



Islamic Maaref University

Scientific Journal

PAZHUHESH NAME-E AKHLAQ

Vol. 17, Autumn 2024, No. 65

The Moral Conflict Between a Man's Right to Obey and the Protection of Another's Life Based on a Woman's Right to Free Will

Tahereh Mahdavian¹ \ Seyyed Hossein Rokn Al-Dini² \ Hassan Bousaliki³

1. PhD student in Islamic Ethics, maaref University, Qom, Iran.


t.mahdavian@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Ethics, maaref University, Qom, Iran.

hosseinr13@yahoo.com

3. Assistant Professor, Ethics and Spirituality Department, Research Institute
for Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.

bosaliki@yahoo.com

Abstract Info	Abstract
Article Type: Research Article  Received: 2024.10.21 Accepted: 2024.12.07	<p>The principle of freedom of will and autonomy, as well as the implementation of this principle by the wife, is in conflict with the right of submission by the husband. The main question of this research follows this crossroads. The authors try to help the realization of moral life in the family by using the analytical method and the methods available in applied ethics, by overcoming this conflict. In response to this dilemma, arguments have been put forward; for those opposed to the right of man to submit: arguments based on the principle of the woman's free will, the obligation to protect the life of a pregnant woman, the rule of preventing possible harm, the principle of cooperation between spouses, the principle of fairness, moral conscience, and the principle of autonomy; and for those in favor: arguments based on the woman's submission and obedience. The principle of sexual fidelity, the requirements of male strength, the rule of restraint, and the principle of family health and strength; the results show that the right of a man to obey cannot be violated or terminated in an absolute manner, and the proposed solution is to analyze the situation and detail the ruling.</p>
Keywords	Moral conflict, right to obey, preservation of life, right to freedom of will, family ethics.
Cite this article:	Mahdavian, Tahereh, Seyyed Hossein Rokn Al-Dini & Hassan Bousaliki (2024). The Moral Conflict Between a Man's Right to Obey and the Protection of Another's Life Based on a Woman's Right to Free Will. <i>Pazhuhesh Name-E Akhlaq</i> . 17 (3). 89-112. DOI: https://doi.org/10.22034/17.65.87
DOI:	https://doi.org/10.22034/17.65.87
Publisher:	Islamic Maaref University, Qom, Iran.

التزام الأخلاق بين حق طاعة الزوج والحفاظ على حياة الآخر بناء على حق حرية إرادة المرأة

طاهره مهدويان^١ / السيد حسين ركن الديني^٢ / حسن بوسليكي^٣

١. طالبة دكتوراه في تدريس الأخلاق الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.

t.mahdavian@gmail.com

٢. أستاذ مساعد في قسم الأخلاق الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.

hosseinr13@yahoo.com

٣. أستاذ مساعد في قسم الأخلاق والروحية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

bosaliki@yahoo.com

ملخص البحث	معلومات المادة
يتزاحم مبدأ حرية الإرادة والاستقلال الذاتي وتطبيق هذا المبدأ من قبل الزوجة، مع حق طاعة الزوج. يتمحور السؤال الرئيسي لهذا البحث حول هذه الثنائية. يسعى الكتاب وراء تحقيق حياة الأسرة الأخلاقية بالخروج من التزام، بالمنهج التحليلي والأساليب الموجودة في الأخلاق التطبيقية. تم إقامة بعض الحجج حول حل هذا الثنائية: فإن المعارضون لحق طاعة الزوج يستدلون بمبدأ حرية إرادة المرأة ووجوب الحفاظ على حياة المرأة الحامل، قاعدة دفع الضرر المحتمل، مبدأ التعاون بين الزوجين ومبدأ الانصاف والضمير الأخلاقي وقاعدة الميسور ومبدأ الحكم الذاتي. أما المؤيدون يستدلون بخضوع الزوجة وطاعتها ومبدأ الوفاء الجنسي ومتطلبات قوامه الزوج وقاعدة التسليط ومبدأ صحة الأسرة ومتانتها. تظهر النتائج أنه لا يمكن الإنكار أو الإثبات لحق طاعة الزوج بشكل مطلق والحل المقترح هو تحليل الظروف والتفصيل في الحكم.	نوع المقال: بحث تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٠٤/١٧ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٠٦/٠٥
التزام الأخلاقي، حق طاعة الزوج، الحفاظ على الحياة، حق حرية الإرادة، أخلاقيات الأسرة.	الألفاظ المفتاحية
مهدويان، طاهره، السيد حسين ركن الديني و حسن بوسليكي (١٤٤٦). التزام الأخلاقي بين حق طاعة الزوج والحفاظ على حياة الآخر بناء على حق حرية إرادة المرأة. مجلة علمية النشرة الأخلاقية. ١٧ (٣). ١١٢ - ٨٩	الاقتباس:
DOI: https://doi.org/10.22034/17.65.87	رمز DOI:
https://doi.org/10.22034/17.65.87	الناشر:
جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.	



پژوهش‌نامه اخلاق

سال ۱۷، پاییز ۱۴۰۳، شماره ۶۵

تزام اخلاقی حق تمکین مرد با حفظ جان دیگری مبتنی برحق آزادی اراده زن

طاهره مهدویان^۱ / سید حسین رکن‌الدینی^۲ / حسن بوسلیکی^۳

۱. دانشجوی دکتری مدرسی اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
t.mahdavian@gmail.com

۲. استادیار گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
hosseinr13@yahoo.com

۳. استادیار گروه اخلاق و معنویت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
bosaliki@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>(۸۹ - ۱۱۲)</p>  <p>مقاله مستخرج از رساله دکتری</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷</p>	<p>اصل آزادی اراده و خودمختاری و نیز پیاده‌سازی این اصل از جانب زوجه، با حق تمکین مرد، در تزام است. سؤال اصلی این پژوهش، پیرو همین دو راهه است. سعی نگارندگان بر این است تا با روش تحلیلی و روش‌های موجود در اخلاق کاربردی، با برون‌رفت از این تزام به تحقق زیست اخلاقی در خانواده کمک کنند. در پاسخ به این دوراهه، استدلال‌هایی اقامه شده است؛ برای مخالفان حق تمکین مرد: استدلال مبتنی بر اصل آزادی اراده زن، وجوب حفظ جان زن باردار، قاعده دفع ضرر محتمل، اصل همکاری زوجین، اصل انصاف، وجدان اخلاقی، قاعده میسور، اصل خودآئین و برای موافقان: استدلال مبتنی بر قنوت و اطاعت‌پذیری زن، اصل وفاداری جنسی، لوازم قوامیت مرد، قاعده تسلیط، و اصل سلامت و استحکام خانواده؛ نتایج نشان می‌دهد که نمی‌توان به شکل مطلق، حق تمکین مرد را نقض یا ابرام کرد و راه‌حل پیشنهادی، تحلیل وضعیت و تفصیل حکم است.</p>
واژگان کلیدی	تزام اخلاقی، حق تمکین، حفظ جان، حق آزادی اراده، اخلاق خانواده.
استناد:	مهدویان، طاهره، سید حسین رکن‌الدینی و حسن بوسلیکی (۱۴۰۳). تزام اخلاقی حق تمکین مرد با حفظ جان دیگری مبتنی برحق آزادی اراده زن. پژوهشنامه اخلاق. ۱۷ (۳). ۸۹ - ۱۱۲. DOI: https://doi.org/10.22034/17.65.87
کد DOI:	https://doi.org/10.22034/17.65.87
ناشر:	دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

طرح مسئله

تمکین در لغت به معنای قدرت، سلطنت‌دادن و قدرت‌بخشی به کسی، جهت دستیابی به چیزی (راغب، ۱۴۲۹: ۱ / ۸۷۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲ / ۵۳) می‌باشد. همچنین یک مفهوم فقهی (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۱) و در عرف حقوقی به دو قسم عام و خاص از آن یاد می‌شود که بعضاً با حقوق اخلاقی زن در تزامنی^۱ قرار می‌گیرد. از طرفی، اصل آزادی اراده که یکی از حقوق اساسی بشر است، ارتباط عمیقی با حفظ خودمختاری و استقلال فردی دارد (هادی‌تبار؛ متانکلایی، ۱۳۹۸: ۱۰۵ / ۲۲۲) و هنجاری بودن این حریم خصوصی به معنای عدم مداخله دیگران است (انصاری، ۱۳۸۶: ۳۸). لذا اگر فاعل اخلاقی (پزشک متخصص زنان) در شب معینی نوبت عمل زایمان به مادر بارداری را داده که بعد از سال‌ها ناباروری و ناامیدی، باردار شده و از طرفی دیگر در همان شب، همسر این خانم به دلیل نیاز جنسی یا ناآرامی و بیماری فرزند شیرخواره‌شان، اذن خروج از منزل را به همسرش نمی‌دهد. در این مثال فاعل اخلاقی بین رفتن و نرفتن متحیر می‌شود (رفتن از جهت اینکه براساس اراده آزاد، می‌تواند آزادانه عمل کند؛ زیرا که اخلاقاً قول عمل زایمان به آن مادر باردار داده است و نرفتن از جهت اینکه شرعاً وظیفه تمکین دارد و اخلاقاً نباید باعث نارضایتی همسرش شود). اگر همین خانم پزشک با خستگی زیاد (جسمی و روحی) به خانه برگردد و همسرش از او حق تمکین خاص را مطالبه کند، مجدداً دچار دوره اخلاقی می‌شود؛ از طرفی اگر بخواهد خودآئین (کانت، ۱۳۸۴: ۶۸) و آزادانه عمل کند، خلاف حق تمکین مرد است و از طرفی دیگر اگر بخواهد به خواسته جنسی همسرش پاسخ مثبت بدهد، پس اصل حمایت اجتماعی درک شده^۲ (علوی، ۱۳۹۲: ۵۸) نسبت به آن خانم چه می‌شود؟ چه بسا ممکن است خستگی بیش از حد آن زن باعث انزجار او از شوهرش شود (خدایاری، ۱۳۹۰: ۶).

فیلسوفان اخلاق، مواجه هم‌زمان فاعل اخلاقی با یک پدیده دوجبه‌ای که انجام یک عمل، مساوق با ترک عمل دوم است را تنگنای اخلاقی (خزاعی، جوادی و زمان فشمی، ۱۳۹۲: ۲۷ / ۹۷) یا تعارض^۳

۱. دو حکمی که در اصل با یکدیگر منافات نداشته باشند و هر دو دارای مصلحت و علت تشریح باشند، اما انجام دادن آن دو دستور با هم در برخی از موارد غیرممکن یا غیرمشروع باشد؛ این دو حکم را متزاحم و نسبت میان آن دو را تزامنی گویند (دهخدا، *لغتنامه دهخدا*، ج ۷، ص ۶۵۳).

۲. حمایت اجتماعی مبنی بر ادراک طرف مقابل است تا مورد احترام و محبت و ارزشمندی دیگران قرار گیرد و اعلام آمادگی افرادی که حاضرند به او کمک کنند.

۳. مقصود ما از تعارض در این رساله، همان معنای لغوی و عرفی آن است که نشان از نوعی تقابل دارد، نه معنای اصطلاحی تعارض تعارض که در نگاه اصولیون بنابر مشهور، «تنافی مدلول دو دلیل، به صورت تناقض یا تضاد» است (میرزای قمی، *قوانین الاصول*، ج ۲، ص ۲۷۶). وجه مشترک تمامی تعاریفی که در کتب اصولی آمده است، از این قرار است: عدم امکان امتثال هم‌زمان دو حکم توسط مکلف.

اخلاقی (بوسلیکی، ۱۳۹۱: ۲۱) یا تزام احکام در گفتمان فقهی - اصولی (نائینی، ۱۴۱۷ق: ۱ / ۳۱۷؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۷ / ۲۶) می‌نامند.

در این مقاله، سعی نگارنده بر آن است که به روش تحلیلی، ادله موافق و مخالف را بررسی کند و با رویکرد اخلاق کاربردی، تزام بین حق تمکین مرد با حق آزادی اراده زن را رفع نماید.

الف) ادله مخالفان حق تمکین مرد

طبق آیه ۱۷۳ از سوره بقره^۱ و آیه ۳ از سوره مائده^۲ که وجوب حفظ نفس را نتیجه می‌دهد (استادی، ۱۳۸۸: ۵۷ / ۹۱) و همچنین به استناد قاعده حقوقی «دفع ضرر محتمل» (نراقی، ۱۴۱۷ق: ۴۱۴؛ خویی، ۱۴۱۷ق: ۲ / ۲۱۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۲ / ۱۷۹؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق: ۳۰۹) بر هر انسانی به جهت عقلی و شرعی، واجب است جان خود و دیگری را از هرگونه ضرر احتمالی حفظ کند و در صورت تزام بین حفظ جان خود یا دیگری با تمکین عام^۳، حفظ جان را در اولویت قرار دهد. بنابراین فاعل اخلاقی باید در آن شرایط سخت، حفظ جان مادر باردار و فرزندش را در اولویت قرار دهد.

همچنین به استناد قاعده میسور (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۱ / ۵۴۷؛ احسانی، ۱۴۰۵: ۴ / ۵۸) هرکسی باید به اندازه توان خود، به قشر ناتوان و درمانده که محتاج یاری دیگران اند، خدمات‌رسانی کند. در نتیجه فاعل اخلاقی (زن) باید آن بیمار خاص را تنها نگذارد و به اندازه توانش در کنار او تا زمان وضع حمل حضور داشته باشد.

یکی از اصول مبتنی بر اصل تحکیم، اصل همکاری می‌باشد که زوجین باید در همه مراحل زندگی، همکار یکدیگر باشند. لذا در این زمینه هم مرد باید با خانمش که پزشک است، همکاری کند؛ زیرا کانون خانواده محل زندگی دائمی آنها و فرزندانشان است و انسان طبیعتاً در تمام مراحل و شرایط، دارای حال یکسان نیست؛ بلکه بیماری، گرفتاری شخصی و اجتماعی از جمله عواملی است که بروز آن در زندگی زناشویی، همیاری دیگری را می‌طلبد. به عنوان مثال: در بند ۵ تبصره الحاقی به ماده ۱۱۳۰ق.م. آمده که نسبت به مریضی صعب‌العلاج زوج، زن می‌تواند خود را از علقه زوجیت و کانون خانواده رها کند؛ ولی باید پرسید تکلیف زوج مریض چه می‌شود و فرزندانی که در این خانواده هستند، با چه کسی و در کجا

۱. إِمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ ... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ...

۲. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَ ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

۳. تمکین عام، اخلاقاً همان فرمان‌برداری از همسر و حسن معاشرت زن با شوهر است (امامی، **حقوق مدنی**، ج ۴، ص ۴۴۷). در برخی کتب، تمکین عام نیز به معنای محترم شمردن اراده شوهر در تربیت فرزندان و اداره مالی و اخلاقی خانواده و قبول ریاست شوهر می‌باشد (صفایی و اسدالله امامی، **حقوق خانواده**، ج ۱، ص ۱۷۳).

زندگی کنند؟ (آل اسحق خوئینی؛ باریکلو، ۱۴۰۱: ۷۶ / ۱۶۱)

اگر زوجه به دلایلی نتوانست وظیفه (تمکین خاص)^۱ خود را انجام دهد، زوج نباید با این تفکر که نسبت به زنش حقی دارد، اما وظیفه‌ای ندارد، او را به انجام کاری مجبور کند یا از او دلگیر شود؛ زیرا این اختلال به مصلحت کل خانواده نیست (همان: ۱۶۲). بنابراین زوج باید در زندگی مشترک به اقتضای اصل همکاری که مبتنی بر عقل و منطق است، سختی‌ها را با راحتی‌های آن ببیند و در آن لحظه، دست از خواسته خود بردارد (همان: ۱۶۳).

اگر استدلال عامل اخلاقی، مبتنی بر سودگرایی^۲ عمل‌نگر^۳ (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۹۵) باشد، باید سود حاصل از فعلش (رفتن به مطب) را بسنجد. او به جهت تخصصی که دارد، هم می‌تواند بیشترین خیر را به آن مادر باردار در آن شرایط حساس برساند و هم باعث خوشحالی همسرش و خانواده‌های آنان بشود که اگر نرود و متخصص دیگری نیز نباشد، ممکن است باعث مرگ آن نوزاد و مادرش بشود.

همچنین اگر استدلال عامل اخلاقی، مبتنی بر انگیزه خیر باشد، کانت می‌گوید: «نتیجه عمل، تعیین‌کننده خوب یا بد بودن آن عمل نیست؛ بلکه انگیزه فاعل اخلاقی که در ورای عمل است، تعیین‌کننده است» (اس ائی فراست، ۱۳۸۸: ۱۲۶)؛ اما انگیزه و نیت صواب چه نوع نیتی است؟ کانت در پاسخ به این سؤال می‌گوید: «تنها انگیزه اراده خوب، این است که به‌خاطر انجام وظیفه باشد». (پالمر، ۱۳۸۹: ۱۹۲) بنابراین اگر عملی، نتایج خوبی نداشته باشد، اما با بهترین نیت و اراده انجام گرفته باشد، فاعل آن فعل، مذمت نخواهد شد (نایجل واربرتون، ۱۳۸۸: ۱۸۱). از طرفی، وجدان او که راهنما و معیار اخلاقی بودن افعال در اوضاع و احوال خاص است (فراکنا، ۱۳۹۲: ۶۳)، می‌گوید: تصمیم اخلاقی، آن است که مستقل از غایت، منفعت، لذت و عواطف و احساسات باشد، پس اخلاقاً باید به نجات آن مادر باردار فکر کرد. از نظر زیگمونت باومن^۴ (باومن، ۱۳۹۲: ۸۲) فاعل اخلاقی یک تعهد، نسبت به همسرش دارد و تعهدی دیگر در حرفه پزشکی نسبت به مادر باردار و فرزندش که قول عمل زایمان با سلامت را به آنها داده است. او معتقد است زنان نسبت به همسرشان متعهد هستند، ولی نه تعهدی که سلب آزادی کند (از

۱. «تمکین خاص، یعنی خالی کردن موانع بین خود و همسرش به‌گونه‌ای که پاسخ به درخواست مجامعت را مختص به مکان و زمان خاصی نکند. پس اگر خود را در یک زمان در اختیار او قرار دهد و در زمان و مکان دیگر که تمکین جایز است این کار را نکند، تمکین حاصل نشده است» (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲ / ۲۹۱؛ امامی، ۱۳۶۶: ۴ / ۴۴۸).

2. Utilitarianism.

۳. ملاک سود، مستقیماً در خود فعل، در نظر گرفته می‌شود و مجموع خیرها و شرها بررسی می‌شوند تا مشخص گردد جانب خیر غلبه دارد یا جانب شر.

۴. در نظر باومن این‌گونه است که در عصر حاضر، زنان و مردان به دنبال ارتباطی هستند که احساس امنیت و آزادی را توأمان داشته باشند؛ اما آنچه انسان مدرن را در این رابطه هراسان می‌کند، تعهدی است که بهای آن، آزادی او باشد.

نوع تعهد پیشامدرن). بنابراین اگر فاعل اخلاقی آزادانه هر تصمیمی را گرفت، همسرش این آزادی در رفتارِ خانمش را برخاسته از اخلاق فراعرفی فراقاردادی^۱ (اکبرزاده و هاشمیان فر، ۱۳۹۸: ۱۹۰) می‌داند؛ زیرا از جمله اصول اخلاق فراعرفی، احساس امنیت و آزادی زوجین می‌باشد.

با توجه به اصل اخلاقی انصاف^۲ (مطیعی و البرزی، ۱۳۹۷: ۳ / ۱۴۱) و معنای آن^۳ (عمید، ۱۳۷۱: ۲۰۸) در شرایطی که فاعل اخلاقی (زن) آمادگی ندارد، بهتر است همسرش در بهره‌مندی از حق خود (تمکین خاص) انصاف به خرج دهد و آن را به زمانی دیگر مؤکول کند.

اگر فاعل اخلاقی عاقل و خودآیین، بخواهد براساس عاطفه و احساس، رابطه جنسی^۴ برقرار کند، فعل او ارزش اخلاقی ندارد (کانت، ۱۳۸۸: ۲۲۵)؛ زیرا اگر مبنای اخلاق، عاطفه باشد، تمایلات باید کاملاً ارضا شوند و این یک اخلاق اپیکوری حیوانی است (همان: ۶۱). اصل اخلاقی، امری عاطفی نیست، بلکه اخلاق، دستوری است علیه تمایلات، نه به معنای تسکین تمایلات. درواقع، ازدواج و رابطه جنسی از نظر کانت متضمن تبدیل شدن دیگری به «شیء» می‌باشد که اخلاقاً مسئله‌آفرین است و این وضعیّت ظاهراً با معیار اخلاق کانتی در تقابل است (همان: ۲۲۵).

با قرارداد ازدواج، دو نفر به هم اجازه می‌دهند که در شرایط برابر، تمام شخص خود را در اختیار دیگری قرار دهند و حق تصرف در کل شخصیت دیگری شامل تمام موقعیت‌ها و خوشی‌های آن شخص می‌شود و مستلزم این است که حق داشته باشم که در جزئی از بدن او، یعنی اندام جنسی، برای ارضای تمایلات جنسی خود تصرف کنم، اما من حق تصرف در کل شخصیت دیگری را از کجا به دست آورده‌ام؟ با قرارداد ازدواج، در عین حال، از نظر کانت، ازدواج اگر به قصد تولید مثل نباشد، واجد فضیلت نیست، هرچند که مجاز است (اخوان، ۱۴۰۲: ۷۴ / ۸).

به عبارت دیگر این بایدها و الزامات حقوقی مانند «حق تمکین»، برای فاعل اخلاقی یک رویکرد «شرطی» به وجود می‌آورد به این‌گونه که «اگر اراده تو در وضع قوانین اخلاقی، وابسته به غیر (زوج) باشد و بخواهی به تمایلات جنسی او پاسخ مثبت بدهی، آنگاه باید نگاه ابزاری به خودت داشته باشی» در حالی که قواعد اخلاقی، مطلق و استثناناپذیر هستند (صادقی و صانعی، ۱۳۹۵: ۲ / ۱۲۰). لذا این کار نقض حقوق انسان مختار است، انسانی که حق دارد برای خودش تصمیم بگیرد (ریچلز، ۱۳۷۸: ۲۰۳).

۱. این دسته‌بندی و این تیپولوژی، برگرفته از نظریه اخلاق اجتماعی کلبرگ می‌باشد.

۲. اصل انصاف: مجموعه قواعدی در کنار قواعد اصلی حقوق، که به استناد متکی بودن بر اصول عالی و برتر اخلاقی، می‌تواند قواعد حقوقی را لغو کند یا بهتر بگوییم اینکه می‌تواند قواعد حقوقی را کنار بگذارد.

۳. انصاف به معنای عدالت داشتن، عادل و منصف بودن است.

۴. کانت زمانی میل جنسی را مایه تنزل انسانیت می‌داند که مرد در ابراز میل به یک زن به انسانیت او بی‌اعتنا باشد و به جنس‌زنانگی او تمایل داشته باشد. بنابراین، تمایل جنسی در خطر تنزل دادن ما به مرتبه حیوانی است.

کانت این اختیار و مسئولیت را که مطابق اصل عام عدالت است، اصل خودآیینی و استقلال^۱ می‌نامد (کانت، ۱۳۸۴: ۶۸) و می‌گوید: «همین خودآیینی است که به فرد اقتدار می‌دهد» (سالیوان، ۱۳۸۰: ۴۳۸).

ب) ادله موافقان حق تمکین مرد

استدلال‌های فاعل اخلاقی بر مبنای اولویت دادن به حق تمکین مرد (صفایی؛ امامی، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۷۳)، به شرح زیر است:

با استناد به آیه ۳۴ سوره نساء^۲ و ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی^۳ (منصور، ۱۳۸۴: ۱۸۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۲۲۴) مرد در خانواده منصب ریاست و سرپرستی را به عهده دارد و می‌تواند به همسرش اذن خروج ندهد و از طرف دیگر مرد به جهت ترجیح قوای فکری‌اش (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۰: ۱۰۶)^۴ می‌تواند صلاحیت امور همسرش را به دست گیرد و بر مبنای عاقبت‌اندیشی، خامش را از رفتن منع کند؛ زیرا عاقبت‌اندیشی و خردورزی مردها بیشتر است. البته به تعبیر آیت‌الله جوادی‌آملی: «آن عقل که ممکن است در مرد بیش از زن باشد عقل سیاست و عقل امور اجتماعی است و اگر کسی در مسائل اجرایی عاقل‌تر باشد، به معنای آن نیست که او به خدا مقرب‌تر است و چه‌بسا همین هوش او را به جهنم بکشاند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۱). همچنین تحقق سلامت خانواده و پویایی آن، منوط به تربیت صحیح فرزندان و گذاشتن وقت کافی برای این امر می‌باشد؛ زیرا والدین با آنها (که زینت هستند^۵ و آزمون^۶) مورد امتحان قرار می‌گیرند. درضمن، تربیت صحیح، به بهترین صدقه در راه خدا، ثمره‌های بهشتی و باقیات الصالحات تبدیل می‌شود و پس از مرگ والدین، آثار آن تربیت صحیح به آنها می‌رسد^۷ (کلینی، ۱۴۰۷: ۷ / ۵۶). در این تدبیر

1. Autonomy.

۲. الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ استنباط و احراز این مسئولیت ریاست و سرپرستی و صلاحیت عهده‌داری از این آیه برای کسی است که قوای جسمانی برتر داشته و به امور اجتماعی احاطه بیشتر دارد که همان مرد خانواده است (البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۶۷؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۱۹۲؛ فضل بن حسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۳؛ برگرفته از عباسوند، زن در اسلام، ج ۲، ص ۱۲۰).

۳. به موجب ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی: ریاست خانواده در روابط زوجین از خصائص مرد است.

۴. مَعَاشِرَ النَّاسِ أَنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ نَوَاقِصُ الْحُظِّ وَ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ

۵. الْمَالُ وَالْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا؛ (کهف / ۴۶) مال و پسران زیور زندگی دنیایند، و نیکی‌های ماندگار از نظر پاداش نزد پروردگار بهتر و از نظر امید [نیز] بهتر است.

۶. وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ؛ (انفال / ۲۸) و بدانید اموال و اولاد شما، وسیله آزمایش هستند و پاداش عظیم نزد خداست؛ إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ؛ (تغابن / ۱۵) اموال و فرزندان فقط وسیله آزمایش شما هستند و خداست که پاداش عظیم نزد اوست.

۷. أَيْ عَبْدَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَيْسَ يَتَّبِعَ الرَّجُلَ بَعْدَ مَوْتِهِ مِنَ الْأَجْرِ إِلَّا ثَلَاثُ خِصَالٍ صَدَقَةٌ أَجْرُهَا فِي حَيَاتِهِ فَهِيَ تَجْرِي بَعْدَ مَوْتِهِ وَ سُنَّةٌ هُدًى سَنَّهَا فَهِيَ يَفْعَلُ بِهَا بَعْدَ مَوْتِهِ أَوْ وَكْدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ؛ انسان بعد از مرگش به او پاداشی نمی‌رسد الا از ناحیه سه خصلت:

حکیمانه، به نقش بی‌بدیل مادر در تربیت کودک، توجه ویژه شده است که به آسانی می‌توان آن را در سبک زندگی اهل بیت (علیهم‌السلام)^۱ (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۳۷۲؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۱۲ / ۳) مشاهده کرد. همچنین استعداد و ظرفیت خاص و بی‌نظیر مادر و ویژگی‌های تکوینی او، مورد توجه قرار گرفته است. (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۹۷)^۲ بنابراین مادر باید نسبت به فرزندان، رسیدگی همه‌جانبه‌ای (منصوری و نصیری، ۱۴۰۰: ۱۴) داشته باشد و اولویت را به ماندن در خانه و بودن در کنار همسر و فرزندان بدهد.

بعد از ازدواج، بیشتر افراد از خود و همسرشان انتظار رعایت اصل وفاداری جنسی را دارند (خان‌کرمی، ۱۳۹۵: ۳)؛ زیرا تمایلات غریزه جنسی بسیار قوی است و اگر برآورده نشوند ممکن است هریک از زوجین به روابط فرازنشویی^۳ (تاج‌بخش، ۱۴۰۰: ۱۱ / ۵۹۵ - ۶۱۴) کشیده شوند (خان‌کرمی، ۱۳۹۵: ۳). بنابراین فاعل اخلاقی باید نسبت به خواسته جنسی همسرش پاسخ مثبت دهد (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۸۴).^۴

از لوازم قوامیت مرد، این است که زنان باید در مسائل زناشویی (بقره / ۲۲۳)^۵ از شوهران خود تمکین کنند و از نظر علامه طباطبایی عبارت «تَسَائِكُمْ حَرْتُ لَكُمْ» توسعه در آمیزش از نظر زمان یا مکان است (طباطبایی، بی‌تا: ۲ / ۲۱۲).

واژه «قنوت» (نساء / ۳۴)^۶ مرادف با تمکین (علاسوند، ۱۳۹۱: ۲ / ۱۳۴) و واژه اطاعت از ریشه «طوع» به معنای فرمان‌بردن همراه با خضوع و رغبت است (راغب، ۱۴۰۴: ۵۲۹). در نتیجه زنان باید در طول زندگی از همسران خود اطاعت نمایند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۱: ۴ / ۳۴۴).

صدقه‌ای که در زمان حیاتش جاری ساخته و پس از مرگش هم جریان دارد، سنتی که بنیان گذاشته و پس از مرگ هم به آن عمل می‌شود و فرزند شایسته‌ای که برای او دعا می‌کند.

۱. احادیثی که به نقش مادر و جایگاه او و نقش تربیتی هر دو اشاره کرده است و بخش اعظم سعادت‌مندی فرزند و لایق بهشتی شدن او را توسط مادر می‌داند: ۱. حدیث «أَلَزَمَ رَجُلُهَا فَإِنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ أَقْدَامِهَا ...» و حدیث حضرت زهرا (علیها‌السلام) که می‌فرماید: «همیشه در خدمت مادر و پای‌بند او باش چون بهشت زیر پای مادران است و نتیجه آن نعمت‌های بهشتی خواهد بود» (علاء‌الدین علی بن حسام، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، ج ۱۶، ص ۴۶۲، ح ۴۵۴۴۳: ۲). یکی از وصایای طولانی حضرت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به امام علی (علیه‌السلام): «... یا علی لعن الله والدین حملاً وکدھما علی عقوبھما ...؛ خدا لعنت کند پدر و مادری که با رفتار خود موجب آن می‌شوند که فرزندان آنان را عاق کند».

۲. انتقال ویژگی‌های تکوینی مادر به فرزند را می‌توان در حدیث امام صادق (علیه‌السلام) جست‌وجو کرد که می‌فرماید: «تَزَوَّجُوا فِي الْحُجْرِ الصَّالِحِ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ» با خانواده‌ای شایسته و اصیل ازدواج کنید؛ زیرا ریشه‌ها به نسل سرایت می‌کند.

۳. روابط فرازنشویی یا خیانت زناشویی به معنای برقراری رابطه معنادار عاطفی، جنسی، حمایتی و ارتباط با فردی غیر از همسر و شریک زندگی است که عبارتند از: چت کردن خارج از چهارچوب و ضوابط اخلاقی و شرعی، دیدن فیلم پورن، خودارضائی و زنا.

۴. الرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ و...؛ مرد سرپرست خانواده است و درباره آنان از او سؤال می‌شود و زن، سرپرست خانه شوهرش و فرزندان اوست و درباره آنان از او نیز سؤال می‌شود.

۵. نِسَاءُكُمْ حَرْتُ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَّتَكُمْ أَتَى شَيْئُكُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ.

۶. الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ ...

و حتی در انجام برخی از واجبات مانند روزه با وسعت زمان، باید از سوی آنان منعی نباشد (حرعاملی، ۱۴۱۶: ۲۰ / ۱۵۷).

در ضمن طبق آنچه در تعریف «نکاح»^۱ آمده (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹ / ۷؛ لنکرانی، ۱۳۹۰: ۹) و طبق قاعده «تسلیط»^۲ مرد به واسطه ازدواج، بر همسرش مسلط می‌شود و حق استمتاعات جنسی دارد (فنائی، ۱۴۰۰: ۲ / ۱۴۷) و از آنجا که بعضی از فقهای امامیه، حق را به معنای ملکیت و سلطنت می‌دانند، (معینی‌فر، ۱۳۹۶: ۹۳) پس فاعل اخلاقی (زن) باید از تمکین خاص تبعیت کند.

همچنین نشوز در لغت به معنای بلند شدن، برخاستن از جای خود، سرکش شدن و جفا کردن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۲: ۱۴ / ۱۴۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۹۳) و در اصطلاح به معنای خروج هر یک از زوجین از اطاعت دیگری می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۹۶؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۷۰۶). لذا حق تمکین، در فرهنگ فقهی - حقوقی ما، از اقتضائات عقد نکاح می‌باشد و سرپیچی از آن، باعث تحقق نشوز زن و محروم شدن او از حقوق مالی خود می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۱۹۶) که اگر نافرمانی از شوهرش مکرراً تکرار شود، ممکن است شوهرش به انواع گناهان و بیماری‌های جنسی مبتلا شود؛ در نتیجه عدم تمکین، خلاف شرع و اخلاق است.

راهکارهای حل تعارض به روش اخلاق کاربردی

در اخلاق کاربردی برای حل مسائل اخلاقی سه روش عمده بیان شده است که عبارتند از: ۱. روش قیاس‌گرایی که روی نظریه‌های اخلاقی و به کار بستن آنها در حل مسائل اخلاقی تأکید دارد (خزائی، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۸۹)؛ ۲. روش استقراء‌گرایی که جزئی‌نگر و ضد نظریه‌گرا است؛ ۳. روش اصل‌گرایی که با نگاهی اعتدالی به کاربرد نظریه‌های مهم اخلاقی در مقام عمل و ضرب دو نگاه قبل به راه‌حلی منسجم دست می‌یابد (اسلامی، ۱۳۹۴: ۵۶)؛ اما باید متذکر شد که هرکدام از این روش‌های رقیب، ایرادهایی دارند که در روش ارزش‌محوری (همان: ۱۹۳) رفع می‌شوند.

۱. حل تزاخم مذکور به روش قیاس‌گرایی و نقد آن

فاعل اخلاقی (زن) جدای از اینکه شرعاً و اخلاقاً موظف به رعایت حق تمکین مرد است، اخلاقاً هم نسبت به حفظ سلامت مادر باردار، موظف است. بنابراین در اصل اخلاقی وفای به عهد دچار دوراوه می‌شود (وفای به عهد نسبت به همسر یا وفای به عهد نسبت به آن مادر باردار).

۱. نکاح: «حُصُولُ السُّلْطَةِ لِلزَّوْجِ عَلَي بُضْعِ الزَّوْجَةِ».

۲. النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَي اَمْوَالِهِمْ.

قیاس از منظر وظیفه‌گرایی:

۱. وفای به عهد بایسته و حسن است.
۲. رسیدگی به آن مادر باردار در آن شرایط سخت و حساس، یک نوع وفای به عهد است.
۳. در نتیجه: رسیدگی به آن مادر باردار بایسته و حسن است.

از طرفی دیگر:

۱. وفای به عهد بایسته و حسن است.
 ۲. احترام به همسر و وفاداری جنسی نسبت به او یک نوع وفای به عهد است.
 ۳. در نتیجه: وفاداری جنسی نسبت به همسر، لازم و حسن است.
- قیاس طبق نظریه سودگرایی قاعده‌نگر آرمانی (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۹۷ - ۹۴):

۱. هر عملی که طبق قاعده (لزوم وفای به عهد) بیشترین خیر عمومی را در پی دارد، ارزش اخلاقی دارد و خوب است.

۲. رسیدگی به آن مادر باردار در آن شرایط سخت، هم برای پزشک و هم برای آن مادر باردار بیشترین خیر عمومی را در پی دارد (از جمله: خود پزشک به لحاظ سود مالی، نجات مادر، نجات نوزاد، خوشحالی همسرش به جهت پدر شدن بعد از سال‌ها، خانواده همسر و خانواده خود آن مادر که اگر آن مادر حین زایمان فوت کند، همه افراد مذکور با مشکلات زیادی درگیر می‌شوند).
۳. در نتیجه: رسیدگی به آن مادر باردار، ارزش اخلاقی دارد و خوب است.

می‌بینیم که در هر دو شکل قیاس، التزام به نوعی رفع نشده و نقدهایی به آن وارد است. ازجمله نقدهایی که به روش قیاس‌گرایی شده، تکثر اخلاقی و حضور دائمی اختلاف بین نظریه‌ها و شکاف نظریه‌های کلان اخلاقی با اصول مندرج در اخلاق مشترک^۱ (اسلامی، ۱۳۹۴: ۶۹).

برای نمونه: یکی از کاستی‌های نظریه سودگرایی این است که به نیت فاعل اخلاقی، صرفاً ارزش ابزاری می‌دهند؛ در صورتی که مفهوم نیت در ارزیابی فعل اخلاقی از مباحث مهم اخلاق مشترک است؛ اما طرفداران نظریه احترام به فاعل به جهت اهمیتی که به نیت و انگیزه فاعل اخلاقی می‌دهند، آسان‌تر می‌توانند در داوری‌های اخلاقی خود، این موضوع را توضیح دهند؛ اما باز هم جای پرسش است که: همین قانون طلایی کانت و احترام اصیل به فاعلیت فاعل اخلاقی، میان ملاحظات اخلاقی متعارض، چگونه توازن را ایجاد می‌کند؟

۱. اخلاق مشترک یا اخلاق عرفی: مجموعه‌ای از باورهای اخلاقی که اکثریت مردم در یک جامعه، آن را می‌پذیرند و نسبت به دیگر باورهای اخلاقی، از ثبات بیشتری برخوردارند که به دو دسته تقسیم می‌شوند: باورهای درجه اول که مربوط به مقام فاعلیت است و باورهای درجه دوم که به داوری‌های اخلاقی اشاره دارد.

دومین کاستی این است که توجه افعال فوقِ وظیفه (ایثار و ازخودگذشتگی) با تفکر سودگرایانه سخت است. مثلاً اگر فعلی از جانب فاعل اخلاقی، بیشترین سود را برای بیشترین افراد داشته باشد؛ حتی اگر فداکاری زیادی را از فاعل اخلاقی می‌طلبد، الزامی خواهد بود؛ اما سودگرایان نمی‌توانند مفهوم فداکاری را که در اخلاق مشترک وجود دارد، توضیح دهند (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۸۶).

در مقابل در نظریه احترام به فاعلیت فاعل اخلاقی، افعالی هستند که طرفداران این نظریه، آن فعل را غیرمجاز می‌دانند؛ درحالی‌که همان فعل در اخلاق مشترک مجاز می‌باشد. برای نمونه: در اخلاق مشترک، سقط جنینی که مبتلا به عارضه هیدروسفالیک است، مجاز می‌باشد؛ زیرا به علت جمع شدن آب در سر جنین، بایستی سر او له شود که منجر به مرگ مادر می‌شود به همین جهت سقط جنین را تجویز می‌کنند؛ ولی وظیفه‌گرایان چنین تجویزی را ناروا می‌دانند (اسلامی، ۱۳۹۴: ۷۲). همچنین کانت معرفت‌های ناظر به عقل عملی را بی‌ارتباط با معرفت‌های ناظر به عقل نظری می‌داند، درحالی‌که برخی معتقدند بدون این رابطه نمی‌توان مفهومی برای قضایای عقل عملی به دست‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۹۴).

در واقع یکی از نظریه‌ها به بالا بردن رفاه انسانی توجه دارد و نظریه دیگر به حفظ استقلال فاعلیت اخلاقی تأکید دارد (اسلامی، ۱۳۹۴: ۷۲).

این نظریه‌ها در بالاترین سطح خود، فقط می‌توانند نگاهی کلی به مسائل اخلاقی داشته باشند، نه جزئی (همان، ۸۳). بنابراین فاعل اخلاقی، طبق این روش نمی‌تواند به تصمیمی قاطع برسد.

۲. حل تزاخم مذکور به روش استقراءگرایی و نقد آن

در روش استقراءگرایی^۱ به جای تمرکز بر اصول و نظریه‌ها، بر تصمیم‌سازی عملی تأکید می‌شود و در روند توجیه اخلاقی، از پایین به بالا حرکت می‌کنیم. علت نام‌گذاری آنها این است که در مقام استدلال اخلاقی از نمونه‌های عملی به سمت وضعیت‌های کلی پیش می‌رویم. (Childress Beauchamp؛ 2009: 375)

این روش دارای انواع متعددی به نام «جزئی‌گرایی»^۲ یا «موردکاوی»^۳ «رویکردهای حکایتی و داستانی»، «نظریه فضیلت» می‌باشد (ibid, p. 376).

یک. روش موردکاوی و نقد آن

برای موردکاوی سه گام ضرورت دارد از جمله: ۱. تعیین دقیق محل نزاع و موضوع بحث؛ ۲. تفسیر پندواره‌ها؛ ۳. استدلال و تحلیل (اسلامی، ۱۳۹۷: ۱ / ۱۰۱ - ۹۷). تعیین دقیق محل نزاع و موضوع

1. Inductivist.
2. Particularism.
3. Casuistry.

تعارض مذکور بدون کمک گرفتن از اصول و نظریه‌ها به قرار زیر است:

- آیا تخصص فاعل اخلاقی (پزشک زن) در حرفه خود، منحصر به فرد است یا در آن شب مخصوص (لحظه زایمان آن مادر باردار) متخصصین دیگری نیز حضور دارند؟

- آیا فاعل اخلاقی (پزشک زن) به لحاظ جسمی، ذهنی، عاطفی و اجتماعی آمادگی لازم را دارد؟ یا به جهت نیاز مبرم همسر و فرزند بیمارشان به او، آمادگی لازم را ندارد؟

- اگر به جهت حرفه‌ای بودن فاعل اخلاقی و تخصص او، فعل رفتن به بیمارستان و نبودن در کنار همسر و فرزندان، مکرراً محقق شود؛ آیا احتمال دارد همسرش هنگام نیاز شدید جنسی، متمایل به روابط فرزاناشویی شود؟ آیا فرزندان از فقدان رابطه عاطفی مادر رنج می‌برند؟

اگر فاعل اخلاقی (پزشک زن) پندواره (وجوب حفظ جان بیمار) را با مسئله خود (حفظ اقتدار همسر و رعایت تمکین او) پیوند دهد، آن موقع چه تصمیمی می‌گیرد؟ آیا اخلاقی‌ترین کار این است که در کنار بیمارش باشد یا در کنار خانواده بماند؟ البته باید متذکر شد که در این روش موردکاوانه تا حدودی کم‌وبیش از اصول کمک گرفته می‌شود، (همان: ۱۰۰) زیرا نباید به ورطه وضعیت‌گرایی^۱ اخلاقی بیفتد (همان: ۱۰۱).

پاسخ به این پرسش‌ها وقتی ممکن خواهد بود که ویژگی‌های این مورد را به تفصیل بررسی کنیم. در این بررسی به اطلاعاتی کاملاً جزئی از وضعیت و شرایط زندگی فاعل اخلاقی (پزشک زن)، پیشینه پزشکی بیمار و شأنیت جسمی و روان‌شناختی او، سیاست‌های قانونی و حقوقی بیمارستان نیاز داریم. شاید بعد از بررسی‌های لازم، متوجه شویم وضعیت آن مادر باردار در آن شب، خیلی وخیم و حساس نبوده و فاعل اخلاقی می‌تواند در آن شب در کنار خانواده بماند و از پیش آمدن اتفاقات ناگوار جلوگیری کند. بنابراین موردکاوی باید با ذهنی خالی و بدون سوگیری و با خرد عملی به تحلیل استدلال‌ها بپردازد و ارزش نهایی را تعیین کند.

پرسش اصلی در نقد روش موردکاوی این است: معیار و ملاک مجتهد اخلاقی در سنجش و ارزیابی شرایط و تجربه موجود در موردها چیست؟ درست است که شرایط موقعیت‌های مختلف، در ارزیابی اخلاقی نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند؛ ولی اگر هیچ نقطه ثابتی را به عنوان معیار در بیان شباهت‌ها و افتراق‌های موردهای مشابه در نظر نداشته باشد، در روند تصمیم‌گیری اخلاقی به نسبی‌گرایی منتهی می‌شود که در نظر برخی عالمان و فیلسوفان اخلاق کاملاً مردود است؛ زیرا معمولاً نسبی‌گرایی مطلق را رد می‌کنند و دست کم نوعی از مطلق‌گرایی اخلاقی را پیش‌فرض می‌گیرند (همان: ۱۰۵).

بنابراین موردکاو در تعارض مذکور (بین رعایت تمکین او با رعایت اصل وفای به عهد نسبت به بیمار و حفظ جان او و فرزندش) به نوعی بینش اخلاقی مبنایی (اصل یا نظریه اخلاقی) نیازمند است تا به قضاوت خود جهت بدهد؛ وگرنه به جای استدلال‌های معقول به جایگزینی درک‌های متنوع داوران اخلاقی منجر می‌شود.

دو. روش اخلاق حکایتی و داستانی^۱ و نقد آن

طرفداران این روش معتقدند: «حکایت‌ها و داستان‌ها در بحث‌های اخلاقی، کارکردهای گوناگونی دارند (اسلامی، ۱۳۹۴: ۱۰۸) و بی‌توجهی نظریه‌پردازان به داستان‌ها باعث شده که نتوانند اصول اخلاقی خود را عاقلانه به کار بندند». همچنین ادعا می‌کنند که داستان نقشی ویژه در ترغیب اخلاقی دارد؛ در صورتی که توسل به اصول و نظریه، فاعل اخلاقی را به پذیرش ذهنی وامی‌دارد، بدون آنکه تأثیر بالفعلی در رفتار او بگذارد (همان، ۱۰۹).

البته در نقد این روش باید گفت: خطری که آنها (طرفداران اخلاق داستانی) را تهدید می‌کند این است که در دام سوداگری تخیل در ادبیات داستانی بیفتند و دوم اینکه کدام داستان ارزش تبعیت یا اعراض را دارد؟ کدام داستان و حکایت ارزش مبنایی برای یک سیاست را دارد؟ (همان: ۱۷۲)

به عنوان مثال^۲ اگر فاعل اخلاقی (پزشک زن) در تعارض مذکور دو حکایت تقریباً مشابه برای قضاوت داشته باشد: یک اینکه همکارش (A) که او نیز پزشک متخصص زنان است، چنین چالشی را تجربه کرده و در نهایت حفظ اقتدار همسرش و ماندن در کنار فرزند بیمارش را ترجیح داده و مسئولیت زایمان را به دیگری واگذار کرده است؛ دو اینکه برای همکار دیگرش (B) چنین چالشی اتفاق افتاده و ماندن در کنار مادر باردار را ترجیح داده و فرزند بیمارش را به مادر خود واگذار کرده. اکنون کدام حکایت ارزش مبنایی دارد؟ اینجاست که به نقص رویکرد اخلاق داستانی پی می‌بریم.

سه. روش فضیلت‌گرایی و نقد آن

فضیلت‌گرایان^۳ مدّعی خود را با نقد دیدگاه نظریه‌گرایان شروع کرده‌اند و می‌گویند: «صحت و بطلان

1. narrative ethics.

۲. برای مثال در فضای پزشکی، به بیمارانی که از ایدز و سرطان رنج می‌برند، اجازه داده شده که به جای تسلیم در برابر اصول و نظریه‌های شیء‌انگارانه پزشکی مدرن، خود سخن بگویند و صدا و رنج خود را به تمام بیماران مخابره کنند و پزشکان هم که وضعیت مطلوبی دارند، صدای آنها را بشنوند؛ اما باز جای این پرسش و نقد باقی است که کدام حکایت ارزش مبنایی دارد؟ به همین جهت ابوحامد محمد غزالی و ملامحسن فیض کاشانی تجویز اخلاقی داستان‌سرایی را با شروطی می‌پذیرند؛ از جمله اینکه داستان و حکایت، حاوی دروغ و دسیسه نباشد؛ حتی اگر به نیت خیر باشد و از حدود قصص قرآن کریم خارج نباشد (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۳؛ فیض کاشانی، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الإحیاء*، تحریر علی اکبر غفاری، ج ۱، ص ۸۹ - ۸۸).

۳. پذیرش اخلاق فضیلت‌محور را می‌توان نزد فیلسوفانی همچون انسکوم (Anscombe) و مک اینتایر (MacIntyre) مشاهده کرد.

داوری‌های اخلاقی در این روش به اطلاع داشتن از نظریه‌ها، اصول و قواعد نیست؛ بلکه داوری‌های اخلاقی با منش اخلاقی فاعل اخلاقی گره خورده است (اکبری، ۱۳۸۶: ۳۴ / ۹۵). نظریه‌های اخلاقی، شأن اخلاق را فروکاسته‌اند و صرفاً حل مسئله می‌دانند، درحالی‌که منش فاعل اخلاقی و انگیزه و تمایلات او نیز مهم است» (دبیری؛ میرجلیلی، ۱۳۹۷: ۴۱ / ۸).

زمانی که یک فاعل اخلاقی در فضای اخلاقی رشد کرده و در همان فضای اخلاقی به معنا و فهم بهتری از «وظیفه» و «غایت مطلوب» رسیده است؛ بهتر می‌تواند در تصمیم‌گیری‌های عملی و معرفتی عمل کند و شاید آن‌چه دیگران، تعارض می‌پندارند، برای او تعارضی نباشد (اکبری، ۱۳۸۶: ۳۴ / ۹۶).

در نتیجه اگر فاعل اخلاقی (پزشک زن) در یک فضای اخلاقی تربیت شده باشد، شاکله‌ای مملو از خیرخواهی، صداقت، عدالت و شجاعت دارد. این ملاحظات فضیلت‌مندانه است که درستی و نادرستی اخلاقی را تعیین می‌کند. لذا آن پزشک بدون در نظر گرفتن منفعت و سود زیاد و نتایج مثبت پیش‌بینی شده از نگاه غایت‌گرایان، نهایت خیرخواهی را در حق دیگران انجام می‌دهد. در واقع شاید این دوراها را، اصلاً تعارضی نپندارد و با تدبیری دقیق هر دو را انجام دهد.

در نقد این روش می‌توان گفت: فاعل فضیلت‌گرا بدون اینکه میان «داوری خود» و «داوری دیگران» تفاوتی قائل شود، مرتب بر روی فضیلت‌مند بودن داور در بیان حکم اخلاقی تأکید می‌کند؛ ولی چگونه می‌تواند مطمئن شود داوری اخلاقی دیگران نیز با فضیلت‌مندی همراه است؟ یا وثوق داوری اخلاقی برای کسی که هنوز در ابتدای راه است و هیچ تلاشی در راه کسب فضائل نکرده است، چگونه ممکن است؟ (اسلامی، ۱۳۹۴: ۱۲۴)

حتی اگر غایت اخلاق را نتیجه‌ای سودگرایانه یا وظیفه‌ای عقلانی و رای فضیلت ندانیم و در جست‌وجوی خود فضیلت باشیم، این‌گونه نیست که هیچ راهی برای تمیز فعل فضیلت‌مندانه از فعل رذیلت‌مندانه در اختیار نداشته باشیم؛ زیرا باید مشخص کنیم رفتار درست، چه نوع رفتاری است تا در مقام داوری افعال دیگران نیز، با بن‌بست روبه‌رو نشویم و ما را به شک‌گرایی منتهی ننماید (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۱۱).

۳. حلّ تزام مذکور به روش اصل‌محوری اخلاقی و نقد آن

بسیاری از عالمان اخلاق کاربردی به دلیل محدودیت‌هایی که در دو روش قبل وجود دارد، به رویکرد «اصل‌گرایی اخلاقی» گرویده‌اند (اسلامی، ۱۳۹۴: ۱۲۹).

رویکرد اصل‌گرای بیشامپ^۱ که از برجسته‌ترین رویکردهای معاصر در روش‌شناسی اخلاق

۱. تام بُشامپ، فیلسوف آمریکایی متخصص در کارهای دیوید هیوم، فلسفه اخلاق، اخلاق زیستی و اخلاق حیوانات است. او پروفیسور

زیست‌پزشکی است، اخلاق مشترک را مبنای توجیه اصول اخلاقی خود می‌داند که فهرستی از هنجارهای آن عبارتند از: دزدی مکن، مکش، باعث صدمه زدن به دیگران مباش، به عیال و فرزندان خود رسیدگی کن، بی‌گناهان را مجازات مکن، راست بگو، وجدان‌داری، وفاداری، قدردانی و... (همان، ۱۳۱).

در روش اصل‌گرایی چهارچوبی در نظر گرفته شده که علاوه بر اصول اخلاقی،^۱ هنجارهای اخلاقی دیگری مانند قواعد اخلاقی،^۲ تکالیف اخلاقی^۳ و حقوق^۴ نیز لحاظ می‌شود. قواعد اخلاقی خاص‌تر از اصول هستند و بهتر از اصول، در روند تصمیم‌گیری، دستگیری می‌کنند؛ اما تعامل اصول و قواعد به تشخیص تکالیف و حقوق منتهی می‌شود. به عنوان نمونه: قاعده رضایت آگاهانه (بیمار) اصل احترام به استقلال افراد یا اصل خودآیینی را تخصیص می‌زند (اسلامی، ۱۳۹۴: ۱۳۸).

مثلاً در تعارض مذکور، رضایت بیمار، حق اخلاقی بیمار است؛ بنابراین اگر فاعل اخلاقی (پزشک متخصص) بدون رضایت مادر باردار در آن شرایط حساس، پزشک متخصص دیگری را جایگزین خودش کند، تعاملی بین قواعد و اصول اخلاقی (قاعده رضایت بیمار و اصل احترام به استقلال افراد) صورت نگرفته است؛ در نتیجه تکلیف اخلاقی پزشک نسبت به بیمار به صورت صحیح تشخیص داده نشده است و حق اخلاقی بیمار نیز رعایت نشده است.

اصول عام ممکن است در مواجهه با مسئله اخلاقی، با یکدیگر در تعارض باشند، مانند اصل فایده‌رسانی به بیمار با اصل احترام به استقلال بیمار (همان، ۱۴۲). ریچاردسون^۵ برای بیرن‌رفت از این دسته از تعارضات سه راه عمده را معرفی می‌کند:

راه اول: کاربرست قیاسی اصول و قواعد. البته این راه، در تشخیص تکلیف اخلاقی کمک زیادی به ما نمی‌کند؛ زیرا بعضاً استنتاج عقلی در موردهای جرئی، هم‌جهت با اصول عام نیستند؛ بلکه ممکن است در دو جهت مخالف باشند؛

راه دوم: تقیید و تعیین از طریق محدود کردن دامنه هنجارهای اخلاقی با روش استنتاجی (کجا؟، برای چه؟، به چه کسی؟، چگونه؟ و توسط چه کسی؟) (Richardson, 2000: 25 / 289)؛

راه سوم: تعادل و توازن است؛ یعنی همان تلاش در جهت اینکه هنجارهای اخلاقی را متوازن‌سازی کنیم که لازمه‌اش شناخت از وزن و مقدار هنجارهای اخلاقی می‌باشد (اسلامی، ۱۳۹۴: ۱۴۳).

ممتاز فلسفه در دانشگاه جورج تاون است، جایی که او محقق ارشد پژوهشی در مؤسسه اخلاق کندی بود. تاریخ تولد و محل تولد: ۲ دسامبر ۱۹۳۹ (سن ۸۴ سال)، آستین، تگزاس، آمریکا، Beauchamp.

1. Moral Principles.
2. Moral Rules.
3. Moral Rules.
4. Rights.
5. Richardson.

حلّ تعارض مذکور در این پژوهش با راهکار اول (کاربست قیاسی اصول و قواعد) در دو جهت مخالف نتیجه می‌دهد (اینکه فاعل اخلاقی طبق اصل ضرر نرساندن در همان شب در کنار فرزند بیمار و همسرش بماند یا طبق قاعده اولویت‌بندی خدمات سلامت به وعده خود در قبال آن مادر باردار عمل کند و آن شب را در کنار او باشد).

اما به روش تقیید اصول با روش استنتاجی: اگر از فاعل اخلاقی (پزشک زن) استنتاج شود که اگر سرویس‌دهی خدمات درمانی برای آن مادر باردار در آن شرایط حساس، به پزشک متخصص دیگر محوّل شود، آیا می‌تواند اصل ضرر نرساندن را در حق خانواده‌اش به‌جا آورد یا خیر؟ یا این‌گونه استنتاج شود که چگونه اصل ضرر نرساندن را نسبت به خانواده، رعایت می‌کند؟ کجا دارای اولویت است؛ خانه یا رفتن به بیمارستان؟

در روش سوم (توازن متفکرانه) نیز فاعل اخلاقی باید تشخیص دهد وزن اصل آسیب نرساندن به همسر و فرزندان بیشتر است یا وزن خدمات‌رسانی به آن مادر باردار؟ تا بتواند حکم اخلاقی خود را تعیین کند.

اگر شوهر فاعل اخلاقی در همان شب، آلوده به گناه و روابط فرازناسویی شود، وزن خسارت و زیان در خانه برای فاعل اخلاقی بیشتر است یا وزن خسارتی که از جانب آن مادر باردار (به جهت نیامدن پزشک متخصصش شکایت می‌کند) می‌بیند، بیشتر است؟

اولین نقد به رویکرد اصل‌محوری از جانب موردکاوان و استقراء‌گرایان است که می‌گویند: این رویکرد منجر به استبداد اصول می‌شود و انعطاف‌ناپذیری قضاوت‌های اخلاقی باعث غفلت از ویژگی‌های خاص در شرایط ویژه می‌شود (اسلامی، ۱۳۹۴: ۱۴۷).

نقد دوم از جانب فضیلت‌گرایان است و می‌گویند: اصل‌گرایان نسبت به اخلاق فاعل بی‌توجه بوده‌اند که در جواب آنها، اصل‌گرایان می‌گویند: «هیچ تضمینی وجود ندارد که همان فاعل اخلاقی فضیلت‌مند، در نهایت رفتار فضیلت‌مندانه‌ای داشته باشد؛ چه‌بسا که همین اصول و قواعد، فاعل اخلاقی را با فضائل بارآورد» (فراکنا، ۱۳۹۲: ۱۴۵).

۴. حل التزام مذکور در نظام اخلاقی اسلام

در ابتدا باید اذعان کرد که اگر فاعل اخلاقی پایبند به اخلاق سکولار^۱ باشد، تنها عقل خودبنیاد را مرجع ارزش‌گذاری اخلاقی می‌داند؛ در صورتی که بدون اعتقاد صحیح دینی نمی‌توان یک نهاد اخلاقی صحیح را بنیان‌گذاری کرد (شانظری و عبداللّهی، ۱۳۹۱: ۵ / ۱۳).

۱. در اخلاق سکولار ارزش‌ها و قواعد اخلاقی بر بنای اصول انسانی و زندگی دنیوی و رفاه عمومی تعریف شده است (شانظری و عبداللّهی، ۱۳۹۱: ۵ / ۱۸).

برخی معتقدند با تبیین و تحلیل مفاهیم می‌توانند این ناهمخوانی‌ها و ناسازگاری‌های بین نظریه‌ها را برطرف کنند و به یک توافق جمعی برسند؛ اما نه به این معنا که در عمل به یک وحدت‌نظر برسند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۳۱). در مقابل، برخی معتقدند حتی بعد از تبیین تمام نظریه‌ها و استدلال‌های آنها و برطرف کردن خلط‌های منطقی بین آنها، باز هم نمی‌توان اختلاف‌هایی که در نگرش‌های اخلاقی وجود دارد، را برطرف کرد (نیلسن، ۱۳۸۷: ۳۴).

در اخلاق کاربردی اسلامی، عقل^۱ و نقل (کتاب و سنت) به عنوان منابع معرفت اخلاقی محسوب می‌شوند. همچنین توجیه گزاره‌های اخلاقی در تفکر اخلاقی اسلامی، با کمک عقل و روش الگوبرداری از قصص قرآنی است و با مبنا قرار دادن فضیلت، گفتمان اخلاقی را از اصل‌محوری به ارزش‌محوری سوق می‌دهد (اسلامی، ۱۳۹۴: ۱۹۴).

بنابراین تشخیص فعل اخلاقی و ارزش آن، به نیت و انگیزه، درجات ایمان و توحید عامل اخلاقی (پزشک زن) وابسته است.

فاعل اخلاقی (قائل به اخلاق دینی نه اخلاق سکولار) (سریخشی، ۱۳۹۸: ۴۴ / ۶۶) برای تشخیص فعل اخلاقی خود در تعارض مذکور، باید مراحل چهارگانه (جمع بین دو الزام اخلاقی یا دفع تراحم و تعارض اخلاقی یا ترجیح یا تخییر) را طی کند (انصاری، ۱۳۷۷: ۴ / ۱۹).

بنابراین فاعل اخلاقی باید بررسی کند: آیا طبق قاعده عقلی «الْجَمْعُ مَهْمَا أَمَكْنُ أَوَّلَى مِنَ الطَّرْحِ» امکان جمع هر دو کار را (یعنی اصل وفای به عهد در حق همسر و فرزند بیمارش و نیز در حق آن مادر باردار) دارد یا امکان ترجیح دادن یکی از طرفین تعارض دارد؟ اگر یکی از این راه میسور او باشد، در این صورت، تعارض مذکور از نوع تعارض ناپایدار (حداقلی) است (بوسلیکی، ۱۳۹۱: ۴۹)؛ ولی اگر نتوانست هر دو کار را جمع کند یا یکی از طرفین تعارض را ترجیح دهد، در این صورت، تعارض، از نوع تعارض پایدار (حداکثری) می‌باشد (همان).

فاعل اخلاقی در تعارض اخلاقی ناپایدار، برای حل تراحم هنگام ترجیح، باید نتایج حاصل از افعال را با توجه به غایت نهایی (قرب الهی) بسنجد؛ یعنی با کمک عقل عملی، یکی از طرفین تعارض را طبق قاعده «أَهْمُ وَ مَهْمُ» که از مستقلات عقلی است، ترجیح دهد؛ (علیدوست، ۱۳۸۸: ۲۱) لذا جهت تشخیص و تقدیم أهم بر مهم، به یک‌سری مرجحات عقلی و شرعی نیاز است که خلاصه آن به شرح ذیل می‌باشد:

۱. در تفکر اسلامی، حجیت عقل ظنی، به میزان حجیت نقل ظنی است و هیچ‌گاه نقل ظنی بر عقل ظنی مقدم نمی‌شود؛ بلکه عقل برای اخلاق منبع مستقلی است و حتی هنگام تعارض با نقل بر آن مقدم نیز شده است.

الف) درجه‌بندی مصالح، (غزالی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۸۷)؛

ب) درجه‌بندی براساس احکام تکلیفی، (اتکینسون، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۸ - ۴۴)؛

ج) تطبیق با اهداف کلی و اصول اخلاقی اسلام؛ د) تقدیم براساس برخی خصوصیات اخلاقی طرفین؛

هـ) تقدیم امر محتمل الأهمیه (مجلسی، ۷۵ / ۶؛ به نقل از رضوانی، ۱۳۹۲: ۱ / ۱۷).

فاعل اخلاقی (پزشک زن) اگر بخواهد مصالح را طبق قاعده شمول افراد درجه‌بندی کند، یعنی مصالح عام را نسبت به مصالح خاص مقدم دارد، باید همیشه مصالح مردم (تمام بیماران) را نسبت به مصالح خانواده‌اش ترجیح دهد؛ حتی اگر بخواهد مصالح را طبق ترتیب (ضروری و حاجی و تحسینی) درجه‌بندی کند، ضرورت اقتضاء می‌کند با توجه به ضرورت حفظ جان مادر باردار و جنینش، رفتن به بیمارستان را ترجیح دهد؛ اما اگر این اولویت‌بندی، مکرراً اتفاق افتد و شوهرش بر اثر فشار جنسی و عدم حضور خانمش، آلوده به گناهان جنسی شود و به تبع، مبتلا به بیماری‌های جنسی شود که جان او را نشانه رود، وظیفه اخلاقی آن زن، ترجیح کدام‌یک از طرفین است؟ اکنون که به‌طور کلی مرجحی برای فاعل اخلاقی یافت نمی‌شود، باید طبق قاعده (تقدیم امر محتمل الأهمیه)^۱ با کمک عقل عملی موقعیت‌ها را بسنجد و تشخیص دهد، کدام‌یک را اخلاقاً انجام دهد.

۵. موقعیت‌سنجی فاعل اخلاقی

برای احصاء شرایطی که فاعل اخلاقی با التزام وفای به عهد به همسر یا بیمار روبه‌رو می‌شود، می‌توان چهار مؤلفه را مورد توجه و بررسی قرار داد: ۱. آگاهی فاعل اخلاقی از خصوصیات رفتاری همسرش؛ ۲. توانایی فاعل اخلاقی در حل تعارضات زناشویی؛ ۳. زمان نوبت‌دهی به بیمار؛ ۴. ویژگی‌های محیطی منزل و محل کار.

یک. آگاهی فاعل اخلاقی از خصوصیات رفتاری همسرش (در مقوله تمکین): فاعل اخلاقی (پزشک زن) یا تازه ازدواج کرده است و از تمام خصوصیات رفتاری شوهرش اطلاع ندارد یا اینکه سال‌ها با او زندگی کرده و از خصوصیات رفتاری همسرش آگاهی است.

دو. توانایی فاعل اخلاقی در حل تعارضات زناشویی (در مقوله تمکین): گاهی فاعل اخلاقی هنگام بروز هرگونه اختلاف و تعارضات زناشویی، با مهارت و خلاقیتی که دارد، تعارضات را حل می‌کند و گاهی، چنین هنری را ندارد.

۱. از امام صادق (ع) روایت شده است: «عاقل آن نیست که تنها میان خوب و بد تمیز دهد، بلکه عاقل آن است که از میان بدها بهتر را بشناسد» (مجلسی، ۱۳۷۳: ۷۵ / ۶). هرگاه هنگام برخورد با التزام، مرجحی خاص یافت نشد، به لحاظ عقلی همان طرفی را که بیشتر اهمیت می‌دهیم، کفایت می‌کند (رضوانی، ۱۳۹۲: ۱۳ / ۱۷).

سه) زمان نوبت‌دهی به بیمار: گاهی پزشک برای نوبت دادن به بیمار برای عمل، دستش باز است و زمانش موسّع و گاهی زمان عمل حساس است و مضیق.

چهار) ویژگی‌های محیطی منزل و محل کار: گاهی محل زندگی پزشک زن به گونه‌ای است که اگر در خانه حضور نداشت، در عوض مادرش یا خواهرش در کنار فرزندانش هستند یا اینکه هیچ‌کسی را جایگزین خودش ندارد. همچنین در محل کار، گاهی به غیر از آن پزشک متخصص، پزشکانِ حاذق بسیار است و گاهی اندک است یا فقط همان یک نفر است (مانند مناطق محروم).

با ترکیب جهات چهارگانه بالا، وضعیت‌های مختلفی پیش می‌آید که باید برای هر کدام جداگانه راهکار ارائه داد.

الف) با توجه به شرائط در حالت مؤلفه اول: اگر فاعل اخلاقی به خصوصیات رفتاریِ همسرش آگاهی دارد و همچنین تشخیص زمان زایمان به عهده خودش است؛ در این صورت دو حالت متصور می‌شود:

حالت اول: پزشک زن می‌داند خصوصیات رفتاریِ شوهرش این گونه است که باید به لحاظ تمکین عام و خاص او را در اولویت قرار دهد؛ زیرا از قبل، شوهرش، ادامه اشتغالِ زنش را منوط به رضایت‌مندی او در مقوله تمکین دانسته است. بنابراین باید زمان زایمان را در زمانی که همسرش در منزل است، قرار ندهد، بلکه زمانی را تعیین کند که با وظایف و مسئولیت‌هایش در خانه تداخل نداشته باشد و اگر بیمار اورژانسی دارد، احتیاطاً با یک یا چند پزشکِ حاذقِ دیگر هماهنگی کند و همچنین بیمار را نسبت به این مسئله در جریان بگذارد (با این کار، به جهت اخلاقی هم اصل اخلاقی وفای به عهد به همسرش را رعایت کرده و هم قاعده اصل احترام به بیمار مدنظرش بوده است).

حالت دوم: پزشک زن می‌داند خصوصیات رفتاریِ همسرش این گونه است که در هر زمانی (چه روز، چه شب) می‌تواند نوبت زایمان یا هر عملِ جراحیِ دیگر را به بیمارش بدهد و از جانبِ همسرش مشکلی ندارد، در نتیجه: توصیه اخلاقی این است که ترجیحاً در شب نباشد تا بتواند در کنار همسر و خانواده‌اش باشد و از تحقق احتمالی اتفاقات بد در خانه جلوگیری کند.

ب) با توجه به شرائط در حالت مؤلفه دوم: فاعل اخلاقی (پزشک زن) از خصوصیات رفتاریِ همسرش آگاهی ندارد و زمان زایمان نیز حساس است و خیلی دقیق از پیش تعیین نشده است.^۱ در این صورت هم دو حالت متصور می‌شود یا به مادر باردار قول زایمان نداده یا داده است:

حالت اول: پزشک زن چندین سال است با همسرش زندگی مشترک داشته، ولی متوجه نمی‌شده در

۱. تاریخ زایمان سزارین توسط پزشک تعیین می‌شود؛ یعنی این گونه نیست که پزشک و مادر باردار منتظر چرخیدن سر جنین به سمت پایین باشند، بلکه خود پزشک می‌تواند بعد از هفته ۳۹ بارداری، تاریخ زایمان را تعیین کند (ر. ک: خداپناه، آید، «مقایسه زایمان طبیعی و سزارین»، دکتر تو، مرداد ۱۴۰۲، ص ۳).

بعضی از شب‌ها که شیفت بوده، شوهرش از عدم حضورش به موقع نیاز جنسی رنج می‌برده و شاید هرازگاهی آلوده به گناه خودارضایی می‌شده است، اکنون به دلیل مشاهده کردن بعضی از عوارض خودارضایی در ظاهر او، احتمال به گناه افتادن همسرش را می‌دهد، پس اکنون که می‌خواهد قول زایمان را به آن مادر باردار بدهد، با خود می‌گوید: «باید زمانی که همسر در منزل است، خودم نیز در منزل حضور داشته باشم». بنابراین فاعل اخلاقی باید اخلاقاً در زمان نوبت‌دهی به آن مادر باردار که زمان دقیق زایمانش مشخص نیست، بگوید: «اگر درد زایمان شما از صبح شروع شد تا بعدازظهر (زمانی که همسر آن پزشک سر کار است و در منزل نیست)، خودم در خدمتم؛ ولی اگر بعد از ساعت اداری شود، شما را به یک پزشک حاذق دیگر معرفی می‌کنم که در جریان بارداری حساس شما باشد؛ زیرا این پزشک زن به لحاظ اخلاقی متعهد به شوهر و فرزندانش است و استحکام زندگی و سلامت جنسی همسرش که وجوب اخلاقی و شرعی دارد، برایش اهمیت دارد. در این صورت فاعل اخلاقی هم اصل اخلاقی وفای به عهد به همسر را رعایت کرده و هم به اصل استحکام در زندگی زناشویی توجه کرده و از سوی دیگر، نسبت به آن مادر باردار نیز، اصل احترام به او را رعایت کرده و رضایت او را قبل از زایمان گرفته است.

حالت دوم: پزشک زن به بعضی از خصوصیات رفتاری همسرش، از جمله اجابت به موقع نیاز جنسی او آگاهی ندارد. مثلاً تازه با او ازدواج کرده یا شوهرش به‌تازگی این مشکل عدم تحمل را پیدا کرده است و از قبل، قول زایمان را به آن مادر باردار با آن شرایط حساس داده است و اکنون باید برای زایمان او از خانه بیرون برود که یا با ادای وظیفه تمکین نسبت به شوهرش تداخل پیدا می‌کند یا نمی‌کند که اگر تداخلی نباشد، تعارضی در کار نیست.

ولی اگر فاعل اخلاقی حین رفتن به بیمارستان به جهت وفای به عهد نسبت به بیمار، در همان لحظه که باید بیمارستان باشد، شوهرش او را از رفتن به بیمارستان منع کند، زیرا در همان موقع، به لحاظ نیاز جنسی، تحمل چهار الی پنج ساعت از رفتن تا برگشتن خانمش را ندارد و اعتراف می‌کند در صورت عدم حضور خانمش، آلوده به گناه می‌شود، همان‌طور که سابقاً در دوران مجردی این کار را مکرراً تجربه می‌کرده، اکنون وظیفه اخلاقی فاعل اخلاقی چیست؟ سلامتی جنسی همسرش را در اولویت قرار دهد یا سلامت جسمی آن مادر و فرزند را؟ دو حالت دارد: یا در آن موقع و در آن منطقه، فقط یک پزشک، یعنی همان فاعل اخلاقی، موجود است یا اینکه در همان لحظه در آن مرکز درمانی، پزشکان متخصص دیگری حضور دارند.

اگر در آن مرکز درمانی، امکان جایگزین کردن پزشک متخصص دیگری وجود دارد، فاعل اخلاقی

باید وفای به عهد نسبت به همسر را ترجیح دهد تا او را از آلوده شدن به گناهان جنسی و ابتلاء به STD و یا ابتلا به سرطان بازدارد؛ ولی اگر امکان جایگزین کردن پزشک دیگری وجود نداشت، برای اینکه وظیفه اخلاقی خود را نسبت به بیمار و همسرش انجام داده باشد، باید به شوهرش رضایت بدهد که او همسر دومی را اختیار کند؛ زیرا یکی از شرایط اختیار کردن همسر دوم در ماده ۱۶ قانون حمایت خانواده، عدم قدرت همسر اول به انجام وظایف زناشویی می‌باشد. همچنین اختیار کردن همسر دوم به جهت اخلاقی، دلایل خاص خودش را می‌طلبد که در مقاله‌ای دیگر نویسنده به آن اشاره کرده است.

نتیجه

تمکین، حق شرعی مرد است که با حق آزادی اراده و کرامت زن، هنگام خروج از منزل و ایفای نقش اجتماعی او در تزامم است. برای حل این دوراها، استدلال‌هایی موافق و مخالف حق تمکین مرد اقامه شد که به دلیل عدم جامعیت، نتوانستند تزامم را رفع کنند. همچنین تزامم مذکور با کمک سه روش موجود در اخلاق کاربردی (قیاس‌گرایی، استقراء‌گرایی و اصل محوری) به دلیل کلی بودن حل نشد؛ اما از آن‌جا که در نظام اخلاقی اسلام حق‌مداری انسان با مصلحت او سازگاری دارد، لذا فاعل اخلاقی برای برون‌رفت از این چالش، با کمک قاعده «أهم و مهم» و مرجحات عقلی و شرعی، نیاز به تحلیل وضعیت و تفصیل حکم دارد؛ به این معنا که باید شرایط محتمل برای فاعل اخلاقی استخراج شود و با توجه به تمام جوانب وضعیت، تصمیم‌گیری لازم صورت گیرد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. آخوند خراسانی، مولی محمد کاظم (۱۴۱۴ ق). *کفایة الاصول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲. آل اسحق خوئینی، زهرا و علیرضا باریکلو (۱۴۰۱). حل تعارضات حقوقی زنان در خانواده مبتنی بر اصل تحکیم خانواده. *دوفصلنامه علمی فقه و حقوق خانواده*. ۲۷ (۲).
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۲). *لسان العرب*. بیروت: مؤسسه دار التراث العربی.
۴. اتکینسون. آر. اف (۱۳۶۹). *درآمدی به فلسفه اخلاق*. ترجمه سهراب علوی‌نیا. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۵. احسانی، ابن ابی‌جمهور (۱۴۰۳). *عوالی الثالی*. تحقیق مجتبی عراقی. قم: مؤسسه سید الشهداء.

۶. اخوان، مهدی (۱۴۰۲). ازدواج، رابطه جنسی و عشق در ترازوی اخلاق‌شناسی کانت. *فصلنامه علمی حکمت و فلسفه*. ۱۹ (۴). ۲۲ - ۱.
۷. اس‌اثنی فراست (۱۳۸۸). *آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ*. ترجمه غلامحسین توکلی. تهران: حکمت.
۸. استادی، رضا (۱۳۸۸). حرمت خودکشی و وجوب حفظ جان خود و دیگری. *فقه اهل بیت*. ۱۴ (۲).
۹. اسلامی، محمدتقی (۱۳۹۴). *روش‌شناسی پژوهش در اخلاق کاربردی با تأکید بر موردپژوهی‌های اخلاق زیستی نقد و بررسی و ارائه الگوی اسلامی*. قم: دانشگاه معارف.
۱۰. اسلامی، محمدتقی (۱۳۹۷). روش‌شناسی موردکاوانه در اخلاق کاربردی. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*. ۲۰ (۳). ۱۱۲ - ۹۳.
۱۱. اکبرزاده، فاطمه و علی هاشمیان‌فر (۱۳۹۸). از اخلاق متعارف تا اخلاق فراعرفی. *گونه‌شناسی تجربه تعهد در ازدواج سفید*. *جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی*. ۱۴ (۱). ۲۰۶ - ۱۷۷.
۱۲. اکبری، رضا (۱۳۸۶). حل تعارضات اخلاقی بر پایه اخلاق فضیلت. *فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم*. ۸ (۳).
۱۳. انصاری، باقر (۱۳۸۶). *حقوق حریم خصوصی*. تهران: سمت.
۱۴. انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۷۷). *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۵. باومن، زیگمونت (۱۳۹۲). *عشق سیال: در باب ناپایداری پیوندهای انسانی*. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: نشر ققنوس.
۱۶. بوسلیکی، حسن (۱۳۹۱). *تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه؛ بازخوانی ظرفیت‌های اصول فقه در حل تعارضات اخلاقی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. پالمر، مایکل (۱۳۸۹). *مسائل اخلاقی: متن آموزشی فلسفه اخلاق*. ترجمه علیرضا آلبویه. تهران: سمت.
۱۸. تاج‌بخش، علی (۱۴۰۰). واکاوی عوامل زمینه‌ساز روابط فرازناشویی. *زن در توسعه و سیاست*. ۴ (۲). ۶۱۴ - ۵۹۵.
۱۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۵۸). *حقوق خانواده*. تهران: حیدری.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*. قم: صدرا.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. محمدرضا حسینی جلالی (محقق). قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لاحیاء التراث عربی.
۲۲. حلی، حسن یوسف مطهر (۱۴۱۳). *قواعد الأحکام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۳. خان کرمی، نرگس (۱۳۹۵). *رابطه هیجان‌خواهی با حمایت اجتماعی ادراک‌شده با تنوع‌طلبی جنسی در مردان متأهل*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی شهر قدس. دانشکده روان‌شناسی.
۲۴. خدایاری‌نژاد، طاهره (۱۳۹۰). تمکین خاص و آثار حقوقی آن. *تحقیقات زنان*. ۲ (۲). ۱۴ - ۱.
۲۵. خزاعی، زهرا (۱۳۸۶). اخلاق کاربردی: ماهیت، روش‌ها و چالش‌ها. *فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم*. ۱ (۱). ۲۰۴ - ۱۷۵.
۲۶. خزائی، زهرا؛ محسن جوادی و ندا زمان‌فشمی (۱۳۹۸). امکان اثبات تنگناهای اخلاقی با تکیه بر برهان از منظر تجربه عاطفی. *متافیزیک*. ۱۱ (۲). ۱۱۰ - ۹۵.
۲۷. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ ق). *مصباح الأصول*. تقریر: سید محمد واعظ حسینی. قم: داوری.
۲۸. دبیری، میرجلیلی (۱۳۹۷). ماهیت نظریه اخلاقی. *پژوهش‌نامه اخلاق*. ۱۰ (۴).
۲۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۹۷). *لغتنامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲). *إرشاد القلوب إلى الصواب*. قم: انتشارات شریف رضی.
۳۱. راغب اصفهانی (۱۴۰۴ ق). *مفردات الفاظ قرآن*. مصر: دفتر نشر کتاب.
۳۲. رضوانی، علی (۱۳۹۲). شاخصه‌های تقدیم اَهم بر مهم در تراجم‌های اخلاقی. *نشریه معرفت اخلاقی*. ۱۳ (۱). ۵ - ۸.
۳۳. ریچلز، جیمز (۱۳۷۸). *فلسفه اخلاق*. ترجمه آرش اخگری. تهران: حکمت.
۳۴. سالیوان، راجر (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۳۵. سربخشی، محمد (۱۳۹۸). عینیت دین و اخلاق و برتری اخلاقی دینی بر اخلاق سکولار. *پژوهش‌نامه اخلاق*. ۱۱ (۴). ۶۸ - ۵۷.
۳۶. شانظری، جعفر و شیرین عبداللهی (۱۳۹۱). اخلاق دینی و اخلاق سکولار. *فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق*. ۲ (۲). ۳۰ - ۱۱.
۳۷. شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه قمی (۱۴۰۱ ق). *من لایحضره الفقیه*. محقق علی‌اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. صادقی، محمد و مهدیه صانعی (۱۳۹۵). حقوق و اخلاق در آراء جان آستین، کلسن، هارت و کانت: در جست‌وجوی نظام حقوقی کارآمد. *فصلنامه تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری*. ۲۸ (۳). ۱۲۴ - ۱۱۱.
۳۹. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷). *بحوث فی علم الأصول*. تقریر: السید محمود الهاشمی الشاهرودی.

- المجمع العلمی للشهید الصدر. قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی.
۴۰. صفایی، سید حسین و اسدالله امامی (۱۳۸۱). *مختصر حقوق خانواده*. تهران: میزان.
۴۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۴۲. طبرسی، رضی الدین حسن بن فضل (۱۳۷۰). *مکارم الأخلاق*. قم: الشریف الرضی.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۴۴. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*. تحقیق سید احمد حسینی. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۴۵. علاسوند، فریبا (۱۳۹۰). *زن در اسلام*. قم: نشر هاجر.
۴۶. علوی، زهره (۱۳۹۲). *بررسی رابطه بین حمایت اجتماعی ادراک شده و خطرپذیری در دانشجویان دانشگاه های شهر گناباد*. تهران: دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی
۴۷. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). *فقه و مصلحت*. قم: فرهنگ و اندیشه اسلامی
۴۸. عمید، حسن (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر
۴۹. غروی نائینی، محمدحسین (۱۳۶۵). *فوائد الأصول*. تقریر محمد علی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۰. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۷۸). *المستصفی من علم الاصول*. بیروت: دار الارقام.
۵۱. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۹). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - النکاح*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۵۲. فراکنا، ویلیام کی (۱۳۹۲). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صداقت. تهران: طه.
۵۳. فنایی، ابوالقاسم (۱۴۰۰). *بازنگری در نگرش فقهی به نهاد ازدواج در پرتو آموزه های اخلاقی و قرآنی*. *فصلنامه دین و دنیای معاصر*. ۲ (۱).
۵۴. الفیض الکاشانی، محسن (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
۵۵. قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۹۹). *قوانین الاصول*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۵۶. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). *حقوق مدنی خانواده*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵۷. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴). *نقد عقل عملی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: نورالثقلین و سوفیا.
۵۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۳). *درس های فلسفه اخلاق*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.

۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*. تهران: دار الکتب اسلامیه.
۶۰. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ ق). *روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*. محقق موسوی کرمانی. تهران: دار الکتب اسلامیه.
۶۱. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶۲. مطیعی، انسیه و مسعود البرزی (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی اصل انصاف و اصول عدل و انصاف. *پژوهش‌های حقوق تطبیقی*. ۵ (۳). ۱۳۷ - ۱۶۲.
۶۳. معینی‌فر، محدثه (۱۳۹۶). راهکار حل تراحم حق تولید مثل زوج و حق سلامت زوجه. *فقه پزشکی*. ۹ (۳).
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰). *القواعد الفقهیه*. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۶۵. منصور، جهانگیر (۱۳۸۴). *مجموعه قوانین با آخرین اصلاحات*. تهران: نشر دیدار.
۶۶. منصوری، زهره و رقیه نصیری (۱۴۰۰). نقش تربیتی مادر بر فرزندان با تأکید بر آیات و روایات. *فصلنامه پژوهش‌نامه فقهی حقوقی زنان و خانواده*. ۴ (۳). ۱۰۴ - ۷۹.
۶۷. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۸. نراقی، احمد (۱۴۱۷ ق). *عوائد الایام*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۹. نیلسن، کای (۱۳۸۷). خدا و شالوده اخلاق. *فلسفه اخلاق*. ترجمه محمود فتحعلی. قم: دفتر نشر معارف.
۷۰. هادی‌تبار، اسماعیل و مریم مهری متانکلایی (۱۳۹۸). تعارض اصل ضرر و اصل آزادی اراده در جرم‌انگاری سقط جنین. *حقوقی دادگستری*. ۲۶ (۳). ۲۳۴ - ۲۱۱.
۷۱. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵). *مبانی فلسفه اخلاق*. ترجمه مسعود علیا. تهران: نشر ققنوس.
۷۲. واربرتون، نایجل (۱۳۸۸). *آثار کلاسیک فلسفه*. ترجمه مسعود علیا. تهران: انتشارات ققنوس.
73. Beauchamp, Tom L, and Childress, James F, *Principles of Biomedical Ethics*, 6th* Edition, New York, Oxford University Press, 2009
74. Richardson, H. S., Specifying, balancing, and interpreting bioethical principles, *Belmont Revisited: Ethical Principles for Research with Human Subjects*, book auth