

حق حیات جنین نابهنجار از منظر اخلاق انسانی و منافع عمومی

فاطمه السادات موسوی رکنی^۱

سید محمد هادی موسوی رکنی^۲

چکیده

ژنوم انسان که شامل ژن‌های انسانی مؤثر و ایجادکننده تمام رفتارها و تغییرات جسمانی بشر است، در دهه اخیر بیش از پیش کانون توجه اندیشمندان بوده است. صرف نظر از اهمیت ژنوم انسان در حیات و سلامت بشریت، یافته‌های دانشمندان علوم ژنتیک درباره ویژگی ژن‌های انسانی و تجربیات آنها در خصوص اصلاح و تغییر ژن‌ها بر روی جانوران و گیاهان که به نتایج قابل توجهی منجر شده است، سوالات حقوقی و اخلاقی زیادی را مطرح ساخته است. چرا که اینک با شناسایی کارکرد ژن‌ها و امکان پیش‌بینی آثار آن در انسان‌های در حال تولد و پدید آمدن تصور جلوگیری از بروز آثار منفی ژن‌ها و حتی ممانعت از تولد انسان‌های بیمار یا نارس - از نظر جسمی یا روانی - سبب افزایش اهمیت موضوع شده است و دیدگاه‌هایی در مخالفت یا موافقت با تجویز چنین اقداماتی ابراز گردیده است.

آنچه در عصر حاضر اهمیت ویژه‌ای یافته است، میل جوامع بشری به داشتن جامعه‌ای سالم و خالی از بیماری‌های صعب‌العلاج، نقصان عضو و ناهنجاری‌های ژنتیکی می‌باشد. بدیهی است که هر چه بهداشت و سلامت جامعه بهتر تأمین گردد، علاوه بر این که از صرف هزینه‌های درمانی و نگهداری بیماران جلوگیری می‌شود، شانس بیشتری نیز جهت پیشرفت و دستیابی به امکانات علمی و صنعتی رقم خواهد خورد. بنابراین شکی نیست که منافع عمومی هر جامعه و سلامت جامعه، جلوگیری از تولد نوزادان معیوب را ایجاب می‌نماید. نوشتار حاضر در صدد پاسخ به این پرسش مهم است

۱- کارشناس ارشد حقوق خصوصی

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه هنر دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسؤول)

نشانی الکترونیکی: mousavirokni@yahoo.com

نوع مقاله: مروری تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۳/۲/۲۸ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۶/۱۱

که هنگام تقابل میان منافع عمومی و تمایل فرد در به دنیا آوردن طفلی که دارای ناهنجاری‌های ژنتیکی است، کدامیک ارجحیت دارد؟ آیا نفع عمومی و به عبارت دیگر مصلحت جامعه، برای دولت‌ها حق جلوگیری از تولید جنین ناقص و ناهنجر را ایجاد می‌نماید؟ یا این که حق فرد به تنهایی و بدون توجه به ایجاد ضرر برای جامعه معتبر شمرده می‌شود؟ فرامین اخلاقی و انسانی چه راهکاری ارائه می‌دهند؟ پاسخ این سوالات را می‌توان از طریق بررسی دیدگاه‌های گوناگون در مورد حق حیات جنین و همچنین مبانی فقهی و حقوقی آن، همچون قاعده لاضرر به دست آورد.

واژگان کلیدی:

حق حیات جنین، ناهنجاری ژنتیکی، قاعده لاضرر

مقدمه

یکی از آرزوهای همیشگی بشر تشکیل و بنیان نهادن جامعه‌ای آرمانی است تا در پرتو آن بتواند انسانیت انسان را به تمامه به نمایش گذاشته و راه کمال و تعالی را در این اجتماع انسانی هر چه بیشتر هموار سازد. ارائه راه حل‌ها و پیشنهادهایی چه در گذشته‌های دور، تفکرات فلسفی، ادیان، مکاتب عرفانی و چه در عصر کنونی با ایستادن بر دوش‌های تکنولوژی، همواره با چالش‌ها، مخالفت‌ها و شکست‌هایی روبرو بوده است، اما هیچ‌گاه این رؤیا از ذهن آدمی پاک نگردیده که روزی، در جایی، خواهد توانست این به اصطلاح مدینه فاضله خود را برپا نماید.

به واقعیت پیوستن این آرزو در گرو سلامت جسم و روان تامّ تمامی افراد چنین جامعه‌ای است و لذا یکی از مشکلاتی که همواره مورد توجه و دقت قرار گرفته، حضور انسان‌هایی است که متأسفانه از نوعی ناهنجاری رنج می‌برند که سبب می‌شود ایشان از دایره موجودات متعقل خارج گردند. نوع برخورد با این موجودات در گذشته و باورهای خرافی در خصوص ایشان، با پیشرفت‌های شگرف پزشکی، جای خود را به نگرشی روشن و دقیق داد و تلاش این شاخه از طب را معطوف کشف یا اختراع راهی برای حلّ این مشکل نمود. باید اذعان نمود که کشف عامل ناهنجاری خود گام مؤثر و بزرگی در راه رسیدن به آرمان بزرگ انسانی بود. در گام دوم، یافتن راه‌های پیشگیری از بروز چنین مشکلاتی توانست تا حدّ قابل توجهی از رخداد این مسأله بکاهد اما با این حال هنوز هم جامعه پزشکی و انسانی با چنین معضلی دست به گریبان است. گام سوم که همانا راه حلی برای درمان و بهسازی است، همچنان دوره طفولیت خویش را گذرانده و تازه در ابتدای این مسیر پر پیچ و خم و طولانی است.

در این میان متأسفانه حکمرانی احساسات و عواطف انسانی بر عقل و درایت بشری باعث گردیده تا بسیاری از راه‌حل‌های پیش روی انسان در حاشیه قرار گرفته و حتی محکوم شوند. بعضاً نگاه‌های شخصی و برداشت‌های سنتی و غیر تخصصی دینی و همچنین باورهای کهنه و در غالب موارد متعصبانه که از پیشینیان به ما ودیعه رسیده است، مانع از آن بوده تا بتوانیم با تدبیر و نگرشی آینده محور و با نگاه به فردایی روشن و مترقی، تصمیمی در خور تنها موجود متعقل و سرور تمامی موجودات عالم، بگیریم.

در این نوشتار تلاش نگارندگان بر آن است تا ضمن توجه به اصول و مبانی فقهی، فلسفی و اخلاقی، تحلیلی دقیق و روشن ارائه نمایند تا در پی آن مشخص سازند که رفتار ما با جنین نابهنجار باید بر چه گونه‌ای استوار گردد. بحث از اصل سقط جنین نابهنجار مسأله‌ی جدیدی نیست و حتی در بسیاری از کشورها سقط چنین جنینی را قانونی دانسته‌اند (عباسی، ۱۳۷۹ ش). اما بیان دلیل منطقی و توجیه معقول اخلاقی برای چنین عملی، مسأله‌ای است که نویسندگان در این نوشتار در پی آن هستند. لذا تلاش خواهیم نمود تا بدون نقل قول صرف و با تکیه بر تحلیل روشن از سیاق پیش رو و همچنین دستگیری از اصول و مبانی هر نحله، به حکمی قابل دفاع دست یابیم. در این میان سعی مان متوجه اخلاق، فقه و حقوق، سه عامل پیشرفت و تعالی انسان، خواهد بود.

الف- مفهوم‌شناسی موضوع

حضور جنین نابهنجار در جامعه انسانی و صرف هزینه‌های هنگفت مراقبت و نگهداری از او، که در نهایت نیز هیچ بازده و ثمره‌ای نخواهد داشت، باعث گردید تا نگارندگان این سطور در این اندیشه روند که آیا می‌توان دلیل و مبنایی برای

حذف این جنین و سقط آن در همان مراحل ابتدایی تشخیص و پیش از تولد یافت یا اینکه این مسأله در تضاد کامل با اصول و بنیادهای فکری و دینی یک جامعه اسلامی-انسانی خواهد بود.

این نوشتار درصدد است تا با تکیه بر مبانی و تحلیلی دقیق و نه صرفاً نقل قول بزرگان، دریابد که آیا جنین ناهنجار دارای حق حیات و ادامه زندگی خواهد بود یا خیر. در این راستا تلاش خواهیم نمود تا با بهره‌بردن از اخلاق، فقه و قانون به روایی یا ناروایی حذف و سقط چنین موجودی دست یازیم.

ارائه تحلیلی روشن از موضوع مورد بحث مستلزم بیان روشن و تعریفی دقیق از مفاهیم مورد بررسی است لذا در این بخش ابتدا از دو مفهوم کلیدی یعنی حیات و حق حیات و همچنین جنین مبتلا به ناهنجاری ژنتیکی (ناقص الخلقه) و همچنین واژه «لاضرر» تعریفی روشن به دست خواهیم داد.

۱- حیات و حق حیات

حیات کلمه‌ای است عربی که ریشه در لغت «حی» دارد و آنگونه که در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴ه.ق) و الصحاح (جوهری، ۱۴۱۰ه.ق) آمده است آنرا نقطه‌ی مقابل مرگ دانسته‌اند. در مفردات راغب اصفهانی نیز برای معنای آن وجوهی از جمله حیات نباتی، حیوانی، انسانی، ابدی، اخروی، دنیوی و ... شمرده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ه.ق).

اما آنچه در اینجا بیشتر از همه مورد توجه و تمرکز ما قرار دارد همانا حیات انسانی است. در تعریف حیات انسانی و اینکه چه موجودی انسان به شمار می‌رود تا دارای حیات خاص انسانی گردد، میان متفکران اختلاف نظر وجود دارد. برخی نظیر دیدگاه سنتی کلیسای کاتولیک جنین را از لحظه انعقاد نطفه، انسان

می‌شمارند (وارن، ۱۹۹۶م.)، برخی از جمله فقهای اهل سنت برآنند تا میان مراحل مختلف رشد جنین تفاوت گذارده و جنین را تا مرحله‌ای (درمورد این مرحله نیز اختلاف نظر وجود دارد) تنها واجد حیات نباتی دانسته و پس از آن مرحله که ولوج روح صورت می‌گیرد، حیات انسانی را جاری می‌دانند (عبدالناصر، ۱۹۹۰م.). همچنین در قرن سیزدهم میلادی توماس آکوئیناس بزرگ‌ترین الهی‌دان مسیحی، میان هفته‌های مختلف بارداری از حیث حیات انسانی تفاوت قائل شده است (سلیمانی، ۱۳۸۴ش.). عده‌ای نیز به این موضوع پرداخته‌اند که انسان به معنای عضوی از جامعه اخلاقی حاوی چند مؤلفه و خصوصیت است که برخی از آنان تا هنگام تولد پدیدار نمی‌شوند و لذا حیات انسانی به این معنا پس از به دنیا آمدن حاصل می‌شود (وارن، ۱۹۹۶م.). اما می‌توان میان تمامی سخنان به ملاک واحدی که همانا موجود متحرک دارای قوه تعقل است، رسید آنچنان که حتی در متون دینی اسلام نیز به آنها اشاره گشته است (محقق داماد، ۱۳۸۹ش.). لذا می‌توان گفت که وقتی سخن از جنین و حق حیات او به میان می‌آید، منظور حیات انسانی او به عنوان موجود دارای قوه عقل خواهد بود.

در اینکه از چه زمانی می‌توان جنین را یک انسان به حساب آورد، چه در متون حدیثی و چه میان متفکرین فلسفی، اختلاف آراء وجود دارد اما این اختلاف به گونه‌ای نیست که نتوان میان متون جمعی شایسته حاصل کرد. آنچه که از تمامی متون به دست می‌آید، ملاک برای تحقق حیات انسانی، ولوج روح انسانی در جنین است. هر چند در تحقق زمان آن نیز ممکن است اختلافات جزئی وجود داشته باشد (محقق داماد، ۱۳۸۹ش.).

اما سخن نگارندگان در سطور پیش رو بر سر اصل موضوع یعنی تحقق و ولوج روح انسانی در جنین نابهنجار خواهد بود. با بررسی مبانی در صدد خواهیم

بود تا دریابیم که آیا به جنین ناهنجار، نفس و روح انسانی تعلق خواهد گرفت یا وی تنها در مرحله حیات نباتی یا حیوانی متوقف خواهد شد.

۲- ناهنجاری‌های ژنتیکی

ژن به یک ردیف از اجزای تشکیل دهنده مولکول DNA اشاره دارد که کروموزوم‌ها را در هسته سلول تشکیل می‌دهد. مولکول بزرگ DNA از چهار مولکول کوچک‌تر به نام «باز» شکل یافته که از حلقه‌های کربن و هیدروژن تشکیل شده‌اند. بیماری‌های ژنتیکی در واقع ناشی از وراثت یا ساختارهای ناهنجار کروموزومی می‌باشند. در مطالعه‌ای که تحت عنوان پروژه ژنوم انسانی از سال ۱۹۹۵ تا سال ۲۰۰۵ انجام گرفته، از هر ۱۰۰۰ کودک ۷ نفر دارای ناهنجاری‌های کروموزومی هستند و از هر ۱۵۰۰ کودک یک نفر دارای اختلال متابولیستی است. تاکنون بیش از هفت هزار اختلال ژنتیکی کشف شده است (دیویس، ۲۰۰۵م).

اما آنچه در این مقاله به عنوان ناهنجاری ژنتیکی مورد بحث قرار خواهد گرفت، عقب‌ماندگی ذهنی است که قدرت تعقل و تفکر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در مورد مفهوم عقب‌ماندگی ذهنی تعریفی که مورد قبول اکثر صاحب‌نظران قرار گرفته، تعریفی است که انجمن آمریکایی عقب‌ماندگان ذهنی، اصلی‌ترین سازمان تخصصی عقب‌ماندگی به شرح ذیل بیان داشته: «عقب‌ماندگی ذهنی بر کارکرد عمومی هوش که به طور معنی‌دار کمتر از میانگین است، دلالت دارد و با نارسائی‌های موجود در رفتار سازشی همراه می‌باشد.» (هالاها و همکاران، ۱۳۸۲ش).

بنابراین ناهنجاری ژنتیکی که منجر به حالت مذکور در فرد گردد به دلیل این که فرد را از قدرت تعقل و تفکر محروم می‌سازد، موضوع بحث نوشته پیشرو خواهد بود.

۳- قاعده لا ضرر

قاعده‌ی لا ضرر به عنوان یکی از مبانی مهم و اساسی فقه، در این نوشتار مورد توجه قرار خواهد گرفت. در ذیل پس از بیان شأن صدور این حدیث، نظرات مختلف در مورد آن از نظر خواهد گشت. این قاعده به عنوان یکی از بنیادهای نظریه نویسندگان این سطور خواهد بود.

قاعده لا ضرر به معنی نفی هر گونه ضرر و اضرار در اسلام است. از این قاعده به قاعده ضرر، قاعده ضرر و اضرار، قاعده لا ضرر و لا اضرار و قاعده نفی ضرر نیز تعبیر می‌شود. برای اثبات این قاعده به ادله قرآنی، روایی و عقلی، استدلال شده که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

آیه: «لا تضار والده بولداهو لاملود له بولده» (سوره بقره، آیه ۳۳).

این آیه، مادران و پدران را از ضرر رساندن به فرزندانشان نهی کرده است؛ بنا بر تفسیر دیگر آیه، هر یک از والدین را از ضرر زدن به دیگری، به واسطه فرزندشان، نهی شده‌اند. بنابراین، از آیه فهمیده می‌شود که ضرر زدن هر کسی به دیگری، ممنوع و ناروا است.

روایت زراره (کلینی، ۱۴۲۹ه.ق):

معروف‌ترین حدیثی که به آن استدلال شده، داستان سمره بن جندب است که در ذیل آن عبارت «ضرر و لا ضرار» آمده است. کلینی در کتاب اصول کافی از ابن مسکان و او از زراره نقل می‌کند که، امام باقر(ع) فرموده است: «در زمان رسول خدا(ص)، شخصی به نام سمره بن جندب در جوار خانه فردی از انصار، درخت خرمایی داشت که آمد و رفت وی از درون زمین آن مرد انصاری بود. سمره بن جندب برای رسیدگی به آن درخت و کارهایش به دفعات و سرزده به زمین مرد انصاری می‌رفت و به این ترتیب ایجاد مزاحمت می‌کرد تا این که صاحب خانه به

سمره گفت: تو بی‌خبر و بدون اذن به خانه‌ام می‌آیی و ایجاد مزاحمت می‌کنی، پس از این، هنگام آمد و شد اجازه بگیر. سمره گفت چنین نمی‌کنم. مرد انصاری به حضرت رسول (ص) شکایت برد. حضرت به سمره فرمود: از این پس، اذن بگیر. سمره نپذیرفت، حضرت فرمود: از این درخت صرف نظر کن و من در برابر آن، درختی با همان اوصاف در جای دیگر به تو می‌دهم. سمره نپذیرفت، حضرت فرمود: ده درخت در مقابل آن می‌دهم. باز هم قبول نکرد. فرمود: درختی دربخت به تو می‌دهم. سمره باز هم نپذیرفت، تا این که حضرت فرمود: «اَنكَ رَجُلٌ مُضَارٌ وَلَا ضَرُّ وَلَا ضَرَارٌ عَلَيَّ مُؤْمِنٌ» یعنی تو مرد سخت‌گیر و آسیب‌رسانی هستی و مؤمن نباید به کسی ضرر بزندی، پس از آن دستور داد آن درخت را از ریشه کنند و جلوی سمره انداختند.»

درباره معنای سه کلمه «لا» و «ضرار» و «ضرر» سخن بسیار گفته شده و معانی متفاوتی احتمال داده شده است. منشأ آن اختلاف‌ها، این است که ظاهر عبارت «لا ضرر ولا ضرار» دلالت بر نفی هر گونه ضرر در اسلام دارد، و این در حالی است که در عالم خارج بالواقع ضرر وجود دارد. به همین دلیل در معنا کردن این جمله میان فقها اختلاف است، در ذیل به چهار نظر مشهور اشاره می‌شود:

دیدگاه شیخ انصاری

شیخ انصاری منظور از نفی ضرر را نفی احکام ضرری می‌داند؛ یعنی «لا» در معنای نفی به کار رفته و کلمه «حکم» را باید در تقدیر گرفت؛ بنابراین، مراد این است که «لا حکم ضرری فی الاسلام» یعنی در اسلام احکامی که موجب ضرر بر بندگان باشد وجود ندارد (انصاری، ۱۴۲۷هـ.).

دیدگاه آخوند خراسانی

آخوند خراسانی منظور از قاعده لاضرر را نفی حکم به لسان نفی موضوع دانسته که مانند آن در اخبار فراوان است، مثل «لا شک لکثیر الشک» یعنی کسی که بسیار شک کند، شک او شک نیست؛ به بیان دیگر، موضوعاتی که دارای حکم هستند، اگر با عنوان اولیه‌شان، سبب ضرر بشوند، حکم آن برداشته می‌شود؛ پس موضوعاتی مانند بیع و وضو که احکامی مانند وجوب و لزوم دارند، اگر موجب زیان گردند، احکام آن‌ها برداشته می‌شود؛ یعنی اگر وضو موجب ضرر گردد، حکم وجوب آن برداشته می‌شود (آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹هـ.).

دیدگاه مرحوم نراقی

مرحوم نراقی می‌گوید: منظور، نفی ضرر غیرمتدارک است، یعنی هر کس به دیگری ضرر بزند، موظف است آن را تدارک و تلافی کند و ضرری که جبران نداشته باشد در اسلام وجود ندارد (نراقی، ۱۳۷۵ش.).

دیدگاه شریعت اصفهانی

نظر شریعت اصفهانی این است که «لا» در روایت، ناهیه است و در معنای مجازی استعمال شده، یعنی نباید کسی به دیگری ضرر بزند. امام خمینی نیز این عقیده را قبول دارد و این نهی را نهی حکومتی می‌داند (شریعت اصفهانی، ۱۳۸۵ش.).

ب- بررسی حق حیات جنین نابهنجار از منظر اخلاق

اخلاق به عنوان یکی از ضرورت‌های زندگی بشر و سازمان‌گر روابط انسانی و اجتماعی او همواره یکی از دغدغه‌ها و مسائل اصلی حوزه تفکری وی بوده است. در این میان حکما و فلاسفه پیشتاز نظریه‌پردازی و اندیشه‌ورزی در این حوزه

بوده‌اند. تکثر اندیشه‌ها و بنیادهای فکری و همچنین پایه‌گذاری مکاتب گوناگون فکری سبب شده است تا در حوزه‌ی اخلاق نیز این جولان فکری خود را نمایان ساخته و اقلیم‌های مختلف و بعضاً متضاد با یکدیگر، در این سپهر فکری بشر شکل گیرد.

بسیاری از متافیزیسیین‌هایی که نظام فکری خود را مبتنی بر شکل‌گیری یک نظام کامل فلسفی شامل بحث بر سر تمام موضوعات جزئی و کلی، سامان بخشیده‌اند، اخلاق را متناسب با همان سپهر فکری خویش و بر اساس روح غالب بر اندیشه‌شان پی افکنده‌اند.

اما در دوره‌های معاصر که حرکت غالب فلسفه به سوی موضوع محوری حرکت نموده است و کمتر فیلسوفی دست به سوی طرح‌افکنی یک نظام متافیزیکی کامل دراز می‌کند، اخلاق خود در شاخه‌ای مجزا از فلسفه تحت عنوان فلسفه اخلاق مورد بحث و فحص عقلانی و کاوش‌های خردورزانه قرار می‌گیرد.

تذکر نکته‌ای در اینجا ضروری می‌نماید. ممکن است چنین به ذهن متبادر گردد که در زمان فیلسوفان مورد بحث سخنی از اخلاق پزشکی و یا ارائه‌ی راهکاری اخلاقی در خصوص جنین نابهنجار در میان نبوده است. این اشکال در ابتدا درست به نظر می‌رسد اما باید توجه نمود که وقتی فیلسوفی دست به ایجاد و طراحی یک متافیزیک کامل فلسفی و یا نظریه‌پردازی در حوزه خاصی از ساحت‌های فلسفی همچون فلسفه‌های مضاف می‌زند، باید سیستم فکری که بنیاد می‌نهد از چنان جامعیت و قدرت تحلیلی برخوردار باشد که بتواند به تمامی پرسش‌های پیش روی خود حتی در آینده نیز پاسخ دهد. بی‌شک تفاوت آشکاری میان قدرت پاسخ‌گویی و صحت یا کذب پاسخ وجود دارد. چرا که عدم توانایی بر پاسخ‌گویی بر اساس بنیادهای فکری هر مکتب فلسفی، دلیلی روشن بر نقصان آن

حوزه فکری قلمداد می‌گردد در حالی که پاسخ، هر چند اشتباه و نقدپذیر، مانع از بروز اشکال نقص فکری خواهد بود.

در این بخش تلاش خواهیم نمود تا موضوع مورد نظر که همانا حق حیات جنین نابهنجار است را در هر دو حوزه‌ی فلسفه اسلامی و غرب و میان حکمای هر دو حوزه به بحث و گفتگو بگذاریم. هر چند شاید این تقسیم مبنی بر شرق و غرب عالم آن هم برای اندیشه یعنی تنها وجه مشترک میان تمامی انسان‌ها چندان صحیح نباشد، اما در این میان تلاش می‌شود از سرشناس‌ترین اندیشه‌ورزان انتخالی شایسته به میان آید تا بتوانیم با تحلیلی مبتنی بر بنیادهای فکری و فلسفی هر فیلسوف، به حکمی در روایی یا ناروایی اخلاقی سقط جنین نابهنجار، دست یازیم.

۱- بررسی مسأله در ساحت فلسفه اسلامی

ابتدا تلاش خود را معطوف فلاسفه مسلمان کرده و در میان ایشان از دیدگاه‌های ارزشمند سه فیلسوف بزرگ فارابی، ابن‌سینا و صدرالم‌تألهین بهره خواهیم برد. با توجه به اینکه هر سه فیلسوف بنیانگذار سیستم فلسفی بنیادین و جامعی بوده‌اند به نحوی که می‌توان پاسخ هر پرسشی از ایشان را در میان پایه‌های فکریشان جستجو نمود، قاعدتاً بحث از اخلاق در این ساحت‌های فکری، در گرو بحث بر سر موجود اخلاقی، شخصانیت او و حقیقت وجودی انسان به عنوان موجود اخلاقی خواهد بود.

تلاشمان بر آن است تا ضمن توضیح بسیار مختصر و کوتاهی از نگرش این حکیمان بنیاد فکری‌شان را آشکار سازیم تا راهنمای ما در دست‌یابی به حکمی در خور انتساب به ایشان باشد.

۱-۱- فعل اخلاقی نتیجه عقل و اراده

توجه به حقیقت انسانی به عنوان موجودی دارای سه گرایش عقل، شهوت و اراده (اختیار)^۱، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که شهوت نقطه تلاقی انسان با حیوان است چرا که هم انسان و هم حیوان هر دو در پی کسب لذات و دفع رنج‌های خویش که مبتنی بر این قوه طبیعی است، هستند. اما در نظر فلاسفه مسلمان، انسان بخاطر قوه تعقل خویش صاحب اراده بوده و با همین ویژگی است که می‌تواند با توجه به دوراندیشی و عقلانیت، تصمیمی در خور ستایش اخذ نماید.

اخلاق به عنوان حق و تکلیف (پورمحمدی، ۱۳۸۷ش.) تنها از اراده و عقل قابل دریافت و استنباط است زیرا موجودی که فاقد عقلانیت و اراده است صرفاً بر اساس طبیعت خود عمل کرده و در این صورت دیگر حق و تکلیف در مورد او معنایی نخواهد داشت. پس حق و تکلیف تنها متوجه موجودی است که بر اساس عقل و اراده خویش تصمیم‌گیری می‌کند و از این رو موجود اخلاقی صرفاً موجود عقلانی است (مطهری، ۱۳۶۷ش.).

۱-۲- نفس ناطقه و عقلانی به مثابه حقیقت وجودی انسان

همانطور که پیشتر نیز اشاره شد، انسان و حیوان در بعد طبیعت خویش از حیث کسب لذات و دفع رنج‌ها با یکدیگر مشترکند ولی انسان علاوه بر این قوه طبیعی دارای ویژگی منحصر بفردی است که او را از سایر موجودات طبیعی متمایز می‌گرداند و آن همان نفس ناطقه یا آنچه که به عنوان اندیشه عقلانی از آن یاد می‌شود، می‌باشد. این ویژگی آنقدر از اهمیت وافری برخوردار است که فیلسوفان بزرگ آن را حقیقت وجودی انسان دانسته‌اند. فارابی نیروی عقل را ویژه

انسان دانسته و آنرا یگانه گوهری می‌پندارد که حقیقت وجودی انسان را شکل می‌دهد (جمشیدنژاد اول، ۱۳۹۰ش).

شیخ الرئیس در کتاب گرانسنگ خود الاشارات و التنبیهات نیز بر همین حقیقت تصریح کرده و می‌فرماید که نفس انسانی جوهر یگانه و واحدی است که حقیقت وجودی انسان است (ابن سینا، ۱۳۸۷ش).

دیدگاه صدرالمتالهین که تفاوت آشکاری با فلاسفه بزرگ پیش از خود دارد، مبتنی بر حرکت جوهری است. ملاصدرا هر چند در ابتدا مدعی است که نفس از ماده نشأت گرفته و به اصطلاح وی «جسمانیة الحدوث» است ولی معتقد است که جسم بما هو جسم نمی‌تواند هیچ کنشی از خود داشته باشد و این نفس است که سبب کنش‌ها و واکنش‌هایی در جسم می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۸م). ملاصدرا نفس را بر سه گونه نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند که نفس در مراتب کمالی خویش و در سیر حرکت جوهری به این مراتب دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۹۸م). پس آن‌طور که بیانش گذشت ملاصدرا با تقسیم نفس به سه گونه، نفس انسانی را نفسی متمایز از دو نوع دیگر با کارکرد علم و تمیز می‌شمارد که اشرف نفوس است، و آن، حقیقت وجودی انسان را شکل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۹۸م). چرا که در دو مرتبه اسفل پیشین، انسان در مرتبه نبات و حیوان قرار دارد و تفاوتی میان او و یک نبات یا حیوان نیست.

با توجه به آنچه بیان گشت آشکار می‌گردد که شخصانیت انسان در نظر هر سه فیلسوف همانا به نفس انسانی است آنهم نفس انسانی که ممیز و مختص او است.

۳-۱- شخصانیت بالقوه یا بالفعل

سؤالی که اکنون پیش رو قرار دارد این است که آیا شخصانیت و انسان بودن باید بصورت بالفعل لحاظ گردد و یا اگر موجودی بالقوه نیز انسان باشد، دارای شخصانیت و گوهر انسانی بوده و شخص اخلاقی در خور حق و تکلیف خواهد بود. در نظر هر سه فیلسوف مسلمان، شخصانیت و انسان بودن، حتی اگر بصورت بالقوه نیز باشد سبب حکم به شخص بودن آن موجود خواهد شد (پورمحمدی، ۱۳۸۷ش). یعنی همین اندازه که آن موجود قوه قریب به فعلیت انسان شدن را داشته باشد، حکم به انسان بودن او می‌شود. این نکته در نظر فارابی و ابن‌سینا که نفس را از مرحله ابتدائیش مجرد می‌پندارند تا صدرالمتألهین که تجرد نفس را در طی مسیر حرکت جوهریش ثابت می‌نماید، مشترک است. پس از منظر هر سه فیلسوف مسلمان ملاک شخصانیت، بالقوه بودن شخص است چرا که نفس و عقل هیولانی (عقل منفعل به تعبیر فارابی و عقل بالقوه به تعبیر ابن‌سینا) در طی مسیر خود به سمت عقل مستفاد (فارابی، ۱۹۹۵م.) و نفس جسمانی در حرکت جوهریش به سوی تجرد تام، همگی دارای قوه و استعداد انسان کامل شدن هستند و از این روی وصف انسان برایشان ثابت است (ملاصدرا، ۱۹۹۸م.).

اکنون بحث بر سر نحوه و چگونگی افاضه و یا شکل‌گیری نفس در جنین است. از نظر فارابی نفس زمانی از سوی عقل فعال افاضه می‌گردد که مزاج شکل یافته از عناصر چهارگانه شایستگی لازم جهت دریافت آنرا داشته باشد (جمشیدنژاد اول، ۱۳۹۰ش). یعنی به صرف ترکیب، نفس انسانی به آن مزاج افاضه نمی‌شود بلکه تنها در صورت خاصی است که آن نفس به آن مزاج تعلق می‌گیرد (فارابی، ۱۳۸۷ش).

ابن سینا نیز مانند فارابی معتقد است که وقتی عناصر، ترکیب اعتدالی یافتند، صورت مناسب آنها که همان نفوس گیاهی، حیوانی و انسانی است، متناسب با ترکیب عناصر به آنها افزوده می‌شود (پورمحمدی، ۱۳۸۷ش).

اما در ملاصدرا با توجه به جسمانیة الحدوث بودن نفس باید گفت که از همان ابتدا موجود دارای نفس خواهد بود ولی نفس او در ابتدا تنها نفس نباتی بوده که ویژگی آن تنها نشو و نما و تغذیه است و در حرکت جوهری خویش و با احراز شرایط و کسب کمالات نفس حیوانی و در انتها که عناصر چهارگانه به نزدیک‌ترین درجات و مراتب اعتدال رسیدند، آن موجود واجد شایستگی لازم جهت افزوده نفس انسانی خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۹۸ش).

پس از بیان کوتاه و نگرش کلی به دیدگاه سه فیلسوف تلاش می‌کنیم تا به این سؤال اساسی که آیا جنین نابهنجار شخص محسوب می‌شود تا در حیطه قلمرو انسانی گنجانده شود یا خیر، پاسخ بگوییم.

دو گونه پاسخ برای این سؤال در نظر گرفته‌ایم:

۱- بنا بر آنچه گذشت نفس انسانی تنها به ترکیب خاصی از امتزاج عناصر اربعه که در نهایت اعتدال قرار گرفته‌اند، تعلق می‌گیرد. چه بر اساس دیدگاه فارابی و شیخ‌الرئیس و چه از منظر صدرالمتألهین آنچه باید مہیای پذیرش نفس انسانی باشد ترکیب خاصی از عناصر است که در نهایت اعتدال است.

اما در فرض ما، بنا بر آنچه پیشتر بیان گشته، جنین نابهنجار فاقد اعتدال مزاجی است چرا که در فرم شکل‌گیری کروموزم‌هایش ناهماهنگی و ناهنجاری قابل مشاهده است و همین ناهنجاری سبب آنست تا ادعا نماییم جسم او فاقد ملاک اولیه برای تعلق نفس انسانی یا فاقد استعداد لازم برای حرکت به سوی تجرد انسانی است. نهایت آنچه می‌توان برایش در نظر گرفت تعلق نفس حیوانی

به عنوان موجودی است که علاوه بر ویژگی‌های گیاهی شامل نشو و نما و تغذیه و تولید مثل، دارای حس و حرکت نیز هست ولی دیگر قابلیت دریافت و یا کسب ویژگی عقلانیت و تفکر انتزاعی حداقل در بعد بالقوه را نخواهد داشت.

بر همین اساس چنین موجودی از دایره انسانیت خارج بوده و دیگر شخص اخلاقی به عنوان موجود متعقل دارای حق و تکلیف نخواهد بود.

ممکن است شخصی چنین بیندارد که نظریه عناصر اربعه و مزاج حاصل از آنها توسط علم تجربی در روزگار ما رد شده است و همین سبب فرو ریختن پایه و اساس این پاسخ گردد. ولی در مقام پاسخ باید بگوییم که شاید نظریه عناصر اربعه امروزه قابل پذیرش نباشد اما این خدش‌های به اصل پاسخ وارد نمی‌کند چرا که می‌توان به جای چهار عنصر تمامی عناصر شکل دهنده جسم انسانی را جایگزین آن نمود و چنین گفت که ترکیب این عناصر در اعتدال لازم جهت تعلق نفس انسانی نیستند و این عدم تعادل را نیز با نشان دادن ناهنجاری موجود در شکل چینی کروموزم‌ها در جایگاه اثبات نشانند.

۲- اگر بخواهیم به شکل کامل از پاسخ اول چشم‌پوشیم، باید بگوییم که علم و تجربه بیان داشته‌اند که جنین ناهنجار پس از تولد، فاقد قوه عاقله به عنوان مدرک کلیات چه در تقسیم به نظری و عملی و چه در مراتب عقل نظری از هیولانی تا مستفاد، است و بیان داشتیم که در نظر هر سه فیلسوف وجه تمایز و جداساز انسان از سایر موجودات نفس ناطقه یا همان عقل او حداقل در بعد بالقوه است و موجودی که فاقد این ویژگی است، بی‌شک از حیطة سپهر انسانی خارج بوده و با توجه به سایر ویژگی‌هایش مثل قوای نباتی یا حیوانی در زمره این موجودات دسته‌بندی می‌گردد.

از آنچه گذشت روشن می‌گردد که بر اساس نگرش هر سه فیلسوف، جنین نابهنجار از دایره انسانیت خارج بوده و نهایتاً در حدّ یک گیاه یا حیوان خواهد بود و لذا حذف جنین مساوی با قتل یک انسان نخواهد بود تا حکم به غیر اخلاقی بودن سقط جنین جنینی بشود.

۴-۱- مسؤولیت اخلاقی در برابر گیاه و حیوان

ما در نگرش فیلسوفان مسلمان و همچنین دیدگاه دین اسلام، نه تنها در برابر انسان‌ها دارای مسؤولیت اخلاقی هستیم بلکه در برابر تمام هستی به عنوان جلوه و آیت حق (محقق داماد، مجله خردنامه)^۲ که به سبب همین جلوه‌گریش دارای شخصیت است، مسئول بوده و حق اخلاقی از جانب طبیعت و جهان بر عهده ما خواهد بود (پورمحمدی، ۱۳۸۷ش.).

اما توجه به این نکته ضروری می‌نماید که مسؤولیت ما چه در برابر انسان‌ها و چه در مقابل طبیعت و حتی جمادات، مطلق و فی نفسه نیست بلکه تنها از جهت اتصال و اضافه آنها به حق است. لذا از بین بردن حتی یک انسان در صورتی که خود خداوند چنین اجازه‌ای را صادر نموده باشد، بلاشکال است.

در فرض مورد نظر ما نیز در ابتدا باید این نکته را در نظر گرفت که یک جنین نابهنجار تنها در حکم یک گیاه یا حیوان خواهد بود و ما در مقابل حیوانات و گیاهان تنها در صورتی مسؤولیم که این موجودات خطر و ضرری را متوجه انسان نکنند و آلا حذف آنها بلامانع خواهد بود. مثلاً از بین بردن آفات گیاهی و جانوری در مزارع، از آن حیث که ضرری را متوجه کشاورز می‌کنند از نظر اخلاقی عملی روا قلمداد می‌گردد.

در مورد جنین نابهنجار نیز حکم چنین است. چنین موجودی با صرف هزینه‌های هنگفت نگهداری و مراقب اعم از پزشکی و غیرپزشکی، علاوه بر اینکه هیچ کارکرد و بازده مثمر ثمری برای جامعه انسانی نخواهد داشت، بخشی از سرمایه‌های جامعه که می‌تواند در جهت رشد و شکوفایی سایر انسان‌ها که می‌توانند بهره‌وری مناسب و شایسته‌ای برای آن اجتماع داشته باشند را هزینه کرده و مانع از باروری بخشی از استعدادها و به فعلیت رسیدن کامل عقولی می‌گردد که می‌توانند در جهت تعالی بشر تأثیرگذار باشند.

هیچ عقل سلیمی نخواهد پذیرفت که چنین حیوان یا گیاهی که تا این حد مضر به مزرعه پرورش انسانی است، همچنان پابرجا مانده و به حیات خود ادامه دهد و بی‌شک خواهد پذیرفت که او را در همان اوان شکل‌گیری و پس از تشخیص کامل مبنی بر نابهنجار بودنش، حذف و معدوم نماییم.

۲- بررسی مسأله در ساحت فلسفه غرب

در حیطه فلسفه غرب و با شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف، اخلاق به عنوان موضوع مستقلی برای بحث و فحص فلسفی مبنا قرار گرفت تا تحلیلی دقیق و روشن از مبانی و مفاهیم این حوزه از تفکر بشری، اخلاق را نیز به جرگه چالش‌های فلسفی بکشاند. همین امر سبب شد تا نحله‌ها و مکاتب متعدد فلسفی در حوزه فلسفه اخلاق چه در بخش اخلاق هنجاری و چه فرا اخلاق شکل گیرد.

در این بخش سعی‌مان معطوف انتخاب سه مکتب بزرگ و عمده اخلاق هنجاری یعنی فایده‌گرایی، وظیفه‌گرایی و اخلاق وظایف در نظر اول بوده و در تلاشمان برای دست‌یابی به حکم اخلاقی از منظر ایشان، نگاهی گذرا به اصول و مبانی فکری هر مکتب نیز خواهیم داشت.

۱-۲- فایده‌گرایی

فایده‌گرایی شاید در نگاه نخست چندان مکتبی نخبه‌گرا یا فلسفی انگاشته نشود اما یکی از کاربردی‌ترین و شایع‌ترین اصول رایج بر روابط انسانی را شکل می‌دهد به طوری که غالب مردم متوسط با هر نگاهی اعم از دینی، عقلانی، عرفی و غیره با چنین رویکردی در تقابل و کنش با یکدیگر هستند (دباغ، ۱۳۸۸ش.).

در میان تقسیم‌بندی‌های متعدد فایده‌گرایی، دو مکتب فایده‌گرایی قاعده‌محور و فایده‌گرایی عمل‌محور گزینش شده‌اند تا در اینجا راهکارهای خود را به آنها محک زده و سنجشی اخلاقی از آنها به دست آوریم.

فایده‌گرایی عمل‌محور بیان می‌دارد که عمل آدمی درست است اگر و تنها اگر دست‌کم به اندازه هر عمل دیگری که می‌تواند انجام دهد برای جمیع مردمانی که از آن تأثیر می‌پذیرند فزونی خیر را بر شر به بار آورد (هولمز، ۱۳۸۵ش.).

فایده‌گرایی قاعده‌محور می‌گوید عمل آدمی درست است اگر بر وفق قاعده‌ای باشد که تبعیت همگانی از آن به اندازه هر قاعده بدیل دیگری، برای جمیع مردمانی که از آن تأثیر می‌پذیرند فزونی خیر را بر شر به بار آورد (هولمز، ۱۳۸۵ش.).

پس افزایش لذت و کاهش درد و رنج از مؤلفه‌های اصلی این دو دیدگاه است. همان‌طور که روشن است در فایده‌گرایی عمل‌محور، شخص کنش‌گر و سیاق اخلاقی مربوطه‌ای که کنش‌گر در آن حضور دارد، مدخلیت اصلی را در حکم به روایی یا ناروایی اخلاقی ایفاء می‌کند به نحوی که حکم آن سیاق غیر قابل تسری به سایر موارد است (فرانکنا، ۱۳۸۳ش.).

اکنون با ذکر مثالی مسأله را روشن‌تر می‌نماییم. خانواده‌ای با سطح متوسط زندگی را لحاظ کنید که صاحب جنین نابهنجاری گشته‌اند. پدر خانواده برای

تأمین زندگی فرزند ناتوان مجبور خواهد شد ساعات بیشتری کار کند، از جانب دیگر مادر خانواده هر بار که به فرزند نابهنجار خویش نظر می‌افکند، از رنج او در رنجی جانکاه خواهد بود و علاوه بر آن، رسیدگی به چنین کودکی و مراقبت از او تمام انرژی او را تحلیل برده و مانع از آن خواهد بود تا وی بتواند وظایف همسری و مادری^۳ خویش را به نحو احسن به انجام برساند.

با چنین فرضی آیا باز هم حفظ جنین نابهنجار لذتی به همراه خواهد داشت؟ با توجه به آنچه بیان گشت بی‌شک پاسخ هر انسان متعلقی منفی خواهد بود.

البته آنچه گذشت تنها تحلیل در یک مورد خاص بود که قابلیت عمومیت بخشی ندارد لذا شاید فایده‌گرایی عمل‌محور در این مورد خاص چندان مکتبی در خور توجه نباشد.

اکنون به سراغ فایده‌گرایی قاعده‌محور می‌رویم. در این نگاه باید قاعده اصلی جستجو شود. قاعده‌ای که همه ما بدان توجه می‌کنیم و آن را شایسته هر انسانی می‌دانیم، اصل عدم قتل انسان بیگناه است. یعنی می‌گوییم: هیچ انسانی نباید کشته شود مگر در شرایط خاص. اکنون حتی اگر بپذیریم که جنین نابهنجار یک انسان محسوب می‌شود، باز هم شرایط خاصی حاکم است. در این دیدگاه افزایش لذت و کاهش درد و رنج اکثریت جامعه یا حداقل افرادی که با آن سیاق اخلاقی درگیرند، در گرو قاعده‌ای است که حکم اخلاقی را صادر می‌کند (هولمز، ۱۳۸۵ش). شرایط خاص در اینجا رنجی است که متوجه پدر بابت تأمین هزینه‌های بالای درمان و مادر خانواده بابت نگهداری از کودک نابهنجار و فرسایش انرژی او و عدم تواناییش در به انجام رساندن تام و تمام وظایف مادری و همسریش است.

آنچه گذشت فارغ از رنجی است که خود کودک پس از تولد خواهد کشید و اگر تولد او عملی روا دانسته شود، رنجی ابدی در زندگی دنیوی را برایش به ارمغان خواهد آورد که بی‌تردید هیچ انسانی زندگی با چنان رنجی را بر مرگ آسوده ترجیح نخواهد داد.

۲-۲- وظیفه‌گرایی کانتی

در تاریخ نام کانت، بی‌شک نامی آشنا و درخشان در قلمرو فلسفه و تحولات بنیادین در عرصه اندیشه و تعقل است. در این بخش با نگاهی گذرا و بسیار مختصر به اندیشه اخلاقی کانت، تحلیلی از سه راهکار مطرح شده ارائه می‌نماییم. کانت که عمل اخلاقی را در مفهوم تکلیف (مک اینتایر، ۱۳۷۹ش.) و آن را در امر مطلق پایه‌گذاری می‌کند (راس، ۱۳۸۶ش.)، سه ضابطه‌مندی را در توضیح امر مطلق بیان می‌دارد.

ضابطه مندی اول: «من هیچگاه نباید جز این رفتار کنم که همواره بتوانم اراده کنم که آیین رفتارم به قانونی عام بدل شود.» (کانت، ۱۳۶۹ش.).

ضابطه مندی دوم: «چنان رفتار کن که بشریت را چه در خود و چه در شخص دیگری، همیشه به عنوان یک غایت به شمار آوری و نه هرگز همچون وسیله‌ای.» (کانت، ۱۳۶۹ش.).

ضابطه مندی سوم: «همه آیین‌های رفتار باید به وسیله قوانینی که خود وضع می‌کنند با قلمرو ممکن غایات و قلمرو طبیعت هماهنگ شوند.» (کانت، ۱۳۶۹ش.).

در ضابطه مندی اول حکم اخلاقی، حکمی عام تلقی می‌گردد که در تمامی احوال و شرایط برای تمامی افراد یکسان است. حکمی که وظیفه عقلانی همگان

است. در این صورت‌بندی تناقض منطقی شرط تحقق یا عدم تحقق فعل و در نتیجه آن حکم به روایی یا ناروایی اخلاقی یک عمل است (مک اینتایر، ۱۳۷۹ش.).

در صورت‌بندی سوم، کانت در مقام اجتماعی‌سازی و قانون‌گذاری برای جامعه مستقل انسانی است. وی این وظیفه را بر عهده انسان‌های خودآیین و آزادی می‌گذارد که در مسیر تحقق آرمان جهان اخلاقی گام برمی‌دارند (هولمز، ۱۳۸۵ش.).

اما صورت‌بندی دوم که بی‌شک یکی از تأثیرگذارترین مفاهیم در تمامی عرصه‌های زندگی انسانی است، بیانگر کرامت انسانی است که در آن انسان فقط بخاطر انسان بودنش تکریم می‌گردد (هولمز، ۱۳۸۵ش.).

بی‌شک کرامت انسانی بزرگترین مانع بر سر حذف جنین نابهنجار است. اما تذکر نکته‌ای در اینجا بسیار حائز اهمیت است. کانت وجه تمایز انسان با سایر موجودات عالم را عاقل بودن وی که منجر به داشتن اراده آزاد برای اوست، می‌داند. اراده آزاد بزرگترین و تنها تمییز دهنده انسان با سایر موجودات طبیعی است و همین اراده آزاد است که امر مطلق را تحقق می‌بخشد. به عقیده کانت انسانیت انسان با اراده آزاد او رقم می‌خورد و انسان به همان میزان که اراده خویش را محقق می‌سازد، انسان است و آلا او نیز در عداد سایر موجودات طبیعی گرفتار قوانین آنها بوده و در زمره ایشان خواهد بود (هولمز، ۱۳۸۵ش.).

بنابر فرض ما که کودک نابهنجار فاقد قوه عاقله‌ای است که بتواند متعاقب آن، اراده خویش را به منصفه ظهور برساند، پس بنابر بیان کانت، چنین موجودی فاقد تفاوتی با سایر موجودات طبیعی نیست و لذا فاقد ملاک انسانیت است تا بتوان از طریق آن کرامتی ذاتی برایش در نظر گرفت.

از آنچه سخن رفت آشکار می‌گردد که حذف چنین جنینی بلاشکال است زیرا علاوه بر آنکه در آن تناقض منطقی به چشم نمی‌خورد، مانع کرامت انسانی نیز از میان برداشته شده است.

اما چنانچه عقل بشری در آینده به تکنولوژی بهسازی ژنی دست یابد، بی‌تردید در نظر کانت امری است در مسیر تحقق آرمان کرامت انسانی که بی‌اعتنایی به آن شکستی است در راه رسیدن به این غایت. چرا که کوتاهی در پرورش استعدادهاى شخص^۴، نه بی‌حرمتی به او به عنوان یک انسان بلکه اغماض در رسیدن به این آرمان است، همان طور که کوتاهی در ادای تکالیف پسندیده نسبت به سایرین نیز چنین است (راس، ۱۳۸۶ش.) و بهسازی ژنی بی‌شک مصداق بارزی از تکلیفی پسندیده نسبت به سایرین است.

وظایف در نظر اول

سر ویلیام دیوید راس (۱۸۷۷-۱۹۷۱م.) فیلسوف انگلیسی قرن بیستم با نگارش دو کتاب خوب و درست (۱۹۳۰م.) و مبانی اخلاقی (۱۹۳۹م.) نظام اخلاقی جدید، منضبط و کارآمدی را با ترکیبی از وظیفه‌گرایان و فایده‌گرایان بنیان نهاد. در موضوع مورد بحث بزرگترین مانع بر سر اجرای آن، حق حیات جنین است. در نظر راس که وظایف در نظر اول را در تقسیمی باز (دباغ، ۱۳۸۸ش.) و غیر مشتق (دباغ، ۱۳۸۸ش.) به هفت وظیفه وفاداری، سپاسگزاری، عدم اضرار به غیر، عدالت، بهبود خود، جبران و نیکوکاری تقسیم می‌نماید (راس، ۱۹۳۹م.) حذف کودک بر اساس وظایف وفاداری، سپاسگزاری و عدالت عملی اخلاقی خواهد بود. اما در مقابل حفظ حیات او نیز بر اساس وظایف عدم اضرار به غیر و نیکوکاری امری اخلاقی قلمداد می‌گردد.

آنگونه که آشکار است در مورد فوق با تعارضی اخلاقی مواجه هستیم، جایی که راس قدرت ایده و فکر خود را در تحلیل و گریز از چنین تعارضاتی به خوبی نشان می‌دهد. راس با ارائه راهکار وظیفه واقعی تلاش می‌کند تا کنشگر اخلاقی را از این سردرگمی به سلامت بیرون آورد.

اما توضیحی پیرامون سه وظیفه روایی حذف جنین لازم می‌نماید. منظور از وفاداری، وفاداری به پیمانی است که هر فردی در قبال جامعه‌ای که در آن حضور دارد، بر خود واجب نموده است (راس، ۱۹۳۰م). بدین شکل که هر انسانی به محض حضور در هر جامعه‌ای قراردادی نانوشته را امضاء می‌نماید که مطابق آن بر خود واجب می‌نماید تا در مقابل هزینه‌هایی که دولت برای حفظ، حراست، آموزش و پرورش و غیره به وی ارائه می‌نماید، او نیز در راه اعتلاء و پیشبرد اهداف جمعی و تعالی عمومی گام بردارد. سپاسگزاری (راس، ۱۹۳۰م). نیز در برابر تمامی امکاناتی است که برای رشد و تعالی فرد توسط جامعه و دولت پرداخت گردیده است و سپاس از آن مگر جز با فراهم آوردن منافع عمومی ممکن است. عدالت نیز به معنای فراهم آوردن شرایط مساوی برای تعالی و پیشرفت همگان است (راس، ۱۹۳۰م). حال در این مورد باید متذکر شد که بی‌شک هزینه‌های بعدی جنین نابهنجار بسیار بیشتر از جنینی بهنجار است و از سوی دیگر جنین بهنجار بعدها با ارائه خدمات و منافع عمومی این هزینه‌ها را جبران خواهد نمود. لذا عدالت در مورد جنین نابهنجار و بهنجار رعایت نمی‌گردد.

پس عدالت، وفاداری و سپاسگزاری مقتضی اخلاقی دانستن حذف جنین نابهنجار است اما در مقابل آن عدم اضرار به غیر و نیکوکاری حفظ او را لازم می‌شمارد. اکنون باید با شهودی اخلاقی به سراغ وظیفه واقعی خویش در این تعارض برویم. شهود اخلاقی ما در چنین مواجهه‌ای وزن وظایف وفاداری،

سپاسگزاری و عدالت را از دو وظیفه معارض خود سنگین تر می‌یابد. بزرگترین مانع ما وظیفه عدم اضرار به غیر به معنی ضربه زدن به سایرین (راس، ۱۳۹۰م.) است. این وظیفه اگر با این دید نگریسته شود که حفظ جنین خود گونه‌ای از اضرار به یک جامعه و سلب بخشی از منافع عمومی آن بدون جبران است، مصداقی از اضرار به غیر تلقی می‌گردد. این مسأله به گونه‌ای دیگر نیز قابل تحلیل است که اگر جنین نابهنجار پس از تولد می‌توانست درک درستی از پیرامون خود و بخصوص وضعیت شخصی خود داشته باشد، بی‌شک درد و رنجی را که متحمل می‌شود و همچنین عدم قدرت سازگاریش با محیط پیرامون و سایر انسان‌ها را مصداقی از اضرار به خویش تلقی نموده و حفظ خود در مرحله جنینی توسط سایرین را امری ناشایست می‌دانست. چرا که با حذف او در مرحله جنینی می‌توان از درد و رنجی که متوجه جامعه و به شکل متنابهی متوجه خود شخص خواهد بود، جلوگیری نمود. نمونه چنین نگرشی را می‌توان در برخی از معلولیت‌های جسمی نیز یافت که شخص معلول از وضعیت خود در رنج است. حال چرا نتوان گفت که حذف، نه تنها اضراری را متوجه او نمی‌کند بلکه از بسیاری از رنج‌های او در آینده جلوگیری خواهد کرد. با این تحلیل درمی‌یابیم که شاید حتی بتوان حذف جنین جنینی را مصداقی از نیکوکاری نسبت به او و البته یک جامعه به حساب آورد.

ج- حق حیات جنین نابهنجار از منظر منافع عمومی

پس از مدتها گفت و گو و جدال بر سر مسأله سقط جنین و همچنین گزارشات فراوان در مورد سقط‌های پنهانی و غیر بهداشتی، سرانجام در تاریخ ۸۴/۳/۱۰ مجلس شورای اسلامی تصمیم به تصویب ماده واحده «سقط درمانی»

گرفت. ماده واحده مقرر می‌دارد: «سقط درمانی با تشخیص قطعی سه پزشک متخصص و تأیید پزشکی قانونی مبنی بر بیماری جنین که به علت عقب افتادگی یا ناقص الخلقه بودن موجب حرج مادر است و یا بیماری مادر که به تهدید جانی مادر توأم باشد، قبل از ولوج روح (چهارماه) با رضایت زن مجاز می‌باشد...»

قانونگذار در تقنین این ماده واحده، مبنا را «حرج مادر» قرار داده است و به همین سبب آن را «سقط درمانی» نامگذاری نموده است. لذا در ذهن و قلم وی منافع جامعه و خود جنین نادیده انگاشته شده و در واقع انتخاب سقط جنین ناقص الخلقه، حق مادر شناخته شده است. شاید بتوان گفت از این نظر قانون ایران رویکردی میانه رو و کمی فمینیستی به موضوع سقط جنین داشته است. زیرا از یک سو این حق را به دلیل عسر و حرج مادر اعطا کرده و از سویی دیگر بر این اعتقاد بوده که جنین از چهارماهگی به اندازه انسان کامل حق داشته و حیات مادر ترجیحی بر او ندارد و از این نظر پیرو کسانی است که معتقدند پس از ولوج روح حتی اگر ادامه بارداری منجر به مرگ مادر شود، به دلیل این که احیای انسانی از طریق کشتن انسانی دیگر در شرع وارد نشده است، سقط جنین جایز نمی‌باشد (باسین، ۱۳۰۴ه.ق). این دیدگاه در واقع نوعی تعدیل در دیدگاه عدم تجویز مطلق سقط جنین است. پاپ پیوس دوازدهم نیز در این باره چنین می‌گوید: «...کودک در حالی که هنوز زاده نشده است، یک انسان است به همان میزان و به همان دلیل که مادر انسان است.» (وایت، ۱۹۹۷م).

در این میان شایان ذکر است که شهید بهشتی، دیدگاهی متفاوت اما مبهم را بیان می‌دارد. با این توضیح که به اعتقاد ایشان از ادله فقهی موجود حرمت سقط جنین بر نمی‌آید و صدور حکم بر حرمت آن نه بر اساس ادله فقهی و سخن فقه‌هاست و نه مخالف آن! (بهشتی، ۱۳۷۹ش.).

دیدگاه‌های مختلفی در مورد سقط جنین و یا حق حیات آن ارائه شده که بازگویی تمامی آنان از حوصله این مقاله خارج است. اما نکته اساسی که کمتر مورد توجه نویسندگان قرار گرفته، نقش نفع و یا نظم عمومی در موضوع مورد بحث است.

بر اساس اصل چهارم قانون اساسی ایران هدف اصلی، همیشه ایجاد آسایش و نظم عمومی است و به همین جهت هیچ کس نمی‌تواند حقوقی را که به او اعطا شده است بر خلاف هدف اصلی آن به کار برد و در پناه اجرای حق، آسایش عمومی را بر هم زند یا آن را وسیله رسیدن به هدف‌های نامشروع خویش سازد.

بنابراین یکی از محدودکننده‌های حقوق فردی، نظم عمومی است. آزادی فردی تنها در چهارچوب نظم عمومی قابل پذیرش است و هیچ‌گاه نمی‌تواند به بهانه برهم زدن آن مورد حمایت قرار گیرد. مظهر نظم و نگهدارنده آن، دولت است. دولت نفع عموم را به نفع فرد مقدم می‌دارد و می‌تواند اگر لازم شود، فرد را فدای کل کند، زیرا حمایت از نفع عمومی متضمن منفعت اجرای آن نیز هست (کاتوزیان، ۱۳۷۷ش). فردی که به علت ناهنجاری‌های ژنتیکی قدرت تعقل ندارد در واقع به دلیل عدم قدرت یادگیری تنها برای جامعه و دولت هزینه‌های گزاف جهت نگهداری‌اش به بار می‌آورد و این حقیقت بدین معناست که علاوه بر این که وجود چنین فردی نفعی برای جامعه ندارد، بلکه ایراد ضرر نموده و بخش بزرگی از درآمد دولت و جامعه به جای صرف جهت پیشرفت آن، در زمینه‌ای مصرف می‌شود که به عقب‌ماندگی آن کمک می‌کند زیرا هر جنین ناهنجر با حمل ژن معیوب خود پیوسته جامعه انسانی را در معرض خطر قرار می‌دهد. در ایالات متحده آمریکا یکی از تحلیل‌گران سلامت در دپارتمان جراح‌های عمومی در سال ۱۹۷۴، در مقاله‌اش تحت عنوان شانس این گونه نقل کرده است که باید حدود

پنج بلیون دلار در طول بیست سال هزینه گردد تا شیوع سندرم داوون به وسیله برنامه تشخیص و سقط داوطلبانه کاهش یابد. اگر این کاهش به پنجاه درصد برسد، جامعه جدید ۱۸ بلیون دلار ذخیره کرده است. او همچنین تخمین می‌زند برنامه‌های مشابه کمکی در سایر بیماری‌های ژنتیکی ممکن است ذخیره مالی را به ۷۵ و یا ۸۹ بلیون دلار برساند. او چنین بیان می‌دارد: «اگر ما اجازه دهیم مشکلات ژنتیکی از دستمان در برود... ما، به عنوان جامعه ریسک تحمل مراقبت و حفظ جمعیت زیادی از بیماران ناکارآمد روانی و هزینه مشکلات اجتماعی ناشی از آن را به عهده گرفته‌ایم.» علاوه بر این مطالعات نشان داده است که مردهایی که یک کروموزوم اضافی Y دارند (XYY) رفتارهای تجاوزگرانه بیشتری از خود نشان داده و الگوی ذاتی تجاوز، تهاجم و ارتکاب جرم دارند (کولس، ۱۹۸۶م).

بنابراین با توجه به مطالب فوق وجود انسان‌هایی با ناهنجاری‌های ژنتیکی هم می‌تواند از لحاظ هزینه به ضرر جامعه باشد و هم به لحاظ الگوی ژنتیکی خاص. درست است که تصمیم در به دنیا آوردن کودک ناقص‌الخلقه، حق والدین اوست اما آیا اجرای این حق می‌تواند باعث ایراد ضرر به جامعه شده و نفع عمومی را مخدوش نماید؟ اگر حیات جنین نابهنجار موجب خسران جامعه گردد، دولت می‌تواند از به دنیا آمدن آن به این بهانه جلوگیری کند؟

برای پاسخ به این سوال ابتدا باید مفهوم نظم عمومی و مبانی آن مورد بررسی قرار گیرد.

این مفهوم که نفع عموم و جامعه بر نفع فرد ترجیح دارد، در واقع نشأت گرفته از سودگرایی اخلاقی است که نقطه آغاز این تفکر در قرن پنجم پیش از میلاد توسط اندیشمند چینی موتزو رقم خورد و بعدها بوسیله جان براون، جرمی بنتام، هربرت اسپنسر و غیره به مکاتب مختلف تقسیم و پرورش یافت. هسته‌ی

واقعی تفکر سودگرایی اخلاقی بر این اصل استوار است که غایت نهایی اخلاقی زیستن خیر عمومی است و معیار درستی و نادرستی اعمال و بایدها و نبایدهای اعمال، اصل سود می‌باشد. اصل سود یا اصل «بالاترین خوشی» بدین معناست که «بهترین فعل آن است که بیشترین خیر و خوشی را برای بیشترین تعداد انسان‌ها به بار آورد و بدترین فعل آن است که به همان سان بدی و شر به بار آورد.» (اترک، ۱۳۸۴ش.) در واقع راه ساده اینست که عمل درست و یا غلط به این وابسته باشد که نتایج بلند مدت آن برای سعادت بشر (یا موجودات دارای شعور) مفید یا مضر است و از آنجایی که سودگرایی کلاسیک خیر و سعادت بشری را در مفاهیم لذت و رضایت می‌داند نشان می‌دهد که درستی یک عمل به این وابسته است که چه نتیجه‌ای در پی دارد (محقق داماد، ۱۳۸۸ش.).

برخی از حقوق‌دانان در مخالفت با کسانی که نفع عموم را نفع اکثریت جامعه دانسته‌اند، بیان داشته‌اند که در نفع عمومی هدف این است که نفع و رأی همه مردم در محاسبه نفع‌گرایی مورد توجه باشد، محاسبه نفع عمومی محاسبه عددی نیست، محاسبه ارزشی و اخلاقی است، نفع عموم به معنی نفع برتر است نه نفع اکثریت (کاتوزیان، ۱۳۷۷ش.).

در مسأله حاضر نفع برتر و مطلوب جامعه که اخلاق مؤید آن است رسیدن به جامعه سالم بدون افرادی است که رنج می‌برند و شامل کسانی که در مسیر پیشرفت گام بر می‌دارند. بنابراین دولت نیز به عنوان متصدی حمایت از نفع عموم همان‌گونه که در بسیاری موارد به زیان مالکان تصمیم‌گیری می‌نماید قادر خواهد بود، خیر جامعه را بر حیات بالقوه فردی ترجیح داده و والدین را ملزم به سقط جنین ناقص کند. زیرا همان‌گونه که در مباحث پیشین گفته شد بر اساس دیدگاه فیلسوفان اسلامی جنین ناهنجاری که به دلیل اشکالات ژنتیکی، به آن

مرحله از تکامل نخواهد رسید که بتواند مانند انسان‌های دیگر قوه تعقل و تفکر داشته باشد، در واقع شایسته نفس انسانی نبوده و طبعاً منفعت جامعه انسانی بر او ترجیح دارد.

از این نظر شاید بتوان گفت به دیدگاه «ارزش سرمایه‌ای» در مورد سقط جنین نزدیک می‌شویم. به نظر دورکین، چهره برجسته این اندیشه، وجود انسانی از یک ارزش وجودی ذاتی برخوردار است. اگر یک موجود انسانی وجود داشته باشد، ارزش ذاتی دارد ولی اگر وجود نداشته باشد به دنبال ایجاد و افزایش حیات انسانی نیستیم. این مهم نیست که تعداد بیشتری از آدمیان وجود پیدا کنند بلکه مهم این است که انسان‌های موجود شکوفا گردند و تلف نشوند (ورکین، ۱۹۹۳م). از دیدگاه دورکین انسان در هر مرحله از زندگی دارای ارزش ژنتیکی است که از دو منبع «طبیعت یا خدا» و «انسان یا فرهنگ» در او سرمایه گذاری می‌شود. او ارزش‌های ذاتی انسان‌ها را قابل مقایسه می‌داند و در ارزش مقایسه‌ای مادر و جنین معتقد است اگرچه جنین از ارزش ذاتی برخوردار است ولی در مقایسه مزبور به دلیل حجم بیشتر ارزش سرمایه‌ای طبیعت یا خدا و انسان یا فرهنگ در حیات مادر، جنین کنار گذاشته شود (ورکین، ۱۹۹۳م).

بنابراین بر اساس این مبنا و در مقایسه ارزش وجودی جنین نابهنجار و انسان‌های موجود، به دلیل این که ارزش سرمایه‌ای نشأت گرفته از دو منبع مذکور در افراد جامعه بیشتر می‌باشد، بر حیات جنین ترجیح دارد. زیرا بر اساس تئوری مذکور جنین تنها ارزش حیات دارد نه حق حیات و به دلیل همین ارزش ذاتی است، که سقط جنین را بد می‌دانیم. در مقایسه‌ای دیگر ارزش وجودی فرد سالم با فرد معیوب نیز قابل بحث است. لذاست که می‌توان مدعی شد در لایه‌های

زیرین عدم جواز قصاص فرد سالمی که مجنونی را به قتل می‌رساند، نوعی تفکر حاصل از ارزش سرمایه‌ای نهفته باشد.

در فقه اسلامی مسأله «نفع عمومی» به وسیله قواعد فقهی چون «لاضرر» و «لا حرج» مطرح می‌گردد. به عبارت دیگر حق فرد زمانی که در تعارض با حق فرد دیگری قرار بگیرد، اجرا نمی‌گردد. در طول این سال‌ها که مسأله سقط درمانی مورد توجه حقوق‌دانان و فقها قرار گرفته است، برای قانونی ساختن اختیار والدین در سقط جنین ناقص‌الخلقه، به این قواعد تمسک جسته و در جایی که حفظ جنین به دلیل عقب افتادگی موجب عسر و حرج مادر شده و یا سبب ایراد ضرر جانی برای او می‌گردد، آن هم قبل از ۴ ماهگی، سقط را تجویز نموده‌اند.

در مسأله پیش رو، موضوع تعارض اجرای حق حیات جنین با حق جامعه مطرح می‌گردد. زیرا حیات جنین نابهنجار موجب ایراد ضرر به جامعه شده و علاوه بر تحمیل هزینه‌های گزاف بر دولت، موجب ازدیاد کسانی می‌گردد که حامل ژن معیوب می‌باشند.

بر اساس گفته برخی حقوق‌دانان کلمه «ضرار» در روایت مشهور پیامبر «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام»، مربوط به مواردی است که شخص با استفاده از یک حق یا جواز شرعی ضرری را به دیگری وارد سازد که در اصطلاح امروزی از چنین مواردی به «سوء استفاده از حق» تعبیر می‌شود (محقق داماد، ۱۳۹۰ ش). ایشان پس از بررسی نظرات فقها چنین نتیجه می‌گیرند که معنای حدیث لا ضرر آن است که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد، ولی عدم مشروعیت ضرر هم شامل مرحله قانون‌گذاری است و هم شامل مرحله اجرای قانون. همچنین پس از ذکر این نکته که «لا» در قاعده «لا ضرر و لا ضرار»، لای نافیه است نه ناهیه، چنین بیان می‌دارند که اختصاص به ضرر شخصی ندارد، بلکه ضرر نوعی را هم شامل

می‌شود و احکام شریعت اسلام- اعم از تکلیفی و وضعی- مبتنی بر نفی ضرر عمومی و نوعی است (محقق داماد، ۱۳۹۰م).

بنابراین با توجه به مطالب فوق، می‌توان گفت حکم اختیار والدین در به دنیا آوردن فرزند نابهنجار، برای افراد جامعه و همچنین نسل‌های بعدی ضرری بوده و قابل رفع است. ممکن است گفته شود این مورد مصداق عدم‌النفع است، زیرا مبلغی که قرار است صرف پیشرفت و کمک به زندگی افراد جامعه گردد، جهت نگهداری از افراد ناتوان ذهنی مصرف شده و بنابراین نفع کمتری عاید مردم می‌شود لذا قاعده لا ضرر اجرا نمی‌شود. در پاسخ به این اشکال باید گفت از بررسی موارد استعمال «ضرر» و «ضرار» در آیات قرآنی و حدیث، چنین استنباط می‌گردد که کلمه «ضرر» مفید اضرار مادی و نفسی بوده در حالی که کلمه «ضرار» معنای حرج و سختی و تضییق را افاده می‌کند (خمینی، ۱۳۸۵ش).

به علاوه از تحقیق در شأن نزول آیات قرآنی مربوط به قاعده لا ضرر، چنین برداشت می‌شود که اگر چنانچه منشأ ضرر، عملی مضر باشد، حتی اگر مضرات آن بعداً حاصل شود مشمول قاعده می‌گردد (خمینی، ۱۳۸۵ش).^۵ همچنین کلمه ضرر در لغت به معنای خلاف نفع، سوء حال، نقص در حق و غیره آمده است (خمینی، ۱۳۸۵ش). که از بررسی تمامی آن‌ها به این نتیجه می‌رسیم که چنانچه حق مسلمی چه در حال و چه در آینده برای شخصی موجود باشد و عمل فردی دیگر منشأ کسر و نقصان در این حق گردد، ضرر محقق می‌شود حتی اگر فرضی یا احتمالی باشد. مانند جایی که از ایجاد کارخانه شیمیایی و مولد دود سرطان‌زا در همسایگی خانه‌های مسکونی جلوگیری می‌شود. زیرا در این مثال نیز خطر و ضرر برای همسایگان صد در صد نیست بلکه خطر ابتلا به سرطان یا بیماری‌های پوستی را در ایشان افزایش می‌دهد و بنابراین منشأ ضرر می‌گردد. در موضوع

مورد بحث نیز به دلیل این که عمل فرد در اجرای حق خویش منشأ و سبب محرومیت حق جامعه از ثروت ملی که حق ایشان است، می‌گردد، مشمول این قاعده است.

د- حق سقط شدن جنین ناقص الخلقه

یکی از اهداف نگارندگان از تألیف این مقاله در واقع دستیابی به این آگاهی است که سقط جنین ناقص الخلقه حقی است برای خود وی که باید از استیلای والدینش درآمده و به دست پزشک متخصص سپرده شود. اوست که در این امر مجری حق بوده و در صورت مشاهده نقصان خلقت در جنین باید به سقط آن اقدام نماید. زیرا از لحاظ حقوقی چنین جنینی حق سقط شدن دارد و سپردن اجرای این حق به دست پدر و مادر، نمی‌تواند تأمین‌کننده حق وی باشد. زیرا در عالم حقوق، ظلم مساوی است با عدم اجرای حق و عدم سقط وی به دلیل تصمیم‌گیری غیرعادلانه پدر و مادر، جز ظلم به چنین موجودی تعبیر دیگری ندارد. بنابراین آنچه تا کنون به عنوان «حق حیات» برای جنین ناهنجار مورد توجه قرار گرفته است خالی از اشکال نیست. زیرا چنین جنینی بیش از این که حق حیات داشته باشد، حق سقط شدن دارد. بنابراین شاید بررسی «حق سقط شدن» برای چنین جنینی شایسته‌تر باشد و درسایه این حق است که به عقیده برخی حقوق‌دانان، جنین ناهنجار پس از ورود به دنیایی که ناخواسته به آن قدم گذارده است، حق ادعای خسارت علیه والدین یا پزشک مقصر خویش را دارد (جردن، ۱۳۸۵ش.).

از سوی دیگر برخی از اعضای جامعه معلولین و همچنین حامیان حقوق ایشان، سقط جنین ناهنجار را معادل اصلاح‌نژاد انسان دانسته‌اند و معتقدند اجازه

سقط بر اساس اشکالات ژنتیکی، از ارزش زندگی معلولین می‌کاهد و دربردارنده این امر است که زندگی با ناهنجاری پست‌تر و بی‌ارزش‌تر از زندگی نکردن است.^۶ در مقابل، ائتلاف حق سقط جنین در کانادا چنین پاسخ داده است که سقط جنین ناهنجار ارتباطی به اصلاح نژاد یا تجاوز به حقوق معلولین ندارد و توانایی و آمادگی زن را در نگهداری و پرورش فرزند معلول در نظر می‌گیرد.^۷

این دیدگاه تنها منافع مادر و یا والدین را در نظر می‌گیرد و از این نظر می‌توان گفت نوعی رویکرد فمینیستی محسوب می‌شود. در حالی که منافع عالی جنین ناهنجار و مصلحت وی در جلوگیری از به دنیا آمدن او با وضعیت معلولیت است. زیرا چنین فردی در جامعه علاوه بر مشقت زندگی، همواره در معرض خطر و سوء استفاده می‌باشد. به طور مثال اخیراً نابودی و مرگ اخلاق به جایی رسیده است که از ایشان در عملیات انتحاری استفاده می‌کنند.^۸ همچنین این افراد به دلیل ناتوانی، قادر به محافظت از خویش نبوده و یکی از گروه‌های انسانی در معرض خطر و قربانی جرم و بزه‌دیدگی محسوب می‌شوند. بنابراین اساس و مبنای این دیدگاه بر مصلحت جنین به عنوان محجور یا صغیر استوار است. زیرا چنانچه قائل به این باشیم که جنین هم، شایستگی عنوان انسان را دارد، زمان آغاز کودکی از زمان انعقاد نطفه بوده و از همین زمان تمامی آثار حقوقی و مدنی بر آن بار می‌شود (موسوی بجنوردی).^۹ لذا در این دوران تحت ولایت ولی خود بوده و وی باید به مصلحت او تصمیم بگیرد. این که ولی خودخواهانه تصمیم بگیرد جنین را در همان شرایط ناهنجاری به دنیا آورد و زندگی رنج‌آوری را بر او تحمیل نماید، در واقع بر خلاف مصلحت و منافع او تصمیم گرفته و از ولایت عزل می‌شود. همان گونه که یکی از نویسندگان معتقد است «آزادی پدر و مادر بودن، آزادی برای والدین خوب بودن است، نه یک گواهی که از طریق آن افراد معلولی

تولید کنیم که بار مسؤولیت خطایمان را به دوش بکشند» (رامسی، ۱۹۷۰م). بر این مبنا سقط شدن، به مصلحت و حق جنین نابهنجار بوده و در صورت عدم صلاحیت والدین، پزشک متخصص، تصمیم‌گیرنده و حامی حقوق جنین است. این دیدگاه را شاید بتوان به قانون مجازات خودداری از کمک به مصدومین^{۱۰} مصدومین^{۱۱} شبیه دانست. زیرا اساس این قانون علاوه بر فقه اسلامی، اخلاق انسانی نیز می‌باشد. هدف از آن، عدم رها کردن فرد مصدوم به حال خویش و تلاش در جهت بهبود اوست^{۱۱}. در مورد جنین نابهنجار کمک به وی به عنوان یک مصدوم از نظر اخلاقی همانا بهبودسازی او و شاید بتوان گفت بهسازی ژنتیک اوست که هم اکنون از نظر علمی توانایی صد در صد برای اعمال آن وجود ندارد. لذا بر اساس اصول انسانی و اخلاقی، رها کردن موجود معیوب به حال خود، که با همان وضعیت پا به دنیا گذارد خلاف حق بوده و جلوگیری از تولدش، به مصلحت است.

نتیجه‌گیری

بررسی واقعیاتی که در جامعه کنونی با آن روبرو هستیم ما را بر آن داشت تا از آرمان‌گویی‌هایی که تنها در سخن خوش است و تأمین‌کننده هیچ یک از منافع دو عنوان «فرد» یا «جامعه» نمی‌باشد بپرهیزیم و در صدد پیدا کردن راهکاری جهت حل معضل سقط جنین، که سال‌هاست تنها تبدیل به عبارات و جملات بی‌حاصل و شعارگونه در محافل حقوقی و اخلاقی گشته است، باشیم. اکنون پس از ارائه مطالب فوق، رسیدن به نقطه واحد اگرچه کمی سخت و دشوار می‌نماید اما حقیقت این است که باید با بیان‌های صریح پا به عرصه ظهور گذاشته تا بتوان به یک راهکار ناب نائل شد. حقوق و اخلاقی از بطن جامعه برمی‌خیزد، باید بتواند

دردها و معضلات موجود را درک و تمام تلاشش را معطوف حل آنها نماید. یکی از پررنگ‌ترین این دردها، زندگی با شرایطی نامساوی زیر نگاه‌های سنگین افرادی از نوعی دیگر در خانه‌های بهزیستی است. با آنچه گذشت شاید بتوان گفت که سپردن تصمیم‌گیری در مورد اتمام بارداری چنین جنینی به دست دولت، می‌تواند یکی از بهترین راهکارهای موجود باشد. سپردن تصمیم‌گیری در مورد جنین نابهنجار و سلب اختیار از مادر نیز از آن رو است که احساسات می‌تواند مانعی بزرگ بر سر راه عقلانیت باشد. از سوی دیگر اخذ مالیات مازاد و یا جریمه‌های قانونی از والدینی که تسلیم امر قانونی و اخلاقی حکومت نشده و فرزند نابهنجار خود را به دنیا آورده‌اند، می‌تواند هم عاملی پیش دارنده تلقی گردد و هم در صورت وقوع تولد، حق پایمال شده سایرین را تا حدی جبران کند. اما از همه این سخنان مهم‌تر حقی است که برای جنین نابهنجار قائل شدیم که فرزند عقب‌مانده نیز به عنوان فردی که در حق وی ظلم شده و خسارات مادی و معنوی به وی ایراد شده است، حق مطالبه ضرر و زیان را دارد.

آنچه بیانش گذشت، صرفاً طرح بحثی بود که توسط نگارندگان ارائه گردید، و می‌تواند آغازی برای اندیشه‌ورزی بیشتر در راه طولانی جامعه‌ای آرمانی باشد که در آن همگان از حق سلامت جسمی و روحی برخوردار می‌باشند.

پی‌نوشت‌ها

- ^۱ - برخی از فلاسفه همچون فارابی میان اراده و اختیار تفاوت قائل شده و معتقد است که اراده برخاسته از حس و تخیل است در حالی که اختیار تنها از قوه‌ی نطق (عقل) حاصل می‌گردد. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). *آراء اهل المدینه الفاضله*. بیروت، مکتبه الهلال، ص ۱۰۰.
- در این بخش نیز آنچه تحت عنوان اراده بیان می‌گردد همان اختیار فارابی به معنی نیرویی برخاسته از قدرت تفکر و عقل انسانی است.
- ^۲ - محقق داماد، سید مصطفی، *محیط زیست طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه*. مجله خردنامه صدرا، زمستان ۸۴، شماره چهل و دوم.
- ^۳ - در صورتی که مفروض بداریم که وی صاحب فرزند سالم دیگری نیز هست.
- ^۴ - اگر بپذیریم که بهسازی ژنی نوعی ارتقاء و فعلیت بخشیدن به استعدادهای فرد است.
- ^۵ - سوره توبه، آیه ۱۰۷: «والذین اتخذوا مسجداً ضرراً و کفراً و تفریقاً بین المومنین و ارساداً لمن حارب الله و رسوله من قبل و لیحلفن ان ارادنا الا الحسنی و الله یشهد انهم لکاذبون» همان منبع، ص ۱۳۹.
- ^۶ - *The Guardian*, Manchester, Nov 3, 1999; *The Toronto Star*, Toronto, Oct 23, 1999.
- ^۷ - Abortion Rights Coalition of Canada, www.arcc-cdac.ca info@arcc-cdac.ca
- ^۸ - «... گروه بین المللی: حوادث تروریستی روز جمعه گذشته در عراق چنان در نوع خود بی‌نظیر بود که نحوه عملکرد تروریست‌ها انزجار تازه‌ای را برانگیخت. روز گذشته منابع خبری افشا کردند که تروریست‌ها از دو زن عقب مانده ذهنی برای اهداف خود استفاده کردند...» روزنامه اعتماد، شماره ۱۶۰۶ به تاریخ ۱۴/۱۱/۱۳۸۶، صفحه ۳ (جهان).
- ^۹ - موسوی بجنوردی، سید محمد. *بررسی معیار و مفهوم کودکی در تفکر اسلامی و قوانین ایران برای بهره‌مندی از حقوق مربوطه*. مجله پژوهشنامه متین، پژوهشکده امام خمینی، سال پنجم، شماره ۲۱، ص ۲۱.
- ^{۱۰} - قانون مجازات خودداری از کمک به مصدومین و رفع مخاطرات جانی (۱۳۵۴/۲/۱۶) ماده واحده - ۱- هر کس شخص یا اشخاصی را در معرض خطر جانی مشاهده کند و بتواند با اقدام فوری خود یا کمک طلبیدن از دیگران یا اعلام فوریه مراجع یا مقامات صلاحیت دار از وقوع خطر یا تشدید نتیجه آن جلوگیری کند بدون اینکه با این اقدام خطری متوجه خود او یا دیگران شود و با وجود استمداد یا دلالت اوضاع احوال بر ضرورت کمک از اقدام به این امر خودداری نماید، به حبس جنحه ای تا یکسال و یا جزای نقدی تا پنجاه هزار ریال محکوم خواهد شد. در این مورد اگر مرتکب از کسانی باشد که به

اقتضای حرفه خود می توانسته کمک مؤثری بنماید به حبس جنحه ای از سه ماه تا دو سال با جزای نقدی از ده هزار ریال تا یکصد هزار ریال محکوم خواهد شد. مسؤولان مراکز درمانی اعم از دولتی یا خصوصی که از پذیرفتن شخص آسیب دیده و اقدام به درمان او یا کمک های اولیه امتناع نمایند به حداکثر مجازات ذکر شده محکوم میشوند. نحوه تامین هزینه درمان این قبیل بیماران و سایر مسایل مربوط به موجب آیین نامه ای است که به تصویب هیئت وزیران خواهد رسید.

فهرست منابع

- ابن سینا. (۱۳۸۷ش.). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (۵۱۴۱۴ه.). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۲۷ه.). *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بهشتی، محمد حسین. (۱۳۷۹ش.). *بهداشت و تنظیم خانواده*. تهران: موسسه نشر آثار و اندیشه های شهید محمد حسین بهشتی.
- پورمحمدی، علی. (۱۳۸۷ش.). *مبانی فلسفی اخلاق زیستی*. تهران: مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی
- جردن، پاتریس. (۱۳۸۵ش.). *اصول مسئولیت مدنی*. ترجمه مجید ادیب، چاپ اول، تهران، نشر میزان
- جمشیدنژاد اول، غلامرضا. (۱۳۹۰ش.). *آرمان شهر فارابی*. تهران: همشهری.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۵۱۴۱۰ه.). *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ه.). *کفایة الاصول*. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۵ش.). *الرسائل*. قم: موسسه اسماعیلیان.
- دباغ، سروش. (۱۳۸۸ش.). *امر اخلاقی امر متعالی*. تهران: کتاب پارسه.
- دباغ، سروش. (۱۳۸۸ش.). *درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق*. تهران: نشر صراط.
- دباغ، سروش. (۱۳۸۸ش.). *عام و خاص در اخلاق*. تهران: هرمس.
- راس، ویلیام دیوید. (۱۳۸۶ش.). *نظریه اخلاقی کانت شرحی بر تأسیس مابعد الطبیعه اخلاقی*. مترجم: محمد حسین کمالی نژاد. تهران: حکمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۵۱۴۱۲ه.). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالعلم.
- سعادت مصطفوی، سید حسن. (۱۳۸۷ش.). *شرح اشارات و تنبیهات نمط سوم در باب نفس*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
- صدرالدین شیرازی. (ملاصدرا)، محمد. (۱۹۹۸م.). *الاسفار الاربعه*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- صدرالدین شیرازی. (ملاصدرا)، محمد. (۱۳۶۰ش.). *الشواهد الربوبیة*. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر
- عباسی، محمود. (۱۳۷۹ش.). *حقوق پزشکی*. تهران: انتشارات حقوقی.

- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). *آراء اهل المدينة الفاضلة*. بیروت: مکتبه الهلال فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*. مترجم: هادی صادقی. قم: طه. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). مبانی حقوق عمومی، چاپ هفتم، تهران: نشر دادگستر. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*. مترجم: حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.
- کلینی، ابو جعفر، محمدابن یعقوب. (۱۴۲۹هـ.ق). *فروع من الکافی*، ج ۵، چاپ اول، قم، انتشارات دارالحديث للطباعة و النشر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). *فلسفه اخلاق*. قم: صدرا.
- مک اینتایر، السدر. (۱۳۷۹). *تاریخچه فلسفه اخلاق*. مترجم: انشاء الله رحمتی. تهران: حکمت.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۹). *فقه پزشکی*. چاپ اول، تهران: انتشارات حقوقی با همکاری موسسه حقوق پزشکی سینا، انجمن علمی حقوق پزشکی ایران و مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی.
- محقق داماد، مصطفی، عباسی، محمود و ساشادینا عبدالعزیز، *درآمدی بر اخلاق زیستی*، تهران: مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی (مؤسسه فرهنگی حقوقی سینا)
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۹۰). *قواعد فقه*. چاپ چهاردهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- نراقی، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). *عوائد الایام*. چاپ اول، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- هابرماس، یورگن. (۱۳۸۴). *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*. مترجم: یحیی امامی. تهران: نقش و نگار.
- هالاها دنیل پی و کافمن، جیمز ام. (۱۳۸۲). *کودکان استثنایی*. ترجمه مجتبی جوادیان، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، نقل از علیرضا حدادی و سالار فرامرزی، *وضعیت تحصیلی دانش آموزان کم توان مرزی در مدارس عادی*، فصلنامه روان شناسی کاربردی، سال ۳، شماره ۱۱، پاییز ۸۸
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵). *مبانی فلسفه اخلاق*. مترجم: مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- جمال عبدالناصر، موسوعة الفقه الاسلامی، (۱۹۹۰م). مصر، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة
- Davis, Sh. (2005). *The Genetic Issues in ARC Mental Retardation*. A Report on The ARC's Human Genome Education Project. 1. No. 1
- Dworkin, R. (1993) *Life's Dominion: An argument about Abortion and Euthanasia*. London: Harper Collins publishers.
- E.Wite, James (1997) *Contemporary moral problems*. New York: West publishing company.
- J.Keveles, Daniel (1986) *In the name of Eugenics*. Berkley and Los Angles: University of California press.

- Ramsey, Paul(1970)*Fabricated man (Ethics of genetic control)*.UK: Yale university press.
- Ross, William David (1930) *The Right and The Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, William David (1939) *Foundations of Ethics*. Oxford: Oxford University Press
- The Guardian*, Manchester, Nov 3 1999 and *The Toronto Star*, Toronto, Oct 23 1999
- Warren, Mary Anne(1996) "On the Moral and Legal Status of Abortion", *Biomedical Ethics*. 4 ed. Edited by T.A. Mappes and D. DeGrazia. New York: McGraw-Hill, Inc.

فهرست مقالات

- اترک، حسین. (۱۳۸۴ش). سودگرایی اخلاقی. مجله نقد و نظر، سال دهم، شماره اول و دوم، (۲۶۴-۳۰۰)
- حسین سلیمانی. (۱۳۸۴ش). سقط جنین در مسیحیت. فصلنامه باروری و نابوری، شماره ۲۴، سال ۶. روزنامه اعتماد، شماره ۱۶۰۶ به تاریخ ۸۶/۱۱/۱۴، صفحه ۳ (جهان).
- شاهرخی، احمدرضا. (۱۳۸۱ش). ارتباط نفس مجرد و بدن در فلسفه اسلامی، مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۱۳ و ۱۴.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۴ش). محیط زیست طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه. مجله خردنامه صدرا، شماره چهل و دوم.
- موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۸۲). بررسی معیار و مفهوم کودکی در تفکر اسلامی و قوانین ایران برای بهره مندی از حقوق مربوطه. مجله پژوهشنامه متین، پژوهشکده امام خمینی، سال پنجم، شماره ۲۱. (۲۱-۵۹)
- یاسین، محمد نعیم. (۱۳۰۴ ه). احکام/اجهاز الحمل. مجلة الشرعية، سال ۶، شماره ۱۹.

وب سایت‌ها

Abortion Rights Coalition of Canada, www.arcc-cdac.ca-info@arcc-cdac.ca

یادداشت شناسه مؤلف

فاطمه السادات موسوی رکنی: کارشناس ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه تهران پردیس قم، قم، ایران.
سید محمد هادی موسوی رکنی: دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه هنر دانشگاه ادیان و
مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسؤول)
نشانی الکترونیکی: mousavirokni@yahoo.com

Abnormal child's right to life from ethics and public interests

F.Mousavi Rokni

MH.Mousavi Rokni

Abstract

Human Genomes including genomes being effective and creative in all human behavior and physical changes have been adverted in last decade more than ever. The subject nowadays by identification of genomes' functions and forecast possibility of their effects on aborning children and appearing the idea of prevention of their negative effects occurrence and even curbing of patient -physically and mentally- and premature humans birth is emphasized and many ethically and legally questions are formed. The official responses have been made two parts of dissidents and adherent opposing each other.

Societies these days desire a healthy and free of maim, genetic abnormalities and severe diseases of the society. More chance for progress and attainment to scientific and industrial facilities will be achieved in addition of patients' therapy and maintenance costs will be saved if society's health and hygiene is supplied. So there is no doubt that every society's public interests are requiring a healthy population and prevention of abnormal child birth.

Ethics and law as two key elements for human life's guide play a vital, guideline role in his general and decisive decisions. Therefore it has always been represented necessary that every new problem must be analyzed through them. At first this article is going to obtain an answer basing on analyzing of philosophical and Islamic law's principles for the questions that between public interests and person's tendency to farrowing abnormal child, which one has precedence? If public interests or on the other word society's expedient can make a right for governments to prevent from abnormal and premature child?

And most important than all of them, what command will be propound by moral and humanities rule?

And it will be got to the result that being ethically and legally abnormal child's abortion duration of his/her embryonic period can be taught. And more than it, we can go forward to make it mandatory.

Keywords

Ethics and law, Genetic abnormalities, Public interests, Child's right to life, The Rule of no harm