

سقط جنین از منظر اخلاقی

دکتر علیرضا آل بویه

تهران

۱۳۹۸

سرشناسه: آل بویه، علیرضا، ۱۳۳۹-

عنوان و نام پدیدآور: سقط جنین از منظر اخلاقی/علیرضا آل بویه.

مشخصات نشر: تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام، ۱۳۹۸.

مشخصات ظاهری: نه، ۲۹۰ ص.

فروست: «سمت»؛ ۲۲۹۸. فلسفه و کلام؛ ۹۲.

شابک: ۷-۰۷۵۵-۰۲-۶۰۰-۹۷۸ ۳۳۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Alireza Alebouyeh. Abortion from an Ethical Perspective.

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

موضوع: سقط جنین عمدی — جنبه‌های اخلاقی

موضوع: Abortion — Moral and Ethical Aspects

شناسه افزوده: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی.

The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT), Institute for Research and Development in the Humanities.

شناسه افزوده: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۸ ۷ س ۷۶۷/۱۵/آ۷ HQ

رده‌بندی دیویی: ۷۶/۱۷۹

شماره کتابشناسی ملی: ۵۵۵۳۵۹۱



سقط جنین از منظر اخلاقی

دکتر علیرضا آل بویه (عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

ویراستار: مریم ربانی

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام

چاپ اول: پاییز ۱۳۹۸

تعداد: ۵۰۰

حروفچینی و لیتوگرافی: سمت

چاپ و صحافی: چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور

قیمت: ۳۳۰۰۰۰ ریال. در این نوبت چاپ، قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.

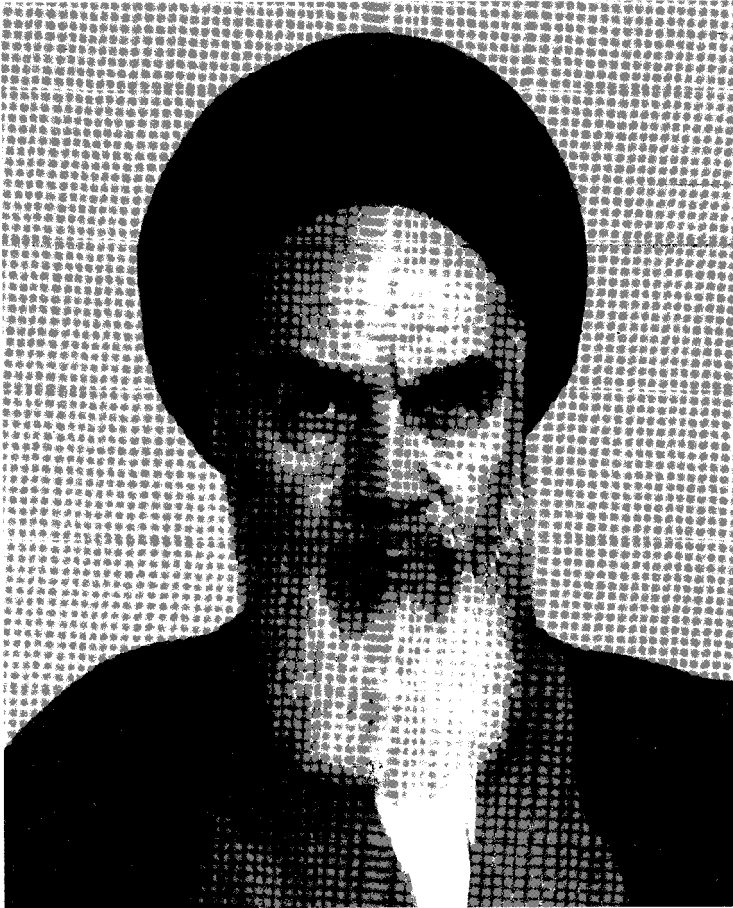
هر شخص حقیقی یا حقوقی که تمام یا قسمتی از این اثر را بدون اجازه ناشران، نشر یا پخش یا عرضه یا تکثیر یا تجدید چاپ نماید، مورد پیگرد قانونی قرار خواهد گرفت.

تهران، روبه‌روی دانشگاه تهران، حد فاصل خیابان‌های فخر رازی و دانشگاه، مجتمع تجاری - اداری پارسا، واحدهای ۲۰۱ و ۷ و ۸، تلفن: ۶۶۴۰۸۱۲۰ - ۶۶۴۰۸۱۴۵ - ۶۶۴۰۱۷۸۵۷ (فروشگاه)، نمابر:

۶۶۴۰۵۶۷۸ info@samt.ac.ir www.samt.ac.ir

مراکز پخش: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۸۸ ص. پ. فرهنگ اسلامی، قم، چهارراه شهدا، خیابان معلم، ساختمان پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص. پ. ۳۷۱۸۵ / ۳۶۸۸

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۳۱۷۲۸، نمابر: ۰۲۵۳۷۸۳۱۷۲۸



تمام انبیا موضوع بحثشان، موضوع تربیتشان، موضوع علمشان انسان است. آمده‌اند انسان را تربیت کنند. آمده‌اند این موجود طبیعی را از مرتبه طبیعت به مرتبه عالی مافوق الطبیعه، مافوق الجبروت برسانند.

پیام پژوهش

نیاز گسترده دانشگاه‌ها به منابع و متون درسی با نگرش اسلامی در رشته‌های علوم انسانی و محدود بودن امکانات مراکز علمی و پژوهشی که خود را موظف به پاسخگویی به این نیازها می‌دانند، ایجاب می‌کند امکانات موجود با همکاری دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی در مسیر اهداف مشترک به خدمت گرفته شود و افزودن بر ارتقای کیفی و کمی منابع درسی از دوباره کاری جلوگیری به عمل آید.

به همین منظور، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی کار مشترک دیگری را با انتشار کتاب *سقط جنین/ از منظر اخلاقی* به جامعه علمی کشور عرضه می‌کنند.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، ما را در جهت ارتقای کیفی کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران یاری دهند.

کتاب حاضر به عنوان اثری مبنایی برای دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد و دکتری رشته فلسفه اخلاق، به ویژه اخلاق پزشکی و همچنین قابل استفاده برای فارغ التحصیلان علوم پزشکی تدوین شده است. امید است که علاوه بر جامعه دانشگاهی سایر علاقه‌مندان نیز از آن بهره‌مند شوند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	پیشگفتار
۱	اهمیت اخلاق عملی
۲	اهمیت بحث سقط جنین
۳	رویکردهای متفاوت به بحث سقط جنین
۳	پیشینه بحث
۴	موضوع بحث
۵	پیش فرض ها
۷	شیوه کار
	بخش اول: نظرگاه فلسفی
۹	مقدمه
۱۰	اصطلاحات مهم
۱۵	فصل اول: استدلال های جنین محور
	الف) استدلال های از لحظه لقاح
۱۶	۱. استدلال ذات نوعی
۱۷	تقریر اول
۱۸	تقریر دوم
۲۴	اشکالات استدلال ذات نوعی
۳۱	تقریری دیگر از استدلال ذات نوعی
۳۴	۲. استدلال از طریق بالقوگی
۳۸	اشکال بر استدلال بالقوگی
۳۹	استدلال بر بالقوگی به دو شیوه سلبی و اثباتی
۴۹	استدلال علیه بالقوگی: سقط جنین به مثابه پیشگیری از بارداری
۵۱	۳. استدلال استمرار وجودی
۵۳	پاسخ شوارز به اشکال تفاوت شخص خواب و جنین
۵۷	تأملی در استدلال استمرار وجودی براساس فلسفه اسلامی
۵۹	۴. استدلال شیب لغزنده

۶۰. تقریر اول: سیر قهقرایی
۶۱. تقریر دوم: سیر طبیعی و صعودی
۶۲. اشکالات استدلال شیب لغزنده
۶۵. پیامدهای نامطلوب استدلال شیب لغزنده
۶۸. خلط استدلال شیب لغزنده با استدلال استمرار وجودی
۷۲. ۵. استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما
۷۲. تقریر مارکوس از نادرستی قتل
۷۳. بررسی لوازم استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما
۷۶. دو تقریر رقیب تقریر مارکوس درباره نادرستی قتل
۷۸. پاسخ مارکوس به اشکالات بر تقریر «آینده‌ای شبیه آینده ما»
۸۱. جایگاه استدلال مارکوس با توجه به استدلال تامسون
۸۳. بونین و استدلال «آینده‌ای شبیه آینده ما»
۸۶. اشکالات بونین بر مارکوس
۹۴. اشکالات تقریر بونین
۱۰۰. تقریر دیگری از استدلال «آینده‌ای شبیه آینده ما»
۱۰۱. ۶. استدلال از طریق احتمال شأن و منزلت انسان
۱۰۲. ۷. استدلال از راه احتمال و احتیاط
- (ب) استدلال‌های پس از لقاح
۱۰۴. ۱. استدلال فعالیت اولیه مغز
۱۰۸. اشکالات استدلال فعالیت اولیه مغز
۱۱۳. نادرستی سقط جنین، اصل تقارن و دوساحتی و جاودانه بودن انسان
۱۱۴. تحلیل مرگ از منظر فلسفه اشراق، مشاء و حکمت متعالیه
۱۱۶. تحلیل جواز یا عدم جواز سقط جنین از منظر حکمت مشاء، اشراق و متعالیه
۱۱۷. ۲. استدلال زیست‌پذیری
۱۱۹. اشکالات زیست‌پذیری
- (ج) استدلال‌های پس از تولد (استدلال از طریق مجاز بودن نوزادکشی)
۱۲۰. ۱. استدلال مایکل تولی
۱۲۱. دلایل تولی برای پرداختن به بحث نوزادکشی
۱۲۷. شخصی نبودن همه انسان‌ها
۱۲۸. بی‌ارتباطی اصل بالقوگی به اخلاق
۱۲۹. اشکالات نوزادکشی
۱۳۶. ۲. استدلال پیتر سینگر

۱۳۷	اشکالات استدلال سینگر
۱۴۰	فصل دوم: استدلال‌های مادر محور
۱۴۰	۱. استدلال جنین جزئی از بدن مادر
۱۴۰	اشکالات این استدلال
۱۴۴	۲. استدلال از راه حق زن بر کنترل بدن خود
۱۵۳	اشکالات این استدلال
۱۵۳	مشکلات فیزیکی
۱۵۴	اختیارگرایی و مسئولیت
۱۵۷	تفاوت مثال ویولن‌نواز و مثال جنین و مادر
۱۶۰	بی‌معنایی حق حیات داشتن جنین
۱۶۰	رضایت به آمیزش جنسی و رضایت به بارداری
۱۶۴	مجاز بودن سقط جنین و کشتن جنین
۱۶۵	پاسخی غیر متعارف به تامسون
۱۶۷	تأملی دیگر در استدلال تامسون
۱۶۸	تو و دانشمند کاشف داروی نارسایی کلیه
۱۶۹	۳. استدلال‌های مری آنه وارن
۱۷۰	الف) استدلال پیامدگرایانه بر سقط جنین
۱۷۳	ب) استدلال سقط جنین و حقوق زنان
۱۷۵	ج) استدلال شخص بودن و حقوق اخلاقی
۱۸۸	فصل سوم: ارزیابی به طور کلی و نتیجه‌گیری
۱۸۸	ابهام معنای ارزش در استدلال‌های درباره سقط جنین
۱۹۱	ابهام در معنای شخص
۱۹۸	مسلم انگاشتن تفاوت میان فعل و ترک
۲۰۰	خلط میان اعمال خواسته و ناخواسته و ارادی و غیر ارادی
۲۰۱	خلط میان معانی گوناگون قوه
۲۰۲	حق و تکلیف
۲۰۳	انسان موجودی تک‌ساحتی یا چندساحتی
	بخش دوم: نظرگاه الهیاتی
۲۰۶	فصل چهارم: سقط جنین و آغاز حیات انسان
۲۰۷	کانون بحث در مسئله سقط جنین
۲۱۰	تحلیل آغاز حیات انسان از راه تحلیل مرگ

- ۲۲۰ آغاز حیات انسان از راه تحلیل خاستگاه انسان
- ۲۲۷ فصل پنجم: سقط جنین و جایگاه انسان در نظام هستی
- ۲۲۸ آیات دال بر خاستگاه و منشأ انسان
- ۲۲۸ مخلوق بودن انسان و دمیده شدن روح الهی در او
- ۲۲۹ خلق شدن انسان به دست خدا
- ۲۳۰ بیهوده خلق نشدن انسان و هدف از خلقت انسان
- ۲۳۱ گرفتن میثاق از انسان در عالم ذر
- ۲۳۲ آیات دال بر سرشت انسان و تفاوت او با دیگر موجودات
- ۲۳۳ تعلیم اسما به حضرت آدم
- ۲۳۳ امر به فرشتگان به سجده
- ۲۳۵ تحمل بار امانت الهی از سوی انسان
- ۲۳۶ انسان خلیفه الهی
- ۲۳۸ کرامت انسان
- ۲۳۹ خلق آنچه در زمین است برای انسان
- ۲۴۰ آیات دال بر سرنوشت آدمی
- ۲۴۰ تنزل برخی از انسان‌ها و شبیه و یا بدتر از حیوان شدن
- ۲۴۲ توان انسان برای دیدن عالم ملکوت
- ۲۴۲ سیر انسان به سوی خدا و لقای حق
- ۲۴۳ استمرار حیات آدمی پس از مرگ
- ۲۴۳ استدلال بر نادرستی سقط جنین از راه جایگاه انسان در هستی
- ۲۴۹ فصل ششم: نادرستی سقط جنین بر مبنای هدیه بودن جنین از سوی خدا
- ۲۴۹ کانون بحث در مسئله سقط جنین
- ۲۵۰ مفهوم‌شناسی واژه هبه
- ۲۵۲ آیات حاوی واژه «هبه» در مورد فرزند
- ۲۵۲ ۱. آیاتی که در تقاضای فرزند، واژه هبه به کار رفته
- ۲۵۶ ۲. آیاتی که خداوند از اعطای فرزند به انسان به هبه تعبیر کرده
- ۲۵۹ ۳. آیه‌ای که خدای متعال به علت هبه فرزند، ستایش شده
- ۲۶۰ ۴. آیه‌ای که اعطای فرزند، چه دختر و چه پسر، را با واژه هبه تعبیر کرده
- ۲۶۲ ۵. آیاتی که علاوه بر هبه، واژه رحمت نیز در آن‌ها به کار رفته
- ۲۶۳ ۶. آیاتی که هبه در مصادیق غیر فرزند به کار رفته
- ۲۶۵ ۷. به کارگیری واژه بشارت درباره فرزنددار شدن انسان

۲۶۷	استدلال بر نادرستی سقط جنین براساس هبه بودن فرزند
۲۷۳	چالش‌های استدلال نادرستی سقط جنین با استناد به آیات هبه
۲۷۳	۱. لازم نبودن قبول هبه
۲۷۴	۲. اختصاص آیات هبه به پیامبران
۲۷۵	۳. ناقص بودن هبه
۲۷۶	۴. جنین‌های نامشروع
۲۷۷	۵. در معرض خطر بودن جان مادر
۲۷۹	فهرست منابع
۲۸۷	نمایه

پیشگفتار

اهمیت اخلاق عملی

اخلاق همواره مورد تأکید انبیای الهی و از جمله پیامبر اسلام (ص) و قرآن بوده است تا جایی که هدف رسالت ختمی مرتبت قرار گرفته است. علاوه بر مباحث الهیات اخلاقی، امروزه به‌ویژه از نظرگاه فلسفی به اخلاق نگاه می‌شود و تأملات فلسفی دربارهٔ اخلاق که با عنوان فلسفهٔ اخلاق^۱ مشهور است رواج خاصی دارد.

فلسفهٔ اخلاق که به اختصار می‌توان آن را فعالیتی عقلانی دربارهٔ اخلاق تعریف کرد امروزه به دو شاخه تقسیم می‌شود: ۱) فرااخلاق^۲ که با عنوان اخلاق تحلیلی^۳ و اخلاق نقدی^۴ نیز نام‌بردار است. در فرااخلاق علاوه بر تحلیل مفاهیم اخلاقی به مباحثی همچون تحلیل گزاره‌های اخلاقی، نحوهٔ توجیه آن‌ها، استدلال اخلاقی، معرفت‌شناسی اخلاق و اطلاق و نسیت پرداخته می‌شود؛ ۲) اخلاق هنجاری که به نوبهٔ خود به دو شاخه تقسیم می‌شود: الف) اخلاق هنجاری نظری^۵ که در پی به دست دادن قاعده و معیارهای کلی برای فعل اخلاقی است. امروزه نظریات گوناگونی در این باره مطرح است از جمله وظیفه‌گرایی، غایت‌گرایی، اخلاق فضیلت‌محور و اخلاق حق‌محور؛ ب) اخلاق هنجاری عملی^۶ که می‌کوشد حکم اخلاقی موارد جزئی و عملی را به دست آورد و نظریه‌های اخلاقی را در موارد جزئی و عملی پیاده کند و لوازم عملی آن‌ها را به تأمل بنشیند.

گرچه مباحث نظری دربارهٔ اخلاق اهمیت دارد، ولی مباحث عملی اخلاق از اهمیتی دوچندان برخوردار است، زیرا اولاً، در اخلاق عملی به مسائل و موضوعاتی پرداخته می‌شود که با رفتار و کردار روزمرهٔ آدمی ربط و نسبت دارد و آگاهی از آن‌ها تأثیر مستقیمی بر رفتار و کردار انسان‌ها می‌تواند داشته باشد و ثانیاً، می‌تواند محکی باشد برای صحت و سقم نظریات اخلاقی و اینکه این نظریات در مرحلهٔ عمل چه نتایجی در پی خواهند داشت و ثالثاً، جنبهٔ تعلیمی و تشویق و ترغیب دیگران به فلسفهٔ اخلاق و پی بردن به اهمیت فلسفهٔ اخلاق با پرداختن به اخلاق عملی بیشتر بروز و نمود می‌یابد.

-
1. moral philosophy/ethics
 2. meta-ethics
 3. analitic ethics
 4. critical ethics
 5. theoretical normative ethics
 6. practical normative ethics/applied ethics

امروزه اخلاق عملی دایره بسیار وسیع و گسترده‌ای یافته است. اخلاق عملی را به اخلاق حرفه‌ای^۱ و عمومی^۲ تقسیم می‌کنند. مراد از اخلاق عمومی آن دسته از احکام اخلاقی است که به حرفه و شغل خاصی تعلق ندارد، مانند راست‌گویی، دروغ‌گویی و دروغ مصلحت‌آمیز. در مقابل، اخلاق حرفه‌ای عبارت است از آن دسته احکام اخلاقی مربوط به حرفه و شغل خاصی، مانند اخلاق پزشکی، اخلاق زیست‌پزشکی، اخلاق محیط زیست، اخلاق صلح، اخلاق جنگ، و اخلاق فناوری. حتی احکام اخلاقی به دایره تفکر و باورهای آدمی نیز سرایت می‌کند و امروزه درباره اخلاق باور و اخلاق تفکر نیز تأملاتی صورت می‌گیرد.

اهمیت بحث سقط جنین

در میان مباحث مطرح در اخلاق عملی مباحث مربوط به اصل حیات آدمی، آغاز، استمرار و پایان آن اهمیت بسزایی دارد که در اخلاق پزشکی و زیست‌پزشکی بررسی می‌شود. از این میان یکی از مسائل بسیار چالش‌برانگیز سقط جنین است.

سقط جنین تقریباً در همه حکومت‌های دموکراتیک غربی به جز سوئد و دانمارک تا سال ۱۹۶۷م غیرقانونی بود. سپس بریتانیا قانون مربوط به سقط جنین را تغییر داد و آن را مجاز دانست و دیوان عالی ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۷۳ در پرونده‌ای در این زمینه، سقط جنین را در شش ماهه اول طبق قانون اساسی مجاز دانست. کشورهای اروپای غربی از جمله ایتالیا، اسپانیا و فرانسه قوانین مربوط به سقط جنین را جرح و تعدیل کردند و تنها جمهوری ایرلند با این روند مخالفت کرد. در آمریکا در سال ۱۹۷۷ بیش از یک میلیون سقط جنین انجام شد و تقریباً از هر چهار زن یک نفر مرتکب سقط جنین می‌شد.^۳

در ایالات متحده پس از روی کار آمدن رؤسای جمهور محافظه‌کار ترکیب دیوان عالی تغییر کرد و ایالت‌ها اجازه یافتند مجوز سقط را محدود سازند. در کشورهای کمونیستی نیز سقط جنین مجاز بود، اما با روی کار آمدن نیروهای ملی و مذهبی اقدامات شدیدی در کشورهایی مانند لهستان برای برقراری مجدد قوانین محدودکننده سقط جنین شکل گرفت.^۴ به موازات مباحث حقوقی، مباحث اخلاقی سقط جنین در چند دهه اخیر به شدت مطرح شده و موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری در پی داشته است. شاید یکی از دلایل عمده اهمیت یافتن آن این باشد که حق حیات یکی از مهم‌ترین حقوق آدمی است.

1. professional ethics

2. general ethics

3. Hayler, 1979, p. 307 and see Callahan, 1978, Vol. 437, p. 118.

4. Singer, 1993, p. 135.

رویکردهای متفاوت به بحث سقط جنین

به سقط جنین از منظرهای گوناگونی می‌توان نگریست از جمله منظر حقوقی و اخلاقی. ارزش داوری حقوقی با ارزش داوری اخلاقی متفاوت است و شاید بتوان گفت که ارزش داوری اخلاقی اهمیت بیشتری دارد، چرا که اولاً، ارزش داوری‌های حقوقی ثبات ارزش داوری‌های اخلاقی را ندارند؛ ثانیاً، ارزش داوری‌های حقوقی باید تابع ارزش داوری‌های اخلاقی باشند نه برعکس و ثالثاً، حقوق یک‌سره با حق و در نتیجه با عدالت سروکار دارد چون عدالت جز پاسداشت حق‌ها چیز دیگری نیست؛ اما اخلاق گرچه در مواردی با حق و به تبع آن با عدالت سرو سری دارد، ولی بیشتر سروکارش با احسان و غم دیگران را خوردن است و در نهایت به عشق می‌رسد که شاید با نگاه حقوقی قابل هضم هم نباشد.

در تفکر اسلامی گرچه حقوق ناشی از فقه اسلامی است و در نتیجه ممکن است گمان شود که ثباتی که در فقه هست در حقوق نیز ساری و جاری است، ولی چه‌بسا پیشرفت‌های حاصل در مباحث اخلاقی در نوع نگاه فقهی و در نتیجه در استنباط احکام از منابع مربوط نیز تأثیرگذار باشد و از این رو یا احکام فقهی را تعمیق بیشتری بخشد و یا موجب تغییری در استنباط احکام شود.

اما اینکه چرا به جای بحث فقهی مسئله از منظر اخلاقی (با رویکردی فلسفی و الهیاتی) پی گرفته شد به این دلیل است که اولاً، دربارهٔ این مسئله از منظر فقهی بسیار بحث شده است، ولی در میان متفکران مسلمان از منظر اخلاقی چه به لحاظ فلسفی و چه به لحاظ الهیاتی چندان به آن پرداخته نشده است؛ ثانیاً، فقه نوعاً کارکردی درون‌دینی دارد، ولی از آنجا که اخلاق مبتنی بر دین نیست از این رو اگر مسئله سقط جنین به لحاظ فلسفی بحث شود کارکردی فرادینی و مخاطبان بیشتری خواهد داشت، چرا که با استدلال عقلی می‌توان علاوه بر تقویت باورهای الهیات اخلاقی متدینان و غیرمتدینان را نیز قانع ساخت و از سوی دیگر با پیگیری این بحث از منظر الهیات اخلاقی قرآن می‌توان متدینان از فقه‌گريزان متعهد به مسائل اخلاقی را متوجه اهمیت این موضوع کرد.

پیشینه بحث

سقط جنین از دیدگاه فقهی و حقوقی در میان فقهای اسلامی همواره مورد بحث بوده است،^۱ ولی از جنبهٔ اخلاقی بحث چندانانی دربارهٔ آن نشده است و شاید بتوان ادعا کرد تاکنون کتاب مستقلی دربارهٔ اخلاق سقط جنین به زبان فارسی تألیف (و حتی ترجمه نیز) نشده است و تنها

۱. نک: المحسنی، بی‌تا؛ ادریس، ۱۴۱۹ ق؛ ابن محمد رحیم، ۱۴۰۹ ق؛ حسینی بهشتی، ۱۳۸۸؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴، ص ۵۶-۴۱.

مقالاتی بسیار اندک در این زمینه وجود دارد؛ اما در مغرب‌زمین بحث‌های بسیاری درباره سقط جنین از دیدگاه اخلاقی صورت گرفته و مقالات و کتاب‌های بسیاری در این زمینه تألیف و منتشر شده است. برای پی بردن به پیشینه آن در غرب تنها کافی است به دو مأخذشناسی درباره سقط جنین به زبان انگلیسی نیم‌نگاهی انداخته شود.

یکی از آن‌ها سقط جنین از نظرگاه دینی و اخلاقی^۱ (سال ۲۰۰۳) با ۲۶۳ صفحه است. در این مأخذشناسی توصیفی هر منبعی در یک یا چند سطر توصیف شده و مشخصات ۱۲۴۳ کتاب یا مقاله درباره سقط جنین آمده است. در فصل هفتم ۲۹۱ مأخذ فلسفی و اخلاقی معرفی و توصیف شده‌اند، علاوه بر بسیاری از مأخذ دیگری که به طور مستقیم یا غیر مستقیم به مباحث فلسفی و اخلاقی درباره سقط جنین مربوط می‌شوند، از جمله فصل اول با عنوان «شخص بودن و شأن و منزلت جنین» که در آن ۱۶۲ مأخذ معرفی و توصیف شده است.

کتاب دیگر با عنوان سقط جنین، فرهنگ پزشکی، کتاب‌شناسی و راهنمای تحقیق درباره منابع اینترنتی^۲ (سال ۲۰۰۳) در ۳۶۴ صفحه است و همان‌گونه که از عنوان کتاب نیز مشخص است تنها به معرفی منابع اینترنتی درباره سقط جنین پرداخته است و در فصل هفتم به معرفی کتاب‌های موجود در فضای اینترنت و فروشگاه‌های اینترنتی می‌پردازد. در میان سایت‌ها و کتاب‌های معرفی شده منابع بسیاری درباره مباحث فلسفی و اخلاقی سقط جنین دیده می‌شود. شایان ذکر نیست که انتشار این دو اثر در سال ۲۰۰۳ است و منابع تا آن سال معرفی شده‌اند.

موضوع بحث

مراحل تکون جنین متفاوت است. اینکه آیا جنین از لحظه لقاح انسان است یا نه میان پزشکان، فیلسوفان و الهی‌دانان اختلاف است. با توجه به اینکه در علوم پزشکی و زیست‌پزشکی تنها با ساحت بدن انسان سروکار دارند از این‌رو، موضوع پیدایش انسان را تنها از همین زاویه بررسی می‌کنند. برخی از آن‌ها بر آن‌اند که جنین از لحظه لقاح انسان است و برخی دیگر مرحله‌ای پس از لقاح را در انسان به‌شمار آوردن جنین مد نظر دارند. فیلسوفان نیز بر دو دسته‌اند: برخی که انسان را تک‌ساحتی می‌دانند و جز ساحت بدن به ساحت دیگری معتقد نیستند، براساس مطالعات پزشکی و زیست‌پزشکی همان اختلاف پیشین در میان آن‌ها دیده می‌شود و برخی نیز میان انسان به لحاظ زیست‌شناسی و انسان به لحاظ اخلاقی تفاوت قائل شده‌اند.

اما لازمه دیدگاه فیلسوفانی که غیر از ساحت بدن به ساحت دیگری نیز معتقدند این

1. Johnston, 2003.

2. Parker & Parker (Eds.), 2003.

است که اطلاق لفظ انسان تنها در صورتی بر جنین صادق است که ساحت دیگر نیز به وجود آمده باشد، خواه از لحظه لقاح یا در مرحله‌ای پس از لقاح. در هر حال اطلاق انسان بر جنین تنها در صورتی صادق است که ساحت گوناگون انسان به وجود آمده باشند، چراکه وجود مرکب با نبود یکی از اجزایش منتفی است و صدق نام مرکب بر یکی از اجزایش حقیقی نیست مگر آنکه یک ساحت، ساحت اصلی باشد و ساحت یا ساحت دیگر فرعی که با تحقق ساحت اصلی و یا بقای ساحت اصلی صدق انسان همچنان درست به نظر می‌رسد. الهی‌دانان نیز بسته به برداشت خود از متون دینی با یکدیگر اختلافاتی دارند.

فرضیه ما در این کتاب آن است که نادرستی سقط جنین بسته به مراحل تکون جنین به لحاظ اخلاقی به دو جهت است: یکی به دلیل انسان بودن جنین و دیگری به دلیل دارا بودن قوه قریب و قوی انسان شدن. با توجه به اینکه انسان بیش از یک ساحت (ساحت بدن و غیر بدن) دارد و تمام حقیقت انسان ساحت غیر بدن اوست که پس از مرگ نیز همچنان به زندگی خود ادامه می‌دهد، از این رو با حضور ساحت غیر بدن اطلاق انسان بر جنین جایز است و سقط آن به دلیل قتل نفس، نادرست است. اما بدون حضور ساحت غیر بدن، انسان بر جنین اطلاق نمی‌شود و در نتیجه سقط آن به لحاظ قتل نفس نادرست نیست، ولی بدین معنا نیست که سقط جنین پیش از وجود ساحت دیگر اخلاقاً مجاز باشد، چون می‌توان با توجه به اینکه جنین قوه انسان شدن دارد نادرستی سقط آن را به لحاظ اخلاقی نشان داد؛ به عبارت دیگر، سقط جنین از لحظه لقاح به لحاظ اخلاقی نادرست است، البته از زمانی که انسان بر جنین اطلاق می‌شود سقط آن به لحاظ قتل نفس قبیح است و پیش از صدق انسان بر جنین به جهت آنکه قوه قریب و قوی انسان شدن دارد نادرست است.

پیش فرض‌ها

۱. نادرست بودن کشتن انسان. یکی از بحث‌های مهم در بحث سقط جنین نادرست بودن کشتن انسان و دلایل آن است؛ اما در این کتاب به این مهم نمی‌پردازیم و آن را اصل موضوعی مسلم فرض می‌گیریم، چون موافق و مخالف سقط جنین بر سر این موضوع با یکدیگر اختلافی ندارند و هر دو طرف بحث پذیرفته‌اند که کشتن انسان به لحاظ اخلاقی نادرست است، البته برخی نادرستی قتل را در مورد انسان در صورتی می‌دانند که انسان شخص شده باشد؛ به عبارت دیگر، کشتن همه انسان‌ها نادرست نیست، بلکه کشتن انسان‌هایی نادرست است که شخص بودن نیز بر آن‌ها صادق باشد. البته درباره اینکه آیا شخص بودن انسان ملاک نادرستی قتل انسان است یا انسان بودن او بحث خواهیم کرد.

۲. وجود ساحتی غیر بدن در انسان. وجود ساحتی غیر بدن در اثبات نادرستی سقط

جنین به لحاظ اخلاقی مؤثر است؛ اما در این تحقیق وجود ساحتی غیر بدن به لحاظ فلسفی مسلم انگاشته شده است و به اثبات آن نمی‌پردازیم، ولی به لحاظ الهیاتی سیر بحث به گونه‌ای است که در برخی از استدلال‌ها از اثبات ساحتی غیر بدن گریزی نیست.

۳. استنتاج «باید» از «هست». این استنتاج مسئله دیگری است که گرچه در مباحث فلسفه اخلاق مهم است، ولی ما آن را مسلم فرض گرفته‌ایم. بنابر عدم استنتاج «باید» از «هست» از بارزش بودن حیات آدمی (هست) نمی‌توان نادرستی و عدم جواز قتل (نباید) را استنتاج کرد، اما همان‌گونه که در پیش‌فرض پیشین ذکر شد نادرستی کشتن انسان و اینکه اخلاقاً نباید متعرض جان انسان شد مسلم فرض شده است. از این‌رو، اگر در مواردی برخی در پی تحلیل و تبیین نادرستی قتل‌اند، نباید به آن‌ها اشکال کرد که به چه دلیل «باید» را از «هست» استنتاج می‌کنید، چون موافقان و مخالفان سقط جنین اصل نادرستی قتل را پذیرفته‌اند و تنها ممکن است در تحلیل و تبیین و چرایی نادرستی قتل اختلافاتی با یکدیگر داشته باشند.^۱

۴. تفاوت جنبه‌های فقهی و اخلاقی سقط جنین. پیش‌فرض دیگر در قلمرو الهیاتی، تفاوت جنبه فقهی و اخلاقی مسئله سقط جنین است. برخی ممکن است بر این گمان باشند که تفاوتی میان جنبه فقهی و اخلاقی در تفکر اسلامی وجود ندارد و مسئله سقط جنین به لحاظ اخلاقی به مسئله‌ای فقهی بازمی‌گردد. اینان بر آن‌اند که مرز متمایزی میان اخلاق و فقه نمی‌توان ترسیم کرد. ما به این بحث در اینجا نمی‌پردازیم و بر این گمان هستیم که تفاوت آن دو، تا حدی روشن است و امروزه فیلسوفان و الهی‌دانان درباره مسئله سقط جنین هم به لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ حقوقی به بحث می‌پردازند و شیوه بحث در بخش دوم این اثر - مسئله سقط جنین به لحاظ الهیات اخلاقی - متمایز از شیوه فقها در استنباط فقهی است و همین شیوه و مطالب عرضه‌شده در آن می‌تواند حاکی از تفاوت جنبه اخلاقی و فقهی این بحث باشد. در اینجا تنها به چند نکته در تفاوت اخلاق و فقه اشاره می‌شود:

الف) گرچه برای فقه چهار منبع قرآن، سنت، اجماع و عقل نام می‌برند، ولی غالباً احکام فقهی مبتنی بر قرآن و سنت است. از این‌رو، فقه علمی درون‌دینی و غالباً مبتنی بر منابع دینی است، ولی در اخلاق گرچه آراء و نظرهای گوناگونی درباره رابطه دین و اخلاق مطرح شده است، ولی با فرض عدم ابتدای اخلاق بر دین تفاوت مهمی میان فقه و اخلاق رخ می‌نماید و آن اینکه فقه علمی درون‌دینی است، ولی اخلاق اولاً و بالذات علمی برون‌دینی است؛ به عبارت دیگر، در فقه غالباً به ادله لفظی تمسک می‌شود، ولی در اخلاق به ادله عقلی، شهودهای اخلاقی و غیره.

ب) آنچه غالباً در صورت مخالفت با احکام فقهی مطرح است مسئله مجازات‌های دنیوی و اخروی است چه در باب عبادات که در بسیاری از مواقع فرد با انجام ندادن عبادتی علاوه بر عقوبت اخروی در صورت توبه نکردن، ملزم به قضای آن و حتی پرداخت جریمه‌ای مالی می‌شود و چه در غیر عبادات که فرد به تحمل عقوبت‌های مالی و غیرمالی ملزم می‌شود؛ اما در مباحث اخلاقی عقوبت‌های این‌چنینی مطرح نیست بلکه فرد با مخالفت با احکام اخلاقی نفس خود را تنزل می‌دهد؛ به عبارت دیگر، در اخلاق در پی شناخت امور سزاوار مدح و ذم‌اند، ولی در فقه سخنی از مدح و ذم نیست بلکه استحقاق ثواب و عقاب مطرح است.^۱ در واقع، غایت فقه امثال امر شارع مقدس است، ولی غایت اخلاق تهذیب و تزکیه نفس است. ج) گرچه فقه و اخلاق هر دو به افعال اختیاری انسان می‌پردازند، ولی دامنه موضوع اخلاق گسترده‌تر است و شامل حالات اختیاری انسان نیز می‌شود. البته برخی بر این تصور بوده‌اند که اخلاق منحصرأ به حالات و ملکات روحی انسان می‌پردازد و از همین روست که گفته‌اند موضوع اخلاق اعمال جوانحی است و موضوع فقه اعمال جوارحی، اما به لحاظ تاریخی مشهود است که در اخلاق هم از افعال و رفتار آدمی بحث می‌کرده‌اند و هم از حالات و ملکات، ولی موضوع اصلی در فقه فعل مکلف است و به ندرت به حالات روحی پرداخته می‌شود، مانند مباحث مربوط به نیت.^۲

د) تفاوت دیگر میان فقه و اخلاق مرتبط با محمول‌های آن‌هاست. محمول در احکام فقهی واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح است، ولی در احکام اخلاقی علاوه بر باید و نباید سخن از حسن و قبح، خوبی و بدی، و درستی و نادرستی افعال اخلاقی است.^۳

شیوه کار

همان‌گونه که ذکر شد مباحث اخلاقی سقط جنین را هم می‌توان با رویکردی فلسفی پی گرفت و هم با رویکردی الهیاتی. ما در اینجا به هر دو رویکرد بحث می‌پردازیم. در بخش رویکرد فلسفی خواهیم داشت: (۱) گزارش و تحلیل مهم‌ترین آراء و نظرها و استدلال‌های آن‌ها؛ (۲) گزارش نقدها و نقد نقدها و تحلیل‌ها و نقدهای دیگری از نظر نویسنده؛ (۳) استدلال‌های دیگری که می‌توان اقامه کرد و نیز تحلیل و نقدهای کلی.

در مباحث فلسفی تمایل بر این بود که به تحلیل و آراء فیلسوفان مسلمان درباره سرشت

۱. نک: جواد، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳.

۲. نک: همان، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۳. برای اطلاعاتی بیشتر درباره تفاوت‌های میان اخلاق و فقه رجوع کنید به: ضیائی فر (به کوشش)، ۱۳۸۸.

انسان و زمان تکنون او و لوازم فلسفه اخلاقی آن در بحث سقط جنین نیز پرداخته شود، ولی به دلیل دامنه بحث بسیار گسترده از آن صرف نظر شد و تنها در نقد برخی استدلال‌ها و تقریر استدلالی بر مبنای فلسفه اسلامی اشاراتی گذرا آمده است.

در بخش الهیاتی، مسئله سقط جنین از منظر الهیات قرآنی پی گرفته می‌شود. در این نگاه به سه گونه استدلال بر نادرستی سقط جنین پرداخته خواهد شد: (۱) تحلیل آغاز حیات انسان با دو تحلیل: یکی مرگ و دیگری تحلیل خاستگاه انسان؛ (۲) جایگاه انسان در نظام هستی؛ (۳) هدیه بودن جنین از سوی خدا.

این اثر مشتمل بر دو بخش و شش فصل است. بخش اول با عنوان نظرگاه فلسفی دارای سه فصل است. فصل اول درباره استدلال‌های جنین‌محور و فصل دوم استدلال‌های مادر‌محور است. فصل سوم به نقدهایی کلی به برخی از پیش فرض‌های اطراف بحث خواهیم پرداخت که به درستی تنقیح نشده‌اند، از جمله تفکیک نکردن انواع ارزش، ابهام نهفته در واژه شخص، و خلط میان معانی گوناگون قوه. بخش دوم با عنوان نظرگاه الهیاتی شامل فصل‌های چهارم، بررسی آغاز حیات انسان، پنجم جایگاه انسان در نظام هستی و تبیین الهیاتی از مسئله سقط جنین به لحاظ اخلاقی است و در فصل ششم به نادرستی سقط جنین مبنی بر هدیه بودن جنین از سوی خدا پرداخته خواهد شد.

شایسته ذکر است که این اثر در اصل پایان‌نامه دکترای اینجانب در دانشگاه باقر العلوم (ع) بوده است که پس از دفاع در پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) حدود یک‌سوم بر آن افزوده شد و در ضمن برخی از قسمت‌های آن در قالب مقاله پیش از این منتشر شده است.

در پایان لازم می‌دانم از تمامی عزیزانی که به نحوی در این تحقیق لطفشان شامل حال اینجانب شده است، از جمله استاد مصطفی ملکیان، دکتر محسن جوادی، حجت الاسلام والمسلمین احمد واعظی و حجت الاسلام حمزه علی اسلامی‌نسب که فصل ششم با همکاری ایشان نگارش و مقاله‌ای نیز از آن منتشر شده است، قدردانی کنم. همچنین از ریاست محترم پژوهشکده فلسفه و کلام، دکتر ابراهیم علیپور، مدیر گروه فلسفه اخلاق، دکتر جواد دانش، کارشناس گروه، دکتر علی اکبر علیزاده، و ویراستار محترم سرکار خانم مریم ربانی، تقدیر و تشکر می‌کنم.

جای آن است که برای استاد فقید روانشاد دکتر احمد احمدی «ره» که حوزه و دانشگاه به راستی و امداد خدمات گران‌سنگ ایشان است رحمت و رضوان الهی طلب کنیم. از ریاست محترم سازمان «سمت»، جناب آقای دکتر محمد ذبیحی، ریاست پژوهشکده تحقیق و توسعه و مدیر دفتر قم، جناب آقای دکتر حمیدرضا خادمی، نیز که زمینه انتشار مشترک این اثر را فراهم نمودند سپاس گزارم.

مقدمه

سقط جنین از منظرهای گوناگونی از جمله فقهی، حقوقی، اخلاقی، اجتماعی، و سیاسی قابل بحث و بررسی است و امروزه به ویژه از منظر حقوقی و اخلاقی از آن بحث می شود. غالباً پرسش هایی از این دست مطرح می شود که آیا سقط جنین به طور کلی اخلاقاً مجاز است؟ آیا مراحل مختلف تکون جنین تفاوتی در این زمینه ایجاد می کند؟ آیا جنین خواسته و ناخواسته موجب تفاوت حکم سقط جنین می شود؟ در صورت تجاوز به عنف چطور؟ آیا حکم حقوقی سقط جنین مستقیماً تابع حکم اخلاقی آن است؟ آیا باید سقط جنین قانونی باشد حتی اگر از لحاظ اخلاقی گاهی یا همیشه خطا به شمار آید؟ آیا دولت حق دارد یا اخلاقاً ملزم است از سقط جنین عمدی پیشگیری کند؟

پاسخ های متفاوتی به این پرسش ها داده شده و همین امر موجب دیدگاه های گوناگونی گردیده است؛ برخی سقط جنین را به طور کلی منع کرده اند حتی در موردی که جان مادر در معرض خطر است. این دیدگاه را می توان دیدگاه افراطی دانست. برخی دیگر سقط جنین را مجاز نمی دانند به جز در مواردی که جان مادر در معرض خطر باشد. جان نونان پسر از این دسته است. این دیدگاه را دیدگاه سنتی و محافظه کارانه نامیده اند. در مقابل دیدگاه محافظه کاران دیدگاه آزادی خواهان قرار دارد که به طور کلی سقط جنین را مجاز می دانند حتی لحظه ای قبل از تولد، مانند خانم مری آنه وارن^۱. برخی از جمله مایکل تولی^۲ و پیتیر سینگر^۳ تا آنجا پیش رفتند که نه تنها سقط جنین بلکه نوزادکشی را نیز مجاز پنداشتند. در این میان برخی روش معتدلانه ای در پیش گرفتند و میان مراحل بارداری تفکیک قائل شدند.

در این پژوهش درصدد بررسی حکم اخلاقی سقط جنین در نگاه نخست و به عبارتی حکم اولیه آن بدون در نظر گرفتن عوارضی که ممکن است در حکم سقط جنین تأثیر گذار باشد، هستیم و به مواردی از قبیل تعارض حق حیات جنین با حق حیات مادر (که در معرض

1. See Warren, 1997, p. 178.
2. See Tooley, 2006, p. 124.
3. See Singer, 1993, p. 169.

خطر است)، جنین ناشی از تجاوز به عنف، ناقص بودن جنین نخواهیم پرداخت، چون از یک سو، پرداختن به این موارد فرع بر حکم اولیه سقط جنین است و کسانی که به طور مطلق سقط جنین را درست می‌دانند دیگر به پرداختن به این موارد نیازی ندارند و از سوی دیگر، پرداختن به این موارد دامنه بحث را بسیار گسترده خواهد کرد و از حد مورد نظر خارج است.

موافقان و مخالفان سقط جنین تقسیم‌بندی‌ها و استدلال‌های گوناگونی ذکر کرده‌اند. در این بخش استدلال‌های له و علیه سقط جنین را در دو محور جنین و زن باردار آورده‌ایم. پیش از ورود به بحث با توجه به اینکه خاستگاه بحث سقط جنین از دیدگاه اخلاقی در فلسفه اخلاق غرب بوده است اصطلاح‌شناسی این بحث در این فرهنگ مناسب به نظر می‌رسد.

اصطلاحات مهم

موافقان و مخالفان سقط جنین با اسامی گوناگون و متفاوتی خود و طرف مقابل خود را نام‌گذاری کرده‌اند. غالباً موافقان سقط جنین که برای خود واژه موافق انتخاب^۱ را برگزیده‌اند، مخالفانشان را مخالف انتخاب^۲ می‌نامند. مخالفان سقط جنین که واژه موافق حیات^۳ را برای خود برگزیده‌اند، مخالفان خود را که موافق سقط جنین قانونی هستند با عنوان موافق سقط جنین^۴ نام می‌برند. روشن است که مخالفان سقط جنین مخالف هرگونه انتخاب، آزادی و اختیار نیستند. مهم آن است که متعلق انتخاب چه چیزی باشد. درواقع متعلق انتخاب نقش مهمی در اینکه چه کسی موافق انتخاب یا مخالف آن است، ایفا می‌کند. بیشتر موافقان انتخاب درباره مسائل و موضوعات بسیاری مخالف انتخاب هستند، مانند بمباران کلینیک‌های سقط جنین، تجاوز به عنف و غیره.^۵ در مقابل حتی کسانی که موافق سقط جنین قانونی در صورت درخواست هستند این گونه نیست که مشخصاً موافق انتخاب سقط جنین در تمامی موارد و برای تمامی افراد باشند.

به طور کلی آن کسانی که با سقط جنین قانونی موافق‌اند، سقط جنین را معمولاً فی‌نفسه خوب تلقی نمی‌کنند. بنابراین، واژه موافق سقط جنین برای آنان گمراه‌کننده است. مری‌آنه وارن که خود موافق سقط جنین است از واژه‌های ضد سقط جنین^۶ و موافق سقط

1. pro-choice
2. anti-choice
3. pro-life
4. pro-abortion
5. Kaczor, 2011, p. 6.
6. anti-abortion

جنین استفاده کرده است.^۱

کریستوفر کاکزور ترجیح می‌دهد که نه از واژه مخالف انتخاب استفاده کند و نه از واژه موافق سقط جنین بلکه در عوض از واژه موافق حیات و موافق انتخاب استفاده می‌کند و آن دو را واژه‌های مناسبی برای دو طرف بحث می‌داند و به دلیل تنوع به کارگیری الفاظ از واژه‌های خنثی مانند مدافع سقط جنین^۲ و ناقد سقط جنین^۳ نیز استفاده می‌کند.^۴

درباره موجود انسانی در رحم نیز از واژه‌ها و الفاظ گوناگونی استفاده شده است؛ برای مثال، موافقان حیات خاطر نشان می‌کنند که جنین^۵ واژه‌ای است که موجودات انسانی داخل رحم را از صفات انسانی تهی می‌کند.^۶ طرف‌داران موافق انتخاب اصرار دارند که موجود انسانی در رحم را بچه^۷ یا کودک متولد نشده بنامند تا احساسات مخالف خود را از همان آغاز برانگیزانند، چون تنها افراد بسیار اندکی با کشتن کودک یا بچه حتی پیش از تولد موافق‌اند. از این‌رو، برخی از جمله کاکزور ترجیح می‌دهند از واژه «جنین انسان»^۸ یا «موجود انسانی در رحم»^۹ یا «موجود انسانی جنینی»^{۱۰} استفاده کنند، چون هم از لحاظ علمی واژه‌هایی صحیح‌اند و هم بار معنایی منفی برای دو طرف بحث ندارند.^{۱۱}

از سوی دیگر، در مراحل مختلف رشد موجود انسانی در رحم برای آن الفاظ متفاوتی به کار می‌رود، از جمله زایکوت^{۱۲}، رویان^{۱۳} و جنین^{۱۴}، اما برای سهولت در بحث و عدم تفاوت بسیار در این بحث در مراحل ذکر شده برخی ترجیح می‌دهند که در کل بحث از واژه جنین استفاده کنند.^{۱۵}

1. Warren, 2002, pp. 222-223.

2. defender of abortion

3. critic of abortion

4. Kaczor, 2011, p. 6.

5. fetus

6. Ibid.

7. child

8. human fetus

9. human being in utero

10. fetal human being

11. Ibid., pp. 6-7.

12. zycote

13. embryo

۱۴. هنگام بارور شدن تخمک با اسپرم، زن باردار می‌شود. از بارور شدن تخمک تا کاشته شدن آن در دیواره رحم که بین ۵ تا ۷ روز بعد اتفاق می‌افتد، به آن زایکوت گفته می‌شود. بعد از کاشته شدن آن، تا هشت هفته به آن رویان می‌گویند و از هشت هفته به بعد جنین نامیده می‌شود.

15. See Kamm, 1992, p. 18, note 1.

به لحاظ زیست‌شناختی انسان بودن جنین مورد قبول هر دو طرف بحث است. روشن است که آن کسانی که موافق حیات‌اند معتقدند که جنین به معنای ژنتیکی انسان است؛ اما پیتیر سینگر، که نه تنها درباره سقط جنین موافق انتخاب است بلکه درباره نوزادکشی نیز چنین می‌اندیشد، عین همین مطلب را متذکر شده است:

می‌توان به «موجود انسانی» معنای دقیقی داد. می‌توانیم آن را معادل «عضوی از نوع ذات خردمند» استعمال کنیم. اینکه موجودی، عضوی از نوع خاصی باشد یا نه مطلبی است که به لحاظ علمی با آزمایش طبیعت کروموزم‌های موجود در سلول‌های اندام‌واره‌های زنده مشخص می‌شود. به این معنا، هیچ شکی نیست که رویان از همان لحظات اولیه وجودش که از اسپرم و تخمک انسانی بارور شده است موجودی انسانی است.^۱

در این سخن پیتیر سینگر تنها نیست و دیگر مخالفان سقط جنین نیز با او هم‌نوا هستند.^۲

واژه دیگر سقط جنین است. چه افراد مدافع سقط جنین و چه ناقدان آن باید در تعریف و آنچه از این واژه اراده می‌کنند، دقیق باشند هم به دلیل روشن شدن مطلب و هم برای اجتناب از استدلال‌های بی‌فایده و این تفاوت‌ها در نهایت تنها تفاوتی معنایی است نه واقعی.

کشتن موجود انسانی به محض متولد شدن سقط جنین نیست، بلکه نوزادکشی^۳ است، حتی اگر نوزاد در پی سقط جنین خودبه‌خودی^۴ متولد شده باشد. کشتن اسپرم و تخمک به منظور ممانعت از شکل‌گیری جنین سقط جنین نیست، بلکه جلوگیری از بارداری^۵ است.

برخی سقط جنین را «پایان دادن اختیاری بارداری» تعریف می‌کنند، اما این تعریف این واقعیت را نادیده گرفته است که همه سقط جنین‌ها اختیاری نیستند. بسیاری از زنان به سقط جنین‌های غیراختیاری تن می‌دهند به خصوص در چین. گرچه این عمل‌های جراحی غیر اختیاری هستند، ولی با این حال سقط جنین به شمار می‌آیند.^۶

اشکال دیگر این تعریف این است که «خاتمه دادن به بارداری» را می‌توان به همین‌سان در مورد تولد از طریق مهبل و سزارین اطلاق کرد که به وضوح خاتمه دادن به بارداری است. این مطلب درباره سقط جنین خودبه‌خودی نیز صادق است. در آینده ممکن است بتوان با خارج کردن جنین انسانی از رحم مادر در هفته ششم و قرار دادن آن در رحم مصنوعی و

1. Singer, 2000, p. 127 cited from Kaczor, 2011, p. 7.

2. See Warren, 2002, p. 226.

3. infanticide

4. spontaneous

5. contraception

6. Kaczor, 2011, p. 7.

پرورش دادن آن تا تولد کامل به بارداری خاتمه داد. چنین تعریفی نه تنها بسیار موسع است و مواردی را که نباید شامل شود، دربرمی گیرد، بلکه واقعیت مهمی که سقط جنین موجب آن می شود، یعنی مرگ جنین، را مخفی کرده است.^۱

رونالد دورکین سقط جنین را چنین معنا کرده است: «سقط جنین که به معنای کشتن عمدی رویان انسانی در حال رشد است.... [مانند به کشی] هر دو انتخاب مرگ است».^۲ تعریف سقط جنین به انتخاب مرگ همان گونه که خود دورکین نشان می دهد، مصادره به مطلوب نیست و مطلب را علیه سقط جنین نمی تواند فیصله دهد، چون در اینجا در مقام تعریف و بیان مراد از واژه اند نه ارزش داور، افزون بر اینکه کشتن همیشه نادرست نیست. برنارد ناتانسون که خود مخالف سقط جنین است با این تعریف موافق نیست و خود این تعریف را پیشنهاد کرده است:

سقط جنین کشتن جنین نیست بلکه سقط جنین جدا کردن جنین از مادر است.... [یا] خارج کردن جنین انسانی به طور نارس پیش از موقع در هر زمانی پیش از آنکه زیست پذیر باشد یا بتواند از دستگاه نگهدارنده حیات استفاده کند.^۳

گرچه این تعریف گاهی از سوی جامعه پزشکی به کار می رود، ولی بسیار موسع است و سزارین را نیز شامل می شود و اگر جنین انسانی با عمل سزارین نمیرد دیگر جایی برای بحث سقط جنین به معنای دقیق کلمه باقی نمی ماند. به معنای دقیق کلمه سقط جنین قتل عمدی جنین انسانی است و چنین تعریفی برای سقط جنین مصادره به مطلوب نیست و نتیجه بحث را مشخص نمی کند، چرا که کشتن عمدی ضرورتاً نادرست نیست، همانند کشتن انسان های دیگر در دفاع از خود یا قتل در مجازات اعدام.^۴

یکی دیگر از واژه هایی که در بحث سقط جنین کاربرد بسیار دارد و باید در نحوه کاربرد آن دقت کرد واژه ای است که بر حامل جنین اشاره دارد. برخی از واژه مادر استفاده می کنند، ولی شاید اشکالی متوجه کاربرد این واژه در این بحث باشد، چون واژه مادر هم برای شخصی به کار می رود که دلالت بر جنس مؤنث می کند که والدۀ زیست شناختی یا ژنتیکی است و هم بر شخصی که وظیفه رشد و تغذیه بچه را به عهده دارد و چون شخصی که حامل جنین است چه بسا در آینده (پس از تولد) هیچ نقشی در رشد و نمو و تغذیه بچه نداشته باشد از

1. Kaczor, 2011, p. 7.

2. Dworkin, 1994, p. 3 cited from Kaczor, 2011, p. 8.

3. Nathanson & Ostling, 1979, pp. 117, 278 cited from Kaczor, 2011, p. 8.

4. Kaczor, 2011, p. 8.

این رو کاربرد واژه مادر خالی از ابهام نیست.

در کدام یک از این دو مورد مادر به معنای دقیق کلمه به کار می‌رود. در معنای نخست واژه مادر به معنای دقیق کلمه به کار نمی‌رود مگر اینکه با طی دوره بارداری به تولد کودک بینجامد، ولی در صورت سقط یا صرفاً مردن جنین در داخل رحم این امور مانع می‌شوند که حامل جنین مادر شود. از سوی دیگر، حامل جنین مادر به معنای پرورش‌دهنده و تغذیه‌کننده کودک نیز به شمار نمی‌آید، چون تفاوت بسیاری است میان تغذیه کودک پس از تولد که با اراده و اختیار او انجام می‌شود و میان تغذیه جنین که زن اراده و اختیاری در تغذیه او ندارد و درواقع جنین موجودی طفیلی در رحم زن است و به طور طبیعی از مادر تغذیه می‌کند هرچند مادر چنین کاری را نخواهد. از این رو، برخی به دلیل ابهامی که در واژه مادر ملاحظه می‌کنند و همچنین بار عاطفی این واژه از کاربرد آن احتراز می‌کنند و در عوض از واژه زن باردار و به اقتضای متن از واژه زن استفاده می‌کنند.^۱

در این کتاب به دلیل دوری از بار عاطفی کلمه مادر غالباً واژه زن باردار را به کار می‌بریم و به اقتضای نقل آراء و انظار دیگران به طور موردی از واژگان خاص آن‌ها بهره خواهیم برد. واژه جنین را برای مراحل گوناگون رشد تخمک بارور شده تا زمان تولد که شامل زایکوت و رویان نیز می‌شود، به کار می‌بریم مگر در مباحثی که محور بحث مرحله‌ای خاص از مراحل جنینی است که در آن موارد به اقتضای بحث از واژه خاص همان مورد استفاده خواهیم کرد. در مورد اطراف بحث به دلیل سهولت و وضوح از واژه‌های موافق و مخالف سقط جنین استفاده می‌کنیم.

استدلال‌های جنین‌محور

از نظر علمی هیچ شک و تردیدی نیست که حیات انسان از زمان لقاح آغاز می‌شود و همچنان ادامه دارد تا با مرگ طبیعی یا تصادفی پایان پذیرد. در لحظه لقاح با آمیختن اسپرم و اوول و از بین رفتن وجود فردی هریک، وجود جدیدی پا به عرصه هستی می‌گذارد که دارای رمز ژنتیکی خاص خود است و آنچه برای ادامه حیات نیاز دارد آب، غذا، هوا و محیط مناسبی برای رشد است.^۱ موافقان سقط جنین علاوه بر اینکه این واقعیت را انکار نمی‌کنند، بلکه نمی‌توانند، زیرا مسلماً انکارشان خلاف تحقیقات علمی است. آنچه آنان منکر آن‌اند این است که جنین با اینکه حیات انسانی‌اش آغاز شده است با این همه انسان تمام‌عیار یا شخص به شمار آید و چنین موجودی انسان کامل یا شخص نمی‌شود مگر در زمان معینی پس از لقاح.^۲ برخی این زمان را مرحله کاشت رویان در دیواره رحم می‌پندارند، برخی از زمان اولین حرکت جنین

۱. برای مطالعه بیشتر درباره رشد جنین رجوع کنید به:

احمدی، رحیم (۱۳۸۲)، *جنین‌شناسی*، تهران: مهتا؛ امامی، حسین (۱۳۶۵)، *جنین‌شناسی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛ هویون، شارل (۱۳۶۲)، *جنین‌شناسی*، ترجمه مهرانگیز صدوقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛ فرانک، دالن (۱۳۸۶)، *اصول جنین‌شناسی انسانی*، ترجمه طاهره مدرس‌زاده رحمانی، تهران: دانشگاه تهران؛ مور، کیت ال (۱۳۷۱)، *تکامل جنینی انسان*، ترجمه علیرضا فاضل، هاله حبیبی و مهنوش فروغی، مشهد: کتابستان مشهد؛

F. Beck, D. B. Moffat & D. P. Davies (1985), *Human Embryology* (2nd ed.), Oxford: Blackwell; Keith L. Moore (1977), *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology* (2nd ed.), Philadelphia: W.B. Saunders; Andre E. Hellegers (1981), "Fetal Development", *Biomedical Ethics*, Eds. Thomas A. Mappes & Jane S. Zembatty, New York: Macmillan; Stephen M. Krason (1984), *Abortion: Politics, Morality, and the Constitution*, Lanham, MD: University Press of America; Bart T. Hefferman (1972), "The Early Biography of Everyman", *Abortion and Social Justice*, Eds. Thomas W. Hilgers, MD & Dennis J. Horan, Esq., New York: Sheed & Ward, pp. 3-25; *Motion and Brief Amicus Curiae of Certain Physicians, Professors, and Fellows of the American College of Obstetrics and Gynecology in Support of Appellees*, submitted to the Supreme Court of the United States, October Term, 1971, No. 70-18, *Roe v. Wade*, and No. 40-70 (See Beckwith, 2000, p. 24).

2. Beckwith, 2000, p. 16.

در رحم مادر، برخی از زمان آغاز امواج مغزی، برخی از زمان زیست‌پذیری جنین در خارج رحم مادر، برخی از زمان ادراک و توانایی برای احساس و درک که از نظر آنان احتمالاً در اواسط سه ماهه دوم بارداری و به قطع و یقین در پایان سه ماهه سوم رخ می‌دهد، برخی از زمانی که جنین بتواند به افعال شناختی مانند برقرار کردن ارتباط با دیگران، آگاهی، حل کردن مسائل پیچیده، فعالیت خودانگیخته و داشتن تصویری از خود پردازد که چنین اموری معمولاً در زمانی پس از تولد رخ می‌دهد.^۱

تمامی این دیدگاه‌ها در یک نکته با هم مشترک‌اند و آن اینکه شخص شدن موجود انسانی از زمانی آغاز می‌شود که موجود متولد نشده یا متولد شده از خود کارکرد خاصی که از شخص انتظار می‌رود، بروز دهد. آن‌ها در واقع میان شخص بودن و انسان بودن تفاوت قائل‌اند. درست است که جنین عضوی از نوع ذات خردمند است ولی انسان کامل یا شخص نیست و به تعبیر برخی تفاوت است میان انسان زیست‌شناختی و انسان اخلاقی.^۲ از این‌رو، محور استدلال‌های این فصل بر حقوق خود جنین متمرکز است چه پیش از تولد و چه پس از تولد. استدلال‌های این فصل به این گونه دسته‌بندی شده‌اند: استدلال از لحظه لقاح، استدلال پس از لقاح و استدلال پس از تولد. ممکن است گمان شود که پس از تولد دیگر جنینی در کار نیست و لذا استدلال‌های پس از تولد مربوط به نوزاد کشی است و به سقط جنین ربطی ندارد، ولی باید در نظر داشت که برخی برای اثبات غیر اخلاقی نبودن سقط جنین به جای مفهوم انسان بر مفهوم شخص تکیه می‌کنند و نوزاد را شخص به شمار نمی‌آورند چه رسد جنین را. از این‌رو، نه تنها سقط جنین را به لحاظ اخلاقی مجاز می‌دانند بلکه نوزاد کشی را نیز مجاز می‌دانند. به عبارت دیگر، اگر بتوانند ثابت کنند که نوزاد کشی به لحاظ اخلاقی مجاز است خود به خود اثبات می‌شود که سقط جنین نیز به لحاظ اخلاقی اشکالی ندارد.^۳

الف) استدلال‌های از لحظه لقاح

۱. استدلال ذات نوعی

یکی از استدلال‌های نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی مبتنی بر دیدگاه ذات نوعی انسان است. در ادامه به بررسی دو تقریر از این استدلال می‌پردازیم.

1. See Brody, 1989, p. 216.

2. Warren, 2002, p. 226.

3. See Tooley, 1972, pp. 37-65.

تقریر اول

یکی از این تقریرها از آن فرانسیس بکویت است. از نظر بکویت انسان ذاتاً ارزشمند است، زیرا موجود انسانی واجد ذات نوعی خاصی - فاعل اخلاقی عاقل - است که مادام که وجود دارد همان ذات و سرشت را همواره دارد، حتی اگر نتواند بالفعل کارکردهایی را که ما به فاعل‌های اخلاقی فعال و بالغ از نوع خودش اسناد می‌دهیم از خود بروز دهد؛ برای مثال، من و تو از ذات انسانیم، یعنی موجودی هستیم با سرشت و طبیعت خاصی که آن را انسان می‌خوانیم؛ اما هیچ گاه یک بچه گربه یا توله سگ را از نوع انسان به شمار نمی‌آوریم بلکه آن‌ها را ذاتاً از نوع گربه یا سگ می‌دانیم.^۱

یک موجود با تغییرات بسیاری که در طول حیاتش پدید می‌آید، همچنان باقی است و هیچ تغییری در ذاتش پدید نمی‌آید؛ برای مثال، بچه گربه‌ای اهلی به دلیل طبیعت خاصی که دارد استعدادهای خاصی برای رشد و نمو و کسب اوصافی از جمله خرخر کردن دارد و اگر بزرگ شد و هرگز این توانایی‌اش رشد نکرد و حتی در همین حالت مرد، باز همچنان گربه است. در مقابل اگر قورباغه‌ای نتواند خرخر کند، نمی‌گویند که فاقد وصفی خاص است، چون براساس طبیعتش اصلاً استعداد خرخر کردن ندارد. گربه‌ای که توان خرخر کردن ندارد باز هم گربه است به دلیل طبیعت خاصی که دارد.^۲ انسانی که توان تعقل کردن ندارد (یا به دلیل اینکه بسیار نابالغ است یا از معلولیت خاصی رنج می‌برد) باز هم به دلیل طبیعتش انسان است.

افزون بر این، گربه از زمانی که به وجود می‌آید در طول حیاتش همچنان گربه باقی می‌ماند گرچه وزن، قد و توانایی‌های ذهنی و بدنی‌اش روز به روز بیشتر و بیشتر شده باشد و حتی اموری آموخته باشد که والدینش نیاموخته بودند؛ مثلاً موهایش را شانه کند، چنگال‌هایش را بچیند و غیره. با تمام این تغییرات ذات و طبیعت گربه ثابت است و هیچ تغییر و دگرگونی در گربه پدید نمی‌آید.

به بیان دیگر، موجودات زنده از جمله انسان به لحاظ وجودی مقدم بر اجزاء خود هستند، این موجودات به عنوان یک کل هویت خود را همچنان حفظ و با نبود برخی از اعضا، کل نقش خود را ایفا می‌کنند؛ برای مثال اگر انسانی دست یا پا نداشته باشد، باز هم انسان است و می‌تواند نقش انسانی خود را ایفا کند؛ برخلاف مصنوعات بشری مانند خودرو و رایانه که اجزاء مقدم بر کل هستند و با نبود برخی از اجزاء نه تنها آن اسامی به طور حقیقی بر آن‌ها

1. Beckwith, 2007, p. 132.

2. Ibid., p. 133.

اطلاق نمی‌شوند بلکه نقش خود را نمی‌توانند ایفا کنند؛ به بیان دیگر، وجود اجزاء برای چنین مصنوعات ذاتی است و با نبود برخی از اجزاء چیز دیگری می‌شوند.^۱

باید میان فرایند طبیعی و فرایند مصنوعی تفاوت قائل شد؛ مصنوعات بشری مانند ساعت و قطب‌نما جزء جزء ساخته و پرداخته می‌شوند و به یک باره به وجود نمی‌آیند، ولی موجودات زنده به یک باره پا به عالم هستی می‌گذارند و سپس به تدریج رشد و نمو می‌کنند. به عبارت دیگر، موجود انسانی در هر مرحله از رشدش به هیچ‌وجه شخص بالقوه نیست، بلکه همواره شخص است با بالقوگی‌هایی که چه‌بسا برخی از آن‌ها به دلیل مرگ نابهنگام یا نقص در وضعیت جسمانی که برای تحقق آن بالقوگی لازم است هرگز به فعلیت نرسند، برای مثال فردی که فاقد تارهای صوتی است و در جامعه‌ای زندگی می‌کند که امکان پیوند تارهای صوتی وجود ندارد به دلیل نداشتن وضعیت جسمانی لازم برای به فعلیت رساندن قوهٔ تکلم هرگز نمی‌تواند سخن بگوید هرچند قوهٔ تکلم را نیز هرگز از دست نمی‌دهد.^۲

تقریر دوم

تقریر دیگر را پاتریک لی و روبرت جورج براساس مطالعات رویان‌شناسی ارائه داده‌اند. آن‌ها در آغاز نکاتی را دربارهٔ فرایند شکل‌گیری انسان متذکر می‌شوند. طبق مطالعات رویان‌شناسی، در تولید مثل متعارف، حیات موجود انسانی از زمان بارور شدن تخمک به طور کامل آغاز می‌شود. تخمک بارور شده به لحاظ ژنتیکی و کارکردی موجودی زنده و کاملاً متمایز از اسپرم و اوول است و منابع و وضعیت فعالی برای رشد و نمو به سوی انسانی بالغ دارد و برای چنین رشدی به هدایت‌های بیرونی نیازی ندارد بلکه هدایت‌های درونی برای چنین سیری کافی است. در بارداری‌های متعارف، یک سلول جنسی پدر، یعنی اسپرم با یک سلول جنسی مادر، یعنی اوول در هم می‌آمیزند. در کروموزم‌های این سلول‌های جنسی مولکول‌های دی‌ان‌ای^۳ وجود دارد که حاوی تمامی اطلاعات لازم برای هدایت رشد فردی که با درآمیختن اسپرم و اوول به وجود آمده است. زمانی که تخمک بارور می‌شود ۲۳ کروموزم از اسپرم با ۲۳ کروموزم از اوول در هم می‌آمیزند. در پایان این فرایند موجود زنده‌ای کاملاً جدید و متمایز از اسپرم و اوول به وجود می‌آید که اساساً یک سلول بیشتر نیست. این موجود زنده که به آن رویان انسانی می‌گویند با فرایند معمول تقسیم سلولی رشد خود را آغاز می‌کند. این سلول در

1. Beckwith, 2007, p. 133.

2. Ibid., p. 134.

3. DNA

آغاز به ۲ سلول و سپس به ۴، ۸، ۱۶ و غیره تقسیم می‌شود. این تقسیم‌ها هم‌زمان نیستند و در نتیجه مرحله سه سلولی و... نیز وجود دارد. این رویان به تدریج رشد می‌کند تا همه اعضا و سیستم‌های عضوی لازم، برای کارکردهای کامل موجود انسانی بالغ، شکل بگیرد. این فرایند رشد بسیار سریع در همان چند هفته اول اتفاق می‌افتد؛ برای مثال، در هشت یا ده هفته اول جنین کاملاً شکل می‌گیرد و ظاهر انسانی دارد، قلب به تپش می‌افتد، مغز کامل می‌شود (گرچه هنوز ارتباطات سیناپسی آن کامل نیست و کامل نمی‌شوند مگر زمانی پس از تولد)، جنین درد احساس می‌کند، گریه می‌کند و حتی انگشت شست خود را می‌مکد.

لی و جورج سه نکته مهم درباره رویان انسان متذکر می‌شوند: (۱) رویان از همان آغاز از هر سلول مادر و پدر متمایز است. این مطلب روشن است، چون رویان از همان هنگام باروری تخمک جهت متمایز رشد خود را طی می‌کند. رشد رویان رشدی هدایت‌شده از درون خودش به سوی بقا و بلوغ است و به هدایت بیرونی نیاز ندارد. (۲) این رویان، انسان است و خصیصه ساخت ژنتیکی موجودات انسانی را دارد. (۳) و مهم‌تر از همه آنکه رویان موجود زنده کامل، گرچه نابالغ است. رویان انسان از همان آغاز، برنامه کامل و فعالی برای رشد و نمو خودش و رسیدن به مرحله موجود انسانی دارد و اگر موانعی مانند بیماری یا خشونت خارجی پیش نیاید براساس همین برنامه به رشد خود ادامه خواهد داد علی‌رغم دگرگونی‌های مهمی که در محیط رشدش، یعنی رحم مادر، ممکن است رخ دهد. هیچ‌یک از تغییراتی که بعد از باروری تخمک در رویان اتفاق می‌افتد در این فرایند و جهت‌گیری رشد رویان تغییری ایجاد نمی‌کند، بلکه تنها این رشد از درون هدایت‌شده را تسهیل می‌کند و یا به تأخیر می‌اندازد.^۱

شخص بودن جنین: این دو تقریر از استدلال ذات نوعی، در نهایت اثبات می‌کنند که جنین از لحظه لقاح انسان است و بیشتر موافقان سقط جنین در این مطلب مناقشه نمی‌کنند و می‌پذیرند که جنین انسان است، اما با این حال سقط جنین را اخلاقاً مجاز می‌دانند، چون میان انسان و شخص تفکیک قائل می‌شوند و در نتیجه گرچه جنین را انسان می‌دانند، ولی شخص به شمار نمی‌آورند و آنچه موجودی را واجد شأن و منزلت اخلاقی می‌کند شخص بودن است نه انسان بودن. از این رو، کشتن شخص اخلاقاً مجاز نیست، ولی کشتن جنینی که هنوز شخص نشده است به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.

شخص بودن و خودآگاهی: برخی استدلال می‌کنند که جنین شخص به شمار نمی‌آید،

چون نمی‌تواند کارکردهای ذهنی شخص بالغ را از خود بروز و ظهور دهد. برخی مانند مری آنه وارن،^۱ مایکل تولی^۲ و پیتسر سینگر^۳ معتقدند جنین برای اینکه شخص به شمار آید باید به مرحله خودآگاهی برسد. اینان به لازمه دیدگاهشان نیز ملتزم‌اند، زیرا جنین و نوزاد تازه متولدشده به یک اندازه فاقد خودآگاهی هستند و در نتیجه نه تنها جنین شخص نیست بلکه نوزاد نیز شخص به شمار نمی‌آید. پس حد فاصل میان کسی که واجد حق و فاقد حق است شخص بودن است و برای شخص اوصاف و ویژگی‌هایی نام می‌برند. این دیدگاه شخص بودن را وابسته به آگاهی می‌داند و درواقع معتقد است که گرچه انسان در لحظه لقاح به وجود می‌آید، ولی شخص انسانی مانند من زمانی به وجود می‌آید که خودآگاهی رخ می‌نماید.

اما از نظر لی و جورج مشکل اینجاست که اگر موجود انسانی در زمانی به وجود آید ولی من در زمانی بسیار متأخرتر، نتیجه آن می‌شود که من چیزی هستم و آن موجود انسانی که من با آن ارتباط تنگاتنگی دارم چیز دیگری؛ ولی چنین چیزی درست به نظر نمی‌رسد، چون ما دو گونه اعمال انجام می‌دهیم: یکی اعمال بدنی و دیگری اعمال غیر بدنی، برای مثال با چشم‌هایم می‌بینم، با گوش‌هایم می‌شنوم و با پاهایم راه می‌روم و از سوی دیگر از وجود خود آگاهم و اموری را درک می‌کنم. در هر دو حالت یک «من» است که می‌بیند، می‌شنود، درک می‌کند و آگاه است؛ بنابراین یک هویت جوهری و ذاتی و یک فاعل است که در زمان‌های متفاوت اعمال گوناگونی انجام می‌دهد. پس آنچه من و تو با ضمائر «من» و «تو» بدان اشاره می‌کنیم و فاعل اعمال آگاهانه و عقلانی است با اندام‌واره جسمانی که می‌بیند و می‌شنود یکی است، منتها با استعدادهایی غیر جسمانی. بنابراین از آنجا که من و تو اساساً موجوداتی جسمانی هستیم زمانی به وجود می‌آییم که اندام‌واره جسمانی ما به وجود می‌آید و این زمانی نیست مگر در لحظه لقاح. پس من و تو در زمانی زایکوت بوده‌ایم، در زمانی رویان، در زمانی جنین، سپس نوزاد، دقیقاً همان‌گونه که زمانی کودک، نوجوان، جوان و بزرگسال بوده‌ایم.^۴

خلاصه آنکه معانی متفاوتی از واژه شخص فهم می‌شود. لی و جورج در این باره می‌گویند: «روشن است که معمولاً مراد ما از واژه «شخص» هویتی جوهری است که با ضمائر شخصی من، تو، او و غیره به آن اشاره می‌کنیم. نتیجه آنکه شخص موضوعی متمایز با توانایی طبیعی برای استدلال کردن و انتخاب آزادانه است. این موضوع در مورد موجودات انسانی با

1. See Warren, 1997, p. 178.

2. See Tooley, 2006, p. 124.

3. See Singer, 1993, p. 167.

4. Lee & George, 2005, pp. 15-16.

اندام‌واره انسانی یکی است و از این رو انسان زمانی به وجود می‌آید که آن اندام‌واره انسانی به وجود آید حتی اگر ماه‌ها و حتی سال‌ها طول بکشد تا استعدادهای طبیعی برای استدلال کردن و انتخاب آزادانه را فعلیت بخشد، استعدادهای طبیعی‌ای که قبلاً از همان آغاز وجود داشته‌اند؛ بنابراین بی‌معناست که بگوییم اندام‌واره انسان در یک زمان به وجود می‌آید، ولی شخص یعنی تو و من در زمانی متأخرتر. نابود کردن اندام‌واره انسانی که تو باشی و من حتی در مراحل اولیهٔ حیاتمان کشتن تو و من به شمار می‌آید.^۱

شخص بودن و تأخیر در ارزشمندی و واجد حقوق اخلاقی شدن: استدلال دیگری که برخی مدافعان سقط جنین با آن درصددند شخص بودن جنین را از همان مراحل اولیهٔ بارداری انکار کنند استدلالی است که برخلاف استدلال قبلی مسلم می‌گیرد که موجوداتی مانند من و تو از زمان لقاح به وجود می‌آییم، ولی ما زمانی متأخر از لقاح، ارزشمند و واجد حقوقی اخلاقی می‌شویم، برای مثال زمانی که توان خودآگاهی ما با رشدان فوراً فعال می‌شود. از نظر آن‌ها ما زمانی که رویان بودیم خودآگاه نبودیم؛ اما شخص بودن صفتی عرضی است مانند صفاتی از قبیل موسیقی‌دان شدن یا فوتبالیست شدن. همان‌گونه که شما در زمانی به دنیا می‌آید و در زمانی بسیار متأخرتر موسیقی‌دان یا فوتبالیست می‌شوید من و تو هم زمانی به دنیا می‌آییم که اندام‌واره‌های جسمانی به وجود می‌آیند، ولی در زمانی متأخرتر شخص (موجودی با نوع خاصی از ارزش و حقوق) می‌شویم.^۲ تفاوت این استدلال با استدلال پیشین در این است که در آن استدلال مدافعان سقط جنین در موضوعی وجودشناختی با مخالفان سقط جنین اختلاف داشتند، یعنی در اینکه رویان یا جنین انسانی چگونه موجودی است، ولی در این استدلال نزاع بر سر مسئله‌ای ارزشی است.

جودیت جارویس تامسون با مقایسه میان حق حیات و حق رأی دادن بر چنین دیدگاهی استدلال می‌کند: «اگر اجازه دهند کودکان به رشد معمولی خود ادامه دهند در آینده حق رأی دادن خواهند داشت، ولی این اثبات نمی‌کند که آنان الآن نیز حق رأی دادن دارند».^۳ براساس این دیدگاه، درست است که ما زمانی رویان و جنین بودیم، ولی در آن زمان ارزش آن‌چنانی نداشته‌ایم که واجد حق حیات باشیم، بلکه زمانی متأخر از آن مرحله، ارزشمند و دارای حق حیات می‌شویم.^۴ پاتریک لی و رابرت جورج با نقل این استدلال می‌کشند با مقایسهٔ دقیق حق حیات و

1. Lee & George, 2005, p. 16.

2. See Ibid.

3. Ibid., p. 17.

4. Ibid.

حق رأی دادن خطای تامسون را نشان دهند. از نظر آن‌ها تامسون نتوانسته به این واقعیت توجه کند که برخی از حقوق نسبت به مکان، اوضاع و احوال، بلوغ، توانایی و دیگر عوامل متفاوت هستند، اما حق حیات نسبت به مکان تفاوتی نمی‌کند آن‌چنان که حق رأی دادن تفاوت می‌کند. کسی ممکن است در کشور یا شهری حق رأی دادن داشته باشد، ولی در کشور یا شهر دیگری حق رأی دادن نداشته باشد. به علاوه برخی حقوق و استحقاق‌ها برای افرادی تنها در زمان‌ها یا مکان‌ها یا موقعیت‌های خاصی رخ می‌دهند؛ اما حق حیات داشتن درواقع داشتن شأن و منزلت اخلاقی است، به عبارت دیگر، حق حیات داشتن واجد هویتی خاص بودن است که می‌تواند حقوق و استحقاق‌هایی داشته باشد که با آن حیات را آغاز کرده است. از این‌رو، انتظار می‌رود که این حق با حقوق دیگری مانند رأی دادن اساساً متفاوت باشد.^۱

شخص بودن موهبتی و کارکردی: برخی نیز برای شخص بودن دو قسم ذکر کرده‌اند: (۱) شخص بودن موهبتی^۲ و (۲) شخص بودن کارکردی^۳. مرادشان از شخص بودن موهبتی این است که انسان‌ها ذاتاً به سبب نوعشان ارزش اخلاقی دارند و این موهبت آن‌ها را به ارزش‌هایی اخلاقی مانند عقلانیت، استقلال و حرمت سوق می‌دهد و به همین سبب شایستگی ورود در اجتماع اخلاقی را کسب می‌کنند؛ اما مراد از شخص بودن کارکردی آن است که انسان‌ها زمانی واجد ارزش اخلاقی می‌شوند که کارکرد خاصی از خود بروز و ظهور دهند، مانند: خودآگاهی، عقلانیت، احساس، مطلوبیت، قومیت، بهره‌وری اقتصادی، جنسیت، ملیت، زبان محلی، زیبایی، سن، سلامت، دین، نژاد، باروری، تولد و خاستگاه ملی.^۴

تفاوت و لوازم دیدگاه موهبتی و کارکردی:

۱. جامع یا انحصاری بودن: دیدگاه موهبتی در مورد انسان جامع^۵ است و دیدگاه کارکردی انحصاری^۶ است، بدین معنا که طبق دیدگاه جامع (موهبتی) همه انسان‌ها بدون در نظر گرفتن چیز دیگری شأن و منزلت اساسی دارند و از همین‌رو شایسته احترام‌اند، اما طبق دیدگاه انحصاری (کارکردی) همه انسان‌ها شایسته احترام نیستند و منزلت برابری ندارند، بلکه تنها انسان‌هایی واجد شأن و منزلت هستند که ویژگی‌های خاصی کسب کرده باشند. دیدگاه انحصاری دقیقاً مشخص نمی‌کند که شخص بودن چه مؤلفه‌هایی باید داشته باشد. برخی تنها

1. Lee & George, 2005, p. 17.

2. endowment

3. performance

4. Kaczor, 2011, p. 93.

5. inclusive

6. exclusive

داشتن یک ویژگی را برای شخص بودن لازم می‌دانند، ولی در مقابل برخی داشتن چند ویژگی را لازم می‌دانند و توافق در این زمینه اصلاً وجود ندارد. کسانی که خودآگاهی، عقلانیت یا احساس را از مؤلفه‌های شخص بودن می‌دانند ممکن است با کسانی که مطلوبیت، بهره‌وری اقتصادی یا توانایی ارتباط برقرار کردن با دیگران را در شکل‌گیری شخص بودن اساسی می‌دانند به مناقشه و جر و بحث بپردازند و این افراد ممکن است مخالف کسانی باشند که به ملیت، زبان محلی یا فعالیت خودانگیزه در شخص بودن بها می‌دهند و کل این‌ها نیز ممکن است با کسانی که معتقدند زیبایی، سلامت، دین، نژاد، باروری، یا تولد در شخص بودن نقش اساسی دارند در اختلاف باشند.^۱

۲. حقوق برابر اشخاص: نکته قابل توجه در دیدگاه کارکردی این است که ویژگی‌هایی که در شخص بودن مؤثرند اساساً ویژگی‌هایی کیفی‌اند و دارای شدت و ضعف؛ برای مثال هوش، احساس، خودآگاهی و غیره با شدت و ضعف‌اند و برخی این امور را بیشتر از دیگری دارند. به وضوح طبق این دیدگاه انسان‌های فاقد مؤلفه‌های مورد نظر شخص بودن، از دایره شخص بودن خارج می‌شوند و اصلاً شخص به شمار نمی‌آیند؛ بنابراین، لازمه این دیدگاه این است که علاوه بر اینکه انسان‌ها برابر خلق نشده‌اند و حقوق برابر ندارند، حتی اشخاص نیز اساساً برابر نیستند و حقوق برابر ندارند. اگر آنچه موجب شخص شدن انسان‌ها می‌شود شدت و ضعف داشته باشد و کم و زیاد شود، چگونه ممکن است شخص بودن شدت و ضعف نداشته باشد؟ مسلماً با شدت و ضعف داشتن و کم و زیاد شدن شخص بودن، حقوق مبتنی بر شخص بودن نیز شدت و ضعف می‌یابد و کم و زیاد خواهد شد؛ به عبارت دیگر، علاوه بر اینکه دیدگاه کارکردی انسان‌ها را به شخص و غیر شخص تقسیم می‌کند، بلکه خود اشخاص را نیز تقسیم می‌کند؛ برای مثال، اگر مؤلفه شخص بودن احساس باشد، با توجه به اینکه انسان‌ها از احساس‌های بسیار متفاوتی برخوردارند پس شخص بودنشان و حقوق مبتنی بر آن نیز متفاوت خواهد شد. خلاصه آنکه مشخص نیست که مدافع این دیدگاه چگونه می‌خواهد از حقوق برابر اشخاص دفاع کند؟^۲ اما دیدگاه موهبتی چنین لازمه‌ای ندارد و طبق آن انسان‌ها همه با هم برابرند، چون بدون در نظر گرفتن چیز دیگری شأن و منزلت اساسی دارند و از همین‌رو شایسته احترام هستند.

مدافعان دیدگاه احساس ممکن است اظهار کنند که گرچه احساس ذومراتب است، ولی یک موجود ممکن است احساس داشته باشد یا نداشته باشد، مانند بینایی که گرچه ذومراتب است، ولی در مورد اصل بینایی ممکن است کسی بینا باشد یا نابینا. بنابراین هر موجودی که اصل

1. Kaczor, 2011, pp. 93-94.

2. Ibid., p. 94.

حس را به هر میزانی هر چند اندک داشته باشد واجد ارزش اخلاقی است؛^۱ به عبارت دیگر، آن چیزی که در شخص بودن نقش دارد اصل آن ویژگی است صرف نظر از میزان آن.

در این صورت، اشکال این دیدگاه این است که زنبوران، مورچگان، ملخ‌ها و پشه‌ها نیز دارای احساس‌اند و بنابر اینکه هر موجود واجد احساس، هر چند ضعیف، واجد ارزش اخلاقی است این حشرات نیز باید واجد ارزش اخلاقی باشند.^۲ برخی از مدافعان سقط جنین لازمه این دیدگاه، یعنی نابرابری حقوق انسان‌ها را پذیرفته‌اند.^۳

۳. یکپارچگی و انسجام اشخاص: لازمه دیگر دیدگاه موهبتی این است که براساس این دیدگاه یکپارچگی و انسجام شخص بودن انسان‌ها در حالات مختلف و زمان‌های مختلف حفظ می‌شود و این گونه نیست که انسان در حالت و زمانی شخص باشد و در حالت و زمانی دیگر شخص نباشد؛ ولی براساس دیدگاه کارکردی اگر ظاهرش در نظر گرفته شود، در صورت وجود کارکردی خاص شخص بودن باید تحقق داشته باشد و در صورت نبود آن کارکرد شخص بودن نیز نباید در کار باشد مگر اینکه دیدگاه کارکردی به نحوی مبتنی بر تقریری ناقص از دیدگاه موهبتی باشد و از همین روست که هیچ کس قائل نیست که احساس لذت و الم بالفعل در شخص بودن انسان نقش دارد بلکه در عوض استعداد احساس لذت و الم است که انسان را شخص می‌کند. هیچ کس معتقد نیست که تعقل، انسانی را شخص می‌کند بلکه استعداد تعقل است که انسان را شخص می‌کند. هیچ کس اظهار نمی‌کند که میل بالفعل به چیزی موجب حق حیات می‌شود بلکه میل بالملکه است که موجب حق حیات می‌شود؛^۴ «به عبارت دیگر، هر کسی دست کم به طور تلویحی می‌پذیرد که تبیین‌های کارکردی محض موجه نیستند و دیدگاه موهبتی خاصی (توانایی، استعداد و ملکه) نه تنها لازم است بلکه کافی نیز هست».^۵ موهبت عقلی چیزی نیست مگر استعداد، توان و ملکه اندیشیدن گرچه ممکن است هیچ وقت محقق نشود.

اشکالات استدلال ذات نوعی

اشکالات بسیاری به این دیدگاه که همه انسان‌ها و از جمله رویان انسانی شخص به شمار می‌آیند وارد کرده‌اند، از جمله:

1. Kaczor, 2011, p. 94.

2. Ibid.

3. See McMahan, 2008, p. 104 cited from Kaczor, 2011, p. 95.

4. Kaczor, 2011, p. 107.

5. Ibid.

مشابهت رویان و دانهٔ بلوط

اشکال کرده‌اند که همان‌گونه که دانهٔ بلوط ارزش درخت بلوط را ندارد رویان نیز ارزش انسانی بالغ را ندارد. به تعبیر سندل «گرچه هر درخت بلوطی زمانی دانهٔ بلوط^۱ بوده است، ولی از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که دانه‌های بلوط درخت بلوط هستند یا اینکه واکنش ما به از دست دادن دانهٔ بلوطی که توسط سنجابی در حیات جلویی خورده شده است همانند از دست دادن درخت بلوطی است که با طوفان افتاده است»^۲.

همچنین جنین هر چند قوهٔ انسان شدن دارد، ولی ارزش آن و احکامی که بر نابودی آن حاکم است همانند ارزش یک انسان بالفعل و احکامی که بر کشتن او بار می‌شود نیست. لذا اگر کشتن انسان نادرست باشد، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که سقط جنینی که قوهٔ انسان شدن دارد نیز نادرست است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که تفاوت میان درخت بلوط و انسان بسیار است، چرا که ارزش انسان به واسطهٔ کسب اوصافی عارضی نیست بلکه ذاتی است در حالی که ارزش درخت بلوط ذاتی نیست و به اوصافی بستگی دارد که آن‌ها را به دست می‌آورد و از همین‌روست که انسان‌ها با تفاوت‌هایی که دارند ارزش و حقوق اخلاقی برابر و یکسان دارند و در مقابل، درخت‌های بلوط ارزشی برابر ندارند و ارزش آن‌ها به اوصافی مانند زیبایی، اندازه و قدمت بستگی دارد که کسب می‌کنند و اگر ارزش درختان بلوط به واسطهٔ خاصه‌های ذاتی‌شان باشد، در آن صورت تفاوتی میان درختان بلوط و دانه‌های بلوط نخواهد بود.

ما برای درختان بلوطی که بدقواره و نازیب و در حال نابودی هستند ارزش چندانی قائل نیستیم در حالی که برای درختان بلوط به کمال‌رسیده و رو به رشد ارزش بسیار قائلیم، ولی دربارهٔ انسان‌ها اصلاً چنین مقایسه‌هایی نمی‌کنیم و برای انسان‌ها در سنین مختلف و اوصاف مختلف بما اینکه انسان‌اند ارزشی برابر قائلیم؛ برای مثال انسانی دانشمند و انسانی به لحاظ روانی عقب‌مانده از ارزش و حقوق اخلاقی برابر برخوردارند. به عبارت دیگر، هر چند نهال بلوط و درخت بلوط به لحاظ نوع با یکدیگر تفاوتی ندارند، اما به لحاظ کارایی و مفید بودن، ارزش متفاوتی دارند، ولی یک نوجوان، کودکی نوپا و نوزاد ارزشی برابر دارند چون ارزش آن‌ها به دلیل اوصاف کسب‌شده نیست، بلکه به این دلیل است که از نوع انسانی‌اند. بنابراین، نحوهٔ ارزش‌گذاری درخت بلوط و انسان تفاوت بسیار دارد؛ ارزش‌گذاری

۱. مراد از دانهٔ بلوط در اینجا دانهٔ بلوطی است که کاشته شده و در حال جوانه زدن است.

2. George & Lee, 2004/2005, p. 92.

درختان بلوط به سبب کسب اوصافی عرضی است و ارزش گذاری انسان‌ها به سبب خاصه‌هایی ذاتی است. از همین‌روست که برای رشد و نمو بهتر درختان بلوط نهال‌های بلوط را نابود می‌کنند، ولی چنین کاری را با نوزادان و کودکان نوپا انجام نمی‌دهند. اگر درختان بلوط را مانند انسان‌ها ارزش گذاری می‌کردیم و برای آن‌ها ارزش برابر قائل بودیم، دیگر نهال بلوط و درخت بلوط برای ما تفاوتی نمی‌کرد و در مقابل اگر انسان‌ها را همانند درختان بلوط ارزش گذاری می‌کردیم و برای آن‌ها ارزشی برابر قائل نبودیم، مسلماً میان نوزاد و کودک نوپا و انسان بالغ تفاوت قائل می‌شدیم و با آن‌ها به یکسان رفتار نمی‌کردیم و دلیلی برای نادرستی کشتن نوزادان یا حتی انسان‌های بالغ از کار افتاده و شدیداً معلول نمی‌داشتیم.^۱ مجاز بودن کشتن رویان به دلیل مشابهت آن با دانه بلوط با توجه به نحوه تفاوت ارزش گذاری انسان‌ها و درختان بلوط موجه به نظر نمی‌رسد.

پاسخ دیگر اینکه ارزش بالقوه هر چیزی به ارزش خود آن چیز بستگی دارد، برای مثال اگر ارزش درخت بلوط برای ما آنقدر زیاد باشد که باور کردنی نباشد و چیزی نیز جایگزین آن نشود، برای دانه بلوط نیز تقریباً به همان اندازه ارزش قائل خواهیم شد و بدون دلیلی قوی آن را نابود نخواهیم کرد. ارزش رویان نیز برای ما به این بستگی دارد که برای انسان چه ارزشی قائلیم. هر قدر ارزش انسان برای ما بیشتر باشد ارزش رویان نیز برای ما به همان اندازه بیشتر خواهد شد.^۲

پاسخ دیگر اینکه این اشکال بر ابهام در الفاظ درخت بلوط و انسان مبتنی است. درست است که دانه بلوط درخت بلوط نیست، ولی این در صورتی است که مراد ما از درخت بلوط درخت به کمال رسیده از نوع بلوط باشد و از همین‌رو نهال بلوط نیز درخت بلوط نیست؛ اما اگر مراد از درخت بلوط هر عضوی از این نوع باشد، در آن صورت دانه بلوط کاشته شده یا نهال بلوط نیز درخت بلوط به شمار می‌آیند، چون نوع و ذات یکسانی دارند و تفاوتشان تنها در میزان رشد و نمو است. به همین‌سان کسی مدعی نیست که جنین، انسانی بالغ است بلکه جنین انسان است، انسانی کامل هرچند نابالغ و عضوی از نوع انسانی به شمار می‌آید. جنین، فردی انسانی در مراحل اولیه رشد است دقیقاً مانند نوجوان، کودک نوپا و نوزاد که افراد انسانی در مراحل مختلف رشد به شمار می‌آیند و تنها در صورتی می‌توان گفت که جنین و انسان از نوع متفاوتی هستند که بر ویژگی‌های عارضی مانند قد، میزان رشد و غیره تکیه کنیم. اما تمام سخن در این است که آیا محور اساسی بحث ویژگی‌های عارضی است تا جنین

1. George & Lee, 2004/2005, pp. 93-94.

2. See Cooney, 1991, p. 162.

انسانی با انسان بالغ تفاوت داشته باشد یا محور بحث سرشت ذاتی آنان است تا تفاوتی از این جهت نداشته باشند. اعتقاد کسانی که جنین را در مراحل اولیه رشد، انسان یا انسان کامل نمی‌دانند یا صرفاً انسانی بالقوه می‌دانند با آنچه جنین‌شناسی و زیست‌شناسی جدید نشان می‌دهد سازگار نیست. رویان‌شناسی جدید حاکی از آن است که: (۱) رویان از همان لحظه لقاح متمایز از هر سلولی از مادر یا پدر است، زیرا جهت رشدش متمایز است و از درون هدایت می‌شود؛ (۲) رویان انسان است، زیرا ساختار ژنتیکی مستقلی دارد و (۳) مهم‌تر از همه اینکه رویان اندام‌واره‌ای کامل گرچه نارس است. رویان از لحظه لقاح برنامه رشدی کامل و از درون هدایت شده دارد و در حالتی فعال برای گذراندن مراحل رشد به مرحله بلوغ انسانی قرار دارد و در صورتی که موانعی مانند بیماری، آسیب‌های محیطی و غیره پیش نیاید مسیر طبیعی رشد را تا رسیدن به مرحله بلوغ طی خواهد کرد.^۱

درست است که رویان انسان به شمار می‌آید، ولی شخص به حساب نمی‌آید و آنچه به لحاظ اخلاقی مهم است شخص بودن است نه انسان بودن و این مسئله‌ای است که پیش از پرداختن به این اشکالات مختصری درباره آن سخن گفته شد و در جایی دیگر نیز آن را پی خواهیم گرفت.^۲

اندازه زایکوت و رویان

براساس استدلال ذات نوعی از زمان بارور شدن تخمک زن از طریق اسپرم مرد و تحقق لقاح، انسان درواقع تکون یافته است، هرچند موجودی بسیار کوچک و ریز است و یک سلول بارور شده بیشتر نیست. از این رو، برخی اشکال کرده‌اند که چگونه ممکن است زایکوت یا رویان بسیار کوچک و ریز، شخص انسانی باشند و ارزش اخلاقی داشته باشند. زایکوت با چشم غیر مسلح به سختی قابل دیدن است.^۳ آیا می‌توان پذیرفت که چند سلول به تنهایی انسان به شمار آیند؟ آیا موجودی به این کوچکی می‌تواند این همه اهمیت داشته باشد؟ چقدر فاصله و تفاوت است میان زایکوت و انسان بالغ؟ ممکن است جنین در سه ماهه سوم بارداری به دلیل رشد نسبتاً خوب و شکل‌گیری اعضا و جوارح از جمله قلب و مغز شخص به شمار آید، ولی زایکوت یا رویانی ناچیز و بسیار کوچک و ضعیف که هیچ‌یک از قوایش رشد نکرده و هیچ‌گونه کارکردی نمی‌تواند داشته باشد چگونه می‌تواند انسان یا شخص انسانی به شمار آید. به عبارت دیگر، با آغاز حیات زایکوت که یک تک‌سلولی بیش نیست نمی‌توان گفت انسان

1. George & Lee, 2004/2005, pp. 94-95.

2. See Ibid., pp. 95-96.

همچنین همین کتاب، ص ۱۸۲.

3. Schwarz, 1990, p. 71; Kaczor, 2011, p. 125.

به وجود آمده است، چون انسان‌ها اندام‌واره‌هایی هستند که از سلول‌های بسیار تشکیل شده‌اند. پس دست کم چون در مرحله زایکوت تنها یک تک‌سلولی وجود دارد می‌توان گفت هنوز اندام‌واره‌ای شکل نگرفته است و اگر اندام‌واره‌ای تکون نیافته است، اندام‌واره‌ای انسانی به وجود نیامده و در نتیجه هیچ انسانی پا به عرصه هستی نگذاشته است.^۱

به لحاظ زیست‌شناسی اندازه یک موجود در تعیین اینکه آن موجود از چه نوعی است نقشی ایفا نمی‌کند. یک نوزاد بسیار کوچک‌تر از یک کودک ده ساله و یک انسان بالغ است، ولی با این حال همه انسان و شخص به شمار می‌آیند. اگر اندازه نقشی قاطع و تعیین‌کننده در شخص بودن و نادرستی قتل داشته باشد، در آن صورت با مشکل برابری انسان‌ها مواجه می‌شویم، چون انسان‌ها در قد، وزن و اندازه بسیار متفاوت‌اند و در نتیجه در انسان بودن و شخص بودن و واجد حقوق اخلاقی بودن نیز باید تفاوت داشته باشند؛ بنابراین، نادرستی کشتن یک کودک باید کمتر از نادرستی کشتن یک انسان قوی‌هیکل باشد، چون قد و وزنش کمتر است در حالی که غالباً گمان بر آن است که کشتن یک کودک زشت‌تر است، چون کودک بسیار ضعیف و بی‌دفاع است.^۲

موجود غول‌پیکری را تصور کنید که زمین مانند پرتقالی در دستان اوست. نسبت اندازه هریک از ما برای او بسیار ریزتر و ضعیف‌تر از اندازه یک زایکوت نسبت به ماست، ولی ما به دلیل ریز بودنمان چیزی از شخص بودن کم نداریم و از ارزشمان چیزی کم نمی‌شود. اگر شما از نظر قد و اندازه آنقدر کوچک شوید که به اندازه یک زایکوت شوید، چیزی از شخص بودن و ارزشتان کم نمی‌شود. قد و اندازه نسبی است و با شأن و منزلت شخص هیچ ربط و نسبتی ندارد.^۳ از سوی دیگر، هرچند درست است که بسیاری از اندام‌واره‌ها سلول‌های بسیاری دارند، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که یک تک‌سلولی نتواند اندام‌واره باشد. دانشمندان در اندام‌واره‌های تک‌سلولی صدها جزء شناسایی کرده‌اند.^۴

امکان دو یا چند قلو شدن زایکوت

براساس استدلال ذات نوعی از زمانی که لقاح شکل می‌گیرد موجود انسانی پا به عرصه هستی می‌گذارد و انسان به شمار می‌آید. ممکن است برخی بر این گمان باشند که با لقاح، انسان هنوز تکون نیافته و فرد انسانی به وجود نیامده است، چون امکان دو قلو یا چند قلو شدن

1. Kaczor, 2011, p. 125.

2. Ibid.

3. Schwarz, 1990, p. 71.

4. See Kaczor, 2011, p. 126.

زایکوت وجود دارد. امکان دو قلو شدن حاکی از آن است که زایکوت در لحظه لقاح یک موجود انسانی واحد نیست،^۱ زیرا زایکوت در مراحل اولیه قوه دو قلو شدن را دارد و تا زمانی که این قوه منتفی نشود فرد انسانی تحقق نخواهد یافت. در نتیجه، در زمان لقاح فرد انسانی تکون نیافته و استدلال ذات نوعی نمی‌تواند درست باشد.

اما قوه دو قلو یا چند قلو شدن نمی‌تواند مشکلی برای آغاز تکون فرد انسانی در زمان لقاح باشد، زیرا از سلول‌های انسانی بالغ نیز می‌توان شبیه او را به وجود آورد و درواقع شبیه‌سازی، صورتی مصنوعی از به وجود آوردن دو قلوهاست. صورت دیگری از شبیه‌سازی می‌تواند در آغاز تکون هر انسانی از ۲۴ ساعت بعد از لقاح به طور طبیعی رخ دهد؛ بنابراین امکان به وجود آمدن دو قلوها نشان نمی‌دهد که جنین پس از لقاح یک فرد انسانی نیست.^۲ اینکه انسانی بالغ و انسانی ۲۴ ساعته با یکدیگر تفاوت دارند چون سلول‌های انسانی بالغ برای دو قلو شدن قوه‌ای غیر فعال است ولی قوه انسانی ۲۴ ساعته برای دو قلو شدن فعال است تفاوتی در مسئله مورد نظر ایجاد نمی‌کند، چون در هر صورت امکان تبدیل شدن به دو موجود فردیت و یگانه بودن یک موجود را پیش از دو تا شدن نمی‌تواند نفی کند. لازمه فرد بودن تقسیم‌ناپذیری نیست.^۳ بسیاری از گیاهان می‌توانند با قطعه قطعه شدن به چندین گیاه مشابه تبدیل شوند، ولی تحقق چنین امری نشان نمی‌دهد که آن گیاه پیش از قطعه قطعه شدن یک گیاه نبوده است.^۴ در میان جانداران می‌توان کرم را در نظر گرفت که با تقسیم آن به دو یا چند تکه به دو یا چند کرم تبدیل می‌شود و تبدیل آن به دو یا چند کرم نشان نمی‌دهد که پیش از تقسیم موجودی دارای هویت یگانه نبوده است و در تقسیم‌پذیری تفاوتی نمی‌کند که عامل تقسیم‌کننده بیرونی باشد یا درونی^۵ و قوه تقسیم‌پذیری غیرفعال باشد یا فعال.

قوه سلول‌های جنسی برای انسان شدن

اشکال مشترک تمامی تقریرهای متفاوت استدلال ذات نوعی از جمله تقریر لی و جورج این است که اگر زایکوت و رویان به این دلیل که قوه تبدیل شدن به انسانی بالغ را دارند انسان‌اند، پس عین همین سخن را می‌توان درباره اسپرم و اوول گفت، چون اسپرم و اوول نیز قوه انسان شدن را دارند و

1. Warnock, 2004, pp. 65-67 cited from Kaczor, 2011, p. 127.

2. Kaczor, 2011, p. 127.

3. Lee, 1996, p. 93 cited from Kaczor, 2011, p. 127.

4. Liao, 2010, pp. 59-72 cited from Kaczor, 2011, p. 127.

5. Beckwith, 2007, p. 79.

با خارج شدن از جای اصلی خود و آمیزش با یکدیگر و بارور شدن تخمک می‌توانند انسان شوند. اما این اشکال وارد نیست، چون رویان اساساً سلول جنسی نیست برخلاف اسپرم و اوول که سلول جنسی‌اند. روشن است که سلول‌های جنسی هریک به تنهایی پیش از آمیزش با یکدیگر و بارور شدن تخمک موجودات زنده کامل دارای رمز ژنتیکی نیستند. آن‌ها نه تنها از لحاظ ژنتیکی بلکه به لحاظ کارکردی بخشی از پدر یا مادرند و قوه آن‌ها برای انسان شدن قوه‌ای ضعیف است و مادام که از جای خود خارج نشوند و با یکدیگر درنایم‌زند قوه انسان شدنشان قوه‌ای قوی نخواهد شد. درواقع، آن‌ها یا به صورت اولیه خود باقی می‌مانند و یا با یکدیگر درمی‌آمیزند و با نابود شدن خود موجود جدید و متمایزی را تشکیل می‌دهند.^۱

از سوی دیگر، هیچ‌گاه میان انسان با اوول و اسپرم به تنهایی و حتی با هر دو، در صورت کنار هم بودن بدون آمیختن با یکدیگر، این‌همانی برقرار نیست و نمی‌توان گفت من همان اسپرم یا همان اوول یا هر دو بوده‌ام بلکه با درآمیختن اسپرم و اوول و نابودی آن‌ها موجود جدیدی با رمز ژنتیکی جدیدی تکون می‌یابد که من با آن موجود رابطه‌ای این‌همان دارم. برخلاف زایکوت که با بارور شدن تخمک تکون می‌یابد و رمز ژنتیکی خاص به خود و هویتی مستقل و ممتاز از دیگر موجودات دارد.

نکته شایان توجه این است که براساس استدلال ذات نوعی، زایکوت انسانی بالقوه است نه اینکه قوه انسان شدن را دارد. میان این دو تفاوتی روشن وجود دارد. انسان بالقوه واقعاً انسان است و تنها استعدادها و توانایی‌هایش باید شکوفا شود، مانند کودک متولدشده‌ای که واجد استعدادها و توانایی‌های انسانی بسیاری است که هنگام تولد هیچ‌یک از آن‌ها بالفعل در او تحقق ندارند و بالفعل نبودن این استعدادها نمی‌تواند مجوزی باشد بر اینکه او را انسان ندانیم. به همین‌سان، زایکوت نیز واقعاً انسان است منتها انسانی بالقوه و دارای توانایی‌ها و استعدادهای فراوان که اگر موانعی بر سر راه رشدش قرار نگیرد این توانایی‌ها و استعدادها فعلیت می‌یابند. از همین‌روست که میان من در حال حاضر و من زمانی که زایکوت بوده‌ام این‌همانی برقرار است و می‌توان گفت من همان زایکوتی بوده‌ام که در رحم مادرم تکون یافته است، همان‌گونه که میان من در مراحل مختلف کودکی، جوانی، میان‌سالی و کهن‌سالی این‌همانی برقرار است.

قوه سلول‌های بدن برای انسان شدن

همچنین برخی اشکال کرده‌اند که اگر زایکوت و رویان به این دلیل که قوه تبدیل شدن به انسانی

بالغ را دارند انسان‌اند، پس سلول‌های بدن نیز که واجد چنین قوه‌ای هستند باید انسان به شمار آیند، چون با پیشرفت علوم پزشکی و زیست‌پزشکی این امکان فراهم آمده است که از سلول‌های بدن انسان شبیه او ساخته و پرداخته شود. پس می‌توان از سلول‌های بدن انسان شبیه او را به وجود آورد و این مطلب حاکی از آن است که سلول‌های بدن انسان قوه‌ی انسان شدن را دارند. بنابراین همان‌گونه که رویان می‌تواند انسان شود سلول‌های بدن ما نیز می‌توانند انسان شوند و همان‌گونه که رویان را می‌توان انسان نامید سلول‌های بدن ما را نیز باید بتوان انسان نامید. حال آنکه انسان نامیدن سلول‌های بدن نادرست است و سلول‌های بدن ما به مجرد اینکه قوه‌ی انسان شدن را دارند انسان به شمار نمی‌آیند، پس زایکوت نیز به مجرد اینکه قوه‌ی انسان شدن را دارد نباید انسان به شمار آید.^۱

اما باید توجه داشت که سلول‌های بدنی همانند سلول‌های جنسی به لحاظ کارکردی جزئی از بدن انسان‌اند و وجود متمایزی از بدن انسان ندارند و قوه‌ی آن‌ها برای انسان شدن قوه‌ای ضعیف، بعید و غیر مستقیم است و برای انسان شدن فرایندهای غیر طبیعی بسیاری را باید طی کنند و اگر سلول‌های بدن به حال خود واگذار شوند هیچ‌گاه شبیه انسان به وجود نخواهد آمد. در حالی که زایکوت از همان آغاز باروری تخمک منابع درونی و وضعیتی فعال برای رشد کردن و تبدیل شدن به بلوغی کامل را دارد و تنها چیزی که لازم دارد محیطی مناسب برای رشد و تغذیه است. هدایت زایکوت برای رشد از بیرون تعیین نمی‌شود بلکه رویان از هدایتی درونی برای رشد و نمو و رسیدن به بلوغی کامل برخوردار است^۲ و همان‌گونه که گذشت میان انسان در مراحل مختلف تکونش از مرحله‌ی زایکوت گرفته تا مرحله‌ی کهن‌سالی این همانی برقرار است، ولی میان شبیه من با سلول‌های بدنی ام این همانی برقرار نیست؛ به عبارت دیگر، زایکوت انسانی بالقوه است که قوه‌اش نیز قوه‌ای قوی و قریب است، ولی سلول‌های بدنی هرچند قوه‌ی انسان شدن را دارند، اما قوه‌ای ضعیف و بعید دارند.

نتیجه آنکه زایکوت و رویان موجوداتی متمایز از انسان نیستند، بلکه از همان آغاز بارور شدن تخمک، انسان به شمار می‌آیند منتها انسان‌هایی که استعدادها و توانایی‌های بسیار دارند که در صورت مساعد بودن محیط شکوفا می‌شوند و به فعلیت می‌رسند و آنچه در سقط جنین اتفاق می‌افتد کشتن موجودی انسانی همانند تو و من است.

تقریری دیگر از استدلال ذات نوعی

تحلیل‌هایی که برای استدلال ذات نوعی ارائه شده‌اند کاملاً مادی‌انگارانه‌اند و در صورتی

1. Kaczor, 2011, p. 137.

2. Ibid., p. 138.

درست و بدون عیب و نقص‌اند که انسان موجودی تک‌ساحتی و تمام حقیقت او جسمانیت و مادیت او باشد. از همین‌روست که تمسک به رمز ژنتیکی جنین از لحظه لقاح و تمایز آن با رمز ژنتیکی دیگر موجودات قوت خاصی به این استدلال می‌دهد؛ اما اگر انسان موجودی تک‌ساحتی نباشد و به غیر از ساحت بدن واجد ساحتی غیر مادی نیز باشد، این استدلال کاملاً باید به گونه دیگری اقامه شود. تحلیل‌های ارائه‌شده گرچه می‌توانند تا حدودی سودمند باشند، ولی به تنهایی راه به جایی نمی‌برند، چون اگر ساحت غیر بدن به حدوث بدن حادث شود، تقریری مقبول از استدلال ذات نوعی می‌توان ارائه داد، ولی اگر حدوث ساحت غیر بدن متأخر از حدوث بدن باشد، مطلب به گونه‌ای دیگر باید تحلیل شود که در ادامه خواهد آمد.

همان‌گونه که در یکی از پیش‌فرض‌ها متذکر شدیم دو ساحتی بودن انسان را در اینجا مسلم فرض گرفته‌ایم و به اثبات آن به لحاظ فلسفی نخواهیم پرداخت.^۱ حال بنابر اینکه انسان دارای دو ساحت باشد، ساحتی مادی به نام بدن و ساحتی غیر مادی به نام نفس یا روح، می‌توان استدلال ذات نوعی را به گونه‌ای دیگر تقریر کرد، گرچه ممکن است لوازم این تقریر با تقریر مادی‌انگارانه درباره نادرستی سقط جنین تا حدودی متفاوت باشد.

با پذیرش نفس و بدن به عنوان دو ساحت برای انسان، به‌منظور اتخاذ موضع درباره درستی یا نادرستی سقط جنین دو مسئله باید مشخص شود: یکی اینکه کدام‌یک از این دو ساحت اصلی و کدام‌یک غیر اصلی است؟ دیگر آنکه ساحت اصلی چه زمانی تحقق می‌یابد؟ بنابر هر سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه آنچه در انسان اصل است و با مردن نیست و نابود نمی‌شود و همچنان باقی می‌ماند و به حیات خود ادامه خواهد داد نفس آدمی است و بدن درواقع در خدمت نفس است؛ اما بنابر مکتب مشاء و اشراق به مجرد اینکه لقاح صورت پذیرد و نطفه انسانی منعقد شود، نطفه واجد نفس انسانی می‌شود. درواقع این نفس است که تدبیر بدن را از مرحله نطفه به عهده دارد.

بنابراین دو مشرب فلسفی با به وجود آمدن ساحت مادی، نفس انسانی نیز به وجود می‌آید و نفس انسان از هنگام حدوث واجد تجرد عقلی و عقل هیولانی است.^۲ اینکه گفته

۱. برای اطلاعاتی در این باره رجوع کنید به: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ ق، ج ۸ ص ۲۶۰-۳۰۶؛ ابوعلی سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۵-۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۲۴-۴۲۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۹۵-۴۰۸؛ یوسفی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۳-۲۴۴.

Plantinga, 2006, pp. 3-32; Zimmerman, 1991, pp. 127-137.
۲. ابوعلی سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۲۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۱۰۹ و ج ۸ ۱۴۵-۱۴۶، ۳۴۷، ۳۹۱، ۳۹۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۲۳.

می‌شود نفس انسان از هنگام حدوث قادر به درک کلی است بدین معناست که اگر صور خیالی، که علل اعدادی حصول صور کلی در نفس‌اند، از همان هنگام حدوث در آن موجود باشند، نفس از همان آغاز قادر به درک کلی است، اما نفس فاقد این صور است، زیرا وجود آن‌ها به آمادگی اندام‌های ادراکی مشروط است که بدن در آغاز تکونش فاقد آن‌هاست؛ بنابراین، ناتوانی نفس بر درک کلی در هنگام حدوث به دلیل فراهم نبودن شرایط و معدات است نه به سبب عجز نفس از درک کلی. خلاصه آنکه از دیدگاه فیلسوفان مشاء و اشراق نفس از هنگام حدوث واجد نفس ناطقه و عاقله است و از این رو انسان از ابتدای پیدایش نفس که از همان لحظه لقاح است انسان به شمار می‌آید و درواقع فصل ممیز انسان با فصل ممیز دیگر موجودات از جمله حیوانات و نباتات ذاتاً تفاوت اساسی دارد.

اما از منظر ملاصدرا نفس انسان در آغاز تکون جسمانی است و با حرکت جوهری به تجرد می‌رسد؛^۱ بنابراین، نفس در هنگام حدوث نه واجد تجرد عقلی است و نه تجرد مثالی نطقی بلکه دارای ضعیف‌ترین مرتبه از مراتب تجردی مثالی است که هر حیوانی می‌تواند واجد آن باشد و با حرکت جوهری اشتدادی واجد تجرد نطقی شود و می‌تواند درک کلی داشته باشد. حال با توجه به اینکه قوام انسانیت انسان به تجرد نطقی است و با تحقق آن ماهیت نوعیه آن، انسان و فصل ممیزش توانایی بر درک کلی خواهد بود، این پرسش اساسی پیش می‌آید که موجود مزبور پیش از این مرتبه چه ماهیت نوعی و چه فصل ممیزی دارد؟ پاسخ این است که آن‌ها نوعی از جنس حیوان با فصل ممیز انسانیت بالقوه می‌باشند.

نتیجه آنکه براساس مشرب فلسفی مشاء و اشراق انسان از لحظه لقاح ذاتاً از دیگر موجودات متمایز است و نطفه تکون‌یافته از لحظه لقاح واجد فصل ممیز بالفعل انسان است و بر جنین از لحظه لقاح انسان صدق می‌کند؛ بنابراین سقط آن درواقع ارتکاب قتل انسان به شمار می‌آید و به لحاظ اخلاقی نادرست است؛ اما از نظر ملاصدرا گرچه نطفه تکون‌یافته بالفعل واجد فصل ممیز انسانی نیست، ولی بالقوه واجد فصل ممیز انسانی است، بنابراین، می‌توان گفت ماهیت نوعیه فرد انسانی در حال گذر از مراتب حیوانی ماهیتی است که جنس آن حیوان و فصل ممیز آن انسانی بالقوه است و چنین موجودی ذاتاً از دیگر موجودات متمایز است و بنابر استدلال ذات نوعی سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست خواهد بود.^۲

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ ق، ج ۸ ص ۱۱، ۱۴۸-۱۴۶.

۲. عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، فصل ۱۹، ص ۸۳.

اما بنابر این مبنا که نفس با مردن همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و مردن به معنای جدایی نفس از بدن است، در صورتی انسان به معنای واقعی بر جنین صادق است که در صورت مردن، چیزی (نفس مجردی) از او باقی بماند، می‌توان گفت که لازمه دیدگاه فلسفه مشاء و اشراق (که جنین از لحظه لقاح واجد نفس انسانی است)، این است که با سقط جنین، نفس او نابود نمی‌شود و به حیات خود ادامه خواهد داد. در نتیجه، سقط درواقع ارتکاب قتل نفس تلقی می‌شود و به لحاظ اخلاقی به دلیل ارتکاب قتل نادرست است، ولی لازمه مشرب صدرایی این است که اگر جنین پیش از مرحله تجرد نفس سقط شود، چیزی (نفس مجردی) در کار نیست تا باقی بماند. در نتیجه، مرتکب سقط جنین مرتکب قتل نفس نمی‌شود و قبح و زشتی ارتکاب قتل شامل حال او نخواهد شد. از این‌رو، برای نادرستی سقط جنین پیش از مرحله تجرد باید به استدلال از طریق بالقوگی تمسک کرد.

۲. استدلال از طریق بالقوگی^۱

یکی از استدلال‌ها بر نادرستی سقط جنین از طریق بالقوگی است. بنابر پیش‌فرض این سنخ استدلال جنین، انسان یا شخص به شمار نمی‌آید. حال با توجه به انسان یا شخص^۲ نبودن جنین، آیا جنین که انسان یا شخصی بالقوه است حق حیات دارد؟ براساس این استدلال جنین از لحظه لقاح انسان یا شخص نیست، ولی قوه، استعداد و توان انسان یا شخص شدن را دارد و اگر دخالت‌های غیر طبیعی در کار نباشد و موانعی برای رشدش ایجاد نشود، به تدریج رشد می‌کند و به انسان یا شخص تبدیل می‌شود و همان‌گونه که انسان یا شخص شأن و منزلت اخلاقی دارد و از حق حیات برخوردار است، جنین نیز واجد شأن و منزلت اخلاقی و دارای حق حیات است

1. argument from potentiality

۲. استفاده از دو واژه انسان و شخص به این دلیل است که برخی از فیلسوفان اخلاق، درستی یا نادرستی سقط جنین را بر شخص بودن یا نبودن جنین مبتنی کرده و میان انسان و شخص تفاوت قائل شده‌اند به گونه‌ای که از یک سو، برخی از انسان‌ها را شخص نمی‌دانند مانند جنین و از سوی دیگر، برخی از موجوداتی که انسان به شمار نمی‌آیند شخص می‌دانند مانند فرشتگان. برای شخص بودن ویژگی‌های گوناگونی ذکر کرده‌اند و در این زمینه اتفاق نظری دیده نمی‌شود. از جمله ویژگی‌هایی که یک موجود برای شخص بودن باید واجد همه آن‌ها یا برخی از آن‌ها باشد می‌توان از عقلانیت، آگاهی، احساس، درک مستمر از هستی خود، نام برد. برای اطلاعاتی بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: همین کتاب، ص ۱۹۱ و نک:

و در نتیجه سقط او به لحاظ اخلاقی مجاز نیست.^۱

درست است که تخمک بارور شده مانند ما واجد خود آگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره نیست، ولی قوه خود آگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره را دارد و کم کم آن قوه‌ها را به فعلیت می‌رساند و واجد آن‌ها می‌شود، همان گونه که نوزاد تازه متولد شده فاقد خود آگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره است، ولی قوه آن‌ها را دارد و به تدریج آن‌ها را به فعلیت می‌رساند و از همین رو نباید موانعی برای رشد او ایجاد کرد، تخمک بارور شده نیز این چنین است و به تدریج قوه‌ها و استعداد های طبیعی خود را به فعلیت می‌رساند و لذا نباید موانعی برای رشدش ایجاد شود؛ به عبارت دیگر، موجود بالقوه‌ای که می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را کسب کند خود دارای ارزش اخلاقی است.^۲

این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چگونه ممکن است قوه چیزی پیش از به فعلیت رسیدن و واجد ارزش‌های اخلاقی شدن، اوصاف شیء بالفعل و ارزش‌های اخلاقی آن را داشته باشد؟ بی‌شک همه انسان‌ها قوه مردن را دارند و به تدریج رشد می‌کنند و قوای خود را به کمال می‌رسانند و سپس با طی تدریجی سیر نزولی، یک یک قوا یا ضعیف می‌شوند و یا از دست می‌روند. حال آیا می‌توان چون انسان قوه مردن دارد و در نهایت نیز خواهد مرد اوصاف و ویژگی‌های پس از مرگ را به او در حال حیاتش نسبت داد؟ اینکه دانه بلوط قوه درخت بلوط شدن را دارد مستلزم آن نیست که دانه بلوط ارزش درخت بلوط را داشته باشد. همچنین اینکه زایکوت قوه انسان شدن و شخص شدن را داراست مستلزم آن نیست که حقوقی را که به انسان یا شخص اسناد می‌دهیم، از جمله حق حیات، به جنین نیز اسناد دهیم.

کاربرد نادرست اصطلاح بالقوه: معنا و مراد از اصطلاح بالقوه در این بحث بسیار مهم است و برخی از اشکالاتی که بر استدلال‌های از طریق بالقوگی وارد کرده‌اند به دلیل کاربرد نادرست این اصطلاح است. استدلال زیر را ملاحظه کنید: هر چیزی شخصی بالقوه است، زیرا برای مثال عناصر موجود در هوا و خاک غذای بالقوه هستند و از این رو انسان‌های بالقوه‌اند؛

۱. ممکن است گفته شود غایت چیزی که این استدلال و مانند آن می‌تواند اثبات کنند این است که جنین با توجه به اینکه قوه انسان یا شخص شدن را دارد در حکم انسان و شخص است و همانند انسان واجد شأن و منزلت اخلاقی است؛ اما نکته مهم این است که جوڈیث جارویس تامسون با فرض قبول شخص بودن جنین از لحظه لقاح باز بر درستی سقط جنین استدلال اقامه کرده است (Thomson, 1971, pp. 47-66). از این رو، بدون در نظر گرفتن آن استدلال و پاسخ به آن، چنین استدلال‌هایی راه به جایی نمی‌برند. در فصل دوم به استدلال تامسون و نقدهایی که می‌توان بر آن وارد ساخت پرداخته خواهد شد.

2. Bucklf, 1988, p. 229.

بنابراین، هر چیز حق حیات دارد. این حرف نامعقولی است.^۱ نادرستی این استدلال نمی‌تواند نادرستی استدلال حق حیات داشتن شخص بالقوه را نشان دهد، چون اصطلاح بالقوه در این استدلال نادرست به کار رفته است و مخالفان سقط جنین از شخص بالقوه چنین مفهومی از بالقوه را در ذهن ندارند.

مفهوم‌شناسی اصطلاح بالقوه: در عالم مادی همواره شاهد تغییر و دگرگونی‌های بسیاری هستیم و همواره اشیائی به اشیاء دیگر تبدیل می‌شوند و حالات متفاوتی بر اشیاء عارض می‌شود؛ برای مثال، دانه سیب در زمین جوانه می‌زند، سپس نهالی می‌شود و پس از آن به درخت تبدیل می‌شود و سیب می‌دهد و یا آب، یخ می‌بندد و از حالت مایع به حالت انجماد درمی‌آید و یا با حرارت دادن، به بخار تبدیل می‌شود. درواقع، همه چیزهای مادی در حال شدن و از حالتی به حالتی دیگر تغییر شکل دادن هستند. حال پرسش این است که آیا این تغییر و دگرگونی‌ها خود به خود است یا اینکه نظام خاصی بر آن حاکم است؟ به عبارت دیگر، آیا هر چیزی می‌تواند چیز دیگری شود و یا آنکه هر چیزی تنها می‌تواند به چیزهای خاصی تبدیل شود؟ آیا می‌توان انتظار داشت از گندم جو بروید و یا بر عکس؟ آیا می‌توان از تخم غاز انتظار داشت که به مرغ تبدیل شود و یا تخم مرغ به غاز تبدیل شود و یا مرغ تخم بگذارد و غاز تخم مرغ و غیره؟ مسلماً نظامی که بر عالم طبیعت حکمفرماست حاکی از آن است که هر چیزی نمی‌تواند هر چیزی شود بلکه ربط و نسبت خاصی میان حالات متفاوت یک شیء وجود دارد و از همین جاست که فیلسوفان به این باور رسیده‌اند که یک چیز در صورتی می‌تواند به چیز دیگری تبدیل شود که قوه و استعداد تبدیل شدن به آن چیز را داشته باشد؛ برای مثال، دانه گندم تنها قوه تبدیل شدن به سنبل گندم را دارد و سنبل گندم نیز تنها استعداد و قوه گندم دادن را واجد است و نه چیز دیگری را.

تفاوت قوه و استعداد: البته میان قوه و استعداد تفاوت است. استعداد همان قوه قریب به فعلیت است، یعنی حالت به وجود آمده در چیزی که به طور طبیعی رشد می‌کند و به حالت‌های مترتبه بر آن تبدیل می‌شود، مانند دانه گندم کاشته شده در زمین و آبیاری شده که کم‌کم جوانه می‌زند برخلاف گندمی که کاشته نشده است که قوه آن برای تبدیل به سنبل شدن بعید است. پس قوه اعم از قوه قریب و بعید است و قوه قریب به فعلیت همان استعداد است. از سوی دیگر، در مورد قوه بعید لفظ امکان را نیز می‌توان به کار برد و گفت گندمی که کاشته نشده است قوه بعید برای جوانه زدن و تبدیل به سنبل شدن را دارد و به تعبیری گندم

1. Wreen, 1986, p. 17.

کاشته نشده امکان تبدیل شدن به سنبل را دارد.^۱

تفاوت قوه قریب و بعید: یکی از تفاوت‌های مهم قوه قریب و بعید یا قوه قوی و ضعیف آن است که هرچه حامل قوه به فعلیت دورتر باشد عدم تعین و ابهامش بیشتر است و هرچه نزدیک‌تر باشد تعینش بیشتر و ابهام آن کمتر است؛ برای مثال، نسبت غذا به صورت‌های ممکن که در آینده فعلیت می‌یابد بسیار است، زیرا همان‌گونه که در غذای خاصی قوه نطفه انسان وجود دارد، قوه انواع دیگری از حیوان نیز هست. غذا تعین خاصی برای نطفه شدن ندارد، ولی زمانی که نطفه انسان تکون یافت، مسلماً این نطفه به سوی انسان شدن پیش می‌رود و قوه تبدیل شدن به سایر حیوانات زائل می‌شود؛ به عبارت دیگر، نطفه از ابهام درآمده و تعین یافته است. از این رو، گفته می‌شود که غذا قوه بعید یا ضعیف برای انسان شدن را دارد، ولی نطفه واجد قوه قریب و قوی برای انسان شدن است. پس یکی از تفاوت‌های مهم قوه قوی و ضعیف یا قریب و بعید تعین و عدم تعین و ابهام و عدم ابهام است.^۲

قوه مستقیم و غیرمستقیم: برخی بالقوه را به مستقیم و غیرمستقیم^۳ یا به بی‌واسطه و باواسطه تقسیم کرده‌اند. درست است که قوه هر چیزی در هوا و خاک هست ولی برای اینکه هوا یا خاک به انسانی تبدیل شود فرایندهای بسیار طولانی باید طی شود و واسطه‌های بسیاری پشت سر گذاشته شود. دانه درخت سیبی که کاشته نشده در صورت کاشته شدن به درخت سیب تبدیل می‌شود، ولی دانه درخت سیب کاشته شده و جوانه زده برای رشدش نیازمند آب و مانع ایجاد نکردن است. به همین نحو اسپرم و تخمک قوه انسان شدن را دارند، ولی در صورتی که با یکدیگر در آمیخته و ترکیب شوند، ولی قوه تخمک بارور شده برای شخص شدن بی‌واسطه و مستقیم است و فرایند پیچیده‌ای ندارد و تنها باید مانعی برای رشد و نمو آن ایجاد نشود.

مراد از قوه در استدلال بالقوگی: با توجه به مطالبی که گذشت، مراد از قوه در اینجا قوه قوی و بی‌واسطه، و یا همان قوه قریب و استعداد است و نامعقولی برخی از استدلال‌ها در تمسک به اصل بالقوگی به دلیل کاربرد قوه در معنای عام است که شامل قوه ضعیف، باواسطه و بعید نیز شده است. برخی نشانه قوه قوی را یکی بودن شیء بالقوه با شیء بالفعل دانسته‌اند.^۴

۱. مطهری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۴۰۴.

۲. نک: طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۵.

3. Annis, 1984, pp. 155-163 cited from Stone, 1987, p. 818, fn.1.

4. Stone, 1987, p. 819.

در اینجا خاک و هوا گرچه قوهٔ انسان شدن را دارند، ولی این قوه بسیار ضعیف است و با انسان نیز یکی نیست. همچنین قوهٔ اسپرم و تخمک به تنهایی برای انسان شدن قوه‌ای ضعیف است و اسپرم و تخمک با انسان این همان هم نیستند، ولی قوهٔ زایکوت نه تنها برای انسان شدن قوی است بلکه انسان در مرحله‌ای از رشدش درواقع همان زایکوت بوده است و با زایکوت این همانی دارد.

اشکال بر استدلال بالقوگی

به این استدلال اشکال شده است که احتمالاً بیش از آنکه باید به اثبات برساند اثبات می‌کند، چون اگر تخمک به طور طبیعی بارور شود و اسپرماتوزئید تخمک را بارور کند به تدریج به شخص انسانی تبدیل می‌شوند؛ بنابراین، با توجه به اینکه تخمک و اسپرم قوهٔ شخص شدن را دارند باید مانند تخمک بارور شدهٔ انسان شخص بالقوه باشند و حق حیات داشته باشند. درست است که زایکوت به لحاظ ژنتیکی عضوی کامل از نوع انسانی است و تخمک و اسپرم چنین نیستند، ولی این تنها موجب می‌شود که نابود کردن آن‌ها قتل به شمار نیاید نه اینکه به لحاظ اخلاقی نادرست نباشد. در نتیجه، چون پیشگیری از بارداری موجب نابودی اسپرم و بارور نشدن تخمک می‌شود به لحاظ اخلاقی نادرست است و این نتیجه‌ای است که غالباً مخالفان سقط جنین آن را نمی‌پذیرند.^۱

درست است که اسپرم و تخمک به دلیل قوهٔ خود علت مادی شخص بالفعل هستند، اما این دو در فرایند رشد طبیعی قرار نگرفته‌اند تا به شخص تبدیل شوند برخلاف تخمک بارور شده که در فرایند رشد طبیعی قرار گرفته است و بدون موانع بیرونی به طور طبیعی به شخص تبدیل می‌شود؛ به عبارت دیگر، اسپرم قوه‌ای فعال برای بارور کردن تخمک و تخمک قوه‌ای منفعل برای بارور شدن دارد. موجودی که از این طریق به وجود می‌آید، یعنی زایکوت قوهٔ فعالی برای شخص شدن دارد و لذا شخصی بالقوه به معنای مورد نظر استدلال‌کنندگان است، یعنی واجد قوهٔ قریب، قوی و بی‌واسطه است. این موجود یک هویت دارد و یک موجود است که قوهٔ فعال شخص شدن را دارد، ولی نه اسپرم و نه تخمک این چنین نیستند و به تنهایی یک فرد انسانی به شمار نمی‌آیند و به تنهایی واجد قوهٔ فعال شخص شدن نیستند. حتی اسپرم و تخمک با یکدیگر نیز فرد به شمار نمی‌آیند و قوهٔ فعال (قوهٔ قریب، قوی و

بی‌واسطه) شخص شدن را ندارند؛^۱ ولی اسپرم و تخمک با آمیختن با یکدیگر موجودی را به وجود می‌آورند که آن موجود قوه‌ی محقق ساختن ویژگی‌های انسانی از جمله آگاهی را دارد.^۲

اسپرم و تخمک هیچ‌یک با انسان بالغی که ایجاد می‌کنند، متحد و این همان نیستند، در غیر این صورت می‌بایست خودشان با یکدیگر نیز متحد و این همان باشند که کذب آن روشن است. آیا انسان بالغ می‌تواند تنها با یکی از آن دو متحد و این همان باشد؟^۳ اگر با یکی از آن دو متحد و این همان باشد، دیگری چه کاره است و آیا نابود کردن دیگری براساس این دیدگاه جایز است؟ به علاوه، اگر انسان بالغ با اسپرم یکی باشد، نتیجه می‌شود که انسانی که الآن بالغ است زمانی تخمکی را بارور کرده است و این سخن نادرست است.^۴ اسپرم و اوول هر دو نمی‌توانند با انسان بالغ متحد باشند و از سوی دیگر انسان بالغ نیز نمی‌تواند با یکی از آن‌ها به تنهایی متحد باشد. حال، فرض دیگری باقی می‌ماند که انسان بالغ با مجموع اسپرم و اوول پیش از تحقق باروری متحد باشد. این فرض هم نتایج نامعقولی در پی دارد، از جمله اینکه پیش از ممزوج شدن این دو، باید موجودی تحقق یافته باشد که قوه‌ی انسان شدن را داشته و با انسان نیز اتحاد وجودی داشته باشد و در این صورت چه نیازی به ممزوج شدن آن دو وجود دارد و دیگر آنکه اگر دو اسپرم و دو اوول داشته باشیم، باید چهار انسان تحقق یافته باشند که تنها دو تا از آن‌ها می‌توانند مراحل اولیه‌ی حیاتشان را ادامه دهند. همچنین بلیون‌ها انسان بالقوه‌ی دیگر باید تحقق داشته باشند که حاصل در کنار هم قرار گرفتن تخمک‌ها و اسپرم‌ها هستند؛ بنابراین، انسان‌های بالقوه پیش از باروری وجود ندارند: بدن ما زمانی زایکوت، رویان و جنین بوده است، ولی هرگز اسپرم یا تخمک نبوده است. بلی اسپرم و تخمک می‌توانند با ممزوج شدن با یکدیگر موجودی را پدید آورند که قوه‌ی انسانی بالغ شدن را دارد، اما هیچ‌یک از آن دو به تنهایی قوه‌ی قوی، قریب و مستقیم انسانی بالغ شدن را ندارند.^۵

استدلال بر بالقوگی به دو شیوه‌ی سلبی و اثباتی

برخی به دو شیوه بر بالقوگی و اسناد حق حیات به زیکوات استدلال کرده‌اند.

1. Wreen, 1986, p. 19.

2. Larmer, 1995, p. 243.

3. Stone, 1987, p. 816.

4. Ibid.

5. Ibid., p. 817 and see Rogers, 1992, p. 250.

استدلال به شیوه سلبی

در این شیوه می‌کوشند نشان دهند که انکار حق حیات زایکوت به دلیل بالقوه بودن تخمک لوازمی دارد که منکران بالقوگی آن لوازم را نخواهند پذیرفت. یکی از لوازم انکار بالقوگی تفاوت قائل شدن میان کشتن یک شخص و کشتن عین همان شخص است. ظاهراً منکران بالقوگی تسلیم این دیدگاه می‌شوند که کشتن من هنگامی که در رحم هستم و صرفاً شخصی بالقوه‌ام اشکالی ندارد، ولی الآن که شخصی بالفعل هستم، اشکال دارد. مری آنه وارن در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: «ضمایر شخصی مانند «ما» به انسان‌ها اشاره دارند. ما اگر اساساً چیزی باشیم، اساساً انسان هستیم؛ بنابراین، اگر جنین و سلول‌های جنسی قابل تکثیر انسان نباشند، پس ما هرگز جنین یا سلول‌های جنسی قابل تکثیر نبوده‌ایم، گرچه می‌توان گفت که ما از آن‌ها به وجود آمده‌ایم. جنینی که بعداً تو می‌شود، تو نبوده است، زیرا تو در آن زمان وجود نداشته‌ای. آن جنین نیز به همان دلیل تو نیست، همان‌گونه که کالبد مرده تو یا بدن جاندار تو با مراکز شناختی و ادراکی مغز که موقتاً دچار اختلال شده‌اند تو نیستند؛ یعنی اینکه تو شخص خاصی هستی نه اندام‌واره انسانی خاص بدون مراحل رشد یا تباهی‌اش. پس، اگر جنین سقط شود، هیچ کاری، هرچه باشد، درباره تو انجام نشده است، زیرا تو هرگز به وجود نیامده بودی»^۱.

اما پاسخ وارن درست به نظر نمی‌رسد، چون تمایز واضح و روشنی میان جنین متولدشده و متولدنشده وجود ندارد. من مسلماً زمانی کودک بوده‌ام و کودک تفاوت واضح و روشنی با جنین در ساعات و یا روزهایی پیش از تولد ندارد. پس من مسلماً زمانی جنین بوده‌ام؛ اما اینکه براساس استدلال از طریق بالقوگی چه زمانی جنین انسان می‌شود روشن نیست، ولی به نظر می‌رسد که نتوان این همانی میان من در حال حاضر و من در مراحل مختلف شکل‌گیری را انکار کرد. بلی سلول‌های جنسی پیش از اینکه لقاح صورت پذیرد با من این همانی ندارند، چون واجد رمز ژنتیکی موجود انسانی نیستند و پس از لقاح است که موجودی با رمز ژنتیکی خاصی به وجود می‌آید.

این پاسخ براساس دیدگاه وارن و یگانه‌انگاری و انکار ساحت دیگری به غیر از بدن به نام روح و نفس کاملاً درست به نظر می‌رسد، ولی اگر به غیر از ساحت بدن به ساحتی دیگر هم قائل باشیم و آن ساحت را ساحت اصلی تلقی کنیم، بسته به اینکه ساحت دیگر در چه مرحله‌ای از حیات جنین به وجود می‌آید، تبیین این مسئله متفاوت خواهد شد. اگر معتقد باشیم دمیده شدن روح هم‌زمان با لقاح صورت می‌پذیرد این همانی میان ما و جنین در زمان لقاح برقرار است، ولی اگر وجود روح زمانی متأخر از لقاح صورت پذیرد در فاصله لقاح و دمیده

شدن روح این‌همانی میان ما و جنین وجود ندارد، چون آنچه درواقع محک واقعی من است روح من است نه بدن و بنابر فرض در این فاصله هنوز روح افزوده نشده است.

لازمه دیگر انکار حق حیات داشتن شخص بالقوه این است که اگر اشخاص بالقوه حق حیات نداشته باشند، چگونه اشخاصی که در قرن‌های آینده زندگی خواهند کرد الآن واجد حق‌اند؟ امروزه فیلسوفان بسیاری معتقدند ما نسبت به آیندگان وظایفی داریم و اگر چنین است، پس آنان حقوقی بر ما دارند که ما موظف به رعایت آن حقوقیم. انکار حق حیات اشخاص بالقوه مانند زایکوت با اسناد حقوقی به نسل‌های آینده سازگاری ندارد و لازمه آن نادرستی انکار حق حیات زایکوت و اشخاص بالقوه است؛ اما خانم وارن از جمله کسانی است که معتقد است گرچه ما نسبت به نسل‌های آینده وظایف بسیاری داریم، دست‌کم اینکه جمعیت را بیش از اندازه نکنیم اما در مورد جنین‌های بالقوه هیچ‌گونه وظیفه اخلاقی نداریم. از نظر او اگر انسان‌ها به یکباره و به عمد تصمیم بگیرند تولید مثل را متوقف کنند کار نادرستی انجام نداده‌اند، زیرا نسل‌های آینده اصلاً به وجود نمی‌آیند تا حقوقی اخلاقی داشته باشند؛ اما اگر در آینده افرادی پا به صحنه هستی می‌گذارند، طبق اصول اخلاقی باید منافع آن‌ها مورد توجه و احترام باشد، چنان‌که گویی الآن با ما زندگی می‌کنند. از نظر او، این ادعا به هیچ‌وجه با ادعایی دیگر که افراد بالقوه فی‌نفسه هیچ‌گونه حقوق اخلاقی ندارند، ناسازگار نیست، چون تفاوت روشن و مهمی میان افرادی که در آینده بالفعل‌اند (افرادی که الآن به وجود نیامده‌اند، ولی به وجود خواهند آمد) با افرادی که الآن هستند ولی بالقوه‌اند (موجوداتی که می‌توانند انسان بشوند، ولی در آینده نمی‌شوند) وجود دارد. تفاوت این است که موجودات قسم اول موجوداتی حساس، دارای منافع و امیال و مستعد لذت و درد و در نتیجه واجد حقوق اخلاقی خواهند بود، ولی موجودات قسم دوم نه.^۱

به عبارت دیگر، از نظر وارن نسل‌های آینده اشخاص بالفعلی هستند که برحسب اتفاق فعلاً وجود نیافته‌اند و همان‌گونه که ما در مورد افرادی که فاصله مکانی با ما دارند وظایفی به عهده داریم، وظایفی نیز در مورد افرادی داریم که با ما فاصله زمانی دارند؛ اما اشخاص بالقوه کلاً ماجرایی دیگر است. اشخاص بالقوه در هیچ زمانی شخص نیستند و از این‌رو هیچ وظیفه‌ای در مورد آنان نداریم و این مطلب هیچ ناسازگاری‌ای با وظایف ما در مورد نسل‌های آینده ندارد.^۲

1. Warren, 1977, pp. 288-289.

2. Wreen, 1986, p. 26.

این سخن وارن مایه شگفتی است. چگونه است که ما نسبت به کسانی که اصلاً پا به صحنه هستی نگذاشته‌اند حتی به صورت بالقوه وظایفی به عهده داریم، ولی نسبت به کسانی که پا به صحنه هستی گذاشته‌اند ولی در حال حاضر بالقوه هستند هیچ وظیفه‌ای نداریم؟ به گفته مایکل رین اشخاص بالفعل مورد نظر وارن دست کم طی یک مرحله از حیاتشان-یعنی زمان جنینی و نوزادی- اشخاص بالقوه بوده‌اند و اگر ما براساس نظر وارن در مورد اشخاص بالفعل نسل‌های آینده وظایفی به عهده داریم، الآن نیز در مورد آنان که در حالت بالقوگی به سر می‌برند وظایفی به عهده داریم؛ به عبارت دیگر، اگر تصمیم به سقط جنین‌ها و کشتن نوزادان بگیریم و در این کار موفق شویم، در آن صورت مرتکب هیچ کار خطایی نشده‌ایم چون در آینده اشخاصی نیستند که ما حق آنان را نقض کرده باشیم. اما اگر در این کار موفق نشویم، در آن صورت با فرض اینکه به آنان (و در نتیجه به اشخاص آینده) آسیبی نیز وارد کرده باشیم مرتکب خطا شده‌ایم^۱ و این سخن شگفت‌انگیز است.

به همین سان، اگر جنین یا نوزادی را (بر فرض بدون درد) ناقص کرده باشیم، حقوق او یا حقوق اشخاص آینده را نقض کرده‌ایم، اما اگر در عوض آنان را به قتل رسانده باشیم، هیچ حقی را از هیچ کسی نه در حال و نه در آینده نقض نکرده‌ایم؛ اگر جنین یا نوزادی را معیوب کنیم، حقوق آن‌ها را که در آینده شخص می‌شوند نقض کرده‌ایم، ولی اگر آن‌ها را معیوب کنیم و سپس بکشیم، هیچ حقی را نقض نکرده‌ایم. همچنین اگر بکشیم مغز جنین یا نوزادی را به گونه‌ای معیوب سازیم که موقتاً به لحاظ ذهنی عقب‌مانده باشد، ولی هنگامی که رشد می‌کند شخص به شمار آید، حقوق او یا شخص آینده را نقض کرده‌ایم، ولی اگر به مغز او به گونه‌ای آسیبی وارد کنیم که با بالغ شدن شخص به شمار نیاید، مرتکب هیچ خطایی نشده‌ایم.^۲ لازمه دیگر انکار بالقوگی تفاوت جنین و نوزاد با افرادی است که در اغمای موقت به سر برده یا در خوابی عمیق فرو رفته‌اند. این افراد در چنین حالت‌هایی اشخاص بالفعل نبوده و بالقوه شخص‌اند و پس از خارج شدن از حالت اغما یا بیدار شدن از خواب شخص به شمار می‌آیند و تفاوت آن‌ها با جنین تنها در این است که آن‌ها در گذشته شخص بوده‌اند و الآن شخص نیستند، ولی جنین و نوزاد هیچ‌گاه شخص نبوده‌اند. آیا باید با اینان همان‌گونه رفتار کنیم که انتظار دارند با جنین و نوزاد رفتار کنیم؟^۳

لازمه دیگر انکار بالقوگی تفاوت اخلاقی میان کودکان و حیوانات است. فرض کنید

1. Wreen, 1986, p. 27.

2. Ibid.

3. See Kaczor, 2011, pp. 28-29 ; Beckwith, 2007, pp. 134-149.

پس از حادثه سقوط هواپیمایی تنها یک مرد بالغ زنده مانده است که مطمئناً از گرسنگی خواهد مرد و دو موجود زنده دیگر یکی کودک و دیگری سگ. اگر این مرد یکی از آن‌ها را نکشد و نخورد، مسلماً خواهد مرد، ولی اگر یکی از آن‌ها را بکشد و بخورد، هم او زنده می‌ماند و هم یکی از آن دو که خورده نشده است. کودک و سگ به یکسان ماده غذایی‌اند، رشد ذهنی برابری نیز دارند (یا حتی شاید سگ برای مثال باهوش‌تر هم باشد)، لذت و سعادت یکسانی برای آن مرد فراهم می‌کنند و بر فرض از لحاظ مزه و طعم نیز هر دو یکسان‌اند و یا حتی کودک خوشمزه‌تر است. آن مرد بر فرض اینکه یکی از آن‌ها را باید بکشد، کدام یک از آن دو را باید به قتل برساند یا دست کم به قتل رساندن کدام یک به لحاظ اخلاقی مجاز است؟ تقریباً همه خواهند گفت به قتل رساندن سگ؛ اما مخالفان استدلال از طریق بالقوگی باید بگویند شیر یا خط می‌کنیم. یکی از دلایل عمده اینکه ما اعضای نوع خودمان را برای غذا پرورش نمی‌دهیم این است که آن‌ها اشخاص بالقوه هستند.^۱

استدلال به شیوه اثباتی

همه معتقدند که اشخاص حق حیات دارند؛ اما گزاره همه اشخاص بالقوه حق حیات دارند مورد اختلاف است و منکران بالقوگی آن را نمی‌پذیرند. گزاره دوم صرفاً تعمیم گزاره نخست است؛ گزاره دوم صرفاً جاده را پهن کرده و یک مسیر خاکی به صورت بالقوه افزوده است. یکی از دلایل رین برای چنین تعمیمی این است که ما بالقوگی را عاملی مربوط به اسناد حقوق به اشخاص بالفعل تلقی می‌کنیم. قاعدتاً به بچه‌ای چهار ساله به دلیل داشتن قوه شخصی که تحصیل کرده شود حقوقی مانند حق تحصیل را اسناد می‌دهیم و به همین نحو حق تغذیه، مراقبت، سلامت روانی، رشد جسمانی و دیگر خیرات اجتماعی. حق تحصیل کردن از جمله حقوقی است که هر کودکی واجد آن است گرچه به فعلیت رسیدن آن زمانی است که کودک به طور طبیعی رشد کند و به سن مناسب تحصیل برسد. آیا می‌توان گفت گرچه کودک قوه رشد کردن و به مرحله فعلیت رسیدن برای تحصیل را دارد، ولی چون الآن در مرحله قوه قرار دارد فعلاً واجد چنین حقی نیست و اگر رشد کند و به آن مرحله برسد، در آن زمان واجد آن حق می‌شود؟

می‌توان گفت حقوق ناظر به رشد به دلیل سرشتشان ناظر به اشخاص بالقوه‌اند. اگر حقوق ناظر به رشد برای اشخاص کوچک پذیرفتنی‌اند بدون اینکه به رشد کردن و بزرگ

شدن نیازی داشته باشند و در واقع به طور طبیعی حقوق تعمیم یابد و خردسالان بالقوه را نیز شامل شود، چرا این تعمیم حقوق مرحله پیشین، یعنی جنین، رویان و زایکوت را شامل نشود و شامل اساسی ترین حقوق، یعنی حق حیات که تضمین کننده دیگر حقوق، از جمله حق تحصیل است، نشود؟ خلاصه آنکه «اگر موجوداتی به دلیل واجد شدن بالقوگی های خاصی در زمان های خاصی واجد شأن و منزلت اخلاقی خاصی می شوند (مانند حق تحصیل به دلیل بالقوگی شان برای رشد شناختی)، در آن صورت باید به دلیل دیگر بالقوگی هایشان [در دیگر زمان ها] واجد شأن و منزلت خاصی در دیگر جهات در دیگر زمان ها شوند»؛^۱ به عبارت دیگر، در هر دو مورد، حقوق ناظر به بالقوگی هاست، گرچه در یکی اسناد حق به شخص است که دارای بالقوگی های خاصی است و در دیگری به شخص بالقوه.

استدلال ویلکینز بر بالقوگی: برلی ویلکینز یکی از فیلسوفانی است که استدلالی بر بالقوگی اقامه کرده است. او در آغاز منظور خود را از بالقوگی جنین بیان می کند. تصور او از بالقوگی برحسب استعداد یا قدرت یا توانایی برای شدن یا انجام دادن کارهای خاصی است. از این رو به دانشجوی دوره کارشناسی مستعد فلسفه می توان گفت فیلسوف بالقوه ای است؛ اما این سخن کاملاً با این واقعیت که او ممکن است اصلاً فیلسوف نشود سازگار است.

او با توجه به استدلال جان نونان درباره بالقوگی و ربط دادن آن با احتمالات متذکر می شود که «اگر از یک سو خلط میان بالقوگی و احتمال اشتباه است، از سوی دیگر خلط بالقوگی با امکان نیز نادرست است».^۲ وی توجه می دهد که ظاهراً بالقوگی مستلزم امکان است، ولی امکان همراه با استعداد، قدرت یا توانایی است که می تواند به چیزی تبدیل شود؛ درباره مثال دانشجوی فلسفه می توان گفت که او فیلسوف بالقوه ای است، اما احتمال دارد فیلسوف نشود، زیرا علاقه اش به رشته حقوق است، اما به کار بردن اصطلاح بالقوگی در مورد جنین قدری قوی تر است. می توان گفت جنین در فرایندی طبیعی، شخص خواهد شد در حالی که آن دانشجو می تواند بالقوگی اش برای فلسفه را به فراموشی سپارد و در عوض به حقوق پردازد، ولی چنین چیزی برای جنین امکان پذیر نیست و او نمی تواند سیر طبیعی رشدش را تغییر دهد.^۳ او در ادامه متذکر می شود که گرچه ممکن است جنین برخی از حقوق را زمان بالفعل شدن واجد شود، ولی دست کم یک حق را در بالقوگی اش واجد است و آن حق حیات است و آن هم به صورتی مطلق نه مشروط، ولی منافاتی ندارد که حقی مطلق باشد و با این حال اعمال آن محدودیت هایی داشته باشد.

1. Wreen, 1986, pp. 36-37.

2. Wilkins, 1993, p. 124.

3. Ibid.

اشکال فینبرگ بر استدلال ویلکینز: جوئل فینبرگ میان دو نوع بالقوگی محض و بالقوگی اصلاح‌شده یا تدریجی تفکیک قائل شده است. محافظه‌کاران در استدلال از طریق بالقوگی، بالقوگی محض را به کار می‌برند و لیبرال‌ها بالقوگی اصلاح‌شده یا تدریجی را. از نظر فینبرگ استدلال از طریق بالقوگی براساس هر دو تقریر بالقوگی به دلیل ارتکاب «خطایی منطقی» نادرست است؛ طبق فرض هر دو استدلال، شرط بالقوگی برای حقی، مستلزم واجد بودن حقی بالفعل است.^۱

فینبرگ می‌نویسد: «جیمی کارتر در ۱۹۳۰، در شش سالگی، رئیس جمهور بالقوه ایالات متحده بوده است، در حالی که از این ماجرا آگاهی نداشته است. رئیس جمهور بالقوه بودن ایالات متحده هیچ حقی به او، حتی حقی بسیار ضعیف برای صادر کردن فرمان‌هایی به ارتش و ناوگان دریایی ایالات متحده نمی‌دهد. فرانکلین روزولت در ۱۹۳۰ دو سال تا رئیس جمهور شدن فاصله داشت، از این رو رئیس جمهوری بالقوه به گونه‌ای بسیار قوی‌تر از بالقوگی رئیس جمهوری جیمی کارتر در زمان کودکی‌اش بود. با این همه، او رئیس جمهوری بالفعل نبود و هیچ حقی به امتیازات ویژه احرار این مقام بیشتر از کارتر نداشت. البته، مشابتهای این مورد با جنین در مراحل مختلف رشد مهم است؛ اما در هر دو مورد به نظر می‌رسد که استنتاج وجود «تقریری ضعیف از حق» از «شرایط تقریبی» برای حق تمام‌عیار معتبر نیست».^۲

پاسخ‌های ویلکینز به اشکال فینبرگ: ویلکینز با توجه به اینکه نادرستی ادعای فینبرگ - مبنی بر خطای منطقی هر دو تقریر بالقوگی - را ناشی از مثال‌هایش می‌داند به بررسی نقادانه مثال‌های او می‌پردازد. او خاطر نشان می‌کند که مشکلات عدیده‌ای در تشبیه میان رئیس جمهور بالقوه و انسان بالقوه وجود دارد.^۳ معنای این سخن که جنین، کودکی بالقوه است با معنای این سخن که ممکن است جنین کودک شود بسیار متفاوت است. معنای آن سخن این است که کودک موجودی است که جنین با رشد کردن به آن می‌رسد، اما این سخن که کارتر در ۱۹۳۰ رئیس جمهور بالقوه است یعنی امکان دارد در آینده به ریاست جمهوری انتخاب شود و این امر با رشد کارتر به دست نمی‌آید، بلکه امری است که ممکن است دست بر قضا برای کسی در صورت انتخاب شدن اتفاق بیفتد. به همین نحو، حق فرمان دادن به ارتش چیزی است که دیگران به رئیس جمهور اعطا می‌کنند، اما حق حیات این جنین نیست؛ به عبارت

1. Feinberg, 1996, p. 145.

2. Ibid., pp. 147-148.

3. Wilkins, 1993, p. 126.

دیگر سنخ نخست قراردادی و اعتباری است و سنخ دوم طبیعی.^۱

دیوید بوینن متذکر نکته‌ای می‌شود که ویلکینز متوجه آن نشده است و آن اینکه حق فرمان دادن به ارتشی خاص، حقی است که اسناد آن با توجه به ماهیتش تنها به یک نفر در یک زمان امکان‌پذیر است، در حالی که حق حیات جنین چنین نیست. بوینن سنخ نخست را حق انحصاری می‌نامد و سنخ دوم را حق غیر انحصاری. از این رو، با توجه به اینکه حق فرمان راندن حقی انحصاری است و در ۱۹۳۰ این حق شامل حال رئیس جمهور وقت ایالات متحده شده است پس کارتر شش ساله نمی‌توانسته چنین حقی داشته باشد. بنابراین از این واقعیت که ممکن است به فردی براساس اعتبار و قراردادی حق انحصاری در آینده اعطا کنند و فعلاً واجد آن حق نیست نمی‌توان نتیجه گرفت که فردی که به طور طبیعی رشد می‌کند و انسانی واجد حق غیر انحصاری می‌شود فعلاً واجد آن حق نیست.^۲

اما باید توجه داشت که با چنین تفاوتی میان این دو مثال نمی‌توان استنتاج کرد که بالقوگی مستلزم آن است که حقوق مربوط به زمان بالفعلی را به او در زمان بالقوگی اسناد دهیم؛ به عبارت دیگر، نفس بالقوه بودن چنین استلزامی را ایجاب نمی‌کند و ویلکینز به همین دلیل می‌کوشد با ذکر مثال‌هایی این نکته را روشن سازد. او می‌گوید دانشجویی از رشته پزشکی را در نظر بگیرید که مطمئناً پزشکی بالقوه به معنای قوی کلمه است؛ پیشرفت او برای پزشک شدن بسیار خوب است. البته، هنوز پزشک نشده است و هنوز در حال تحصیل است و به زودی به هدفش می‌رسد. چنین دانشجویی حق تشخیص و معالجه برخی از بیماران را زیر نظر استادانش به صورتی محدود دارد. حق مورد نظر محدود است، ولی حقی ناقص، نیمه یا ضعیف نیست.^۳ این مثال شباهت‌های بیشتری به جنین دارد و با قبول آن ممکن است مؤیدی برای استدلال بالقوگی باشد.

اشکالاتی بر این استدلال وارد کرده‌اند از جمله:

۱. چنین حقوقی مانند حق فرمان دادن در مثال رئیس جمهوری حق قراردادی و اعتباری است نه طبیعی؛ برای مثال، ممکن است کسی مانند پزشکی تمام‌عیار و متخصص، هرگونه اطلاعات پزشکی در مورد تشخیص بیماری‌ها و نحوه معالجه بیماران داشته باشد، ولی چون در دانشگاه پزشکی تحصیل نکرده و مدرک پزشکی نگرفته است حق طبابت نداشته باشد و در صورت انجام دادن چنین کاری شاید خوانده شود. پس گرچه دانشجوی پزشکی در

1. Wilkins, 1993, p. 126.

2. Boonin, 2003, p. 65.

3. Wilkins, 1993, p. 127.

مرحله‌ای خاص حق طبابت زیر نظر استادانش را به صورتی محدود دارد، ولی این حق قرار دادی طبق مقرارت وضع شده است و حقی طبیعی به شمار نمی‌آید.^۱

۲. می‌توان گفت که دانشجویان پزشکی چنین حقی ندارند و خود ویلکینز متذکر شده است که آنان این کار را زیر نظر استادان خود انجام می‌دهند، بنابراین آنان در حقیقت دستیار استادان خود در تشخیص بیماری و نحوهٔ معالجه‌اند و استادان از حق کمک گرفتن از دانشجویان خود برخوردارند.^۲

۳. اگر دانشجویان پزشکی چنین حقی دارند، بسیار بعید است که این حق به دلیل ویژگی‌های بالقوه باشد بلکه به دلیل ویژگی‌های بالفعل است. ویلکینز این اشکال را بدین گونه مرتفع ساخته که اگر این دانشجویان از دانشگاه اخراج شوند حق طبابت ندارند گرچه واجد اطلاعات مربوط باشند؛^۳ اما بونین متذکر شده است که «این واقعیت با هر دو تبیین به یک نحو سازگار است: او دیگر پزشکی بالقوه نیست و دیگر دانشجوی پزشکی بالفعل نیز نیست».^۴

۴. نهایت چیزی که استدلال ویلکینز اثبات می‌کند این است که برخی مشاغل بالقوه دلایلی کافی برای واجد بودن حقوق مقام‌های بالفعل متناظر هستند، ولی دیگر مثال‌های نقضی، اثبات می‌کنند که دیگر مشاغل بالقوه، دلیلی کافی برای واجد بودن حقوق مشاغل بالفعل نیستند؛^۵ به عبارت دیگر، بر فرض قبولی این مثال و مشابهت آن با جنین این تنها یک مثال است و در صورتی دلیلی وافی و کافی است که مثال‌های نقضی دیگری در کار نباشد و حال آنکه هست. این واقعیت که من الآن نسبت به مال و اموال خود حق دارم یا می‌توانم هرچه می‌خواهم در تلویزیون تماشا کنم دلیل نمی‌شود که در زمان بچگی نیز این حقوق را داشته‌ام و شباهت بچه و فرد بالغ بسیار بیشتر از شباهت زایکوت و بچه است.^۶

۵. طبابت جزء مهارت‌های عملی است که دانشجویان پزشکی در مرحله‌ای خاص از تحصیل آن را فرا می‌گیرند و تا نرسیدن به آن مرحله و کسب نکردن فعلیت‌های خاص مجوز طبابت به آنان داده نمی‌شود. پس آنان چنین حقی را با توجه به فعلیت‌هایشان واجد شده‌اند نه با توجه به بالقوگی‌هایشان.^۷

1. Boonin, 2003, p. 66.

2. Ibid.

3. Wilkins, 1993, p. 127.

4. Boonin, 2003, p. 66.

5. Reiman, 1993, p. 173.

6. Ibid.

7. Ibid.

۶. استدلال ویلکینز تنها اثبات می‌کند که پزشکان بالقوه تنها برخی از حقوق مربوط به پزشکان بالفعل را واجدند، اما وی مدعی است که شخص بودن بالقوه جنین حق حیاتی برابر با حق حیات شخص بالغ به او می‌دهد و این مطلبی است که ویلکینز آن را به اثبات نرسانده است.^۱

۷. یک نکته اساسی در استدلال از طریق بالقوگی، اثبات این همانی و استمرار وجودی انسان بالقوه و انسان بالفعل است و ادعای استمرار در استدلال از طریق بالقوگی چیز عجیبی است.^۲ در واقع استمرار وجودی، دلیل دیگری است^۳ و نباید آن را با استدلال از طریق بالقوگی خلط کرد.

۸. فردی که در اغمای موقت به سر می‌برد در حال حاضر نمی‌تواند با دیگران ارتباط برقرار کند، تعقل کند و حتی از چیزی آگاه شود؛ اما پزشک به ما می‌گوید طی چند روز آینده به هوش خواهد آمد و حالاتش مانند قبل خواهد بود. گرچه این شخص در حال حاضر ویژگی‌های متمایزکننده میان شخص و غیر شخص را ندارد، ولی با این همه شخص به شمار می‌آید. طبق این مثال، اوصاف بالفعل نمی‌توانند در شخص بودن مؤثر باشند. در این صورت چه تفاوتی میان او و جنین وجود دارد؟ بلی یک تفاوت مهم میان آن دو هست و آن اینکه فرد در اغمای موقت، واجد گذشته‌ای بالفعل بوده و جنین فاقد چنین گذشته‌ای است و شاید مخالفان استدلال از طریق بالقوگی بخواهند همین مطلب را تفاوتی اساسی میان فرد در اغمای موقت و جنین تلقی کنند، اما در آن صورت باید دلیل متقنی اقامه کنند بر اینکه چرا اوصاف بالفعل در گذشته این قدر به لحاظ اخلاقی مهم‌اند. مخالفان استدلال از طریق بالقوگی شاید بگویند که خاطرات، ویژگی‌ها و اوصافی که شخصیت واقعی شما را می‌سازند برای شخص بودن شما ضروری است. گرچه فرد در اغمای موقت به سر می‌برد، ولی با توجه به شناختی که ما از منش و خصلت‌های وی داریم، پس از به هوش آمدن، متوجه می‌شویم که وی همانی است که ما می‌شناسیم و همین استمرار خاطرات، ویژگی‌ها و منش‌های گذشته به آینده، موجب می‌شود فرد در اغمای موقت را شخص اخلاقی به شمار آوریم.^۴

اما می‌توان این مثال را کمی اصلاح کرد. فرض کنید پزشک معالج او با آزمایش‌های متعدد دریافته است که در صورت به هوش آمدن، تغییرات اساسی در او به وجود می‌آید و

1. Reiman, 1993, p. 173.

2. Ibid.

3. Schwarz, 1990, p. 14.

4. Rogers, 1992, p. 246.

خاطرات، شخصیت و آگاهی‌هایش را از دست می‌دهد و شبیه نوزادی تازه متولد شده خواهد بود، ولی با این همه می‌تواند در مدتی کوتاه یا بلند همه آن‌ها را کسب کند. مطمئناً ما چنین فردی را به دلیل آنکه دوباره باید گذشته‌هایش را باز یابد از جرگه شخص بودن خارج نمی‌کنیم، ولی با این همه استمرار و اتصال گذشته و آینده او برقرار نیست. ممکن است گفته شود با توجه به اینکه او می‌تواند گذشته‌هایش را دوباره باز یابد به مجرد آن، همان فرد گذشته خواهد بود و از این رو اتصال گذشته با آینده محفوظ است.

باز می‌توان مثال را قدری اصلاح کرد. فرض کنید بنابر نظر پزشک، او تمامی گذشته‌اش را کلاً از دست داده است و امکان ندارد آن را باز یابد، از این رو با به هوش آمدن کلاً فرد دیگری می‌شود با خصایص و ویژگی‌هایی کاملاً جدید و متفاوت با گذشته. در این صورت، استمرار و اتصال گذشته و آینده برقرار نیست و برقرار نیز نخواهد شد.^۱

حال آیا می‌توان این فرد را در اغمای موقت باز هم شخص اخلاقی به شمار آورد و شأن و منزلت اخلاقی برای او قائل شد؟ به وضوح چنین فردی را به دلیل اینکه نمی‌تواند گذشته‌اش را باز یابد نمی‌توان به قتل رساند. اگر این مطلب درست باشد، در آن صورت واجد بودن گذشته مهم نیست و نقشی در شخص بودن ایفا نمی‌کند. چگونه می‌توان میان فردی که پس از اغمای موقت، گذشته‌اش را باز می‌یابد و فردی که پس از آن گذشته‌اش را نمی‌تواند باز یابد تفاوت قائل شد و به قتل رساندن و کشتن اولی را در حالت اغما مجاز ندانست ولی کشتن دومی را در همین حالت مجاز دانست؟^۲

استدلال علیه بالقوگی: سقط جنین به مثابه پیشگیری از بارداری

مخالفان اصل بالقوگی عموماً کوشیده‌اند آن را مستقیماً با نشان دادن لوازم غیر قابل قبول رد کنند. استدلالی که در رد اصل بالقوگی اقامه کرده‌اند به این شرح است:

۱. طبق دیدگاه مخالفان سقط جنین، کشتن جنین نادرست است، ولی نه به دلیل ویژگی‌های بالفعل (احساسات، امیال، عقلانیت و غیره) بلکه تنها به این دلیل که قوه موجود انسانی بالغ شدن را دارد.

۲. اما اوول و اسپرم بارور نشده نیز اگر یک جفت در نظر گرفته شوند، قوه موجود انسانی بالغ شدن را دارند.

1. Rogers, 1992, p. 247.

2. Ibid., p. 248.

۳. از این رو، بنابر اصل بالقوگی اوول و اسپرم بارور نشده شأن و منزلتی اخلاقی همانند شأن و منزلت اخلاقی جنین دارند و بنابراین نابود کردن آن‌ها نادرست است.
 ۴. اگر نابود کردن اوول و اسپرم بارور نشده نادرست باشد، در آن صورت پیشگیری از بارداری به لحاظ اخلاقی نیز نادرست است.
 ۵. اما پیشگیری از بارداری به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.
- نتیجه: اصل بالقوگی کاذب است.

اشکالات این استدلال

می‌توان در مقدمه چهارم این استدلال مناقشه کرد و گفت پیشگیری از بارداری صرفاً اجازه می‌دهد که اوول و اسپرم بمیرند نه اینکه آن‌ها را نابود کنند، اما حتی اگر این اشکال موجه باشد، چندان موضوعیت ندارد چون مقدمه سوم از نظر مخالفان سقط جنین به قدر کفایت آسیب‌پذیر است و از آنجا که این مقدمه مستقیماً لازمه دو مقدمه اول است، کسانی که مخالفشان با سقط جنین را مبتنی بر استدلال از راه بالقوگی کرده‌اند شق بدیلی ندارند، بلکه تناسبی را که این مقدمه‌ها میان بالقوگی جنین و بالقوگی اوول و اسپرم بارور نشده ادعا می‌کنند به چالش می‌کشند.

پاسخ معمول مخالفان سقط جنین در این مرحله این است که میان معنای قوی بالقوگی (که تنها به جنین اطلاق می‌شود) و معنای ضعیف آن (که به اوول و اسپرم اطلاق می‌شود) تمایز می‌نهند. یک مبنا برای جنین تمایزی این است که جنین برخلاف اوول و اسپرم نه تنها واجد قوه به وجود آوردن موجود انسانی بالغ آینده است، بلکه همچنین خود، همان فرد بالغ است. بنابراین اوول و اسپرم ممکن است قوه به وجود آوردن موجود انسانی بالغ را داشته باشند، ولی تنها جنین است که می‌تواند همان فرد باشد.

موافقان سقط جنین ممکن است برابری اوول و جنین را پیش کشند؛ برای مثال، ممکن است به امکان بکرزایی تمسک کنند (که به موجب آن یک اوول می‌تواند بدون باروری رشد کند) تا به اوول بارور نشده دقیقاً همان بالقوگی قوی‌ای را اسناد دهند که مخالفان سقط جنین به جنین اسناد می‌دهند.

اما همان‌گونه که گذشت، می‌توان گفت که میان معنای قوی بالقوگی (که تنها به جنین اطلاق می‌شود) و معنای ضعیف آن (که به اوول و اسپرم اطلاق می‌شود) باید تمایز قائل شد. یک مبنا برای جنین تمایزی این است که جنین برخلاف اوول و اسپرم نه تنها واجد قوه به

وجود آوردن موجود انسانی بالغ آینده است، بلکه همچنین خود، همان فرد بالغ است و میان جنین و فرد بالغ این همانی برقرار است. بنابراین، اوول و اسپرم ممکن است قوه به وجود آوردن موجود انسانی بالغ را داشته باشند، ولی اولاً، این قوه قوه‌ای ضعیف و باواسطه است و ثانیاً، این همانی با فرد بالغ ندارند و تنها جنین است که می‌تواند این همانی با فرد بالغ داشته باشد.

نتیجه آنکه استدلال از طریق بالقوگی از یک سو، ارتباط تام و تمام با ارزش و اهمیت حالت بالفعل یک موجود دارد. اگر موجودی بالغ از اهمیت و ارزش بسیاری برخوردار باشد، آن موجود در حالت بالقوگی نیز واجد اهمیت و ارزش بسیاری است و اگر کشتن جنین موجود بالغی به لحاظ اخلاقی نادرست باشد، نابود کردن آن موجود در حالت بالقوگی نیز به لحاظ اخلاقی نادرست است.

از سوی دیگر، اشکالات مخالفان این استدلال یا ناشی از خلط میان اقسام قوه است و یا ناشی از خلط میان حقوق اعتباری و حقوق طبیعی^۱؛ مراد مخالفان سقط جنین از قوه در این استدلال قوه قریب، مستقیم، بی‌واسطه و قوی است نه قوه بعید، غیرمستقیم، باواسطه و ضعیف. حق حیات نیز حقی طبیعی است و به وضع و جعل نیازی ندارد برخلاف حقوق اعتباری که به جعل و وضع نیاز دارند. از همین روست که حقوق طبیعی به حسب زمان و مکان تفاوتی نمی‌کنند، ولی حقوق اعتباری به حسب زمان و مکان تفاوت می‌کنند، چون به قوانین موضوعه یک کشور بستگی تام و تمام دارند.

۳. استدلال استمرار وجودی

یکی از استدلال‌های مطرح بر نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح از استغن شوارز با نام استدلال استمرار^۲ است که مراد از آن استمرار وجود جنین از لحظه لقاح تا زمان حال هر شخص انسانی است. او در مقاله‌ای با عنوان «شخص بودن از زمان لقاح آغاز می‌شود» ابتدا به بررسی دلایل افرادی می‌پردازد که معتقدند جنین در رحم مادر گرچه مسلماً انسان است، ولی شخص نیست و تنها کشتن اشخاص ذاتاً نادرست است، در نتیجه سقط جنین به دلیل شخص نبودن به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.^۳

۱. برای خلط میان قوه قریب و بعید و حقوق طبیعی و اعتباری رجوع کنید به: Warren, 2009, p. 131.

2. continuum argument

3. Schwarz, 1996, p. 176.

شوارز علاوه بر این مقاله به صورت مفصل در کتابش با عنوان مسئله اخلاقی سقط جنین به استدلال استمرار ←

شوارز می‌گوید این استدلال درواقع شامل دو ادعاست یکی اینکه کشتن انسان‌ها به صرف انسان بودن نادرست نیست و آنچه کشتن انسان‌ها را نادرست می‌کند شخص شدن آن‌هاست و انسان‌های بسیاری از جمله انسان‌های بالغ مسلماً شخص‌اند و کشتن آن‌ها نادرست است و دیگر آنکه جنین در رحم مادر و حتی مدتی پس از تولد گرچه انسان است، ولی شخص به شمار نمی‌آید، لذا سقط جنین و کشتن نوزاد فی‌نفسه نادرست نیست، گرچه ممکن است به دلیل پیامدهای نامطلوبی که در پی دارد نادرست باشد.^۱ او از جوزف فلچر و مایکل تولی نام می‌برد. به اعتقاد فلچر سقط جنین و نوزادکشی در صورتی که منفعتشان بیشتر از ضررشان باشد مجاز است^۲ و به اعتقاد تولی نه تنها سقط جنین بلکه کشتن نوزاد نیز درست است.^۳ او می‌کوشد هر دو ادعا را رد کند.^۴ به اعتقاد او مفهوم شخص آن‌گونه که «این افراد آن را به کار می‌برند مفهومی خاص و مضیق است و آن مفهومی نیست که در اخلاق حائز اهمیت است». او می‌کوشد خطا بودن شخص نبودن بچه‌ای کوچک و شخص بودن فی‌نفسه همه انسان‌ها حتی جنین‌ها را از لحظه لقاح اثبات کند.^۵

شوارز ضعف و نقصان استدلال‌های افرادی مانند وارن را در عدم تمایز میان شخص بودن و کارکرد شخص داشتن می‌داند. با توجه به پنج ویژگی شخص از نظر وارن (آگاهی، استدلال، فعالیت خودانگیخته، استعداد برقراری ارتباط و خودآگاهی) فردی که در خوابی عمیق و سنگین فرو رفته است نه آگاه است، نه می‌تواند استدلال کند، نه می‌تواند فعالیت انجام دهد و نمی‌تواند با دیگری ارتباطی برقرار سازد. او درواقع فاقد هر پنج ویژگی وارن است و کارکرد یک شخص را ندارد، ولی به اعتقاد شوارز چنین فردی شخص است و شأن و منزلت

→ وجودی پرداخته است و کسانی را که معتقدند جنین از لحظه لقاح شخص نیست و نیز افرادی مانند تامسون را که گرچه شخص بودن جنین را بنابر فرض از لحظه لقاح مسلم فرض گرفته‌اند، اما با این همه در موارد بارداری ناخواسته سقط جنین را به لحاظ اخلاقی درست می‌داند، نقد کرده است (See Schwarz, 1990).

1. Ibid.

۲. همان‌گونه که گذشت مری آنه وارن میان سقط جنین و نوزادکشی تفکیک قائل است. او گرچه برای شخص بودن ویژگی‌هایی را متذکر شده است و از همین رو به دلیل اینکه جنین این ویژگی‌ها را ندارد آن را شخص نمی‌داند و سقط کردنش را نادرست نمی‌داند، اما کشتن نوزاد را هرچند ویژگی‌های شخص را مانند جنین ندارد باز نادرست می‌داند به دلیل پیامدهای نامطلوبی که در پی دارد. البته شوارز در ادامه مقاله، استدلال وارن را نیز نقل و رد کرده است.

۳. پتر سینگر نیز مانند تولی نوزادکشی و سقط جنین را به یکسان درست می‌داند (نک: همین کتاب، ص ۱۲۰ و ۱۲۱).

4. Schwarz, 1996, p. 177.

5. Ibid.

شخص بودن را حتی در خواب کاملاً حفظ می‌کند و کشتن او در چنین حالتی دقیقاً همانند کشتن او در حال بیداری است.

پاسخ شوارز به اشکال تفاوت شخص خواب و جنین

شوارز در پاسخ به این اشکال که شخص خواب به زودی از خواب برمی‌خیزد و مانند یک شخص عمل می‌کند، در حالی که موجود در رحم این گونه نیست، می‌گوید نه شخص خواب و نه جنین در رحم در حال حاضر اوصاف شخص با کارکرد را ندارند بلکه در آینده واجد چنین اوصافی خواهند شد و از خود کارکردی بروز خواهند داد. از این رو گذر زمان حلال مشکل است؛ اما سخن این است که چرا به دلیل کوتاه بودن زمان برای بروز کارکرد، فرد در حالت خواب باید شخص به شمار آید، ولی به دلیل طولانی‌تر بودن زمان بروز کارکرد، جنین شخص به شمار نیاید؟

او در پاسخ به اشکال خود آگاه بودن انسان بالغ در حال خواب از قبل و به عبارتی واجد گذشته‌ای همراه با کارکرد بودن و نبود چنین گذشته‌ای برای جنین،^۱ با قبول این تفاوت، آن را بی‌ارتباط به اخلاق می‌داند و دلیل آن را شکوفا نشدن استعداد جنین برای چنین کارهایی ذکر می‌کند و در ادامه برای تبیین مطلب با ذکر مثالی فرضی می‌گوید: «دو کودک را در نظر بگیرید که یکی با حالت بی‌هوشی به دنیا آمده است و تا نه سالگی به همین وضع باقی می‌ماند و دیگری هنگام تولد سالم است، ولی به محض اینکه برای مدت کوتاهی تصویری از خود مستمر می‌یابد، او نیز به حالت اغما فرو می‌رود و تا نه سالگی به هوش نمی‌آید»، آیا می‌توان گفت کودک دوم شخصی واجد حق حیات است و کودک اول خیر؟ تنها به این دلیل که در مورد اول خود آگاهی پس از گذشت نه سال ظاهر می‌شود، ولی در مورد دوم خود آگاهی یک بار پس از تولد ظاهر شده است و پس از نه سال مجدداً ظاهر خواهد شد. آیا چنین تفاوتی به اخلاق ربطی دارد؟ آیا تفاوت حکم اخلاقی آن دو و درستی کشتن یکی و نادرستی کشتن دیگری نامعقول نیست؟ اگر چنین تفاوتی میان دو انسان متولد شده نامعقول باشد، آیا میان دو انسانی که یکی متولد شده (و در رختخواب خواب است) و دیگری هنوز متولد نشده است (و

۱. بر همین اساس تولی استدلال می‌کند که «یک موجود زنده نمی‌تواند شخص باشد و حق حیات جدی داشته باشد مگر اینکه تصویری از خود در حال حاضر و یا در زمانی در گذشته داشته باشد [چیزی که لازمه کارکرد شخص است]». از نظر او انسانی که در خواب عمیق است بدین دلیل شخص به شمار می‌آید که زمانی کارکرد شخص داشته است، اما جنین هرگز این گونه نبوده است، لذا شخص به شمار نمی‌آید (See Tooley, 1972).

در رحم مادر در خواب به سر می برد) نامعقول نیست؟ شوارز به طور خلاصه می گوید: وقتی کارکرد انسان به عنوان یک شخص مطرح است، هیچ تفاوت اخلاقی میان «به عنوان شخص کارکرد داشته است، ولی الآن ندارد» (مورد شخص بالغ در خواب) و «به عنوان شخص کارکرد ندارد، ولی خواهد داشت» (مورد جنین) وجود ندارد.^۱

شوارز اساسی ترین اشکال به تفاوت میان شخص خواب و جنین را که احتمال می دهد مبنای دو اشکال قبلی نیز باشد این می داند که شخص خواب استعداد کارکرد به عنوان شخص را دارد حتی اگر این استعداد الآن به فعلیت نرسیده باشد، اما جنین فاقد این استعداد است. او برای بررسی و نقد این اشکال این مقایسه ها را بیان می کند:

۱. بالغ طبیعی که خواب است و هشیار نیست؛
۲. بالغ بیهوش که پس از شش ماه به هوش می آید و به طور طبیعی به عنوان یک شخص عمل می کند؛

۳. کودک تازه متولدشده طبیعی؛

۴. کودک طبیعی که به زودی متولد می شود؛

۵. بچه در مقیاس کوچک به قاعده و طبیعی، در هفته هفتم در رحم؛

۶. رویان یا زایکوت طبیعی.

مورد ۱ به وضوح استعداد ایفای نقش به عنوان شخص را دارد و شخص به شمار می آید و کشتن او نادرست است، هرچند الآن کارکرد شخص را ندارد. شوارز می گوید اثبات کند که تمامی موارد دیگر درواقع شبیه همین موردند.

شوارز توانایی ایفای نقش به عنوان شخص را مبتنی بر استعداد ذاتی و اساسی برای ایفای نقش می داند که به لحاظ جسمانی نیازمند مغز و دستگاه عصبی است. این استعداد به موازات رشد و تکامل کودک رشد و تکامل می یابد. او این استعداد را کاملاً قابل حصول می داند که بعداً به شکل مستقیم ظاهر می شود، مانند فرد بالغ طبیعی در حالت خواب که پس از بیدار شدن استعدادهایش مستقیم بروز و ظهور می یابد. او این استعداد را استعداد مستقیم بالفعل می داند که به مجرد بیدار شدن از خواب می تواند ایفای نقش کند؛ اما استعداد شخص بی هوش برای ایفای نقش را که به این زودی به هوش نمی آید استعداد بالقوه^۱ می نامد که موقتاً آسیب دیده یا چیزی سد راه آن شده است و استعداد شکوفا نشده^۲ کودک که کوچک برای ایفای نقش را استعداد بالقوه^۲ می نامد.

1. Schwarz, 1996, p. 178.

2. Ibid., pp. 178-179.

از نظر شوارز تفاوت موجودات ذکر شده در فهرست تنها در استعداد مستقیم بالفعل آن‌ها برای ایفای نقش است و الا همه آن‌ها در استعداد ذاتی اساسی برای ایفای نقش شبیه یکدیگرند و از همین رو نیز شخص به شمار می‌آیند.

بنابراین، مورد ۲، با مورد ۱، یعنی شخص خواب تفاوت اساسی ندارد. تفاوتشان تنها در این است که خواب شخص ۲ سنگین است و خواب شخص ۱ سبک، دومی را به راحتی نمی‌توان بیدار کرد ولی اولی را می‌توان. هر دو استعداد ذاتی اساسی دارند؛ در مورد ۱ استعداد مستقیم بالفعل است و در مورد ۲ استعداد بالقوه ۱ و چنین تفاوتی به اخلاق ربطی ندارد.

مورد ۳ نیز شالوده جسمانی (مغز، دستگاه عصبی و غیره) برای ایفای نقش به عنوان یک شخص را دارد. تنها رشد و تکامل همه‌جانبه او برای ایفای نقش واقعی در سطح افراد بالغ طبیعی کافی نیست. او از استعداد بالقوه ۲ برخوردار است، بنابراین، شباهت اساسی میان موارد ۲ و ۳، وجود دارد. هیچ‌کدام استعداد مستقیم بالفعل برای ایفای نقش به عنوان یک شخص را ندارند. این دو نسبت به مورد ۱ دیرتر از خواب بیدار می‌شوند، ولی هر دو استعداد بالقوه برای ایفای نقش دارند. در مورد ۲، ایفا نکردن نقش ناشی از نابهنجاری است که برای شخص بیهوش پدید آمده است، ولی در مورد ۳ ناشی از طی نکردن فرایند رشد و تکامل است. در هر دو مورد استعداد ذاتی اساسی وجود دارد، ولی صرفاً بالقوه است.

موارد ۳ و ۴، یعنی بچه بعد از تولد و قبل از تولد، به وضوح از حیث برخورداری از استعداد ایفای نقش به عنوان شخص برابرند و داخل رحم بودن و خارج از رحم بودن تفاوتی جدی نیست.

در مورد ۵، یعنی بچه‌ای در هفته هفتم، تمامی اعضای شخص شکل گرفته است و پس از هفته هشتم هیچ عضو جدید دیگری شکل نمی‌گیرد این اعضای شالوده جسمانی استعداد ذاتی اساسی را برای ایفای نقش به عنوان شخص تشکیل می‌دهند که هم در بچه‌های بسیار کوچک، در هفته هفتم و هشتم (مورد ۵) وجود دارند و هم در بچه‌های بزرگ‌تر پیش از تولد (مورد ۴). بنابراین، موارد ۴ و ۵ اساساً در استعداد ذاتی اساسی شبیه یکدیگرند و به همین دلیل وجودشان به عنوان شخص نیز همانند یکدیگر است.^۱

از نظر شوارز شباهت اساسی میان موجودات ۱ تا ۵ وجود دارد. موجودی که در رحم مادر است از هفته هفتم تا تولد (مورد ۳ تا ۵) در حال رشد است، سپس به اغما فرو می‌رود

(مورد ۲)، آنگاه بهبود می‌یابد (مورد ۱)؛ بنابراین اگر شخصی در انتها وجود دارد (مورد ۱)، همین شخص در ابتدا نیز وجود دارد، او یک شخص است که از مراحل گوناگونی عبور می‌کند که در آغاز استعداد بالقوه ۲ را از خود بروز می‌دهد، سپس استعداد بالقوه ۱ را و در نهایت استعداد مستقیم بالفعل را. به گفته شوارز «من الآن موجودی هستم که توانایی ایفای نقش به عنوان یک شخص (استعداد مستقیم بالفعل) را دارم. خیلی پیش از این‌ها کودک کوچک تازه متولد شده‌ای بودم و پیش از آن بچه‌ای کوچک‌تر از آن در رحم مادرم. توانایی‌های من تغییر کرده‌اند. این توانایی‌ها به موازات شکوفا شدن استعداد ذاتی اساسی‌ام برای ایفای نقش به عنوان یک شخص افزایش یافته‌اند؛ ولی من همواره شخص واحدی باقی مانده‌ام، همان موجود اصلی، موجودی که این توانایی‌های فزاینده را دارد. اگر من الآن ذاتاً شخص هستم، در آن زمان، یعنی در زمان بچگی نیز شخص بوده‌ام. این واقعیت که توانایی‌های من برای ایفای نقش به عنوان شخص تغییر و رشد کرده است، استمرار وجود ذاتی مطلق مرا، در حکم یک شخص تغییر نمی‌دهد. درواقع، این تغییر و دگرگونی توانایی‌ها، استمرار وجود مرا به عنوان شخص پیش‌فرض می‌گیرد. در حکم یک شخص است که توانایی‌های من برای ایفای نقش در حکم یک شخص شکل می‌گیرد. چون من یک شخص هستم».

مهم‌ترین مورد زایکوت یا رویان (مورد ۶) است. از نظر شوارز میان این مورد و موارد ۱ تا ۵ نیز شباهت ذاتی وجود دارد. به اعتقاد او استدلال استمرار وجودی در این مورد نیز کاربرد دارد، چون این همانی میان شخص بالغ در حال خواب و رویان و زایکوت وجود دارد؛ یک پیوستگی و استمرار وجودی مستقیم میان زایکوت در مورد ۶ و جنین در مورد ۵ تا شخص بالغ در مورد ۱ برقرار است. زایکوت در صورت ابتدایی‌اش شالوده جسمانی استعداد ذاتی و اساسی را برای ایفای نقش شخص دارد و این شالوده تنها رشد نیافته است برخلاف شخص بالغ که این شالوده جسمانی در او رشد یافته است. هرچند زایکوت بالفعل نمی‌تواند تنفس کند، فکر کند و محبت ورزد، ولی بالقوه واجد استعدادی رشد نیافته برای تنفس، تفکر و مهر ورزیدن است. همان‌گونه که می‌توان گفت «تنها انسان می‌تواند واجد استعدادی رشد نیافته برای تنفس، تفکر و مهر ورزیدن باشد» به وضوح می‌توان گفت که «تنها انسان می‌تواند استعدادی رشد نیافته برای تنفس، تفکر و مهر ورزیدن داشته باشد». به گفته شوارز «از موجودی در آغاز رشدش نمی‌توان انتظار داشت که واجد چیزی باشد که تنها آن را با رشد می‌تواند به دست آورد. او از پیش موجودی بوده است که بعداً، در زمانی مشخص، نقش مشخصی را ایفا خواهد کرد همان‌گونه که شخص خواب نیز موجودی است که بعداً نقش

شخص را ایفا می‌کند»^۱.

خلاصه آنکه از نظر شوارز وجود انسان یک وجود مستمر و یکپارچه است که از زمان لقاح تا زمان مرگ استمرار دارد و دلیل آن نیز این‌همانی ما با مراحل گوناگون زندگی از زمان حال تا گذشته است که برخی از خاطره‌های آن را به یاد می‌آوریم و برخی از آن‌ها را به یاد نمی‌آوریم؛ در نتیجه اگر من شخص هستم و دارای حق حیات، جنین نیز از لحظه لقاح شخص به شمار می‌آید و حق حیات نیز دارد. تنها تفاوت من در حال حاضر و در زمان لقاح این است که الآن بالفعل کارکرد شخص را دارم، ولی جنین در لحظه لقاح نمی‌تواند نقش شخص را ایفا کند، چون برای ایفای نقش به اندازه کافی رشد نکرده است و لازمه سخن افرادی مانند وارن، تولی و سینگر که بر ایفای نقش بالفعل اصرار می‌ورزند این است که شخص بالغ در خواب حق حیات نداشته باشد که درست به نظر نمی‌رسد.

تأملی در استدلال استمرار وجودی براساس فلسفه اسلامی

استدلال شوارز تا حدود زیادی جالب به نظر می‌رسد که براساس استمرار وجود انسان و این‌همانی وجود او در مراحل مختلف حیاتش، حکم نادرستی کشتن او در مرحله کنونی را به تمامی مراحل زندگی پیشین او سرایت می‌دهد؛ اما تمام سخن در همین استمرار و این‌همانی در مراحل گوناگون حیات آدمی است. استمرار و این‌همانی ترسیم شوارز ظاهراً بر مبنای نگاهی مادی‌انگارانه به انسان است، چون از ساحت دیگری در آدمی به عنوان نفس و روح به میان هیچ سخنی نیاورده است. از این‌رو، شاید جدی‌ترین اشکالی که بتوان به شوارز وارد کرد از همین جهت باشد.

اگر انسان علاوه بر ساحت بدن ساحت دیگری نیز داشته باشد که از آن به نفس یا روح تعبیر می‌شود و حیات انسان با مردن و جدایی نفس از بدن همچنان استمرار داشته باشد، دیگر نمی‌توان استمرار وجودی و این‌همانی مراحل گوناگون حیات انسان را در زندگی این‌جهانی در نظر گرفت، بلکه باید استمرار و این‌همانی را در سراسر حیات آدمی که بنابر این فرض بعد از مردن نیز ادامه دارد، ترسیم کرد. پس ملاک و معیار استمرار و این‌همانی، نفس آدمی است نه جسم او؛ بنابراین، از زمان حضور نفس در بدن می‌توان استمرار وجودی و برقراری این‌همانی را در مراحل مختلف حیات آدمی ادعا کرد و درواقع رشته استمرار هستی آدمی نفس اوست و نه بدنش. حال سخن در این است که نفس چه زمانی در بدن حضور می‌یابد؟

با توجه به مکاتب فلسفی گوناگون حضور نفس در بدن متفاوت است. بنابر فلسفه اشراق و مشاء نفس از زمان لقاح حضور می‌یابد و در نتیجه استمرار وجودی انسان از همین لحظه باید در نظر گرفته شود، ولی از منظر حکمت متعالیه نفس با حرکت جوهری در زمانی متأخر از بدن به وجود می‌آید و به طور دقیق در چه زمان مشخص نیست؛^۱ بنابراین، تحلیل شوارز از استدلال استمرار وجودی و این‌همانی انسان در مراحل مختلف حیات او درست به نظر نمی‌رسد.

گرچه نحوه تحلیل استدلال استمرار وجودی براساس دیدگاه شوارز و فلسفه اشراق و مشاء متفاوت به نظر می‌رسد، اما نتیجه آن‌ها به لحاظ حکم اخلاقی نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح یکی است، ولی بنابر حکمت متعالیه چون نفس در زمانی متأخر از لقاح به وجود می‌آید و در نتیجه استمرار وجودی از این لحظه معنا می‌یابد، شاید بتوان گفت نادرستی سقط جنین نیز از این مرحله باید در نظر گرفته شود چون آنچه درواقع موجب استمرار وجود آدمی بعد از مرگ او می‌شود نفس اوست. پس حلقه اتصال وجود آدمی روح اوست نه جسم او.

اما شاید بتوان براساس نحوه به وجود آمدن نفس در حکمت متعالیه استدلال استمرار وجود را به گونه‌ای تقریر کرد که بنابر حکمت متعالیه نیز نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح باشد. همان‌گونه که گذشت ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا و شیخ اشراق میان نفس و بدن دوگانگی قائل نیست. به اعتقاد او انسان یک وجود یکپارچه و منسجم دارد که از ماده، یعنی نطفه لقاح‌یافته آغاز می‌شود و در سیر تکاملی خود با توجه به حرکت جوهری که در ذاتش در جریان است در مرحله‌ای به مجرد نیز می‌رسد؛ به عبارت دیگر نفس از عالمی خارج از نطفه آدمی و سیر تکاملی‌اش به او داده نمی‌شود بلکه همان نطفه است که با تکامل و جهشی به مرحله تجرد می‌رسد. پس می‌توان گفت که من همان نطفه لقاح‌یافته هستم که با سیر تکاملی خود الآن به اینجا رسیده‌ام و این‌همانی و استمرار وجودی میان وجود الآن من با وجودم در لحظه لقاح برقرار است. پس می‌توان بنابر این تقریر از استدلال استمرار وجودی بنابر حکمت متعالیه سقط جنین را از لحظه لقاح نادرست دانست.

اما شاید باز یک نکته در اینجا باقی باشد که نمی‌توان به راحتی از آن گذشت و آن نکته‌ای است که برادی استدلال فعالیت مغزی خود را بر آن مبتنی کرده است. از نظر برادی برای پی بردن به آغاز حیات آدمی باید دید چه ویژگی‌ای در انسان اساسی است که با بود و

نمود آن ویژگی هستی و نیستی او رقم می‌خورد. او برای پی بردن به این ویژگی اساسی به تحلیل مرگ می‌پردازد و می‌کوشد با این تحلیل به ویژگی اساسی انسان پی ببرد. از نظر برادی چون امروزه کسی را که مرگ مغزی شده است مرده می‌دانند، می‌توان گفت آن ویژگی‌ای که انسان با از دست دادن آن مرده به شمار می‌آید از دست دادن فعالیت مغز و به عبارتی مردن مغز است. پس حیات انسان نیز با فعالیت مغزی آغاز می‌شود و در نتیجه سقط جنین پیش از این مرحله به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.^۱ گرچه شوارز این استدلال برادی را نقل و براساس استدلال استمرار وجودی نقد کرده است،^۲ اما چون مبنای شوارز و برادی درباره انسان مادی‌انگارانه است شاید اشکال شوارز به برادی درست باشد،^۳ ولی همان‌گونه که خواهد آمد با الهام‌گیری از این نکته اساسی برادی می‌توان تقریری از آغاز حیات انسان براساس دوگانه‌انگاری به دست داد که لازمه آن تکون انسان با حضور نفس است.^۴ خلاصه سخن این است که چون مردن به معنای جدا شدن نفس از بدن است پس زمانی مردن صادق است که نفس در بدن حضور یافته باشد و در نتیجه قبل از حضور نفس اصلاً نفسی نیست تا از بدن جدا شود و لذا سقط جنین در چنین مرحله‌ای نمی‌تواند به معنای کشتن یک انسان به‌شمار آید و قبح قتل نفس بر آن بار شود؛ بنابراین چون براساس حکمت متعالیه تکون نفس متأخر از لحظه لقاح است نباید با سقط جنین قبل از این مرحله، مردن و جدایی نفس از بدن صادق باشد و در نتیجه این همانی و استمرار وجودی انسان را باید از همان لحظه تکون نفس در نظر گرفت و سقط جنین از این مرحله به بعد به لحاظ اخلاقی نادرست است. البته این بدان معنا نیست که قبل از تکون نفس سقط جنین اصلاً هیچ قبحی ندارد، چون در صورت قبول استدلال بالقوگی می‌توان سقط جنین قبل از به وجود آمدن نفس را قبیح دانست هرچند قبح قتل نفس را ندارد.^۵

۴. استدلال شیب لغزنده

استدلال دیگر بر نادرستی سقط جنین، استدلال شیب لغزنده است. تقریرهای متفاوتی از این استدلال عرضه شده است که دو تقریر آن در پی می‌آید:

۱. نک: همین کتاب، ص ۱۰۴.

2. See Schwarz, 1990, pp. 50-53.

3. Ibid;

همین کتاب، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۴. نک: همین کتاب، ص ۱۱۳-۱۱۷.

۵. نک: همین کتاب، ص ۱۱۴.

تقریر اول: سیر قهقرایی

نوزاد کشی به وضوح نادرست است، اما هیچ تفاوتی به لحاظ اخلاقی میان نوزاد تازه متولد شده و جنین پیش از خروج از رحم مادر نیست. همچنین تفاوتی به لحاظ اخلاقی میان نوزاد پیش از تولد و مدتی پیش از آن نیست و در نتیجه تفاوتی میان جنین و رویان و به همین ترتیب اگر به عقب برگردیم تفاوتی میان رویان و زایکوت و نیز تخمک تازه بارور شده وجود ندارد. پس سقط جنین، رویان، زایکوت و تخمک تازه بارور شده در مراحل مختلف بارداری به لحاظ اخلاقی نادرست است.^۱

به عبارت دیگر، شما در فرایند رشد انسان از زمان لقاح (تخمک بارور شده) تا شکل گیری رویان، جنین و نوزاد تازه متولد شده حد فاصل شخص بودن^۲ و شخص نبودن را در کدامین مرحله یا نقطه ترسیم می کنید؟ رشد کودک بدون هیچ وقفه ای از زمان لقاح و بارور شدن تخمک آغاز می شود و در فرایندی تدریجی تا تولد و از آنجا تا کودکی همچنان ادامه دارد. اگر تنها نوزاد تازه متولد شده شخص باشد، درباره لحظات پیش از تولد چه می گوئید؟ اگر بپذیرید که جنین لحظاتی پیش از تولد شخص است (که به سختی می توان چنین مطلبی را رد کرد)^۳، درباره اندک زمانی پیش از این لحظات چه می گوئید؟ این سیر سؤال و پرسش را تا زمان لقاح می توان ادامه داد؛ بنابراین، از آنجا که مخالفان شخص بودن جنین نمی توانند حد فاصلی میان شخص بودن در اولین مرحله، یعنی نوزاد تازه متولد شده از یک سو، و شخص نبودن جنین از سوی دیگر، معین کنند، بالاجبار باید بپذیرند که شخص بودن از زمان لقاح آغاز می شود و جنین در تمام مدت حمل شخص است. این استدلال علیه کسانی (مانند وارن، تولی و سینگر) که شخص بودن نوزاد را انکار می کنند نیز صادق است و سیر استدلال را تنها

1. Dore, 1989, p. 267.

۲. برخی از فیلسوفان معتقدند انسان و شخص دو مفهوم متمایز دارند و برای اینکه موجودی شخص به شمار آید باید واجد ویژگی و معیارهای خاصی باشد؛ برای مثال مری آنه وارن پنج ویژگی برای شخص برمی شمارد، از جمله: آگاهی، خود آگاهی، تعقل، فعالیت خودانگیخته و استعداد برقراری ارتباط (Warren, 1997) و پیتر سینگر سه ویژگی برای آن در نظر می گیرد که عبارت اند از: خود آگاهی، استعداد داشتن خواسته ها و توانایی برنامه ریزی برای آینده (Singer, 1993). به اعتقاد آنان میان انسان و شخص رابطه عموم و خصوص من وجه وجود دارد؛ یعنی همه انسان ها شخص نیستند بلکه برخی از آن ها شخص اند، مانند افراد بالغ و برخی شخص نیستند مانند جنین ها و برخی از شخص ها انسان نیستند، مانند فرشتگان. برخی مانند شوارز این رابطه را عموم و خصوص مطلق می دانند و معتقدند هر انسانی شخص است، ولی هر شخصی انسان نیست (Schwarz, 1990).

3. See Thomson, 1971, p. 48.

باید از مرحله‌ای آغاز کرد که طرف مقابل در شخص بودن انسان در آن مرحله تردیدی ندارد. مهم نیست که شخص بودن از چه لحظه‌ای آغاز می‌شود، اگر شما نتوانید حد فاصل معین و قاطعی برای شخص بودن در فرایند رشد مشخص کنید، شخص بودن بالاچار به لحظه لقاح بازمی‌گردد.^۱

تقریر دوم: سیر طبیعی و صعودی

تفاوت میان جنین شکل‌گرفته در یک لحظه و همین جنین در لحظه‌ای پس از آن بسیار اندک است، اما اگر شما لحظاتی به قدر کافی به چنین لحظاتی بیفزایید، به تدریج به افرادی شبیه تو و من خواهید رسید؛ به عبارت دیگر، فرایند رشد مستمر و تدریجی است. با توجه به این فرایند مستمر باید حق حیات را به زایکوت اسناد دهیم تا به انکار حق حیات خود منجر نشویم: فرض کنید شما منکر حق حیات موجود شکل‌گرفته بلافاصله پس از لحظه لقاح هستید. در آن صورت از آنجا که تفاوت مهمی میان زایکوت در لحظه لقاح و لحظات پس از آن وجود ندارد شما باید بپذیرید که زایکوت در این لحظات نیز واجد حق حیات نیست. اگر همین سیر را ادامه دهید، تفاوت مهمی میان جنین در هر لحظه با لحظه پس از آن نخواهید یافت و چون به تدریج به افراد بالغی شبیه تو و من خواهید رسید پس باید نتیجه گرفت که انسان‌های بالغ نیز واجد حق حیات نیستند و چون چنین نتیجه‌ای پذیرفتنی نیست، پس اینکه زایکوت در لحظه لقاح حق حیات ندارد نیز نباید پذیرفتنی باشد؛ بنابراین، نتیجه می‌شود که جنین از لحظه لقاح واجد حق حیات است.^۲ به تعبیر یکی از مدافعان این استدلال «پرسش من از دوستان مخالف سقط جنین که کودک تازه متولدشده را نخواهند کشت این است که: آیا این نوزاد را دقیقه‌ای پیش از تولد یا دقیقه‌ای پیش از آن خواهند کشت؟»^۳.

تفاوت این دو تقریر: تفاوت این دو تقریر در نحوه بیان سیر استمرار است و تفاوتی ماهوی با یکدیگر ندارند. تقریر نخست این سیر را از نوزاد آغاز می‌کرد و با سیری قهقراپی به زایکوت ختم می‌کرد و با مسلم گرفتن شخص بودن نوزاد و حق حیات او شخص بودن و حق حیات زایکوت را به اثبات می‌رساند و تقریر دوم این سیر را از زایکوت آغاز می‌کرد و با سیری طبیعی و رو به جلو به من و تو ختم می‌کرد و با فرض گرفتن شخص نبودن و حق حیات

1. Li, 1992, p. 234.

2. Boonin, 2003, p. 34; Dore, 1989, p. 282.

3. Koop, 1978, p. 9 cited from Boonin, 2003, p. 34.

نداشتن زایکوت نتیجه می‌گرفت که من و تو هم نباید شخص و واجد حق حیات باشیم و براساس برهان خلف و پذیرفتنی بودن این نتیجه اثبات می‌کرد که زایکوت هم شخص است و هم واجد حق حیات.

اشکالات استدلال شیب لغزنده

مخالفان شخص بودن جنین می‌گویند اینکه حد فاصل معین و قاطعی نمی‌توان در فرایند رشد جنین به شخص ترسیم کرد مستلزم آن نیست که جنین از لحظه لقاح شخص باشد. جودیت جارویس تامسون می‌گوید: «مطالب مشابهی می‌توانیم دربارهٔ رشد دانهٔ بلوط و تبدیل آن به درخت بلوط بگوییم و از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که دانه‌های بلوط درخت بلوط بوده یا بهتر است بگوییم هستند»^۱. از نبود حد فاصل معین و قاطعی در فرایند رشد دانهٔ بلوط و تبدیل آن به درخت بلوط نمی‌توان استنتاج کرد که دانهٔ بلوط نیز درخت بلوط است. مثال‌های گوناگونی از این سخن می‌توان زد، برای مثال تخم مرغ و مرغ. از فرایند رشد تخم مرغ به مرغ و نبود حد فاصل معین و قاطعی برای تبدیل تخم مرغ به مرغ نمی‌توان استنتاج کرد که تخم مرغ، مرغ است و نامیدن دانهٔ بلوط به درخت بلوط و نامیدن تخم مرغ به مرغ استفادهٔ ناصواب از زبان است. به همین ترتیب از نبود حد فاصل معین و قاطعی در فرایند رشد زایکوت به شخص نیز نمی‌توان استنتاج کرد که جنین از لحظه لقاح شخص است^۲، یعنی از اینکه موارد مرزی‌ای وجود دارند که در آن‌ها نمی‌دانیم که شیء مورد نظر الف است یا ب نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که موارد غیر مرزی، که در آن‌ها تکلیفمان روشن است، وجود ندارند.

دیوید بوین عین همین مطلب را دربارهٔ روشنایی آسمان در نیمهٔ روز و تاریکی آسمان در نیمهٔ شب مطرح کرده است. تفاوت مهمی میان روشنایی در نیمهٔ روز و یک دقیقه پیش از آن وجود ندارد و همچنین تفاوتی میان روشنایی آن و یک دقیقه پیش از آن نیست و این سیر می‌تواند تا نیمهٔ شب به عقب برگردد؛ اما مسلماً لازمهٔ آن این نیست که استنتاج کنیم روشنایی نیمهٔ شب به اندازهٔ روشنایی نیمهٔ روز است و یا نیمهٔ شب را روز تلقی کنیم. از این واقعیت که رشد از الف تا ب رشد مستمری است نمی‌توان نتیجه گرفت که الف و ب اساساً تفاوتی در واجد بودن وصف پ ندارند. بوین در ادامه می‌گوید «حتی قوی‌ترین منتقدان سقط جنین

1. Thomson, 1971, p. 47.

2. Li, 1992, p. 234.

3. Boonin, 2003, p. 35.

مانند شوارز^۱ مشتاق‌اند به همین دلیل خود را از استدلال شیب لغزنده برحذر دارند.^۲

ویلیام کونی دو اشکال به استدلال دانه بلوط و درخت بلوط وارد کرده است. اول اینکه تشبیه جنین و شخص به دانه بلوط و درخت بلوط تشبیهی قوی نیست. دوم اینکه اگر ما برای درخت بلوط ارزشی بسیار بیشتر از آن ارزشی که درواقع دارد قائل شویم، در آن صورت تفاوت میان دانه بلوط و درخت بلوط اهمیت‌ی ندارد.^۳ چنین‌گ لی با این تصور که کونی این دو اشکال درباره استدلال دانه بلوط و درخت بلوط را برای دفع اشکال از استدلال شیب لغزنده مطرح کرده است در مقام پاسخ به کونی برآمده است.^۴

لی در مورد اشکال اول کونی به استدلال دانه بلوط و درخت بلوط می‌گوید: در تشبیه دو چیز لازم نیست که آن دو کاملاً در تمامی جهات با یکدیگر شبیه و برابر باشند، بلکه همین که در برخی جنبه‌ها شبیه هم‌اند و در برخی جنبه‌ها حتی مخالف هم کافی است. از این‌رو، اینکه تشبیه ما خوب است یا بد به این بستگی دارد که آیا استنتاج ما بر جنبه‌های مربوط به تشبیه مبتنی است یا نه؟ او تصریح می‌کند که «به یاد داشته باشید که این تشبیه برای مقابله با استدلال شیب لغزنده مورد استفاده قرار گرفته است».^۵ براساس استدلال شیب لغزنده اگر

1. See Schwarz, 1990, pp. 14-15.

باید به یک نکته توجه داشت که ظاهراً بونین استدلال شیب لغزنده را همان استدلال استمرار وجود تلقی می‌کند (Boonin, 2003, p. 33)، ولی شوارز میان آن دو تفکیک کرده است. گرچه شوارز استدلال شیب لغزنده را رد می‌کند، ولی استدلال استمرار وجود انسان را از لحظه لقاح تا تولد و بلوغ می‌پذیرد و درواقع تفاوت است میان اینکه موجودی به تدریج شکل بگیرد یا اینکه دفعتاً به وجود بیاید و به تدریج رشد کند. استدلال شیب لغزنده از نظر شوارز به قسم اول مربوط است که موجودی به تدریج تکون می‌یابد، مانند طیف رنگ از سفید به سیاه یا روشنایی و تاریکی روز و شب. در این قسم استدلال شیب لغزنده مطرح می‌شود و نادرستی و مغالطه بودن آن نیز روشن است، چرا که لازمه این استدلال سفید را سیاه دانستن و روز را شب پنداشتن و بر عکس است، ولی در قسم دوم که موجودی دفعتاً تکون می‌یابد و به تدریج رشد می‌کند تفاوت مهمی به لحاظ اخلاقی در مراحل مختلف رشد و نمو و وجود ندارد؛ برای مثال میان کودک و بزرگسال تفاوتی به لحاظ شخص بودن نیست، ولی نه به دلیل استدلال شیب لغزنده بلکه به دلیل استمرار وجودی انسان. خود شوارز تصریح می‌کند که اگر استدلال استمرار وجودی صرفاً این باشد که نمی‌توان حد فاصل روشنی یافت، این استدلال درواقع معتبر نیست و نمی‌تواند این نظریه را که موجود در رحم عین همان شخصی است که بعداً متولد می‌شود، اثبات کند. رد این استدلال خدشه‌ای در استدلال استمرار همان شخص وارد نمی‌کند (Schwarz, 1990, p. 14).

2. Boonin, 2003, p. 35.

3. Cooney, 1991, p. 162.

4. Li, 1992, p. 234.

5. Ibid., p. 235.

نمی‌توانید حد فاصلی در فرایند رشد جنین به انسان ترسیم کنید، به ناچار باید بپذیرید که جنین نیز شخص است. این مطلب به شکلی عام بدین صورت است که اگر ارتباط مستمری از الف تا ب برقرار است و شما نمی‌توانید حد فاصل روشنی میان آن دو ترسیم کنید، باید بپذیرد که الف، ب است.

تشبیه دانه و درخت بلوط درواقع مستقیماً شاکله‌عام استدلال شیب لغزنده را به چالش کشیده است. این تشبیه به فهم عرفی ما تمسک کرده است تا نشان دهد که اگر ما حتی نتوانیم میان الف و ب حد فاصل روشنی ترسیم کنیم، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که الف، ب است. میان دانه بلوط و فرایند رشدش تا تبدیل شدن به درخت بلوط حد فاصل روشنی وجود ندارد، ولی از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که دانه بلوط، درخت بلوط است. با این مثال نقضی، می‌توان نادرستی استدلال شیب لغزنده را نشان داد. لی متذکر می‌شود که در اینجا اینکه ما درختان بلوط را ارزشمند بدانیم یا نه، به بحث مورد نظر ربطی ندارد و نمی‌تواند این واقعیت را که دانه بلوط درخت بلوط نیست، تغییر دهد. لی در ادامه برای توضیح بیشتر این مطلب مثالی ذکر می‌کند: «من حلقه طلا را بسیار باارزش می‌دانم. فرض کنید حلقه طلا از طلایی مکعب شکل ساخته می‌شود و فرایند مستمری برای تبدیل مکعب طلا به حلقه طلا وجود دارد. مکعب طلا را همانند حلقه طلا باارزش می‌دانم. با این همه، این سخن که مکعب از پیش حلقه بوده است، نادرست است»^۱. به همین نحو نمی‌توان دانه بلوط را درخت بلوط و جنین را شخص دانست.

اما ظاهراً لی مطلب کونی را به درستی فهم نکرده است، چرا که کونی تشبیه دانه بلوط و درخت بلوط را در مقام تأیید استدلال شیب لغزنده به کار نبرده است تا اشکالات لی بر او وارد باشد. او تصریح می‌کند که «ما همچنین با پاسخ موافقان سقط جنین آشناییم که این واقعیت که نمی‌توان حد فاصل روشنی میان شخص و غیر شخص ترسیم کرد چیزی را اثبات نمی‌کند، تا چه رسد به اثبات اینکه جنین از لحظه لقاح شخص است. اگر بخواهیم مرتکب شیب لغزنده نشویم، باید به یاد داشته باشیم که حد فاصل روشنی میان دانه بلوط و درخت بلوط نمی‌توان ترسیم کرد، با این همه من استدلال نمی‌کنم که هیچ تفاوتی واقعی میان آن‌ها نیست»^۲. ظاهراً کونی تشبیه دانه بلوط و درخت بلوط را از جهت دیگری (بدون ربط به استدلال شیب لغزنده) به چالش کشیده است.

1. Li, 1992, p. 236.

2. Cooney, 1991, pp.161-162.

موافقان سقط جنین برای انکار شخص یا انسان بودن جنین، با توجه به مثال دانه بلوط و درخت بلوط می‌گویند همان‌گونه که دانه بلوط درخت بلوط نیست و ارزشی برابر با درخت بلوط ندارد جنین نیز شخص یا انسان نیست و ارزشی برابر با شخص یا انسان ندارد.^۱ کونی با نفی چنین استدلالی می‌گوید: اینکه ما دانه بلوط را درخت بلوط نمی‌دانیم و ارزشی برابر با درخت بلوط برای آن قائل نیستیم دلیل نمی‌شود که در مورد جنین و انسان نیز چنین بیندیشیم و از همین‌روست که این تشبیه را تشبیه خوبی نمی‌داند و می‌گوید اگر ما برای درخت بلوط ارزشی بیش از ارزش واقعی‌اش قائل باشیم، در آن صورت برای دانه بلوط نیز ارزشی همانند درخت بلوط قائل خواهیم شد و همان‌طور که راضی به از بین رفتن درختان بلوط نیستیم راضی به از بین رفتن دانه‌های بلوط نیز نخواهیم بود.^۲

پیامدهای نامطلوب استدلال شیب لغزنده

اشکال دیگر به استدلال شیب لغزنده این است که ممکن است این استدلال نتایج نامطلوبی در پی داشته باشد که کسی آن‌ها را نمی‌پذیرد. باروری فرایندی تدریجی است. پیش از آنکه تخمک بارور شود و زایکوت به وجود آید تخمک و اسپرم با یکدیگر درمی‌آمیزند. از زمان درگیر شدن تخمک و اسپرم تا تبدیل شدن به زایکوت مدت زمانی طول می‌کشد. از آنجا که این فرایند، مستمر است هیچ حد فاصل روشنی برای شخص شدن وجود ندارد و زایکوت با یک لحظه قبل از تبدیل به زایکوت تفاوتی ندارد و این سیر قهقرا تا زمان درآمیختن اسپرم و تخمک با یکدیگر ادامه دارد و اسپرم و تخمک در زمان حمله‌ور شدن به یکدیگر با لحظه پیش از حمله‌ور شدن تفاوتی ندارند.^۳

پس بنابر استدلال شیب لغزنده به دلیل امکان‌پذیر نبودن ترسیم حد فاصل میان زایکوت از یک سو، و تخمک و اسپرم در زمان حمله‌ور شدن به یکدیگر از سوی دیگر، و میان آن دو و تخمک و اسپرم پیش از حمله‌ور شدن باید نتیجه گرفت که تخمک و اسپرم پیش از تبدیل شدن به زایکوت و پیش از حمله‌ور شدن به یکدیگر و حتی زمانی که اسپرم در بدن مرد قرار دارد و تخمک نیز در جای اصلی خود، شخص به شمار می‌آیند و واجد حق حیات‌اند؛

1. Cooney, 1991, p. 162.

کونی بر این مطلب تصریح می‌کند که چالش دانه بلوط و درخت بلوط یکی از استدلال‌های مخالفان شخص بودن جنین است که با بررسی اخیر اعتباری ندارد (Ibid., p. 162).

2. Ibid., p. 162.

3. Li, 1992, pp. 236-237.

بنابراین، براساس استدلال شیب لغزنده، پیشگیری از بارداری به لحاظ اخلاقی نادرست است و در حکم جنایت و نابودسازی شخص به شمار می‌آید،^۱ چرا طبق این استدلال عقب‌گرد در شخص بودن جنین باید در لحظه لقاح متوقف شود؟ چرا این عقب‌گرد شامل اسپرم و اوول نمی‌شود و آن‌ها شخص به شمار نمی‌آیند و واجد حق حیات نمی‌شوند؟^۲ از آنجا که مخالفان سقط جنین غالباً چنین لازمه‌ای را قبول ندارند آیا این مثالی نقضی بر دلیل شیب لغزنده نیست؟ پاسخ به اشکال: در پاسخ می‌توان گفت که اسپرم و اوول، سلول جنسی و جزئی از وجود مرد و زن به شمار می‌آیند، ولی تخمک بارور شده که از آمیختن اسپرم و اوول به وجود آمده است جزئی از وجود زن نیست و وجودی متمایز از زن دارد. درست است که بارور شدن تخمک فرایندی تدریجی دارد (و حدود ۲۴ ساعت طول می‌کشد)، ولی بارور شدن تخمک و تکون موجودی جدید در یک لحظه رخ می‌دهد، گرچه ممکن است تعیین آن لحظه مقدور ما نباشد. از همین روست که زایکوت اطلاعات ژنتیکی (دی‌ان‌ای) انسانی کامل را دارد، ولی تخمک و اسپرم چنین نیستند و همین مطلب شاهد شکل‌گیری موجود جدیدی است. پس تفاوت مهمی میان زایکوت و اوول و اسپرم وجود دارد و همین می‌تواند حد فاصل شخص بودن باشد.

طبق پاسخ دیگر احتمال اینکه زایکوت اگر نابود نشود، رشد کند و انسانی کامل شود، بسیار زیاد است، ولی احتمال اینکه هر اسپرم و اوولی زایکوت شوند بسیار اندک است.^۳ این دو پاسخ به نظر برخی جالب نیست و درصدد رد آن برآمده‌اند. در مورد پاسخ اول گفته‌اند مولکول‌های دی‌ان‌ای فی‌نفسه چیزی را اثبات نمی‌کند و با قبول آن مسواک زدن و شستن صورت باید نادرست باشد چون با انجام دادن چنین کارهایی باعث نابود شدن سلول‌های دی‌ان‌ای ساکن در دندان و صورت می‌شویم. البته درست است که دی‌ان‌ای موجود در زایکوت با دی‌ان‌ای موجود در دندان و صورت متفاوت است، چون اوولی در فرایندی طبیعی به انسان و شخص تبدیل می‌شود ولی دومی نه، اما این مطلب درباره جفت سلول جنسی قابل تکثیر نیز صادق است.^۴

اما در مورد پاسخ دوم، فرض کنید زنی دوره تخمک‌گذاری قابل پیش‌بینی دارد و شوهرش نیز در حالتی طبیعی و فوق طبیعی به لحاظ اسپرم قرار دارد. گرچه آن‌ها دقیقاً

1. Dore, 1989, p. 279; Wertheimer, 1971, p. 79.

2. Boonin, 2003, p. 36.

3. Noonan, 1998, pp. 206-207.

4. Dore, 1989, p. 280.

نمی‌دانند چه تعداد اسپرم در یک انزال، تخمکی خاص را بارور می‌کند، ولی به یقین می‌دانند که برخی از آن‌ها چنین می‌کنند. شک در اسپرمی خاص مستلزم شک در کل اسپرم‌های موجود در یک انزال نیست.^۱ درست است که احتمال اینکه اسپرمی خاص موجب بارور شدن تخمکی شود بسیار ضعیف است، ولی احتمال اینکه یکی از این اسپرم‌ها به صورت نامعین موجب باروری تخمکی شود بسیار زیاد است؛ بنابراین، با این شک و تردید نمی‌توان پیشگیری از باردای را ناصواب دانست.

استدلال شیب لغزنده اگر استدلالی تمام و صحیح باشد، اشکال ذکر شده بر آن وارد نیست، چون در هر صورت تمایز روشنی میان تخمک بارور شده و اسپرم و اوول وجود دارد؛ اگر برای تخمک بارور شده موانعی ایجاد نشود، به رشد خود ادامه می‌دهد و صورت انسانی به خود می‌گیرد، ولی اسپرم و اوول مادام که با یکدیگر نیامیزند هیچ واقعه‌ای رخ نخواهد داد؛ به عبارت دیگر، حد فاصل روشنی میان اسپرم و اوول هریک به تنهایی با تخمک بارور شده وجود دارد، اما تمام سخن در تمام بودن اصل این استدلال است. اینکه ما قادر نیستیم حد فاصل روشنی میان مراحل رشد جنین ترسیم کنیم، ناشی از جهل و عجز ماست و جهل و عجز ما نمی‌تواند شاهد و دلیلی بر نبودن حد فاصل در واقع باشد.

از سوی دیگر این تحلیل، تحلیلی کاملاً تک‌ساحتی و مادی‌انگارانه درباره‌ی انسان است. اگر انسان علاوه بر ساحت مادی و جسمانی واجد ساحت دیگری نیز باشد و آن ساحت تمام حقیقت او را تشکیل دهد تمام سخن این است که این ساحت غیر مادی چه زمانی در انسان شکل می‌گیرد و با حضور این ساحت است که جنین به معنای واقعی کلمه انسان می‌شود و پیش از حضور این ساحت نمی‌توان به جنین به معنای واقعی کلمه انسان و شخص اطلاق کرد و همین می‌تواند حد فاصل انسان بودن از غیر انسان بودن باشد؛ به عبارت دیگر، براساس این مبنا قتل دیگر به معنای نیست و نابود کردن انسان نیست، بلکه به معنای فراهم کردن مقدمات جدا شدن روح از بدن است و انسان با جدایی روح از بدن، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و تنها این بدن اوست که در زیر خاک می‌پوسد و نابود می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت جنین پیش از وجود یافتن روح انسان به معنای واقعی کلمه انسان نیست و نشانه‌ی آن این است که با سقط آن تنها سلول‌هایی مادی نابود می‌شوند و بنابر فرض ساحت دیگری که ساحت اصلی است هنوز به وجود نیامده است تا با سقط از سلول‌های مادی

1. Dore, 1989, p. 280.

جدا شود؛ به عبارت دیگر، قتل به معنای فراهم کردن موجبات جدایی روح از بدن پیش از به وجود آمدن آن صدق نمی‌کند، اما با دمیده شدن روح در جنین، انسان به معنای واقعی بر جنین صادق است و قتل نیز به معنای فراهم کردن موجبات جدایی روح از بدن است.^۱ البته لازمه این مطلب این نیست که سقط جنین پیش از دمیده شدن روح به لحاظ اخلاقی هیچ قباحتی ندارد، چون مفاد سخنی که گذشت تنها این است که با سقط جنین پیش از به وجود آمدن روح قتل نفس صادق نیست و قبح قتل نفس دامن‌گیر سقط‌کننده جنین نخواهد شد، ولی این بدان معنا نیست که در این صورت سقط جنین به لحاظ اخلاقی هیچ قباحتی ندارد، چون با استدلال‌های دیگری از جمله استدلال از طریق بالقوگی و استدلال ذات نوعی که گذشت می‌توان قبح سقط جنین را از لحظه لقاح اثبات کرد.

خلط استدلال شیب لغزنده با استدلال استمرار وجودی

یکی از استدلال‌های اقامه‌شده بر نادرستی سقط جنین، استمرار وجودی استفن شوارز است. به اعتقاد دیوید بوین استدلال شیب لغزنده همان استدلال استمرار وجودی است. او در کتابش با عنوان *در دفاع از سقط جنین* کوشیده است با رد تمامی استدلال‌های مخالفان سقط جنین، درستی آن را به لحاظ اخلاقی نشان دهد و از جمله استدلال استمرار وجودی را همان استدلال و به عبارتی مغالطه شیب لغزنده دانسته است.

او در فصل دوم کتابش^۲ استدلال بر آغاز حق حیات جنین از لحظه لقاح را بررسی و نقد کرده است. به اعتقاد او همه این استدلال‌ها در یک نکته با هم مشترک‌اند و آن اینکه من و شما حق حیات داریم و میان ما و جنین ارتباطی وجود دارد، ارتباطی که ما را در جنبه‌های مهمی از سگان، درختان و دیگر اشیاء متمایز می‌سازد. به اعتقاد بوین، این واقعیت که میان ما و جنین ارتباط وجود دارد تابع این واقعیت است که اولاً، زایکوت عضوی از گونه انسان‌هاست و ثانیاً، واجد استعداد یا قوه تبدیل شدن به انسان بالغ به صورت مستمر و تدریجی است. از نظر او این واقعیت که جنین انسانی عضو گونه‌ای شبیه گونه من و شماست، نمی‌تواند مبنای استدلالی باشد که حق حیاتی شبیه حق حیات من و شما به جنین اعطا می‌کند؛^۳ به عبارت دیگر از اینکه جنین عضو گونه هوشمند انسانی است نمی‌توان نتیجه گرفت که جنین حق حیات دارد. عضو گونه هوشمند بودن تنها رابطه‌ای نیست که از ارتباط جنین و ما به دست می‌آید و

۱. نک.: همین کتاب، فصل چهارم.

2. Boonin, 2003, p. 33.

ممکن است رابطه دیگری نیز وجود داشته باشد که بونین آن را رابطه استمرار می‌نامد. او با اشاره به اینکه تفاوت میان جنین در حال رشد در یک لحظه و همین جنین در لحظه بعد بسیار اندک است و اگر شما لحظاتی را به اندازه کافی به این لحظه بیفزایید در نهایت به افرادی شبیه من و شما می‌رسید، به این رابطه استمرار اشاره می‌کند. او تأکید می‌کند که رابطه استمرار متمایز از رابطه‌های دیگر است و این سؤال را مطرح می‌کند که چرا از واقعیت استمرار میان زایکوت و ما باید نتیجه بگیریم که اگر ما حق حیات داریم پس زایکوت نیز حق حیات دارد؟ به اعتقاد بونین مأنوس‌ترین راه پاسخ به این پرسش از طریق استدلال شیب لغزنده صورت می‌گیرد. طبق این استدلال به موجب استمراری که میان ما و زایکوت وجود دارد باید نوعی حق حیات به زایکوت اعطا کنیم تا از سرایشی سقوط به سوی پایین پیشگیری کنیم که به انکار حق حیات ما منجر می‌شود.

بونین استدلال شیب لغزنده را این‌گونه تقریر می‌کند که تفاوت میان جنین شکل گرفته در یک لحظه و همین جنین در لحظه‌ای پس از آن بسیار اندک است، اما اگر شما لحظاتی به قدر کافی به چنین لحظاتی بیفزایید به تدریج به افرادی شبیه تو و من خواهید رسید؛ به عبارت دیگر، فرایند رشد فرایندی مستمر و تدریجی است. با توجه به این فرایند مستمر باید حق حیات را به زایکوت اسناد دهیم تا به انکار حق حیات خود منجر نشویم. فرض کنید شما منکر حق حیات موجود شکل گرفته بلافاصله پس از لحظه لقاح هستید. در آن صورت از آنجا که تفاوت مهمی میان زایکوت در لحظه لقاح و لحظات پس از آن وجود ندارد، شما باید بپذیرید که زایکوت در این لحظات نیز واجد حق حیات نیست. اگر همین سیر را ادامه دهید تفاوت مهمی میان جنین در هر لحظه با لحظه پس از آن نخواهید یافت و چون به تدریج به افراد بالغی شبیه تو و من خواهید رسید پس باید نتیجه گرفت که انسان‌های بالغ نیز واجد حق حیات نیستند و چون چنین نتیجه‌ای پذیرفتنی نیست، پس اینکه زایکوت در لحظه لقاح حق حیات ندارد نیز نباید پذیرفتنی باشد؛ بنابراین، جنین از لحظه لقاح واجد حق حیات است، اما همان‌گونه که گذشت شیب لغزنده مغالطه‌ای بیش نیست و نمی‌توان از آن حق حیات جنین را نتیجه گرفت.

شوازر معتقد است برخلاف تصور برخی افراد از جمله وارن، تولی و سینگر انسان مقوله‌ای صرفاً زیست‌شناختی نیست،^۱ بلکه انسان بودن حالتی از شخص بودن است. او انسان بودن را برای شخص بودن کافی می‌داند، زیرا همه انسان‌ها شخص‌اند. تفاوت میان انسان و

1. Boonin, 2003, p. 101.

گونه‌های دیگر، مانند تفاوت گربه و سگ یا ببر و خرس نیست. از نظر او تفاوت زیستی به اخلاق ربطی ندارد.^۱

به اعتقاد شوارز انسان نوعی از هستی است که طبیعتش شخص است. شخص موجودی با استعداد ذاتی اساسی برای کارکرد داشتن به عنوان شخص است، صرف نظر از اینکه این استعداد چگونه تکامل می‌یابد یا متوقف می‌شود. اینکه ما به انسان‌ها احترام می‌گذاریم و آن‌ها را موجوداتی باارزش تلقی می‌کنیم به این دلیل نیست که آن‌ها گونه زیستی خاصی‌اند، بلکه به این دلیل است که طبیعت انسان شخص بودن است و همه انسان‌ها شخص‌اند، حتی اگر دیگر نتوانند کارکرد شخص داشته باشند مانند پیری شدید یا در حال حاضر نتوانند کارکرد شخص داشته باشند مانند افرادی که در کما یا در خواب‌اند.^۲

به اعتقاد شوارز حیات انسان از لحظه لقاح دارای مراحل گوناگون، استمرار و یکپارچگی است که حیات درون رحمی نخستین مرحله از این استمرار و کودکی، نوجوانی، جوانی و غیره مراحل بعدی آن است که تا زمان مرگ ادامه دارد.^۳ براساس این استدلال جنین درون رحم شخص است همان‌طور که نوزاد، بچه دوساله یا فرد بالغ شخص به شمار می‌آید. من همان شخصی هستم که ده سال پیش بدم گرچه به مرور تغییراتی در من رخ داده است، ولی این بدان معناست که همان شخصی که زمانی کودک سپس نوجوان، جوان و غیره بوده، تغییر کرده است. من همان نوزاد کوچک و پیش از آن جنینی در رحم مادرم بوده‌ام. این استمرار ذاتی وجود و تغییر توانایی‌های من در مراحل گوناگون حیات خدشه‌ای به شخص بودن من وارد نمی‌کند بلکه من همواره شخص واحدی هستم.^۴

از آنچه گذشت روشن می‌شود که استدلال استمرار وجودی شامل چند مؤلفه مهم است: اولاً، حیات انسان از لحظه لقاح تا زمان مرگ استمرار دارد و هیچ‌گاه یکپارچگی خود را از دست نمی‌دهد. ثانیاً، با وجود تغییرات گوناگون در همه مراحل دارای «این‌همانی» است. شوارز معتقد است یک راه برای فهم این‌همانی، قدرت حافظه است. من حوادث گذشته زندگی خود را به یاد می‌آورم و همان کسی هستم که این وقایع را تجربه کرده است و در تمام مراحل شخص واحدی بوده‌ام. ثالثاً، موجود در رحم تکه‌ای بافت یا موجودی صرفاً بیولوژیک نیست که پس از تغییرات به بچه تبدیل می‌شود، بلکه از همان لحظه لقاح انسان و شخص است.

1. Boonin, 2003, p. 103.

2. Ibid., p. 101.

3. Schwarz, 1990, pp. 12-13.

4. Ibid., pp. 93-94.

از این رو، حد فاصلی وجود ندارد که بتوان گفت جنین در آن لحظه به شخص تبدیل شده است. رابعاً، برای اینکه جنین شخص به شمار آید لازم نیست چیزی به آن اضافه شود.^۱

با توجه به آنچه گذشت شوازم استدلال استمرار وجود انسان را از لحظه لقاح تا تولد و بلوغ می‌پذیرد و درواقع تفاوت است میان اینکه موجودی به تدریج شکل بگیرد و یا اینکه دفعتاً به وجود بیاید و به تدریج رشد کند. استدلال شیب لغزنده از نظر شوازم مربوط به قسم اول است که موجودی به تدریج تکون می‌یابد، مانند طیف رنگ از سفید به سیاه یا روشنایی و تاریکی روز و شب. در این قسم استدلال شیب لغزنده مطرح شده و نادرستی و مغالطه بودن آن نیز روشن است، چون لازمه این استدلال، سفید را سیاه دانستن و روز را شب پنداشتن و بر عکس است، ولی در قسم دوم که موجودی دفعتاً تکون می‌یابد و به تدریج رشد می‌کند تفاوت مهمی به لحاظ اخلاقی در مراحل مختلف رشد و نموش وجود ندارد، برای مثال میان کودک و بزرگسال به لحاظ شخص بودن تفاوتی نیست، ولی نه به دلیل استدلال شیب لغزنده بلکه به دلیل استمرار وجودی انسان. خود شوازم تصریح می‌کند که اگر استدلال استمرار، صرفاً این باشد که نمی‌توان حد فاصل روشنی یافت، این استدلال درواقع معتبر نیست و نمی‌تواند این نظریه را که موجود در رحم عین همان شخصی است که بعداً متولد می‌شود، اثبات کند. رد استدلال شیب لغزنده خدشه‌ای در استدلال استمرار وجودی و این‌همانی شخص در مراحل مختلف حیاتش وارد نمی‌کند.^۲

در تمام مراحل رشد انسان از لحظه لقاح تا مرگ نوعی استمرار و یکپارچگی وجود دارد و به عبارتی با توجه به استدلال استمرار وجودی، انسان دفعتاً به وجود می‌آید، ولی به تدریج رشد می‌کند و در مراحل مختلف زندگی انسان شامل مرحله جنینی، کودکی، نوجوانی و غیره این‌همانی و حلقه اتصال همه مراحل به هم، وجود دارد. حال آنکه براساس استدلال شیب لغزنده موجود به تدریج تکون می‌یابد و همان‌طور که در مثال شب و روز گفته می‌شود، شب و روز لحظه به لحظه است و حلقه اتصال و وجود مستمری در آن وجود ندارد که این لحظات را به هم وصل کند. به نظر می‌رسد حلقه اتصال و استمرار در استدلال استمرار وجودی، همان چیزی است که بونین آن را نادیده گرفته و موجب شده است تا این استدلال را با استدلال شیب لغزنده یکی بدانند.

1. Schwarz, pp. 12-14.

2. Ibid.

۵. استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما^۱

یکی از استدلال‌های اقامه‌شده بر نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی از لحظه لقاح، «استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما»^۲ است که مدافعان و مخالفان بسیاری دارد. شاید این استدلال برای نخستین بار از سوی دان مارکوس مطرح شده باشد.^۳ به هر تقدیر این استدلال بیشتر با نام او قرین است و مقاله او با عنوان «چرا سقط جنین غیر اخلاقی است؟» که اساساً به این استدلال پرداخته است شهرت بسیاری دارد.^۴

تقریر مارکوس از نادرستی قتل

مارکوس استدلال خود را با این فرض مسلم آغاز می‌کند که «کشتن ما نادرست است»، ولی می‌پرسد: چرا کشتن ما نادرست است؟ از نظر او برخی از پاسخ‌های این پرسش را به آسانی می‌توان دفع کرد؛ برای مثال، ممکن است گفته شود که قتل ما، قاتل را درنده‌خو می‌کند یا ضرر و زیان بسیاری وارد می‌آورد که افراد دیگر در صورت نبود ما متحمل می‌شوند، ولی جنین تبیین‌هایی نادرستی قتل انسان‌ها را توجیه نمی‌کند.

از نظر مارکوس آثار و تبعات قتل بر خود قاتل یا بر دوستان مقتول و خویشاوندان او نیست، بلکه آثار و تبعات آن بر خود مقتول است. مقتول با از دست دادن حیات خود، درواقع از تمامی تجربه‌ها، فعالیت‌ها، برنامه‌ها و لذت‌هایی که در صورت زنده بودن آینده او را تشکیل می‌داد، محروم می‌شود و این فعالیت‌ها، برنامه‌ها، تجربه‌ها و لذت‌ها یا فی‌نفسه ارزشمندند و یا

1. future-like-ours argument

۲. به نظر دیوید بوینن که خود از مخالفان سقط جنین است «شاید قوی‌ترین استدلال مبتنی بر بالقوگی به سود این ادعا که جنین حق حیاتی مشابه ما انسان‌ها دارد «استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما» از دان مارکوس باشد» (Boonin, 2003, p. 56). همان‌گونه که از این عبارت بوینن فهمیده می‌شود او «استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما» را یکی از استدلال‌های مبتنی بر بالقوگی می‌داند، ولی خود مارکوس تصریح می‌کند که این استدلال مبتنی بر بالقوگی نیست: «این استدلال مبتنی بر این نتیجه‌گیری نامعتبر نیست که چون کشتن اشخاص نادرست است پس کشتن اشخاص بالقوه نیز نادرست است. مقوله‌ای که در این تحلیل از لحاظ اخلاقی مهم است مقوله داشتن آینده‌ای ارزشمند شبیه آینده ماست، نه مقوله شخص بودن. استدلال بر این نتیجه که سقط جنین در نگاه نخست به لحاظ اخلاقی جداً نادرست است، صرف نظر از مفهوم شخص یا شخص بالقوه یا هر لفظ مترادف دیگری، کار خود را به پیش برده است» (Marquis, 1989, p. 192).

3. Kaczor, 2011, p. 56; Rajczi, 2009, p. 379.

۴. مارکوس به برخی از منتقدانش در چند مقاله پاسخ داده است:

- Marquis, 1998, pp. 354-369.

- Marquis, 1995, pp. 263-265.

وسایلی هستند برای چیز دیگری که فی‌نفسه ارزشمند است. از این‌رو، نادرستی قتل بدین دلیل است که یکی از بزرگ‌ترین ضرر و زیان‌های ممکن را بر مقتول تحمیل می‌کند^۱ و اگر گفته شود افراد بسیاری هستند که در حال حاضر بخش‌هایی از آینده‌شان را ارزشمند نمی‌دانند، می‌توان گفت آن‌ها هرچه بزرگ‌تر شوند و ارزش‌ها و توانایی‌هایشان تغییر کند، به جایی خواهند رسید که آن‌ها را ارزشمند خواهند دانست؛ اما اگر کشته شوند، نه تنها از آنچه الآن ارزشمند می‌دانند محروم می‌شوند، بلکه از آنچه بعداً نیز ارزشمند خواهند دانست، محروم خواهند شد. تحمیل چنین ضرر و زیان‌هایی بر انسان در نهایت همان چیزی است که کشتن انسان را نادرست می‌کند. پس آنچه کشتن هر انسان بالغی را در نگاه نخست جداً نادرست می‌کند از دست دادن آینده‌ او است.^۲

مارکوس می‌گوید اشکال استنتاج «باید» از «هست» به این نظریه وارد نمی‌شود، چون چنین چیزی در اینجا رخ نداده است. این تحلیل، نادرستی کشتن من (یا شمای خواننده) را در نگاه نخست مسلم فرض می‌گیرد و تنها درصدد ارائه تبیینی از نادرستی قتل است. از نظر او تبیینی از نادرستی قتل در نهایت درست است که: (۱) با شهودهای ما درباره این موضوع سازگار باشد و (۲) تبیین بهتری درباره نادرستی قتل نتوان ارائه داد. از نظر مارکوس تحلیل او مبتنی بر این شهود است که آنچه قتل را نادرست می‌کند برخی از آثار و تبعات طبیعی قتل است.^۳

مارکوس سپس ادعای خود را که از دست دادن آینده مقتول قتل را نادرست می‌کند با دو نکته تأیید می‌کند: اولاً، نادرستی قتل به این دلیل است که قربانی را چه‌بسا بیشتر از هر جرم دیگری، از چیزی محروم می‌سازد. ثانیاً، افراد مبتلا به ایدز یا سرطان که می‌دانند در حال احتضارند، مرگ را بسیار ناگوار تلقی می‌کنند، زیرا می‌دانند که با مردن آینده‌ای را از دست می‌دهند که در صورت زنده بودن می‌توانستند آن را تجربه کنند.

بررسی لوازم استدلال آینده‌ای شبیه آینده‌ ما

مارکوس برای تأیید بیشتر دیدگاه خود مبنی بر نادرستی قتل ناشی از ضرر و زیان‌های مربوط

1. Marquis, 1989, p. 189.

۲. مارکوس متذکر شده است که در این نکته بسیار زیاد تحت تأثیر جان‌اتان کلاور (Glover, 1977, ch. 3) و ابرت یانگ (Young, 1979, pp. 515-528) بوده است (See Marquis, 1989, p. 190, fn. 1).

3. Marquis, 1989, p. 190.

به ارزش‌های ناظر به آینده مقتول، برخی از لوازم آن را بررسی می‌کند. اولاً، دیدگاه او با دیدگاه دیگری که تنها کشتن موجوداتی را نادرست می‌داند که به لحاظ زیست‌شناسی انسان به شمار می‌آیند، ناسازگار است، چون براساس دیدگاه مارکوس اگر نوع دیگری ساکن سیاره دیگری وجود داشته باشد که آینده اعضای آن نوع شبیه آینده ما باشد، کشتن آن‌ها نادرست است.^۱ ولی براساس آن دیدگاه چنین قتلی نادرست نیست، چون به لحاظ زیست‌شناختی آن نوع، انسان به شمار نمی‌آید؛ بنابراین، این نظریه مارکوس با این ادعا که تنها حیات آن کسانی که به لحاظ زیست‌شناسی انسان هستند ارزش اخلاقی بسیاری دارد، ادعایی که ظاهراً بسیاری از مخالفان سقط جنین آن را پذیرفته‌اند، در تعارض است. از نظر او «این تعارض، که ما به الاشتراک این نظریه با نظریه‌های مربوط به شخص بودن است، ظاهراً یکی از مزایای این نظریه است».^۲

ثانیاً، لازمه دیدگاه مارکوس این است که آینده برخی از پستانداران موجود در سیاره خود ما آن‌چنان که باید و شاید شبیه آینده ما باشد و در نتیجه کشتن آن‌ها نیز به طور جدی نادرست است. مارکوس در اینجا متذکر می‌شود که اینکه حیوانات حق حیاتی مانند حق حیات ما انسان‌ها داشته باشند مبتنی بر این است که تقریر دیگری درباره چیستی آینده انسان‌های بالغ که کشتن آن‌ها را نادرست می‌کند، به تقریر نادرستی قتل افزوده شود و او با مشکل دانستن ارائه چنین تقریری آن را در این مقاله ارائه نمی‌کند و با این حال معتقد است این امر تأثیر بدی بر طرح کلی نظریه مقدماتی او درباره نادرستی قتل ندارد.

ثالثاً، لازمه دیدگاه مارکوس نادرستی به‌کشی^۳ فعال نیست، آن‌چنان که نظریه‌های قائل به تقدس حیات انسان مستلزم آن‌اند. اشخاص مبتلا به بیماری لاعلاج، همواره رنج می‌کشند، امیدی به آینده ندارند و لذا آرزوی مرگ می‌کنند و اگر کشته شوند متحمل ضرر و زبانی نخواهند شد.^۴ از این‌رو کشتن آن‌ها نباید نادرست باشد؛ به عبارت دقیق‌تر، ارزش آینده انسان است که قتل را در این نظریه نادرست می‌کند و در نتیجه کشتن بیماران در حال احتضار،

1. Marquis, 1989, p. 191.

2. Ibid.

3. euthanasia

۴. این تحلیل، تحلیلی مادی‌انگاره است و تنها به ضرر و زیان ظاهری زندگی آدمی نظر دارد و در نتیجه کشتن بیماران مبتلا به بیماری‌های لاعلاج گویی که لطفی در حق آنان است، ولی اگر ورای این ظاهر زندگی مادی و جسمانی، حیاتی باطنی نیز در کار باشد و میان این دو ربط و نسبتی برقرار باشد، مسلماً تحلیل دیگری باید ارائه داد.

ظلمی در حق آنان نیست. البته مارکوس در اینجا متذکر می‌شود که «ممکن است دلایل دیگری بر ممنوعیت به‌کشی فعال وجود داشته باشد، ولی این مطلب دیگری است».^۱

رابعاً، لازمه دیگر این دیدگاه درباره نادرستی قتل این است که کشتن کودکان و نوزادان در نگاه نخست جداً نادرست است، زیرا آن‌ها مسلماً آینده‌ای با ارزش دارند و از آنجا که مارکوس معتقد است که مسلماً کشتن کودکان کوچک و بی‌دفاع نادرست است، برای او حائز اهمیت است که نظریه‌ای درباره نادرستی قتل ارائه دهد که به آسانی این مطلب را توجیه کند. حال آنکه از نظر مارکوس نظریه‌هایی که نادرستی قتل را مبتنی بر شخص بودن می‌کنند، نمی‌توانند مستقیماً نادرستی کشتن نوزادان و بچه‌های کم سن و سال را توجیه کنند. لازمه چنین دیدگاه‌هایی نوزادکشی است و برخی از کسانی که به این دیدگاه معتقدند نه تنها به چنین لازمه‌ای تصریح می‌کنند، بلکه از آن لازمه خرسند نیز هستند و از آن به جد دفاع می‌کنند.^۲ در هر حال، مارکوس این مطلب را یکی دیگر از مزایای این نظریه می‌داند و تصریح می‌کند که «نظریه آینده‌ای شبیه آینده‌ما» در باب نادرستی قتل، هم قوت و استحکام دلایل نظریه حرمت حیات را دارد و هم قوت دلایل نظریه شخص بودن را، در حالی که از ضعف هر دو نظریه به دور است. به علاوه، با شناختی اساسی درباره آنچه قتل را نادرست می‌کند، سازگار است.^۳

مارکوس در ادامه آثار و پیامدهای روشن «آینده‌ای شبیه آینده‌ما» برای اخلاق ناظر به سقط جنین را نادرست بودن سقط جنین به لحاظ اخلاقی در نگاه نخست می‌داند، چون آینده جنینی معمولی مجموعه‌ای از تجربه‌ها، برنامه‌ها، فعالیت‌ها و اموری را در بردارد که با آینده انسان‌های بالغ و آینده کودکان کم سن و سال یکی است و به همان دلیل که کشتن انسان‌ها پس از تولد نادرست است کشتن (سقط کردن) جنین نیز نادرست است.^۴ در اینجا مارکوس تصریح می‌کند که این استدلال مبتنی بر بالقوگی نیست و آنچه در این تحلیل از لحاظ اخلاقی مهم است داشتن آینده‌ای ارزشمند شبیه آینده ماست نه مفهوم شخص یا شخص بالقوه یا الفاظی مترادف با آن دو. او همچنین تصریح می‌کند که «این استدلال تنها اثبات می‌کند که سقط جنین در نگاه نخست نادرست است نه در هر شرایطی».^۵

1. Marquis, 1989, p. 191.

۲. مایکل تولی و پیتر سینگر از این جمله‌اند. نک: Tooley, 1972, pp. 37-65; Singer, 1993, pp. 181-191.

3. Marquis, 1989, p. 192.

4. Ibid.

5. Ibid., p. 194.

دو تقریر رقیب تقریر مارکوس درباره نادرستی قتل آیا می‌توان تقریر دیگری درباره نادرستی قتل ارائه داد که از حیث ساختاری همانند تقریر مارکوس باشد و با این حال لوازمی برخلاف آنچه مارکوس می‌پندارد برای اخلاق سقط جنین داشته باشد؟ مارکوس خود دو تقریر رقیب را ذکر می‌کند که به نظر او تا اندازه‌ای موجه به نظر می‌رسند. «یک تقریر بر این واقعیت روشن مبتنی است که انسان‌ها تجربه زندگی را با ارزش می‌دانند و می‌خواهند آن تجربه با ارزش ادامه یابد؛ بنابراین، می‌توان گفت آنچه قتل را نادرست می‌سازد توقف آن تجربه برای مقتول است». او این تقریر را «تقریر مبتنی بر توقف»^۱ می‌نامد. «تقریر رقیب دیگر مبتنی بر این واقعیت روشن است که انسان‌ها به شدت میل به ادامه زندگی دارند. این امر حاکی از آن است که آنچه کشتن ما را تا به این حد نادرست می‌سازد این است که قتل مانع تحقق میلی قوی و اساسی می‌شود، تحقق میلی که برای تحقق هر میل دیگری که ما ممکن است داشته باشیم، لازم است» و این تقریر را «تقریر مبتنی بر میل»^۲ می‌نامد.^۳

تقریر مبتنی بر میل

براساس این تقریر آنچه قتل را نادرست می‌کند میل قوی به زنده ماندن است و از آنجا که جنین فاقد چنین میلی است در نتیجه سقط جنین اخلاقاً نادرست نیست.

اشکالات این تقریر این است که اولاً، مسلماً کشتن اشخاصی که اصلاً میلی به زنده ماندن ندارند و یا میل اندکی به زنده ماندن دارند جداً نادرست است، مانند کشتن کسانی که قصد خودکشی دارند و یا از زندگی خسته شده‌اند^۴ و حتی کشتن افرادی که بیهوش یا خواب هستند با اینکه میل بالفعلی به زنده ماندن ندارند، نادرست است.

ثانیاً، این تقریر اشکال عمیق‌تری دارد و آن اینکه کسی میل به زندگی دارد که آینده‌ای با ارزش برای خود ترسیم می‌کند و برای رسیدن به آن آینده میلی شدید در او پدید می‌آید و کسی که به زنده نماندن میلی دارد به این دلیل است که آینده با ارزشی برای خود قائل نیست. پس با ارزش دانستن و از دست دادن منافع آینده ماست که موجب میل به زنده ماندن می‌شود و در نهایت نادرستی قتل را توجیه می‌کند نه ممانعت و مزاحمت در تحقق میلی

1. discontinuation account

2. desire account

3. Marquis, 1989, p. 195.

4. Ibid.

قوی در زنده ماندن.^۱

شایان توجه است که به اعتقاد مارکوس اگر تقریر مبتنی بر میل به گونه‌ای جرح و تعدیل شود، با تقریر «ارزش آینده‌ای شبیه آینده‌ما» سازگار می‌شود. اگر کسی میل به زنده ماندن در زمانی در آینده را برای نادرستی قتل کافی بداند، در آن صورت کشتن نوجوانی که دست به خودکشی زده است، نادرست است، چون ممکن است در آینده از این عمل خود پشیمان شود و همین که این نوجوان در آینده میل به زندگی خواهد داشت کافی است تا کشتن او را در حال حاضر نادرست کند گرچه الآن تصمیم به خودکشی گرفته باشد و میلی به زندگی نداشته باشد. در نتیجه از آنجا که جنین نوعاً میلی به زنده ماندن در آینده خواهد داشت کشتن جنین نیز نادرست است.^۲

تقریر مبتنی بر توقف

مارکوس تقریر مبتنی بر توقف درباره‌ی نادرستی قتل را امیدوارکننده‌تر می‌داند. از نظر او این تقریر به اندازه‌ی تقریر مبتنی بر ارزش آینده‌ای شبیه آینده‌ما معقول است، ولی دیدگاه مخالف سقط جنین را توجیه نمی‌کند. اگر متوقف ساختن ادامه‌ی فعالیت‌ها، تجربه‌ها و برنامه‌ها قتل را نادرست می‌سازد، در آن صورت کشتن جنین به چنین دلیلی نادرست نیست؛ زیرا جنین برخوردار از تجربه‌ها، فعالیت‌ها و برنامه‌هایی که ادامه یابد یا متوقف شود، نیست.^۳ اگر این تقریر را درباره‌ی نادرستی قتل بپذیریم، ظاهراً نه تنها به اندازه‌ی تقریر مبتنی بر ارزش آینده‌ای نظیر آینده‌ما قابل فهم است، بلکه نادرستی قتل را به خوبی تبیین می‌کند «زیرا هنگامی که علت نادرستی کشته شدن خودمان را در نظر می‌آوریم، چنین به نظر می‌رسد که گویی توقف آن چیزی که زندگی ما را با ارزش می‌سازد همان چیزی است که کشتن ما را نادرست می‌کند».^۴

آیا تقریر مبتنی بر توقف همان قوت تقریر مبتنی بر ارزش آینده‌ای شبیه آینده‌ما را دارد؟ از نظر مارکوس باید دید آیا تقریر مبتنی بر توقف شامل ارزش تجربه‌هایی که ممکن است متوقف شوند، می‌شود یا نه؟ اگر این تقریر شامل ارزش‌هایی که ممکن است در آینده متوقف شوند، نشود به هیچ روی تقریری مناسب نیست، چون بیماری که الآن به قدری درد می‌کشد که بدون کشته شدن تسکین نمی‌یابد و از این رو درخواست مرگ می‌کند کشتنش

1. Marquis, 1989, p. 196.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid., pp. 196-197.

براساس این تقریر نباید نادرست باشد، زیرا الآن واجد تجربه‌ها، فعالیت‌ها و برنامه‌هایی که باارزش باشند، نیست تا کشتن او را نادرست کند و اگر این تقریر شامل ارزش‌هایی که ممکن است در آینده متوقف شوند، بشود در آن صورت تفاوتی با تقریر مبتنی بر آینده‌ای شبیه آینده ما ندارد، چرا که در این صورت «تقریر مبتنی بر توقف» تنها تقریری مبتنی بر توقف صرف تجربه‌ها، فعالیت‌ها و برنامه‌ها نیست، بلکه به آینده باارزش بیمار نیز توجه دارد و برای آن اهمیت قائل است. عین همین مطالب درباره افرادی که در حالت اغما یا بیهوشی به سر می‌برند نیز صادق است، چرا که آنان در حال اغما و بیهوشی دارای تجربه‌ها، فعالیت‌ها و برنامه‌ها نیستند تا متوقف کردن آن‌ها و در نتیجه کشتن آنان را نادرست کند.^۱

پاسخ مارکوس به اشکالات بر تقریر «آینده‌ای شبیه آینده ما»

مارکوس با نارسا بودن یا ناموفق دانستن تقریرهای رقیب برای توجیه نادرستی قتل اشکال دیگری را بر تقریر آینده‌ای شبیه آینده ما مطرح می‌کند مبنی بر اینکه شرط لازم برای باارزش بودن آینده کسی این است که خودش آن را باارزش بداند، زیرا ارزش مستلزم ارزش‌گذار است، چون جنین نمی‌تواند آینده خود را باارزش بداند، آینده برای او باارزش نیست؛ بنابراین، خاتمه دادن به زندگی وی به طور عمدی نادرست نیست.^۲

او در پاسخ به این اشکال می‌گوید: اگر ارزش مستلزم ارزش‌گذار باشد، اولاً، لزوماً ارزش‌گذار نباید شخص واجد ارزش باشد و ثانیاً، ممکن است موجودی ذاتاً باارزش باشد و در نتیجه به ارزش‌گذار نیازی نباشد؛ به عبارت دیگر، باید دید ما کاشف ارزش هستیم یا جاعل ارزش. اگر ما کاشف ارزش باشیم نه جاعل آن دیگر نظر کسی که به اشتباه چنین کشفی را نداشته است زندگی او را فاقد ارزش نمی‌کند. فرض کنیم چیزی نمی‌تواند باارزش باشد مگر اینکه کسی آن را باارزش بداند. این مطلب مستلزم آن نیست که حیات من هیچ ارزشی ندارد مگر اینکه من آن را باارزش بدانم. در زمان ناامیدی ممکن است خیال کنم که آینده‌ام هیچ ارزشی ندارد، ولی ممکن است در اشتباه باشم؛ زیرا دیگران به حق ارزش - حتی ارزشی عظیم - در آن مشاهده می‌کنند. به علاوه، آینده من ممکن است برای من باارزش باشد حتی اگر من آن را باارزش ندانم. این مطلب در مورد جوانی که خودکشی می‌کند ولی نجات می‌یابد و همواره به دستاوردهای انسانی مهم نائل می‌شود صادق است. آینده چنین جوان‌هایی در نهایت

1. Marquis, 1989, p. 197.

2. Ibid., pp. 197-198.

برای آنان باارزش است حتی اگر چنین آینده‌هایی در لحظه خودکشی نافرجام برای آنان باارزش به نظر نرسد. آینده یک جنین به همین نحو ممکن است برای جنین باارزش باشد.^۱

پاسخ به ادعای مایکل تولی: اشکال دیگری که مارکوس مطرح می‌کند ادعای تولی است مبنی بر اینکه یک موجود نمی‌تواند واجد حق حیات باشد مگر اینکه استعداد تمایل به استمرار هستی‌اش را داشته باشد. از این گفته نمی‌توان نتیجه گرفت که چون جنین فاقد استعداد ادراکی تمایل به استمرار زنده ماندن است لذا حق حیات نیز ندارد. بدین ترتیب، تولی نتیجه می‌گیرد که سقط جنین ممکن نیست در نگاه نخست نادرست باشد.^۲

از نظر تولی موجود زنده تنها در صورتی حق حیات جدی دارد که تصوری از خود به عنوان فاعل همیشگی تجربه‌ها و دیگر حالات ذهنی داشته باشد.^۳ استدلال اساسی او بر این ادعا این است که اسناد دادن حقی به یک فرد درواقع به معنای آن است که دیگران نسبت به او وظایفی در نگاه نخست دارند. «اما این وظایف مشروط‌اند، یعنی مبتنی بر وجود امیال خاص فردی‌اند که این حق به او اسناد داده می‌شود، لذا اگر از شخصی بخواهد چیزی را که او نسبت به آن حقی دارد نابود کند، آن شخص در صورت نابودی، حق او را نقض نکرده است؛» به عبارت دیگر، «الف در مورد ب حقی دارد» تقریباً مترادف است با «اگر الف به ب میل دارد، پس وظیفه در نگاه نخست افراد دیگر این است که از انجام اعمالی که او را از آن خواسته محروم می‌سازد، امتناع ورزند».^۴

گرچه تولی معتقد است که این تحلیل در ابتدا موجه به نظر می‌رسد، ولی بر آن است که دلایلی وجود دارد بر اینکه این تحلیل را باید به طور کلی درست تلقی کرد. از این رو می‌گوید: «ظاهراً این واقعیت عقلی وجود دارد که اشیائی که فاقد آگاهی‌اند، مانند ماشین‌های متعارف، نمی‌توانند حقوقی داشته باشند. آیا این واقعیت عقلی از تحلیل درباره مفهوم حق فوق‌الذکر استنتاج می‌شود؟» تولی می‌گوید پاسخ به این پرسش «مبتنی بر این است که چگونه لفظ «میل» را تفسیر کنیم. اگر کسی تفسیری کاملاً رفتارگرایانه از «میل» بپذیرد، به طوری که ماشینی [دستگاهی] که در پی محل مصرف برق است تا باطری‌هایش دوباره شارژ شوند، این گونه توصیف شود که میلی به شارژ شدن دارد، در آن صورت از آن تحلیل استنتاج نمی‌شود که اشیاء فاقد آگاهی نمی‌توانند حقوقی داشته باشند. از سوی دیگر، اگر «میل»

1. Marquis, 1989, p. 198.

2. Tooley, 1972, pp. 46-47.

3. Ibid., p. 45.

4. Ibid.

بدین گونه تفسیر شود که امیال حالاتی هستند که ضرورتاً نوعی ارتباط با حالات آگاهی دارند، از این تحلیل که ماشینی که توان [دستیابی به] آگاهی ندارد نمی تواند امیالی داشته باشد، به دست می آید که پس هیچ حقوقی نمی تواند داشته باشد.^۱

به گمان تولی «کسانی که از تحلیل های درباره مفهوم حق به روش این تحلیل دفاع می کنند، تفسیری از لفظ «میل» در ذهن دارند که مستلزم ارجاع به چیزی بیش از منش های رفتاری است، لیکن به جای تکیه بر این تحلیل، مشخص ساختن چنین تفسیری مرجح به نظر می رسد. تحلیل ذیل شیوه ای طبیعی برای انجام دادن این کار است: «الف حقی به ب دارد» تقریباً مترادف است با «الف از سنخ اشیائی است که شناسنده ادراکات و دیگر حالات ذهنی است، الف توان میل به ب را دارد و اگر الف میلی به ب داشته باشد، پس وظیفه در نگاه نخست دیگران این است که از انجام دادن اعمالی که سد راه او برای رسیدن به آن شیء می شود، اجتناب ورزند».^۲

از نظر مارکوس طبق فرض استدلال تولی، حق حیات را نمی توان به طور عام براساس مبنای دیگری به غیر از میل به حیات اثبات کرد، در حالی که هدف او در مقاله اش آن است که حق حیات جنین را طبق مبانی دیگری اثبات کند که شرح و تفصیل آن گذشت. در ضمن پاسخی که مارکوس به اشکال قبلی داده بود ظاهراً به استدلال تولی نیز وارد است و آن اینکه میل به استمرار حیات خود مبتنی بر ارزش گذاری آینده زندگی است و اگر بر فرض زندگی آینده، ارزش زیستن نداشته باشد، میلی به استمرار این زندگی در کار نخواهد بود. پس میل به استمرار حیات به تنهایی برای ممانعت از نادرستی قتل به لحاظ اخلاقی کافی نیست و با وارد کردن معیاری دیگر از جمله ارزش آینده زندگی استدلال تولی دیگر جایگاهی نخواهد داشت.

پاسخ به استدلال پل باسن: مارکوس در ادامه به استدلال پل باسن می پردازد مبنی بر اینکه چون رویان فاقد شعور است، سقط آن ظلم به شمار نمی آید، مانند نابود کردن گیاهان و افراد دائماً بیهوش که گرچه زنده اند، ولی نابود کردن آن ها ظلمی در حق آن ها نیست.

از نظر باسن زندگی جنین مشتمل بر سوخت و ساز صرف است و سوخت و ساز صرف برای توجیه قربانی بودن و صدق ظلم کافی نیست، بلکه فعالیت ذهنی، لازم است.^۳

مارکوس معتقد است که دلیل واقعی قربانی به شمار نیامدن گیاهان و افراد بیهوش این است که کشتن نمی تواند آن ها را از زندگی آینده ای شبیه زندگی آینده ما محروم سازد و از

1. Tooley, 1972, p. 45.

2. Ibid.

3. Bassen, 1982, pp. 322-326 cited from Marquis, 1989, p. 199.

این رو عدم فعالیت ذهنی کنونی افراد بیهوش در قربانی به شمار آمدن آن‌ها نقشی ندارد. مارکوس در پایان متذکر می‌شود که اگر اخلاق ناظر به قتل مستلزم آن باشد که پیشگیری از بارداری نیز جداً غیراخلاقی است، در آن صورت ظاهراً تحلیلی او با مشکل مواجه می‌شود؛^۱ اما از نظر او این تحلیل مستلزم آن نیست که پیشگیری از بارداری نادرست باشد. اخلاق ناظر به قتل مارکوس مستلزم آن است که پیشگیری از بارداری تنها در صورتی نادرست است که با این کار چیزی از آیندهٔ بارزش انسانی نفی شود؛ اما از نظر او چنین آینده‌ای به هیچ وجه از راه پیشگیری از بارداری نفی نمی‌شود.

مارکوس شقوق موضوع ضرر و زیان ناشی از پیشگیری از بارداری را در چهار مقوله مندرج می‌کند: (۱) اسپرم به تنهایی؛ (۲) تخمک به تنهایی؛ (۳) یک اسپرم و یک تخمک به طور جداگانه و (۴) یک اسپرم و یک تخمک با یکدیگر. او نسبت دادن ضرر و زیان به یک اسپرم را کاملاً دلخواهی می‌داند، زیرا هیچ دلیلی نمی‌توان اقامه کرد بر اینکه اسپرم موضوع ضرر و زیان باشد و نه تخمک.

اگر گفته شود پیشگیری از بارداری هم اسپرم و هم تخمک را به طور جداگانه از آیندهٔ بارزشی شبیه آیندهٔ ما محروم می‌کند، باید گفت براساس نظریهٔ آینده‌ای شبیه آیندهٔ ما، جلوگیری از بارداری نادرست بود چون ما را از یک آیندهٔ بارزش محروم می‌کرد نه دو آینده؛ اما شق ۴ مبنی بر اینکه پیشگیری از بارداری ترکیب اسپرم و تخمک با یکدیگر را از آینده‌ای بارزش شبیه آیندهٔ ما محروم می‌کند، در زمان پیشگیری از بارداری صدها میلیون اسپرم و تنها یک تخمک رها شده وجود دارد و میلیون‌ها ترکیب اسپرم و تخمک محتمل است و اصلاً هیچ ترکیب بالفعلی وجود ندارد و ترکیب‌های محتمل نمی‌توانند موضوع ضرر و زیان باشند و امکان گزینش میان آن‌ها نیز وجود ندارد. بدین ترتیب، از نظر مارکوس «هیچ موضوع ضرر و زیانی در مورد پیشگیری از بارداری که به طور غیر دلخواهی قابل تشخیص باشد وجود ندارد».^۲

جایگاه استدلال مارکوس با توجه به استدلال تامسون

استدلال متداول و رایج ضد سقط جنین، شامل دو مقدمه است: (۱) جنین انسان است و (۲) انسان حق حیات دارد، پس جنین حق حیات دارد. مخالفان سقط جنین غالباً می‌کوشند مقدمهٔ اول را

1. Marquis, 1989, p. 201.

2. Ibid.

اثبات کنند و در مقدمه دوم نیز اختلافی نیست. با استدلال تامسون و قبول مقدمه اول گویی مخالفان سقط جنین در موضع انفعال شدید قرار گرفته‌اند، چون آنچه آن‌ها می‌کوشیدند به اثبات برسانند (انسان و شخص بودن جنین) را تامسون مسلم فرض می‌کند، ولی با این حال استدلال می‌کند که سقط جنین به لحاظ اخلاقی در برخی موارد (بارداری ناخواسته) نادرست نیست.^۱ برخی ادعا کرده‌اند که استدلال مارکوس ظاهراً تنها در پی اثبات مقدمه اول است و حال آنکه با توجه به استدلال تامسون و فرض قبول مقدمه اول دیگر بار استدلال نباید با توجه به مقدمه اول باشد بلکه همچنین باید در پی راه‌حلی برای برون‌رفت از استدلال تامسون بود. دو احتمال برای این مطلب ذکر شده است. پیش از بیان آن دو احتمال چون تقریر بیان‌شده برای استدلال رایج مخالفان سقط جنین با استدلال آنان متفاوت است، ابتدا آن تقریر بیان و سپس آن دو احتمال مطرح می‌شود. الکس رایجیسی در تقریر استدلال رایج مخالفان سقط جنین می‌گوید:

۱. جنین‌های سالم مانند انسان‌های بالغ و نوزادان حق دارند که کشته نشوند،

۲. اگر جنین‌های سالم مانند انسان‌های بالغ و نوزادان حق دارند که کشته نشوند، پس

در موارد معمول سقط جنین، سقط جنین غیر اخلاقی است،

۳. بنابراین، در موارد معمول سقط جنین، غیر اخلاقی است.

او معتقد است که مخالفان سقط جنین باید از هر دو مقدمه دفاع کنند و مدافعان سقط جنین باید یا هر دو مقدمه را رد کنند و یا یکی از آن دو را. مارکوس تنها به اثبات مقدمه اول پرداخته است و این عجیب است چون هفت سال پیش از مقاله مارکوس، تامسون در سال ۱۹۷۱ استدلال کرده است که حتی اگر ما مقدمه اول را بپذیریم مقدمه دوم بسیار مناقشه‌آمیز است. پس چرا مارکوس و منتقدانش گمان می‌کنند که نباید وقت چندانی صرف مقدمه دوم بکنند. او دو احتمال برای این کار ذکر می‌کند. یکی اینکه مارکوس و منتقدانش احساس می‌کنند که باید به بحث از دفاع بدیع او از مقدمه اول پردازند. از نظر رایجیسی این مطلب درست است چون مارکوس دلیل خلافت و باورنکردنی برای مقدمه اول اقامه کرده است که ارزش توجه و بررسی و نقد دارد؛ ولی با این همه مقدمه دوم اهمیت بسزایی دارد که مارکوس به آن نپرداخته است.

احتمال دوم این است که افراد بسیاری گمان می‌کنند که دفاع مارکوس از مقدمه اول زمینه بسیار خوبی برای مارکوس در اثبات مقدمه دوم فراهم کرده است. رایجیسی در مقاله‌اش به این مطلب پرداخته است^۲ و می‌گوید گاهی مارکوس اظهار می‌کند که صرفاً مقدمه دوم را

1. Thomson, 1971, p. 47.

2. See: Rajcz, 2009, p. 379.

مفروض گرفته است،^۱ ولی در جایی دیگر او به اثبات مقدمه دوم پرداخته است.

مارکوس با طرح اصلی به ما نشان می‌دهد که چگونه میان حق جنین و حق مادر موازنه برقرار کنیم: «از آنجا که از دست رفتن آینده جنینی متعارف اگر کشته شود دست کم به اندازه از دست رفتن آینده انسان بالغ و متعارف کشته شده مهم است، سقط جنین مانند کشتن متعارف تنها با دلایلی روشن قابل توجیه است.... مسلماً سقط جنین در برخی شرایط توجیه‌پذیر است تنها در صورتی که ضرر ناشی از سقط نکردن دست کم به همان اندازه زیاد باشد».^۲

مارکوس بعداً در مقاله ویرایش شده‌اش می‌نویسد: پس می‌توان استدلال کرد که حق حیات ظاهراً قوی‌تر از حق کنترل بدن خود در مسئله سقط جنین است، زیرا از دست رفتن حیات مهم‌تر است از سلب کنترل بدن خود در مدت نه ماه؛ بنابراین، حق حیات مهم‌تر از حق کنترل بر بدن است و سقط جنین نادرست.^۳

بونین و استدلال «آینده‌ای شبیه آینده‌ما»

دیوید بونین می‌کوشد تقریر منظمی از استدلال مارکوس ارائه دهد. به گفته او استدلال مارکوس با این فرض است که گرچه در اینکه جنین حق حیاتی مانند تو و من دارد یا نه، اختلاف است، ولی هیچ کس در این شک ندارد که موارد «ب»، «ج» و «د» در فهرست زیر مانند تو و من در مورد «ه» حق حیات دارند. آن فهرست عبارت است از: الف) جنین، ب) نوزاد ج) نوجوان متمایل به خودکشی، د) فرد بالغ در اغمای موقت و ه) تو یا من. پیشنهاد مارکوس برای حل مسئله سقط جنین این است که تبیین ویژگی نادرستی قتل در موارد «ب» تا «ه» می‌توان مشخص کرد که آیا فرد در مورد «الف» این ویژگی را دارد یا نه؟ اگر فرد در مورد «الف» واجد چنین ویژگی‌ای باشد، در آن صورت تبیین نادرستی قتل به طور عام دلیلی کافی و وافی در مورد اینکه جنین حق حیاتی مانند تو و من دارد در اختیار می‌گذارد و اگر واجد چنین ویژگی‌ای نباشد، در آن صورت بهترین تبیین نادرستی قتل چنین دلیلی در اختیار ما نمی‌گذارد. بونین نظریه مارکوس را این گونه بیان می‌کند که «اگر افراد موارد «ب» تا «ه» واجد حق حیات‌اند، در آن صورت جنین متعارف انسان نیز واجد چنین حقی هست».^۴

برخی از فیلسوفان با مارکوس در مورد «ب»، یعنی حق حیات نوزاد موافق نیستند. اگر

1. Marquis, 2002, p. 83.

2. Marquis, 1989, p. 194.

3. Marquis, 2002, p. 84.

4. Boonin, 2003, p. 57.

آنان در این نظر که نوزاد انسانی حق حیات ندارد بر حق باشند، دیگر استدلال مارکوس درست به نظر نمی‌رسد؛ بنابراین، از نظر بونین یک راه برای رد استدلال مارکوس تلاش برای اثبات حق حیات نداشتن نوزاد است. بونین در اینجا برای ارزیابی استدلال مارکوس فرض می‌گیرد که نظر مارکوس درست است و افراد در موارد «ب» تا «د» حق حیاتی مانند تو و من در مورد «ه» دارند. طبق نظر مارکوس ویژگی‌ای که این افراد واجد آن‌اند و همین ویژگی برای نادرستی قتل کافی است ویژگی‌ای است که او «آینده‌ای شبیه آینده‌ما» می‌نامد، ویژگی‌ای که جنین متعارف انسانی نیز واجد آن است.

بونین در ادامه، اندکی استدلال مارکوس برای این مدعا را بازسازی و سپس استدلال می‌کند که گرچه استدلال مارکوس از یک جهت درست است ولی از جنبه دیگر مهم‌تر نیز نادرست است. بونین با مورد «ه» آغاز می‌کند و می‌گوید فرض کنید لاری، مو را به قتل برساند و ما می‌خواهیم نادرستی کار او را به لحاظ اخلاقی تبیین کنیم. ظاهراً سه نوع ملاحظه وجود دارد که می‌تواند مستمسک ما برای توجیه قتل باشد: پیامدهای این کار بر دیگران، پیامدهای این کار بر لاری یا پیامدهای آن برای مو. اگر نادرستی این عمل مبتنی بر پیامدهای آن بر دیگران باشد، مثلاً غم و اندوهی که مرگ مو بر جک و جیم خواهد گذاشت، در آن صورت این استدلال نمی‌تواند نادرستی قتل کسی را که هیچ‌کس او را دوست نمی‌دارد یا حتی همه از او متنفرند، اثبات کند. اگر استدلال مبتنی بر پیامدهای قتل بر خود لاری باشد، مثلاً کشتن مو، لاری را درنده‌خو می‌کند، در آن صورت کشتن دیگری چنین تأثیری بر درنده‌خو نمی‌گذارد.

بنابراین، اگر دلیلی کافی و وافی بر این باور هست که برای لاری نادرست است که مو را به قتل رساند، آن دلیل باید مبتنی بر آثار و پیامدهای قتل بر خود مو باشد و این پیامد چیزی نیست مگر اینکه به قتل رسیدن مو او را از کل تجربه‌هایی که آینده‌او را تشکیل می‌دهد محروم می‌کند. مارکوس به مجموع تجربه‌هایی که آینده شخصی انسان را تشکیل می‌دهد با عنوان «آینده‌ای شبیه آینده‌ما» اشاره می‌کند و برحسب بیان مارکوس نادرستی کشتن مو به این دلیل است که مو واجد آینده‌ای شبیه آینده‌ماست؛ اما چرا به لحاظ اخلاقی محروم شدن مو از آینده‌ای شبیه آینده‌ما به سبب قتل اهمیت دارد؟ پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش می‌توان داد. یکی اینکه مو احتمالاً ارزش بسیاری برای تجربه‌هایی که آینده شخصی او را تشکیل می‌دهد قائل است و بنابراین آنچه کشتن او را نادرست می‌کند این است که کشتن، او را از چیزی که بسیار با ارزش می‌داند محروم می‌کند. براساس این تقریر از استدلال آینده‌ای شبیه آینده‌ما ویژگی‌ای که مو واجد است و همین ویژگی کافی است تا او را فردی دارای حق

حیاتی مانند تو یا من کند ویژگی داشتن آینده‌ای شبیه آینده ماست که آن را با ارزش می‌داند.^۱ از نظر بونین این بیان کاملاً موجه به نظر می‌رسد چون این فرض به ظاهر کاملاً موجه است که به طور کلی در نگاه نخست محروم کردن مردم از آنچه آنان با ارزش می‌دانند نادرست است و هر قدر قوت ارزش آن امور برای آنان بیشتر باشد نادرستی محروم کردن آنان از آن امور نیز قوت می‌گیرد.

براساس این تقریر که نادرستی عمل لاری تمسک به آینده‌ای شبیه آینده ماست که مو آن را با ارزش می‌داند در آن صورت مورد «ه» به شیوه‌ای به لحاظ شهودی موجه است، اما موارد «ج» و «د» با مشکل مواجه می‌شوند، چون شخص در اغمای موقت و نوجوان متمایل به خودکشی در این حالت آینده شخصی خود را با ارزش نمی‌داند، ولی با این حال از حق حیاتی مانند تو و من برخوردارند. از این رو، این تقریر برای نادرستی قتل باید رد شود مگر اینکه به گونه‌ای جرح و تعدیل شود که نادرستی قتل در مورد شخص در حالت اغمای موقت و نوجوان متمایل به خودکشی را نیز شامل شود.

به دو شیوه می‌توان این کار را انجام داد. یکی اینکه گرچه افراد مورد بحث در این حالت تجربه‌هایی را که آینده شخصی‌شان را تشکیل می‌دهد با ارزش نمی‌دانند، ولی با این همه این سخن درست است که آن تجربه‌ها برای آنان با ارزش است. شیوه دیگر آنکه گرچه افراد مورد بحث در این حالت تجربه‌هایی را که آینده شخصی‌شان را تشکیل می‌دهد با ارزش نمی‌دانند، ولی با این همه می‌توان گفت که آنان اگر کشته نشوند در آینده آن تجربه‌ها را با ارزش خواهند دانست. هر دو تعبیر در عبارات مارکوس دیده می‌شود:^۲ «زمانی که من کشته می‌شوم، من هم از آنچه الآن با ارزش می‌دانم که بخشی از آینده زندگی شخصی من است محروم می‌شوم، اما همچنین از آنچه در آینده نیز با ارزش خواهم دانست نیز محروم می‌شوم؛ بنابراین، زمانی که من می‌میرم من از همه ارزش‌های آینده‌ام محروم می‌شوم. تحمیل چنین ضایعه‌ای بر من در نهایت آن چیزی است که کشتن من را نادرست می‌کند. به این دلیل به نظر می‌رسد که آنچه به قتل رساندن هر موجود انسانی بالغ را در نگاه نخست به جد نادرست می‌کند فقدان آینده اوست».^۳

1. Boonin, 2003, p. 58.

۲. بونین در اینجا می‌کوشد تحلیلی از دیدگاه مارکوس درباره این دو احتمال ارائه دهد. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: Boonin, 2003, p. 60.

3. Marquis, 1989, p. 326.

در نتیجه می‌توان گفت ویژگی‌ای که از نظر مارکوس کافی است تا فردی را واجد حق حیاتی شبیه تو و من کند ویژگی «داشتن آینده‌ای شبیه آینده ماست که مشتمل است بر تجربه‌هایی که فرد الآن آن‌ها را با ارزش می‌داند یا بعداً، در صورتی که کشته نشود، آن‌ها را با ارزش خواهد دانست» و روشن است که چنین مطلبی درباره جنین متعارف انسان نیز صادق است و جنین متعارف انسان نیز درواقع واجد چنین ویژگی است و از آنجا که جنین از زمان لقاح پا به عرصه هستی می‌گذارد و از همان زمان واجد آینده‌ای است که بعداً آن را با ارزش خواهد دانست نتیجه می‌شود که او از زمان لقاح واجد ویژگی‌ای است که برای اسناد حق حیاتی مانند تو و من به او کافی است.^۱

اشکالات بونین بر مارکوس

بونین در آغاز می‌پذیرد که اصل «آینده‌ای شبیه آینده ما»ی مارکوس در تبیین نادرستی قتل در موارد «ب» تا «ه» درست است. همچنین می‌پذیرد که این اصل برای تبیین نادرستی قتل در این موارد به لحاظ شهودی قابل قبول است. ضمناً می‌پذیرد که مارکوس در اظهار این سخن که لازمه این اصل این است که جنین معمولی انسان حق حیاتی مانند تو یا من دارد نیز بر صواب است؛ در نتیجه، به اعتقاد بونین برای انکار موفقیت آمیز استدلال مارکوس باید سه کار انجام داد: (۱) باید ویژگی دیگری یافت که افراد در موارد «ب» تا «ه» همه واجد آن باشند و در نتیجه تبیین رقیبی برای نادرستی قتل تو یا من بیابیم که عین همان نتیجه را در موارد «ب» تا «ه» داشته باشد. (۲) باید نشان داد که تبیین رقیب و تبیین مارکوس در این موارد نتیجه یکسانی دارند، ولی با این همه دلیلی برای ترجیح تبیین رقیب بر تبیین مارکوس وجود دارد، به خصوص، باید نشان داد که این ویژگی برگزیده شده برای تبیین رقیب بهتر می‌تواند نادرستی قتل را روشن سازد. (۳) باید نشان داد که تبیین رقیب از نادرستی قتل در موارد «ب» تا «ه» موجب نتایج ذاتاً متفاوتی در مورد «الف» می‌شود؛ به عبارت دیگر، ویژگی برگزیده شده برای تبیین رقیب باید به گونه‌ای باشد که یا هرگز جنین واجد آن نمی‌شود و یا پس از رسیدن به مرحله‌ای از رشد واجد آن می‌شود.

بونین می‌گوید: چون مارکوس گزاره‌هایی از نوع «فرد p ، فرد x را ارزشمند می‌داند (یا ارزشمند خواهد دانست) را قابل تبدیل به گزاره‌هایی از نوع « p ، میل دارد (یا میل خواهد داشت) که x ادامه داشته باشد» می‌داند و چون اثبات خواهد شد که استفاده از زبان امیال برای

مشخص کردن ویژگی رقیب ساده‌تر است من اصل بنیادین تبیین مارکوس را به شرح زیر بازسازی می‌کنم:

اگر فرد p آینده‌ای مانند ما f داشته باشد و اگر (۱) p الآن میل داشته باشد که f حفظ شود یا (۲) p بعداً میل داشته باشد به اینکه تجربه‌هایش در f (اگر کشته نشود) ادامه داشته باشد، در آن صورت p فردی است با حق حیاتی مانند تو یا من.

بونین با توجه به اینکه براساس این تبیین یا میل کنونی یا میل آینده به بهره‌مندی از آینده‌ای شبیه آینده شخصی فرد برای قرار گرفتن در قلمرو اصل مارکوس کافی است می‌گوید: «می‌توان این تبیین را تقریر «میل کنونی یا آینده» اصل آینده‌ای شبیه آینده ما نامید».^۱ از نظر بونین بافرض اینکه تنها مورد غیر قابل مناقشه نادرستی قتل مورد «ه»، یعنی افرادی مانند تو و من هستند دلیلی وجود ندارد که عبارت «یا بعداً میل خواهند داشت» (۲) را به عبارت «الآن میل دارند» (۱) بیفزاییم. چون به سادگی می‌توان گفت که فرد p حق حیاتی مانند تو یا من دارد اگر آینده‌ای شبیه آینده ما داشته باشد که الآن میل به محفوظ ماندن آن دارد. به طور خلاصه دلیلی بر ترجیح تقریر «میل کنونی یا آینده» اصل آینده‌ای شبیه آینده ما بر آنچه می‌توان تقریر «میل کنونی» نامید وجود ندارد.

به اعتقاد بونین چون تقریر میل کنونی صرفه‌جویانه‌تر است همین دلیلی بر ترجیح این تقریر می‌شود. مارکوس برای اینکه نادرستی قتل در مورد «ج» و «د» (نوجوان متمایل به خودکشی و فرد بالغ در اغمای موقت) را نشان دهد مجبور شد عبارت «یا ارزشمند خواهد دانست» را بیفزاید، ولی بونین می‌کوشد بدون افزودن عبارتی به «میل کنونی» نادرستی قتل در آن دو مورد را به اثبات رساند.

بونین معتقد است عبارت «p در حال حاضر میل به x دارد» را به دو گونه می‌توان فهمید و براساس یک معنا تقریر «میل کنونی» اصل آینده‌ای شبیه آینده ما نمی‌تواند نادرستی قتل را در مورد «ج» و «د» تبیین کند، ولی براساس معنایی دیگر می‌تواند. بونین در اینجا متذکر می‌شود که برای رد منتقدان سقط جنین براساس اصطلاحات و ادبیات خودشان استدلال می‌کند. از این‌رو، استدلال «آینده‌ای شبیه آینده ما»ی مارکوس را می‌پذیرد، ولی از تقریر دیگری از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما که رقیب تقریر مارکوس است دفاع می‌کند و نتیجه‌ای خلاف آن می‌گیرد.^۲

1. Boonin, 2003, p. 63.

2. Ibid.

میل بالفعل در مقابل میل بالملکه

بونین می‌کوشد نادرستی قتل را در مورد «ی» با تقریر «میل کنونی» اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما تبیین کند: اگر p واجد آینده‌ای شبیه آینده‌ماست و الآن میل به حفظ آن دارد در آن صورت p حق حیاتی مانند تو یا من دارد. بونین می‌گوید: فرض کنید که دست کم در این مورد تقریر «میل کنونی» بر تقریر «میل کنونی و آینده» ترجیح دارد، چون هم عین همان نتیجه را در پی دارد و هم صرفه‌جویانه‌تر و مختصرتر است. سپس می‌کوشد این تقریر را در مورد «د»، یعنی فرد بالغ در اغمای موقت به کار گیرد. براساس تبیین مارکوس چون فرد بالغ در اغمای موقت در حال حاضر میلی به آینده بلکه هیچ‌گونه میلی در مورد هیچ‌چیزی ندارد برای تبیین نادرستی قتل و اینکه او از حق حیاتی مانند تو و من برخوردار است می‌بایست تقریر «میل کنونی» اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما را اصلاح کرد و عبارت «یا میل خواهد داشت» را به آن افزود.^۱

اما بونین با قبول اینکه درست است که فرد بالغ در اغمای موقت به یک معنا میل کنونی ندارد، ولی معتقد است به معنای دیگری میل کنونی دارد. «درست است که فرد بالغ در اغمای موقت در حال حاضر هیچ‌گونه میل آگاهانه‌ای ندارد، ولی او حتی در حالی که آگاه نیست هنوز هم امیالی دارد. او صرفاً آگاه نیست که آن امیال را دارد».^۲ بونین برای توضیح این مطلب امیال را با باورهای ما مقایسه می‌کند. ده دقیقه پیش شما آگاهانه درباره‌ای که مثلث سه ضلع دارد فکر نمی‌کردید، بنابراین بدین معنا شما در آن زمان باور نداشته‌اید که مثلث سه ضلع دارد، اما با این حال اینکه مثلث سه ضلع دارد مطمئناً یکی از باورهای شما در آن زمان بوده است. اگر ده دقیقه قبل از شما می‌پرسیدند که مثلث چند ضلع دارد، شما مطمئناً پاسخ می‌دادید سه ضلع و این به این دلیل نیست که باور به اینکه مثلث سه ضلع دارد به یکباره در شما رخ نمایانده است، همان‌گونه که باورهای جدیدی که شما برای اولین بار آن‌ها را به دست می‌آوردید این‌گونه‌اند. عین همین مطلب درباره‌ فرد در حال خواب یا اغمای موقت، صادق است. کسی که می‌خواهد این‌گونه نیست که تمامی باورهایش را از دست می‌دهد و با بیدار شدن باورهای جدیدی عین باورهای قبلی به دست می‌آورد. او باورهایش را به عنوان باورهای بالملکه حفظ می‌کند و گاهی اوقات برخی باورهایش به عنوان باورهای بالفعل رخ می‌نماید.

از نظر بونین تمامی این مطالب درباره‌ امیال نیز صادق است. در حالی که شما امروز صبح صبحانه می‌خوردید آگاهانه به حفظ زندگی شخصی آینده‌تان میلی نداشتید، ولی با این

1. Boonin, 2003, p. 65.

2. Ibid.

همه مطمئناً این میل یکی از امیالتان بوده است و شاید یکی از قوی‌ترین آن‌ها. این میل هنگامی که شما در خواب هستید یا در حالت اغما به سر می‌برید همچنان با شما هست همان‌گونه که باورتان به اینکه مثلث سه ضلع دارد در این حالت‌ها در شما وجود دارد. همان‌گونه که گذشت اگر مراد از «میل کنونی»، «میل کنونی بالفعل» باشد جرح و تعدیل اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما و افزودن عبارتی که مورد «د» را نیز شامل شود لازم است، چون فرد در اغمای موقت «میل کنونی بالفعل» به حفظ حیات شخصی آینده‌اش ندارد؛ اما اگر مرادمان از میل کنونی، «میل کنونی بالملکه» باشد در آن صورت دیگر به این جرح و تعدیل نیازی نیست، چرا که فرد در اغمای موقت هم‌اکنون میل بالملکه به حفظ حیات شخصی آینده‌اش دارد، همان‌گونه که همین الآن باور بالملکه دارد به اینکه مثلث سه ضلع دارد.^۱ خلاصه آنکه تقریر دومی که بونین از اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما ارائه می‌دهد و به خوبی می‌تواند نادرستی قتل در مورد «د» و «ه» را تبیین کند تقریر «میل کنونی بالملکه» است.

تا اینجا بونین اثبات کرد که تقریرش از اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما همان نتیجه تقریر مارکوس را در پی دارد و این اولین ادعای او بود که هر تقریر بدیلی می‌بایست از پس آن برآید؛ اما بر فرض که هر دو تقریر نتیجه یکسانی در تبیین نادرستی قتل در مورد فرد در اغمای موقت داشته باشند آیا دلیلی بر ترجیح تقریر بونین بر تقریر مارکوس وجود دارد؟ به اعتقاد بونین دو دلیل بر چنین ترجیحی در کار است: (۱) او تقریرش را صرفه‌جویانه‌تر و خلاصه‌تر از تقریر مارکوس می‌داند، چون برای تبیین نادرستی قتل در مورد «د» به افزودن عبارتی به عبارت «میل کنونی» نیازی نیست، در حالی که براساس تقریر مارکوس می‌بایست عبارتی مانند «بعداً میل خواهد داشت» را افزود. (۲) مهم‌تر آنکه براساس تقریر او از اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما بهترین تبیین از نادرستی قتل به آسانی و بدون تکلف با بهترین تبیین نادرستی اعمال خاص دیگری^۲ سازگار است. براساس تقریر بونین با کشتن فرد بالغ در اغمای موقت، از چیزی

1. Boonin, 2003, p. 65.

۲. بونین در اینجا امتیاز برتر نگرش آینده‌ای شبیه آینده‌ما را به طور کلی در این می‌داند که این نگرش ما را قادر می‌سازد تا نادرستی در نگاه نخست قتل را با درک این مطلب تبیین کنیم که قتل یکی از مصادیق مقوله عام‌تری از اعمالی است که در نگاه نخست نادرست‌اند از این‌رو که مانع تحقق امیال دیگران می‌شوند. به طور کلی در نگاه نخست عمل کردن به شیوه‌ای که موجب عدم تحقق امیال دیگران شود نادرست است و هر قدر قوت این امیال بیشتر و جدی‌تر باشد قوت نادرستی این اعمال نیز بیشتر و جدی‌تر خواهد بود. بونین برای توضیح این مطلب مثال‌هایی می‌زند از جمله اینکه می‌گوید: فرض کنید برای مثال شوهری برای توجیه رابطه‌اش با زن دیگری بگوید «بله گاهی اوقات همسرم میل دارد که من به او وفادار بمانم و زمانی که ←

محروم می‌شود که درواقع همین حالا آن را باارزش می‌داند، ولی براساس تقریر مارکوس این چنین نیست، چرا که او از چیزی محروم می‌شود که اگر کشته نشود بعداً باارزش خواهد دانست. در ادامه بونین به مورد «ج»، یعنی نوجوان متمایل به خودکشی می‌پردازد.

امیال واقعی در برابر امیال آرمانی

بونین برای تبیین نادرستی قتل در مورد نوجوان متمایل به خودکشی به توضیح تفاوت میان امیال واقعی و آرمانی می‌پردازد و برای این کار از مثالی کمک می‌گیرد. جوانی که در عشقی شدید به زنی شکست می‌خورد و شدیداً افسرده می‌شود نه می‌تواند به چیزی فکر کند و نه میلی به ادامه حیات دارد. از این رو، او نه تنها میل بالفعل به حفظ آینده شخصی‌اش ندارد، بلکه هیچ گونه میل بالملکه‌ای نیز به حفظ چنین آینده‌ای ندارد. او درواقع اصلاً میل به استمرار حیاتش ندارد. او اگر در چنین حالتی کشته شود، قاتل او را از چیزی که اکنون باارزش می‌داند به هیچ معنایی محروم نمی‌کند؛ اما مطمئناً چنین جوانی مانند تو یا من حق حیات دارد، بنابراین، تبیینی که بونین برای نادرستی قتل در مورد «ه» و «د» بیان کرد برای تبیین این مورد به کار نمی‌آید و در مقابل براساس تبیین مارکوس برای نادرستی قتل می‌توان این مورد را هم توجیه کرد، چون این جوان درست است که الآن زندگی‌اش را باارزش نمی‌داند ولی بعداً باارزش خواهد دانست.^۱

بونین می‌گوید نوجوان متمایل به خودکشی مانند فرد در اغمای موقت به یک معنا میل کنونی به حفظ آینده شخصی‌اش ندارد و به یک معنا دارد. درست است که او میل واقعی به حفظ آینده شخصی‌اش چه میل بالفعل و چه میل بالملکه ندارد ولی میل آرمانی به حفظ آینده شخصی‌اش دارد. اینجاست که بونین با تمایز نهادن میان میل واقعی و میل آرمانی اصلاح

→ او چنین میلی دارد من نیز طبق میل او رفتار می‌کنم و به او وفادار می‌مانم، ولی او الآن این میل را ندارد، چون دقیقاً همین الآن با دوستانش بازی می‌کند و تنها در فکر این است که بازی خوبی داشته باشد». درست است که ما برای تبیین نادرستی استدلال شوهر می‌توانیم بگوییم که همسرش بعداً میل به وفادار بودن او نسبت به خودش خواهد داشت و شوهر الآن به گونه‌ای عمل می‌کند که همسرش را از تحقق میل آینده‌اش محروم می‌سازد. بونین متذکر می‌شود که شاید برای وفاداری شوهر نسبت به همسرش دلایل دیگری نیز وجود داشته باشد که با میل داشتن یا نداشتن هیچ یک از آن‌ها هیچ ربط و نسبتی نداشته باشد. آنچه در مثال ذکر شده مهم است این است که همسرش به وفادار بودن شوهرش میلی شدید دارد و او واجد این میل است حتی در حالی که این مطلب آگاهانه در ذهنش وجود ندارد (Boonin, 2003, p. 68).

1. Boonin, 2003, p. 70.

دیگری در تقریر «میل کنونی» از اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما به دست می‌دهد.

او می‌کوشد میان میل واقعی و میل آرمانی تمایز قائل شود. فرض کنید که اروینگ در مسیرش بر سر یک دو راهی گیر کرده است. مطمئناً میل اولیه‌ او حفظ سلامت شخصی است و در عین حال می‌خواهد راهی آسان‌تر و باصفا‌تر برگزیند. او می‌داند که راه سمت چپ آسان‌تر و باصفا‌تر است، ولی نمی‌داند که مین‌گذاری شده و ناامن و پر خطر است و با انتخاب آن و رفتن از آن مسیر دچار جراحات جدی و شاید کشنده می‌شود. اروینگ با توجه به امیال و آگاهی‌اش از موقعیت، راه دست چپ را برمی‌گزیند. این راه هم طبق میل بالفعل کنونی اوست و هم طبق میل بالملکه کنونی او. اما مطمئناً اگر از خطرهای این راه آگاهی می‌داشت، آن را برنمی‌گزید؛ به عبارت دیگر، گرچه میل واقعی‌اش به راه دست چپ تعلق گرفته است ولی میل آرمانی‌اش به راه سمت راست تعلق دارد، چون اگر از خطرهای آن آگاهی داشت مسلماً راه سمت راست را برمی‌گزید. پس میل واقعی کنونی اروینگ به راه سمت چپ است ولی میل آرمانی کنونی‌اش به راه سمت راست است.^۱

این مطلب درباره‌ جوان متمایل به خودکشی نیز صادق است، زیرا وی آینده‌ خود را تیره و تار می‌بیند و در این حال هیچ‌امیدی به آینده‌ خود ندارد، ولی اگر او از آینده‌ لذت‌بخشی که در انتظارش است باخبر بود، مسلماً به گونه‌ای دیگر فکر می‌کرد؛ به عبارت دیگر، این جوان هیچ‌میل کنونی واقعی به ادامه‌ زندگی ندارد، ولی میل کنونی آرمانی به ادامه‌ زندگی دارد، بنابراین، با تمایز نهادن میان میل واقعی و میل آرمانی و اینکه نادرستی کشتن جوان متمایل به خودکشی به دلیل آن است که او میل آرمانی به ادامه‌ حیات دارد دیگر نیازی نیست به اصلاح تقریر مارکوس و افزودن عبارت «یا آینده‌ خود را با ارزش بداند» تا اینکه شامل نادرستی کشتن جوان متمایل به خودکشی هم بشود.^۲

حال با توجه به اینکه هر دو تقریر، یعنی تقریر مارکوس و بونین از استدلال آینده‌ای شبیه آینده‌ما نادرستی قتل در مورد «ج» را تبیین می‌کنند آیا دلیلی بر ترجیح تقریر بونین بر تقریر مارکوس وجود دارد؟ پاسخ بونین به این پرسش مثبت است. او سه دلیل بر چنین ترجیحی اقامه می‌کند. دو دلیل نخست عین همان ملاحظات است که در تمایز میان امیال بالفعل و امیال بالملکه بیان شد. دلیل سوم وی این است که تقریر او مثال‌هایی نقضی را تبیین می‌کند که تقریر مارکوس نمی‌توانست آن‌ها را تبیین کند.

1. Boonin, 2003, p. 71.

2. Ibid.

بونین می‌گوید با لحاظ شخص شکست خورده در عشق و مبتلا به افسردگی شدید، فردی را در نظر بگیرید که الآن آینده شخصی‌اش را با ارزش نمی‌داند حتی اگر آینده شخصی‌اش شامل تجربه‌های بسیاری باشد که ما آن‌ها را با ارزش می‌دانیم. گرچه او آینده‌ای شبیه آینده ما دارد، اما به دلیل عدم توازن مواد شیمیایی و علاج‌ناپذیر در مغزش به هیچ‌وجه نمی‌تواند و نخواهد توانست زندگی‌اش را با ارزش بداند. براساس تقریر مارکوس چون چنین شخصی نه الآن می‌تواند زندگی‌اش را با ارزش بداند و نه در آینده، پس کشتن او به لحاظ اخلاقی نباید نادرست باشد، چون او را از چیزی که با ارزش می‌داند یا با ارزش خواهد دانست محروم نکرده‌ایم؛ اما براساس تقریر «میل بالملکه آرمانی کنونی» بونین از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما کشتن چنین فردی به لحاظ اخلاقی نادرست است، چون میل چنین شخصی به آینده شخصی‌اش مطمئناً شامل حفظ میلی آرمانی می‌شود که با عدم توازن مواد شیمیایی که مانع از شکل‌گیری میل او به آینده‌اش می‌شود به آینده‌اش دارد.^۱

تا اینجا بونین کوشید از دو ادعایش درباره نادرستی قتل در موارد «ج»، «د» و «ه» دفاع کند. دو مورد از پنج مورد باقی مانده است: نوزاد و جنین. وی ترجیح می‌دهد که نخست به مورد جنین بپردازد، چون تقریر او از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما نتایج متفاوتی با تقریر مارکوس در این مورد دارد و با مشخص شدن این نتایج پرداختن به مورد «ب» (نوزاد) آسان‌تر خواهد بود. بونین حیات جنین را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی، جنین پیش از آنکه به مرحله‌ای برسد که واجد امیال آگاهانه شود و دیگری، جنین از این مرحله به بعد. او به این دو مرحله با عنوان جنین پیش از خودآگاهی و جنین خودآگاه اشاره می‌کند. از نظر او نمی‌توان به جنین پیش از خودآگاهی برخلاف فرد در اغمای موقت و جوان متمایل به خودکشی میل بالملکه آرمانی کنونی اسناد داد تا اینکه حفظ آینده شخصی‌اش لازم باشد. اگر این ادعای بونین درست باشد، در آن صورت تقریر او از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما مستلزم آن نیست که سقط جنین از زمان لقاح نادرست باشد در حالی که لازمه تقریر مارکوس نادرستی آن است.

استدلال بونین بر این ادعایش این است که در مورد جوان متمایل به خودکشی میل آرمانی به آینده صادق است، ولی در مورد جنین چنین نیست، چون امیال آرمانی در جایی صادق‌اند که امیال واقعی صادق باشند، برای مثال نمی‌توان به سنگ امیال آرمانی اسناد داد چون اسناد میل به سنگ اصلاً امکان‌پذیر نیست و از آنجا که جنین پیش از خودآگاهی هیچ‌گونه میل واقعی ندارد نتیجه می‌شود که میل آرمانی نیز اصلاً ندارد. با همین بیان می‌توان

گفت که جنین پیش از خود آگاهی از آنجا که نمی‌تواند میل بالفعل داشته باشد میل بالملکه نیز نمی‌تواند داشته باشد.^۱

بنابراین، از نظر بونین تقریر «میل بالملکه آرمانی کنونی» او از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما بهتر از تقریر مارکوس از این اصل می‌تواند نادرستی قتل در مواردی مانند موارد «ج»، «د» و «ه» را تبیین کند که مدافعان و مخالفان سقط جنین در آن موارد اختلافی با یکدیگر ندارند، اما لازمه تقریر بونین از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما برخلاف تقریر مارکوس این است که جنین پیش از خود آگاهی حق حیاتی مانند تو یا من ندارد.

اما مورد نوزاد از نظر بونین اگر آنچه او تا بدین جا درباره دیگر موارد گفته است درست باشد، نادرستی قتل نوزاد هیچ مشکلی برای تقریر او ایجاد نمی‌کند. نوزاد تازه متولد شده واجد امیال آگاهانه بالفعل است. او میل به بهره‌مندی از احساس گرما و تجربه‌هایی از ارضای گرسنگی‌اش دارد. درست است که نوزاد نمی‌تواند امیال و خواسته‌هایش را با الفاظ بیان کند، ولی این دلیل نمی‌شود که او امیال و خواسته‌های آگاهانه‌ای ندارد. همچنین درست است که او تصویری از استمرار حیات و نیز پایان هستی‌اش ندارد و چنین اموری را درک نمی‌کند، ولی اگر آگاهی از چنین اموری داشت، مسلماً میل به حفظ حیات شخصی آینده‌اش می‌داشت، چون در این صورت می‌فهمید که چنین امری برای بهره‌مندی از تجربه‌هایی که از پیش میلی آگاهانه به بهره‌مندی از آن‌ها داشته است لازم و ضروری است؛ بنابراین، نوزاد تازه متولد شده امیال آگاهانه بالفعلی دارد که تنها با حفظ آینده شخصی‌اش ارضا می‌شود و از این رو کشتن او مانع بهره‌مندی او از چنین آینده‌ای است و لذا نادرست است.

از نظر بونین این امیال آگاهانه نوزاد تازه متولد شده با محدودیت‌هایی که دارد در جنین پیش از تولد نیز وجود دارد. برای مثال، طبق تحقیقات، نوزاد متولد شده صدای مادرش را تشخیص می‌دهد و صدای او را بر دیگر صداها ترجیح می‌دهد و نمی‌توان این را به طور معقولی توجیه کرد مگر اینکه بگوییم نوزاد در مرحله‌ای پیش از تولد از تجربه‌های آگاهانه‌ای از شنیدن صدای مادر بهره‌مند بوده است و لذا میلی به شنیدن همان صدا به جای صداهای دیگر دارد. پس نوزاد پیش از تولد در مرحله‌ای از آگاهی برخوردار شده است، ولی در کدام زمان در اینجا خیلی مهم نیست، چون در اینجا بونین درصدد رد دیدگاه مارکوس درباره نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح است و از نظر خودش با تقریری که از همان اصل مارکوس

(آینده‌ای شبیه آینده ما) ارائه داده به مقصود خود رسیده است و با تقریرش نه تنها نادرستی قتل را در موارد «ب»، «ج»، «د» و «ه» تبیین کرده است بلکه مجاز بودن سقط جنین قبل از مرحله آگاهی به لحاظ اخلاقی را نیز اثبات کرده است.^۱

بونین همانند تولی^۲ حقوق را ناشی از امیال می‌داند و از همین رو در دلیل دومش بر ترجیح تقریرش بر تقریر مارکوس می‌کوشد نادرستی قتل را توجیه کند با توجه به اینکه قتل یکی از مصادیق اعمالی است که دخالت در تحقق امیال به لحاظ اخلاقی نادرست است. از سوی دیگر، لازمه چنین میلی آگاهی یا خودآگاهی است. پتر سینگر نیز همین روش را پی گرفته است. برای بررسی صحت و سقم این دیدگاه مطالب بیشتری در زمان بررسی دیدگاه تولی خواهد آمد.

بونین برای تبیین نادرستی کشتن فرد در اغمای موقت امیال را به امیال بالفعل و امیال بالملکه تقسیم کرد و کوشید تا نشان دهد که گرچه فرد در اغمای موقت میل بالفعل به حفظ آینده‌اش ندارد، ولی واجد میل بالملکه به حفظ آینده‌اش است و به همین دلیل کشتن او به لحاظ اخلاقی نادرست است و برای روشن ساختن این مطلب از باورهای بالفعل و بالملکه ما کمک گرفت. همان گونه که ما در خواب یا در اغمای موقت باورهای خود را به طور کلی از دست نمی‌دهیم و در همین حالات، ملکه آگاهی در ما وجود دارد و این گونه نیست که هر زمانی که از خواب برمی‌خیزیم دوباره از نو آگاهی‌هایمان را به دست آوریم، در مورد امیال نیز به همین نحو است. فرد در اغمای موقت گرچه میل بالفعل به حفظ حیات آینده‌اش ندارد ولی میل بالملکه به حفظ حیات آینده‌اش دارد؛ اما چنین مطلبی درباره جنین پیش از مرحله آگاهی صادق نیست.

اشکالات تقریر بونین

فرانسیس بکویت بر این مطلب اشکالی وارد کرده است. او می‌گوید دو نفر با نام‌های باب و استوارت را در اغمای موقت فرض کنید. باب از حالت اغما درخواهد آمد، ولی به دلیل آسیب مغزی شدید، حافظه‌اش را به طور کلی از دست داده است و باید هر چیز را از نو بیاموزد. با استفاده از تعبیر بونین او میل بالملکه به حیاتش ندارد و در نتیجه نباید هیچ حقی به حیات داشته باشد. در مقابل استوارت دقیقاً وضعیتی مانند باب دارد با این تفاوت که او تمام خاطرات و

1. Boonin, 2003, p. 85.

2. Tooley, 1972, p. 42.

توانایی‌های قبلی‌اش را بازخواهد یافت و مدت زمان لازم برای استوارت برای به دست آوردن آنچه از دست داده است برابر است با مدت زمانی که باب برای به دست آوردن خاطرات جدید و یادگیری دوبارهٔ توانایی‌های گذشته‌اش لازم دارد. طبق نظر بونین چون باب با از دست دادن کل آگاهی و توانایی‌هایش همانند جنین پیش از خودآگاهی است از این‌رو کشتن او نادرست نیست،^۱ ولی کشتن استوارت نادرست است. حال بکویت می‌پرسد چه تفاوت به لحاظ اخلاقی مهمی میان باب و استوارت وجود دارد که کشتن باب نادرست نیست، ولی کشتن استوارت نادرست است.^۲

بونین میان امیال واقعی و آرمانی تمایز قائل شد تا نادرستی قتل را در مورد جوان متمایل به خودکشی تبیین کند، زیرا جوان متمایل به خودکشی که به دلیل شکست عشقی دچار افسردگی شدید شده است علاوه بر اینکه میلی به حیات ندارد، میلی برخلاف آن دارد، ولی با این حال حق حیات دارد؛ «اما این تمایز میان امیال آرمانی و واقعی مطابق است با چیزی که به لحاظ اخلاقی مهم است، زیرا این تمایز مبتنی بر تمایزی است میان آنچه خوب می‌نماید و آنچه درواقع خوب است».^۳

اگر به دقت بنگریم، امیال آرمانی چیزی نیستند به جز میل به آنچه درواقع خوب است و مسئلهٔ اصلی از دست دادن چیزی است که درواقع خوب است نه بی‌اثر گذاشتن میل؛ به عبارت دیگر، از دست دادن خیر حیات است که ضرر و زیان به شمار می‌آید و نادرست است نه مداخله در میل به آن خیر. همان‌گونه که نوجوان متمایل به خودکشی ممکن است این خیر را از دست بدهد جنین انسانی نیز به همان‌سان ممکن است آن خیر را از دست بدهد.^۴ اشکال دیگر تقریر بونین این است که می‌توان موجوداتی مانند فرشتگان را فرض کرد که مسلماً شخص به شمار می‌آیند، ولی طبق تقریر بونین نباید دارای حق حیات باشند، زیرا

۱. «در چنین موردی لازمهٔ دیدگاه من این است که چنین فردی حق حیاتی مانند تو یا من ندارد، اما همانند مورد فرد بالغی که هرگز تجربه‌های آگاهانه نداشته است ناقد سقط جنین نمی‌تواند به چنین موردی تمسک کند و دیدگاه من را رد کند، چون نمی‌توانیم بپذیریم که کشتن چنین افرادی جداً غیر اخلاقی است» (Boonin, 2003, p. 78).

2. Beckwith, 2006, p. 184.

کریستوفر کاکزور برای اثبات آسان‌تر مثال بکویت، اندکی آن را تغییر داده و باب و استوارت را کودکانی در نظر گرفته است که مهارت‌ها و خاطراتشان آنقدر گسترده نشده و از این‌رو مهارت‌ها و خاطرات از دست‌رفتهٔ آن‌ها بسیار اندک است (Kaczor, 2011, p. 32).

3. Kaczor, 2011, p. 58.

4. Ibid., p. 59.

ساختار وجودی آن‌ها با فیزیولوژی انسان تفاوت‌های بسیاری دارد و تجربه‌های آنان از زمان با تجربه‌های ما از زمان تفاوت‌های اساسی دارد و از همین رو آن‌ها تجربه‌هایی از گذشته و حال و آینده همانند ما ندارند و در نتیجه امیال بالملکۀ کنونی برای آینده مانند ما ندارند.^۱

در میان انسان‌ها نیز می‌توان اشخاصی یافت که علی‌الادعا باور بر این است که عاری از هرگونه میلی‌اند از جمله بودایی‌ها معتقدند کسانی که به نیروانا دست می‌یابند فاقد هرگونه میلی‌اند و طبق دیدگاه بونین چنین افرادی واجد حق حیات نیستند، زیرا واجد میلی برای آینده نیستند.^۲

کریستوفر کاکزور جوان ۲۵ ساله‌ای به نام جک را به تصویر می‌کشد که بر اثر حادثه‌ای، میخی در جمجمه او فرو رفته است و جراحان با تلاش بسیار میخ را از جمجمه او خارج می‌کنند و او پس از بهبودی به زندگی خود مانند گذشته ادامه می‌دهد، تنها با یک تفاوت که دیگر به هیچ چیز هیچ‌گونه میلی ندارد. ممکن است این حادثه به بخشی از مغزش که احساسات ناظر به امیال را کنترل می‌کند آسیب وارد کرده باشد؛ بنابراین، گرچه او کاملاً عاقل است و می‌تواند صحبت کند و به انجام محاسبات و دیگر امور مانند پیش از این تصادف بپردازد، ولی به هیچ چیز هیچ میلی ندارد. آیا می‌توان گفت چون جک به آینده خود میلی ندارد پس حق ادامه حیات نیز ندارد؟^۳

کاکزور جوان دیگری به نام تام را به تصویر می‌کشد که بر فرض دارویی کشف شده است که با مصرف آن شخص به حالت نیروانا می‌رسد و فاقد هرگونه میلی می‌شود. او در تمام جنبه‌ها شبیه ماست و تنها این تفاوت را با ما دارد که هیچ‌گونه میلی ندارد. آیا می‌توان گفت تام فاقد حق حیات است و می‌توان او را کشت؟^۴ جک و تام فاقد امیال آرمانی‌اند چون به گفته بونین «میل آرمانی را تنها به اشخاصی می‌توان اسناد داد که دست کم واجد برخی امیال بالفعل دیگر باشند».^۵

اشکال دیگر کاکزور بر بونین این است که حقوق بر دو قسم است: حقوق غیر قابل انتقال و حقوق قابل انتقال. از جمله حقوق غیر قابل انتقال می‌توان از حق حیات، آزادی و طلب سعادت نام برد. اگر کسی به حقوق غیر قابل انتقال معتقد باشد، پیوند میان امیال و حقوق

1. Kaczor, 2011, p. 59.

2. Ibid.

3. Ibid., p. 60.

4. Ibid.

5. Boonin, 2003, p. 80.

آن‌گونه که بونین ترسیم کرده نیست. حقوق غیر قابل انتقال حقوقی‌اند که صرف نظر از امیال نمی‌توان آن‌ها را اسقاط یا از آن‌ها چشم‌پوشی کرد و حقوق قابل انتقال حقوقی‌اند که به امیال اشخاص بستگی دارند و قابل اسقاط‌اند؛ برای مثال مالکیت قابل انتقال است و می‌توان از حق مالکیت خود در مورد اموال با بخشیدن آن‌ها به دیگری دست برداشت بدون اینکه حقوق دیگری را نقض کرده باشیم؛ اما حقوق انتقال‌ناپذیر با امیال انسان ربط و نسبتی ندارند؛ برای مثال، حق آزادی قابل انتقال نیست و از این‌رو اگر بر فرض کسی تمایل به برده شدن و فرد دیگری نیز تمایل به بردگی گرفتن او داشته باشد بردگی حق آزادی او را نقض می‌کند گرچه او با میل خود به بردگی تن داده باشد. بلی در مواردی با توجه به قوانینی خاص ممکن است این حق محدودیت‌هایی داشته باشد. از سوی دیگر، حق حیات شرط ضروری حق آزادی است و اگر حق آزادی غیر قابل انتقال باشد حق حیات نیز غیر قابل انتقال است و حتی می‌توان مدعی شد که شاید کسی در غیر قابل انتقال بودن حق حیات شائبه‌ای نداشته باشد. در این صورت، از آنجا که حق حیات با امیال هیچ ربط و نسبتی ندارد در نتیجه تبیین بونین از نادرستی قتل و وابسته بودن حق حیات به امیال بالفعل، بالملکه و آرمانی باید رد شود.^۱

اشکال دیگر بر بونین این است که او نادرستی قتل را به گونه‌ای تبیین کرد که گویی تنها یک دلیل بر نادرستی قتل وجود دارد که آن یک دلیل نیز شامل جنین از لحظه لقاح نمی‌شود و از این‌رو سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست نیست، در حالی که نادرستی یک عمل ممکن است به دلایل بسیار متعددی باشد. قتل نیز از این قاعده مستثنا نیست و نادرستی قتل می‌تواند به دلایل گوناگونی از جمله دلیل بونین باشد؛ بنابراین، دلیل بونین بر نادرستی قتل و مشمول سقط جنین نشدن این دلیل، تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که بونین ثابت کرده باشد که هیچ دلیل دیگری بر نادرستی قتل از جمله دلیل ارسطو، کانت، میل، و درواقع هر فیلسوف دیگری که تبیینی از نادرستی قتل اقامه کرده است وجود ندارد تا تقریر او بتواند اثرگذار باشد، اما بونین چنین کاری نکرده و تنها به تبیین خود بسنده کرده است.^۲

همان‌گونه که گفته شد دلایل متعددی می‌تواند بر نادرستی قتل دلالت کند و تقریر بونین از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما درباره نادرستی قتل یکی از این دلایل می‌تواند باشد، چون دلیلی اقامه نشده است بر اینکه تنها یک دلیل بر نادرستی قتل وجود دارد و بونین نیز چنین دلیلی اقامه نکرده است. حال، بر فرض که تقریر بونین از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما

1. Kaczor, 2011, pp. 61-62.

2. Ibid., p. 63.

درست باشد تنها دلالت دارد بر اینکه این تقریر می‌تواند دلیلی بر نادرستی قتل باشد ولی به چه دلیل تقریر دیگری از این اصل از جمله تقریر مارکوس بر فرض درستی نمی‌تواند نادرستی قتل را تبیین کند و بونین نیز دلیلی بر نادرستی تقریر مارکوس اقامه نکرده است مگر اینکه چون تقریر خود را به دلایلی بهتر از تقریر بونین می‌داند این تقریر را بر تقریر مارکوس ترجیح می‌دهد و حال آنکه هر دو تقریر، در صورت صحت، در عرض هم می‌توانند نادرستی قتل را تبیین کنند. بلی تقریر بونین بر نادرستی سقط جنین دلالت نمی‌کند، ولی تقریر مارکوس نادرستی سقط جنین را نیز تبیین می‌کند؛ بنابراین، اگر تقریر مارکوس از اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما فی نفسه درست باشد سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست است.

اشکال دیگر آنکه یک نظریه تا آنجا که ممکن است باید ساده و از پیچیدگی به دور باشد و مؤلفه‌های کمتری داشته باشد و به تعبیر بونین صرفه‌جویانه باشد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد تقریر مارکوس از اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما اولاً به هیچ‌وجه پیچیدگی ندارد و بسیار ساده و همه‌کس فهم است و ثانیاً صرفه‌جویانه‌تر از تقریر بونین است، چرا که گرچه ممکن است عبارت تقریر نهایی بونین از الفاظ کمتری تشکیل شده باشد، ولی تبیین میل بالفعل در مقابل میل بالملکه و میل واقعی در برابر میل آرمانی پیچیدگی‌ها و مشکلات خاص خود را دارد و از همین‌رو بونین می‌کوشید با استفاده از مثال‌هایی اشکالات را برطرف کند و به همین دلیل این تقریر همه‌کس فهم نیست.

یکی از الفاظ کلیدی و مهم در استدلال بونین لفظ میل است و آنچه موجب نادرستی قتل می‌شود این است که قاتل با کشتن مقتول مانع تحقق امیال او می‌شود، اما یک نکته دربارهٔ میل حائز اهمیت است و آن اینکه امیال آدمی برای نیل به غایات از جمله حیات بسیار متنوع و گوناگون‌اند. اگر آنچه موجب نادرستی عملی می‌شود ممانعت از تحقق میل دیگری به چیزی باشد، در آن صورت هرچه میل به چیزی شدت داشته باشد نادرستی عملی که مانع تحقق آن میل می‌شود نیز بیشتر می‌شود. خود بونین نیز بر این مطلب تصریح کرده است: «به طور کلی عمل به شیوه‌هایی که مانع تحقق امیال دیگران شود در نگاه نخست نادرست است و به طور کلی هرچه این امیال شدیدتر باشد نادرستی ممانعت از تحقق آن امیال نیز جدی‌تر است»^۱. این مطلب دربارهٔ حق مالکیت روشن است، چرا که اموال ارزش‌های متفاوتی برای صاحبان اموال دارند، برای مثال نادرستی دزدیدن ۱۰ هزار دلار بسیار بیشتر است از دزدیدن ۱۰ دلار و دزدی از فردی فقیر بسیار زشت‌تر است از دزدی از فردی ثروتمند.

اما آیا این مطلب دربارهٔ حق حیات نیز صادق است؟ آیا می‌توان گفت برخی قاتلان بهتر از برخی دیگر از قاتلان‌اند؟ اگر همهٔ انسان‌ها از حق حیاتی برابر برخوردارند، در آن صورت سلب حیات آن‌ها به یک اندازه نادرست است.^۱ ممکن است اشکالی متوجه این استدلال شود و آن اینکه کشتن فردی با چند فرزند زشت‌تر از کشتن فردی بدون فرزند است، اما می‌توان گفت که با این مطلب نمی‌توان برابری انسان‌ها را زیر سؤال برد، چرا که آنچه موجب می‌شود نادرستی یک قتل بیشتر از نادرستی قتل دیگر باشد اوضاع و احوال و شرایط متفاوت است؛ برای مثال، کشتن یک مادر از آن‌رو که جنایت به شمار می‌آید نادرست است و از آن‌رو که محروم کردن بچه‌ها از مراقبت مادرشان است نیز نادرست است و از همین‌روست که اگر بر فرض این مادر کشته نمی‌شد بلکه ربوده می‌شد، باز به دلیل محروم کردن بچه‌ها از مراقبت مادرشان عملی نادرست می‌بود. خلاصه آنکه اگر انسان‌ها از حقوقی یکسان برخوردارند کشتن آن‌ها به یک اندازه نادرست است خواه ثروتمند باشند و خواه فقیر، خواه سیاه باشند یا سفید و خواه مذکر باشند یا مؤنث.^۲

اما همان‌گونه که گذشت امیال آدمی به هیچ‌وجه یکسان نیست و تنوع بسیاری دارد و در نتیجه امیال انسان‌ها به ادامهٔ حیات می‌تواند بسیار متفاوت باشد، برای مثال انسان‌هایی که در خوشی و شادی به سر می‌برند میل به ادامهٔ حیاتشان بیشتر است و کسانی که در سختی زندگی می‌کنند و یا از بیماری حادی رنج می‌برند و یا برای مدتی طولانی در زندان به سر می‌برند میل به ادامهٔ زندگی‌شان چندان قوی نیست و از همین‌رو برخی از چنین افرادی برای راحت شدن از مشکلات و سختی‌ها دست به خودکشی می‌زنند. براساس تقریر بونین کسی که به طور کلی فاقد هرگونه میلی به ادامهٔ حیات است کشتن او اصلاً نادرست نیست و از این‌رو کشتن کسی که میل کمتری به ادامهٔ حیات دارد کمتر نادرست است؛ بنابراین، اگر تقریر بونین از نادرستی قتل درست باشد، نه تنها دلالت دارد بر اینکه جنین حق حیاتی مانند تو یا من ندارد بلکه دلالت دارد بر اینکه تو و من نیز از حق حیاتی برابر برخوردار نیستیم.^۳

اما براساس تقریر بونین می‌توان گفت هرچند امیال واقعی انسان‌ها متفاوت است، ولی امیال آرمانی آن‌ها برابر است. پاسخ این اشکال این است که بسیار بعید است که امیال آرمانی همهٔ انسان‌ها دقیقاً عین یکدیگر باشد، اما بر فرض برابر بودن امیال آرمانی همهٔ انسان‌ها چگونه

1. Kaczor, 2011, p. 63.

2. Ibid., p. 64.

3. Ibid.

می‌توان برابری امیال آرمانی همه انسان‌ها را تبیین کرد؟ می‌توان گفت برابری امیال آرمانی همه انسان‌ها به این دلیل است که امیال همه آن‌ها به یک چیز تعلق گرفته است و آن هم خیر حیات است، خیر حیاتی که جنین، نوزاد و انسان‌های بالغ به یکسان از آن برخوردارند.^۱

اشکال دیگر بر بونین دربارهٔ میل و نحوهٔ شکل‌گیری میل است. میل مبتنی بر باور و داوری است. ما زمانی به چیزی میل می‌یابیم، که شناختی هرچند جزئی و کم دربارهٔ آن و سود مترتب بر آن داشته باشیم. اگر به چیزی آگاهی یابیم، ولی نتوانیم به سودمندی آن حکم کنیم، چه‌بسا میلی به آن در ما ایجاد نشود. از سوی دیگر، بسیاری از فیلسوفان معتقدند که باور در آدمی زمانی شکل می‌گیرد که زبان آموخته باشد و بدون زبان باوری در آدمی به وجود نمی‌آید. اگر این مطلب درست باشد، در آن صورت زمانی میل به چیزی در نوزاد به وجود می‌آید که باور به چیزی بیاید و زمانی این باور می‌آید که تکلم را آموخته باشد و در نتیجه چندین ماه پس از تولد زمانی که کودک سخن گفتن را آموخته باشد واجد حق حیات می‌شود و این زمان بسیار طولانی‌تر از زمانی است که مدافعان نوزادکشی مانند مایکل تولی و پیتر سینگر معتقدند.^۲

تقریر دیگری از استدلال «آینده‌ای شبیه آینده‌ما»

آینده‌باارزش مارکوس، این جهانی و صرفاً مادی است. اگر آیندهٔ آدمی تنها به حیات مادی و این جهانی محدود باشد، شاید آن‌گونه که باید و شاید ارزشمند تلقی نشود. اگر آدمی با مردن نیست و نابود شود و هیچ چیزی از او باقی نماند، چه تفاوتی می‌کند که چند روز بیشتر زندگی کند یا کمتر. تبیین نادرستی قتل با آینده‌ای که به زندگی مادی این جهانی محدود است شاید کمی چالش‌برانگیز باشد. اما اگر حیات آدمی از یک سوی، در حیات مادی و جسمانی منحصر نباشد و از سوی دیگر، جاودانه نیز باشد و از سوی سوم، رابطهٔ مستقیمی میان زندگی این جهانی و آن جهانی برقرار باشد، به گونه‌ای که نحوهٔ زندگی این جهانی، نحوهٔ زندگی آن جهانی را رقم زند، به یقین استدلال «آینده‌ای شبیه آینده‌ما» بهتر نادرستی قتل را تبیین می‌کند.

با در نظر گرفتن این مقدمات:

۱. انسان آمیزه‌ای است از روح و بدن؛

1. Kaczor, 2011, p. 64.

2. Ibid., pp. 66-67.

۲. روح اصالت دارد و بدن در خدمت استکمال آن است؛

۳. مرگ به معنای جدا شدن روح از بدن است؛

۴. روح با جدا شدن از بدن همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد؛

۵. چگونگی زیستن روح پس از مرگ بستگی تام و تمام دارد به اینکه در این دنیا چگونه زیسته باشد و چه کمالاتی را کسب کرده باشد.

قتل درواقع علاوه بر اینکه انسان را از فعالیت‌ها و برنامه‌های باارزش محروم می‌کند، او را از اموری محروم می‌کند که نقش مستقیمی می‌توانند در چگونگی زیست جاودانه او داشته باشند؛ بنابراین، سقط جنین درواقع محروم ساختن او از آینده‌ای جاودانه شبیه آینده ماست، آینده‌ای که چگونگی آن پس از مرگ به چگونه زیستن در دنیا بستگی دارد.

۶. استدلال از طریق احتمال شآن و منزلت انسان

گاهی شآن و منزلت جنین از طریق انسان یا شخص بودن یا نبودن بحث و بررسی می‌شود که در این صورت نتیجه گرفته می‌شود که شآن و منزلت اخلاقی ندارد. اگر بر فرض جنین انسان یا شخص به شمار نیاید، آیا می‌توان گفت که در این صورت نیز دارای شآن و منزلت اخلاقی است؟

طرف‌داران سقط جنین غالباً با اشکالی که متوجه استدلال رایج مخالفان سقط جنین می‌کنند، معتقدند جنین انسان نیست و تنها واجد قوه انسان شدن و به هیچ‌وجه قوه یک شیء همان شیء به شمار نمی‌آید و صفات و ویژگی‌های ساری و جاری بر یک شیء بر قوه آن بار نمی‌شود و لذا شآن و منزلتی که چیزی داراست نمی‌توان برای قوه آن چیز نیز قائل شد.

براساس یک قاعده عقلایی در باب اعتنا کردن و نکردن به احتمالات، می‌گویند در صورتی که وقوع محتمل هرچند ضعیف باشد، ولی در صورت تحقق، سود بسیار زیادی متوجه آدمی شود باید به وجود این احتمالات بها داد و طبق آن‌ها عمل کرد؛ به عبارت دیگر، میزان ارزش محتمل، میزان اعتنا و عدم اعتنا به احتمالات را مشخص می‌سازد و از همین‌روست که به مجرد احتمال هرچند ضعیف کشف اختراعی که می‌تواند در زندگی آدمی تأثیر بسزایی داشته باشد، پول‌های بسیار زیادی صرف مطالعات و تحقیقات می‌شود، هرچند ممکن است پروژه‌های تحقیقی بسیاری به نتیجه نرسند، ولی همین که پروژه‌های اندکی به نتیجه برسند ارزش این همه سرمایه‌گذاری را معقول و موجه می‌سازد.

حال در مسئله مورد بحث می‌توان گفت که در این مسئله ما با انسان مواجهیم. بر فرض

قبول شأن و منزلت آدمی چه به لحاظ مادی و چه به لحاظ معنوی، چه به لحاظ مسائل این جهانی و چه به لحاظ مسائل آن جهانی اگر واقعاً انسان دارای شأن و منزلتی است که نمی-توان او را با دیگر موجودات قابل مقایسه دانست، آیا نمی-توان گفت که با توجه به اینکه لقاح صورت گرفته و جنین در حال تبدیل شدن به جنین موجود ارزشمندی است، هرچند جنین، انسان نیست ولی در حال انسان شدن است باید به آن بها داد و برای آن شأن و منزلت قائل شد؟ امروزه به مجرد اینکه کسانی از خود استعدادهایی بروز می-دهند و احتمال این هست که با سرمایه گذاری روی آن‌ها در آینده بتوان بهره‌های بیشتری از آن‌ها برد، چنین سرمایه گذاری‌هایی معقول و موجه می-نماید و به لحاظ اخلاقی نیز توجیه پذیر است. از سوی دیگر، آیا این تناقض آمیز نیست که از سویی برای نسل‌هایی که هنوز به وجود نیامده‌اند حق قائل شویم و در استفاده از طبیعت افراط نورزیم به این امید که حقی از نسل‌های آینده ضایع نکرده باشیم، ولی از سوی دیگر، موجودی که پا به عرصه هستی گذاشته است و در حال انسان شدن است برای او هیچ حقی قائل نشویم و به مجرد اینکه زن و مرد برای راحتی و آسایش خود و یا به دلیل اینکه بچه نمی-خواسته‌اند و یا هر دلیل دیگری حق نابود کردن آن را داشته باشند؟

۷. استدلال از راه احتمال و احتیاط

احتمال شخص و انسان بودن کافی است برای اینکه سقط آن به لحاظ اخلاقی مجاز نباشد. این احتمال با توجه به پیش فرض‌های الهیاتی قوت خاصی می-یابد. فرض کنید در حال شکار کردن هستید و به سوی شکاری نشانه گیری کرده‌اید، به یک باره به دلایلی احتمال می-دهید که به جای شکار، انسانی را هدف گرفته‌اید. آیا اخلاقاً به شلیک مجازید؟ آیا اخلاق حکم نمی-کند که به محض احتمال انسان بودن شکار به چنین کاری مجاز نیستید؟

حال، با توجه به تمام بحث‌های مطرح درباره سقط جنین که برخی به دلایلی انسان و شخص بودن جنین را به چالش می-کشند و برخی دیگر می-گویند انسان و شخص بودن جنین را به اثبات برسانند آیا این فرض معقول نیست که ممکن است دلایل مدافعان حق حیات بر دلایل مخالفان آن بچربد و به عبارتی احتمال نادرستی دلایل موافقان سقط جنین وجود دارد و با احتمال نادرست بودن این دلایل، احتمال داده می-شود که جنین از لحظه لقاح انسان و حتی شخص به شمار آید؟ آیا در این صورت نباید احتیاط کرد و جان میلیون‌ها جنین و به عبارتی انسان‌های بی گناه را به دلیل خطای در استدلال انسانی بی دلیل به خطر نینداخت؟ آیا این مورد

همانند مثال ذکر شده نیست؟ این مسئله تا حدودی همانند مسئله فقهی «الحدود تدراً بالشبهات» است که به محض شک و شبه و عدم یقین به وقوع جرم، جاری کردن حد ساقط می‌شود. درباره این استدلال به دو نکته باید توجه شود: (۱) انسان بودن جنین واقعاً محتمل باشد نه احتمال به معنایی که هر عملی به غیر از منطق و ریاضیات احتمالی است، چون در این صورت تمامی دانش‌های ما به غیر از ریاضیات و منطق، احتمالی‌اند. (۲) در مقابل این احتمال، در طرف دیگر احتمالی وجود نداشته باشد. درست است که در یک طرف انسان بودن جنین محتمل است، ولی در طرف دیگر سقط نکردن جنین ممکن است تالی، فاسدهای بسیاری داشته باشد.

به نظر می‌رسد به هر دو نکته در استدلال توجه شده است؛ اما به نکته اول به این دلیل که همان‌گونه که ذکر شد دلایل مخالفان سقط جنین از قوت خاصی برخوردار است و در نهایت بر فرض که قوت استدلال آن‌ها در سطح قوت استدلال‌های موافقان سقط جنین باشد این استدلال می‌تواند مؤیدی بر استدلال مخالفان باشد؛ اما نکته دوم، همان‌گونه که در آغاز بحث تذکر داده شد موضوع بحث حکم سقط جنین به لحاظ اخلاقی در نگاه نخست است صرف نظر از عناوین و عوارضی که ممکن است در این مسئله پیش آید.

به تعبیر دیگر، همان‌گونه که در برخی از مباحث گذشت در انسان بودن جنین به لحاظ زیست‌شناختی شک و شبهه‌ای نیست و حتی موافقان سقط جنین نیز آن را می‌پذیرند و اگر شک و شبهه‌ای وجود دارد، در شخص بودن جنین است که موافقان سقط جنین منکر آن‌اند. حال سخن این است که انسان بودن موضوعی واقع‌گرایانه است که با رجوع به خارج و واقعیت‌های فیزیکی و زیست‌شناختی مشخص می‌شود، ولی شخص بودن موضوعی ارزش‌شناختی است که با رجوع به خارج امکان حل و فصل آن نیست و تنها از طریق مباحث ارزش‌دواری می‌توان حکم به شخص بودن انسان کرد. از آنجا که شخص بودن با ارزش‌دواری مشخص می‌شود و ارزش‌دواری نیز موجب قطع و یقین نمی‌شود، از این‌رو احتمال شخص بودن جنین از لحظه لقاح وجود دارد و با وجود چنین احتمال عقلایی باید طریق احتیاط را پیش گرفت؛ بنابراین، با وجود احتمال شخص بودن جنین از لحظه لقاح سقط آن به لحاظ اخلاقی نادرست است.

ب) استدلال‌های پس از لقاح

برخی از استدلال‌ها بر نادرستی سقط جنین، زمانی پس از لقاح را در انسان شدن جنین مؤثر

می‌دانند. از این‌رو، برخی زمانی را که تخمک بارور می‌شود و به دیواره رحم می‌چسبد که آن را کاشت یا لانه‌گزینی می‌نامند مرحله‌ای می‌دانند که انسان شکل می‌گیرد. برخی زمانی را که جنین صورت ظاهر انسانی به خود می‌گیرد زمان انسان شدن جنین می‌دانند. برخی اولین حرکت بالفعل جنین در رحم زن باردار را علامت انسان شدن به شمار می‌آورند. برخی دیگر حرکت بالفعل را لازم نمی‌دانند بلکه حرکت ادراک شده از سوی زن باردار را نشانه انسان شدن جنین تلقی می‌کنند. فعالیت اولیه مغز علامت و نشانه دیگری بر انسان شدن جنین می‌تواند باشد که عده‌ای آن را پذیرفته‌اند و در نهایت عده‌ای نیز زیست‌پذیر بودن جنین در خارج از رحم زن باردار را نشانه انسان شدن او می‌دانند. با توجه به پیشرفت علم پزشکی برخی از این استدلال‌ها شاید امروزه قوت چندانی نداشته باشند، اما برای آشنایی با نحوه استدلال‌ها و تکمیل شدن مباحث، اشاره‌ای گذرا به دو مورد از این استدلال‌ها سودمند است.

۱. استدلال فعالیت اولیه مغز

باروخ برادی برای تشخیص اینکه کدام یک از نظرات درباره آغاز حیات انسان (لحظه لقاح، تولد و یا مرحله‌ای بین این دو) درست است تحلیلی از مرگ ارائه می‌دهد. او در واقع با تحلیل مرگ و اصل تقارن می‌خواهد به ویژگی ضروری انسان بودن (که از نظر او همان فعالیت مغز است) دست یابد و با توجه به آن ویژگی به آغاز حیات انسان پی ببرد و زمان انسان شدن جنین را مشخص سازد.

برادی با رد دیگر ملاک‌ها و معیارها برای انسان و واجد شأن و منزلت اخلاقی شدن جنین استدلال خود را بر چند پیش‌فرض مابعدالطبیعی استوار می‌کند که به ادعای خودش آن‌ها را اثبات کرده است. این پیش‌فرض‌ها عبارت‌اند از:

۱. جنین در چه زمانی همه اوصافی را که برای انسان بودن لازم و ضروری است به دست می‌آورد؛

۲. این اوصاف چنان‌اند که نبود هریک از آن‌ها به این معناست که انسان مورد بحث از هستی ساقط می‌شود و نه صرفاً از انسان بودن؛

۳. بنابراین انسان‌ها زمانی از هستی ساقط می‌شوند که بمیرند.

طبق این پیش‌فرض‌ها در صورتی که همه این اوصاف حاصل شوند جنین به انسان تبدیل می‌شود و نبود هریک از آن‌ها موجب مرگ جنین می‌شود. با توجه به اینکه انسان با به دست آوردن اوصافی پا به صحنه هستی می‌گذارد و با از دست دادن اوصافی از صحنه هستی

رخت برمی‌بندد درواقع آغاز و پایان زندگی انسان به‌نحوی با یکدیگر گره خورده است و از این‌رو او می‌خواهد با تحلیل مرگ انسان به زمان آغاز شدن وجود انسان پی ببرد.

در آغاز باید دید که چه اوصافی برای انسان بودن لازم و ضروری است و نبود آن‌ها مرگ آدمی را رقم می‌زند. مرگ انسان و ساقط شدن آدمی از هستی زمانی رخ می‌دهد که مغز از کارکرد خود بازایستد و بازگشت آن نیز امکان‌پذیر نباشد. البته برادی در اینجا متذکر می‌شود که این مسئله مربوط به داوری پزشکی می‌شود.

براساس نظریهٔ مرگ مغزی، مادام که ایست جبران‌ناپذیر کارکرد مغز رخ ندهد انسان به حیات خود ادامه می‌دهد و با توقف کامل کارکرد مغز و عدم امکان بازگشت آن حیات آدمی درواقع خاتمه می‌یابد. پس با توجه به اینکه پایان یافتن حیات آدمی به کارکرد مغز بستگی تام و تمامی دارد معلوم می‌شود که داشتن مغزی فعال و عدم ابتلا به ایست جبران‌ناپذیر کارکرد مغز شرطی اساسی برای انسان بودن است.^۱

برادی لازمهٔ چنین تحلیلی را بطلان ادعاهای متعددی دربارهٔ سرشت انسان می‌داند، از جمله جنینیدن و شاید حتی توانایی جنینیدن، به ادراک درآمدن از سوی دیگر انسان‌ها، زیست‌پذیری، وجود مستقل داشتن و ارتباط بالفعل داشتن با دیگر انسان‌ها. برادی همهٔ این موارد را تنها به این دلیل که فقدان هریک از آن‌ها موجب از هستی ساقط شدن انسان نمی‌شود شاهد بر این می‌گیرد که این‌ها اوصاف لازم و ضروری انسان بودن نیستند تا با نبود آن‌ها انسان بودن صادق نباشد. برادی براساس این تحلیل استدلال خود را به این‌گونه تقریر می‌کند:

۱. فعال بودن مغز (یا دست‌کم مغزی که اگر فعال نیست مستعد فعال شدن باشد) وصفی است که هر انسانی باید واجد آن باشد؛

۲. به محض اینکه موجودی آن وصف را به دست آورد دیگر اوصاف لازمهٔ انسان بودن را واجد می‌شود؛

۳. بنابراین، زمانی که جنین آن وصف را به دست آورد انسان می‌شود.

مقدمهٔ اول روشن است، چون براساس نظریهٔ مرگ مغزی، همهٔ انسان‌ها بالضروره واجد وصف مورد بحث هستند؛ اما مقدمهٔ دوم را باید اثبات کرد. شاید به نظر رسد که صدق مقدمهٔ دوم نیز از نظریهٔ مرگ مغزی به دست می‌آید، ولی با این‌همه برادی درصدد آن است که با رهیافت دیگری صدق مقدمهٔ دوم را تقویت کند. از نظر برادی جنین زمانی که مسلماً واجد

فعالیت مغزی می‌شود (تقریباً پایان هفته ششم) شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با انسان معمولی دارد و با توجه به نظریه او درباره ذات گرایی، لازمه هیچ‌یک از این تفاوت‌ها فقدان ویژگی‌ای در جنین نیست که لازمه انسان بودن باشد.

به اعتقاد او، اساساً ویژگی‌های انسانی بسیار اندکی وجود دارند که به طور کامل در پایان هفته ششم شکل نگرفته باشند. نه تنها ویژگی‌های ظاهری و اعضا و جوارح درونی تکون یافته‌اند، بلکه وضعیت ظاهری بدن نیز به خوبی شکل گرفته و بدن فعالیت خود را آغاز کرده است، مغز فعال است و قلب به شدت می‌زند، معده شیره گوارشی ترشح می‌کند، کبد یاخته‌های خونی تولید می‌کند، کلیه اسید اوریک را از خون دفع می‌کند و عصب‌ها و عضلات به خوبی کار می‌کنند.

بعد از هفته ششم برخی سازه‌ها ظاهر می‌شوند. ناخن‌ها، تارهای صوتی کامل، پرزهای چشایی و غدد بزاقی در ماه سوم و مو و مژه‌ها در ماه پنجم ظاهر می‌شوند. جنین در ماه سوم ادرار می‌کند و می‌جنبد، دست کم در ماه پنجم به محرک‌های بیرونی واکنش نشان می‌دهد و در ماه ششم تنفس کردن را آغاز و از جفت خود اکسیژن و غذا دریافت و پیوسته قدش رشد می‌کند.^۱

برادی با توجه به انکار ادعاهای متنوع ذات گرایی به بررسی اساسی نبودن هریک از این سازه‌ها برای انسان بودن نمی‌پردازد و از این‌رو با انکار آن ادعاها و قبول نظریه مرگ مغزی معتقد است جنین تقریباً در پایان هفته ششم به انسان تبدیل می‌شود. او خود را تنها با یک معضل مواجه می‌بیند و آن معضل این است که رشد جسمی و فعالیت مغزی جنین به تدریج در چند مرحله به وجود می‌آید؛ برای مثال مغز (و سیستم عصبی) جنین در ماه سوم شکل می‌گیرد تا پشتیبان حرکت طبیعی جنین باشد. از نظر او این مرحله رشد برای انسان بودن جنین کافی است.

تحلیل پل رمزی از مرگ: اما براساس نظریه پل رمزی^۲ درباره مرگ (که برادی آن را مرگ مغز، قلب و ریه می‌نامد) انسان زمانی می‌میرد که مغز، قلب یا ریه‌ها به طور جبران‌ناپذیری از فعالیت بازایستند. براساس این نظریه آنچه برای انسان بودن لازم و ضروری است و آنچه هر انسان باید واجد باشد تا بتواند به زندگی خود ادامه دهد، داشتن قلب، ریه یا مغزی فعال (بالفعل یا بالقوه) است و تنها در زمانی که انسانی هیچ‌یک از این‌ها را نداشته باشد مرده به شمار می‌آید و از هستی ساقط می‌شود و در نتیجه جنین نیز هنگامی که یکی از این‌ها را به دست آورد به انسان تبدیل می‌شود و می‌توان او را انسان به شمار آورد.^۳

1. Brody, 1989, p. 216.

2. Paul Ramzy

3. Brody, 1989, p. 217.

برادی استدلال رمزی را به صورت زیر تقریر کرده است:

۱. داشتن مغز، قلب یا ریه‌های فعال (یا مستعد فعال بودن) لازمهٔ انسان بودن است؛
۲. به محض اینکه موجودی یکی از این اوصاف را به دست آورد همهٔ اوصاف لازمهٔ انسان بودن را واجد می‌شود؛

۳. بنابراین، زمانی که جنین یکی از این اوصاف را به دست آورد به انسان تبدیل می‌شود. برادی بر این اساس نتیجه می‌گیرد که «جنین زمانی انسان می‌شود که قلبی فعال (نخستین عضوی که در جنین به کار می‌افتد) به دست آورد».^۱

اما در اینجا مسئلهٔ دیگری مطرح می‌شود و آن مسئله شبیه مسئله‌ای است که برادی در نظریهٔ مرگ مغزی با آن مواجه بود: «چه زمانی به معنای واقعی کلمه می‌توان گفت قلب جنین آغاز به کار می‌کند؟ در هفتهٔ دوم، زمانی که انقباض‌های گاه و بی‌گاه قلب اولیهٔ جنین پدیدار می‌شوند؟ در هفتهٔ چهارم تا پنجم، زمانی که قلب، هرچند کامل نشده است، به طور منظم می‌زند و یاخته‌های خود را از طریق دستگاه عروقی بسته پمپاژ می‌کند و زمانی که ردنگاشت‌های به دست آمده از طریق دستگاه برق‌نگار قلب، ویژگی‌های معمول و متعارف ردنگاشت مربوط به فردی بزرگسال را نشان می‌دهند؟ یا بعد از پایان هفتهٔ هفتم، زمانی که قلب جنین عملاً کامل و «طبیعی» است؟»^۲.

برادی به نتیجه‌ای دقیق در پژوهش خود دربارهٔ این مسئله که چه زمانی جنین به انسان تبدیل می‌شود، نرسیده است. او به یقین می‌داند که این امر در زمانی میان پایان هفتهٔ دوم و پایان ماه سوم رخ می‌دهد، ولی از نظر او مطمئناً جنین در لحظهٔ لقاح انسان نیست و مطمئناً در پایان ماه سوم انسان است.^۳

دیدگاه برادی با معیار فعالیت سازمان‌یافتهٔ قشر مغز بونین تفاوت دارد. آنچه از نظر بونین حائز اهمیت است این است که امیال آگاهانه مبنای حقوق جنین را تشکیل می‌دهد و جنین زمانی واجد این امیال آگاهانه می‌شود که مغز فعالیت قشری را سازمان داده باشد^۴ و این امر بین ۲۵ تا ۳۲ هفته‌گی بارداری رخ می‌دهد؛ بنابراین، از نظر بونین جنین پیش از ۲۵ هفته‌گی بارداری واجد حق حیات نیست، ولی از نظر برادی جنین ۴۰ تا ۴۲ روز پس از بارداری، زمان آغاز فعالیت مغز برای نخستین بار واجد حق حیات می‌شود.

1. Brody, 1989, p. 217.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Boonin, 2003, p. 110.

اشکالات استدلال فعالیت اولیه مغز

همان گونه که در استدلال برادی گذشت اگر ایست امواج مغزی نشان‌دهنده مرگ آدمی است پس وجود یافتن چنین امواجی حاکی از آن است که چنین موجودی پا به عرصه هستی گذاشته است و در نتیجه جنین پیش از به وجود آمدن امواج مغزی انسان به شمار نمی‌آید. این استدلال اشکالاتی دارد از جمله:

۱. انسان‌های بالغ با از دست دادن امواج مغزی که حاکی از توقف فعالیت مغز است مرده به شمار می‌آیند، اما نبود امواج مغزی در جنین نشانه مرگ او نیست؛ به عبارت دیگر، مرگ مغزی در انسان‌های بالغ مستلزم مرگ کل بدن و انسان به شمار می‌آید، اما چنین مطلبی درباره جنین صادق نیست و تفاوت این دو روشن است، چون انسان‌ها برای ادامه حیات خود نیازمند مغزی هستند که زنده باشد و نشانه زنده بودن مغز فعالیت آن است، ولی جنین برای ادامه زندگی خود نیازمند فعالیت مغزی نیست بلکه براساس رشد طبیعی‌اش که از درون خودش نیز هدایت می‌شود به حیات ادامه می‌دهد و به تدریج تمامی اعضا و جوارحش شکل می‌گیرند؛ بنابراین، فعالیت مغزی نشانه حیات تمامی افراد انسانی نیست تا نبود آن نشان‌دهنده نبود انسانی تلقی شود، بلکه فعالیت مغزی تنها در انسان‌های خاصی اهمیت دارد، یعنی در آن کسانی که به مرحله خاصی از رشد رسیده‌اند، فعالیت مغزی لازم و ضروری است، ولی در انسان‌هایی که به این مرحله از رشد نرسیده‌اند و تازه شروع به رشد کرده‌اند، فعالیت مغزی لازم و ضروری نیست؛ در نتیجه می‌توان گفت جنین، تنها به این مرحله از رشد نرسیده است و از همین رو فعالیت مغزی برای او حائز اهمیت نیست و انسان نیز به شمار می‌آید.^۱

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اشکال‌کننده چنان سخن می‌گوید که گویی انسان بودن جنین در تمامی مراحل رشدش از لحظه لقاح تا تولد را مسلم فرض کرده و تنها در مقام بیان تفاوت میان جنین پیش از فعالیت مغزی و پس از آن است و از همین روست که می‌گوید «فعالیت مغزی تنها در انسان‌های خاصی اهمیت دارد؛ یعنی در آن کسانی که به مرحله خاصی از رشد رسیده‌اند» و حال آنکه برادی با تحلیل مرگ و اینکه چه چیزی موجب می‌شود تا ما انسانی را مرده بدانیم می‌خواهد به ویژگی‌ای دست یابد که برای انسان بودن ضروری و لازم است تا بدین نحو بتوانیم به زمان انسان شدن جنین پی ببریم و چون بنابر فرض تنها مرگ مغزی است که موجب می‌شود انسانی را مرده بدانیم نتیجه می‌گیرد که فعالیت مغزی تنها ویژگی‌ای است که برای انسان بودن ضروری و لازم است و لذا با از دست دادن آن

ویژگی از حیز انسان بودن ساقط می‌شود، گرچه ممکن است به حیات نباتی خود ادامه دهد؛ بنابراین او نتیجه می‌گیرد تا زمان شکل نگرفتن مغز جنین و آغاز نشدن فعالیت مغزی‌اش، نمی‌توان او را انسان به شمار آورد نه اینکه اصلاً حیاتی ندارد و مرده به شمار می‌آید. برادی به هیچ‌وجه جنین را در قبل از این مرحله مرده به شمار نمی‌آورد بلکه تنها او را انسان نمی‌داند؛ به عبارت دیگر اشکال‌کننده چیزی را اثبات می‌کند که برادی منکر آن نیست.

۲. به نظر می‌رسد میان انسان بالغ مرده‌ای که کارکرد مغز وی متوقف شده است و جنینی که مغز و در نتیجه کارکرد مغز ندارد، تفاوتی اساسی وجود دارد: مرگ مغز یعنی مرگ اندامی که تاکنون زنده و دارای فعالیت بوده است، ولی فقدان مغز در جنین یعنی جنین هنوز به مرحله‌ای از رشد خود که واجد مغز و در نتیجه فعالیت مغزی شود، نرسیده است. پس میان مغز مرده (که دیگر کارکرد ندارد) و فقدان مغز تقارنی وجود ندارد.^۱

پاسخی که به اشکال قبلی داده شد در اینجا هم می‌تواند مطرح شود. مراد برادی آن است که ویژگی لازم برای انسان بودن وجود مغز و فعالیت مغزی است و اگر کسی می‌خواهد ادعای او را رد کند باید نشان دهد که این ویژگی لازم و ضروری نیست و ویژگی دیگری به جای آن ارائه دهد. در غیر این صورت مطالبی که اشکال‌کننده بیان داشته است بعید به نظر می‌رسد برادی منکر آن باشد.

۳. گرچه انسان‌های متعارف در صورتی مرده به شمار می‌آیند که فعالیت مغزی آن‌ها به طور کلی متوقف شده باشد و امکان برگشت نیز وجود نداشته باشد، اما اگر مغز به طور موقت از فعالیت ایستاده باشد، نقش آن را دستگاه‌های خاصی می‌توانند ایفا کنند و در این صورت او مرده به شمار نمی‌آید. چنین شخصی گرچه در حال حاضر فعالیت مغزی بالفعل ندارد، ولی قوه چنین فعالیتی در او هست و از همین‌رو نیز مرده به شمار نمی‌آید و چنین قوه‌ای در رویانی که هنوز فعالیت اولیه مغزش شکل نگرفته است نیز وجود دارد.^۲

می‌توان در پاسخ به این اشکال گفت میان مغزی که به طور کلی فعالیتش متوقف شده و نیز جنین و مغزی که به طور موقت از فعالیت ایستاده است و نقش آن را دستگاه‌های خاصی ایفا می‌کنند، تفاوت اساسی وجود دارد. در جنین ویژگی اساسی انسان بودن از نظر برادی هنوز شکل نگرفته است و از این‌رو انسان به شمار نمی‌آید و کسی که دچار مرگ مغزی شده به دلیل ایست فعالیت مغز و مردن مغز از دایره انسان بودن ساقط شده است و دیگر انسان به شمار

1. Schwarz, 1990, p. 52.

2. Ibid.

نمی‌آید، ولی کسی که به طور موقت مغزش از فعالیت ایستاده را نمی‌توان مرده به حساب آورد، چون نمی‌توان حکم به مردن مغزش کرد و مغز او قوهٔ فعال شدن دارد. تفاوت است میان موجودی که مغز دارد و به دلایلی به طور موقت از فعالیت ایستاده است و جنینی که هنوز مغزش شکل نگرفته است. در مورد اول بنابر دیدگاه برادی انسان بودن صادق است، چون هنوز مغز به طور کلی از کار نیفتاده است، ولی در مورد دوم چون هنوز مغز شکل نگرفته است پس انسان پا به صحنهٔ هستی نگذاشته است.

۴. مرگ مغزی نشان‌دهندهٔ خاتمه یافتن حیات آدمی است و مغز مرده هیچ گونه قوه‌ای برای احیای مجدد خود ندارد، اما جنین رو به رشد، استعداد و توانی طبیعی برای ایجاد مغزی فعال دارد. انسانی که دچار مرگ مغزی شده است انسجام و یکپارچگی وجودی خود را از دست داده و از صحنهٔ هستی حذف شده است، ولی جنینی که هنوز به مرحله‌ای از رشد نرسیده است که فعالیت مغزی از خود بروز دهد، اندام‌واره‌ای انسانی است که کاملاً انسجام و یکپارچگی، استعداد و توان برای رشد و ابراز کارکردهای مغزی دارد.^۱

برادی در پاسخ به چنین اشکالی، ماجرای خیالی را به تصویر می‌کشد: تصور کنید که فناوری پزشکی به مرحله‌ای رسیده است که در آن مرحله، در صورتی که مرگ مغزی اتفاق افتد، مغز برداشته و آنگون می‌شود و به مغزی دارای کارکرد جدیدی تبدیل می‌شود. این مغز جدید با مغز قبلی هیچ ربط و نسبتی ندارد، چون هیچ‌یک از خاطرات قبلی را ندارد تا آن‌ها را دنبال کند، گویی مغزی جدید شکل گرفته است. اگر مغز جدید در کالبد قبلی قرار داده شود، آیا همان انسان قبلی به وجود می‌آید یا انسان جدیدی پدید می‌آید که از کالبد انسان قبلی استفاده می‌کند؟ برادی تمایل به فرض دوم دارد.

حال انسانی را در نظر بگیرید که دچار مرگ مغزی شده است. آیا او مانند جنین نیست؟ هر دو قوهٔ رشد و تبدیل به موجودی دارای مغزی واجد کارکرد را دارند (برادی این قوه را قوهٔ ضعیف می‌نامد)، اما به نظر او ممکن است تلقی شود چنین انسانی از صحنهٔ هستی حذف شده است حتی در صورتی که قوهٔ ضعیفی برای داشتن مغزی دارای کارکرد داشته باشد و به همین سان جنین نیز انسان به شمار نمی‌آید دقیقاً بدین دلیل که واجد چنین قوهٔ ضعیفی است. آنچه برای انسان بودن لازم و ضروری است داشتن قوه‌ای برای فعالیت‌های انسانی است که همراه با ساختارهایی باشد که لازمهٔ مغزی دارای کارکرد است. این قوه‌ای است که جنین آن را در (یا شاید اندکی پیش از) زمانی که مغز شروع به فعالیت می‌کند، به

دست می‌آورد و این قوه‌ای است که جنین تازه تکون‌یافته آن را ندارد.^۱

اما در پاسخ برادی می‌توان گفت که باید به این نکته توجه داشت که بالقوگی جنین برای رشد و به انسان تبدیل شدن، ذاتی طبیعت جنین است که با هدایت درونی، بالقوگی‌ها به تدریج به فعلیت می‌رسند؛ اما کالبد مرده و مغزش انسجام و یکپارچگی خود را از دست داده‌اند و بر فرض اگر مغز با دخالت اموری خارجی بالقوگی‌هایی کسب کند، این بالقوگی‌ها ذاتی طبیعت مغز نیستند و با قرار دادن این مغز در کالبد قبلی می‌توان موجودی جدید را در ماجرای خیالی برادی ایجاد کرد. استعمال قوه ضعیف در این دو مورد، گمراه‌کننده است، چرا که قوه در این دو مورد یکی قوه قوی و فعال است که به طور ذاتی از درون هدایت می‌شود و به فعلیت می‌رسد. قوه جنین برای فعالیت مغزی قوه‌ای قوی و فعال است که از درون هدایت می‌شود و به عوامل بیرونی نیازی ندارد، ولی در دیگری قوه‌ای ضعیف است که با دخالت امور خارجی و بیرون از طبیعت مغز به قوه‌ای قوی و فعال تبدیل می‌شود و مثال فرضی برادی از این قسم است و میان این دو تفاوتی واضح و روشن وجود دارد.^۲ بنابراین، ظاهراً این اشکال به برادی وارد است و پاسخ او برای رفع آن قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

۵. به اعتقاد کریستوفر کاکزور شاید قوی‌ترین اشکال استدلال برادی رد مرگ مغزی به عنوان ملاک کافی برای مرگ انسان باشد. او با توجه به شواهد تجربی مرگ مغزی را برای مرده به شمار آمدن کافی نمی‌داند. او از عصب‌شناسی به نام آلن شومن نقل می‌کند که با توجه به تجربه بالینی شخصی‌اش پسری به نام TK که در سن ۴ سالگی دچار مرگ مغزی شده بود تا سن ۱۹ سالگی هنوز زنده بود. این مثال نشان می‌دهد که مرگ مغزی مرگ انسان نیست و خیلی سریع به مرگ اندام‌ها منجر نمی‌شود، حتی اگر مرگ مغزی ابزار صحیح و مناسبی برای تعیین مرگ باشد، ولی نمی‌تواند روش خوبی باشد برای تعیین اینکه چه زمانی حیات یا شخص بودن انسان آغاز می‌شود.^۳

پس این پرسش اساسی مطرح است که آیا می‌توان فرد دچار مرگ مغزی را به طور قطع مرده به شمار آورد؟ این مسئله به علم پزشکی مربوط می‌شود و با پیشرفت‌های علم پزشکی ممکن است مسئله تغییراتی بیابد و لذا نمی‌توان به طور قاطع مغز و فعالیت مغزی را ویژگی لازم و ضروری برای انسان بودن به شمار آورد.

1. Brody, 1971, pp. 113-114 cited from Beckwith, 2007, p. 157.

2. Beckwith, 2007, p. 158.

3. Kaczor, 2011, pp. 79-80.

کاکزور سپس این پرسش را مطرح می‌کند که چرا مغز چنین اهمیتی برای شخص بودن دارد؟ کرم‌های خاکی، زنبوران و مورچگان مغز دارند، ولی اصلاً نمی‌توان آن‌ها را شخص به شمار آورد. از سوی دیگر فرشتگان شخص‌اند، ولی فاقد مغز؛ بنابراین داشتن مغز برای شخص بودن لازم و اساسی نیست. علاوه بر اینکه، اگر واجد مغز شدن نشانه آغاز شخص بودن باشد، شخص بودن در خلال سه ماه اول حاصل می‌شود. از سوی دیگر، اگر مغز کاملاً کامل شده، لازم باشد، شخص بودن خیلی دیرتر حاصل می‌شود. درواقع رشد مغز در هنگام تولد باز نمی‌ایستد بلکه تا دوران کودکی ادامه دارد. اگر رشد مغز به معنای موسع در نظر گرفته شود، می‌تواند سراسر حیات را دربرگیرد؛ بنابراین از دیدگاه زیست‌شناختی مغز با آغاز حیات انسان ارتباط اساسی ندارد و از نظر اخلاقی مغز با شخص بودن ارتباط اساسی ندارد.^۱

نکته مطرح درباره این اشکال کاکزور، این است که برادی در استدلال خود از اصطلاح شخص استفاده نکرده و تنها بر مفهوم انسان تکیه کرده است.^۲ حال سخن این است که چرا کاکزور در اشکال به برادی اصطلاح شخص را نیز به میان آورده است؟ تمام سخن برادی آن است که مسئله سقط جنین را باید بر مفهوم انسان مبتنی کرد و برای فهمیدن زمان انسان شدن جنین، در پی کشف ویژگی اساسی انسان است و از طریق معنای مرگ و مرگ مغزی می‌خواهد به آغاز حیات انسان پی برد و روشن است که او آغاز فعالیت مغزی را آغاز انسان شدن جنین تلقی کرده است، چون از نظر او انسان با ایست فعالیت مغزی و مردن مغز مرده به شمار می‌آید پس معلوم می‌شود که فعالیت مغزی برای انسان ضروری است و در نتیجه با زمان آغاز فعالیت مغزی جنین، انسان بودن او نیز آغاز می‌شود و لذا نباید در اشکال به برادی به رشد مغز در مراحل مختلف و حتی در سراسر حیات آدمی تمسک کرد و ارتباط اساسی مغز را با آغاز حیات انسانی منکر شد و از نظر اخلاقی نیز ارتباط اساسی مغز با شخص بودن را نیز انکار کرد، چون همان‌گونه که گذشت، برادی آغاز فعالیت مغز و به عبارتی فعالیت مغزی به

۱. Kaczor, 2011, pp. 80-81.

۲. شایان ذکر است که در میان فیلسوفان اخلاق در مباحث مربوط به سقط جنین دو دیدگاه مطرح است: برخی در استدلال‌های خود از واژه انسان استفاده می‌کنند و بحث سقط جنین را دایر مدار این مسئله می‌کنند که جنین از چه زمانی انسان به شمار می‌آید و در نتیجه دارای شأن و منزلت اخلاقی است؛ اما برخی دیگر مانند مری آنه وارن، مایکل تولی و پیتر سینگر معتقدند نمی‌توان این مسئله را بر مفهوم انسان مبتنی کرد، چون گرچه جنین به لحاظ زیست‌شناختی انسان است، ولی به لحاظ اجتماعی انسان نیست و از انسان اجتماعی به شخص تعبیر می‌کنند و در نتیجه جنین شخص به شمار نمی‌آید و این شخص است که شأن و منزلت اخلاقی دارد نه انسان زیست‌شناختی.

معنای مضیق آن را در نظر دارد و اصطلاح شخص را نیز به کار نبرده است تا گفته شود مغز با شخص بودن ارتباط اساسی ندارد. درست است که مغز ارتباط اساسی با شخص بودن ندارد چون همان گونه که کاکزور متذکر شد ملائکه شخص‌اند، ولی فاقد مغزند، اما ممکن است مغز با انسان بودن ارتباط اساسی داشته باشد و به اعتقاد برادی چنین است. لذا این اشکال کاکزور به برادی درست به نظر نمی‌رسد.

۶. نکته دیگری که درباره استدلال برادی می‌توان گفت این است که گرچه به نظر می‌رسد شیوه برادی برای رسیدن به آغاز و خاستگاه حیات انسان از طریق تحلیل مرگ درست به نظر می‌رسد، ولی او ظاهراً در تحلیل مرگ به خطا رفته است، چون تحلیل او صرف نظر از اشکالاتی که به آن شد و برخی از آن‌ها درست به نظر می‌رسید و برخی نه، تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که انسان تنها یک ساحت داشته باشد و با مردن همه چیز خاتمه پذیرد و در این صورت است که باید به دنبال ویژگی ضروری و لازم برای انسان شدن باشیم و برادی با تحلیل مرگ و قبول مرگ مغزی، فعالیت مغزی را ویژگی لازم برای انسان بودن تلقی کرده است، ولی اگر انسان واجد بیش از یک ساحت باشد (ساحت بدن و ساحت غیر بدن) و ساحت غیر بدن ساحت اصلی و تمام حقیقت آدمی باشد که پس از مرگ نیز به حیات خود ادامه خواهد داد مرگ، دیگر از کار افتادن مغز نیست و مغز دیگر نمی‌تواند ویژگی لازم و ضروری برای انسان بودن به شمار آید و تنها می‌تواند نشانه‌ای برای مردن باشد؛ بنابراین، اگر از کار افتادن مغز پایان حیات آدمی نباشد، به کار افتادن آن نیز نمی‌تواند نشان‌دهنده آغاز حیات آدمی باشد. از این رو، مرگ را باید به گونه‌ای دیگر تحلیل کرد.

با توجه به مطلبی که گذشت می‌توان گفت گرچه استدلال برادی بر نادرستی سقط جنین از طریق مرگ مغزی و اصل تقارن به تقریری که او ارائه داد درست به نظر نمی‌رسد، اما شیوه استدلال او و تمسک به اصل تقارن، فی‌نفسه نکته جالبی است و می‌توان بنابر آن، تقریری بر نادرستی سقط جنین اقامه کرد که اشکالاتی که بر استدلال او وارد بود، بر آن تقریر وارد نباشد.

نادرستی سقط جنین، اصل تقارن و دوساحتی و جاودانه بودن انسان همان گونه که گذشت بنابر اصل تقارن میان پایان حیات آدمی و ابتدای حیات او تقارن وجود دارد، به این معنا که ویژگی اساسی‌ای که موجب می‌شود حیات او آغاز شود همان ویژگی‌ای است که موجب می‌شود او مرده به شمار آید؛ به عبارت دیگر اگر بتوان فهم درستی از مرگ

و مردن به دست آورد، می‌توان به آغاز حیات نیز دست یافت. به گفته دیوید بونین میان زمانی که حق حیات آدمی آغاز می‌شود و زمانی که حق حیات او خاتمه می‌یابد تقارن وجود دارد؛ یعنی ویژگی‌ای که فقدان دائمی آن موجب می‌شود فرد دیگر حق حیات نداشته باشد با ویژگی‌ای که به دست آوردن ابتدایی آن موجب می‌شود فرد واجد حق حیات شود یکی است.^۱

حال اگر انسان دارای دست کم دو ساحت باشد، ساحت بدن و غیر بدن و ساحت اصلی نیز غیر بدن باشد در آن صورت مردن عبارت خواهد بود از جدا شدن ساحت بدن از غیر بدن که بدن زیر خاک خواهد پوسید، ولی ساحت دیگر همچنان به حیات خود ادامه خواهد داد.

با در نظر گرفتن چنین تحلیلی درباره مرگ می‌توان به آغاز حیات انسان نیز پی برد و گفت: زمانی که ساحت دیگر (که ساحت اصلی نیز هست، چون با مردن این ساحت همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد) در جنین وجود یابد به معنای واقعی کلمه انسان پا به عرصه هستی خواهد گذاشت و سقط آن درواقع کشتن انسان به شمار می‌آید و به لحاظ اخلاقی نادرست خواهد بود؛ اما بدون حضور ساحت اصلی، انسان به معنای واقعی کلمه تکون نیافته است و سقط آن کشتن انسان به شمار نمی‌آید و از این رو نادرستی ارتکاب قتل آدمی را ندارد. البته این مطلب دلیلی بر آن نیست که سقط جنین پیش از حضور ساحت اصلی نادرست نیست. درست است که پیش از حضور ساحت اصلی در جنین، سقط آن قتل انسان به شمار نمی‌آید و نادرستی و قبح ارتکاب قتل را ندارد، ولی نمی‌توان از آن استنتاج کرد که سقط آن به دلیل و جهت دیگری نمی‌تواند نادرست باشد. همان‌گونه که گذشت بر فرض اینکه جنین انسان نباشد ولی قوه قوی و قریب انسان شدن را دارد و اگر موانعی بر سر راهش ایجاد نشود با پشت سر گذاشتن سیری طبیعی انسان خواهد شد. حال با توجه به ارزش و اهمیت انسان، موجودی که قوه قوی و قریب انسان شدن را دارد نیز با ارزش و نابود کردن آن به لحاظ اخلاق نادرست است. در بخش الهیاتی به تفصیل در این باره بحث خواهد شد.

روشن است که بنابر این تحلیل از مرگ دیگر اشکالاتی که به برادی وارد شده بود (هرچند پاسخ برخی از آن‌ها گذشت) بر این تحلیل وارد نیست، چون ساحت غیر بدن تمام حقیقت آدمی را تشکیل می‌دهد که با بود و نبود او هستی و نیستی انسان معنا می‌یابد.

تحلیل مرگ از منظر فلسفه اشراق، مشاء و حکمت متعالیه

فیلسوفان اسلامی نوعاً مرگ را نابودی به شمار نمی‌آورند بلکه آن را جدایی نفس از بدن تلقی

می‌کنند و معتقدند با جدایی نفس و بدن، نفس همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و این بدن است که معمولاً در زیر خاک می‌پوسد و نابود می‌شود.

ابن سینا در «رسالة فی دفع الغم من الموت» دلایل ترس از مرگ را تحلیل کرده است. به اعتقاد او ترس از مرگ تنها عارض کسانی می‌شود که از حقیقت مرگ و مردن آگاه نیستند و یا نمی‌دانند با مردن نفسشان به کجا می‌رود و یا اینکه گمان می‌کنند با مردن همه چیز نابود می‌شود، کالبدشان می‌پوسد و نفسشان به نیستی ملحق می‌شود. او در بیان حقیقت مرگ متذکر می‌شود که حقیقت مرگ عبارت است از اینکه نفس آدمی تنها ابزار و وسایلی را که با آن‌ها کارهایش را انجام می‌داد رها می‌کند، مانند صنعت کاری که با کنار گذاشتن آلات و ابزار دست از کار می‌کشد؛ این ابزار و وسایل همان اعضا و جوارح او هستند که در مجموع بدن نامیده می‌شوند. وی در ادامه متذکر می‌شود که با توجه به اینکه نفس جوهری غیر جسمانی است فاسد‌نشدنی است و با ترک بدن همچنان باقی است.^۱

شیخ اشراق نیز مرگ را جدایی نفس از بدن می‌داند و معتقد است نفس بعد از جدایی از بدن باقی است و دلایلی نیز بر آن اقامه می‌کند.^۲

از نظر ملاصدرا نیز مرگ جدا شدن از بدن و ترک آن و مستقل شدن در وجود به تدریج است؛ نفس کم‌کم این نشئه طبیعی را رها می‌کند و به نشئه دیگری روی می‌آورد. با توجه به حرکت جوهری نفس و تحول در ذات آن و اشتداد وجودی نفس از ضعف به قوت، نفس به غایت جوهری خود می‌رسد و در نهایت مستقل می‌شود و تعلقش به بدن به طور کلی قطع می‌شود و دیگر به تدبیر بدن نمی‌پردازد و در اینجا است که مرگ بر بدن عارض می‌شود. البته این همان اجل و مرگ طبیعی است نه اجل و مرگ اتفاقی که بر حسب عوامل اتفاقی رخ می‌دهد.^۳

از نظر او تا زمانی که تولد دومی برای نفس پیش نیاید و از دنیا و قالب بدن خارج نشود نمی‌تواند به فضای آخرت و ملکوت آسمان و زمین نائل شود. البته انسان‌ها در تولد دوم دو دسته‌اند: برای یک دسته انسان‌ها مانند عرفای کامل مرگ می‌تواند به صورت ارادی رخ دهد و

۱. ابوعلی سینا، ۱۸۸۹م، ص ۴۹-۵۰.

۲. سهروردی، ۲۰۰۹، ص ۲۲۱.

۳. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۶۴-۶۵ و مراجعه کنید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰،

تولد دوشان به دست خودشان باشد، ولی برای دسته دیگر که انسان‌های عادی هستند و به درجه کمال نرسیده‌اند تولد دوم با مرگ طبیعی رخ می‌دهد.^۱ صدرا با تعبیر دیگری مرگ را اولین منازل آخرت و آخرین منازل دنیا می‌داند و انسان بعد از خروج از دنیا به عالم برزخ که میان دنیا و آخرت قرار دارد وارد می‌شود.^۲

تحلیل جواز یا عدم جواز سقط جنین از منظر حکمت مشاء، اشراق و متعالیه همان گونه که گذشت گرچه مبانی فیلسوفان مشاء، اشراق و حکمت متعالیه در برخی مسائل فلسفی درباره نفس و بدن متفاوت است و در ماهیت مرگ نیز تعبیر مختلفی به کار برده‌اند و اختلافاتی با یکدیگر دارند، اما در اینکه مرگ درواقع جدایی و انفصال نفس از بدن و جاودانه بودن نفس است، متفق‌اند؛ بنابراین اگر مرگ جدا شدن نفس از بدن باشد و نفس با جدا شدن از بدن همچنان به حیات خود ادامه دهد، معلوم می‌شود تمام حقیقت آدمی نفس اوست نه بدن، در نتیجه می‌توان گفت جنین از زمانی که دارای نفس شده درواقع پا در صحنه هستی گذاشته است.

از نظر ابن سینا و شیخ اشراق حضور نفس در بدن از زمان لقاح تحقق می‌یابد و در نتیجه می‌توان گفت براساس حکمت مشاء و اشراق سقط جنین از لحظه لقاح نادرست است، چون قتل نفس پیش می‌آید؛ اما براساس حکمت متعالیه مسئله کمی پیچیده می‌شود، چون ملاصدرا معتقد است نفس آدمی تا زمانی که جنین در رحم به سر می‌برد نفس نباتی است و پس از خارج شدن از رحم مادر نفس حیوانی می‌شود تا اوان بلوغ صوری که با فکر و اندیشه می‌تواند کلیات را درک کند، در این مرحله است که انسان می‌شود؛ بنابراین، از نظر ملاصدرا جنین نبات بالفعل و حیوان بالقوه است، زیرا واجد حس و حرکت ارادی نیست و زمان خروج از رحم حیوان بالفعل و انسان بالقوه می‌شود و زمانی که به بلوغ صوری می‌رسد انسان بالفعل و فرشته بالقوه یا شیطان و یا غیر آن دو می‌شود و اگر استعداد ارتقا به نفس قدسی و عقل بالفعل را داشته باشد و در حدود چهل سالگی بدان نائل شود، به بلوغ عقلی می‌رسد و معنویت او تشدید خواهد شد.^۳

بنابر نظر ملاصدرا جنین با تولد نیز به مرحله انسانی نمی‌رسد، بلکه حیوان بالفعل است و

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ الف، همان، ص ۳۰۲.

۲. همان، ص ۲۷۴.

۳. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ ب، ص ۳۱۵-۳۱۶.

با بلوغ صوری است که می‌تواند کلیات را درک کند و انسان شود. لازمه این دیدگاه این است که اگر نوزاد و کودکی که هنوز به مرحله بلوغ صوری نرسیده، بمیرد یا کشته شود، نفس حیوانی وی از بدن جدا می‌شود و باقی می‌ماند و با حیوانات محشور می‌شود، چون ملاصدرا قائل به حشر حیوانات است. از سوی دیگر، مسئله درباره جنین روشن‌تر است، چون از نظر او جنین نبات بالفعل است و لازمه آن این است که با سقط جنین درواقع نباتی نابود شده است. خلاصه آنکه لازمه دیدگاه ملاصدرا این است که اگر جنین سقط شود و یا کودک یا نوزاد کشته شود کشتن انسان صدق نمی‌کند و قبح قتل نفس بر این موارد نباید صادق باشد، در نتیجه سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.

با چنین استدلال و تحلیلی، می‌توان جواز سقط جنین به لحاظ اخلاقی را براساس نظر ملاصدرا استنتاج کرد، اما می‌توان با توجه به استدلال دیگری، تحلیل دیگری ارائه داد که لازمه آن نادرستی سقط جنین است. ملاصدرا به یک نفس بیشتر قائل نیست و این نفس در مرحله اول همان نفس نباتی است که از لحظه لقاح تکون می‌یابد و با حرکت جوهری به مراحل بعدی، یعنی نفس حیوانی و نفس انسانی تحول می‌یابد. نفس نباتی از زمانی که به نفس حیوانی تحول می‌یابد درواقع با جهشی، به مجرد حیوانی و سپس به مجرد انسانی و عقلانی می‌رسد. پس درواقع یک این‌همانی میان مراحل مختلف تکون انسان برقرار است و با تکامل نفس نباتی به نفس حیوانی و سپس به نفس انسانی، انسان تکون می‌یابد و همان‌گونه که خود صدرا تصریح دارد جنین نبات بالفعل و حیوان بالقوه است و کودک حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. پس می‌توان با توجه به استمرار وجودی و استدلال بالقوگی، نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح را اثبات کرد.

۲. استدلال زیست‌پذیری

برخی از موافقان سقط جنین تولد یا زیست‌پذیری خارج از رحم را نشانه انسان شدن جنین می‌دانند. در لحظه تولد نوزاد پس از رها کردن مکان اختصاصی خود پا به فضای عمومی می‌گذارد و وارد جهان خارج از رحم می‌شود. کودک با تولد عضوی فعال از اجتماع و به لحاظ جسمانی فردی مستقل و متمایز از دیگر افراد می‌شود و مانند یک موجود انسانی رفتار می‌کند و با دیگران تعامل دارد، می‌تواند مانند دیگران مستقلاً نفس بکشد؛ خواسته‌ها و نیازهایی مستقل از مادر داشته باشد؛ دیگران را ببیند و دیگران نیز او را ببینند؛ صدای دیگران را

بشنود و دیگران نیز صدای او را بشنوند و غیره.^۱

برخی زیست‌پذیری را مرحله بسیار مهمی می‌دانند، چون در این مرحله جنین توانایی آن را می‌یابد که تمامی کارهای پس از تولد را انجام دهد. تنها تفاوت جنین در چنین مرحله‌ای با نوزاد متولد شده در محل استقرارش است. اگر او به جای رحم مادر در خارج از رحم بود، بسیاری از کارهای پس از تولد را می‌توانست انجام دهد. در نهایت ممکن است در برخی موارد به دستگاه‌های نگهداری از بچه‌های نارس^۲ نیاز شود و این امر تفاوت اساسی به لحاظ اخلاقی ایجاد نمی‌کند؛ اما تفاوت میان پس از زیست‌پذیری و پیش از آن ظاهراً روشن است، چون علاوه بر نکاتی که گذشت پیش از زیست‌پذیری اگر جنینی خود به خود سقط شود، خواهد مرد و امکان زنده ماندنش وجود ندارد، ولی اگر همین جنین پس از زیست‌پذیری خود به خود سقط شود، می‌توان او را زنده نگاه داشت؛ به عبارت دیگر، جنین پیش از زیست‌پذیری شانس زنده ماندن ندارد. پس گویی زیست‌پذیری نقطه عطفی در حیات جنین است که می‌تواند ملاک و معیاری برای درستی و نادرستی جنین پیش و پس از زیست‌پذیری باشد.

در زیست‌پذیری امکان دسترسی به فناوری پزشکی برای نگهداری از نوزادان نارس مد نظر است نه دسترسی بالفعل. از این رو، اگر زنی باردار در کلکته زندگی می‌کند و در آنجا چنین فناوری‌ای وجود ندارد، ولی در جایی دیگر وجود دارد جنین او براساس امکان دسترسی به فناوری در آنجا زیست‌پذیر به شمار می‌آید و او را باید انسان به شمار آورد و واجد حق حیات دانست، چون معنا ندارد که حق حیات را بر امری دلبخواهی مبتنی کنیم. در مقابل، آیا می‌توان گفت اگر زن بارداری در شهر یا کشوری زندگی می‌کند که امکان نگهداری بچه‌های نارس در دستگاه وجود دارد اگر به کلکته بیاید سقط جنین برای او به لحاظ اخلاقی درست است چون امکان نگهداری بچه نارس در دستگاه وجود ندارد و جنین او در کلکته زیست‌پذیر به شمار نمی‌آید؟^۳

شایان ذکر است که زیست‌پذیری تنها به کار موافقان سقط جنین نمی‌آید بلکه به کار مخالفان نیز می‌آید، چون می‌تواند در مواردی که ادامه حیات جنین جان مادر را تهدید می‌کند مجوزی برای سقط جنین پیش از زیست‌پذیری باشد.^۴

1. Wertheimer, 1971, p. 78.

۲. انکوباتور

3. Zaitchik, 1981, p. 20.

4. See Ibid., pp. 20-21.

اشکالات زیست‌پذیری

مایکل تولی در نقد زیست‌پذیری به عنوان ملاک و معیاری برای شخص بودن معتقد است وابسته بودن یا نبودن موجودی به موجودی دیگر به حق حیات داشتن یا نداشتن او هیچ ربطی ندارد. فرض کنید جنینی در حالی که در رحم زن قرار دارد می‌تواند زبانی را فرا بگیرد. در این صورت او همان ارتباطی را که پس از تولد با دیگران می‌تواند برقرار کند در رحم برقرار کرده است. به اعتقاد تولی نمی‌توان گفت جنین به مجرد اینکه از رحم خارج نشده است یا توان زندگی در خارج از رحم را ندارد هیچ‌گونه حقی ندارد. او دو قلوهای به هم چسبیده‌ای را فرض می‌گیرد که سخن گفتن آموخته‌اند و اگر آن‌ها را از یکدیگر جدا کنند یکی از آن‌ها خواهد مرد. حال نمی‌توان استنتاج کرد که چون در صورت جدا شدن، یکی از آن‌ها خواهد مرد پس الآن هیچ‌گونه حق حیاتی ندارد. در نتیجه نمی‌توان زیست‌پذیری را ملاکی برای حق حیات در نظر گرفت و جنین را پیش از تولد یا پیش از زیست‌پذیر شدن فاقد حق حیات دانست و معتقد شد که جنین حق حیات را بلافاصله پس از تولد یا زیست‌پذیر شدن به دست می‌آورد.^۱

از سوی دیگر، به دست دادن تعیین زمانی دقیق برای زیست‌پذیری مشکل است. زیست‌پذیری ممکن است از جنینی با جنین دیگری متفاوت باشد. زمانی زیست‌پذیر بودن جنین را در ۲۸ هفتگی می‌دانستند و با پیشرفت‌های پزشکی به ۲۴ هفتگی رسیده و با پیشرفت علم و فناوری این زمان می‌تواند به صفر برسد و از زمان لقاح امکان انتقال آن به خارج رحم و نگهداری آن در دستگاه‌های مربوط وجود داشته باشد.^۲ پس زیست‌پذیری به دانش و آگاهی پزشکی ما و نحوه نگهداری جنین در خارج از رحم نیز بستگی دارد. همچنین پیشرفت فناوری نقش مهمی در زمان زیست‌پذیر بودن جنین در خارج رحم دارد. هرچه فناوری پزشکی در این زمینه پیشرفت کند زمان زیست‌پذیر بودن جنین نیز بیشتر می‌شود.^۳

نتیجه آنکه این معیار شاید امروزه کارایی چندانی نداشته باشد، چون با توجه به پیشرفت دانش و فناوری پزشکی و با توجه به امکان باروری در لوله‌های آزمایشگاهی شاید امکان انتقال جنین از همان لحظه‌های اولیه بارداری از رحم به خارج رحم و نگهداری آن در دستگاه‌های مخصوص نگهداری جنین امکان‌پذیر باشد؛ به عبارت دیگر، امروزه با قبول این معیار، سقط جنین از لحظه لقاح باید نادرست باشد.

1. Tooley, 1972, pp. 51-52.

2. Callahan, 1978, p. 125.

3. Sissela Bok, 1974, p. 44.

ج) استدلال‌های پس از تولد (استدلال از طریق مجاز بودن نوزاد کشی)

معمولاً زمانی که مخالفان سقط جنین در صدد اثبات مدعای خود در باب نادرستی سقط جنین و رد دیدگاه موافقان بودند با اشاره به یکی از دیدگاه‌های نادرست آنان، یعنی نوزاد کشی می‌گفتند چون تفاوت چندانی میان جنین لحظاتی پیش از تولد و نوزاد پس از تولد وجود ندارد اگر سقط جنین مجاز باشد باید نوزاد کشی نیز مجاز باشد، ولی چون نوزاد کشی مسلماً نادرست است پس سقط جنین نیز نادرست است.^۱ حتی برخی از مخالفان سقط جنین (برای مثال شوارز)، آن را صورتی از نوزاد کشی دانسته‌اند و استدلال خود را بر نادرستی سقط جنین بر همین اساس اقامه کرده‌اند: «سقط جنین شری اخلاقی است چون نوعی نوزاد کشی است: کشتن بچه‌ای کوچک. معمولاً نوزاد کشی را کشتن بچه متولد شده می‌دانند، اما کشتن بچه پیش از تولد با کشتن بچه پس از تولد هیچ تفاوتی ندارد».^۲ شوارز در خاتمه این بحث سقط جنین را همان نوزاد کشی دانسته و گفته است: «سقط جنین نوزاد کشی است. اینکه بچه‌ای که کشته شده هنوز در رحم است یا خارج رحم به اخلاق ربطی ندارد. او همان بچه است پیش از تولد و پس از تولد».^۳

در مقابل، برخی از موافقان سقط جنین یکی از شیوه‌های دفاع از آن را دفاع از نوزاد کشی، کشتن بچه پس از تولد، دیدند. آنان در صدد برآمدند تا میان انسان و شخص تمایز قائل شوند و آنچه را موجب نادرستی قتل می‌شود شخص بودن دانستند نه انسان بودن و برای شخص بودن نیز ملاک‌هایی قائل شدند که نه تنها بر جنین صادق نبود، بلکه بر نوزاد تازه متولد شده نیز صدق نمی‌کرد؛ پس نه تنها سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست نیست، بلکه نوزاد کشی نیز در مدت زمانی محدود پس از تولد مجاز است (گرچه در این مدت اختلاف است) و نیز متذکر شدند که «تنسيق دیدگاه آزادی خواهانه‌ای کاملاً قانع کننده درباره سقط جنین بدون درگیر شدن با مسئله نوزاد کشی بسیار مشکل به نظر می‌رسد».^۴ پس می‌توان گفت در واقع آنچه موجب شده است تا این بحث (نوزاد کشی) کانون توجه برخی از فیلسوفان اخلاق قرار گیرد چیزی نیست مگر توجیه اخلاقی سقط جنین.

۱. استدلال مایکل تولی

یکی از اولین کسانی که به طور جدی به بحث سقط جنین و ربط و نسبت آن با نوزاد کشی

1. Feezell, 1987, p. 39 and Card, 2000, p. 340.

2. Schwarz, 1990, p. 25.

3. Ibid., p. 26.

4. Tooley, 1972, p.37.

پرداخت مایکل تولی بود. او در مقاله «سقط جنین و نوزادکشی» که مورد نقض و ابرام شدید نیز قرار گرفت، از سقط جنین و نوزادکشی یک هفته پس از تولد دفاع کرد^۱ و ظاهراً دیگران در این بحث دنباله‌رو او بوده‌اند^۲ و تنها طول مدت مجاز بودن نوزادکشی تا یک ماه پس از تولد یا بیشتر را بسط داده‌اند.^۳

همان‌گونه که عده‌ای از فیلسوفان اخلاق نیز متذکر شده‌اند این بحث وحشت‌انگیز و تکان‌دهنده است و روی هم‌رفته کشتن نوزادان غالباً عملی شنیع و زشت تلقی می‌شود،^۴ اما متأسفانه در طول تاریخ شاهد اموری از این دست بوده‌ایم، نه تنها در گذشته بلکه امروزه نیز در سراسر جهان صدها هزار نوزاد تازه متولدشده به قتل می‌رسند. در چین امروزه نوزادان بسیاری را تسلیم مرگ می‌کنند تا سیاست تک‌فرزندی را تحقق بخشند و چون نوزادان پسر عموماً به دلایل متعددی مطلوب‌تر به نظر می‌رسند، این نوزادان دختر هستند که تسلیم مرگ می‌شوند.^۵ در کشورهای غربی نیز چنین اعمالی دیده می‌شود. در ایالات متحده هر ساله تقریباً حدود ۵ هزار کودک پس از تولد کشته می‌شوند و ۹۵ درصد این‌ها به دست یکی از والدین یا هر دوی آن‌ها به قتل می‌رسند.^۶

دلایل تولی برای پرداختن به بحث نوزادکشی

اما چرا تولی به بحث نوزادکشی پرداخته است، چون به اعتقاد او با روشن شدن حکم نوزادکشی، حکم سقط جنین خود به خود روشن می‌شود و دیگر به بحث نیازی ندارد. به اعتقاد تولی نوزادکشی علاوه بر اینکه می‌تواند مسئله سقط جنین را روشن سازد، فی‌نفسه به لحاظ نظری و عملی سودمند و مهم است. به لحاظ نظری این موضوع موجب می‌شود انسان درباره ویژگی‌های شخص تأمل کند و ویژگی‌هایی که موجب شخص شدن انسان می‌شود به دست آورد. به لحاظ عملی نیز اگر بتوان با تمایز نهادن میان انسان و شخص نوزادکشی را به لحاظ اخلاقی مجاز دانست، می‌توان رفاه و خوشبختی جامعه را به نحو چشمگیری افزایش داد، چون به این طریق می‌توان آن‌ها را از پرورش دادن کودکانی که به شدت بدریختند و یا

1. Tooley, 1972, p. 64 and see Tooley, 2006, p. 124.

2. Kaczor, 2011, p. 13.

3. Singer, 2000, pp. 160-161 cited from Kaczor, 2011, p. 13 and see Singer, 1993, p. 169 and Warren, 1997, p. 178.

4. Kaczor, 2011, p. 13.

5. Parker, 2009, cited from Kaczor, 2011, p. 13.

6. Alcorn, 2000, p. 145 cited from Kaczor, 2011, p. 14.

معلولیت‌های شدید روانی و ذهنی دارند رها کرد.^۱ تولی از جمله کسانی است که همان‌گونه که گذشت در استدلال‌هایش بر جواز اخلاقی نوزادکشی و سقط جنین میان مفهوم انسان و شخص تمایز قائل است و استدلال‌هایش را در این دو مسئله بر مفهوم شخص استوار می‌کند. او نوزاد و جنین را گرچه انسان می‌داند، ولی شخص به شمار نمی‌آورد. از این رو لازم است پیش از ورود به بحث مفهوم و مراد او از این دو اصطلاح تا حدودی روشن شود.

انسان و شخص

معمولاً در زبان متعارف انسان و شخص را مترادف می‌دانند و آن‌ها را به جای یکدیگر به کار می‌برند، حتی چنین کاربردی در میان بسیاری از فیلسوفان اخلاق نیز رواج دارد؛ برای مثال، برادی^۲ زمان اشاره به حیات انسان ظاهراً آن را این‌گونه تفسیر می‌کند که حیات انسان مستلزم آن است که او شخص باشد، زیرا اگر هر موجود زنده‌ای که به نوع انسان‌های هوشمند تعلق دارد، انسان به حساب آید، هیچ مشکلی در تعیین اینکه آیا جنین داخل شکم مادری انسانی، انسان است یا نه، وجود نخواهد داشت و از همین جا فهمیده می‌شود که او تمایزی میان شخص و انسان قائل نیست و هر دو را به یک معنا می‌گیرد.

جودیت جارویس تامسون مقاله‌اش را با این جمله آغاز کرده است که: «بیشتر مخالفان سقط جنین بر این مقدمه تکیه می‌کنند که جنین از لحظه لقاح یک انسان، یعنی یک شخص است.»^۳ عین همین مطلب درباره راجر ورتهایمر نیز صادق است که صریحاً می‌گوید: «نخستین چیزی که باید بدان توجه داشته باشیم این است که تعابیر «حیات انسان»، «موجود انسانی» و «شخص» در این متن عملاً مترادف‌اند».^۴

اما تولی گرایش به کاربرد شخص و انسان را به جای یکدیگر تأسف‌انگیز می‌داند، چون به طور ضمنی از دیدگاه مخالفان سقط جنین حمایت می‌کند. اگر تمایز دقیقی میان انسان و شخص ترسیم نشود و هر دو مترادف تلقی شوند تمام تلاشی که موافقان سقط جنین انجام خواهند داد این است که اثبات کنند جنین از چه زمانی به موجودی انسانی تبدیل می‌شود و از آنجا که تفاوت زیادی میان نوزاد متولدشده با جنین در لحظاتی پیش از تولد وجود ندارد، لذا

1. Tooley, 1972, p. 39.

2. Brody, 1971, pp. 357-358.

3. Thomson, 1971, p. 47.

4. Wertheimer, 1971, p. 69.

باید در پی زمانی در طول بارداری برای تعیین انسان شدن جنین باشند. از نظر تولی این کاربرد، فیلسوفان را به بیراهه کشیده است.^۱ ورتهایمر می‌گوید «هر یک از اعضای نوع ما بدون تردید پس از تولد شخص، یعنی انسان، است».^۲ آیا واقعاً مسلم است که کودکان تازه متولدشده شخص‌اند؟ از نظر تولی آنچه موجب اشتباه ورتهایمر شده است خلط میان انسان و شخص و کاربرد آن‌ها به جای یکدیگر است.^۳

نمونه دیگری که تولی از آن نام می‌برد تامسون است. تامسون می‌گوید: «من نیز احساس می‌کنم که ما احتمالاً به ناچار موافقت خواهیم کرد که جنین درست پیش از تولد به یک شخص انسانی تبدیل شده است. درواقع، زمانی که انسان برای نخستین بار مطلع می‌شود که چگونه در اوایل حیاتش اوصاف انسانی را کسب کرده است شگفت‌زده می‌شود؛ برای مثال، جنین تا هفته دهم دارای صورت، دست، پا و انگشت دست و پا می‌شود. در این زمان او اعضای درونی دارد و فعالیت مغز او را نیز می‌توان تشخیص داد».^۴ اما تولی از تامسون می‌پرسد «ویژگی‌های جسمانی به این پرسش چه ارتباطی دارد که آیا این موجود زنده شخص است یا نه؟»^۵. به گمان او، تامسون تا حدی به دلیل کاربرد نامناسب اصطلاحات، چنین پرسشی را مطرح نمی‌کند و در نتیجه در نهایت مسلم می‌گیرد که در مواردی سقط جنین «به طور قطع ناپسند»^۶ است.

نکته دیگر اینکه پرسش از چیستی انسان و آغاز حیات انسان پرسشی ناظر به واقع است که با علوم پزشکی و علوم زیستی تعیین می‌شود، ولی پرسش از شخص پرسشی ناظر به ارزش است که با رجوع به عالم واقع فیصله‌پذیر نیست. از این‌رو نباید این دو را با یکدیگر خلط کرد و به جای یکدیگر به کار برد؛ یکی واژه‌ای اخلاقی است و دیگری واژه‌ای زیستی.^۷ خلاصه آنکه تولی می‌کوشد ضمن ترسیم تمایز دقیق میان انسان و شخص، اثبات کند که این دو واژه مترادف نیستند؛ بنابراین، این‌گونه نیست که هر انسانی شخص باشد چرا که برای شخص بودن ویژگی‌هایی لازم است که جنین و نوزاد تازه متولدشده واجد آن‌ها نیستند. پس جنین در مراحل نهایی بارداری و کودک تازه متولدشده گرچه انسان به شمار می‌آیند، ولی شخص

1. Wertheimer, 1971, p. 69.

2. Ibid.

3. Tooley, 1972, p. 41.

4. Thomson, 1971, pp. 47-48.

5. Tooley, 1972, p. 42.

6. Thomson, 1971, p. 65.

7. Tooley, 1972, pp. 42-43.

نیستند و از سوی دیگر، موجوداتی هستند که گرچه انسان نیستند، ولی چون ویژگی‌های لازم برای شخص بودن را دارند شخص به شمار می‌آیند، مانند فرشتگان و برخی از حیوانات.

زمان شخص شدن انسان

تولی حل و فصل مسئله اخلاقی سقط جنین و نوزاد کشی را بدون پاسخ‌گویی به این دو پرسش امکان‌پذیر نمی‌داند: (۱) یک موجود چه اوصافی باید داشته باشد تا شخص به شمار آید؟ یعنی حق جدی نسبت به حیات داشته باشد؟ (۲) عضوی از نوع انسان هوشمند در چه مرحله‌ای از رشد واجد اوصافی می‌شود که از او یک انسان می‌سازد؟ پرسش اول که درباره چستی شخص است پرسشی ناظر به ارزش است و برای پاسخ به آن باید اصول اخلاقی اساسی‌ای تعیین کرد که مستلزم اسناد حق حیات به شخص باشد. پرسش دوم که درباره چستی انسان است پرسشی ناظر به واقع است و برای پاسخ به آن باید به عالم خارج مراجعه کرد و اوصاف واقعی انسان بودن را کشف کرد.

اما پاسخ تولی به مسئله نخست این است که: موجود زنده تنها در صورتی واجد حق حیات جدی است که تصویری از خود به عنوان فاعل همیشگی تجربه‌ها و دیگر حالات ذهنی داشته باشد و خود را چنین موجودی بداند.^۱

استدلال اساسی او که در آغاز تقریر ساده‌شده‌ای از آن را ارائه و سپس آن را جرح و تعدیل می‌کند به این شرح است: اسناد حقی به یک فرد در واقع به این معناست که دیگران وظایف ایجابی یا سلبی خاصی در مورد آن حق دارند؛^۲ اما وظایف مورد بحث وظایفی مشروط‌اند، یعنی مبتنی بر وجود امیال خاص فردی هستند که این حق به او اسناد داده می‌شود. لذا اگر فردی از شخصی بخواهد که چیزی را که او نسبت به آن حقی دارد نابود کند، آن شخص در صورتی که به نابود کردن آن اقدام کند حق او را نقض نکرده است؛ به عبارت دیگر: «الف حقی در مورد ب دارد» تقریباً مترادف است با «اگر الف به ب میل دارد، پس وظیفه در نگاه نخست افراد دیگر این است که از انجام دادن اعمالی که او را از آن خواسته محروم می‌سازد، امتناع ورزند».

تولی به گفته خودش در جای دیگری به بررسی دلایل این مطلب پرداخته است، اما در اینجا ذکر مطلبی را لازم می‌داند و آن ویژگی‌های مفهوم حق است، به خصوص با توجه به این

1. Tooley, 1972, p. 45.

۲. شایان ذکر است که این اصل مسلم نیست و در همه موارد، حق مستلزم تکلیف یا وظیفه نیست.

واقعیت عقلی که اشیاء فاقد آگاهی، مانند ماشین‌های متعارف، نمی‌توانند حقوقی داشته باشند. آیا این واقعیت عقلی از تحلیل مفهوم حق فوق‌الذکر استنتاج می‌شود؟ تولی برای پاسخ به این پرسش چگونگی تفسیر «میل» را لازم می‌داند.

بنابر تفسیری کاملاً رفتارگرایانه از «میل»، دربارهٔ ماشینی که شارژش تمام شده است و باید شارژ شود باید بتوان گفت میلی به شارژ شدن دارد، اما چنین تعبیری درست به نظر نمی‌رسد، چون لازمهٔ میل آگاهی است و ماشین‌ها آگاهی ندارند. از این‌رو، اشیاء فاقد آگاهی نمی‌توانند حقوقی داشته باشند. از سوی دیگر، اگر «میل» به گونه‌ای تفسیر شود که امیال ضرورتاً نوعی ارتباط با آگاهی دارند، در آن صورت ماشینی که توان دستیابی به آگاهی ندارد، نمی‌تواند امیالی داشته باشد، پس هیچ حقوقی نیز نمی‌تواند داشته باشد؛ بنابراین، از نظر تولی موجودی واجد حق است که میل به چیزی داشته باشد و میل نیز تحقق نمی‌یابد مگر آنکه پیش از آن آگاهی و شناختی در مورد آن چیز تحقق یافته باشد. در این صورت، دیگران موظف‌اند مرتکب کاری نشوند که موجب عدم تحقق آن میل می‌شود.

تولی گام بعدی در استدلال را به اطلاق این تحلیل بر مفهوم حق حیات مربوط می‌داند و تعبیر به کاررفته در «حق حیات» را اصلاً تعبیر مناسبی نمی‌داند، زیرا لفظ حیات حاکی از این است که حق مورد بحث مربوط به استمرار وجود اندام‌وارهٔ زیستی است. او نادرستی این مطلب را از طریق بررسی راه‌های ممکن نقض حق حیات یک فرد توضیح می‌دهد. فرض کنید به مدد نوعی فناوری مغز انسانی بزرگسال به طور کامل از نو برنامه‌ریزی و تنظیم شود، به طوری که خاطرات، باورها، نگرش‌ها و ویژگی‌های شخصی او با خاطرات، باورها، نگرش‌ها و ویژگی‌های شخصیتی‌ای که قبل از تنظیم و برنامه‌ریزی مجدد با آن‌ها مرتبط بوده است، کاملاً متفاوت باشد. در چنین صورتی به طور قطع خواهیم گفت فردی نابود شده و حق حیات انسانی بزرگسال نقض شده است، گرچه هیچ موجود زندهٔ زیست‌شناختی‌ای به قتل نرسیده است. این مثال نشان می‌دهد که تعبیر «حق حیات» گمراه‌کننده است، زیرا آنچه انسان واقعاً در مورد آن دغدغه دارد تنها استمرار هستی یک موجود زندهٔ زیست‌شناختی نیست، بلکه حق آگاهی و دیگر حالات ذهنی نسبت به ادامهٔ حیات نیز هست. تولی در نهایت شرط لازم حق حیات جدی موجودی را این می‌داند که واجد تصویری از خود به عنوان فاعل همیشگی ادراکات باشد و معتقد باشد که خودش چنین موجودی است.^۱

تولی استدلالش را با سه اشکال مواجه می‌داند: (۱) مواردی که امیال فرد بازتاب حالات اختلال عاطفی اوست، (۲) مواردی که فرد موقتاً آگاهی خود را از دست داده است و (۳) مواردی که امیال فرد در تلقین یا شستشوی مغزی از بین رفته‌اند.^۱ او برای توضیح مورد اول می‌گوید فرض کنید که انسان بزرگسالی دچار حالت افسردگی شدید شده است به گونه‌ای که آرزوی مرگ می‌کند و روان‌پزشک این حالت را موقتی تشخیص داده است. روان‌پزشک او، با قبول این دیدگاه که نقض حق حیات فردی امکان‌پذیر نیست مگر اینکه آن فرد میل به ادامه زندگی نداشته باشد، تصمیم می‌گیرد به خواست بیمارش عمل کند و از این‌رو او را می‌کشد. یا شخصی به شخص دیگری دارویی می‌دهد که موجب افسردگی شدید ولی موقت او می‌شود و در نتیجه آرزوی مرگ می‌کند. سپس شخصی که دارو را به او داده بود او را می‌کشد. آیا ارتکاب قتل در چنین مواردی به طور جدی نادرست نیست؟ و آیا دلیل خطای جدی ارتکاب قتل در این دو مورد این واقعیت نیست که حق حیات فرد نقض شده است؟ اگر چنین است، پس حق حیات را نمی‌توان با میل به حیات مرتبط دانست چون در این دو مورد میلی به حیات در کار نبوده است.^۲

از جمله مصادیق مورد دوم می‌توان از فردی که در خوابی عمیق فرو رفته است، یا در اغمای موقت به سر می‌برد نام برد. آیا در افرادی که در چنین حالاتی به سر می‌برند هیچ گونه میلی تحقق دارد؟ اگر در چنین افرادی هیچ گونه میلی تحقق نداشته باشد، پس به سرقت بردن اموال آنان یا به قتل رساندن آنان نقض حقوق آنان به حساب نمی‌آید و نادرست نیست. در نهایت در مورد سوم فردی را نظر بگیرید که امیال فردی‌اش بر اثر تلقین باورهای غیر عقلانی یا شستشوی مغزی مخدوش شده‌اند. لذا ممکن است به کسی اجازه دهد تا او را بکشد به این دلیل که برای مثال متقاعد شده است که اگر او خودش را فدای خدایان کند در زندگی بازپسین با سربلندی تمام به او پاداش خواهند داد. خلاصه آنکه مواردی از این دست حاکی از آن است که حقوق افراد به امیال و آگاهی آنان هیچ ربط و نسبتی ندارد.^۳

تولی برای پاسخ دادن به این موارد میل و آگاهی بالقوه را وارد بحث کرده و معتقد است در این موارد گرچه میل و آگاهی بالفعل وجود ندارد، ولی این افراد استعداد و توان میل و آگاهی دارند و همین مقدار در اسناد حقوق به آنان و رعایت حقوق آنان از جانب دیگران

1. Tooley, 1972, p. 47.

2. Ibid.

3. Ibid., p. 48.

کافی است؛^۱ بنابراین، از نظر تولی حد فاصل موجودی که واجد حق یا فاقد حق است خودآگاهی و میل است و از این رو موجودی که به مرحله خودآگاهی رسیده باشد و میل به استمرار حیات داشته باشد واجد حق حیات است و موجود به این مرحله نرسیده، فاقد حق حیات است. پس جنین و نوزاد تازه متولدشده چون فاقد خودآگاهی و میل‌اند واجد حق حیات نیستند.

همه انسان‌ها شخص نیستند

به لحاظ زیست‌شناسی تعیین اینکه موجودی از نوع انسان هوشمند است یا نه خیلی دشوار نیست و می‌توان از طریق خون، دی‌ان‌ای و بافت‌های سلولی نوع موجود را تشخیص داد. انسان‌ها خون، دی‌ان‌ای و بافت سلولی متمایزی دارند و از این رو دانشمندان علوم زیستی به راحتی می‌توانند رویان انسانی را از دیگر رویان‌های حیوانی تمیز دهند. به لحاظ زیست‌شناسی هیچ تردیدی نیست که رویان و جنین انسانی در مراحل مختلف رشدشان موجودی انسانی هستند و در طبقه انسان قرار می‌گیرند و در این معنا اختلافی میان موافقان و مخالفان سقط جنین نیست؛ به عبارت دیگر، هر موجودی در هر مرحله از رشدش که از پدر و مادری انسانی به وجود آید انسان است و در نتیجه همه جنین‌ها و نوزادان این‌چنینی از نوع انسان هوشمند به شمار می‌آیند.^۲

اما نکته مهم این است که آیا همه آن کسانی که به لحاظ زیست‌شناسی انسان به شمار می‌آیند شخص نیز هستند؟ آیا ممکن است اعضای از انسان هوشمند که به لحاظ خون، دی‌ان‌ای و غیره با انسان مشترک باشند با این حال شخص به شمار نیایند؟ افرادی از جمله تولی، سینگر و وارن گمان می‌کنند که گرچه جنین و نوزاد متولدشده به لحاظ زیست‌شناسی انسان‌اند، ولی شخص نیستند و از سوی دیگر، تولی هیچ‌یک از حدفاصل‌هایی را که برای شخص بودن ترسیم شده است به لحاظ اخلاقی موجه نمی‌داند. حدفاصل‌هایی که برای تمایز میان انسان و شخص پیشنهاد و از آن‌ها دفاع شده است عبارت‌اند از: (۱) لقاح؛ (۲) صورت انسانی یافتن؛ (۳) رسیدن به مرحله‌ای از توانایی جنیندن به طور طبیعی؛ (۴) زیست‌پذیری؛ (۵) تولد. تولی همه این حدفاصل‌ها را یک به یک رد می‌کند.^۳

1. Tooley, 1972, p. 48.

2. Purdy & Tooley, 1974, p. 140 cited from Kaczor, 2011, p. 15.

3. Tooley, 1972, p. 50.

تنها یک احتمال باقی می‌ماند و آن اینکه گرچه جنین و نوزاد متولدشده شخص نیستند و کارکردهای شخص را از خود بروز نمی‌دهند، ولی قوهٔ شخص شدن را دارند و روزی می‌توانند نقش و کارکردهای شخص را ایفا کنند و از این‌رو اصل بالقوگی می‌تواند در دفاع از حق حیات به کار آید.^۱ مخالفان سقط جنین براساس این اصل می‌توانند از دیدگاهشان دفاع کنند بدون اینکه لازم باشد ویژگی‌ها و اوصافی را برای برخورداری از حق حیات برای موجودی تعیین کنند. کافی است بدانیم که اعضای بالغ نوعی از جمله انسان واجد چنین حقی هستند. در آن صورت می‌توان از زمان باروری تخمک آن‌ها براساس اصل بالقوگی حق حیات را برای آن‌ها قائل شد،^۲ چون گرچه تخمک بارور شده مسلماً شخص به شمار نمی‌آید ولی قوهٔ شخص شدن را دارد و در صورتی که مانعی برای آن ایجاد نشود رشد می‌کند و شخص خواهد شد. از این‌رو به نظر تولی دیدگاه مخالفان سقط جنین به اعتبار و عدم اعتبار اصل بالقوگی بستگی تام و تمام دارد.

پی‌ارتباطی اصل بالقوگی به اخلاق

تولی اصل بالقوگی را به اخلاق مربوط نمی‌داند و استدلالی بر ضد آن اقامه کرده است. او در استدلال بر ضد اصل بالقوگی از مثالی کمک گرفته است: «فرض کنید در آینده‌ای نه چندان دور ماده‌ای شیمیایی کشف شود که با تزریق آن به مغز بچه گربه به گربه‌ای تبدیل شود با مغزی از سنخ مغز انسان‌ها و در نتیجه از تمام توانایی‌های روان‌شناختی خاص انسان‌های بالغ برخوردار شود. چنین گربه‌ای می‌تواند فکر کند، از زبان استفاده کند و غیره. حال به طور حتم در چنین وضعی اسناد حق حیات جدی به اعضای گونهٔ انسان هوشمند و عدم اسناد آن به گربه‌های دستخوش چنین فرایند رشدی، به لحاظ اخلاقی قابل دفاع نیست: تفاوت‌های به لحاظ اخلاقی مهمی میان این دو مورد وجود ندارد».^۳

حال اگر چنین دارویی کشف شود، آیا می‌توان از تزریق آن به بچه گربه‌ها و در نتیجه از انسان شدن آن‌ها اجتناب ورزید و در عوض آن‌ها را به قتل رساند؟ از نظر تولی اجتناب از تزریق مادهٔ شیمیایی به بچه گربه‌های تازه متولدشده ناصواب نیست. از این واقعیت که می‌توان با به جریان انداختن فرایندی علی بچه گربه‌ای را به موجودی دارای ویژگی‌ها و اوصافی تبدیل کرد که هر موجودی براساس آن ویژگی‌ها و اوصاف واجد حق حیات جدی می‌شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که بچه گربه پیش از این فرایند نیز واجد حق حیات جدی است. امکان

1. Tooley, 1972, p. 56.

2. Ibid.

3. Ibid., pp.60-61.

تبدیل بچه‌گره‌ها به اشخاص انسانی موجب نمی‌شود که کشتن بچه‌گره‌های تازه متولد شده در وضعیت فعلی که در این فرایند قرار نگرفته‌اند نادرست باشد.^۱

تولی برای مرتبط ساختن مثال بچه‌گره به مسئله بالقوگی جنین و نوزاد از اصلی که او اصل تقارن^۲ می‌نامد استفاده می‌کند. اصل تقارن عبارت است از: «اگر اجتناب ورزیدن از به جریان انداختن فرایندی علی به طور جدی نادرست نباشد، دخالت در چنین فرایندی نیز به طور جدی نادرست نیست».^۳ تولی برای تبیین این مطلب از مثالی استفاده می‌کند که ریچلز بیان کرده است، البته با اندکی تصرف در مثال او.^۴ این دو مورد را در نظر بگیرید: (۱) جونز می‌خواهد اسمیت را به قتل برساند، ولی مطلع می‌شود که اسمیت با بمبی کشته خواهد شد. وی با توجه به اطلاعاتش از وجود بمب از مطلع ساختن اسمیت استنکاف می‌ورزد و در نتیجه با انفجار بمب اسمیت به قتل می‌رسد. (۲) جونز خواهان مرگ اسمیت است و لذا به سوی او تیراندازی می‌کند. آیا تفاوت مهمی میان نادرستی رفتار جونز در این دو مورد وجود دارد؟ تولی می‌گوید: «مطمئناً خیر». از نظر تولی طبق این مطلب تمایز قائل شدن میان وظایف ایجابی و وظایف سلبی و اعتقاد به اینکه دومی تکالیف سخت‌تری را تحمیل می‌کند تا اولی، اشتباه است.

به عبارت دیگر، براساس اصل تقارن تفاوت به لحاظ اخلاقی مهمی، میان فعل و ترک و در نتیجه میان به جریان نینداختن فرایندی و دخالت در فرایندی وجود ندارد. مسلماً ما موظف نیستیم تمامی گره‌ها را با تزریق ماده‌ای شیمیایی به موجودی عاقل تبدیل کنیم و اگر بر فرض ماده‌ای شیمیایی به گره‌ای تزریق کرده‌ایم و آن گره هنوز به مرحله شکوفایی نرسیده است هیچ اشکالی در دخالت در فرایند علی و ممانعت از شکوفایی خصایص مورد بحث با تزریق ماده شیمیایی خنثی‌کننده و یا کشتن آن نیست. از این‌رو، موظف نیستیم همه جنین‌ها و نوزادان انسانی را به اشخاصی بالغ و عاقل تبدیل کنیم،^۵ زیرا جنین‌ها و نوزادان انسانی تنها قوه شخص شدن را دارند.

اشکالات نوزادکشی

اشکالات متعددی متوجه دیدگاه مایکل تولی است، از جمله:

1. Tooley, 1972, p. 61.

2. symmetry principle

3. Ibid., p. 58.

۴. برای اطلاع از مثال ریچلز و سیاقی که او مثال را مطرح کرده است رجوع کنید به: پالمر، ۱۳۸۹، ص

5. Tooley, 1972, p. 62.

۱. اهمیت تفاوت انواع به لحاظ اخلاقی: تولی با توجه به اینکه تفاوت انواع را به لحاظ اخلاقی اصلاً مهم تلقی نکرده است، از این رو تنها دلیل مهم مخالفان سقط جنین را استدلال بالقوگی دانسته و با رد آن سقط جنین و نوزاد کشی را به لحاظ اخلاقی مجاز دانسته است؛ اما اگر تفاوت انواع به لحاظ اخلاقی مهم باشد، در آن صورت دیگر نیازی نیست که حق حیات جنین و نوزاد مبتنی بر اصل بالقوگی باشد. تولی تنها اظهار می کند که تفاوت انواع به لحاظ اخلاقی مهم نیست، ولی دلیلی بر آن اقامه نکرده است، اما سینگر متفاوت دانستن انواع را نوعی نوع پرستی تلقی کرده است و همان طور که نژادپرستی به لحاظ اخلاقی نادرست است نوع پرستی را نیز نادرست پنداشته است.^۱ نوعاً افراد طرف دار حقوق حیوانات به چنین استدلال هایی تمسک می کنند؛ اما مثال های نقضی فراوانی می توان زد که شاهد و دلیلی بر اهمیت تفاوت انواع به لحاظ اخلاقی است.

اول، آیا گمان می کنید این دو مورد به لحاظ اخلاقی با یکدیگر هیچ تفاوتی ندارند: (۱) کسی در حین رانندگی برحسب تصادف با سنجابی برخورد کند و آن را در حالت جراحت و آسیب دیدگی رها کند و برود و همین امر به کشته شدن سنجاب بینجامد و (۲) کسی در حین رانندگی با نوزادی انسانی برخورد کند و آن را به حال خود رها کند و برود و همین موجب کشته شدن او شود، حتی در صورتی که کودک کشته شده به لحاظ ذهنی عقب مانده یا یتیم باشد. مسلماً میان این دو مورد به لحاظ اخلاقی تفاوت است و آن قدر که راننده را در مورد دوم نکوهش می کنند در مورد اول نکوهش نمی کنند و این تفاوت هیچ دلیلی ندارد مگر تفاوت در نوع.^۲

دوم، آیا میان خوردن گوشت حیوان و خوردن گوشت انسان هایی که به گمان تولی شخص به شمار نمی آیند از جمله نوزاد تازه متولد شده و کودک به لحاظ ذهنی عقب مانده که حتی به لحاظ هوشی ضعیف تر از یک گاو است، تفاوتی نیست؟ مسلماً تفاوت هست.^۳ انسان ها از خوردن گوشت هم نوع خود به شدت کراهت دارند و حتی تصور آن نیز برای آنان مشمئزکننده است و این تفاوت نیست مگر به لحاظ تفاوت در انواع.

سوم، یکی از نیازهای طبیعی آدمی نیاز جنسی اوست، اما آیا برای رفع این نیاز کسی آمیزش جنسی با حیوانات را درست می داند؟ نادرستی چنین حیوان صفتی ای به دلیل اهمیت تفاوت انواع به لحاظ اخلاقی است، اما آیا آمیزش جنسی با زن عقب مانده ذهنی و به لحاظ

1. See Singer, 1993, ch. 6, 7, pp. 135-217.

2. Kaczor, 2011, p. 21.

3. Ibid.

هوشی همانند یک اسب یا با بهره‌ی هوشی کمتر به لحاظ اخلاقی نادرست است؟ مسلماً خیر. چون بهره‌ی هوشی عامل مؤثری در این زمینه نیست. مسلماً ما متعرض آمیزش جنسی دو اسب نمی‌شویم، ولی از آمیزش جنسی اسبی با زنی به لحاظ ذهنی عقب‌مانده و با بهره‌ی هوشی همانند یک اسب خودداری می‌کنیم و این نیست مگر به دلیل تفاوت نوع آن‌ها.^۱

پس اگر تصادف با نوزادی و رها کردن آن به حال خودش یا آدم‌خواری و یا حیوان‌صفیتی در آمیزش جنسی صرفاً به دلیل تفاوت در انواع نادرست است، پس تفاوت انواع به لحاظ اخلاقی حائز اهمیت است و در نتیجه نقد تولی بر مخالفان سقط جنین براساس عدم اهمیت تفاوت انواع به لحاظ اخلاقی وارد نیست.

۲. تفاوت بالقوگی قریب و بعید: دو نوع بالقوگی داریم: قریب و بعید و تولی میان این دو تفاوتی قائل نشده است؛ برای مثال هم خاک قوه‌ی درخت بلوط شدن را دارد و هم دانه‌ی بلوطی که در زمین کاشته شده است، اما قوه‌ی خاک برای درخت بلوط شدن قریب نیست بلکه بعید است و فعل و انفعالات بسیاری باید شکل بگیرد تا درخت بلوطی از خاک به دست آید، ولی دانه‌ی بلوط جوانه‌زده، قوه‌ی درخت بلوط شدنش فعال و قریب است و اگر مانعی جلوی رشدش را نگیرد به طور طبیعی به درخت بلوط تبدیل می‌شود و بین این دو قوه تفاوت واضح و روشنی وجود دارد. در مثال مذکور تولی برای بچه‌گربه، تا زمانی که این دارو به بچه‌گربه، تزریق نشود قوه‌ی بچه‌گربه برای موجود عاقل شدن قوه‌ای بعید است نه قریب و فعال و در صورت تزریق این دارو به بچه‌گربه، فرایند رشد بچه‌گربه برای تبدیل به موجودی عاقل فراهم شده است و به تدریج به موجودی عاقل تبدیل خواهد شد و به عبارت دیگر، قوه‌ی او برای عاقل شدن قوه‌ای قریب و فعال است که پس از تزریق به طور طبیعی و خود به خود رشد می‌کند و عاقل می‌شود. میان این دو قوه به وضوح تفاوت است و وظیفه‌ای در مورد تزریق دارو به بچه‌گربه متوجه ما نیست، ولی در صورت تزریق دارو به بچه‌گربه اگر او به تدریج به موجودی عاقل تبدیل شود دخالت در رشدش نادرست است. بنابراین، تزریق نکردن دارو به بچه‌گربه تفاوت بسیاری دارد با به قتل رساندن جنین انسانی یا نوزاد که قوه‌ی انسان شدنشان قریب و فعال است و اگر موانعی بر سر راه رشدشان ایجاد نشود به طور طبیعی رشد می‌کنند و انسان می‌شوند.

۳. نادرستی اصل تقارن: اصل تقارن تولی که محور اساسی استدلال تولی را تشکیل می‌دهد و با فرض درستی آن می‌تواند اثبات کند که نابود کردن شخصی بالقوه کم و بیش

همانند پیشگیری از به وجود آمدن شخصی بالقوه از لحظه نخست بوده و به همان میزان نادرست است^۱ عبارت بود از اینکه «اگر اجتناب از به جریان انداختن فرایندی علی به طور جدی نادرست نباشد، دخالت در چنین فرایندی نیز به طور جدی نادرست نیست»^۲. اگر در مورد تبدیل بچه گربه‌ها به حیواناتی عاقل هیچ وظیفه‌ای نداریم، در آن صورت پیشگیری از تبدیل جنین یا نوزاد به شخص انسانی نیز نادرست نیست. صدق این اصل بدیهی نیست و تفاوت بارزی میان این دو وجود دارد. برای مثال، گرچه زیر بار تعهدی نرفتن و قول انجام دادن کاری را ندادن نادرست نیست ولی در صورتی که تعهدی را به عهده گرفتیم و یا قول انجام دادن کاری را دادیم، در آن صورت عدم وفای به عهد و شکستن قول نادرست است. می‌توان به کسی در انجام دادن کاری کمک نکرد، ولی در میانه راه قطع همکاری به لحاظ اخلاقی نادرست است؛ برای مثال، اگر کسی از ما درخواست کرد در جابه‌جایی میزی به او کمک کنیم، وظیفه حتمی در قبول آن نداریم، ولی اگر پذیرفتیم، دیگر نمی‌توانیم در میانه راه میز را رها کنیم و بگوییم دیگر حاضر به ادامه همکاری نیستیم. پس اصل تقارن نمی‌تواند درست باشد چون تفاوت بارزی است میان قول ندادن و به قول خود عمل نکردن.^۳

همچنین تولی میان وضع کسی را بهتر کردن و وضع کسی را بدتر کردن تفاوتی قائل نشده است و حال آنکه تفاوت واضحی میان این دو وجود دارد؛ برای مثال، اگر از دادن ۵ هزار تومان به شما خودداری کنم، درواقع شما را در همان وضع و حال خودتان رها کرده‌ام و وضع و حال شما را از این حالتی که در آن هستید بهتر نکرده و بدتر نیز نکرده‌ام، ولی اگر ۵ هزار تومان از پول‌های شما را بردارم، وضع و حال شما را بدتر کرده‌ام و این کار به لحاظ اخلاقی قابل نکوهش و سرزنش است؛ بنابراین، تزریق نکردن ماده‌ای شیمیایی به بچه گربه گرچه وضع و حال او را بهتر نمی‌کند ولی بدتر هم نمی‌کند و درواقع آن را در همان حالی که بوده است رها کرده‌ایم، ولی سقط جنین و یا به قتل رساندن یک نوزاد، درواقع، وضع و حال جنین و نوزاد را بدتر می‌کند چون قتل مانع ادامه حیات آن‌ها می‌شود؛^۴ به عبارت دیگر، در اصل تقارن اجتناب ورزیدن از به جریان انداختن فرایند علی اگر وضعی را بهتر نمی‌کند، بدتر نیز نمی‌کند، ولی دخالت در چنین فرایندی وضع را بدتر می‌کند و از همین روست که به لحاظ اخلاقی اولی نادرست نیست، ولی دومی نادرست است.

1. Pahel, 1987, p. 89.
2. Tooley, 1972, p. 58.
3. Kaczor, 2011, p. 26.
4. Ibid.

اما دربارهٔ ماجرای جونز و اسمیت اگر جونز در هر دو مورد قصد و نیت واحدی داشته باشد، اما در یکی مرتکب فعلی شده است (منفجر کردن بمبی) و در دیگری انجام دادن فعلی را ترک کرده است (نجات ندادن او)، این دو کار گرچه هر دو به لحاظ اخلاقی نادرست است، ولی شناخت و زشتی آن دو یکسان نیست. جونز در مورد دوم مرتکب جنایتی شده است ولی در مورد اول در انجام دادن وظیفه‌ای کوتاهی کرده است (نجات دادن جان کسی).

برخلاف نجات دادن جان کسی که در صورت امکان وظیفه‌ای اخلاقی است، به وجود آوردن موجودی عاقل در صورت امکان وظیفه‌ای اخلاقی نیست. گرچه اندک فیلسوفانی بر این عقیده هستند و از همین رو پیشگیری از بارداری را به لحاظ اخلاقی نادرست می‌دانند، از جمله گریسز، آنسکم، فینس و اسمیت^۱ ولی کسی بر این باور نیست که هر زمانی که به وجود آوردن موجودی عاقل امکان‌پذیر باشد باید کوشید تا آن موجود به وجود آید، چون لازمهٔ چنین مطلبی این است که هر زنی باید در پی به وجود آوردن بچه به هر میزانی که می‌تواند باشد که شاید برخی از زن‌ها بتوانند بیشتر از ۲۰ بچه به وجود آورند و هر مرد نیز بکوشد تا آنجا که ممکن است سبب به وجود آوردن موجوداتی عاقل شود. نتیجه آنکه وظیفه‌ای در مورد تبدیل کردن بچه‌گربه به موجودی عاقل متوجه ما نیست، ولی اگر بچه‌گربه در فرایند تبدیل شدن به موجودی عاقل قرار گیرد حق مداخله و ایجاد مانع نداریم و بر فرض اگر اصل تقارن درست نیز باشد، در مورد نوزاد کشی و سقط جنین صادق نیست.^۲

۴. تولی و زمان به خودآگاهی رسیدن نوزاد: یکی از شرایط شخص شدن از نظر تولی خودآگاهی است و به نظر او نوزاد یک هفته پس از تولد به مرحلهٔ خودآگاهی می‌رسد و این زمان از نظر سینگر یک ماه است.^۳ آیا واقعاً نوزاد یک هفته یا یک ماه پس از تولد ویژگی خودآگاهی به آن معنایی که تولی در ذهن دارد که تصویری آگاهانه از وجود مستمر خود داشته باشد یا دیگر ویژگی‌هایی را که سینگر بیان می‌کند می‌تواند داشته باشد؟ پاسخ به این پرسش منفی است و حتی برخی معتقدند که به خودآگاهی رسیدن بچه‌ای دو ساله محل تردید است.^۴

اگر نوزادی بلافاصله پس از تولد در اغما فرو برود و چندین ماه در حالت اغما باشد،

1. See Grisez, 1964; Anscombe, 1965, pp. 517-521; Finnis, 1991; Smith, 1991 cited from Kaczor, 2011, p. 27.

2. Kaczor, 2011, p. 27.

3. Singer, 1993, p. 169.

4. See Benn, 1973, cited Paul & Paul & Hughes, 1979, p. 133.

براساس نظر تولی تا یک هفته و براساس نظر سینگر تا یک ماه پس از تولد نوزاد به شخص تبدیل می‌شود. حال این نوزاد که دو ماه از تولدش گذشته و هنوز در اغما به سر می‌برد آیا شخص به شمار می‌آید یا نه؟ اگر در حالت اغما نمی‌بود مسلماً شرایط مورد نظر تولی و سینگر تحقق یافته بود و او شخص به شمار می‌آمد و حال آنکه در حالت اغماست و شخص بودن بالفعل را تجربه نکرده است و از این رو نباید شخص به شمار آید و قتل او نیز نباید نادرست باشد! ۵. اشکالات استثنای استدلال تولی: تولی با توجه به مواجه شدن با مواردی مانند افراد

مبتلا به اختلالات روانی، اغمای موقت یا شستشوی مغزی که نه آگاهی دارند و نه واجد میلی به استمرار حیات خود هستند، باید معتقد باشد که چنین افرادی واجد حق حیات نیستند، ولی با این همه تولی چنین افرادی را استثنا می‌کند و کشتن آنان را نادرست می‌داند، به این دلیل که «بنیان و اساس بدنی این حالات که هویت شخصی بر آن مبتنی است نابود نشده است».^۱ حال اگر بنیان‌های جسمانی فرد در اغمای موقت برای داشتن حق حیات کافی است و چنین افرادی مستثنا هستند، چرا در مورد جنین (و نوزاد تازه متولدشده) چنین نباشد؟ چون جنین از لحظه لقاح واجد ساختاری ژنتیکی است و این ساختار ژنتیکی در تعیین ویژگی‌های جسمانی و خصلت روانی جنین بسیار حائز اهمیت است و همین برای اسناد حق حیات به جنین کافی است.^۲

اگر چنین استثناهایی درست باشد، استثنای دیگری نیز می‌توان مطرح کرد. مقدمه نخست تولی این بود که «یک موجود در صورتی حق به چیزی دارد که میلی به آن داشته باشد»، حال اگر برای کسی که می‌میرد حقوقی قائل باشیم برای مثال عمل به وصیت مرده، در آن صورت باید استثنای دیگری نیز بر این مقدمه بزنیم و آن اینکه میل گذشته شخص در زمان زنده بودنش را نیز برای اسناد حق عمل کردن به وصیت او کافی بدانیم.^۳ مورد دیگر اینکه اگر بچه‌ای هیچ‌گونه تصور و مفهومی از بیماری هپاتیت (و به طور کلی هیچ‌گونه بیماری) نداشته باشد، در آن صورت میل به نداشتن چنین بیماری ندارد و در نتیجه حق مبتلا نشدن به چنین بیماری را از دست نمی‌دهد. پس استثنای دیگری نیز باید قائل شد.^۴ مورد دیگر اینکه اگر برای درختان حق نابود نشدن قائل شویم مگر به دلیلی قوی، باید استثنای دیگری را نیز بپذیریم. اگر برای جنین و نوزادان حق حیات قائل شویم، باید استثنای دیگری نیز بر آن مقدمه بیفزاییم مبنی بر اینکه اگر موجودی با رشد طبیعی خود شخص انسانی می‌شود، در آن صورت او در آینده

1. Tooley, 1983, p. 204 cited from Rogers, 1992, p. 249.

2. Rogers, 1992, p. 249.

3. Gensler, 2001, p. 284.

4. Ibid.

میل به استمرار حیات خود خواهد داشت.^۱ «درواقع مشکل استدلال تولی این است که اختلافات درباره مسئله اصلی در مورد حق حیات جنین تبدیل شده است به اختلافات درباره اینکه چگونه شرایط لازم این مقدمه را بیان کنیم تا با شهودهای ما سازگار شود».^۲

۶. نوزاد و تصور مفاهیم انتزاعی و پیچیده فلسفی: برای میل داشتن به ادامه حیات مطمئناً همین قدر کافی است که تصویری از انواع خاصی از تجربه‌ها که حیات آینده ما را تشکیل می‌دهد داشته باشیم و این مطلب محقق می‌شود بدون اینکه به تصور مفاهیمی انتزاعی مانند تجربه، حیات یا مفهوم خود نیازی داشته باشیم. چرا موجود ضعیفی مانند جنین یا نوزاد برای داشتن حق حیات باید تصویری از این اصطلاحات پیچیده فلسفی داشته باشد؟

خود تولی می‌پذیرد که جنین (و البته نوزاد) در مراحل خاصی از رشد میل به این دارد که احساس خاصی از جمله احساس درد نداشته باشد^۳ و از همین‌روست که می‌گویند وارد کردن درد بیش از حد ضرورت بر جنین هنگام سقط آن نامطلوب است و دلیلی که برای این استثنا قائل می‌شوند این است که این احساس درد تنها ابتدایی است و از همین‌روست که زمانی که درد در مرحله حداقلی قرار دارد پردی و تولی گمان نمی‌کنند که «جنین امیالی دارد که با سقط آن نقض می‌شود».^۴ حال می‌توان پرسید چرا امیال سلبی مانند احساس درد به لحاظ اخلاقی اهمیت دارد و باید هنگام سقط از چنین کارهایی اجتناب ورزید، ولی امیال ایجابی برای مثال میل به وجود احساسی لذت‌بخش نمی‌تواند حائز اهمیت باشد و همین احساس نیز مد نظر قرار گیرد و اموری اخلاقی از جمله حق حیات بر آن بار شود نه اینکه در اینجا از اصطلاحات انتزاعی و پیچیده فلسفی مانند خودآگاهی استفاده شود و آن را دلیل بر انکار نه تنها حق حیات جنین بلکه نوزاد قرار دهند.^۵

۷. غرابت مثال تولی: تولی گربه‌ای را تصویر می‌کند که از طریق دارویی خاص به موجودی عاقل تبدیل می‌شود. حال آیا گربه شخص اخلاقی است؟ آیا همه گربه‌ها چون قوه شخص شدن دارند شخص به شمار می‌آیند؟ باید در نظر گرفت که گربه برخلاف اسپرم رشدی طبیعی برای به دست آوردن توانایی‌های انسانی ندارد، بلکه با تزریق چنین دارویی اساساً ماهیتش تغییر می‌کند و درواقع از گربه بودن به موجود دیگری تبدیل می‌شود به عبارت

1. Gensler, 2001, p. 284.

2. Ibid.

3. Tooley, 1973, p. 73 cited from Pluhar, 1977, p. 162.

4. Purdy & Tooley, 1974, p. 134 cited from Pluhar, 1977, p. 162.

5. Pluhar, 1977, p. 162.

دیگر، گربه عاقل خود متناقض است. با تزریق دارو به گربه درواقع موجود جدیدی ایجاد می‌شود که گرچه بر فرض به لحاظ ظاهر شبیه گربه است، ولی درواقع موجود دیگری است که از قوه تعقل برخوردار است و این موجود جدید را می‌توان شخصی اخلاقی به شمار آورد، اما این سبب نمی‌شود که گربه را پیش از تزریق دارو انسان به شمار آوریم.^۱ برخلاف جنین که از لحظه لقاح در فرایندی طبیعی سیر انسان شدن را طی می‌کند و از همین رو می‌تواند انسان و شخص به شمار آید.

۲. استدلال پیتر سینگر

پیتر سینگر که شهرتش بیشتر مرهون کتاب *آزادی حیوانات*^۲ است، در کتاب *اخلاق عملی* به مسائل گوناگونی از اخلاق کاربردی از جمله سقط جنین، نوزاد کشی و حقوق حیوانات پرداخته است. او از یک سو سقط جنین و حتی کشتن نوزاد تا یک ماه پس از تولد را به لحاظ اخلاقی مجاز می‌داند و از سوی دیگر، کشتن حیوانات، خوردن آن‌ها و آزمایش روی آن‌ها را غیر اخلاقی تلقی می‌کند. او استدلال مخالفان سقط جنین و نیز نحوه برخورد انسان‌ها با حیوانات را ناشی از نوع پرستی می‌داند و معتقد است همان گونه که نژادپرستی محکوم است، نوع پرستی نیز محکوم است. سینگر واژه نوع پرستی را به کار می‌برد تا شباهت آن را با نژادپرستی و تبعیض نژادی نشان دهد. آن کسانی که چنین استدلالی اقامه کرده‌اند معمولاً شأن و منزلت اخلاقی را مبتنی بر شخص بودن دانسته‌اند نه عضوی از نوع انسانی بودن. یکی از مقدمه‌های اساسی این استدلال اصل تعمیم‌پذیری است. استدلال سینگر به این شرح است:

۱. شأن و منزلت اخلاقی یک موجود تنها مبتنی بر خصیصه‌های عام به لحاظ اخلاقی است و نه برای مثال مبتنی بر رنگ (که گرچه عام است ولی به اخلاق ربطی ندارد) و نه بر هویت فردی یک موجود (که خصیصه‌ای کلی نیست و لذا نمی‌تواند ربط و نسبتی با اخلاق داشته باشد)؛

۲. عضو نوع موجود خردمند بودن به خودی خود خصیصه‌ای عام نیست؛

۳. از این رو، عضو نژاد انسانی بودن به اخلاق ربطی ندارد، همان گونه که عضو نژاد سفید بودن به اخلاق ربطی ندارد؛

۴. بنابراین، شأن و منزلت هر موجود انسانی نمی‌تواند دقیقاً مبتنی بر این واقعیت باشد

1. Rogers, 1992, pp. 250-251.

2. *Animal Liberation*

که آن موجود انسان است. آن موجود به عنوان یک فرد باید واجد هر خصیصه‌ای باشد (شاید احساسات و امیال، عقلانیت، خودآگاهی، توان عمل و ارتباط برقرار ساختن) که به چیزی آن شأن و منزلت را می‌بخشد؛

۵. خصایص عام به لحاظ اخلاقی مربوط (شاید احساسات و امیال، عقلانیت، خودآگاهی و غیره) اعضای بالغ دیگر انواع پستانداران بسیار فراتر از جنین انسانی است. نتیجه آنکه شأن و منزلت اخلاقی جنین انسانی نمی‌تواند بیشتر از شأن و منزلت حیواناتی مانند خرگوشی بالغ باشد و بنابراین از آنجا که ما برای یک خرگوش حق حیات جدی قائل نیستیم همچنین نباید چنین حقی به جنین انسانی اسناد دهیم.^۱

اشکالات استدلال سینگر

گرچه ممکن است چنین استدلالی قوی جلوه کند چون مبتنی بر اصل تعمیم‌پذیری است که اصلی اساسی در اخلاق به شمار می‌آید و بسیار مورد اعتنا و تأکید است، ولی با توجه به استدلال‌هایی که گذشت نه تنها قوت چندانی ندارد بلکه بسیار ضعیف است. اولاً، عام بودن یا نبودن یک اصل به قلمرویی بستگی تام و تمام دارد که مد نظر قرار داده می‌شود. از این‌رو، تعمیم‌پذیری در صورتی حائز اهمیت است که در قلمرویی مورد لحاظ قرار گیرد که قلمرو اخلاق و موجودات اخلاقی به شمار می‌آید؛ بنابراین، نمی‌توان با توجه به این اصل دایره موجوداتی را که در قلمرو اخلاق واقع می‌شوند کم یا زیاد کرد. ثانیاً، همان‌گونه که گذشت نوع انسان تفاوت اساسی با دیگر موجودات دارد و اصلاً با دیگر موجودات قابل مقایسه نیست. از این‌رو، به مجرد اینکه توجه ویژه به نوع، خود سر از نوع‌پرستی درمی‌آورد و نوع‌پرستی مانند نژادپرستی اخلاقاً محکوم است سر از جاهایی درخواهد آورد که گمان نمی‌کنم قائل به این قول تن به آن دهد.

سینگر از سویی، معتقد است که نوزاد یک ماه پس از تولد شخص می‌شود و کشتن او از این زمان به بعد نادرست است و از سوی دیگر، حیواناتی مانند میمون‌های بالغ، دلفین‌ها و خرگوش‌ها را به دلیل فهم و درک زیادشان شخص به شمار می‌آورد و کشتن آن‌ها را نادرست می‌داند.^۲ گرچه به طور کلی کشتن حیوانات بدون دلیلی محکم به لحاظ اخلاقی نادرست به نظر می‌رسد، اما سخن در این است که نادرستی کشتن انسان و از جمله نوزادی دو

1. See Singer, 1993, ch. 6, 7, pp. 135-217.

2. Ibid., ch. 5, pp. 83-109.

یا سه ماهه که به نظر سینگر شخص شده است و کشتن حیوانی بالغ به یک میزان و درجه از اهمیت است.

اگر نوزادی دو ماهه و میمونی بالغ در حال غرق شدن باشند و تنها امکان نجات دادن یکی از آن‌ها امکان‌پذیر باشد، آیا سینگر میان نجات دادن آن دو تفاوت نمی‌گذارد و نجات آن دو را برابر می‌داند. آیا براساس دیدگاه سینگر نجات جان میمون بالغ ترجیح ندارد، چرا که نوزاد هنوز ویژگی‌هایی را که سینگر برای شخص شدن لازم می‌داند به فعلیت نرسانده ولی میمون آن‌ها را به فعلیت رسانده است؟ به وضوح میمونی بالغ از درک و فهمی بالاتر از نوزادی دو ماهه برخوردار است. آیا انسان‌ها استدلال یا نظریه‌ای اخلاقی را که چنین لوازمی داشته باشد، می‌پذیرند؟ اگر چنین لوازمی پذیرفتنی نباشد، دلیل آن چیزی جز تفاوت انواع نیست؛ بنابراین، عضو نوع انسانی بودن نه تنها به اخلاق مربوط است بلکه از اهمیت ویژه‌ای نیز دارد.

ثانیاً، اگر نفس تبعیض قائل شدن به لحاظ اخلاقی (و در نتیجه نوع‌پرستی) نادرست باشد، انسان‌ها نباید مسئولیت ویژه‌ای نسبت به افراد خاصی داشته باشند و حال آنکه ما نسبت به پدر، مادر، برادر، خواهر، خویشان، دوستان خود مسئولیت ویژه‌ای قائل هستیم و هنگامی که تعارض میان ادای وظیفه‌ای اخلاقی نسبت به یکی از این افراد و فرد دیگری در کار باشد مسلماً این افراد را مقدم می‌داریم. آیا این کار تبعیض نژادی به شمار نمی‌آید؟ اگر تبعیض نژادی است، آیا مذموم است؟ مقدم داشتن این افراد درواقع نوعی تبعیض به شمار می‌آید، ولی نه از آن سنخ تبعیض نژادی که نژادی را به صرف نژاد، مقدم داشته باشیم و چنین تبعیضی مسلماً مذموم نیست؛ بنابراین، این گونه نیست که هرگونه تبعیض و فرق‌گذاری مذموم باشد.

ثالثاً، افرادی مانند سینگر فراموش کرده‌اند که ما انسانیم و علاوه بر عقلانیت، خود آگاهی، احساس، ادراک و غیره، عاطفه هم داریم و عاطفه نقش بسیار مهمی در اخلاق ایفا می‌کند. اگر نبود عاطفه مادران و پدران به فرزندانشان، عاطفه خویشان به خویشاوندانشان، عاطفه انسان‌ها به هم‌نوعانشان و غیره، با توجه به درنده‌خویی، جنگ‌افروزی و نسل‌کشی که در برخی انسان‌ها و حکومت‌ها دیده می‌شود شاید تاکنون نسل آدمی منقرض شده بود؛ بنابراین، چه بخواهیم چه نخواهیم انسان‌ها عاطفه و احساس خاصی به نوع خود دارند که این عاطفه و احساس را در مورد دیگر موجودات ندارند.

رابعاً، می‌توان گفت قلمرو اخلاق و احکام اخلاقی درباره موجوداتی ساری و جاری است که بتوانند اخلاقی رفتار کنند و در موجوداتی که این چنین نیستند اخلاق معنا و مفهومی

ندارد. از این‌روست که در میان حیوانات، اخلاق و اخلاقی بودن و رفتار اخلاقی داشتن بی‌معناست؛ اما در ارتباط میان انسان‌ها و حیوانات گرچه انسان‌ها می‌توانند اخلاقی رفتار کنند، ولی از آنجا که حیوانات نمی‌توانند چنین کنند نمی‌توان گفت که اخلاق به معنای واقعی کلمه ساری و جاری است؛ بنابراین مقدم داشتن نوع خود علاوه بر اینکه اخلاقاً مذموم نیست، لازم نیز هست، چون کسانی را مقدم داشته‌ایم که می‌توانیم با آنان تعاملات اخلاقی داشته باشیم، نیازهای عاطفی متقابل خود را برطرف کنیم و زندگی را برای خود معنادار سازیم.

فصل دوم

استدلال‌های مادرمحور

استدلال خانم تامسون، مهم‌ترین استدلال مادرمحور است. قبل از آن، استدلال دیگری را که هرچند چندان قوی نمی‌نماید بیان و بررسی می‌کنیم.

۱. استدلال جنین جزئی از بدن مادر

هر انسانی مالک بدن خود است، از این رو حق دارد درباره بدن خود به هرگونه بخواهد تصمیم بگیرد و هیچ‌کس دیگری حق ندارد مانع تصمیم وی شود. از جمله رویدادهایی که در بدن زن رخ می‌دهد بارداری است. درباره ادامه بارداری یا خاتمه آن تنها زن باردار حق تصمیم‌گیری دارد چون مالک بدن خود است.^۱ مورتیمر آدلر مدعی است که بچه متولد نشده «جزئی از بدن مادر است به همان معنا که دست یا پای یک فرد جزئی از موجودی زنده است. تصمیم فرد به اینکه یک دست یا پای قطع شده داشته باشد در قلمرو امور شخصی [او] قرار دارد. آزادی برای انجام دادن هر کاری مطابق میل که آسیبی به رفاه دیگران یا عامه مردم نمی‌رساند».^۲ لارنس ترایب می‌نویسد: «گرچه جنین در مرحله‌ای، وجودی مستقل و حتی آگاهی مستقل می‌یابد، ولی به عنوان جزئی زنده از بدن مادر [حیات را] آغاز می‌کند».^۳

اشکالات این استدلال

آیا واقعاً جنین مانند دست یا پای مادر جزئی از بدن مادر به شمار می‌آید یا موجودی مستقل است و رحم مادر تنها مکان رشد طبیعی جنین است؟ اشکالاتی بر این استدلال وارد شده است، از جمله اینکه:

-
1. Beckwith, 2001, p. 159.
 2. Adler, 1991, p. 210 cited from Beckwith, 2001, p. 159.
 3. Tribe, 1990, p. 102 cited from Beckwith, 2001, p. 160.

۱. تخمک بارور شده (رویان یا جنین) موجودی از لحاظ ژنتیکی متمایز و دارای جنسیت، گروه خون، ساختار استخوانی و رمز ژنتیکی خاص خود است. گرچه این موجود متولد نشده به مادرش چسبیده است، ولی جزئی از مادرش نیست؛^۱ برای مثال اگر تخمک بارور شده در خارج رحم زنی را به رحم زن وارد کنند و در رحم زن رشد کند آیا می‌توان به مجرد اینکه رحم زن مکانی برای رشد تخمک بارور شده است جنین را جزئی از بدن زن به شمار آورد؟

۲. جنین گرچه متصل به بدن زن باردار است، ولی جزئی از بدن او به شمار نمی‌آید. اگر جنین جزئی از بدن زن باردار باشد، لازم می‌آید که زن باردار دارای چهار پا، چهار دست، چهار گوش، دو دهان و غیره باشد و در صورت مذکر بودن آلت تناسلی مردانه داشته باشد. به علاوه، چون امکان باروری تخمک در آزمایشگاه وجود دارد در آن صورت اگر جنین آزمایشگاهی دارای والدین سفیدپوست به رحم زن سیاهپوستی منتقل شود و بچه‌ای سفیدپوست متولد شود، پی می‌بریم که جنین جزئی از بدن زن سیاهپوست نبوده است. بر فرض که زن حق کنترل بر بدنش را داشته باشد، ولی جنین جزئی از بدن او نیست و در نتیجه سقط آن اخلاقاً جایز نیست، چون حق استقلال شخصی آن قدر قوی نیست که مجوزی برای کشتن دلبخواهی دیگران را فراهم کند.^۲

۳. دانش جدید ایمنی‌شناسی اثبات کرده است که کودک متولد نشده جزئی از بدن مادر نیست به آن معنا که کلیه یا قلب او جزئی از او است. براساس پژوهش‌های ایمنی‌شناسی هشت روز پس از لقاح وقتی که بارداری خود را در دیواره‌های رحم تثبیت کرد، مکانیسم‌های دفاعی بدن، قبل از همه سلول‌های سفید خون، نشان می‌دهند که این موجود که اکنون آماده اقامت طولانی مدت می‌شود، موجودی دیگر و یک بیگانه است که باید خارج گردد؛ بنابراین، حمله ایمن‌شناختی شدیدی از سوی عناصر سلول‌های سفید خون علیه بارداری ترتیب داده می‌شود و موجود به دنیا نیامده با سیستم دفاعی مؤثر آشکار و خارق‌العاده خود به پس زدن آن حمله موفق می‌شود. سیستم دفاعی ۱۰ درصد یا بیشتر، موفق به دفع حمله نمی‌شود و در اثر سقط خود به خودی یا سقط کردن، بارداری از بین می‌رود.^۳

۴. اشکال مهم دیگر این است که جنین در مراحل از رشد دارای احساسات و عواطف

1. Beckwith, 2001, p. 160.

2. Ibid.

3. Ibid.

می‌شود و به مادر واکنش‌های عاطفی ابراز می‌کند و همین حاکی از آن است که جنین هویتی مستقل از مادر دارد و جزئی از بدن مادر نیست.

۵. پیش‌فرض مفهوم حق شخص بر بدن خود این است که شخص انسانی است واجد چنین حقی. پیش‌فرض چنین حقی نیز این است که این حق استقلال شخصی نباید با حق برابر و همسان شخصی دیگر نقض شود و به همین دلیل است که سیگار کشیدن در مجامع عمومی ممنوع است. طبق تحقیقات بسیار، سیگار کشیدن علاوه بر ضرر به شش‌های فرد سیگاری به شش‌های افراد دیگر نیز آسیب می‌رساند. دود ثانوی اشخاص سیگاری (بازدم) می‌تواند موجب بیماری غیر سیگاری‌ها و به خصوص سرطان ریه شود در صورتی که در معرض چنین دودهایی در مدتی طولانی قرار گیرند و از آنجا که غیر سیگاری‌ها حق شخصی به بدن خود دارند و نمی‌خواهند ریه خود را پر از نیکوتین کنند، حق شخصی سیگاری‌ها به سیگار کشیدن و پر کردن ریه خود از نیکوتین، با حق شخصی غیر سیگاری‌ها به سالم ماندن محدود می‌شود. فرض کنید فرد سیگاری در مقام استدلال علیه ممنوعیت سیگار کشیدن در اماکن عمومی همواره به «حق شخصی» خود به کنترل بدنش تمسک جوید و بی‌درنگ هر استدلال مخالفی که به وجود اشخاص دیگری (غیر سیگاری‌ها) تمسک می‌جوید که حقوقشان ممکن است مانع وی شود، رد کند.

این سنخ استدلال آوری مصداق مغالطهٔ بهانه کردن مورد خاص^۱ است، مغالطه‌ای که در صورتی رخ می‌نماید که کسی بخش‌هایی از یک دلیل را برمی‌گزیند که مؤید دیدگاهش است (در این مورد، حق قانونی سیگاری‌ها به استقلال شخصی) و صرف نظر از مثال‌های نقضی که با آن حق در تعارض‌اند (در این مورد، حق قانونی غیر سیگاری‌ها به استقلال شخصی). بنابراین، در مورد سقط جنین، زمانی که طرف‌دار حقوق ناظر به سقط جنین به حق زن نسبت به کنترل بدن خود تمسک می‌کند از این احتمال که ممکن است این حق مستلزم مرگ شخص دیگری شود غفلت می‌ورزد، در حالی که او محکوم به انتخاب اصول مؤید دیدگاهش است (یعنی هر شخصی حقی به استقلال شخصی دارد) در حالی که از اصول دیگری که با آن اصول در تعارض‌اند (یعنی هر شخصی موظف است دیگری را به قتل نرساند) غفلت می‌ورزد؛ بنابراین طرف‌دار حقوق ناظر به سقط جنین مرتکب مغالطهٔ برهان‌نمایی خاص شده است.^۲

۶. جزء بودن یا نبودن جنین با مسئلهٔ سقط جنین چه ربط و نسبتی دارد؟ کل و جزء

1. Special pleading

2. Beckwith, 2001, p. 160.

اقسامی دارد، از جمله برخی از مفاهیم ماهوی که مرکب از جنس و فصل هستند جنس و فصل اجزاء مفهومی آن‌ها به شمار می‌آیند، برای مثال انسان دارای دو جزء مفهومی است: یکی حیوان و دیگری ناطق. انسان کل است و حیوان و ناطق دو جزء مفهومی انسان به شمار می‌آیند. قسم دیگر مرکب عقلی است که با تحلیل عقلی اجزاء مرکب به دست می‌آید مانند موجودات ممکن که مرکب از وجود و ماهیت‌اند.

قسم دیگر مرکبات خارجی هستند. مرکبات خارجی ترکیشان یا حقیقی است یا غیر حقیقی. مرکب‌های خارجی حقیقی عبارت‌اند از مرکب‌هایی که اگر یکی از اجزاء آن‌ها نابود شود، کل نابود می‌شود، مانند مرکب‌های شیمیایی یا طبیعی؛ برای مثال، آب تشکیل شده است از اکسیژن و هیدروژن و با نبود هریک از آن‌ها چیزی به نام آب تحقق خارجی نخواهد داشت. چنین مرکب‌هایی با از بین رفتن یک جزء آن‌ها درواقع ماهیت جدیدی شکل می‌گیرد. البته در چنین مرکب‌هایی، اجزاء به دو گونه‌اند: برخی از اجزاء حیاتی و اصلی‌اند که با نبود آن‌ها کل از بین می‌رود، ولی برخی از اجزاء حیاتی و اصلی نیستند و با نبود آن‌ها کل از بین نمی‌رود، بلکه در کارکرد و نقش کل تأثیرگذار است؛ برای مثال اعضا و جوارح انسان که اجزاء اصلی انسان به شمار می‌آیند، برخی از آن‌ها از اعضای حیاتی‌اند که با نبود آن‌ها انسانی باقی نمی‌ماند مانند قلب و مغز، ولی برخی از اعضا با نبودشان کل، یعنی انسان نابود نمی‌شود، مانند دست، پا، چشم و گوش که با نبود هریک از آن‌ها انسان در انجام دادن امور شخصی‌اش تنها با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود.

از سوی دیگر، مرکب‌های اعتباری مرکب‌هایی هستند که هر جزء فی‌نفسه حالت استقلالی و آثار وجودی خود را دارد و تنها با در کنار هم قرار گرفتن مفهوم جدیدی بر آن‌ها بار می‌شود، مانند باغ که از مجموعه‌ای از درخت‌ها تشکیل شده است که هریک از درختان هویت خاص خود را دارد و با نبود یک درخت کل که همان باغ باشد از بین نمی‌رود.^۱ قسم دیگر کل و جزء احتوایی است؛ بدین معنا که هر آنچه در چیزی جای گرفته است آن را جزء می‌نامند و آن چیزی که حاوی این چیزهاست کل نامیده می‌شود، مانند محتویات معدۀ آدمی که جزء انسان به شمار می‌آیند.

طبق برخی از این تقسیم‌بندی‌ها جنین جزئی از مادر به شمار می‌آید و بنابر برخی دیگر خیر و برخی از آن‌ها نیز در اینجا اصلاً صادق نیست، مانند مرکب‌های ماهوی یا عقلی؛ بسته به اینکه کدام تقسیم‌بندی را مد نظر قرار دهیم جنین ممکن است جزء به شمار آید و ممکن است

جزء به شمار نیاید؛ اما سخن اصلی در این است که جزء بودن یا نبودن جنین به جواز یا عدم جواز سقط جنین به لحاظ اخلاقی چه ربطی دارد؟ اگر بر فرض جنین جزء مادر باشد، آیا مادر می‌تواند هر کاری خواست با او انجام دهد؟ آیا چون قلب، کلیه‌ها، ریه و دیگر اعضا و جوارح مادر اجزائی از بدن او به شمار می‌آیند او به هر نحو که خواست می‌تواند با آن‌ها رفتار کند؟ مسلماً انسان در برابر خود و اعضا و جوارح خود که اجزاء او هستند مسئول است و از همین روست که علاوه بر اینکه حق ندارد آن‌ها را نابود سازد بلکه باید در حفظ و سلامت آن‌ها بکوشد. جنین نیز بر فرض که جزئی از مادر به شمار آید با توجه به اینکه موجودی زنده است و انسان به شمار می‌آید و یا بر فرض انسان بالقوه بودن باز نیز واجد ارزش حیات انسانی است و مادر نمی‌تواند او را نابود سازد.

به عبارت دیگر، جزء بودن یا نبودن جنین با درستی یا نادرستی سقط جنین ربط و نسبتی نمی‌تواند داشته باشد و با تمسک به جزء بودن یا نبودن جنین نمی‌توان مطلبی را به اثبات رساند.

۲. استدلال از راه حق زن بر کنترل بدن خود

جودیت جارویس تامسون شاید از نخستین و به یقین از تأثیرگذارترین افرادی است که برای جواز سقط جنین در برخی موارد به حق زن بر کنترل بدن خود تمسک کرده است.^۱ استدلال او تأثیر بسزایی در تغییر درک ماهیت و مفاد اختلافات درباره سقط جنین داشت و موجب تعجب و شگفتی برخی از افرادی می‌شد که برای نخستین بار استدلال او را می‌شنیدند.^۲ می‌توان گفت تا حدودی استدلال او در واقع نقطه عطفی در تغییر رویکرد به نحوه استدلال آوری درباره جواز اخلاقی سقط جنین شد. در این میان دو نکته بسیار برجسته و نمایان است: نخست، پیش از انتشار مقاله تامسون با عنوان «در دفاع از سقط جنین»^۳ (۱۹۷۱) دیدگاه

1. Warren, 1999, p. 223.

۲. گرگوری کوکل (Gregory Koukl) از مخالفان سقط جنین می‌گوید زمانی که برای نخستین بار استدلال تامسون را در حال راندگی از یک میز گرد رادیویی شنیدم آن‌قدر شوکه شدم که نزدیک بود مجبور به متوقف کردن ماشین شوم (Koukl, 2007).

۳. مقاله «در دفاع از سقط جنین» ("A Defense of Abortion") تامسون نخستین بار در اولین شماره مجله *Philosophy and Public Affairs* در سال ۱۹۷۱ منتشر شد. مقاله تامسون شاید یکی از نادر مقاله‌های این مجله باشد که علاوه بر اینکه بارها تجدید چاپ شده و ارجاعات بسیاری به آن داده شده است، یکی از مؤثرترین و با نفوذترین مقاله‌های آکادمیک است که تاکنون درباره سقط جنین منتشر شده است (Levine & Cox, 2006, p. 267) و تقریباً در بحث‌های جدی درباره سقط جنین در فلسفه امریکایی - آنگلی ارجاعاتی به این مقاله ←

رایج (در محافل دانشگاهی و غیر دانشگاهی) این بود که شخص بودن یا نبودن جنین مسئله‌ای اساسی و بنیادی و شاید تعیین کننده برای مجاز بودن سقط جنین به لحاظ اخلاقی است.

تامسون به جهت پیشبرد استدلال با قبول این پیش فرض که جنین از لحظه لقاح شخص است و متقاعد کردن خواننده به قبول اینکه با این همه سقط جنین در مواردی ممکن است مجاز باشد، نشان داد که شخص بودن یا نبودن جنین مسئله‌ای اساسی و بنیادی در بحث سقط جنین نیست و نباید تمام مسئله درباره سقط جنین را بر شخص بودن یا نبودن جنین متمرکز کرد، چون بر فرض شخص بودن جنین و حق حیات داشتن او باز استدلال بر مجاز نبودن سقط جنین تام و تمام نیست. دوم اینکه از خواننده خواست که موارد متعددی را در نظر بگیرد که مستلزم انتخاب میان حیات‌هاست که به مسئله سقط جنین ربطی ندارد، ولی می‌توان آن‌ها را به عنوان قرائن و اماراتی در بحث سقط جنین به کار گرفت.

به عبارت دیگر، تامسون در پی بی‌اساس جلوه دادن این دیدگاه بود که به راحتی می‌توان مسئله سقط جنین را با پرسش‌هایی درباره اینکه جنین واجد حق حیات است یا نه حل و فصل کرد و این کار را با ذکر مثال‌هایی که در آن کشتن اشخاص بی‌گناه مجاز به نظر می‌رسد به انجام رساند. او درواقع این دیدگاه را که کسی که حق حیات دارد دژ مستحکم اخلاقی و غیر قابل مناقشه‌ای بر ضد کشته نشدن در اختیار دارد به چالش کشید.^۱ تامسون نشان داد که کسانی که می‌خواهند درباره مجاز بودن یا نبودن سقط جنین بحث کنند باید به پرسش‌های اساسی‌تری درباره ساختار، قلمرو و قوت حفظ و حراستی که گمان می‌شود حق حیات به افراد اعطا می‌کند، بپردازند.

مخالفان سقط جنین معمولاً چنین استدلال می‌کنند که جنین انسان است و کشتن انسان

→ و استدلال اصلی تامسون دیده می‌شود (Ibid.). ویلیام پرن (Parent) و پرستار مجموعه مقالات تامسون، در مقدمه‌اش بر *Rights, Restitution, and Risk: Essay in Moral Theory*, Cambridge: Harvard University Press, 1986، مقاله تامسون را تنها مقاله‌ای می‌داند که تا سال ۱۹۸۶ در کل فلسفه معاصر بیشتر از هر مقاله دیگری به طور گسترده تجدید چاپ شده است (See Pojman & Beckwith, 1998, p. 115) و دیوید بونین که همواره کوشیده است به ناقدان تامسون پاسخ گوید و استدلال او را تا حدی اصلاح کرده است معتقد است که این مقاله بیش از هر مقاله دیگری در باره سقط جنین مورد بحث قرار گرفته است (Boonin, 2003, p. 134) و به گفته کریستوفر کاکزور مقاله تامسون مشهورترین مقاله‌ای است که درباره سقط جنین نوشته شده است و بیشترین تجدید چاپ را در میان مقالات فلسفی قرن بیستم به خود اختصاص داده است (Kaczor, 2011, p. 145).

1. Davis, 1984, p. 179.

جایز نیست و در نتیجه سقط جنین که درواقع کشتن جنین است به لحاظ اخلاقی جایز نیست و معمولاً زمان انسان بودن جنین را از زمان لقاح می‌دانند و استدلال‌هایی بر آن اقامه می‌کنند. تامسون از فیلسوفان اخلاقی است که گرچه استدلال‌های بر انسان بودن جنین را از لحظه لقاح قوی نمی‌داند و ترسیم حد فاصل انسان بودن و نبودن را در مراحل مختلف جنینی مبهم می‌داند، ولی با این حال سیر بحث اخلاقی خود را درباره سقط جنین بر این فرض که جنین از زمان لقاح شخص انسانی به شمار می‌آید، مسلم می‌گیرد^۱ (گرچه معتقد است جنین مسلماً پیش از تولد به شخص انسانی تبدیل می‌شود).^۲

در نتیجه، از آنجا که هر شخصی حق حیات دارد، جنین نیز در نگاه نخست حق حیات باید داشته باشد، ولی باید در نظر گرفت که مادر حق تصمیم‌گیری درباره بدن خود را دارد و اوست که باید تصمیم بگیرد که چه چیزی در بدنش یا نسبت به بدنش رخ دهد و این حق با حق حیات جنین در تعارض است؛ اما به ظاهر حق حیات شخص و از جمله جنین قوی‌تر و جدی‌تر از حق تصمیم‌گیری مادر نسبت به بدنش است و سقط جنین نباید تحقق یابد. در مقابل، تامسون معتقد است که گرچه جنین حق حیات دارد، ولی این بدان معنا نیست که زن به استفاده از بدنش برای حفظ جنین مجبور است همان‌گونه که کسی که از نارسایی کلیه رنج می‌برد و در صورت عدم استفاده از کلیه‌های شما خواهد مرد حق حیات او آن قدر قوی نیست که به استفاده از کلیه‌های شما حقی داشته باشد، جنین نیز هیچ‌گونه حقی به استفاده از بدن زن باردار ندارد و حق حیات جنین آن قدر قوی نیست که حق کنترل زن باردار را نسبت به بدنش داشته باشد.

شاید با نگاه نخست به مقاله تامسون چنین تحلیلی به دست آید و ویراستاران (پویمن و بکویت) مجموعه مقالات برگزیده سقط جنین با عنوان جر و بحث ناظر به سقط جنین در مقدمه بر استدلال‌های از طریق حق زن بر بدنش چنین تحلیلی ارائه داده‌اند،^۳ ولی دیوید بوینن

۱. مری آنه وارن می‌گوید: «جویدیت تامسون، درواقع، تا آنجا که من می‌دانم تنها نویسنده‌ای است که به طور جدی در این فرض مناقشه کرده است. او استدلال می‌کند که حتی اگر ما ادعای مخالفان سقط جنین را مبنی بر اینکه جنین انسان است، با حق حیاتی همانند سایر انسان‌ها بپذیریم، باز هم می‌توانیم اثبات کنیم که دست کم در برخی موارد و شاید در بیشتر موارد زن هیچ وظیفه اخلاقی در مورد به پایان رساندن بارداری ناخواسته ندارد» (Warren, 1999, p. 223).

۲. درواقع استدلال تامسون مشکل خاصی پیش روی مخالفان سقط جنین می‌نهد، چون یکی از مهم‌ترین مقدمه‌های استدلال آن‌ها را مبنی بر اینکه جنین از لحظه لقاح انسان است (و در نتیجه سقط جنین جایز نیست) مسلم فرض می‌گیرد و با این حال سقط جنین را به لحاظ اخلاقی مجاز می‌داند (Beckwith, 2007, p. 172).

3. Pojman and Beckwith (Eds.), 1998, p. 116.

با رد چنین تحلیلی معتقد است که مثال ویولن‌نواز تامسون به معنای انکار غلبه حق حیات ویولن‌نواز بر حق کنترل شما بر بدن خودتان نیست و در صورت تعارض میان حق حیات ویولن‌نواز و حق کنترل شما بر بدن خودتان، مطمئناً از نظر تامسون حق حیات بر حق کنترل بر بدن غلبه می‌کند.

مدعای اصلی تامسون این است که جدا شدن شما از ویولن‌نواز در نگاه نخست حق حیات او را نقض نمی‌کند؛ یعنی گرچه ویولن‌نواز حق حیات دارد، ولی به استفاده از کلیه‌های شما حقی ندارد و بنابراین اگر شما خود را از او جدا سازید، کاری انجام نداده‌اید که با حق حیات او در تعارض باشد؛ به عبارت دیگر، در اینجا سخن در این نیست که حق حیات و حق کنترل بر بدن با یکدیگر در تعارض اند تا اینکه بینیم کدام یک بر دیگری غلبه می‌کند، چون در صورت وجود چنین تعارضی مسلماً حق حیات بر حق کنترل بر بدن غلبه دارد، بلکه سخن در این است که لازمه حق حیات داشتن ویولن‌نواز این نیست که دیگران همه باید در خدمت حق حیات او باشند و هرچه برای اصل حیات یا استمرار حیات او لازم است باید برای او فراهم سازند. بنابراین، گرچه ویولن‌نواز حق حیات دارد ولی به استفاده از کلیه‌های شما حقی ندارد و در مورد زن و جنین نیز چنین است و از نظر تامسون تعارضی میان حق حیات جنین و حق زن بر بدنش در کار نیست؛ چون اگر چنین تعارضی در کار باشد مسلماً حق حیات جنین بر حق زن بر کنترل بر بدنش غلبه می‌کند، بلکه ادعای او این است که لازمه حق حیات جنین این نیست که زن هر آنچه برای حیات جنین یا استمرار حیات او لازم است باید فراهم سازد.^۱

فرانسیس بکویت در پاسخ به این اشکال بونین بر رأی خود پافشاری می‌کند و معتقد است با تأمل در احوالات نوزادان و کودکان تازه به راه افتاده روشن می‌شود که آن‌ها نمی‌توانند بدون کمک بزرگسالان به حیات خود ادامه دهند و بار مسئولیت کمک به آن‌ها در نگاه نخست بر دوش والدین آنان است؛ اما وظیفه والدین در کمک به آن‌ها وظیفه‌ای غیر الزامی نیست. ما از اینکه همسایگانمان اجازه دهند کودکان تازه متولد شده‌شان از گرسنگی بمیرند وحشت‌زده می‌شویم، زیرا لازمه نگهداری از کودکان صرف پول، وقت و تلاش‌های بدنی و ذهنی برای خریدن و آماده‌سازی غذاهای مناسب برای کودکان و نظارت بر رفاه آنان است.

از این رو، لازمه «حق حیات» داشتن کودکان فراهم کردن ضروریات اساسی برای ادامه حیات آنان است، حتی اگر چنین کارهایی مستلزم تلاش‌های بدنی و ذهنی و توجهات شخصی بیشتر به کودکان و صرف هزینه و وقت کمتر برای فعالیت‌های شخصی خودشان باشد. حال

اگر جنین حق حیات داشته باشد و لازمه ادامه حیات او فراهم کردن ضروریات اساسی مشابهی باشد و تلاش‌های بدنی و ذهنی و توجه شخصی به امورات جنین و توجه کمتر به امورات و لذات شخصی را بطلبد، آیا مادر نباید چنین کند؟ پس اگر لازمه حق حیات کودک فراهم آوردن امکانات و وظایف خاصی از سوی والدین بعد از تولد باشد و این امکانات عین همان امور و خیراتی باشد که کودک قبل از تولد برای زنده ماندن بدان‌ها (یعنی غذا و جان‌پناه) نیاز دارد آیا می‌توان گفت این کودک را می‌توان قبل از تولد به قتل رساند حتی اگر مرگ او به این دلیل موجه باشد که او هیچ حقی به آن امور پیش از تولد نداشته است و تنها بعد از تولد است که به آن امور حق می‌یابد. در آن صورت منصفانه است بگوییم که تامسون غلبه حق حیات جنین بر حق زن بر کنترل بدنش را رد می‌کند.^۱

در اینجا باید دید نزاع بر سر چیست؟ آیا نزاع درباره فهم درست مراد و مقصود تامسون است یا درستی رأی و نظر او؟ اگر نزاع بر سر مراد تامسون باشد، ظاهراً حق با بونین است، چون گرچه این عبارت تامسون «بر فرض که شما حق تصمیم‌گیری داشته باشید که در بدنتان و بر سر بدنتان چه روی دهد، ولی حق حیات شخص بر حق تصمیم‌گیری شما بر اینکه در بدنتان و بر سر بدنتان چه اتفاقی بیفتد، غلبه می‌کند»^۲ بر تحلیل بکویت دلالت دارد، ولی با تأمل در عباراتی که تامسون بعد از این عبارت در توضیح دیدگاهش آورده است تحلیل دیوید بونین از دیدگاه تامسون درست به نظر می‌رسد، آنجا که می‌گوید: «این واقعیت که ویولن‌نواز برای استمرار حیات خود به استفاده مستمر از کلیه‌های شما نیاز دارد، ثابت نمی‌کند که او حق استفاده مستمر از کلیه‌های شما را دارد. او یقیناً در برابر شما هیچ‌گونه حقی ندارد، مبنی بر اینکه شما باید امکان استفاده مستمر از کلیه‌های خود را به او بدهید. هیچ کس هیچ‌گونه حقی نسبت به استفاده از کلیه‌های شما ندارد مگر اینکه شما چنین حقی به او داده باشید و هیچ‌کسی در برابر شما حقی ندارد که [بگوید] شما باید این حق را به او بدهید. اگر شما به او اجازه دهید تا به استفاده از کلیه‌های شما ادامه دهد، لطفی از جانب شما در حق اوست و استفاده مستمر از کلیه‌های شما چیزی نیست که او بتواند به عنوان حقش از شما بطلبد. او هیچ‌گونه حقی در برابر هیچ کس دیگری [نیز] ندارد به طوری که آنان اجازه استفاده مستمر از کلیه‌های شما را به او بدهند. یقیناً او در برابر انجمن دوست‌داران موسیقی [نیز] هیچ حقی ندارد، به طوری که آنان ملزم باشند در اولین فرصت او را به شما متصل کنند».^۳

1. Beckwith, 2007, p. 270, fn. 7.

2. Thomson, 1971, p. 49.

3. Ibid., p. 55.

همان‌گونه که از این عبارت فهمیده می‌شود تامسون تعارضی واقعی میان حق حیات و حق تصمیم‌گیری شما بر اینکه در بدنتان و بر سر بدنتان اتفاق بیفتد، قائل نیست، بلکه معتقد است که حق حیات و یولن‌نواز حق اعطای هرگونه امور نیازمند بدان برای ادامه حیات را به او نمی‌دهد و در مورد جنین نیز درست است که جنین حق حیات دارد ولی حق استفاده از بدن مادر را ندارد مگر اینکه مادر چنین حقی به او داده باشد و اگر چنین تعارضی نیز در کار باشد، تعارضی ظاهری است نه واقعی.

ولی اگر نزاع بر سر درستی سخن تامسون باشد (همان‌گونه که خواهد آمد)، حق با بکویت است چون آن‌گونه که تامسون و هم‌فکرانش حق حیات را معنا می‌کنند چیزی جز واژه‌ای تهی از معنا باقی نمی‌ماند. ظاهراً بونین در پی بیان مراد تامسون است و بکویت نیز در مقدمه‌اش بر استدلال‌های از طریق حق زن بر بدنش در مجموعه مقالات برگزیده سقط جنین با عنوان جر و بحث ناظر به سقط جنین در پی همین منظور بوده است،^۱ ولی در بیان مراد خود در کتاب تعریف حیات^۲ درواقع به رد دیدگاه تامسون پرداخته است.

تفاوت میان انواع بارداری: تامسون میان بارداری خواسته و ناخواسته و در موارد بارداری ناخواسته میان بارداری ناشی از تجاوز به عنف و غیر آن و مواردی که جان مادر در معرض خطر باشد یا نباشد تفاوت قائل است. درواقع تامسون در سه مورد سقط جنین را اخلاقاً مجاز می‌داند: (۱) جایی که جان مادر در معرض خطر است (گرچه مادر به اراده و خواست خود باردار شده باشد)؛ (۲) بارداری ناخواسته و ناشی از تجاوز به عنف و (۳) بارداری ناخواسته ناشی از نقص در وسایل پیشگیری از بارداری.

شیوه تامسون در استدلال این است که با ذکر مثال‌هایی مشابه مادر و جنین که گویی مطلب در آن مثال‌ها واضح و روشن است، بحث مورد نظر را پی می‌گیرد و سعی در حل و فصل کردن آن دارد. از این رو، بحث را با ذکر این مثال آغاز می‌کند که «تصور کن صبح از خواب بیدار شده‌ای و خود را در بستر پشت به پشت و یولن‌نوازی بیهوش می‌یابی، و یولن‌نوازی بیهوش و مشهور. از قرار معلوم او به بیماری کلیوی کشنده‌ای مبتلا شده است و «انجمن دوستداران موسیقی» همه اسناد پزشکی موجود را بررسی کرده و فهمیده‌اند که تنها تو گروه خونی مناسب را برای کمک به او داری. لذا آنان تو را ربوده‌اند و شب گذشته دستگاه جریان خون و یولن‌نواز را به جریان خون تو وصل کرده‌اند، به طوری که کلیه‌های تو می‌تواند سموم

1. Pojman and Beckwith (Eds.), 1998, p.116.

2. Beckwith, 2007, p. 270, fn.

را از خون او دفع کنند همان گونه که از خون تو دفع می کنند. اکنون مدیر بیمارستان به تو می گوید «بین، ما متأسفیم، انجمن دوستداران موسیقی این [بلا] را سر تو آورده اند. اگر ما می دانستیم، هرگز اجازه چنین کاری را نمی دادیم؛ اما به هر حال، آنان این کار را کرده اند و [جریان خون] ویولن نواز در حال حاضر به [جریان خون] تو متصل است. جدا شدن تو از او همان و مرگ او در دم همان، ولی ناراحت نباش، این کار بیشتر از نه ماه طول نمی کشد. تا آن زمان او از این بیماری بهبود می یابد و به سلامت می توان او را از تو جدا کرد». آیا از لحاظ اخلاقی بر تو واجب است که به این وضعیت تن دهی؟ بدون تردید اگر چنین کنی، لطفی بزرگ در حق او انجام داده ای. اما آیا بر تو واجب است به آن تن دهی؟ اگر نه نه ماه بلکه نه سال طول بکشد، چطور؟ یا حتی بیشتر؟ اگر مدیر بیمارستان بگوید «من قبول دارم که بدشمنی است، ولی در حال حاضر باید در بستر بمانی و تا آخر عمر ویولن نواز به تو متصل باشد. همه افراد حق حیات دارند و ویولن نواز هم شخص به شمار می آید. بر فرض که تو حق تصمیم گیری داشته باشی که در بدنت و بر سر بدنت چه روی دهد، ولی حق حیات شخص بر حق تصمیم گیری تو بر اینکه در بدنت و بر سر بدنت چه اتفاقی بیفتد، غلبه می کند. لذا شما هرگز نمی توانی از او جدا شوی»^۱.

تامسون بارداری ناشی از تجاوز به عنف را شبیه اتصال جریان خون ویولن نواز به تو می داند و همان گونه که تو به ویولن نواز اجازه استفاده از کلیه های او نداده ای و بالاجبار جریان خون او را به جریان خون تو متصل کرده اند، لذا اخلاقاً ملزم نیستی نه ماه با ویولن نواز سر کنی تا او بهبود یابد، زن باردار ناشی از تجاوز به عنف که با خواست خود تن به چنین عملی نداده است مجبور نیست نه ماه حاملگی را تحمل کند، چرا که او به جنین حق استفاده از بدنش را نداده است؛ به عبارت دیگر، باید لازمه حق حیات داشتن تبیین شود. لازمه حق حیات داشتن این است که دست کم حداقل چیزی که انسان برای ادامه حیات نیاز دارد برآورده شود؛ اما به گفته تامسون فرض کنید حداقل چیزی که انسانی برای ادامه حیات به آن نیاز دارد، چیزی باشد که او اصلاً هیچ گونه حقی نسبت به برآورده شدن آن ندارد.

اگر مبتلا به بیماری ای هستم که سرانجام آن مرگ است و تنها چیزی که جان مرا نجات می دهد تماس دست سرد هنرمندی به نام هنری فوندا (که در شهر دیگری زندگی می کند) با پیشانی گرم من است، در آن صورت با وجود این، من نسبت به تماس دست سرد او با پیشانی گرم خود هیچ گونه حقی ندارم. اگر او با هواپیما از راهی دور به بالین من آید لطف شایانی در

حق من کرده است، اما من اصلاً هیچ گونه حقی بر او ندارم. در مورد ویولن نواز نیز حق حیات او و نیاز او به استفاده مستمر از کلیه‌های تو برای ادامه حیات ثابت نمی‌کند که او حق استفاده مستمر از کلیه‌های تو را دارد و هیچ کس دیگری نیز چنین حقی بر تو ندارد مگر اینکه خود تو چنین حقی به او بدهی و هیچ کس نمی‌تواند مدعی شود که تو باید چنین حقی به او بدهی. اگر تو چنین کنی، لطفی در حق او کرده‌ای. اگر نه نه ماه بلکه نه سال باید در بستر با او سپری کنی تا بهبود یابد، آیا کسی می‌تواند مدعی شود که شما به انجام دادن چنین کاری ملزم هستید؟^۱

در مورد جنین نیز درست است که جنین حق حیات دارد، ولی اگر مادر به هر دلیلی خواهان جنین نبوده است (خواه بارداری ناشی از تجاوز به عنف و خواه ناشی از نقص در وسایل پیشگیری) در حقیقت اجازه استفاده از بدن خود را به جنین نداده است و در نتیجه جنین به استفاده از بدن زن باردار حقی ندارد و زن می‌تواند جنین را با سقط از خود دور سازد گرچه به مرگ او نیز منجر شود.

تامسون در ادامه می‌کوشد با روش دیگری این مشکل را توضیح دهد. او می‌گوید: «اگر کسی را از حقش محروم کنیم، با او ظالمانه رفتار کرده‌ایم. فرض کنید به پسر بچه‌ای و برادر کوچکش مشترکاً به مناسبت عید کریسمس جعبه شکلاتی داده‌اند. اگر برادر بزرگ‌تر جعبه را بگیرد و هیچ‌یک از شکلات‌ها را به برادرش ندهد، به او ظلم کرده است، زیرا حق برخورداری از نصف شکلات‌ها را داشته است؛ اما فرض کنید که شما جریان خون خود را از نوازنده ویولن قطع می‌کنید، زیرا می‌دانید در غیر این صورت باید نه سال در بستر در کنار او باشید، مطمئناً شما به او ظلم نکرده‌اید، زیرا حق استفاده از کلیه‌های خود را به او نداده‌اید و هیچ کس دیگری نیز نمی‌تواند چنین حقی را به او داده باشد، ولی باید توجه داشت که شما با جدا کردن خودتان او را می‌کشید و نوازندگان ویولن، مانند هر فرد دیگری حق حیات دارند. از این رو، براساس دیدگاهی که هم‌اینک بررسی کردیم، ویولن نواز حق دارد که کشته نشود؛ بنابراین، در اینجا شما کاری انجام می‌دهید که او ظاهراً بر شما حق دارد آن را نسبت به او انجام ندهید، ولی شما در انجام ندادن این کار نسبت به او مرتکب ظلمی نشده‌اید».^۲

از این رو، تامسون در اینجا اصلاحی را انجام می‌دهد و آن اینکه «حق حیات عبارت از حق کشته نشدن نیست، بلکه عبارت است از ظالمانه کشته نشدن» و این اصلاح او را قادر می‌سازد تا این واقعیت را که ویولن نواز حق حیات دارد با این واقعیت که شما با جدا کردن

1. Thomson, 1971, p. 55.

2. Ibid., p. 57.

خود از او و در نتیجه کشتن او ظلمی به او نکرده‌اید، سازگار کند، «زیرا اگر شما ظالمانه او را نکشته باشید پس حق حیات او را نقض نکرده‌اید»^۱.

با این توضیح و اصلاح درواقع تامسون درصدد است ضعفی که در استدلال بر ضد سقط جنین مشاهده می‌کند نمایان سازد و آن اینکه مخالفان سقط جنین برای اثبات نادرستی آن اصلاً کافی نیست که اثبات کنند جنین شخص است و همه اشخاص حق حیات دارند، بلکه لازم است اثبات کنند که «کشتن جنین نقض حق حیات اوست، یعنی سقط جنین قتل ظالمانه است. آیا واقعاً چنین است؟»^۲.

تامسون در ادامه با توجه به تفاوتی که در بارداری ناشی از تجاوز به عنف و بارداری ناخواسته به دلیل نقص در وسایل پیشگیری از بارداری وجود دارد می‌کوشد به شیوه دیگری مسئله را در قسم دوم فیصله دهد. آن تفاوت عبارت است از اینکه در قسم نخست زن هیچ اراده و خواستی چه در باردار شدن و چه درباره مقدمات باردار شدن نداشته است، اما در قسم دوم گرچه زن نمی‌خواسته باردار شود، ولی مقدمات باردار شدن، یعنی آمیزش را با خواست و اراده خود برگزیده است هرچند برای باردار نشدن تمهیداتی اندیشیده باشد. آیا در قسم دوم «زن تا حدی مسئول حضور و درواقع مسئول وجود شخص متولد نشده در درون خود نیست؟ بدون تردید زن بچه متولد نشده را به درون خود دعوت نکرده است، اما آیا همان مسئولیت جزئی او در قبال وجود بچه در درون [رحم] خود او، حق استفاده از بدنش را به بچه نمی‌دهد؟ اگر چنین باشد، در آن صورت سقط جنین بیشتر به پسر بچه‌ای می‌ماند که [همه] شکلات‌ها را تصاحب می‌کند و شباهت کمتری به جدا شدن شما از ویولن‌نواز دارد؛ چنین کاری محروم ساختن او از حقی است که دارد و لذا انجام دادن آن ظلم خواهد بود»^۳.

تامسون در اینجا متذکر می‌شود که این مطلب حتی در موردی که جان مادر در معرض خطر است، ولی مادر با میل و اختیار خود باردار شده نیز صادق است؛ «یعنی اگر او به میل و اختیار خود بچه را به وجود آورده باشد، اکنون چگونه می‌تواند حتی برای دفاع از خود او را بکشد؟»^۴.

تامسون برای پاسخ به این اشکال به مثال دیگری توسل می‌جوید: «اگر هوای اتاق دم کرده است و من پنجره را باز کنم تا هوای اتاق عوض شود و ناگهان دزدی از پنجره وارد

1. Thomson, 1971, p. 57.

2. Ibid.

3. Ibid., pp. 57-58.

4. Ibid., p. 58.

اتاق شود، نامعقول است که گفته شود: «او اکنون می‌تواند [در خانه] بماند، زیرا بازکننده پنجره حق استفاده از خانه را به او داده است و خود او تا اندازه‌ای مسئول حضور دزد در خانه است. او با اختیار خود امکان ورود دزد به خانه را داد، با اینکه کاملاً می‌دانست اشخاصی هستند که کارشان دزدی است». این گفته زمانی نامعقول‌تر است که من بیرون پنجره‌ها نرده‌هایی نصب کرده باشم تا کاملاً از ورود دزدان به خانه پیشگیری کنم و تنها به سبب نقصی در نصب نرده‌ها دزدی وارد خانه شده است. به همین اندازه نامعقول است اگر تصور کنیم که شخص دزد نیست که از دیوار بالا آمده و وارد اتاق شده است، بلکه شخص بی‌گناهی است که اشتباهاً به آن خانه وارد شده یا در آن فرو افتاده است. همچنین موردی شبیه به این را در نظر بگیرید که: [ذرات] نطفه انسان‌ها مانند گرده در هوا سرگردانند و اگر شما پنجره‌ها را باز کنید، ممکن است یکی از آن‌ها وارد خانه شود و در فرش‌ها یا رومبلی‌هایتان ریشه بدواند، شما بچه نمی‌خواهید، لذا پنجره‌هایتان را با بهترین و مرغوب‌ترین حفاظ‌های توری محکم می‌بندید؛ اما همان‌گونه که ممکن است اتفاق بیفتد و در موارد بسیار نادری واقعاً اتفاق می‌افتد، یکی از حفاظ‌های توری معیوب است، لذا نطفه‌ای به داخل اتاق خانه وارد می‌شود و در آنجا ریشه می‌گیرد. آیا این گیاه انسانی که مراحل رشد خود را طی می‌کند حق استفاده از خانه شما را دارد؟ مطمئناً خیر. علی‌رغم این واقعیت که شما به میل و اختیار خود پنجره‌ها را باز کرده‌اید، آگاهانه فرش‌ها و مبلمان روکش‌دار نگهداری کرده‌اید و می‌دانستید که حفاظ‌های توری گاهی معیوب هستند. ممکن است کسی بگوید شما مسئول ریشه‌گیری آن گیاه انسانی هستید و لذا حقی نسبت به خانه شما دارد، زیرا با تمام این حرف‌ها شما می‌توانستید بدون فرش و مبلمان یا با پنجره‌ها و درهای کاملاً درزگیری‌شده زندگی خود را سپری کنید؛ اما این استدلال هم اصلاً درست نیست، زیرا بر همین مبنا هر کسی می‌تواند از طریق عمل رحم‌برداری یا به هر تقدیر در هیچ شرایطی بدون قشونی از محافظان (قابل اعتماد) نگذاشتن خانه، از باردار شدن از راه تجاوز به عنف پیشگیری کند.^۱

اشکالات این استدلال

مشکلات متافیزیکی

فرانسیس بکویت متافیزیک را قلمرویی از فلسفه تعریف می‌کند که به پرسش‌های مربوط به بنیان‌های نهایی و سرشت اشیاء در جهان می‌پردازد، مانند مسئله ذهن-بدن، هویت، خدا، وجود

و سرشت جهان، وجود و ماهیت روح. از این رو، از نظر بکویت اگر اخلاق ناظر به سقط جنین را به گونه‌ای تفسیر کنیم که به سرشت کودک متولد نشده منوط شود، در آن صورت مسئله‌ای است که از طریق دیدگاهی متافیزیکی درباره‌ی انسان باید حل و فصل شود.

البته تامسون با استدلال خود درواقع می‌کوشد نشان دهد که با قبول شخص بودن جنین و شأن منزلت اخلاقی آن دیگر جایی برای جر و بحث‌های متافیزیکی باقی نمی‌ماند، چون با این کار مبنای متافیزیکی طرف مقابل را درباره‌ی شخص بودن جنین پذیرفته است؛ اما به اعتقاد بکویت اشتباه است که از این سخن آنان استنتاج کنیم که تامسون و هم‌فکرانش دیدگاه مخالفان سقط جنین را درباره‌ی سرشت جنین درواقع پذیرفته‌اند حتی اگر آنان مدعی شوند که چنین کاری کرده‌اند. آنچه تامسون درباره‌ی شخص بودن پذیرفته است دیدگاه مخالفان سقط جنین در این باره نیست، بلکه دیدگاهی درباره‌ی شخص بودن را پذیرفته است که با دیدگاه مخالفان سقط جنین تنها تا آنجا سازگار است که با فهم آزادی خواهانه‌ی او درباره‌ی استقلال و انتخاب منطبق است. او می‌نویسد: «توفیق استدلال او و همفکرانش مبتنی بر قبول دیدگاهی درباره‌ی شخص است که افراد را از دیگر اشخاص منفک کند مگر در آن روابطی که ناشی از انتخاب صریح آنان باشد. اگر این چیزی باشد که تامسون و هم‌فکرانش از شخص فهم می‌کنند که به ظاهر چنین به نظر می‌رسد، اما این دیدگاه مخالفان سقط جنین درباره‌ی شخص نیست، دیدگاه آنان این است که موجودات انسانی اشخاص در اجتماع هستند و وظایف طبیعی خاصی به عنوان اعضای جامعه‌ی خود دارند که ناشی از نقش‌هایشان به عنوان مادر، پدر، شهروند، بچه و غیره است»^۱.

اختیارگرایی و مسئولیت

تامسون با توجه به مثالی که ذکر می‌کند، انسان را در روابط و مناسبات اجتماعی تنها در صورتی ملزم به وظایف اخلاقی می‌داند که با اراده و اختیار خود در آن روابط و مناسبات وارد شده باشد و زن باردار نیز در صورتی نسبت به جنین وظیفه‌ای اخلاقی دارد که با اراده و اختیار خود خواهان جنین باشد و در غیر این صورت هیچ وظیفه‌ای نسبت به جنین ندارد. او منکر هرگونه ارتباط ناشی از بارداری میان جنین و مادر است و اینکه گفته شود شخص بودن یا نبودن جنین مهم نیست بلکه ناشی شدن مسئولیت ویژه‌ی زن به جنین از مادر بودن او حائز اهمیت است، درست نیست و «مطمئناً ما هیچ‌گونه «مسئولیت ویژه»‌ای از این قبیل نسبت به شخصی

نداریم، مگر اینکه آن را به تصریح یا به تلویح به عهده گرفته باشیم^۱.

آیا واقعاً در تمامی موارد وظایف اخلاقی، اراده و اختیار آدمی دخالت دارد؟ اگر زوجی به دلیل بچه نخواستن، تمامی احتیاطات لازم را برای رعایت کرده باشند ولی با این همه زن باردار شود و به جای سقط تصمیم به اتمام بارداری بگیرد در حالی که شوهر از این تصمیم مطلع نیست، آیا پس از تولد، شوهر می‌تواند مدعی شود که به دلیل آنکه بچه نمی‌خواسته، وظیفه‌ای نسبت به این بچه ندارد و از وظایف پدری و از جمله دادن نفقه خودداری کند! آیا فرد مستی را که هنگام رانندگی موجب قتل نفس می‌شود، حتی اگر قبل از رانندگی قصد کشتن کسی را نداشته باشد مسئول عملش نمی‌دانیم و اخلاقاً او را نکوهش نمی‌کنیم؟^۲ آیا می‌توان گفت موتورسواری که برحسب تصادف باعث مجروح شدن فردی شده است، هیچ‌گونه وظیفه خاصی نسبت به شخص مجروح ندارد تنها بدین دلیل که با خواست و اراده خود چنین وظیفه‌ای را نپذیرفته است؟ آیا می‌توان گفت بچه‌ها هیچ وظیفه خاصی نسبت به والدین خود ندارند چون با خواست و اراده خود این وظیفه را نپذیرفته‌اند؟ مسلماً این‌گونه نیست که تمامی وظایف خاص ما در مورد دیگران ناشی از اراده و خواست ما باشد.^۳

فرض کنید مادری که ناخواسته باردار شده است ناخواسته نیز به ادامه بارداری مجبور شود و یا در مدت بارداری در حالت بیهوشی به سر برد تا اینکه هم‌زمان با تولد بچه او نیز از اجبار یا حالت بیهوشی خلاصی یابد. آیا می‌توان گفت مادر چون بچه نمی‌خواسته است نسبت به این بچه هیچ مسئولیتی ندارد؟ خود تامسون نیز می‌پذیرد که اگر در بارداری ناخواسته یک ساعتی بیشتر به اتمام بارداری نمانده باشد، سقط جنین کاری غیر اخلاقی و ظالمانه است^۴ تا چه برسد به اینکه بچه نیز متولد شده باشد و این مثال حاکی از آن است که میان تولد و پیش از تولد از جهت رابطه مادر و فرزندی و مسئولیت‌های ویژه مادری تفاوتی وجود ندارد.

مثال دیگری که می‌تواند اختیاری بودن قبول مسئولیت مادر را به چالش بکشد این است که فرض کنید زنی که ناخواسته باردار شده است تصمیم بگیرد فرزندش را به زوج دیگری به فرزندخواندگی بدهد؛ به عبارت دیگر، اجازه دهد که جنین از بدنش در مدت بارداری استفاده کند، ولی تصریح می‌کند که نمی‌خواهد از بچه پس از تولد مراقبت کند. او جهت استراحت به اتاقکی در کوهستان می‌رود و در همین هنگام برف سنگینی می‌بارد به

1. Thomson, 1971, pp. 64-65.

2. Beckwith, 2007, pp. 182-183.

3. Gensler, "The Golden Rule".

4. Thomson, 1971, p. 60.

گونه‌ای که تمامی راه‌های مواصلاتی به شهر به مدت دو هفته مسدود می‌شود. در این اتاقک، ذخیره کافی غذا و آب برای مادر وجود دارد، اما نه شیشه شیر هست، نه شیری و نه غذای دیگری که مناسب کودک تازه متولدشده باشد. در همین مدت درد زایمان زن شروع و دختر بچه سالمی متولد می‌شود.

تنها راه زنده ماندن این نوزاد استفاده از شیر مادر است که به صورت طبیعی فراهم می‌شود. آیا این مادر نسبت به به کارگیری بدنش (برخلاف خواسته‌اش که به تصریح بیان کرده است) و شیر دادن به این نوزاد هیچ وظیفه اخلاقی دارد؟^۱ براساس نظر تامسون و هم‌فکرانش به خصوص دیوید بونین که زن را مسئول به وجود آمدن جنین می‌داند نه مسئول نیازهای او یا مسئول اوضاع و احوالی که موجب نیاز آن بچه می‌شود^۲ مادر برای به کارگیری بدنش و شیر دادن به نوزاد هیچ گونه وظیفه‌ای ندارد حتی اگر به مرگ نوزاد به دلیل گرسنگی و تشنگی بینجامد. باز فرض کنید که این مادر بچه گربه‌ای با خود آورده باشد و این بچه گربه در شرایط یکسانی با این دختر بچه قرار داشته باشد. اگر این مادر به جای شیر دادن به بچه خود شیرش را به بچه گربه بدهد، اخلاقاً چگونه باید داوری کرد؟ در مجموع او این بچه گربه را می‌خواهد و از پیش تصریح کرده است که نمی‌خواهد از این بچه پس از تولدش مراقبت کند. او در حالی که به بچه در حال مردنش نگاه می‌کند این شعارش را تکرار می‌کند که «بدنم، انتخابم».^۳

اگر بعد از دو هفته بچه از گرسنگی و تشنگی بمیرد درباره اعمال چنین زنی چه باید گفت؟ همچنین اگر بچه مرده و بچه گربه زنده باشد، چگونه باید داوری اخلاقی کنیم؟ آیا چنین اعمالی اخلاقاً مذموم نیست؟ آیا چنین اعمالی نهایت بی‌وجدانی و خودخواهی مادر را نشان نمی‌دهد؟ به جد می‌توان گفت که حق استقلال مادر آن قدر قوی نیست که مردن چنین بچه‌ای را توجیه کند و برای چنین مادری بسیار مشکل است که بتواند چنین رفتاری را با تمسک به استقلال بدنش توجیه کند. بنابراین، با توجه به اینکه چنین مادری اخلاقاً به تغذیه کودک خود موظف است نتیجه می‌شود که وظایف اخلاقی مادر نسبت به بچه اختیاری نیست و از سوی دیگر تفاوتی میان پس از تولد و پیش از تولد با توجه به مبنای پذیرفته‌شده تامسون وجود ندارد.

استدلال تامسون فاجعه‌ای برای اخلاق خانواده است و لازمه استدلال او این است که مادر وظیفه خاصی نسبت به فرزند ندارد و به طور کلی چیزی به نام اخلاق خانواده وجود

1. Poupard, 2007, p. 5.

2. Boonin, 2003, pp. 181-182.

3. Poupard, 2007, p. 5.

ندارد^۱ و حال آنکه این مطلب خلاف تصور مردم است، چون ما دیون خاصی به والدین خود احساس می‌کنیم در حالی که هیچ نقشی در پذیرفتن نقش فرزندی نداشته‌ایم، همچنین برادران و خواهران نسبت به یکدیگر عنایت و وظایف ویژه‌ای به لحاظ اخلاقی دارند و حال آنکه نه به صورت تصریحی و نه تلویحی تعهدی نسبت به یکدیگر نپذیرفته‌اند.^۲

تفاوت مثال ویولن‌نواز و مثال جنین و مادر

مثال ویولن‌نواز تامسون گرچه شباهت‌هایی با مورد مادر و جنین دارد، ولی تفاوت‌های مهمی نیز دارند که به لحاظ اخلاقی این تفاوت‌ها مهم و در سیر بحث تأثیر گذارند:

۱. رحم مادر مکان طبیعی تکون و رشد جنین: مثال مورد نظر تامسون با مورد جنین و مادر تفاوت اساسی دارد، چون ویولن‌نواز به طور غیر طبیعی و مصنوعی به شخص دیگری متصل شده است تا جانش نجات یابد و به طور طبیعی جانش وابسته به انسان خاصی نیست، ولی حیات جنین به طور طبیعی به مادر وابسته است و لذا می‌توان گفت که نسبت به بدن مادر حقی دارد؛ به عبارت دیگر، جنین از بدن مادر به وجود آمده است و رشد طبیعی جنین در رحم مادر است و هر انسانی به طور طبیعی این سیر درون‌رحمی را باید طی کند و رحم مادر محیط زیست طبیعی جنین است و حال آنکه متصل شدن به نحوی غیر طبیعی و مصنوعی به فردی بیگانه محیط زیست طبیعی برای ویولن‌نواز به شمار نمی‌آید.

از سوی دیگر، پرورش جنین در رحم وظیفه طبیعی مادر است یا به این دلیل که اعضای خانواده وظایف خاصی نسبت به یکدیگر دارند و این وظیفه ناشی از توافقات ارادی نیست و یا به این دلیل که رحم مادر برای حمایت از جنین ایجاد شده است در حالی که کلیه‌های انسان برای خود انسان طراحی شده است نه برای بیگانگان نسبت به بیمار.^۳

۲. بارداری زن را زمین‌گیر نمی‌کند: یکی از تفاوت‌های مهم میان ویولن‌نواز و زن باردار این است که زن باردار غالباً در زمان بارداری لازم نیست در بیمارستان بستری شود یا در بستر استراحت کند بلکه معمولاً به کارهای روزمره خود می‌پردازد و بارداری مانع انجام کارهایش نیست، ولی در مثال ویولن‌نواز شخص به مدت نه ماه باید در بیمارستان بستری باشد و همین کار وی را از انجام دادن کارهای روزانه بازمی‌دارد و اگر مثال ویولن‌نواز به گونه‌ای اصلاح

1. Beckwith, 2001, p. 164.

2. Sommers Christina, 1986, "Philosophers Against the Family", cited from Beckwith, 2001, p. 165.

3. See Beckwith, 1992, pp. 112-114, and footnotes 14 and 18; Schwarz, 1990, p. 118; Wreen, 1992, pp. 206-207.

شود که مانع انجام کارهای روزمره شخص نشود در آن صورت چه‌بسا جدا شدن شخص از ویولن‌نواز بدون اینکه مانع جدی برای انجام دادن کارهایش باشد اخلاقاً مجاز نباشد.^۱ در نتیجه سقط جنین نیز اخلاقاً نمی‌تواند مجاز باشد.

لازمه دیدگاه تامسون مجاز بودن خودکشی است: خودکشی که انتخابی کاملاً عمدی برای خاتمه دادن به حیات خود است به لحاظ اخلاقی نادرست است، چون تصمیمی مستقیم بر ضد ارزشی اساسی، یعنی حیات است. تامسون از یک سو، بر حق حیات انسان‌ها تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر، بر حق زن درباره تصمیم‌گیری درباره اینکه در بدنش و بر بدنش چه رخ دهد پافشاری می‌کند. اگر حق تصمیم‌گیری درباره بدن حقی مطلق باشد، پس زن حتی می‌تواند دست به خودکشی بزند و دست به خودکشی زدن درواقع نقض حیات خود است و از این رو این دو اصل اگر به اطلاق خود باقی بمانند، متعارض خواهند بود.

تفاوت میان نجات دادن جان و سلب حیات: تامسون معتقد است که گرچه جنین انسان است و حق حیات دارد، ولی حق حیات داشتن مستلزم آن نیست که اگر برای استیفای این حق به استفاده از بدن شخص دیگری نیاز داشتیم، حق استفاده از بدن دیگری را نیز داریم و آن شخص نیز باید زمینه استیفای این حق را برای ما فراهم آورد.

این ادعا در صورتی درست است که نجات جان کسی از طریق استفاده از بدن من امکان‌پذیر باشد و من هیچ‌گونه وظیفه‌ای در چنین مواردی ندارم و آن شخص نیز به استفاده از بدن من هیچ حقی ندارد؛ برای مثال، جنینی که در آزمایشگاه رشد کرده و تنها در صورتی زنده می‌ماند که در رحم زنی جای گیرد، نسبت به بدن هیچ زنی هیچ حقی ندارد، اما این مطلب به مسئله سقط جنین هیچ ربطی ندارد، زیرا در سقط جنین مادر برای استفاده انحصاری از بدن خودش، باید جنین را نابود سازد و این کاملاً مطلب دیگری است.

باروخ برادی با ذکر این مقدمه، میان سلب حیات و نجات دادن تمایز قائل می‌شود حتی در صورتی که وظیفه ما انجام ندادن اولی و انجام دادن دومی باشد. او وظیفه دوم را ضعیف‌تر از وظیفه اول می‌داند، چون ممکن است در شرایطی وظیفه اول متوجه ما نشود ولی وظیفه دوم همچنان بر عهده ما باشد؛ برای مثال، اگر نجات دادن جان دیگری مستلزم صرف تمام دارایی‌ام برای او باشد، این کار هرچند شرافتمندانه است، ولی الزامی متوجه من نمی‌کند. عین همین مطلب را می‌توان درباره کسی اظهار داشت که من می‌توانم جان او را از طریق اعطای اجازه استفاده از بدنم به مدتی طولانی نجات دهم؛ اما اگر من را تهدید کنند به اینکه اگر شخص

مورد نظر را نکشی تمام دارایی‌ات را مصادره می‌کنیم، از دست دادن تمام دارایی برای به قتل رساندن آن شخص مجوزی نمی‌شود.

برادی با جاری ساختن مثال ویولن‌نواز تامسون در مورد سقط جنین، استدلال او را به این صورت تنسیق می‌کند:

۱. فرض کنید حق حیات جنین شامل حق کشته نشدن به دست زنی می‌شود که او را حمل می‌کند؛

۲. ولی خودداری از کشتن جنین به معنای اجازه استفاده مستمر از بدن زن است؛

۳. بنابراین، فرض نخست ما مستلزم این است که حق حیات جنین حق استفاده مستمر از بدن زن را دربر می‌گیرد؛

۴. ولی ما همه پذیرفته‌ایم که جنین حق استفاده مستمر از بدن زن را ندارد؛

۵. بنابراین، حق حیات جنین نمی‌تواند شامل حق کشته شدن به دست زن مورد بحث نشود. او سپس با نکته پیش گفته خود درباره تمایز میان سلب حیات و نجات کسی استدلال تامسون را با چالش مواجه می‌کند، چون «با پذیرفتن اینکه جنین نسبت به استفاده مستمر از بدن زن هیچ حقی ندارد، او این حق را صرفاً به این دلیل ندارد که استفاده مستمر جان او را نجات می‌دهد، اما ممکن است دلایل دیگری وجود داشته باشد بر اینکه چرا او واجد چنین حقی است. یک دلیل این است که تنها راه برای خاتمه دادن استفاده جنین از بدن زن، کشتن جنین است و این کاری است که نه او و نه ما حق انجام دادن آن را نداریم»^۱. درواقع برادی مقدمه ۴ را تنها در مواردی صادق می‌داند، که نجات دادن جان جنین محل بحث باشد، نه در مواردی که سلب حیات او محل بحث است.

نتیجه آنکه از نظر برادی، تامسون صدق ادعایش درباره سقط جنین را به اثبات نرسانده است، چون آن‌چنان که باید و شاید به تمایز میان وظیفه ما نسبت به نجات جان و سلب حیات پرداخته است^۲ و با در نظر گرفتن چنین تمایزی، از زمانی که جنین به انسان تبدیل می‌شود (که

1. Brody, 1989, p. 213.

۲. باروخ برادی در مقاله‌ای دیگر با عنوان «تامسون در باب سقط جنین» به این تمایز با ذکر مثالی دیگر پرداخته است. می‌گوید: فرض کنید جنین جان مادر را تهدید می‌کند. آیا ما حق داریم میان نجات دادن جان جنین و نجات دادن جان مادر دست به انتخاب بزنیم و آیا مادر چون مالک بدن خود است حق تقدم دارد؟ از نظر برادی حق زن به بدنش به مثال مورد بحث هیچ ربطی ندارد، چون در اینجا باید میان نجات دادن جان زن از طریق کشتن جنین و نکشتن جنین و در نتیجه عجز از نجات دادن جان زن دست به انتخاب زد (Brody, "The Morality of Abortion", p. 239).

از نظر تامسون طبق فرض از زمان لقاح است)، مادر برای بازیافتن کنترل بر بدنش حق سقط آن را ندارد.^۱

بی‌معنایی حق حیات داشتن جنین

براساس نظر تامسون جنین حق حیات دارد. حال پرسش این است که اگر مادر حداقل‌هایی را که جنین برای ادامه حیات خود به آن‌ها نیاز دارد در اختیار او نگذارد آیا حق حیات جنین بی‌معنا خواهد شد؟^۲ بی‌شک حیات جنین به مادر بستگی تام و تمام دارد و جنین از طریق بدن مادر تغذیه و رشد می‌کند. حال اگر گفته شود جنین مانند هر انسان دیگری حق حیات دارد، ولی مادر در قبال او هیچ وظیفه‌ای ندارد، مسلماً حق حیات داشتن او بی‌معناست.

رضایت به آمیزش جنسی و رضایت به بارداری

از نظر تامسون در مثال ویولن‌نواز چون شما اجازه استفاده از کلیه‌هایتان را به او نداده‌اید، او حق استفاده از کلیه‌های شما را ندارد و در مورد بارداری تنها موارد بارداری ناشی از تجاوز به عنف است که زن با میل و اراده خود نمی‌خواسته باردار شود و اگر در مثال ویولن‌نواز شما می‌توانید از او جدا شوید چون حق استفاده از کلیه‌هایتان را به او اعطا نکرده‌اید، زن نیز در موارد بارداری ناشی از تجاوز به عنف حق جدا شدن از جنین را دارد، چون نه تنها نمی‌خواسته باردار شود بلکه هیچ‌گونه تمایلی به آمیزش نیز نداشته است تا گفته شود زن مسئول به وجود آمدن جنین است.

اما در مواردی که زن با میل و اراده خود تن به آمیزش می‌دهد ولی نمی‌خواهد باردار شود آیا می‌توان گفت چون او با میل و اراده خود تن به آمیزش داده است درواقع خود او مسئول به وجود آمدن جنین است و رضایت دادن به آمیزش درواقع رضایت دادن به بارداری است؟ اگر او رضایت به آمیزش نمی‌داد، آیا بارداری‌ای تحقق می‌یافت؟ بنابراین، اگر بر فرض، مثال ویولن‌نواز درست از کار درآید، تنها در موارد تجاوز به عنف کارایی دارد و تنها در چنین مواردی براساس نظر تامسون سقط جنین به لحاظ اخلاقی مجاز است.

تامسون میان تن دادن به آمیزش و رضایت دادن به بارداری تفکیک قائل می‌شود؛ بدین معنا که زنی که با اختیار و اراده خود تن به آمیزش داده است لزوماً رضایت به باردار شدن نداده است و تمامی احتیاط‌های لازم برای پیشگیری از بارداری را انجام داده باشد،

1. Brody, 1989, p. 214.

2. Levine & Cox, 2006, p. 6.

هیچ‌گونه رضایت تصریحی یا تلویحی به باردار شدن و حفظ و مراقبت از جنین نداده است و در نتیجه زن در قبال جنین هیچ‌گونه مسئولیتی ندارد.

تامسون برای توضیح دیدگاهش از مثال باز کردن پنجره برای تعویض هوا و وارد شدن دزد به خانه و مسئول بودن صاحبخانه استفاده می‌کند و برای ملموس‌تر کردن مثالش در مورد بارداری ناخواسته از مثال پخش بودن نطفهٔ انسان‌ها به صورت گرده در هوا و باز کردن پنجره و وارد شدن و ریشه دواندن آن‌ها در فرش‌ها و رومبلی‌ها و مسئول نبودن صاحبخانه استفاده می‌کند.^۱

مک‌دونالگ برای اینکه این مطلب را وضوح بیشتری ببخشد از مثال‌های دیگری کمک گرفته است. رضایت به زندگی در منطقه‌ای توفان‌خیز یا سرگردان بودن در جنگلی پر از خرس بدین معنا نیست که او به سرطان ریه، از بین رفتن مال و اموالش، یا غذای خرس شدن رضایت داده است.^۲ دیوید بوینین می‌گوید فرض کنید شخصی به نام تد برحسب اتفاق پولش را روی میزی در رستوران که او و دوستش بیل ناهار خورده بودند جا گذاشته است. گرچه تد در ارتکاب چنین اشتباهی مقصر است ولی مطمئناً اظهار این سخن نامعقول است که او با گذاشتن پول روی میز هنگام غذا خوردن تلویحاً رضایت خود را برای برداشتن گارسن به عنوان انعام اعلان کرده است.^۳ پس همان‌گونه که رضایت به سیگار کشیدن، رضایت به سرطان ریه به شمار نمی‌آید و رضایت به سرگردانی در جنگل رضایت به غذای خرس شدن نیست همچنین رضایت به آمیزش رضایت به بارداری نیست.

از نظر فرانسیس بکویت گرچه تامسون، مک‌دونالگ و بوینین کوشیده‌اند میان آمیزش جنسی و بارداری تفکیک قائل شوند، ولی تفکیک این دو از یکدیگر خیلی روشن نیست، گرچه چنین حوادثی رابطهٔ علی و معلولی با یکدیگر داشته باشند، مانند سرگردانی در جنگل و مورد حملهٔ خرس واقع شدن، مبتلا به سرطان ریه شدن در نتیجهٔ کشیدن سیگار، جا گذاشتن پول روی میز در رستوران و برداشتن آن از سوی گارسن به عنوان انعام یا متصل شدن به ویولن نواز بیهوش به طور غیر ارادی، زیرا معقول به نظر می‌رسد که آمیزش جنسی درواقع بخشی از بارداری است. آمیزش جنسی درواقع عملی است که نتیجهٔ طراحی‌شدهٔ آن بارداری است گرچه ممکن است خواستی به آن تعلق نگرفته باشد، اما نه مانند سرطان ریه ناشی از سیگار

1. Thomson, 1971, pp. 58-59.

2. McDonagh, 1999, p. 62 cited from Beckwith, 2007, p. 179.

3. Boonin, 1971, p. 157.

کشیدن، زیرا اگر اندام‌واره انسان یک ذات یگانه با اهداف طبیعی خاص، استعدادهای اساسی، توان و ویژگی‌ها در نظر گرفته شود، در آن صورت می‌توان گفت که غایت (یا هدف) اعضای تناسلی تولید مثل (یعنی بارداری) است، چون اسپرم و اوول اساساً برای چنین منظوری طراحی شده‌اند، اما سیگار از مصنوعات بشری است که هدف‌گذاری آن از سوی سازنده‌اش مشخص می‌شود. سیگار یک موجود زنده و ذات یگانه نیست تا اجزاء آن با یکدیگر برای هدف خاصی مؤثر باشند.^۱ بنابراین، لازمه رضایت به آمیزش، رضایت به بارداری است، چه چنین لازمه‌ای را قصد کرده و خواسته باشد یا نه.^۲ البته آمیزش اهداف دیگری نیز در پی دارد.

در مثال مهاجم، عمل زن موجب نشده است که او داخل خانه شود بلکه زن تنها مانع را از سر راه او برداشته است و این خود فرد مهاجم است که با اراده و اختیار خود وارد خانه شده است و خود او مسئول وارد شدنش در خانه است؛ اما در بارداری ارادی، جنین هیچ نقشی در پدید آمدن خود یا حضورش در رحم مادر ندارد و درواقع این مادر و پدر هستند که موجب به وجود آمدن جنین شده‌اند. از این رو، می‌توان گفت که این ادعای تامسون که «اگر زن و شوهر تمامی احتیاطات معقول را برای بچه‌دار نشدن اندیشیده باشند، آن‌ها به دلیل ارتباط زیست‌شناسی به جنین به وجودآمده مسئولیت خاصی در مورد جنین ندارند»^۳ درست نیست.^۴

مری آنه وارن، از موافقان سقط جنین، استدلال تامسون را در غیر موارد تجاوز به عنف قانع‌کننده نمی‌داند و می‌گوید: «در موارد متعارف بارداری ناخواسته، زن با اعمال و رفتارهای خود مسئولیت جنین را پذیرفته است، زیرا اگر «الف» به شیوه‌ای رفتار کند که می‌توانست از آن اجتناب ورزد و می‌داند که آن شیوه، مثلاً، یک درصد احتمال دارد مستلزم ایجاد انسانی دارای حق حیات باشد، و در عین اینکه می‌داند که اگر این قضیه اتفاق بیفتد، آن انسان تلف خواهد شد مگر اینکه کارهای خاصی برای زنده نگهداشتن او انجام دهد، در این صورت اصلاً روشن نیست که وقتی چنین اتفاقی بیفتد، او از هرگونه تکلیفی نسبت به آنچه پیشاپیش می‌دانست برای زنده نگهداشتن آن انسان لازم است فارغ است»^۵. درواقع وارن زن را تنها در موارد تجاوز به عنف که زن هیچ‌گونه اختیار و اراده‌ای در باردار شدن خود نداشته است، مسئول به وجود آمدن جنین نمی‌داند.

1. Beckwith, 2007, p. 180.

2. Ibid.

3. Thomson, 1971, p. 58.

4. Beckwith, 2007, p. 183.

5. Warren, 1999, p. 226.

وارن در پاسخ به این اشکال که فراموش کردن خوردن قرص ضد بارداری در یک روز و موظف به تکمیل بارداری ناخواسته بودن نامعقول است، می‌گوید «با فرض قبول اینکه جنین حقوق اخلاقی تام و تمام دارد، نمی‌توانیم از جدی گرفتن این سخن نامعقول اجتناب ورزیم».^۱ او سپس با جرح و تعدیلی مثال تامسون را بدین صورت ترسیم می‌کند که: «فرض کنید که ویولن‌نوازان به خصوص دستخوش نوعی بیماری هستند که تنها راه بهبودی آنان استفاده از جریان خون شخصی دیگر به مدت نه ماه است و به همین دلیل انجمن دواستداران موسیقی تشکیل شده است و آنان اتفاق نظر دارند که هر زمانی که ویولن‌نوازی به نوعی بیماری مبتلا شود آنان قرعه خواهند کشید و بازنده به هر طریق ممکن تنها و تنها فردی خواهد بود که قادر به نجات دادن اوست. پس در این صورت، اگر شما با اختیار خود در این انجمن شرکت کرده باشید، آیا موظف خواهید بود در معالجه این ویولن‌نواز همکاری کنید؟ مسلماً شما پیش از موعد قول نداده‌اید که موظف به همکاری خواهید بود، لیکن شما عمداً خود را در موقعیتی قرار داده‌اید که در آن موقعیت ممکن است جان انسانی تلف شود. مطمئناً این دلیل دست‌کم دلیلی در نگاه نخست به سود این فرض است که شما موظفید در بستر با ویولن‌نواز بمانید. فرض کنید شما کاری کرده‌اید که نامتان عمداً از قرعه دریاید؛ مطمئناً این امر تقریباً دلیلی قوی بر این عقیده است که شما چنین وظیفه‌ای داشته‌اید».^۲

او در مقابل این سخن که عدم شباهت قابل توجهی میان مورد اصلاح‌شده ویولن‌نواز و مورد بارداری ناخواسته وجود دارد که مسئولیت زن را به طور چشمگیری کاهش می‌دهد (زیرا خود زن با اعمال و رفتارهایی باعث شده است که جنین یا به عرصه هستی بگذارد، پس خود او این حق را دارد که از ادامه حیات او پیشگیری کند در حالی که اگر جنین بدون دخالت زن به طور مستقل و خودخواسته به وجود می‌آمد مسلماً زن چنین حقی نمی‌داشت و در این صورت جنین در اثر اعمال ارادی زن برای تداوم حیاتش وابسته به او می‌شد)، می‌گوید: «به نظر من «الف» برای به وجود آوردن «ب»، موجودی دارای حقوق اخلاقی تام و تمام، چه به طور آگاهانه و چه به عنوان نتیجه قابل پیش‌بینی اعمال و رفتارهای ارادی‌ای که او می‌توانست از آن‌ها احتراز ورزد، و سپس امتناع از انجام دادن آنچه او از قبل می‌دانست برای زنده نگهداشتن آن موجود لازم است، هیچ‌گونه حقی ندارد. همان‌طور که حق ندارد با شخص حاضری (موجودی) به توافق برسد که در نتیجه آن، آن شخص اجازه یابد از او درخواست

1. Warren, 1999, p. 225.

2. Ibid.

کند که زندگی‌اش را نجات دهد و او هنگام چنین درخواستی از انجام دادن آن مضایقه کند. بنابراین، مسئولیت «الف» در مورد حیات «ب» ظاهراً وظیفه او را در زنده نگهداشتن «ب» کاهش نمی‌دهد، در صورتی که او مسئول قرار گرفتن «ب» در وضعیتی باشد که تنها او می‌تواند «ب» را نجات دهد.^۱ وارن در ادامه دوباره متذکر می‌شود که اگر حقوق اخلاقی تام و تمام جنین را بپذیریم، مجاز بودن سقط جنین پیچیده و دشوار می‌شود. از این‌رو، وارن می‌کوشد با تفکیک میان انسان ژنتیکی و انسان اخلاقی و انکار شخص بودن جنین از لحظه لقاح حق حیات تمام‌عیار برای جنین را منکر شود.

مجاز بودن سقط جنین و کشتن جنین

از این استدلال که زن باردار هیچ وظیفه اخلاقی نسبت به ادامه بارداری ناخواسته ندارد، چون حق استفاده از بدنش را به جنین نداده است پس می‌تواند به بارداری‌اش خاتمه دهد، نمی‌توان استنتاج کرد که زن حق کشتن جنین را دارد، بلکه او باید جنین را از رحم خود بیرون کند نه آنکه آن را تکه‌تکه کند و بکشد. در نتیجه، اگر ابزار و وسایل نگهداری جنین در خارج از رحم آن‌قدر پیشرفت کند که از همان لحظات اولیه بارداری امکان انتقال جنین از رحم به دستگاه حفظ حیات و نگهداری از جنین به خوبی میسر شود، در آن صورت زن باید به گونه‌ای عمل کند که جنین صحیح و سالم به این دستگاه منتقل شود. درواقع، چنین وظیفه‌ای متوجه زن باردار است، چون زن تنها حق کنترل بدن خودش را دارد و درواقع باید به گونه‌ای عمل کند تا این حق را تحقق بخشد و اعمال چنین حقی مسلماً نباید مستلزم سلب حیات از موجود دیگری شود.

اما زنان بسیاری که سقط جنین را انتخاب می‌کنند در صورتی که جنین بتواند مستقل از مادر به حیات خود ادامه دهد، نمی‌خواهند جنین زنده بماند، چون آن‌ها هنوز این جنین و شخصی که این جنین به آن تبدیل می‌شود بچه خود می‌دانند، بچه‌ای که او را نمی‌خواسته‌اند و این مسئله می‌تواند موجب ناراحتی و آزرده‌گی خاطر آن‌ها شود.

بنابراین، با توجه به پیشرفت‌های پزشکی و زیست‌پذیری جنین در خارج از رحم تعداد سقط جنین به لحاظ اخلاقی مجاز به تدریج کم می‌شود و به صفر خواهد رسید.^۲

1. Warren, 1999, p. 226.

2. Levine and Cox, 2006, p. 9.

پاسخی غیر متعارف به تامسون

تقریباً همه مخالفان تامسون عموماً بر این عقیده‌اند که در حالی که جدا شدن از ویولن‌نواز اخلاقاً مجاز است ولی با این حال سقط جنین مجاز نیست و به ندرت می‌توان کسانی را یافت که استدلال کنند که چون نمی‌توان از ویولن‌نواز جدا شد و باید جان او را حفظ کرد بنابراین باید از جنین نیز محافظت کرد و سقط جنین جایز نیست. دیوید هرشنو در مقاله‌ای با عنوان «سقط جنین و پیچیدگی‌ها: تحلیلی از عوامل اخلاقاً نامربوط در آزمایش خیالی ویولن‌نواز تامسون»^۱ از چنین دیدگاه نامتعارفی دفاع می‌کند. او در این مقاله کوشیده است تا خواننده را قانع سازد که جدا شدن از ویولن‌نواز ظالمانه است.

او می‌گوید: شاید بیشتر ما با تامسون هم‌عقیده باشیم که نمی‌توانیم بدون اینکه به ویولن‌نواز اجازه استفاده از کلیه‌هایمان را داده باشیم همراه او نه ماه در بستر بمانیم و می‌توانیم از او جدا شویم گرچه به مرگ او بینجامد و دلیل متعارف آن نیز این است که «این بدن من است و ویولن‌نواز حق استفاده از آن را ندارد». درست است که ویولن‌نواز حق حیات دارد، ولی حق حیات تنها او را در برابر کشته شدن ظالمانه حفظ می‌کند. حق حیات او مستلزم این نیست که همه باید در خدمت او باشند و هر کاری که لازم است برای زنده ماندنش انجام دهند.

او برای آنکه جنبه‌های انحرافی آزمایش خیالی تامسون را نشان دهد داستان‌های خیالی دیگری را تصویر می‌کند که استقلال بدنی شخص و حق دفاع از خود به او اجازه نمی‌دهد که از نجات جان شخص دیگری که حیاتش به بدن او وابسته است استنکاف ورزد. نخستین مثال نقضی او زیست‌شناس دریایی کشتی‌ای است که در دریا کیلومترها دور از ساحل جهت تحقیقات لنگر انداخته است. او تمهیدات لازم برای قایق نگهدارنده و روی آب برای چندین ماه اندیشیده بود. قایق او پر بود از امکاناتی مانند غذا، آب، دارو و همچنین لوازم گران‌قیمت، صدها هزار دلار تجهیزات که او سال‌ها برای جمع‌آوری آن‌ها وقت صرف کرده بود. همچنین اطلاعاتی مقدماتی که برای این کار جمع‌آوری کرده بود و فراهم آوردن دوباره آن‌ها برای او امکان‌پذیر نبود. او تمام عمرش را صرف جمع‌آوری و آماده‌سازی این طرح کرده بود. این سخن گزاف نیست که این طرح به زندگی او معنی می‌بخشد.

کشتی همراه با این محقق و مسافران سفر را آغاز کرد. دست بر قضا به یکباره انفجاری در کشتی رخ داد و حتی بی‌سیم نیز آسیب دید و امکان مخابره اعلام خطر و درخواست کمک نبود. همه افراد مردند یا غرق شدند مگر یک کودک خردسال که اگر بی‌درنگ از

آب‌های سرد بیرون کشیده نمی‌شد، از پا درمی‌آمد؛ اما هیچ جایی برای او در قایق نبود مگر اینکه تجهیزات گران‌قیمت و اطلاعات جایگزین ناپذیر از قایق بیرون ریخته می‌شد. حتی در این صورت نیز قایق آن قدر شلوغ بود که این کودک بالا جبار می‌بایست در دامن زیست‌شناس بنشیند و یا زیست‌شناس می‌بایست به گونه‌ای بنشیند و بخوابد که به کودک فشار زیادی وارد نشود. این تدبیر موجب می‌شد که این محقق ماه‌ها ناراحتی به میزان ماه‌های بارداری را تحمل کند تا از این وضعیت رهایی یابد. در این صورت آیا این محقق اخلاقاً مجاز است که بگذارد این کودک غرق شود؟ خیر. به نظر می‌رسد که این محقق باید جان این کودک را نجات دهد گرچه به از دست دادن کار مهم و حیاتی‌اش تمام شود و مجبور باشد ماه‌ها ناراحتی بدنی را تحمل کند و پس از آن نیز دیگر نتواند طرح انجام‌نشده‌اش را انجام دهد چون نه وقتش را دارد و نه منابعی که بتواند یک بار دیگر برنامه‌ریزی کند.

چرا این محقق باید این قدر برای دیگری ایثار کند، ولی شخصی با کلیه‌های سالم نباید چنین کند؟ آیا به این دلیل که شخص سالم ربوده شده است؟ ظاهراً خیر چون می‌توان ماجرای زیست‌شناس را به گونه‌ای تصویر کرد که او نیز ربوده شده باشد. تصور کنید که گارد ساحلی فاسدی آن‌ها را از مسیر اصلی خارج و به مسیری هدایت کند که تحت محافظت گارد ساحلی نیست و در نتیجه در صورت بروز هرگونه حادثه‌ای امکان درخواست کمک وجود ندارد. آیا در چنین صورتی می‌توان گفت که این محقق می‌تواند از نجات جان کودک استکفاف ورزد چون او مسئول قطع ارتباط با پلیس ساحلی یا بد اقبالی آن کودک نبوده است؟ مطمئناً خیر.^۱

اشکال مثال هنری فوندا: تامسون درباره‌ی مثال دست سرد هنرمندی به نام هنری فوندا و اینکه هیچ وظیفه‌ای ندارد برای سفر کردن و گذاشتن دست سردش روی سر بیمار به جهت بهبودی او، بر حق است؛ اما میان زن باردار و جنین رابطه‌ای وجود دارد که میان هنری فوندا و بیمار وجود ندارد: هنری فوندا نسبت به بیمار بیگانه است و با او هیچ نسبتی ندارد، ولی زن باردار درواقع سبب وجودی و مادر جنین به شمار می‌آید و نمی‌تواند در قبال سرنوشت جنین بی تفاوت باشد. از سوی دیگر، اگر آن هنرمند برای گذاشتن دست سردش روی سر بیمار لازم نباشد سفری طولانی پشت سر بگذارد بلکه تنها باید عرض اتاقی را طی کند و پا در اتاق بیمار بگذارد و دست سردش را بر روی سر بیمار بگذارد تا او بهبود یابد، آیا در این صورت باز نیز می‌توان گفت هیچ گونه وظیفه اخلاقی متوجه این هنرمند نیست؟ آیا با انکار چنین وظایف اخلاقی جایی برای برخی از مفاهیم اخلاقی باقی می‌ماند؟

تأملی دیگر در استدلال تامسون

اعمال آدمی در یک تقسیم‌بندی به دو دسته اعمال ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شود و اعمال ارادی نیز به اعمال اکراهی، اضطراری و اختیاری قابل تقسیم است. اعمال غیر ارادی همان اعمال جبری است که پیش روی فاعل تنها یک راه بیشتر نیست و تخلف از آن نیز امکان‌پذیر نیست، مانند سقوط. کسی که در حال سقوط است گرچه به سقوط علم دارد، ولی یک راه بیشتر پیش رو ندارد و آن هم سقوط است؛ در اینجا هیچ گونه اراده‌ای در کار نیست.

اعمال ارادی اعمالی است که پیش روی فاعل بیش از یک راه وجود دارد و فاعل با اراده خود می‌تواند یکی از راه‌ها را برگزیند، ولی با این حال ممکن است با اکراه یا اضطرار انجام دادن کار خاصی را برگزیند. از این رو، اعمال اکراهی اعمالی است که در انجام دادن کار تهدیدی باشد و عامل تهدیدکننده انسان دیگری باشد مانند اینکه کسی را تهدید می‌کنند به کشتن کسی، به گونه‌ای که اگر از انجام دادن این کار سر باز زند خودش را خواهند کشت. در اعمال اضطراری نیز هر چند راه‌های متعددی پیش روی فاعل هست، ولی عامل طبیعی (نه انسانی) این راه‌ها را محدود می‌کند، مانند کسی که در بیابانی به خوردن گوشت حیوان مرده اضطرار می‌یابد. در اینجا محدودیت‌های طبیعی او را به خوردن گوشت حیوان مضطر کرده است، چرا که در غیر این صورت خواهد مرد.

در دو صورت اکراه و اضطرار گرچه به یک لحاظ شخص مکره و مضطر یک راه بیشتر پیش روی خود ندارند تا یکی را اختیار کنند، ولی در واقع می‌توانند ترک آن فعل را اراده کنند هر چند به مرگشان منجر شود. اعمال اختیاری نیز عبارت‌اند از اعمالی که فاعل می‌تواند در میان چند راه پیش روی خود یک راه را انتخاب کند و در برگزیدن این یک راه هیچ اکراه و اضطراری ندارد.

تفاوت اعمال اکراهی و اضطراری با اعمال اختیاری روشن است، چون هر چند هر سه گونه عمل از اقسام اعمال ارادی‌اند (و به تعبیری اعمال اضطراری و اکراهی نیز در واقع ارادی‌اند، ولی اختیاری نیستند) تفاوت اعمال اکراهی و اضطراری با اختیاری در این است که گرچه پیش روی فاعل بیش از یک راه وجود دارد و فاعل می‌تواند هریک از راه‌ها را با اراده خود برگزیند، ولی با توجه به تهدیدهای بیرونی چه از ناحیه انسان‌های دیگر و چه از ناحیه طبیعت به یک معنا به انتخاب یک راه خاص ناگزیر است که اگر عامل تهدیدکننده، انسان دیگری باشد عمل اکراهی نامیده می‌شود و اگر عامل تهدیدکننده، طبیعت باشد عمل اضطراری نام گرفته است. در هر صورت، هم عمل اکراهی و هم عمل اضطراری، ارادی به

شمار می‌آیند و جبری در کار نیست. حال اینکه خانم تامسون بارداری را به بارداری خواسته و ناخواسته تقسیم کرده است مرادش چیست؟ آیا بارداری ارادی و غیر ارادی به معنای جبری را مد نظر دارد بدین معنا که زن هیچ‌گونه نقش و اراده‌ای در بارداری ندارد و یا اینکه مراد از بارداری خواسته بارداری اختیاری است در مقابل بارداری اکراهی؟

تامسون برای بارداری ناخواسته دو مصداق ذکر کرده است: یکی بارداری ناشی از تجاوز به عنف و دیگری بارداری با توجه به استفاده از وسایل پیشگیری از بارداری. قسم دوم را نمی‌توان بارداری غیر ارادی به معنای جبری دانست و نه غیر اختیاری به معنای اکراهی، چون اولاً، اکراهی در کار نیست و تهدیدی نیز از جانب کسی متوجه زن نیست و ثانیاً، غیر ارادی نیست، چون خواسته و ناخواسته بودن عمل به آستانه آگاهی ما بستگی دارد و از آنجا که زنان آگاهی کامل از وسایل پیشگیری از بارداری ندارند و علم پزشکی نیز عاجز است از اینکه تمامی وسایل پیشگیری از بارداری را در اختیار آنان بگذارد پس درواقع هر بارداری این چنینی خواسته و ارادی است، چون زن با انجام دادن احتیاطات لازم باز نیز احتمال باردار شدن را می‌دهد و همین میزان احتمال در خواسته و ارادی بودن بارداری کافی است؛ به عبارت دیگر، اختیار امری دارای مراتب است و در تمامی این موارد یک نحوه اختیاری در کار هست.

اما قسم اول، یعنی بارداری ناشی از تجاوز به عنف گرچه اکراهی به شمار می‌آید، ولی غیر ارادی نیست بلکه می‌تواند ارادی باشد، ولی از قسم اکراهی آن، چون همان‌گونه که در علم پزشکی به اثبات رسیده است برخی از افعال بدنی ما بدون خواست و اراده ما تحقق نمی‌یابند، مانند قوه ماسکه که هر چند معده پر از فضولات باشد ولی تا خواست انسانی در کار نباشد مدفوع خارج نمی‌شود و ظاهراً این معنا در زن هنگام آمیزش نیز صادق است؛ بنابراین می‌توان گفت که در موارد تجاوز به عنف، زن گرچه مورد تجاوز قرار گرفته است، ولی فعلش غیر ارادی نیست بلکه ارادی اکراهی است.

تو و دانشمند کاشف داروی نارسایی کلیه

فرض کنید به جای ویولن‌نواز، دانشمندی باشد که در صورت بهبودی، سود بسیاری نصیب مردم از جمله خود این شخصی شود که استفاده از کلیه‌هایش را در اختیار این دانشمند نیز قرار داده است؛ برای مثال، این دانشمند کسی است در پی کشف و ساختن داروی بهبود نارسایی کلیه‌ها، ولی متأسفانه پیش از به ثمر رسیدن تحقیقاتش دچار نارسایی کلیه شده به گونه‌ای که

در صورت استفاده نکردن از کلیه‌های شما خواهد مرد. آیا واقعاً به لحاظ اخلاقی مجاز است که شما (که خود از فرآورده‌های تحقیقاتی او بهره‌مند خواهید شد) نه ماه صبر پیشه نکنید تا او بهبود یابد و با سرانجام رسیدن تحقیقاتش بشریت از جمله خود شما از آن‌ها بهره‌مند شوید؟ حتی اگر شما را نربوده باشند بلکه شما و دیگران را از نارسایی کلیه این دانشمند و نیاز وی برای استفاده از کلیه دیگری مطلع ساخته باشند آیا بر شما و بر هر کسی که این خبر به گوش او رسیده اخلاقاً تکلیفی متوجه نیست که در راه نجات جان این دانشمند بکوشند حتی به قیمت نه ماه در بستر خوابیدن همراه او؟ توجه تکلیف به افراد در چنین مواردی علی‌البدل است به این معنا که در صورت قیام یکی از افراد به انجام دادن چنین تکلیفی، تکلیف از دیگران ساقط است و در صورت عدم قیام به تکلیف، همه افرادی که این تکلیف متوجه آن‌ها بوده است اخلاقاً قابل سرزنش‌اند.^۱

حال آیا این احتمال قوی نیست که ممکن است برخی از این جنین‌های سقط‌شده در آینده دانشمندی بزرگ می‌شده‌اند و می‌توانسته‌اند سود بسیاری متوجه بشریت کنند و به تعبیر دیگر اگر مادران افرادی مانند ادیسون و انیشتین بچه‌های خود را، به خصوص به جهت راحتی خود سقط کرده بودند، امروزه ما درباره آن‌ها چگونه قضاوت اخلاقی می‌کردیم؟ شاید اینکه تامسون مثالش را درباره موسیقی دانی مشهور می‌زند نه یک فرد معمولی، ناظر به همین باشد که لطف و کمک به موسیقی‌دان درواقع افراد بسیاری را خرسند می‌سازد و گرنه اگر مثالش را درباره دزدی می‌زد شاید هیچ کس حاضر به کمک به چنین فردی نبود.

۳. استدلال‌های مری آنه وارن

مری آنه وارن از طرف‌داران حق زنان در انتخاب سقط جنین با دیدگاهی آزادی‌خواهانه در مقاله «سقط جنین» به بررسی سه استدلال بر درستی سقط جنین می‌پردازد: دلیل اول دلیلی پیامد‌گرایانه است، دلیل دوم بر حق زنان مبتنی است و در دلیل سوم شخصی بودن جنین نفی شده است.^۲ استدلال دوم مادرمحور است و استدلال اول را نیز به گونه‌ای می‌توان مادرمحور تلقی کرد و به همین دلیل دیدگاه وارن در این فصل بررسی و نقد شده است.

۱. در اصطلاحات فقهی به چنین تکلیفی واجب کفایی اطلاق می‌شود در مقابل واجب عینی که بر تمامی افراد به یکسان واجب است.

2. Warren, 2009, p. 303.

الف) استدلال پیامدگرایانه بر سقط جنین

یکی از نظریه‌های اخلاقی بسیار مطرح، نظریه پیامدگرایی است که از آن با عنوان غایت‌گرایی نیز نام می‌برند. پیامدگرایی درست در نقطه مقابل وظیفه‌گرایی قرار دارد. در وظیفه‌گرایی اخلاقی برای تشخیص وظیفه اصلاً نباید به پیامدهای فعل نگاه کرد، ولی این نظریه بر آن است که افعال صرف نظر از پیامدهایشان هیچ ارزش اخلاقی ندارند و ارزش اخلاقی خود را از پیامدهایشان کسب می‌کنند. در اینکه پیامدهای افعال برای چه باید در نظر گرفته شود پیامدگرایی به سه نظریه خودگرایی، دیگرگرایی و سودگرایی تقسیم می‌شود. گرچه وارن تصریح نکرده است که کدام‌یک از این نظریه‌ها را پذیرفته است، اما با توجه به ادیاتی که در این بحث به کار می‌گیرد او به رفاه و خیر همگانی توجه دارد، ولی نه با تقریری که سودگرایان به دست می‌دهند.

از نظر او اگر ارزیابی افعال باید برحسب پیامدهای افعال باشد، در آن صورت سقط جنین نادرست است، چون ممنوع بودن آن پیامدهای ناگواری در پی خواهد داشت. به اعتقاد وارن در سراسر تاریخ، زنان به دلیل فقدان وسایل پیشگیری از بارداری و سقط جنین مطمئن و قانونی بهای سنگینی پرداخته‌اند و به سبب بارداری‌های پشت سر هم و با فاصله‌های کوتاه نه تنها دچار ضعف بدنی بلکه موجب افزایش مرگ و میر خود می‌شوند.^۱ زایمان اجباری فقر و بدبختی را تشدید می‌کند و فشارهای شدیدی بر اقتصاد خانواده و دولت وارد می‌سازد. گرچه روش‌های جدید پیشگیری از بارداری تا حدی مشکلات را کاهش داده است ولی به دلیل صددردن نبودن این روش‌ها، یا در دسترس عموم نبودن از جهت ناتوانی مالی یا دوری مکانی باز نیز مشکلات عدیده‌ای وجود دارد.^۲

امروزه کسب درآمد زنان در بیشتر کشورها برای گذراندن زندگی ضروری به نظر می‌رسد و از این رو چنین زنانی شدیداً باید باروری خود را کنترل کنند، چون بارداری و پرورش کودکان با کار در خارج از منزل به سهولت امکان‌پذیر نیست. بنابراین از نظر وارن دسترسی مطمئن به سقط جنین در بلندمدت برای زنان نه تنها برای سلامت و استمرار حیات بلکه برای سلامت و ادامه حیات نظام اجتماعی آنان نیز لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

از نظر او، رشد سریع جمعیت در کشورهای فقیر موجب سوءتغذیه و گرسنگی شده

۱. پیتر سینگر نیز که دغدغه سودگرایانه دارد معتقد است ممنوعیت سقط جنین موجب شده است که زنان به طور پنهانی جنین‌های خود را سقط کنند و در نتیجه یا به پزشکان فاقد صلاحیت مراجعه و یا از داروهای سنتی استفاده می‌کنند و این سنخ کارها نه تنها پیامدهای جدی به دنبال خواهد داشت، بلکه در برخی موارد به مرگ آن‌ها نیز می‌انجامد (Singer, 1993, p. 143).

2. Warren, 2009, p. 303.

است و هرچند با توزیع عادلانه‌تر منابع غذایی می‌توان تا حدودی جلوی آن را گرفت، ولی مسئله مهم فرسایش زمین و تغییرات جوی به سبب نابودی جنگل‌ها و سوختن سوخت‌های فسیلی و احتمال کاهش قابلیت زمین برای تولید غذا در نسل‌های آینده است. از این رو نه تنها سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست نیست، بلکه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.^۱

به گفته وارن، مخالفان سقط جنین علی‌رغم چنین پیامدهایی باز سقط جنین را نادرست می‌دانند و مدعی‌اند که زنان باید مسئولیت اعمال خود را بپذیرند، مگر آنکه از هرگونه آمیزش جنسی با جنس مخالف اجتناب ورزند، چون آمیزش جنسی با جنس مخالف برای سلامت جسمانی و روانی زنان یا مردان ضروری نیست، بلکه زنان با اجتناب از چنین کاری کمتر در معرض سرطان گردن رحم و دیگر بیماری‌های آمیزشی قرار می‌گیرند؛ اما به اعتقاد وارن، نه تنها آمیزش جنسی برای زنان لذت‌بخش است بلکه انتخاب تجرد دائمی برای آنان بسیار مشکل به نظر می‌رسد، چون گذران زندگی مادی برای آن‌ها به تهابی مشکلاتی در پی خواهد داشت و آمیزش جنسی معمولاً یکی از وظایفی است که با ازدواج بر عهده زنان می‌آید. خلاصه آنکه از نظر وارن تحمیل تجرد دائمی بر زنان معقول نیست و تا زمان دسترسی به وسایل مطمئن پیشگیری از بارداری برای همه زنان استدلال‌های پیامدگرایانه بر نادرستی سقط جنین به قوت خود باقی است.^۲

البته وارن می‌داند این استدلال کسانی را که نظریه‌های پیامدگرایانه را قبول ندارند، قانع نمی‌کند، چون اگر سقط جنین به دلایل محکمی همواره خطا باشد، در آن صورت نمی‌توان آن را برای اجتناب از پیامدهای ناخوشایندش توجیه کرد و از این رو باید درصدد دلیلی دیگر بود، لذا او می‌کوشد این مسئله را از جهات دیگری نیز بررسی کند، مثل اینکه آیا زنان از نظر اخلاقی حق سقط جنین دارند یا نه؟ و آیا بر جنین شخص بودن صدق می‌کند تا حق حیات داشته و در نتیجه سقط آن به لحاظ اخلاقی نادرست باشد یا نه؟ از این رو او دو استدلال دیگر را بررسی می‌کند که پیامدگرایانه نیستند.^۳

اشکالات استدلال پیامدگرایانه وارن

اشکالات متعددی بر این استدلال وارن وارد است: اولاً، او میان مباحث اخلاقی و حقوقی خلط

1. Warren, 2009, p. 304.

2. Ibid.

3. Warren, 2009, 305.

کرده و استدلال پیامدگرایانه خود را بر ممنوعیت قانونی سقط جنین استوار کرده است، چون تصریح می‌کند که «در سراسر تاریخ زنان بهای سنگینی برای فقدان وسایل پیشگیری از بارداری و سقط جنین مطمئن و قانونی پرداخته‌اند». بر فرض که سقط جنین قانونی شود و پیامدهای متذکر وارن را به دنبال داشته باشد، باز پرسش اخلاقی آن پابرجاست. از همین روست که پیتز سینگر نیز متذکر می‌شود که این دلیل، دلیلی بر علیه قوانینی است که سقط جنین را ممنوع می‌کنند، ولی اخلاقی بودن سقط جنین را اثبات نمی‌کند.^۱

ثانیاً، آیا لازمه این استدلال، جواز اخلاقی کشتن نوزادان و کودکان نیست. مگر نه اینکه با کشتن نوزادان و کودکان نیز می‌توان جمعیت را کنترل کرد و از رشد بی‌رویه جمعیت پیشگیری کرد؟ اگر گفته شود کشتن آن‌ها قتل به شمار می‌آید و قتل نیز قبیح است، در آن صورت مسئله اصلی باید این باشد که آیا کشتن جنین نیز قتل به شمار می‌آید یا نه؟ و صرف پیامدهای ناخوشایند نمی‌تواند مجوزی برای کشتن و سقط آن‌ها باشد، لذا سینگر تصریح می‌کند که این دلیل از پاسخ دادن به ادعای محافظه کاران مبنی بر اینکه سقط جنین قتل عمدی انسانی بی‌گناه به شمار می‌آید و به لحاظ اخلاقی در همان مقوله جنایت می‌گنجد، قاصر است.^۲

ثالثاً، لازمه این استدلال آن است که میان جنین پسر و دختر تفکیک قائل شد، چون آنچه بیشتر موجب ازدیاد جمعیت می‌شود جنین دختر است نه جنین پسر.

رابعاً، همان گونه که خود وارن متذکر شده ولی خیلی سریع از آن عبور کرده است «اگر غذا تنها عادلانه‌تر توزیع شود، هنوز غذای کافی برای تغذیه همه مردم جهان وجود دارد؛ اما این امر نمی‌تواند همواره صادق باشد. فرسایش زمین و تغییرات جوی که به سبب نابودی جنگل‌ها و سوختن سوخت‌های فسیلی به وجود آمده است احتمال کاهش قابلیت زمین را برای تولید غذا- شاید به طور چشمگیری- در نسل آینده [جدی] کند». در این سخن وارن دو نکته قابل توجه و بررسی بیشتر است: یکی اینکه «اگر غذا عادلانه‌تر توزیع شود، غذا به قدر کفایت برای همه مردم جهان وجود دارد» و دیگری «فرسایش زمین و تغییرات جوی به سبب نابودی جنگل‌ها و سوختن سوخت‌های فسیلی و احتمال کاهش قابلیت زمین برای تولید غذا برای نسل‌های آینده».

هر دو نکته سخن حقی است، ولی لازمه آن جواز سقط جنین‌های بی‌گناه نیست. بی‌شک اگر نگاهی اجمالی به کشورهای سرمایه‌داری، کشورهای جهان سوم که با فقر دست

1. Singer, 1993, p. 143.

2. Ibid.

و پنجه نرم می‌کنند و نوع حکومت‌ها و حکمرانی‌ها انداخته شود، مشکل اصلی، بی‌عدالتی و ظلم فراگرفته عالم انسانی است. اگر زیاده‌خواهی کشورهای زورگو و حاکمان مستبد و نیز زیاده‌خواهی‌های سرمایه‌داران نباشد و عدالت در همه جا گسترده شود، مسلماً هیچ فقری نخواهد بود و کسی درد گرسنگی و فقر را نخواهد چشید. آیا اگر هزینه این همه تسلیحات در جنگ‌ها و تجاوز به برخی کشورها و بمباران زیرساخت‌های آن‌ها، نابود کردن خانه و کاشانه هزاران نفر و کشتن زنان و کودکان بی‌پناه، صرف سیر کردن گرسنگان و بالا بردن سطح زندگی محرومان می‌شد، دیگر فقیر و محرومی یافت می‌شد؟ از این رو به جای اخلاقی جلوه دادن سقط جنین، بهتر است بر بی‌عدالتی‌های حاکم بر جهان شورید و علیه آن‌ها یکپارچه و متحد قلم زد و به جد، آن‌ها را نقد کرد و علاوه بر فعالیت‌های علمی، به فعالیت‌های عملی نیز به نفع محرومان اهتمام ویژه داشت.

اما عامل فرسایش زمین و تغییرات جوی نیز نه تنها مصرف بی‌رویه کشورهای سرمایه‌داری در استفاده از طبیعت در سراسر جهان است بلکه تولید جنگ‌افزارها و جنگ‌افروزی‌هایی است که کم‌کم طبیعت را به نابودی می‌کشاند.

ب) استدلال سقط جنین و حقوق زنان

وارن در این استدلال با انکار تحقق خارجی داشتن حقوق اخلاقی، حق حیات داشتن افراد را به این معنا می‌داند که نباید آنان را به قتل رساند یا از امکانات زندگی محروم کرد، مگر اینکه در غیر این صورت شر بیشتری در پی داشته باشد. گرچه حقوق مطلق نیستند اما نباید به دلیل خیر ظاهراً بیشتری نادیده گرفته شوند؛ برای مثال انسان می‌تواند در دفاع از خود مهاجم را به قتل برساند، اما نمی‌تواند به دلیل سود بسیار دیگران از مرگ فردی، او را به قتل برساند.

وارن حقوق را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱) حقوقی که همه اشخاص واجد آن‌اند و این حقوق را حقوق اساسی می‌دانند، مانند حق حیات، آزادی و تعیین سرنوشت خود ۲) حقوقی که تحت شرایط خاصی مطرح می‌شوند، مانند عهد و پیمان‌ها و قراردادها. از نظر وارن ممنوعیت سقط جنین همه این حقوق را نادیده می‌گیرد.

با غیر قانونی بودن سقط جنین زنان غالباً درصدد سقط جنین‌های غیر قانونی و خطرناک‌اند و براساس آمار سازمان بهداشت جهانی^۱ هر سال ۲۰۰ هزار زن به همین دلیل

۱. این آمار مربوط به سال انتشار مقاله وارن (۱۹۹۳) است.

می‌میرند و زنان بسیار دیگری نیز به دلیل زایمان اجباری جان می‌دهند و در نتیجه حق آزادی و تعیین سرنوشت، از آنان سلب می‌شود.^۱ به انجام رساندن بارداری تنها زحمت و دردسر نیست، بلکه شاق و خطرناک است حتی در صورتی که اختیاری باشد. گرچه ممکن است برخی زنان از بارداری لذت ببرند، ولی برای زنانی که برخلاف میلشان بارداری را ادامه می‌دهند ممکن است تجربه‌ای فلاکت‌بار و سرآغاز مصائبی باشد. آنان به‌ناچار یا باید کودکان را پیش خود نگهدارند یا آن‌ها را به فرزندخواندگی بسپارند. نگهداشتن کودک ممکن است با شغل دائمی آن‌ها یا دیگر وظایف خانوادگی تعارض داشته باشد. به فرزندخواندگی دادن کودکان نیز همواره آزاردهنده و ناخوشایند است، زیرا از حال آنان آگاه نیستند و نمی‌توانند از آنان مراقبت کنند. وارن تصریح می‌کند که براساس تحقیقات چنین زنانی همواره بسیار غمناک و اندوهناک‌اند. از نظر او حتی با فرض پذیرش حق حیات جنین، تحمیل چنین مصائبی بر زنانی که نمی‌خواهند بارداری را ادامه دهند به راحتی قابل توجیه نیست.

اشکالات جواز سقط جنین با توجه به حقوق زنان

بر این استدلال نیز اشکالاتی وارد است، از جمله اینکه:

۱. وارن اصلاً توضیح نداده است که این حقوق از کجا ناشی می‌شوند و منشأ آن‌ها چیست، چه اشخاصی و تحت چه شرایطی واجد حقوقی مانند حق حیات و حق آزادی می‌شوند و چرا جنین حق حیات نداشته باشد و...؟ اگر جنین حق حیات داشته باشد آیا باز این استدلال او پا برجاست؟ البته خود وارن متفطن این مطلب شده است که اگر جنین واجد حق حیاتی کامل و برابر با حق حیات زنان باشد در آن صورت تعارض حقوق پیش خواهد آمد و چه بسا تنها در موارد استثنایی سقط جنین مجاز باشد.^۲

۲. اشکال دیگر اینکه در این استدلال نیز باز وارن به لوازم غیرقانونی بودن سقط جنین و اینکه با غیر قانونی بودن آن چه تعداد زنانی هر ساله جان می‌دهند و یا اینکه به دلیل بارداری اجباری دچار مشکلات و مخاطرات بسیاری می‌شوند، تمسک کرده است و حال آنکه بر فرض قانونی بودن سقط جنین، پرسش اخلاقی جواز سقط جنین همچنان مطرح است.

۳. در این استدلال باز وارن به پیامدهای بارداری اجباری و مرگ و میرها و خطرهای ناشی از آن استناد کرده است و حتی در فرض ادامه بارداری و به فرزندخواندگی دادن بچه

1. Warren, 1993, p. 305.

2. Ibid., p. 306.

پیامدهای روانی این کار را بر زنان در نظر گرفته است. حال این پرسش مطرح است که میان این استدلال و استدلال قبلی (استدلال پیامدگرایانه) چه تفاوت اساسی وجود دارد؟

۴. همان‌گونه که گذشت وارن تصریح می‌کند که براساس تحقیقات زنانی که کودکان خود را به فرزندخواندگی داده‌اند، همواره بسیار غمناک و اندوهناک‌اند. آیا در مورد زنانی که در شرایط امن و سالم سقط جنین کرده‌اند، بررسی‌ای درباره سلامت جسمانی و روانی آن‌ها پس از سقط صورت پذیرفته است؟ چه‌بسا در چنین مواردی نیز آثار سوء جسمانی و روانی مشاهده شود.

ج) استدلال شخص بودن و حقوق اخلاقی

چه زمانی جنین واجد حق حیاتی برابر با دیگر انسان‌ها می‌شود؟ به گفته وارن بیشتر نظام‌های حقوقی معاصر تولد را مرحله‌ای می‌دانند که باعث می‌شود انسان دارای حق حیات شود و از این‌رو نوزادکشی را عموماً آدم‌کشی به حساب می‌آورند، ولی چنین تلقی‌ای درباره جنین وجود ندارد؛ اما آیا تولد ملاکی دلبخواهی درباره شأن و منزلت اخلاقی نیست؟ چرا انسان باید حقوق اخلاقی خود را هنگام تولد به دست آورد و نه پیش از آن و یا بعد از آن؟ از نظر او سقط جنین حتی در جاهایی که ممنوع است عموماً آدم‌کشی به شمار نمی‌آید و در نگاه نخست گرچه ممکن است تولد معیاری کاملاً دلبخواهی درباره شأن و منزلت اخلاقی انسان به نظر برسد، اما این چنین نیست و جنین با تولد است که واجد حق حیات برابر با دیگر انسان‌ها می‌شود.^۱

معیارهای گوناگونی برای شأن و منزلت اخلاقی پیشنهاد شده است، ولی برخی از این معیارها با یکدیگر متعارض‌اند و باید میان آن‌ها دست به انتخاب زد و وارن در این باره دو امر را واضح و روشن می‌داند: ۱) انتخاب معیار برای شأن و منزلت اخلاقی نباید براساس ترجیحات شخصی باشد، برای مثال نژادپرستان حق ندارند حقوق اخلاقی را تنها برای نژاد خود در نظر بگیرند؛ ۲) معیاری که برای شأن و منزلت اخلاقی پیشنهاد می‌شود باید شأن و منزلت اخلاقی نه تنها انسان‌ها بلکه حیوانات، گیاهان، کامپیوترها، انواع حیات محتمل خارج از زمین و هر چیز دیگری را که ممکن است پدید آید نیز توجیه کند.^۲ هرچند وارن حیات، حساس بودن و شخص بودن را به شأن و منزلت اخلاقی مربوط می‌داند، ولی تنها معیار شخص بودن را می‌پذیرد و دیگر معیارها را رد می‌کند.

او دیدگاه افرادی مانند آلبرت شوایتز را که از اخلاق ناظر به قداست همه اشیاء زنده

1. Warren, 1993, p. 306.

2. Ibid., p. 307.

دفاع کرده‌اند و معتقدند دلنگرانی نسبت به سرنوشت همهٔ مخلوقات زنده برای کسانی که دغدغهٔ اخلاقی دارند طبیعی است، توجیه می‌کند و می‌گوید دیدگاه او درواقع این است که انسان هرگز نباید بدون دلیلی قوی و به طور قطع برای ورزش و سرگرمی، موجود زنده‌ای را به قتل برساند. در نتیجه از اخلاق ناظر به قداست همهٔ موجودات نمی‌توان استنتاج کرد که سقط جنین نیز به لحاظ اخلاقی نادرست است، چون زنده بودن جنین مانند زنده بودن تخمک بارورنشده و اسپرم است. از این رو به نظر او می‌توان از بسیاری سقط جنین‌ها به عنوان قتل «از روی ناچاری و اضطرار» دفاع کرد.^۱

او پاسخ مخالفان سقط جنین را مبنی بر اینکه نادرستی سقط جنین تنها به دلیل زنده بودن جنین نیست، بلکه به دلیل انسان بودن اوست کافی نمی‌داند و می‌گوید چرا باید نابود کردن انسان زنده از نابود کردن موجودات زندهٔ برخی از انواع دیگر به لحاظ اخلاقی بدتر باشد؟ مگر نه این است که ممکن است برخی حیوانات مانند دلفین‌ها، وال‌ها و میمون‌های عظیم‌الجثه از استعدادهایی مانند انسان از جمله تعقل، خودآگاهی و روابط اخلاقی متقابل برخوردار باشند و از همین روست که به گفتهٔ وارن برخی فیلسوفان معاصر برای برخی حیوانات حقوق اخلاقی برابر با انسان قائل‌اند. از نظر او صرف نظر از درست بودن این دیدگاه، یک مطلب یقیناً درست است و آن اینکه عضویت در نوعی خاص به تنهایی نمی‌تواند معیاری برای شأن و منزلت اخلاقی باشد و الا معیاری دل‌خواهی و غیر مفید خواهد بود.^۲

وارن با رد نقش قداست همهٔ موجودات و نیز عضویت در نوعی خاص در شأن و منزلت اخلاقی، معیار احساس را پیش می‌کشد و آن را نیز نمی‌پذیرد. لازمهٔ این معیار این است که سقط جنین در مراحل اولیه، پیامد اخلاقی جدی‌ای در بر نداشته باشد. جنین در سه ماههٔ اول به دلیل حساس نبودن، نسبت به زندگی مستمر دغدغه‌ای ندارد و در این مرحله مانند اوول بارورنشده ممکن است قوهٔ موجودی حساس شدن را داشته باشد، اما بالفعل حساس نیست.^۳ از نظر وارن، لازمهٔ ملاک احساس این است که توجیه سقط جنین در ماه‌های آخر دشوارتر از توجیه آن در ماه‌های اولیه باشد، اما توجیه آن در ماه‌های آخر به دشواری توجیه آدم‌کشی نیست. او با اعتقاد به اینکه توجیه کشتن انسان‌ها از توجیه کشتن خرگوش‌ها دشوارتر است دلیل آن شأن و منزلت انسان‌ها می‌داند که تنها بر احساس مبتنی نیست.^۴ از همین جاست که او

1. Warren, 1993, p. 307.

2. Ibid., p. 308.

3. Ibid., p. 307.

4. Warren, 1993, pp. 309-310.

معیار اصلی خود را برای شأن و منزلت اخلاقی بیان می‌کند.

وارن برای بیان معیار اصلی خود برای شأن و منزلت اخلاقی در استدلال سنتی بر نادرستی سقط جنین اشکال وارد می‌کند و آن را مغالطه‌ای و غیر منتج می‌داند. به اعتقاد او حد وسط در این استدلال در واقع تکرار نشده است؛ حد وسط تنها به لحاظ لفظی تکرار شده است نه به لحاظ معنایی. آن استدلال این است که:

۱. جنین انسانی بی‌گناه است؛
۲. کشتن انسان بی‌گناه نادرست است؛
۳. کشتن جنین (سقط) نادرست است.

وارن معتقد است واژه انسان دو معنای متفاوت دارد: (۱) معنای ژنتیکی (۲) معنای اجتماعی، و نادیده گرفتن همین تفاوت باعث شده است تا مغالطه‌ای در این استدلال رخ دهد. انسان در مقدمه ۱ و ۲ به یک معنا استعمال نشده است. مراد از انسان در مقدمه ۱ انسان ژنتیکی است و در مقدمه ۲ انسان اجتماعی. اگر بتوان اثبات کرد که هر چیزی که به لحاظ ژنتیکی انسان به شمار آید به لحاظ اجتماعی نیز انسان است، مطلب اثبات می‌شود، ولی سخن در اثبات همین مطلب است. وارن برای پیشگیری از خلط مطالب انسان اجتماعی را شخص می‌نامد و معتقد است تنها انسان اجتماعی است که از شأن و منزلت اخلاقی برخوردار است و حقوق اخلاقی دارد.

اما شخص چه ویژگی‌هایی دارد؟ آیا برای اینکه موجودی شخص باشد، باید تمام ویژگی‌های نام برده شده برای شخص بودن را داشته باشد یا تحقق برخی از آن‌ها کافی است؟ وارن انسان ژنتیکی برای شخص بودن را کافی نمی‌داند و برای معین ساختن چنین ویژگی‌هایی پیشنهاد می‌کند که «مسافری فضایی را تصور کنید که در سیاره‌ای ناشناخته فرود آمده است و با نژادی از موجودات مواجه می‌شود که با موجوداتی که او دیده و شنیده است هیچ شباهتی ندارند. اگر او بخواهد از رفتار اخلاقی با این موجودات اطمینان حاصل کند، باید تا حدی مطمئن شود که آیا آن‌ها جزء مردم به شمار می‌آیند تا اینکه واجد حقوق اخلاقی تمام‌عیاری باشند یا اینکه از آن نوع موجوداتی هستند که اگر او با آن‌ها، برای مثال، به عنوان منبع غذایی رفتار کند، لازم نیست احساس گناه کند»^۱.

او چه باید بکند؟ وارن می‌گوید اگر او پیشینه انسان‌شناختی داشته باشد، ممکن است برای تفکیک ما انسان‌ها از اخلاف پیش از پیدایش ما، در جست‌وجوی اموری مانند دین، هنر

و صنعت ابزارآلات باشد و بدون تردید او حق دارد حضور چنین عواملی را شواهدی قوی بر این امر بگیرد که آن موجودات موجوداتی اخلاقی هستند و لذا نباید مثلاً از آن‌ها به عنوان منبع غذایی استفاده کند.^۱

از نظر وارن، ویژگی‌هایی که در مفهوم شخص بودن یا انسان بودن به معنای اخلاقی اساسی‌تر است عبارت‌اند از:

۱. آگاهی (از امور و حوادث بیرونی و درونی موجودات به خصوص استعداد احساس درد)؛

۲. استدلال‌آوری (استعداد شکوفاشده برای حل مسائل جدید و نسبتاً پیچیده)؛

۳. فعالیت خودانگیخته؛

۴. استعداد ایجاد ارتباط به هر وسیله‌ای؛

۵. حضور خویشتن‌بینی و خودآگاهی، فردی یا نژادی و یا هر دو.

وارن اذعان می‌کند که به دست دادن تعریف‌های دقیقی از این معیارها، مشکلات بسیاری دارد، اما از یک سو، آشنایی همه محققان با معانی این معیارها را مسلم می‌گیرد و از سوی دیگر لازم نمی‌داند موجودی همه این اوصاف را داشته باشد تا شخص به شمار آید، چون چه‌بسا داشتن ویژگی ۱ و ۲ به تنهایی برای شخص بودن موجودی کافی باشد، ولی باید مد نظر داشت که اگر موجودی و از جمله جنین هیچ‌یک از این اوصاف پنج‌گانه را واجد نباشد، به یقین شخص به شمار نمی‌آید. وارن این مطلب را آن قدر واضح و روشن می‌داند که معتقد است افراد منکر آن اصلاً هیچ تصور و مفهومی از شخص بودن ندارند و شاید این امر بدان دلیل باشد که مفهوم شخص را با مفهوم انسان ژنتیکی خلط کرده‌اند. در نتیجه، از نظر وارن فرد دچار مرگ مغزی چون آگاهی خود را از دست داده، دیگر شخص به حساب نمی‌آید و همچنین انسان‌هایی که دچار معلولیت‌های ذهنی و فاقد آگاهی‌اند. طبق همین معیار جنینی که واجد هیچ‌یک از آن اوصاف نیست شخص به شمار نمی‌آید و در نتیجه واجد حقوق اخلاقی نیست.^۲

وارن تا آنجا پیش می‌رود که حتی جنین هفت یا هشت ماهه‌ای که ویژگی‌هایی دارد که میل مراقبت از خود را همانند یک نوزاد در ما برمی‌انگیزاند، شخص به شمار نمی‌آورد. هرچند جنین تا حدی شباهتش به شخص بیشتر است و ظاهراً می‌تواند درد احساس کند و نسبت به آن واکنش نشان دهد و حتی ممکن است چون مغزش کاملاً فعال است نوعی آگاهی ابتدایی

1. Warren, 1973, p. 227.

2. Ibid., p. 228.

هم داشته باشد، ولی با این همه کاملاً مانند نوزاد چندماهه، آگاهی و خودآگاهی ندارد و قادر به استدلال و یا انتقال پیام‌های بسیار متنوع نیست و چه بسا شباهتش به شخص کمتر از برخی حیوانات پستاندار بالغ متعارف باشد.^۱ بنابراین از نظر وارن، از آنجا که جنین رشد کرده آن قدر شبیه شخص نیست که بر اثر شباهتش حق حیات قابل توجهی به دست آورد، لذا هیچ تفاوتی در مراحل مختلف بارداری ندارد و در نتیجه مطلقاً هیچ محدودیتی برای سقط ایجاد نمی‌کند.^۲

وارن و استدلال از طریق بالقوگی

همان‌گونه که ذکر شد از نظر وارن جنین به شخص شباهت چندانی ندارد تا برخی از حقوق آن را واجد شود، ولی آیا از طریق بالقوگی جنین برای شخص شدن نمی‌توان حقوق مربوط به شخص را به جنین نیز اسناد داد؟ آیا این واقعیت که اگر جنین پرورش داده شود و امکان رشد به طور طبیعی برایش فراهم گردد و مداخله‌ای در فرایند رشدش صورت نگیرد، به احتمال قوی شخص خواهد شد موجب حق حیات برای او نمی‌شود؟ برخی فیلسوفان استدلال کرده‌اند که گرچه جنین ممکن است شخص به شمار نیاید ولی بالقوگی آن برای شخص شدن، همان حقوق اساسی را به آن می‌دهد، ولی وارن معتقد است که این استدلال موجه نیست، زیرا ما در هیچ موردی با موجودی بالقوه همانند موجودی بالفعل رفتار نمی‌کنیم، برای مثال هر کودکی که در امریکا متولد شود رأی‌دهنده‌ای بالقوه است، اما هیچ فردی کمتر از ۱۸ سال در آن کشور حق رأی دادن ندارد. در مورد جنین نیز همین مطلب صادق است. به علاوه اگر جنین شخصی بالقوه باشد، تخمک بارورنشده و همچنین اسپرماتوزوئید نیز باید شخصی بالقوه به حساب آید و همان شأن و منزلت اخلاقی را واجد باشد و حال آنکه کسی به آن تن نمی‌دهد.^۳

اما ظاهراً خود وارن تفاوتی میان جنین و تخمک بارورنشده و اسپرماتوزوئید مشاهده می‌کند و لذا در مقاله دیگر خود ضمن قائل شدن حق حیاتی در نگاه نخست برای جنین، می‌گوید: هرچند قوه شخص شدن در نگاه نخست می‌تواند دلیلی قوی بر مجاز نبودن نابودسازی جنین و در نتیجه حق حیات او باشد، ولی این حق حیات در نگاه نخست نمی‌تواند بر حق ارتکاب سقط جنین غالب باشد، زیرا حقوق هر شخص بالفعلی همواره بر

1. Warren, 1973, p. 229.

2. Ibid.

3. Warren, 2009, p. 312.

حقوق هر شخص بالقوه‌ای، در صورت تعارض رجحان دارد. وارن برای وضوح بیشتر این مطلب مثال کاوشگر فضایی را متذکر می‌شود: «فرض کنید کاوشگر فضایی ما به دست فرهنگی بیگانه افتاده است، به نحوی که دانشمندان تصمیم گرفته‌اند با تجزیه بدن او به یاخته‌های سازنده او و استفاده از آن‌ها در ایجاد انسان‌هایی کاملاً رشد کرده، البته با رمز ژنتیکی او، چند صد هزار انسان یا بیشتر ایجاد کنند. می‌توانیم تصور کنیم که هر یک از این انسان‌های تازه متولدشده تمامی توان‌ها، مهارت‌ها، دانش‌ها و غیره انسان اصلی را و همچنین تصویری از خود خواهند داشت. به طور خلاصه اینکه هر یک از آن‌ها شخصی واقعی (هرچند غیر منحصر به فرد) خواهند بود. تصور کنید که کل این طرح دقیقی طول بکشد و شانس موفقیتش بسیار بالا باشد و کاوشگر ما همه این‌ها را می‌داند و نیز می‌داند که با این افراد عادلانه رفتار خواهد شد».^۱

حال این کاوشگر چه باید بکند، آیا می‌تواند فرار کند و در نتیجه همه این افراد بالقوه را از حیات بالقوه‌شان محروم سازد و یا اینکه حق فرار ندارد و باید اجازه دهد تا از طریق تجزیه بدن او هزاران انسان بالقوه به فعلیت برسند؟ از نظر وارن حق حیات او بر حق حیات همه موجودات بالقوه که به لحاظ ژنتیکی انسان به شمار می‌آیند، برتری دارد حتی اگر دانشمندان بیگانه نظری به سلب حیاتش نداشته باشند و تنها سلب یک سال یا تنها یک روز از آزادی‌اش را مد نظر داشته باشند، چون حق آزادی یک شخص بالفعل بر هرگونه حق حیاتی حتی حق حیات مثلاً هزاران انسان بالقوه، رجحان دارد. در نتیجه حقوق یک زن بر هرگونه حق حیاتی که یک جنین ممکن است به دلیل شخص بالقوه بودنش داشته باشد، غالب است.^۲

وارن و مسئله نوزادکشی

اگر سخن وارن تلقی به قبول شود و جنین به دلیل اینکه ویژگی‌های شخص را ندارد شخص به شمار نیاید، لازمه آن این است که نوزاد نیز دست کم در چند ماهه نخست شخص نباشد، چون مسلماً در این چند ماه ویژگی‌های شخص بودن را ندارد. خود وارن به این لازمه اذعان داشته و در ویرایش مقاله خود با افزودن «ضمیمه‌ای درباره نوزادکشی» با توجه به اشکالاتی که در این زمینه به او وارد کرده‌اند، می‌نویسد: «از زمان انتشار این مقاله، افراد بسیاری از طریق نوشته‌هایی خاطرنشان کردند که استدلال من ظاهراً نه تنها سقط جنین، بلکه نوزادکشی را نیز توجیه

1. Warren, 1973, pp. 229-230.

2. Ibid., p. 229.

می‌کند، زیرا شباهت نوزاد تازه متولد شده به شخص به طور قابل توجهی از جنین رشد و نمو یافته بیشتر نیست و در نتیجه، به نظر می‌رسد که اگر نابود کردن جنین مجاز باشد، باید نابود کردن نوزاد نیز مجاز تلقی شود. از آنجا که بیشتر مردم، صرف نظر از چگونگی احساساتشان در مورد اخلاقی بودن سقط جنین، نوزاد کشی را نوعی آدم کشی می‌دانند، این امر ممکن است نشانه وجود نقصی جدی در استدلال من به نظر رسد.^۱

اما وارن می‌کوشد به این اشکال پاسخ دهد. او گرچه شخص نبودن نوزاد را قبول دارد، ولی به دو دلیل نوزاد کشی را درست نمی‌داند: اولاً، نادرستی نوزاد کشی دست کم در کشور او و در این دوره از تاریخ و در شرایط مساوی، به این دلیل است که بر فرض که والدین نوزاد را نخواهند و از نابودی او ناراحت نیز نشوند، کسانی یافت می‌شوند که به نگهداری او تمایل داشته باشند و با کشتن او از لذات بسیاری محروم خواهند شد. از این رو، به گمان او به همان دلیل که نابودسازی منابع طبیعی یا آثار هنری مهم نادرست است، کشتن نوزاد نیز درست نیست. ثانیاً، بیشتر افراد دست کم در کشور وارن نوزادان را با ارزش می‌دانند و بیشتر ترجیح می‌دهند که آن‌ها سالم بمانند و از همین روست که بیشتر افراد ترجیح می‌دهند از آن‌ها مالیات گرفته شود تا از پرورشگاه‌ها حمایت مالی صورت پذیرد و محل امنی برای پرورش نوزادان ناخواسته فراهم شود؛ بنابراین وارن تا زمانی که افرادی به حفظ نوزادان تمایل داشته باشند و همچنین با حمایت مالی امکانات نگهداری از آن‌ها را در شرایط انسانی معقولی فراهم سازند، کشتن آن‌ها را نادرست می‌داند.^۲

وارن در برابر این اشکال فرضی که به همان دلیل که نوزاد کشی نادرست است می‌توان گفت سقط جنین نیز نادرست است، زیرا افراد بسیاری جنین را با ارزش می‌دانند و از نابود کردن آن ناراحت می‌شوند و تمایل دارند با امکانات مالی خود زمینه استمرار حیات وی را فراهم کنند و یا آن را به فرزندخواندگی بپذیرند، میان جنین و نوزاد تفاوت می‌گذارد. حفظ جنین را برخلاف خواسته زن باردار، ناقض حقوق زن در مورد آزادی، خوشبختی و اختیار می‌داند و معتقد است حقوق زن بر حقوق افرادی که به حفظ جنین تمایل دارند، غالب است، برخلاف نوزاد که با فرزندخواندگی و محافظت از او حقوق مادر نقض نمی‌شود حتی در صورتی که مادر خواهان نابودی او باشد.^۳

1. Warren, 1973, p. 230.

2. Ibid.

3. Ibid.

اشکالات شخص بودن و حقوق اخلاقی

سومین استدلال وارن برای مجاز بودن سقط جنین تمسک به مفهوم شخص و افزودن حقوق اخلاقی بر این مفهوم بود و او به دلیل شخص نبودن جنین سقط آن را مجاز دانسته و سعی کرده است به دلایلی لازمه آن را که جواز نوزاد کشی است، نپذیرد و از آنجا که برخی افراد به بالقوگی جنین برای شخص شدن تمسک کرده‌اند، این سخن را ناتمام دانسته و آن را رد کرده است. نه تنها این استدلال وارن نیز درست به نظر نمی‌رسد بلکه پاسخ او به اشکالات لازمه دید گاهش و همچنین اشکالات به استدلال بالقوگی درست نیست و اشکالات متعددی بر آن‌ها وارد است.

اشکالات معیارهای شخص

۱. همان گونه که گذشت خود وارن اذعان دارد که معیارهای گوناگونی برای شأن و منزلت اخلاقی پیشنهاد شده است که برخی از آن‌ها با یکدیگر تعارض نیز دارند و از این رو باید میان آن‌ها دست به انتخاب زد و وارن برای انتخاب معیارها تنها دو شرط را مد نظر قرار داده است: (۱) براساس تمایلات شخصی نباشد و (۲) بتواند شأن و منزلت اخلاقی دیگر موجودات را نیز توجیه کند و خود او معیار شخص بودن را پذیرفت و دیگر معیارها مانند حیات و حساس بودن را رد کرد. شاید تا اینجا حق با وارن باشد که حیات و حساس بودن به تنهایی نمی‌تواند دلیلی برای شأن و منزلت اخلاقی موجودات باشد، اما آیا انتخاب وارن انتخاب درستی است؟ آیا شخص بودن می‌تواند معیار درست و دقیقی برای شأن و منزلت اخلاقی باشد؟ آیا می‌توان به لوازم این معیار تن داد؟ وارن تصریح می‌کند که ارائه تعریف دقیقی از معیارهای شخص بودن مشکلات بسیاری دارد، اما با این حال آشنایی همه محققان با معانی این معیارها را مسلم می‌گیرد و داشتن برخی از این معیارها مانند ۱ و ۲ را برای شخص بودن کافی می‌داند. آیا واقعاً همه محققان با معانی این معیارها آشنا هستند؟ و بر فرض آشنا بودن با معانی، آیا در مصادیق خارجی این معیارها با هم اختلافی ندارند؟ اگر چنین است پس چرا به اعتقاد سینگر جنین پس از یک ماه شخص می‌شود^۱ و تولی معتقد است در سه ماهگی^۲ و برخی نیز تا دو سالگی^۳ و خود وارن نیز اذعان دارد که لازمه دید گاهش این است که نوزاد نیز واجد این معیارها نیست و در نتیجه شخص به شمار نمی‌آید و نوزاد کشی نیز باید جایز

1. Singer, 1993, p. 169

2. Tooley, 2006, p. 124.

3. See Warren, 1997, p. 178.

باشد، ولی به دلایلی لازمه دیدگاهش را نمی‌پذیرد و به دلایل دیگری غیر از شخص نبودن نوزاد، می‌کوشد نوزادکشی را نادرست جلوه دهد. از سوی دیگر، آیا همه محققان در معیارهای شخص بودن با هم متفق‌اند و اختلافی میان آن‌ها نیست؟ پس چرا سینگر سه معیار برای شخص بودن نام می‌برد، تولی یک معیار و خود وارن گرچه پنج معیار ذکر می‌کند، ولی به صورت مبهم می‌گوید شاید معیار اول و دوم برای شخص بودن کافی باشد و به صورت مشخص بیان نکرده است کدامین معیار حتماً باید وجود داشته باشد؟ گرچه او نبود همه معیارها را برای شخص نبودن واضح و روشن می‌داند، اما سخن اینجاست که چرا یک معیار کافی نباشد و به چه دلیل دو تا از این معیارها کافی است؟ و به چه دلیل این پنج معیار باید مد نظر قرار گیرد و معیارهای دیگری نمی‌توان در نظر گرفت.^۱ خلاصه آنکه به نظر می‌رسد به دلیل ابهامی که مفهوم شخص دارد و این ابهام به مصادیق آن نیز سرایت می‌کند، نمی‌توان مسئله مهمی مانند سقط جنین را بر این مفهوم مبتنی کرد.

گرچه به اعتقاد وارن با تولد است که جنین واجد حق حیات می‌شود و او این معیار را دلخواهی نمی‌داند، اما روشن است که با تمام توجیهاتی که وارن کوشیده است ارائه دهد این معیار کاملاً دلخواهی است، چون به لحاظ اخلاقی تفاوت مهمی میان نوزاد تازه متولدشده و جنین لحظات و حتی ساعات یا روزهایی پیش از تولد وجود ندارد. جنین چند روز پیش از تولد کاملاً شکل گرفته و به اندازه‌ای رشد کرده است که بتواند خارج از رحم مادر نیز بدون دستگاه ادامه حیات دهد. اگر جنینی چند روز زودتر از موعد مقرر متولد شود بدون هیچ‌گونه مشکلی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و اگر توجیهاتی که وارن برای نادرستی نوزادکشی مطرح کرده است درست باشد، عین همان توجیهات را برای جنینی که لحظات، ساعات یا روزهای اندکی به تولدش مانده است نیز می‌توان ارائه داد. مگر نه این است که به اعتقاد وارن نوزادکشی به این دلیل نادرست است که کسانی هستند که به نگهداری نوزاد تمایل دارند و با کشتن او از لذات بسیاری محروم می‌شوند، آیا این توجیه درباره جنینی که لحظات یا ساعاتی به تولدش باقی نمانده است، صادق نیست؟ آیا اگر کسانی خواهان چنین جنینی باشند، سقط و کشتن جنین آن‌ها را از لذات بسیاری محروم نمی‌کند؟ آیا در این صورت، زن حق سقط او را دارد؟

آیا توجیه وارن در تفاوت میان جنین و نوزاد مبنی بر اینکه حفظ جنین برخلاف

۱. در فصل سوم تا ۲۱ معیار برای شخص بودن شمارش شده است و ممکن است معیارهای دیگری نیز بتوان نام برد.

خواسته زن باردار ناقض حق آزادی و خوشبختی اوست، واقعاً حق آزادی و خوشبختی او را نقض می‌کند؟ اگر لازمه به فرزندخواندگی دادن نوزاد، نگهداری چند روزی از نوزاد باشد، آیا زن می‌تواند از این کار استکاف کند و به دلیل اینکه نگهداری فرزند ناقض حق آزادی و خوشبختی اوست، او را به قتل برساند؟ اگر پاسخ وارن به چنین پرسشی منفی باشد، پس زن حق ندارد جنینی را که لحظات و ساعاتی بیش به تولد او باقی نمانده است و کسانی هستند که او را به فرزندخواندگی بپذیرند، سقط کند.

۲. وارن برای رد معیار احساس می‌نویسد جنین در سه ماهه اول به دلیل حساس نبودن دغدغه‌ای نسبت به زندگی مستمر ندارد و در این مرحله مانند اوول بارورنشده ممکن است قوه حساس شدن را داشته باشد و بالفعل حساس نیست و خود التفات دارد که بنابر این ملاک، سقط جنین در اواخر بارداری دشوار است، اما دشواری آن را به اندازه دشواری آدم‌کشی نمی‌داند. گرچه معیار احساس فی‌نفسه معیار درستی به نظر نمی‌رسد،^۱ اما سخن در اینجاست که چرا سقط جنین در اواخر بارداری به دشواری آدم‌کشی نیست؟ جنین لحظاتی پیش از تولد با نوزاد تازه متولدشده به لحاظ اخلاقی چه تفاوت اساسی‌ای دارد؟

۳. وارن با ادعای تفاوت معنای انسان در دو مقدمه استدلال سنتی مخالفان سقط جنین، این استدلال را منتج نمی‌داند و می‌گوید مراد از انسان در مقدمه اول انسان ژنتیکی و در مقدمه دوم انسان اجتماعی است. تمام سخن در این است که به چه دلیل انسان دو معنا دارد؟ انسان ظاهراً یک معنا بیشتر ندارد و آن عضویت در نوع انسانی است و بر همین اساس است که انسان‌ها غالباً به گونه‌ای متفاوت با اعضای نوع خود رفتار می‌کنند حتی اگر بر فرض اجتماعی تلقی نشود. اگر حفظ جان جنینی انسانی و جنینی حیوانی به آمپولی بستگی داشته باشد که یکی بیشتر در دسترس نیست و با آن تنها می‌توان جان یکی از آن دو را نجات داد، آیا انسانی یافت می‌شود که نجات جان جنین حیوانی را ترجیح دهد و یا حتی نجات جان آن‌ها را برابر بداند؟ آیا در این مثال وارن واقعاً نجات جان جنین حیوانی را ترجیح می‌دهد و یا از نظر او هیچ ترجیحی در کار نیست؟ در صورت ترجیح نجات جان جنین انسانی، معلوم می‌شود که انسان‌ها با اعضای نوع خود به گونه‌ای متفاوت رفتار می‌کنند و نوع خود را بر دیگر انواع در موارد تعارض ترجیح می‌دهند؛ به عبارت دیگر، به چه دلیل تنها کشتن انسان اجتماعی نادرست است و اجتماعی بودن انسان به معنای دقیق کلمه یعنی چه و چه مؤلفه‌هایی دارد؟ اگر انسانی در منطقه‌ای کاملاً دور افتاده به تنهایی زندگی کند به گونه‌ای که با دیگران هیچ ارتباطی برقرار

1. See Warren, 2009, p. 309.

نکرده باشد، آیا به دلیل اینکه انسان اجتماعی به شمار نمی‌آید حق حیات ندارد؟ از سوی دیگر، مراد از اجتماعی بودن معنای بالفعل آن است یا اجتماعی بودن بالقوه نیز کفایت می‌کند؟ اگر اجتماعی بودن بالقوه کافی باشد، خوب چنین نیز بالقوه موجودی اجتماعی است، به‌خصوص اگر ساعات یا لحظاتی بیش به تولدش باقی نمانده باشد و اگر مراد اجتماعی بودن بالفعل باشد، انسان اجتماعی که الآن در کما و بیهوشی به سر می‌برد، نباید حق حیات داشته باشد و اطرافیان او باید به کشتن او مجاز باشند به دلیل اینکه رسیدگی به او ناقض حق آزادی و خوشبختی آن‌هاست.

۴. به گفته وارن عضویت در نوعی خاص هیچ نقشی در شأن و منزلت اخلاقی ندارد. اگر چنین است پس نباید انسان‌ها میان نوع خود و دیگر انواع تفاوتی قائل باشند، ولی همان‌گونه که گذشت انسان‌ها با نوع خود و دیگر انواع یکسان رفتار نمی‌کنند.

پاسخ به اشکالات وارن به استدلال بالقوگی

همان‌گونه که گذشت وارن به این دلیل استدلال بالقوگی را موجه ندانست که به اعتقاد او در هیچ موردی با موجودات بالقوه همانند موجودات بالفعل رفتار نمی‌شود و کودکی را مثال زد که هر چند رأی‌دهنده بالقوه‌ای است ولی قبل از ۱۸ سالگی حق رأی دادن ندارد. دلیل دیگر او این بود که گرچه قوه شخص شدن در نگاه نخست می‌تواند دلیلی بر مجاز نبودن سقط جنین باشد، ولی این حق حیات در نگاه نخست نمی‌تواند بر حق ارتکاب سقط جنین برتری یابد، زیرا حقوق هر شخص بالفعلی همواره بر حقوق هر شخص بالقوه‌ای در صورت تعارض رجحان دارد و برای روشن‌تر شدن مطلب مثال کاوشگر فضایی را ذکر کرد. در پاسخ به او می‌توان گفت:

۱. میان حقوق طبیعی و حقوق قراردادی و اعتباری تفاوت است؛ حقوق قراردادی و اعتباری را می‌توان بنابر مصالح و مفاسدی کم یا زیاد کرد و شروط و قیودی برای آن‌ها در نظر گرفت برخلاف حقوق طبیعی. سن ۱۸ سالگی برای رأی دادن حقی قراردادی و اعتباری است. براساس چنین قانونی نوجوانی ۱۶ ساله حق رأی ندارد و رأی‌دهنده‌ای بالقوه به شمار می‌آید، اما ممکن است در کشوری سن رأی‌دهندگان ۱۶ سال اعلام شود و در این صورت چنین فردی می‌تواند رأی دهد. برخلاف حق حیات که حقی طبیعی است و قابل کم یا زیاد کردن نیست.

۲. اشکال دیگر آنکه از نظر وارن در هیچ موردی با موجودات بالقوه همانند موجودی بالفعل رفتار نمی‌شود. این سخن در صورتی درست است که آن موجود در حال بالفعل ارزش

چندانی نداشته باشد و در نتیجه در حالت بالقوه نیز ارزشی نخواهد داشت، اما به جرئت می‌توان گفت که موجودات بالقوه برحسب ارزش موجودات بالفعل آن‌ها ارزش‌گذاری می‌شوند و از همین روست که ارزش نهال‌ها با یکدیگر بسیار متفاوت است؛ نهال درخت بید ارزشی یکسان با نهال درخت پسته و بادام ندارد و انسان‌ها برای نهال درخت بید به اندازه نهال درخت پسته و بادام حاضر به پرداخت هزینه نیستند.

حال اگر موجودی بالفعل چنان ارزشی داشته باشد که فوق تصور ما انسان‌هاست، در آن صورت چنین موجودی در حالت بالقوه نیز از ارزش والایی برخوردار خواهد بود. اگر انسان چنان می‌تواند رشد و تکامل یابد که از ملائک برتر شود و فرشتگان فاصله‌ای بسیار با او داشته باشند و می‌تواند جاودانگی را تجربه کند، در آن صورت چنین موجودی در حالت بالقوه نیز از ارزشی والا برخوردار است و همچنان که نوزاد و کودک حق حیات دارند جنین نیز از همان حق حیات برخوردار است.

۳. لازمه ترجیح حقوق شخص بالفعل بر شخص بالقوه در موارد تعارض این است که در صورت نبود تعارض، حقوق شخص بالقوه باید مراعات شود. حال آیا نمی‌توان موردی را تصور کرد که حقوق زن باردار با حقوق جنین در تعارض نباشد؛ به عبارت دیگر، استدلال وارن بر فرض درست بودن تنها در موارد تعارض حقوق صادق است و نمی‌توان آن را در تمامی موارد حتی در جایی که تعارضی در کار نیست، جاری دانست.

۴. در کاوشگر فضایی، یاخته‌های سازنده او گرچه هریک قوه انسان شدن را دارند، اما این قوه، قوه‌ای ضعیف و منفعل است برخلاف جنین که قوه شخص شدنش قوی و فعال است و میان این دو همان‌گونه که گذشت تفاوتی روشن و آشکار وجود دارد.

اشکالاتی به جایز نبودن نوزادکشی از سوی وارن

همان‌گونه که گذشت وارن گرچه نوزادان را شخص نمی‌داند، ولی نوزادکشی را اولاً به دلیل تمایل افرادی برای پذیرش فرزندخواندگی آنان، نادرست می‌داند و ثانیاً، به این دلیل که دست کم در کشور او بیشتر افراد نوزادان را باارزش می‌دانند و ترجیح می‌دهند آن‌ها سالم بمانند و از این رو کشتن آن‌ها را نادرست می‌داند و در مقابل این اشکال فرضی که ممکن است افرادی نیز خواهان فرزندخواندگی جنین‌ها باشند، میان جنین و نوزاد تفاوت می‌گذارد و حفظ جنین را ناقض حقوق زن به شمار می‌آورد. پاسخ وارن به اشکالات لازمه دیدگاهش، درست به نظر نمی‌رسد. او می‌کوشد با اینکه نوزادان ویژگی‌های شخص را ندارند و شخص به‌شمار

نمی‌آیند، کشتن آن‌ها را نادرست جلوه دهد، اما به نظر می‌رسد در این کوشش موفق نبوده و باید به لازمه دیدگاهش که نوزاد کشی است تن دهد، زیرا:

اولاً، آیا واقعاً حق حیات جنینی که به اعتراف خود وارن حق حیاتی در نگاه نخست دارد و یکی دو روز یا لحظاتی بیشتر به تولدش نمانده است بر حق آزادی و خوشبختی زن برای لحظات و حتی روزهایی ترجیح ندارد با توجه به اینکه کسانی هستند که او را به فرزندخواندگی قبول کنند؟

ثانیاً، اگر لازمه به فرزندخواندگی دادن نوزاد نگهداری چند روزی از او باشد، وارن چه تصمیم اخلاقی اتخاذ خواهد کرد؟ آیا با توجه به اینکه او نوزاد را شخص نمی‌داند و در نتیجه فی‌نفسه برای او حق حیاتی قائل نیست و نادرستی کشتن او را فقط به این دلیل می‌داند که کسانی هستند که او را به فرزندخواندگی بپذیرند، باز هم حکم به نادرستی کشتن او خواهد داد یا اینکه چون نگهداری این چند روز از نوزاد در تعارض با حق آزادی و خوشبختی زن است حق زن مقدم است و بر حق حیات نوزاد و حقوق افرادی که به فرزندخواندگی تمایل دارند، ترجیح دارد؟

ثالثاً، استدلال وارن بر نادرستی نوزاد کشی استدلالی پیامد گرایانه است و حتی او برای نادرستی سقط جنین نیز به چنین استدلال‌هایی تمسک کرده است، اما این سنخ استدلال‌ها درست به نظر نمی‌رسند.^۱ آیا می‌توان به صرف اینکه کسانی هستند که نوزادان را به فرزندخواندگی بپذیرند، حکم به نادرستی نوزاد کشی کرد و به صرف اینکه چنین کسانی یافت نمی‌شوند حکم به درستی کشتن نوزاد صادر کرد؟ یعنی حیات نوزاد انسانی این مقدار بی‌ارزش است که ارزش خود را از خواستن یا نخواستن دیگر انسان‌ها می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، ارزش نوزادان انسانی وابسته به این است که آیا رفاه دیگران در گرو داشتن آن‌ها و به فرزندخواندگی آن‌هاست یا نه؟

ارزیابی به طور کلی و نتیجه گیری

در برخی از استدلال‌های به سود یا زیان سقط جنین، برخی از مطالب مبهم و یا مسلم فرض شده است و این ابهام یا مسلم فرض گرفتن موجب مشکلاتی شده است.

ابهام معنای ارزش در استدلال‌های درباره سقط جنین

یکی از الفاظ بسیار به کار رفته در برخی از استدلال‌ها ایجاباً و نفیاً، واژه ارزش است. ارزش در معانی متفاوتی به کار می‌رود و از این‌رو در استفاده از این واژه باید دقت کرد. زمانی که گفته می‌شود انسان ارزش ذاتی دارد، حیات انسان ارزشمند است؛ این کالا ارزش بسیاری دارد؛ این تابلو با ارزش است؛ آرامش و شادی ارزشمندند باید دید کدام‌یک از معانی ارزش اراده شده است. آن وقت است که می‌توان در صحت و سقم آن عبارات اظهار نظر کرد.

در فلسفه تاکنون پنج قسم ارزش شناخته شده است و اینکه گفته می‌شود حیات انسان ارزشمند است یا انسان ذاتاً ارزشمند است باید دید کدام‌یک از این پنج قسم مراد است.

۱. ارزش ذاتی یا نفسی^۱: چیزی که فی‌نفسه و به معنای واقعی کلمه مطلوب است و انسان آن را برای خود می‌طلبد و نه برای رسیدن به چیز دیگری، مطلوبیت و ارزش ذاتی دارد؛ برای مثال، انسان کار می‌کند تا پول به دست آورد. پول می‌خواهد تا اینکه بتواند ابزار و وسایل مورد نیاز خود را تهیه کند تا با آن‌ها خوب زندگی کند. حال زندگی خوب را برای چه می‌خواهد؟ برای آرامش. در اینجا دیگر پرسش نمی‌شود که آرامش را برای چه می‌طلبد، چون مطلوبیت و ارزش آرامش ذاتی است و انسان آرامش را برای خود آرامش می‌خواهد و نه برای چیز دیگری. شادی نیز از همین قسم است. حال، اینکه مطلوب‌های ذاتی که ارزش ذاتی نیز دارند چند تا هستند نظرهای متفاوتی درباره آن هست.

۲. ارزش ابزاری^۱: چیزی که فی‌نفسه مطلوب و خواسته ما نیست، بلکه آن را (خواه با یک واسطه یا چند واسطه) برای رسیدن به چیز دیگری که مطلوب ذاتی ماست می‌خواهیم، مطلوبیت و ارزش ابزاری دارد. در مثال قسم قبلی کار کردن برای به دست آوردن پول، پول درآوردن برای تهیه ابزار و وسایل، تهیه ابزار و وسایل برای خوب زندگی کردن و خوب زندگی کردن همه مطلوبیت و ارزش ابزاری دارند. هیچ‌یک از امور ذکرشده را برای خودشان نمی‌خواهیم بلکه آن‌ها را برای رسیدن به مطلوبی می‌خواهیم که آن مطلوب ارزشی ذاتی دارد و برای چیز دیگری طلب نمی‌شود.

۳. ارزش باطنی: اگر چیزی که وارد آگاهی ما می‌شود برای ما مطبوع و دلپذیر باشد، ارزش باطنی دارد، ولی اگر برای ما مطبوع و دلپذیر نباشد، برای ما هیچ ارزشی ندارد؛ برای مثال، طلوع و غروب خورشید یا مهتاب در صورتی که به تماشای آن‌ها نشسته باشیم برای ما مطلوبیت و ارزش باطنی دارند. همان‌گونه که در تعریف ارزش باطنی گذشت ملاک این نوع ارزش ورود در آستانه آگاهی ماست و اگر چنین اموری وارد در آگاهی ما نشوند و ما هیچ اطلاع و آگاهی‌ای از آن‌ها نداشته باشیم، در نتیجه هیچ مطلوبیت و ارزشی نیز نخواهند داشت. البته ورود در آستانه آگاهی ما منحصر در مواجهه مستقیم با این امور نیست. مواجهه مستقیم یکی از سه راه ورود این امور در آستانه آگاهی ماست. دو راه دیگر عبارت‌اند از: تأمل در آن‌ها و یادآوری محفوظات و خاطرات گذشته. برای مثال، اگر در هوای گرم به این فکر فرو رویم که اگر استخری می‌بود و در آن با شنا خنک می‌شدیم، چقدر لذت‌بخش می‌بود و یا اگر لیوانی شربت خنک می‌بود و آن را می‌نوشیدیم، چه کیفی داشت، تأمل در این امور خود برای شما لذت‌بخش و ارزشمند است. یا اگر قبلاً به سفری رفته‌اید که برای شما بسیار لذت‌بخش بوده است و خاطرات خوشی از آن سفر دارید، هر زمانی که آن خاطرات را در ذهن خود بگذرانید و آن‌ها را به یاد آورید برای شما لذت‌بخش خواهد بود؛ به عبارت دیگر، اموری از این دست برای انسان ارزش باطنی دارند.

۴. ارزش نقش‌مندانه: اگر کلی که اجزائی دارد برای شما ارزشمند باشد، تک‌تک اجزاء آن کل برای شما ارزشی نقش‌مندانه خواهند داشت، چون درواقع این اجزاء در مجموع آن کل و مجموعه را برای شما به وجود می‌آورند؛ برای مثال، اگر صلح و صفا در یک خانواده برای شما ارزشمند باشد، در آن صورت رابطه صمیمی تک‌تک افراد این خانواده برای شما ارزش نقش‌مندانه خواهد داشت، چون تک‌تک این رابطه‌های صمیمانه است که صلح و

صفا را در خانواده به وجود می‌آورد و یا اگر مهمانی‌ای ترتیب داده‌اید و برای شما بسیار اهمیت دارد که مهمانی خوبی از کار درآید، در آن صورت تک‌تک کارهایی که دست به دست هم می‌دهند تا مهمانی آن‌گونه که مد نظر شماست از کار درآید ارزشی نقش‌مندانه دارند؛ برای مثال نرفتن برق، نسوختن غذا، آمدن تمامی مهمانان دعوت‌شده، مرتب بودن میز، و شیطنت نکردن بیش از حد بچه‌ها.

۵. ارزش نسبی: اگر ارزش چیزی در سنجیدن آن با چیز دیگری رخ می‌نماید به گونه‌ای که اگر با غیر آن چیز سنجیده شود هیچ ارزشی ندارد، ارزشی نسبی دارد؛ برای مثال، عشق ورزیدن. آیا عشق ورزیدن مطلقاً و در تمامی موارد مطلوب است؟ خیر، چون بستگی دارد به اینکه آدمی به چه چیزی عشق می‌ورزد؛ اگر به حقیقت عشق می‌ورزد، ارزش دارد، ولی اگر به خرافات عشق می‌ورزد، هیچ ارزشی ندارد؛ برای مثال، پرستش ارزشمند است در صورتی که خدا را پرستد نه بتان را. بنابراین، ارزش عشق و پرستش ارزشی نسبی است و به متعلق عشق و پرستش بستگی تام و تمام دارد.

حال اینکه گفته می‌شود انسان ارزشمند است و یا حیات انسان ارزش دارد کدام‌یک از این معانی را مد نظر دارند؟ شاید ارزش انسان ارزشی نقش‌مندانه باشد؛ به این بیان که کل عالم هستی به شرطی ارزشمند است که موجودی مانند انسان نیز در او وجود داشته باشد و شاید به این اعتبار است که خداوند پس از خلقت انسان خود را تحسین کرده و فرموده است که: *فبارک الله احسن الخالقین*. ممکن است ارزش انسان ارزشی ابزاری باشد برای مثال، خداوند برای تحقق اراده خود، انسان را آفریده باشد. در این صورت انسان ابزاری است برای تحقق اراده باری تعالی. بنابر حدیث قدسی اینکه خداوند فرموده است که تو را برای خودم خلق کرده‌ام^۱ می‌تواند شاهد و دلیلی بر این مدعا باشد که ارزش انسانی ارزشی ابزاری است. یا اینکه خداوند فرموده است که ما جن و انس را برای عبادت آفریده‌ایم می‌تواند شاهد و دلیلی باشد بر اینکه انسان ذاتاً ارزشمند نیست بلکه ارزش او از این بابت است که خدا را پرستش کند و بنده خدا باشد و از همین‌روست که انسان‌هایی که راه عبودیت را برنگزیده‌اند شبیه حیوانات می‌دانند و بلکه بدتر از آن‌ها.

برای انسان ارزش باطنی نمی‌توان تصویر کرد، ولی اینکه ارزش ذاتی می‌تواند داشته باشد قابل تصور است؛ اما اینکه انسان ارزش ذاتی دارد یا نه مسئله دیگری است. اینکه انسان کدام‌یک از ارزش‌های چهارگانه را واجد است بستگی تام و تمام به نگرشی دارد که ما به

جهان هستی داریم. اگر جهان‌نگری‌ای ترسیم نشود، چگونه می‌توان مشخص کرد که انسان واجد کدامین ارزش است؟

کسانی که درباره سقط جنین به لحاظ اخلاقی قلم زده‌اند و به ارزشمند بودن یا نبودن انسان تمسک کرده‌اند (که برخی از مهم‌ترین آن‌ها در دو فصل اول بررسی شد) مشخص ساخته‌اند که انسان واجد کدامین ارزش است تا بینیم آیا جنین نیز واجد آن ارزش است یا نه؟ از این‌رو، یکی از مسائل مهم در بحث سقط جنین اولاً، ترسیم نوعی جهان‌نگری است و ثانیاً، تشخیص اینکه براساس جهان‌نگری ترسیم‌شده انسان واجد چه ارزشی است و ثالثاً، آیا جنین واجد آن ارزش است یا نه؟

ابهام در معنای شخص

یکی دیگر از الفاظی که در استدلال‌های مربوط به سقط جنین به لحاظ اخلاقی بسیار استفاده می‌شود واژه انسان و شخص است. انسان مفهومی ماهوی و معقول اول است، ولی شخص از مفاهیم ثانویه فلسفی است که عروضش در ذهن است و اتصافش در خارج مانند مفهوم امکان، علیت، و وحدت.

در فلسفه اسلامی تاکنون واژه شخص محور بحث‌های فلسفی نبوده و در استدلال‌های فلسفی به کار نرفته است و تنها از واژه انسان استفاده شده است. بلی، واژه شخص به کار می‌رود، ولی تشخیص غیر از شخص است. تمامی موجودات تشخیص دارند و تشخیص مساوقت با وجود دارد و هر موجودی تا تشخیص نیابد وجود نمی‌یابد ولی نمی‌توان گفت همه موجودات شخص‌اند.^۱

شخص در فلسفه غرب استفاده شده است. فیلسوفان غربی در برابر واژه شخص و شخص بودن person و personhood را به کار می‌برند و برای واژه تشخیص indevituality را. به عبارتی، آغاز کاربرد این واژه در فلسفه غرب بوده است؛ اما اینکه چرا این واژه در فلسفه غرب این قدر مهم شده است، شاید به این دلیل باشد که از همان قرون اولیه در بحث تثلیث قائل بودند به اینکه یک موجود است در سه شخص؛ خدا را به صورت یگانه تجربه می‌کنند ولی با این همه به عنوان پدر، پسر و روح القدس.^۲

۱. نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۳.

2. Smith, Jr., 2000, p. 4.

اما اینکه چه شد فیلسوفان این واژه را وارد بحث‌های فلسفی کردند، اجمالاً آن‌ها درک می‌کردند که بسیاری از اوقات ما با موجوداتی سروکار داریم که به لحاظ زیست‌شناختی انسان‌اند، ولی نمی‌توانیم با آن‌ها ارتباط برقرار کنیم و با آن‌ها دادوستد داشته باشیم و به عبارتی فضای مشترکی میان ما و آن‌ها وجود ندارد؛ برای مثال، همان‌گونه که نمی‌توانیم به یک بچه حیوان مطلبی را بفهمانیم به یک کودک تازه متولدشده نیز نمی‌توانیم مطلبی را بفهمانیم. از سوی دیگر، موجوداتی هستند که انسان نیستند ولی ما می‌توانیم با آنان ارتباط برقرار کنیم و آن‌ها نیز می‌توانند با ما دادوستد داشته باشند؛ برای مثال خدا، فرشتگان و جن‌ها با انسان‌ها حرف می‌زنند و انسان‌ها نیز با آن‌ها سخن می‌گویند و به عبارتی گویی ما با آن‌ها فضای مشترکی داریم.

از این‌رو، موجودی که با انسان فضای مشترکی دارد شخص نامیدند. انسان بالغ شخص است، ولی کودک تازه متولدشده گرچه انسان است، ولی شخص نیست. از آن سو، خدا، فرشته و جن گرچه انسان نیستند ولی شخص‌اند. به عبارت دیگر، انسان و شخص به لحاظ مصداقی عموم و خصوص من وجه‌اند نه به لحاظ مفهومی. برخی از انسان‌ها شخص‌اند (انسان بالغ) و برخی شخص نیستند (کودک تازه متولدشده)، و برخی شخص‌ها انسان‌اند (انسان بالغ) و برخی شخص‌ها انسان نیستند (فرشتگان). اما اینکه به لحاظ مفهومی عموم و خصوص من وجه نیستند، چون انسان مفهومی ماهوی و از معقولات اول فلسفی است، ولی شخص مفهومی ماهوی نیست و از معقولات ثانیه فلسفی است و از این‌رو به لحاظ مفهومی اشتراکی با یکدیگر ندارند.

حال سخن در این است که این فضای مشترک که موجودات با یکدیگر دارند و همین فضای مشترک است که آن‌ها را شخص می‌کند، چیست؟ به عبارت دیگر، ملاک یا ملاک‌های شخص بودن کدام است؟ و به تعبیر دیگر چگونه مصداق‌های شخص را در خارج تشخیص دهیم؟

برخی پنج دسته عوامل برای شخص بودن نام برده‌اند: (۱) عوامل زیست‌شناختی خاص: از نسل انسان بودن، داشتن ساختار ژنتیکی خاص، داشتن یک سر، دست‌ها، بازوان، چشم‌ها، توانایی برای حرکت کردن، تنفس کردن، غذا خوردن و خوابیدن. (۲) عوامل روان‌شناختی: احساس، ادراک، داشتن تصویری از خود، داشتن منافع و امیال، توانایی استفاده از ابزار، توانایی استفاده از زبان یا نظام‌های نمادی، توانایی شوخی کردن، توانایی عصبانی شدن و تردید کردن. (۳) عوامل عقلانی: استعداد دلیل‌آوری و استنتاج، استعداد تعمیم و یادگیری از تجربه گذشته،



استعداد فدا کردن منافع کنونی برای به دست آوردن سودهای بیشتر در آینده. (۴) عوامل اجتماعی: استعداد کار کردن در گروه‌ها و واکنش نشان دادن فشارهای همتایان، استعداد شناخت و رعایت منافع دیگران به عنوان اموری ارزشمند، دیدن خود به عنوان فردی در میان دیگر اذهان، استعداد برای همدردی، پشت گرمی، عشق‌ورزی، استعداد جلب واکنش‌های همدلانه، پشت گرمی و عشق‌ورزی دیگران، استعداد کار کردن با دیگران برای منافع متقابل. (۵) عوامل حقوقی: در معرض قوانین بودن و حمایت شدن از سوی قانون، استعداد قرارداد بستن، در سرشماری به شمار آمدن، داشتن نام و شهروند بودن، استعداد جمع اموال، به ارث بردن اموال و غیره.^۱

در هر صورت ملاک‌های گوناگون و متفاوتی برای شخص بودن نام برده‌اند، از جمله:

۱. داشتن زبان: هر موجودی که زبان داشته باشد شخص است؛ به این معنا که بتوان با زبان مطلبی را به او انتقال داد و او نیز بتواند مطلبی را به ما انتقال دهد.
۲. استعداد ارتباط برقرار ساختن: موجوداتی که توان و استعداد برقراری ارتباط با دیگران را داشته باشند شخص‌اند.
۳. آگاهی: موجوداتی که آگاه هستند شخص به شمار می‌آیند، اما موجوداتی که هیچ‌گونه آگاهی و ادراکی ندارند شخص نیستند؛ بنابراین نباتات شخص به شمار نمی‌آیند اما انسان و حیوان چون آگاهی و ادراک دارند شخص هستند.
۴. خودآگاهی: موجوداتی شخص هستند که از آگاهی خود، آگاهی داشته باشند. گربه‌ها می‌بینند ولی از اینکه می‌بینند آگاه نیستند، اما ما از دیدن خود و از آگاهی خود، آگاهی داریم. طبق این ملاک حیوانات به دلیل نداشتن خودآگاهی شخص به شمار نمی‌آیند. به این آگاهی، آگاهی مرتبه دوم نیز گفته‌اند.
۵. استدلال‌آوری: موجوداتی که می‌توانند استدلال اقامه کنند، شخص به شمار می‌آیند.
۶. فعالیت خودانگیز: موجوداتی شخص به شمار می‌آیند که با انگیزش درونی خود بتوانند کاری را انجام دهند و در غیر این صورت شخص نیستند.^۲
۷. عقلانیت: موجوداتی که بتوانند عقلانیت بورزند شخص‌اند و در غیر این صورت

1. English, 1975, p. 235.

۲. موارد ۲ تا ۵ را وارن متذکر شده است. به اعتقاد او هر موجودی یکی یا دو تا از این ویژگی‌ها را داشته باشد شخص به شمار می‌آید و در غیر این صورت شخص نیست (نک: Warren, 1973).

شخص به شمار نمی آیند.^۱

۸. ادراک حسن و قبح اخلاقی: موجوداتی که حسن و قبح اخلاقی را درک می کنند شخص اند. از این رو، حیوانات، کودکان غیر ممیز و دیوانگان چون حسن و قبح اخلاقی را درک نمی کنند، شخص به شمار نمی آیند.

۹. توان انجام دادن عمل اجتماعی: موجوداتی که توان انجام دادن عمل اجتماعی (و نه عمل جمعی) را دارند، شخص اند برخلاف موجوداتی که گرچه توان عمل جمعی را دارند ولی قادر به انجام دادن عمل اجتماعی نیستند. تفاوت عمل اجتماعی^۲ و عمل جمعی^۳ در این است که در عمل جمعی هر موجودی کار خودش را می کند و در انجام دادن کار خودش به دیگری هیچ کاری ندارد و در خارج این کارهای انجام شده شبیه یکدیگرند؛ برای مثال، اگر در یک روز بارانی هر کسی برای محافظت خود از خیس شدن چتر با خود بیاورد و دیگران نیز مانند او عمل کنند، می توان گفت که همه برای خیس نشدن با خود چتر به همراه داشته اند، ولی این یک عمل جمعی است نه اجتماعی. کار مورچه ها و زنبورها از این قبیل است. هر مورچه و زنبوری کار خود را انجام می دهد، ولی در مجموع کار مورچه ها و زنبوران شبیه هم است.

اما در عمل اجتماعی هر کسی در کاری که انجام می دهد دیگری را نیز مد نظر دارد. در مثال قبلی اگر کسانی که چتر به دست می گیرند در نظر داشته باشند که دوستان خود را که چتر به همراه ندارند با خود همراه کنند، کاری اجتماعی انجام داده اند. اگر افرادی به پیک نیک بروند و هر کسی غذای خود را به همراه بیاورد، می توان گفت همه غذای خود را به همراه آورده اند، ولی این یک کار جمعی است نه اجتماعی؛ اما اگر بنا را بر این بگذارند که هر کسی برای غذا چیزی به همراه خود بیاورد برای مثال یکی نان بیاورد، دیگری گوشت، نفر سوم پیاز و غیره یک کار جمعی را رقم زده اند؛ به عبارت دیگر، اگر ما در کنش های رفتاری خود واکنش های دیگران را نیز در نظر داشته باشیم، کاری اجتماعی انجام داده ایم و به تعبیری اگر کنش و واکنش های دیگران در نحوه رفتار ما تأثیر داشته باشد، کارمان اجتماعی به شمار می آید. طبق این ملاک حیوانات شخص نیستند، چون هر حیوانی درواقع کار خود را انجام می دهد و تنها کارهای آن ها شبیه یکدیگر است.

۱۰. حداقل هوش: واجد بهره هوشی کمتر از ۲۰ شخص نیست و شخص بودن هر

۱. سینگر عقلانیت و خودآگاهی را ویژگی های اساسی شخص بودن می داند (نک: Singer, 1993).

2. social act

3. collective act

فردی که بهره هوشی اش کمتر از ۴۰ است محل تردید است. افرادی به یقین شخص اند که بهره هوشی آن‌ها بالاتر از ۴۰ باشد.

۱۱. احساس زمان: موجوداتی شخص به شمار می آیند که درکی از زمان داشته باشند و زمان را احساس کنند.

۱۲. کنجکاوی: موجوداتی که استعداد کنجکاوی و جست و جو دارند شخص اند.^۱

۱۳. نوسان میان خود گزینی و دیگر گزینی: موجوداتی که همواره به لحاظ روانی میان خود گزینی و دیگر گزینی در رفت و آمدند و با تأمل یکی را برمی گزینند شخص اند، ولی موجوداتی که یا خود گزین اند و یا دیگر گزین شخص به شمار نمی آیند.

۱۴. توان بر رد و قبول درونی: موجودات بر دو دسته اند: برخی در مواجهه با امور یک طرف را رد یا قبول می کنند و در رد و قبول امری کشمکش درونی ندارند؛ اما در مقابل برخی دیگر دائماً در انجام دادن یا انجام ندادن و یا رد کردن و قبول کردن کاری در کشمکش درونی به سر می برند و در موارد بسیاری با اینکه شواهد و قرائنی بر یک طرف وجود دارد، ولی باز طرف دیگر را برمی گزینند؛ برای مثال، اگر چوبی را در آب فرو ببریم، آن را شکسته می بینیم و باید باور کنیم که چوب شکسته است، ولی با این حال آن را نمی پذیریم و می گوئیم نباید شکسته باشد. سپس دست به چوب می زنیم و می بینیم شکسته نیست. انسان‌ها در امیالشان نیز چنین اند. اگر به چیزی خوردنی میل داشته باشند که برای آن‌ها مضر است، با وجود میل به آن باز به خود اجازه نمی دهند که از آن بخورند.

موجوداتی که دایره مآذونات خود را تنگ تر از مقدرات خود می گیرند شخص هستند، خواه عدم اذن ناشی از دین، اخلاق، حقوق، آداب و رسوم، ملاحظات زیبایی شناختی یا غیره باشد. انسان‌ها قدرت انجام دادن بسیاری از کارها را دارند، ولی به خود اجازه نمی دهند برخی از آن‌ها را انجام دهند، ولی در حیوانات چنین چیزی دیده نمی شود؛ از این رو انسان‌ها شخص اند ولی حیوانات شخص نیستند.

۱۵. تمایز میان وضع موجود نامطلوب و وضع ناموجود مطلوب: موجوداتی که از وضع موجود خود ناراضی هستند و به دنبال وضع مطلوبی هستند که وجود ندارد شخص اند، ولی موجوداتی که همواره از وضع موجود خود راضی هستند و نمی توانند وضع موجود خود را با

۱. موارد ۱۰ تا ۱۳ به علاوه خود آگاهی و کف نفس را جوزف فلچر متذکر شده است (نک: , Schwarz, 1996, p. 176).

وضع دیگری بسنجند شخص به شمار نمی آیند. حیوانات همواره از وضع موجود خود راضی هستند و از همین روست که هیچ تغییر و تحولی در زندگی آن‌ها مشاهده نمی شود، اما در مقابل انسان‌ها همواره از وضع موجود خود ناراضی‌اند و در پی وضع ناموجود مطلوب هستند؛ به عبارت دیگر، انسان می تواند به واقعیت نگاه ارزشی داشته باشد و میان واقعیت و ارزش تمایز قائل شود و در پی آن است که با توجه به واقعیت‌های موجود، آن‌هایی را که با ارزش نمی داند رها کند و اموری را که با ارزش می داند تحقق بخشد؛ اما حیوانات نمی توانند نگاه ارزشی به واقعیت داشته باشند و میان واقعیت و ارزش تمایز قائل شوند. آن‌ها واقعیت را تنها واقعیت می بینند و قدرت تحلیل واقعیت‌ها و تقسیم آن‌ها به واقعیت با ارزش و بی ارزش را ندارند.

۱۶. احساس، عاطفه و هیجان: موجوداتی شخص‌اند که احساسات، عواطف و هیجانات داشته باشند.

۱۷. از خود فراترروی: موجوداتی که در پی استكمال هستند و همواره در پی بهتر شدن‌اند شخص‌اند، ولی موجوداتی که اصلاً استكمال و فراتر رفتن برایشان موضوعیت ندارد شخص نیستند. به عبارت دیگر، استكمال معیار و ملاک شخص بودن است.

۱۸. اعتبارسازی: موجوداتی که می توانند دست به اعتبار بزنند و چیزی را چیز دیگری اعتبار کنند شخص‌اند. تنها انسان‌ها هستند که از چنین ویژگی‌ای برخوردارند؛ برای مثال، می توانند مالکیت را اعتبار کنند و برای نقل و انتقال مال و اموال خود خرید و فروش را اعتبار کنند و یا برای برقراری رابطه جنسی با جنس مخالف پیوند ازدواج را اعتبار کنند و برای جدایی دو زوج از یکدیگر طلاق را. در تمامی این موارد در واقعیت بما هو واقعیت هیچ تغییری رخ نداده است. حیوانات از چنین خصیصه‌ای بی بهره‌اند و به هیچ وجه قدرت بر اعتبار کردن چیزی ندارند.

۱۹. استعداد تصور آینده‌ای برای خود و داشتن آرزوهایی درباره اوضاع و احوال آینده: موجودی که بتواند تصویری از آینده خود داشته و آرزوهایی برای خود در نظر گیرد شخص است، ولی موجودی که تصویری از آینده خود و نیز آرزویی ندارد شخص نیست.

۲۰. مقایسه در مقام نظر و مسابقه در مقام عمل: موجوداتی که با قوه نظری خود به مقایسه امور با یکدیگر می پردازند و در مقام عمل با یکدیگر مسابقه می دهند شخص‌اند، اما موجوداتی که از مقایسه امور با یکدیگر عاجزند و استعدادی برای مسابقه ندارند، شخص نیستند. انسان‌ها همواره خود را با دیگران مقایسه می کنند؛ برای مثال، خود را با شخص عالم، متقی و زاهد مقایسه می کنند و در عمل می کوشند در علم، تقوا و زهد از دیگران جلو بزنند. درواقع، مقایسه در مقام نظر و مسابقه در مقام عمل یکی از عوامل رشد انسان‌هاست و در مقابل

اگر در خود حیوانات رشد کیفی و در نحوه زندگی شان رشد کمی و کیفی مشاهده نمی‌شود به این دلیل است که آن‌ها نه می‌توانند خود را با دیگر حیوانات مقایسه کنند و نه می‌توانند در عمل با دیگران مسابقه دهند.

۲۱. وجود ساحتی غیر جسمانی: موجودی که تمام وجودش و یا جزئی از وجودش غیر جسمانی باشد شخص است، ولی موجودی که چنین نیست شخص نیست. بنابر این ملاک، انسان زمانی شخص می‌شود که روح مجرد در او دمیده شود و پیش از دمیده شدن روح مجرد در او شخص به شمار نمی‌آید.

این‌ها ملاک‌های بسیط هستند. برخی از فیلسوفان تنها یکی از این ملاک‌ها را در شخص بودن لازم می‌دانند و برخی دیگر چند تا از این ملاک‌ها را به صورت مجموعی و برخی نیز گرچه میان انسان و شخص تمایز می‌نهند، ولی کوششی در مشخص ساختن ملاک‌های شخص بودن نمی‌کنند. خلاصه آنکه میان فیلسوفان درباره ملاک یا ملاک‌های شخص بودن و تطبیق آن‌ها در مورد انسان اختلافات بسیاری وجود دارد؛ برای مثال برخی معتقدند کودک یک هفته پس از تولد شخص می‌شود و برخی معتقدند یک ماه پس از تولد و برخی او را تا دو سالگی نیز شخص به شمار نمی‌آورند.^۱ به گفته شوارز کدام‌یک از این معیارها یا ترکیبی از آن‌ها در مفهوم شخص نقش دارد؟ کدام‌یک از آن‌ها برای شخص بودن شرط لازم است و کدام‌یک شرط کافی؟ کدام‌یک هم شرط لازم است و هم شرط کافی؟^۲ حال سخن این است که:

۱. با کدامین معیار و ملاک میان این ملاک‌های متعدد دست به انتخاب و گزینش بزنیم.
۲. این ملاک‌ها با تقسیم‌بندی و حصر عقلی به دست نیامده‌اند و در نتیجه می‌توان با تأمل به ملاک‌های دیگری نیز دست یافت.
۳. معیار در این ملاک‌ها حالت بالقوه آن‌هاست یا حالت بالفعل آن‌ها؟ اگر مراد حالت بالفعل باشد، انسان بالغ در حالت خواب، انسان در کمای موقت، انسان هیپنوتیزم‌شده، بالفعل هیچ‌یک از این ملاک‌ها را دارا نیستند و در نتیجه نباید فرد به شمار آیند و اگر حالت بالقوه آن‌ها مراد باشد، در آن صورت همان‌گونه که گذشت کودک تازه متولده شده (که برخی او را شخص به شمار نمی‌آورند)، چنین ساعتی پیش از تولدش و حتی از زمان لقاح قوه قوی و قریب این امور را دارند و باید شخص به شمار آیند.

1. See Wareen, 1997, p. 178; Tooley, 2006, p. 124; Singer, 1993, p. 169.

2. Schwarz, 1996, p. 187.

۴. اگر مراد از این ملاک‌ها حالت بالفعل آن‌ها باشد، طبق برخی از این معیارها کودک تا مدت‌های طولانی پس از تولد واجد آن‌ها نمی‌شود و در نتیجه نباید شخص به شمار آید و از همین‌روست که برخی کودک را حتی تا دو سالگی شخص ندانسته‌اند.

۵. نکته دیگر اینکه اگر از ویژگی‌های اساسی برای شخص بودن آگاهی داشتیم و همچنین میزان لازم و ضروری برای رشد و شکوفایی را می‌دانستیم، باز به گفته شوارز با این مسئله مواجه هستیم که چگونه این ویژگی‌ها را برای مثال در نوزاد کوچکی اندازه‌گیری کنیم؟ اگر نوزاد کوچکی ویژگی خاصی داشته باشد ولی نتواند آن را بروز دهد، چه باید کرد؟^۱ پرسش اساسی این است که به چه دلیل حقوق اخلاقی باید دایر مدار شخص باشد نه انسان؟ آیا تمرکز بر مفهوم شخص به این دلیل نبوده است که برخی در هر حال به هر دلیلی می‌خواسته‌اند دلیلی بر جواز سقط جنین بیابند؟

نتیجه آنکه به دلیل ابهامی که در معنای شخص بودن وجود دارد نمی‌توان شخص بودن را ملاک و معیار درستی و نادرستی سقط جنین قرار داد، بلکه باید محور بحث در درستی و نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی همان مفهوم انسان قرار داده شود که در مفهوم آن هیچ اختلافی نیست و تنها اختلاف در این است که انسان در چه زمانی به وجود می‌آید.

البته یک نکته در اینجا قابل توجه است و آن اینکه گرچه شوارز استدلال استمرار وجودی خود را بر مفهوم شخص مبتنی کرده است، ولی میان شخصی که استعداد بالفعل برای ایفای نقش دارد و شخصی که بالفعل نقش ایفا می‌کند و او را شخص ایفاکننده نقش می‌نامد، تفاوت جدی قائل است. به اعتقاد او نمی‌توان هیچ تعریف دقیق و صحیحی از شخص ایفاکننده نقش ارائه داد، زیرا «شخص ایفاکننده نقش» دقیقاً به معنای کسی است که واجد استعداد مستقیم بالفعل برای ایفای نقش است و ایفای نقش شخص به معنای امور متنوع بسیاری است و هر کدام نیز درجات مختلفی دارد^۲ و این همان نکته‌ای است که موجب ابهام در مفهوم شخص می‌شود.

مسلم انگاشتن تفاوت میان فعل و ترک

یکی از مفاهیمی که برخی مسلم پنداشته‌اند، ولی نه تنها مسلم نیست بلکه مسئله بر عکس است تفاوت میان فعل و ترک است. از همین‌روست که برخی از اشکالاتی که بر تامسون وارد

1. Schwarz, 1996, p. 187.

2. Ibid., p. 189.

کرده‌اند بر تفاوت میان فعل و ترک مبتنی است و بر این اساس می‌گویند سقط جنین فعل است و هر کسی مسئول افعال خود است، ولی در جدا شدن از ویولن‌نواز فعلی صورت نگرفته است، چون فرد تنها تلاشی در جهت نجات دادن جان ویولن‌نواز نکرده است و با انجام دادن این کار قصد کشتن او را نداشته و تنها می‌خواسته خود را نجات دهد، ولی کاری برای مردن او انجام نداده است برخلاف زن باردار که مستقیماً قصد قتل و نابودی جنین را دارد.

این اشکال فی‌نفسه نمی‌تواند اشکال واردی باشد، چون تفاوت ماهوی میان فعل و ترک وجود ندارد. گرچه ترک هر فعلی انجام ندادن آن است، ولی به یک معنا همین انجام ندادن فعلی خود یک فعل خاصی است، بلی در زبان‌های مختلف برای انجام ندادن فعلی ممکن است واژه خاصی وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد، ولی این به دلیل محدودیت‌های زبانی است؛ برای مثال، راه رفتن یک فعل است که ترک آن راه نرفتن می‌شود، ولی برای راه نرفتن در فارسی کلمه ایستادن را داریم. حال آیا می‌توان گفت ایستادن فعل نیست؟ خیر، چون ایستادن نیز درواقع انجام دادن فعلی است که ترک آن نه ایستادن است که البته برای آن واژه راه رفتن را داریم. مثال دیگر، سخن گفتن فعل است یا سکوت کردن، صلح فعل است یا جنگ و غیره؟

هریک از این‌ها را که مد نظر قرار دهیم مقابل آن ترک آن می‌شود؛ مقابل سخن گفتن، سخن نگفتن است که برای آن واژه سکوت را داریم و مقابل سکوت کردن سکوت نکردن است که برای آن واژه سخن گفتن را داریم. مقابل صلح کردن، صلح نکردن است که واژه جنگ برای آن وضع شده است و مقابل جنگ کردن، جنگ نکردن است که برای آن واژه صلح را داریم. حال کدام یک از این الفاظ متقابل، فعل به شمار می‌آیند تا مقابل آن ترک کردن باشد و امری عدمی؛ به عبارت دیگر، نباید میان مباحث فلسفی و مباحث زبانی خلط کرد.

به لحاظ فلسفی چنین به نظر می‌رسد که ما با دیدی مادی‌انگارانه و ظاهری به انسان می‌نگریم و انسان را با حرکات بدنی‌اش می‌سنجیم و در صورت انجام دادن حرکات بدنی می‌گوییم فعلی انجام داده است و در صورت انجام ندادن حرکات بدن می‌گوییم فعلی را ترک کرده‌ایم و حال آنکه ما در بسیاری از اوقات حرکات بدنی نداریم، ولی درواقع با اختیار خود در حال انجام دادن فعلی هستیم و چه‌بسا این افعال شدت و نیروی بیشتری نیز برای انجام شدنشان بطلبند. از جمله این افعال، افعال باطنی آدمی است مانند رضایت داشتن یا نداشتن به کاری که دیگران انجام می‌دهند که گرچه در ظاهر کاری انجام نشده است، ولی نفس رضایت داشتن یا نداشتن خود فعلی است که تحقق یافته است.

به هر تقدیر، ظاهراً تفاوتی میان فعل و ترک فعل به لحاظ فلسفی و در نتیجه به لحاظ اخلاقی وجود ندارد و چه بسا ترک فعل به لحاظ اخلاقی شیع‌تر و زشت‌تر باشد. البته به لحاظ حقوقی تفاوت بارزی میان فعل و ترک فعل هست و تنها کسی را مجازات می‌کنند که نقشی در انجام دادن فعلی داشته باشد و کسی که فعلی را ترک کرده است، مجازات نمی‌کنند، ولی به لحاظ اخلاقی چنین تفاوتی وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان از طریق تفاوت داشتن فعل و ترک پاسخ درخوری به استدلال تامسون داد و نباید در چنین مباحثی نفیاً یا اثباتاً به چنین الفاظی و تفاوت میان آن‌ها تمسک کرد.

خلط میان اعمال خواسته و ناخواسته و ارادی و غیر ارادی

همان‌گونه که گذشت اعمال آدمی در یک تقسیم‌بندی به دو دسته اعمال ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شوند و اعمال ارادی نیز به اعمال اکراهی، اضطراری و اختیاری تقسیم‌پذیرند. اعمال غیر ارادی همان اعمال جبری هستند که پیش روی فاعل تنها یک راه بیشتر نیست و تخلف از آن یکی نیز امکان‌پذیر نیست مانند سقوط کردن.

اعمال ارادی عبارت‌اند از اعمالی که پیش روی فاعل بیش از یک راه وجود دارد و فاعل با اراده خود می‌تواند یکی از راه‌ها را برگزیند، ولی با این حال ممکن است با اکراه یا اضطرار انجام دادن کار خاصی را برگزیند.

در دو صورت اکراه و اضطرار گرچه به یک لحاظ شخص مکره و مضطر یک راه بیشتر پیش روی خود ندارد تا یکی را اختیار کند، ولی درواقع می‌تواند ترک آن فعل را اراده کند هرچند برای او پیامدهای ناگواری در پی داشته باشد. اعمال اختیاری نیز عبارت‌اند از اعمالی که فاعل می‌تواند در میان چند راه پیش روی خود یک راه را انتخاب کند و در برگزیدن این یک راه هیچ اکراه و اضطراری نیز در کار نیست.

حال، اینکه برخی بارداری را به بارداری خواسته و ناخواسته تقسیم کرده‌اند مرادشان از خواسته و ناخواسته چیست؟ آیا بارداری ارادی و غیر ارادی به معنای جبری و غیر جبری را مد نظر دارند؟ بدین معنا که زن هیچ‌گونه نقش و اراده‌ای در بارداری ندارد و یا اینکه مراد از بارداری خواسته بارداری اختیاری است در مقابل بارداری اکراهی؟

دو مصداقی که برای بارداری ناخواسته ذکر کرده‌اند یکی بارداری ناشی از تجاوز به عنف است و دیگری بارداری با توجه به استفاده از وسایل پیشگیری از بارداری. قسم دوم را نمی‌توان بارداری غیر ارادی به معنای جبری دانست و نه غیر اختیاری به معنای اکراهی، چون

اولاً، اکراهی در کار نیست و تهدیدی از جانب کسی متوجه زن نیست و ثانیاً، غیر ارادی نیست، چون خواسته و ناخواسته بودن عمل به آستانه آگاهی ما بستگی دارد و از آنجا که ما آگاهی کامل از وسایل پیشگیری از بارداری نداریم و علم پزشکی نیز عاجز است از اینکه تمامی وسایل جلوگیری از بارداری را در اختیار ما بگذارد پس درواقع هر بارداری این چنینی‌ای خواسته و ارادی است، چون فرد با انجام دادن احتیاطات لازم باز نیز احتمال باردار شدن را می‌دهد و همین میزان احتمال در خواسته و ارادی بودن بارداری کافی است؛ به عبارت دیگر، اختیار امری دارای مراتب است و در تمامی این موارد یک نحوه اختیاری در کار هست. اما قسم اول، یعنی بارداری ناشی از تجاوز به عنف گرچه اکراهی به شمار می‌آید ولی همان‌گونه که گذشت غیر ارادی نیست بلکه می‌تواند ارادی باشد ولی از قسم اکراهی آن. البته ممکن است برخی از موارد تجاوز به عنف غیر ارادی به نظر رسد ولی چون محل بحث ما نیست از ورود در آن صرف نظر می‌کنیم.

خلط میان معانی گوناگون قوه

همان‌گونه که گذشت معنا و مراد از اصطلاح بالقوه در استدلال از طریق بالقوگی بسیار حائز اهمیت است و برخی از اشکالاتی که بر این سنخ استدلال‌ها وارد کرده‌اند به دلیل کاربرد نادرست این اصطلاح است.

برای قوه تقسیم‌بندی‌های گوناگونی ذکر کرده‌اند از جمله قوه قریب و بعید، باواسطه و بی‌واسطه، مستقیم و غیر مستقیم، و قوی و ضعیف. مراد از قوه قریب درواقع همان قوه مستقیم و بی‌واسطه است و مراد از قوه بعید قوه غیر مستقیم و باواسطه؛ برای مثال، هم گندم کاشته نشده و هم گندم کاشته شده هر دو قوه سنبل شدن را دارند، ولی قوه گندم کاشته نشده قوه‌ای بعید، غیر مستقیم و با واسطه است، چون برای تبدیل شدن گندم به سنبل نخستین کار قرار گرفتن آن در دل زمین است ولی قوه گندم کاشته شده برای سنبل شدن قوه‌ای قریب، مستقیم و بی‌واسطه است. روشن است که واسطه‌ها ممکن است اندک باشند و یا بسیار، برای مثال در جو نیز قوه گندم شدن وجود دارد ولی برای تحقق چنین امری فعل و انفعالات و واسطه‌های بسیار لازم است.

از قوه قریب به استعداد نیز تعبیر می‌کنند؛ یعنی حالت به وجود آمده در چیزی که به طور طبیعی رشد می‌کند و به حالت‌های مترتبه بر آن تبدیل می‌شود، مانند دانه گندمی که در زمین کاشته شده و آن را آبیاری کرده‌اند که کم‌کم شروع به جوانه زدن می‌کند. از سوی

دیگر، در مورد قوهٔ بعید لفظ امکان را نیز می‌توان به کار برد و دربارهٔ گندمی که کاشته نشده و قوهٔ بعید برای جوانه زدن و تبدیل به سنبل شدن را دارد می‌توان گفت که گندم کاشته نشده امکان تبدیل شدن به سنبل را دارد. برخی نیز اصطلاح قوهٔ قوی و ضعیف را به کار برده‌اند و نشانهٔ قوهٔ قوی را یکی بودن شیء بالقوه با شیء بالفعل دانسته‌اند. خاک و هوا گرچه قوهٔ انسان شدن را دارند، ولی این قوه بسیار ضعیف است و با انسان نیز یکی نیست، ولی قوهٔ زایکوت نه تنها برای انسان شدن قوی است بلکه انسان در مرحله‌ای از رشدش درواقع همان زایکوت بوده است و با زایکوت این‌همانی دارد.

مراد از قوه در استدلال از طریق بالقوگی، قوهٔ مستقیم و بی‌واسطه و یا همان قوهٔ قریب و قوی است و نامعقولی استدلال بر ضد بالقوگی و اشکالاتی که بر استدلال بالقوگی مطرح می‌کنند به دلیل خلط میان معانی گوناگون قوه و استعمال قوه در معنای عام است که شامل قوهٔ غیر مستقیم، باواسطه و بعید نیز شده است. همان‌گونه که گذشت گرچه اسپرم و اوول قوهٔ انسان شدن را دارند، ولی از سویی قوهٔ آن‌ها برای انسان شدن غیر مستقیم و باواسطه است و در صورت آمیخته نشدن با یکدیگر، امکان انسان شدن آن‌ها منتفی است و از سوی دیگر این‌همانی میان انسان در تمامی مراحل رشدش با هریک از اسپرم و اوول به تنهایی منتفی است؛ اما قوهٔ تخمک بارور شده برای انسان شدن نه تنها قوه‌ای مستقیم، بی‌واسطه و قریب است به گونه‌ای که اگر موانعی برای رشد آن ایجاد نشود، به طور طبیعی رشد می‌کند و به انسان تبدیل می‌شود بلکه این‌همانی میان انسان و زایکوت برقرار است و می‌توان گفت که ما یک زمانی زایکوت بوده‌ایم.

حق و تکلیف

نکته دیگری که شاید در آن دقت نمی‌شود ملازمهٔ میان حق و تکلیف است. عموماً گمان می‌شود که هر جا حقی هست تکلیفی نیز به نحوی متوجه کسی شده است؛ به عبارت دیگر، حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند که یک طرف آن حق است و طرف دیگر آن تکلیف. هر جا «الف» حقی داشته باشد حتماً یک «ب» هست که تکلیفی دارد. ظاهراً این سخن به طور کلی و عام درست نیست.

این مطلب در حقوق قراردادی مسلماً درست است. اگر عقد قراردادی میان دو طرف بسته شود، هریک دارای حقی می‌شود و از این‌رو تکلیفی نیز متوجه طرف مقابل می‌شود؛ برای مثال، اگر دو نفر با یکدیگر عقد اجاره بسته باشند، مستأجر حق استفاده از خانهٔ اجاره شده را

دارد و مؤجر در مقابل موظف است که خانه را در اختیار او بگذارد. از سوی دیگر، مؤجر حقی در مورد اجاره بها دارد و در مقابل مستأجر موظف به پرداخت اجاره بهاست.

اما این مطلب در حقوق طبیعی چگونه است؟ در حقوق طبیعی اگر کسی واجد حقی باشد، مسلماً دیگری نمی تواند حق او را ضایع کند و مانع رسیدن او به حقش شود؛ برای مثال، اگر من واجد حق ازدواج (حقی طبیعی) هستم، هیچ کس نمی تواند این حق را نادیده بگیرد و آن را ضایع کند. در این سخن شک و تردیدی نیست، اما آیا از این حق برمی آید که دیگران مکلف اند این حق را حفظ کنند؟ آیا لازمه اینکه کسی حق ازدواج دارد تکلیفی متوجه زنی می شود که همسری او را بپذیرد؟ به عبارت دیگر، هر حقی یک تکلیفی سلبی ایجاب می کند؛ بدین معنا که کسی نمی تواند مانع رسیدن او به حقش شود و نمی تواند حق او را پایمال کند، اما تکلیفی ایجابی ایجاب نمی کند؛ بدین معنا که تکلیفی متوجه کسی نمی کند. در مثال قبلی از اینکه کسی حق دارد زن بگیرد به دست نمی آید که زنی حتماً باید پیشنهاد ازدواج او را بپذیرد و وظیفه دارد زن او شود.

اما مسئله در حق حیات چگونه است؟ مسلماً لازمه حق حیات داشتن کسی این است که حق سلب حیات او را نداریم گرچه ضرر و زیانی متوجه ما باشد. از این رو، اگر کسی به زور وارد خانه ما شد، اگر بیرون انداختن او به مردن او منجر می شود، حق نداریم او را از خانه بیرون بیندازیم و نمی توان با این ادعا که او حق استفاده از خانه، ابزار و وسایل ما را ندارد او را بیرون بیندازیم و موجبات مردن او را فراهم سازیم (آن گونه که خانم تامسون مدعی بود)؛ اما اگر کسی برای حفظ حیات خود به کمک کسی نیاز داشت آیا از اینکه او حق حیات دارد می توان استنتاج کرد که دیگران موظف اند که در حفظ حیات او بکوشند؟ اگر کسی به دلیل نارسایی کلیه برای ادامه حیاتش به یک کلیه نیاز دارد آیا لازمه آن این است که دیگران مکلف اند که یکی از کلیه های خود را به او بدهند؟ مسلماً خیر، اما آیا در تمامی موارد حق حیات چنین است؟

نکته مهم در برخی استدلال ها این است که میان حقوق طبیعی و حقوق قراردادی تفکیک نکرده اند و از همین رو در بحث حق حیات در سقط جنین که حقی طبیعی است نه قراردادی به مثال هایی تمسک کرده اند که حاکی از حقوق قراردادی است نه حقوق طبیعی.

انسان موجودی تک ساحتی یا چند ساحتی

بیشتر استدلال هایی که به سود یا زیان سقط جنین اقامه شده اند انسان را موجودی کاملاً مادی

پنداشته و از این رو در تحلیل‌ها و نفی و اثبات‌های خود تنها جنبه مادی انسان را مد نظر قرار داده‌اند و حال آنکه اگر انسان موجودی دو ساحتی باشد و به غیر از بدن ساحت دیگری نیز در کار باشد که آن ساحت غیر مادی است، تحلیل مسئله سقط جنین و درستی و نادرستی آن به لحاظ اخلاقی باید به گونه‌ای دیگر باشد. در این نگاه نکته مهم آن است که از این دو ساحت کدام یک، ساحت اصلی است و کدام یک، غیر اصلی و یا اینکه شق سومی در کار است؟ همچنین حضور ساحت غیر بدن در چه مرحله‌ای از رشد ساحت بدن تحقق می‌یابد و آیا ساحت غیر بدن با نابود شدن ساحت بدن نابود می‌شود و یا به حیات خود همچنان ادامه می‌دهد؟

بنابر اینکه انسان دارای دو ساحت بدن (مادی) و غیر بدن (و چه بسا غیر مادی به نام روح یا نفس) باشد و از این دو ساحت، ساحت اصلی روح باشد و بدن در خدمت روح، و با توقف حیات بدن روح همچنان به حیات خود ادامه دهد، حیات و ممات انسان را کاملاً به گونه دیگری باید تحلیل کرد. دیگر نمی‌توان مردن را به معنای نیست و نابود شدن گرفت بلکه باید مردن را به معنای جدا شدن روح از بدن و توقف حیات بدن و استمرار حیات روح دانست؛ بنابراین، قاتل با ارتکاب قتل موجبات جدا شدن روح از بدن را فراهم می‌آورد که روح همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و بدن در زیر خاک می‌پوسد و نابود می‌شود. در این صورت، سقط جنین در صورتی قتل نفس به شمار می‌آید که جنین واجد روح شده باشد و اگر پیش از ولوج روح جنین سقط شود، قتلی صورت نگرفته است، چون جنین روحی نداشته تا با قتل از بدنش جدا شود. از این رو، سقط جنین به جهت اینکه قتل نفس به شمار نمی‌آید به لحاظ اخلاقی از این جهت نادرست نیست.

اما نکته مهم این است که جنین در چه زمانی واجد روح می‌شود تا بعد از آن سقط جنین ارتکاب قتل نفس به شمار آید؟ در تقریری دیگر از استدلال ذات نوعی مطالبی در این باره به لحاظ فلسفی ارائه شد، اما به لحاظ الهیاتی در فصل چهارم به آن پرداخته می‌شود. عجلتاً براساس مبنایی که ما اختیار کرده‌ایم سقط جنین از لحظه لقاح در هر صورت نادرست است منتها نادرستی آن در صورتی که جنین واجد روح شده باشد به جهت ارتکاب، قتل نفس است، اما در صورتی که روح در جنین دمیده نشده باشد نادرستی سقط جنین به این دلیل است که جنین گرچه هنوز انسان نشده است ولی قوه قریب و قوی انسان شدن را دارد و همان گونه که گذشت قوه انسان ارزش انسان را داراست و سقط آن به لحاظ اخلاقی نادرست است، اما مسلماً قبح آن به اندازه قبح سقط جنین پس از ولوج روح نیست، چون در اینجا قتل به معنای

واقعی کلمه صدق نمی‌کند و لذا قبح قتل نفس را ندارد، ولی سقط پس از ولوج روح به معنای واقعی کلمه قتل نفس است و قبح آن را نیز دارد.

نکته دیگر اینکه براساس این مبنا از یک سو، می‌توان تقریر بهتر و قوی‌تری از استدلال ذات نوعی و استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما در نادرستی سقط جنین ارائه داد و از سوی دیگر، با قوت چنین استدلال‌هایی و براساس مبنایی که ذکر شد دلایل موافقان سقط جنین را بهتر می‌توان نقد کرد که شمه‌ای از آن گذشت.

فصل چهارم

سقط جنین و آغاز حیات انسان

همان گونه که گذشت سقط جنین از چشم اندازهای گوناگونی بررسی و نقد شده است، از جمله از منظر حقوقی، فقهی، فلسفی و الهیات اخلاقی. در میان متفکران مسلمان این موضوع گرچه از منظر فقهی و حقوقی بسیار مورد نقض و ابرام واقع شده است، ولی غالباً با رویکرد فلسفی و اخلاقی بدان نپرداخته اند؛ اما امروزه در مغرب زمین غالباً به این موضوع با رویکرد فلسفی و الهیات اخلاقی پرداخته می شود. در بخش اول، این مسئله با رویکردی فلسفی بررسی و نقادی شد و در این بخش با رویکرد الهیات اخلاقی قرآن بررسی خواهد شد.

حال با توجه به دنبال کردن مسئله سقط جنین با رویکرد الهیات اخلاقی قرآن در این بخش، صور گوناگون این مسئله از منظر قرآن ذکر و موضوع بحث روشن می شود. این مسئله را به چند صورت می توان در قرآن پی گرفت:

۱. با فرض نادرست بودن کشتن انسان و نیز نادرست دانستن قرآن، آیا جنین از منظر قرآن انسان به شمار می آید یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت است، جنین از چه زمانی انسان می شود، از لحظه لقاح یا از لحظه دمیده شدن روح در آن؟

۲. گونه دیگر بحث این است که با بررسی جایگاه انسان در قرآن و اهمیتی که قرآن برای انسان قائل است، از جمله جایگاه خلیفه الهی و سیر تا لقاء الله، با تکیه بر نطفه آدمی در واقع موجودی تکون می یابد که بر فرض انسان نبودن رو به سوی خلیفه الهی و لقاء الله دارد و چنین موجود با عظمتی را حتی نمی توان گمان نابود کردنش را داشت؛

۳. در آیاتی از قرآن کریم جنین از همان لحظه لقاح، هبه ای محض و بدون عوض از سوی خداوند متعال به والدین معرفی شده است. هبه و بخشش بی شک یک مفهوم اخلاقی است و می توان با توجه به این دسته از آیات استدلالی را بر نادرستی سقط جنین به لحاظ

اخلاقی ساخته و پرداخته کرد.^۱

در این فصل به صورت اول، یعنی سقط جنین و آغاز حیات انسان پرداخته می‌شود و در فصل پنجم به صورت دوم، یعنی سقط جنین و جایگاه انسان در هستی و در فصل ششم با توجه به آیات هبه بودن جنین از سوی خدا این مسئله بررسی و تحلیل می‌شود. شایان ذکر است که آنچه در این بخش مد نظر است بررسی حکم اخلاقی سقط جنین در نگاه نخست و به عبارتی حکم اولیه آن است بدون عارض شدن عوارضی که ممکن است در تغییر حکم اولیه سقط جنین تأثیر گذار باشد مانند موارد تعارض جان مادر با جان جنین، موارد تجاوز به عنف و ناقص بودن جنین. البته تنها در فصل ششم سعی می‌شود دامنه استدلال گسترده شود و موارد تعارض را هم دربرگیرد و به اشکالات ناظر به گستره این بحث نیز پاسخ داده شود. اگر بر فرض، پاسخ به چنین اشکالاتی تلقی به قبول نشود به اصل استدلال‌ها خدشه‌ای وارد نخواهد شد.

کانون بحث در مسئله سقط جنین

کانون اصلی بحث در مسئله سقط جنین و درستی یا نادرستی آن به لحاظ اخلاقی این است که آیا جنین انسانی، انسان یا شخص به شمار می‌آید یا نه؟ بی‌شک واژه شخص (همان‌گونه که گذشت) خالی از ابهام نیست و اینکه مراد از شخص چیست اختلافات عدیده‌ای در پی داشته است و اینکه آیا در مفهوم شخص تنها یک مؤلفه نقش ایفا می‌کند و یا مؤلفه‌های متعددی مفهوم شخص را شکل می‌دهند اختلاف نظر بسیاری وجود دارد و به همین دلیل برخی تعریف آن را مشکل و حتی غیر ممکن دانسته‌اند؛^۲ اما واژه انسان از این لحاظ ابهامی ندارد، البته درست است که در بدو تکون انسان و اینکه انسان از چه زمانی پا به عرصه هستی می‌گذارد اختلاف است، ولی چنین اختلافی مفهومی در لفظ انسان نیست.^۳ از این‌رو، نوزاد تازه متولدشده به یقین انسان به شمار می‌آید و با توجه به عدم تفاوت جدی میان نوزاد تازه متولدشده و جنین در مراحل آخر بارداری و پیش از تولد به یقین انسان بر جنین پیش از تولد نیز صادق است.

۱. البته صور دیگری هم قابل تصویر است که چون هنوز بدان نپرداخته‌ایم از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌شود.

2. Larmer, 1995, p. 242.

۳. مبهم نبودن مفهوم انسان از آن‌روست که مفهوم انسان از مفاهیم ماهوی و ناظر به واقع است، ولی شخص از مفاهیم ثانویه فلسفی و ناظر به ارزش است و با تأملات فلسفی به دست می‌آید، از این‌رو ابهام در آن راه یافته است.

اما سخن اصلی در این است که آغاز حیات انسانی از چه زمانی است، لحظه لقاح یا لحظه‌ای پس از لقاح و یا حتی پیش از لقاح؟ برای فهم این مسئله، گرچه علوم زیستی، به خصوص زیست‌پزشکی تا حدی می‌توانند راهگشا باشند ولی مطمئناً فیصله‌بخش نیستند.

تمام سخن در این است که انسان چگونه موجودی است؟ آیا آن گونه که علوم زیست‌پزشکی حاکی از آن‌اند، انسان تنها موجودی مادی و جسمانی و تک‌ساحتی است یا غیر از ماده و جسم، مؤلفه و ساحت دیگری نیز در انسان مطرح است؟ طبق تعریف علوم زیست‌پزشکی درباره انسان، شاید در مسئله سقط جنین حق با کسانی باشد که لحظه لقاح را ابتدای تکون انسان می‌دانند، چون در این لحظه است که با باروری تخمک زن موجودی شکل می‌گیرد و با اسپرم و اوول نیز تفاوت اساسی دارد. طبق این دیدگاه، با مرگ آدمی، پایان حیات او نیز اعلام می‌شود؛ آغاز حیات انسان لحظه لقاح و پایان حیات او مرگ اوست و پس از مردن دیگر موجودی به نام انسان اصلاً وجود ندارد.

اما اگر انسان غیر از ساحت بدن ساحتی دیگر (و چه بسا غیر مادی) نیز داشته باشد مسئله به گونه‌ای دیگر می‌شود. در این صورت، تنها علوم زیست‌پزشکی کافی نیستند بلکه بحث‌های مابعدالطبیعی و فلسفی و چه بسا الهیاتی نیز لازم و ضروری‌اند. براساس دیدگاه‌های فلسفی و الهیاتی درباره انسان و آغاز و خاتمه حیات او، نظرهای متفاوتی درباره سقط جنین به لحاظ اخلاقی می‌توان بیان کرد.^۱ بحث از نظرگاه الهیات قرآنی درباره سقط جنین را با تحلیل خاستگاه و آغاز حیات انسان پی خواهیم گرفت. از این حیث به دو گونه می‌توان مسئله را بررسی کرد: یکی با تحلیل مستقیم آغاز حیات آدمی و دیگری با تحلیل مرگ.^۲ باید دید با

۱. همان گونه که در ابتدا تذکر داده شد، قصد بر آن بود که مباحث فلسفه اسلامی نیز در این بحث به تفصیل پی گرفته شود، ولی به دلیل گسترده شدن مباحث، به طور مختصر مطالبی ذکر شد و در اینجا نظرگاه الهیات قرآنی درباره سقط جنین دنبال می‌شود.

۲. شیوه این تحلیل را از باروخ برادی الهام گرفته‌ام (See Brody, 1989, pp. 215-217). همان گونه که گذشت شیوه برادی برای رسیدن به آغاز و خاستگاه حیات انسان از طریق تحلیل مرگ بود. گرچه شیوه تحلیل او فی‌نفسه درست به نظر می‌رسد، ولی همان گونه که گذشت او در تحلیل مرگ به خطا رفته است، چون مرگ را با مرگ مغزی تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که چون با خاتمه یافتن فعالیت مغزی حیات آدمی نیز خاتمه می‌یابد پس با آغاز فعالیت مغز است که حیات انسان آغاز می‌شود. تحلیل او صرف نظر از اشکالی که به آن شد تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که انسان تنها یک ساحت داشته باشد و با مردن همه چیز خاتمه پذیرد، ولی اگر انسان واجد بیش از یک ساحت باشد، مرگ دیگر از کار افتادن قلب یا مغز نیست، بلکه جدا شدن ساحتی از ساحت دیگر است و این دو تنها می‌توانند نشانه‌هایی برای مردن باشند. از این رو، ←

مردن چه اتفاقی در انسان می‌افتد؟ آیا با مردن انسان نیست و نابود می‌شود (آن‌گونه که علوم پزشکی حاکی از آن‌اند) یا مکان زندگی آدمی عوض می‌شود؟ اگر این‌گونه باشد، حقیقت انسان را ساحت مادی متعارف آدمی تشکیل نمی‌دهد، چون فرض بر این است که انسان همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و تنها ساحت جسمانی او که ابزاری برای انجام دادن کارهای مادی او بودند، نیست و نابود شده است.

اگر انسان پس از مرگ همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد پس مردن به معنای نیست و نابود شدن نیست بلکه جدا شدن ساحتی از ساحت دیگر است. براساس این تقریر، حیات آدمی با تکون مادی او آغاز نمی‌شود بلکه با تحقق ساحت غیر بدن او شروع می‌شود، خواه تحقق این ساحت هم‌زمان با تکون ساحت بدن و مادی او باشد یا متأخر از آن.

اگر بنا بر فرض، تحقق ساحت غیر بدن در انسان متأخر از لحظه لقاح باشد، پیش از تحقق این ساحت، هنوز انسانی پا به عرصه هستی نگذاشته است و از همین‌روست که با نابودی آن همه چیز از بین می‌رود و موجودی به نام انسان نیست تا در نشئه دیگر به حیات خود ادامه دهد و لذا در این صورت مردن و قتل به معنای واقعی کلمه صادق نیست، ولی با تحقق ساحت غیر بدن، انسان موجود می‌شود و از همین‌رو مردن و قتل نیز معنا می‌یابد (گرچه این موجود در رحم مادر باشد) و با مردن یا قتل ساحت غیر بدنی از ساحت بدنی جدا می‌شود و همچنان به زندگی خود در نشئه‌ای دیگر ادامه می‌دهد، ولی ساحت بدنی نیست و نابود می‌شود.

در صورت دوم (تحقق ساحت غیر بدن) سقط جنین قتل نفس به شمار می‌آید و به همین لحاظ اخلاقاً نادرست است؛ اما در صورت نخست (پیش از حضور ساحت غیر بدن) همان‌گونه که گفته شد قتلی در کار نیست و در نتیجه به لحاظ قتل نفس قبیحی وجود ندارد، ولی این بدان معنا نیست که نابود کردن آن به لحاظ اخلاقی اصلاً هیچ قبیحی ندارد، چرا که همان‌گونه که در استدلال از راه قوه گذشت بر فرض اینکه تخمک بارور شده انسان نباشد قوه قریب و فعال انسان شدن را دارد و در سیری طبیعی به تدریج با حضور ساحت غیر بدن، انسان

→ مرگ را باید به گونه‌ای دیگر تحلیل کرد. اگر انسان دارای دست‌کم دو ساحت باشد و ساحت اصلی نیز غیر بدن باشد، در آن صورت مردن عبارت خواهد بود از جدا شدن ساحت بدن از غیر بدن که بدن زیر خاک خواهد پوسید، ولی ساحت دیگر همچنان به حیات خود ادامه خواهد داد. با در نظر گرفتن چنین تحلیلی درباره مرگ می‌توان به آغاز حیات انسان پی برد و گفت: زمانی که ساحت دیگر که ساحت اصلی نیز هست در جنین وجود پیدا کند به معنای واقعی کلمه انسان پا به عرصه هستی خواهد گذاشت و بدون حضور ساحت اصلی، انسان به معنای واقعی کلمه تکون نیافته است و مردن و کشتن به معنای واقعی کلمه درباره او صادق نیست.

می‌شود و با توجه به شأن و منزلت انسان از منظر قرآن می‌توان گفت قوه قریب و فعال انسان نیز از ارزش و اهمیت والایی برخوردار است و نابود کردن آن به لحاظ اخلاقی نادرست است. تحلیل دیگر تحلیل مستقیم آغاز حیات آدمی و چگونگی تکون آدمی است.

تحلیل آغاز حیات انسان از راه تحلیل مرگ

حیات اخروی انسان یکی از آموزه‌های مسلم قرآنی است و آیات بسیاری بر آن دلالت دارد و لذا یکی از اصول اعتقادی اسلام معاد است که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در اصل تحقق آن و حیات دوباره انسان‌ها در قیامت از منظر قرآن وجود ندارد. پرسش این است که تحقق این امر چگونه است؟ آیا انسان با مردن نیست و نابود می‌شود و دوباره در سرای دیگر حیات مجدد می‌یابد و یا اینکه مردن نیستی و نابودی نیست بلکه مردن انتقال از دنیا به عالم دیگری است و انسان‌ها همواره به گونه‌ای به زندگی خود ادامه می‌دهند؟ اگر مردن به معنای انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر باشد، پس معلوم می‌شود که تمام حقیقت انسان را آن ساحتی تشکیل می‌دهد که با فرض مردن همچنان باقی است و به زندگی در سرای دیگر ادامه می‌دهد و در نتیجه انسان در زمانی به معنای واقعی کلمه پا در صحنه هستی می‌گذارد که آن ساحت در او تکون یابد. بر این مطلب به دو صورت می‌توان از منظر قرآن استدلال کرد: یکی استدلال به صورت کلی و دیگری استدلال به نحوی خاص.

استدلال به صورت کلی

اعتقاد به زندگی پس از مرگ در صورتی صحیح است که در انسان حقیقتی وجود داشته باشد که با متلاشی شدن و نابودی بدن آدمی از بین نرود؛ زیرا حیات دوباره انسان‌ها در قیامت بدین معناست که هر انسانی که پا در سرای دنیوی می‌گذارد، خود در قیامت زندگی دارد و تا ابد نیز خواهد داشت. پس در صورتی حیات دوباره انسان به معنای واقعی کلمه، تحقق می‌یابد که انسانی که در قیامت زنده می‌شود عین همان انسانی باشد که در دنیا می‌زیسته است و به تعبیری هویت و این‌همانی میان شخص موجود در دنیا و شخص موجود در آخرت برقرار باشد و انسان با مردن نیست و نابود نشود و همان چیز ملاک هویت انسان در دنیا و انسان در آخرت باشد که از آن به روح، نفس، جان و غیره تعبیر می‌شود. اگر این‌همانی میان انسان در آخرت و انسان در دنیا برقرار نباشد و آن دو، دو موجود مستقل باشند نه تنها معاد، که درواقع

بازگشت به حیات اخروی است،^۱ معنا ندارد بلکه پاداش و کیفر نیز بی معنا می شود؛ بنابراین، می توان گفت از منظر قرآن مرگ به معنای نابود شدن نیست بلکه جدا شدن دو ساحت بدن و غیر بدن از یکدیگر و ساحت غیر بدن اصل است و ساحت بدن فرع چون با نابودی ساحت بدن، ساحت دیگر همچنان به حیات خود ادامه می دهد.

استدلال به صورت خاص

اما آیات قرآنی دال بر نامیرایی انسان و اینکه انسان با مردن به عالمی دیگر منتقل می شود را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. آیات دال بر وجود ساحتی در آدمی که هنگام مردن به تمام و کمال اخذ می شود: در آیاتی از قرآن از مردن به توفی تعبیر شده است که در برخی از آن ها توفی به خدا نسبت داده شده است،^۲ در برخی به ملائکه^۳ و در برخی دیگر به ملک الموت.^۴ از جمله آیات شریفه: **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَازِلِهَا فِيمَسْكُ الْإِنْتِ قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**^۵ خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می ستاند، و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است [قبض می کند]؛ پس آن [نفسی] را که مرگ را بر او واجب کرده نگاه می دارد، و آن دیگر [نفس ها]

۱. آیات شریفه وَصَرَّبَ لَنَا مَثَلًا وَنَبَّيْ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُبْنِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَئِيمَةٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (یس / ۷۸ و ۷۹) بر همین معنا می تواند دلالت کند، چون ضمیر «یحییها» و «انشأها» به استخوان های پوسیده مرده برمی گردد و مضمون آیه این است که همان انسان در دنیا دوباره زنده می شود و زنده شدن دوباره همان انسان در صورتی امکان پذیر است که به طور کلی نیست و نابود نشده باشد و الا لازمه آن اعاده معدوم است که به لحاظ عقلی محال است و آنچه می تواند حلقه وصل و این همانی باشد چیزی نیست جز روح و نفس آدمی.

۲. زمر / ۴۲. شایان ذکر است که در ترجمه آیات از ترجمه مرحوم فولادوند استفاده شده است.

۳. نساء / ۹۷.

۴. سجده / ۱۱.

نسبت دادن توفی در این آیات به چند فاعل (خداوند، ملک الموت و ملائکه) هیچ اشکالی ندارد چون این فاعل ها در طول هم هستند. درواقع، خداوند بالا صاله توفی می کند و ملک الموت و ملائکه ای که اعوان و انصار اویند با امر خدا توفی می کنند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۶۹). نک: انعام / ۶۰؛ یونس / ۱۰۴ و مائده / ۱۱۷.

۵. زمر / ۴۲.

را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] بازپس می‌فرستد. قطعاً در این [امر] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی [از قدرت خدا] ست. و قُلْ يَتَوَفَّنَكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ^۱: بگو: فرشته مرگی که بر شما گمارده شده، جانتان را می‌ستاند، آن گاه به سوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شود. الَّذِينَ تَتَوَفَّيْهُمْ أَلْمَلِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَذْخَلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^۲: همان کسانی که فرشتگان جانشان را در حالی که پاک‌اند می‌ستانند [و به آنان] می‌گویند: «درود بر شما باد، به [پاداش] آنچه انجام می‌دادید به بهشت درآید. وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا أَلْمَلِكَةُ يَضْرِبُوتُ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَرَهُمْ وَدُفُّوا عَذَابَ الْحَرِيقِ^۳ و اگر ببینی آن گاه که فرشتگان جان کافران را می‌ستانند، بر چهره و پشت آنان می‌زنند و [گویند]: عذاب سوزان را بپوشید.

معنای «توفی» گرفتن چیزی به طور کامل است مانند «توفی» دین از مدیون که به همان معنای استیفای دین، یعنی به تمام و کمال گرفتن آن است.^۴ در این آیات هنگام مردن سخن از «توفی» به میان آمده است. حال سؤال این است که هنگام مردن بدن انسان بی‌جان روی زمین افتاده است، پس چه چیزی به طور کامل گرفته می‌شود؟ جالب اینجاست که در سوره زمر آیه ۴۲ نیز هنگام خوابیدن «توفی» ذکر شده است در حالی که بدن انسان در حال خواب در بستر قرار دارد. پس، در حال خواب چه چیزی به تمام و کمال گرفته می‌شود؟ با تأمل در این آیات می‌توان استنباط کرد که انسان دارای دو ساحت است که یک ساحت او غیر از بدن هنگام مردن و خوابیدن گرفته می‌شود و تفاوت مردن و خوابیدن تنها در این است که نفسی که مرگ برای او حتمی شده است، نگاه می‌دارند و دیگر نفس‌ها که مرگ آن‌ها حتمی نشده است برمی‌گردانند. پس معلوم می‌شود که به غیر از ساحت بدن، ساحت دیگری نیز در انسان وجود دارد که در هنگام مرگ و خوابیدن اخذ می‌شود که در اینجا از آن به نفس تعبیر شده است^۵ و

۱. سجده / ۱۱.

۲. نحل / ۳۲.

۳. انفال / ۵۰، همچنین رجوع کنید به: نساء / ۹۷؛ اعراف / ۳۷.

۴. نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۵۱؛ طبرسی ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۴۵ و ج ۳، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۵. شایان ذکر است که از این سنخ آیات می‌توان استفاده کرد که ساحتی غیر از بدن وجود دارد، ولی آیا این ساحت عین همان نفسی است که فیلسوفان قائل اند یا نه؟ ظاهر آن است که این گونه نیست، چرا که نفس فیلسوفان در دو حالت خواب و بیداری در آدمی وجود دارد و تنها هنگام مرگ است که نفس از بدن جدا ←

مراد از آن نیز روح‌هایی است که به بدن‌ها تعلق دارند.^۱

آیه شریفه ۱۱ سوره سجده در پاسخ به کسانی که «گویند آیا چون در [خاک] زمین ناپدید شدیم آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟» می‌فرماید: «بگو فرشته مرگ روح شما را می‌گیرد»؛ یعنی چنین نیست که شما همین بدن مادی‌ای باشید که با مردن و خاک شدن در زمین ناپدید شوید بلکه حقیقت اصلی شما که همان روح و جان شماست گرفته می‌شود و او همچنان باقی و زنده است. در ضمن تعبیر «گم» [شما] یا «هم» [ایشان] که در این آیات انسان با آن‌ها مورد خطاب قرار گرفته است علاوه بر اثبات وجود حقیقتی غیر از بدن اثبات می‌کند که هویت اصلی انسان همان حقیقتی است که نزد ملک‌الموت می‌ماند.^۲ بنابراین دسته از آیات مرگ به معنای نیستی و نابودی نیست، بلکه جدا شدن دو ساحت آدمی از یکدیگر است.

۲. آیات دال بر بقای انسان پس از مرگ به دلالت التزامی: دسته دوم از آیات گرچه صریحاً به حقیقتی غیر از بدن دلالت ندارند، ولی لازمه معانی حقیقی (در برابر مجازی و...) الفاظ به کار رفته در آن‌ها در نظر گرفتن بقای انسان با توجه به متلاشی شدن بدن اوست.

در قرآن از حقایقی پس از مرگ پرده برداشته شده است، از جمله سخن گفتن انسان‌ها پس از مرگ و تقاضای بازگشت به دنیا، دیدن ملائکه پس از مرگ، نزول فرشتگان بر برخی انسان‌ها پس از مرگ و بشارت دادن به بهشت، مخاطب واقع شدن انسان‌ها پس از مرگ، عرضه آتش بر برخی انسان‌ها بعد از مرگ و قبل از برپا شدن قیامت، زنده بودن شهدا و روزی خوردن آنان، وجود نشئه‌ای بعد از مرگ به نام برزخ، امر به خارج کردن نفس هنگام جان دادن، چشیدن مرگ، زدن فرشتگان بر چهره‌ها و پشت کافران پس از مرگ، و رجوع به خدا با مردن. لازمه معنای حقیقی این آیات این است که انسان با مردن همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد.^۳ و در نتیجه مرگ یعنی جدا شدن ساحت بدن از ساحت غیر بدن و استمرار حیات ساحت غیر بدن. در اینجا برای اختصار تنها به نمونه‌هایی از این آیات اشاره می‌شود:

→ می‌شود، ولی ساحتی غیر بدن که از قرآن استنباط می‌شود هم هنگام خواب به تمام و کمال گرفته می‌شود و هم هنگام مردن و تفاوت خواب و مرگ تنها در این است که کسی که نمرده است ساحت غیر بدنش به بدن بازمی‌گردد، ولی کسی که مرگش فرا رسیده است دیگر به بدن بازمی‌گردد.

طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۶۵.

۱. همان، ص ۲۶۹.

۲. مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۱.

۳. نک: آل‌بویه، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱-۱۵۰.

الف) سخن گفتن انسان‌ها پس از مردن و تقاضای بازگشت به دنیا: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ، لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ^۱ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا^۲ وَمِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ^۳ تا آن گاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسد، می گوید: پروردگارا، مرا بازگردانید. شاید من در آنچه وانهادهام کار نیکی انجام دهم. نه چنین است، این سخنی است که او گوینده آن است و پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد. وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْوَيْلُ فَتُقَدِّمُوا أَمْوَالَكُمْ فَلَا تَأْخُذُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا نِسَاءٌ وَأَوْلَادٌ وَمَالٌ كَثِيرٌ لَكُمْ فِيهَا فِتْنَةٌ وَأَنْتُمْ مُغْلِبُونَ^۴ و از آنچه روزی شما گردانیده‌ایم، انفاق کنید، پیش از آنکه یکی از شما را مرگ فرا رسد و بگوید: پروردگارا، چرا تا مدتی بیشتر [اجل] مرا به تأخیر نینداختی تا صدقه دهم و از نیکوکاران باشم؟»

در هر دو آیه سخن گفتن انسان‌ها پس از مرگ مطرح شده است و در آیه اول تمنای بازگشت به دنیا و انجام دادن اعمال صالح و در آیه دوم اعتراض به اینکه چرا مرگ مرا به تأخیر نینداختی تا بتوانم صدقه دهم و از شایستگان باشم، ذکر شده است. واضح است که در صورتی سخن گفتن و تمنای بازگشت به دنیا پس از مرگ درست است که انسان به نحوی وجود داشته باشد. پس لازمه به معنای حقیقی گرفتن این دو آیه و آیاتی از این قبیل و سخن گفتن واقعی انسان پس از مرگ با توجه به قرار گرفتن بدن بی جان بر روی زمین این است که انسان با مردن باز هم به نحوی وجود داشته باشد و در سرایی دیگر که از آن به برزخ تعبیر می شود به حیات خود ادامه دهد.

ب) دیدن ملائکه پس از مرگ: در برخی از آیات دیدن ملائکه آمده است، از جمله يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيُقُولُونَ جِئًا مَحْجُورًا^۱ روزی که فرشتگان را ببینند، آن روز برای گناهکاران بشارتی نیست و می گویند: دور و ممنوع [از رحمت خدایید]. اما در این باره که این امر در چه زمانی تحقق می یابد دو احتمال مطرح شده است: یکی اینکه زمان دیدن ملائکه قیامت است^۲ و دیگر آنکه پس از مرگ و در عالم برزخ است. علامه

۱. مؤمنون / ۹۹-۱۰۰.

۲. منافقون / ۱۰. همچنین رجوع کنید به: انعام / ۲۷؛ سجده / ۱۲ و نساء / ۹۷.

۳. فرقان / ۲۲.

۴. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۶۱.

طباطبایی با توجه به سیاق آیات و سایر آیاتی^۱ که درباره اوصاف مرگ و پس از مرگ در قرآن آمده است احتمال دوم را ترجیح می‌دهد.^۲ بنابر اینکه مراد از این آیه دیدن ملائکه پس از مرگ باشد می‌توان نتیجه گرفت که انسان پس از مرگ نیز از حیات بی‌بهره نیست.

ج) نزول فرشتگان بر برخی انسان‌ها پس از مرگ و بشارت به بهشت پس از مرگ: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ، لَخُنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُى - أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ^۳ در حقیقت، کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست»، سپس ایستادگی کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند [و می‌گویند]: هان، بیم مدارید و غمین مباشید و به بهشتی که وعده یافته بودید شاد باشید. در زندگی دنیا و در آخرت دوستانان ماییم، و هرچه دل‌هایتان بخواهد در [بهشت] برای شماست، و هرچه خواستار باشید در آنجا خواهید داشت.

نزول فرشتگان بر کسانی که می‌گویند پروردگار ما خداست و در این راه پایداری می‌ورزند با توجه به بشارت دادن آنان به بهشت و این سخن آنان که ما دوستان شما در زندگی دنیا و در آخرت هستیم پس از مرگ است.^۴ پس معلوم می‌شود که انسان‌ها پس از مرگ نیز زنده هستند که فرشتگان بر برخی از آنان نازل می‌شوند و آنان را به بهشت بشارت می‌دهند.^۵

۱. از جمله آیات: وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ و کاش ستمکاران را در گرداب‌های مرگ می‌دیدى که فرشتگان [به سوى آنان] دست‌هایشان را گشوده‌اند [و نهیب می‌زنند]: «جان‌هایتان را بیرون دهید» امروز به [سزای] آنچه به ناحق بر خدا دروغ می‌بستید و در برابر آیات او تکبر می‌کردید، به عذاب خوارکننده کيفر می‌بایید (انعام / ۹۳) إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ: در حقیقت، کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست» سپس ایستادگی کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند [و می‌گویند]: «هان، بیم مدارید و غمین مباشید، و به بهشتی که وعده یافته بودید شاد باشید» (فصلت / ۳۰).

۲. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۰۰.

۳. فصلت / ۳۰-۳۱.

۴. نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۹۴ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۷.

۵. نک: انعام / ۹۳؛ فصلت / ۳۰ و پس / ۲۶-۲۷.

البته برخی از مفسران نزول ملائکه را هنگام مرگ^۱ یا در قیامت یا در هر سه موضع^۲ دانسته‌اند.

(د) مخاطب واقع شدن انسان‌ها پس از مرگ: إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمْ أَلْمَلَكِيَّةَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا^۳ کسانی که بر خویشان ستمکار بوده‌اند، فرشتگان جانشان را می‌گیرند، می‌گویند: «در چه [حال] بودید؟» پاسخ می‌دهند: «ما در زمین از مستضعفان بودیم». می‌گویند: «مگر زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟» پس آنان جایگاهشان دوزخ است، و [دوزخ] بد سرانجامی است.

الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمْ أَلْمَلَكِيَّةَ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَذْخَلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^۴ همان کسانی که فرشتگان جانشان را در حالی که پاک‌اند می‌ستانند [و به آنان] می‌گویند: درود بر شما باد، به [پاداش] آنچه انجام می‌دادید به بهشت در آیید».

با توجه به اینکه این گفت‌وگو بعد از قبض روح به وسیله ملائکه (توفاهم / توفاهم الملائکه) رخ می‌دهد، اگر انسان پس از مرگ باقی نماند، فرشتگان با چه کسی سخن می‌گویند؟

(ه) زنده بودن شهدا و روزی خوردن آنان: مضمون آیاتی از قرآن، زنده بودن شهدا پس از شهادت و روزی خوردن آنان در نزد پروردگار است، از جمله: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَتُسَبِّحُونَ بِأَلْذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^۵ هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است شادمان‌اند، و برای کسانی که از پی ایشان‌اند و هنوز به آنان نپیوسته‌اند شادی می‌کنند که نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند. وَلَا

۱. طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۳۱؛ جصاص، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۶۲؛ طوسی، ج ۹، ص ۱۲۱؛ سیوطی، ۱۹۹۳م، ج ۵، ص ۳۶۳.

۲. ابن العربی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۹؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۸۵؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۶۳؛ طنطاوی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۵۰.

۳. نساء / ۹۷.

۴. نحل / ۳۲.

۵. آل عمران / ۱۶۹-۱۷۰.

تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ^۱ و کسانی را که در راه خدا کشته می شوند، مرده نخوانید، بلکه زنده اند، ولی شما نمی دانید.

هر دو آیه صریح اند در اینکه شهیدان با شهادت نمی میرند و زنده اند و نباید آنان را مرده خواند، چرا که زنده اند و روزی می خورند و از برخورداری از نعمت الهی شادمان اند، ولی نحوه حیات آنان را زندگان نمی فهمند. تعبیر به کار رفته در این دو آیه، همه دلالت بر آن دارد که حیات آنان حیاتی حقیقی است نه مجازی (از قبیل زنده بودن نام و یاد آنان)، چرا که با معنای مجازی هیچ گونه سازگاری ندارند. این دو آیه گرچه درباره شهادی احد (آیه اول) و شهادی بدر (آیه دوم) نازل شده است، ولی شأن نزول موجب محدودیت مفهوم دو آیه نمی شود و همه شهدا را در بر می گیرد.^۲

البته، نباید توهم شود که حیات پس از مرگ تنها خاص شهداست، چرا که شهادت نمی تواند موجب انقلاب حقیقت آدمی شود و لذا مردن چه با شهادت باشد و چه غیر شهادت در زنده بودن انسان پس از مرگ تفاوتی ایجاد نمی کند. بلی، طبق این دو آیه شریفه شهدا در عالم برزخ حیات ویژه ای مشتمل بر روزی خوردن و شادمانی از برخورداری از نعمت های الهی دارند.

(و برزخ: تنها در یک آیه تصریح شده است به اینکه انسان ها پس از مرگ عالمی به نام برزخ پیش روی خود دارند: ... وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ...^۳ و پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد.

برزخ به معنای حائل میان دو چیز است^۴ چنان که در آیه ۲۰ سورة الرحمن می فرماید: بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ این آیه تصریح می کند که انسان ها پس از مرگ و قبل از قیامت در عالمی به نام برزخ به حیات خود ادامه می دهند و روایات نیز مؤید همین معناست.^۵ البته احتمالات دیگری نیز درباره مراد از برزخ بیان شده است که با سیاق آیه همخوانی ندارد.^۶

۱. بقره / ۱۵۴.

۲. بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲.

۳. مؤمنون / ۱۰۰.

۴. فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۳۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۸، ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۸ و طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۹.

۵. طوسی، ج ۷، ص ۳۹۲؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۵۴ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶۸.

۶. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶۸.

(ز) امر به خارج کردن نفس هنگام جان دادن: وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُ مَوْتٌ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ^۱: و کاش ستمکاران را در گرداب‌های مرگ می‌دیدید که فرشتگان [به سوی آنان] دست‌هایشان را گشوده‌اند [و نهیب می‌زنند:] جان‌هایتان را بیرون دهید.

تعبیر «اخرجوا انفسکم» (جان‌های خود را بیرون کنید یا تسلیم کنید)^۲ دلالت دارد بر اینکه نفس آدمی غیر از بدن اوست و مردن در واقع قطع علاقه روح از بدن است و نفس پس از مردن همواره به زندگی خود ادامه می‌دهد و لذا در ادامه آیه می‌فرماید: ... الْيَوْمَ نُحْزِنُونَ عَذَابَ الْهَوْنِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ... امروز به [سزای] آنچه به ناحق بر خدا دروغ می‌بستید و در برابر آیات او تکبر می‌کردید، به عذاب خوارکننده کيفر می‌یابید.^۳

خلاصه آنکه از آیه استفاده می‌شود که نفس غیر از بدن است و نحوه وجودش با نحوه وجود بدن تفاوت می‌کند و تنها در دنیا تعلق به بدن دارد و به نحوی با آن متحد است و با مردن با بدن قطع ارتباط می‌کند.^۴

(ح) چشیدن مرگ: در سه آیه از قرآن^۵ تعبیر چشیدن مرگ (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ: هر نفسی چشنده [طعم] مرگ است) به کار رفته است. از این آیات استفاده می‌شود که اولاً، ساحتی در آدمی هست که با مرگ او نمی‌میرد، چرا که معنای چشیدن در صورتی صادق است که ساحتی از آدمی همچنان باقی باشد تا بتواند مرگ را درک کند؛ ثانیاً، معلوم می‌شود که مرگ امری وجودی است، چرا که چشیدن به امر وجودی تعلق می‌گیرد نه به امر عدمی و از همین روست که موت متعلق خلق واقع شده است؟ و ثالثاً، این ساحت غیر از بدن است چرا که با جدا شدن از بدن و مردن همچنان باقی است.

۱. انعام / ۹۳.

۲. امر در این جمله امری تکوینی است که ملائکه یکی از اسباب آن هستند نه تشریعی، چرا که مرگ و زندگی در دست خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۸۵).

۳. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۸۵.

۴. همان.

۵. آل عمران / ۱۸۵؛ انبیاء / ۳۵ و عنکبوت / ۵۷.

۶. الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ: همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکو کارترید، و اوست ارجمند، و اوست ارجمند آمرزنده (ملک / ۲).

ط) رجوع به خدا: یکی از تعبیری که بسیار زیاد در آیات قرآن به چشم می‌خورد تعبیر «رجوع و بازگشت به سوی خداست». در برخی آیات آمده است: **إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا**^۱ (بازگشت همه شما به سوی خداست). در آیه‌ای نفس مطمئنه را مورد خطاب قرار می‌دهد می‌فرماید: **يَتَابَتُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً**^۲ ای نفس مطمئنه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد. گاهی از زبان گروهی از مؤمنان مصیبت‌دیده نقل می‌کند که: **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**^۳ ما از آن خدا هستیم و به سوی او بازمی‌گردیم. گاهی هم می‌فرماید: **إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلُّجَعِي**^۴ در حقیقت، بازگشت به سوی پروردگار توست و در آیه‌ای دیگر بازگشت به عالم غیب و شهادت پس از مردن را مطرح کرده است: **قُلْ إِنْ أَلَمَوْتَ أَلَدَىٰ تَفْرُوتَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَقِّبُكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**^۵ بگو آن مرگی که از آن می‌گریزد، قطعاً به سر وقت شما می‌آید آن‌گاه به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده خواهید شد و به آنچه [در روی زمین] می‌کردید، آگاهتان خواهد کرد. از تأمل در این آیات به دست می‌آید که مردن پایان زندگی نیست بلکه رجوع و بازگشت به سوی خداست و بازگشت در صورتی معنا می‌دهد که ساحت دیگری از آدمی غیر از بدن پس از مردن و جدا شدن از بدن باقی باشد.

با تأمل در آیاتی از این قبیل معلوم می‌شود که از منظر قرآن انسان آمیخته‌ای است از بدن و غیر بدن و مرگ از نظر قرآن جدایی بدن از دیگر ساحت آدمی است. بدن متلاشی می‌شود، ولی ساحت دیگر آدمی همچنان به حیات خود در عالم دیگر به نام برزخ، ادامه می‌دهد. در آنجا مؤمنان در شادی به سر می‌برند، ولی کافران و گنهکاران در عذاب‌اند تا زمانی که قیامت کبری برپا شود و با حسابرسی هرکسی به سزای عمل خود برسد.

۱. مائده / ۴۸.

۲. فجر / ۲۸.

۳. بقره / ۱۵۶.

۴. علق / ۴۸.

۵. جمعه / ۸.

۶. برخی از مفسران «تردون الی عالم الغیب و الشهادة» را به بازگشت به خدا در روز قیامت تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۳۴) و برخی بازگشت به خدای عالم به اسرار و نهان بدون ذکر این نکته که این رجوع در چه زمانی اتفاق می‌افتد، ولی ظاهر آیه شریفه این است که این اتفاق بلافاصله پس از مرگ رخ می‌دهد و ساحتی از انسان با مردن او به سوی خدا بازمی‌گردد.

بنابراین، اگر مرگ به معنای جدا شدن ساحت مادی انسان از ساحت دیگری است که آن ساحت پس از مرگ باقی می‌ماند، معلوم می‌شود که آن ساحتی که باقی می‌ماند اصل است و بدن فرع. با در نظر گرفتن این واقعیت به جد می‌توان گفت که آغاز حیات انسان نیز زمانی است که این حقیقت در انسان تحقق می‌یابد و تا زمانی که این معنا در جنین انسانی تحقق نیابد مردن یا قتل معنا نمی‌یابد و قبح قتل نفس آیات دال بر حرمت قتل نفس شامل آن نمی‌شود؛ بنابراین با توجه به عدم تحقق قتل سقط جنین پیش از تحقق ساحت اصلی در آن، که به مرگ جنین منجر می‌شود از حیث قتل بودن به لحاظ اخلاقی نادرست نیست، گرچه ممکن است به لحاظ دیگری نادرست باشد.

شاهد این معنا این آیه شریفه است: **وَإِذَا أَلْمَوْاْ ذُنُوْدَهُ سِئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ**^۱ پرسند چو زان دخترک زنده به گور به کدامین گناه کشته شده است؟ چون دختر زنده به گور شده مورد سؤال قرار نمی‌گیرد مگر اینکه مبعوث شود و کسی مبعوث می‌شود که در زمان حیات روح در او دمیده شده باشد. پس سقط جنین در زمانی که روح در آن دمیده نشده باشد زنده به گور و قتل به شمار نمی‌آید.

همچنین آیاتی مانند: **وَلَا تَقْتُلُواْ أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ**^۲ و فرزندان خود را از بیم تنگدستی مکشید ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم یا آیه شریفه **وَلَا تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**^۳ و نفسی را که خداوند حرام کرده است جز به حق مکشید، در مورد جنین تا زمانی که در آن روح دمیده نشده باشد صادق نیست چون همان‌گونه که گذشت در چنین مواردی قتل صدق نمی‌کند، مگر اینکه قرائنی اقامه شود که مراد از قتل در این آیات قتل اصطلاحی نیست بلکه مطلق نابود کردن است.^۴

آغاز حیات انسان از راه تحلیل خاستگاه انسان

در آیاتی از قرآن نحوه خلقت انسان بیان شده است، از جمله آیه شریفه: **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ**

۱. تکویر / ۹۸.

۲. انعام / ۱۵۱ و اسراء / ۳۱.

۳. اسراء / ۳۳.

۴. در تعریف قتل نیز آورده‌اند که «القتل هو فعل يحصل به زهوق الروح؛ قتل فعلی است که با آن روح [از بدن] بیرون می‌رود» (جرجانی، *التعریفات*، ص ۱۵۰ به نقل از: ادريس، ۱۴۱۹ق).

مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ^۱ و به یقین، انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس او را [به صورت] نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آن گاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم و آن گاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آن گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

و: يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ^۲ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا.....^۳ ای مردم، اگر درباره برانگیخته شدن در شک هستید، پس [بدانید] که ما شما را از خاک آفریده‌ایم، سپس از نطفه، سپس از علقه، آن گاه از مضغه، دارای خلقت کامل و [احیاناً] خلقت ناقص، تا [قدرت خود را] بر شما روشن گردانیم و آنچه را اراده می‌کنیم تا مدتی معین در رحم‌ها قرار می‌دهیم، آن گاه شما را [به صورت] کودک برون می‌آوریم.... در این دو آیه مراحل خلق انسان از گل یا خاک، نطفه، علقه و مضغه بیان شده است. در آیه نخست سخن این است که ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم و سپس آن را به صورت نطفه در جایگاهی استوار قرار دادیم و سپس آن نطفه را به صورت مضغه درآوردیم و سپس مضغه را به علقه تبدیل کردیم و مضغه را استخوان ساختیم و بر استخوان گوشت پوشانیدیم. خداوند تا این مرحله از خلق انسان به تحسین خود نپرداخته است بلکه بعد از طی این مراحل، سخن از آفرینشی دیگر است و بعد از این آفرینش است که خود را به عنوان «احسن الخالقین» تحسین می‌کند. این آفرینش دیگر که از آن به «انشأناه» تعبیر شده است غیر از مراحل تکون مادی است که از آن به «خلقنا» تعبیر شده و پس از این مرحله است که می‌فرماید «فتبارک الله احسن الخالقین».

با توجه به تغییر تعبیر «خلقنا» به «انشأنا» و همچنین آیات ۲۸ و ۲۹ سوره حجر و آیه ۹ سوره سجده که پس از بیان خلقت انسان از گل و تسویه آن (خلقت بعد بدنی یا جسمانی

انسان)، مسئله نفخ روح (خلقت بُعد غیر بدنی یا غیر جسمانی انسان) را طرح می‌کند مراد از آفرینش دیگر در این آیه شریفه، ظاهراً همان نفخ روح و آفرینش ساحت دیگر آدمی است و روایات نیز مؤید این معنا هستند؛^۱ به عبارت دیگر، درواقع انسان به معنای واقعی کلمه در این مرحله است که پا به عرصه هستی می‌گذارد و الا پیش از آن در مرحله نباتی یا حیوانی بوده است و انسان بر آن دو مرحله به معنای واقعی کلمه صادق نیست. آیه دوم مؤید این معناست و البته با وضوح بیشتری.

در آیه شریفه دوم می‌فرماید: ای انسان‌ها اگر در برانگیختگی روز قیامت شک و تردیدی دارید آگاه باشید که ما شما را از خاک و سپس از نطفه و سپس از علقه و سپس از مضغه خلق کردیم. درواقع خداوند می‌خواهد پاسخ دندان‌شکنی به منکران معاد بدهد و آن اینکه همان خدایی که قادر است از ماده‌ای بی‌جان (خاک) و نطفه و علقه و مضغه (که گرچه حیات دارند ولی حیات انسانی در آن‌ها مشاهده نمی‌شود) انسان را خلق کند همان خدا قادر بر انجام دادن همین کار در روز قیامت نیز هست. قوت این استدلال در این است که خدا در دنیا انسان را از ماده‌ای جمادی یا از موجود زنده دیگری (نطفه، علقه و مضغه) خلق کرده است که خاصه‌های جوهری و اصلی انسان را ندارد.^۲

از سوی دیگر، آیه شریفه درصدد منشأ خلق انسان است و لذا با تکرار «من» به معنای «از» می‌فرماید ما انسان را از خاک، نطفه، علقه و مضغه خلق کردیم. همان‌گونه که چون انسان از خاک خلق شده است خاک انسان به شمار نمی‌آید به همین گونه نمی‌توان گفت که چون انسان از نطفه، علقه و مضغه خلق شده است پس نطفه، علقه و مضغه انسان به شمار می‌آیند. نطفه، علقه و مضغه منشأ خلقت انسان هستند؛ به عبارت دیگر، اگر نطفه، علقه و مضغه انسان به شمار آیند، معنای آیه این می‌شود که ما انسان را از انسان خلق کردیم.^۳

مؤید این برداشت از آیه نحوه خلقت حضرت آدم است که درباره آن آمده است: إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَجْدِينَ^۴ من بشری را از گل خواهم آفرید. پس چون او را [کاملاً] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم،

۱. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲.

۲. یاسین، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۹.

۳. همان.

۴. ص ۷۱-۷۲.

سجده کنان برای او [به خاک] بیفتید. در این آیه شریفه پس از خلق بشری از گل، دمیدن روح بیان شده و پس از آن دستور سجده بر آدم صادر شده و پیش از دمیده شدن روح چیزی جز خاک صورتگیری شده وجود نداشته است و با دمیدن روح در آن است که حیات یافته و واجد خون و گوشت و حیات انسانی شده است.^۱ پس معلوم می شود که حیات انسان با دمیده شدن روح آغاز می شود و جنین با دمیده شدن روح در او انسان به شمار می آید.

آیه دیگری که دلالت دارد بر اینکه بر جنین داخل شکم مادر انسان صادق است آیه شریفه وَ وَصَّيْنَا آلَإِسْرَافِيلَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَى وَهْنٍ^۲ (و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم مادرش به او باردار شد، سستی بر روی سستی) است. ضمیر «حَمَلَتْهُ» به انسان برمی گردد پس معلوم می شود جنینی که در شکم مادر قرار دارد و مادر آن را حمل می کند انسان بر آن اطلاق شده است. همچنین در آیه شریفه وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ضمیر «جعلناه» به انسان بازمی گردد و مفاد آیه این است که انسان را به صورت نطفه ای در جایگاه استوار قرار دادیم. این آیه نیز دلالت دارد بر اینکه انسان بر جنین در حالت نطفه بودن نیز صادق است؛ اما ظاهر این دو آیه این است که در کل مدت حمل، انسان بر جنین صادق است و این معنا با آیاتی که گذشت سازگاری ندارد، ولی می توان در جمع میان این آیات گفت که آیات گذشته با توجه به اینکه در مقام بیان چگونگی خلقت انسان است و مفاد آن ها این است که جنین قبل از دمیده شدن روح، انسان به معنای واقعی کلمه نیست و حتی در آیه شریفه فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّرٍّ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِن عِلَاقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ تصریح شده است به اینکه خاک، نطفه، علقه و مضغه منشأ خلق آدمی است، اطلاق انسان در این دو آیه و آیاتی مشابه آن ها بر کل مدت حمل از باب غلبه و مجاز است به قرینه آن آیات.

بنابراین، با توجه به اینکه انسان آمیزه ای است از ساحت بدن و غیر بدن و آنچه واقعیت اصلی انسان را تشکیل می دهد ساحت غیر بدنی اوست و از همین روست که با مردن به حیات خود ادامه می دهد، تا زمانی که ساحت غیر بدن تحقق نیابد انسان به معنای واقعی کلمه به وجود نیامده است و نابود کردن آن قتل به شمار نمی آید و از منظر قرآن این ساحت بعد از

۱. ابن القيم، التبیان فی اقسام القرآن، ص ۲۵۵ به نقل از: یاسین، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷۱.

۲. لقمان / ۱۴ و نکه: احقاف / ۱۵.

مرحله مضغه و پوشاندن گوشت بر استخوان تحقق می‌یابد. از این‌رو، سقط جنین پس از این مرحله قتل به شمار می‌آید و در نتیجه به لحاظ اخلاقی نادرست است، اما پیش از این مرحله قتل به شمار نمی‌آید و از این حیث می‌توان گفت که قبح و زشتی قتل را ندارد، ولی لازمه آن این نیست که اصلاً هیچ قبح و زشتی‌ای نداشته باشد.

پس پرسش این است که آیا سقط جنین پیش از این مرحله نادرست است یا خیر؟ و در صورت مثبت بودن به چه دلیل؟ همان‌گونه که در مقدمه این بحث گذشت با توجه به صحت استدلال از راه بالقوگی بر نادرستی سقط جنین می‌توان گفت که تخمک بارور شده از لحظه لقاح قوه قریب و فعال انسان شدن را دارد و به تدریج انسان می‌شود و با توجه به ارزش انسان از منظر قرآن و دمیده شدن روح الهی در او که حکایت از ارزش آدمی دارد نابود کردن موجودی که پا در راه انسان شدن نهاده است اخلاقاً نادرست است. تخمک بارور شده‌ای که قوه قریب و قوی برای انسان شدن دارد و در اندک زمانی روح الهی در او دمیده می‌شود مسلماً از ارزش والایی برخوردار است و نابود کردن آن به لحاظ اخلاقی مجاز نیست.

زمان دمیده شدن روح به انسان

همان‌گونه که گذشت آنچه از قرآن استفاده می‌شود این است که جنین پیش از علقه و مضغه بودن انسان به شمار نمی‌آید و در زمانی پس از پوشاندن گوشت بر استخوان است که روح الهی در او دمیده می‌شود، اما اینکه این زمان به طور دقیق در چه مرحله‌ای است از قرآن چیزی به دست نمی‌آید، اما در روایات متعددی تحقق چنین امری در چهار ماهگی بیان شده است. از جمله می‌توان به این روایات اشاره کرد:

۱. عن الرضا (ع): «.... ان النطفه تكون في الرحم ثلاثين يوماً و تكون علقه ثلاثين يوماً و تكون مضغه ثلاثين يوماً و تكون مخلقه و غير مخلقه ثلاثين يوماً و اذا تمت الأربعة أشهر بعث الله تبارك و تعالی ملكین خلاقین یصورانه و تکتبان رزقه و أجله شقیاً أو سعیداً: نطفه در رحم سی روز و علقه سی روز و مضغه سی روز و حالت مخلقه و غیر مخلقه سی روز استقرار دارد و هنگامی که چهار ماه کامل شد خداوند دو ملک خلاق می‌فرستد تا او را صورت‌نگری کنند و روزی و اجلس را که سعید است یا شقی بنویسند»^۱.

۱. مجلسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۵۴. عدد سی روز تنها در این روایت ذکر شده است و در دیگر روایات چهل روز آمده است. سند این روایت را گرچه برخی صحیح تلقی کرده‌اند، ولی برخی دیگر در اعتبار آن خدشه کرده‌اند (نک: المحسنی، بی‌تا، ص ۶۶).

۲. قال الحسن بن الجهم سمعت أبا الحسن الرضا(ع) «يقول: قال أبو جعفر(ع): أن النطفه تكون في الرحم أربعين يوماً ثم تصير علقه أربعين يوماً ثم تصير مضغه أربعين يوماً فإذا كمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلاقين فيقولان: يا رب ما تخلق ذكراً أو أنثى؟ نطفه در رحم چهل روز استقرار دارد سپس چهل روز علقه می شود سپس چهل روز مضغه می شود، پس هنگامی که چهار ماه کامل شد خداوند دو ملک خلاق می فرستد و آن دو می گویند: پروردگارا چه خلق می کنی پسر یا دختر؟»^۱.

۳. عن أبي جعفر(ع): «.... فتصل النطفه إلى الرحم فتتردد فيه أربعين يوماً ثم تصير علقه أربعين يوماً ثم تصير مضغه أربعين يوماً ثم تصير لحماً تجرى فيه عروق مشتبكه ثم يبعث الله ملكين خلاقين يخلقان في الأرحام ما يشاء الله فيقتحمان في بطن المرأة من فم المرأة فيصلان إلى الرحم- وفيها الروح القديمه المنقوله في اصلااب الرجال و أرحام النساء فينفخان فيها روح الحياه و البقاء و يشقان له السمع و البصر و جميع الجوارح و جميع ما في البطن بإذن الله ثم يوحى الله إلى الملكين اکتبا عليه قضائی و نافذ امری.... پس نطفه به رحم می رسد پس چهل روز در آن تردد می کند پس چهل روز علقه می شود پس چهل روز مضغه می شود سپس گوشتی می شود که عصب های شبکه ای در آن جاری می شود سپس خداوند دو ملک خلاق می فرستد تا آنچه خدا می خواهد در رحم ها خلق کنند ...»^۲.

در اینجا در مقام تحلیل دقیق معنای این روایات و روایاتی از این دست نیستیم بلکه در مجموع از این سنخ روایات که میان فقهای شیعه و سنی شهرت بسیار دارند و طبق آن ها فتوا به حرمت سقط جنین داده اند، می توان استنباط کرد که میان جنین پیش از چهار ماهگی و پس از چهار ماهگی تفاوت است و در چهار ماهگی است که روح در جنین دمیده می شود. از همین روست که دیه کامل در جنین مذکر و نصف دیه برای جنین مؤنث با سقط آن از این زمان به بعد واجب می شود و پیش از دمیده شدن روح در جنین دیه کامل واجب نیست و در مراحل مختلف بسته به رشد جنین میزان دیه متفاوت است و شاید تفاوت دیه پس از چهار ماهگی و پیش از آن حاکی از آن باشد که با دمیده شدن روح است که انسان پا به صحنه هستی گذاشته است و از این رو در صورت سقط، دیه کامل واجب می شود، اما از آنجا که پیش از دمیده شدن روح، انسان تحقق نیافته است دیه کامل واجب نیست، ولی چون نطفه

۱. کلینی، بی تا، ج ۶، ص ۱۳.

۲. همان.

موجودی تکون یافته است که به انسان تبدیل خواهد شد در مراحل مختلف پیش از دمیده شدن روح میزان دیه متفاوت است.

با این تحلیل مفاد روایات با مفاد آیات سازگاری دارد و تنها تفاوت در بیان زمان دمیده شدن روح است که در آیات قرآن ذکر از آن به میان نیامده است، ولی در روایات بیان شده است. در ضمن با توجه به اینکه پیش از دمیده شدن روح، پرداختن مقداری از دیه در صورت سقط واجب می شود می توان استنباط کرد که شارع مقدس راضی به سقط جنینی که هنوز به معنای واقعی کلمه انسان نشده است و در حال انسان شدن است، نیست. به عبارت دیگر، تفاوت دیه پیش و پس از دمیده شده روح در جنین حاکی از آن است که سقط جنین پس از دمیده شدن روح به این دلیل است که جنین انسان شده است، ولی پیش از دمیده شدن روح گرچه جنین هنوز انسان نشده است و از این رو دیه کامل واجب نمی شود، اما به دلیل اهمیت و ارزش موجودی که دارد انسان می شود (جنین) سقط آن موجب مقداری از دیه است. امام صادق (ع) فرمودند: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ الْأُمَمَ غَدًا فِي الْقِيَامَةِ حَتَّىٰ إِنِ السَّقَطُ لَيَجِيءُ مُحْبِطًا عَلَىٰ بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقَالُ لَهُ ادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَقُولُ لَا حَتَّىٰ يَدْخُلَ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ قَبْلِي»^۱ همانا رسول خدا (ص) فرمود: ازدواج کنید، چون من فردای قیامت به بسیاری شما مباحثات می کنم، تا آنجا که جنین سقط شده با حالت غضب درب بهشت می آید و به او گفته می شود: به بهشت وارد شو، می گوید: وارد نمی شوم تا پدر و مادرم پیش از من وارد بهشت شوند.

سقط جنین و جایگاه انسان در نظام هستی

نکته بسیار مهم در بحث سقط جنین از دیدگاه اخلاقی، شأن و جایگاه انسان در نظام هستی و تفاوت او با دیگر موجودات از جمله جمادات، نباتات و حیوانات و رابطه او با آنهاست. بی‌شک نوع نگاهی که به انسان و دیگر موجودات داریم در نحوه تعامل و رفتار ما با آنها تأثیر بسیاری دارد. آن گونه که برخی از فیلسوفان غربی به طور عام و برخی از فیلسوفان اخلاق به طور خاص به انسان می‌نگرند نتیجه آن چیزی نمی‌شود مگر همین که شاهد و ناظر آن هستیم. اگر واقعاً میان انسان و حیوان تفاوت چندانی نباشد و انسان ارزشی ذاتی فراتر از حیوان نداشته باشد، چه‌بسا نتیجه این می‌شود که نه تنها سقط جنین حتی در اواخر بارداری اخلاقاً نادرست نیست بلکه نوزاد کشی نیز مادام که نوزاد ویژگی‌های شخص بودن را احراز نکرده باشد مجاز است، ولی کشتن حیوان نادرست است چون حیوان واجد ویژگی‌های مورد نظر است، بدون توجه به اینکه جایگاه این دو موجود در نظام هستی چیست و آن دو چه نقشی در نظام هستی ایفا می‌کنند و سرانجام هریک به کجا ختم می‌شود.

به نظر می‌رسد که اگر فهم درستی از هویت انسان و جایگاه و نقش او در نظام هستی و سرانجام کار او داشته باشیم، چه‌بسا در مسئله سقط جنین بهتر بتوانیم تصمیمی اخلاقی بگیریم، چون قدر و اهمیت زایکوت، روian، جنین و نوزاد و چگونگی تعامل و رفتار با آنها بستگی تام و تمام دارد به اینکه آنها در نهایت به کجا بار خواهند یافت.

با نگاهی فلسفی به موضوع مورد نظر حداکثر می‌توان فهمید (تازه اگر چنین فهمی رخ بنمایاند) که انسان ارزشی ذاتی دارد و تفاوت او با حیوان برای مثال در قوه تعقل و اختیار اوست. در مقابل نیز کسانی ممکن است برخی حیوانات را در سنین خاصی برتر از انسان‌ها در سنین خاصی بدانند؛ اما اینکه آیا انسان تک‌ساحتی است یا چندساحتی و مردن به چه معناست و آیا انسان پس از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد یا نه و قدر و منزلت او در جهان هستی چیست، در نهایت ممکن است با بحث‌های فلسفی به اینجا برسیم که انسان با مردن نیست و

نابود نمی‌شود و زندگی او پس از مرگ نیز همچنان جریان دارد، ولی اینکه انسان پس از مرگ چگونه به زندگی خود ادامه می‌دهد و چه ربط و نسبتی میان زندگی در دنیا و زندگی پس از مرگ برقرار است و چگونگی زندگی پس از مرگ و قدرت و منزلت واقعی انسان در جهان هستی مطالبی‌اند که با مسائل فلسفی آن‌چنان که باید و شاید قابل حل و فصل نیستند.

اما به نظر می‌رسد که می‌توان از منظر دین فهم بهتری از جایگاه انسان در نظام هستی و نقش او و سرانجام کار او به دست آورد. در ادامه سعی می‌شود با نگاهی قرآنی به موضوع جایگاه انسان، نقش او در نظام هستی و سرانجام کار او، تحلیل و تبیین شود. سپس با مشخص شدن چنین مسائلی به تحلیل اخلاقی سقط جنین و جواز و عدم جواز آن به لحاظ اخلاقی خواهیم پرداخت. آیات قرآن را در این زمینه به سه دسته می‌توان دسته‌بندی کرد: (۱) آیاتی که بر خاستگاه و منشأ انسان دلالت دارد؛ (۲) آیاتی که دلالت بر سرشت انسان و تفاوت او با دیگر موجودات دارد و (۳) آیاتی که دلالت بر سرنوشت آدمی دارد.

پیش از وارد شدن به بحث تذکر دو نکته لازم است: اولاً، بحث مفصل و دقیق درباره هر آیه لازم نیست، چون علاوه بر اینکه در این صورت بحث بسیار زیاد به درازا می‌کشد، از هدف اصلی بحث دور خواهیم شد. ثانیاً، آنچه در اینجا مد نظر است استنباط نظرگاه قرآن به طور کلی درباره جایگاه و شأن و منزلت انسان در نظام هستی است. بنابراین، با در نظر گرفتن مجموع آیات می‌توان چنین تحلیلی عرضه کرد، بدون اینکه لازم باشد به طور دقیق و مشکافانه‌ای مفاد هر آیه تحلیل شود و به اشکالات و ابهامات احیاناً وارد به مفاد استنباط‌شده از برخی آیات، پاسخ داده شود. از این رو با فرض اینکه مفاد آیه یا آیاتی به تنهایی بر مطلب مورد نظر دلالت نکند به بحث ضروری وارد نمی‌کند. ثالثاً، آیاتی که در ذیل هریک از اقسام می‌توان ذکر کرد بسیار است که به دلیل گسترده شدن بحث تنها برخی از آیات مهم، در هر قسمت و عناوین دیگر آیات در پاورقی ذکر شد.

آیات دال بر خاستگاه و منشأ انسان

در اینجا برخی از مهم‌ترین عناوین مربوط به جایگاه انسان در نظام هستی به اختصار بیان می‌شود.

مخلوق بودن انسان و دمیده شدن روح الهی در او

قرآن انسان را مخلوق خدا می‌داند و در آیات بسیاری علاوه بر مخلوق بودن انسان چگونگی

خلقت او را نیز بیان داشته است. از جمله اینکه منشأ و ماده اولیه خلق انسان را خاک، نطفه و سپس علقه و مضغه معرفی کرده است: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ^۱ و به یقین، انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس او را [به صورت] نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آن گاه نطفه را به صورت علقه در آوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم، و آن گاه مضغه را استخوان‌هایی ساختم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آن گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. پس بزرگ و پر برکت است خدایی که بهترین آفرینندگان است».

البته آنچه در نحوه خلقت انسان مهم جلوه می‌کند دمیده شدن روح الهی در اوست: إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^۲ من بشری را از گل خواهم آفرید. پس چون او را [کاملاً] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم، سجده‌کنان برای او [به خاک] بیفتید».

همان گونه که از ظاهر آیه شریفه اول پیداست پس از شکل‌گیری ظاهری انسان سخن از انشای خلق دیگری است که با توجه به مفاد آیه دوم و دیگر آیات مراد همان دمیده شده روح الهی در اوست و همین دمیده شدن روح الهی است که موجب دستور سجده به آدم شده است؛ بنابراین، برای شرافت و عظمت آدمی همین بس که از روح الهی در او دمیده شده است.

خلق شدن انسان به دست خدا

گرچه آفریننده همه موجودات و از جمله انسان خداست اما در آیه شریفه قَالَ يَتَابِلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي^۳ أَتَسْتَكْبِرُ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ^۴ فرمود: ای ابلیس، چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم سجده آوری؟ خلقت انسان را به طور مستقیم^۴ به دو دست خدا اسناد داده است، همان گونه که دمیدن روح در آدم به خدا اسناد داده شده است مراد از دست در اینجا قدرت الهی است و به کار بردن دو دست به

۱. مؤنون / ۱۲-۱۴؛ همچنین نگاه کنید به: حج / ۵.

۲. ص / ۷۲.

۳. ص / ۵۷.

۴. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۲۵؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۶۲، طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۵۸.

جای یک دست کنایه از تمام و کمال قدرت است. هر دو تعبیر، یعنی اسناد خلق انسان به دست خود خدا و خلقت با دو دست علاوه بر دستور سجده به آدم دلالت بر اهمیت خلقت انسان و جایگاه انسان در نظام هستی دارد و چنین تعبیرهایی در مورد آفرینش دیگر مخلوقات به کار نرفته است و واضح و روشن است که خلقت انسان فرایندی مستمر است که از لحظه باروری تخمک آغاز می شود و با تولد خاتمه می یابد.

بیهوده خلق نشدن انسان و هدف از خلقت انسان

از منظر قرآن خدا انسان را عبث و بیهوده خلق نکرده و برای خلق انسان هدفی داشته است. از این رو، گاهی منکران قیامت و زندگانی در آخرت را مخاطب قرار می دهد و آنان را سرزنش می کند که آیا شما گمان می کنید که بیهوده خلقتان کرده ایم و به سوی ما باز نمی گردید: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ عَلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ^۱ و از سوی دیگر، از انسان هایی نام می برد که در حال ایستاده، نشسته و در بستر به پهلوی خوابیده در خلقت آسمان و زمین به تفکر می پردازند و به پروردگار خود می گویند که اینها را بیهوده خلق نکرده ای: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ^۲

از چنین آیاتی به خوبی می توان فهمید که انسان بیهوده خلق نشده و از آفرینش او هدفی در کار بوده است که به هدف آن در این آیات تصریحی به آن نشده است؛ اما در آیه شریفه وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ^۳ هدف از خلقت انسان و جن عبادت خدا معرفی شده است. در این آیه شریفه با توجه به اینکه عبارت «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» استثنایی است از عبارت منفی «مَا خَلَقْتُ»، شکی نیست که ظهور این استثنا دلالت دارد بر اینکه اولاً، خلقت بدون هدف نبوده، و ثانیاً هدف از آن منحصرأ عبادت بوده است؛ یعنی هدف این بوده که انسان و جن خدا را عبادت کنند نه اینکه خدا عبادت شود و معبود واقع شود، چون فرمود «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، یعنی تا آنکه مرا پرستند و نفرمود: تا من پرستش شوم یا تا من معبودشان باشم.^۴

۱. مؤمنون / ۱۱۵.

۲. آل عمران / ۱۹۱.

۳. ذاریات / ۵۶.

۴. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۶.

علاوه بر این، معلوم است که این هدف سبب استکمال انسان و جن است و این دو موجود به این وسیله می‌توانند کمال یابند و نقص وجودی خود را برطرف کنند و حاجت وجودی خود را برآورده سازند، در حالی که خدا هیچ جهت نقص و حاجتی ندارد تا به وسیله آن هدف، نقص خود را جبران و حاجت خود را تأمین کند. از سوی دیگر، فعلی که در نهایت سودش به فاعلش نرسد لغو و سفیهانه است، از این رو می‌توان نتیجه گرفت که خداوند در کارهایی که انجام می‌دهد هدف و سودی در نظر دارد، ولی نه سودی که عاید خودش گردد، بلکه سودی که عاید فعلش شود.^۱

گرفتن میثاق از انسان در عالم ذر

عهد و پیمان بستن در عالمی به نام عالم ذر تنها درباره انسان در قرآن مطرح شده و درباره دیگر موجودات حتی فرشتگان مطرح نشده است: *وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ*^۲ و هنگامی را که پروردگار از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: چرا، گواهی دادیم» تا مبدا روز قیامت بگوئید ما از این [امر] غافل بودیم.

از ظاهر این آیه می‌توان فهمید که اجمالاً خداوند عهد و پیمانی از فرزندان آدم گرفته است، اما درباره چگونگی این عهد و پیمان، اختلاف است: آیا واقعاً عالمی به نام عالم ذر وجود داشته و در زمانی تک‌تک ذریه بنی آدم را به صورت ذراتی از پشت‌هایشان خارج کرده و آن‌ها دارای عقل و شعور کافی برای شنیدن و پاسخ گفتن نیز بوده‌اند و از آنان بر ربوبیت خود اقرار گرفته است و همگی نیز بر این حقیقت گواهی داده‌اند و سپس همه ذرات به جای خود بازگشته‌اند (که در این صورت این عهد و پیمان، عهد و پیمانی تشریعی و قراردادی آگاهانه میان پروردگار و تمامی انسان‌ها بوده است) و یا آنکه مراد از عهد و پیمان، پیمان فطرت است که در عالم تکوین رخ داده است؟ به این گونه که در ذرات وجودی انسان‌ها که

۱. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۶. البته با نگاه دقیق فلسفی هدف از خلقت نمی‌تواند سود رساندن به مخلوقات باشد، چون سود بردن مخلوقات در مرتبه‌ای متأخر از خلق است و نمی‌تواند در فاعلی که تام الفاعلیه و مقدم بر مخلوقات است تأثیرگذار باشد و به عبارت دیگر علت غایی خلق کردن باشد (نک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۴-۱۸۵).

۲. اعراف / ۱۷۲.

از صلب پدر به رحم مادر منتقل می‌شوند استعدادی برای حقیقت توحید قرار داده شده است و انسان‌ها براساس فطرت توحیدی آفریده شده‌اند. در این صورت پرسش و پاسخی که میان پروردگار و انسان‌ها رد و بدل شده است پرسش و پاسخی حقیقی نبوده است، بلکه به زبان حال و استعداد و تکوین بوده است شبیه آنچه در آیه شریفه **ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**^۱ خداوند به آسمان و زمین فرمود: «با میل یا از روی اجبار بیایید و سر بر فرمان نهید آن‌ها گفتند: ما از روی میل آمدیم و سر بر فرمان نهادیم» که گفت‌وگوی خدا با زمین و آسمان با زبان تکوین بوده است.^۲

همان‌گونه که در آیه شریفه مشاهده می‌شود توضیحی درباره جزئیات عالم ذر در متن آیه نیامده، ولی مفسران با توجه به روایات فراوان و گوناگونی که در ذیل این آیه آمده است آراء و نظرهای مختلفی درباره مفاد آیه، از جمله دو نظر ذکرشده، بیان داشته و هریک کوشیده‌اند دلایلی برای تفسیر خود بیان کنند.^۳ اما ما وارد جزئیات مباحث نمی‌شویم. در هر صورت، از این آیه شریفه می‌توان استنباط کرد که انسان برای هدف خاصی خلق شده و علی‌رغم اختیار و آزادی‌ای که دارد، از او پیمان گرفته‌اند (چه تکویناً و چه تشریعاً) که بر طریقه توحیدی مشی کند و او نیز به هر صورت ممکن چنین تعهدی را پذیرفته است، حال یا به زبان قال و یا به زبان حال، و همان‌گونه که در پایان آیه شریفه آمده است یکی از دلایل این کار اتمام حجت با انسان‌ها بوده تا مبدا روز قیامت بگویند ما از این امر غافل بودیم.

آیا واقعاً هیچ تفاوتی به لحاظ جایگاه و شأن و منزلت میان موجودی که چنین عهد و پیمانی از او گرفته شده و با او اتمام حجت شده و موجودات دیگر وجود ندارد؟ آیا می‌توان شأن و منزلت چنین موجودی را با شأن منزلت دیگر موجودات برابر و یکسان دانست؟

آیات دال بر سرشت انسان و تفاوت او با دیگر موجودات

در آیات بسیاری سخن از سرشت انسان و تفاوت او با دیگر موجودات به میان آمده است که حکایت از شأن و منزلت آدمی دارد. این سنخ از آیات را با عناوین بسیاری می‌توان دسته‌بندی کرد که شاید به بیش از ۲۰ عنوان برسد. از آنجا که در اینجا مجال بررسی تمامی آن‌ها امکان‌پذیر نیست، تنها به مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. فصلت / ۱۱.

۲. نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق؛ پورجوادی، ۱۳۹۵.

۳. نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۷-۳۰۷.

تعلیم اسما به حضرت آدم

پس از اعتراض ملائکه به خدا به جهت قرار دادن خلیفه‌ای برای خود در زمین و پاسخ اجمالی خدا به آن‌ها که من درباره این موجود انسانی چیزهایی می‌دانم که شما از آن‌ها بی‌خبرید به آدم تمامی اسما را آموخت و سپس به فرشتگان فرمود اگر راست می‌گویید از این اسامی به من خبر دهید و آن‌ها در مقابل اعتراف به عجز خود کردند:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، قَالُوا سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَتَقَادِمُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ^۱

از این آیات می‌توان فهمید که اولاً، آگاهی از اسامی نقشی اساسی در مقام خلیفه‌اللهی آدم داشته است و توان آدم برای آموختن اسامی بود که این مقام به او اعطا شد و چون ملائکه چنین توانی را نداشتند لایق چنین مقامی نیز نبودند و از همین جا می‌توان فهمید این اسامی فی‌نفسه اطلاعاتی مهم و سرنوشت‌ساز بوده‌اند و ثانیاً، توان و استعداد آدم برای تلقی اسامی مقامی است که نه تنها فرشتگان بلکه دیگر موجودات نیز از آن بی‌بهره‌اند و چنین استعداد و توانی آدم را از دیگر موجودات ممتاز کرد و همان‌گونه که در بحث خلافت الهی آدم گذشت این مقام تنها به آدم اختصاص نداشت بلکه تمامی نوع بشر را شامل می‌شود. ثالثاً، آدم مأمور شد که اسامی را به فرشتگان بیاموزد و همین فخر دیگری برای آدم محسوب می‌شود که معلم فرشتگان باشد. حال آیا می‌توان انسانی را که توان و استعداد (تکوینی) برای آموختن اسما دارد و معلم فرشتگان شمرده می‌شود با دیگر موجودات و حتی خود فرشتگان برابر دانست و شأن و منزلت یکسانی برای آن‌ها قائل شد؟

امر به فرشتگان به سجده

در برخی از آیات پس از خلق آدم و دمیدن روح الهی در او به فرشتگان امر شده است که بر او سجده کنند، از جمله: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^۲ آن‌گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری را از گِل

۱. بقره / ۳۱-۳۳.

۲. ص / ۷۱-۷۲.

خواهم آفرید. پس چون او را [کاملاً] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم، سجده کنان برای او [به خاک] بیفتید.

بی‌شک امر به سجده بر آدم دلالت بر شأن و منزلت آدمی دارد و درواقع سجده تنها بر اولین مخلوق از نوع انسان (که حضرت آدم باشد) نبوده، بلکه سجده بر نوع آدمی بوده است؛ به عبارت دیگر، سجده ملائکه بر آدم به جهت ویژگی‌های شخصی آدم نبوده، بلکه از این جهت بوده که آدم (ع) نمونه کامل انسانیت است و درواقع مقام انسانیت مسجود ملائکه بوده است، زیرا: اولاً، از ماجرای خلافت آدم در سوره بقره آیات ۳۰ و ۳۱ استفاده می‌شود که مأمور شدن ملائکه به سجده متفرع بر خلافت مزبور بوده، و خلافت نیز به آدم (ع) اختصاص نداشته است، بلکه به نوع انسان مربوط است. پس سجده ملائکه نیز سجده بر نوع انسان است.

ثانیاً، از این سخن ابلیس که گفت: *فِيمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَأَنْتَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ*، برمی‌آید که او درصدد اغوای نوع بشر است و حال آنکه پیش از این سخنی از نوع بشر در کار نبوده است و اگر تنها سجده بر آدم مطرح بوده حسادت شیطان نیز می‌بایست بر خود آدم باشد و اغوای نوع بشر بی‌وجه است و مؤید این معنا آیه شریفه: *رَبِّ إِنَّمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ*^۱ و نیز *قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ*^۲ است که شیطان قسم یاد می‌کند که همه انسان‌ها را اغوا خواهد کرد و اگر نوع افراد بشر مسجود ابلیس و ملائکه نبودند جا نداشت که ابلیس این گونه در مقام انتقام از همه آنان برآید. ثالثاً، علاوه بر همه این‌ها خطابات‌ی که در سوره بقره و سوره طه خداوند با آدم داشته است عین آن خطابات را در این سوره با همه افراد بشر دارد و می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ».^۳

و از سوی دیگر، چنین دستوری در مورد دیگر مخلوقات وارد نشده است و توجه به این نکته نیز مهم است که کسانی که مأمور به سجده بر آدم شدند تمامی فرشتگان بودند و این مطلب بر دو نکته دلالت دارد: یکی اینکه سجده کنندگان خود موجودات شریف و مطیع اوامر خدا بودند و از دستورات الهی سرپیچی نمی‌کردند و همواره به عبادت و تسبیح خدا مشغول بودند و حتی پس از شنیدن اینکه خدا درصدد خلق خلیفه‌ای برای خود در روی زمین است تنها اعتراضشان این بود که موجودی می‌خواهد خلق شود که به تباهی و فساد دست می‌زند و

۱. حجر / ۳۹.

۲. ص / ۸۲.

۳. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۱.

حال آنکه آنان همواره تسبیح گوی خدا هستند.^۱ نکته دوم اینکه تمامی فرشتگان مأمور به سجده بر آدم بودند و تمامی آنان نیز سجده کردند به جز ابلیس و در میان آنان، فرشتگان مقربی مانند جبرائیل نیز حضور داشتند. اصل سجده بر آدم به علاوه دو نکته ای که گذشت به خوبی بر اهمیت آدم و جایگاه نوع انسان در عالم هستی دلالت می کند.^۲

تحمل بار امانت الهی از سوی انسان

یکی از امتیازات انسان بر دیگر موجودات تحمل بار امانت الهی از سوی انسان است. امانت الهی بر آسمان و زمین و کوهها عرضه شد، ولی آنها از قبول آن سر باز زدند و تنها انسان بود که آن را پذیرفت: *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا*^۳ ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت راستی او ستمگری نادان بود این آیه دلالت بر موقعیت بسیار ممتاز انسان دارد که توانست رسالت عظیم الهی را پذیرا باشد، ولی از سویی دیگر دلالت دارد بر اینکه پذیرش او از سر ستمگری و نادانی او بوده است، اما اینکه این دو مطلب چگونه با یکدیگر سازگاری دارند نکته ای است که در پی خواهد آمد.

روشن است که ابا کردن آسمانها، زمین و کوهها از قبول این امانت از سر استکبار نبوده، بلکه به دلیل عدم استعداد و توان لازم برای قبول چنین امانتی همراه با ترس و هراس آمیخته با توجه و خضوع بوده است؛ اما اینکه چرا با توجه به ظلوم و جهول بودن انسان این امانت بزرگ به وی عرضه شد می توان گفت که ظلم و جهل اگرچه به وجهی ملاک و معیار سرزنش و عتاب است، ولی در عین حال دلیل صحت عرضه این امانت نیز می باشد، چرا که کسانی متصف به ظلم و جهل می شوند که صلاحیت اتصاف به عدل و علم را دارند. کوه برای مثال متصف به ظلم و جهل نمی شود و نمی توان گفت کوه ظالم یا جاهل، چون متصف به اوصاف مقابل این اوصاف یعنی عدل و علم نمی شود. همین معنا درباره آسمانها و زمین نیز صادق است. برخلاف انسان که متصف به اوصاف مقابل این اوصاف، یعنی عدل و علم

۱. بقره / ۳۰.

۲. درباره اشرف بودن انسان بر ملائکه رجوع کنید به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۲۱-۲۲۷؛ طیب، ۱۳۷۸،

ج ۱، ص ۵۱۳.

۳. احزاب / ۷۲.

می شود و روشن است که امانت الهی که همان گونه که خواهد آمد ولایت الهی و کمال صفت عبودیت است تنها با علم و عمل صالحی که همان عدل است تحقق می یابد. پس درواقع اینکه انسان فی نفسه و به حسب طبعش ظلوم و جهول است دلیل عرضه امانت الهی بر اوست.^۱ از سوی دیگر، امانتی که باعث افتخار و امتیاز انسان است چگونه ممکن است قبول آن موجب سرزنش و مذمت او باشد؟

آیه بعدی^۲ شاهد و مؤیدی بر این معناست، چرا که در آن انسان ها را در برابر این امانت الهی به سه دسته منافق، مشرک و مؤمن تقسیم کرده و صفات ظلوم و جهول ناظر به منافقان و مشرکان است. مفاد این دو آیه به وجهی ناظر است به مفاد آیه شریفه لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ.^۳ درباره اینکه مراد از امانت الهی چیست تفسیرهای مختلفی ذکر شده است، از جمله ولایت الهی، اختیار، عقل، اعضا و جوارح انسان، امانت هایی که مردم از یکدیگر می گیرند، معرفت خدا و واجبات الهی مانند نماز و روزه؛ اما صرف نظر از اینکه منظور از امانت الهی چیست^۴ چند نکته در این آیه شریفه ظاهراً روشن است و در آن اختلافی نیست: یکی اینکه این امانت^۵، امانتی گران بها و بزرگ است؛ دوم اینکه هر کسی صلاحیت قبول آن را ندارد؛ سوم اینکه کسی که این امانت را به دوش می کشد فی نفسه موجودی ارزشمند است و با دیگر موجوداتی که در آسمان ها و زمین به سر می برند و تاب و تحمل به دوش کشیدن این امانت را ندارند تفاوت بسیاری دارد و چهارم آنکه درواقع تنها انسان های مؤمن بر سر تعهد خود هستند و حق این امانت الهی را ایفا می کنند.

انسان خلیفه الهی

یکی از ویژگی های مهمی که در قرآن برای انسان مطرح شده است خلیفه و جانشینی انسان

۱. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۵۰.

۲. لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ * وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (احزاب / ۷۳).

۳. تین / ۶، طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۵۰.

۴. درباره مراد از امانت الهی رجوع کنید به: همان، ج ۱۶، ص ۳۴۹.

۵. اما اینکه چرا از این امر تعبیر به «امانت» شده با اینکه هستی ما، و همه چیز ما، امانت خداست؟ به دلیل این است که این امانت و ویژه خاصی است و اهمیت والایی دارد.

برای خدا در زمین است. از جمله آیه شریفه: **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۖ قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَیَخْسِیْطُ بِحِمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ**^۱ و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت، [فرشتگان] گفتند: آیا در آن کسی را می گماری که در آن فساد انگیزد، و خون‌ها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می کنیم و به تقدیس می پردازیم. فرمود: من چیزی می دانم که شما نمی دانید. خلیفه در لغت به معنای جانشین است، اما در اینکه منظور از آن در اینجا جانشینی چه کسی است احتمالات گوناگونی ذکر شده است:

۱. جانشین فرشتگانی که قبلاً در زمین زندگی می کردند؛^۲

۲. جانشین انسان‌های دیگر یا موجودات دیگری مانند جن که قبلاً در زمین می زیسته‌اند و فساد و خونریزی می کرده‌اند؛^۳

۳. جانشین بودن نسل‌های انسان از یکدیگر.^۴

ظاهر آیات قرآن همان گونه که عده‌ای از مفسران متذکر شده‌اند خلافت الهی و جانشینی خدا در زمین است، زیرا پرسش فرشتگان بعد از مطرح شدن جعل خلیفه با معنایی که ذکر شد تناسب دارد،^۵ چرا که جانشینی خدا در زمین است که با این سنخ کارها سازگاری ندارد و اگر مسئله جانشینی خدا در زمین مطرح نبود شگفتی فرشتگان و پرسش آنان بی جا بود. همچنین مسئله تعلیم اسما به آدم که در ادامه این آیه آمده است^۶ و نیز خضوع و سجود فرشتگان در مقابل آدم قرینه‌ها و مؤیده‌ای دیگری بر معنای ذکر شده‌اند.

در ضمن، نکته‌هایی که ذکر شد همچنین دلیلی بر این است که خلافت ذکر شده به حضرت آدم اختصاص ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترک‌اند؛ چون آیات شریفه **إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادْنَاكُمْ ۖ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلِیْفَ فِی الْاَرْضِ ۗ**، **وَيَجْعَلُكُمْ**

۱. بقره / ۳۰.

۲. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۷.

۳. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸.

۴. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۷.

۵. ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۴.

۶. همان.

۷. اعراف / ۶۹.

۸. یونس / ۱۴.

خُلَفَاءَ الْأَرْضِ^۱، إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ^۲ مؤید عمومیت خلافت الهی برای نوع انسان‌اند. نکته دیگر این است که خدای سبحان در پاسخ و رد پیشنهاد ملائکه، مسئله فساد در زمین و خونریزی در آن را، از خلیفه زمینی نفی نکرد و این خود شاهدی بر این مطلب است که خلافت الهی برای نوع بشر بوده است، البته با توجه به این مطلب که کسانی به این مقام نائل خواهند شد که شأن و منزلت لازم را کسب کرده باشند.

کرامت انسان

یکی دیگر از ویژگی‌های خاص انسان که در قرآن یا مستقیماً و یا تلویحاً ذکر شده است این است که انسان مورد تکریم خدای سبحان قرار گرفته و بر دیگر مخلوقات برتری داده شده است، از جمله: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَلَدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا^۳ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

این آیه با توجه به آیات پیش از آن در سیاق منت نهادن بر انسان است، البته متنی همراه با عتاب، گویی خدای تعالی پس از تذکر در مورد نعمت‌های فراوانی که به انسان عنایت فرموده و او را مشمول فضل و کرم خود کرده و راه‌های کسب روزی را در خشکی و دریا به خوبی برای او فراهم کرده است، ولی با این همه او پروردگار خود را به دست فراموشی سپرده و از او رویگردان است و با نجات او از گرداب‌ها و امواج دریا باز هم کارهای پیشین خود را از سر می‌گیرد. از این رو در این آیه شریفه باز خداوند متذکر می‌شود که ما به انسان کرامت بخشیده‌ایم و راه‌های خشکی و دریایی را برای کسب روزی او هموار کرده‌ایم تا انسان بفهمد که پروردگارش نسبت به او عنایت ویژه‌ای دارد.^۴

مراد از تکریم اختصاص دادن انسان به عنایت و شرافت دادن او به خصوصیتی است که در دیگر موجودات نباشد و با توجه به همین خصوصیت است که معنای «تکریم» با «تفضیل» تفاوت دارد، چون تکریم دارای معنای نفسی است و مقایسه با دیگر موجودات در

۱. نمل / ۶۲.

۲. ص / ۲۶.

۳. اسراء / ۷۰.

۴. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۳، ص ۱۵۵.

کار نیست و تنها شخص مورد تکریم مد نظر است که دارای شرافت و کرامتی است، برخلاف تفضیل که با مقایسه با دیگر موجودات و برتری دادن انسان بر دیگران معنا و مفهوم می‌یابد، از این‌رو انسان با دیگر موجودات در اصل آن چیزی که به سبب آن برتری حاصل شده است باید شریک باشد.^۱

اما اینکه چه خصوصیتی سبب کرامت آدمی شده است، برخی از مفسران نعمت عقل را ذکر کرده‌اند که به وسیله آن حق را از باطل و خیر را از شر و نفع را از ضرر تمیز می‌دهد و به همین دلیل است که زندگی انسان در مقایسه با سایر موجودات از تنوع بسیار زیادی برخوردار است، از جمله در خوراک، پوشاک، مسکن، نحوه زندگی اجتماعی، و به کارگیری دیگر موجودات برای رسیدن به اهداف خود.^۲

برخی دیگر از مفسران، تکلم آدمی، مستوی القامه بودن او، نحوه انگشتانش که هر کاری بخواهد می‌تواند با آن‌ها انجام دهد، غذا خوردن با دست، نوشتن، زیبایی چهره، تسلط بر سایر مخلوقات و به تسخیر در آوردن آن‌ها یا اینکه خداوند پدرشان آدم را با دست خود خلق کرده است یا ... را سبب کرامت آدمی دانسته‌اند. علامه طباطبایی پس از ذکر این موارد متذکر می‌شوند که برخی از این موارد مانند خط، تکلم و تسلط بر دیگر مخلوقات متفرع بر عقل‌اند، برخی از آن‌ها از مصادیق تفضیل دادن آدمی بر دیگر مخلوقات است و برخی دیگر مانند تکریم انسان به سبب خلق کردن پدرشان، آدم با دست خود و قرار دادن محمد(ص) از آنان، از مدلول آیه خارج است و آیه بر آن‌ها هیچ دلالتی ندارد.^۳

خلق آنچه در زمین است برای انسان

در آیات بسیاری اشاره شده همه آنچه در زمین خلق شده برای انسان است و انسان مسخر آسمان و زمین معرفی شده است، از جمله پیش از بیان خلیفه قرار دادن آدم در زمین^۴ می‌فرماید: **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ**

۱. همان، ص ۱۵۶.

۲. همان.

۳. همان.

۴. آفرینش همه آنچه در زمین است برای انسان و مسخر کردن او بر آسمان‌ها و زمین پیش از ذکر خلیفه قرار دادن آدم می‌تواند اشاره‌ای باشد به اینکه چون همه چیز را برای آدم آفریده‌ام و او را مسخر آسمان و زمین قرار دادم پس تنها اوست که لایق جانشینی خدا در زمین است و در ضمن، همین نکته می‌تواند شاهد دیگری باشد بر اینکه خلافت الهی به آدم اختصاص ندارد بلکه تمامی نوع بشر را شامل می‌شود.

سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^۱ اوست آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت و هفت آسمان را استوار کرد و او به هر چیزی داناست. شاید نکته‌ای که در این آیه آمده است یکی از مهم‌ترین نکته‌هایی باشد که درباره انسان ذکر شده است. آیا آفرینش همه آنچه در زمین است برای انسان بر شأن و منزلت انسان دلالت ندارد؟ از سوی دیگر، این آیه تنها آیه‌ای نیست که متذکر این نکته شده است بلکه آیات بسیار دیگری نیز هست بیان‌کننده مطلبی فراتر از آنچه ذکر شد و آن مسخر بودن هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است برای انسان، از جمله: وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ؛ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ^۲ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ^۳ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْإِيلَ وَالْأَنْهَارَ^۴ و کشتی را برای شما رام گردانید تا به فرمان او در دریا روان شود و رودها را برای شما مسخر کرد و خورشید و ماه را- که پیوسته روان‌اند- برای شما رام گردانید و شب و روز را [نیز] مسخر شما ساخت.

آیات دال بر سرنوشت آدمی

در آیات بسیاری سخن از سرنوشت و فرجام کار آدمی رفته است. این سنخ از آیات را می‌توان تقریباً با ۱۰ عنوان دسته‌بندی کرد که در اینجا برخی از مهم‌ترین آن‌ها را که دلالت بر شأن منزلت نوع انسان دارد، به اختصار بررسی خواهیم کرد.

تنزل برخی از انسان‌ها و شبیه و یا بدتر از حیوان شدن

انسان برخلاف دیگر موجودات با موهبت عقل و اختیار، خود را می‌سازد و هر عملی که انجام می‌دهد در واقع خود واقعی‌اش را شکل می‌دهد. انسان موجودی است که از یک‌سو، آن‌چنان سعه وجودی دارد که شایستگی معلمی فرشتگان را می‌یابد و آن‌قدر اوج می‌گیرد که ملک مقرب در گاه الهی توان همراهی و صعود به قله‌هایی که او طی می‌کند ندارد و از سوی دیگر، آن‌قدر تنزل می‌کند که نه تنها شبیه حیوانات بلکه بدتر از حیوانات می‌شود؛ اما در میان موجودات دیگر چنین سعه وجودی دیده نمی‌شود. اگر در میان ملائکه مراتب وجودی در کار

۱. بقره / ۲۹.

۲. جاثیه / ۱۳.

۳. ابراهیم / ۳۲-۳۳.

است، تنها در فرشته بودن بالاتر یا پایین تر هستند و امکان اینکه فرشته‌ای تا حد حیوان تنزل کند وجود ندارد. علاوه بر اینکه فرشتگان تمامی کمالاتی که دارند یکجا به آن‌ها اعطا شده است و اختیاری ندارند که مرتبه وجودی خود را با اعمالی که انجام می‌دهند، تعیین بخشند. در میان حیوانات، بدتر و خوب‌تر بودن یا اصلاً وجود ندارد و یا اگر وجود داشته باشد، تفاوت چندانی نمی‌کند. بهترین گربه و بهترین گنجشک با بدترین گربه و بدترین گنجشک تفاوت چندانی ندارد (البته اگر تفاوتی در کار باشد). خلاصه آنکه سعه وجودی دیگر موجودات محدود است و تنها در محدوده نوع و جنس خود می‌توانند عمل کنند؛ اما انسان طیف وجودی بسیار وسیعی دارد؛ امکان شدن هر موجودی به غیر از جمادات در او هست و با اعمالی که انجام می‌دهد هویت واقعی خود را شکل می‌دهد و به تعبیری کل جهان در او بالقوه وجود دارد، گویی که نمونه هر امری در عالم بیرون در او وجود دارد. به همین دلیل عرفا گفته‌اند انسان عالم اصغر است. از این روست که خداوند بسیاری از انسان‌هایی را که قلب دارند ولی با آن حقیقت را درک نمی‌کنند، چشم دارند ولی با آن نمی‌بینند و گوش دارند ولی با آن نمی‌شنوند را شبیه حیوان یا بدتر از آن می‌داند و می‌فرماید: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْإِنسِ هُم قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^۱ و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم. [چرا که] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آن‌ها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن‌ها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند. [آری،] آن‌ها همان غافل‌ماندگان‌اند.

همان‌گونه که از آیه شریفه پیداست چنین انسان‌هایی به دلیل به کار نگرفتن آنچه موجب تمایز انسان از حیوان می‌شود چنین تنزلی یافته‌اند و آن نیست مگر تمیز دادن خیر و شر و نفع و ضرر اموری که در حیات طبیعه انسانی نقش ایفا می‌کند؛ به عبارت دیگر، چنین افرادی تنها دل خوش کرده‌اند به زندگی مادی و بهره‌گیری از تمتعات مادی و مانند حیوانات برخی تنها به فکر خور و خواب‌اند و برخی شیوه درنده‌خوایی پیشه می‌کنند: وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَمُ وَالنَّارُ مَثْوًى هُمْ^۲.

۱. اعراف / ۱۷۹.

۲. محمد / ۱۲.

۳. نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۶.

توان انسان برای دیدن عالم ملکوت

همان گونه که گذشت انسان سعه وجودی بسیاری دارد، از جمله اینکه می تواند به حقیقت عالم هستی پی برد و عالم ملکوت را مشاهده کند و به عوالم بالا دست یابد. از این روست که از انسان ها خواسته شده است که نظاره گر ملکوت آسمان و زمین باشند: **أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ**^۱ آیا در ملکوت آسمان ها و زمین و هر چیزی که خدا آفریده نگاه نکرده اند و اینکه شاید اجل آن ها نزدیک شده است، پس به کدام سخن بعد از آن ایمان می آورند؟ و ملکوت آسمان و زمین را به حضرت ابراهیم نشان داده اند: **وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**^۲ و این چنین ملکوت آسمان ها و زمین را به ابراهیم نشان می دهیم تا از اهل یقین باشد، و پیامبر گرامی اسلام را به معراج برده اند: **سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**^۳ منزّه است آن [خدایی] که بنده اش را شبانگاهی از مسجد الحرام به سوی مسجد الأقصى - که پیرامون آن را برکت داده ایم - سیر داد، تا از نشانه های خود به او بنمایانیم، که او همان شنوای بیناست.

سیر انسان به سوی خدا و لقای حق

یکی از تمایزات انسان این است که با اختیار خود می تواند سیر به سوی خدا را آگاهانه انتخاب کند و به لقا و دیدار خدا نائل شود. گرچه رجوع و بازگشت تمامی انسان ها به سوی خداست **إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ۚ إِنَّا لِلَّهِ وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**^۴ **إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ۚ** ولی برخی از انسان ها بنا توجه به اینکه به مقام اطمینان دست یافته اند هم آنان از خدا خشنودند و هم خدا از آنان: **يَتَأْتِيهَا**

۱. اعراف / ۱۸۵.

۲. انعام / ۷۵.

۳. اسراء / ۱.

۴. مائده / ۴۸.

۵. بقره / ۱۵۶.

۶. علق / ۴۸.

النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجَعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً^۱ ای نفس مطمئنّه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد.

و در آیه‌ای دیگر شرط لقای حق را عمل صالح و شریک قائل نشدن برای خدا دانسته است: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا^۲.

استمرار حیات آدمی پس از مرگ

تفاوت آخری که در اینجا متذکر می‌شویم استمرار حیات آدمی پس از مرگ است. در آیات بسیار زیادی از حیات اخروی آدمی سخن رفته است و چگونگی زندگی انسان در آن سرا به چگونگی رفتار او در این سرا بستگی تام و تمام دارد؛ اما طبق ظواهر قرآن این گونه نیست که انسان با مردن نیست و نابود شود و در آخرت دوباره زنده شود بلکه مردن از منظر قرآن جدا شدن ساحت بدن از ساحت غیر بدن است و ساحت غیر بدن همچنان به حیات خود در عالمی کهبرزخ نامیده می‌شود، ادامه می‌دهد و چگونگی زندگی انسان در عالمبرزخ نیز به اعمال آدمی در این دنیا بستگی دارد.

استدلال بر نادرستی سقط جنین از راه جایگاه انسان در هستی

همان گونه که پیش از این گفته شد در مورد حق حیات انسان و نادرستی کشتن او سخنی نیست و موافق و مخالفان سقط جنین بر این امر توافق دارند. نزاع تنها بر سر این است که آیا حق حیات انسان شامل جنین نیز می‌شود یا خیر؟ از همین رو بود که دان مارکوس با مسلم دانستن این امر در پی تبیین نادرستی قتل انسان بود و با تبیین آن، نادرستی قتل را شامل جنین نیز می‌دانست. خلاصه سخن مارکوس این است که نادرستی قتل دیگر انسان‌ها از این‌روست که آن‌ها آینده‌ای شبیه آینده ما دارند و طبق این استدلال جنین نیز آینده‌ای با ارزش شبیه ما دارد، پس سقط آن نیز نادرست است.

به نظر می‌رسد که دلیل اصلی نادرستی قتل انسان‌ها، با ارزش بودن حیات آن‌هاست. آنگاه تمام سخن در این است که ارزش حیات آدمی را چگونه تبیین کنیم؟ به دو طریق می‌توان ارزش حیات انسان را تبیین کرد یکی از طریق فلسفه و دیگری از طریق الهیات. چون در اینجا ارزش حیات آدمی از منظر الهیات قرآنی مد نظر است استدلال نادرستی سقط جنین

براساس ارزشمند بودن حیات انسان به این شرح است:

کشتن انسان به لحاظ اخلاقی نادرست است؛

نادرستی کشتن انسان به لحاظ الهیات قرآنی به دلیل ارزشمند بودن حیات آدمی است؛

حیات جنین انسان به اندازه خود انسان ارزشمند است؛^۱

پس سقط جنین نادرست است.

مقدمه اول همان گونه که بیان شد مسلم فرض شده است و میان موافق و مخالف سقط جنین اختلافی در آن نیست. مقدمه دوم با توجه به مطالبی که گفته شد روشن است، چرا که همان گونه که گذشت انسان تفاوتی اساسی با دیگر موجودات دارد. گرچه همه موجودات مخلوق خدا هستند، ولی بی شک تمامی موجودات به لحاظ وجودی و شأن و منزلت در یک سطح نیستند. تعبیهایی که در مورد انسان در قرآن به کار رفته است چه به لحاظ اصل آفرینش او، چه به لحاظ سرشت او، چه به لحاظ غایت خلقت او و چه به لحاظ سرانجام کار او حاکی از آن است که انسان اصلاً قابل مقایسه با دیگر موجودات نیست. خلاصه آنکه انسان در مقایسه با دیگر موجودات از جمله حیوانات تفاوت‌های بسیاری با آن‌ها دارد. یک تفاوت مهم میان انسان و دیگر موجودات این است که موجودات دیگر هنگامی که پا به صحنه هستی می‌گذارند آن گونه که در واقع باید باشند به وجود می‌آیند و تغییر و دگرگونی چندانی در آن‌ها رخ نمی‌دهد. اگر تغییراتی در آن‌ها دیده می‌شود، بسیار جزئی و ناچیز است، ولی در مقابل انسان تنها موجودی است که نحوه شکل‌گیری هویتش در این عالم و به دست خودش اتفاق می‌افتد.

۱. اینکه ارزش انسان چگونه ارزشی است احتمالات متعددی مطرح است. دو احتمال در مورد ارزش انسان از نظرگاه الهیات اسلامی درست به نظر می‌رسد که شواهد قرآنی و روایی بر آن‌ها دلالت دارند. شاید ارزش انسان ارزشی نقش‌مندانه باشد. به این بیان که کل عالم هستی به شرطی ارزشمند است که موجودی مانند انسان نیز در او وجود داشته باشد و شاید به این اعتبار است که خداوند پس از خلقت انسان خود را تحسین کرده و فرموده است که فتبارک الله احسن الخالقین. ممکن است ارزش انسان ارزشی ابزاری باشد. برای مثال، خداوند برای تحقق اراده خود انسان را آفریده باشد. در این صورت انسان ابزاری است برای تحقق اراده باری تعالی و ارزش او ارزشی ابزاری است. اینکه در حدیث قدسی وارد شده است که خداوند فرموده است که تو را برای خودم خلق کرده‌ام می‌تواند شاهد و دلیلی بر این مدعا باشد یا اینکه خداوند فرموده است که ما جن و انس را برای عبادت آفریدیم می‌تواند شاهد و دلیلی باشد بر اینکه انسان ذاتاً ارزشمند نیست بلکه ارزش او از این بابت است که خدا را پرستش کند و بنده خدا باشد و از همین روست که انسان‌هایی را که راه عبودیت را برنگزیده‌اند شبیه حیوانات بلکه بدتر از آن‌ها می‌داند. هر یک از این ارزش‌ها مد نظر باشد در نحوه استدلال بالا تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

انسان‌ها به لحاظ بدنی و رشد بدنی به لحاظ ظاهری تفاوت چندانی با دیگر موجودات ندارند، ولی در نحوه زندگی و شکل‌گیری هویتشان تغییر و دگرگونی‌های بسیار شگفت‌آوری مشاهده می‌شود؛ برای مثال، کاری که روی طلا و نقره صورت می‌پذیرد تنها ساخت و پرداختی ظاهری است و در واقعیت آن دو هیچ تغییری صورت نمی‌پذیرد. حیوانات نیز گرچه تا حدودی تربیت‌پذیرند، ولی تربیت‌پذیری اندکی در آن‌ها مشاهده می‌شود و به هیچ‌وجه در ماهیتشان تغییری ایجاد نمی‌شود؛ گوسفند در گوسفند بودنش هیچ تغییری حاصل نمی‌شود، اما انسان گرچه به صورت انسانی به دنیا می‌آید ولی درواقع انسانی بالقوه است نه بالفعل و با کارهایی که انجام می‌دهد درواقع ماهیت خودش را می‌سازد. از این‌رو، می‌تواند اعمال و رفتار خود را به گونه‌ای بسازد که از فرشتگان نیز بالاتر رود و کارهایی خدایی انجام دهد و از سوی مقابل نیز ممکن است آن‌قدر تنزل کند (ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ) که از هر حیوانی پست‌تر شود (أُولَئِكَ كَلَّا تَنْعِمُ بَلْ هُمْ أَصْلُ^۱). انسان تنها موجودی است که گرچه به لحاظ ظاهری صورت انسانی دارد ولی به لحاظ باطنی ممکن است واقعیت انسانی یا حیوانی داشته باشد.^۱ به تعبیر شهید مطهری «عجوبه‌ای هست در عالم به نام «انسان» که امکان همه‌گونه شدن در او هست. برای اسب امکان گاو شدن، الاغ شدن و یا سگ شدن نیست، برای سگ هم امکان اسب شدن نیست ولی برای انسان امکان همه چیز شدن هست».^۲

به عبارت دیگر، انسان به لحاظ صورت ظاهری و بدنی هیچ اختیاری در نحوه شکل‌گیری خود ندارد و همان‌گونه که برای او مقدر شده است در رحم مادر شکل می‌گیرد و حتی مذکر و مؤنث بودنش نیز به دست خودش نیست و با شکل‌گیری لقاح در رحم مادر به طور طبیعی به رشد خود ادامه می‌دهد، ولی به لحاظ روحی و خصلت‌های روانی با اختیاری که دارد می‌تواند به هر نحو که بخواهد خود را بسازد. تفاوت مهم انسان با حیوان در همین نکته نهفته است که حیوانات طبق غرایز خدادادی به دنیا می‌آیند و طبق همین غرایز به زندگی خود ادامه می‌دهند، ولی انسان‌ها با توجه به اختیاری که دارند می‌توانند در نحوه زندگی و شدن خودشان آن‌گونه که خود می‌خواهند خود را بسازند و حتی می‌توانند هویت خود را تغییر دهند.^۳

۱. نک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۷، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۲. همان، ص ۲۶۸.

۳. نک: همان، ص ۵۶۹.

انسان‌ها در زندگی مادی‌اشان نیز با حیوانات تفاوتی اساسی دارند؛ برای مثال در خوراک، پوشاک و مسکن انسان تحولات چشمگیری دیده می‌شود و حال آنکه در طرز زندگی حیوانات هیچ گونه تحولی دیده نمی‌شود. تفاوت اساسی دیگر میان انسان و حیوان اخلاقیات است. در میان انسان‌ها اخلاقی زندگی کردن یک اصل اساسی و مهم است، ولی در عالم حیوانات اصلاً چنین چیزی مطرح نیست.

بنابراین، درست است که تمامی موجودات مخلوق خدا هستند ولی آیا می‌توان مخلوقی که خدا با دو دست خود آفریده و از روح خود در او دمیده است و به همین سبب شایستگی خلیفه‌اللهی یافته و نه تنها مسجود ملائکه واقع شده بلکه به مقام معلمی فرشتگان نیز نائل شده است با دیگر موجودات و حتی فرشتگان برابر دانست؟^۱

آیا موجودی که همه آنچه در زمین است برای او آفریده شده و بلکه همه آنچه در زمین و آسمان است مسخر او شده‌اند و لیاقت به دوش کشیدن بار امانت الهی را یافته است و در عالم ذر از او اقرار به ربوبیت خدا و درواقع برقراری ارتباطی آگاهانه با خدا را تعهد گرفته‌اند با دیگر موجودات شأن و منزلتی یکسان دارد؟

آیا می‌توان موجودی که دارای دو ویژگی بسیار اساسی است با دیگر موجودات که از آن دو بی‌بهره‌اند، برابر دانست؟ آیا می‌توان موجودی که به او موهبت عقل و اختیار اعطا شده و سرنوشتش به خودش واگذار شده است با موجوداتی که فاقد این دو ویژگی مهم‌اند برابر دانست؟ موجودی که می‌تواند با موهبت عقل به تأمل بنشیند و صلاح و فساد خود را تشخیص دهد و با اختیار خود، خود و آینده خود را بسازد با موجوداتی که طبق غرایز خدادادی به زندگی ادامه می‌دهند به لحاظ وجودی و جایگاه در عالم هستی تفاوتی ندارد؟

آیا می‌توان موجوداتی که سرنوشتشان برای خدا بسیار حائز اهمیت است و از همین رو برجستگان آن‌ها را برای هدایت و راهبری آن‌ها برگزیده است و آن‌ها نیز در این راه کوششی مثال‌زدنی از خود به یادگار گذاشته‌اند با دیگر موجودات یکسان دانست؟ آیا می‌توان موجوداتی که حق تعرض به یکدیگر ندارند و در صورت چنین کاری مورد عتاب و سرزنش شدید قرار می‌گیرند که اگر انسانی متعرض حیات انسانی دیگر شود گویی تمامی انسان‌ها را به قتل رسانده است و کسی که موجب احیای انسانی شود گویی تمامی انسان‌ها را احیا کرده

۱. با دقت در این تحلیل معلوم می‌شود که تفاوتی میان پیش از دمیده شدن روح و پس از دمیده شدن روح نیست، چرا که خلقت از همان آغاز تکون نطفه صادق است و با تکون نطفه در واقع نطفه موجوداتی تکون یافته است که در مسیر خلیفه خدا شدن قرار گرفته‌اند.

است و اگر انسانی جرح و خدش‌های بر دیگری وارد کند در مقابل او مسئول است با دیگر حیواناتی که چنین نیستند، برابرند؟

آیا انسان با فرشتگان قابل مقایسه است؟ فرشتگانی که نه مبتلا به ابتلائاتی می‌شوند، نه مورد امتحان قرار می‌گیرند، نه از خود اختیاری از سنخ اختیار ما انسان‌ها دارند و درواقع تمامی کمالاتی را که دارند مستقیماً به خدا برمی‌گردد و در مقابل اگر انسان به مقاماتی دست یابد، با اختیار و سعی و کوشش خود به آن مقامات می‌رسد.

آیا می‌توان موجودی را که به گونه‌های مختلف و با تعابیر گوناگون عام «یا ایها الناس» و «یا ایها المؤمنون» و یا به گونه‌ای خاص به صورت «اقم الصلوة لذكری»، «یا ایها النفس المطمئنة» از سوی خداوند و مالک الملوك مورد خطاب قرار گرفته و تشرف به مقام تکلیف یافته است با دیگر موجوداتی که چنین خطابات دربارۀ آن‌ها به کار نرفته است برابر دانست؟ آیا موجودی که دعوت شده تا با اختیار خود رو به سوی خدا کند و با ایمان و اعمال صالح به خدا تقرب یابد و بابت ایمان آوردنش خدا بر او منت می‌نهد و جهت تشویق در پیمودن راه الهی پاداش‌های بی‌انتهایی برای او در نظر گرفته شده است و جهت هشدار و تحذیر از دوری از مسیر الهی عتاب‌ها و عقاب‌هایی برای او در نظر گرفته شده است با موجوداتی که چنین اعتنایی به آن‌ها نشده است می‌توان برابر تلقی کرد؟

آیا این امر مهم و اساسی به نظر نمی‌رسد که تفاوت بسیاری است میان موجودی که هدف از خلقتش عبادت خداست و در مسیر لقای او باید گام بردارد و با تلاش به مقام اطمینان برسد و به ملاقات با پروردگار نائل شود و به جنت رضوان دست یابد و جاودانه شود و توان دیدن عالم ملکوت را بیابد و حتی بتواند دست به خلقت بزند و کارهایی خدایی انجام دهد و موجوداتی که چنین نیستند؟ بنابراین، انسان موجودی است بسیار متفاوت از دیگر موجودات و به عبارتی اصلاً قابل قیاس با دیگر موجودات نیست.

اما مقدمۀ سوم، جنین از منظر قرآن دو مرحله‌ی اساسی دارد: یکی زمان تکوّن او و دیگری دمیده شدن روح الهی در او. با دمیده شدن روح الهی در جنین، همان‌گونه که گذشت، انسان به معنای واقعی کلمه تحقق می‌یابد و سقط او، کشتن انسان به شمار می‌آید چون تمام حقیقت آدمی روح اوست که با کشتن او روح از بدن جدا می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد و از این جهت جنین با کودک متولدشده هیچ تفاوتی ندارد؛ اما جنینی که روح در او دمیده نشده است و انسان به معنای واقعی کلمه بر او صادق نیست قتل در مورد او صدق نمی‌کند و اگر سقط شود چیزی (روحی) از او باقی نمی‌ماند تا به حیات خود ادامه دهد؛ اما

نکته مهم و اساسی این است که با تکوّن جنین از لحظه لقاح موجودی شکل می گیرد که خدا او را با دو دست خود خلق کرده است و از روح خود در او خواهد دمید و در صورت به دست آوردن کمالات، او را جانشین خود در زمین قرار می دهد و امانتی را بدو می سپارد که آسمان ها و زمین از پذیرفتن آن استنکاف ورزیده اند؛ موجودی که سیر آن لقای حق است و جاودانه خواهد بود، موجودی که نمی توان شرافت و منزلت او را با دیگر موجودات مقایسه کرد.

حال آیا می توان تصور کرد که موجودی با این همه شرافت و اهمیت زمانی که پا به عرصه هستی می گذارد و در مرحله زایکوتی به سر می برد و ممکن است هنوز پا به عرصه انسانی نگذاشته باشد، ارزش اخلاقی نداشته باشد و به مجرد دلخواه مادر، بدون هیچ دلیل محکمی بتوان آن را سقط و نابود کرد؟ حاشا و کلاً.

نادرستی سقط جنین بر مبنای هدیه بودن جنین از سوی خدا

در این فصل نیز به سقط جنین از منظر الهیات اخلاقی قرآن پرداخته می‌شود و شاید بتوان گفت برای اولین بار به آیاتی از قرآن دال بر هبه و هدیه بودن فرزند از سوی خدا، استناد شده است تا نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی اثبات شود.

کانون بحث در مسئله سقط جنین

تمامی ادیان و فیلسوفان اخلاق بر این مطلب اتفاق نظر دارند که کشتن انسان بالغ به لحاظ شرعی و اخلاقی نادرست است، اما در اینکه این حکم جنین یا نوزاد تازه متولد شده را نیز در بر می‌گیرد یا نه اختلاف است. برخی بر آن‌اند که گرچه جنین به لحاظ زیست‌شناختی انسان است، لکن به لحاظ اخلاقی تا انسان شدن فاصله دارد و از انسان اخلاقی به شخص تعبیر می‌کنند و معتقدند گرچه جنین انسان است، ولی شخص نیست و از این رو کشتن (سقط) آن به لحاظ اخلاقی اشکالی ندارد.^۱ در مقابل دو گروه دیگر قرار دارند: یک گروه کسانی هستند که جنین را از لحظه لقاح شخص می‌دانند و سقط آن را غیر اخلاقی می‌دانند^۲ و گروه دیگر اساساً ابتدای مسئله سقط جنین را بر مفهوم شخص ناصواب می‌دانند و بر همان مفهوم انسان اصرار دارند چون مفهوم شخص یک مفهوم ارزشی است و اختلافات بسیار زیادی در ویژگی‌های آن وجود دارد در حالی که مفهوم انسان یک مفهوم ماهوی است و در مفهوم آن اختلافی نیست، گرچه در اینکه انسان چه زمانی پا به عرصه هستی می‌گذارد، اختلاف است؛ برخی جنین را از همان لحظه لقاح انسان می‌دانند^۳ و برخی زمانی متأخر از آن را در انسان شدن جنین مد نظر دارند.^۴

1 See Warren, 1997; Tooley, 2006, p. 124; Singer, 1993, p. 167.

2. See Schwarz, 1990, p. 42; Schwarz, 1996, p. 176.

3. Marquis, 1989, pp. 183-202.

4. Brody, 1989.

به نظر می‌رسد در بحث پیش رو چنین اختلافاتی تفاوتی در بحث ایجاد نمی‌کند، چون چه جنین، انسان و شخص شده باشد یا نشده باشد در هر صورت هدیه و هبه‌ای از جانب خداست و سخن در این است که با هدیه الهی چگونه باید برخورد کرد؟ در آیاتی از قرآن کریم جنین از همان لحظه لقاح، هبه‌ای محض و بدون عوض از سوی خداوند متعال به والدین معرفی شده است. هبه و بخشش بی‌شک یک مفهوم اخلاقی است و می‌توان با توجه به این دسته از آیات استدلالی را بر نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی ساخته و پرداخته کرد.

با توجه به اینکه کانون بحث این استدلال آیاتی است که واژه هبه در آن‌ها در مورد فرزند به کار رفته است در آغاز معانی لغوی و اصطلاحی هبه ذکر و سپس آیات در این زمینه دسته‌بندی و تحلیل می‌شود و در نهایت استدلالی براساس این آیات تقریر و به اشکالات احتمالی پاسخ داده خواهد شد.

شایان ذکر است که همان‌گونه که گذشت آنچه در این بحث در مرحله نخست مد نظر است بررسی حکم اخلاقی سقط جنین در نگاه نخست و به عبارتی حکم اولیه آن است بدون عارض شدن عوارضی که ممکن است در تغییر حکم اولیه سقط جنین تأثیرگذار باشد مانند موارد تعارض جان مادر با جان جنین، موارد تجاوز به عنف و ناقص بودن جنین، و در مرحله دوم سعی می‌شود دامنه استدلال گسترده شود و موارد تعارض را هم دربرگیرد و لذا سعی می‌شود به اشکالاتی که ناظر به گستره این استدلال و موارد تعارض است نیز پاسخ داده شود. اگر بر فرض پاسخ‌های به چنین اشکالاتی به هر دلیلی تلقی به قبول نشود به اصل استدلال خدشه‌ای وارد نخواهد شد.

مفهوم‌شناسی واژه هبه

هبه در لغت به معنای بخشیدن، اعطای چیزی به کسی بدون عوض، انعام، بخشش، هدیه و صدقه است^۱ و بین هبه در موضوعات تکوینی و موضوعات خارجی موجود اعم از امور مادی، و معنوی مانند علم، حکم، مقام، مال و ملک تفاوتی نیست.^۲

هبه در معنای اصطلاحی به عقدی گفته می‌شود که اقتضای تملیک بدون عوض را دارد که منجز است و در آن به قصد قربت نیازی نیست و از آن به نحل و عطیه نیز تعبیر

۱. عمید، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۱۰۸۲.

۲. مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۲۱۰.

می‌شود.^۱ شهید ثانی نیز در تعریف هبه می‌گوید: هبه تملیک مجانی و منجز عین است بدون اینکه قصد قربت یا عنوان دیگر در آن شرط باشد،^۲ ولی در صدقه قصد قربت شرط است. هبه در دو معنای عام و خاص نیز به کار رفته است که معنای عام آن تملیک مجانی اموال است که وصیت، وقف و صدقه را شامل می‌شود^۳ و معنای خاص آن، تملیک طلق و منجز و مجانی است که قصد قربت در آن شرط نیست. در معنای خاص، وقف، صدقه، بیع، صلح و وصیت از هبه بودن خارج می‌شوند.^۴ هم در معنای لغوی و هم در معنای اصطلاحی هبه، تحویل رایگان عین به دیگری مطرح است. از این رو معنای لغوی و اصطلاحی هبه نزدیک به هم هستند.^۵

بسیاری از مفسران نیز در ذیل آیات مربوط به هبه فرزندان به تعریف هبه پرداخته‌اند و هبه را چیزی می‌دانند که واهب از روی لطف ببخشد نه اینکه در عوض چیزی ببخشد و یا اینکه طبق اعمال موهوب له پاداش دهد.^۶ شیخ طوسی نیز هبه را تملیک شیء بدون عوض معرفی می‌کند که نیکی محض است و چیزی که بتوان در عوض هبه، به واهب داد وجود ندارد.^۷ سبزواری نیز معتقد است: «مادهٔ «و ه ب» به معنای تملیک مجانی و بدون عوض است و هر چیز ممکن است که از عدم پا به عرصهٔ وجود گذارد هبه‌ای از جانب خدای متعال است، چرا که معقول نیست شخصی که به ذات خودش از دیگران بی‌نیاز است و همه محتاج به او هستند (در مقابل هبه‌اش) عوض بگیرد».^۸ واهب به شخصی گفته می‌شود که بی‌شرط و بدون اعتنا به عوض یا غرض نفسانی یا تحصیل مقام یا رسیدن به مطلوب همواره ببخشد، چرا که کمالش نامتناهی و صفاتش غیر محدود است و فیضان رحمتش آسمان‌ها و زمین را دربر گرفته است.^۹ چنان که اسم واهب که از هبه گرفته شده و در آیه شریفه *إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ* به کار رفته است از اسمای حسنی خداوند است که مانند موارد مشابهش نه به اعتبار ذات بلکه به اعتبار متعلقش به

۱. حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۷۹؛ عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۸۵.

۲. شهید ثانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۶۷.

۳. الحسینی الروحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰، ص ۲۷۰.

۴. همان، ص ۲۷۱.

۵. نجفی، ۱۹۸۱ق، ج ۲۸، ص ۱۹۱.

۶. حقی بروسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶.

۷. طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۹.

۸. موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۷۸.

۹. مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۲۱۱.

صورت مبالغه بیان شده است، چرا که ذات خدای متعال نامتناهی است و تمام صفات و جهات کمال در خدای متعال بدون هیچ محدودیتی وجود دارد و نمی‌توان خدا را با غیر او مقایسه کرد و صفت مبالغه را به کار برد.^۱

آیت‌الله جوادی آملی نیز راز وهابیت خدای متعال را در این می‌داند که هبه حقیقی از غیر خدای متعال صادر نمی‌شود، چون فعل موجود امکانی واسطه میان او و کمال لایق وی است که از این راه به کمال خود می‌رسد و هبه بدون عوض تنها از خدای متعال صادر می‌شود و گرچه در آیاتی مانند: لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا^۲ «هیچ پاداش و سپاسی از شما نمی‌خواهیم»، هبه بدون عوض بیان شده است، لکن محور کار اولیای خدا همان خدای متعال است إِنَّمَا تُطْعِمُونَ لُوجَهَ اللَّهِ^۳ «ما شما را به خاطر خدا اطعام می‌کنیم» و هبه با تمام مراتبی که دارد ظهور هبه الهی است و واهب حقیقی خداست و هر واهبی موهوب را نه از خود دارد و نه از غیر خدا.^۴

آیات حاوی واژه «هبه» در مورد فرزندان

خدای متعال در موارد متعددی فرزندان را هبیه‌ای از جانب خویش می‌شمارد و از آن با دو واژه تعبیر کرده است: هبه و بشارت.

واژه هبه با ساختار «وَهَبَ، يَهَبُ وَ هَبَ» ۱۹ بار در قرآن کریم استفاده شده است که ۱۵ مورد آن به صورت مستقیم در مورد فرزندان شدن انسان و چهار مورد دیگر در مورد ملک، ازدواج پیامبر (ص)، حکم (حکمت) و درخواست رحمت مطرح شده است.

۱. آیاتی که در تقاضای فرزندان، واژه هبه به کار رفته

برخی از پیامبران که فرزندان نمی‌شدند برای درخواست فرزندان از خدا از واژه هبه استفاده می‌کردند. این گروه از آیات به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته اول آیاتی که متعلق هبه- که ذریه است- در آن‌ها آمده است و دسته‌ای دیگر گرچه متعلق هبه در آن‌ها ذکر نشده است، ولی به دلیل سیاق آیات و با توجه به دسته اول، متعلق آن‌ها نیز ذریه است:

۱. موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۷۹.

۲. انسان / ۹

۳. انسان / ۹.

۴. جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۴۰-۲۴۱.

آیاتی که متعلق هبه، ذریه است

الف) هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ^۱ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ^۱ در آنجا بود که زکریا [با دیدن کرامت و عظمت مریم] پروردگار خود را خواند، گفت: پروردگار! مرا از سوی خود فرزندی پاک و پاکیزه عطا کن، یقیناً تو شنوای دعایی. حضرت زکریا در این آیه فرزندی پاک و پاکیزه را با واژه هبه و بخشش درخواست می کند که نشان از اهمیت فرزند است؛ علاوه بر آن، تقاضای خود را مقید به «من لدنک» (از نزد خودت) می کند. طبق این تعبیر، فرزنددار شدن انسان تنها از جانب خدا و در صورت اراده او امکان پذیر است. برخی در تفسیر عبارت «مِنْ لَدُنْكَ» معتقدند که همه نعمت ها از جانب خدای متعال است وَ مَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ^۲ آنچه از نعمت ها دارید، همه از سوی خداست، لکن تمامی آنچه نزد خدای متعال است نازل نمی شود و آنچه از خدای متعال نازل شده در صورتی که با سعی و رنج تحصیل شود رزق مکسوب و آنچه بدون رنج و زحمت به دست می آید رزق موهوب نامیده می شود. رزق عندی و رزق من لدنی مخصوصاً من لدنی با هبه به دست می آید نه با سعی و عمل.^۳

ب) وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا^۴ و آنان که می گویند: پروردگار! ما را از سوی همسران و فرزندانمان خوشدلی و خوشحالی بخش، و ما را پیشوای پرهیزکاران قرار ده.

آیه ۶۳ سوره فرقان با عبارت وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ... شروع می شود و تا آیه ۷۶ مجموعه ای از دعاها و ویژگی های عبادالرحمان بیان می گردد. عبادالرحمان از خدای متعال در آیه ۷۴ با استفاده از واژه هبه و قره اعین درخواست فرزند می کنند. راغب در شرح معنای «قُرَّةَ أَعْيُنٍ» معتقد است که «قرت عینه» یعنی مسرور و خوشحال شد و «قُرَّةَ أَعْيُنٍ» چیزی است که مایه خوشحالی و سرور شود. برخی واژه «قره» در آیه شریفه هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ را از «القره» به معنای سردی و خنکی می دانند. برخی از علما نیز معتقدند که «قرت

۱. آل عمران / ۳۸.

۲. نحل / ۵۳.

۳. جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۳۸-۲۳۹.

۴. فرقان / ۷۴.

عینه» یعنی دید گانش خنک شد و از حرارت گذشته بهبود یافت. گروهی دیگر نیز معتقدند که علت آن در بهبودی و خلاصی از حرارت درد چشم نیست، بلکه دلیل آن این است که اشک سرور و شادی خنک، و اشک اندوه داغ است، از این رو شخصی که نفرین می کند، می گوید: خدا چشمش را داغ کند. برخی دیگر نیز ریشه آن را از «قرار» می دانند و آن را چنین معنا می کنند که خدا او را چیزی اعطا کرد که چشمش با آن آرامش و سکون یافت و به دیگری طمع نکرد.^۱

آیاتی که متعلق هبه با توجه به سیاق ذریه و فرزند است

الف) فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرْثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَأَجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا^۲ پس مرا از سوی خود فرزندی عطا کن که از من و خاندان یعقوب ارث ببرد و او را پروردگار!! [از هر جهت] مورد رضایت [خود] قرار ده.

برای تعیین مصداق هبه در این آیه باید متعلق يرثنی مشخص شود. برخی از مفسران مراد از وَلِيًّا را درخواست فردی می دانند که وارث حضرت زکریا باشد و آیه شریفه قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً^۳ (گفت: پروردگار! مرا از سوی خود فرزندی پاک و پاکیزه عطا کن) را نیز به همین معنا می دانند.^۴ این مفسر قرن سیزده دو دیدگاه غیر مشهور دیگر نیز نقل می کند که حضرت زکریا از خدای متعال کسی را درخواست کرد که وارث او باشد، چه فرزند باشد و چه غیر فرزند. دیدگاه دیگر نیز این است که چون از فرزنددار شدن از جانب همسرش مأیوس شد از خدای متعال تقاضای فرزند کرد، هرچند از سایر مردم باشد. وی در پایان هر دو دیدگاه را غیر قابل اعتماد و استناد می داند.^۵ برخی دیگر نیز دو دیدگاه: (۱) طلب فرزند و (۲) طلب فردی که جانشین حضرت زکریا باشد، چه فرزند و چه غیر فرزند را بیان کرده اند و علاوه بر اینکه دیدگاه طلب فرزند را به اکثریت نسبت داده اند خود نیز با ادله متعدد به اثبات آن پرداخته اند.^۶

۱. راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۵۷.

۲. مریم / ۶۵.

۳. آل عمران / ۳۸.

۴. آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۸۲.

۵. همان جا.

۶. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۱۰.

علامه طباطبایی بعد از نقد بسیاری از دیدگاه‌های متعدد مطرح در ذیل این آیه، قصد اولی در «وَلْيَا يَرْثِي» را طلب فرزند می‌داند که در آیات شریفه هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً و نیز رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا^۱ به همین معنا آمده است. کلمه «يَرْثِي» نیز قرینه‌ای است که مراد از ولی را ولایت در ارث می‌داند که بر فرزند منطبق می‌شود. در نتیجه مراد از فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا طلب فرزند است و وراثت مالی مقصود اول درخواست در آیه نیست، چون کلمه ولی معنایی عام و مصادیق مختلفی دارد که تنها به واسطه قرینه در یک معنای خاص تعیین می‌یابد که «يَرْثِي» قرینه بر اراده فرزند است.^۲

نکته دیگر اینکه درخواست فرزند به صورت فطری در نهاد انسان قرار داده شده است و با قداست انبیا منافاتی ندارد و تفاوتی نمی‌کند که فرزندان صالح باشند یا طالح، چون خدای متعال تمامی انسان‌ها را به جهاز تولید نسل مجهز ساخته است و اگر این فطرت منحرف نشود تمام افراد بشر در طلب فرزند خواهند بود و انبیا نیز از این امر مستثنا نیستند و استیلای فرزند بر داشته‌های پدر عین استیلای پدر بر داشته‌های خودش است و این همان معنای ارث در آیه شریفه است.^۳ وی در پایان بار دیگر بر اراده فرزند تأکید می‌کند و با استناد به آیات شریفه «هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً» و «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثِي» می‌گوید: «مراد از وَلِيًّا يَرْثِي بدون شک فرزند است که با عنوان ولایت ارث از آن تعبیر و به آن اشاره شده است».^۴

ب) رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ^۵ پروردگارا! مرا فرزندی که از صالحان باشد عطا کن. حضرت ابراهیم در این آیه شریفه از خدای متعال فرزندی که از صالحان باشد درخواست می‌کند و این درخواست مورد اجابت قرار می‌گیرد: فَبَشِّرْنَاهُ بِعُلْمٍ حَلِيمٍ^۶ پس ما او را به پسری بردبار مزده دادیم، و مراد از هبه، فرزند معرفی می‌شود. علاوه بر آن، اگر آیه ۱۰۱ صافات نیز ملاحظه نشود، همان آیه ۱۰۰ سورة صافات به تنهایی متعلق هبه را فرزند معرفی می‌کند، چون گرچه متعلق آشکارا ذکر نشده، ولی واژه «الصالحين» جمع مذکر است و در زبان

۱. انبیاء / ۸۹.

۲. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۳.

۳. همان، ج ۱۴، ص ۱۳-۱۴.

۴. همان، ج ۱۴، ص ۱۵.

۵. صافات / ۱۰۰.

۶. صافات / ۱۰۱.

عربی تنها در مورد انسان به کار می‌رود که نشان‌دهنده این است که حضرت ابراهیم درخواست فرزند صالح داشته است.

۲. آیاتی که خداوند از اعطای فرزند به انسان به هبه تعبیر کرده

(الف) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ^۱ و اسحاق و یعقوب را به ابراهیم بخشیدیم، [و] هر یک را هدایت کردیم، و [نیز] نوح را پیش از این هدایت نمودیم، و از فرزندان او داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را [هدایت کردیم] و این گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم.

در خلال آیات ده گانه ۷۴ تا ۸۳ سوره انعام به مواهب علمی و عملی حضرت ابراهیم، اشاره شده است و در آیه شریفه ۸۴ به موهبت ویژه تولد فرزند اشاره می‌شود که این عنوان سه نسل را در برمی‌گیرد: (۱) فرزندان، (۲) فرزندان فرزند (نوه) و (۳) ذریه. از این رو، لفظ هبه هم در مورد حضرت اسحاق به کار رفته است و هم در مورد فرزند فرزند (نوه)، یعنی حضرت یعقوب و هم به صورت کلی و عام در مورد ذریه، یعنی حضرت داود، سلیمان، ایوب، یوسف، موسی و هارون.

(ب) خداوند متعال در آیه مشابه دیگری نیز از فرزند (اسحاق) و نوه (یعقوب) با واژه هبه یاد می‌کند و می‌فرماید: فَلَمَّا آعَتْزَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا^۲ چون ابراهیم از قوم خویش و از بتان و بت پرستان کناره‌گیری کرد اسحاق و یعقوب را به او بخشیدیم و هریک را پیامبری بزرگ قرار دادیم.

این آیه نیز مشابه آیه پیشین است و به داستان حضرت ابراهیم اشاره دارد که چون از بت پرستان و آنچه غیر از خدا می‌پرستیدند کناره‌گیری کرد، خدای متعال به وی حضرت اسحاق و سپس یعقوب (فرزند اسحاق) را هبه کرد. برخی از مفسران منت نهادن خدای متعال بر حضرت ابراهیم در آیه شریفه مذکور را دلیل بر این می‌دانند که فرزند صالح نعمتی است که خدای متعال به بنده خویش می‌بخشد.

(ج) سومین آیه‌ای که به فرزنددار شدن حضرت ابراهیم اشاره دارد، آیه شریفه وَوَهَبْنَا

لَهُ إِسْحَاقُ وَيَعْقُوبُ نَافِلَةً^۱ (و اسحاق و یعقوب را به عنوان عطایی افزون، به او بخشیدیم) است. خداوند متعال در این آیه نه تنها مانند آیه ۸۴ انعام نوه (یعقوب) را هبه معرفی کرده، بلکه علاوه بر آن، واژه نافلة را به کار برده است که به معنای عطیه و بخشش اضافی‌ای است که هیچ وجوبی در آن نیست و فرزند فرزند (نوه) را نیز نافلة می‌گویند.^۲ امام صادق (ع) در تفسیر آیه شریفه، فرزند فرزند (نوه) را نافلة معرفی می‌کنند که عرب‌ها نیز همین گونه‌اند.^۳

با وجود این در اینکه عنوان نافلة تنها بر حضرت یعقوب صدق می‌کند یا اینکه هم حضرت یعقوب و هم حضرت اسحاق را شامل می‌شود میان مفسران اختلاف است که دیدگاه اول مورد قبول اکثر آنان است و علت آن را در این می‌دانند که خدای متعال در گذشته اسحاق را در اجابت تقاضای حضرت ابراهیم (رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ) به وی داده بود، در نتیجه حضرت یعقوب مصداق نافلة است. برخی دیگر مانند قتاده علت آن را در این می‌دانند که حضرت یعقوب بدون هیچ گونه درخواست و دعایی از جانب ابراهیم به وی داده شد.^۴ برخی دیگر مانند مجاهد هم اسحاق و هم یعقوب را نافلة می‌دانند و علت آن را اعطای آن دو به حضرت ابراهیم بدون استحقاق می‌دانند؛^۵ به عبارت دیگر خدای متعال حضرت اسحاق را هبه کرد و بعد از اسحاق نیز یعقوب متولد شد. از این رو اسحاق و یعقوب نافلة هستند.^۶ این قول ضعیف دانسته شده است.^۷ برخی از مفسران نیز معتقدند خدای متعال به حضرت ابراهیم فرزند عطا کرد و نافلة همان بخشش اضافی‌ای است که به وی داده شد.^۸ در نتیجه، این بخشش مبارک با تمام ویژگی‌هایش نشان‌دهنده مجموعه‌ای از رحمت‌هاست و نافلة نامیده می‌شود که بخشش منفصلی است که بعد از بخشش متصل، یعنی حضرت اسماعیل به حضرت ابراهیم داده شد که در نتیجه سلسله ابراهیمی در خط رسالت عظیم بعد از حضرت یعقوب ادامه می‌یابد.^۹

۱. انبیاء / ۷۲.

۲. جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۳۳.

۳. سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۱۰.

۴. طبرسی، ج ۷، ص ۸۹.

۵. همان‌جا.

۶. ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۸۰.

۷. طبرسی، ج ۷، ص ۸۹.

۸. سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۱۰.

۹. صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۹، ص ۳۳۱.

(د) وَ هَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ^۱ و سلیمان را به داود بخشیدیم، چه نیکو بنده‌ای بود به راستی او بسیار رجوع کننده [به خدا] بود.

حضرت داود به نحو کامل دارای خلافت ظاهری الهی بود که خدای متعال در تعدادی از آیات به آن‌ها اشاره کرده است، مانند کتاب زبور^۲، حکم در حرث^۳، حُکْم و علم^۴، علم^۵، مسخر بودن کوه‌ها و پرندگان^۶، سخن گفتن با پرندگان و دریافت همه چیزها از جانب خدای متعال^۷، فضل داشتن و مسخر بودن کوه‌ها و پرندگان و آهن^۸، مسخر بودن جن‌ها^۹، ذوالید بودن^{۱۰}، ملک و حکمت و علم^{۱۱}، خلیفه خدا بودن در زمین^{۱۲}. در تمام آیاتی که در آن‌ها به اعطای نعمتی به حضرت داود اشاره شده یا از الفاظی، چون آئینا استفاده شده و یا اینکه از اسلوب‌های دیگری استفاده شده است، در حالی که تنها در مورد اعطای حضرت سلیمان به حضرت داود است که واژه هبه به کار رفته است و این نشان‌دهنده این است که اعطای حضرت سلیمان نه تنها با تمام آن‌ها تفاوت داشته است بلکه بر تمام آن‌ها نیز برتری داشته است. (ه) از جمله آیات دیگری که فرزندان را هبه و هدیه‌ای از جانب خدا می‌داند

۱. ص / ۳۰.

۲. وَ زَكَّيْنَا لَهُمْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا (اسراء / ۵۵).

۳. وَ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (انبیاء / ۷۸).

۴. فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ (انبیاء / ۷۹).

۵. وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ (نمل / ۱۵).

۶. وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ (انبیاء / ۷۹).

۷. وَوَرِّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنَاطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُ الْفَضْلُ الْمُبِينُ (نمل / ۱۶).

۸. وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا بَنَجَالٍ أُوتِيَ مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ (سباء / ۱۰).

۹. يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحْرِبٍ وَتَمْثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَةٍ أَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ (سباء / ۱۳).

۱۰. أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْخُلْ عِبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ (ص / ۱۷).

۱۱. فَهَرَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدَ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَئَكِنَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (بقره / ۲۵۱).

۱۲. بِنَادَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص / ۲۶).

مربوط به حضرت زکریا (ع) است که گفت: «رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ»^۱ پروردگارا، مرا تنها مگذار و تو بهترین ارث برندگان^۲ی و خداوند متعال نیز دعای پیامبرش را اجابت و یحیی را به وی هبه کرد: فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ^۳ پس ندای او را اجابت نمودیم و یحیی را بدو بخشیدیم.

(و) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا^۴ گفت: جز این نیست که من فرستاده پروردگار تو هستم برای آنکه پسری پاک و پاکیزه به تو ببخشم.

در این آیه شریفه نحوه تولد حضرت عیسی (ع) بیان شده است که فرشته الهی برای اعطای فرزند واژه هبه را به کار می برد و این اشکال که سخن مذکور کلام خدا نیست و کلام فرشته است با استدلال ما منافاتی ندارد، چون اولاً، به علت کمال فرشتگان و عدم اختیارشان تفاوتی بین کلام آن ها و خدای متعال نیست: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ^۵ آنچه خدا به آنان دستور داده سرپیچی نمی کنند و آنچه را به آن مأمورند، همواره انجام می دهند. ثانیاً با فرض تفاوت در گفتار، در جایی که کلام، دستور خداوند است که باید فرشته ابلاغ کند قطعاً در کلام فرشته و دستور خداوند تفاوتی نخواهد بود و فرشته همان گونه که خدا دستور داده ابلاغ می کند. ثالثاً، با توجه به اینکه در تمام آیاتی که در مورد اعطای فرزند واژه هبه به کار رفته اگر به کار بردن واژه هبه از جانب فرشته صحیح نبود در قرآن یا ذکر نمی شد و یا اینکه به نحو دیگری و یا با قرینه به کار می رفت.

۳. آیه ای که خدای متعال به علت هبه فرزند، ستایش شده

آیه ای در قرآن هست که هبه در آن در هیچ کدام از طلب و درخواست فرزند از سوی پیامبران و نیز در استجابت درخواست فرزند از جانب خدای متعال به کار نرفته است، بلکه خدای متعال به علت خالق انسان بودن و هبه فرزند مورد سپاس و ستایش قرار گرفته است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ^۶ همه

۱. انبیاء / ۸۹

۲. انبیاء / ۹۰

۳. مریم / ۱۹

۴. تحریم / ۶

۵. ابراهیم / ۳۹

ستایش‌ها و ویژه‌خدایی است که اسماعیل و اسحاق را در سن پیری به من بخشید؛ یقیناً پروردگارم شونده دعاست.

شکرگزاری نعمت‌های الهی از مهم‌ترین ویژگی‌های بندگان راستین خدا به شمار می‌رود که یکی از مهم‌ترین نعمت‌ها فرزندان شدن انسان است. از این‌رو حضرت ابراهیم در این آیه شریفه در میان دعاها، خود، خدای متعال را شکر گفت. شکر وی به این علت بود که بعد از سال‌ها که از عمر وی گذشت و فرزندان نشد خدا به وی اسماعیل و اسحاق را هبه کرد. از دیدگاه بسیاری از مفسران این آیه شریفه جمله معترضه‌ای است که در میان چند دعای حضرت ابراهیم ذکر شده است که خدای متعال هنگام قطع شدن تمامی اسباب عادی به وی دو فرزند صالح عطا کرد و این نشان‌دهنده بزرگی و عظمت این نعمت است که باعث شد در میان ادعیه خویش این نعمت را یادآوری و بر آن خدای متعال را شکر کند.^۱ حضرت ابراهیم در ابتدای اعطای فرزند خدا را شکر گفت و شاید برای وی مشخص هم نبود که آن‌ها نیز قرار است جزء انبیای الهی باشند و عموماً شکر نعمت در اولین زمان مشاهده نعمت انجام می‌شود و تأخیر در شکرگزاری از انسان عاقل و حکیم قبیح است، از این‌رو شکرگزاری و ستایش خدای متعال از سوی حضرت ابراهیم زمانی انجام شد که خبری مبنی بر پیامبری حضرت اسماعیل و اسحاق نبود و این ستایش و شکرگزاری تنها برای اعطای فرزند بوده است.

۴. آیه‌ای که اعطای فرزند، چه دختر و چه پسر، را با واژه هبه تعبیر کرده

خدای متعال در آیه شریفه **لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ خَلَقَ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذَّكَورَ**^۲ مالکیت و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین فقط در سیطره خداست، هر چه را بخواهد می‌آفریند، به هر کس بخواهد دختر عطا می‌کند و به هر کس بخواهد پسر می‌بخشد نیز از خلقت فرزندان دختر و پسر با واژه هبه یاد می‌کند و تفاوتی بین فرزند پسر و دختر قائل نمی‌شود و به کار بردن کلمه انث در مقابل کلمه ذکور نشان‌دهنده این است که به هر کس بخواهد تنها دختر می‌دهد و به هر کس بخواهد تنها پسر می‌دهد. پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز فرزند را هبه می‌داند و می‌فرماید: «فرزندان شما هبه خداوند است که به هر که

۱. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۷۷.

۲. شوری / ۴۹.

بخواهد فرزند دختر و به هر که بخواهد فرزند پسر می‌بخشد».^۱

عبارت وَتَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ^۲ نشان‌دهنده این است که عقیم بودن هر کدام از مرد و زن نیز تنها از جانب خدای متعال است. برخی از مفسران در تفسیر «إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ» معتقدند که این قسمت آیه نشان‌دهنده این است که قدرت و مالکیت مختص خدای متعال است و مشیت خدا در تمامی مخلوقات جاری است و تنها خداست که خالق انسان است و به هر کس بخواهد پسر و به هر کس نیز بخواهد دختر می‌دهد و درواقع بخشیدن و نبخشیدن تنها در اختیار اوست.^۳

امام علی (ع) نیز می‌فرماید: «مردی نزد رسول خدا (ص) آمد و عرضه داشت: یا رسول الله! من برده‌ای داشتم، پدرم مثل اینکه بخواهد به من ضرری برساند برده مرا آزاد کرد. رسول خدا (ص) فرمود: تو و هر چه مال داری بخششی هستی که خدای تعالی به پدرت کرده، تو تیری هستی از تیردان او: يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئِنَّهَا وَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يَزْوَجَهُمْ ذُرِّيًّا وَتَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا، پس آزاد کردن برده از سوی پدرت نافذ و صحیح است. آری، پدر تو می‌تواند از مال تو و حتی از بدن تو بهره بگیرد، ولی تو نه می‌توانی از مال او برداری، و نه از بدن او استفاده بکنی، مگر به اذن او».^۴

این آیه مهم‌ترین آیه قرآن است که بر نادرستی سقط جنین بر مبنای هدیه بودن آن از سوی خدا می‌توان به آن استدلال کرد، چون ممکن است به دیگر آیات مورد استدلال اشکال وارد شود که خداوند به انبیا فرزندان صالحی اعطا کرد که قرار بود در آینده از انبیا شوند و لذا تعبیر هبه در مورد آن‌ها به کار رفته است، ولی در این آیه اشکال پیش گفته به هیچ عنوان مطرح نیست، چون خدای متعال از اعطای هر فرزندی با عنوان هبه تعبیر کرده است و فرزند مقید به نبی و غیر نبی بودن یا صالح یا طالح بودن نشده است. از این رو مطلق فرزند هبه‌ای از جانب خدای متعال است و سرنوشت وی دخالتی در تعبیر از تولد وی با واژه هبه ندارد. این فهم از آیه شریفه همسو با روایت پیش گفته پیامبر گرامی اسلام (ص) است که اطلاق واژه هبه

۱. سیوطی، ۱۹۹۳م، ج ۷، ص ۳۶۲؛ ابن ماجه القزوينی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۲۷۰؛ النیسابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۱۲.

۲. شوری / ۵۰.

۳. طنطاوی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۹.

۴. طوسی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۲۳۶.

بر فرزند را مقید به سرنوشت فرزند ننمودند. علاوه بر آن، تغییر سیاق از «يَخْلُقُ» به «يَهَبُ» نشان‌دهنده این است که هبه بودن فرزند نزد پروردگار موضوعیت دارد و گرنه می‌توانست با همان عبارت یخلق به خلقت فرزند نیز اشاره کند.

۵. آیاتی که علاوه بر هبه، واژه رحمت نیز در آن‌ها به کار رفته چنان‌که اشاره شد در آیات متعددی هم درخواست و هم اعطای فرزند با واژه هبه بیان شده است و در برخی آیات دیگر نه تنها هبه بلکه واژه رحمت نیز به کار رفته است: فَلَمَّا آعَزَّهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُمْ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا وَ وَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا^۱ چون ابراهیم از قوم خویش و از بتان و بت پرستان کناره‌گیری کرد و روی به ما نهاد او را فرزند بخشیدیم و به آنان از رحمت خود بخشیدیم و برای آنان [در میان مردم] نامی نیک و ستایشی و الامرتبه قرار دادیم.

در آیه ۴۹ هبه کردن حضرت اسحاق و یعقوب به حضرت ابراهیم بیان شده و در آیه بعدی همان هبه با قید «رحمتنا» به کار رفته است. در معنای رحمت در آیه شریفه (وَ وَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا) بین مفسران اختلاف است. برخی سه معنا برای رحمت بیان کرده‌اند: نخستین معنا امامت است و معتقدند در آیه وَ وَهَبْنَا لَهُمْ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً^۲ وَجَعَلْنَا صَالِحِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا^۳ همین معنا اراده شده است و موهوب همان ائمه صالح‌اند. دومین معنا تأیید به وسیله روح القدس است که در آیه وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ^۴ به همین معنا اشاره شده است و معنای سومی که به ذهن متبادر می‌شود مطلق ولایت الهی است.^۴ برخی دیگر مراد از آن را علم، منزلت، شرافت در دنیا، و بهشت در آخرت می‌دانند.^۵ برخی دیگر نیز «من رحمتنا» را به معنای «من نعمتنا» گرفته‌اند که شامل مال و ولد در دنیا می‌شود و برای تأیید گفته خود به حدیث پیامبر گرامی اسلام استناد کرده‌اند که فرمود: «نعم المال الصالح للرجل الصالح».^۶

۱. مریم / ۴۹-۵۰.

۲. انبیاء / ۷۳-۷۴.

۳. انبیاء / ۷۳.

۴. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۶۲.

۵. ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۹.

۶. سمرقندی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۷.

دومین آیه مورد بحث آیه شریفه: **وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا**^۱ (و از رحمت خود برادرش هارون را که دارای مقام پیامبری بود به او بخشیدیم) است. برخی از مفسران ذیل آیه شریفه معتقدند که نبوت اکتسابی نبوده و از موهبت‌های الهی است که خدای متعال از رحمت و فضل خود به هر کس که بخواهد اعطا می‌کند و به هر کس که بخواهد رسالت می‌بخشد^۲ و حضرت موسی چون فرزنداندار نشد خدای متعال او را به صورتی برتر مورد تکریم قرار داد و به جای فرزند، پیامبری (برادرش هارون) را به وی هبه کرد که در رسالتش به او کمک کند.^۳

سومین آیه‌ای که علاوه بر واژه هبه، رحمت در آن به کار رفته آیه شریفه: **وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرًا لِأُولَى الْأَلْبَابِ**^۴ (و خانواده‌اش را [که در حادثه‌ها از دستش رفته بودند] و مانند‌شان را همراه با آنان به او بخشیدیم تا رحمتی از سوی ما و تذکری برای خردمندان باشد) است. علامه طباطبایی با توجه به روایات، شأن نزول آیه شریفه را درباره حضرت ایوب می‌داند که وی به مرگ تمامی خانواده‌اش جز همسرش مبتلا شد و بعد همه را برایش زنده کرد و برخی نیز معتقدند که در زمان ابتلای حضرت ایوب فرزندانش از وی دوری کردند و خدا با بهبودی‌اش آنان را دوباره در اطرافش گرد آورد و معنای «رَحْمَةً مِنَّا» این است که ما اهلش را به وی باز گرداندیم تا رحمتی از سوی ما به او باشد.^۵

برای اثبات موضوع نمی‌توان به سه آیه پیش گفته با تکیه بر واژه رحمت استناد کرد، چرا که واژه رحمت در آیه ۵۰ سورة مریم منحصر در معنای فرزند نیست و از دیدگاه مفسران معانی گوناگونی را شامل می‌شود. آیه سوم نیز در مورد اهل و خانواده حضرت ایوب است و تنها با توجه به معنای هبه می‌توان به آن استدلال کرد، چون از دیدگاه مفسران، خدای متعال تمام اعضای خانواده حضرت ایوب را بعد از مرگ دوباره به وی هبه کرد. آیه دوم نیز درباره فرزند نیست و نمی‌توان به آن استدلال کرد.

۶. آیاتی که هبه در مصادیق غیر فرزند به کار رفته
در چهار آیه متعلق هبه فرزند نیست که عبارت‌اند از: حکم (حکمت)، رحمت، مُلْک و ازدواج

۱. مریم / ۵۳.

۲. حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۴۰.

۳. خطیب، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۴۳.

۴. ص / ۴۳.

۵. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۱۰.

پیامبر گرامی اسلام (ص).

الف) رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْهَقْنِي بِالصَّالِحِينَ^۱ پرورد گارا! به من حکمت بخش، و مرا به شایستگان ملحق کن. علامه طباطبایی حکم در این آیه شریفه را همان حکم در آیه فَوَهَّبْ لِي رَبِّي حُكْمًا می داند که حضرت موسی (ع) از خدای متعال تقاضا کرد و معنای آن را رأی مصاب در معارف کلی اعتقادی و عملی و نیز تطبیق عمل بر آن معارف کلی می داند و مانند آیه شریفه وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ وحی معارف اعتقادی و عملی است که تمامی آن ها در معنای توحید و تقوا جمع می شود. همچنین مانند آیه شریفه وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلِ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَبِيدِينَ^۲ درباره یافتن راه سداد و هدایت به سوی صلاح در مقام عمل است.^۳

فخر رازی نیز در معنای حکم احتمالات مختلفی چون نبوت، علم به خدا، علم به غیر خدا، علم به خدا که شرط صحیح بودن اعمال است یا علمی که شرط صحت عمل نیست را ذکر می کند و در پایان با رد تمامی احتمالات مراد از حکم در این آیه را درجاتی از معرفت خدا می داند که بالاتر از علم به وجود خدا یا غیر مکانی بودن او و یا عالم و قادر و حی بودنش است.^۴

ب) رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ^۵ [و می گویند:] پرورد گارا! دل هایمان را پس از آنکه هدایتمان فرمودی منحرف مکن و از سوی خود رحمتی بر ما ببخش؛ زیرا تو بسیار بخشنده ای. مصداق هبه در این آیه شریفه نیز از امور غیر مادی و معنوی است که موجب نزول رحمت بر قلب های مؤمنان می شود، چنان که علامه طباطبایی نیز علت انحصار درخواست رحمت از خدا را در این می داند که افراد باایمان تمامی ملک را از آن خدا می دانند و برای خودشان هیچ استقلالی قائل نیستند. از این رو از خدای متعال درخواست کردند که رحمت خود را بر آنان نازل کند تا نعمت رسوخ در علم برای آنان باقی بماند و آنان را در سیر بر راه مستقیم و هدایت کمک کند.^۶

۱. شعراء / ۸۳

۲. انبیاء / ۷۳.

۳. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۵-۲۸۶.

۴. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۱۵-۵۱۶.

۵. آل عمران / ۸

۶. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۹-۳۰.

ج) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ^۱ گفت: پروردگارا! مرا بیامرز و حکومتی به من ببخش که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد؛ یقیناً تو بسیار بخشنده‌ای. حضرت سلیمان در این آیه شریفه از خدای متعال درخواست حکومتی می‌کند با معجزات ویژه‌ای که از تمامی حکومت‌های گذشته و آینده متفاوت باشد. از آنجا که اعطای این نوع حکومت بهای بسیار سنگینی می‌طلبد که پرداخت آن در توانایی هیچ فردی نبود، از این رو حضرت سلیمان حکومت مذکور را با واژه «هَبْ» طلب کرد.

د) إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ^۲ و زن مؤمنی که خود را به پیامبر [مجانی و بدون مهر] هبه کند، اگر پیامبر او را به همسری بخواهد؛ این حکم ویژه توست نه مؤمنان. خدای متعال در این آیه شریفه به زنان مؤمنه‌ای اشاره می‌کند که خودشان را به پیامبر گرامی اسلام می‌بخشند و مهری را درخواست نمی‌کنند. در این صورت پیامبر گرامی اسلام می‌تواند بدون مهریه با آن زنان ازدواج کند و ازدواج بدون مهر برای حضرت رسول جایز است و خدای متعال با عبارت: قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ^۳ این حکم (ازدواج بدون مهریه) را مانند برخی احکام دیگر از اختصاصات پیامبر گرامی اسلام قرار می‌دهد.

۷. به کارگیری واژه بشارت درباره فرزنددار شدن انسان
واژه دیگری که در قرآن کریم در مورد فرزنددار شدن انسان به کار رفته، «بشارت» است که در پنج آیه آمده است، از جمله آن‌ها می‌توان به بشارت حضرت ابراهیم (ع) قبل از ولادت حضرت اسحاق (ع) اشاره کرد:^۴ وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ^۵ و باز مژده فرزندش اسحاق را که پیغمبری از شایستگان است به او دادیم.

در آیه ۱۰۷ سورة صافات اشاره به ذبح عظیم شده است و بین مفسران در معنای ذبح عظیم اختلاف است گروهی آن را حضرت اسحاق و گروهی حضرت اسماعیل می‌دانند. اگر

۱. ص / ۳۵.

۲. احزاب / ۵۰.

۳. احزاب / ۵۰.

۴. قَالَ أَبَشِّرْهُمُنِي عَلَىٰ أَنَّ مَسِيَّ الْكَرْبُ فِيمَ تُبَشِّرُونَ (حجر: ۵۴)؛ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرُوهُ بِنَلَامِ

عَلِيمٍ (ذاریات / ۲۸)

۵. صافات / ۱۱۲.

ذبیح را حضرت اسحاق بدانیم مراد از بشارت در آیه *وَنَشَرُّنَهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ*، نبوت اسحاق خواهد بود، چنان که ابن عباس در روایت عکرمه و قتاده و سدی به این معنا معتقد است؛ اما اگر مراد از ذبیح را اسماعیل بدانیم، در این صورت مراد از بشارت فرزندى است که بعد از قصه ذبیح به دنیا خواهد آمد.^۱

اکثر مفسران مراد از ذبیح را اسماعیل دانسته‌اند و بشارت به حضرت ابراهیم را بشارت به تولد فرزندى می‌دانند که در آینده متولد خواهد شد، چنان که در ذیل آیه شریفه می‌گوید که ما ابراهیم را به پیامبرى اسحاق بشارت دادیم نه آنکه در حال بشارت پیامبر بود، چرا که حضرت اسحاق در حال بشارت به دنیا نیامده بود؛ در نتیجه حضرت ابراهیم به دو چیز بشارت داده شده است: هم به وجود پسر و هم اینکه فرزند وی در آینده پیامبر و از صالحان باشد.^۲ خدای متعال دو مرتبه به حضرت ابراهیم بشارت می‌دهد که دارای فرزند خواهد شد. اولین بشارت نسبت به تولد حضرت اسماعیل است که در آیه *فَبَشِّرْنَهُ بَعْلَمٍ حَلِيمٍ*^۳ به آن اشاره شده است و دومین بشارت نیز درباره حضرت اسحاق است که در آیه ۱۱۲ صافات به آن اشاره شده است. اکثر مفسران عبارت *«وَنَشَرُّنَهُ بِإِسْحَاقَ»* را بشارت به تولد حضرت اسحاق می‌دانند نه نبوت.^۴ برخی از مفسران در علت اینکه معنای بشارت، بشارت به ولادت است، می‌گویند «بشارت به ذوات تعلق نمی‌گیرد، بلکه به معانی تعلق می‌گیرد».^۵ برخی دیگر نیز مراد از بشارت را بشارت به نبوت می‌گیرند و معتقدند که درباره اسحاق دو مرتبه بشارت داده شد: بشارت به تولد و بشارت به نبوت.^۶ «نبی» و «صالحین» به لحاظ ادبیات عرب حال است و لازم نیست که کسی که به او بشارت داده شده، در وقت بشارت موجود باشد و در نتیجه مراد از آیه شریفه این خواهد شد که به حضرت ابراهیم بشارت داده شد که اسحاق موجود خواهد شد و پیامبرى از صالحان خواهد شد.^۷

۱. ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۵۴۹.

۲. ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۲۲.

۳. صافات / ۱۰۱.

۴. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۰۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۱، ص ۱۷۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۵۵؛ کرمی حویزی، ۱۴۰۲ق، ج ۶، ص ۳۶۵؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۵۳.

۵. ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۷۳.

۶. ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۵۸.

۷. بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۶.

خدای متعال این واژه را در دو آیه دیگر نیز به کار برده است که شأن نزول هر دوی آن‌ها در مورد اعراب جاهلی و سال‌های آغازین رسالت پیامبر گرامی اسلام (ص) بود که چون نوزاد دختری متولد می‌شد و به پدر، خبر تولد دختر را می‌دادند، صورتش سیاه می‌گشت و با خشم از قوم خود کناره می‌گرفت تا بیندیشد که دخترش را با خفت و خواری نگه دارد یا او را در خاک پنهان کند: **وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**^۱ سؤالی که در اینجا وجود دارد این است که اعراب عصر جاهلیت و اعراب سال‌های آغازین اسلام با این پدیده ناگوار خو گرفته بودند و خبر تولد نوزاد دختر را نه بشارت بلکه خبر از حادثه‌ای شوم می‌دانستند که برای آنان نتیجه‌ای جز خفت و خواری نداشت که برای گریز از این خفت و بی‌آبرویی، دختران خود را زنده به گور می‌کردند، لکن خدای متعال از خبر دادن اطرافیان به پدر دختر با واژه بشارت یاد می‌کند که این امر نشان از ارزش والای نوزاد و انسان دارد.

استدلال بر نادرستی سقط جنین براساس هبه بودن فرزند

همان‌گونه که گذشت خدای متعال در آیات متعددی در قرآن کریم فرزنددار شدن انسان را هبه‌ای از جانب خویش به بندگان معرفی کرده است و در برخی از آیات نیز واژه‌های «نافله»^۲، «رحمتنا»^۳، «بشارت»^۴ و «قَرَّةَ أَعْيُنٍ»^۵ همراه با هبه در مورد فرزند استفاده شده است. در حالی که در مواردی مانند ملک^۶، صدقات^۷ و غیره از الفاظ متعددی چون آتینا^۸، عطاء^۹ و غیره

۱. نحل / ۵۸-۵۹.

۲. انبیاء / ۷۲.

۳. مریم / ۵۰.

۴. هود / ۷۱؛ صافات / ۱۰۱ و ۱۱۲.

۵. فرقان / ۷۴.

۶. قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (ص / ۳۵).

۷. وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ (توبه / ۵۸).

۸. أَمْ حَسِبْتُمْ أَنَّ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَيْنَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ قَدَّاءَاتِينَ ۚ أَلَمْ يَرْهِمِ الْكَتَبَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَهُمْ مِّلْكًا عَظِيمًا (نساء / ۵۴).

۹. كُلًّا نُّبَدِّلُ هَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءٍ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ۚ هر دو [دسته] اینان و آنان را از عطای پروردگارت مدد می‌بخشیم و عطای پروردگارت [از کسی] منع نشده است (اسراء / ۲۰).

استفاده شده است. علت این تفاوت در به کارگیری الفاظ در مورد اعطای فرزند و موارد دیگر در تفاوت ارزش متعلق این افعال نهفته است، چون انسان دارای کرامت و ارزش ذاتی است^۱ برخلاف ملک، حکومت و غیره که ارزش ذاتی ندارند و این کرامت ذاتی به این دلیل نیست که انسان تنها دارای ساحت جسم است چون تمامی موجودات دیگر زمینی نیز دارای جسم می‌باشند بلکه کرامت ذاتی انسان به این دلیل است که علاوه بر جسم دارای روحی ابدی است و با مرگ و نابودی جسم انسان به حیات خود در جهانی دیگر ادامه می‌دهد. خداوند متعال این موجود دارای روح را کرامت بخشیده و در آیات بسیاری در قرآن کریم از اعطای چنین موجودی به انبیا بلکه مطلق انسان‌ها با واژه هبه یاد کرده است و انبیای الهی نیز هنگامی که از خدا فرزند می‌خواسته‌اند از واژه هبه و بخشیدن استفاده کرده‌اند. صرف نظر از اینکه چرا خداوند در مورد اعطای فرزند از واژه هبه استفاده کرده است، ولی در موارد اعطای نعمت‌های دیگر از این واژه استفاده نکرده است، آیا نمی‌توان از ظواهر این آیات که هبه در مورد اعطای فرزند به کار رفته است استفاده کرد که به دلیل اهمیت و ارزش متعلق آن از چنین واژه‌ای استفاده شده است؟

تمام سخن در این است که آیا موجودی را که وقتی انسان‌های صالحی مانند انبیا آن را از خدا می‌خواهند با واژه هبه و بخشش طلب می‌کنند و نیز زمانی که خداوند می‌خواهد اعطای فرزند را به انسان‌ها گوشزد کند از واژه هبه و بخشش استفاده می‌کند، می‌توان نابود کرد؟ آیا با هبه و هدیه‌ای که خالق تمام هستی به آدمی اعطا کرده است می‌توان برخورد نامناسبی کرد تا چه رسد به نابود کردن آن؟ آیا اگر کسی به شما احترام گذارد و هدیه‌ای تقدیم کند و شما به جای تشکر و قدردانی آن را زیر پای خود له و نابود کنید کاری غیر اخلاقی انجام نداده‌اید، حتی در صورتی که از آن هدیه خوشتان نیاید و آن را نپسندید؟ آیا اگر کسی که نزد شما از اهمیت و ارزش والایی برخوردار است و شما تمام و کمال به او عشق می‌ورزید، هدیه‌ای به شما تقدیم کند، هرچند هدیه‌ای ناچیز، شما با تمام وجود از آن محافظت نمی‌کنید؟ تنها به این دلیل که از سوی کسی به شما هدیه شده است که برای شما اهمیت و ارزش والایی دارد؟ حال آیا می‌توان هیچ بخشنده‌ای را با خدای خالق هستی که عظمت، قدرت، علم، حیات و جمال و زیبایی او با هیچ موجودی قابل قیاس نیست، مقایسه کرد؟

۱. انسان به حکم آیه شریفه وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم (اسراء / ۷۰) دارای کرامت ذاتی است.

با مروری اجمالی در آیات قرآن درباره اوصاف و ویژگی خدا به نتایج شگفت‌انگیزی می‌توان دست یافت. خدای متعال در توصیف و شرح اسمای حسنی خود می‌فرماید: **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**^۱؛ او خدایی است که معبودی جز او نیست، دانای آشکار و نهان است، و او رحمان و رحیم است؛ **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَلَمَلِكُ الْقُدُّوسُ أَلَسَّلَامُ أَلْمُؤْمِنُ أَلْمُهَيِّمُ أَلْعَزِيزُ أَلْجَبَّارُ أَلْمُتَكَبِّرُ**^۲؛

اوست خدایی که جز او هیچ معبودی نیست، همان فرمانروای پاک، سالم از هر عیب و نقص، ایمنی‌بخش، چیره و مسلط، شکست‌ناپذیر، جبران‌کننده، شایسته بزرگی و عظمت است؛ **هُوَ اللَّهُ أَلْخَلِيقُ أَلْبَارِئُ أَلْمُصَوِّرُ لَهُ أَلْأَسْمَاءُ أَلْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي أَلْسَمَوَاتِ وَأَلْأَرْضِ وَهُوَ أَلْعَزِيزُ أَلْحَكِيمُ**^۳؛ اوست خدا، آفریننده، نوساز، صورتگر، همه نام‌های نیکو ویژه اوست. آنچه در آسمان‌ها و زمین است همواره برای او تسبیح می‌گویند و او توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است. **لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي أَلْسَمَوَاتِ وَأَلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ**^۴؛ هر که در آسمان‌ها و زمین است از روی رغبت یا کراهت در برابر او [و اراده و فرمانش] تسلیم است، و همه به سوی او بازگردانده می‌شوند. **ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى أَلْسَمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**^۵؛ سپس به آفرینش آسمان پرداخت، در حالی که به صورت دود بود؛ به آن و به زمین دستور داد: به وجود آید (و شکل گیرید)، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه! آن‌ها گفتند: ما از روی طاعت می‌آییم (و شکل می‌گیریم)!

حال تصور کنید خدایی که وجودش ازلی و ابدی است، دانای آشکار و نهان است، توانا و حکیم است، خدایی که فرمانروایی پاک^۶، منزّه از هر عیب و نقص^۷، ایمنی‌بخش^۸، چیره و مسلط^۹، شکست‌ناپذیر^{۱۰}، جبران‌کننده^{۱۱}، آفریننده^{۱۲}، نوساز^{۱۴}، صورتگر^{۱۵}، شاهد بر اعمال

۱. حشر / ۲۲.

۲. حشر / ۲۳.

۳. حشر / ۲۴.

۴. آل عمران / ۸۳.

۵. فصلت / ۱۱.

۶ تا ۱۵. حشر / ۲۳-۲۴.

بندگان^۱، فرمانروای قهار^۲، لطیف و نامحسوس^۳ و دارای همه نام‌ها و اوصاف نیکوست^۴، خدایی که آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آن‌هاست تسبیح‌گوی^۵، مطیع^۶ و جیره‌خوار^۷ او هستند، هدیه‌ای به ما انسان‌های ضعیف^۸، فقیر^۹، جزع و فزع‌کننده^{۱۰}، ناامید و مأیوس^{۱۱}، ناسپاس^{۱۲}، ستمگر و بسیار نادان^{۱۳}، عجول و شتابگر^{۱۴}، جزع‌کننده و بخیل^{۱۵} اعطا کند، با هدیه او چه باید کرد و به خصوص اگر هدیه او موجودی ارزشمند و خلیفه او در روی زمین باشد که از روح خود در او دمیده است و با دو دست خود او را خلق کرده است.

سخن کوتاه اینکه، در نگاه وحی، انسان آن‌چنان ارزشمند است که در اعطای آن واژه هبه به کار رفته است و هبه بودن جنین از همان لحظه لقاح است و مراحل رشد جنین در اطلاق هبه بر آن تفاوتی نمی‌کند. جنین از همان آغاز لقاح اگر بر فرض انسان هم نباشد، قوه قریب انسان شدن را دارد، در نتیجه از همان لحظات اولیه‌ای که لقاح صورت می‌گیرد و تخمک بارور می‌شود، بر آن واژه هبه صدق می‌کند و نابود کردن آن به خصوص با توجه به اینکه هبه و بخششی از سوی خداوند متعال است، ناسپاسی به خدای متعال و غیر اخلاقی است.

۱. از دیدگاه برخی از مفسران همان‌گونه که هدایت به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌شود نعمت‌های الهی نیز به مواهب خاص و عام تقسیم می‌شود. مواهب عام آن دسته نعمت‌های الهی است که به رایگان در اختیار بندگان خوب و بد قرار داده می‌شود و مواهب

۱. حج / ۱۷؛ فصلت / ۵۳.

۲. غافر / ۱۶.

۳. حج / ۶۳.

۴. اعراف / ۱۸۰؛ طه / ۸ و ۱۱۰؛ حشر / ۲۴.

۵. حدید / ۱؛ حشر / ۱؛ صف / ۱.

۶. رعد / ۱۵.

۷. هود / ۶.

۸. نساء / ۲۸.

۹. محمد / ۳۸؛ فاطر / ۱۵.

۱۰. معارج / ۲۰.

۱۱. هود / ۹.

۱۲. شوری / ۴۸.

۱۳. احزاب / ۷۲.

۱۴. اسراء / ۱۱.

۱۵. معارج / ۱۹.

خاص بخشش‌ها و نعمت‌هایی است که به برخی از بندگان و براساس علم و حکمت داده می‌شود که ممکن است معارف و کمالات باشد، مانند: **فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا**^۱؛ پروردگارم به من حکمت و دانش بخشید، یا خصلت‌های متعالی روحی: **وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ** از سوی خود، رحمتی بر ما ببخش، زیرا تو بخشنده‌ای! این فقیه متأله در ادامه فرزندی را که خدای متعال به حضرت ابراهیم بخشید از مواهب خاص به شمار می‌آورد: **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ**^۲؛ حمد خدای را که در پیری، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید و نیز هنگامی که حضرت ابراهیم عرض کرد: **رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ**^۳؛ پروردگارا! مرا فرزندی که از صالحان باشد عطا کن، خدای متعال به وی اسماعیل و اسحاق را هبه کرد: **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ**^۴؛ حمد خدای را که در پیری، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید، و علاوه بر فرزند نوه هم به حضرت ابراهیم اعطا کرد: **وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً**^۵؛ و اسحاق و یعقوب را به عنوان عطایی افزون، به او بخشیدیم.^۶ ایشان فرزندان صالح را از مواهب خاص خدای متعال می‌دانند که موجب بقای یاد و نام و استمرار تفکر شخص می‌شود، چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: **إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ**^۷؛ بی‌تردید ما مردگان را زنده می‌کنیم و آنچه را پیش فرستاده‌اند و [خوبی‌ها و بدی‌های] بر جا مانده از ایشان را ثبت می‌کنیم. از این رو تقاضای مواهب خاص به ویژه فرزندان صالح از ویژگی‌های انبیا و عبادالرحمان است: **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ ... وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا**^۸؛ و بندگان رحمان کسانی‌اند که... می‌گویند: پروردگارا! ما را از سوی همسران و فرزندانمان خوشدلی و خوشحالی بخش، و ما را پیشوای پرهیزکاران قرار ده و نیز: **رَبِّ هَبْ لِي**

۱. شعراء / ۲۱.

۲. ابراهیم / ۳۹.

۳. صافات / ۱۰۰.

۴. ابراهیم / ۳۹.

۵. انبیاء / ۷۲.

۶. جواد آملی، ۱۳۷۸، ج ۲۶، ص ۲۱۸-۲۱۹.

۷. یس / ۱۲.

۸. فرقان / ۶۳ و ۷۴.

مِنْ لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ: ^۱ پروردگارا! مرا از سوی خود فرزندی پاک و پاکیزه عطا کن، یقیناً تو شنوای دعایی. ^۲

۲. هبه هم در موضوعات تکوینی به کار می‌رود هم در موضوعاتی که در خارج موجودند، مانند: علم، حکمت، مقام، مال و ملک. هبه در آیات شریفه ذیل به معنای هبه این موضوعات در مقام تکوین و ایجاد است: اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ: ^۳ همه ستایش‌ها ویژه‌ی خدایی است که اسماعیل و اسحاق را در سن پیری به من بخشید؛ یقیناً پروردگارم شنونده‌ی دعاست. وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا: ^۴ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا وَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ: ^۵ فَهَبْ لِي مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرِثُ مِنْ عَالِي يَعْقُوبَ: ^۶ پس مرا از سوی خود فرزندی عطا کن. ^۷

و هبه در موضوعات خارجی، مانند آیات شریفه‌ی وَهَبْتَ نَفْسًا لِلنَّبِيِّ: ^۸ و زن مؤمنی که خود را به پیامبر [مجانی و بدون مهر] هبه کند، وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ: ^۹ و خانواده‌اش را [که در حادثه‌ها از دستش رفته بودند] و مانند‌شان را همراه با آنان به او بخشیدیم، و هبه در امور معنوی، مانند: فَوَهَّبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ: ^{۱۰} پروردگارم به من حکمت بخشید و مرا از پیامبران قرار داد، وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ: ^{۱۱} از سوی خود رحمتی بر ما ببخش؛ زیرا تو بسیار بخشنده‌ای، و هبه در مال و ملک، مانند: قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ: ^{۱۲} گفت: پروردگارا! مرا ببامرز و

۱. آل عمران / ۳.

۲. جواد آملی، ۱۳۷۸، ج ۲۶، ص ۲۱۹.

۳. ابراهیم / ۳۹.

۴. مریم / ۴۹.

۵. شوری / ۴۹.

۶. مریم / ۵.

۷. مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۲۱۰.

۸. احزاب / ۵۰.

۹. ص / ۴۳.

۱۰. شعراء / ۲۱.

۱۱. آل عمران / ۸.

۱۲. ص / ۳۵.

حکومتی به من ببخش که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد؛ یقیناً تو بسیار بخشنده‌ای.^۱

چالش‌های استدلال نادرستی سقط جنین با استناد به آیات هبه

استدلالی که گذشت ممکن است با اشکالاتی مواجه باشد که برخی از آن‌ها را توضیح می‌دهیم و به بررسی و پاسخ به آن‌ها می‌پردازیم.

۱. لازم نبودن قبول هبه

ممکن است اشکال شود که این استدلال در صورتی درست است که قبول هبه لازم باشد و حال آنکه قبول هبه به لحاظ اخلاقی لازم نیست. اگر کسی به شما چیزی را بخشید آیا بر شما لازم است آن را قبول کنید؟ آری، اگر آن را قبول کنید کار خوبی انجام داده‌اید، ولی اگر به دلایلی آن را رد کنید، کاری خلاف اخلاق انجام نداده‌اید.

می‌توان در پاسخ گفت این گونه نیست که تمامی موارد هبه جایز باشد بلکه در برخی از موارد، قبول هبه لازم است، از جمله حج بذلی. اگر کسی به شما گفت حج برو و تمامی مخارج حج تو را من خواهم داد، قبول چنین بذل و بخششی لازم است و نمی‌توان آن را رد کرد. روایات بسیاری در این زمینه نقل شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَنْ عَرَّضَتْ عَلَيْهِ نَفَقَةُ الْحَجِّ فَاسْتَحْيَا فَهُوَ مِمَّنْ تَرَكَ الْحَجَّ مُسْتَطِيعاً إِلَيْهِ السَّبِيلُ: کسی که هزینه حج به او عرضه شود، ولی حیا کند، او از کسانی است که حج را در حالی که مستطیع بوده است، ترک کرده است».^۲ همان گونه که در تقریر استدلال گذشت لزوم یا عدم لزوم هبه می‌تواند به رابطه بخشنده با ما بستگی داشته باشد. اگر عاشق و معشوقی به یکدیگر هدیه دهند، آیا می‌توان رد هدیه را خلاف اخلاق تلقی نکرد؟ حتی رد هدیه در پایین‌تر از این سطح نیز غیر اخلاقی تلقی می‌شود و لذا در روایات بسیاری از جمله از امام علی (ع) نقل شده است که «لَا يَأْبَى الْكِرَامَةُ إِلَّا حِمَارٌ، قُلْتُ مَا مَعْنَى ذَلِكَ قَالَ: التَّوَسُّعَةُ فِي الْمَجْلِسِ، وَ الطَّيِّبُ يَعْرِضُ عَلَيْهِ: کرامت را رد نمی‌کند مگر الاغ، راوی گوید: گفتم: منظور چیست؟ فرمود: توسعه در مجلس و عطر که به انسان تعارف کنند»^۳ و این تعبیر حکایت از غیر اخلاقی بودن چنین کاری می‌کند که شایسته نیست از آدمی سرزند.

۱. مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۲۱۱.

۲. حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۷.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۱۰۲.

حال سخن در این است که اگر خالق هستی با آن همه عظمت و شکوه هدیه‌ای به انسان داد، انسانی که هستی‌اش در برابر او چیزی به حساب نمی‌آید، رد هدیه او جایز است، به خصوص اگر این هدیه گوهری گران‌بها مانند جنین انسانی باشد؟ حاشا و کلا.

البته توجه به یک نکته نیز حائز اهمیت است و آن اینکه تفاوت است میان قبول نکردن هبه و نابود کردن آن. اگر کسی هدیه‌ای به شما داد، در نهایت شما می‌توانید آن را قبول نکنید، اما اگر آن را زیر پا له و نابود کنید مسلماً کاری غیر اخلاقی انجام داده‌اید. حال تفاوت هبه خدا و غیر خدا این است که رد هبه امکان ندارد مگر با نابود کردن آن، چون جنین را نمی‌توان رد کرد مگر با سقط آن و این کار مسلماً غیر اخلاقی است. علاوه بر آنکه والدینی که مقدمات دریافت هبه الهی را فراهم می‌کنند درواقع پیشاپیش هبه را قبول کرده و آن را از جواز به لزوم تبدیل کرده‌اند. از این رو رد کردن چنین هبه‌ای کاری غیر اخلاقی است.

۲. اختصاص آیات هبه به پیامبران

سؤالی که با مطالعه اجمالی آیات هبه به ذهن انسان متبادر می‌شود این است که اولاً، پیامبران الهی به دلیل تقوا، عصمت و تلاش ویژه در هدایت افراد جامعه، با عموم مردم تفاوت دارند و دارای جایگاه ویژه‌ای نزد خدای متعال‌اند. از این رو، چه‌بسا آیاتی که فرزند را هبه می‌دانند به پیامبران اختصاص دارد و انسان‌های عادی را شامل نمی‌شود. ثانیاً، آیات مذکور بیشتر در مورد پیامبرانی به کار رفته که در سنین بالا فرزنددار نمی‌شدند و فرزنددار شدن آنان در زمانی که این امر عادتاً محال بوده اتفاق می‌افتاده است و از این رو پیامبران از خدای متعال با واژه هبه که در جریان‌های غیر عادی به کار می‌رود درخواست فرزند می‌کردند.

اما در پاسخ به چنین اشکالی می‌توان گفت در میان آیاتی که در آن‌ها واژه هبه به کار رفته است دو آیه وجود دارد که نه تنها به پیامبران اختصاص نداشته بلکه هیچ اشاره‌ای به پیامبران نیز در آن‌ها نشده و درباره عموم مردم است. خدای متعال در آیه شریفه **لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ خَلَقَ مَا يَشَاءُ ۚ يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْتِثَا وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ أَلَدُّ كُورٌ**^۱ (مالکیت و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین فقط در سیطره خداست، هر چه را بخواهد می‌آفریند، به هر کس بخواهد دختر عطا می‌کند و به هر کس بخواهد پسر می‌بخشد) به یکی از صفات آشکار خویش اشاره می‌کند که هبه فرزندان دختر و پسر است و اینکه پسر دار یا دختر دار شدن در

تحت مشیت و اراده خداست و در اختیار بندگان نیست.

خدای متعال در سوره فرقان و طی چندین آیه ویژگی‌های متعددی را برای عبادالرحمان ذکر می‌کند که از جمله آن‌ها آیه شریفه **وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا لِمَتَّقِينَ** ^۱ (و آنان هستند که هنگام دعا با خدای خود می‌گویند: پروردگارا! ما را از جفتمان فرزندانِ مرحمت فرما که مایه چشم‌روشنی ما باشد و ما را پیشوای اهل تقوا قرار بده) است. این آیه به پیامبران اختصاص ندارد و در مورد بندگان صالح خداست که از خدای متعال درخواست فرزند دارند و در این باره نه تنها واژه هبه، بلکه واژه قُرَّة اعین که به معنای چشم‌روشنی است نیز به کار رفته است.

در پاسخ به سؤال دوم باید گفت که درخواست فرزند تنها در سنین بالا و به علت عدم توانایی فرزنددار شدن نبوده، بلکه واژه هبه در مواردی هم که پیامبری به طور طبیعی می‌توانسته صاحب فرزند شود به کار رفته است. از جمله آن‌ها می‌توان به آیه ۳۰ سوره ص اشاره کرد: **وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ** و سلیمان را به داود بخشیدیم، چه نیکو بنده‌ای بود به راستی او بسیار رجوع کننده [به خدا] بود. علاوه بر این همان گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد واژه هبه در سوره شوری نه در درخواست فرزند به کار رفته و نه در استجابت تقاضای فرزنددار شدن پیامبران، بلکه به وهابیت و بخشش خدا اطلاق شده است که «به هر کس بخواهد دختر عطا می‌کند و به هر کس بخواهد پسر می‌بخشد» ^۲ و نیز در سوره فرقان بندگان صالح، خدا را این گونه عبادت می‌کنند که «پروردگارا! ما را از جفتمان فرزندانِ مرحمت فرما که مایه چشم‌روشنی ما باشد» ^۳ و نیک می‌دانیم که دعاکنندگان در این آیه شریفه افرادی عقیم نبودند.

۳. ناقص بودن هبه

یکی از اشکالاتی که به این استدلال ممکن است وارد شود این است که این استدلال بر فرض درستی، در مورد جنین‌هایی صادق است که سالم باشند و عیب و نقصی نداشته باشند، چون در صورتی که جنین ناقص باشد، هبه در مورد آن صدق نمی‌کند و کسی که حکیمانه رفتار

۱. فرقان / ۷۴.

۲. شوری / ۴۹.

۳. فرقان / ۷۴.

می‌کند و دارای علم و قدرت است هیچ‌گاه چیز معیوب و ناقصی را هدیه نمی‌دهد. این مطلب در عالم انسانی واضح و روشن است تا چه رسد به عالم الوهی، چون خداوند علاوه بر حکمت دارای علم و قدرت مطلق نیز هست.

در نقد این اشکال می‌توان گفت که اولاً، همان‌گونه که در آغاز فصل گذشت موضوع اصلی بحث حکم اخلاقی سقط جنین در نگاه نخست است بدون عروض عناوین ثانویه و به عبارتی موارد تعارض و چنین مواردی را می‌توان از عناوین ثانویه و از موارد تعارض دانست. ثانیاً، گرچه تمامی کارها به دست خداست، ولی خداوند کارها را از طریق اسباب و مسببات ساری و جاری می‌سازد و در نتیجه اگر در جنین نقص و عیبی مشاهده می‌شود به دلیل بی‌احتیاطی و مراعات نکردن برخی از مسائل بهداشتی و غیره از سوی ما انسان‌هاست. پس در جانب اعطای الهی نقص و عیبی در کار نیست و اگر عیب و نقصی هست از جانب ماست؛ اما اگر بر فرض عیب و نقص را از جانب خدا بدانیم و به او نیز اسناد دهیم، باز هیچ خللی در اطلاق هبه پیش نمی‌آید، چون اولاً، براساس حکمت الهی کار او بی‌دلیل نیست و ثانیاً، اگر شخصیت بزرگ و باعظمتی به دلایلی چیز ناقص و معیوبی هم هدیه دهد، انسان غرق در بزرگی و عظمت بخشنده می‌شود که او را لایق دانسته و هدیه‌ای هرچند ناچیز و ناقص به او هدیه داده است و اصلاً به ارزش یا ناقص بودن یا نبودن آن توجهی نمی‌کند و ثالثاً، نقصان یا عدم نقصان چیزی هیچ نقشی در اطلاق هبه و هدیه بر آن چیز ندارد. در نتیجه براساس اطلاق هبه در آیات شریفه در اعطای فرزند و مقید نشدن آن به هیچ قیدی می‌توان استنباط کرد که در صورت ناقص بودن جنین نیز کشتن آن غیر اخلاقی است. همان‌گونه که گذشت اگر به هر دلیلی چنین پاسخ‌هایی تلقی به قبول نشود، خللی در اصل استدلال وارد نمی‌شود.

۴. جنین‌های نامشروع

اشکال دیگری که ممکن است به نظر رسد این است که این استدلال بر فرض درستی، مواردی مانند جنین‌های حاصل از روابط نامشروع چه خواسته و چه ناخواسته (در موارد تجاوز به عنف) را شامل نمی‌شود، چون در چنین مواردی زن با ادامه بارداری متحمل آسیب‌های روحی و روانی بسیار و آسیب‌های اقتصادی می‌شود و سرنوشت و آینده‌ او به مخاطره می‌افتد و در نتیجه نمی‌توان چنین جنین‌هایی را هبه و بخششی از سوی خدا دانست.

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، آنچه در این استدلال مد نظر است حکم اولیه سقط جنین از منظر اخلاقی است، صرف نظر از مواردی که ویژگی‌های خاصی ممکن است موجب جواز

سقط جنین به لحاظ اخلاقی باشد؛ به عبارت دیگر، موارد تعارضات اخلاقی در این مجال مد نظر نیست و در چنین مواردی اگر دلیل متقنی بر جواز سقط وجود داشته باشد، از موارد تعارضات اخلاقی خواهد بود که اطلاق آیه شریفه را می‌تواند مقید سازد، ولی در اصل استدلال خللی ایجاد نمی‌کند، همان‌گونه که در مواردی که جان مادر از سوی جنین در معرض خطر قرار می‌گیرد، خواهد آمد.

ثانیاً، همان‌گونه که گذشت در چنین مواردی هیچ اشکالی متوجه واهب و بخشنده نیست، بلکه اشکال متوجه کسی است که زمینه پذیرش هدیه را به خوبی فراهم نکرده است؛ به عبارت دیگر، گرچه فرزند را درواقع خداوند به آدمی هدیه می‌کند، ولی براساس نظام سبب و مسببی که خداوند در این عالم ساری و جاری ساخته است، زمینه اعطای چنین هدیه‌ای در اختیار خود انسان قرار داده شده است، در نتیجه اگر انسان زمینه آن را به خوبی فراهم نکند، اشکال متوجه خود اوست نه خداوند.

در زندگی روزمره خود نیز بسیار زیاد با چنین مواردی مواجه می‌شویم، از جمله هدایایی که به برندگان در جشنواره‌ها داده می‌شود بستگی به نوع کار خودشان دارد و براساس کاری که انجام داده‌اند، هدیه‌ای به آنان داده می‌شود؛ بنابراین در چنین‌های حاصل از روابط نامشروع خواسته، زن با خواست و اراده خود زمینه چنین هدیه‌ای را فراهم کرده است و در نتیجه نابود کردن آن به لحاظ اخلاقی درست نیست.

در بارداری ناخواسته ناشی از تجاوز به عنف نیز گرچه خود زن هیچ نقشی در فراهم کردن زمینه اعطای چنین هدیه‌ای نداشته است، ولی در هر صورت عاملی انسانی در فراهم کردن چنین زمینه‌ای نقش داشته است و براساس نظام سبب و مسببی لاجرم اعطا صورت می‌پذیرد، شبیه مواردی که اگر شوهر، الکلی باشد، بچه ممکن است ناقص به دنیا آید در حالی که زن زمینه چنین اعطایی را اصلاً فراهم نکرده است. در هر صورت زن نمی‌تواند با هدیه الهی به لحاظ اخلاقی برخوردی نامناسب داشته باشد.

۵. در معرض خطر بودن جان مادر

اشکال دیگری که ممکن است به ذهن خطور کند مواردی است که جان مادر از سوی جنین تهدید می‌شود. آیا در چنین مواردی می‌توان جنینی را که جان مادر را در معرض خطر قرار داده است هدیه و هبه‌ای از سوی خداوند دانست؟ در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت در هدیه بودن جنین شک و شبهه‌ای نیست، ولی چنین مواردی با توجه به اینکه دنیا جای

تعارضات و تراحمات امور با یکدیگر است، از موارد تعارض و به تعبیر دقیق‌تر تراحم دو حکم اخلاقی است. از یک‌سوی، اگر تنها به جنین نگریسته شود، هدیه‌ای از جانب خداست و سقط آن به لحاظ اخلاقی درست نیست. از سوی دیگر، در صورتی که جان مادر از سوی جنین در معرض خطر قرار گیرد مادر حق دارد برای نجات جان خود کاری انجام دهد و از نظر اخلاقی نیز چنین کاری نادرست نیست. حال در چنین موردی مادر به لحاظ اخلاقی چه کاری باید انجام دهد؟ جان جنین را به قیمت از دست دادن جان خود حفظ کند یا اینکه جان خود را به قیمت نابودی جنین حفظ کند؟ این مسئله گرچه فی‌نفسه مسئله‌ای مهم است، ولی خارج از موضوع این اثر است و باید به صورت مستقل به آن پرداخته شود. در هر حال چنین مواردی به اصل استدلالی که در این اثر مطرح شد خللی ایجاد نمی‌کند.

نتیجه آنکه در این فصل سقط جنین از منظر الهیات اخلاقی قرآن بررسی شد و ذکر شد که در تمام آیات، درخواست و اعطای فرزند با واژه هبه بیان شده است، در حالی که در اعطا و درخواست نعمت‌های دیگر جز به تعداد انگشتان یک دست، واژه هبه ذکر نشده است. از این‌رو فرزند در الهیات اخلاقی قرآن جایگاه ویژه‌ای دارد و از مواهب خاص خدای متعال به شمار می‌رود و هبه تکوینی است. اگرچه اکثر آیاتی که فرزند را هبه‌ای محض و بدون عوض از جانب خدای متعال معرفی کرده درباره فرزندانی است، لکن آیاتی نیز وجود دارد که به صورت مطلق فرزند را هبه الهی معرفی کرده است؛ در نتیجه مطلق جنین از همان لحظه لقاح، هبه‌ای محض و بدون عوض از سوی خداوند متعال به والدین به شمار می‌رود و آینده جنین نمی‌تواند صدق عنوان هبه را بر جنین محدود کند. از این‌رو سقط جنین که از همان لحظه لقاح هبه‌ای خاص و تکوینی از جانب خدای متعال است بزرگ‌ترین ناسپاسی نسبت به خداوند وهاب شمرده می‌شود و از منظر اخلاقی نادرست است.

فهرست منابع

- قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند (۱۴۱۵ق)، تهران: هیئت علمی دار القرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- آل بویه، علیرضا (۱۳۸۹)، «نفی تکساحتی و میرا بودن آدمی در قرآن»، نقد و نظر، ش ۵۹.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبد الباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن العربی، محمد بن عبد الله بن ابوبکر، احکام القرآن، ج ۱.
- ابن ماجه القزوينی، أبو عبد الله محمد بن یزید (۱۴۳۰ق)، سنن ابن ماجه، المحقق شعيب الأرناؤوط و دیگران، دار الرسالة العالمیه.
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبد الرزاق المهدی، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن عطیه اندلسی، عبد الحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق عبد السلام عبد الشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن محمد رحیم، ابراهیم بن محمد قاسم (۱۴۰۹ق)، احکام الاجهاض فی الفقه الاسلامی، سلسله اصدارات الحکمة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار صادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوعلی سینا (۱۳۸۳)، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
- ابوعلی سینا (۱۸۸۹م)، «رساله فی دفع الغم من الموت»، در رسائل الشیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبد الله بن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیة، لیدن: مطبع بریل.
- ادریس، عبد الفتاح محمود (۱۴۱۹ق/۱۹۹۵م)، الاجهاض من منظور اسلامی: بحث مقارن، الناشر: القاهرة.
- بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، تحقیق واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۵)، عهد الست، چ ۲، تهران: فرهنگ معاصر.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق ابومحمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۸ق)، *احکام القرآن*، تحقیق محمد صادق قمحای، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جمشیدی، فاطمه و علیرضا آل بویه (۱۳۹۴)، «مری وارن و استدلال‌های پیامدگرایانه بر جواز سقط جنین»، *مطالعات جنسیت و خانواده*، ش ۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، تحقیق و تنظیم عبدالکریم عابدینی، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی، محسن (۱۳۸۸)، «تأثیر اخلاق در اجتهاد»، گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، به کوشش سعید ضیائی‌فر، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، محقق و مصحح احمد عبد الغفور عطار، لبنان، بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۲ق)، *الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- حسن أبوالمکارم، محمود بن محمد (۱۳۸۱)، *دقائق التأویل و حقائق التنزیل*، تحقیق جویا جهانبخش، تهران: نشر میراث مکتوب.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- الحسینی الروحانی، السید محمد صادق (۱۴۱۲ق)، *فقه الصادق*، قم: مدرسه الامام الصادق (علیه السلام).
- حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۸۸)، «احکام سقط جنین و نازا کردن (تعقیم) در شریعت اسلام»، جمعی از نویسندگان، *سقط جنین*، چ ۲، نشر مشترک سازمان سمت و پژوهشکده ابن سینا.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر.
- حلی، محقق نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، محقق و مصحح عبد الحسین محمد علی بقال، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خطیب، عبدالکریم (بی تا)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دار الفکر العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دار العلم الدار الشامیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳)، *المفردات فی غریب القرآن*، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، تهران: المکتبة المرتضویة لاحیاء آثار الجعفریة.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ط ۳، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶ق)، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، *ارشاد الازدهان الى تفسير القرآن*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، *بحر العلوم*، تحقیق ابو سعید عمر بن غلامحسن عمروی، بیروت: دار الفکر.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۲۰۰۹)، *رسالة الابراج*، تحقیق هنری کوربان، باریس: دار بیلون.
- السیوطی، جلال الدین (۱۹۹۳م)، *الدر المنثور*، بیروت: دار الفکر.
- شیخ صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲الف)، *الحکمة المتعالیة*، تصحیح و مقدمه رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ب)، *الشواهد الربوبیة* (ویرایش دوم)، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- صدر الدین، الشیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، ط ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ضیائی فر، سعید (به کوشش) (۱۳۸۸)، *تأثیر اخلاق در اجتهاد*، گفت و گو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهایة الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴)، *خلق جدید پایان ناپذیر و رساله قوه و فعل*، ترجمه آیت الله محمدی گیلانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و مقدمه محمدجواد بلاغی، ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طنطاوی، سید محمد (بی تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- الطوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، *التيبان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، تهران: انتشارات اسلام.
- العاملی، زین الدین بن علی (الشهید الثاني) (۱۴۱۵ق)، *مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الاسلام*، ایران، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.

- العالمی، محمد بن مکی (الشہید الاول) (۱۴۱۷ق)، *الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
- عبودیت، عبد الرسول، (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، تهران: سمت.
- عمید، حسن (۱۳۶۲)، *فرهنگ عمید*، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپخانه سپهر تهران.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، ج ۲، قم: انتشارات هجرت.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر احسن الحدیث*، ج ۳، تهران: بنیاد بعثت.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کرمی حویزی، محمد (۱۴۰۲ق)، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، چاپخانه علمیہ.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *الکافی*، مؤسسه تحقیقات و نشر اهل بیت (ع).
- مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفا.
- المحسنی، محمد آصف (بی تا)، *الفقه والمسائل الطبیہ*، قم: یاران.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه در راه حق.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم: صدرا.
- موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی (۱۴۰۹ق)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت: مؤسسه اهل بیت (ع).
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۴)، «بررسی فقهی و حقوقی سقط جنین با رویکردی بر نظریات حضرت امام خمینی»، *مجله متین*، ش ۲۸-۲۹، ص ۵۶-۴۱.
- میددی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، ج ۵، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱م)، *جواهر الکلام*، ط ۷، لبنان: بیروت.
- النیسابوری، أبو عبد الله الحاکم (۱۴۱۱ق)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- یاسین، محمدنعیم (۱۴۰۹ق)، «احکام الاجهاض»، *مجله الشریعہ و الدراسات الاسلامیہ*، السنه السادسہ، العدد الثالث عشر، ص ۲۴۵-۲۸۰.
- یوسفی، محمد تقی (۱۳۹۳)، *درس نامه علم النفس فلسفی (درس های استاد غلامرضا فیاضی)*، تهران: سازمان سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Alcorn, Randy (2000), *Pro-life Answers to Pro-choice Arguments*, Portland: Multnomah Publishers.

Anscombe, G. E. M. (1965), "Contraception and Natural Law", *New Blackfriars*, 46, pp. 517-521.

Beckwith, Francis (1992), "Personal Bodily Rights, Abortion, and Unplugging the Violinist",

- International Philosophical Quarterly: IPQ* 32, No. 1, Issue 125, March.
- Beckwith, Francis (2000), "Abortion, Bioethics and Personhood: A Philosophical Reflection", *The Southern Baptist Theological Journal*, Vol. 4, No. 1, Spring.
- Beckwith, Francis (2001), "Arguments from Bodily Rights", in Francis J. Beckwith (Ed.), *Do The Right Things?*, Jones and Bartlett Publishers.
- Beckwith, Francis (2006), "Defending Abortion Philosophically: A Review of David Boonin's A Defense of Abortion", *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 31, No. 2, January, pp.177-203.
- Beckwith, Francis (2007), *Defending Life: A Moral and Legal Case Against Abortion Choice*, Cambridge University Press.
- Benn, S. I. (1973), "Abortion, Infanticide and Respect for Persons", In *The Problem of Abortion*, Feinberg, J. (Ed.) Belmont, California, Wadsworth.
- Bok, Sissela, (1974) "Ethical Problems of Abortion", *The Hastings Center Studies*, Vol. 2, No. 1, Januray.
- Boonin, David (2003), *A Defense of Abortion*, Cambridge University Press.
- Brody, Baruch (1971), "Abortion and the Law", *Journal of Philosophy*, LXVIII, No. 12, June.
- Brody, Baruch (1989), "The Morality of Abortion", in Tom L. Beauchamp and Leory Walters (Eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*.
- Bucklf, Stephen (1988), "Arguing from Potential", *Bioethics* 2, No. 3, July, pp. 227-253.
- Callahan, Daniel (1978), "Abortion and Medical Ethics", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 437, May.
- Card, Robert F. (2000), "Infanticide and the Liberal View on Abortion", *Bioethics*, Vol. 14, No. 4.
- Cooney, William (1991), "The Fallacy of all Person-Denying Arguments for Abortion", *Journal of Applied Philosophy* 8, No. 2, October.
- Davis, Nancy (1984), "Abortion and Self-Defense", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 13, No. 3, Summer.
- Dore, Clement (1989), "Abortion, Some Slippery Slope Arguments and Identity over Time", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 55, No. 3, March, pp. 279-291.
- English, Jane (1975), "Abortion and the Concept of a Person", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 2, October.
- Feezell, Randolph M. (1987), "Potentiality, Death, and Abortion", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXV, No. I.
- Feinberg, Joel (1997), "Potentiality, Development and Rights", in Susan Dwyer and Joel Feindberg (Eds.), *The Problem of Abortion*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Finnis, John (1991), *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Washington DC: The Catholic University of American Press.
- Gensler, J. (2001), "An Appeal for Consistency", in *The Ethics of Abortion* (3rd ed.) By Robert M. Baird and Sturart E. Rosenbaum, (Eds.), New York Prometheus Books.
- George, Robert P. & Lee, Patrick (2004/2005), "Acorns and Embryos", *The New Atlantis*, 91, Fall / Winter.
- Grisez, Germain (1964), *Contraception and the Natural Law*, (Milwaukee, WI: The Bruce Publishing Company.

- Hayler, Barbara (1979), "Abortion", *Signs*, 5, No. 2, December.
- Hershenov, David B. (2001), "Abortions and Distortions: An Analysis of Morally Irrelevant Factors in Thomson's Violinist Thought Experiment", *Social Theory and Practice*, Vol. 27, No. 1, January, pp. 129-148.
- Iribe, Laurence H. (1990), *Abortion the Clash of Absolutes*, New York: Norton.
- Johnston, George F. (2003), *Bibliographies Abortion from the Religious and Moral Perspective an Annotated Bibliography*, London: Greenwood Publishing Group.
- Kaczor, Christopher, (2011), *The Ethics of Abortion Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, Routledge.
- Kamm, F. M. (1992), *Creation and Abortion A Study in Moral and Legal Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Koukl, Gregory (2007), "Unstringing the Violinist", *Stand to Reason*, <http://www.str.org/site/News2?page=NewsArticle&id=5689> cited from Richard J. Poupard, *Christian Research Journal*, Vol. 30, No. 4.
- Farmer, Robert (1995), "Abortion, Personhood and the Potential for Consciousness", *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 12, No. 3, pp. 241-251.
- Lee, Patrick & George, Robert P. (2005), "The Wrong of Abortion", *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Andrew I. Cohen and Christopher Heath Wellman (Eds.), Blackwell Publishing.
- Lee, Patrick (1996), *Abortion and Unborn Human Life*, Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Levine, Michael and Cox, Damian (2006), "Violinists Run Amuck in South Dakota: Screen Doors Down in the Badlands", *Philosophical Papers*, 35, January 1.
- Li, Chenyang (1992), "The Fallacy of the Slippery Slope Argument on Abortion", *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 9, No. 2, October 1, pp. 233-237.
- Liao, S. Matthew (2010), "Twinning, Inorganic Replacement and Organism View", *Ratio*, 23 (1).
- Lotz, Mianna (2005), "Ethical Arguments Concerning the Moral Permissibility of Abortion".
- Marquis, Don (1989), "Why Abortion is Immoral", *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 4, April, pp. 183-202.
- Marquis, Don (1995), "Fetuses, Futures, and Values: A Reply to Shirley", *Southwest Philosophy Review*, Vol. 6, No. 2, pp. 263-265.
- Marquis, Don (1998), "A Future Like Ours and the Concept of Person: A Reply to McInerney and Paske", In Louis P. Pojman and Francis J. Beckwith (Eds.), *The Abortion Controversy*, Boston: Jones and Bartlett Publishers, pp. 354-369.
- Marquis, Don (2002), "An Argument That Abortion Is Wrong", in Hugh LaFollette (Ed.) *Ethics in Practice*, Malden, MA: Blackwell.
- McDonagh, Eileen L. (1999), "My Body, ...", *Albany Law Review*.
- Nathanson, Bernard N. & Richard N. Ostling (1979), *Aborting America*, Toronto: Life Cycle Books.
- Noonan, John (1998), "Abortion Is Morally Wrong", In Louis P. Pojman and Francis J. Beckwith (Eds.), *The Abortion Controversy*, Boston: Jones and Bartlett Publishers, pp. 203-208.
- Pahel, Kenneth R. (1987), "Michael Tooley On Abortion and Potentiality", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXV, No. I.

- Parker, James N. and Parker, Philip M. (Eds.) (2003), *Abortion a Medical Dictionary, Bibliography, and Annotated Research Guide to Internet References*, Health Publications.
- Paul, Ellen Frankel. Jeffrey Paul, and Gerard J. Hughes (1979), "Self-Ownership, Abortion and Infanticide [with Commentary]", *Journal of Medical Ethics*, Vol. 5, No. 3 September., p. 133.
- Plantinga, Alvin (2006), "Against Materialism", *Faith and Philosophy*, 23.
- Pluhar, Werner S. (1977), "Abortion and Simple Consciousness", *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 3, March.
- Pojman, Louis P. & Beckwith Francis J., (Eds.) (1998), *The Abortion Controversy*, (2nd ed). Wadsworth Publishing Company.
- Poupard, Richard J. (2007), "Suffer the Violinist: Why the Pro-Abortion Argument From Bodily Autonomy Fails?", *Christian Research Journal*, Vol. 30, No. 4
- Purdy, Laura & Tooley, Michael (1974), "Is Abortion Murder?", In Robert Perkins (Ed.), *Abortion: Pro and Con*, Cambridge, MA: Schenkman Publishers.
- Rajczi, Alex (2009), "Abortion, Competing Entitlements, and Parental Responsibility", *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 26, No. 4, November.
- Reiman, Jeffrey (1993), "The Impotency of the Potentiality Argument for Fetal Rights: Reply to Wilkins", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 24, No. 3, December, pp. 170-176.
- Rogers, Katherin A. (1992), "Personhood, Potentiality, and the Temporarily Comatose Patient", *Public Affairs Quarterly* 6, No. 2, April, pp. 245-254.
- Schwarz, Stephen (1990), *The Moral Question of Abortion*, Loyola University Press.
- Schwarz, Stephen (1996), "Personhood Begins at conception", in: Francis J. Beckwith (Ed.), *Do the Right Thing?*, Jones and Bartlett Publishers.
- Singer, Peter (1993), *Practical Ethics* (2nd ed.), Cambridge University Press.
- Singer, Peter (2000), *Writings on an Ethical Life*, New York: Ecco Press.
- Smith, Janet (1991), *Humanae Vitae: A Generation Later*, Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Smith, Jr., Allyn L. (2000), "Personhood: Beginnings and Endings", *Christian Bioethics*, Vol. 6, No. 1.
- Sommers, Christina (1986), "Philosophers Against the Family", cited from Beckwith, "Arguments from Bodily Rights", p. 165.
- Stone, Jim, (1987), "Why Potentiality Matters", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 4, December 1, pp. 815-829.
- Summer, L. W. (1981), *Abortion and Moral Theory*, Princeton University Press.
- Thomson, Judith Jarvis (1971), "A Defense of Abortion", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 1, Autumn, pp. 47-66.
- Tooley, Michael (1972), "Abortion and Infanticide", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 1, Autumn, pp. 37-65.
- Tooley, Micheal, (1973), "A Defense of Abortion and Infanticide", in Joel Feinberg (Ed.), *The Problem of Abortion*, Belmont, Calif.: Wadsworth.
- Tooley, Michael (2006), "Personhood", in: Kuhse Helga and Peter Singer (Eds.) *A Companion to Bioethics*, Blackwell Publishers.
- Warnock, Mary (2004), *An Intelligent Person's Guide to Ethics*, New York/London: Overbook.
- Warren, Mary Anne (1973), "On the Moral and Legal Status of Abortion", in Tom L. Beauchamp

- and Leroy Walters (Eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*, London: Blackwell, (5th ed), reprinted from *The Monist*, Vol. 57, No. 1.
- Warren, Mary Anne (1977), "Do Potential People Have Moral Rights?" *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 7, No. 2, June, pp. 275-289.
- Warren, Mary Anne (1992), "Abortion and Pregnancy Due to Rape", *Philosophia*, Vol. 21, No. 3-4, April.
- Warren, Mary Anne (1996), "On the Moral and Legal Status of Abortion," in: Francis J. Beckwith (Ed.), *Do the Right Thing?*, Jones and Bartlett Publishers.
- Warren, Mary Anne (1997), *Moral Status: Obligation to Persons and Other Living Things*, New York: Oxford University Press.
- Warren, Mary Anne (1999), "On the Moral and Legal Status of Abortion", Tom L. Beauchamp and Leroy Walters (Ed.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Rowman & Littlefield.
- Warren, Mary Anne (2002), "On the Moral and Legal Status of Abortion", in Hugh LaFollette (Ed.), *Ethics in Practice an Anthology* (2nd ed.), Blackwell Publishing.
- Warren, Mary Anne (2009), "Abortion", *A Companion to Bioethics*, Helga Kuhse and Peter Singer (Eds.), Blackwell Publishing.
- Wertheimer, Roger (1971), "Understanding the Abortion Argument", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 1, Autumn, pp. 67-95.
- Wilkins, Burleigh T. (1993), "Does the Fetus have a Right to Life?", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 24, No. 1, March, pp. 123-137.
- Wreen, Michael (1992), "Abortion and Pregnancy Due to Rape", *Philosophia*, Vol. 21, No. 3-4.
- Wreen, Michael J. (1986), "The Power of Potentiality", *Theoria*, Vol. 52, No. 1-2, April, pp. 16-40.
- Young, Robert (1979), "What Is So Wrong With Killing People?", *Philosophy*, 1, IV, 210, pp. 515-528.
- Zaitchik, Alan (1981), "Viability and the Morality of Abortion", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 1, Winter, pp. 18-26.
- Zimmerman, D. (1991), "Two Cartesian Arguments for the Simplicity of the Soul", *American Philosophical Quarterly*, 28.

نمایه

- ارزش
 ابهام در مفهوم ۱۸۸
 ابزاری ۱۸۹
 باطنی ۱۸۹
 نقش‌مندانه ۱۸۹
 ذاتی / نفسی ۱۸۸
 نسبی ۱۹۰
 استدلال از راه حق زن بر کنترل بدن
 اشکالات ۱۵۳-۱۵۶
 تأملی دیگر در ۱۵۷
 و بکویت ۱۴۷-۱۴۸
 و بونین ۱۴۶-۱۴۷
 و تامسون ۱۴۴-۱۵۳
 و تفاوت میان انواع بارداری ۱۴۹
 استدلال استمرار وجودی
 تأملی در ۵۷-۵۹
 تقریر دیگری از ۵۷-۵۹
 شوارز ۵۱-۵۷
 استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما
 اشکالات بونین بر ۸۶
 تقریر بونین از ۸۷-۹۴
 تقریر دیگری از ۱۰۰-۱۰۱
 لوازم ۷۳-۷۶
 مارکوس ۷۲-۷۶
 و بونین ۸۳-۸۶
 استدلال بالقوگی
 به شیوه سلبی ۳۸-۴۳
 به شیوه اثباتی ۴۳-۴۴
 لوازم ۴۹-۵۰
- مراد از قوه در ۳۷
 و ویلکینز ۴۴-۴۶
 استدلال ذات نوعی
 اشکال اندازه زایکوت و رویان ۲۷-۲۸
 اشکال دوقلو شدن زایکوت ۲۸-۲۹
 اشکال قوه سلول‌های بدن برای انسان شدن
 ۲۹-۳۰
 اشکال قوه سلول‌های جنسی برای انسان شدن
 ۳۰-۳۱
 اشکال مشابهِت رویان و دانه بلوط ۲۵-۲۷
 تقریر پاتریک لی و روبرت جورج از ۱۸-۱۹
 تقریر فرنسیس بکویت از ۱۷-۱۸
 تقریری دیگر از ۳۱-۳۴
 استدلال از طریق احتمال شأن و منزلت انسان
 ۱۰۱-۱۰۲
 استدلال از راه احتمال و احتیاط ۱۰۲-۱۰۳
 استدلال زیست‌پذیری ۱۱۷
 اشکالات ۱۱۹
 استدلال جنین جزئی از بدن مادر ۱۴۰
 اشکالات ۱۴۰-۱۴۴
 استدلال شیب لغزنده
 اشکالات ۶۲-۶۵
 پیامدهای نامطلوب ۶۵-۶۶
 تقریر سیر طبیعی و صعودی ۶۱-۶۲
 تقریر سیر قهقراپی ۶۰-۶۱
 خلط ~ با استدلال استمرار وجودی ۶۸-۷۱
 استدلال فعالیت اولیه مغز
 اشکالات ۱۰۸-۱۱۳
 باروخ برادی ۱۰۴-۱۰۷

- اصل تقارن
و برادی ۱۰۴
و تولی ۱۳۱
و حکمت متعالیه ۱۱۵
و فلسفه اشراق ۱۱۵
و فلسفه مشاء ۱۱۵
انسان
آغاز حیات ۱۱۰
بدتر از حیوان ۲۴۰-۲۴۱
بیهوده خلق نشدن ۲۳۰
تسخیر عالم برای ۲۳۹
تفاوت ~ با دیگر موجودات ۲۳۱
تنزل برخی از ۲۴۰-۲۴۱
خاستگاه ۲۲۸
خلق شدن به دست خدا ۲۲۹
خلیفه الهی ۲۳۶
دمیده شدن روح الهی در ۲۲۸
زمان دمیده شدن روح در ۲۲۴
سرشت ۲۳۱
سرنوشت ۲۴۰
کرامت ۲۳۸-۲۳۹
گرفتن میثاق از ۲۳۱
مخلوق بودن ۲۲۸
موجودی تک‌ساحتی/چندساحتی ۲۰۳-۲۰۵
و امانت الهی ۲۳۵
و حیات پس از مرگ ۲۴۳
و دیدن عالم ملکوت ۲۴۲
و لقای خدا ۲۴۲
هدف از خلقت ۲۳۰
آدلر، مورتیمر ۱۴۰
باسن، پل ۸۰
برادی، باروخ
استدلال فعالیت اولیه مغز ۱۰۴-۱۰۷
اشکال کازور بر استدلال ۱۱۱-۱۱۲
- اشکالات استدلال ۱۰۸-۱۱۳
و اصل تقارن ۱۰۴
و تحلیل مرگ ۱۰۴-۱۰۵
و ذات‌گرایی ۱۱۶
و فعالیت سازمان یافته قشر مغز بونین ۱۰۷
بکویت، فرنسیس
استدلال ذات نوعی ۱۷
اشکالات استدلال ۲۴-۳۱
بونین، دیوید
اشکالات ~ بر مارکوس ۸۶
اشکالات تقریر ۹۴-۱۰۰
و استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما ۸۳
و امیال آرمانی ۹۰
و امیال واقعی ۹۰
و میل بالفعل ۸۸
و میل بالملکه ۸۸
پرت، ویلیام ۱۴۵
تحلیل مرگ
و فلسفه اشراق ۱۱۵
و فلسفه مشاء ۱۱۵
و حکمت متعالیه ۱۱۵
و آغاز حیات انسان ۲۱۰
تولی، مایکل
اشکالات استدلال ۱۲۹-۱۳۵
و اصل بالقوگی ۱۲۸-۱۲۹
و تامسون ۱۲۳
و خودآگاهی نوزاد ۱۳۳
و شخص شدن انسان ۱۲۴-۱۲۸
و نوزاد کشی ۱۲۱
تامسون، جودیت جاریث
اشکالات استدلال ۱۵۳-۱۶۸
و بارداری خواسته ۱۴۹
و بارداری ناخواسته ۱۴۹
و بارداری ناشی از تجاوز به عنف ۱۵۰

- و حق زن بر کنترل بدن خود ۱۴۴
جورج، روبرت
استدلال ذات نوعی ۱۹-۱۸
اشکالات استدلال ۳۱-۲۴
حق و تکلیف
ملازمه ۲۰۳-۲۰۲
دورکین، رونالد ۱۳
دوناگ، مک ۱۶۱
رمزی، پل
برادی و استدلال ۱۰۷
تحلیل ~ از مرگ ۱۰۶
ریچلز، جیمز ۱۲۹
سقط جنین
ارادی و غیر ارادی ۲۰۱-۲۰۰
اصطلاحات مهم ۱۰
اهمیت بحث ۲
خواسته و ناخواسته ۲۰۱-۲۰۰
رویکردهای درباره ۳
مأخذشناسی ۴
و استدلال از راه احتمال و احتیاط ۱۰۲
و استدلال از طریق احتمال شأن و منزلت انسان
۱۰۱
و استدلال پیتیر سینگر ۱۳۶
و استدلال جنین جزئی از بدن مادر ۱۴۰
و استدلال حق زن بر کنترل بدن خود ۱۴۴
و استدلال زیست‌پذیری ۱۱۷
و استدلال شیب لغزنده ۱۰۴
و استدلال فعالیت اولیه مغز ۱۰۴
و استدلال مایکل تولی ۱۲۰
و استدلال‌های از زمان لقاح ۱۶
و استدلال‌های پس از لقاح ۱۰۳
و استدلال‌های جنین محور ۱۶
و استدلال‌های مادر محور ۱۴۰
و آغاز حیات انسان ۲۰۶
- و جایگاه انسان در هستی ۲۲۷
و حکمت اشراق ۳۴-۳۲، ۵۹-۵۸، ۱۱۶
و حکمت متعالیه ۳۴-۳۲، ۵۹-۵۸، ۱۱۷-۱۱۶
و حکمت مشاء ۳۴-۳۲، ۵۹-۵۸، ۱۱۶
و نوزادکشی ۱۲۰
و هدیه بودن جنین از سوی خدا ۲۶۷، ۲۵۹
سینگر، پیتیر
استدلال ۱۳۶-۱۳۷
آزادی حیوانات ۱۳۶
اخلاق عملی ۱۳۶
اشکالات استدلال ۱۳۷-۱۳۹
شخص
ابهام در معنای ۱۹۱-۱۹۲
انسان و شخص ۱۲۲
زمان شخص شدن جنین ۱۲۴
~ بودن موهبتی ۲۲
~ بودن کارکردی ۲۲
معیارهای ~ بودن ۱۹۳-۱۹۷
شوارز، استفن
استدلال استمرار وجودی ۵۷-۵۱
فینبرگ، جوئل ۴۵
قوه
خلط معانی ۲۰۱
قریب و بعید ۳۷، ۱۴۱
کاربرد نادرست ۳۵
مستقیم و غیر مستقیم ۳۷
مفهوم‌شناسی ۳۶
و استعداد ۳۶
کاکزور، کریستوفر ۱۱، ۹۵-۹۶، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۴۵
کوکل، گرگوری ۱۴۴
کلاور، جاناناتان ۷۳
کونی، ویلیام ۶۳-۶۵
لی، پاتریک
استدلال ذات نوعی ۱۸-۱۹

- اشکالات استدلال ۳۱-۲۴
مارکوس، دان
استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما ۸۱-۷۲
اشکالات بونین بر ۸۸-۸۶
پاسخ ~ به اشکالات ۸۰-۷۸
پاسخ ~ به باسن ۸۱-۸۰
پاسخ ~ به تولی ۸۰-۷۹
تقریر دیگری از استدلال ۱۰۰
تقریر نادرستی قتل ۷۲
لوازم استدلال ۷۵-۷۳
و استدلال تامسون ۸۳-۸۱
و استنتاج باید از هست ۷۳
ناتانسون، برنارد ۱۳
نادرستی قتل
تقریر رقیب مارکوس ۷۶
تقریر مارکوس ۷۲
تقریر مبتنی بر توقف ۷۸-۷۷
تقریر مبتنی بر میل ۷۷-۷۶
نوزادکشی
و سقط جنین ۱۲۱
و مایکل تولی ۱۲۲-۱۲۱
اشکالات بر ۱۳۶-۱۲۹
وارن، مری آنه
- و استدلال پیامدگرایانه ۱۷۱-۱۷۰
اشکالات استدلال پیامدگرایانه ۱۷۳-۱۷۱
و حقوق زنان ۱۷۴-۱۷۳
اشکالات جواز سقط جنین مبتنی بر حقوق زنان ۱۸۵-۱۸۴
و شخص بودن جنین ۱۷۹-۱۷۵
اشکالات شخص بودن جنین ۱۸۲
اشکالات معیارهای شخص ۱۸۵-۱۸۲
و استدلال بالقوگی ۱۸۰-۱۷۹
پاسخ به اشکالات ~ به استدلال بالقوگی ۱۸۶-۱۸۵
و نوزادکشی ۱۸۲-۱۸۰
ورتایمر، راجر ۱۲۳
ویلکینز، برلی
اشکالات استدلال ۴۹-۴۶
اشکالات فینبرگ بر ۴۵
پاسخ‌های ~ به فینبرگ ۴۵
و استدلال بالقوگی ۴۴
هبه
آیات حاوی واژه ۲۶۶-۲۵۲
مفهوم‌شناسی ۲۵۲-۲۵۰
یانگ، رابرت، ۷۳

