

بررسی تطبیقی «اتانازی» داوطلبانه‌ی غیرفعال در اخلاق

وظیفه‌گرایی کانتی و اخلاق فضیلت‌گرایی اسلامی

سعید نظری توکلی^۱

فاطمه کراجیان ثانی

چکیده

از سال‌ها پیش که «اتانازی» به‌عنوان راهکاری برای کاهش درد و رنج بیماران مطرح شد، با چالش‌های حقوقی و اخلاقی فراوانی روبه‌رو گردید. صرف نظر از مباحث حقوقی و فقهی این مسأله، آنچه برای نویسندگان این مقاله اهمیت دارد بررسی روایی یا ناروایی اخلاقی آن است اما از آن‌جا که مکاتب اخلاقی مختلف، پاسخ‌های متفاوتی به این مسأله دارند کوشیده شده است تا جنبه‌های اخلاقی آن در دو دستگاه اخلاقی وظیفه‌گرا (با قرائت کانتی آن) و فضیلت‌گرایی اسلامی مورد بررسی قرار گیرند. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهند که اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال از منظر کانتی از خودکشی متمایز است و روایی اخلاقی آن می‌تواند قابل تأیید باشد اما داوری درباره روایی اخلاقی آن در نظام اخلاقی اسلامی، بسته به قرائت‌های مختلف از حسن و قبح ذاتی – عقلی، متفاوت خواهد بود.

واژگان کلیدی

اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال؛ اخلاق وظیفه‌گرایی کانت؛ اخلاق فضیلت‌گرایی اسلامی

۱. عضو عیانت علمی دانشگاه تهران، عضو شورای پژوهشی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تهران، ایران، عضو هیأت مدیره انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی، نویسنده‌ی مسئول
Email: sntavakkoli@ut.ac.ir

بررسی تطبیقی «اتانازی» داوطلبانه‌ی غیرفعال در اخلاق وظیفه‌گرایی کانتی و اخلاق فضیلت‌گرایی اسلامی

پیشرفت‌هایی که با سرعت زیاد در عرصه‌ی پزشکی رخ می‌دهد و بسیاری از نادانسته‌ها را به جواب می‌رساند سبب شده است تا بسیاری از بیماران این امکان را پیدا کنند که در شرایط نسبتاً مطلوبی به حیات خود ادامه دهند اما همواره بیماری‌های درمان ناپذیری از گذشته تا به امروز وجود داشته است که شانس زندگی با کیفیت را از افراد گرفته است و نتیجه‌ای جز دردهای جان فرسا برایشان باقی نمی‌گذارد. هرچند کرامت و مقام والای انسانی سبب می‌شود که جامعه‌ی پزشکی تمام تلاش خود را برای بهبودی این بیماران یا دست کم، کاهش درد و رنج آنان به کار بندد اما درمان ناپذیری این گروه از بیماران سبب شده است تا این پرسش مطرح شود که: آیا می‌شود برای کاهش درد و رنج آنان، به زندگیشان پایان داد؟^۱

از آن‌جا که پایان دادن به زندگی بیماران درمان‌ناپذیر (اتانازی) به شکل‌های گوناگونی انجام می‌پذیرد مناسب به نظر می‌رسد ضمن تعریف اتانازی و انواع آن، روایی یا ناروایی آن را از نگاه دو مکتب اخلاقی وظیفه‌گرا و فضیلت‌گرا مورد بررسی قرار دهیم.

الف) تعریف اتانازی: واژه‌ی اتانازی که ریشه‌ی آن از اصطلاح یونانی eu به معنای «خوب و راحت» و thanatous به معنای «مرگ» گرفته شده است و به معنای «مرگ خوب»، «مرگ راحت»، «مرگ مطلوب» و «مرگ شیرین» به کار می‌رود (ایمانی، ۱۳۸۲ هـ.ش، ص ۸۷). از نظر لغوی بیانگر عملی است که در آن، مرگ بیمار به شیوه‌ای صورت می‌گیرد که کمترین میزان رنج و عذاب را برایش

به همراه داشته باشد. این اصطلاح در معنای گسترده تری نیز به کار گرفته می‌شود که شامل مواردی است که پزشک با خودداری از اقدامات پزشکی (ترک درمان) زمینه‌ی مرگ هرچه زودتر بیمار را فراهم می‌کند. (الهی‌منش و اسلامی تبار، ۱۳۸۶هـ.ش، ص ۱۱؛ همچنین برای اطلاع بیشتر از معانی مختلف واژه‌ی اتانازی، بنگرید به: اخلاق تاریخ و قوانین حرفه‌ی پزشکی، ۱۳۷۰هـ.ش، ص ۹۹).

ب) انواع اتانازی: هرچند برای اتانازی گونه‌های مختلفی قابل تصور است اما در این میان، جامعه‌ی پزشکی با چهار نوع مهم روبه‌رو است: اتانازی فعال، اتانازی غیر فعال، اتانازی داوطلبانه، اتانازی غیر داوطلبانه

۱. **اتانازی فعال:** تزریق عمدی دارو یا انجام هر اقدامی که منجر به مرگ بیمار شود. این عمل در صورتی که بر اساس تقاضای صریح بیمار و با رضایت کاملاً آگاهانه او انجام می‌شود «اتانازی فعال داوطلبانه» و هنگامی که به دلیل قادر نبودن بیمار به درخواست صریح چنین کاری (مانند بیماران مبتلا به مرگ مغزی یا در حال کما)، از سوی پزشک یا تیم پزشکی، کمیته‌ی اخلاق پزشکی، خانواده‌ی بیمار یا قاضی انجام شود «اتانازی فعال غیر داوطلبانه» نامیده می‌شود. (پورمحمدی، ۱۳۸۷هـ.ش، ص ۱۸۰)

۲. **اتانازی غیرفعال:** در این نوع از اتانازی، از شروع یا ادامه‌ی درمان بیمار خودداری می‌شود که اگر با خواست و تصمیم خود بیمار باشد «اتانازی غیر فعال داوطلبانه» و اگر با صلاحدید سایر افراد و بدون توجه به رضایت بیمار انجام شود «اتانازی غیر فعال غیر داوطلبانه» نامیده می‌شود. (پورمحمدی، ۱۳۸۷هـ.ش، ص ۱۸۱)

ج) کانت و دستگاه اخلاقی وظیفه‌گرا^۲

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م.) فیلسوف برجسته‌ی آلمانی است. وی دیدگاه‌های اخلاقی خود را عمدتاً در دو کتاب «بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق» که در سال ۱۷۸۵م. به چاپ رسید و کتاب «نقد عقل عملی» که سه سال بعد در ۱۷۸۸م. منتشر شد عرضه کرده است. فلسفه‌ی عمومی کانت و فلسفه‌ی اخلاق وی به ویژه، مبتنی بر اصولی است که تنها با توجه به آن‌ها قابل درک است؛ از این‌رو ضروری به نظر می‌رسد تا پیش از بررسی جایگاه اندیشه‌ی کانت در روایی یا ناروایی اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال، این اصول را از نظر وی مورد واکاوی قرار دهیم:

۱. علم: از نظر کانت علم، معرفتی است دارای قضایای تألیفی مقدم بر تجربه و مرکب از ماده و صورت (ذهن و خارج) که ماده‌ی آن از خارج وارد ذهن می‌شود و صورت آن را ذهن از پیش خود عرضه کرده است. به واسطه‌ی همین صورت‌های ذهنی است که انسان می‌تواند قوانین کلی و ضروری را بیان کند. بر این اساس، اخلاق هم‌چون طبیعیات از دو بخش تجربی (انسان‌شناسی علمی) و عقلی (مابعدالطبیعه اخلاق) تشکیل شده، (محمدرضایی، ۱۳۷۹هـ.ش، ص ۲۲-۲۳) مشتمل بر قوانین کلی و ضروری است که متوقف بر رفتار واقعی مردم نیست. از نظر کانت، همان‌طور که در عقل نظری دسته‌ای از احکام بدیهی داریم که مقدم بر تجربه و پیشینی به حساب می‌آیند در محدوده‌ی عقل عملی نیز دسته‌ای از احکام داریم که پیشینی بوده و عقل انسان به تنهایی و مستقل می‌تواند آن‌ها را درک کند. از این‌رو، تفاوت عقل عملی و عقل نظری تنها در جنبه کاربرد آن‌ها است. (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۴هـ.ش، ص ۳۲)

بر این اساس، منشأ تکلیف اخلاقی، عقل است نه تجارب بیرونی و مانند آن؛ «هر قدر هم علل طبیعی فراوان و محرک‌های حسی متعدد من را به خواستن (یا

اراده کردن) چیزی سوق دهند ممکن نیست (در من حالت) مکلف بودن ایجاد کنند؛ بنابراین برای یافتن مبنای تعهد نباید به سراغ طبیعت انسانی یا اوضاع و شرایط خارجی رفت بلکه مبنای تعهد به صورت پیشینی ترکیبی اخلاقی را توجیه می‌کند.» (کانت، ۱۳۶۹ هـ.ش، ص ۴۴)

۲. **اراده‌ی خیر:** از نگاه کانت یک قانون اخلاقی اگر بخواهد بدون قید و شرط الزام‌آور باشد باید دربردارنده‌ی چیزی باشد که بدون قید و شرط و به خودی خود خوب باشد. (اونی، ۱۳۸۱ هـ.ش، ص ۲۲) یعنی دربردارنده چیزی باشد که دارای خوبی ذاتی است و نه خوبی ابزاری. ثروت، قدرت، لذت، معرفت، شجاعت و مانند آن‌ها را نمی‌توان ذاتاً خوب دانست زیرا همه‌ی آن‌ها ممکن است موجب پدید آمدن کارهایی شوند که همگان آن‌ها را بد می‌دانند. به عنوان مثال، یک جنایتکار ممکن است از کارهای خود لذت ببرد یا یک سرمایه دار ممکن است از سرمایه‌ی خود در جهت بدی‌ها استفاده کند. سجایای اخلاقی مانند شجاعت، عفت و عدالت نیز همین طور است (اونی، ۱۳۸۱ هـ.ش، ص ۲۳)؛ بنابراین تنها چیزی که می‌توان آن را دارای ارزش ذاتی دانست اراده‌ی خوب است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ هـ.ش، ص ۲۷۷)؛ یعنی آنچه موجب تصمیم گرفتن به انجام کاری است. (کورنر، ۱۳۶۷ هـ.ش، ص ۲۷۷) منظور از اراده‌ی خیر، اراده‌ی انجام «تکلیف» است^۳ زیرا سایر انگیزه‌ها ارزش اخلاقی مثبت یا منفی ندارند (هولمز، ۱۳۸۲ هـ.ش، ص ۲۲۲؛ کانت، ۱۳۶۹ هـ.ش، ص ۱۲)؛ هرچند هرگز نمی‌توان به‌طور قطع و یقین بدانیم که انگیزه‌های دیگران (و حتی خودمان) چیست و آیا دارای اراده‌ی خیر هستند یا نه. (هولمز، ۱۳۸۲ هـ.ش، ص ۲۲۳)

کانت برای روشن ساختن اراده‌ی خیر، افعال انسان را به سه دسته‌ی عمده تقسیم می‌کند: افعالی که از سر نفع و مصلحت شخصی صادر می‌شوند؛ افعالی که از سر

تمایل مستقیم انجام می‌شوند؛ افعالی که به خاطر تکلیف انجام می‌گیرند (کانت، ۱۳۶۹هـ.ش، ص ۱۸-۱۹) و برای گونه‌ی سوم از افعال، حفظ نفس را مثال می‌آورد (کورنر، ۱۳۶۷هـ.ش، ص ۲۷۹) «حفظ نفس، تکلیف است ولی هرکسی تمایل مستقیم به آن دارد.» (کانت، ۱۳۶۹هـ.ش، ص ۲۰) بر این اساس، اگر کسی جان خود را فقط به این سبب که تمایل به آن دارد حفظ کند عمل او ارزش اخلاقی نخواهد داشت. (کاپلستون، ۱۳۷۲، ص ۳۲۴؛ بخشایش، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹).

۳. **اوامر:** از نظر کانت یکی از معیارهای تشخیص تکلیف، تعمیم‌پذیری آن است؛ یعنی کاربرد عام و همگانی آن و این ممکن نیست جز با بازگشت به همان وجه مشترک همه‌ی انسان‌ها یعنی عقل. اراده‌ی خوب اراده‌ای است که به منظور وظیفه و ادای تکلیفی باشد که عقل برای ما تعیین می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴هـ.ش، ص ۲۸۲) کانت هنگام تعریف امر، بین امر و حکم تمایز قایل می‌شود. مفهوم یک اصل عینی تا حدی که برای اراده الزام‌آور است، «حکم» (حکم عقل) نامیده می‌شود و بیان و صورت بندی این حکم، «امر» نامیده می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۷۲هـ.ش، ص ۳۲۹)^۴

۴. **صورت‌بندی قانون کلی:** «فقط بر طبق دستوری (ماکزیم) عمل کن که به وسیله‌ی آن بتوانی و در عین حال، اراده کنی که دستور مزبور، قانون کلی و عمومی شود.» (کانت، ۱۳۶۹هـ.ش، ص ۲۷) براساس این صورت بندی، ماکزیم عملی به خودی خود خیر است که هر فاعل عاقلی از آن نظر که عاقل است آن را انجام می‌دهد. آنچه امر مطلق به ما امر می‌کند عمل کردن براساس قانون^۵ به دلیل قانون بودن آن است و این بدین معناست که ماکزیم عمل ما باید اطاعت از قانون کلی باشد. (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶)

همه صورت بندی خود مختاری اراده: کانت تنها خود مختاری انسان در اراده خود را^۵ بدون در نظر گرفتن تصمیم جامعه، حکومت، پیشوایان دینی و حتی خدا، «اصل اعلای اخلاق» و «یگانه اصل کلیه قوانین اخلاقی و تکالیف متناظر آنها» می‌داند. برعکس، به نظری وی، تابعیت اراده‌ی انسان از اراده‌ی دیگر افراد، منشأ کلیه اصول کاذب اخلاق است. کانت بیان می‌کند که اگر روا داریم دیگران برای ما تصمیم بگیرند از خودختاری یا خودآیینی خویش چشم پوشیده و به دیگرآیینی^۶ روی آورده‌ایم. (هولمز، ۱۳۸۲ هـ.ش، ص ۲۴۴-۲۴۵ و بخشایش، ۱۳۸۵ هـ.ش، ص ۱۱۲). به نظر کانت، اراده‌ی انسان، به عنوان موجود عاقل، باید منشأ قانونی دانسته شود که او به نحو عام آن را الزام آور می‌شناسد. این اصل خود مختاری اراده در مقابل تابعیت اراده از قوانین خارجی است؛ «چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به واسطه‌ی ماکزیم خود اراده، خود را واضع قانون عام بداند». این صورت بندی مبتنی بر این اصل است که اراده‌ی عقلانی، قوانینی را که از آنها اطاعت می‌کند، خود وضع می‌کند. اراده، تابع هر قانونی نیست بلکه تابع قانونی است که خود وضع می‌کند.^۸

د) اسلام و نظام اخلاقی فضیلت‌گرا^۹

فضیلت‌گرایی از جمله نظریه‌های واقع‌گرا در فلسفه‌ی اخلاق است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده و بزرگانی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو کوشیده‌اند آن را به شکل‌های مختلفی توضیح داده، تبیین کنند. هرچند برخی کوشیده‌اند نظریه‌ی «فضیلت‌گرایی» را در برابر نظریه‌ی «اخلاق دینی» قرار دهند اما باید توجه داشت که بسیاری از تفسیرهایی که تا کنون از این نظریه ارائه شده است برخاسته از متن دین‌های بزرگی همچون مسیحیت، یهودیت و اسلام است.

گرچه نظام اخلاقی فضیلت‌محور اسلامی آن‌گونه که در آثار فیلسوفانی همچون ابن مسکویه در «تطهیر الاعراق»، غزالی در «احیاء العلوم» و «کیمیای سعادت» و نراقی در «جامع السعادات» آمده تا حد زیادی متأثر از نظام فضیلت‌محور یونانی است اما بدون شک آن‌چه در آثار فیلسوفان مسلمان درباره‌ی هدف از اخلاق، چیستی فضایل و رذایل و چگونگی دستیابی به فضایل و دوری از رذایل، آمده است برگرفته از آموزه‌های دینی است.^{۱۰}

به هر حال، از آن‌جا که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاق فضیلت‌گرا، تأکید بر عینی بودن فضایل اخلاقی است؛ یعنی خوبی‌ها و بدی‌ها وابسته به میل و خواست آدمی و مبتنی بر وضعیت ذهنی افراد نیستند (دیبری، ۱۳۸۹هـ.ش، صص ۵-۲۲)، می‌توان نظریه‌ی اخلاق فضیلت‌گرای اسلامی را در قالب دو مکتب اشاعره و معتزله - شیعه بررسی کرد زیرا گرچه تفاوت اساسی میان این دو مکتب، شرعی و عقلی بودن «بدی و خوبی»، «فضیلت و رذیلت»، هم‌چنین «حُسن و قُبْح» است اما وجه مشترک آن‌ها، عینی بودن فضایل و رذایل و غیروابسته بودن آن‌ها به خواست و میل انسان‌هاست.^{۱۱}

۱. دیدگاه اشاعره: به نظر گروهی از اشاعره کارها به خودی خود نه خوب‌اند و نه بد. در نتیجه سخن گفتن از این‌که آیا عقل می‌تواند به خوبی و بدی اشیا پی برد یا نه بدون موضوع است. به نظر آن‌ها هر چه شارع بدان امر کند خوب و حَسَن است و هر چه شارع از آن نهی کند بد و قبیح است؛ «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع». (غزالی، ۱۹۹۳م، صص ۱۸۶-۱۹۷؛ رازی، ۱۳۴۱م، صص ۲۴۶-۲۵۰؛ الجرجانی، بی‌تا، صص ۱۸۱-۱۹۵؛ مظفر، ۱۳۸۵هـ.ش، ص ۱۹۷). بنابراین، اگر دین نبود، حسن و قبح (مدح و ذم) نیز وجود نداشت و اگر خداوند امر می‌کرد به آنچه اینک از آن نهی کرده است، آنچه بد بود تبدیل به خوب می‌شد.^{۱۲}

۲. دیدگاه معتزله: معتزله بر این باورند که برخی کارها به خودی خود، خوبند، مانند راست‌گویی و برخی کارها به خودی خود بد هستند مانند دروغ‌گویی (حسن و قبح ذاتی)^۳ و انسان با نیروی عقل خود می‌تواند کارهای خوب را از کارهای بد باز شناسد (حسن و قبح عقلی). بر این اساس، خوبی و بدی از صفات ذاتی افعال بوده و عقل آدمی به تنهایی توانایی درک خوبی و بدی برخی از کارها دارد و فرمان‌های الهی تنها جنبه‌ی کشف واقعیت را دارند. (علامه حلی، ۱۳۸۶هـ.ش، ص ۳۰۲؛ لاهیجی، ۱۳۷۲هـ.ش، ص ۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰هـ.ش، ص ۷۴؛ محمدی، ۱۳۷۳هـ.ش، ص ۲۰۲ و سعیدی مهر، ۱۳۷۷هـ.ش، ص ۳۰۲).

۳. معنای حسن و قبح: در منابع کلامی - فلسفی معانی مختلفی برای حُسن و قُبُح ذکر شده است که اشاعره و معتزله بر درستی برخی از آن‌ها توافق داشته‌اند و تنها نسبت به درستی یا نادرستی یک معنا با یکدیگر اختلاف دارند. صرف نظر از این توافق و اختلاف، این معانی عبارتند از:

۳-۱. سازگاری و ناسازگاری با طبع: واژه‌ی طبع در این عنوان به دو معنا به کار می‌رود: گاهی منظور از آن «طبع حیوانی» است که مشترک میان تمام جانداران از جمله انسان است (طبع ذاتی) و در برابر «طبع عالی» و والای انسان قرار می‌گیرد. بر این اساس، خوبی و بدی به انسان اختصاص پیدا نکرده، همه‌ی جانداران را دربر می‌گیرد. اما از آن‌جا که تمامی جانداران، طبیعت یکسان و کشش‌های درونی یکنواختی ندارند حُسن و قُبُح ثابت نبوده، نسبی هستند. افزون بر این، از طریق آن نمی‌توان به شناخت چگونگی افعال الهی، همچنین افعال انسان که مبنای اخلاق است رسید. گاهی هم منظور از آن، طبع والا و روح ملکوتی انسان است. این طبیعت علوی و بُعد روحانی، واقعیتی از انسان است که تمامی انسان‌ها با همه اختلاف‌هایی که در قلمرو تمایلات حیوانی (طبیعت سفلی) خود

دارند در آن مشترک هستند. به همین خاطر، همه‌ی انسان‌ها عدالت، امانت‌داری، وفای به پیمان و سپاس‌گزاری از نعمت دهنده را ستوده‌اند و در مقابل، ستم، خیانت، پیمان شکنی و ناسپاسی را نکوهش می‌کنند. بنابراین می‌توان ملاک حسن و قبح را سازگاری و ناسازگاری با طبع ملکوتی و روحانی انسان دانست.

۲-۳. موافقت با اغراض و مصالح: بدون شک، هر فعلی که با اغراض و مصالح فاعل موافق بوده، حامی اهداف او باشد در نگاه او زیبا خواهد بود؛ در برابر، افعالی که تأمین‌کننده‌ی مصالح او نباشد نازیبا انگاشته می‌شود. موافقت و عدم موافقت با اغراض، به دو صورت قابل بررسی است:

اول، اغراض و مصالح فردی: بر این اساس هر فعلی که به سود شخص فاعل باشد خوب و خلاف آن، بد شمرده می‌شود. دوم، اغراض و مصالح نوعی: با چنین نگرشی آنچه حافظ بقای نوع و بازگشت سعادت به جامعه‌ی بشری است نظیر عدالت، نیکو خواهد بود و آنچه سبب فروریختگی یا آشفته‌گی جامعه‌ی بشری است همچون ستم، قبیح و نارواست.

۳-۳. موجبات کمال و نقص نفسانی: برخی از صفات، همچون دانایی و دلیری، سبب کمال نفس و برخی دیگر، همچون نادانی و ترس، سبب نقص آن می‌شوند اما انسان چون خواهان کمال و گریزان از نقص است اوصاف کمال را دوست دارد و از آنچه موجب نقص است بیزاری می‌جوید. بدین ترتیب، حسن و قبح افعال با این ملاک قابل شناسایی خواهد بود.

۴-۳. آداب و رسوم: برخی بر این باورند که ملاک حسن و قبح، موافقت و مخالفت با آداب و رسوم ملت‌هاست. هر عملی که موافق با یکی از رسوم اجتماعی باشد امری پسندیده و در برابر، هر عملی که با چنین رسومی ناسازگار باشد، ناپسند خواهد بود اما باید به یاد داشت که آداب و رسوم اجتماعی بسته به

شرایط زمانی و مکانی، امری متغیر خواهند بود؛ از این رو، پسند و ناپسندی کارها نیز پیوسته در تغییر است.

۵-۳. عواطف و احساسات: هماهنگی و ناهماهنگی با عواطف و احساسات انسانی سبب می‌شود تا کارهای مختلف، نام زیبا یا نازیبا به خود بگیرند. یتیم‌نوازی و نوع‌دوستی از جمله کارهای پسندیده است؛ هم‌چنان که شکنجه دادن افراد و وارد آوردن فشارهای جسمی و روحی بر آنان امری ناپسند تلقی می‌شود.

۶-۳. کشش‌های فطری: هیچ انسانی آن‌گاه که در خود فرو می‌رود، نمی‌تواند دریافت‌های درونی (وجدانیات) خود را انکار کند. از این جهت، پیوسته دسته‌ای از کارها را زیبا و دسته‌ای را نازیبا می‌داند، بدون این که در این داور، نیازمند کس یا چیز دیگری باشد. آن‌گاه که سخن از کشش‌های فطری به میان آید دیگر تفاوتی میان ملیت‌ها و قومیت‌ها نخواهد بود؛ هم‌چنان که عامل دین و مذهب نیز به کنار خواهد رفت. انسان‌ها قضاوتی یکسان و حکمی که ریشه در جوهره‌ی وجود آن‌ها دارد خواهند داشت.^{۱۴}

۵. اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال در دستگاه اخلاقی وظیفه‌گرا

کانت معتقد است که هیچ چیز مانند اراده‌ی خیر در جهان بی‌قید و شرط خوب نیست و اراده‌ی خیر هم چیزی جز تکلیف نیست. بر این اساس، در اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال ما با دو پرسش روبه‌رو هستیم: آیا بیمار می‌تواند با صرف اراده‌ی خیر و خودداری از پذیرش درمان، زمینه مرگ خود را فراهم کند؟ آیا پزشک و خانواده‌ی بیمار، می‌توانند با صرف اراده‌ی خیر و پذیرش درخواست بیمار، اقدامات درمانی را رها کرده، زمینه مرگ او را فراهم کنند؟

برای پاسخ دادن به این سؤال‌ها باید به چند نکته توجه داشت:

اول: منظور از داشتن اراده‌ی خیر چه برای بیمار و چه برای پزشک و خانواده بیمار، جلوگیری از درد کشیدن اوست.

دوم: نتایج تصمیم بیمار در اتانازی غیرفعال، در داوری اخلاقی ما تأثیر نداشته، به پیامدهای روحی یا مالی مرگ بیمار برای خانواده وی یا جامعه وابستگی ندارد. سوم: آگاهی پیدا کردن از این که پزشک یا بستگان بیمار در پذیرش درخواست وی دارای نیت خیر بوده‌اند و هیچ انگیزه‌ی مادی یا معنوی در تصمیم‌گیری آن‌ها دخالت ندارد کاری بس دشوار است.

اکنون می‌خواهیم بدانیم: اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال در دستگاه اخلاقی کانت امری روا است یا نه؟ برای رسیدن به پاسخ مناسب، ناگزیر هستیم موضوع را از سه دیدگاه بیمار، خانواده و پزشک بررسی کنیم:

۱. بیمار: برای بررسی روایی اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال از سوی بیمار، باید آن را در غالب صورت‌بندی قانون «چنان عمل کنید که انسانیت را چه در شخص خودتان و چه در شخص دیگری، همواره غایت بدانید و هرگز به‌عنوان وسیله‌ی صرف» قرار ندهید. براساس این قانون کلی، بیمار می‌تواند به خاطر داشتن درد جان‌فرسا و اندک بودن امید به بهبودی خود، با اراده‌ی این که درد کمتری را متحمل شود و همچنین مشکلات خانواده‌اش را کاهش دهد مرگ را برای خود انتخاب کند و از پذیرش درمان یا هر اقدامی که منجر به افزایش طول عمرش شود خودداری کند. این تصمیم بیمار چون با اراده‌ی آگاهانه‌ی او گرفته شده و غایت آن ارج نهادن به کرامت انسانی خود اوست باید محترم انگاشته شده، روایی آن مورد پذیرش دیگران قرار گیرد.

۲. خانواده: در این باره که خانواده‌ی بیمار می‌توانند به خواست بیمار احترام بگذارند و مانع از انجام اقدامات درمانی یا غیردرمانی شوند که نتیجه آن‌ها افزایش طول عمر وی است دو گونه می‌توان دآوری کرد:

اول: خانواده براساس اراده‌ی خیر، یعنی حفظ جان بیمارشان و در پاسخ به وظیفه‌ی اخلاقی خود در حمایت از جان انسان‌ها بخواهند که بیمارشان زنده بماند و از تأثیر کم درمان در بهبودی وی ناامید نگردند.

دوم: خانواده بر اساس اراده‌ی خیر یعنی جلوگیری از درد کشیدن بیمار، احترام گذاشتن به کرامت و حق آزادی وی و از سر وظیفه‌ی بشردوستی، با ابراز رضایت خود، زمینه‌ی تحقق مرگ بیمار و اتانازی وی را فراهم کنند.

تعارض میان این دو اراده خیر سبب می‌شود تا برای یافتن پاسخ اخلاقی، به سراغ دیگر قواعد کلی اخلاقی برویم که در این میان، اصل آزادی اراده‌ی بیمار (اتونومی) از اهمیت بیشتری برخوردار است. بدین ترتیب با انضمام این اصل با اراده‌ی خیر خانواده‌ی بیمار در جلوگیری از درد کشیدن بیمار، می‌توان به روایی اخلاقی آن حکم کرد.

۳. پزشک: بدون شک، وظیفه‌ی حرفه‌ای و ذاتی پزشک، نجات جان مصدومان و بیماران است اما اگر این وظیفه در تعارض با حق انتخاب بیمار قرار بگیرد کدام یک اولویت دارد و پزشک باید چه رفتاری از خود نشان دهد؟ با توجه به آموزه‌های کانتی در فلسفه‌ی اخلاق، به نظر می‌رسد باید خواست و اراده‌ی بیمار را بر وظیفه‌ی حرفه‌ای پزشک مقدم داشت زیرا بیمار بر جان خود مسلط است و حق انتخاب و آزادیش می‌تواند مانعی برای عمل پزشک به وظیفه‌اش باشد. افزون بر این که وظیفه پزشک از چنان گستردگی‌ای برخوردار نیست که براساس آن، زنده نگه داشتن بیمار در هر شرایطی حتی در هنگام رنج و درد غیر قابل تحمل و

بدون فایده‌ی وی نیز مطلوب باشد؛ بنابراین می‌توان چنین ادعا کرد که اراده‌ی خیر پزشک در پایان دادن به درد و رنج بیمار مجوزی برای انجام اتانازی از سوی وی است.

چنین داوری اخلاقی را می‌توان براساس این جمله‌ی کانت موجه دانست (۱۳۶۹هـ.ش، ص ۲۰): «حفظ نفس اگر به خاطر تمایل مستقیم به آن باشد ارزش دارد.» (کاپلستون، ۱۳۷۲هـ.ش، ص ۳۲۴) هرگاه بیمار هیچ تمایل مستقیمی به حفظ جان خود نداشته باشد یا تمایل وی برای تحمل درد و حفظ جان‌ش ناشی از چیزی غیر از ارزشمندی حیاتش برای خود باشد تلاش برای ادامه‌ی حیاتش نه تنها اخلاقی نیست بلکه می‌توان آن را امری غیراخلاقی نیز دانست.

همچنین، کانت تلاش می‌کند برای رسیدن به امری اخلاقی که برخوردار از دو ویژگی ضرورت و کلیت باشد برای آن منشاء تألیفی ماتقدم پیدا کرده، آن را در قالب سه صورت‌بندی کلی تبیین کند: «هرگز نباید به شیوه‌ای عمل کنم که نتوانم اراده کنم که ضابطه‌ی رفتاری من به صورت قانون عام درآید»؛ «چنان عمل کن که انسانیت را خواه برای شخص خودت و خواه دیگران، همواره غایت بدانی، نه هرگز به عنوان وسیله‌ی صرف»؛ «همه‌ی رابطه‌های ناشی از قانون‌گذاری خود ما باید با یک ملکوت امکانی غایات چنان هماهنگ باشد که گویی آن ملکوت ملک طبیعت است.» (سالیوان، ۱۳۸۰هـ.ش، ص ۶۲)

حال باید دید اگر اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال را در قالب این سه صورت‌بندی قرار دهیم آیا می‌توانیم حکمی کلی و تعمیم‌پذیر را از آن به دست آورده، حکم به روایی آن نسبت به همه‌ی بیماران واجد شرایط آن، کنیم؟

اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال، در قالب صورت‌بندی اول جای می‌گیرد چرا که شاخصه‌ی این نوع از اتانازی، خواست و اراده‌ی بیمار است. حال می‌توان چنین

ادعا کرد: هرگاه شخصی با داشتن شرایط خاص، یعنی بیماری غیر قابل درمان و درد و رنج فراوان، خواستار تسریع در مرگ خود شود، می‌توان به درخواست او پاسخ مثبت داد. همچنین چون تمام عمل در این نوع از اتانازی، معطوف به اراده‌ی بیمار است و اراده بیمار نیز در گرو انسانیت اوست می‌توان ادعا کرد که اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال، با صورت‌بندی دوم کانتی نیز سازگار است اما شباهت اتانازی داوطلبانه با «خود کشی» و ناسازگاری خودکشی با قاعده‌ی کرامت انسانی، سبب می‌شود تا آن را عملی غیراخلاقی بپنداریم. کانت با استناد به ارزش ذاتی انسان و برابری ارزش انسان‌ها نسبت به یکدیگر بر این باور است که خودکشی از آن جهت خطاست که مستلزم آن است که شخص از خود به‌عنوان وسیله‌ای برای فرار از وضعیتی غیرقابل تحمل استفاده کند. (پالمر، ۱۳۸۵هـ.ش، ص ۲۰۶)

استدلال کانت (درس‌های فلسفه‌ی اخلاق، ۱۳۸۰هـ.ش.) در این باره چنین است:

«به کار گرفتن نیروی اختیار ذاتاً با نابودی خود متناقض است. اگر آزادی شرط زندگی است نمی‌توان آن را برای برچیدن زندگی و در نتیجه، انهدام و برچیدن خود به کار گرفت. استفاده از زندگی برای هلاک خود، استفاده از زندگی برای مرگ، ذاتاً دارای تناقض است. این نکات مقدماتی، برای نشان دادن این امر که انسان نمی‌تواند به حق، قادر به هلاک خود و نابودی حیاتش باشد کافی است اما انسان تنها نسبت به وضع زندگی‌اش چنین حقی دارد.» (درس‌های فلسفه اخلاق، ۱۳۸۰هـ.ش.)؛ «خودکشی بزرگ‌ترین نقض تکلیف در مقابل خویش است. اساس چنین تکالیفی را نباید در حکم خدا جستجو کرد زیرا خودکشی به این دلیل زشت نیست که خدا آن را ممنوع کرده است بلکه خدا به این دلیل آن را ممنوع کرده است که عملی زشت است. زشتی در این مورد ذاتی است. دلیل آن این است که انسان باید آزاد باشد تا بتواند خود عمل کند. اما انسان باید از اختیار خود فقط به‌نحوی استفاده کند که بتواند به‌عنوان انسان زندگی کند. انسان می‌تواند در مورد هر چیزی که مربوط به شخص اوست اقدام کند. اما در مورد شخص خویش نمی‌تواند از اختیار خود علیه خویش استفاده کند.» (ص ۱۶۵)

در برابر چنین استدلالی، لویوس آنائوس سنکا^{۱۵} (حدود سال‌های ۴ ق.م. تا ۶۵ م.)، فیلسوف رواقی باستانی، روایی خودکشی را براساس چگونگی زندگی، این‌گونه تبیین می‌کند: «زندگی، برخی انسان‌ها را با سرعتی فوق‌العاده به لنگرگاه مرگ منتقل کرده است، لنگرگاهی که باید بدان می‌رسیدند. حتی اگر درنگ می‌کردند؛ در حالی که باعث ناراحتی عده‌ای دیگر شده و آنان را به ستوه آورده است. همان‌گونه که قاعدتاً هر انسانی می‌پذیرد اصرار نامعقول در حفظ چنین زندگی‌ای پسندیده نیست زیرا صرف زندگی کردن خوب نیست بلکه خوب زندگی کردن، خوب است. بر این اساس حکیم تا آن‌جا که باید، زندگی می‌کند نه تا آن‌جا که بتواند.» (پالمر، ۱۳۸۵ هـ.ش، ص ۲۰۸)

حال باید دید آیا اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال که برای تسکین درد و رنج بیمار و به خواست و اراده‌ی خود او انجام می‌شود، همچون خودکشی، حاکی از نادیده گرفتن کرامت انسانی بوده، در دستگاه اخلاقی وظیفه‌گرای کانتی عملی نارواست؟ به نظر می‌رسد میان اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال و خودکشی، همبستگی اخلاقی وجود ندارد زیرا در خودکشی، شخص، قابلیت حیات خود را به واسطه‌ی برخی مشکلات، از بین می‌برد اما در اتانازی داوطلبانه، فرض بر این است که شخص مبتلا به نوعی از بیماری شده که قابل درمان نیست به همین جهت اگر بیمار به درمان خود نیز مبادرت کند همچنان قابلیت حیات خود را به دست نخواهد آورد. بر این اساس، عمل بیمار در اتانازی داوطلبانه مبتنی بر اصل خودآیینی اراده بوده، منافاتی با کرامت ذاتی انسانی نیست.

تردیدی نیست که کرامت انسانی، مبنای تصمیم‌گیری اخلاقی از نظر کانت است؛ «در مملکت غایات هر چیز قیمت^{۱۶} دارد و فقط انسان است که به علت داشتن کرامت ارزش^{۱۷} دارد» (محمودی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۱۰۰) و آن‌گونه که کانت

بر آن تأکید می‌کند این ارزش، ذاتی است و به همین جهت، مطلق است، نه نسبی. (اعوانی، ۱۳۸۶هـ.ش، ص ۲۴-۲۵)؛ «هرگاه تمام لذات زندگی از دست برود حفظ کرامت و شأن انسانی این زیان را جبران می‌کند و برای انسان تحسین و آفرین به بار می‌آورد و بدین ترتیب هرگاه همه چیز انسان از دست برود ارزش درونی او برجای خواهد ماند.» (اعوانی، ۱۳۸۶هـ.ش، ص ۲۸) به همین خاطر، انسان نمی‌تواند از هیچ انسان دیگری به عنوان صرف وسیله یا ابزار (نه برای دیگران، نه برای خود) استفاده کند بلکه باید همواره دیگران را به عنوان غایت در نظر داشته باشد (کانت، فلسفه‌ی فضیلت، ۱۳۸۰هـ.ش، ص ۱۳۶ و محمودی، ۱۳۸۶هـ.ش، ص ۱۲۸) اما باید توجه داشت که نباید این حرمت گذاشتن، خود سبب از بین رفتن حرمت انسان شود و تردیدی نیست که تحمل درد طاقت فرسا و دست و پنجه نرم کردن با بیماری غیرقابل درمان، خود عامل تنزل کرامت انسانی است؛ «شکوه و ناله، حتی گریه‌ی ناشی از درد بدن نیز موجب تنزل ارزش انسان می‌شود.» (کانت، فلسفه‌ی فضیلت، ۱۳۸۰هـ.ش، ص ۱۰۰-۱۰۳).

بر این اساس، همان‌گونه که خودکشی بزرگ‌ترین نقض تکلیف در مقابل خویشتن است پافشاری بر ادامه زندگی‌ای که موجب از بین رفتن شأن و منزلت انسانی است خود متناقض با حفظ کرامت انسان است چرا که در این حالت، دیگر انسان نمی‌تواند به عنوان انسان زندگی کند. اتانازی داوطلبانه امری متفاوت با خودکشی است؛ هرچند خودکشی غیراخلاقی است اما اتانازی از نظر اخلاقی موجه است.

و) اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال در دستگاه اخلاق اسلامی

از آن‌جا که داوری اخلاقی نسبت به اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال در نظام اخلاقی اسلامی، مبتنی بر تحقق یا عدم تحقق یکی از دو عنوان «دیگرکشی» و

«خودکشی» است ضروری به نظر می‌رسد تا معلوم شود ترک درمان از سوی پزشک یا خودداری بیمار از قبول درمان هر چند عملی سلبی است موجب تحقق عنوان «دیگر کشی» نسبت به پزشک و «خودکشی» نسبت به بیمار می‌شود یا نه.

بدون شک از جمله‌ی واجبات الهی، بلکه از ضروریات دین مبین اسلام حفظ نفس است. این بحث گرچه در متون فقهی با عنوان مستقلی ذکر نشده است ولی در ضمن مسایلی از کتاب‌های فقه به آن اشاره رفته^{۱۸} و از جمله مستندات آن، آیه‌ی کریمه‌ی «من احياها فكأنما احيا الناس جميعاً» (مائده/۳۲) است؛ چرا که «حفظ نفس» از اموری است که عنوان احیا بر آن صادق است.^{۱۹} چنین نگرشی به جان انسان، سبب شده است که فقهای مسلمان با استناد به برخی از آیات قرآنی، همچون «لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/۱۹۵) و «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء/۲۹) خودکشی را عملی حرام بدانند. مرحوم نجفی در این باره می‌نویسد: «خودکشی برای رهایی از رنج و فشار شدید ناشی از تشنگی و گرسنگی که ممکن است به مرگ انجامد جایز نیست.» (نجفی، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۳۷۰) ابن حمزه، حلبی، ابن براج و محقق در شمار چیزهایی که خوردن و نوشیدن آن‌ها حرام است، سموم و زهرهای کشنده را ذکر می‌کنند. (بنگرید به: ابن حمزه، ۱۴۰۸هـ.ق، ص ۴۳۳؛ مروارید، ۱۴۱۰هـ.ق، ص ۵۷؛ ابن براج، ۱۴۰۷هـ.ق، ص ۴۲۹؛ محقق حلی، ۱۳۶۴هـ.ق، ص ۷۵). همچنین احترام به انسان سبب شده است تا دیگر کشی (قتل نفس) نیز عملی حرام و موجب کیفر اخروی ابدی باشد «و لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق، و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل، انه كان منصوراً» (اسراء/۳۳)؛ «و من يقتل مؤمناً معتمداً فجراؤه جهنم خالداً فيها، وغضب الله عليه، ولعنه، واعد له عذاباً عظيماً». (نساء/۹۳)^{۲۰}

دیگرکشی (قتل) با فعل مثبت یا فعل منفی محقق می‌شود. منظور از «فعل مثبت» آن است که فردی با انجام یک یا چند حرکت ارادی عضوی، منجر به مرگ انسانی شود و منظور از «فعل منفی»، یعنی خودداری از انجام عملی که منجر به مرگ انسانی شود. (زراعت، ۱۳۸۵ هـ.ش، ص ۶۵)

اینک در صدد هستیم تا بر اساس دو دیدگاه اشاعره و معتزله، هم‌چنین با توجه به معانی متفاوتی که پیشتر درباره‌ی حسن و قبح توضیح دادیم، اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال را در دستگاه اخلاقی اسلامی مورد ارزیابی قرار دهیم.

بر اساس نظر اشاعره که بدی و خوبی یا تابع فرمان الهی (امر و نهی شارع) بوده یا عقل راهی برای درک آن جز پیروی از آموزه‌های دینی ندارد، چون خودکشی و دیگرکشی و به تعبیر دیگر آسیب رساندن به جان خود و جان دیگری عملی حرام است که خداوند ما را از انجام آن بازداشته است اقدام به اتانازی داوطلبانه، غیر اخلاقی خواهد بود؛ بدون این که خواست و اراده‌ی شخص در ناروایی آن تأثیری داشته باشد.

اما اگر همچون معتزله به حسن و قبح ذاتی - عقلی معتقد باشیم باید دید پایان دادن به زندگی کسی که هیچ امکانی برای درمان او وجود نداشته و خود نیز خواستار آن است، از نظر عقلی کاری پسندیده است یا ناپسند؟ برای یافتن پاسخ به این پرسش، باید بینیم منظور از حسن و قبح چیست.

اگر منظور از حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با طبع حیوانی باشد از آنجا که شاخصه‌ی مهم این طبع، لذت جویی و گریز از درد و رنج است اقدام به مرگ شیرین، عملی اخلاقی است زیرا سبب کاهش درد و زجر بیماری می‌شود که هیچ امیدی به بهبودی او نیست و در برابر تحمل این ناملایمات، لذتی نیز برای او به دست نمی‌آید اما اگر در همین فرض، میزان در روایی یا ناروایی اخلاقی یک

عمل، سازگاری و ناسازگاری با طبع والا و روحانی انسان باشد اقدام به اتانازی، عملی غیر اخلاقی خواهد بود زیرا از یک سو، موجب نادیده گرفتن کرامت ذاتی انسان به عنوان یکی از آفریده‌های الهی می‌شود که زندگی او با قدرت نامتناهی و نامحدود خداوند اداره می‌شود و از سوی دیگر، سبب محرومیت وی از کمالات روحی - نفسانی ای می‌شود که از تحمل همین درد و رنج‌ها به دست می‌آید. اما اگر منظور از حسن و قبح، موافقت و مخالفت با غرض (مصلحت) باشد بسته به این که این غرض (مصلحت)، فردی یا جمعی است تحلیل روایی اخلاقی اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال متفاوت خواهد بود.

بدون شک، پایان دادن به درد و رنج بیماری که هیچ درمانی برای او وجود ندارد و خود او نیز دیگر تاب تحمل آن را ندارد امری حسن و نیکو است؛ یعنی عقل آن را موافق با غرض و مصلحت بیمار می‌داند اما اگر ملاک در موافقت و مخالفت را غرض و مصلحت اجتماعی بدانیم، در این صورت پاسخ یکسانی نخواهیم داشت زیرا اقدام به اتانازی بیمار گاه سبب کاهش فشارهای مالی و روانی خانواده می‌شود که در این صورت کاری نیکو قلمداد می‌شود اما همین عمل در برخی از موارد می‌تواند موجب آسیب دیدگی شدید روحی خانواده یا جامعه می‌شود که در این صورت، اقدام به انجام آن، مخالف با غرض و مصلحت جمعی بوده، کاری ناروا تلقی خواهد شد.

اگر منظور از حسن و قبح عقلی، فراهم آمدن موجبات کمال و نقص نفسانی انسان باشد هر چند کمال‌جویی از ویژگی‌های ذاتی انسان است چون این کمال با توجه به باورهای دینی - مذهبی، همچنین هنجارهای اجتماعی، متفاوت است، داوری درباره‌ی روایی یا ناروایی اتانازی داوطلبانه غیرفعال نیز متفاوت خواهد شد. اگر درد کشیدن بیمار را یکی از راه‌های تحصیل کمال نفسانی و پاک شدن

گناهان او بدانیم در این صورت اقدام به اتانازی نه تنها سبب کمال نفس وی نمی‌شود بلکه چون مانعی بر سر راه آن به حساب می‌آید کاری ناروا خواهد بود اما اگر در همین فرض، افزایش میزان درد و رنج بیمار، موجب کاهش سنجایی اخلاقی او در نتیجه سستی ایمان وی شود اقدام به اتانازی از آن جهت که موجب جلوگیری از کاهش منزلت انسانی - اخلاقی وی می‌شود کاری حَسَن قلمداد خواهد شد.

اگر منظور از حُسَن و قُبُح عقلی، سازگاری و ناسازگاری با کشش‌های فطری و دریافت‌های درونی انسان باشد به نظر می‌رسد تصمیم‌گیری درباره‌ی روایی یا ناروایی اخلاقی اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال کمی دشوار خواهد بود زیرا حُب ذات و بقای ذات از جمله تمایلات فطری مشترک میان انسان‌هاست؛ وجود این میل باطنی سبب می‌شود تا هر عملی که موجب زوال حیات یا کاهش آن شود کاری ناپسند تلقی شود در نتیجه اقدام به اتانازی داوطلبانه کاری غیراخلاقی است. از سوی دیگر، میل به آزادی و گریز از جبر نیز که از جمله تمایلات و کشش‌های فطری - ذاتی انسان است سبب می‌شود تا هر عملی که موجب از بین رفتن حق انتخاب فرد می‌شود کاری ناروا به حساب آید. به نظر می‌رسد در چنین مواردی که میان نتیجه‌ی حاصل از تمایلات مختلف ذاتی انسان، تعارضی وجود دارد برای رسیدن به یک داوری قطعی ناگزیریم با رتبه‌بندی این تمایلات، عمل خود را با تمایلی هماهنگ سازیم که از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ همچنان که می‌توانیم در این گونه موارد، به چیزی غیر از تمایلات فطری استناد کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱- ضرورت مسأله‌ی محور بودن مقاله، نویسندگان را واداشت تا تنها یک گونه خاص از اتانازی را در دو دستگاه اخلاقی وظیفه‌گرا و فضیلت‌گرا مورد مطالعه‌ی تطبیقی قرار دهند. روشن به نظر می‌رسد چنین رویکردی نه به معنای نفی امکان بررسی سایر انواع اتانازی در این دو دستگاه است و نه الزاماً به معنای تفاوت نتایج حاصل از این بررسی تطبیقی نسبت به دیگر انواع اتانازی است.

۲- لازم به ذکر است نظریه‌ی وظیفه‌گرایی در اخلاق، بسته به نقشی که به قواعد کلی می‌دهد به دو گروه کلی وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر و عمل‌نگر تقسیم می‌شود. پیروان وظیفه‌گرایی عمل‌نگر معتقدند که همه احکام اساسی درباره‌ی الزام، کاملاً جزئی‌اند، مانند «در این واقعیت باید چنین و چنان بکنم» و احکام کلی، مانند: «باید همواره وفای به عهد کنیم». غیرقابل دسترس یا بی‌فایده‌اند یا حداکثر از احکام جزئی ناشی شده‌اند. در برابر وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر معتقدند که معیار صواب و خطا مشتمل بر یک یا چند قاعده است؛ قواعدی کاملاً انضمامی مانند «باید همواره راست بگوییم». یا قواعد بسیار انتزاعی مانند «اصل عدالت هنری سیچویک». در این مقاله نویسندگان کوشیده‌اند تا مسأله‌ی اتانازی داوطلبانه‌ی غیرفعال را تنها از منظر وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر بررسی کنند. برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: فرانکنا، ۱۳۷۶هـ.ش، صص ۴۹-۵۰.

۳- کانت در اخذ مفهوم تکلیف، تحت تأثیر رواقیان مخصوصاً حرکت احیای رواقی قرن هفدهم در پروس و بیش از همه، کریستیان ولف و بومگارتن قرار داشت. او معانی متفاوت ولی به هم مرتبطی را از تکلیف ارائه می‌دهد که عبارتند از: تکلیف چیزی غیر از محدودیت اراده و ایجاب و الزام قانون کلی نیست؛ همه‌ی کارها، دستورهای آن‌ها و غایاتی که به امر مطلق فرمان می‌دهد. تکلیف تنها محرک عمل اخلاقی بوده، عبارت است از ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون، بدون توجه به چیز دیگر. بنگرید به: محمدرضایی، ۱۳۷۹هـ.ش، صص ۵۸ و ۶۰-۶۱.

۴- از نظر کانت، ما با سه گونه امر مواجه هستیم و در برابر سه گونه کار خوب قرار داریم که تنها یکی از آن‌ها اخلاقی است. اول: امر شرطی تردیدی یا امر مهارت. منظور از این عنوان، امر به کارهایی است که هرچند منجر به رسیدن به غایت معینی می‌گردند اما این امر مشروط بوده، یعنی امر به انجام آن کارها به خاطر خودشان نبوده، نتیجه‌ی مورد انتظار هم چیزی نیست که هر کس طبعاً در جستجوی آن باشد؛ مانند «اگر بخواهید زبان فرانسه را بیاموزید باید این وسایل را اختیار کنید». دوم: امر شرطی تأکیدی. این نوع از امر نیز هرچند دارای ویژگی شرطی بودن است یعنی امر به انجام دادن پاره‌ای از کارها به عنوان وسیله برای دستیابی به غایتی است اما دارای ویژگی تردیدی بودن نیست؛ مانند امر به انجام کاری برای کسب سعادت در گزاره‌ی «شما سعادت را به ضرورت طبیعی می‌خواهید؛ بنابراین باید این اعمال را انجام دهید». سوم: امر ضروری. منظور از چنین امری، امر به انجام دادن کاری است که وسیله برای رسیدن به هیچ غایتی نبوده، ذاتاً نیکو است. از نظر کانت، هیچ‌یک از دو نوع امر مشروط

تردیدی و تأکیدی، اخلاقی نبوده، تنها امر ضروری است که وجاهت اخلاقی دارد. برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: کاپلستون، ۱۳۷۲هـ.ش، صص ۳۳۰-۳۳۱ و بخشایش، ۱۳۸۵هـ.ش، ص ۱۱۸.

۵- آن گونه که کانت بیان می‌دارد هرچند قانون و ماکزیم نوعی پیوستگی با هم دارند، چرا که «قانون» یکی از انواع ماکزیم به شمار آمده است که ضرورت مطلق دارد اما تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. ماکزیم بیان می‌کند که ما چگونه رفتار می‌کنیم ولی قانون دستور می‌دهد که چگونه باید رفتار کنیم. قانون به‌طور تجربی وجود ندارد در صورتی که ماکزیم‌ها می‌توانند تجربی نیز باشند. برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: محمد رضایی، ۱۳۷۹هـ.ش، ص ۶۹.

۶-Autonomy

۷- «دیگرآیینی» بر هر اصلی اطلاق می‌شود که مبتنی بر خودمختاری اراده نباشد. اراده‌ای که مبتنی بر تمایل و نفع شخصی است یا اراده‌ای که مبتنی بر اصلی است که خودش وضع نکرده است دیگرآیینی نام دارد. دیگرآیینی یا مبتنی بر عقل است یا تجربه. بنگرید به: محمدرضایی، ۱۳۷۹هـ.ش، صص ۱۶۱-۱۶۲ و بخشایش، ۱۳۸۵هـ.ش، ص ۱۱۲.

۸- کانت به روش‌های مختلفی به این صورت بندی رسیده است: الف) از ترکیب ایده‌ی قانون و ایده‌ی غایت فی نفسه؛ ب) اگر فاعل عاقل واقعاً غایت فی نفسه است باید واضع قوانینی باشد که ملزم به اطاعت کردن آنهاست؛ ج) تنها چیزی که بدون قید و شرط، خوب است اراده‌ی نیک است و اراده‌ی نیک است که از سر تکلیف باشد؛ بنابر این، درستی و روایی برخی از کارها به این نخواهد بود که اراده‌ی خداوند به آنها تعلق گرفته است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: محمدرضایی، محمد، ۱۳۷۹هـ.ش، صص ۱۶۹-۱۷۰ و هولمز، ۱۳۸۲هـ.ش، صص ۲۴۴-۲۴۵.

۹- فضیلت (Virtue) در لغت به معنای «رجحان»، «برتری» و «مزیت» آمده است (دهخدا، ۱۳۴۱هـ.ش، ص ۲۲۷، حرف ف). فیلسوفان اخلاق برای «فضیلت» تعریف‌های مختلفی بیان کرده‌اند (پینکافس، ۱۳۸۲هـ.ش، ص ۲۱) از آن جمله: «فضیلت عبارت است از کیفیت اکتسابی انسان که خودداری از آن و به‌کارگیری آن به‌گونه‌ای است که ما را قادر می‌سازد تا به خیرهای درونی اعمال دست یابیم و فقدان آنها به‌طور جدی ما را از دست یابی به چنین خیرهایی باز می‌دارند» «فضایل کیفیاتی هستند که برای شکوفایی انسان لازم یا مطلوب می‌باشند. نوعی شکوفایی که عمدتاً در جوامعی که سنن و آداب و رسوم بر آنها حاکمند روی می‌دهد و از دیگر اقسام رشد و شکوفایی متمایز می‌باشد.» (پینکافس، ۱۳۸۲هـ.ش، صص ۲۱۴-۲۱۷).

۱۰- برای اطلاع بیشتر درباره‌ی فضیلت گرایی در اخلاق، بنگرید به: ملک‌ان، خدیجه، نگاهی به فضیلت گرایی در فلسفه اخلاق.

۱۱- آن گونه که پس از این خواهد آمد، در تفسیر دیدگاه اشاعره دو احتمال وجود دارد. برخی بر این باورند که اشاعره تنها حُسن و قُبْح عقلی را انکار کرده، هم‌چون معتزله، حُسن و قُبْح ذاتی را قبول دارند؛ در برابر، این احتمال نیز وجود دارد که اشاعره بر خلاف معتزله، نه حُسن و قُبْح عقلی را باور دارند و نه

حُسن و قُبُح ذاتی را قبول دارند. (مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه اخلاق، ۱۳۸۲ هـ.ش، صص ۷۸-۸۰) هر چند بنابر احتمال دوم نمی‌توان نظریه‌ی اشاعره را از جمله نظریات اخلاقی عینی‌نگر دانست اما بنابر احتمال نخست، نظریه‌ی اشاعره از جمله دیدگاه‌های عینی‌نگر اخلاقی به حساب خواهد آمد و از همین رو، مکتب اخلاقی اشاعره از جمله مکاتب اخلاقی فضیلت‌گرا است.

۱۲- برای اطلاع از دلایل اشاعره، همچنین نقد آن‌ها بنگرید به: علامه حلی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۳۰۲؛ سعیدی مهر، ۱۳۷۷ هـ.ش، ص ۳۰۲ و محمدی، ۱۳۷۳ هـ.ش، ص ۳۰۲.

۱۳- برای اطلاع از مفهوم ذاتی در این بحث، بنگرید به: سبحانی، ۱۳۶۸ هـ.ش، ص ۲۳.

۱۴- برای اطلاع از معانی حُسن و قُبُح، بنگرید به: لاهیجی، ۱۳۷۲ هـ.ش، صص ۶۱-۶۰؛ انصاری، ۱۴۰۴ هـ.ق، صص ۲۳۰-۲۳۲؛ الجرجانی، بی‌تا، ص ۱۸۲؛ قوشچی، بی‌تا، صص ۳۲۷-۳۲۸؛ سبحانی، ۱۳۶۸ هـ.ش، صص ۲۷ و ۳۴-۳۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲ هـ.ش، صص ۷۵-۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۱ هـ.ش، صص ۷۵-۷۸ و معلمی، ۱۳۸۴ هـ.ش، ص ۶۲.

15- Lucius Annaeus Seneca

16- Preis

17- Dignit

۱۸- برخی از این مسایل عبارتند از: وجوب اطعام مضطر (محقق کرکی، ۱۴۱۵ هـ.ش، ص ۹۸ و شیخ طوسی، ۱۳۸۷ هـ.ش، ص ۳۳۶)، تیمم هنگام ترس بر جان، مرض شدید، تیمم با عدم امکان استعمال آب (علامه حلی، ۱۳۳۳ هـ.ش، ص ۱۳۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ص ۱۰۴؛ محقق حلی، ۱۳۶۴ هـ.ش، ص ۱۳۵)

۱۹- برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: نظری توکلی، ۱۳۸۱ هـ.ش، ص ۱۱۶

۲۰- در حقوق اسلامی، قتل به دو نوع «به حق» و «نا حق» و از نظر مقتول به «مظلوم» و «غیر مظلوم» قابل تقسیم است. بنگرید به: گلدوزیان، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۲۸

فهرست منابع

قرآن کریم

ابن براج، عبد العزیز - (۱۴۰۷ هـ.ق)، *المهذب*، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی

ابن حمزه، محمد بن علی - (۱۴۰۸ هـ.ق)، *الوسیله الی نیل الفضیله*، قم، نشر مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی

اسلامی تبار، شهریار و الهی منش، محمدرضا - (۱۳۸۶ هـ.ش)، *مسایل اخلاقی و حقوقی در قتل* ترجم/میز، تهران، انتشارات مجد

اعوانی، شهین - (۱۳۸۶ هـ.ش)، *نظریه‌ی کانت درباره‌ی کرامت انسانی و حقوق ذاتی بشر*، مجموعه مقالات سمینار کانت، چاپ اول، تهران، مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران، ۴۱ تا ۲۳

- انصاری، شیخ مرتضی - (۱۴۰۴ ه.ق.)، *مطارح الانظار (تنظیم ابوالقاسم کلانتری)*، قم، مؤسسه آل البيت اونی، بروس - (۱۳۸۱ ه.ش.)، *کانت نظریه‌ی اخلاقی (ترجمه‌ی علیرضا آل بویه)*، قم، انتشارات بوستان قم
- ایمانی، محمدرضا - (۱۳۸۲ ه.ش.)، *بررسی جرایم و مجازات‌های پزشکی*، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی انتشاراتی حیان - اباصالح
- بخشایش، رضا - (۱۳۸۵ ه.ش.)، *عقل و دین از دیدگاه کانت*، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- پالمر، مایکل - (۱۳۸۵ ه.ش.)، *نظریه‌ی اخلاقی کانت (ترجمه‌ی علیرضا آل بویه)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- پورمحمدی، علی - (۱۳۸۷ ه.ش.)، *مبانی فلسفی اخلاق زیستی*، تهران، مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی با همکاری انجمن علمی اخلاق زیستی
- پینکافس، ادموند - (۱۳۸۲ ه.ش.)، *از مسأله محوری تا فضیلت محوری (ترجمه‌ی حمیدرضا حسنی و مهدی علی پور)*، قم، نشر معارف
- الجرجانی، السید الشریف - (بی تا.)، *شرح المواقف*، ج ۸، قم، الشریف الرضی
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر - (۱۳۵۳ ه.ش.)، *مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلامی*، تهران، انتشارات ابن سینا
- حائری یزدی، مهدی - (۱۳۶۱ ه.ش.)، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- دبیری، احمد - (۱۳۸۹ ه.ش.)، *فضیلت‌گرایی در اخلاق، بانک اطلاعات نشریات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، شماره‌ی اول*، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- دهخدا، علی اکبر - (۱۳۴۱ ه.ش.)، *لغت‌نامه‌ی دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- رازی، فخر الدین - (۱۳۴۱ ه.ش.)، *البراهین در علم کلام*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- زراعت، عباس - (۱۳۸۵ ه.ش.)، *حقوق جزای اختصاصی*، چاپ دوم، تهران، انتشارات ققنوس
- سالیوان، راجر - (۱۳۸۰ ه.ش.)، *اخلاق در فلسفه‌ی کانت (ترجمه‌ی عزت الله فولادوند)*، تهران، انتشارات طرح نو
- سبحانی، جعفر - (۱۳۶۸ ه.ش.)، *حسن و قبح یا پایه‌های اخلاق جاودان*، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- سعیدی مهر، محمد - (۱۳۷۷ ه.ش.)، *آموزش کلام اسلامی*، چاپ اول، قم، مؤسسه‌ی فرهنگی طه
- شیخ طوسی - (۱۳۸۷ ه.ق.)، *المبسوط فی الفقه الامامیه*، ج ۵، المکتبه المرتضویه
- صانعی دره بیدی، منوچهر - (۱۳۸۴ ه.ش.)، *جایگاه انسان در اندیشه‌ی کانت*، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس

- عباسی، محمود - (۱۳۷۷هـ.ش)، مجموعه مقالات حقوق پزشکی، ج ۴، چاپ اول، تهران، انتشارات حقوقی
- علامه حلی - (۱۴۱۳ هـ.ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم
- علامه حلی - (۱۳۳۳ هـ.ق)، منتهی المطلب، ج ۱، بی نا
- الغزالی، ابی حامد - (۱۹۹۳م)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار و مکتبه الهلال
- فرانکنا، ویلیام - (۱۳۷۶هـ.ش)، فلسفه اخلاق، (ترجمه هادی صادقی)، چاپ اول، قم، مؤسسه فرهنگی طه
- قوشچی، علاء الدین علی بن محمد - (بی تا)، شرح تجرید الاعتقاد، چاپ رضی و بیدار
- کاپلستون، فردریک - (۱۳۷۲هـ.ش)، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، (ترجمه‌ی اسماعیل سعادت - منوچهر بزرگمهر)، ج ۶، تهران، انتشارات سروش
- کانت، امانوئل - (۱۳۶۹هـ.ش)، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق (ترجمه‌ی حمید عنایت - علی قیصری)، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
- کانت، امانوئل - (۱۳۸۰هـ.ش)، درس‌های فلسفه اخلاق (ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی)، چاپ دوم، تهران، انتشارات نقش و نگار
- کانت، امانوئل - (۱۳۸۰هـ.ش)، فلسفه‌ی فضیلت، (ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی)، تهران، انتشارات نقش و نگار
- کورنر، اشتفان - (۱۳۶۷هـ.ش)، فلسفه‌ی کانت، (ترجمه عزت الله فولادوند)، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
- گلدوزیان، ایرج - (۱۳۸۶هـ.ش)، حقوق جزای اختصاصی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- لاهیجی، عبدالرزاق - (۱۳۷۲هـ.ش)، سرمایه‌ی ایمان در اصول اعتقادات، (تصحیح صادق لاریجانی آملی)، چاپ سوم، قم، انتشارات الزهراء
- محقق حلی - (۱۳۶۴هـ.ش)، المعترف فی شرح المختصر، ج ۱، بی جا، مؤسسه سیدالشهداء
- محقق کرکی - (۱۴۱۵ هـ.ق)، جامع المقاصد، ج ۶، قم، مؤسسه آل بیت
- محمدرضایی، محمد - (۱۳۷۹هـ.ش)، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم
- محمدی، علی - (۱۳۷۳هـ.ش)، شرح کشف المراد، چاپ سوم، قم، انتشارات دارالفکر
- محمودی، سید علی - (۱۳۸۶هـ.ش)، فلسفه‌ی سیاسی کانت، چاپ دوم، تهران، نشر نگاه معاصر
- مروارید، عبد العزیز - (۱۴۱۰ هـ.ق)، سلسله الینابیع الفقہیہ، ج ۲۱، بیروت، دارالاسلامیه
- مصباح یزدی، محمد تقی - (۱۳۸۲هـ.ش)، فلسفه اخلاق، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر

- مصباح یزدی، محمدتقی - (۱۳۸۴ه.ش)، *تقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- مظفر، محمدرضا - (۱۳۸۵ه.ش)، *اصول فقه* (ترجمه عباس زراعت و حمید مسجدسرای)، چاپ اول، قم، انتشارات حقوق اسلامی
- معاونت امور فرهنگی، وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی (۱۳۷۰ه.ش)، *اخلاق پزشکی به انضمام مختصری از تاریخ پزشکی*، تهران، وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی
- معلمی، حسن - (۱۳۸۴ه.ش)، *فلسفه اخلاق*، چاپ اول، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی
- ملکان، خدیجه - *نگاهی به فضیلت گرایی در فلسفه اخلاق*
- نجفی، محمد حسن - (۱۴۰۴ ه.ق)، *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*، چاپ ششم، ج ۳۶، ج ۵، قم، المکتبه الاسلامیه
- نظری توکلی، سعید - (۱۳۸۱ه.ش)، *پیوند اعضا در فقه اسلامی*، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی
- هولمز، رابرت ال - (۱۳۸۲ه.ش)، *مبانی فلسفه اخلاق*، (ترجمه مسعود علیا)، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس

یادداشت شناسه‌ی مؤلفان

سعید نظری توکلی: عضو عیات علمی دانشگاه تهران، عضو شورای پژوهشی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تهران، ایران و عضو هیأت مدیره انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی، نویسنده‌ی مسؤول

نشانی الکترونیکی: sntavakkoli@ut.ac.ir

فاطمه کراچیان ثانی: کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۴/۱۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۵