

این‌همانی شخصی در اخلاق زیستی^۱

علی پورمحمدی^۲

استادیار دانشگاه شهید بهشتی، گروه فلسفه، تهران، ایران.

چکیده

در این مقاله پایه‌ای‌ترین مفهوم اخلاق زیستی در بخش فلسفی یعنی مفهوم این‌همانی شخصی بررسی شده است. بعد از بررسی مفهوم «شخص» نظریات اصلی شخصانیت به اختصار بیان شده است. این نکته‌ی مهم تبیین شده که این‌همانی در فلسفه‌ی اسلامی در موضوع شبیه‌سازی از شخصی به شخص دیگر براساس پذیرش یا رد تناسخ سنجیده می‌شود. در تبیین معیارهای این‌همانی سه نظریه‌ی حافظه‌ی مشترک، وابستگی علی و نظریه‌ی بقا مطرح شده است و هر کدام براساس فلسفه اسلامی نقد و بررسی شده است. در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان معیار این‌همانی، وحدت شخصانی است. تنها حقیقتی که می‌تواند حافظه‌ی هویت و شخصیت باشد، روح است. اگر شبیه‌سازی تناسخ نباشد، باید منتظر تحقق یافتن آن به شکل تجربی بود تا به‌صورت امر پسینی قابل بررسی عقلانی باشد. زیرا عقل در ارزیابی امور پیشینی ساکت است.

واژگان کلیدی: شخص، این‌همانی شخصی، شخصانیت، حرکت جوهری امتدادی، حرکت جوهری توسعه‌ی.

شخص

در کاربرد معمول کلمه‌ی «شخص» به هر انسان زنده‌ای اطلاق می‌شود. در این کاربرد شخص معنایی زیست‌شناختی دارد و برای اشاره به گونه‌ی حیاتی ما به کار می‌رود. اما در فلسفه، شخص نه برای اشاره به افراد یک گونه‌ی حیاتی، بلکه برای اشاره به افرادی است که دارای مشخصاتی قابل مقایسه با زندگی ذهنی شاخص انسان‌های طبیعی و بالغ هستند. این مشخصات معیارهایی‌اند که در صورت تحققشان، شخصانیت محقق می‌شود. همین کاربرد فلسفی است که در اخلاق نیز نقش محوری دارد. پرسش‌هایی نظیر «شخصانیت از کی آغاز می‌شود؟» یا «از چه هنگامی یک فرد، دیگر شخص محسوب نمی‌شود؟» یا «معیار تمییز شخصانیت یک کلون از صاحب آن چیست؟» پرسش‌هایی اساسی در اخلاق زیستی است.

مباحث مربوط به شخصانیت در فلسفه‌ی ذهن: معیارهای هویت شخصی به خصوص در شرایط «در زمانی» (دیاکرونیک) تداوم شخص بودن چیست؟ خصوصیات تعیین‌کننده‌ی شخصانیت چیست؟ آیا اشخاص، موجودیت‌هایی فی‌نفسه هستند یا تحت رده‌ی کلی‌تری از وجود قرار می‌گیرند؟

انسان بودن همه‌ی اشخاص

بسیاری دیدگاه ساده و سنتی درباره‌ی شخصانیت نوعی «گونه‌باوری» یا «تبعیض بر مبنای گونه‌ی حیاتی» را پذیرفته‌اند. براساس برخی دیدگاه‌های دینی برای موجودات فوق طبیعی مانند؛ فرشتگان یا شیاطین، شخصانیت قائل هستند. اگر چه منازعات اخلاقی مشابهی در پرسش درباره‌ی حقوق حیوانات یا هوش مصنوعی هم وجود دارد، به اعتقاد برخی دانشمندان شخصانیت به فراسوی مرزهای زیستی گسترش خواهد یافت. اگرچه جنین آشکارا جز گونه‌ی انسانی است و از دیدگاه علمی، زندگی هر انسان با لقاح آغاز می‌شود، اما شخصانیت جنین مورد تردید است. با این استدلال که جنین در مراحل اولیه فاقد هر شکلی از خودآگاهی است. در مورد کسی که دچار صدمه‌ی مغزی شده و فاقد فعالیت روانی است نیز بسیاری شخصانیت را از او ساقط می‌دانند.

نظریه‌ی شخصانیت

در سال‌های اخیر در میان دانشمندان سکولار نوعی اجماع پدیدار شده که می‌توان آن را نظریه‌ی شخصانیت خواند. معیارهای «شخص بودن» وجود یکی یا تعدادی از این موارد است:

- خودآگاهی.
 - توانایی ادامه دادن هدفمندانه‌ی توجه و کنش.
 - آگاهی از خویشتن که با اهدافی مرتبط است.
 - خویشتن به مثابه‌ی یک «هویت مضمونی طولی» یا هویت زندگی‌نامه‌ای فرد.
- فیلسوفان نوکانتی در دو دهه‌ی گذشته تأکید کرده‌اند که آگاهی هوشیارانه به دو شرط نیاز دارد:
- توانایی حسی برای بررسی محیط به صورتی که یک محتوای کیفی بنیادی به تجربه‌ی ذهنی بدهد.
 - توانایی فکری برای تفسیر مفهومی محتوای حسی، همان‌طور که کانت معتقد است: بدون حس تشخیص، هیچ ابژه‌ای به ما ارائه نمی‌شد و بدون درک کردن، هیچ چیز به تفکر در نمی‌آمد. افکار بدون محتوا پوچ‌اند و شهودهای بدون مفهوم، کور هستند.

معیار شخص بودن فیلسوفان مسلمان

فیلسوفان مسلمان معیار شخص بودن را نفس قرار داده‌اند. در نظر ایشان نفس، اولین کمال جسم طبیعی است که از خود جسم نیست. ویژگی‌های مختلف، صفت جسم نیستند و گرنه باید همه‌ی اجسام ویژگی‌های مختلف را دارا باشند. آنچه معیار تحقق شخص اخلاقی است، علم و اراده است و موجودی کامل است که واجد این دو وصف باشد. شخصی واجد کمال نهایی است که از نظر اخلاقی مورد خطاب حق و تکلیف است. اما موجودات دیگری که دارای این کمال نهایی نیستند، مانند نفوس نباتی تنها متعلق حق اخلاقی‌اند و تکلیفی متوجه‌ی آن‌ها نیست. شخص اخلاقی در مرتبه‌ی نخست، دارای علم و اراده است و در درجه‌ی بعد حیوان و گیاه است. بر همین اساس فیلسوفان مسلمان معتقدند که کمالات ممکن انسان، هنگامی به دست می‌آید که جز حقیقی ذاتش یعنی عقل او به کمال رسد.

در واقع با فعلیت بیش‌تر عقل، فضایل از جمله فضایل اخلاقی رو به اشتداد می‌روند. از این‌رو اتصال به عقل فعال یعنی ادراک کلیات عقلی موجب تکامل است.

این‌همانی شخصی

مسئله‌ی این‌همانی شخصی به سئوالاتی درباره‌ی انسان بماهو انسان می‌پردازد. مسئله‌ی شخصانیت و مسئله‌ی این‌همانی از یک زمان به زمان دیگر از اهم مسایل این‌همانی شخصی است. می‌توان این مسئله را به این‌صورت بیان کرد: تحت چه شرایط ممکن، شخصی که در یک زمان وجود دارد با چیزی که در زمان دیگری وجود دارد، این‌همانی دارد؟ برای این‌که مسئله صورت‌تبیینی بهتری بیابد، این‌همانی شخصی را در موضوع شبیه‌سازی مرد بررسی قرار می‌گیرد و این بحث در فلسفه‌ی اسلامی پی‌گیری می‌شود. مسئله‌ی این‌همانی شخصی در طول زمان تحت سه رویکرد: روان‌شناختی، سوماتیک (بدنی) و ساده بررسی شده است.

رویکردهای روان‌شناختی مؤلفه‌های روان‌شناسانه یا رابطه‌ای روان‌شناختی را شرط لازم و کافی برای این‌همانی شخصی در طول زمان دانسته‌اند. ویژگی‌های روانی یک فرد مانند باورها، خاطره‌ها و نظایر آن، همان فرد را در آینده مشخص می‌کند. حامیان این رویکرد بر این باورند که این ویژگی‌های روانی به ارث برده می‌شود. اما مناقشه در چگونگی توارث است.

رویکرد سوماتیک، تداوم جسمانی را معیار این‌همانی می‌داند. رویکرد ساده، هیچ قسمی از تداوم، روان‌شناختی یا جسمانی را مطلقاً لازم یا مطلقاً کافی برای تداوم در طول زمان نمی‌داند. این دیدگاه غالباً با دیدگاهی همراه است که برای افراد، جزیی غیرمادی قائل است.

این‌همانی در فلسفه‌ی اسلامی

فیلسوفان مسلمان در توضیح این‌همانی یا هوویت گفته‌اند که این اصل بیان‌گر آن است که هر چیزی خودش خودش است. بنابراین اصل هر ماهیتی در جهان، تشخص و هویتی مخصوص به خود دارد که در خارج به وسیله‌ی آن موجود می‌شود.

«هر چه در خارج موجود باشد، ضرورت او را هویتی باشد که هیچ‌چیز را در آن هویت با او مشارکت نباشد». پس در واقع هویت شخص تمام حقیقت اوست و چون ضرورتاً هر چیزی خودش، خودش است امکان ندارد که این‌همانی و خود بودن یک شخص از بین برود و دیگری شود.

درباره‌ی این مسأله که به‌طور مثال آیا در شبیه‌سازی شخصانیت از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود دو نگرش وجود دارد؛ نگرشی که تناسخ را محال می‌داند و تفکری که آن را ممکن می‌داند. اغلب فیلسوفان مسلمان تناسخ را محال می‌دانند؛ زیرا در غیر این‌صورت مسأله‌ی معاد جسمانی ناممکن می‌شود، زیرا تناسخ یعنی تعلق روح و نفس ناطقه بعد از فنای بدن اول به بدن دوم. تناسخ انواع مختلفی دارد اما مراد ما در این‌جا انتقال نفس از بدن به بدن دیگر است.

ملاصدرا تناسخ اتصالی به معنای ترقی ماده و تکامل آن از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان را قبول دارد؛ زیرا بر مبنای حرکت جوهری این تکامل ضروری است. در مقابل با استناد به حرکت جوهری، تناسخ انفصالی در هر صورتش به معنای انتقال نفسی به بدن دیگر محال است.

با ابطال تناسخ، امکان این‌که روح از یک بدن به بدن دیگر برود منتفی است. پس بحث این‌همانی هم منتفی می‌شود؛ زیرا روح به عین آن به بدن دیگر انتقال نمی‌یابد تا این سؤال پیش آید که نسبت این روح با روح قبلی چیست؟ بنابراین در شبیه‌سازی، کلون جدا شده انسانی مستقل است و علی‌رغم شباهت‌های احتمالی بسیار به مبدأ، غیر از آن است. از این‌رو فلاسفه‌ای که تناسخ را قبول ندارند، این‌همانی را منکرند و معتقدند محال است روحی که در بدن اصلی بوده به کلون همان شخص تعلق گیرد.

اما کسانی که تناسخ را محال نمی‌دانند، معتقدند تناسخ از نظر عقلی ممکن است؛ اگر چه ممکن است محقق شود یا نشود. زیرا هر حکم عقلی ضرورت یا امتناع محمولی برای موضوع را اثبات می‌کند. پس وقتی ادله‌ی استحاله‌ی تناسخ تمام نباشد و ضرورت یا امتناع آن معلوم نباشد، می‌توان گفت این مسأله منوط به تجربه است و چون دلایل ابطال تناسخ ضرورت عقلی ندارد، تناسخ به لحاظ عقل امری ممکن است.

معیارهای این‌همانی

حافظه‌ی مشترک

فارغ از ادله‌ی امکان تناسخ بر فرض امکان آن، حافظه‌ی مشترک این‌همانی چه می‌شود؟ در این‌جا باید معیارهای این‌همانی را بررسی کرد. از میان معیارهای این‌همانی، حافظه‌ی مشترک بیش از هر چیز نمایان‌گر وحدت دو شخص است. زیرا حافظه، هویت نفسانی فرد است که شامل ابعاد روحی و روانی شخص است که در عین تعیین او به عنوان یک انسان خاص، وی را از سایرین جدا و متمایز می‌کند.

اما این بررسی منوط به وقوع این امر در جهان خارج و تجربه‌ی آن است و چون تاکنون چنین امری اتفاق نیفتاده، نمی‌توان حکم کرد. در نتیجه باید حکم قطعی در این‌باره را به تجربه موکول کنیم؛ زیرا به لحاظ فلسفی وقوع شی در خارج محکم‌ترین دلیل بر ذات شی است و آن‌چه ما به لحاظ عقلی می‌گوییم، تنها بحث در شرایط عقلی امکان یا امتناع آن است. برای بررسی این مسأله در فلسفه صدرایی ذکر این دو مقدمه ضروری است.

مقدمه اول: بر مبنای حرکت جوهری همه‌ی موجودات عالم در هر آن به خاطر حرکت در جوهر در مسیر کمال هستند. اکنون این پرسش مطرح است که اگر موجودات به ذات خود در حرکت هستند و در هر لحظه غیر از لحظه‌ی قبل می‌باشند، پس چگونه می‌توانند واحد شخصیت واحد باشند؟ در این‌جا باید بین دو نوع حرکت فرق گذاشت: حرکت امتدادی و حرکت توسعی.

حرکت امتدادی، امتداد شی است. مانند خطی که روی آب کشیده می‌شود که هر نقطه‌ای از آن خط، هیچ‌چیزی از قبل و بعد ندارد و صرفاً به جهت اتصال و پیوستگی، عقل حکم می‌کند که یک وجود واحد است. مانند خوشه‌ای که هیچ‌چیزی حتی ماده‌ی آن در دانه وجود ندارد، بلکه دانه ماده و صورتی بود که تنها به خاطر آن که امتداد یافته است، اکنون ماده و صورت خوشه به آن منتسب است.

در حرکت جوهری توسعی یا انقباضی - انبساطی، خود شخص وجود باقی است و تنها انقباض و انبساطش تفاوت یافته است. مانند اسفنجی که فشار بدهیم و رهایش بکنیم که در هر دو حالت انقباض و انبساط نفس اسفنج همان است و صرفاً حجمش کم و زیاد شده است. پس بنا بر مقدمه‌ی اول حرکت جوهری نفس حرکت جوهری توسعی است که طبق آن انسان در عین این‌که در تمام ادوار واجد یک شخصیت واحد است شخصیتش شدت و

ضعف می‌یابد، گاهی توسعه یافته و زمانی محدود می‌شود. بنابراین در تمام آنات حرکت شخصیتی واحد دارد.

مقدمه دوم: بر طبق اصول نفس‌شناسی حکمت متعالیه نفس، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة البقا است. بنابراین بین نفس و بدن رابطه‌ی اتحادی است نه انضمامی. یعنی نفس و بدن یک حقیقت واحدند که با هم سازنده‌ی هویت شخص هستند. براساس این دو مقدمه آن‌چه حافظه‌ی مشترک را توجیه و یگانگی روان را تبیین می‌کند وحدت نفس و بدن و تعلق تام آن‌ها به یک‌دیگر و حرکت توسعه‌ی و نه امتدادی، وجود انسان است. یعنی حافظه‌ی مشترک به عنوان معیار این‌همانی، خود زمانی وجود خواهد داشت که این دو شرط اساسی تأمین شود. زیرا اگر روح و بدن از ابتدا از هم جدا و قابل انفکاک ذاتی باشند، نمی‌توانند واجد خاطرات یگانه باشند. اگر حرکت جوهری وجود انسان توسعه‌ی نباشد، وحدت شخصیت و از جمله وحدت حافظه ممکن نمی‌شود. به این ترتیب مبانی وجودی حافظه‌ی مشترک، یعنی اتحاد نفس و بدن و حرکت جوهری توسعه‌ی مبین این حقیقت‌اند که حافظه‌ی مشترک به عنوان معیار این‌همانی، وجود این‌همانی را در مورد کلون جدا شده از شخص رد می‌کند، زیرا این امر بدان معناست که روح از یک بدن وارد یک بدن دیگر شود به نحوی که خصوصیات روانی مشترک آن‌ها عین هم باشد. این امر علاوه بر عدم تأمین شرایط حافظه‌ی مشترک، مستلزم تناسخ در نظر قائلین به محال بودن آن است.

معیار حافظه‌ی مشترک تنها در صورت اتحاد نفس و بدن و حرکت توسعه‌ی نفس ممکن است، اما در پاسخ به این پرسش که آیا حافظه‌ی مشترک، معیار قابل قبولی درباره‌ی این‌همانی است یا نه؟

علی‌رغم این‌که اصول حکمت متعالیه، روان یگانه را توجیه می‌کند؛ اما این معیار نمی‌تواند دلیل قاطع بر این‌همانی باشد. زیرا بر عکس آن‌چه طرفداران رویکرد روان‌شناختی مدعی‌اند، نه تنها این مبنا شرط لازم و کافی حفظ این‌همانی نیست، بلکه حتی شرط لازم آن هم نیست و صرفاً یک علامت و نشانه است. منظور از علامت هم چیزی است که «از طریق آن» می‌توان فهمید که این همان هست یا نه، نه آن‌که با آن، این‌همانی به نحو قطعی معین شود. زیرا آن‌چه موجب این‌همانی شخص می‌شود، داشتن خاطرات واحد نیست؛ زیرا اگر کسی اصلاً خاطراتی نداشته باشد یا حتی حافظه‌اش از دست برود و در اثر

سانحه‌ای به کلی روان قبلی خود را از دست بدهد، این‌جا دیگر قطعاً شخص همان شخص است و هیچ‌کس حکم نمی‌کند که شخص قبل از فراموشی به کلی غیر از شخص بعد از فراموشی است. اگر رابطه‌ی روان‌شناختی شرط لازم باشد، باید حکم کنیم که وقتی شخص حافظه‌اش را از دست می‌دهد در واقع «خودش» را از دست داده و دیگر همان شخص قبلی نیست؛ زیرا معیار این‌همانی و وحدت شخصیت، حافظه و روان مشترک است. از طرفی ممکن است این‌همانی باشد، ولی علامت روان‌شناختی نباشد به نحوی که روحی که در شخص الف بوده به عینه در کلون ب هم باشد و در عین حال هیچ خاطره‌ای هم از آن نداشته باشد.

نکته‌ی دیگر درباره‌ی رویکرد روان‌شناختی آن است که حامیان آن بر این باورند که افراد ویژگی‌های روانی را به ارث می‌برند، اگرچه در تعیین نوع توارث اختلاف دارند. بر این مبنا آن‌ها می‌گویند که کلون می‌تواند خصوصیات روانی شخص را به ارث برد.

این نگرش قابل قبول نیست؛ زیرا اساساً ویژگی‌های شخص بر دو نوع است: غیراکتسابی و اکتسابی. ویژگی‌های غیراکتسابی تمام آن ویژگی‌هایی است که شخص بر طبق اصول زیستی و از طریق ژن‌ها از والدین خود به ارث می‌برد و خود نقشی در انتخاب آن‌ها ندارد و ویژگی‌های اکتسابی آن‌هایی است که شخص با آگاهی و اراده، انتخاب و کسب می‌کند. خاطرات و معلومات ذهنی، ویژگی‌هایی اکتسابی هستند و چون این نوع صفات قابل توارث نیستند، بنابراین روان، حافظه و خاطرات نمی‌توانند به نحو وراثتی به دیگری منتقل شوند.

مسئله‌ی دیگر آن است که طرف‌داران رویکرد روان‌شناختی بدن را حامل مغز می‌دانند و در نتیجه حامل تمام ویژگی‌های روانی است. با این وصف اگر مغز انسانی در درون بدن انسان دیگر قرار گیرد، مغز با خصوصیات و حافظه‌اش منتقل می‌شود. اما این نظریه براساس مبانی فلسفی فیلسوفان مسلمان پذیرفته نیست، زیرا فلاسفه‌ی اسلامی قائل هستند که مغز «محل» خاطرات نیست، بلکه صرفاً «ابزاری» است برای یادآوری معلومات و آن‌چه معلومات در آن جای دارد «نفس» است نه بدن. از این‌رو تغییر مکان مغز مثل پیوند چشم است. وقتی چشم پیوند زده می‌شود تصاویر دیده شده‌ی قبلی چشم، به شخص جدید منتقل نمی‌شود، بلکه ابزاری نو وارد بدن او می‌شود. به همین نحو وقتی مغز فردی به دیگری پیوند زده می‌شود، ادراکات او به دیگری منتقل نمی‌شود بلکه ابزار به او بخشیده

می‌شود و در واقع همان‌طور که چشم «ابزار» دیدن است نه «بیننده»، مغز نیز «ابزار ادراک» است نه «ادراک‌کننده». از این‌رو این‌همانی به مغز نیست که با قرار دادن مغز الف در فرد ب این‌همانی آن دو صورت گیرد.

وابستگی علی

از آخرین تلاش‌ها برای حفظ و دفاع از نظریه‌ی روان‌شناختی و حافظه‌ی مشترک نظریه‌ی روان‌شناختی وابستگی علی شومیکر است. او معتقد است که این‌همانی و وحدت «من» در طول زمان‌های متفاوت تداوم داشته و حفظ می‌شود؛ مشروط بر آن‌که توسط زنجیره‌ای از ارتباط‌های روان‌شناختی در طول زمان به هم ارتباط یابد، به این نحو که در مواقع زمانی مختلف «یک فرد» حضور داشته باشد.

بر مبنای فلسفه‌ی اسلامی اگر منظور از تداوم در این‌جا حرکت غیرامتدادی باشد قابل قبول است. زیرا بر این مبنا در عین توسعه‌ی حدود شخصیت، هویت آن به نحو واحد حفظ می‌شود. اما اگر منظور حرکت امتدادی باشد، دیگر بقای «شخص» ممکن نیست مگر این‌که فرد از بالا و از سوی مرجعی فراتر از همه‌ی زمان‌ها به این امتداد بنگرد و آن را هم‌چون یک کل در نظر بگیرد تا وحدت آن حفظ شود. اما من به عنوان شخصی که در این مقطع زمانی خاص هستم، ادعا دارم که در عین حال همان کسی هست که در مقطع دیگر وجود دارم. ولی روشن است که این امر با وجود حرکت امتدادی ممکن نیست. از این رو تداوم صرف برای این‌همانی کافی نیست؛ زیرا تأمین‌کننده‌ی بقای وحدانیت شخص نیست.

بر این اساس بر مبنای فلسفه‌ی اسلامی، رویکرد روان‌شناختی و داشتن خاطرات و حافظه‌ی مشترک شرط این‌همانی نیست، بلکه صرفاً می‌تواند نشانه و علامت وحدت شخصی تلقی شود.

نظریه‌ی بقا

یکی دیگر از مهم‌ترین رویکردهای بحث این‌همانی، نظریه‌ی درک پارافیتاست. او معتقد است که این‌همانی به خصوصیات روانی و روحی و حالات و صفات شخص نیست، بلکه ضامن یکی بودن شخص «بقا» است، هر چند که شکاف و به اصطلاح شکافت در میان باشد و فرد پس از شکاف با قبل این‌همان نباشد. زیرا حتی در این صورت فرد بعد از

جدایی، بقا یافته‌ی من است و چون بقا در حفظ هویت واقعی اصلی است او با من یکی است. در واقع وی نظریه‌ی خود را با این پرسش طرح می‌کند که تحت چه وضعیت‌هایی شخصی که در آینده وجود دارد به عنوان بقا یافته‌ای از من به حساب می‌آید؟ پاسخ آن است که در صورتی این امر ممکن است که شخص در امتداد حیات من وجود داشته باشد. از این‌رو این‌همانی معنای معمول خود را که مستلزم قرینه و تراگذاری و رابطه‌ی تساوی دو طرفه را به صورت الف=ب و ب=الف است از دست داده و معنای امتداد بقایی می‌دهد. به این معنا که شخص بعدی با من یکی است، چون بقا یافته‌ی من است، اگر چه من دیگر او نیستم.

در واقع در نظر پارافیت بقا، یک بخش زمانی است. یعنی هر هویتی در یک بخش زمانی تحقق دارد به این معنا که «من» در زمان گذشته، مثلاً دیروز وجود داشته‌ام در امروز و فردا بقا یافته‌ای و در واقع بخش‌های زمانی از من خواهد بود که مساوی «من» است. بنابراین پارافیت می‌خواهد مهم‌ترین مشکل این‌همانی یعنی تراگذاری را با طرح بقا حل کند. این‌همانی معمول می‌گوید که اگر «الف مساوی ب باشد» و «ب مساوی ج باشد» به ضرورت منطقی «الف برابر ج است» و این‌همانی حاکم است. اما پارافیت با طرح بخش‌های زمانی می‌خواهد اساس چنین تلقی‌ای از این‌همانی را رد کند و بقا را به عنوان مفهوم جدیدی از این‌همانی مطرح نماید. اولین مسأله‌ای که درباره‌ی نظریه‌ی پارافیت به ذهن خطور می‌کند آن است که ظاهراً وی به جهت مشکلات مفهوم این‌همانی به خصوص مسأله‌ی تراگذاری سعی دارد تا اساساً مفهوم این‌همانی را تغییر دهد و به جای آن که مسأله را حل کند، صورت مسأله را پاک نماید و یا آن را به گونه‌ای تغییر دهد که بتواند پاسخی در خود برای آن بیابد.

دشواری ما در مشکل شبیه‌سازی، حفظ این‌همانی واقعی است نه عرفی. با این توضیح که این‌همانی واقعی یا عقلی به معنای یکی بودن و وحدت تام در هویت است به گونه‌ای که به لحاظ منطقی الف فقط ب و نه چیز دیگری و ب منحصرأ الف و نه چیز دیگری باشد، طوری که تمایز الف و ب صرفاً مفهومی بوده و به لحاظ مصداقی ما با یک حقیقت مواجه باشیم. اما این‌همانی عرفی آن است که میان دو چیز شباهت بسیار بالا باشد یا حداکثر شی در امتداد شی دیگر طوری قرار گیرد که بتوانیم عرفاً و نه عقلاً آن‌ها را یکی بنامیم. به عنوان مثال این‌همانی عقلی مثل آن است که انگشت خود را در آب فرو بریم و

مدتها آن را به طرز ثابت نگه داریم. در این‌جا نقطه‌ای که در آب ایجاد شده، تغییری نکرده و ثابت است و در تمام آنات زمانی تنها یک نقطه که وحدت شخصی دارد و میان مواضع زمانی مختلف آن این‌همانی برقرار است، وجود دارد. ولی این‌همانی عرفی مانند آن است که انگشت خود را در آب فرو بریم و آن را امتداد دهیم. در این‌جا در آب، اجزایی وجود دارد که بالفعل موجود نیستند، زیرا هر چه کشیده‌ایم پاک شده و از بین رفته است و آن‌چه که می‌خواهیم بکشیم هنوز موجود نیست و آن‌چه در واقع از خط وجود دارد، تنها یک نقطه است. اما علت آن‌که ما آن را یک کل و در واقع همان نقطه‌ی اولی می‌دانیم امتداد آن است. یعنی نقطه‌ی اول ادامه یافته و آن‌چه در پی آمده بقای آن است، اما عین آن نیست. زیرا هر موضعی را فرض کنیم آن نقطه نیست اگر چه بقای آن است.

بنابراین آن‌چه پارفیت تحت عنوان بقا مطرح می‌کند، حداکثر این‌همانی عرفی را ثابت می‌کند و نه این‌همانی عقلی را؛ زیرا در تلقی او از بقا شرط امتداد در زمان است نه امتداد شخصی شخص اول. زیرا بقا ممکن است بقای شخصی و یا بقای امتداد باشد. بقای شخصی آن است که خود شخص اولیه به عینه در آنات مختلف زمانی باقی بماند و تغییری نکند؛ اما بقای وجود با امتداد وجود شخص تأمین می‌شود. در این‌جا بقایی که پارفیت در نظر دارد بقای وجودی است و نه شخصی؛ زیرا او تصریح می‌کند که این‌همانی فلسفی و عقلی را که همان بقای شخصی است و نه وجودی مد نظر دارد.

بنابراین در واقع پارفیت به جای آن‌که برای ما بگوید که این‌همانی در شبیه‌سازی چگونه حل می‌شود، از ما می‌خواهد که از این‌همانی چشم‌پوشیم و به امتداد فکر کنیم و چون امتداد بقای شخص است، بقا را به عنوان معیار این‌همانی مطرح می‌کند.

اما بر مبنای فلسفه‌ی اسلامی بقای زمانی می‌تواند، مبین این‌همانی باشد که بقای شخص باشد نه وجود، به این‌معنا که «شخص» با هویت معین و متمایز خود امتداد یابد که در حکمت متعالیه از آن تعبیر به حرکت توسعی و انبساطی می‌شود. ولی بقای وجودی صرفاً امتداد آن شخص اولیه است، ولی در هر آن‌ما با یک شخص دیگر روبه‌رو هستیم. مثلاً وقتی دانه رشد می‌کند، جوانه می‌زند، ساقه می‌دهد، شاخه‌دار می‌شود و بالاخره تبدیل به یک درخت تنومند می‌شود؛ آن‌چه پس از دانه در تمام مراحل به وجود می‌آید با دانه یکی نیست، بلکه صرفاً در امتداد «وجود» اوست. حال آن‌که در رشد یک انسان، شخص سی‌ساله همان شخص بیست‌ساله است؛ زیرا شخصانیت او به روح است و آن‌چه

اتفاق افتاده امتداد وجودی نیست، بلکه توسعه‌ی شخص است و آن چه باقی است وجود شخص نیست. زیرا در هر آنی وجود شخص تغییر می‌کند و هویت شخصانی او باقی است. بنابراین چون نظریه‌ی بقای پرفیت متضمن حفظ این‌همانی دو حد زمانی قبلی و بعدی نیست، نمی‌تواند شرط این‌همانی را تأمین کند و حداکثر مانند رویکرد روان‌شناختی می‌تواند به عنوان یک نشانه به کار آید.

وحدت شخصانی

در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان وحدت شخصانی معیار این‌همانی است. یعنی زمانی دو نفر با هم این‌همانی دارند که به لحاظ شخصیتی یکی باشند. اما آن چه آن‌ها از شخصیت اراده می‌کنند، حالات روحی و روانی یا بقای وجودی و زمانی ... نیست، بلکه حقیقتی است که به «علت» آن فرد انسانی در تمام ادوار زمانی و اوضاع مکانی و علی‌رغم تمام تغییرهای روحی و روانی و حتی دگرگونی‌های کامل جسمانی، خود را یک «من» می‌داند که همواره ثابت است و متضمن وحدت هویت اوست.

در نگاه فلاسفه‌ی مسلمان تنها حقیقتی که می‌تواند حافظ هویت و شخصیت باشد، روح انسان است. روح تمام حقیقت و هویت آدمی است، بنابراین حقیقت وجود او یعنی روح سازنده‌ی شخصیت وی است و چون روح برعکس بدن و جسم، حقیقت ثابتی است که به خاطر عدم منشا مادی حرکت و تغییر در آن راه ندارد، همواره باقی است و این ثبوت ضامن حفظ این‌همانی شخص انسانی با وجود تمام تغییرها و دگرگونی‌هاست.

بنابراین براساس نگرش فلاسفه‌ی مسلمان در مورد کلون جدا شده از فرد و امکان این‌همانی به‌طور خلاصه می‌توان گفت که اولاً این یک امر تجربی است و تا در عالم تجربه واقع نشود، عقل نمی‌تواند حکمی بدهد. در واقع در ساحت تجربه‌ی عقل، نه به ضرورت و نه به امتناع حکمی نمی‌دهد و در نتیجه عقلاً آن امر حالت «امکانی» دارد. زیرا عقل محض فقط در مورد امور پیشینی می‌تواند به قطعیت حکم دهد و نه امور پسینی و ما بعد تجربه. اما براساس مبانی عقلی و فلسفی می‌توان بررسی کرد که آیا این امر «عقلاً» و بر مبنای معیارهای فلسفی امکان دارد یا نه. چون فیلسوفان مسلمان شرط و اصل این‌همانی را روح می‌دانند، تنها وحدت روح می‌تواند موجب وحدت دو فرد باشد. از این رو شبیه سازی برای این که این‌همانی باشد باید تناسخ باشد، یعنی روح از یک بدن به بدن دیگر

برود. پس در این‌جا دو حالت وجود دارد: شبیه‌سازی تناسخ است یا شبیه‌سازی تناسخ نیست. اگر تناسخ باشد باز دو حالت دارد: تناسخ ممکن نیست، چنان‌که اسلام و فیلسوفان مسلمان امکان آن را رد می‌کنند که در این‌صورت این‌همانی کلون و فرد انسانی محال است یا تناسخ محال نیست که در این‌صورت تنها حالت ممکن آن است که کلون چیزی شبیه نطفه و فرزند انسانی باشد که در امتداد وجود انسان اولیه قرار دارد ولی مساوی خود او نیست. حالت دوم و آخر چنان‌که گفته شد آن است که اساساً شبیه‌سازی نه تناسخ، بلکه چیز دیگری باشد. اما چه چیزی؟ این‌جاست که باید منتظر تجربه و واقعیت بود، چون عقل به نحو پیشینی و ماقبل تجربی حرفی برای گفتن ندارد.

شخص اخلاقی و مسأله‌ی مرگ

امروزه مسایل جدید زیست‌پزشکی به ویژه مسأله‌ی مرگ مغزی و تبعات بعدی آن مثل اجازه‌ی استفاده از بدن شخص مرگ مغزی برای بررسی‌های پزشکی و ... و به خصوص بحث درباره‌ی امکان و عدم امکان پیوند اعضای شخص مرگ مغزی به افراد بیمار دیگر، این سؤال بنیادی را هم برای پزشکان، حقوق‌دانان، فقها و هم برای همه‌ی افراد جامعه که می‌خواهند بدانند فعل اخلاقی در این موارد چیست به وجود آورده که آیا شخص مرگ مغزی یک مرده است یا انسانی زنده و یا نیمه مرده؟

اگر چه دانش پزشکی پاسخی با نظر قاطع به این پرسش می‌دهد، اما باورهای پزشکی ضرورتاً باورهای یقینی عقلانی نیستند. فقها و حقوق‌دانان قائلند در مورد معیار مرگ، ادعای پزشکان حجت نیست و آنان مرگ را به‌نحو دیگری تعریف می‌کنند. این نزاع کم‌کم پای فیلسوفان را به بحث باز کرد تا آنان مسأله‌ی ماهیت حیات و مرگ را مورد بررسی قرار دهند تا بر اساس نوع تلقی خاص آنان اخلاق زیستی مناسب تبیین و تعیین شود.

از آن‌جا که حقیقت حیات بر ما پوشیده است، تنها با علایم آن می‌توان از بود و تا اندازه‌ای ماهیتش آگاه شد. آشکار است که به این نحو، مرگ نبود حیات است، اگر آن علایم - که نشانه‌های حیات هستند - نباشند وقوع مرگ حتمی است. اما مسأله آن است که در مواردی، برخی از علایم حیات وجود دارد؛ اما از طریق دیگر یقین حاصل می‌شود که شخص مرده است. آیا در این موارد با یک شخص زنده روبه‌رویم یا مرده؟

از نظر پزشکان مرگ یعنی توقف غیرقابل بازگشت کلیه‌ی اعمال مغزی؛ به عبارت دیگر

از نظر پزشکان زمانی که اعمال مخ (نیم‌کره‌های مغزی) و ساقه‌های مغز دچار وقفه شود و کلیه‌ی واکنش‌های ساقه مغز مختل گردد، مرگ قطعی شخص فرا رسیده است و امکان برگشت حیات وجود ندارد (پورجوادی، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۶۸) و چون معیار قطعیت مرگ، مرگ مغز است، پس اگر اندام دیگر بدن هم زنده باشند از نظر پزشکی شخص مرده است. وجه تأیید ادعای پزشکان آن است که به محض این‌که دستگاه‌های کمک کننده از فرد مبتلا به مرگ مغزی گرفته شود، تمام اعضای او از کار می‌افتد.

اما برخی فقها معتقدند که شرع مقدس فهم عرف را معیار تعیین مرگ قرار داده است و چون عرف، عدم تحرک، باز ایستادن قلب از تپش و عدم احساس را به نحو مطلق و ... را علایم مرگ می‌داند و هیچ یک از این‌ها در شخص مرگ مغزی آشکار نشده است، از این رو حتی اگر مرگ به طور مطلق نباشد حداقل مشکوک است و در چنین مواردی به اصطلاح فقها تبرص و انتظار تا زمان ظهور علایم مرگ قطعی واجب است. «این نظر بین فقها اجماعی است، دلیل هم آن است که از معاونت و مساعدت بر قتل مسلمان احتراز شود» (محقق حلی، بی‌تا، ص ۷۰). در روایات نیز راه‌های مختلفی برای احراز قطعیت مرگ برای موارد مشکوک بیان شده است. در برخی از روایات دو روز درنگ و در برخی دیگر سه روز و در دسته‌ای دیگر از روایات انتظار تا پدید آمدن علایم نعشی و تعفن جسد، علامت مسلم بودن مرگ آن‌ها ذکر گردیده و در دسته‌ای دیگر، مرگ مسلم آن‌ها معلق به علم و قطع شده است، که اولی همان معیار قرار دادن علم است و موارد دیگر از مصادیقی هستند که عرفاً از طریق آن‌ها علم به مرگ قطعی حاصل می‌شود.

اما برخی از فقهای معاصر معتقدند که اکنون با آشکار شدن این‌که مرگ واقعی با مرگ مغز واقع می‌شود و شخصیت روحی فرد که معیار حیات اوست از بدن خارج می‌شود؛ حیات اعضای او نقشی در زنده بودن وی ندارد. در واقع مرحله‌ی حیات عضوی نشان می‌دهد که ممکن است انسان بمیرد ولی اعضا و اندام‌های بدن او مانند قلب، کلیه و کبد با وجود شرایط مناسب زیستی تا مدت‌های طولانی به حیات خود ادامه دهند. به اثبات رسیده است که حیات اعضا به منزله‌ی زنده بودن شخص صاحب عضو نیست و حرکت قلب متوفای مغزی مانند حرکت حیوان بعد از سر بریدن است. این دسته از فقها بیان می‌دارند که با بطلان این نظر که قلب محور روح حیوانی است اثبات می‌شود که مرگ انسان منسوب به مرگ مغزی است نه مرگ قلبی. به عبارت دیگر روح و نفس انسانی به وسیله‌ی مراکز عالی

مغز (مخ شامل نیم کره‌های مغزی و ساقه‌ی مغز) در بدن تصرف می‌کند و در قلمرو بدن حکم می‌راند. بنابراین هرگاه مراکز عالی مغز بمیرد روح از بدن جدا می‌شود چون با مرگ مراکز عالی مغز استعداد و قابلیت لازم برای تصرف روح در بدن زایل می‌شود و روح از بدن مفارقت می‌کند هرچند ضربان قلب و تنفس او به طور مصنوعی و با کمک دستگاه‌های فنی پزشکی ادامه داشته باشد (پورجوادی، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۶۸). با اعلام مرگ مغزی پزشکان از لحاظ شرعی هیچ وظیفه‌ای برای حفاظت از قلب بیمار ندارند و مبادرت به خاموش کردن دستگاه‌های فنی پزشکی و جدا ساختن دستگاه تنفس مصنوعی در این حالت از شخص متوفای مغزی از نظر شرعی و قانونی منعی نداشته و جایز است.

اما آنچه از لحاظ اخلاقی در این‌جا مهم است، آن است که آیا بالاخره در مورد مرگ مغزی ما با یک مرده روبه‌رو هستیم که نسبت به او وظایف اخلاقی در برابر با زنده را نداریم و یا این‌که با یک «شخص» زنده مقابل هستیم. در این‌باره در اخلاق غربی اختلاف نظر بسیاری وجود دارد و چون هنوز بین متخصصان مختلف اجماعی در این مورد وجود ندارد، آشفتگی بسیاری در نظریات اخلاقی وجود دارد.

آن‌چه از متون اسلام به‌دست می‌آید، آن است که چنان‌که قبلاً اشاره شد بین شخص بالفعل - مثل یک انسان زنده - و شخص بالقوه - مثل فرد مرگ مغزی - از لحاظ اخلاقی نه تنها تفاوتی وجود ندارد بلکه شخص مرگ مغزی به دلیل آن‌که توانایی دفاع از حقوق خود را ندارد، وظیفه‌ی اخلاقی ما در قبال او بیش‌تر است.

برای آن‌که نظر اسلام در این‌باره روشن‌تر شود، بهتر است به‌جای بحث شخص مرگ مغزی از انسان مطلقاً مرده بحث شود. روایات معصومین (ع) با تأکید فراوان بیان می‌کنند که از لحاظ اخلاقی حرمت انسان مرده با زنده هیچ فرقی ندارد: «حرمة الإنسان میتاً کحرمة حیاً»؛ یعنی «حرمت انسان مرده، مانند حرمت انسان زنده است» و همان‌گونه که انسان زنده محترم است، انسان مرده نیز قابل احترام است. گفته شده که توهین و تجاوز به انسان مرده به مراتب بدتر از انسان زنده است؛ زیرا او توانایی دفاع از حق خود را ندارد: «قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحی»؛ یعنی «بریدن سر انسان مرده بسیار بدتر از بریدن سر انسان زنده است».

آن‌چه از روایات فوق‌الذکر آشکار می‌شود آن است که انسان مرده، هنوز به عنوان یک انسان تلقی می‌شود و ظاهراً این امر با نظر اسلام مبنی بر این‌که تمام هویت انسان به روح

اوست منافات دارد. زیرا در حالی که شخص مرده واجد روح نیست و صرفاً یک بدن زایل شدنی است، چگونه باز به عنوان یک انسان سزاوار احترام اخلاقی است.

بدن اگرچه داخل در حقیقت انسان نیست، اما به جهت نهایت تعلقی که به روح دارد در مرتبه‌ای به اتحاد با آن می‌رسد به نحوی که تأثیر و تأثر متقابل روح و بدن به اوج می‌رسد. به این جهت بدن، بدن این شخص جزئی و خاص می‌گردد و به او تعلق دارد نه به کس دیگری. با این وصف بدن خود مرتبه‌ای از ذات انسان می‌شود و بی‌حرمتی به بدن انسان عین بی‌حرمتی به اوست. حال اگر این بدن فاقد روح باشد، این بی‌حرمتی جلوه‌ی پلیدتری دارد؛ زیرا انسان مرده توان مقابله و دفاع ندارد. اکنون که آشکار شد اسلام حتی انسانی را که به نحو قطعی مرده، موضوع حکم و فعل اخلاقی می‌داند به طریق اولی شخص مرگ مغزی را در مرتبه‌ای بالاتر واجد حقوق اخلاقی می‌شمارد. از نظر فلاسفه‌ی مسلمان درباره‌ی شخص بالفعل و بالقوه روشن می‌شود که طبق نظر آن‌ها شخص مرگ مغزی هنوز یک شخص به حساب می‌آید. در نظر فلاسفه‌ی مسلمان یقین قطعی از طریق تجربه به‌دست نمی‌آید و احکام تجربی همواره ظنی می‌باشند. بنابراین فیلسوف همیشه با نگرشی مشکوک به این احکام می‌نگرد. با این وصف حتی اگر به لحاظ تجربی - مانند آن‌چه پزشکان امروزی قائل هستند - یقین حاصل شود که شخص با مرگ مغزی مرده است و دیگر امکان ندارد - که علی‌رغم تپش قلب و کارکرد کبد و سایر اعضای جزئی - زنده گردد؛ باز فیلسوف هرگز به این حکم تجربی اعتنایی نکرده و به لحاظ عقلی ممکن می‌داند که فرد مرگ مغزی دوباره زنده گردد؛ زیرا ضرورت عقلی که مبنای یقین قطعی است با قطعیت تجربی به‌دست نمی‌آید از نظر فلسفی وضعیت حال ملاک نیست؛ زیرا به لحاظ عقلی همه‌ی جوانب امر احصا نشده و ممکن است در همین مورد مرگ مغزی، ژنی در اثر عاملی که از نظر علمی کاملاً ناشناخته است، فعال شود و بیمار سلامتی خود را باز یابد. اگر جریان دانش پزشکی و زیستی - چنان‌که تاکنون چنین بوده - متوقف نشده و همواره رو به پیشرفت است، ممکن است درمانی را حتی برای فرد مرگ مغزی پیدا کند.

از نظر فلسفی چون قوای انسانی هنوز وجود دارد و فرد مرگ مغزی بالقوه شخص است و به لحاظ عقلی هر لحظه امکان فعلیت درباره‌ی او وجود دارد، بنابراین به لحاظ اخلاقی او یک شخص به حساب می‌آید و باید حرمت انسانی او کاملاً حفظ شود.

اما سؤال مهمی که وجود دارد و اکنون به یکی از بغرنج‌ترین مسایل اخلاق زیستی

تبدیل شده، آن است که آیا ما به لحاظ اخلاقی قصد تصرف در اعضای شخص مرگ مغزی را داریم؟

همه‌ی فقها بر این باورند که اگر خود فرد چنین وصیتی کرده باشد و مرگ قطعی محرز شود، دستور به وصیت واجب است. واضح است آن دسته از فقها که مرگ مغزی را مرگ قطعی می‌دانند به محض مرگ مغز تصرف در اعضا را تحت شرایطی جایز می‌شمرند. ولی فقهایی که مرگ مغزی را ملاک نمی‌دانند با این امر مخالف‌اند.

به‌طور کلی در مورد مرگ مغزی و جواز پیوند اعضا از لحاظ فقهی و اخلاقی چندین حالت متصور است که همه‌ی موارد تابع نوع تلقی از مرگ مغزی است.

اگر مرگ مغزی قطعی به حساب آید دو حالت دارد: یا فرد مرگ مغزی خود وصیت کرده که اعضایش اهدا شود یا فرد مرگ مغزی خود وصیت نکرده اما قیم او می‌خواهد این کار را انجام دهد. حالت دوم این است که مرگ مغزی غیرقطعی باشد؛ در این صورت نیز یا خود فرد خواستار پیوند اعضایش بوده است یا قیم او چنین قصدی دارد.

از نظر اسلام و فلسفه‌ی اسلامی مبنای اخلاقی و شرعی هر حالت بیان می‌شود:

در حالت دوم که محرز است مرگ مغزی قطعی است. اگر خود فرد پیش از مرگ وصیت کرده که اعضایش را به بیماران دیگر پیوند زده شود، بی‌تردید باید به خواسته‌ی او عمل شود. زیرا نفس وصیت او یک کار اخلاقی، شرعی و عمل به خواسته‌ی او نیز اخلاقاً و شرعاً واجب است.

در بخش دوم از حالت اول که مرگ مغزی، مرگ قطعی بوده است، اما خود شخص درباره‌ی اعضایش وصیتی نکرده است مسأله، پیچیده است. در این جا این سؤال مطرح است که آیا در مورد پیوند اعضا اجازه‌ی قیم شخص مرگ مغزی در نظر اسلام صحیح است؟ این امر خود به این پرسش اساسی منتهی می‌شود که آیا اساساً قیومیت، توجیه اخلاقی دارد و با خودمختاری شخص در تضاد نیست؟

در بحث قیومیت سه نوع قیم‌مآبی وجود دارد:

الف - قیم‌مآبی اصیل که فی‌نفسه موجه است، مثل قیومیت پدر بر فرزند نابالغ. در این قبیل امور همگان اذعان دارند که پدر از لحاظ اخلاقی نه تنها می‌تواند قیم فرزندش باشد، بلکه این امر برای او یک تکلیف است یا در مورد شخص بیهوش پزشکان خود را قیم بیمار می‌دانند و با این استدلال که «مدلولات طبی چنین تفکری، کاملاً واضح است. شماری از

بیماران مثلاً به علت تب شدید هشیار نیستند و در حالت گیجی و هذیانی به سر می‌برند یا بعضی بیماران از لحاظ ذهنی فوق‌العاده معلول‌اند، در تمام این موارد خودمختاری بیماران به شدت کاهش یافته است و شکی نیست که پزشک باید رفتار قیم‌مآبانه در پیش گیرد» (مصلحی، ۱۳۸۰ هـ.ش، ص ۲۵۳). در نظر اسلام این نوع قیمومیت هم تکلیف شرعی و هم تکلیف اخلاقی است. اسلام نگره‌داری از شخص ناتوان از رفع احتیاجاتش، مانند کودک نابالغ، انسان سال‌خورده و از کارافتاده و شخص بیمار را بر کسی یا کسانی که به لحاظ شرعی قیم آن‌ها به حساب می‌آیند، واجب می‌شمارد و از لحاظ اخلاقی نیز این کار را برترین فضیلت اخلاقی به حساب می‌آورد. شدت توجه اسلام به این افراد به حدی است که حتی در صورتی که آن‌ها پرخاش کنند و اظهار نارضایتی نمایند و بالاخره خلاف قواعد و هنجارها عمل نمایند، حق را به آن‌ها می‌دهد؛ زیرا قائل است که آنان در وضعیتی نیستند که چنین توقعاتی از آن‌ها روا باشد: «لیس علی الأعمی حرج و لا علی الأعرج حرج و لا علی المريض حرج و من یطع الله و رسوله یدخله جنات تجری من تحتها الأنهار و من یتول یعذبه عذاباً ألیماً».

قیم‌مآبی در اسلام یک فعل اخلاقی است و بنیاد آن نفس خود فعل است. اما در نظام‌های اخلاقی غربی قیمومیت به قرارداد افراد جامعه بازگردانده می‌شود. به‌طور مثال راولز قیم‌مآبی را تنها تحت چهارچوب قرارداد اجتماعی تجویز می‌کند.

ب - قیم‌مآبی با اذن که در آن شخص به نحو صریح یا ضمنی موافقت خود را با کار مورد نظر اعلام کرده است. در اکثر نظام‌های اخلاقی مبتنی بر انسان‌مداری این نوع قیمومیت تابع اراده‌ی شخص بوده و محدودیتی ندارد و هر آن‌چه شخص اختیار کند به شرط آن‌که مغایر آزادی دیگران نباشد، قیم باید انجام دهد. در اسلام و در اندیشه‌ی متفکران اسلامی این نوع قیمومیت محدود به اصول اخلاقی است و شرایط و حدودی دارد و تنها در چهارچوب اصول اخلاقی، پذیرفتنی است.

ج - قیمومیت بدون اذن که معضل بزرگ اخلاق است. البته در این موارد اولین مسأله تمایز میان قیم‌مآبی اصیل و بدون اذن است؛ یعنی در چه مواردی قیمومیت اصیل و در چه مواردی اصیل نیست و بدون اذن شخص این کار انجام می‌شود. پزشکان معمولاً گلایه دارند که در این مواقع به جهت عدم تمایز دقیق، تکلیف خود را نمی‌دانند. اما مشکل بزرگتر آن است که حتی اگر به نحو دقیق معلوم شود نوع قیمومیت اصیل نیست، آیا می‌توان بدون

اذن بیمار این کار انجام شود؟ فرض کنید پیرمرد سال‌خورده به پزشک مراجعه می‌کند و پزشک طی بررسی‌هایی بفهمد که پیرمرد مبتلا به سرطان ریه است و سرطان به قدری پیش‌رفته که دیگر از عمل جراحی کاری بر نمی‌آید، در این موارد او به راستی چه باید بکند. آیا باید حقیقت را به بیمار بگوید و بیمار را که شکایتی از بیماری خود ندارد و ناآگاهانه به زندگی خود ادامه می‌دهد، دچار تشویش و آشفتگی روانی بی‌فایده کند؛ بی‌فایده از آن‌رو که بالاخره او به زودی خواهد مرد و گفتن این واقعیت دردی را دوا نمی‌کند؛ بلکه ممکن است بیماری را شدیدتر و پیرمرد آرام را مضطرب کند. از طرف دیگر پزشک رازدار بیمار است، آیا نباید حقیقت را به او بگوید؟ شاید پیرمرد اگر بداند که به زودی خواهد مرد، برنامه و کارهایی را انجام دهد. آیا در این مورد پزشک می‌تواند بدون این‌که بیمار چنین اذنی به او داده باشد به عنوان قیم بیمار رعایت حال او را بکند و چیزی به او نگوید و در واقع برای او تصمیم بگیرد؟

در نظام‌های اخلاقی غربی در این مورد نظریات آشفتته و متعارضی بیان شده است. به‌طور مثال کانت صریحاً اظهار می‌کند که بی‌توجهی به خودمختاری فرد بیمار، «همواره» از لحاظ اخلاقی کاری غلط است. زیرا اصل در افعال اخلاقی نگهداری خودمختاری فرد است و چون در این مورد خاص اختیار و اراده‌ی فرد نادیده گرفته شده و به نحو جبری برای او تصمیمی از جانب پزشک اتخاذ شده که او راجع به بیماریش چیزی نداند، بنابراین مخالف اصل اخلاقی عمل شده است. در مقابل نظام اخلاقی اجتماعی این نوع قیم‌مآبی را قابل قبول می‌داند؛ زیرا این کار پزشک را ناشی از هنجارهایی می‌دانند که جامعه آن را مقبول می‌داند. «علت آن‌که طبیب حقیقت را پنهان می‌کند، این نیست که این کار را بهترین تصمیم می‌داند، بلکه وی ناچار است به عنوان مجری یک قرار داد اجتماعی به این نحو عمل کند» (همان).

آن‌چه از متون اسلام و آثار فلاسفه‌ی مسلمان در این‌باره قابل استنباط است، امر دیگری را بیان می‌کند که به کلی مغایر با تلقی نوین از قیم‌مآبی بدون اذن است. واقعیت آن است که در نظر اسلام و متفکران مسلمان اساساً قیمومیت بدون اذن باطل است و همان‌گونه که از لحاظ فقهی حرام است، اخلاقاً ناشایست است و تنها قیم‌مآبی مأذون تأیید شده است؛ اما قیمومیت با اذن یا مأذون از خود شخص است یا از مراجعی غیر از خود او.

قیمومیت مأذون از خود شخص همان حالت دوم بود که تحت عنوان قیم مآبی با اذن بیان شد. اما قیمومیت مأذون از غیر خود شخص همانی است که در تلقی غربی قیم مآبی بدون اذن نامیده می‌شود. اما چون در اسلام اساساً قیم مآبی بدون اذن مردود است؛ بنابراین صحیح‌تر آن است که قیم مآبی با اذن، مراجع دیگری غیر از خود شخص داشته باشد. این سؤال مطرح است که غیر از خود فرد چه کسی یا کسانی می‌توانند «بدون اجازه‌ی او» قیم وی باشند؟ و دیگر این که این قیمومیت تا چه گستره‌ای را در برمی‌گیرد؟ خداوند در قرآن بیان می‌فرماید که او نه تنها قیم، بلکه ولی انسان‌هاست و بر آن‌ها ولایت دارد. قیم کسی است که از جانب شخص - چه با اذن او چه بدون اذن او - مسئول انجام امری که مربوط به وی می‌باشد هست. ولی کسی است که فی‌نفسه و از جهت ذات خودش می‌تواند به‌جای دیگری تصمیم بگیرد و به اصطلاح از خود فرد برای تصمیم‌گیری شایسته‌تر است: «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلی النور»؛ یعنی «خداوند سرپرست مؤمنین است که آن‌ها را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌آورد» (بقره، ۲۵۷). علاوه بر این او تنها ولی عالم هستی است: «و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر»؛ یعنی «برای شما نیست به‌جز خداوند سرپرست و یاری‌کننده‌ای» (عنکبوت، ۲۴). علاوه بر او تنها کسی ولایت دارد که از طرف او باشد و خداوند نیز به آن تصریح کرده باشد: «إنما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکوة و هم راکعون»؛ یعنی «همانا سرپرست شما منحصرأ خداوند و رسول او و کسانی که ایمان آورده‌اند و نماز می‌خوانند و در آن حال که در رکوع‌اند زکات می‌دهند، هستند» (مائدة، ۵۵). در این آیه تصریح می‌کند که فقط پیامبر و معصومین (ع) از جانب خداوند ولایت دارند. اما مقام قیمومیت از جانب خداوند به همه‌ی افراد انسان عطا شده و در عین حال موارد فقهی آن توسط شرع کاملاً معین و معلوم است؛ ولی به لحاظ اخلاقی همه‌ی افراد قیم یکدیگرند.

در نگرش اسلام و فلسفه‌ی اسلامی خود انسان که حقیقت اوست، شامل انسان‌های دیگر نیز می‌شود. یعنی تمام افراد انسانی مرتبه‌ی گسترده‌تر خود هستند، به این جهت قرآن بیان می‌دارد: «از این‌رو بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را به‌جز به قصاص قتل یا (به کیفر) فسادی در زمین بکشد، چنان است که گویی همه‌ی مردم را کشته

باشد و هرکس، کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است» (سوره مائده، ۳۲).

در مورد مسایل اخلاقی، روایات نه تنها قیومیت دیگری را شایسته بلکه به لحاظ اخلاقی واجب می‌دانند؛ زیرا «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة». به این جهت به لحاظ اخلاقی قیومیت بدون اذن در جهان‌بینی اسلامی وجود ندارد، بلکه تنها قیومیت مأذون مجاز است و آن عبارت است از هر گونه قیومیت از جانب دیگری - حتی با وجود مخالفت او - در مواردی که در چهارچوب و اصول اخلاق اسلامی باشد.

۵ - در مورد حالت دوم که مرگ مغزی قطعی به شمار نمی‌آید و اصطلاحاً مشکوک است. به لحاظ فقهی و اخلاقی از نظر متون اسلام و دیدگاه فلاسفه‌ی مسلمان این فرد هنوز یک شخص به حساب می‌آید و بالقوه یک انسان کامل است. به این جهت صاحب اعضای خود بوده و کسی - حتی قیم او - نمی‌تواند به جای وی تصمیم بگیرد. آیا خود این شخص می‌تواند در مورد اعضایش وصیت کند؟ این جا یکی از مواردی است که اخلاق دینی کاملاً منطبق و هم‌سو با احکام فقهی و شرعی است. از نظر فقها انسانی که مرگش مشکوک است، مثل انسان سالم است که می‌خواهد اعضایش را به دیگری اهدا کند. فقها در این مورد بین اجزای به اصطلاح رئیسه یعنی اجزا و اعضای اصلی بدن که با برداشتن آن‌ها کل بدن از بین می‌رود و اجزای غیررئیه یعنی اعضای که با نبود آن‌ها انسان به حیات خود ادامه می‌دهد فرق می‌گذارند. چون اهدای اجزای رئیسه موجب مرگ خود شخص می‌شود و این مورد در اسلام جایز نیست و مصداق خودکشی و حرام است و از جهت فقهی و اخلاقی نارواست. اما فرد می‌تواند اجزای غیررئیه و اعضای غیراصلی خود را به دیگری ببخشد و این امور مصداق افعال اخلاقی است.

۶ - در حالتی که مرگ مغزی شخص، قطعی نباشد و شخص وصیتی نکرده باشد و قیم بخواهد اعضای او را اهدا کند، باز هم بین اجزای رئیسه و غیررئیه تفاوت وجود دارد. در مورد اول او چنین اجازه‌ای را نه از جهت فقهی و نه اخلاقی ندارد؛ زیرا شخص هنوز زنده به حساب می‌آید و کسی نمی‌تواند با برداشتن اجزای رئیسه او موجبات مرگ او را فراهم کند. اما در مورد اجزای غیررئیه نیز چون شخص به نحو قطعی نمرده است و دیگری نمی‌تواند درباره‌ی آن تصمیمی بگیرد.

مسأله‌ی اصلی در تمام این موارد که همه‌ی مشکلات و مسایل از آن ناشی می‌شود،

حقیقت مرگ مغزی است. یعنی اگر روشن شود که آیا به راستی مرگ مغزی مرگ قطعی هست یا نیست وظیفه‌ی اخلاقی ما نیز واضح است و در صورت مشکوک بودن، اخلاق اسلامی مثل فقه اسلامی حکم می‌دهد که ما هم‌چنان باید شخص مرگ مغزی را انسان زنده به حساب آوریم. به بیان فقهی و حقوقی به دلیل فقدان علم به تحقق مرگ به استناد اصل استصحاب، حکم به حیات بیمار می‌شود و در نتیجه عدم جواز برداشت پیوند و سایر احکام مترتب بر شخص زنده در مورد او جاری خواهد بود.

منابع

۱. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، حسن‌زاده آملی، حسن، بی‌چاپ، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ه.ش.
۲. ارسطو، درباره نفس، داودی، علیمراد، چ ۴، تهران، حکمت، ۱۳۷۸ه.ش.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسایل النفس، بی‌چاپ، قم، انصاریان، ۱۳۸۰ه.ش.
۴. شیرازی، قطب‌الدین، درة التاج، بی‌چاپ، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ه.ش.
۵. شیرازی، سیدرضی، درس‌های منظومه حکیم سنزواری، بی‌چاپ، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ه.ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد، شواهد الربوبیة، چ ۲، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۸۰ه.ش.