

## سقط جنین و استدلال ذات نوعی

علیرضا آل بویه\*



۳۱

سقط جنین و استدلال ذات نوعی

### چکیده

استدلال‌های متفاوتی بر مجاز نبودن سقط جنین به لحاظ اخلاقی از لحظه لقاح اقامه شده است؛ از جمله استدلال ذات نوعی، استدلال از طریق تقدس حیات انسان، استدلال شب لغزنده، استدلال از طریق بالقوگی، استدلال آینده‌ای شبیه آینده‌ما و استدلال از طریق احتمال. در این مقاله، نخست استدلال ذات نوعی بر اساس دیدگاه مادی‌نگارانه فیلسوفان غربی بررسی می‌شود و در ادامه بر اساس سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه تقریرهای جدیدی از آن ارائه می‌گردد. البته آنچه در اینجا در نظر است حکم اخلاقی سقط جنین در نگاه نخست است، صرف نظر از عوارضی مانند در معرض خطر بودن جان مادر که با عارض شدن آنها چه بسا این حکم اولیه تغییر کند.

### کلید واژه‌ها

سقط جنین، حکم اخلاقی، دیدگاه‌های مادی‌انگار، استدلال ذات نوعی.



## درآمد

هر چند مباحث نظری دربارهٔ اخلاق اهمیت دارد، ولی مباحث عملی اخلاق از اهمیتی دوچندان برخوردار است، زیرا در اخلاق عملی به مسائل و موضوعاتی پرداخته می‌شود که با رفتار و کردار روزمره آدمی ارتباط دارد و آگاهی از آنها، تأثیر مستقیمی بر رفتار و کردار انسان‌ها می‌تواند داشته باشد.

امروزه در میان مباحث مطرح در اخلاق عملی، مباحث مربوط به اصل حیات آدمی، آغاز، استمرار و پایان آن اهمیت بسزایی یافته است که در اخلاق پزشکی و زیست‌شناسی بررسی می‌شود. از این میان، یکی از مسائلی که بسیار مناقشه‌برانگیز بوده است، سقط جنین است.

مباحث اخلاقی سقط جنین در چند دههٔ اخیر به شدت مطرح شده و موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری را در پی داشته است. شاید یکی از دلایل عمدهٔ اهمیت یافتن آن اهمیت موضوع حق حیات آدمی باشد. در میان متفکران مسلمان، سقط جنین از دیدگاه فقهی و حقوقی همواره مورد بحث بوده است، ولی آنان از جنبه اخلاقی آن بحث چندانی نکرده‌اند. از منظر اخلاقی، استدلال‌های متفاوتی بر مجاز نبودن سقط جنین از لحظه لقاح اقامه شده است؛ از جمله استدلال ذات نوعی، استدلال از طریق تقدس حیات انسان، استدلال شیب لغزنده، استدلال از طریق بالقوگی،<sup>۱</sup> استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما و استدلال از طریق احتمال. در این مقاله به بررسی و تحلیل استدلال ذات نوعی بر اساس دیدگاه مادی‌نگارانه فیلسوفان غربی پرداخته می‌شود و در ادامه، تقریرهایی از این استدلال بر اساس سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه ارائه می‌گردد. البته آنچه در اینجا در نظر است حکم اخلاقی سقط جنین در نگاه نخست است، صرف نظر از عوارضی مانند در معرض خطر بودن جان مادر که ممکن است با عارض شدن آنها این حکم اولیه تغییر کند.

فیلسوفان اخلاق تقریرهای گوناگونی از استدلال ذات نوعی بر جایز نبودن سقط جنین از لحظه لقاح ارائه کرده‌اند. در ادامه به بررسی دو تقریر از این استدلال می‌پردازیم.

۱. برای مطالعه بیشتر درباره این استدلال، نک: علیرضا آل بویه و محسن جوادی، «استدلال از طریق بالقوگی بر عدم جواز سقط جنین»، فصلنامه اخلاق زیستی، ش ۲، ۱۳۹۰.

## تقریر اول

یکی از این تقریرها از آن فرنیسیس بکویت (Frances Beckwith) 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 کار کردهایی 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 هیچ‌گاه یک بچه‌گربه یا توله‌سگ را از نوع انسان به‌شمار نمی‌آوریم، بلکه آنها را ذاتاً از نوع گربه یا سگ می‌دانیم (Beckwith, 2007: 132).

یک موجود با تغییرات بسیاری که در طول حیاتش پدید می‌آید، همچنان باقی است و هیچ تغییری در ذاتش پدید نمی‌آید. برای مثال، بچه‌گربه‌ای اهلی به دلیل طبیعت خاصی که دارد استعداد‌های خاصی برای رشد و نمو و کسب اوصافی از جمله خرخر کردن دارد و اگر بزرگ شود و هرگز این توانایی‌اش رشد نکنند و حتی در همین حالت بمیرد، باز همچنان گربه است. در مقابل اگر قورباغه‌ای نتواند خرخر کند درباره آن که فاقد وصفی خاص است، چون قورباغه بر اساس طبیعتش اصلاً استعداد خرخر کردن ندارد. گربه‌ای که توان خرخر کردن ندارد، به دلیل طبیعت خاصی که دارد، باز هم گربه است (ibid.: 133). انسانی که توان تعقل کردن ندارد (یا به دلیل اینکه بسیار نابالغ است یا معلولیت خاصی دارد) باز هم به دلیل طبیعتش انسان است.

افزون بر این، گربه از زمانی که به وجود می‌آید، همچنان در طول حیاتش 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؛ موهایش را شانه کند، چنگال‌هایش را بچیند و غیره. با تمام این تغییرات ذات و طبیعت گربه ثابت است و هیچ دگرگونی‌ای در گربه پدید نمی‌آید.

به بیان دیگر، موجودات زنده از جمله انسان به لحاظ وجودی مقدم بر اجزایشان هستند. این موجودات به‌عنوان یک کل هویت خود را همچنان حفظ کرده 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؛ بر خلاف مصنوعات بشری مانند خودرو و



تقریر



رایانه که در آنها اجزا مقدم بر کل هستند و با نبود برخی از اجزای آنها آن اسامی به طور حقیقی بر آنها اطلاق نمی‌شوند، بلکه نقشی را که باید ایفا کنند نمی‌توانند ایفا کنند. به بیان دیگر، وجود اجزا برای چنین مصنوعاتی ذاتی است و با نبود برخی از اجزا چیز دیگری می‌شوند (ibid.).

باید میان فرایند طبیعی و فرایند مصنوعی تفاوت قائل شد؛ مصنوعات بشری مانند ساعت، قطب‌نما و غیره جزء جزء ساخته و پرداخته می‌شوند و به یک‌باره به وجود نمی‌آیند، ولی موجودات زنده به یک‌باره پا به عالم هستی گذاشته و سپس به تدریج رشد و نمو می‌کنند. به عبارت دیگر، موجود انسانی در هر مرحله از رشدش به هیچ وجه شخص بالقوه نیست، بلکه همواره شخص است با بالقوگی‌هایی که چه‌بسا برخی از آنها به دلیل مرگ نابه‌هنگام 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 قوه تکلم، هرگز نمی‌تواند تکلم کند، هرچند قوه تکلم کردن را نیز هرگز از دست نمی‌دهد (ibid.: 134).

## تقریر دوم

تقریر دیگر را پاتریک لی (Patrick Lee) بر اساس مطالعات رویان‌شناسی ارائه داده است. او در آغاز نکاتی را درباره فرایند شکل‌گیری انسان یادآور می‌شود. امروزه مطالعات رویان‌شناسی نشان می‌دهند که در تولید مثل متعارف، حیات موجود انسانی از زمان بارور شدن تخمک به‌طور 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 را 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 دی.ان.ای (DNA) وجود دارد که حاوی تمامی اطلاعاتی است که برای هدایت رشد فردی که با درآمیختن اسپرم و اوول به وجود آمده است لازم 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 آغاز به ۲ سلول و سپس به ۴، ۸، ۱۶ و... تقسیم می‌شود. این تقسیم‌ها نیستند و در نتیجه مرحله سه سلولی و... نیز وجود دارد. این رویان به تدریج رشد می‌کند تا همه اعضا و عضوی که برای کارکردهای کامل موجود انسانی بالغ لازم است، 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.

پاتریک لی سه نکته مهم درباره رویان انسان یادآور می‌شود. نخست، رویان از همان آغاز از هر سلول مادر و پدر متمایز است. این مطلب روشن است، زیرا رویان از همان هنگام باروری تخمک جهت متمایز رشد خودش را طی می‌کند. رشد رویان رشدی هدایت‌شده از درون خودش به سوی بقا و بلوغ است و به هدایت بیرونی نیاز ندارد. دوم، این رویان، انسان است و خصیصه ساخت ژنتیکی موجودات انسانی را دارد. سوم و از همه آنکه رویان موجود زنده کامل، ولی 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. به رغم دگرگونی‌های مهمی که در محیط رشدش، یعنی رحم مادر ممکن است رخ دهد، هیچ یک 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 (Lee and George, 2005: 14).

### شخص‌بودن 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 از نظر اخلاقی مجاز می‌دانند؛ چون میان انسان و شخص





تفکیک قائل می‌شوند و در نتیجه گرچه جنین را انسان می‌دانند، ولی شخص به‌شمار نمی‌آورند و معتقدند آنچه موجودی را واجد شأن و منزلت اخلاقی می‌کند «شخص بودن» است نه انسان بودن. از این رو، کشتن شخص از نظر اخلاقی مجاز نیست، ولی کشتن جنینی که هنوز شخص نشده است، به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.

برخی استدلال می‌کنند که جنین شخص به‌شمار نمی‌آید، چون نمی‌تواند کارکردهای ذهنی شخص بالغ را از خود بروز و ظهور دهد. برخی مانند پیترسینگر، مایکل تولی و مری آنه وارن معتقدند جنین برای اینکه شخص به‌شمار آید، باید به مرحله خودآگاهی برسد (see: Singer, 1993: 167; Tooley, 2006: 124; Warren, 1997: 178). 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 به‌شمار نمی‌آید. پس حد فاصل میان کسی که واجد حق و فاقد حق است شخص بودن است و برای شخص ویژگی‌هایی نام می‌برند. این دیدگاه شخص بودن را وابسته به خودآگاهی می‌داند و در واقع معتقد است گرچه انسان در لحظه لقاح به وجود می‌آید، ولی شخص انسانی مانند من زمانی به وجود می‌آید که خودآگاهی رخ می‌نماید.

از نظر پاتریک لی، اگر موجود انسانی در زمانی به وجود آید، ولی من در زمانی بسیار متأخرتر به وجود آیم، نتیجه آن می‌شود که من چیزی هستم و آن موجود انسانی که من با آن ارتباط تنگاتنگی دارم چیزی دیگر، 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 می‌آیم 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 همان گونه که زمانی

کودک، نوجوان، جوان و بزرگسال بوده‌ایم (ibid.: 15-16).

خلاصه آنکه معانی متفاوتی از واژه شخص فهم می‌شود، ولی آنچه پاتریک لی از این واژه فهم می‌کند آن است که می‌گوید:

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 اندام‌واره انسانی یکی است و از این رو، انسان زمانی به وجود می‌آید که آن اندام‌واره انسانی به وجود آید، حتی اگر ماه‌ها و سال‌ها طول بکشد تا استعدادهاى طبیعی برای استدلال کردن و انتخاب آزادانه را فعلیت بخشد، استعدادهاى طبیعی‌ای که پیش‌تر و 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. نبودن کردن اندام‌واره انسانی که تو باشی و من، کشتن تو و من به شمار می‌آید حتی در مراحل اولیه حیات مان (ibid.: 16).

استدلال دیگری که برخی مدافعان سقط جنین با آن در صددند شخص بودن جنین را از همان مراحل اولیه بارداری انکار کنند، استدلالی است که بر خلاف استدلال قبلی مسلم می‌گردد که موجوداتی مانند من و تو از زمان لقاح به وجود می‌آییم، ولی زمانی دیرتر از لقاح، ارزش مند و واجد حقوقی اخلاقی می‌شویم، برای مثال، زمانی که توان خودآگاهی ما با رشدمان فوراً و یا به نزدیکی فعال می‌شود. از نظر آنها، ما زمانی که رویان بودیم خودآگاه نبودیم. اما شخص بودن صفتی عرضی است؛ مانند موسیقی دان شدن یا فوتبالیست شدن. همان‌گونه که شما در زمانی به دنیا می‌آیید و در زمانی بسیار متأخرتر موسیقی دان 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 (16: Patrick Lee and Robert P. George, 1995). 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 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 اکنون نیز حق رأی دادن دارند» (ibid.: 17). بر اساس این دیدگاه درست است که ما زمانی رویان و جنین بودیم، ولی در آن زمان ارزش چندان‌ی نداشته‌ایم که واجد حق حیات باشیم، بلکه زمانی متأخر از آن مرحله ارزش‌مند و دارای حق حیات می‌شویم (ibid.).

پاتریک لی و رابرت جورج با نقل این استدلال می‌کوشند با مقایسه دقیق حق حیات و 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، آن‌گونه که حق رأی دادن تفاوت می‌کند. چه بسا کسی در کشور یا شهری حق رأی دادن داشته باشد، ولی در کشور یا شهر دیگری حق رأی دادن نداشته باشد. افزون بر این، برخی حقوق و استحقاق‌ها برای افرادی تنها در زمان‌ها یا مکان‌ها یا موقعیت‌های خاصی رخ می‌دهد، اما حق حیات داشتن در واقع 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 این رو، انتظار می‌رود این حق با حقوق دیگری مانند رأی دادن اساساً متفاوت باشد (ibid.).

برخی نیز برای شخص بودن دو قسم ذکر کرده‌اند: یکی شخص بودن موهبتی (endowment) و دیگری شخص بودن کارکردی (performance). مرادشان از شخص بودن موهبتی این است که انسان‌ها ذاتاً به سبب نوعشان ارزش اخلاقی دارند و این موهبت آنها را به ارزش‌های اخلاقی‌ای 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 (kaczor, 2011: 93).

دیدگاه موهبتی در مورد انسان جامع (inclusive) است و دیدگاه کارکردی انحصاری



(exclusive) است؛ بدین معنا که بر طبق دیدگاه جامع (موهبتی) همه انسان‌ها بدون در نظر گرفتن چیز دیگری شأن و منزلت اساسی دارند و از همین رو 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 خاصی کسب کرده باشند. دیدگاه انحصاری دقیقاً مشخص نمی‌کند که شخص بودن چه مؤلفه‌هایی باید داشته باشد. برخی تنها یک ویژگی را برای شخص بودن لازم می‌دانند، ولی در مقابل برخی تعدد ویژگی را لازم می‌دانند و در این زمینه هیچ توافقی وجود ندارد. چه‌بسا کسانی که خودآگاهی، عقلانیت یا احساس را از مؤلفه‌های شخص بودن می‌دانند، با کسانی که مطلوبیت، بهره‌وری اقتصادی یا توانایی ارتباط برقرار کردن با دیگران را در شکل‌گیری شخص بودن اساسی می‌دانند به مناقشه بپردازند و خود اینها ممکن است مخالف کسانی باشند که به ملیت، زبان محلی یا فعالیت خودانگیزه در شخص بودن بها می‌دهند. همه اینها نیز امکان دارد با کسانی که معتقدند زیبایی، سلامت، دین، نژاد، باروری، یا تولد در شخص بودن نقش اساسی دارند در اختلاف باشند (ibid.: 93-94).

نکته قابل توجه در دیدگاه کارکردی این است که ویژگی‌هایی که در شخص بودن مؤثرند اساساً ویژگی‌هایی کیفی‌اند و شدت و ضعف دارند؛ مثلاً هوش، احساس، خودآگاهی و غیره شدت و ضعف دارند و برخی افراد این امور را بیشتر از دیگران واجدند. به‌وضوح طبق این دیدگاه، انسان‌هایی که فاقد مؤلفه‌های مورد نظر شخص بودن هستند، از دایره شخص بودن خارج‌اند و اصلاً شخص به‌شمار نمی‌آیند. بنابراین، لازمه این دیدگاه آن است که نه تنها انسان‌ها برابر خلق نشده‌اند و دارای حقوق برابر نیستند، بلکه حتی اشخاص نیز اساساً برابر نیستند و حقوق برابر ندارند. اگر آنچه موجب شخص شدن انسان‌ها می‌شود شدت و ضعف داشته باشد، چگونه ممکن است شخص بودن شدت و ضعف نداشته باشد؟ بی‌گمان با کم و زیاد شدن شخص بودن، حقوق مبتنی بر شخص بودن نیز شدت و ضعف خواهد پذیرفت. به بیان دیگر، نه تنها 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 نیز متفاوت شده 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؟ (ibid.: 94).





مدافع دیدگاه احساس ممکن است اظهار کند که گرچه احساس دارای مراتب است، ممکن است موجودی احساس داشته باشد یا نداشته باشد؛ مانند بینایی که گرچه مراتب دارد، در مورد اصل بینایی ممکن است کسی بینا باشد یا نابینا. بنابراین، هر موجودی که اصل حس را به هر میزانی هر چند اندک داشته باشد، واجد ارزش اخلاقی است (ibid.). به عبارت دیگر، آن چیزی که در شخص بودن نقش دارد، اصل آن ویژگی، صرف نظر از میزان آن است.

در این صورت، اشکال این دیدگاه آن است که زنبورها، مورچگان، ملخ‌ها و پشه‌ها نیز دارای احساس‌اند و بنابر اینکه هر موجودی که واجد احساس باشد، هر چند ضعیف، ارزش اخلاقی نیز دارد، این حشرات نیز باید واجد ارزش اخلاقی باشند (ibid.). برخی از مدافعان سقط جنین لازمه این دیدگاه، یعنی نابرابری حقوق انسان‌ها را پذیرفته‌اند (McMahan, 2008: 104 cited from kaczor, 2011: 95).

لازمه دیگر دیدگاه موهبتی این است که بر اساس 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 بر اساس دیدگاه کارکردی اگر طبق ظاهرش مشی 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 بر تقریری ناقص از دیدگاه موهبتی مبتنی باشد. از همین رو، 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 داشتن فعالیت 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 (kaczor, 2011: 107). «به عبارت دیگر، هر کسی دست کم به طور تلویحی که تبیین‌های کارکردی محض موجه نیستند و دیدگاه موهبتی خاصی (توانایی، استعداد، ملکه) نه تنها لازم است، بلکه کافی نیز هست» (ibid.). موهبت عقلی چیزی جز استعداد، توان و ملکه اندیشیدن نیست، گرچه ممکن است هرگز محقق نشود. به این دیدگاه که همه انسان‌ها و از جمله رویان انسانی شخص به شمار می‌آید، اشکالات بسیاری وارد کرده‌اند، از جمله:

## مشابهت رویان و دانه بلوط

اشکال کرده‌اند همان گونه که دانه بلوط ارزش درخت بلوط را ندارد، رویان نیز ارزش انسانی بالغ را ندارد. به تعبیر سندل «گرچه هر درخت بلوطی زمانی دانه بلوط<sup>۱</sup> بوده است، ولی از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که دانه‌های بلوط درخت بلوط هستند یا اینکه واکنش ما به از دست دادن دانه بلوطی که توسط سنجابی در حیاط جلویی خورده شده است، همانند از دست دادن درخت بلوطی است که با توفان افتاده است» (George and Lee, 2005: 91-92).

همچنین جنین گرچه قوه انسان‌شدن را دارد، ارزش آن و احکامی که بر نابودی آن بار می‌شود همانند ارزش یک انسان بالفعل و احکامی که بر کشتن او بار می‌شود، نیست. از این رو، اگر کشتن انسان نادرست باشد، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که سقط کردن جنینی که قوه انسان‌شدن را دارد نیز نادرست است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت تفاوت میان درخت بلوط و انسان بسیار است، زیرا ارزش انسان به واسطه 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. از همین روست که انسان‌ها به‌رغم تفاوت‌هایشان، ارزش و حقوق اخلاقی برابر و یکسان دارند و در مقابل، درخت‌های بلوط ارزشی برابر ندارند و ارزش آنها به اوصافی مانند زیبایی، اندازه، قدمت و غیره بستگی دارد که کسب می‌کنند. اگر ارزش درختان بلوط به واسطه خاصه‌های ذاتی‌شان باشد، در آن صورت تفاوتی میان درختان بلوط و دانه‌های بلوط نخواهد بود. ما برای درختان بلوطی که بدقواره و نازیبا و در حال نابودی هستند، ارزش چندانی قائل نیستیم، در حالی که برای درختان بلوطی که به کمال رسیده‌اند و به‌خوبی رو به رشدند، ارزش بسیار قائلیم، ولی درباره انسان‌ها اصلاً چنین مقایسه‌هایی را نمی‌کنیم و برای انسان‌ها در سنین مختلف و با اوصاف مختلف از آن نظر که انسان‌اند، ارزشی برابر قائلیم. برای مثال، انسان دانشمند و انسان عقب‌مانده روانی، از ارزش و حقوق اخلاقی برابر برخوردارند. به بیان دیگر، هرچند نهال بلوط و درخت بلوط به لحاظ نوع با یکدیگر تفاوتی ندارند، از آن جهت که ارزش آنها به دلیل کارایی‌شان برای ماست ارزش متفاوتی دارند، ولی یک

۱. مراد در اینجا، دانه بلوطی است که کاشته شده و در حال جوانه‌زدن است.





نوجوان، کودک نوپا و نوزاد ارزشی برابر دارند؛ چون ارزش آنها به دلیل اوصافی که کسب می‌کنند نیست، بلکه ارزش‌شان به این سبب است که از نوع انسان هستند.

بنابراین، نحوه ارزش‌گذاری درخت بلوط و انسان تفاوت بسیار دارد؛ ارزش‌گذاری درختان بلوط به سبب کسب اوصاف عرضی است و ارزش‌گذاری انسان‌ها به سبب خاصه‌های ذاتی است. از همین رو، 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 ارزش‌گذاری می‌کردیم و برای آنها ارزش برابر قائل بودیم، دیگر نهال بلوط و درخت بلوط برای ما تفاوتی نمی‌کرد. در مقابل، اگر انسان‌ها را همانند درختان بلوط ارزش‌گذاری می‌کردیم و برای آنها ارزشی برابر قائل نبودیم، بی‌گمان 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 (George and Lee, 2005: 93.94). بنابراین، مجاز بودن کشتن جنین به دلیل مشابهت آن با دانه بلوط با توجه به نحوه تفاوت ارزش‌گذاری 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 چنان 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 دلیل آن را نابود نخواهیم کرد. ارزش رویان نیز به این بستگی دارد که چه ارزشی برای انسان قائل باشیم. هر قدر ارزش انسان برای ما بیشتر باشد، ارزش رویان نیز برای ما به همان اندازه بیشتر خواهد شد (see: Cooney, 1991: 162).

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 درختان به کمال رسیده از نوع بلوط باشد و از همین رو، نهال بلوط نیز درخت بلوط نیست. اما اگر مراد از درخت بلوط هر عضوی از این نوع باشد، در آن صورت دانه بلوط یا نهال بلوط نیز درخت بلوط به شمار می‌آیند؛ چون از نوع و ذات یکسانی برخوردارند و تفاوتشان تنها در میزان رشد و نموشان می‌باشد. به همین سان کسی مدعی نیست که جنین، انسانی بالغ است، بلکه جنین انسان است؛ انسانی کامل، ولی نابالغ که عضوی از نوع انسان به شمار می‌آید. جنین فردی انسانی در مراحل اولیه رشد است، درست مانند نوجوان،

کودک نوپا و نوزاد که افراد انسانی در مراحل مختلف رشد به شمار می آیند. تنها در صورتی می توان گفت جنین و انسان از نوع متفاوتی هستند که بر ویژگی های عارضی مانند قد، میزان رشد و غیره تکیه کنیم.

تمام سخن در این است که آیا محور اساسی بحث، ویژگی های عارضی است تا جنین 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 رشدش انسان یا انسان کامل نمی دانند یا صرفاً انسانی بالقوه می دانند، با آنچه جنین شناسی و زیست شناسی جدید نشان می دهد سازگار نیست. رویان شناسی 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 می شود؛ (۲) رویان انسان است، زیرا ساختار ژنتیکی مستقلی دارد؛ (۳) مهم تر اینکه رویان اندام واره ای کامل، ولی نارس است. رویان از لحظه لقاح برنامه رشدی کامل و از درون هدایت شده دارد و در حالتی فعال برای گذراندن مراحل رشدش به مرحله بلوغ انسانی قرار دارد و اگر موانعی مانند بیماری، خصوصت های محیطی و غیره پیش نیاید، مسیر طبیعی رشدش را تا رسیدن به مرحله بلوغ طی خواهد کرد (George and Lee, 2005: 94.5).

چه بسا گفته شود درست است که رویان انسان به شمار می آید، ولی شخص تلقی نمی شود و آنچه به لحاظ اخلاقی مهم است، شخص بودن است نه انسان بودن. این مسئله ای است که پیش از پرداختن به اشکال ها به اختصار درباره آن سخن گفته شد (see: ibid.: 95.96).

## اندازه

زایکوت یا رویان نمی تواند شخص انسانی بوده، ارزش اخلاقی داشته باشد، چون بیش از اندازه کوچک است. زایکوت با چشم غیر مسلح به سختی قابل دیدن است (Schwarz, 1990: 125 & kaczor, 1990: 71). آیا می توان پذیرفت که چند سلول به تنهایی انسان به شمار می آیند؟ آیا موجودی به این کوچکی می تواند این همه اهمیت داشته باشد؟ زایکوت و انسان بالغ چه اندازه تفاوت دارند؟ ممکن است جنین در سه ماهه سوم بارداری شخص به شمار آید، ولی زایکوت یا رویانی ناچیز و بسیار کوچک و ضعیف چگونه می تواند انسان یا شخص انسانی به شمار آید؟ (kaczor, 1990: 125).

به لحاظ زیست شناسی اندازه یک موجود در تعیین اینکه آن موجود از چه نوعی است





نقشی ندارد. یک نوزاد بسیار کوچک‌تر از یک کودک ده ساله و یک انسان بالغ است، ولی با این حال همگی انسان و شخص به شمار می‌آیند. اگر اندازه در شخص بودن و نادرستی قتل نقشی قاطع و تعیین‌کننده داشته باشد، در آن صورت با مشکل برابری انسان‌ها مواجه می‌شویم، چون انسان‌ها در قد، وزن و اندازه بسیار متفاوت‌اند. 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 (ibid.). موجود غول‌پیکری را تصور کنید که زمین مانند پرتغالی در دستان اوست. هر کدام از ما برای او بسیار ریزتر و ضعیف‌تر از یک زایکوت نسبت به ما است، ولی ما به دلیل ریز بودن مان چیزی از شخص بودن کم نداریم و از ارزش مان چیزی کم نمی‌شود. اگر شما از نظر قد و اندازه چنان کوچک شوید که به اندازه یک زایکوت شوید، چیزی از شخص بودن و ارزش‌تان کم نمی‌شود. قد و اندازه نسبی است و هیچ نسبتی با شأن و منزلت شخص ندارد (kaczor, 1990: 71).

## دو قلو شدن

آیا دو قلو شدن زایکوت می‌تواند اثبات کند که زایکوت در لحظه لقاح یک موجود انسانی واحد نیست (Warnock, 2004: 65-67; kaczor, 1990: 125-127)؛ زیرا زایکوت در مراحل اولیه قوه دو قلو شدن را دارد و در نتیجه، استدلال ذات نوعی نادرست است؟

آیا واقعاً قوه دو قلو شدن می‌تواند مشکلی برای آغاز تکون فرد انسانی در زمان لقاح باشد؟ خیر، زیرا از سلول‌های انسانی بالغ نیز می‌توان شیهه او را به وجود آورد. در واقع، شیهه‌سازی صورتی مصنوعی از به وجود آوردن دو قلوهاست. صورت دیگری از شیهه‌سازی 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 (kaczor, 1990: 125-127).

اینکه ممکن است موجودی به دو موجود تبدیل شود، فردیت و یگانه‌بودن او را پیش از دو تا شدن نمی‌تواند نفی کند. لازمه فرد بودن تقسیم‌ناپذیری نیست (Lee, 1996: 93, cited from kaczor, 2010: 127). بسیاری از گیاهان می‌توانند با قطعه‌قطعه شدن به چندین گیاه مشابه تبدیل

شوند، ولی تحقق چنین امری نشان نمی‌دهد که آن گیاه پیش از قطعه‌قطعه شدن یک گیاه نبوده است. (Liao, 2010: 59-72, cited from kaczor, 2010:127). 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 شدن آن به دو یا چند کرم نشان نمی‌دهد که پیش از تقسیم، موجودی با هویت یگانه نبوده است و در تقسیم‌پذیری تفاوتی نمی‌کند که عامل تقسیم‌کننده بیرونی باشد یا درونی (Beckwith, 2007: 79).

### اشکال قوه سلول‌های جنسی برای انسان شدن

به تمامی تقریرهای متفاوت استدلال ذات نوعی از جمله تقریر لی و جورج، اشکال مشترکی کرده‌اند مبنی بر اینکه اگر زایکوت و رویان به این دلیل که قوه تبدیل شدن به انسانی بالغ را دارند انسان هستند، پس عین همین سخن را می‌توان درباره اسپرم و اوول گفت؛ چون اسپرم و اوول نیز قوه انسان شدن را دارند و با خارج شدن از جای اصلی خود و آمیزش با یک‌دیگر و بارور شدن تخمک می‌توانند انسان شوند.

این اشکال وارد نیست، چون رویان اساساً سلول جنسی نیست، بر خلاف اسپرم و اوول که سلول جنسی‌اند. روشن است که هر یک از سلول‌های جنسی 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 نشده و با یک‌دیگر در نیامی‌زند، قوه انسان شدنشان قوه‌ای قوی نخواهد شد. در واقع، 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 (Schwarz, 1990: 71).

از سوی دیگر، هیچ‌گاه میان انسان و 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 در آمیختن اسپرم و اوول و نابودی آنها موجود جدیدی با رمز ژنتیکی جدیدی تکون می‌یابد که من با آن موجود رابطه‌ای این‌همان دارم، بر خلاف 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 متولد شده‌ای 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 همین سان، 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 همین روست که میان من در حال حاضر و من زمانی که زایکوت بوده‌ام، این همانی 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 این همانی برقرار است.

### اشکال 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، زیرا با پیشرفت علوم پزشکی و زیست‌شناسی 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 قوه انسان شدن را دارند. پس 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 انسان‌نامیدن سلول‌های بدن نادرست است و سلول‌های بدن ما به مجرد اینکه قوه انسان شدن را دارند انسان به شمار نمی‌آیند، پس زایکوت نیز به مجرد اینکه قوه انسان شدن را دارد، نباید انسان تلقی شود.

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 قوه آنها برای انسان شدن قوه‌ای ضعیف، بعید و غیرمستقیم است و برای انسان شدن فرایندهای غیرطبیعی 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. همان‌گونه که گذشت میان انسان در مراحل مختلف تکونش از مرحله زایکوت گرفته تا مرحله کهن سالی این همانی برقرار است، ولی میان شبیه من با سلول‌های بدنی‌ام این همانی برقرار نیست. به عبارت دیگر، زایکوت انسانی بالقوه است که قوه‌اش نیز قوه‌ای قوی و قریب است، ولی سلول‌های بدنی هرچند قوه انسان شدن را دارند، 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 شده و به فعلیت خواهند رسید و آنچه در سقط جنین اتفاق می‌افتد، کشتن موجودی انسانی همانند من و تو است.

### تقریری دیگر از استدلال ذات نوعی

تحلیل‌هایی که برای استدلال ذات نوعی ارائه شده‌اند، کاملاً مادی‌نگارانه‌اند و در صورتی می‌توانند درست و بی‌نقص باشند که انسان موجودی تک‌ساحتی بوده و تمام حقیقت او جسمانیت و مادیت او باشد. از همین رو، تمسک به رمز ژنتیکی جنین از لحظه لقاح و تمایز آن با رمز ژنتیکی دیگر موجودات قوت خاصی به این استدلال می‌دهد، اما اگر جنین انسان موجودی تک‌ساحتی نباشد و به غیر از ساحت بدن ساحتی غیر مادی نیز داشته باشد، این استدلال کاملاً باید به گونه دیگری اقامه شود. تحلیل‌های ارائه شده گرچه می‌توانند تا حدودی سودمند باشند، ولی به تنهایی راه به جایی نمی‌برند؛ چون اگر ساحت غیر بدن با 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.

در این مقاله، دو ساحتی بودن انسان مسلم فرض گرفته شده و به اثبات آن به لحاظ فلسفی نخواهیم پرداخت (نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ۲۶۰-۳۰۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۲۶-۴۲۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۹۵-۴۰۸؛ یوسفی، ۱۳۸۹: ۱۸۳-۲۴۴). حال بنابر این که انسان دارای دو





ساحت باشد (ساحتی مادی به نام بدن و ساحتی غیرمادی به نام نفس یا روح)، می‌توان استدلال ذات نوعی را به گونه‌ای دیگر تقریر کرد؛ گرچه ممکن است لوازم این تقریر با تقریر مادی‌نگارانه درباره نادرستی سقط جنین تا حدودی متفاوت باشد.

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

بنابر این 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 (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۲۱؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۰۹ و ج ۸: ۱۴۵-۱۴۶، ۳۴۷، ۳۹۱، ۳۹۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۲۳). اینکه گفته می‌شود نفس انسان از هنگام حدوث قادر بر درک کلی است، بدین معناست که اگر صور خیالی، که علل اعدادی حصول صور کلی در نفس‌اند، از همان هنگام حدوث در نفس موجود باشند، نفس از همان آغاز قادر به درک کلی است، اما نفس فاقد این صور است؛ زیرا وجود آنها مشروط به آمادگی اندام‌های ادراکی است که بدن در آغاز تکونش فاقد آنهاست. بنابراین، ناتوانی نفس بر درک کلی در هنگام حدوث به دلیل فراهم‌نبودن شرایط و معادلات است، نه به سبب ناتوانی نفس از درک کلی. خلاصه آنکه از دیدگاه فیلسوفان مشاء و اشراق نفس از هنگام حدوث واجد نفس ناطقه و عاقله است و از این‌رو، انسان از ابتدای پیدایش نفس که از همان لحظه لقاح است انسان به شمار می‌آید و در واقع، فصل ممیز انسان با فصل ممیز دیگر موجودات از جمله حیوانات و نباتات تفاوت اساسی دارد. اما از منظر ملاصدرا نفس انسان در آغاز تکون جسمانی است و با حرکت جوهری به تجرد می‌رسد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۱، ۱۴۶-۱۴۸). بنابراین، نفس در هنگام حدوث نه واجد تجرد عقلی و نه تجرد مثالی نطقی است، بلکه دارای ضعیف‌ترین مرتبه از مراتب تجرد مثالی‌ای است که هر حیوانی می‌تواند واجد آن باشد و با حرکت جوهری اشتدادی واجد تجرد

نظقی شده و می‌تواند درک کلی داشته باشد. حال با توجه به اینکه قوام انسانیت انسان به تجرد نظقی 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 بر اساس مشرب فلسفی مشاء و اشراق انسان از لحظه لقاح ذاتاً از دیگر موجودات متمایز است و نطفه تکون یافته از لحظه لقاح واجد فصل ممیز بالفعل انسان است و بر جنین از لحظه لقاح انسان صدق می‌کند. بنابراین، سقط کردن آن در واقع ارتکاب قتل انسان به شمار می‌آید و به لحاظ اخلاقی نادرست می‌باشد. اما از نظر ملاصدرا گرچه نطفه تکون یافته 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 (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۴۶-۱۴۹).

اما بنابر این مبنا که نفس با مردن هم چنان 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 (نک: آل بویه، ۱۳۹۱: ۳۵-۶۲)، می‌توان گفت لازمه دیدگاه فلسفه مشاء و اشراق (که جنین از لحظه لقاح واجد نفس انسان است)، این است که با سقط کردن جنین، نفس او نابود نشده و به حیات خود ادامه خواهد داد. در نتیجه، سقط کردن در واقع 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 نشده و زشتی ارتکاب قتل شامل حال او نخواهد شد. از این رو، بنابر این مشرب برای نادرستی سقط جنین پیش از مرحله تجرد باید به استدلال از طریق بالقوگی تمسک کرد.



## کتابنامه

۱. آل بویه، علیرضا و محسن جوادی (۱۳۹۰)، «استدلال از طریق بالقوه گی بر عدم جواز سقط جنین»، فلسفه اخلاق زیستی، ش ۲.
۲. آل بویه، علیرضا (۱۳۹۱)، «سقط جنین از منظر الهیات اخلاقی»، پژوهش‌های اخلاقی، ش ۹ و ۱۰.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رسالهٔ نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران: مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدرالمتهلین، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰ق./۱۹۹۰م.)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الرابعة، ج ۸.
۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران: انتشارات سمت.
۸. یوسفی، محمدتقی (تحقیق و تدوین ۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی درس‌های استاد غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
9. Kaczor, Christopher (2011), *The Ethics of Abortion Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, Routledge University Press.
10. Beckwith, Francis (2007), *Defending life: a Moral and legal Case Aagainst Abortion Choice*, Cambridge University Press.
11. McMahan, Jeff (2008), "Challenges To Human Equality," *The Journal of Ethics*, Vol. 12, No. 1.
12. Warnock, Mary (2004), *An Intelligent Person's Guide to Ethics*, New York and London: Overlook.
13. Matthew, Liao S. (2010), "Twinning, Inorganic Replacement, and the Organism View," *Ratio, An International Journal of Anelytic Philosophy*, Vol. 23, No. 1.



فصل پنجم

سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

14. Lee, Patrick (1996), *Abortion and Unborn Human Life*, Washington, DC: The Catholic University of America Press.
15. Lee, Patrick and George Robert P. (2005), "The Wrong of Abortion," *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Andrew I. Cohen and Christopher Heath Wellman (eds.), Blackwell Publishing.
16. Robert P. George and Patrick Lee (2005), "Acorns and Embryos," *The New Atlantis Fall, A Journal of Technology and Society*, 2004-Winter 2005. see WWW. The New Atlantis. Com.
17. Singer, Peter (1993), *Practical Ethics* (2nd ed.), Cambridge University Press.
18. Schwarz, Stephen (1990), *The Moral Question of Abortion*, Loyola University Press.
19. Tooley, Michael (2006), "Personhood," *A Companion to Bioethics*, Kuhse, Helga and Peter singer (eds.), Blackwell Publishers.
20. Wareen, Mary Anne (1997), *Moral Status obligations to Persons and other Living Things*, Oxford: Clarendon press.
21. Cooney, William (1991), "The Fallacy of all Person-denying Arguments for Abortion," *Journal of Applied Philosophy* 8, no. 2.

