

Original Article

The Principle of Respect for Individual Autonomy and Quranic Anthropology

Hasan Moradi^{1*}, Gholam Reza Maarefi²

1. Assistant Professor, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: dr.hassan.moradi@gmail.com
2. Assistant Professor, Shahed University, Tehran, Iran.

Received: 26 May 2019 Accepted: 7 Dec 2019

Abstract

Background and Aim: The principle of respect for individual autonomy is one of the most challenging issues in contemporary biomedical ethics. Given the conflict of this principle with the principles of Islamic ethics, this study aims to analyze the principle and its adaptation to Qur'anic anthropology.

Materials and Methods: In this analytical research, the concepts, theories and philosophical foundations of the principle of respect for individual autonomy are analyzed in three levels and then, its conformity with Qur'anic anthropology will be investigated.

Findings: The philosophical basis of the principle of respect for individual autonomy is human freedom to establish moral rules and non-compliance with upstream laws. At first glance, it conflicts with Islamic principles that regard God as the legislator of ethical principles and moral rules, but based on the Quranic concepts, there is no conflict between this principle and the Qur'anic view, in general. Because, according to the Qur'an, God has blessed his soul with man and taught him all of God's names. The basis of man's inclination to God is the divine nature which is the foundation of all human beings and religion is also based on it. Therefore, as in Kant's philosophy, following the principles of practical reason does not mean as obeying upstream laws, out of human existence, obedience to God and religion's commandments do not so.

Conclusion: The results show that the philosophical basis of the principle of respect for individual autonomy is the free will of man and does not conflict with his religious nature.

Keywords: Biomedical Ethics; Autonomy; Nature; Quran

Please cite this article as: Moradi H, Maarefi GH-R. The Principle of Respect for Individual Autonomy and Quranic Anthropology. *Bioethics Journal* 2019; 9(34): 7-15.

اصل احترام به خودمختاری فردی و انسان‌شناسی قرآنی

حسن مرادی^{۱*}، غلامرضا معارفی^۲

۱. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول) Email: dr.hassan.moradi@gmail.com

۲. استادیار، گروه اخلاق پزشکی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

دریافت: ۱۳۹۸/۳/۵ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۱۶

چکیده

زمینه و هدف: اصل احترام به خودمختاری فردی از جمله مسائل چالش برانگیز در اخلاق زیست‌پزشکی معاصر است. نظر به چالشی که درباره تعارض این اصل با اصول اخلاق اسلامی وجود دارد، این مطالعه با هدف تحلیل اصل احترام به خودمختاری فردی و تطبیق آن با انسان‌شناسی قرآنی صورت گرفته است.

مواد و روش‌ها: در این پژوهش تحلیلی، در سه سطح به تحلیل و مقایسه مفاهیم، قضا و مبانی فلسفی اصل احترام به خودمختاری فردی و تطبیق آن با انسان‌شناسی قرآنی پرداخته می‌شود.

یافته‌ها: مبنای فلسفی اصل احترام به خودمختاری فردی، آزادی و اختیار انسان در وضع قواعد اخلاقی و تبعیت نکردن از احکام بالادستی است. در نگاه اول، چنین مبنایی با اصول اسلامی که خداوند را واضع احکام اخلاقی می‌داند در تعارض است، اما با تدقیق در مفاهیم قرآنی، درکل تعارضی بین این اصل با دیدگاه قرآنی دیده نمی‌شود؛ زیرا بر اساس نص قرآن، خداوند از روح خود در انسان دمیده و تمام اسماء‌الله را به وی تعلیم داده است. مبنای گرایش انسان به خداوند فطرت الهی است که در نهاد همه انسان‌هاست و دین نیز مبتنی بر آن است؛ بنابراین، همان‌طور که در فلسفه کانت پیروی از احکام کلی عقل عملی، پیروی از احکام بالادستی و امری بیرون از انسان به حساب نمی‌آید، تبعیت از خداوند و دستورات دین نیز چنین است.

نتیجه‌گیری: نتایج نشان می‌دهد که مبنای فلسفی اصل احترام به خودمختاری فردی، همان اراده آزاد انسان است و تعارضی با فطرت دین‌گرای انسان ندارد.

واژگان کلیدی: اخلاق زیست‌پزشکی؛ خودمختاری؛ فطرت؛ قرآن

مقدمه

اخلاق زیست‌پزشکی یک دانش میان رشته‌ای است که علاوه بر دانش پزشکی و رشته‌های مرتبط با آن با علومی مانند فقه، فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی حقوق، اقتصاد، علوم تربیتی، و به‌طور کلی انسان‌شناسی مرتبط است (۱). یکی از این چارچوب‌های کارکردی در علم اخلاق، اصول‌گرایی است. یعنی تصمیم‌گیری‌های اخلاقی بر مبنای اصول چهارگانه احترام به خودمختاری فردی، سودرسانی، ضرر نرسانی و عدالت صورت می‌گیرد (۲). در مواجهه با این سؤال که آیا پزشک باید بدون مشورت با بیمار به درمان اقدام کند یا موظف است به نظر و تمایلات بیمار در فرایند درمان احترام گذاشته، پس از قرار دادن اطلاعات لازم در اختیار بیمار، با مشارکت وی، نحوه درمان را مشخص و به درمان یا عدم آن اقدام کند؟ دو اصل وجود دارد: اگر تصمیم‌گیری به‌صورت یک سویه و یک جانبه از طرف پزشک صورت گیرد، معتقد به اصل قیم‌مابی (Paternalism) هستیم که تا اوایل قرن بیستم در حوزه اخلاق پزشکی اعمال می‌شد. اگر نظر بیمار در تصمیم‌گیری دخالت داده شود، بر اساس اصل احترام به خودمختاری فردی (Respect for Individual Autonomy) رفتار کرده‌ایم. یعنی بیمار حق دارد براساس عقاید، ارزش‌ها، و اولویت‌های خود هرگونه تصمیمی را در رابطه با مراقبت‌های پزشکی و درمانی خود آزادانه اتخاذ کند (۳).

مهم‌ترین سؤالی که با طرح اصل خودمختاری به ذهن می‌رسد این است که اگر تصمیم فرد یا بیمار بر خلاف نظر دین بود، چه باید کرد؟ این سؤال ما را به سؤالات بنیادی‌تری می‌رساند: آزادی انسان مطلق است یا مقید؟ اگر آزادی انسان مقید است، این قید را دین مشخص می‌کند یا عقل یا اجتماع و اخلاق عرفی؟ انسان در مورد جسم خود تا چه اندازه آزادی عمل دارد؟ پاسخ به این دو سؤال مستلزم جواب دادن به پرسش‌های دیگری است؛ برای مثال، ساختار انسان یک ساحتی و مادی و یا دو ساحتی و مشتمل بر جسم و روح است؟ (۴) خداوند که محور دین است، مانند حکمرانان دنیا امری خارج از انسان است یا مانند عقل امری است درون انسان؟ اگر انسان دو ساحتی است، ساحت جسم باید از

ساحت روح تبعیت کند؟ اگر خدا امری درونی باشد، تبعیت از آن مانند تبعیت از عقل، موافق اصل خودمختاری است یا مخالف آن؟ این تحقیق در پی آن است تا با نقد و تحلیل مهم‌ترین مبانی فلسفی اصل خودمختاری فردی یا اتونومی در اخلاق زیست‌پزشکی، به سؤالات پیش‌گفته پاسخ دهد.

مواد و روش‌ها

در این پژوهش تحلیلی، در سه سطح به تحلیل و مقایسه مفاهیم، قضایا و مبانی فلسفی اصل خودمختاری فردی و تطبیق آن با این مفهوم در اصول و ارزش‌های اسلامی پرداخته شده است.

۱- مفاهیم و تعاریف

۱-۱- مفهوم خودمختاری: خودمختاری (Autonomy) در لغت، از ریشه یونانی «Autos» به معنای «خود» و «Nomos» به معنای «فرمان، قانون یا حکومت» است. در اصطلاح، به معنای خود فرمانی یا خود گردان بودن یک شهر یا استقلال و آزادی فردی است (۵). اهمیت این مفهوم در فلسفه اخلاق در دوره معاصر رو به افزایش است. افرادی مانند جان رالز، توماس اسکنلون، روبرت ولف و رونالد دورکین از این واژه برای توضیح و روشن نمودن اموری مانند ویژگی‌های اصول عدالت، حدود آزادی بیان و ماهیت حکومت لیبرال استفاده کرده‌اند (۶). خودمختاری، مفهومی است که در فلسفه اخلاق مورد توجه است و می‌توان آن را به دو مفهوم خودمختاری اشخاص و خودمختاری تصمیم، تجزیه کرد (۷). در مورد اول، آزادی ذات شخص و اراده او مورد نظر است و در مورد دوم آزادی عمل او.

بنابر اصل خودمختاری، هر انسانی آزاد است و این آزادی یک حق طبیعی برای او محسوب می‌شود که بر اساس آن می‌تواند درباره سرنوشت خود تصمیم بگیرد. احترام به کرامت انسانی و حقوق بشر، احترام به حریم خصوصی، رازداری، ارائه خدمات مطلوب سلامت، و حقیقت‌گویی، همه در لوای اصل احترام به خودمختاری تفسیر می‌شوند. امروزه در دنیای غرب و کشورهایی مانند امریکا و انگلیس این اصل به عنوان یکی از اصول اخلاقی پشتیبان در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در حوزه

علم یقینی نیازمند خدا و کتب وحیانی نیستیم. این استقلال انسان در بودن و در نتیجه استقلال او در کسب علم، موجب استقلال در عمل نیز می‌شود. دکارت به طور مستقیم خدا را انکار نکرد اما خدایی که ما نیازی به آن در اثبات خود و کسب یقین نداریم، دیگر مرجعی برای فهم خوب یا بد بودن انجام عملی از سوی انسان هم نخواهد بود. این دیدگاه در مقابل دیدگاه دینی بود که علم انسانی را محدود و خطاپذیر می‌دانست و معتقد بود باید علوم یقینی را از طریق وحی آموخت. کانت با انکار توانایی عقل نظری انسان برای سنجش صدق

گزاره‌های متافیزیکی در مورد اموری مانند علت همه علت‌ها، نفس مجرد و خدا و ادعای ایجاد توهم استعلایی در این موارد گام دوم را در محصور کردن انسان در خودش و در محدوده پدیدارها و گزاره‌های مربوط به علوم تجربی برداشت (۱۵). ما تنها گزاره‌هایی را در مورد جهان خارج از خود می‌توانیم بفهمیم و اثبات کنیم که موضوع آنها مفاهیمی باشند که از مسیر حس فرارونده عبور کنند؛ یعنی اموری که زمانمند و مکانمند باشند. ما فقط در مورد پدیدارهای حاصل از این حس استعلایی می‌توانیم فکر کنیم؛ یعنی می‌توانیم مقولات فاهمه را بر آنها حمل کنیم؛ برای مثال، می‌توانیم بر پدیدار آتش و گرما، مقوله علت را حمل کرده و بگوییم «آتش علت گرما است». ما نمی‌توانیم در مورد ذات اشیاء یا پدیده‌هایی که بیرون از وجود ما هستند و شاید منشأ پدیدارهایی باشند که درون ما هستند، چیزی بگوییم یا نظری بدهیم؛ بنابراین، اخلاق نیز که حاصل عقل عملی است نمی‌تواند منبعی بیرون از ما داشته باشد.

به عبارت دیگر همان‌طور که در مورد اشیاء جهان، باید صرفاً به پدیدارهای ساخته شده از شهود ذات اشیاء و ترکیب آن با زمان و مکان در حس فرارونده و مقولات فاهمه خود بسنده کنیم و علم نظری را بسازیم، در حوزه عمل نیز باید اخلاق را از درون خود و از عقل عملی خودمان دریافت کنیم. یعنی اصول اخلاقی را نباید در خارج از خود بجوییم؛ برای مثال، نباید به سراغ طبیعت یا خداوند برویم و ببینیم آنها چه اصول اخلاقی به ما نشان می‌دهند. این کار از نظر کانت همانند سودای فهم پدیده و ذات اشیاء، آرزویی ناممکن است.

سلامت و پزشکی مورد استفاده قرار می‌گیرد، تا حدی که در بسیاری از کشورها مسأله اتانازی (مرگ آسان و راحت) امری قانونی به شمار می‌آید (۸). به همین دلیل، این مسأله یکی از مباحث پرچالش در حوزه سیاست‌گذاری سلامت و پزشکی است؛ به‌ویژه اگر پزشک در افشای اطلاعات با محدودیت‌هایی مانند فهم بیمار، انتظار او از اطلاعات ارائه شده، وضعیت اقتصادی بیمار، وضعیت فرهنگی بیمار، حالات روحی او مانند اضطراب، ترس و مشکلات ذهنی و به طور کلی نداشتن ظرفیت‌های لازم و اهلیت قانونی مواجه شود که امر تصمیم‌گیری را بسیار دشوار می‌سازد (۹).

۲-۱- مفهوم فطرت: یکی از لوازم داشتن روح الهی، داشتن فطرت و سرشت خدانشناسی و خداجویی است. فطرت در لغت بر معانی مختلفی مانند، شکافتن، گشودن، ابتدا، اختراع و آفرینش ویژه چیزی دلالت دارد (۱۰). فطرتی که مردم بر اساس آن آفریده شده و تبدیل ناپذیر است (روم: ۳۰)، همان دین یا هدایت عامی است که به طور تکوینی در همه موجودات نهاده شده تا بتوانند به غایت خود برسند (طه: ۵۰)؛ این هدایت عام در مورد انسان‌ها، دین نامیده می‌شود (۱۲) و منظور همان اسلام به معنای عام کلمه است. فطرت در قرآن کریم به دو معنا به کار برده شده است: «آفرینش ویژه انسان» و «دین» (۱۳).

۲- مبنای معرفت شناختی رویکرد اومانستی و اصل خودمختاری

دکارت با خود گفت من می‌توانم در تمام معارف خود شک کنم، اما نمی‌توانم در شک کردن خود نیز شک کنم؛ پس به این نتیجه رسید که گزاره «من می‌اندیشم پس هستم» اولین گزاره یقینی و سنگ‌بنای معرفت است (۱۴). به این ترتیب معلوم شد که باید وجود جهان خارج و خدا را بعد از این گزاره و به واسطه آن استنتاج کرد. با این رویکرد به انسان و معرفت، فلسفه جدید و نگاه اومانستی به عالم و انسان شروع شد. در این رویکرد، ابتدا وجود جهان خارج و خدا فرض نمی‌شود تا ما علم عینی داشته باشیم و خدا نیز ضامن این معرفت من باشد، بلکه اول من اثبات می‌شوم و سپس خدا و جهان خارج را من باید اثبات کنم. در نتیجه، من برای اثبات خود و رسیدن به

تمام ارزش‌ها بر مبنای حقایق علمی محض و روش‌های علمی تعیین می‌شوند (۲۰).

- نفی امور ماورای طبیعی و جهان پس از مرگ: اومانیسیت‌ها هدف از زندگی را منحصر به دنیا دانسته و به شدت دنبال تقدس زدایی از دین و آموزه‌های وحیانی هستند. آنان معتقدند هدف زندگی، خود زندگی است. باید در این جهان زندگی خوبی داشته باشیم و در آرزوی زندگی در جهان آینده به سر نبریم و انسان تنها با راهنمایی عقل و تجربه می‌تواند زندگی کاملاً خوبی داشته باشد (۲۱). دیدرو (Diderot) می‌گوید: ای برده خرافات بیهوده، در آن سوی مرزهای این جهانی که من تو را در آن قرار داده‌ام، در پی خوشبختی خود می‌گردی، شهامت داشته باش و از یوغ دین خودت را آزاد کن (۲۲).

در نقد این مبانی فلسفی می‌توان گفت که دکارت از طریق شک دستوری به این نتیجه رسید که بنیاد معرفت شناختی انسان، وجود خودش است. یعنی تنها گزاره‌ای که از شک دستوری مصون مانده، همانا گزاره «من موجودم» یا «من فکر می‌کنم» است. کانت نیز با قبول کردن این اصل معرفت شناختی، به توضیح این امر می‌پردازد که این فاعل شناسا چه ساختاری دارد، و با این ساختار چه چیزهایی را می‌تواند بشناسد.

به نظر می‌رسد، می‌توان در دو گزاره «من موجودم» یا «من فکر می‌کنم» نیز شک کرد؛ زیرا بر اساس نظر دکارت همان‌طور که وجود جسم من و تمام اجسام مادی مورد شک- اند، زیرا ممکن است من در حالتی مانند خواب آنها را ببینم، وجود من یا فکرم نیز مورد شک‌اند؛ زیرا در حالت خواب، ذهن من نیز ذهنی درون دنیای خواب است و نمی‌تواند بفهمد که خواب است یا بیدار. فقط وقتی ما بیدار می‌شویم ذهنی دیگر داریم که به واسطه آن، خواب خود را به یاد می‌آوریم و تحلیل می‌کنیم؛ بنابراین، تنها چیزی که از شک در امان می‌ماند اصل و مطلق واقعیت است و نه واقعیت خاص مانند «ذهن من» یا «فکر من»، زیرا انکار مطلق واقعیت امری خود شکن است، یعنی از نفی آن، اثباتش لازم می‌آید.

انسان، برای اخلاقی زیستن باید بر اساس اصل طلایی اخلاق که ساخته عقل عملی است و می‌گوید «چیزی خوب است که برای همه خوب باشد» امور خوب و بد را تشخیص دهد. برای خوب بودن یک کار، فقط همین اصل باید جاری شود. یک کار نمی‌تواند برای این خوب باشد که در دنیا یا آخرت به انجام دهنده آن پاداش داده می‌شود. او به همین دلیل انسان را دارای اراده آزاد می‌داند، اراده‌ای که خود معلول امر دیگری نبوده و قوانین مربوط به خودش را خودش تعیین می‌کند (۱۶). دکارت و کانت با این اندیشه‌های خود مبانی فلسفی اومانیسیم را پایه‌گذاری کردند و تفکر اومانیسیتی در حوزه سلامت به ایجاد طب جزءنگر منجر شده است (۱۷).

واژه انگلیسی «Humanism» و واژه آلمانی «Humanismus» از واژه لاتین «Homo» به معنای خاک یا زمین گرفته شده است. «Homo» به معنای هستی زمینی و «Humanus» به معنای خاکی یا انسان است. در برخی از نحله‌های فکری اومانیسیتی، انسان، خدای انسانی توصیف شده است و خداوند چیزی جز انسان در نظر خود انسان نیست (۱۸). به طور خلاصه مهم‌ترین مبانی انسان‌شناسی غربی که ملهم از تفکر اومانیسیتی است عبارتند از:

- آزادی و اختیار انسان: اعتقاد به آزادی و حق انتخاب در انسان به‌گونه‌ای است که می‌تواند تعیین کننده سرنوشت خویش باشد. اومانیسیت‌ها با تأکید بر خودمختاری و خودرهبی انسان معتقدند که انسان آزاد متولد شده و خود باید سرنوشت خویش را تعیین کند و با کمک عقل می‌تواند برای زندگی خود برنامه ریزی و نوع و میزان اختیارات خود را مشخص کند (۱۹).

- خردگرایی حداکثری: توجه افراطی و اصالت دادن به توانایی‌های خرد آدمی در پاسخ‌گویی به نیازهای بشری از دیگر مشخصات تفکر اومانیسیتی است. مقصود از عقل، عقلانیت ابزاری است یعنی عقلی که مسائل انسان را بدون هیچ بار ماوراء طبیعی حل می‌کند و در برابر عقل شهودی قرار دارد. بر این اساس انسان قدرت و نیرویی بالقوه دارد که می‌تواند به پشتوانه خردگرایی و روش‌های علمی که توأم با شهامت و آگاهی است، مشکلات خویش را حل کند. در واقع

۳- مبنای معرفت شناختی قرآن

بنابر آنچه در نقد فوق شرح دادیم، شروع کردن بنای معرفت از خود و فکر خود، درست نیست، باید از مطلق واقعیت شروع کرد و آن را سنگ بنای معرفت نهاد. حال سؤال مهم این است: مطلق واقعیت چیست؟ آیا چیزی مانند مطلق کلمه است؟ ما در نوشتن و حرف زدن، اسم و فعل و حرف به-کار می‌بریم، اما خود کلمه چیست که مقسم این سه قسم است؟ ما وارد این بحث نمی‌شویم که کلیات انتزاعی‌اند یا حقیقی؟ اما یک سؤال مهم مطرح می‌کنیم: آیا اول امور مقید و جزئی، از جمله انسان با عقل انتزاعی بودند و بعد این انسان جزئی، امور مطلق و کلی را انتزاع کرد یا یک کل حقیقی باید باشد تا انسان سایر جزئیات را از مقید کردن خود، ایجاد کند؟ برای مثال، آیا در ابتدا معلم‌های دبستان، راهنمایی و دبیرستان داریم و بعد استادی بالاتر از این‌ها را به توسط یکی از این افراد فرض می‌کنیم و مفهوم «استاد دانشگاه» را انتزاع می‌کنیم یا استاد دانشگاهی هست و با مقید کردن اختیاری علم خود به سطح دبیرستان، راهنمایی و دبستان، خود را به این اشکال جزئی در می‌آورد؟ خدا را می‌توان همانند آن استاد دانشگاه و سایر اساتید پایین تر را آیات یا نشانه‌های او فرض کرد. به نظر می‌رسد خدا در آیه ۳۱ سوره نجم، خود را این گونه معرفی کرده است. اگر چنین نبود نمی‌توانست خود را مالک حقیقی و نه اعتباری و عرفی آنچه در آسمان‌ها و زمین است معرفی کند. یعنی همان‌طور که آن معلم‌های دبستان، راهنمایی و دبیرستان به‌طور حقیقی برای آن استاد دانشگاه‌اند و آیات و ظهورات محسوب می‌شوند، تمام موجودات جهان و از جمله انسان نیز به‌طور حقیقی برای الله‌اند و آیات و مظاهر او هستند. منظور از «برای» همان ملکیت حقیقی است که در قرآن در آیات متعددی مانند آیه ۳۱ نجم، آیه ۱۰۷ بقره و آیه ۱۳ انعام با «لام» ذکر شده است و در مقابل ملکیت اعتباری در دنیا قرار دارد (۲۳). حالا اگر خدا را همین اصل یا مطلق واقعیت بدانیم و نه یک واقعیت مقید، مانند واقعیت خودمان یا جهان مادی، آن‌گاه بر خلاف نظر تمام فیلسوفان و متکلمان که برای اثبات او تلاش کردند، وجودش بدیهی می‌شود؛ یعنی اولین گزاره بدیهی در معرفت شناسی قرآنی گزاره «اصل

واقعیت یا خدا موجود است» می‌شود (۲۴). از طرف دیگر، همان‌طور که وجود جسم من بدون وجود جهان مادی ممکن نیست، وجود ذهن من هم بدون وجود جهانی از جنس آن ممکن نیست؛ یعنی قبول گزاره «من فکر می‌کنم پس هستم» به قبول اصل واقعیت و قبول جهان ذهن نیاز دارد.

خدا در قرآن، وجود خودش را بدیهی دانسته و اثباتی برای آن ارائه نمی‌دهد. او خودش را فراتر و قبل از هر ظهور آفاقی یا انفسی مورد و مشمول شهود ما معرفی می‌کند (۲۵). یعنی قبل از فهم جهان عینی یا ذهنی، ما اصل واقعیت را می‌فهمیم. این امر همان تقریر نوینی است که علامه طباطبایی از برهان صدیقین ارائه داده‌اند (۲۶). مسأله ما در این مقاله، اثبات بدهات وجود خدا نیست، بلکه می‌خواهیم رابطه خدا و انسان را معرفی کنیم. خدا موجودی جدا از انسان و در مقابل او نیست تا مشکل جبر و اختیار ظهور کند و ما در دوراهی قبول اختیار خود و نفی خدا یا قبول خدا و نفی اختیار خود حیران بمانیم. رابطه خدا با انسان یا سایر مخلوقات مانند رابطه کلمه با اسم، فعل و حرف است. این سه، کلمه به اضافه یک قید هستند. کلمه، وجودی جدا از این سه و در مقابل آنها ندارد. رابطه خدا و انسان مانند رابطه استاد دانشگاه و جلوه‌های او به عنوان دبیر دبیرستان و معلم راهنمایی و دبستان است. این جلوه‌ها فقط با یک قید سلبی به وجود می‌آیند؛ یعنی استاد دانشگاه فرض می‌کند که علمش تا حد دبیرستان یا ... محدود است و در همین حد ظاهر می‌شود؛ به عبارتی او به معنای واقعی محدود نمی‌شود، بلکه خود را محدود نشان می‌دهد، یعنی در هنگام رفتن به دبیرستان علمش را کم نمی‌کند بلکه کم نشان می‌دهد.

از دیدگاه قرآن، انسان از دو بعد آفرینشی طبیعی (جسم) و فراطبیعی (روح) برخوردار است. نخستین مرحله آفرینش انسان، جسم اوست (مؤمنون: ۱۴-۱۲) که از «تراب» (حج: ۵، روم: ۲)، «طین» (سجده: ۷، اعراف: ۱۲)، «حمای مسنون» یا گل تیره و بدبو (حجر: ۲۶، ۲۸، ۳۳)، «طین لازب» یا گل چسبنده (صافات: ۱۱) و گل خشک شده یا «صلصال» (حجر: ۲۶، ۲۸، ۳۳، الرحمن: ۱۲) خلق شده است. بعد از خلق اولین انسان، مطابق آیات ۶-۷ طارق، خداوند منشأ خلقت انسان را از آبی

یعنی هیچ مؤثر مستقلاً در عالم غیر از خدای سبحان نیست و قیومیت هستی، آفرینش، مالکیت، ربوبیت، رازقیت و ولایت، که هر یک بر دیگری مترتب است، منحصرأ از آن خداست (۲۶). توحید در مالکیت، امری تکوینی است که خداوند آن را به خود اختصاص داده و زمینه مالکیت حقیقی برای انسان را سلب کرده است (فاطر: ۱۳، حشر: ۲۳). از این رو، خداوند در آیات ۸-۹ سوره بلد در مورد انسان می‌فرماید: ما او را از نعمت جوارح و اعضا بهره‌مند کردیم تا از آنها برای زندگی خود استفاده کند و در آیه ۳۱ سوره یونس می‌فرماید: بهره‌مندی و اجازه استفاده دلخواه از منافع اعضا به معنای مالکیت حقیقی شما نیست. در این آیه در قالب طرح سؤال می‌فرماید: چه کسی مالک شنوایی و بینایی‌هاست؟ این آیه به صراحت بر مالکیت خداوند سبحان بر شنوایی و بینایی انسان و عدم مالکیت وی تأکید می‌کند؛ زیرا اگر خداوند، مالک شنوایی و بینایی انسان (که منافع اعضا است) باشد، به طریق اولی مالک چشم و گوش نیز خواهد بود؛ بنابراین، نه تنها چشم و گوش، بلکه اعضای دیگر و نیز کل هستی و وجود آدمی از آن خدا و متعلق به اوست (۲۹).

این فطرت الهی موجب می‌شود تا انسان به سمت باطن باطن خود که همان الله است، کشیده شود. در این سیر و دگرگونی، بالاترین و مهم‌ترین مقامی که ممکن است بشر به آن برسد، مقام خلافت الهی است (بقره: ۳۰). از این جهت امانت الهی به او سپرده شد (احزاب: ۷۲) تا به این مقام رفیع بار یابد.

اگر ما بدن یک فرد را ظاهر او بنامیم، آن‌گاه ذهن یا نفس او را می‌توانیم باطن او بنامیم. در این حالت دستورهای الهی، خارج از باطن انسان و دستورهایی بالادستی به حساب می‌آیند و تعارض ظاهری اختیار بشر و اصل خودمختاری با دین و دستورهای خداوند درست به نظر می‌رسد؛ اما اگر فطرت و روح الهی موجود در باطن انسان را در نظر بگیریم، یعنی دینی که ما مأمور به اقامه وجه و توجه کامل به سوی آن شدیم (روم: ۳۰)، همان فطرت تغییر ناپذیر الهی است که در درون ما و نه احکام بالادستی است؛ بنابراین، اگر انسان را از نگاه عمیق‌تر قرآنی بنگیریم، دارای باطن باطن یعنی فطرت الهی

می‌داند که در میان صلب (پشت، استخوان‌های پشت) و ترائب (سینه، استخوان‌های سینه) قرار دارد.

دومین مرحله آفرینش انسان، روح اوست که به جسم او دمیده می‌شود. روح از عالم امر است (بنی اسرائیل: ۸۵) و عالم امر، عالمی در مقابل عالم خلق است (اعراف: ۵۴). در عالم امر اشیاء به صورت دفعی (قمر: ۵۰، لقمان: ۲۸) و با «کن فیکون الهی» (یس: ۸۳) و در عالم خلق به صورت تدریجی و با اسباب و علل خلق می‌شوند. تمام موجودات عالم خلق از نظر وجودی قائم و متکی به موجودات عالم امرند (۲۷). یعنی موجودات عالم امر احاطه وجودی بر موجودات عالم خلق دارند مانند احاطه وجودی ما بر موجودات داخل ذهنمان.

بنابراین، روح الله که خلقی دیگر است (مؤمنون: ۱۴) با دمیدنی الهی (ص: ۷۲) به ساحت بدن هبوط می‌کند و تا مدتی ساکن آن می‌شود و در زمانی معین (احقاف: ۳) به جایگاه خود باز می‌گردد (انبیاء: ۱۰۴، سجده: ۱۱). روح با بدن به نحوی متحد است که می‌توان گفت این، آن است و آن، این. این اتحاد موجب می‌شود که روح دارای قوای ظاهری یعنی حواس پنج‌گانه و قوای باطنی مانند متخیله و متفکره شود (سجده: ۹، ملک: ۲۳)؛ بنابراین، اگر باطن انسان را روح او بدانیم، باطن این باطن آن روح الله است که به او دمیده شده است. می‌توان گفت امکان و تحقق تعلیم تمام اسماء و این‌که بهترین رنگ برای انسان صبغه الله می‌باشد (بقره: ۳۱ و ۱۳۸)، برای داشتن همین روح است.

چنین موجود دو بعدی توانایی اختیار در تصمیم‌گیری و عمل دارد (انسان: ۳، کهف: ۲۹). تأکید قرآن به پاسخ دادن به ندای انبیبای الهی (انفال: ۲۴) و مدح و ذم خداوند نسبت به انسان‌های شاکر و کافر (بقره: ۲۲۱)، اختیاری بودن ایمان و کفر (کهف: ۲۹)، مسؤول قرار دادن انسان نسبت به اعمال خود (اسراء: ۳۴، نحل: ۹۳)، تأکید فراوان بر آزمایش‌های انسان (کهف: ۷)، و گرفتن پیمان از وی (یس: ۶۰) و... حاکی از برخورداری انسان از آزادی و اختیار است (۲۸).

به نظر می‌رسد آزادی انسان با مهم‌ترین اصل اعتقادی مسلمانان یعنی اصل توحید در تضاد است. توحید دارای اقسام و مراتبی است (۱۳). یکی از اقسام توحید، توحید افعالی است.

است که این حقیقت امری بیرونی نیست و احکام آن بالادستی به حساب نمی‌آید.

کانت و پیروان وی پیروی از احکام اخلاقی کلی صادره از عقل عملی را با اصل خودمختاری انسان مغایر نمی‌دانند؛ زیرا عقل عملی را درون انسان می‌دانند؛ اما پیروی از خداوند و احکام دین را مغایر با این اصل می‌دانند؛ زیرا از نظر آنان خدا و دین امری خارجی است. اما از نظر اسلام، روح خدا باطنِ باطن انسان و دین نیز همان فطرت درونی هر انسان است و بنابراین، پیروی از خداوند و احکام دین امر خارجی محسوب نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

اصل احترام به خودمختاری فردی در اخلاق زیست پزشکی معاصر در کلیات آن با اصول و ارزش‌های اسلامی مغایرت ندارد؛ زیرا مبانی فلسفی این اصل یعنی آزادی انسان با مبانی دین یعنی وجود خدا و فطرت مغایر نیست. اگر انسان را دارای روح و روح انسان را نفخه‌ای از روح الله بدانیم آن‌گاه، تبعیت از الله و دین، تبعیت از فطرت الهی و انسان و نه تبعیت از امری خارجی و بالادستی است که با آزادی مغایرت داشته باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد، تعارضی که بین اصل خودمختاری و اصول و ارزش‌های اسلامی احساس می‌شود ناشی از دو نکته است که ریشه در تفاوت مبانی فلسفی انسان شناسی از دیدگاه اخلاق زیست پزشکی سکولار و قرآن دارد: اول این‌که، انسان موجودی تک بعدی و فقط دارای جسم است؛ و دوم این‌که روح خداوند و احکام دینی، مغایر با روح و فطرت انسان است.

References

1. Ameli M. Theoretical Approach to Professional Ethics. *Pazuohesh Nameh-E Akhlag Journal* 2009; 1(4): 113-148. [Persian]
2. Downie RS, Macnaughton J. Bioethics and the Humanities. UK: Routledge-Cavendish; 2007. p.33.
3. Williams JR. Medical Ethics Manual. UK: World Health Communication Associates; 2005. p.49.
4. Rahmatollah M, Mohammadi Laeeni MB. The role of Quranic cosmology and anthropology on environmental ethics. *Bioethics Journal* 2013; 3(7): 141-162. [Persian]
5. Beauchamp LP. Principles of Biomedical Ethics. 7th ed. UK: Oxford University Press; 2013. p.57.
6. Dworkin G. The theory and Practice of Autonomy, UK: Cambridge University Press, 2012; 3.
7. Snedon A. Autonomy. UK: Bloomsbury; 2013. p.47.
8. Eslami H. Good Death from the perspective of the Qur'an. *Pazuohesh Nameh-e Akhlag Journal* 2009; 1(4): 27-54. [Persian]
9. Ghafourian M, Safaei S, Abbasi M. Analyzing the Role of Patient Autonomy in Informed Consent. *Bioethics Journal* 2018; 8(29): 43-51. [Persian]
10. Jawhary I. Al-Sahah. Lebanon: Dar al-elm lelmalaein; 1984. Vol.13 p.325.
11. Motahari M. Fitra. Qom: Sadra Publishing; 2010. p.20. [Persian]
12. Tabataba'i M. Al-Mizan fi tafsire al-Quran. Qom: Daftare Entesharate Eslami; 1997. Vol.16 p.197, 348.
13. Solomon RC. The Big Question. USA: Tomson Wadsworth; 2006. p.158.
14. Hartnack J. Kant's Theory of Knowledge. USA: Hackett Publishing Company; 2001. p.98.
15. Foster C. Choosing Life, choosing Death, the Tyranny of Autonomy in Medical Ethics and Law. USA: Oxford and Portland, Oregon; 2009. p.7, 125.
16. Firouzi R. The Analytical Study of Anthropological Foundations of Health from Islamic Teachings Points of View. *Bioethics Journal* 2017; 7(24): 7-22. [Persian]
17. Davies T. Humanism. UK: Rutledge; 1997. p.12.
18. Lamont C. The Philosophy of Humanism. 8th ed. USA: Humanist Press; 1997. p.14.
19. Abbagnano N. Renaissance Humanism in: Philip Paul Wiener Dictionary of History the Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas, V4. USA: Chals Scribner Sons; 1973. p.14.
20. Colin B. Philosophy and the Christian Faith. IVP Academic; 1969.
21. Cassirer E. philosophy of the enlightenment. Translated by Daryabndary N. Tehran: Kharazmi; 1372. p.187.
22. Tabataba'i M. Al-Rasael Al-Tohidie. Qom: Daftare Entesharate Eslami; 1996. p.10.
23. Javadi Amoli A. Explaining the Proofs of God Proof. Qom: Esra'a Publishing Center; 2006. p.227. [Persian]
24. Tabataba'i M. Al-Mizan fi tafsire Al-Quran. Qom: Daftare Entesharate Eslami; 1997. Vol.17 p.430.
25. Tabataba'i M. Al-hashie ala al-Hikmat al-Muta 'aliya fi Al-asfar al-Aqliyya al-Arba'a; 1982. Vol.6 p.14.
26. Tabataba'i MH. Man from beginning to end. Qom: Isrā; 2010. [Persian]
27. Safai S, Abbasi M, Mohaghegh Damad SM. Review of respecting the principle of autonomy in Islamic Jurisprudence and Law. *Bioethics Journal* 2012; 2(4): 63-92. [Persian]
28. Mostafavi H. Al-Tahqiq fi Kalemate al-Quran. Qom: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 2005. Vol.9 p.113. [Persian]