

استدلال استمرار وجودی بر نادرستی سقط جنین از منظر اخلاق

حلیمه یعقوب نژاد^۱، علیرضا آل بویه^۲

چکیده

پدیده سقط جنین یکی از مباحث چالش برانگیز در اخلاق پزشکی است. این پدیده با موافقتها و مخالفت‌های زیادی مواجه است که هر یک برای اثبات سخن خود به دلایلی استناد کرده‌اند. یکی از دلایل موافقان سقط جنین، شخصیت نداشتن جنین در نظر آنهاست. بدین معنا که چون جنین ویژگی‌های شخص را ندارد، شخص نیست و تنها شخص بالقوه به‌شمار می‌رود. لذا کشتن جنین به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.

اما «استیفن شوارز» از جمله کسانی است که در مقابل موافقان سقط جنین، به قابلیت‌های جنین توجه کرده و با تمایز قائل شدن میان شخص بودن و کارکردهای شخص داشتن، جنین را شخص می‌داند. از نظر او جنین از لحظه لقاح، شخص بوده و دارای شأن و منزلت اخلاقی است؛ گرچه کارکردهای شخص را ندارد.

یکی از استدلال‌های ایشان در اثبات شخص بودن جنین، استدلال استمرار وجودی است. در این مقاله به بررسی این استدلال پرداخته و به دلیل شباهت‌های این استدلال با دو استدلال ذات نوعی و استدلال شیب لغزنده - که برخی آنها را یکی پنداشته‌اند - به تبیین تمایز استدلال استمرار وجودی با آن دو استدلال پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: سقط جنین، شخص بودن، استدلال استمرار وجودی، کارکردهای شخص داشتن، استدلال شیب لغزنده، استدلال ذات نوعی.

۱. دانشجو کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه مفید

۲. استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

yaghoobnejad94@gmail.com

Alireza.alebouyeh@gmail.com

مقدمه

در اخلاق پزشکی، یکی از موضوعات مهمی که بیش‌ترین موافق و مخالف را به خود اختصاص داده، سقط جنین است که سه دیدگاه محافظه‌کار، آزادی‌خواه و معتدل درباره آن مطرح شده است. محافظه‌کاران سقط جنین را به لحاظ اخلاقی نادرست می‌دانند و برخی از آنها هیچ استثنائی در آن قائل نیستند؛ حتی در مواردی که جان مادر در معرض خطر باشد. این دیدگاه عمدتاً از سوی کاتولیک‌ها مطرح می‌شود. آزادی‌خواهان با سقط جنین مطلقاً موافق‌اند و استثنائی برای آن قائل نیستند؛ حتی اگر لحظه‌ای به تولد جنین باقی مانده باشد. در این میان، دیدگاه معتدل موضعی میانه را اتخاذ کرده و سقط جنین را در مواردی مجاز و در مواردی غیر مجاز می‌داند. البته در تمام این دیدگاه‌ها عده‌ای تمایز میان شخص و انسان^۱ را اساس نظریه خود دانسته و عده‌ای آن را مهم نمی‌دانند. برای مثال، «جوڈیث جارویث تامسون»^۲ که دیدگاهی معتدل دارد، تمایز میان شخص و انسان را در مسئله سقط جنین مهم نمی‌داند و معتقد است حتی اگر جنین را از لحظه لقاح شخص به شمار آوریم، در موارد بارداری‌های ناخواسته، گر چه جنین مانند هر شخص دیگری حق حیات دارد، اما مادر نیز در مورد اتفاقی که در بدنش می‌افتد حق تصمیم‌گیری دارد. بنابراین سقط جنین در بارداری ناخواسته مجاز است؛ زیرا مادر حق استفاده از بدنش را به جنین نداده است. اما در بارداری خواسته، سقط جنین مجاز نیست (Thomson, 1971, p. 48-58). از طرف دیگر، «مری آن

۱. در ادامه، درباره تمایز شخص و انسان مطالبی خواهد آمد.

2. Judith Jarvis Thomson.

وارن^۱ که دیدگاهی آزادی‌خواهانه دارد، نظریه خود را مبتنی بر تمایز میان شخص و انسان قرار داده و استدلال سنتی بر ضد سقط جنین را زیر سؤال می‌برد (Warren, 2002, p. 273). «استیفن شوارز»^۲ یکی از طرفداران دیدگاه معتدل است^۳ که نه تنها جنین را انسان، بلکه شخص نیز می‌داند. از نظر او جنین با اینکه کارکرد شخص را ندارد، اما شخص است؛ چون میان شخص بودن و کارکرد شخص داشتن تمایز اساسی وجود دارد. او چهار استدلال^۴ در دفاع از شخص بودن جنین مطرح می‌کند که عبارتند از:

۱. واقعیاتی علمی درباره جنین (واقعیاتی علمی در مورد اینکه جنین در اولین مرحله از وجودش انسان است)؛
۲. تمسک به تصاویری از جنین در شش تا هفت هفتگی، در هشت و ده هفتگی و در سه و نیم ماهگی؛
۳. استمرار وجودی^۵؛
۴. چهار تفاوت «اندازه، میزان رشد، محیط و میزان وابستگی» میان شخص متولد شده و متولد نشده (Schwarz, 1990, p. 1-19).

این مقاله تلاشی است برای تحلیل و بررسی استدلال استمرار وجودی در پرتو تمایز میان شخص بودن و کارکردهای شخص داشتن و نیز نقد آن بر اساس تفکر اسلامی که با توجه به دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا و تأکید آن‌ها بر اهمیت نفس در وجود انسان، دو تبیین غیر مادی از استمرار وجودی مطرح شده است؛ برخلاف شوارز که تنها بر بعد مادی استمرار وجودی تکیه دارد. در ضمن، به دلیل اینکه این استدلال با استدلال ذات نوعی^۶ و

1. Mary Ann Warren.

2. Stephen Schwarz.

۳. از نظر شوارز، از بین موارد سخت تجاوز به عنف، زنا با محارم و در خطر بودن جان زن، تنها مورد آخر استثناء

است و برای نجات زن می‌توان نوزاد را پیش از موقع به دنیا آورد. یعنی بچه عمداً کشته نمی‌شود، بلکه مادر

نجات می‌یابد و بچه ممکن است نجات پیدا کند یا نجات پیدا نکند. بنابراین سقط جنین و کشتن عمدی جایز

نیست، بلکه باید سعی در نجات مادر و بچه داشت. (Schwarz, 1990, p. 145-162, 165-166, 167-170)

۴. البته شوارز در کتاب دیگر خود با عنوان فهم سقط جنین، سه دلیل به هم متصل برای دفاع از شخص بودن جنین

می‌آورد که عبارت‌اند از: ۱. استدلال استمرار وجودی، ۲. استدلال SLED که مخفف چهار ویژگی اندازه،

میزان رشد، محیط و میزان وابستگی است که شخص متولد شده و متولد نشده در این ویژگی‌ها باهم متفاوت

هستند، ۳. تمایز شخص بودن از کارکرد شخص داشتن (Schwarz, 2011, p. 47-55).

5. Continuum argument.

6. Species essence argument.

شیب لغزنده^۱ شباهت‌هایی دارد و برخی آنها را یکی پنداشته‌اند، تفاوت آنها با یکدیگر تبیین می‌شود.^۲

نسبت میان شخص و انسان

همان‌طور که در مقدمه گذشت، در میان گروه‌های محافظه‌کار، آزادی‌خواه و معتدل، عده‌ای به تمایز انسان و شخص اعتقاد دارند. اما عده‌ای نیز این تمایز را قبول ندارند؛ مثلاً «راجر ورت‌هایمر»^۳ تأکید می‌کند که انسان و شخص باهم مترادفند (Wertheimer, 1971, p. 69). اما برخی مانند تامسون، گرچه میان انسان و شخص تمایز قائلند، ولی در مسئله سقط جنین اهمیتی برای تمایز شخص و انسان قائل نیستند. تامسون بر خلاف بیشتر مخالفان سقط جنین، معتقد است شخص بودن یا نبودن جنین در جواز یا عدم جواز سقط جنین نقشی ندارد. برای همین در استدلال خود فرض می‌گیرد که جنین از لحظه لقاح شخص است؛ گرچه معتقد است جنین چند روز مانده به تولد، شخص می‌شود (Thomson, 1971, p. 47 & 48). در مقابل، افرادی مانند «برادی» اصلاً شخص بودن جنین را مطرح نمی‌کنند و مسئله سقط جنین را بر مفهوم انسان مبتنی می‌کنند (Brody, 1989, p. 215).

از طرف دیگر، افرادی که قائل به این تمایز هستند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، افرادی که معتقدند میان انسان و شخص رابطه عموم و خصوص من‌وجه برقرار است. یعنی برخی از انسان‌ها شخص هستند (مانند انسان‌های بالغ) و برخی انسان‌ها شخص نیستند (مانند جنین). این افراد در گروه آزادی‌خواهان جای می‌گیرند؛ مانند مری وارن (Warren, 2002, p. 275 & 276) و پیتر سینگر^۴ (Singer, 1993, p. 85 & 86). دوم، افرادی که معتقدند میان آن دو عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ یعنی هر انسانی شخص است، ولی هر شخصی انسان نیست. این افراد مانند «شوارز» در گروه معتدل جای می‌گیرند (Schwarz, 1990, p. 100). دسته اول قائلان به تمایز، ویژگی‌هایی برای شخص در نظر می‌گیرند که از نظر آنها اگر موجودی فاقد آن ویژگی‌ها باشد شخص به حساب نمی‌آید

1. slippery slope argument.

۲. «بونین» بین استدلال ذات نوعی و استمرار وجودی خلط کرده و آن دو را یکی دانسته است (Boonin, 2003, p. 23-25).

همچنین او استدلال شیب لغزنده را هم با استدلال استمرار وجودی یکی دانسته است؛ زیرا استمرار را به نحو استدلال شیب لغزنده تعریف می‌کند (Ibid, p. 33).

3. Roger Wertheimer.

4. Peter Singer.

و از آنجاکه جنین این ویژگی‌ها را دارا نیست، شخص محسوب نشده و فاقد حق حیات است و سقط کردن آن مجاز است (Tooley, 1972, p. 274- 275; Warren, 2002, p. 149- 150, 160; Singer, 1993, p. 24).

تمایز میان شخص بودن و کارکردهای شخص داشتن

با توجه به مباحثی که تاکنون مطرح شد، شواهد بر خلاف آزادی خواهان معتقد است که جنین از لحظه لقاح، علاوه بر اینکه انسان است شخص نیز هست و خاستگاه این اندیشه به «رابرت جویس»^۱ باز می‌گردد. از نظر او شخص فردی است که استعداد طبیعی برای فعالیت‌هایی مانند استدلال کردن، اراده کردن، میل داشتن و ارتباط برقرار کردن با دیگران را داشته باشد. این استعداد طبیعی ممکن است رشدیافته یا رشدنیافته باشد. ولی این تفاوت، شخص را از شخص بودن ساقط نمی‌کند. یعنی اگر فردی نتواند استعداد طبیعی‌اش را رشد دهد یا استعداد رشد یافته‌اش را از دست بدهد، از دایره شخص خارج نمی‌شود (Joyce, 2008, p.47, 48). در حقیقت، طبیعت یا ذات ارزشی بنیادی در تعیین اینکه چه موجودی شخص به‌شمار می‌آید دارد. یعنی شخص استعدادی طبیعی برای فعالیت‌های مخصوص به خودش را دارد و شخص بودن چیزی خارج از وجود شخص نیست، بلکه از طبیعت او نشأت می‌گیرد (Joyce, 1978, p.1). بنابراین اصل مهم در مورد شخص، داشتن استعداد طبیعی است؛ استعدادی که می‌تواند رشدیافته یا رشدنیافته باشد. به عبارت دیگر، شخص دو معنا دارد: کارکرد شخص داشتن و استعداد کارکرد شخص داشتن.

کارکرد شخص داشتن اشاره به فعالیت‌هایی دارد که به اشخاص، از آن حیث که شخص‌اند اختصاص دارد؛ فعالیت‌هایی مانند فکر کردن، صحبت کردن، احساس، درک عشق و ... البته لفظ کارکرد در این جا فقط به کارکردهای ذهن اشاره دارد؛ هر چند برخی از کارکردهای بدنی، به خصوص کارکردهای مغز جزء شرایط لازم کارکرد شخص هستند (Schwarz, 1990, p. 89). در حقیقت، کارکرد شخص داشتن، همان استعداد طبیعی رشدیافته فرد است. این معنایی است که آزادی خواهان تحت عنوان نظریه شخص ایفاکننده نقش (functioning person theory) برای شخص در نظر می‌گیرند:

(See: Tooley, 1972, p. 55- 69; Warren, 2002, p. 273- 276; Singer 1993, p. 83- 87).

1. Robert Joyce.

در مقابل، استعداد کارکرد شخص داشتن یعنی شخص استعدادی طبیعی و ذاتی از قبیل استدلال کردن و عشق ورزیدن برای فعالیت‌های مربوط به شخص را دارد. این استعداد دارای مبنایی جسمی، نوعاً مغز و دستگاه عصبی است که با رشد بچه رشد می‌یابد (Schwarz, 1990, p. 91). طبق این معنا، فرد حتی اگر کارکرد شخص را هم نداشته باشد، باز هم شخص به‌شمار می‌آید.

شوارز با تمایزی که میان شخص بودن و کارکرد شخص داشتن در نظر می‌گیرد، استدلال آزادی‌خواهان را زیر سؤال می‌برد. از نظر او اگر میان شخص و کارکرد آن تمایزی در نظر گرفته نشود، بسیاری از اشخاص بالغ نیز شخص نخواهند بود. به‌عنوان مثال، انسان بالغی که در خواب است، هیچ یک از ویژگی‌های شخص را ندارد؛ مثلاً خودآگاه نیست یا نمی‌تواند استدلال کند. پس باید گفت انسان بالغ در حال خواب هم مثل جنین شخص نیست و کشتن او مجاز است. از طرف دیگر، اگر گفته شود که انسان در حال خواب با اینکه ویژگی‌های شخص را ندارد اما شخص به‌حساب می‌آید، در آن صورت جنین هم باید شخص دانسته شود. پس شرط اولیه و اساسی برای شخص بودن، خود شخص بودن و به عبارت بهتر استعداد کارکرد شخص داشتن است. لذا افرادی مانند «انسان در حال خواب، بی‌هوش و جنین» کارکرد شخص را ندارند، اما شخص به‌حساب می‌آیند؛ چون استعداد کارکرد شخص را دارند (Ibid, p. 89). یکی از دلایل شوارز در تأیید این مدعا، استدلال استمرار وجودی است که در ادامه به آن پرداخته شده است.

استدلال استمرار وجودی

شوارز برای اثبات شخص بودن جنین، از استدلال استمرار وجودی بهره می‌برد. او در بیان این استدلال می‌گوید: «انسان از لحظه لقاح تا مرگ (یا بعد از مرگ)^۱، استمراری یک‌پارچه دارد» (Ibid, p. 12). در حقیقت، انسان از لحظه لقاح تا لحظه مرگ، وجودی مستمر دارد و یک موجود به‌حساب می‌آید. درست مانند بادکنک که از زمانی که باد نشده تا زمانی که باد می‌شود یک بادکنک است؛ فقط با این تفاوت که ابتدا کوچک بوده و بعد بزرگ شده است. این استدلال دارای چهار مؤلفه «استمراری یک‌پارچه در مراحل گوناگون، این‌همانی شخص

۱. شوارز در این استدلال، بر واقعیت انسان بعد از مرگ اصلاً تکیه نمی‌کند. در پایان این بخش توضیح مختصری درباره موضوع داده خواهد شد.

و از بین نرفتن این همانی علی‌رغم تغییرات، شخص بودن از لحظه لقاح و عدم نیاز به اضافه شدن چیزی به جنین برای شخص شدن» است که در ادامه به شرح آن می‌پردازیم:

استمراری یک پارچه در مراحل گوناگون

وجود انسان از لحظه لقاح تا مرگ استمرار دارد. انسان در عین اینکه مراحل متفاوتی از قبیل مرحله جنینی، نوزادی، جوانی و پیری را طی می‌کند، یک پارچگی وجودی خود را از دست نمی‌دهد؛ مثلاً اینکه گاهی اوقات می‌گوییم «زمانی که بچه بودم، وقتی هنوز به دنیا نیامده بودم و ...»، در تمامی این عبارات تصور از استمرار وجودی نهفته است؛ حتی به تعبیر شوارز، این مسئله را بچه‌های کوچک نیز با گفتن جملاتی نظیر «وقتی من در شکم مادرم بودم و ...» به خوبی درک می‌کند (Ibid, p. 12, 13).

این همانی شخص و از بین نرفتن این همانی علی‌رغم تغییرات

در این مؤلفه سه مطلب قابل بررسی است: این همانی شخص، دو معنایی استمرار، نقش حافظه در این همانی شخص.

الف) این همانی شخص

جنین از لحظه لقاح تا لحظه مرگ یک وجود مستمر دارد. بچه در شکم مادرش همان بچه دوساله، هفت‌ساله و همان فرد بالغ سی‌ساله است. در تمام این مراحل، یک شخص وجود دارد که استعداد ایفای نقش دارد؛ بدین معنا که من به‌عنوان یک شخص بالغ الآن کارکرد شخص را دارم، اما قبلاً نوزادی کوچک و قبل‌تر از آن هم جنینی در شکم مادرم بودم. در تمام این مراحل، من به‌عنوان یک شخص وجود دارم، اما توانایی‌های من به موازات رشد من از دوران جنینی تا دوران بزرگسالی تغییر کرده‌اند. ولی این تغییر در توانایی‌ها، این همانی وجود من، یعنی شخص بودن من را زیر سؤال نمی‌برد؛ زیرا این همانی و استمرار وجود ذاتی مطلق من زیربنای رشد و تغییر توانایی من است. با شخص بودن است که توانایی‌های من برای ایفای نقش به‌عنوان یک شخص شکل می‌گیرد. بنابراین واقعیت مهم، شخص بودن من است که حق حیات را به من اعطا می‌کند (Ibid, p. 93, 94). به‌علاوه، خیلی از اوقات افرادی که کودکی انسان را به‌خاطر می‌آورند می‌گویند: «چقدر بزرگ شدی. یعنی واقعاً تو همان نوزاد یک‌ماهه کوچولو بودی که این قدر بزرگ شدی؟»

پس این وجود مستمر علی‌رغم تغییراتی که برایش رخ می‌دهد، به‌عنوان شخصی واحد باقی می‌ماند و این چیزی است که برای اغلب افراد قابل فهم است.

ب) دو معنایی استمرار

استمرار دو معنا دارد. یک معنای آن، استمرار و این‌همانی شخص است که فرد از اول تا آخر وجود و در تمام مراحل متنوع زندگی اش یک شخص به حساب می‌آید و معنای دیگر آن، استمرار زیستی (Biological continuum) است که واقعاً وجود دارد و بعدی از استمرار و این‌همانی شخص است؛ زیرا ساختار زیستی انسان، بعدی از شخص انسانی است اما اصل و مبنای استمرار شخص نیست. بلکه مبنای استمرار شخص، این‌همانی شخص است. بنابراین استدلال استمرار وجودی فقط به استمرار زیستی اشاره ندارد (Ibid, p. 14).

ج) نقش حافظه در این‌همانی شخص

حافظه در فهم این‌همانی شخص نقش مهمی دارد. برای مثال، من می‌توانم پنج سال قبل خود را به خاطر بیاورم و یا حتی قبل‌تر از آن را به یاد داشته باشم. در این یادآوری، فقط حوادثی را که اتفاق افتاده‌اند را به خاطر نمی‌آورم، بلکه خودم را نیز به‌عنوان شخصی که آنها را تجربه کرده است به خاطر می‌آورم. بنابراین من همین خودم هستم. همین شخصی را که الان هستم، گذشته را به خاطر می‌آورم و با این یادآوری درک می‌کنم که از گذشته تا الان شخص واحدی هستم (Ibid, p.13). البته این یادآوری با توجه به توانایی اشخاص مختلف در آنها متفاوت است. یعنی حتی ممکن است برخی افراد خیلی باهوش، خاطراتی از دوران شیرخوارگی (مثلاً ۱-۲ سالگی) خود را به خاطر آورند، ولی قبل‌تر (دوران جنینی، تولد و نوزادی) را به خاطر نیاورند.

اینکه من نمی‌توانم لحظاتی از تولد و قبل از آن را به خاطر آورم، به این معنا نیست که آنها تجربه من نبوده است. من این تجربیات را به خاطر نمی‌آورم، اما آنها لحظاتی از وجود من و بخشی از استمرار زندگی من هستند. بنابراین این به یاد نیاوردن حافظه به معنای نبودن آن تجربه‌ها نیست. اینکه من در حال حاضر خودم را همان شخص با تجربیاتم به خاطر می‌آورم، به این معناست که من قبل‌تر از این زمان همان موجود و همان شخص بودم. اما از آنجاکه برای دوران جنینی و تولد نمی‌توان از حافظه واقعی کمک گرفت، باید از حافظه‌ای فرضی استفاده کنیم؛ مثلاً موجودی را فرض کنید که قابلیت‌های ذهنی پیشرفته‌ای دارد که همین قابلیت‌ها باعث می‌شوند او بتواند در بزرگسالی بگوید من چه تجربیاتی در درون رحم داشتم. یعنی بگوید «من اکنون خودم را، همان شخص را، با این تجربیات به خاطر می‌آورم. بنابراین این به این معنا است که البته من پیش از این وجود داشتم». پس اگر

من قابلیت‌های ذهنی پیشرفته‌ای ندارم که خاطرات دوران جنینی را به یاد آورم، به این معنا نیست که این‌همانی واقعی را ندارم. بلکه به این معنا است که تجارب واقعی را به یاد نمی‌آورم. بنابراین به کمک این تجربه حافظه فرضی می‌توان به فهم روشنی از این‌همانی دست یافت؛ همان‌گونه که من به‌عنوان یک شخص، الآن وجود دارم و پیش از این نیز وجود داشته‌ام (Ibid, p. 13).

شخص بودن از لحظه لقاح

جنین از لحظه لقاح، انسان و شخص است، نه اینکه تکه‌ای از بافت باشد که تبدیل به یک انسان می‌شود. بلکه همان‌طور که قبلاً گفته شد، این شخص با وجود تمام تغییرات رو به رشد مهمی که برایش اتفاق می‌افتد، از لحظه لقاح تا لحظه مرگ، شخص واحدی باقی می‌ماند. این موجود از اول چیزی غیر از شخص نیست که تبدیل به شخص شود. بلکه از همان ابتدا یک شخص است (Ibid, p. 13-14). در این مؤلفه چهار مطلب قابل بررسی وجود دارد که عبارت‌اند از: شخص بودن از لحظه لقاح آغاز می‌شود، حد فاصلی میان شخص و غیر شخص وجود ندارد، جنین شخص بالفعل است نه بالقوه و دیگر اینکه تکون شخص تدریجی نیست. در اینجا به موارد اول، دوم و سوم پرداخته می‌شود و به مورد آخری، در بخش استدلال شیب لغزنده اشاره مختصری خواهد شد.

الف) شروع شخص بودن از لحظه لقاح

شوازی در برابر آزادی‌خواهان برای تأیید اینکه جنین از لحظه لقاح شخص است، از داده‌های علمی هم استفاده می‌کند. انسان در لحظه‌ای متولد می‌شود که سلول تخمک مادر با یکی از سلول‌های اسپرم پدر بارور می‌شود. این فرایند به‌این صورت است که یک تخمک تخمدان مادر را ترک می‌کند و آهسته لوله رحم را به سمت رحم در جریان آبی از مایع خاص پایین می‌رود. بیش از 200 میلیون اسپرم وارد این جریان تند آب می‌شوند، اما قاعدتاً فقط یک اسپرم می‌تواند تخمک را بارور کند. این تخمک به‌عنوان حامل تمام غذا و انرژی حدوداً ۹۰۰۰۰ برابر بزرگ‌تر از اسپرم است. اما با این وجود، تخمک و اسپرم - هر دو - در نیمی از اطلاعات ژنتیکی فرد جدید مشارکت دارند (Drama of Life Before Birth, 1965, p. 5).

لقاح تغییری اساسی است که دو چیز را تبدیل به یک چیز می‌کند و نشان‌دهنده مرزی واقعی در برابر مرزهایی که آزادی‌خواهان میان شخص و غیر شخص مطرح می‌کنند می‌باشد؛ مرزی واقعی میان اسپرم و تخمک که مقدمات وجود انسان هستند نه خود انسان. هر دو

تخمک مادر و اسپرم پدر در این تغییر اساسی، این‌همانی خود را از دست داده و تبدیل به فردی جدید می‌شوند؛ فردی که ژنتیکی مخصوص به خودش و متفاوت از اسپرم (و پدر) و تخمک (و مادر) دارد. تغییر در این‌همانی تخمک وقتی رخ می‌دهد که او از تخمدان جدا شده و به پایان زندگی‌اش می‌رسد؛ چه بارور شود و چه بارور نشود. اگر بارور نشود، می‌میرد و اگر هم بارور شود، در فرایند بارورسازی به وجودش خاتمه داده شده و تبدیل به فردی جدید می‌شود. اسپرم نیز همین‌گونه است، اما زیگوت تازه وجودش آغاز شده است. در حقیقت، لقاح آغاز وجود شخص است (Schwarz, 1990: 68,69). بنابراین لقاح آغاز زندگی شخصی جدید و پایان زندگی اسپرم و تخمک است.

ب) نبود حد فاصل میان شخص و غیر شخص

یکی از دلایلی که آزادی‌خواهان در دفاع از سقط جنین می‌آورند، تعیین حد فاصلی است که از طریق آن شخص از غیر شخص جدا می‌شود. برای مثال، «وارن» تولد را ملاک شخص شدن می‌داند؛ زیرا تولد پایان و آغاز یک رابطه است؛ پایان رابطه نزدیک مادر با جنین و آغاز رابطه مادر با نوزاد. با این تفاوت که در رابطه اول، حقوق مادر در تعارض با نوزاد قرار گرفته و نقض می‌شود، اما در رابطه دوم این‌گونه نیست و نوزاد عضوی از اجتماع انسانی به حساب می‌آید (Warren, 1989, p. 68). اما شوارز در برابر آزادی‌خواهان تأکید می‌کند که این سؤال که «چه زمانی شخص به وجود می‌آید؟» پرسشی غلط است؛ زیرا مبتنی بر این فرض اشتباه است که مرحله‌ای در بارداری وجود دارد که از آن مرحله شخص به وجود می‌آید. درحالی‌که شخص از همان ابتدای بارداری وجود داشته است (Schwarz, 1990, p. 56).

ج) شخص بالفعل (نه بالقوه) بودن جنین

یکی از استدلال‌هایی که مخالفان سقط جنین برای دفاع از حق حیات جنین می‌آورند، استدلال از طریق بالقوه‌گی است. این استدلال عبارت است از اینکه، گرچه جنین از لحظه لقاح شخص نیست، اما شخص بالقوه است. به این معنا که اگر شرایط رشد طبیعی برایش فراهم باشد، شخصی بالفعل، یعنی انسانی بالغ می‌شود. بنابراین همین بالقوه‌گی جنین به او حقوق اخلاقی اساسی برابر با فرد بالغ می‌دهد. اما از نظر وارن، شخص بالقوه حق حیات ندارد و حتی اگر حقی هم برای شخص بالقوه در نظر گرفته شود، در تعارض میان حق حیات شخص بالفعل (مادر) و شخص بالقوه (جنین)، حق بالفعل بر بالقوه ارجحیت دارد (Warren, 2002, p. 278)، (ر.ک: آل‌بویه و جوادی، ۱۳۹۰).

از نظر شوارز، استفاده از اصطلاح شخص بالقوه دو صورت دارد؛ صورت درست و نادرست. بنابراین اگر شخص بالقوه با توجه به ایفای نقش به کار رود درست است. یعنی جنین نسبت به شخص بالغ - که می‌تواند ایفای نقش کند - شخص بالقوه است. بدین معنا که جنین در ایفای نقش، استعداد و توان ایفای نقش را دارد ولی بالفعل نمی‌تواند ایفای نقش کند. اما در صورتی که بالقوه در مورد شخص بودن به کار رود، یعنی جنین نه تنها ایفای نقش نمی‌تواند کند، بلکه اساساً بالقوه شخص است. این استفاده از اصطلاح بالقوه را شوارز نادرست می‌داند؛ زیرا در این صورت، جنین شخص به‌شمار نمی‌آید و فقط بالقوه شخص است. حال آنکه جنین از نظر شخص بودن بالفعل است و تنها از جهت ایفای نقش بالقوه است (Schwarz, 1990, p. 99, 100). بنابراین از نظر شوارز، جنین شخص بالفعل است.

عدم نیاز به اضافه شدن چیزی به جنین برای شخص شدن

شوارز ده ملاک^۱ مطرح شده از سوی آزادی‌خواهان برای تمایز میان شخص و غیر شخص را رد می‌کند (Ibid, p. 42-54)؛ زیرا از نظر او جنین برای اینکه شخص شود، نیازی به اضافه شدن چیزی به او ندارد. یعنی موجودی که در دوران بارداری وجود دارد، از همان لحظه لقاح شخص است و نیازی نیست چیزی به او اضافه شود تا تبدیل به شخص شود (Ibid, p.14).

تفاوت استدلال استمرار وجودی با دو استدلال ذات نوعی و استدلال شیب لغزنده

استدلال ذات نوعی و شیب لغزنده نیز مانند استدلال استمرار وجودی از جمله استدلال‌هایی هستند که در مخالفت با سقط جنین مطرح شده‌اند. اما عده‌ای این سه استدلال را یکی گرفته‌اند، در حالی که یکی نیستند. در این بخش، ابتدا به استدلال ذات نوعی و تفاوت آن با استمرار وجودی و سپس استدلال شیب لغزنده پرداخته شده است.

استدلال ذات نوعی

«بونین» تلاش کرده است استدلال استمرار وجودی شوارز را با استدلال ذات نوعی یکی در نظر بگیرد. بر همین اساس، در تبیین استدلال ذات نوعی با تعریف شوارز در مورد شخص آغاز می‌کند. یعنی شخص را موجودی تعریف کرده است که استعداد ایفای نقش را دارد و

۱. ملاک‌ها عبارت‌اند از: تولد، زیست‌پذیری، جنیندن (اولین باری که مادر جنینش جنین را درون خود حس می‌کند)، احساس درد، ادراک، شکلی شبیه انسان، کارکرد مغز، ضربان قلب، جای گرفتن (کاشتن)، تقسیم (تقسیم جفت در دوقلوهای یکسان).

برای همین قابل احترام است. در ادامه، خود بونین خاطرنشان می‌کند که اگر شوارز قصد دارد انسان را به چیزی غیر از گونه هوشمند (حیوان ناطق) معنا کند، مسلماً به استدلال ذات نوعی اشاره نخواهد داشت. اما او گمان می‌کند منظورش چیزی بیش از این است؛ یعنی ویژگی ذاتی هر عضو زنده از گونه هوشمند، استعداد ایفای نقش شخص است. پس در صورتی به فرد حق حیات اعطا می‌شود که استعداد ایفای نقش شخص داشته و عضوی از گونه هوشمند باشد و از آنجاکه جنین عضوی از این گونه بوده و دارای استعداد ایفای نقش است، پس حق حیات دارد و این همان استدلال ذات نوعی است (Boonin, 2003, p. 23, 24).

شاید یکی از دلایلی که بونین را متقاعد کرده تا استدلال استمرار وجودی شوارز را با استدلال ذات نوعی یکی بداند، این باشد که بخواهد بگوید شوارز با استدلال ذات نوعی، تبعیض نوعی را پذیرفته است. اما پذیرش اینکه هر انسانی شخص است باعث نمی‌شود که موجودات دیگر، ارزش اخلاقی نداشته و مورد احترام نباشند (Kaczor, 2011, p. 92, 93). در واقع، شخص بودن انسان با ارزش اخلاقی داشتن حیوانات و موجودات دیگر تعارضی ندارد.

از طرف دیگر، شاید این دو استدلال به دلیل شباهت‌های موجود در آنها یکی گرفته شده‌اند. شباهت اول این است که هر دو استدلال، شخص را موجودی می‌دانند که استعداد ایفای نقش شخص دارد. شباهت دوم اینکه در هر دو یک چیز ثابت باقی می‌ماند که در استدلال ذات نوعی، به ذات نوعی و در استدلال استمرار وجودی، به وجود تعبیر می‌شود. شباهت سوم، مربوط به نحوه پیدایش انسان است. در هر دو استدلال، انسان دفعتاً به وجود می‌آید و به تدریج رشد می‌کند (این مطلب در استدلال شیب لغزنده بیشتر توضیح داده می‌شود). اما آنها با وجود این شباهت‌ها، تفاوتی اساسی با یکدیگر دارند. ملاک شوارز برای تمایز قائل شدن میان شخص بودن و کارکرد شخص داشتن، استدلال استمرار وجودی است و هیچ حرفی از ذات نوعی انسان نمی‌زند. استمرار وجودی حاکی از آن است که وجود انسان از لحظه لقاح تا لحظه مرگ یا بعد از مرگ وجودی مستمر دارد و در تمامی مراحل این همانی صادق است. بنابراین اگر این موجود در هنگام بالغ بودن شخص تلقی شود، پس در لحظه لقاح هم باید شخص به‌شمار آید؛ چون وجودی مستمر دارد. این نشان می‌دهد که شیوه این استدلال به نوع انسانی ارتباطی ندارد، بلکه با وجود مستمر او در ارتباط است. در حقیقت رابطه استدلال استمرار وجودی و استدلال ذات نوعی، تساوی است. یعنی هر

موجودی که استمرار وجودی دارد، ذات نوعی هم دارد و بالعکس؛ با این تفاوت که استدلال ذات نوعی به ذاتیات وجود انسان توجه دارد، اما استمرار وجودی توجهی به ذاتیات او ندارد و کانون توجهش وجود مستمر انسان و صدق این‌همانی در مراحل مختلف است.

استدلال شیب لغزنده

به‌طور کلی، استدلال شیب لغزنده در مخالفت با سقط جنین در بر دارنده سیری در یک موجود با مراحل مختلف است که در صورت عدم جواز کشتن آن موجود در یک مرحله، کشتن آن در مراحل دیگر نیز غیر مجاز می‌شود.

بونین استدلال شیب لغزنده را هم با استدلال استمرار وجودی یکی می‌گیرد؛ زیرا وی استمرار را به‌نحو استدلال شیب لغزنده تعریف می‌کند و این یعنی اگر جنین‌هایی که بلافاصله بعد از لقاح پدید می‌آیند حق حیات نداشته باشند، هیچ تفاوتی میان جنین‌ها در این لحظه و لحظه بعد وجود ندارد و اگر این سیر را ادامه دهیم، این جنین‌ها تفاوتی با یک نوزاد و در نهایت با یک انسان بالغ نخواهند داشت. در این صورت، چنان‌چه جنین‌ها حق حیات نداشته باشند، آن‌ها نیز فاقد حق حیات خواهند بود. بنابراین برای جلوگیری از این نتیجه باید پذیرفت که زیگوت نیز مانند انسان بالغ حق حیات دارد (Boonin, 2003, p. 33).

این تبیین مبتنی بر این است که حد فاصلی میان شخص و غیر شخص وجود ندارد.

شاید یکی از دلایلی که بونین این دو را یکی می‌گیرد، شباهت استمرار وجودی با شیب لغزنده در داشتن یک سیر و گستره باشد. در هر دو استدلال، با سیری از جنین تا فرد بالغ مواجه هستیم و این تنها شباهت آنهاست. اما بونین شباهت دیگری را نیز مدنظر دارد و آن اینکه در هر دو استدلال، وجود انسان به تدریج تکون می‌یابد نه به‌طور دفعی. او با در نظر گرفتن همین شباهت، به نقد استمرار وجودی شوارز می‌پردازد. از نظر بونین، استدلال شیب لغزنده یا استمرار وجودی نادرست است؛ زیرا [مثلاً] گستره‌ای را از «الف» تا «باء» در نظر می‌گیرد که نمی‌توان در آن نقطه‌ای را یافت که «الف» و «ب» باهم متفاوت باشند. در حالی‌که این‌طور نیست؛ مثلاً فرد می‌تواند بگوید تفاوت مهمی بین روشنایی در نیمه روز و یک دقیقه قبل از آن و یک دقیقه قبل‌تر از آن تا نیمه شب وجود ندارد، اما مسلماً نمی‌توان روشنایی آسمان در نیمه روز و تاریکی آسمان در نیمه شب را یکی گرفت. به همین نسبت در سیر رشد انسان از لحظه لقاح تا تولد هم نمی‌توان مرزی میان شخص و غیر شخص پیدا کرد (Ibid, p.35).

شوارز به این خلط بونین پاسخ داده است و استدلال شیب لغزنده را از استدلال استمرار وجودی متمایز می‌کند؛ زیرا [از نظر او] استدلال شیب لغزنده بر اساس تکون تدریجی و جزء جزء است و این فرایند در مورد رشد انسان قابل قبول نیست. اما استدلال استمرار وجودی مبتنی بر این است که یک موجود دفعتاً به وجود می‌آید ولی به تدریج رشد می‌کند. از نظر او این گونه نیست که استدلال استمرار وجودی از یافتن نقطه‌ای که نشان‌دهنده مرز میان شخص و غیر شخص یا شخص بالقوه و بالفعل باشد عاجز است؛ زیرا اگر چنین باشد، استدلالی بی‌ارزش است. بلکه اصلاً مرزی وجود ندارد که استدلال استمرار وجودی آن را بیابد. بنابراین مثال رشد انسان از کودکی تا میان‌سالی برای استدلال استمرار وجودی، زمانی معنا دارد که در تمام مراحل رشد، بدون هیچ تفاوت اخلاقی‌ای یک وجود و شخص استمرار دارد. از طرف دیگر، برای استدلال شیب لغزنده می‌توان همان مثال شب و روز یا طیف رنگ از سیاه تا سفید را در نظر گرفت؛ زیرا با وجود آنکه پیوستگی و اتصالی در آن‌ها وجود دارد، اما وجودی مستمر در کار نیست و تمام مراحل باهم متفاوتند و همین مطلب استدلال شیب لغزنده را زیر سؤال می‌برد. اما رد استدلال شیب لغزنده آسیبی به استدلال استمرار وجودی نمی‌زند (Schwarz, 1990, p. 14)؛ زیرا مشخص شد که این دو استدلال یکی نیستند (See Schwarz, 1990, p. 113-124 and Schwarz, 2011, p. 35-39).

اشکالات استدلال استمرار وجودی

اشکالاتی به استدلال استمرار وجودی وارد است که خود شوارز به یکی از آنها پاسخ داده است؛ از جمله:

پیش فرض تامسون در شخص بودن جنین از لحظه لقاح

ممکن است گفته شود استدلال شوارز در برابر «تولی، سینگر و وارن» که قائل به تمایز میان شخص و کارکرد شخص هستند قابل قبول است، اما در برابر تامسون قابل قبول نیست؛ زیرا او شخص بودن جنین را از لحظه لقاح فرض می‌گیرد و با وجود این فرض، باز سقط کردن جنین را به دلایلی مجاز می‌داند. بنابراین استدلال استمرار وجودی شوارز و اثبات شخص بودن جنین از لحظه لقاح در صورتی می‌تواند به کار آید که استدلال تامسون درست نباشد و به نظر می‌رسد شوارز به این مسئله توجه نکرده است. در پاسخ باید گفت: شوارز خود به این مسئله توجه داشته و از همین رو یک فصل از هر دو کتاب خود را به بحث تامسون در مورد

حق زن بر بدنش اختصاص داده و با چند دلیل استدلال او را رد کرده است... (ر. ک: آل بویه، ۱۳۹۰، ص ۲۹-۶۰). (See Schwarz, 1990, p. 113- 124 and Schwarz, 2011, p. 35- 39).

اشکال به مؤلفه چهارم استدلال استمرار وجودی

اشکال دیگر اینکه شوارز در چهارمین مؤلفه خود برای شخص شدن جنین، اضافه شدن ویژگی دیگری را لازم نمی‌داند. در واقع، او با رد کردن ده ملاکی که از سوی آزادی خواهان برای تمایز شخص از غیرشخص مطرح شده، نیازی به اضافه شدن ویژگی دیگری برای شخص شدن نمی‌بیند. اگر انسان تنها همین بدن مادی باشد، شاید حق با شوارز بود. اما اگر علاوه بر ساحت بدن، ساحت دیگری به نام نفس یا روح نیز در کار بوده و تمام حقیقت آدمی نیز ساحت غیر بدن باشد که با مردن نیز باقی می‌ماند، سخن او درست به نظر نمی‌رسد؛ چون در این صورت تمام حقیقت آدمی نفس اوست و این‌همانی نیز بر مدار نفس شکل می‌گیرد که تا بعد از مرگ نیز استمرار دارد و بدون حضور نفس، شخص بودن جنین بی‌معناست. درباره این نکته مطالب بیشتری در نقد اصل استدلال استمرار وجودی خواهد آمد.

استمرار وجودی بعد از مرگ

جدی‌ترین اشکالی که می‌توان به استدلال استمرار وجودی وارد کرد، این است که بدانیم آیا شوارز به استمرار وجودی بعد از مرگ نیز قائل است؟

مباحثی که تاکنون در مورد استمرار وجودی مطرح شد، به جنبه مادی آن توجه داشت. اما با توجه به تبیین استمرار وجودی و یک پارچگی حیات انسان از لحظه لقاح تا مرگ (یا بعد از مرگ)، شاید شوارز به استمرار وجودی بعد از مرگ و به تبع آن به دو ساحتی نفس و بدن نیز اعتقاد داشته باشد؛ اما از آنجاکه او استمرار بعد از مرگ را داخل پرائتنز قرار داده، احتمالاً استمرار بعد از مرگ را باور نداشته است. در هر صورت اگر حیات انسان بعد از مرگ نیز استمرار داشته باشد، تحلیل استمرار وجودی انسان آن‌گونه که شوارز ترسیم کرده است درست به نظر نمی‌رسد و این‌همانی او در سراسر حیاتش به گونه‌ای دیگر خواهد بود.

اگر انسان آمیزه‌ای از نفس و بدن باشد و تمام حقیقت او را نفس او تشکیل دهد، استمرار وجود آدمی را باید تا بعد از مرگ نیز بسط داد و این‌همانی میان نفس بعد از مردن و قبل از آن نیز برقرار است؛ چون با مردن و جدایی نفس از بدن، بدن نابود می‌شود ولی نفس همچنان به حیات خود ادامه خواهد داد و پس از مردن نیز گذشته خود در دنیا را به

یاد می‌آورد. بنابراین با استمرار وجود انسان پس از مرگ و نابود شدن کالبد انسانی در زیر خاک، دیگر نمی‌توان استمرار وجودی انسان را به بدن او دانست. در نتیجه تقریر شوارز از استمرار وجودی و این‌همانی شخص که مبتنی بر بدن مادی انسان بود، درست به نظر نمی‌رسد. از سوی دیگر، مسئله اصلی زمان حضور نفس در بدن است و اگر حضور نفس در بدن متأخر از زمان لقاح باشد، شخص شدن جنین نیز متأخر از زمان لقاح خواهد بود؛ چون همان‌گونه که گذشت، ملاک شخص بودن در این صورت، استمرار وجود نفس و این‌همانی نفس است نه بدن و حضور نفس نیز - بنا بر فرض - متأخر از زمان لقاح است و از زمان حضور نفس است که این‌همانی صادق شده و جنین شخص می‌شود. اما اگر زمان حضور نفس در بدن همان زمان لقاح باشد، در این صورت جنین از همان زمان لقاح شخص بوده و از همان زمان این‌همانی صادق است.

تقریری دیگر از استدلال استمرار وجودی بر اساس دوگانگی نفس و بدن

«دوگانگی نفس و بدن و استمرار وجود نفس پس از مرگ و نابودی بدن با جدا شدن از نفس» مسئله‌ای است که فیلسوفان اسلامی و برخی از فیلسوفان غربی (ر.ک: وال، ۱۳۸۰، ص، ۴۱۵-۴۹۵). بدان توجه کرده‌اند. در اینجا تنها با توجه به دیدگاه فیلسوفان مشاء، اشراق و حکمت متعالیه درباره دوگانگی نفس و بدن، تقریرهای دیگری از استدلال استمرار وجودی ارائه می‌شود.

ابن سینا نفس را «جوهری عقلی» می‌داند که «مفارق از بدن و قائم به ذات» است؛ جوهری که حدوثش بعد یا پیش از حدوث بدن نبوده، بلکه هم‌زمان با حدوث آن است. به عبارت دیگر، نفس از لحظه لقاح به وجود می‌آید. از سوی دیگر، از نظر ابن‌سینا نفس علاوه بر آنکه روحانیة الحدوث است، روحانیة البقاء نیز هست. بنابراین از آنجاکه نفس جوهری مجرد و قائم به ذات است و بدن این‌گونه نیست، نفس با نابودی بدن از بین نرفته و همچنان باقی می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۱-۵۲ و ۵۵).

سهروردی نیز حدوث نفس را همراه با حدوث بدن می‌داند. البته از نظر او نفس قبل از آنکه به بدن بپیوندد، بالقوه است. اما وقتی که با آن همراه شد، بالفعل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۱). به علاوه سهروردی مانند ابن‌سینا، نفس را به علت باقی ماندن علتش بعد از فساد بدن، فناپذیر می‌داند (همان، ج ۱، ص ۴۹۶).

در این میان ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا و سهروردی، نفس را در ابتدا بالفعل مادی و

بالقوه مجرد می‌داند. به این معنا که حدوث نفس جسمانی است، اما با حرکت جوهری، مجرد و روحانی می‌شود. نفس انسانی به سبب اینکه استعداد تعقل و تفکر را دارد، از دیگر نفوس حیوانی متمایز می‌شود؛ استعدادی که با حرکت جوهری به فعلیت می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹؛ همان، ج ۸، ص ۱۴۵ و ۱۴۷). در حقیقت، نفس در حدوث خود قائم به ذات نیست. بلکه نیاز نفس به بدن امری ذاتی برای آن است؛ زیرا از نظر ملاصدرا نفس انسان جسمانیة الحدوث است. اما از طرفی هم همین نفس، روحانیة البقاء است؛ زیرا با حرکت جوهری از قوه به فعل می‌رود. یعنی به مجرد رسیده و بی‌نیاز از بدن می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱).

پس طبق هر سه دیدگاه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه تمام حقیقت آدمی را نفس او تشکیل می‌دهد و «بدن» قالبی برای نفس در حیات دنیوی است. از این رو نفس با مردن نمی‌میرد و باقی می‌ماند؛ نفسی که از نظر ابن‌سینا و سهروردی از لحظه حدوث مجرد و انسان بالفعل است. یعنی از ابتدا واجد مجرد عقلانی بوده و نفس ناطقه است؛ هرچند به علت فراهم نبودن شرایط نمی‌تواند کلیات را درک کند. از نظر ملاصدرا، ابتدا مادی بوده و با طی مراحل یا نشئاتی در حرکت جوهری مجرد می‌شود. این نشئات عبارتند از:

«نشئه طبیعت» که نفس شامل مراحل عنصری و معدنی و گیاهی بوده و مادی است و ادراک و حرکت ارادی ندارد.

«نشئه حیوانی» که نفس در بر دارنده مراحل برخوردار از نوعی مجرد مثالی با ادراک جزئی و حرکت ارادی و فاقد نفس ناطقه است.

«نشئه انسانی» که در آن انسان با وجود آنکه ادراک عقلی خالص ندارد، اما دارای نفس ناطقه می‌باشد.

«نشئه عقلی» که نفس ناطقه، ادراک عقلی خالص داشته و در بر دارنده تمام مراحل است که نفس در آنها واجد نوعی مجرد عقلی است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۶، ۱۴۷ و ۴۳۳).

درواقع، از نظر ملاصدرا جنین در تمام مراحل قبل از مرحله نفس ناطقه، واجد جنس حیوان و فصل ممیز انسانیت بالقوه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹). بنابراین حیات انسان از زمانی آغاز می‌شود که ساحت غیر مادی انسان تحقق یافته باشد (آل‌بویه، ۱۳۹۱، ص ۱۷).

حال با توجه به نظر مشاء، اشراق و حکمت متعالیه در مورد نفس و بدن، می‌توان دو تبیین متفاوت از استدلال استمرار وجودی ارائه داد.

تبیین نخست: این تبیین بنا بر حکمت متعالیه است که بر اساس آن، وجود انسان بعد از تجرد نفس آغاز شده و تا بعد از مرگ نیز ادامه دارد. پس استمرار وجود انسان و این‌همانی او از این زمان آغاز می‌شود؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گفته شد، چون نفس ساحت اصلی وجود انسان است، آغاز حیات انسان نیز به تحقق آن بستگی دارد. بر اساس این تبیین، من همان تخمک بارور شده، علقه و یا مضغه نیستم، بلکه این‌همانی وجود من، از لحظه تجرد نفس من آغاز می‌شود. یعنی من به‌عنوان فردی بالغ، همان موجودی هستم که واجد نفس ناطقه شد؛ نفسی که تا بعد از مرگ هم استمرار و این‌همانی دارد.

در این میان، شاید بتوان بر اساس نحوه به وجود آمدن نفس در حکمت متعالیه، استدلال استمرار وجودی را به‌گونه‌ای تقریر کرد که بنا بر حکمت متعالیه نیز نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح باشد. همان‌گونه که بیان آن گذشت، ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا و شیخ اشراق میان نفس و بدن دوگانگی قائل نیست. به اعتقاد وی، انسان یک وجود یک‌پارچه و منسجم دارد که از ماده، یعنی نطفه لقاح‌یافته آغاز می‌شود و در سیر تکاملی خود با توجه به حرکت جوهری‌ای که در ذاتش در جریان است، در مرحله‌ای به تجرد 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. بنابراین می‌توان گفت که من همان نطفه لقاح‌یافته هستم که با سیر تکاملی خود، الان به اینجا رسیده‌ام و این‌همانی و استمرار وجودی میان وجود الان من با وجود من در لحظه لقاح برقرار است. پس می‌توان بنا بر این تقریر استدلال استمرار وجودی بنا بر حکمت متعالیه، سقط جنین را از لحظه لقاح نادرست دانست.

نکته مهم قابل توجه اینکه «برادی» استدلال فعالیت مغزی خود را بر آن نکته مبتنی کرده است (See: Brody, 1989). اینکه از نظر برادی برای پی بردن به آغاز حیات آدمی باید دید چه ویژگی‌ای در انسان اساسی است که با بود و نبود 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 وی، چون امروزه کسی را که مرگ مغزی شده است مرده می‌دانند، می‌توان گفت

آن ویژگی‌ای که انسان با از دست دادن آن مرده به‌شمار می‌آید، از دست دادن فعالیت مغز و به عبارتی مردن مغز است. پس حیات انسان نیز با فعالیت مغزی آغاز می‌شود. در نتیجه سقط جنین پیش از این مرحله به‌لحاظ اخلاقی نادرست نیست.

شوارز نیز این استدلال برادی را نقل و بر اساس استدلال استمرار وجودی نقد کرده است و به نظر می‌رسد چون مبنای شوارز و برادی درباره انسان مادی‌انگارانه است، اشکال شوارز به برادی درست باشد. اما همان‌گونه که گذشت، با الهام‌گیری از این نکته اساسی برادی، می‌توان تقریری از آغاز حیات انسان بر اساس دوگانه‌انگاری به دست داد که لازمه آن تکون انسان با حضور نفس است (آلبویه و گودرزی، ۱۳۹۶).

با توجه به مطلب مذکور، 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 یابد. در نتیجه قبل از حضور نفس، اصلاً نفسی نیست تا از بدن جدا شود و سقط کردن جنین در چنین مرحله‌ای نمی‌تواند به معنای کشتن یک انسان به‌شمار آید و قبح قتل نفس بر آن بار شود. بنابراین چون بر اساس حکمت متعالیه تکون نفس متأخر از لحظه لقاح است، نباید با سقط کردن جنین قبل از این مرحله مردن و جدایی نفس از بدن صادق باشد. در نتیجه این‌همانی و استمرار وجودی انسان را باید از همان لحظه تکون نفس در نظر گرفت و سقط کردن جنین از این مرحله به بعد، به‌لحاظ اخلاقی نادرست است. البته این بدان معنا نیست که قبل از تکون نفس، سقط کردن جنین اصلاً هیچ قبحی ندارد. بلکه در صورت قبول استدلال بالقوه‌گی می‌توان سقط کردن جنین قبل از به وجود آمدن نفس را نیز قبیح دانست؛ هر چند قبح قتل نفس را ندارد.

تبیین دوم: این تبیین بنا بر حکمت مشاء و اشراق است که از نظر آنها آغاز وجود بالفعل و مجرد انسان از لحظه لقاح است؛ زیرا نفس از لحظه لقاح تحقق می‌یابد و از سوی دیگر بعد از مردن نیز ادامه می‌یابد. بنابراین استمرار وجودی انسان و این‌همانی او نیز از همین زمان آغاز می‌شود و ما می‌توانیم بگوییم «من همان تخمک بارور شده هستم. چون از لحظه لقاح واجد نفس ناطقه شدم و وجودم از آن زمان همچنان استمرار داشته و تا بعد از مرگ نیز استمرار خواهد داشت».

در هر دو تبیین، چیزی که استمرار و این‌همانی دارد نفس است. یعنی همان‌طور که هنگام مرگ، نفس از بدن جدا شده و باقی می‌ماند، با تحقق آن نیز وجود انسان آغاز

می‌شود. پس نفس عنصری کلیدی در فهم استمرار وجودی انسان است؛ عنصری که شرط اساسی برای آغاز وجود انسان و استمرار آن می‌باشد.

بنابراین طبق تبیینی که از استدلال استمرار وجود ارائه شد، می‌توان گفت سقط جنین از نظر فلسفه مشاء و اشراق از لحظه لقاح نادرست و قتل نفس به حساب می‌آید. اما از دیدگاه حکمت متعالیه، سقط جنین قبل از تجرد نفس، قتل نفس به حساب نمی‌آید. البته شاید بتوان از طریق استدلال‌های دیگری مانند استدلال بالقوه‌گی، قبح سقط جنین را حتی از زمان لقاح نیز اثبات کرد؛ چون جنین از لحظه لقاح، بالقوه انسان است و هر چند قبح کشتن آن به اندازه قبح قتل نفس نیست، ولی از نظر اخلاقی نادرست است (آلبویه، ۱۳۹۲، ص ۴۹).

در این میان، نظر شوارز با حکمت متعالیه متفاوت است؛ چراکه شوارز انسان را از لحظه لقاح، انسان بالفعل می‌داند، ولی ملاصدرا انسان بالقوه می‌داند. نظر شوارز با اینکه یک تفاوت عمده با حکمت مشاء و اشراق دارد، اما بسیار نزدیک به آن‌هاست. تفاوت عمده نظر شوارز با حکمت مشاء و اشراق در این است که شوارز در استمرار و این‌همانی وجودی اشاره‌ای به نفس نمی‌کند و وجود مادی انسان را مدنظر دارد، درحالی‌که بنا بر تبیینی که از استمرار وجودی در حکمت مشاء، اشراق و متعالیه شد، تنها چیزی که استمرار دارد نفس است؛ نفسی که تمام هویت و موجودیت انسانی را تشکیل می‌دهد و این‌همانی و ثباتش تا بعد از مرگ نیز باقی می‌ماند. بنابراین بر خلاف نظر شوارز که معتقد است نیازی نیست به جنین چیزی اضافه شود تا شخص شود، بنا بر نظر حکمای مشاء، اشراق و متعالیه باید چیزی به جنین اضافه شود. اما آن چیز هیچ‌یک از ملاک‌های آزادی‌خواهان نیست؛ بلکه نفس است که جنین را تبدیل به شخص می‌کند. به‌علاوه، به نظر می‌رسد شوارز به‌خاطر دید مادی‌انگارانه‌ای که دارد، بدون اشاره به ساحت نفس، تفسیری مادی از وجود مستمر انسان ارائه داده است و آغاز وجود انسان را لحظه‌ای می‌داند که تخمک بارور می‌شود. شاید برای همین است که درباره استمرار بعد از مرگ حرفی نمی‌زند.

بنابراین می‌توان بر اساس دو ساحتی بودن وجود انسان، تبیینی غیرمادی از استدلال استمرار وجودی ارائه داد. یعنی اگر استمرار وجودی شوارز را با پذیرش دو ساحتی بودن وجود انسان تبیین کنیم، انسان علاوه بر بدن، نفسی دارد که تمام حقیقت وجودش را تشکیل می‌دهد و برای همین، جنین نه فقط از لحظه لقاح یا بعد از لقاح انسان و شخص است، بلکه این شخص بودنش تا بعد از مرگ او نیز ادامه دارد. یعنی انسان با مردن نیست و نابود نمی‌شود.

جمع بندی و نتیجه گیری

استیفن شوارز با تمایز قائل شدن میان شخص و کارکرد شخص، جنین را جزء افرادی می داند که شخص هستند اما کارکرد شخص را ندارند. یکی از دلایل او برای شخص بودن جنین، استدلال استمرار وجودی است. به این معنا که وجود انسان از لحظه لقاح تا لحظه مرگ استمراری یک پارچه دارد و در تمامی مراحل وجود او این همانی صادق است. در این مقاله، علاوه بر تقریر استدلال او و بیان تفاوت آن با استدلال ذات نوعی و استدلال شیب لغزنده، اشکالاتی به آن وارد شد. البته علاوه بر تبیین مادی از استمرار وجودی شوارز، تبیینی غیرمادی از آن نیز بنا بر حکمت مشاء، اشراق و متعالیه ارائه شد که مبتنی بر وجود نفس در انسان است. بنابراین وجود انسان از زمان حضور نفس مجرد در جنین تا بعد از مرگ استمرار دارد و استمرار وجودی انسان و این همانی نیز از زمان حضور تا بعد از مرگ صادق است.

کتاب‌نامه

۱. آل‌بویه، علیرضا (۱۳۹۲). «سقط جنین و استدلال ذات نوعی». نقد و نظر. ۲ (۲).
۲. _____ (۱۳۹۱). «سقط جنین از منظر الاهیات اخلاقی». پژوهش‌های اخلاقی. ش ۹ و ۱۰.
۳. _____ (۱۳۹۰). «حق زن بر کنترل بدن خود». نقد و نظر. ۱۶ (۶۲).
۴. آل‌بویه، علیرضا؛ جوادی، محسن (۱۳۹۰). «استدلال از طریق بالقوگی بر عدم جواز سقط جنین». اخلاق زیستی ۱ (۲).
۵. آل‌بویه، علیرضا؛ گودرزی، مریم (۱۳۹۶). «سقط جنین و آغاز فعالیت مغز». نقد و نظر. ۲۲ (۳).
۶. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۸۳). رساله نفس. مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
۷. سهروردی، یحیی‌بن‌حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۳). به تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی الناشر.
۹. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶، ۸). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به‌نظام حکمت صدرایی (ج ۳). تهران: انتشارات سمت.
۱۱. وال، ژان (۱۳۸۰). بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی.
12. Boonin, David (2003). *A Defense of Abortion*. Cambridge University Press.
13. Brody, Baruch (1989). "The Morality of Abortion" in: Tom L. Beauchamp and Teory Walters (eds.). *Contemporary Issues in Bioethics*. Wadsworth Publishing Co Inc:3 ed.
14. "Drama of Life Before Birth" (1965). *Life Magazine, photography by Lennart Nilsson*. Vol. 58, No. 17, April 30.
15. Joyce, Robert E (2008). "When Does a Person Begin?" in Clark, David K;

- Rakestraw Robert V. Reading in Christian Ethics Issues and Application. Baker Academic the United States of American.
16. ----- (1978). Personhood and the Conception Event. Philosophy Documentation Center E_collection. *The New Scholasticism*. Vol. LII, 1, Winter.
 17. Kaczor, Christopher (2011). *The Ethics of Abortion Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*. Routledge University Press.
 18. Schwarz, Stephen (1990). The Moral Question of Abortion. Loyola university press.
 19. Schwarz, Stephen, Latimer, Kiki (2011). Understanding Abortion: From Mixed Feelings to Rational Thought. Lexington Books press.
 20. Singer, Peter (1993). Practical Ethics (2nd ed.). Cambridge University Press.
 21. Thomson, Judith Jarvis (1971). A Defense of Abortion. Philosophy & Public Affairs. Vol. 1, No.1.
 22. Tooley, Michael (1972). Abortion and infanticide. philosophy and public affairs, vol. 2, no. 1.
 23. Warren, Mary Anne (1989). The Moral Significance of Birth. Ethics & Reproduction. *Indiana University Press*. Vol. 4, No. 3 p. 46.65.
 24. _____ (2002). "On the Moral and Legal Status of Abortion", in Hugh LaFollette (Ed.). Ethics in Practice An Anthology (2nd. ed.), Blackwell Publishing.
 25. Wertheimer, Roger (1971). *understanding the abortion argument*. philosophy and public affairs, vol. 1, no. 1.