

استدلال از طریق بالقوگی بر عدم جواز سقط جنین

علیرضا آل بویه^۱

محسن جوادی

چکیده

سقط جنین یکی از مسایل جدی و مطرح در اخلاق پزشکی است و موافقان و مخالفان استدلال‌های بسیاری به سود یا زیان آن اقامه کرده‌اند. یکی از استدلال‌هایی که ضد سقط جنین اقامه شده است، استدلال از طریق بالقوگی است. برخی از فیلسوفان اخلاق، انسان را از لحظه لقاح انسان و شخص دانسته، سقط جنین را نادرست می‌دانند. برخی هم اگرچه جنین را از لحظه لقاح انسان نمی‌دانند، ولی با این حال سقط جنین را به لحاظ اخلاقی از همان لحظه لقاح در نگاه نخست، نادرست می‌دانند. این مقاله با این فرض که جنین از لحظه لقاح انسان به شمار نمی‌آید، بر ناروایی اخلاقی سقط جنین از همان لحظه لقاح استدلال می‌کند. این استدلال از طریق استفاده از مفهوم «بالقوگی» صورت می‌گیرد. در این مقاله علاوه بر تقریری از این استدلال سعی بر آن است که نقدهایی که بر آن وارد شده است را بیان کرده و به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته شود.

واژگان کلیدی

جنین؛ قوه؛ قوه قریب؛ قوه بعید؛ قوه باواسطه و بی‌واسطه

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع) و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Email: aliraza.alebouyeh@gmail.com

(نویسنده مسؤول)

استدلال از طریق بالقوگی بر عدم جواز سقط جنین

از استدلال‌هایی که بر نادرستی سقط جنین در نگاه نخست اقامه شده است، استدلال از طریق بالقوگی است. پیش‌فرض این سنخ استدلال این است که جنین از لحظه لقاح انسان یا شخص به شمار نمی‌آید. آیا با توجه به انسان یا شخص نبودن جنین، جنین که انسان یا شخصی بالقوه است، دارای حق حیات است؟ با توجه به اینکه جنین از لحظه لقاح گرچه انسان یا شخص نیست، ولی قوه، استعداد و توان انسان‌شدن را دارد و اگر دخالت‌های غیرطبیعی و موانعی برای رشدش ایجاد نشود، به تدریج رشد کرده و به انسان یا شخص تبدیل می‌شود و همان‌گونه که انسان یا شخص شأن و منزلت اخلاقی داشته و از حق حیات برخوردار است، جنین که قوه‌ی انسان‌شدن را داراست و به تدریج قوه و استعداد‌های خود را تبدیل به فعلیت کرده و انسان و شخص می‌شود، نیز واجد شأن و منزلت اخلاقی بوده و دارای حق حیات است و در نتیجه سقط کردن او به لحاظ اخلاقی مجاز نیست.^۲

درست است که تخمک بارور شده مانند ما واجد خودآگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره نیست، ولی قوه خودآگاهی، عقلانیت، احساس، درک و... را دارد و کم‌کم آن قوه‌ها را به فعلیت رسانده و واجد خودآگاهی، عقلانیت، احساس، درک و... می‌شود. همان‌گونه که نوزاد تازه متولد شده فاقد خودآگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره است، ولی قوه‌ی آن‌ها را دارد و به تدریج آن‌ها را به فعلیت می‌رساند و از همین رو نباید موانعی برای رشد او ایجاد کرد، تخمک بارور شده نیز این چنین است و به تدریج قوه‌ها و استعداد‌های طبیعی خود را به فعلیت می‌رساند و لذا نباید موانعی برای رشدش ایجاد شود. به عبارت دیگر، موجود بالقوه‌ای که می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را کسب کند، خود دارای ارزش اخلاقی است (باکلف، ۱۹۸۸م، ص ۲۲۹).

این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چگونه ممکن است قوه‌ی چیزی پیش از به فعلیت رسیدن، اوصاف شیء بالفعل و ارزش‌های اخلاقی آن را داشته باشد؟ بی‌شک همه‌ی انسان‌ها قوه‌ی مردن را دارند؛ یعنی: به تدریج سیر نزولی را طی کرده و یک‌یک قوا ضعیف شده یا از بین می‌روند. حال آیا می‌توان گفت که چون انسان قوه‌ی مردن را دارد و در نهایت خواهد مرد اوصاف و ویژگی‌های پس از مرگ را به او در حال بزرگسالی نسبت داد؟ اینکه دانه‌ی بلوط قوه‌ی درخت بلوط شدن را دارد، مستلزم آن نیست که دانه‌ی بلوط ارزش درخت بلوط را داشته باشد. همچنین اینکه «زایکوت» قوه‌ی انسان شدن و شخص شدن را داراست، مستلزم آن نیست که حقوقی را که به انسان یا شخص اسناد می‌دهیم، از جمله حق حیات، به جنین نیز اسناد دهیم.

معنا و مراد از اصطلاح بالقوه در این بحث بسیار مهم است و برخی از اشکالاتی که بر استدلال‌های از طریق بالقوگی وارد کرده‌اند، به دلیل بد استعمال کردن این اصطلاح است. این استدلال را ملاحظه کنید: هر چیزی شخصی بالقوه است، زیرا برای مثال عناصر موجود در هوا و خاک غذای بالقوه هستند و از این‌رو، انسان‌های بالقوه‌اند. بنابراین، هر چیزی حق حیات دارد. این حرف نامعقولی است (ورین، ۱۹۸۶م، ص ۱۷). نادرستی این استدلال نمی‌تواند، نادرستی استدلال حق حیات داشتن شخص بالقوه را نشان دهد؛ چون اصطلاح بالقوه در این استدلال بد به کار رفته است و موافقان حق حیات داشتن شخص بالقوه چنین مفهومی از بالقوه را در ذهن ندارند.

در عالم مادی همواره شاهد تغییر و دگرگونی‌های بسیاری هستیم و همواره اشیایی به اشیای دیگر تبدیل می‌شوند و حالات متفاوتی بر اشیاء عارض می‌شود. برای مثال، دانه سیب در زمین جوانه زده، سپس نهالی می‌شود و پس از آن تبدیل

به درخت شده و سیب می‌دهد یا آب یخ بسته و از حالت مایع به حالت انجماد در می‌آید یا با حرارت دادن، تبدیل به بخار می‌شود. در واقع، همه‌ی چیزهای مادی در حال شدن و از حالتی به حالتی دیگر تغییر شکل دادن هستند. حال پرسش این است که آیا این تغییر و دگرگونی‌ها خود به خود است یا این که نظام خاصی بر آن حاکم است؟ به عبارت دیگر: آیا هر چیزی می‌تواند چیز دیگری شود یا آن که هر چیزی تنها می‌تواند به چیزهای خاصی تبدیل شود. آیا می‌توان انتظار داشت از گندم جو بروید یا برعکس، آیا می‌توان از تخم غاز انتظار داشت که تبدیل به مرغ شود یا تخم مرغ تبدیل به غاز شود یا مرغ، تخم غاز بگذارد و غاز تخم مرغ و... . مسلماً نظامی که بر عالم طبیعت حکمفرماست، حاکی از آن است که هر چیزی نمی‌تواند، هر چیزی شود؛ بلکه ربط و نسبت خاصی میان حالات متفاوت یک شی وجود دارد و از همین جاست که فیلسوفان به این باور رسیده‌اند که یک چیز در صورتی می‌تواند به چیز دیگری تبدیل شود که قوه و استعداد تبدیل شدن به آن چیز را داشته باشد. برای مثال دانه گندم تنها قوه‌ی تبدیل شدن به سنبل گندم را دارد و سنبل گندم نیز تنها استعداد و قوه گندم دادن را واجد است و نه چیز دیگری را.

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

گندمی که کاشته نشده است قوهی بعید برای جوانه زدن و تبدیل به سنبل شدن را دارد و به تعبیری گندم کاشته نشده امکان تبدیل شدن به سنبل را دارد (مطهری، ۱۳۷۸ ش، ج ۵، ص ۴۰۴).

برخی قوه را به قوهی مستقیم و قوهی غیرمستقیم (آنیس، ۱۹۸۴م، ص ۱۵۵-۶۳ و استون، ۱۹۸۷م، ص ۸۱۸) یا به قوهی بی‌واسطه و قوهی باواسطه تقسیم کرده‌اند. درست است که قوهی هر چیزی در هوا و خاک هست، ولی برای اینکه هوا یا خاک به انسانی تبدیل شود، فرآیندهای بسیار طولانی باید طی شود و واسطه‌های بسیاری را پشت سر گذاشته شود، ولی قوهی تخمک بارور شده برای شخص شدن بی‌واسطه و مستقیم بوده و فرایند پیچیده‌ای ندارد.

بنابراین، مراد از قوه در اینجا قوهی مستقیم و بی‌واسطه یا همان قوهی قریب و استعداد است و نامعقولی استدلال بالا به دلیل استعمال قوه در معنای عام بوده که شامل قوهی غیرمستقیم و باواسطه و بعید نیز می‌شود. جیم استون^۳ اصطلاح قوهی قوی و ضعیف را به کار برده است و نشانه قوهی قوی را یکی بودن شیء بالقوه با شیء بالفعل دانسته است (استون، ۱۹۸۷م، ص ۸۱۹)؛ به عبارت دیگر: معیار و نشانه‌ی قوهی قوی این همانی شیء بالقوه و شیء بالفعل است. در اینجا خاک و هوا گرچه قوهی انسان شدن را دارند، ولی این قوه بسیار ضعیف است و با انسان نیز یکی نیست، ولی قوهی زایکوت نه تنها برای انسان شدن قوی است، بلکه انسان در مرحله‌ای از رشدش در واقع همان زایکوت بوده است و با زایکوت این همانی دارد.

به این استدلال اشکال شده است که استدلال از طریق بالقوگی احتمالاً بیش از آنکه باید به اثبات برساند اثبات می‌کند. چون اگر اوول به‌طور طبیعی بارور شود و «اسپرما توتوئید» تخمک را بارور کند، به تدریج تبدیل به شخص انسانی می‌شوند.

بنابراین، با توجه به اینکه تخمک و اسپرم قوه‌ی شخص شدن را دارند باید مانند تخمک بارور شده‌ی انسان شخص بالقوه بوده، واجد حق حیات باشند. درست است که زایکوت به لحاظ ژنتیکی عضوی کامل از نوع انسانی است و تخمک و اسپرم چنین نیستند، ولی این تنها موجب می‌شود که نابود کردن آن‌ها قتل به شمار نیاید، نه اینکه به لحاظ اخلاقی نادرست نباشد. در نتیجه، چون جلوگیری از بارداری موجب نابودی اسپرم و بارور نشدن تخمک می‌شود به لحاظ اخلاقی نادرست است و این نتیجه‌ای است که غالباً مخالفان سقط جنین آن را نمی‌پذیرند (سامنر، ۱۹۸۱م، صص ۴-۱۰۳ و ورین، ۱۹۸۶م، ص ۱۸). درست است که اسپرم و اوول به دلیل قوه‌شان علت مادی شخص بالفعل هستند، اما این دو در فرایند رشد طبیعی قرار نگرفته‌اند تا تبدیل به شخص شوند، برخلاف تخمک بارور شده که در فرایند رشد طبیعی قرار گرفته است و بدون موانع بیرونی به طور طبیعی به شخص تبدیل می‌شود؛ به عبارت دیگر: اسپرم قوه‌ای فعال برای بارور کردن اوول دارد و اوول قوه‌ای منفعل برای بارور شدن دارد. موجودی که از این طریق به وجود می‌آید، یعنی زایکوت قوه‌ی فعالی برای شخص شدن را داراست و لذا شخصی بالقوه به معنای مورد نظر استدلال‌کنندگان است؛ یعنی واجد قوه‌ی مستقیم، بی‌واسطه و قریب است. این موجود یک هویت واحده دارد و یک موجود است که قوه‌ی فعال شخص شدن را دارد، ولی نه اسپرم و نه اوول این چنین نیستند و به تنهایی یک فرد انسانی به شمار نیامده و به تنهایی واجد قوه‌ی فعال شخص شدن نیستند. حتی اسپرم و اوول با یکدیگر نیز فرد به شمار نیامده، قوه‌ی فعال (قوه‌ی مستقیم، بی‌واسطه و قریب) شخص شدن را ندارند (ورین، ۱۹۸۶م، ص ۱۹). بلی اسپرم و اوول این قوه را دارند که با آمیختن با یکدیگر موجودی را به وجود آورند که آن موجود قوه‌ی محقق ساختن ویژگی‌های انسانی از جمله آگاهی را دارد (لارمر، ۱۹۹۵م، ص ۲۴۳).

اسپریم و اوول هیچ‌یک با انسان بالغی که ایجاد می‌کنند، متحد نیستند و الا می‌بایست خودشان با یکدیگر متحد باشند که کذب آن روشن است. آیا انسان بالغ می‌تواند تنها با یکی از آن دو متحد باشد؟ (استون، ۱۹۸۷م، ص ۸۱۶) اگر با یکی از آن دو متحد است، دیگری چه کاره است و آیا نابود کردن دیگری براساس این دیدگاه جایز است؟ به علاوه، اگر انسان بالغ با اسپریم یکی باشد، نتیجه می‌شود که انسانی که الان بالغ است، زمانی تخمکی را بارور کرده است و این سخن نادرست است (آی بید). اسپریم و اوول هر دو نمی‌توانند، با انسان بالغ متحد باشند و از سوی دیگر، انسان بالغ نیز نمی‌تواند با یکی از آنها به تنهایی متحد باشد. حال، فرض دیگری باقی می‌ماند که انسان بالغ با مجموع اسپریم و اوول پیش از تحقق باروری متحد باشد. این فرض هم نتایج نامعقولی در پی دارد؛ از جمله اینکه پیش از ممزوج شدن این دو، باید موجودی تحقق یافته باشد که قوه‌ی انسان شدن را داشته و با انسان نیز اتحاد وجودی داشته باشد و در این صورت چه نیازی به ممزوج شدن آن دو وجود دارد و دیگر آنکه اگر دو اسپریم و دو اوول داشته باشیم باید چهار انسان تحقق یافته باشد که تنها دو تای آن‌ها می‌توانند مراحل اولیه حیاتشان را ادامه دهند. همچنین بیلیون‌ها انسان بالقوه‌ی دیگر باید تحقق داشته باشند که حاصل در کنار هم قرار گرفتن تخمک‌ها و اسپریم‌ها هستند. بنابراین، انسان‌های بالقوه پیش از باروری وجود ندارند: بدن ما زمانی زایکوت، رویان و جنین بوده است، ولی هرگز اسپریم یا تخمک نبوده است. بلی اسپریم و تخمک می‌توانند با ممزوج شدن با یکدیگر موجودی را پدید آورند که قوه‌ی انسانی بالغ شدن را دارد، اما هیچ‌یک از آن دو به تنهایی قوه‌ی انسانی بالغ شدن را ندارند (آی بید، ص ۸۱۷ و بنگرید به راگرز، ۱۹۹۲م، ص ۲۵۰).

۱. استدلال از راه بالقوگی بر عدم جواز سقط جنین به دو شیوه سلبی و اثباتی برخی به دو شیوه بر بالقوگی و اسناد حق حیات به زایکوت استدلال کرده‌اند؛ به‌طور سلبی و غیرمستقیم و به‌طور اثباتی و مستقیم.

الف - استدلال به شیوه‌ی سلبی

در این شیوه می‌کوشند تا نشان دهند که انکار حق حیات زایکوت به سبب بالقوگی تخمک، لوازمی دارد که منکران بالقوگی آن لوازم را نخواهند پذیرفت. منکران حق حیات زایکوت به سبب بالقوگی به سادگی نمی‌توانند میان نوزاد کشتی و جلوگیری از بارداری تفکیک قائل شوند، دست کم در صورتی که احساس به عنوان شرط کافی اسناد حق حیات انکار شود (ورین، ۱۹۸۶، ص ۲۴).

لازمه‌ی دیگر انکار بالقوگی، تفاوت اخلاقی میان کشتن یک شخص و عین همان شخص است. ظاهراً منکران بالقوگی تسلیم این دیدگاه می‌شوند که کشتن من هنگامی که در رحم هستم و صرفاً شخصی بالقوه‌ام، اشکالی ندارد، ولی الان که شخصی بالفعل هستم، اشکال دارد. «مری آن وارن» که به این اشکال تصریح کرده است پاسخی نیز به آن داده است. او می‌نویسد: «ضمایر شخصی مانند «ما» به انسان‌ها اشاره دارند؛ ما اگر اساساً چیزی باشیم، اساساً انسان هستیم. بنابراین، اگر جنین و سلول‌های جنسی قابل تکثیر انسان نباشند، پس ما هرگز جنین نبوده‌ایم، گرچه می‌توان گفت که ما از آن‌ها به وجود آمده‌ایم. جنین که بعداً تو می‌شود، تو نیست، زیرا تو در آن زمان وجود نداشته‌ای. آن جنین نیز به همان دلیل تو نیست، همان‌گونه که کالبد مرده تو یا بدن جاندار تو با مراکز شناختی و ادراکی مغز، که موقتاً دچار اختلال شده است، تو نیست؛ یعنی اینکه: تو شخص خاصی هستی نه اندام‌واره انسانی خاص بدون مراحل رشد یا تباهی‌اش. بنابراین،

اگر جنین سقط شود، هیچ کاری درباره‌ی تو انجام نشده است زیرا تو هرگز به وجود نیامده بودی» (وارن، ۱۹۷۸م، ص ۱۸ به استناد ورین ۱۹۸۶م، ص ۲۵).

لازمه‌ی دیگر انکار حق حیات داشتن شخص بالقوه این است که اگر اشخاص بالقوه حق حیات نداشته باشند، چگونه اشخاصی که در قرن ۲۵ زندگی خواهند کرد، الان واجد حقتند. غالباً امروزه فیلسوفان بسیاری درباره‌ی وظایف ما درباره‌ی آیندگان اندیشیده و وظایفی را متوجه ما می‌کنند و اگر ما وظایفی در مورد آیندگان داریم، پس آنان حقوقی بر ما دارند که ما موظف به رعایت آن حقوقیم. انکار حق حیات اشخاص بالقوه مانند زایکوت با اسناد حقوقی به نسل‌های آینده سازگاری نداشته و لازمه‌ی آن نادرستی انکار حق حیات زایکوت و اشخاص بالقوه است (ورین، ۱۹۸۶م، ص ۲۶).

از نظر «وارن» نسل‌های آینده اشخاص بالفعلی هستند که برحسب اتفاق فعلاً وجود نیافته‌اند. و همان‌گونه که ما در مورد افرادی که فاصله مکانی با ما دارند، وظایفی به عهده داریم، وظایفی نیز در مورد افرادی داریم که با ما فاصله زمانی دارند، اما اشخاص بالقوه کلاً ماجرای دیگری است. اشخاص بالقوه در هیچ زمانی شخص نیستند و از این‌رو هیچ وظیفه‌ای در مورد آنان نداریم و این مطلب هیچ ناسازگاری‌ای با وظایف ما در مورد نسل‌های آینده ندارد. (وارن، ۱۹۷۸م، صص ۲۷-۲۹ به استناد ورین، ۱۹۸۶م، ص ۲۶) «مایکل رین»^۵ در رد این استدلال وارن می‌گوید: «اشخاص بالفعل مورد نظر وارن دست‌کم در طی یک مرحله از حیاتشان اشخاص بالفعل بوده‌اند؛ یعنی در زمانی که جنین و نوزاد بوده‌اند و اگر ما براساس نظر وارن در مورد اشخاص بالفعل نسل‌های آینده وظایفی به عهده داریم، الان نیز در مورد آنان که در حالت بالقوگی به سر می‌برند وظایفی به عهده داریم. به عبارت دیگر، اگر تصمیم به سقط جنین‌ها و کشتن نوزادان بگیریم و در اینکار

موفق شویم، در آن صورت مرتکب هیچ کار خطایی نشده‌ایم چون در آینده اشخاصی نیستند که ما حق آنان را نقض کرده باشیم، اما اگر در این کار موفق نشویم، در آن صورت با فرض اینکه به آنان (و در نتیجه به اشخاص آینده) آسیبی نیز وارد کرده باشیم مرتکب خطا شده‌ایم.»

به همین‌سان، اگر جنین یا نوزادی را (بر فرض بدون درد) ناقص کرده باشیم، حقوق او یا حقوق اشخاص آینده را نقض کرده‌ایم، اما اگر در عوض آنان را به قتل رسانده باشیم، هیچ حقی را از هیچ کسی، نه در حال و نه در آینده، نقض نکرده‌ایم. همچنین اگر جنین یا نوزادی را معیوب کنیم، حقوق او یا شخص آینده را نقض کرده‌ایم، ولی اگر او را معیوب و سپس او را بکشیم، هیچ حقی را اصلاً نقض نکرده‌ایم. باز نیز اگر بکشیم مغز جنین یا نوزادی را به‌گونه‌ای معیوب سازیم که موقتاً به لحاظ ذهنی عقب‌مانده باشد، ولی هنگامی که رشد می‌کند، شخص به‌شمار آید، حقوق او یا شخص آینده را نقض نکرده‌ایم، ولی اگر به مغز او آسیبی وارد کرده باشیم که با بالغ شدن شخص به‌شمار نیاید، مرتکب خطا شده‌ایم. لازمه‌ی دیگر انکار بالقوگی تفاوت جنین با افرادی است که در اغمای موقت یا دایم یا در خوابی عمیق فرو رفته‌اند. از نظر رین تفاوتی میان این دو نیست، مگر در شخص بودن در گذشته. آیا باید با این‌ها همان‌گونه رفتار کنیم که انتظار دارند با جنین و نوزاد رفتار کنیم؟

لازمه‌ی دیگر انکار بالقوگی تفاوت اخلاقی میان کودکان و حیوانات است. فرض کنید پس از حادثه سقوط هواپیمایی تنها یک مرد بالغ زنده مانده است که مطمئناً از گرسنگی خواهد مرد و دو موجود زنده‌ی دیگر: یک کودک و دیگری یک سگ هستند. اگر این مرد یکی از آن‌ها را نکشد و نخورد، مسلماً خواهد مرد، ولی اگر یکی از آن‌ها را کشته و بخورد، هم او زنده می‌ماند و هم یکی از آن دو

که خورده نشده است. کودک و سگ به یکسان ماده غذایی هستند و رشد ذهنی برابری نیز دارند (یا حتی شاید سگ برای مثال باهوش تر هم باشد) و لذت و سعادت یکسانی برای آن مرد فراهم کنند، از لحاظ مزه و طعم نیز هر دو یکسان باشند یا حتی کودک خوشمزه تر باشد. آن مرد بر فرض اینکه یکی از آنها را باید بکشد، کدام یک از آن دو را باید به قتل برساند یا دست کم به قتل رساندن کدام یک به لحاظ اخلاقی مجاز است؟ تقریباً همه خواهند گفت به قتل رساندن سگ، اما مخالفان بالقوگی باید بگویند شیر یا خط می کنیم. یکی از دلایل عمده‌ی اینکه ما اعضای نوع خودمان را برای غذا پرورش نمی دهیم، این است که آنها اشخاص بالقوه هستند (ورین، ۱۹۸۶م، ص ۲۹).

ب - استدلال به شیوه‌ی اثباتی

استدلال به شیوه‌ی دوم، یعنی استدلال اثباتی و مستقیم به این شرح است: همه می پذیرند که همه‌ی اشخاص حق حیات دارند، اما گزاره‌ی همه‌ی اشخاص بالقوه حق حیات دارند مورد اختلاف است و برخی آن را نمی پذیرند. گزاره‌ی دوم، صرفاً تعمیم گزاره‌ی نخست است؛ گزاره‌ی دوم صرفاً جاده را پهن کرده و یک مسیر خاکی به صورت بالقوه افزوده است. یکی از دلایلی که رین گمان می کند، چنین تعمیمی لازم است، این است که ما بالقوگی را به عنوان عاملی مربوط به اسناد حقوق به اشخاص بالفعل تلقی می کنیم. قاعدتاً به بچه‌ای چهار ساله به دلیل قوه‌ی شخصی تحصیل کرده شدن حقوقی مانند حق تحصیل را اسناد می دهیم و به همین نحو حق تغذیه، مراقبت، سلامت روانی، رشد جسمانی و دیگر خیرات اجتماعی. حق تحصیل کردن از جمله حقوقی است که هر کودکی واجد آن است، گرچه به فعلیت رسیدن آن زمانی است که کودک به طور طبیعی رشد کرده و به سن مناسب تحصیل کردن برسد. آیا می توان گفت که گرچه کودک قوه‌ی رشد

کردن و به مرحله‌ی فعلیت رسیدن برای تحصیل را دارد، ولی چون الان در مرحله قوه قرار دارد، فعلاً واجد چنین حقی نیست، ولی اگر رشد کرده و به آن مرحله برسد، در آن زمان واجد آن حق می‌شود؟

می‌توان گفت حقوق ناظر به رشد، به دلیل سرشتشان مبتنی بر بالقوگی‌اند. اگر حقوق ناظر به رشد برای اشخاص کوچک پذیرفتنی‌اند، بدون اینکه نیازی به رشد کردن و بزرگ شدن داشته باشند و در واقع به‌طور طبیعی حقوق تعمیم یافته و خردسالان بالقوه را نیز شامل شود، چرا این تعمیم حقوق مرحله پیشین، یعنی جنین، رویان و زایکوت را شامل نشود و شامل اساسی‌ترین حقوق، یعنی حق حیات که تضمین‌کننده‌ی دیگر حقوق، از جمله حق تحصیل است، نشود؟ خلاصه آنکه «اگر موجوداتی به دلیل واجد شدن بالقوگی‌های خاصی در زمان‌های خاصی واجد شأن و منزلت اخلاقی خاصی می‌شوند (مانند حق تحصیل به دلیل بالقوگی‌شان برای رشدشناختی) در آن صورت باید به دلیل دیگر بالقوگی‌هایشان [در دیگر زمان‌ها] واجد شأن و منزلت خاصی در دیگر جهات در دیگر زمان‌ها شوند (آی بید، ص ۳۶-۳۷). به عبارت دیگر، در هر دو مورد حقوق ناظر به بالقوگی‌هاست گرچه در یکی اسناد حق به شخص است که دارای بالقوگی‌های خاصی است و در دیگری به شخص بالقوه.

«برلی ویلکینز»^۶ یکی از فیلسوفانی است که استدلالی به سود بالقوگی اقامه کرده است. او در آغاز مرادش از بالقوگی جنین را بیان می‌کند. تصور او از بالقوگی برحسب استعداد یا قدرت یا توانایی برای شدن یا انجام دادن کارهای خاصی است. از این‌رو به دانشجوی دوره‌ی کارشناسی که استعدادش را برای فلسفه نشان داده است، می‌توان گفت فیلسوف بالقوه‌ای است، اما این سخن کاملاً با این واقعیت که او ممکن است اصلاً فیلسوف نشود سازگار است.

او با توجه به استدلال «جان نونان»^۶ درباره‌ی بالقوگی و ربط دادن آن با احتمالات^۷ متذکر می‌شود که «اگر از یک سو، خلط میان بالقوگی و احتمال اشتباه است از سوی دیگر، خلط بالقوگی با امکان نیز نادرست است» (ویلکینز، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۴). او توجه می‌دهد که ظاهراً بالقوگی مستلزم امکان است، ولی امکان همراه با استعداد، قدرت یا توانایی چیزی می‌شود. برای نمونه، در مورد مثال دانشجو می‌توان گفت که او فیلسوف بالقوه‌ای است، اما احتمال دارد، فیلسوف نشود، زیرا علاقه‌اش به رشته حقوق است، اما به کار بردن اصطلاح بالقوگی در مورد جنین قدری قوی‌تر است. می‌توان گفت جنین در فرایندی طبیعی از حوادث شخص خواهد شد؛ در حالی که آن دانشجو می‌تواند بالقوگی‌اش برای فلسفه را به فراموشی سپرده و در عوض به حقوق بپردازد، ولی چنین چیزی برای جنین امکان‌پذیر نیست و او نمی‌تواند سیر طبیعی رشدش را تغییر دهد.^۸

او در ادامه متذکر می‌شود که گرچه ممکن است، جنین برخی از حقوق را زمانی که شخص بالفعل شد، واجد شود، ولی دست کم یک حق است که او با توجه به بالقوگی‌اش واجد است و آن حق حیات است و آن هم به صورتی مطلق نه مشروط، ولی منافاتی ندارد که حقی مطلق باشد و با این حال اعمال آن محدودیت‌هایی داشته باشد. «جوئل فینبرگ»^۹ میان دو نوع بالقوگی محض و بالقوگی اصلاح شده یا تدریجی تفکیک قائل شده است. محافظه‌کاران در استدلال بالقوگی، بالقوگی محض را به کار می‌برند و لیبرال‌ها بالقوگی اصلاح شده یا تدریجی را. از نظر فینبرگ استدلال بالقوگی براساس هر دو تقریر بالقوگی به دلیل ارتکاب «خطایی منطقی» نادرست است؛ هر دو استدلال فرض می‌گیرند که شرط بالقوگی برای حقی مستلزم واجدبودن حقی بالفعل است.

فینبرگ می‌نویسد: «جیمی کارتر در ۱۹۳۰م، زمانی که شش سال داشته است رییس جمهور بالقوه ایالات متحده بوده است، در حالی که از این ماجرا آگاهی نداشته است. رییس جمهور بالقوه بودن ایالات متحده هیچ حقی به او، حتی حقی بسیار ضعیف برای صادر کردن فرمان‌هایی به ارتش و ناوگان دریایی ایالات متحده نمی‌دهد. فرانکلین روزولت در ۱۹۳۰م، دو سال تا رییس جمهور شدن فاصله داشت، از این رو رییس جمهوری بالقوه به گونه‌ای بسیار قوی‌تر از بالقوگی رییس جمهوری جیمی کارتر در زمان کودکی‌اش بود. با این همه، او رییس جمهوری بالفعل نبود و هیچ حقی به امتیازات ویژه احراز این مقام بیشتر از کارتر نداشت. البته، مشابهت‌های این مورد با جنین در مراحل مختلف رشد مهم است، اما در هر دو مورد به نظر می‌رسد که استنتاج وجود «نوعی ضعیف از حق» از «شرایط نزدیک» برای حق تمام عیار معتبر نیست» (فینبرگ، ۱۹۸۴م، صص ۱۴۷-۱۴۵ به استناد ویلکینز، ۱۹۹۳، ص ۱۲۶). ویلکینز با توجه به اینکه نادرستی ادعای «فینبرگ» مبنی بر اینکه هر دو تقریر بالقوگی مستلزم خطایی منطقی است را ناشی از مثال‌هایش می‌داند و از این روی به بررسی نقادانه مثال‌های او می‌پردازد. او خاطر نشان می‌کند که مشکلات عدیده‌ای در تشبیه میان رییس جمهور بالقوه و انسان بالقوه وجود دارد (ویلکینز، ۱۹۹۳، ص ۱۲۶).

اولاً، معنای این سخن که جنین کودکی بالقوه است، با معنای این سخن که ممکن است جنین کودک شود، بسیار متفاوت است. معنای آن سخن این است که کودک موجودی است که جنین با رشد کردن به آن می‌رسد، اما این سخن که کارتر در ۱۹۳۰م، رییس جمهور بالقوه است، بدین معناست که او ممکن است در ۱۹۳۰م، به ریاست جمهوری انتخاب شود. رییس جمهوری چیزی نیست که کارتر با رشد کردن به آن برسد، بلکه امری است که ممکن است، دست بر قضا

برای کسی در صورت انتخاب شدن اتفاق بیفتد. به همین نحو، حق فرمان دادن به ارتش چیزی است که دیگران به رییس جمهور اعطا می‌کنند، اما حق حیات این چنین نیست؛ به عبارت دیگر: سنخ نخست قراردادی و اعتباری است و سنخ دوم طبیعی (آی بید).

«دیوید بوئین»^{۱۱} به نکته‌ی دیگری در این زمینه توجه می‌دهد که ویلکینز متوجه آن نشده است و آن اینکه حق فرمان دادن به ارتشی خاص، حقی است که اسناد آن با توجه به ماهیتش تنها به یک نفر در یک زمان امکان‌پذیر است؛ در حالی که حق حیات چنین نیست. بوئین سنخ نخست را حق انحصاری می‌نامد و سنخ دوم را حق غیرانحصاری. از این‌رو، با توجه به اینکه حق فرمان‌راندن حقی انحصاری است و در ۱۹۳۰م، این حق شامل حال رییس جمهور وقت ایالات متحده شده است، پس کارتر شش‌ساله نمی‌توانسته چنین حقی داشته باشد. بنابراین، از این واقعیت که ممکن است به فردی بر اساس اعتبار و قراردادی حق انحصاری در آینده اعطا کنند و فعلاً واجد آن حق نیست، نمی‌توان نتیجه گرفت که فردی که به طور طبیعی رشد کرده و به انسانی واجد حق غیرانحصاری می‌شود، فعلاً واجد آن حق نیست (بوئین، ۲۰۰۲م، ص ۶۵).

اما باید توجه داشت که با چنین تفاوتی میان این دو مثال، نمی‌توان استنتاج کرد که بالقوه مستلزم آن است که حقوق مربوط به زمان بالفعلی را به آن بالقوه اسناد دهیم. به عبارت دیگر، نفس بالقوه بودن چنین استلزامی را ایجاب نمی‌کند و ویلکینز به همین دلیل می‌کوشد که با ذکر مثال‌هایی این نکته را روشن سازد. او می‌گوید: «دانشجویی پزشکی را در نظر بگیرید که مطمئناً دکتری بالقوه به معنای قوی کلمه است؛ پیشرفت او برای پزشک شدن بسیار خوب است. البته، هنوز پزشک نشده است و هنوز در حال تحصیل است و به زودی به هدفش می‌رسد.

چنین دانشجویی حق شرکت در تشخیص و معالجه برخی از بیماران را زیر نظر استادانش به صورتی محدود دارد. حق مورد نظر محدود است، ولی حقی ناقص، نیمه یا ضعیف نیست» (ویلکینز، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۷). این مثال شباهت‌های بیشتری به چنین دارد و با قبول آن ممکن است، مؤیدی برای استدلال بالقوگی باشد.

اشکالاتی بر این استدلال وارد کرده‌اند؛ اول: چنین حقوقی مانند حق فرمان دادن در مثال رییس جمهوری حق قراردادی و اعتباری است نه طبیعی. برای مثال: ممکن است کسی مانند پزشکی تمام عیار و متخصص هرگونه اطلاعات پزشکی در مورد تشخیص بیماری‌ها و نحوه معالجه بیماران را داشته باشد، ولی چون در دانشگاه پزشکی تحصیل نکرده و مدرک پزشکی نگرفته است، حق طبابت نداشته باشد و در صورت انجام چنین کاری شاید خوانده می‌شود. پس گرچه دانشجوی پزشکی در مرحله‌ای خاص حق طبابت زیر نظر استادانش را به صورتی محدود دارد، ولی این حقی قراردادی طبق مقررات وضع شده است و حقی طبیعی به شمار نمی‌آید (بونین، ۲۰۰۲م، ص ۶۶).

دوم: می‌توان گفت که دانشجویان پزشکی چنین حقی را ندارند و خود ویلکینز متذکر شده است که آنان این کار را زیر نظر استادان خود انجام می‌دهند. پس می‌توان گفت که آنان در حقیقت دستیار استادان خود در تشخیص بیماری و نحوه معالجه‌اند و استادان از چنین حقی، یعنی کمک گرفتن از دانشجویان خود برخوردارند (آی بید).

سوم: اگر دانشجویان پزشکی واجد چنین حقی هستند، بسیار بعید است که این حق را به دلیل ویژگی‌های بالقوه‌شان واجد شده باشند؛ بلکه این حق را به دلیل ویژگی‌های بالفعل‌شان به دست آورده‌اند. ویلکینز کوشیده است، این اشکال را به گونه‌ای مرتفع سازد و از همین‌رو گفته است که اگر این دانشجویان از دانشگاه

اخراج شوند، حق طبابت ندارند؛ گرچه اطلاعات مربوطه را دارند (ویلکینز، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۷)، اما «بونین» متذکر شده است که «این واقعیت با هر دو تبیین به یک نحو سازگار است: او دیگر پزشکی بالقوه نیست و دیگر دانشجوی پزشکی بالفعل نیز نیست» (بونین، ۲۰۰۲م، ص ۶۶).

چهارم: نهایت چیزی که استدلال ویلکینز اثبات می‌کند، این است که برخی مشاغل بالقوه دلایلی کافی برای واجد بودن حقوق مقام‌های بالفعل متناظر هستند، ولی دیگر مثال‌های نقضی اثبات می‌کنند که دیگر مشاغل بالقوه دلیلی کافی برای واجد بودن حقوق مشاغل بالفعل نیستند؛ (ریمن، ۱۹۹۳م، ص ۱۷۳) به عبارت دیگر: بر فرض قبولی این مثال و مشابهتش با جنین این تنها یک مثال است و در صورتی دلیلی وافی و کافی است که مثال‌های نقضی دیگری در کار نباشد و حال آنکه هست. این واقعیت که من الان نسبت به مال و اموال خود حق دارم یا می‌توانم هرچه می‌خواهم در تلویزیون تماشا کنم، دلیل نمی‌شود که در زمانی که بچه بوده‌ام نیز این حقوق را داشته‌ام و شباهت بچه و فرد بالغ بسیار بیشتر از شباهت زایکوت و بچه است (آی بید).

پنجم: چنین طبابت‌هایی جزو مهارت‌های عملی‌ای هستند که دانشجویان پزشکی در مرحله‌ای خاص از تحصیل‌شان آن‌ها را فرا می‌گیرند و تا به آن مرحله نرسیده باشند و فعلیت‌هایی را کسب نکرده باشند، مجوز چنین طبابت‌هایی به آنان داده نمی‌شود. پس آنان چنین حقی را با توجه به فعلیت‌هایشان واجد شده‌اند، نه با توجه به بالقوگی‌هایشان (آی بید، ص ۱۷۳).

ششم: استدلال ویلکینز تنها اثبات می‌کند که پزشکان بالقوه تنها برخی از حقوق مربوط به پزشکان بالفعل را واجدند، اما ویلکینز مدعی است که شخص بودن

بالقوه جنین، حق حیاتی برابر با حق حیات شخص بالغ به او می‌دهد و این مطلبی است که ویلکینز آن را به اثبات نرسانده است (آی بید).

هفتم: یک نکته اساسی در استدلال بالقوگی اثبات این همانی و استمرار وجودی انسان بالقوه و انسان بالفعل است و ادعای استمرار در استدلال از طریق بالقوگی چیز عجیبی است (آی بید). و در واقع استمرار وجودی دلیل دیگری است (شوارز، ۱۹۹۰م، ص ۱۴) و نباید آن را با استدلال بالقوگی خلط کرد.

هشتم: فردی که در اغمای موقت به سر می‌برد، در حال حاضر نمی‌تواند با دیگران ارتباط برقرار کند، تعقل کند و حتی از چیزی آگاه شود، اما پزشک به ما می‌گوید طی چند روز آینده به هوش خواهد آمد و حالاتش مانند قبل خواهد بود؛ گرچه این شخص در حال حاضر ویژگی‌هایی را که موجب تمایز نهادن میان شخص و غیرشخص است را واجد نیست، ولی با این همه شخص به شمار می‌آید. این مثال نشان می‌دهد که اوصاف بالفعل نمی‌توانند در شخص بودن مؤثر باشند. در این صورت چه تفاوتی میان او و جنین وجود دارد. بلی یک تفاوت مهم میان آن دو هست و آن اینکه فرد در اغمای موقت واجد گذشته‌ای بالفعل بوده است و جنین فاقد چنین گذشته‌ای است و شاید مخالفان استدلال بالقوگی بخواهند، همین مطلب را تفاوتی اساسی میان فرد در اغمای موقت و جنین تلقی کنند، اما در آن صورت باید دلیل متقنی اقامه کنند بر اینکه: چرا اوصاف بالفعل در گذشته این قدر به لحاظ اخلاقی مهم‌اند. مخالفان بالقوگی شاید بگویند که خاطرات، ویژگی‌ها و اوصافی که شخصیت واقعی شما را می‌سازند، برای شخص بودن شما ضروری است. گرچه فرد در اغمای موقت به سر می‌برد، ولی با توجه به شناختی که ما از منش و خصلت‌هایش داریم، زمانی که به هوش می‌آید، می‌فهمیم که همانی است که ما می‌شناسیم و همین استمرار خاطرات، ویژگی‌ها و منش‌های گذشته به آینده

است که موجب می‌شود، فرد در اغمای موقت را شخص اخلاقی به شمار آوریم (راجرز، ۱۹۹۲م، ص ۲۴۶).

اما می‌توان این مثال را کمی اصلاح کرد. فرض کنید پزشک معالج او با آزمایش‌های عدیده دریافته است که اگر این فرد به هوش بیاید تغییرات اساسی در او به وجود آمده و با به هوش آمدن خاطرات، شخصیت و آگاهی‌هایش را از دست می‌دهد و شبیه نوزادی تازه متولد شده خواهد بود، ولی با این همه می‌تواند در مدتی کوتاه یا بلند همه‌ی آن‌ها را کسب کند. مطمئناً ما چنین فردی را به دلیل آنکه دوباره باید گذشته‌هایش را فرا بگیرد، از جرگه شخص بودن خارج نمی‌کنیم، ولی با این همه استمرار و اتصال گذشته و آینده او برقرار نیست. ممکن است گفته شود با توجه به اینکه او می‌تواند گذشته‌هایش را دوباره کسب کند، به مجرد اینکه گذشته‌اش را باز یابد، همان فردی خواهد بود که در گذشته بوده است و از این رو اتصال گذشته با آینده محفوظ است.

باز می‌توان مثال را قدری اصلاح کرد: فرض کنید پزشک بگوید که او تمامی گذشته‌اش را کلاً از دست داده است و امکان ندارد گذشته‌اش را بازیابد و از این رو با به هوش آمدن کلاً فرد دیگری می‌شود با خصایص و ویژگی‌هایی کاملاً جدید و متفاوت با گذشته. در این صورت استمرار و اتصال گذشته و آینده برقرار نیست و برقرار نیز نخواهد شد (آی بید، ص ۲۴۷).

حال آیا می‌توان این فرد را در اغمای موقت باز هم شخص اخلاقی به شمار آورد و شأن و منزلت اخلاقی برای او قائل شد؟ به وضوح چنین فردی را به دلیل اینکه نمی‌تواند گذشته‌اش را بازیابد نمی‌توان به قتل رساند. اگر این مطلب درست باشد، در آن صورت واجد بودن گذشته مهم نبوده و نقشی در شخص بودن ایفا نمی‌کند. چگونگی می‌توان میان فردی که در اغمای موقت به سر می‌برد و پس از به

هوش آمدن گذشته‌اش را باز می‌یابد و فردی که در اغمای موقت است، ولی پس از به هوش آمدن گذشته‌اش را نمی‌تواند باز یابد تفاوت قائل شد و به قتل رساندن و کشتن اولی را در حالت اغما مجاز ندانست، ولی کشتن دومی را در همین حالت مجاز دانست؟ (آی بید، ص ۲۴۸)

۲. مشابهت رویان و دانه بلوط

اشکال کرده‌اند که همان‌گونه که دانه بلوط ارزش درخت بلوط را ندارد، رویان نیز ارزش انسانی بالغ را ندارد. به تعبیر سندل: «گرچه هر درخت بلوطی یک زمانی دانه بلوط^{۱۱} بوده است، ولی از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که دانه‌های بلوط درخت بلوط هستند یا اینکه واکنش ما به از دست دادن دانه بلوطی که توسط سنجابی در حیاط جلویی خورده شده است همانند از دست دادن درخت بلوطی است که با توفان افتاده است» (جرج و لی، ۲۰۰۴ / ۲۰۰۵ م، ص ۹۲). همچنین، جنین هرچند قوه انسان شدن را دارد، ولی ارزش آن و احکامی که بر نابودی آن بار می‌شود، همانند ارزش یک انسان بالفعل و احکامی که بر کشتن او بار می‌شود، نیست؛ لذا اگر کشتن انسان نادرست باشد، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که سقط کردن جنینی که قوه انسان شدن را داراست نیز، نادرست است.

اما در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: تفاوت میان درخت بلوط و انسان بسیار است؛ چرا که ارزش انسان به واسطه کسب اوصافی عارضی نیست؛ بلکه ارزش انسان ذاتی است، در حالی که ارزش درخت بلوط ذاتی نیست و بستگی به اوصافی دارد که آن‌ها را به دست می‌آورد و از همین روست که انسان‌ها با تفاوت‌هایی که دارند، ارزش و حقوق اخلاقی برابر و یکسان دارند و در مقابل درخت‌های بلوط ارزشی برابر ندارند و ارزش آن‌ها بستگی به اوصافی مانند زیبایی، اندازه، قدمت و غیره دارد که کسب می‌کنند و اگر ارزش درختان بلوط

به واسطه خاصه‌های ذاتی‌شان باشد، در آن صورت تفاوتی میان درختان بلوط و دانه‌های بلوط نخواهد بود. ما برای درختان بلوطی که بدقواره و نازیبا و در حال نابودی هستند، ارزش چندانی قائل نیستیم؛ در حالی که برای درختان بلوطی که به کمال رسیده‌اند و به خوبی رو به رشدند، ارزش بسیار قائلیم، ولی درباره انسان‌ها اصلاً چنین مقایسه‌هایی را نمی‌کنیم و برای انسان‌ها در سنین مختلف و اوصاف مختلف به مانند اینکه انسانند، ارزشی برابر قائلیم، برای مثال انسانی دانشمند و انسانی به لحاظ روانی عقب‌مانده از ارزش و حقوق اخلاقی برابر برخوردارند؛ به عبارت دیگر: هرچند نهال بلوط و درخت بلوط به لحاظ نوع تفاوتی با یکدیگر ندارند، از آن جهت که ارزش آن‌ها به دلیل کارایی و مفید بودنشان برای ماست، ارزش متفاوتی دارند، ولی یک نوجوان، کودکی نوپا و نوزاد، ارزشی برابر دارند چون ارزش آن‌ها به دلیل اوصافی که کسب می‌کنند، نیست؛ بلکه ارزش‌شان به این جهت است که از نوع انسانی‌اند.

بنابراین، نحوه ارزش‌گذاری درخت بلوط و انسان تفاوت بسیار دارد؛ ارزش‌گذاری درختان بلوط به سبب کسب اوصافی عرضی است و ارزش‌گذاری انسان‌ها به سبب خاصه‌هایی ذاتی است. از همین روست که برای رشد و نمو بهتر درختان بلوط، نهال‌های بلوط را نابود می‌کنند، ولی چنین کاری را با نوزادان و کودکان نوپا انجام نمی‌دهند. اگر درختان بلوط را مانند انسان‌ها ارزش‌گذاری می‌کردیم و برای آن‌ها ارزش برابر قائل بودیم، دیگر نهال بلوط و درخت بلوط برای ما تفاوتی نمی‌کرد و در مقابل اگر انسان‌ها را همانند درختان بلوط ارزش‌گذاری می‌کردیم و برای آن‌ها ارزشی برابر قائل نبودیم، مسلماً میان نوزاد و کودک نوپا و انسان بالغ تفاوت قائل می‌شدیم و با آن‌ها به یکسان رفتار نمی‌کردیم و دلیلی برای نادرستی کشتن نوزادان یا حتی انسان‌های بالغ از کار افتاده و شدیداً معلول نمی‌داشتیم. (جرج

و لی، ۲۰۰۴ / ۲۰۰۵ م، ص ۹۴-۹۳) بنابراین، مجاز بودن کشتن جنین به دلیل مشابهت آن با دانه بلوط با توجه به نحوه تفاوت ارزش گذاری انسان‌ها و درختان بلوط موجه به نظر نمی‌رسد.

پاسخ دیگر اینکه ارزش بالقوه هر چیزی بسته به ارزش خود آن چیز دارد، برای مثال اگر ارزش درخت بلوط برای ما آنقدر زیاد باشد که باور کردنی نباشد و چیزی نیز جایگزین آن نشود، برای دانه بلوط نیز تقریباً به همان اندازه ارزش قائل خواهیم شد و بدون دلیلی قوی آن را نابود نخواهیم کرد. ارزش رویان نیز برای ما بستگی به این دارد که برای انسان چه ارزشی قائلیم. هر قدر ارزش انسان برای ما بیشتر باشد، ارزش رویان نیز برای ما به همان اندازه بیشتر خواهد شد (بنگرید به کوونی، ۱۹۹۱، ص ۱۶۲).

۳. رد استدلال از طریق بالقوگی

مخالفان استدلال از طریق بالقوگی بر عدم جواز سقط جنین، عموماً کوشیده‌اند آن را با نشان دادن لوازم غیرقابل قبول آن رد کنند. استدلالی که در رد اصل بالقوگی اقامه کرده‌اند، به شرح زیر است:

۱. برطبق دیدگاه مخالفان سقط جنین، کشتن جنین جداً نادرست است، ولی نه به دلیل خصایص بالفعل اش (احساسات، امیال، عقلانیت و غیره) بلکه تنها به دلیل اینکه قوه‌ی موجود انسانی بالغ شدن را دارد.
۲. اما اوول و اسپرم بارور نشده نیز، اگر به عنوان یک جفت در نظر گرفته شوند، قوه‌ی موجود انسانی بالغ شدن را دارا هستند.
۳. از این رو، بنابر اصل بالقوگی مخالفان سقط جنین اوول و اسپرم بارور نشده شأن و منزلت اخلاقی‌ای همانند شأن و منزلت اخلاقی جنین دارند و بنابراین کشتن آن‌ها جداً نادرست است.

۴. اگر نبود کردن اوول و اسپرم بارور نشده به‌طور جدی، نادرست باشد، در آن صورت جلوگیری از بارداری خطایی به لحاظ اخلاقی جدی است.

۵. اما جلوگیری از بارداری خطایی به لحاظ اخلاقی جدی نیست.

نتیجه: اصل بالقوگی مخالفان سقط جنین کاذب است.

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

اما، همان‌گونه که گذشت، می‌توان گفت که میان معنای قوی بالقوگی (که تنها به جنین اطلاق می‌شود) و معنای ضعیف آن (که به اوول و اسپرم اطلاق می‌شود) باید تمایز قائل شد. یک مبنا برای چنین تمایزی این است که جنین برخلاف اوول و اسپرم، نه تنها واجد قوه‌ی به وجود آوردن موجود انسانی بالغ آینده است، بلکه همچنین اگر چنین کند، جنین خود همان فرد بالغ است و میان جنین و فرد بالغ «این همانی» برقرار است. بنابر این، اوول و اسپرم ممکن است قوه‌ی به وجود آوردن موجود انسانی بالغ را داشته باشند، ولی اولاً، این قوه قوه‌ای ضعیف و باواسطه است و ثانیاً این همانی با فرد بالغ ندارند و تنها جنین است که می‌تواند این همانی با فرد بالغ داشته باشد.

نتیجه

استدلال بالقوگی ارتباط تام و تمام با ارزش و اهمیت حالت بالفعل یک موجود دارد. اگر موجودی بالغ از اهمیت و ارزش بسیاری برخوردار باشد، آن موجود در حالت بالقوگی نیز واجد اهمیت و ارزش بسیاری است و اگر کشتن چنین موجود بالغی به لحاظ اخلاقی نادرست باشد، نابود کردن آن موجود در حالت بالقوگی نیز به لحاظ اخلاقی نادرست است. انسان تفاوتی اساسی با دیگر موجودات دارد. گرچه همه موجودات مخلوق خدا هستند، ولی بی‌شک تمامی موجودات به لحاظ وجودی و شأن و منزلت در یک سطح نیستند. یک تفاوت مهم میان انسان و دیگر موجودات این است که موجودات دیگر هنگامی که پا به صحنه هستی می‌گذارند، آن‌گونه که در واقع باید باشند، به وجود می‌آیند و تغییر و دگرگونی چندانی در آن‌ها رخ نمی‌دهد. اگر تغییری در آن‌ها دیده می‌شود، بسیار جزئی و ناچیز است، ولی در مقابل انسان تنها موجودی است که هویتش در این عالم شکل می‌گیرد.

انسان‌ها به لحاظ بدنی و رشد بدنی تفاوت چندانی با دیگر موجودات ندارند، ولی در نحوه زندگی و شکل‌گیری هویتشان تغییر و دگرگونی‌های بسیار شگفت‌آوری در آن‌ها مشاهده می‌شود (نک: مطهری، ج ۲۷، ص ۲۶۷-۲۶۸). انسان‌ها در زندگی مادیشان نیز تفاوتی اساسی با حیوانات دارند. در خوراک، پوشاک، مسکن و غیره انسان تحولات چشم‌گیری دیده می‌شود و حال آنکه در طرز زندگی حیوانات هیچ‌گونه تحولی دیده نمی‌شود.

تفاوت اساسی دیگر میان انسان و دیگر موجودات مربوط به اخلاق است. در میان انسان‌ها اخلاقی زندگی کردن یک اصل اساسی و مهم است، ولی در عالم دیگر موجودات اصلاً چنین چیزی مطرح نیست. بنابراین، درست است که تمامی

موجودات مخلوق خدا هستند، ولی آیا می‌توان مخلوقی را که خدا با دو دست خود آفریده^{۱۳} و از روح خود در آن دمیده است^{۱۴} و به همین سبب شایستگی خلیفه^{۱۵} الهی یافته و نه تنها مسجود ملائکه واقع شده، بلکه به مقام معلمی فرشتگان^{۱۶} نیز نائل شده است، با دیگر موجودات و حتی فرشتگان برابر دانست؟ بنابراین انسان موجودی است، بسیار متفاوت از دیگر موجودات و به عبارتی اصلاً قابل قیاس با دیگر موجودات نیست. حال آیا می‌توان تصور کرد که موجودی با این همه شرافت و اهمیت زمانی که پا به عرصه هستی می‌گذارد و در مرحله زایکوتی به سر می‌برد و ممکن است هنوز پا به عرصه انسانی نگذاشته باشد و تنها قوه انسان شدن را دارا باشد، واجد ارزش اخلاقی نباشد.

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

پی‌نوشت‌ها

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

Smith, Jr., 2000; Kaczor; 2011; Warren; 2002; Tooley; 1972 and Singer, 1993.

۲- ممکن است گفته شود غایت چیزی که این استدلال و مانند آن می‌تواند اثبات کنند، این است که

جنین با توجه به اینکه قوه انسان یا شخص شدن را دارد در حکم انسان و شخص است و همانند انسان واجد شأن و منزلت اخلاقی است. اما نکته مهم در اینجا این است که «جودیت جارویس تامسون»

در مقاله «در دفاع از سقط جنین» با فرض قبول شخص بودن جنین از لحظه لقاح باز بر درستی سقط جنین استدلال اقامه کرده است. (Thomson, 1971) از این رو، بدون در نظر گرفتن آن استدلال و

پاسخ به آن، چنین استدلال‌هایی راه به جایی نمی‌برند. شایان ذکر است که با توجه به استدلال

تامسون و اشکالاتی که به نظر می‌رسد بر آن استدلال وارد است، این مقاله تدوین شده است. امید

است در مقاله دیگری به استدلال تامسون پرداخته شود.

3- Jim Stone

4- Mary Ann Waren

5- Michael J. Wreen

6- Burleigh T. Wilkins

7- John T. Noonan Jr.

۸- برای آگاهی از استدلال نونان نک: Noonan, 1998, p. 203-208

9- Ibid.

10- Joel Feinberg

11- David Boonin

۱۲- مراد از دانه بلوط در اینجا دانه بلوطی است که کاشته شده و در حال جوانه زدن است.

۱۳- اشاره به آیه شریفه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي؟ فرمود: ای ابلیس، چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم سجده آوری؟» (سوره ص، آیه

۱۴- اشاره به آیه شریفه «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ؛ من بشری را از گِل خواهم آفرید. پس چون او را [کاملًا] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم، سجده کنان برای او [به خاک] بیفتید.» (سوره ص آیه ۷۲)

۱۵- اشاره به آیه شریفه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»، [فرشتگان] گفتند: «آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد، و خون‌ها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می‌کنیم و به تقدیست می‌پردازیم.» فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» (سوره بقره آیه ۳۰)

۱۶- اشاره به آیه شریفه «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ»؛ و [خدا] همه [معانی] نامها را به آدم آموخت سپس آنها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود: «اگر راست می‌گویید، از اسامی اینها به من خبر دهید.» گفتند: «منزهی تو! ما را جز آنچه [خود] به ما آموخته‌ای، هیچ دانشی نیست تویی دانای حکیم.» فرمود: «ای آدم، ایشان را از اسامی آنان خبر ده.» و چون [آدم] ایشان را از اسماءشان خبر داد، فرمود: «آیا به شما نگفتم که من نهفته آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و آنچه را آشکار می‌کنید، و آنچه را پنهان می‌داشتید می‌دانم؟» (سوره بقره آیات ۳۱-۳۳)

فهرست منابع

- Annis, David B., 1984, "Abortion and the Potentiality Principle," The Southern Journal of Philosophy 22 , p. 155-63 cited from Jim Stone, 1987, "Why Potentiality Matters," Canadian Journal of Philosophy 17, no. 4 (December 1), pp. 815-829.
- Boonin, David, 2002, A Defense of Abortion, (Cambridge University Press.)
- Bucklf, Stephen, 1988 "Arguing from potential," Bioethics 2, no. 3 (July 1), p. 227-253.
- Cooney, William, 1991, "The Fallacy of all Person-denying Arguments for Abortion," Journal of Applied Philosophy 8, no. 2 (October 1), p. 161-165.

- Feinberg, Joel, 1984, "Potentiality, Development, and Rights," in *The Problem of Abortion*, ed. Joel Feinberg (Belmont), cited in Wilkins, Burleigh T., 1993, "Does the Fetus have a Right to Life?" *Journal of Social Philosophy* 24, no. 1 (March 1), 123-137 .
- George, Robert P. and Lee, Patrick, 2004/ 2005, "Acorns and Embryos," *The New Atlantis*, no. 91, p. 90-100.
- Kaczor, Christopher, 2011, *The Ethics of Abortion Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, (New York: Routledge.)
- Larmer, Robert, 1995 "Abortion, Personhood and the Potential for Consciousness," *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 12, No. 3, p. 241-251.
- Noonan Jr., John T., 1998, "Abortion Is Morally Wrong," Louis P. Pojman and Francis J. Beckwith (ed.), *The Abortion Controversy*, 2nd ed. (Wadsworth Publishing Company), p. 203-208.
- Reiman, Jeffrey, 1993, "The Impotency of the Potentiality Argument for Fetal Rights: Reply to Wilkins," *Journal of Social Philosophy* 24, no. 3 (December 1), p. 170-176.
- Rogers, Katherin A., 1992, "Personhood, Potentiality, and the Temporarily Comatose Patient," *Public Affairs Quarterly* 6, no. 2 (April 1), p. 245-254
- Schwarz, Stephen, 1990, *The Moral Question of Abortion* (Chicago: Loyola University Press).
- Singer, Peter. 1993 (2nd ed.), *Practical Ethics* (Cambridge University Press.)
- Smith, Jr., Allyn L., 2000, "Personhood: Beginnings and Endings," *Christian Bioethics*, Vol. 6, No. 1, p. 3-14.
- Stone, Jim, 1987, "Why Potentiality Matters," *Canadian Journal of Philosophy* 17, no. 4 (December 1), pp. 815-829.
- Sumner, L. W. 1981, *Abortion*, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 103-4 cited from Wreen, Michael J., 1986, "The Power of potentiality," *Theoria*, 52, no. 1-2 (April 1), p. 16-40 .
- Thomson, Judith Jarvis, 1971, "A Defense of Abortion," *Philosophy & Public Affairs* 1, no. 1 (October 1), p. 47-66.
- Tooley, Michael, 1972, "Abortion and Infanticide," *Philosophy & Public Affairs* 2, no. 1 (October 1), p. 37-65.
- Ware, Mary Ann, 1978, "Do Potential People Have Moral Rights?" in Sikora, R. I. and Barry, Brian (eds.), *Obligations to Future Generations*

(Philadelphia. PA: Temple University Press) cited from Wreen, Michael J., 1986, "The Power of potentiality," *Theoria*, 52, n0. 1-2 (April 1), p. 16-40 .

Warren, Mary Anne, 2002, "On the Moral and Legal Status of Abortion," in Hugh LaFollette (ed.), *Ethics in Practice An Anthology* (2nd. ed.), Blackwell Publishing Ltd.

Wilkins, Burleigh T., 1993, "Does the Fetus have a Right to Leif?" *Journal of Social Philosophy* 24, no. 1 (March 1), p. 123-137.

Wreen, Michael J., 1986, "The Power of potentiality," *Theoria*, 52, n0. 1-2 (April 1), p. 16-40.

مطهری، مرتضی - (۱۳۷۸ ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۵، انتشارات صدرا

یادداشت شناسه مؤلفان

علیرضا آل بویه: دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام) و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (نویسنده مسؤول)

نشانی الکترونیک: aliraza.alebouyeh@gmail.com

محسن جوادی: استاد دانشگاه قم و عضو پیوسته انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۷/۲۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۹/۱