

تقد و بررسی اصول حاکم بر اخلاق زیست فناوری معاصر

مهدی علیزاده^۱

چکیده

تحولات زیست فناوری در عصر حاضر، بستر ساز بروز چالش‌هایی اخلاقی است که پاسخ به آن‌ها در جلوه پارادایم رایج در بررسی‌های اخلاقی زیست فناوری و مؤلفه‌های هنجاری آن نمایان شده است. با این وجود سنجش اصول چهارگانه حاکم بر اخلاق زیست فناوری معاصر و مشاهده عدم هماهنگی و انسجام لازم میان آن‌ها، حاکی از واگرایی و ناکارآمدی نظریه رایج در اخلاق زیست فناوری از ناحیه قواعد و اصول خود می‌باشد. همچنین ابتدای این اصول بر مبانی اومانیزم، فردگرایی، آموزه‌های لیبرالی، تقدم حق بر خیر و قراردادگرایی، اخلاق زیست فناوری را به سوی تخریب محیط زیست و ذخایر ژنتیک انسانی، خود بزرگ‌بینی لجام‌گسیخته در انسان و نسیت‌انگاری در ارزش‌ها سوق می‌دهد و در جریان غلبه مؤلفه‌های مصلحت‌گرا و لذت‌گرای افراطی بر عقلانیت ارزشی در نظریه رایج، شاهد تقلیل‌گرایی آشکار در تلقی از عدالت و سود و زیان هستیم. لذا جهت حل این مشکل باید در مسایل پیچیده و کاملاً حیاتی اخلاق زیست فناوری، اصولی منسجم و هماهنگ برآمده از تفکر توحیدی و با تأکید بر معنویت قدسی تدوین شود تا اخلاق زیست فناوری بر شالوده‌های چنین اصولی استوار گشته و در پرتو آن اسب سرکش و پر قدرت فناوری نوظهور زیستی با لگام حکمت عملی برآمده از ارزش‌های متعالی انسانی مهار شود.

واژگان کلیدی

اخلاق زیست فناوری، پارادایم رایج، اصول چهارگانه، خودمختاری، سودمند-نازین‌مندی، عدالت

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مدیر مرکز اخلاق و تربیت و عضو انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی (نویسنده مسؤول)
Email: alizadeh111@gmail.com

تقد و بررسی اصول حاکم بر اخلاق زیست فناوری معاصر

هسیود (Hesiod) شاعر یونانی در حدود سال ۸۰۰ پیش از میلاد رساله‌ی مشهوری نوشت به نام «کارها و روزها» که داستان پیدایش انسان را روی زمین حکایت می‌کند. بر طبق گفته هسیود، خدایان که جهان را آفریدند به هر جانوری توانایی‌های خاصی دادند؛ برخی از جانوران را بسیار چابک آفریدند و به برخی استقامت و عضلات نیرومند داده بودند و همین‌طور به هر یک نیروی خاصی عطا کردند، اما وقتی نوبت به انسان رسید، خدایی که همه‌ی توانایی‌ها را تقسیم می‌کرد، دیگر چیزی در بساطش نمانده بود. بدین ترتیب انسان بدون هیچ توانایی آفریده شد، تا این که خدایی به نام پرومته (Prometheus) به زمین فرود آمد و آتش را آفرید و به انسان داد و او هم با آن حیوانات وحشی را از خود راند و برای خود غذا پخت و مواد طبیعی را تغییر شکل داد. هسیود در این داستان می‌خواهد، آتش را به عنوان نیروی خاص آدم و موهبت خدایان به انسان معرفی کند.

واقعیت این است که دریافت هسیود از رمز برتری و قدرتمندی آدمی ابتدائی و نادرست است. نقطه قوت آدمی که خداوند متعال به وی عطا فرمود در بهره‌ی هوشی و قوه‌ی ادراکی او بود که توانست کارآیی‌های آتش را دریابد و آن را به خدمت بگیرد و به‌عنوان وسیله از آن استفاده کند و نیازهای خود را برطرف کند. انسان دریافت که می‌تواند از اشیای پیرامون خود به نوعی برای رفع نیازهایش کمک بگیرد، پس آرام‌آرام به فکر تغییر شکل آنها یا ترکیب و در نهایت ساختن وسیله‌هایی شد که او را در رفع نیازهایش موفق می‌کرد، به گونه‌ای که برخی غیر مقدورها را برای او مقدور می‌ساخت یا مقدمات پرمشکل و زمان‌بر را آسان‌تر یا سریع‌تر یا با کیفیت مطلوب‌تر ممکن می‌کرد. بدین ترتیب او به اهمیت «دانش و

مهارت ابزارسازی و به کارگیری ابزار» - که امروزه آن را فناوری (Technology) می‌نامیم - پی برد.

۱. تحولات زیست‌فناوری و چالش‌های اخلاقی آن

برپایه یک تلقی رایج برای تعریف انسان می‌توان از عبارت «حیوان ابزارساز» (Homo Faber) استفاده کرد. این تعریف هرچند تا حدود زیادی انسان را از سایر موجودات و جانداران زیست‌بوم «زمین» متمایز می‌سازد، اما به واقع در مقام ترسیم نیمرخ کامل هویت و چیستی او چندان موفق نیست. «تمدن» و «فرهنگ» دو فرآورده بزرگ و انحصاری جامعه انسان‌هاست. در این میان تمدن - بر اساس یک دریافت - به جنبه‌های سخت و فرهنگ به جنبه‌های نرم‌تر حیات جوامع انسانی مربوط می‌شود. این دو جنبه هر یک محصول نوعی از عقلانیت آدمی است. تمدن برساخته «عقلانیت ابزاری» و فرهنگ (یا دست کم لایه‌های زیرین آن) فرآورده «عقلانیت ارزشی» انسان به شمار می‌رود. این عقلانیت ارزشی است که به تعیین اهداف می‌پردازد و به تبع آن نظام ارزش‌ها را از نظام غایات مشتق می‌سازد. تمدن یا همان جنبه‌های سخت دستاورد حیات بشری عمیقاً متأثر از پدیده‌ی پرقدرد «فناوری» بوده است. بر اساس موج‌های پردامنه فناوری است که در تاریخ تمدن، جوامع را به سه دوره پیشاصنعتی، صنعتی و پساصنعتی تقسیم می‌کند. در میان فناوری‌ها از نسل اول فناوری که با اختراع ماشین بخار آغاز شد تا نسل دوم که با اختراع برق و گسترش صنایع الکتریکی و شیمیایی ظهور کرد تا نسل سوم که برپایه‌ی فناوری دیجیتال بنا شد و به شکل‌گیری تکنولوژی اطلاعات انجامید، فناوری نسل چهارم، یعنی فناوری زیستی را از منظر کارکردشناختی باید از جنسی دیگر شمرد. رسالت فناوری تا پیش از بیوتکنولوژی، ایجاد تغییر در عناصر پیرامونی حیات انسان و ایجاد ابزارهای هرچه کارآمدتر در خدمت انسان

بود و اینک این رسالت در بیوتکنولوژی پزشکی از اهداف اولیه درمانی فراتر رفته و به تغییر خود انسان تبدیل شده است. تا پیش از این قرار بود با فناوری عالم تغییر کند و چنان شود که به کام آدمی باشد و اکنون قرار است، انسان نه دست در تغییر عالم، که دست در تغییر خود آورد و انسان‌ها را به گونه‌ای بسازد که خود او می‌پسندد (مفام، صص ۱۵۲-۱۲۴). گویا قرار است ساختار وجود آدمی به‌طور کامل براساس نقشه‌ها و آرزوهای انسان هزاره سوم، برنامه‌ریزی شود. روی خط تولید «انسان» قرار است، موجودی پدید آید که دیگر مریض نشود، نخواهد، پیر نشود، احتمالاً نمیرد، از ویژگی‌های فیزیکی و روانی حسب میل سفارش‌دهنده برخوردار باشد و به راحتی به تولید انبوه برسد.

دست‌ورزی ژنتیک در نباتات و فرآورده‌های حیوانی در بیوتکنولوژی کشاورزی، به این هدف دنبال می‌شود که محصولات کشاورزی و دامی در حد مطلوب به توسعه کمی و بهبود کیفی و قیمت مناسب برسند و از این رو، بیوتکنولوژیست‌ها در صنایع کشاورزی و غذایی با دست‌ورزی ژنتیک در نباتات یا به‌کارگیری میکروارگانیزم‌ها به تولید گونه‌های گیاهی تراریخته مبادرت می‌کنند که در برابر آفات مقاوم‌ترند، گونه‌های پرمحصول‌تر را در اختیار ما می‌گذارند و در عین حال از تنوع در رنگ و شکل و بو و مزه برای سلاقی مختلف برخوردارند. در بیوتکنولوژی پزشکی نیز اهداف متعددی مانند دستیابی به روش‌های تشخیص دقیق‌تر و نیز درمان‌های آسان‌تر و کم‌خطرتر، ترمیم بافت‌های آسیب‌دیده، تأمین اعضای از دست رفته (لوازم یدکی انسانی)، غربالگری ژنتیکی پیش از تولد (PGS)، پیش‌گیری از ابتلای به بیماری‌های صعب‌العلاج و تولید داروهایی با اثربخشی بالاتر و عوارض کمتر در شاخه فارماکوژنتیک تعقیب می‌شود. فراتر از اهداف درمانی، اما مبحث کنترل توالد، انتخاب و تعیین ژنتیکی

نوزادان، در کنار عقیم‌سازی و همچنین تولید سلاح‌های بیولوژیک در کنار بهره‌برداری‌های قضایی و پلیسی در تشخیص هویت (که حتی با قطره‌ای از آب دهان یا ذره‌ای پوست امکان‌پذیر می‌شود) به‌عنوان بخش دیگری از کارکردهای فناوری زیستی پزشکی در حال پیگیری است.

این فناوری با تمامی فواید متنوعی که برای آن تعریف می‌شود، جملگی رهاورد خرد ایزاری آدمی است.

در کنار هر یک از کارکردها و اغراض فناوری زیستی پرسش‌های جدی اخلاقی از درستی، خوبی و بایستگی یا نادرستی، بدی و نابایستگی پی‌گیری این کارکردها برای اندیشه بشری مطرح شده است. بحث سطح دسترسی به اطلاعات بانک‌های زیستی و اطلاعات محرمانه ژنتیکی افراد، مالکیت مادی و معنوی اکتشافات و اختراعات در بیوتکنیک، اطلاع بیمار و رضایت وی و اطرافیان او از نحوه، میزان و پیامدهای به کارگیری فناوری‌های زیستی در فرآیند درمان، عدالت طولی یا حقوق نسل‌های آینده، عدالت توزیعی در دسترسی همگان به امکان‌های بیوتکنیک، عوارض و پیامدهای ناشی از ابهام‌های نسبی و توارثی در استفاده از بانک‌های ژنتیک، بیوژنتیک و تأثیر آن بر مسؤولیت‌های اخلاقی و دامنه‌ی افعال اختیاری، امکان سوءاستفاده از فناوری‌های دومانظوره^۱ در بیوتروریسم، تبعیض نژادی، ایجاد انحصارهای خطرناک، بایگانی بافت انسانی پس از مرگ، افزون بر مخاطرات ناشی از عدم کنترل پرش ژنتیک و جهش‌های گونه‌ای و پیامدهای پیش‌بینی‌ناپذیر و غیرقابل کنترل دست‌ورزی ژنتیکی بر روی متابولیسم و فیزیولوژی انسان یا جانداران مرتبط با سلامت انسان.

برای آشنایی بیشتر با طیف مسایل اخلاقی بیوژنتیک، افزون بر آنچه گفته شد، مناسب است موارد دیگری را از مقدمه متن جامعی در این موضوع به قلم جاستین

برلی و جان هریس (۲۰۰۴، ص ۱-۴) ذکر کنیم:

«هیچ شاخه‌ای از دانش بیش از علم ژنتیک سبب ایجاد تنگناهای اخلاقی حادّ یا ظریف و جالب نشده است. شاخه‌ای از دانش وجود داشته و وجود دارند که مسایل اخلاقی مهم‌تری را ایجاد کرده‌اند؛ مثلاً: فیزیک هسته‌ای که سلاح‌های اتمی را به ما ارائه کرده و به راستی توانایی تخریب جهان را به ما داده، شاید بالاترین تنگنای اخلاقی را برای ما ایجاد کرده است، اما این علم ژنتیک است که سبب می‌گردد ما نه تنها مسؤولیت‌های خود در برابر جهان و در برابر یکدیگر، بلکه مسؤولیت‌مان نسبت به آینده مردم را به یاد آوریم. ما برای نخستین بار نه تنها می‌توانیم تعیین کنیم چه کسی زنده خواهد ماند و چه کسی خواهد مرد، بلکه می‌توانیم تعیین کنیم که تمام کسانی که در آینده زندگی خواهند کرد، چگونه خواهند بود.»

هدی علیزاده

هرچه اطلاعات ما در مورد بیماری بیشتر باشد، درک ما از تأثیر ژن‌ها بیشتر می‌شود. ژن‌ها همچنین طیف گسترده‌ای از سایر موارد را تعیین کرده یا بر آنها اثر می‌گذارند. دامنه‌ی این موارد از عواملی دارای اهمیت درمانی، مانند توانایی مقابله با بیماری یا توانایی یک بافت برای ترمیم خود، تا ویژگی‌هایی مانند قد و وزن و هیكل و قامت، رنگ مو، چشم و پوست را دربر می‌گیرد.

سرعت پیرشدن و امید به زندگی ما نیز مسایلی هستند که تحت تأثیر ژنتیکی قرار داشته و احتمالاً در آینده توسط انسان‌ها مورد دخل و تصرف قرار می‌گیرند. اینجاست که به تدریج با وضوح بیشتری می‌بینیم، موضوعات درمانی و اخلاقی دارای ارتباطی ناگسستگی هستند.

هنگامی که دریابیم نجات زندگی صرفاً به تعویق انداختن مرگ است، با داشتن تصویری مبهم از تعویق مرگ، با مجموعه‌ای از تنگناها روبرو خواهیم بود. آیا

چنین کاری - در صورت امکان - بیشتر جنبه‌ی درمانی خواهد داشت یا جنبه‌ی زیباسازی؟ آیا چنین چیزی مطلوب خواهد بود؟ برخی مردم ایده‌ی فناپذیری را با هراس و بیزاری نگریسته‌اند، [اما] دیگران آن را با شور و قوت خواستار شده‌اند. در اینجا، چالش اخلاقی مطرح شده به واسطه‌ی پیشرفت‌های علمی حیرت‌انگیز است. آیا آنچه احتمالاً برای ما به عنوان افراد مناسب است، ممکن است برای جامعه به عنوان یک کل مناسب نباشد؟ بهترین توزیع سنی در جامعه کدام است؟ آیا این امر سبب نشاط بیشتر همگان یا راحتی بیشتر آنها در برخورد با یکدیگر خواهد شد؟ چه توزیع سنی از لحاظ اقتصادی و سیاسی دارای بیشترین مزیت خواهد بود؟ آیا ما حق داریم تلاش کنیم بر چنین چیزهایی اثر بگذاریم؟ آیا حق داریم چنین نکنیم؟

علم ژنتیک بر حساس کردن ما نسبت به توانایی‌مان برای ایجاد تغییر در انسان‌ها و لزوم تلاش برای ارزیابی مطلوبیت این تغییرات برای افراد، برای جامعه و برای آینده‌ی گونه‌ی بشر تأثیر زیادی داشته است. با این حال، بالاتر و برتر از این نکته این است که علم ژنتیک دارای دو اثر عمده‌ی دیگر با اهمیت اخلاقی بوده است که باید آن را مورد توجه قرار دهیم. اثر نخست مربوط به آگاهی فزاینده از این واقعیت است که ارتباط ژنتیکی ما با یکدیگر و با سایر گونه‌ها تا چه حد نزدیک است؟ برای مثال: هر کودکی از لحاظ اطلاعات ژنتیکی ۹۹/۹۵ درصد همانند مادر ژنتیکی خود خواهد بود، اما ۹۹/۹۰ درصد نیز ممکن است به‌طور اتفاقی با هر شخص دیگری در اطلاعات ژنتیکی سهمیم باشد. چنین واقعیت‌هایی ممکن است، تدریجاً بر چگونگی درک ما از مفاهیمی مانند «نسبت» و «خویشاوندی» عمیقاً اثر بگذارد. به علاوه، همان‌گونه که این مطلب واقعیت دارد که ما در بخش اعظم ژن‌های خود با دیگران سهمیم هستیم، در بخش اعظمی از اطلاعات ژنتیکی خود نیز

با حیوانات سهیم هستیم؛ برای مثال: شامپانزه‌ها حدود ۹۵ درصد از اطلاعات ژنتیکی خود را با ما سهیم هستند. چگونه این واقعیت باید ما را به ایجاد روابط اخلاقی با یکدیگر و با سایر گونه‌ها رهنمون گردد؟ از یک سو، چنین دانشی ظاهراً تمام خلقت را به یکدیگر نزدیک‌تر می‌کند و از سوی دیگر، ظاهراً اهمیت فراوان تفاوت‌های بسیار جزئی را در سطح اطلاعات ژنتیکی مورد تأکید قرار می‌دهد.

در مورد دستکاری ژن‌ها و انتخاب ژن‌ها باید گفت: توانایی تأثیرگذاری و تغییر ساختار ژنتیکی افراد، مسایل عمیقی را هم در مورد هویت شخصی و هم در مورد مسؤلیت‌های ما نسبت به نسل آینده مطرح می‌کند. از آنجا که بسیاری از ویژگی‌های ما به واسطه‌ی ژن‌ها تعیین شده یا تحت تأثیر ژن‌ها قرار دارند، ژن‌ها در درک ما - و در واقع احساس ما - در مورد خود و حس فردیت خود نقش مهمی دارند. در این نقش، ژن‌ها جایگزین رقبای پیشین خود یعنی قلب و - اخیراً - مغز شده‌اند. از آنجا که بیشتر دست‌کاری‌ها باید بر روی جنین‌ها و حتی شاید یاخته‌های زایشی انجام شود و از آنجا که جنین‌ها منبعی برای سلول‌های بنیادی انسان هستند که ممکن است فواید درمانی فراوانی داشته باشند، حقوق و مسؤلیت‌های ما در مورد تولید مثل انسان و جایگاه اخلاقی جنین انسان به یک کانون محوری تبدیل شده و شدیداً مورد بحث قرار گرفته است.

اطلاعات ژنتیکی در یک معنای دیگر نیز اهمیت تجاری دارند. این اطلاعات دارای قدرت فراوان پیش‌بینی در مورد سلامتی آینده و امید به زندگی فرد هستند. از آنجا که در بسیاری از جوامع، بیمه‌ی عمر و سلامتی - هم در زندگی افراد و هم در ارائه‌ی مراقبت بهداشتی در سطح جامعه - نقشی کلیدی دارند، منافع شرکت‌های بیمه، از جمله دولت، در این مباحث دارای اهمیت فراوانی گردیده‌اند.

هم به دلیل میراث بردن از جنبش اصلاح نژادی و هم به این دلیل که برخی شرایط ژنتیکی با «نژادها» یا گروه‌های قومی خاص مرتبط هستند، علم ژنتیک سبب آگاهی نژادی - هم با جلوه‌های مطلوب و هم جلوه‌های کمتر مطلوب آن - نیز می‌شود. نارو بودن میراث ژنتیکی که سبب بسیاری از تفاوت‌های پراهمیت بین ملت‌ها می‌شود نیز به گونه‌ای فزاینده تعیین‌کننده دستور کار اخلاقی و سیاسی علم ژنتیک بوده است. مسایل مرتبط با به اصطلاح «عدالت ژنتیکی» همچنان تفکر ما را در مورد آینده‌ی علم ژنتیک و برداشت ما در مورد مشروعیت یا عدم مشروعیت دستکاری ژنتیکی انسان‌ها شکل می‌دهد.

پس از مرگ شخص، اطلاعات ژنتیکی ذخیره شده می‌تواند دارای فایده‌ی علمی زیادی باشد. آنچه اکنون «بایگانی بافت انسانی» نامیده می‌شود - یعنی کل بافت‌های انسانی ذخیره شده، محصولات اعمال جراحی، آزمایش‌های پس از مرگ، نمونه‌های خون و سایر بافت‌های گرفته شده در طول حیات برای هزاران منظور - همگی می‌تواند اطلاعات مهمی را دارای اهمیت فردی و کاربرد عمومی ایجاد کند. چه کسی مالک این اطلاعات است؟ چه کسی حق استفاده از آن را دارد؟ چه کسی باید منافع مادی و سایر منافع حاصل از کاربرد آن را به دست آورد؟ اجازه چه کسی پیش از استفاده از این اطلاعات لازم است؟

بی‌تردید خرد ابزاری به جهت محدودیت‌های ذاتی خود هرگز نمی‌تواند به این پرسش‌ها و دل‌نگرانی‌های ارزشی اخلاقی - حقوقی پاسخ دهد. عقلانیت ابزاری اصولاً نسبت به درستی یا نادرستی و منطق تصمیم‌گیری در حوزه اهداف و غایات ساکت است و هدف‌گذاری از تیررس فاهمه او خارج است. مأموریت آن - که البته در سطح خود از اهمیت بسزایی برخوردار است و به هیچ عنوان نباید از خدمات شایان آن غفلت ورزید - صرفاً فراهم کردن وسیله مناسب یا همان

ابزارسازی برای دستیابی به هدف است؛ هدفی که به او دیکته می‌شود. وصف مناسب برای «وسيله»، هیچ بار ارزشی ندارد و تنها به معنای تأمین، تسهیل، تسریع، تثبیت و یا تدقیق دسترسی به اهداف است.

بنابراین، تکنولوژی خود هرگز نمی‌تواند معضلات و مسایل برآمده از فناوری را حل کند. این بدان معناست که دعوی آن دسته از دانشمندان یا سرمایه‌داران و یا حاکمانی که اصرار دارند علوم طبیعی و فنی و فناوری‌های مبتنی بر آنها را شرط لازم و کافی برای خوشبختی بشریت معرفی کنند، بی‌تردید نادرست است.^۲ بر این پایه این عقلانیت ارزشی است که به روایی و شایستگی یا ناروایی و نابایستگی یک عمل حکم می‌کند و برای پاسخگویی به دل‌نگرانی‌های ارزشی حوزه فناوری زیستی باید به سراغ وی رفت.

در روش‌شناسی دستیابی به حکم صحیح ارزشی در این حوزه لازم است اکیداً از برخورد ژورنالیستی و سطحی‌نگری در تحلیل ابعاد، پیامدها و ملازمات توسعه و به‌کارگیری فناوری‌های زیستی اجتناب کرد و کوشید تحت تأثیر هیاهو و جو‌سازی رسانه‌ای، بزرگ‌نمایی‌های طرفداران^۳ و مخالفان سنتی یا ذی‌نفع این فناوری‌ها واقع نشد.^۴ شیف‌تگان تکنولوژی در باغ سبز می‌نمایند و رؤیاهای بزرگ ترسیم می‌کنند و مخالفان و تکنولوژی‌هراسان^۵ هر دم بحران و فاجعه پیشی‌بینی می‌کنند و آژیر خطر به صدا درمی‌آورند.

ملاحظات روش‌شناختی در بررسی ابعاد ارزشی فناوری زیستی ایجاب می‌کند، ضمن آشنایی هرچه دقیق‌تر و تفصیلی‌تر با ابعاد پدیدارشناختی این فناوری و مراحل مختلف تولید و به‌کارگیری و نیز پیامدسنجی مستقیم و غیرمستقیم آن، همچنین آشنایی موثق و عمیقی با مکاتب اخلاقی، نظام‌های معنوی و رژیم‌های حقوقی داشته باشیم و به تعبیر دیگر تحلیل جامعی از مدل‌های عقلانیت ارزشی و

ادله روشنی برای ترجیح و انتخاب یکی از آنها، به مثابه معیار و سنجه اصلی موضع‌گیری‌های اخلاقی خود در اختیار داشته باشیم. در ادامه ضمن طبقه‌بندی و تبیین رهیافت‌های اخلاقی سه‌گانه (رهیافت اخلاقی - حقوقی حداقلی، رهیافت انسان‌گرایی حداکثری، رهیافت اخلاقی - معنوی اسلامی) به مسایل اخلاق زیست فناوری، با مطالعه انتقادی پارادایم غالب و رایج در اخلاق زیست فناوری، به تبیین کلی منظر اخلاقی - معنوی اسلامی در این خصوص می‌پردازیم.

در ادامه ضمن معرفی کوتاه مکاتب چهارگانه اخلاق هنجاری، یعنی: پیامدگروی، وظیفه‌گروی، قراردادگروی و فضیلت‌گروی به تبیین این نکته خواهیم پرداخت که رویکرد غالب جهانی حاکم بر بررسی‌های اخلاق زیست فناوری که هم در ناحیه نظام پرسش‌ها و مسایل برگزیده بازتاب یافته و هم در ناحیه تحلیل‌ها و پاسخ‌های ارائه شده نمودار شده، عبارت است از: نوعی تئوری ترکیبی پیامد - وظیفه‌گرا با رویکرد حداقلی که محصول نوعی تقلیل‌گرایی (Reduction) در ناحیه پیامدهاست. این مطالعه انتقادی را مشخصاً با نقد اصول چهارگانه اخلاق زیستی رایج (که از سوی بسیاری مانند بیشامپ - چایلدرس^۱ مطرح شده) پی خواهیم گرفت که امروزه به چارچوب اصلی و تقریباً انحصاری تحلیل اخلاقی در بسیاری از اسناد بالادستی اخلاقی و حقوقی در بیانیه‌های جهانی و پروتکل‌های بین‌المللی تبدیل شده است.

برپایه مبنای منتخب در مطالعه انتقادی حاضر، که به نظام اخلاق اسلامی و جهان‌بینی معنوی شیعی و بنیادهای فلسفی - کلامی آن ارجاع دارد، لازم است:

اولاً - اخلاق زیست فناوری از سلطه اومانیزم الحادی و عقل خودبنیاد رها شود.
ثانیاً - پیامدهای به‌کارگیری زیست فناوری را فراتر از گفتمان تقلیل‌گرایی رایج در چند حوزه فراخ‌تر و به‌گونه‌ای جامع دید.

۲. نظریه‌های چهارگانه در اخلاق هنجاری؛ تعریف و طبقه‌بندی

فلسفه اخلاق دارای دو حوزه اصلی است: فرا اخلاق (Meta Ethics) و اخلاق هنجاری (Normative Ethics). در فرا اخلاق که با نام‌های «اخلاق نقدی»، و «اخلاق تحلیلی» نیز شناخته می‌شود، مباحث معرفت‌شناسی اخلاق مشتمل بر دو بحث اصلی نحوه توجیه (مدلل‌سازی) (Justification) گزاره‌های اخلاقی و معنای مفاهیم اخلاقی (Semantics) مانند خوب و بد، باید و نباید و درست و نادرست است.

اخلاق هنجاری به پرسش اصلی انسان در عرصه اخلاق پاسخ می‌دهد: معیار خوبی/درستی/بایستگی اخلاقی یک عمل چیست؟ ملاک بدی/نادرستی/نبایستگی یک عمل کدام است؟

برای پاسخگویی به این پرسش بنیادین چهار نظریه اصلی در اخلاق هنجاری شکل گرفته است: پیامدگرایی (Teleological Ethics) و وظیفه‌گرایی (Deontological Ethics)، قراردادگرایی (Conventionalism) و فضیلت‌گرایی (Virtue-Based Ethics) یا (Virtualism) که به اختصار هر یک را تعریف می‌کنیم.

۲-۱. پیامدگرایی

این نظریه بیانگر این است که عمل فی نفسه، ارزش ذاتی ندارد و همه ارزش عمل در پیامدهای آن یافت می‌شود.^۷ بنابراین ملاک اساسی یا نهایی درست، نادرست و الزامی به لحاظ اخلاقی عبارت است از: آن ارزش غیر اخلاقی که به وجود می‌آورد. مرجع نهایی مستقیم یا غیرمستقیم باید میزان خیر نسبی ایجاد شده یا غلبه‌ی نسبی خیر بر شر باشد (ویلیام کی، ص ۴۵).

۲-۲. وظیفه‌گرایی

این نظریه بیان می‌کند که عمل ممکن است صرفاً به دلیل طبیعت خود یا خصوصیتی که بر آن مشتمل است درست یا الزامی باشد؛ بنابراین قضاوت در مورد درستی و خوبی عمل به هیچ وجه مبتنی بر سنجش پیامدهای آن نیست. بدین ترتیب وظیفه‌گرا نمی‌پذیرد که کارهای درست و خوب همگی به‌طور مستقیم و غیرمستقیم تابعی باشند از آنچه به لحاظ غیراخلاقی خوب است. وظیفه‌گرا برای وجوه خاصی از خود عمل که ملاک درستی و خوبی است به عادلانه بودن یا متعلق امر خدا بودن یا عمل بر طبق امر مطلق عقل بودن مثال می‌زند. (همان، صص ۴۷-۴۶)

۲-۳. فضیلت‌گرایی

فضیلت‌گروی نظریه‌ای هنجاری است که معیار درستی و خوبی عمل را نه به نتایج آن و نه به خصوصیتی در خود عمل ارجاع می‌کند، بلکه ملاک اخلاقی بودن عمل را صدور آن از انسان فضیلت‌مند می‌شمارد؛ یعنی فردی که به همه فضیلت‌های اخلاقی آراسته است. اصول اخلاقی یا وظایف از فضایل مشتق می‌شوند. بیشتر نظریات اخلاقی جدید کاری را به لحاظ اخلاقی درست می‌دانند که یا دارای نتایج مطلوب بوده و یا مطابق قواعد و اصول منتج از خصوصیتی در خود عمل باشد، اما فضیلت‌گرایی، اخلاقی بودن را به عواملی درونی مانند منش، انگیزه، نیت و خصلت‌ها گره می‌زند (لویی پویمان، صص ۲۰۵-۲۰۰).

۲-۴. قرارداد‌گرایی

قرارداد‌گرایی نظریه‌ای هنجاری است که بر فرض قرارداد اجتماعی مبتنی است. این نظریه اولاً، قوانین اخلاقی را حاصل قرارداد و توافق برای قانونمند کردن رفتار

آدمیان در اجتماع می‌داند و ثانیاً، الزام اخلاقی را براساس همین توافق توجیه می‌کند. بنابر این نظریه، قوانین اخلاقی نه ذاتی هستند و نه الهی و صرفاً از اجتماع انسان‌ها و توافق ایشان بر سر نوعی از تعامل سرچشمه گرفته است و فرض این است که این الزامات قراردادی منافع مهم انسانی را ضمانت می‌کند (دنيس و شلدون، صص ۱۴۷-۱۲۶).

مهم‌ترین نکته در دسته‌بندی و طبقه‌بندی این نظریه‌های اخلاق هنجاری این است که سه نظریه پیامدگرایی، وظیفه‌گرایی و قراردادگرایی ناظر به عمل‌اند، اما فضیلت‌گرایی ناظر به منش است. از این‌رو سه نظریه نخست را در طبقه اخلاق عمل^۱ و نظریه چهارم را در طبقه اخلاق منش یا فضیلت^۲ جای می‌دهند. اخلاق عمل از چه باید کرد و چه نباید کرد سخن می‌گوید، ولی اخلاق منش از چگونه باید بود و چگونه نباید بود می‌گوید.

اخلاق عمل خوب رفتار کردن را تعقیب می‌کند و اخلاق منش خوب بودن را. اخلاق عمل بیشتر به فعل و رفتار اخلاقی معطوف است و اخلاق منش به شخصیت اخلاقی.

از این‌رو اخلاق عمل مستقیماً به سراغ فعل اختیاری می‌رود و به سایر مقدمات آن کاری ندارد، تنها اخلاق وظیفه است که عنصر نیت را مورد توجه قرار می‌دهد، اما باز هم از آن جهت که انگیزه عمل را تشکیل می‌دهد، اما اخلاق منش جدا از رفتار و عمل، نگاه جدی به صفات پایدار شخصیتی پسندیده (فضایل) یا نکوهیده (رذایل) دارد و به تبع این خصلت‌ها یا ملکات روحی، به ابعاد انگیزشی، عاطفی و ارادی نیز توجه تفصیلی نشان می‌دهد.

اکنون زمان آن رسیده است که رویکرد رایج به مباحث اخلاق زیست فناوری را تبیین و نقد کنیم.

۳. پارادایم رایج در بررسی‌های اخلاقی زیست‌فناوری

چنانچه به یک بررسی در موضع‌گیری‌های ارزشی و برخورد‌های دستوری^{۱۰} با مسایل فناوری زیستی دست بزنیم، روشن می‌شود که هم کسانی که از نظر اخلاقی مدافع بیشتر یا همه عرصه‌های فعالیت در بیوتکنیک‌اند و هم آنانی که از نظر اخلاقی مخالف و منتقد گسترش این فناوری و کاربرد فرآورده‌های آن هستند، نگره‌ی اخلاقی - حقوقی و حداقلی به این پرسمان دارند. آنچه تحت عنوان اخلاق بیوتکنولوژی مورد نقض و ابرام واقع می‌شود، در سطح نظریه‌های هنجاری اخلاقی متأثر از قرائت‌های ضعیف رویکردهای پیامدگرا - وظیفه‌گرا است و در سطح مبانی نظری، درحوزه عمومی تابع نگره قرارداد اجتماعی‌اند و در حوزه خصوصی تابع انگاره فردگرایی اومانستی. اکنون ویژگی‌ها و مؤلفه‌های فلسفه اخلاقی و بنیادهای نظری این پارادایم را اندکی به تفصیل باز می‌گوییم.

۳-۱. مؤلفه‌های هنجاری پارادایم رایج و نقد ساختاری (انسجام‌گروانه) آن

همچنانکه اشاره شد، در این نوشتار بر آنیم تا نقد پارادایم رایج و غالب در اخلاق بیوتکنولوژی را با بررسی موردی اصول چهارگانه بیشامپ - چیلدرس پی بگیریم که به تحقیقات بعدی این حوزه جهت‌دهی کرده است. از این رو ابتدا لازم است به‌طور گذرا با این اصول چهارگانه به همان ترتیبی که در کتب و اسناد بالادستی جهانی آمده است^{۱۱} آشنا شویم:

۱. خودمختاری^{۱۲}: این اصل بیانگر آن است که ضمن احترام گذاشتن به عقاید افراد لازم است تصمیم‌های هر شخص در مورد خودش مورد قبول و موافقت قرار گیرد و بر پایه نظر و خواست درمانی وی با او برخورد شود (میز و دگرازی، صص ۴۶-۴۰).

۲. سودمندی^{۱۳}: اصل سودمندی بیانگر این است که باید بالاترین سطح توجه را به سلامتی و رفاه افراد جامعه مبذول داشت.

۳. نازیانمندی^{۱۴}: اصل نازیانمندی بیانگر این است که باید از آسیب زدن به سلامت افراد اجتناب شود یا آسیب‌های احتمالی را به حداقل رساند.

۴. عدالت^{۱۵}: افراد جامعه باید به صورت برابر از امکان‌های پزشکی برخوردار باشند و منافع و محدودیت‌های مراقبت‌های بهداشتی تا حد ممکن به صورت عادلانه توزیع شود.

چنین به نظر می‌رسد که اصل نخست نشانی از وظیفه‌گرایی و منشأیی نوکانتی دارد و اصل چهارم مشخصاً وظیفه‌گروانه است، در حالی که دو اصل میانی (بندهای ۲ و ۳) رویکردی پیامدگروانه دارند.

اصل «خودمختاری» - که سوییهای وظیفه‌گروانه^{۱۶} در آن ملاحظه می‌شود - را می‌توان صورت‌بندی خاصی از قاعده امر مطلق کانت به شمار آورد. براساس آموزه کانتی مملکت‌گایات،^{۱۷} هر فرد انسان همواره یک غایت است که هرگز نباید از او استفاده ابزاری شود. او می‌نویسد:

«چنان عمل کن که انسان را همواره غایت بدانی نه هرگز صرفاً وسیله» (کانت، ص ۶۰).

چنانچه فرد در مورد دست‌ورزی‌های ژنتیک که بر روی او اعمال می‌شود، خود تصمیم نگیرد و این حق از آن دیگر یا دیگرانی باشد، آنها با هر نیتی - خواه خیر و خواه شر - برای نیل به اهدافی درست یا نادرست در مورد وی تصمیم‌گیری خواهند کرد و در این صورت، در واقع این فرد به ابزاری برای نیل به هدف دیگران تبدیل شده است، اما خودآیینی فرصت سوء استفاده از فرد و تنزل وی از افق غایات به ایستار وسایل را از دیگران می‌ستاند؛ بنابراین فارغ از نتایجی که

تصمیم‌گیری فرد درباره خودش به دنبال خواهد آورد (خواه خیر عمومی را افزایش دهد یا کاهش) ما موظفیم که به تصمیم او احترام بگذاریم و برپایه‌ی آن عمل کنیم.

در مورد اصل چهارم نیز باید گفت که تأکید بر عدالت توزیعی در ادبیات فلسفه اخلاق هم‌آره اصلی وظیفه‌گروانه تلقی شده است که فارغ از پیامدهای کاهنده / افزایشده‌ای که برای امکانات رفاهی و به اصطلاح خیرات عمومی به دنبال خواهد داشت، باید چونان یک وظیفه اخلاقی مورد رعایت و اهتمام قرار گیرد. بر این اساس عملی درست و مجاز است که مطابق عدالت باشد و تبعیض در آن دیده نشود، هرچند کل جامعه از بابت سودی که عایدش می‌شود، متضرر گردد و عملی که عدالت توزیعی را نقض کند، نادرست است؛ هرچند فرصت‌های مهمی برای پیشرفت و رفاه جامعه به دنبال بیاورد. در این میان دو اصل سودمندی و نازیان‌مندی مشخصاً اصولی پیامدگروانه به شمار می‌روند. برپایه‌ی منطبق این دو اصل، آنچه اهمیت دارد این است که اعمال ما در بیوتکنیک همواره باید بیشترین رفاه و سلامت را به دنبال بیاورد و نیز باید ضرر و آسیب به دیگران را به حداقل برساند. اگر بخواهیم براساس رایج‌ترین «نظریه ارزش» در پیامدگرایی - که همان «اصالت لذت» است - تعبیر کنیم، باید بگوییم که نتیجه اعمال ما در بیوتکنیک همواره باید به حداکثرسانی لذت و به حداقل‌رسانی درد و رنج باشد.

به نظر می‌رسد پارادایم رایج در اخلاق زیست‌فناوری از انسجام^{۱۸} لازم برخوردار نیست. منظرهای وظیفه‌گروانه و پیامدگروانه هم‌آره کم یا بیش با ترسیم مطلوب‌هایی متفاوت و اهدافی ناهمسو از اقتضائات و الزامات متفاوتی برخوردار بوده‌اند.

نفع‌رسانی و نازیان‌مندی با نقطه‌عزیمت و غایات پیامدگروانه خود در عرصه بیوتکنیک، بدون توجه به دلمشغولی‌های دایره اختیار و تمایلات یک فرد و نحوه تصمیم‌گیری خودمختارانه یا غیرخودمختارانه او و نیز بی‌ملاحظه‌ی دل‌نگرانی‌های ناشی از نحوه توزیع بهره‌ها و مواهب و فرصت‌های بیوتکنیک و سهم‌بری عادلانه یا غیرعادلانه افراد جامعه، صرفاً به حداکثررسانی سطح کلی سلامت و فراتر از آن ایجاد امکان‌ها و گزینه‌های جدی برای افزایش حداکثری قدرت انتخاب انسان نسبت به همه متغیرهای مورد علاقه ژنتیکی خود و به تبع آن پیشینه‌سازی لذت و کمینه‌سازی رنج است. هرگاه مقدار کلی لذت در ناحیه امور جسمی یا روان - تنی به حداکثر رسید و دایره مقدرات و تعداد گزینه‌های انتخاب ژنتیکی و جامه‌ی عمل پوشاندن به آرزوهای مربوط به مدل بدن و سبک اندام و... به بالاترین حد خود نزدیک شد، در واقع رهنمود این دو اصل تحقق یافته و مأموریت آن دو پایان یافته است و حال آن‌که مقدار کلی رفاه و فرآورده‌های آن چه مقدار و چگونه و در اختیار چه فرد یا افراد یا طبقات یا جنسیت‌ها یا نژادها یا سنینی قرار گیرد و خواست تک تک افراد و استقلال عمل آنان در این مورد چقدر دخیل است، در دایره الزامات و اقتضائات این دو اصل پیامدگرا نیست.

کاملاً برعکس، دو اصل وظیفه‌گروانه خودمختاری و عدالت به هیچ روی - تا آن‌جا که منطق وظیفه‌گروانه آن دو اقتضا می‌کند - پروای میزان و مقدار رفاه و آسودگی و کامیابی‌های حاصل از ارتقاء و گسترش توانمندی‌های علمی - فنی حوزه بیوتکنولوژی ندارند و به پیشینه شدن لذت اهمیت نمی‌دهند. این دو اصل سودای دیگر دارند؛ یکی دل در گرو محترم ماندن اراده فرد و خواست او دارد تا مبدا کسی به جای او تصمیم گیرد و خواست او بر زمین ماند و در نتیجه با او معامله‌ای ایزاری شود؛ حال نتیجه‌اش هر چه باشد. همچنان‌که اصل عدالت سودای

توزیع درست و اخلاقی امکانات و بهره‌ها را دارد، چه اندک و چه بسیار؛ تا جایی که به الزامات و اقتضائات اصل عدالت توزیعی بازگشت دارد، مثقالی از مواهب و خیرات عمومی که عادلانه به همگان رسیده باشد، صدمبار بهتر از خروار خروار بهره‌هایی که به تبعیض تسهیم شده باشد. ممکن است این پاسخ به ذهن برسد که در پارادایم رایج، این اصول به هم‌خوانی و همگرایی رسیده‌اند و در واقع در کنار هم چیدن این اصول بدین معناست که هریک مقید به دیگری است و ما در اجرای هر کدام ملزم به رعایت سایر اصول هستیم، به گونه‌ای که تمسک به یکی از این اصول باعث فراموشی و بی‌توجهی به سه اصل دیگر نشود، اما به نظر می‌رسد این پاسخ راهگشایی نیست؛ زیرا به هر صورت این ترکیب، مشتمل بر دو هسته سخت وظیفه‌گروانه و نتیجه‌گروانه است که هیچ‌یک حاضر نیست از امتداد الزامات ناهمسو و پی‌جویی اقتضائات خود بگذرد؛ آنچه وجود و فعال بدون این گسل را در این نظریه، به خوبی روشن می‌سازد، مسأله‌ی تعارضات^{۱۹} یا همان معماهای اخلاقی است؛ یعنی: در حالت‌های خاص که جمع‌ناپذیری الزامات دو اصل سودمندی و خودمختاری یا عدالت کاملاً واضح بوده و عملاً ما را در وضعیت انسداد در تصمیم‌گیری و بن‌بست در تشخیص قرار می‌دهد، لازم است با صراحت کامل اولویت و تقدم یکی از دو مؤلفه وظیفه‌گروانه و پیامدگروانه بر دیگری روشن گردد. آن‌گاه در مقام تصمیم‌گیری و اجرا واضح می‌شود که کدام اصل باید فدای اصل دیگر شود و با قربانی شدن اصل مرجوح، شاکله نظریه از هم می‌پاشد و این چارچوب فرو می‌ریزد و عموماً این گونه است که نظریه‌های تلفیقی تحت پوشش نازکی از توجیه عقلانی، مشکلات معرفتی و معضلات کارکردی ناشی از عناصر نامتجانس و بنیادهای ناهمسوی خود را پنهان می‌کنند و تنها زمانی که تعارضات جدی و پردامنه‌ای در برابر آنها قرار گیرد و مؤلفه‌های ناهمسوی

این نظریه‌ها هر یک در تلاش برای حل مسأله، در چارچوب مبانی و اهداف و بر طبق روش خود گسل و ترک نظریه را فعال سازد و عمق بخشد تا نهایتاً یا به فروپاشی ساختار نظریه بیانجامد و یا عاجزانه دست از تلاش برای حل مسأله بردارد؛ پس پایان کار یا اعتراف عملی به ناکارآمدی است یا فروپاشی نظریه.

در پارادایم رایج اخلاق زیست‌فناوری نیز به همین ترتیب سرانجام در پی مواجهه این نظریه با تعارضات شکننده‌ی اخلاقی یا مؤلفه پیامدگرایی کاملاً غلبه می‌کند یا مؤلفه وظیفه‌گرایی و در هر صورت ما ترکیب اصول چهارگانه در نظریه رایج اخلاق زیست‌فناوری را دیگر شاهد نخواهیم بود.

۲-۳. بنیادهای نظری اصول چهارگانه حاکم بر اخلاق زیست‌فناوری و نقد محتوایی و مبنایی آن‌ها

۱-۲-۳. بنیادهای نظری اصل خودمختاری:^{۲۰}

یکم - ناواقع‌گرایی اخلاقی: اصل خودمختاری با هیچ یک از نظریه‌های واقع‌گرا در فرااخلاق قابل جمع نیست؛ پذیرش این اصل بدین معناست که جهان خارج عاری از ارزش‌های عینی است و این خود فرد است که براساس احساس‌گرایی یا اراده‌گرایی، درستی و نادرستی اخلاقی یک عمل را تعیین می‌کند.

دوم - اومانیزم فردگرا: اصل خودمختاری بدین معنا که معیار عمل و مبنای تصمیم انحصاراً خواست خود فرد است، بی‌تردید اولاً، ریشه در اومانیزم به معنای نفی هرگونه مرجعیت فرانسسانی برای دخالت در زندگی انسان دارد. این انسان‌مداری به معنای حاکمیت مطلق آدمی بر سرنوشت خویش است. ثانیاً، خودمختاری مورد نظر در متون اخلاق زیست‌فناوری سویه‌ای کاملاً فردگروانه دارد؛ یعنی مرجع تصمیم‌گیری در مورد درستی و نیز حقانیت یک عمل، خود فرد است و نه عقل جمعی یا تشخیص نمایندگان جامعه. به بیان استعاری "آربلاستر"

(آربلاستر، ص ۱۲۹) این اصل نمایانگر تابلوی انسان در مرکز است که در آن فرد آدمی در مرکز همه جریانات عالم هستی ایستاده است و همه چیز به خود فرد ختم می‌شود. مطابق این آموزه، اصالت وجودی و تقدم حقوقی از آن فرد است. بدین ترتیب این خود فرد است که مالک و حاکم بر سرنوشت خویش و از جمله جسم و تن و روح خویش است و او بهتر از هر کسی حافظ مصالح خود می‌باشد.

سوم - آموزه تقدم حق بر خیر: انسان از سویی مختار است که در مورد خود تصمیم بگیرد و حق دارد برای خود انتخاب کند و البته از سویی پاره‌ای از انتخاب‌های او ممکن است حتی به ضرر خودش تمام شود و خیر او در آن انتخاب نباشد، آیا خود فرد یا نزدیکان او یا جامعه یا خدا و کارشناسان دینی می‌توانند برای تأمین خیر او، جلوی حق وی را بگیرند یا نمی‌توانند؟ مثلاً اگر نوجوان شما اصرار کند که باید عمل الف را انجام دهد و شما و همه‌ی عقلا آن را سراسر شرّ و به ضرر او ببینید، اراده‌ی شما که مبتنی بر خیر است مقدم است یا اراده فرزند نوجوان‌تان که مبتنی بر حق تصمیم‌گیری در مورد خود می‌باشد؟ اینجا بحث فلسفی تقدم مقوله خیر بر مقوله حق یا تقدم مقوله حق بر مقوله خیر پیش می‌آید.

اصل خودمختاری در بحث ما به تبع مبانی ارزش‌شناختی لیبرالی، در هرم ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی، آزادی را والاترین ارزش‌ها می‌شمارد که بالاترین طبقه هرم ارزش‌ها را به خود اختصاص می‌دهد؛ از این رو حق اعمال اراده آزاد و آزادی انتخاب وی نباید با هیچ ارزش دیگری معاوضه شود، پس حق بر هر چیز حتی خیر مقدم است.

۲-۲-۳. نقد محتوایی اصل خودمختاری

یکم - اصل خودمختاری به عنوان معیار اخلاق برای عمل و تصمیم‌گیری خود فرد در زیست‌فناوری مردود و غیر قابل پذیرش است؛ زیرا خودمختاری حداکثری به

معنای آن است که فرد هر زمان هر تصمیمی بگیرد، مجاز و هر عملی که انجام دهد، درست است، اما بی تردید چنین انسانی نمی‌تواند موجودی اخلاقی باشد، زیرا موجود اخلاقی آن است که دایره‌ی مآذوناتش همواره از دایره‌ی تمایلات و مقهوراتش کوچک‌تر است. افزون بر این که در این فرض هر عملی می‌تواند هم درست و خوب و هم نادرست و بد باشد و این تناقض آشکار است. این منظر اساساً منظری غیر اخلاقی است؛ زیرا در آن چیزی به نام «مسئولیت اخلاقی» جایگاهی ندارد. حتی در لذت‌گرایی افراطی^{۲۱} یا همان اخلاق دم‌غنیمت‌شماری نیز فرد متعهد به کام‌جویی مدام و التذاذ نقد است و مجاز به عمل دردآور و رنج‌افزا نیست، در حالی که مطابق اصل خودمختاری فرد می‌تواند به هر عمل خودویرانگری اقدام کند و در صدد خودآزایی آگاهانه برآید.

دوم - اصل خودمختاری به عنوان معیار اخلاق برای عمل و تصمیم‌گیری دیگران در مورد یک فرد در زیست‌فناوری ناموجه و غیر قابل دفاع است، زیرا در نظام اخلاق اسلامی، اعضای امت نسبت به سرنوشت یکدیگر مسؤول‌اند. روح اخوت و اصل «تکافل اجتماعی» به هیچ مسلمانی از منظر اخلاقی اجازه بی‌تفاوتی نمی‌دهد. شاعر پارسی‌گوی این مضمون را چنین به نظم کشیده است:

چومی بینی که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشیننی گناه است

ممکن است کسی پاسخ دهد: بله ما باید فرد در معرض خطر را ارشاد و نصیحت کنیم، ولی نمی‌توانیم آزادی عمل را محدود کنیم و به جای او تصمیم بگیریم. پاسخ این است که براساس آموزه مترقی و کارآمد امر به معروف و نهی از منکر، بازداری از اعمال غیرمجاز و ناشایست در مراتب آغازین با نصیحت شروع می‌شود، اما در صورت کافی نبودن تا بازدارندگی عملی نیز پیش می‌رود؛ راستی

آیا هیچ ملّتی را سراغ دارید که اگر جوانانش بخواهند به صورت گروهی و تحت القائنات انحرافی یک فرد روان‌پریش، اقدام به خودکشی کنند، صرفاً با ژستی مؤدبانه به نصیحت کردن آنها اکتفا کند، آن‌گاه بنشیند و شاهد خودکشی آنها باشد؟!!

سوم - در نقد مبنایی نسبت به بنیادهای نظری اصل خودمختاری به اختصار می‌گوییم:

یکم - آنکه نظام اخلاق اسلامی بر اساس نگره‌ی فرااخلاقی «واقع‌گرایی» بنا شده است که بر پایه آن، ارزش‌های اخلاقی - همچون سایر معقولات ثانی فلسفی - از عینیت برخوردارند و فاعل شناسا حسن و قبح ذاتی افعال را صرفاً کشف می‌کند، نه آن که بر اساس احساس یا اراده‌ی خود، حسن و قبح را جعل کند؛ بنابراین پیش‌فرض فرااخلاقی اصل خودمختاری به هیچ‌روی قابل دفاع نیست.

دوم - اومانیزم به معنای نفی مرجعیت فرانسائی و حاکمیت مطلق آدمی بر سرنوشت خود، بی‌تردید نفی صریح ربوبیت تشریحی و توحید در ربوبیت است. اگر در زمان موسای کلیم علیه‌السلام طاغوتی به نام فرعون اعلام می‌کرد که «انا ربکم الاعلی» امروز نیز انسان‌مداری بانگ برداشته که انا الرب و انا الاله. عقل مهذب انسان موحد، حکیمانه در خود می‌نگرد و به محدودیت‌های خود اذعان می‌کند و مشتاقانه در محضر وحی به شاگردی می‌نشیند و با تدبّر در آیات الهی درهای معارف قدسی را به روی ذهن و ضمیر آدمی می‌گشاید.

سوم - در فلسفه اجتماعی و فلسفه حقوق اسلام، فردگرایی افراطی و غیرمنطقی امروز غرب که رهاورد مدرنیته است، جایگاهی ندارد. برپایه‌ی آموزه‌های اسلام، در جامعه توحیدی مسلمین، هم‌چنان که هر فرد انسان از کرامت و شأن اخلاقی^{۲۲} و جایگاه حقوقی ممتازی برخوردار است که جان و مال و عرض و... او را

محافظت می‌کند، امت نیز از حیات، اصالت جایگاه اخلاقی - حقوقی، حرمت، وظایف و اختیارات پر دامنه‌ای برخوردار است.^{۳۳}

چهارم - از آنجا که در فلسفه حیات و نظام اخلاقی اسلام، فرد مسلمان کمال‌گراست و تمام تکاپوی آدمی در پی رسیدن به سعادت، یعنی خیر مطلق یا خیر بالأصله معنا می‌یابد و ارزش پیدا می‌کند، بنابراین حق صرفاً یک امکان یا یک توان برای رسیدن به خیر است و در واقع در مقایسه با هدف (خیر بالذات و مطلق) ارزش ابزاری دارد. اگر انسان در راه رسیدن به هدف، از این ابزار به نحو درستی بهره‌برداری کند، ارزش ابزاری این وسیله را به درستی استیفا کرده است. تمام دلمشغولی مدافعان «تقدم حق بر خیر» حفاظت از آزادی فرد است تا چیزی بر او تحمیل نشود، اما در فلسفه اجتماعی و نظام اخلاقی اسلام، آزادی عمل مقدمه و پیش‌نیاز صدور عمل اخلاقی به شمار می‌آید و آزادی چونان روش تربیت و نه همچون ارزش اخلاقی مورد تأکید قرار می‌گیرد. فرد باید آزادانه و از روی اختیار تصمیم درست بگیرد تا عمل مبتنی بر آن رشدآور و موجب نزدیکی به خیر بالذات و منبع کمال شود. نه آن که آزاد باشد تا فقط آزاد بماند و آزادانه عمل کند؛ یعنی حق معطوف به خیر است و نه خیر معطوف به حق. بدین ترتیب خیر مخدوم حق است و حق خادم خیر و البته حق خادمی است که باید او را گرامی شمرد و جانبش را پاس داشت.

۳-۲-۳. بنیاد نظری اصول سه‌گانه دیگر

۳-۲-۳-۱. آموزه‌های قرارداد اجتماعی

یکی از پرنفوذترین آموزه‌های مدرنیته که در عرصه عمومی بسیار بدان استناد می‌شود، آموزه قرارداد اجتماعی است. از یک سو قرارداد اجتماعی بنیاد نظری دموکراسی در اندیشه سیاسی تلقی می‌شود و از سوی دیگر زیرساخت مکتب

حقوقی اثباتی (تحقیقی) به‌شمار می‌رود، همچنان که در فلسفه اخلاق نیز نظریه قراردادگروی را شکل می‌دهد. بر این پایه فرض وجود قراردادی عمومی در میان اعضای یک جامعه، پایه‌ای نظری برای تعهدهای سیاسی، حقوقی و اخلاقی فراهم آورده است.

مهم‌ترین نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی توماس هابز و جان لاک در سده هفدهم و ژان ژاک روسو و ایمانوئل کانت در سده نوزدهم و جان رالز در سده بیستم بوده‌اند.

پیش‌فرض نظریه قرارداد اجتماعی مفروض گرفتن یک «وضع طبیعی» است که طی آن هنوز اجتماع انسانی، ساختار مدنی و نظم گروهی و انضباط حکومتی نیافته است. آنگاه مردم در پی درک فواید زندگی اجتماعی دست از آزادی‌های طبیعی خود برمی‌دارند و با انتخاب و رضایت خود و براساس خواست همگانی، به صورت متقابل به یک نظم تعریف شده در عرصه ارزش‌ها، استحقاق‌ها و منابع قدرت اجتماعی ملتزم و متعهد می‌شوند و بدین ترتیب نظام اخلاقی، نظام حقوقی و نظام سیاسی از این قرارداد نشأت می‌گیرد.

از این‌رو ژان ژاک روسو - که با دو کتاب «گفتار درباره‌ی خاستگاه نابرابری» (۱۷۷۵م.) و «قرارداد اجتماعی» (۱۷۶۲م.) در مجموع از همه نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، پرنفوذتر بوده و سهم بیشتری در شکل‌گیری این آموزه عقل مدرن و میراث عصر روشنگری را به خود اختصاص داده - صریحاً «حس اخلاقی» را در انسان، مقوله‌ای متأخر از شناخت «قرارداد اجتماعی» و تعهد به آن می‌شمارد.^{۲۴}

اکنون درباره اصول سه‌گانه سودمندی، نازیانمندی و عدالت باید گفت: در پارادایم رایج اخلاق زیست‌فناوری، تعریف معیار کلی سودمندی و تشخیص مصادیق آن و تعریف و تشخیص مفهوم و مصادیق زیانمندی با ارجاع به عقل

دموکراتیک صورت می‌پذیرد؛ هر آنچه که (اکثریت) اعضای جامعه - در چارچوب اصول قرارداد اجتماعی - بر مطلوب بودنش توافق کنند، مفید خواهد بود و هر آنچه براساس میل و خواست (اکثریت) اعضای جامعه نامطلوب شناخته شود و بر مضر بودن آن توافق شود، غیرسودمند.

براساس تحلیل روان‌شناختی و نظریه ارزش رایج در پیامدگرایی، می‌توان چنین توضیح داد که هر فعالیتی در حوزه زیست‌فناوری را (اکثریت) مردم براساس توافق جمعی، التذاذآور بشمارند، سودمند و هر فعالیتی در عرصه زیست‌فناوری و کاربرد آن را مخالف لذت‌جویی خود ببینند، مضر و زیان‌بار شناخته خواهد شد و به تعبیری دقیق‌تر که به مبانی مکتب سودگرایی^{۲۵} بیشتر ملتزم باشد، در بیوتکنیک هر آنچه لذت‌جویی ما را به بالاترین حد نزدیک سازد، مفید و سودمند خواهد بود و هر آنچه این التذاذ حداکثری را کاهش دهد، زیان‌بار تلقی می‌گردد. همچنان که تعریف مفهوم و شاخص‌ها و نتیجه‌های عدالت و تعیین مصادیق آن نیز به تشخیص مردم (اکثریت) واگذار می‌شود و تعیین موارد الزامی و غیرالزامی در اجرای اصل عدالت و محدوده‌ی رعایت آن نیز به خواست مردم (اکثریت) صورت می‌پذیرد.

۲-۳-۲. نقد اجمالی قرارداد اجتماعی

قرارداد اجتماعی همچون سازوکاری برای تعامل عقلا در زندگی روزمره از شواهد زیادی برخوردار است و مبنای معقولی دارد که دین هم با آموزه «المؤمنون عند شروطهم» (التذیب، ج ۷، ص ۳۷۱) یا در سطحی دیگر «و امرهم شوری بینهم» (شوری / ۳۸) بر آن صحه گذارده است، اما قرارداد اجتماعی به مثابه بنیاد اخلاق و حقوق و سیاست، مبنایی سست و غیرقابل اعتماد است. قرارداد اجتماعی در اخلاق منجر به شکل‌گیری نظریه قراردادگرایی می‌شود که حسن و قبح ذاتی امور را

انکار می‌کند و سر از ناواقع‌گرایی صریح درمی‌آورد و بدون تردید پیامد آن نسبی‌گرایی اخلاقی^{۲۶} است.

در حقوق هم مکتب اثبات‌گرایی پیامد آموزه قرارداد اجتماعی است؛ فقها بر مبنای پذیرش مصالح و مفاسد نفس الامر و تسلیم در برابر اراده تشریحیه حق و شارع انحصاری دانستن خداوند متعال، هرگز آن را تأیید نمی‌کنند. در عرصه سیاست و حقوق اساسی نیز بر پایه آموزه قرآنی «لاینال عهدی الظالمین»، (بقره/ ۱۲۴) امامت امت «عهد الله» خوانده شده که پایه‌ی تئوری مشروعیت الهی - مقبولیت مردمی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب سودمندی و نازیان‌مندی و عدالت مبتنی بر آموزه قرارداد اجتماعی فاقد مشروعیت و حقانیت است.

۳-۲-۴. نقد محتوایی اصول سه‌گانه اخلاق زیست‌فناوری

در مورد سه اصل سودمندی، نازیان‌مندی و عدالت - خواه دو اصل نخست که پیامد گروانه‌اند و خواه اصل سوم که وظیفه‌گروانه است - دو قرائت وجود دارد؛ قرائت قوی^{۲۷} و قرائت ضعیف^{۲۸}. شایسته است قبل از نقد به اختصار به طیف‌شناسی قرائت‌های قوی و ضعیف در هر یک از این اصول و موضع خاص اخلاق رایج در زیست‌فناوری بپردازیم:

۳-۲-۴-۱. تقلیل‌گرایی در دو اصل «سودمندی» و «نازیان‌مندی» و نقد آن

الف) طیف‌شناسی سود و زیان در اصول پیامد گروانه «سودمندی» و «نازیان‌مندی» در طیف‌بندی پدیده‌های سودمند و زیان‌بار با پدیده‌هایی مواجهیم که ممکن است بلحاظ درجه احتمال وقوع، دامنه زمانی، گستردگی، پایداری آثار، ضرورت و ... به موارد ذیل تعلق داشته باشند:

- نفع / ضرر مشکوک، مظنون و مقطوع

- نفع / ضرر افراد یک نسل یا چند نسل یا همه نسل‌ها
- نفع / ضرر افراد یک نژاد یا چند نژاد یا همه نژادها
- نفع / ضرر افراد یک منطقه یا تمام مناطق
- نفع / ضرر کوتاه‌مدت، میان‌مدت، دراز مدت
- نفع / ضرر پایدار یا موقت
- نفع / ضرر بدنی، شناختی، عاطفی و رفتاری
- نفع / ضرر اقتصادی، بهداشتی، فرهنگی و معنوی
- نفع‌های غیرقابل چشم‌پوشی یا قابل چشم‌پوشی (منافع ضروری و غیرضروری)
- نفع‌های دارای جایگزین یا بدون جایگزین
- نفع‌های به لحاظ اخلاقی پاک و سالم یا ناپاک و ناسالم
- نفع‌های شخصی بی‌ضرر برای دیگران یا مضر برای دیگران
- نفع‌های متجانس با تعالی‌جویی و شأن انسانی یا غیرمتجانس با تعالی‌جویی و شأن انسانی
- ضررهای مادی تکامل‌بخش یا غیر تکامل‌بخش
- ضررهای غیرقابل جبران یا قابل جبران

ب) سود و زیان مورد توجه در اخلاق زیست‌فناوری و نقد آن

اخلاق زیست‌فناوری در گفتمان رایج خود عمیقاً از بینش‌ها و ارزش‌های مدرنیته متأثر است.

مدرنیته دو جنبه‌ی اصلی نرم و سخت دارد؛ جنبه نرم آن مبتنی بر محوریت انسان و آزادی‌بخشی به وی و قدسی‌زدایی از معرفت و ساختارها و مناسبات اجتماعی است و بعد سخت آن مبتنی بر پیشرفت مادی برآمده از تسخیر طبیعت و تولید و انباشت ثروت (استثمار و سرمایه‌داری) (لیدمن، ص ۴۱).

این دو جنبه مدرنیته، برداشت از سود و زیان را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است. برپایه این چارچوب بینشی - ارزشی، در میان طیف گسترده منافع مقدور و مطلوب، ترجیح شهروند جامعه مدرن با منافع:

۱. نقدتر و عاجل تر

۲. محسوس تر و مادی تر

۳. اختصاصی تر و انتخابی تر است؛ از این رو وی به منافع درازمدت، اخروی و معنوی کم توجهی می کند و ضررهای فرهنگی، عاطفی و مشکوک را واقعی نمی دهد، هم چنان که به طور جاتی نه در بند مصالح و منافع نسل های بعد یا گونه های دیگر جانوری یا انسان های دیگر مناطق یا نژاد دیگر است.

قطب سرمایه داری و شبکه قدرت اقتصادی با حامیان پنهان سیاسی خود نیز در پی ایجاد پیوند مستحکمی که میان دانش، فناوری و اقتصاد صورت گرفته است،^{۲۹} از گسترش تولید و کاربرد فناوری های سودآور و پول ساز به طور جدی حمایت می کند؛ این صحنه گردان اصلی تقییدی ندارد که منافی که این فناوری برای شهروندان در پی می آورد، الزاماً پایدار باشد، به لحاظ اخلاقی پاک و مجاز باشد، و اساساً این که جایگزین بهتری می توان برای آن سراغ گرفت یا اصولاً می توان از آن چشم پوشید یا مشکلاتی که به بار می آورد، جبران پذیر هست یا نه هم چنان که معضلات فرهنگی - تربیتی ناشی از آن را در معادلات اصلی سرمایه گذاری و حمایت خود دخالت نمی دهد.

این در حالی است که بر اساس نظام اخلاق اسلامی و جهت گیری عقلانیت معنویت گرای توحیدی، انسان موحد نفع و ضرر خود را در دستگاه معنایی دیگری تفسیر می کند.

«معادله نفع و ضرر» در حیات طیبه مؤمن موحد تابعی از قوانین زیر است:

۱. اصل تقدم منافع اندک پاک بر نفع زیاد ناپاک (مأثده / ۱۰۰)
۲. اصل تقدم منافع معنوی بر منافع مادی (طه / ۱۲۱)
۳. اصل تقدم نفع پایدار بر منافع ناپایدار (قصص / ۶۰)
۴. اصل تقدم نفع جمعی بر نفع فردی (نهج البلاغه / نامه ۵۳)
۵. اصل تقدم منافع دیگر مؤمنان بر منافع شخصی (الحشر / ۹؛ الکافی، ج ۴، ص ۱۸)
۶. اصل تقدم دفع مفسده بر جلب منفعت^{۳۰}
۷. اصل اجتناب از ضررهای مشکوک معنوی و روحی (امالی مفید، ص ۲۸۳)
۸. اصل اجتناب از ضررهای قابل اجتناب مادی (النساء / ۵)
۹. اصل پذیرش ضررهای مادی غیر دلخواه، اما کمال آور (النساء / ۱۹)
۱۰. اصل اجتناب از ضرر معنوی خود به قیمت نفع مادی دیگران (من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲)
۱۱. اصل اجتناب از منافع ناپاک و سودهای مخالف کرامت و شأن انسانی (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۹؛ مجموعه ورام، ج ۱، ص ۷۷).

۳-۲-۵. تقلیل‌گرایی در اصل عدالت و نقد آن

(الف) طیف‌شناسی عدالت توزیعی:

مبحث عدالت از گسترده‌ترین و حساس‌ترین و پرمناقشه‌ترین مسایل اندیشه بشری است. ورود فنی و جزئی در تفاسیل این اصل مهم و ابعاد متنوع آن در حوصله این مقاله نیست. در این بخش برای طیف‌شناسی و گونه‌شناسی عدالت از تقسیم‌های عدالت به آفاقی و انفسی، الهی و انسانی، تکوینی و تشریحی و... می‌گذریم. در یک تقسیم، مباحث عدالت اجتماعی به طور عمده به عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی تقسیم می‌شود و البته از عدالت آموزشی، عدالت اداری و... نیز

سخن می‌رود، اما در تقسیم دیگری که مورد نظر ماست، عدالت اجتماعی به عدالت توزیعی و عدالت کیفی (قضایی) تقسیم می‌شود. پژوهشگران اخلاق زیست‌فناوری از میان این چندگونه عدالت، توجه خود را به یک گونه آن، یعنی عدالت توزیعی معطوف کرده‌اند. عدالت توزیعی عبارت است از ایجاد فرصت‌های مساوی و توزیع برابر امکانات و عدم تبعیض در تخصیص منابع به شهروندان. عدالت توزیعی مدنظر در اخلاق زیست‌فناوری به تقریر کتاب آبی سازمان بهداشت جهانی عبارت است از:

درمان افراد به صورت برابر و توزیع عادلانه منافع و محدودیت‌های مراقبت‌های بهداشتی تا حد ممکن.

اگر بخواهیم به طیف‌بندی کمابیش دقیقی از عدالت توزیعی حداقلی تا حداکثری پردازیم، باید سه سطح از عدالت توزیعی را از یکدیگر تفکیک کنیم.

۱. عدم تبعیض میان افراد هم‌سطح به لحاظ ثروت و قدرت اجتماعی و تسهیم برابر فرصت‌ها و امکانات زیست‌فناوری میان ضعیف و ضعیف یا قوی و قوی؛
۲. عدم تبعیض میان افراد ناهم‌سطح در ثروت یا قدرت اجتماعی و به تعبیر دیگر تسهیم برابر فرصت‌ها و امکانات زیست‌فناوری میان قوی و ضعیف؛
۳. ارتقای سطح قدرت عمل و قدرت انتخاب فرد ضعیف و هم‌سطح ساختن او به لحاظ قدرت اجتماعی با فرد قوی و سپس تسهیم برابر فرصت‌ها و امکانات زیست‌فناوری میان آن‌ها.

بدین ترتیب ما در عدالت توزیعی با سه سطح عدالت حداقلی، عدالت حد متوسط و عدالت حداکثری روبه‌رویم. با الهام از معلم ثالث حکیم ابوعلی مسکویه (صص ۲۰۶-۱۸۳) می‌توان سطح نخست را مصداق تحقق «عدالت صغری»، سطح دوم را مصداق تحقق «عدالت وسطی» و سطح سوم را «عدالت کبری» نامید.

به نظر می‌رسد، سطح سوم عدالت توزیعی نیازمند اندکی توضیح است که مناسب است شرح آن را با تمثیلی آغاز کنیم: تصور کنید در یک دبیرستان شبانه‌روزی در یکی از مناطق دور از مرکز، از طرف مرکز سه بورس تحصیلی ویژه دانشگاهی برای ۳ نفر از دانش‌آموزان برتر منطقه در نظر گرفته شود؛ مدیر آموزشگاه اعلام می‌کند که تعلق گرفتن این بورس مشروط به موفقیت در یک مسابقه علمی - هنری - ورزشی است که شش ماه دیگر برگزار می‌شود. رقابت اصلی بین سه کلاس پایه آخر دبیرستان آغاز می‌شود که به لحاظ استعداد علمی - هنری - ورزشی در یک سطح قرار دارند. در هر یک از این کلاس‌ها، بچه‌های یکی از روستاهای اطراف متمرکز شده‌اند. مدیر آموزشگاه که خود اهل یکی از این سه روستاست، به مدت ۶ ماه شرایط کاملاً مساعد و متفاوتی را برای بچه‌های کلاس هم‌روستایی خود فراهم می‌کند. اولاً، آن‌ها را از ۳۰ ساعت کار اجباری بعدازظهرها معاف می‌کند و آن‌ها را در این ۳۰ ساعت به دست مربیان موفق هنری - علمی و ورزشی که از شهر دعوت کرده، می‌سپارد تا بچه‌ها را برای مسابقه آماده کنند و در عوض ساعات کار اجباری بچه‌های دو کلاس دیگر را ۲۰ ساعت اضافه می‌کند. ثانیاً، به آشپز مدرسه دستور می‌دهد تا از کمیت و کیفیت غذای بچه‌های دو کلاس دیگر کم کند و بر کمیت و کیفیت غذای بچه‌های کلاس سوم بیافزاید. ثالثاً، بودجه بهداشتی و درمانی مؤسسه را هم در این ۶ ماه کاملاً تبعیض‌آمیز به بچه‌های کلاس سوم اختصاص می‌دهد.

صبح روز مسابقه یک هیأت داور از مرکز بیایند و به همه بچه‌ها تجهیزات ورزشی یکسان و وسایل و ابزار هنری با کیفیت یکسان توزیع کنند و برای پاسخگویی علمی به سؤالات یکسان هم وقت مساوی در نظر بگیرند و داوران ورزشی و هنری منصفانه قضاوت کنند و داوران علمی هم منصفانه و بدون تبعیض

اوراق را تصحیح کنند. پیش‌بینی نتایج کار دشواری نخواهد بود و به نظر نمی‌رسد کسی حاضر باشد روی قبولی بچه‌های دو کلاس ۱ و ۲ شرط ببندد. این در حالی است که گزارش هیأت اعزامی برگزارکننده مسابقه نشانگر رعایت عدالت است و قضاوت عمومی تأییدگر توزیع برابر فرصت‌ها خواهد بود، اما کسی که از پشت پرده خبر داشته باشد و بداند که مرکز به مدیران آموزشگاه‌های منطقه‌ای خود که همگی با روابط بر سر کار آمده‌اند، کاملاً مصونیت شغلی داده و نحوه اداره آموزشگاه تا آنجا که به بحث عدالت میان دانش‌آموزان باز می‌گردد، به خود ایشان واگذار کرده است و فقط از آنها بیلان قبولی یک سوم در سال می‌خواهد، این عدالت را عدالتی صوری و ناکافی و ناکارآمد خواهد خواند.

ب) عدالت توزیعی در اخلاق زیست‌فناوری و نقد آن

واقعیت این است که عدالت مدنظر در میان صاحب‌نظران اخلاق زیست‌فناوری و سطح توقع مدیران و سازمان‌های سیاست‌گذار از همان سطح نخست یعنی عدالت حداقلی عبور نمی‌کند. بیشترین ادعایی که از سوی ایشان در راه تحقق عدالت توزیعی در حوزه خدمات و محصولات زیست‌فناوری مطرح می‌شود، عبارت است از:

۱. استفاده از فرآورده‌های بیوتکنیک را برای عموم آزاد اعلام می‌کنیم و آن را برای طبقات یا افراد خاصی مانند سیاستمداران یا سرمایه‌داران در نظر نمی‌گیریم.
۲. دسترسی به خدمات و فرآورده‌های بیوتکنیک را برای همه اقشار و نژادها و مناطق و جنسیت‌ها و سنین فراهم می‌سازیم.
۳. در تخصیص خدمات یا فرآورده‌های محدود، که تقاضا در آن بالاتر از سطح عرضه است، روابط را به جای ضوابط نمی‌نشانیم.
۴. این خدمات یا فرآورده‌ها را با قیمت یکسان در اختیار همه شهروندان می‌گذاریم.

اما باید حقیقت غیرقابل انکار و البته تلخ شکاف طبقاتی را پذیرفت. بحث کاربردی کردن اصل عدالت آن هم در مهم‌ترین عرصه‌ی زندگی اجتماعی - یعنی مسأله سلامت و زندگی - با چشم بستن بر واقعیت کاملاً جدی و گسترده طبقاتی بودن جوامع، بیشتر شبیه شوخی است. اگر شهروندان را به دو دسته ضعیف و قوی تقسیم کنیم (شهروند قوی کسی است که به لحاظ قدرت و پایگاه اجتماعی، روابط مؤثر و عمدتاً ثروت از نفوذ اجتماعی بالا برخوردار است و شهروند ضعیف کسی است که به لحاظ قدرت و پایگاه اجتماعی، روابط مؤثر و عمدتاً تمکن مالی از نفوذ اجتماعی پایین برخوردار است) آن‌گاه با یک توصیف پدیدارشناختی گذرا درمی‌یابیم که سخن گفتن از توزیع برابر فرصت‌ها و امکانات، فقط عدالت صوری و در سطح حداقل‌ها را برای ما فراهم می‌سازد که در عرصه خطیر حیات و سلامت قطعاً ناکارآمد است و به نصاب معیارهای اخلاقی نمی‌رسد.

شهروندان ضعیف با این شناسه‌ها شناخته می‌شوند:

۱. منابع مالی و پولی لازم برای پرداخت هزینه‌های عمدتاً سنگین استفاده از فرآورده یا خدمات بیوتکنیک را در اختیار ندارند.
۲. از سواد کافی یا ابزار مناسب برای استفاده از اطلاعات جامع برای تصمیم‌گیری و انتخاب بهره‌مند نیستند.
۳. منابع مالی لازم برای مشاوره گرفتن را در اختیار ندارند.
۴. زمان کافی (مرخصی) برای سپری کردن طول دوره درمان و گذراندن دوره نقاهت در اختیار ندارند.
۵. اعتبار لازم برای وام گرفتن یا مورد ضمانت واقع شدن را ندارند یا با محدودیت جدی روبه‌رو هستند.

۶. از شبکه حمایتی به اندازه کافی مطمئن و کارآمد برخوردار نیستند تا در نزاع‌های حقوقی و بروز اختلافات با تیم پزشکی حقوق ایشان را استیفا کند. همان‌گونه که پول کافی برای وکیل گرفتن نیز ندارند.

۷. طیفی از فرآیندهای درمان یا سایر پروتکل‌های زیست‌پزشکی نیازمند رسیدگی‌های پسینی و ارائه خدمات یا قطعات یا رژیم دارویی بعدی است که این خدمات یا قطعات یا داروها معمولاً در دو سطح با کیفیت عالی و گران یا با کیفیت نامطلوب و ارزان‌تر ارائه می‌شوند. برای شهروند ضعیف معمولاً امکان دستیابی به سطح اول این خدمات یا کالاها نیست و سطح دوم هم عملاً یا با ریسک پزشکی توأم است یا با مشقت فراوان و پیامدهای دیگر افزون بر این که در پاره‌ای موارد، استفاده از این سطح خدمات یا کالاها به شأن اجتماعی افراد و خانواده‌ها هم لطمه می‌زند. سومین صورت جایی است که خدمات یا کالای با کیفیت مطلوب در سطح بسیار محدود با کمک مالی دولت و با قیمت پایین عرضه می‌شود که عملاً به خاطر فاصله زیاد عرضه و تقاضا، طیف وسیعی از شهروندان نیازمند پس از ایستادن در نوبت‌های طولانی نهایتاً دست‌خالی می‌مانند.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که ایجاد فرصت برابر برای بهره‌مندی شهروندان از خدمات یا کالاهای بیوتکنیک از رهگذر عرضه‌ی عمومی خدمات و کالاهای بیوتکنیک و باقیمت یکسان برای همه اقشار در همه مناطق، صرفاً تأمین‌کننده‌ی شاخص‌های شکلی عدالت توزیعی است که در نهایت آرمان عدالت را محقق نمی‌سازند و سرانجام در عمل اقشار وسیعی به مواهب زیست‌فناوری دست نمی‌یابند و از «حق بر سلامت» محروم می‌مانند یا به اندازه شهروندان قوی سهم نمی‌برند.

از این رو، ایجاد فرصت برابر و شرایط یکسان برای دسترسی به فرآورده‌های بیوتکنیک، در ابتدا نیازمند ارتقای سطح قدرت انتخاب و قدرت عمل شهروندان ضعیف‌تر است،^{۳۱} در حالی که در حوزه مباحثات و تصمیم‌سازی‌های مربوط به اخلاق زیست‌فناوری، این مباحث روی میز مذاکرات نیست.

نتیجه

هدف این مقاله مطالعه انتقادی اصول چهارگانه حاکم بر اخلاق زیست فناوری رایج و نشان دادن ناکارآمدی این اصول است. چنانکه گذشت اصول چهارگانه اخلاق زیست فناوری رایج از انسجام لازم برخوردار نیست. از این رو، نظریه رایج در اخلاق زیست فناوری از ناحیه قواعد و اصول خود دچار واگرایی و در نتیجه ناکارآمدی است. همچنین ملاحظه شد که چارچوب نظری اصول چهارگانه پیش گفته، بر مبانی غیر قابل قبولی مانند اومانیزم، فردگرایی، آموزه لیبرالی تقدم حق بر خیر و قراردادگرایی مبتنی است؛ بنیادهایی که اخلاق زیست فناوری را به سوی تخریب محیط زیست و ذخایر ژنتیک انسانی، خودبزرگ بینی لجام گسیخته در انسان و نسبت انگاری در ارزش ها سوق می دهد. سرانجام دیدیم که غلبه مؤلفه های مصلحت گرا و لذت گرای افراطی بر عقلانیت ارزشی این نظریه باعث تقلیل گرایی آشکار در تلقی از عدالت، سود و زیان شده است.

بدین ترتیب شایسته می نماید، در مسایل پیچیده و کاملاً حیاتی اخلاق زیست فناوری اصولی منسجم و هماهنگ برآمده از تفکر توحیدی و با تأکید بر معنویت قدسی تدوین شود تا اخلاق زیست فناوری بر شالوده های چنین اصولی استوار گردد تا در پرتو آن اسب سرکش و پر قدرت فناوری نوظهور زیستی با لگام حکمت عملی برآمده از ارزش های متعالی انسانی مهار شود.

پی‌نوشت‌ها

1- dual use

۲- لیدمن که تاریخ‌نگار موفق مدرنیته به شمار می‌رود در این خصوص می‌نویسد: «پیشرفت در (علم، تکنیک و اقتصاد) مطلقاً مربوط به عملکرد است و نسبت به اولویت‌های ارزشی خنثی است. هدف تکنیک نقشی در برآورد موفقیت آن ایفا نمی‌کند. [در هر حال] ابداع بمب اتم یک پیروزی درخشان تکنیکی محسوب می‌شود». وی همچنین درباره‌ی پیوند مستحکم میان اقتصاد و تکنولوژی می‌نویسد: «اگر تکنیک جدیدی ابداع شود که به کمک آن بتوان برای مشتریان دارای قدرت خرید، محصولات جذاب تولید کرد، چنین تکنیکی که توسعه اقتصادی در پی خواهد آورد منابع لازم مالی را از سوی نهاد اقتصاد دریافت خواهد کرد». در سایه‌ی آینده (تاریخ اندیشه مدرنیته)، سون اریک لیدمن، ترجمه سعید مقدم، صص ۳۲-۳۰.

۳- مارشال مک لوهان در دهه ۶۰ میلادی پیش‌بینی کرده بود که تا سال ۲۰۰۰ میلادی ماشین و بزرگراه‌ها از صحنه زندگی انسان خارج خواهد شد و کلیه نقل و انتقالات با هاورکرافت‌های شناور بر فراز آسمان شهرها و کشورها صورت خواهد گرفت. آینده تکنولوژی، دانیل بل، ص ۹۸.

۴- برای نمونه درباره فناوری اطلاعات و پیشرفت‌های رایانه‌ای، از سویی فیزیکدان برجسته هانس آلون در سال ۱۹۶۶ م، کتابی به نام «داستان‌های بوهانسون درباره کامپیوتر بزرگ» منتشر ساخت که آینده‌ای تاریک با انحلال مدارس، دانشگاه‌ها و دولت‌ها و بردگی انسان در دست کامپیوترها را به تصور می‌کشید و از سویی دیگر موفق‌ترین تکنولوگ قرن بیستم، بیل گیتس صاحب کمپانی مایکروسافت کتاب «راه پیش رو» را در ۱۹۹۵ م، نوشت که آینده‌ای پرامید و بی‌مانع بر سر راه آدمی پیش‌بینی می‌کرد که جملگی رهاورد پیشرفت همه‌جانبه فناوری‌های رایانه‌ای خواهد بود. در سایه آینده، صص ۴۰۸-۴۰۶.

۵- Luddism به معنای تکنولوژی‌هراسی برگرفته از نام تد لود سردمدار مخالفت با ماشینیزم در سده نوزدهم است.

6- See: Principles of Biomedical Ethics, Tom, L. Beauchamp & James F. Childress.

البته نقد نگارنده در این مقاله الزاما و همواره معطوف به خوانش اختصاصی کتاب پیش‌گفته از اصول چهارگانه اخلاق زیستی نخواهد بود، بلکه بیشتر برآیند فهم حاکم بر محافل آکادمیک غرب - حداقل آنچنان که نگارنده طی سفر علمی در بهار ۲۰۱۲ م، به چند دانشگاه ایالات متحده به انضمام مطالعات پیشین خود دریافته - مدنظر خواهد بود.

۷- پیام‌گرایی، دیوید مک ناوتن، سعید عدالت‌نژاد، مجله ارغنون، شماره ۱۶.

8- Ethics of Act

9- Ethics of Virtue

10- Prescriptive

۱۱- از جمله سازمان بهداشت جهانی (WHOCC) در کتاب آبی (Blue Book) خود، تحت عنوان «مروری بر مسائل اخلاقی در ژنتیک پزشکی» این چهار اصل را قواعد حاکم بر ژنتیک پزشکی معرفی کرده است.

12- Autonomy

13- Beneficence

14- Non-maleficence

15- Justice

۱۶- البته ممکن است این اصل را اولاً و بالذات بیانگر قاعده‌ای اخلاقی ندانیم، بلکه حداکثر الزامی به شمار آوریم که درصدد تأمین پیش‌نیاز ورود به ساحت اخلاق بوده که عبارت است از برخورداری انسان از اختیار و صدور فعل اختیاری از وی.

17- Kingdome of Ends

۱۸- معرفت‌شناسان یکی از شاخص‌های صحت یک نظریه را برخورداری آن نظریه از انسجام (coherency) می‌دانند؛ بدین معنا که اجزا و ارکان نظریه باید از همایی برخوردار باشند و با یکدیگر سازگار باشند، در غیر این صورت، نظریه درون متناقض می‌شود و یا حداقل با واگرایی عناصر آن به هنگام استفاده، دچار ابهام و نهایتاً ناکارآمدی می‌گردد.

19- dilemma

۲۰- باید توجه داشت که خودمختاری می‌تواند از دو سطح حداکثری و حداقلی برخوردار باشد: در خودمختاری حداقلی، فرد در چارچوب ارزشی‌های اخلاقی، الزامات دینی و معنوی و به تعبیر شهید صدر فقط در «منطقه الفراغ» مباحات اخلاقی - دینی - معنوی نسبت به شیوه‌های بدیل درمان یا به کارگیری بیوتکنیک در مورد خود تصمیم می‌گیرد، اما در خودمختاری حداکثری، فرد بدون توجه به چارچوب ارزش‌های اخلاقی دینی و معنوی تصمیم‌گیرنده نهایی است و این خود اوست که تعیین می‌کند چه چیزی، چرا و چگونه باید در مورد او صورت گیرد. این سطح دوم از خودمختاری در متن بررسی شده است.

21- hedonism

22- moral status

۲۳- نک: جامعه و تاریخ، مرتضی مطهری.

۲۴- برای بحث قرارداد اجتماعی ر.ک: دانشنامه سیاسی، داریوش آشوری، صص ۲۵۳-۲۵۲، دائرة المعارف دموکراسی، سیمور مارتین لیپست، صص ۱۰۴۲-۱۰۴۰.

25- Utilitarianism

۲۶- احساس گرایی را مصداق نسبی گرایی فردی و قرارداد گروی را مصداق نسبی گرایی جمعی دانسته‌اند.
نک: جاودانگی در اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات، محسن جوادی.

27- Strong

28- Weak

۲۹- لیدمن در باب وابستگی دوجانبه دانش، فناوری و اقتصاد سرمایه‌داری می‌نویسد:
- اگر تکنیک جدیدی ابداع شود که به کمک آن بتوان برای مشتریان دارای قدرت خرید، محصولات جذاب جدید تولید کرد یا محصولات قدیمی را بهتر کرد، در این صورت چنین تکنیکی به توسعه اقتصادی کمک خواهد کرد.
- اگر منافع اقتصادی قوی‌ای برای تکامل تکنیک تحقق‌پذیر معینی وجود داشته باشد، منابع لازم در اختیار آن قرار خواهد گرفت و تکامل تکنیک در واقع انجام خواهد گرفت.
- اگر نهادهای قوی اقتصادی تکامل معینی در یک عرصه علمی را جالب توجه یا مهم ارزیابی کنند، منابع مالی به آن اختصاص داده خواهد شد تا پیشرفت بیشتر آن ممکن گردد. (در سایه آینده، ص ۳۰)

۳۰- قاعده معروف در اصول فقه و کلام شیعی.

۳۱- برای نیل بدین هدف است که میحث جدید تبعیض مثبت (affirmative action) در فهرست مسائل اخلاق کاربردی (Applied Ethics) جای گرفته و پیش از این نیز در ادبیات فلسفه سیاسی، تقسیم آزادی به آزادی منفی و آزادی مثبت و طرح ارتباط آزادی مثبت با مقوله عدالت اجتماعی را شاهد بودیم. نک: «حقوق اخلاقی انسان» در کتاب اخلاق کاربردی؛ چالش‌ها و کاوش‌ها، مهدی علیزاده و همکاران.

فهرست منابع

- A Companion to Genetics, Edited by Justine Burley and John Harris, Blackwell, 2004.
Bioethics, An Introduction for the Biosciences, Ben Mepham, Oxford, 2005.
Biomedical Ethics, T.Mappes & D.Degrazia, sixth edition, McGraw- Hill, 2006.
Great Traditions in Ethics, Theodore, .C.Denise & Sheldon, P.Peterfreund, seventh edition, Wadsworth Publishing Company, 1992.
Principles of Biomedical Ethics, Tom, L.Beauchamp & James, F.Childress, Oxford University press, sixth edition, 2009.

قرآن کریم.

ابن ابی فراس - (بی تا)، ورام، مجموعه ورام، قم، انتشارات مکتبه الفقیه

- اسلامی، محمدتقی و همکاران - (۱۳۸۶ ش.)، اخلاق کاربردی، چالش‌ها و کاوش‌ها، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- آریلاستر، آنتونی - (۱۳۷۵ ش.)، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ اول
- بل، دانیل - (۱۳۸۲ ش.)، آینده تکنولوژی، ترجمه احد علیقلیان، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه
- پویمان، لویی - (۱۳۷۸ ش.)، درآمدی بر فلسفه اخلاق، شناسایی درست و نادرست، ترجمه شهرام ارشدنژاد، تهران، نشر گیل، چاپ اول
- پویمان، لویی پ - (۱۳۸۴ ش.)، اخلاق زیست‌محیطی، جلد اول، جمعی از مترجمان، تهران، نشر توسعه
- چکیده مقالات نخستین همایش گفتگوی علم و دین (مفهوم حیات، انسان و مباحث کاربردی)، تهران، مرکز ملی تحقیقات علوم پزشکی کشور، ۱۳۸۴ ش
- چکیده مقالات همایش ملی حقوق و اخلاق در زیست‌فناوری، تهران: انتشارات حقوقی، ۱۳۸۹ ش
- شیخ رضی، (بی تا)، نهج البلاغه، قم، انتشارات دارالهجره
- شیخ صدوق، محمد بن علی الحسین ابن بابویه - (۱۴۱۳ ق.)، من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین
- شیخ طوسی، محمد بن الحسن - (۱۳۶۵ ق.)، التهذیب، تهران، دارالکتب الإسلامیه
- شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان العکبری - (۱۴۱۳ ق.)، الأملی، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید فرانکنا، ویلیام کی - (۱۳۸۳ ش.)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، نشر طه
- کانت، ایمانوئل - (۱۳۶۹ ش.)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، نشر خوارزمی
- لیپست، سیمون مارتین - (۱۳۸۳ ش.)، (سرویراستار)، دائرة المعارف دموکراسی، جمعی از مترجمان، تهران، نشر کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه
- لیدمن، سون اریک - (۱۳۸۷ ش.)، در سایه آینده، تاریخ اندیشه مدرنیته، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر اختران
- مسکویه رازی، بوعلی - (۱۳۷۰ ش.)، رساله فی مائیه العدل، نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق، محمد حسین ساکت، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات جهان معاصر
- ناوتن، دیوید مک - (۱۳۸۰ ش.)، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

یادداشت شناسه مؤلف

مهدی علیزاده: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مدیر مرکز اخلاق و تربیت و عضو پیوسته انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی (نویسنده مسؤل)

نشانی الکترونیک: alizadeh111@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۷/۱۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲