

بررسی و نقد دیدگاه پیتر سینگر درباره اخلاقی بودن سقط جنین

فاطمه جمشیدی^۱
علیرضا آل بویه^۲
فاطمه تیزقدم^۳

چکیده

پیتر سینگر از فیلسوفان اخلاق پرآوزه‌ای است که به خصوص در اخلاق کاربردی و حقوق حیوانات آثار بسیاری از او منتشر شده است و بسیار مورد توجه و نقد و بررسی قرار گرفته است. او در دفاع تمام عیار از حقوق حیوانات تلاش بسیار کرده است تا جایی که در مقایسه حیوانات با انسان‌ها نه تنها از یک سو، کشتن حیوانات و خوردن گوشت آنها را اخلاقی نمی‌داند؛ بلکه از سوی دیگر، کشتن جنین و حتی نوزاد را اخلاقی تلقی می‌کند. اساس تفکر اخلاقی او در این زمینه بر مفهوم شخص استوار است. از نظر او موجودی شأن و منزلت اخلاقی دارد که شخص به شمار آید و برای آن ویژگی‌هایی می‌شمارد. در نتیجه، از آنجا که جنین و نوزاد از نظر او این ویژگی‌ها را به دست نیاورده‌اند، شخص به شمار نمی‌آیند و حق حیات نیز ندارند. با توجه به اهمیت سقط

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۴؛ تاریخ پذیرش ۹۶/۱۱/۱

۱. پژوهشگر جامعه الزهرا(س)، (نویسنده مسئول)، F.jamshidi@whc.ir

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، A.aleboyeh@isca.ac.ir

۳. کارشناسی ارشد کلام اسلامی، F.tizghadam@gmail.com



جنین و نفوذ و تأثیر گذاری سینگر و لازمه شگفت‌انگیز دیدگاه‌اش، در این مقاله به بررسی و نقد استدلال او درباره جواز سقط جنین و نوزادکشی پرداخته می‌شود. بی‌ملاکی و دلبخواهی بودن معیارهای شخص بودن، ناکافی بودن این معیارها، اهمیت تفاوت در گونه به لحاظ اخلاقی، پیامدهای نامطلوب نوزادکشی و اهمیت عاطفه در اخلاق، از جمله نقدهایی است که می‌توان به سینگر وارد کرد.

واژگان کلیدی: سقط جنین، ارزش حیات، نوزادکشی، شخص بودن، پتر سینگر.

مقدمه

سقط جنین یکی از مسائل حائز اهمیت در حوزه اخلاق پزشکی است که امروزه بیشترین منازعه و بحث را به خود اختصاص داده است. پیشرفت های فناوری در زمینه بارورسازی از طریق لوله آزمایش در خارج از رحم، چالش های اخلاقی بسیاری فرا روی فیلسوفان اخلاق نهاده است. با تولد لوئیس براون در سال ۱۹۷۸، روش بارورسازی خارج از رحم در شرایط آزمایشگاهی (IVF) و انتقال آن به رحم مادر تبدیل به یکی از روش های پزشکی متداول در سال ۱۹۸۰ شد و به تولد بیش از هزار بچه در سراسر جهان انجامید (James, 1987: 81). امروزه این روش یکی از روش های متداول باروری است که مستلزم آزمایشات متفاوت روی رویان انسانی است. برخی از این رویان ها برای مدت طولانی منجمد و نگهداری شده و بسیاری از آن ها خواهان نداشته، در نتیجه نابود می شوند یا برای انجام تحقیقات به زوج های عقیم اهدا می شوند. همچنین با توجه به پیشرفت چشمگیر علوم پزشکی محتمل است که بتوان رویان ها را در لوله آزمایش پروراند تا مرحله ای که بتوان از سلول های خونی آن ها برای درمان بیماری های کشنده و یا تأمین اندام های مورد نیاز افراد استفاده کرد (Singer, 1993: 136-137). سقط کردن جنین و آزمایش های ویرانگر رویانی، مسائل اخلاقی دشوار و جدیدی درباره شأن و منزلت انسان پیش کشیده است.

پیتز سینگر از جمله فیلسوفان اخلاق معروفی است که به این مسأله پر چالش و مهم نیز پرداخته است. او که آوازه اش بیشتر به دلیل انتشار کتاب *حقوق حیوانات*^۱ است و آثار بسیاری از او در باره اخلاق کاربردی منتشر شده است، بسیار مورد توجه و نقد و بررسی قرار گرفته است. او به شدت از حقوق حیوانات دفاع می کند تا جایی که در مقایسه حیوانات با انسان ها از یک سو، کشتن حیوانات و خوردن گوشت آنها را اخلاقی نمی داند و از سوی دیگر، کشتن جنین و حتی نوزاد را اخلاقی تلقی می کند. اساس تفکر اخلاقی او در این زمینه بر مفهوم شخص استوار است. از نظر او، موجودی شأن و منزلت

1 . Animal liberation.

اخلاقی دارد که شخص به شمار آید و برای آن ویژگی‌هایی می‌شمارد. جنین و نوزاد چون این ویژگی‌ها را به دست نیاورده‌اند، شخص به شمار نمی‌آیند و حق حیات نیز ندارند و در نتیجه سقط کردن جنین و کشتن نوزاد به لحاظ اخلاقی نادرست نیست (Singr, 1993: 160). در این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه سینگر درباره سقط جنین و نوزادکشی پرداخته می‌شود.

۱. مناقشه در استدلال سنتی

محافظه کاران به دفاع از حق حیات جنین می‌پردازند و استدلال می‌کنند که (۱) جنین انسان بی‌گناه است؛ (۲) کشتن انسان بی‌گناه نادرست است و (۳) بنابر این، کشتن (سقط کردن) جنین انسان نادرست است. با توجه به این استدلال محافظه کارانه، جنین از لحظه لقاح، واجد حق حیات است و سقط کردن آن به لحاظ اخلاقی در هیچ مرحله‌ای از بارداری مجاز نخواهد بود و جنین دقیقاً به اندازه مادر حق حیات دارد.

مدافعان سقط جنین که آنها را لیبرال می‌خوانند، در استدلال محافظه کاران مناقشه کرده‌اند. لیبرال‌ها^۱ با مغالطی خواندن این استدلال، معتقدند انسان به کار رفته در دو مقدمه به یک معنا نیست. وارن یکی از مدافعان این دیدگاه، معتقد است انسان در مقدمه نخست به گونه و نوع زیست شناختی انسان اشاره دارد؛ ولی انسان در مقدمه دوم به معنای عضو تمام عیار جامعه اخلاقی است که از آن به شخص تعبیر می‌کنند (Warren, 1997: 66). با توجه به این دیدگاه، تعیین نقطه‌ی قاطع اخلاقی (حد فاصل) مسأله‌ای است که آزادیخواهان با آن مواجه‌اند؛ یعنی در چه مرحله‌ای از رشد انسان، نابود کردن

۱. دیدگاه لیبرال (آزادیخواهانه) سقط جنین را در هر مرحله‌ای از بارداری و به هر دلیلی به لحاظ اخلاقی مجاز می‌داند.

برای مطالعه بیشتر رجوع شود به:

Warren, Marry Anne, "On the Moral and Legal Status of Abortion", The Problem of Abortion (third edition), New York: McGraw-Hill, 1997.

Warren, Marry Anne. "Abortion," A Companion to Ethics, Frist edition, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 1993.

او اخلاقاً مجاز است؟ (Tooley, 1972: 38) لذا محافظه کاران به پیوستار میان تخمک بارور شده و کودک اشاره کرده و آزادی خواهان را به تعیین مرحله ای به عنوان حد فاصل اخلاقی دعوت می کنند و از آنان می خواهند مرحله ای را که جنین در آن واجد حق حیات و حقوق برابر می شود، مشخص کنند؛ زیرا اگر چنین حدفاصلی تعیین نشود یا باید شأن رویان را تا حد یک کودک ارتقا داد و یا باید شأن کودک را تا حد یک رویان تنزل داد و قائل به جواز کشتن نوزادان شد. حال آنکه هیچ کس مایل نیست که کودکی به درخواست والدینش کشته شود. بنابراین بهترین دیدگاه محافظت کردن از جنین است؛ همان طور که از کودک محافظت می شود (Singer, 1993: 138).

سینگر نیز استدلال محافظه کاران را نپذیرفته و معتقد است حد فاصل های اخلاقی پیشنهاد شده از سوی آزادی خواهان، از جمله تولد، زیست پذیری، آگاهی و ... هیچ کدام نمی توانند به لحاظ اخلاقی حد فاصل قاطعی را میان جنین و نوزاد تازه متولد شده ترسیم کنند. سینگر با انکار تقدس حیات تلاش می کند تا استدلال محافظه کاران را مورد تردید قرار داده و اثبات کند که ارزشمند بودن حیات انسان، ناشی از میراث آموزه های دینی مسیحیت است و مبنای عقلی ندارد.

طبق آموزه های مسیحیت حیات انسان ارزش فی نفسه داشته و مستلزم تکریم و احترام انسان است و کشتن انسان مگر در صورت دفاع از خود نادرست است (Boweie, 2004: 192)، چون انسان مخلوق خداست پس تنها خداوند حق قضاوت کردن و کشتن انسان را دارد (Wadholm, 2014: 72). طرفداران تقدس حیات مدعی اند که ارزش حیات برتر از تمام ارزش هاست و هیچ ارزشی نمی تواند آن را کنار بزند. حیات همه انسان ها ارزشمند بوده و حیات هیچ انسانی بر انسانی دیگر از جمله حیات مادر بر جنین برتری ندارد (Steinbock, 2012: 215). نونان، یکی از مهمترین مدافعان این دیدگاه، معتقد است اگر کسی از والدین انسانی به وجود آید، انسان بوده و حق حیات دارد. او جنین را از لحظه لقاح شخص دانسته و سقط کردن آن را جز در مواردی که ادامه بارداری جان مادر را تهدید می کند، جایز نمی داند (Noonan, 1998: 203).

۱-۱. تردید در مقدمه نخست استدلال سنتی

برخی از مخالفان سقط جنین مقدمه دوم را رد کرده و برخی دیگر نیز به نتیجه اشکال وارد کرده‌اند؛ اما هیچ‌یک از مخالفان در مقدمه نخست تردید نکرده‌اند. به اعتقاد سینگر تردید نکردن در مقدمه نخست به دلیل مقبولیتی است که آموزه حیات در بین مردم دارد. او ضعف استدلال سنتی را در مقدمه نخست و مبتنی بر پذیرش منزلت حیات انسان می‌داند. از نظر سینگر انسان دو معنای متمایز دارد: اول عضو نوع هوشمند بودن؛ دوم شخص بودن. حال اگر مراد از انسان شخص باشد، مقدمه اول (جنین انسان بی‌گناه است) کاذب خواهد بود؛ زیرا جنین ویژگی‌های شخص از جمله عاقل یا خودآگاه بودن را ندارد و اگر انسان به معنای عضوی از نوع هوشمند باشد، گرچه جنین عضوی از نوع هوشمند است، ولی مقدمه دوم کاذب است و کشتن هر انسانی گرچه شخص به شمار نیاید به لحاظ اخلاقی نادرست نیست؛ مگر اینکه نادرستی کشتن انسان بی‌گناه را بر اساس دیدگاه محافظه‌کاران مبتنی بر تقدس حیات بدانیم که از نظر سینگر درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نادرستی کشتن یک موجود، خواه از گونه انسان یا از هر گونه دیگری، ربطی به این ندارد که آن موجود از گونه انسان باشد و این باور که حیات انسان نسبت به سایر موجودات ارزشمندتر است، ناشی از میراث آموزه‌های دینی مسیحیت^۱ است (Singer, 1993: 149-150).

۲-۱. قداست حیات (ارزش حیات)

غالباً مردم برای حیات و تداوم زندگی ارزش والایی قائلند و آن را مقدس می‌دانند؛ اما باید توجه داشت که منظور آنها این نیست که خود «حیات» مقدس است؛ زیرا اگر منظور آنها این می‌بود، می‌بایست کشتن یک خوک یا کندن یک کلم پیچ به اندازه کشتن یک انسان نفرت‌انگیز و نادرست باشد. لذا وقتی می‌گویند حیات مقدس است، مراد آنان حیات انسانی است؛ اما سینگر این مطلب را نمی‌پذیرد و این سوال را مطرح می‌کند که

1. See Wadholm, Essays in philosophy, Grace publication, 2014, p. 72-83.

چرا باید حیات انسانی ارزشی ویژه داشته باشد؟

به اعتقاد او آموزه قداست حیات انسان چیزی جز این نیست که حیات انسان ارزش خاصی دارد؛ ارزشی که کاملاً از ارزش حیات دیگر موجودات زنده متمایز است. قداست حیات به معنای خطا بودن سلب حیات انسانی به طور مطلق نمی تواند صحیح باشد؛ زیرا لازمه این مطلب صلح طلبی^۱ مطلق خواهد بود؛ در حالی که بسیاری از طرفداران قداست حیات، جواز کشتن در دفاع از خود را قبول دارند (Singer, 1993: 83).

در همه‌ی جوامع درباره‌ی سلب حیات دیگر انسان‌ها قوانین محدود کننده‌ای وجود داشته است؛ زیرا با مجاز دانستن کشتن یکدیگر به طور مطلق، هیچ جامعه‌ای نمی تواند به حیات خود ادامه دهد؛ اما اینکه دقیقاً از جان چه کسی باید حفاظت کرد، موضوعی است که جوامع بر سر آن اختلاف نظر دارند. امروزه بیشتر افراد اتفاق نظر دارند که به جز در مواردی خاص، مانند دفاع از خود در جنگ، به قتل رساندن انسان‌ها، صرف نظر از نژاد، دین، طبقه یا ملیت آنان نادرست است (Singer, 1993: 85)؛ اما اینکه آیا باید از جان همه افراد از جمله جنین‌ها نیز محافظت کرد یا نه، سؤالی است که هریک از فیلسوفان اخلاق، با توجه به اصول و مبانی اخلاقی متفاوتی که پذیرفته‌اند، به آن پاسخ می دهند. یکی از مهم ترین معیارهایی که توسط برخی فیلسوفان از جمله سینگر در باب حق حیات داشتن یا نداشتن جنین مطرح شده، شخص بودن یا نبودن جنین است.

۲. معنای انسان و شخص

الفاظ و اصطلاحات در استدلال‌ها و مباحث نقش مهمی دارند. معانی الفاظی از قبیل انسان و شخص غالباً پرسش مهمی در مسأله سقط جنین به شمار می آید و برای پاسخ به آن اندیشیدن در باب این الفاظ ضروری می نماید. همان طور که گذشت سینگر دو معنا برای انسان در نظر می گیرد: ۱. عضو گونه‌ی هوشمند و ۲. شخص. در این مرحله از بحث باید توفقی کرد تا مراد از الفاظ و اصطلاحاتی مانند «شخص» و «انسان» مشخص شود.

1. pacifism

تعیین اینکه موجودی به لحاظ زیست‌شناختی انسان است یا نه دشوار نیست؛ زیرا انسان‌ها دارای سلول‌های خونی، دی‌ان‌ای (DNA)^۱ و بافت سلولی متمایز از دیگران هستند؛ لذا رویان انسانی از سایر رویان‌های حیوانی قابل تشخیص است و بدون شک رویان انسانی در تمام مراحل رشدش از نوع انسان هوشمند به شمار می‌آید (kaczor, 2011: 15). به عبارت دیگر، پس از لقاح موجود منحصر به فردی به وجود می‌آید که از این لحظه تا زمان مرگ هیچ اطلاعات ژنتیکی جدیدی برای اثبات منحصر به فرد بودن او لازم نیست (Beckwith, 1991: 8). در نتیجه تمام رویان‌هایی که از پدر و مادر انسانی به وجود می‌آیند، به لحاظ زیست‌شناختی، موجود انسانی از نوع گونه هوشمند به شمار می‌آیند. حال باید بررسی کنیم که آیا همه کسانی که به لحاظ زیست‌شناختی انسان‌اند، شخص نیز به شمار می‌آیند یا نه؟

برخی از فیلسوفان انسان و شخص را مترادف دانسته و آن‌ها را به جای یکدیگر استعمال می‌کنند؛ برای مثال ورتهایمر اصطلاح «حیات انسان»، «موجود انسانی» و «شخص» را مترادف می‌داند و معتقد است هر یک از اعضای نوع انسان پس از تولد، انسان، یعنی شخص است (Wertheimer, 1971: 69). در مقابل برخی میان انسان و شخص تمایز قائل می‌شوند. وارن برای شخص پنج ویژگی (آگاهی، تعقل، فعالیت خودانگیخته، استعداد برقراری ارتباط، خودآگاهی) نام می‌برد و معتقد است اگر موجودی واجد این ویژگی‌ها باشد، شخص است و حق حیات دارد، در غیر این صورت صرفاً انسان زیست‌شناختی و فاقد حق حیات است. او اشاره می‌کند که داشتن دو یا سه ویژگی برای شخص بودن کافی است (Warren, 1997: 66). تولی نیز در تفسیر واژه شخص می‌گوید: «در استعمال من، جمله "X شخص است" با جمله "X حق اخلاقی نسبت به حیات دارد" مترادف است» (Tooley, 1972: 38). او میان انسان و شخص بودن تمایز قائل بوده و معتقد است که انسان دو معنای متفاوت دارد و نباید آن‌ها را به جای یکدیگر استعمال کرد. از نظر مایکل تولی «در صورتی موجود زنده واجد حق

1 . Deoxy Ribonucleic Acid

حیات است که تصویری از خود به عنوان فاعل مستمر تجربه‌ها و دیگر حالات ذهنی داشته و خود را همواره چنین موجودی بداند» (Tooley, 1972: 44)

۲-۱. معنای انسان از دیدگاه سینگر

سینگر معنای «انسان» را معادل «عضو نوع انسان هوشمند»^۱ به کار می‌برد. از نظر او اینکه آیا موجودی عضو نوع معینی هست یا نه، با روش علمی از طریق آزمایش خصوصیات کروموزم‌های موجود در سلول‌های موجودات زنده مشخص می‌شود (Singer, 1993: 85). به این معنا، بی‌تردید جنین از همان لحظات اولیه لقاح (ترکیب اسپرم و تخمک در رحم زن) یک انسان است. این مطلب دربارهٔ انسان به شدت ناتوان ذهنی و علاج‌ناپذیر و حتی دربارهٔ نوزادی که بدون مخ^۲ متولد شود نیز صادق است (Ibid: 86). او میان انسان بودن و شخص بودن تفاوت قائل است.

سینگر برای انسان بودن به معنای شخص، داشتن سه ویژگی را ضروری می‌داند: (۱) خودآگاهی، (۲) استعداد داشتن خواسته‌ها و (۳) توانایی برنامه‌ریزی برای آینده (Singer, 1993: 151). اگر موجودی واجد این ویژگی‌ها باشد از ارزش حیات برخوردار است. لذا رویان،^۳ جنین،^۴ کودک دارای ناتوانی شدید ذهنی، حتی نوزاد تازه متولد شده، همهٔ اینها به یقین اعضای نوع انسان هوشمند هستند؛ ولی هیچ‌یک خودآگاه نیستند و درکی از آینده یا توانایی ارتباط برقرار کردن با دیگران را ندارند (Singer, 1993: 86). از این رو سینگر معتقد است جنین و نوزاد تازه متولد شده گرچه انسان‌اند ولی شخص نیستند. در نتیجه از نظر سینگر دو معنای «انسان» با یک‌دیگر تداخل دارند؛ ولی منطبق بر یک‌دیگر نیستند.

۲-۲. اشکالات معیارهای شخص

1. homo sapiens
2. anencephalic

۳. embryo؛ موجود انسانی داخل رحم از بدو پیدایش آبستنی یا عمل لقاح تا سه ماه بعد از آن را رویان گویند.

۴. fetus؛ موجود انسانی داخل رحم از آخر سه ماهگی پس از آبستنی تا زمان تولد را جنین می‌گویند.

اشکالات عدیده‌ای برای معیارهای شخص بودن مطرح شده است که برخی عبارتند از:

۲-۲-۱. بی ملاک و دلخواهی بودن معیارهای شخص بودن

اشکال مهم نظریه شخص بودن آن است که معیارهای ارائه شده توسط صاحبان این نظریه دلخواهی و بی دلیل است. مسلماً زمانی که کسی ادعایی می‌کند، برای اثبات ادعایش و در نتیجه پذیرش آن باید دلیل اقامه کند؛ در غیر این صورت فاقد ارزش علمی است. طراحان نظریه شخص بودن، هر کدام معیارهای متعدد و متفاوتی ارائه کرده‌اند. مسأله این است که اولاً، این فیلسوفان از جمله سینگر دلیلی بر ادعای خود اقامه نکرده‌اند. برای مثال سینگر استدلالی ارائه نمی‌دهد که چرا تعقل باید شرط شخص به شمار آمدن موجودات باشد؛ چرا معیارهای دیگر مانند نژاد نمی‌توانند شرط شخص بودن باشند. ثانیاً، معیارهای ذکر شده توسط سینگر و سایر فیلسوفان با هم تفاوت بسیار دارند و این اختلاف نظر فیلسوفان خود دلیلی بر بی ملاک و دلخواهی بودن این معیارهاست. ثالثاً، معیارهای شخص بودن جامع و مانع نیست و مشخص نیست کدام یک از این ویژگی‌ها برای شخص بودن کافی و کدام یک شرط لازم است؟ در واقع چه مقدار و چه تعداد از این ویژگی‌ها کافی است؟

همه یا تقریباً همه این ویژگی‌ها تشکیکی و ذومراتب هستند. برخی افراد از ظرفیت و استعداد بیش تری برخوردارند و برخی دیگر کم‌تر. خودآگاهی به تدریج در کودک بروز و ظهور می‌یابد. اگر خودآگاهی را باید جزئی از تعریف شخص به شمار آورد چه مقدار باید شکوفا شده باشد؟ پرسش‌های مشابهی در مورد سایر عناوین این فهرست‌ها مطرح‌اند (Schwarz, 1990: 107).

ما حتی اگر می‌دانستیم که کدام یک از ویژگی‌ها برای شخص بودن اساسی است باز هم با مسأله اندازه‌گیری این ویژگی‌ها و میزان رشد و شکوفایی‌شان مواجه می‌بودیم. چگونه بفهمیم که موجودی چه مقدار خودآگاهی دارد؟ فرض کنید کودکی ویژگی خاصی را واجد است؛ ولی نمی‌تواند آن را بروز دهد. چگونه احتمال بروز چنین حالت‌هایی را در او نادیده بگیریم و کودکی را که در واقع، شخص است، شخص

قلمداد نکنیم؟

حاصل آنکه هیچ تعریف واحد صحیحی از «شخص» وجود ندارد و تعریف و معیارهای ارائه شده برای شخص بودن استقرایی و دلخواهی است. پس نمی‌توان با چنین معیارهای بی‌ملاکی درباره حقوق اخلاقی موجودات قضاوت اخلاقی کرد.

۲-۲-۲. ناکافی بودن معیارهای شخص

گرچه ممکن است تعاریف کارکردی از شخص برخی از ویژگی‌های لازم برای شخص بودن را ارائه دهند، اما این شروط کافی نیستند و نمی‌توانند دلیلی قوی بر شخص نبودن موجودی باشند. اکثر افراد این ادعا را که موجود انسانی در صورت فقدان هر یک از این حالت‌ها شخص نیست، رد می‌کنند و نمی‌پذیرند که موجودی صرفاً به دلیل عدم توانایی تعقل، آگاهی یا قدرت استدلال آوری و ... انسان یا شخص به‌شمار نیاید. به عبارت دیگر، معیارهایی که توسط سینگر و دیگران برای شخص ارائه شده است، تنها می‌توانند به ما بگویند که فلان موجود شخص است؛ اما این معیارها برای اینکه به ما نشان دهند فلان موجود شخص نیست، ناکافی است. ما به لحاظ منطقی شخصی را که در حال حاضر به خواب فرو رفته است، شخص می‌دانیم حال آنکه او در حال انجام تفکر منطقی نیست. نبود کارکرد تعقل در زمان خواب، او را غیر شخص نمی‌سازد. این معیارها نمی‌توانند به ما بگویند که شخصی که در خواب است و هیچ‌یک از این معیارها را ندارد، چرا باید شخص به‌شمار آید (Wreen, 1986: 26).

در نتیجه، به نظر می‌رسد با شهودهای اخلاقی ما سازگارتر است که بگوییم شخص بودن چیزی نیست که زمانی رخ دهد که کارکردهای خاص موجود باشند؛ بلکه چیزی است که مبتنی بر این کارکردهاست؛ خواه آنها تا به حال در زندگی یک انسان به فعلیت رسیده باشند یا نرسیده باشند. لذا تعریف شخص با توجه به کارکرد ناکافی است (Beckwith, 2000: 18).

۲-۲-۳. خودآگاهی یا آگاهی شرطی دلخواهی

کاکزور معتقد است سه فرض برای خودآگاهی یا آگاهی قابل تصور است؛ فرض اول، موجود تنها در صورتی شخص به شمار می آید که واجد آگاهی یا خودآگاهی باشد. این تعریف مستلزم آن است که ما هر زمان که آگاهی خود را از دست بدهیم، باید از شخص بودن دست بکشیم و با هر عمل جراحی و یا خواب شبانه حقوقمان را از دست بدهیم. حال آنکه هیچ کس کشتن انسانی را که تحت عمل جراحی قرار گرفته یا تصادف کرده و یا به هر دلیلی بی هوش شده است، مجاز نمی داند (Kaczor, 2011: 27). به علاوه این مفهوم از شخص بودن نه تنها نوزادان را از شخص بودن محروم می کند؛ بلکه بزرگسالانی را که معلول ذهنی هستند نیز محروم می کند. فرض دوم، خودآگاهی بالفعل برای شخص بودن ضروری نیست؛ بلکه همین که شخص بتواند استعداد خود را به کار بگیرد خودآگاه به شمار می آید. در نتیجه فردی که خوابیده است می تواند پس از بیدار شدن بلافاصله توانایی خود را به کار اندازد و آگاهی خود را بازیابد؛ ولی افرادی که به کما رفته اند، ممکن است ماه ها یا سال ها طول بکشد تا بتوانند آگاهی یا خودآگاهی خود را بازیابند. همچنین نوزاد تازه متولد شده نمی تواند فوراً استعداد خودآگاهی خود را به کار بیاورد. با این حال هیچ کس باور ندارد که انسانی که در حال حاضر در کماست، شایسته احترام نیست (Ibid: 28). فرض سوم، آنچه که اهمیت دارد داشتن دستگاه ذهنی یا دستگاه عصبی است که فرد را قادر به خودآگاهی می سازد. برای مثال اگر شما اصلاً آلمانی صحبت نکرده باشید، نمی توانید قوه ای را که شما را قادر می سازد تا آلمانی صحبت کنید فوراً به فعلیت برسانید؛ اما شما توانایی یادگیری این زبان را دارید و اگر فرصت مناسبی دست دهد، می توانید آلمانی یاد بگیرید. در نتیجه انسانی که در کماست همچنان توانایی خودآگاهی خود را حفظ می کند؛ زیرا در حال حاضر سیستم عصبی برای آگاهی را دارد.

این معنا از شخص بودن حق حیات را برای برخی از افراد اثبات می کند نه لزوماً برای همه ی افرادی که در کما هستند. در برخی موارد انسان مجروح فاقد سیستم عصبی است؛ مانند افرادی که در تصادف مغزشان آسیب می بیند. گرچه ممکن است فعلاً درمان

این افراد ممکن نباشد؛ ولی با توجه به پیشرفت فناوری، ممکن است در آینده مغز این افراد ترمیم یا درمان شود. بنابراین فرد مجروح سیستم عصبی خود را باز خواهد یافت. اگر چنین فناوری‌ای در دسترس باشد، تفاوت چندان مهمی میان شخص بودن فردی که در کمای موقت است و کسی که قربانی یک تصادف است، وجود ندارد. بنابراین، این سوال مطرح می‌شود که چرا باید عملکرد سیستم عصبی برای شخص بودن ضروری باشد؟ این تنها انتخاب یک شرط دلبخواهی و قراردادی است به جای شرط‌های دیگری مثل زنده بودن یا داشتن طبیعت عقلانی. اگر هر شرطی برای خودآگاهی کافی باشد، پس باید زنده بودن جنین و نوزاد انسان که دارای طبیعت عقلانی است، به عنوان ویژگی شخص در نظر گرفته شود.

برای حل مسأله فرد در کما، راه حل دیگر این است که بگوییم به محض اینکه موجودی تبدیل به شخص شد، این جایگاه را تا زمانی که وجود دارد، از دست نمی‌دهد؛ یعنی شخص بودن با آگاهی اولیه به وجود می‌آید و تا پایان زندگی‌اش، از بین نمی‌رود؛ اما آنچه مهم است آن است که روشن نیست چرا دستیابی به آگاهی باید شرط قطعی برای شخص بودن باشد. آیا شخص بودن پاداشی برای آگاه بودن در مدت زمانی کوتاه است؟ چرا باید موجودی که آگاهی‌اش را برای همیشه از دست داده است، دارای ارزش بیشتری باشد نسبت به موجودی که تا حدی به آگاهی دست یافته است؟ (Ibid).

۳. شناخت جنین

درک این نکته که نادرستی کشتن موجودی ربطی به عضویت در گونه زیستی خاص ندارد، به شناخت ماهیت جنین کمک می‌کند. سینگر معتقد است که ارزش جنین همسان حیات موجوداتی تقریباً با همان ویژگی‌هاست که عضو نوع انسان به شمار نمی‌آیند. او ادعا می‌کند که «نهضت «حق حیات» به غلط نامگذاری شده و کسانی که با سقط جنین مخالفتند، درحالی که از گوشت سایر حیوانات مصرف می‌کنند، نه تنها دغدغه‌ای در مورد حیات ندارند، بلکه دغدغه‌ای غرض‌ورزانه در مورد حیات اعضای نوع انسان

دارند؛ زیرا با مقایسه ویژگی‌های به لحاظ اخلاقی ذی‌ربط مانند عقلانیت، خودآگاهی، آگاهی، هوشیاری، لذت و الم بین برخی حیوانات مانند مرغ و خوک و جنین در هر مرحله‌ای از بارداری، حیوانات تکامل یافته‌ترند و اگر با جنین کمتر از سه ماهه مقایسه کنیم، حیوانات نشانه‌های آگاهی بیشتری از خود نشان می‌دهند» (Singer, 1993: 150-151).

به اعتقاد سینگر ارزش حیات جنین بیشتر از حیات حیوان با همان میزان عقلانیت، خودآگاهی و استعداد احساس درد نیست. از آنجا که جنین شخص نیست پس حق حیات ندارد. لذا باید به دنبال این باشیم که جنین از چه زمانی استعداد احساس درد را پیدا می‌کند. جنین تا زمانی که این استعداد را کسب نکرده هیچ ارزش ذاتی ندارد. اما توجیه سقط جنین هنگامی که جنین آگاه شده دشوار است؛ ولی منافع جدی زن‌ها حق حیات جنین را تحت الشعاع قرار می‌دهد (Ibid:151).

۳-۱. مرگ بدون درد

موجوداتی مانند حیوانات که از احساس برخوردارند، درد و الم را درک می‌کنند، در نتیجه ضروری است که کشتن آن‌ها بدون درد یا با حداقل درد باشد. این مطلب (ذبح بدون درد) در مورد حیوانات پذیرفته است؛ اما در مورد سقط کردن جنین توجه چندانی به آن نشده است (Ibid: 151). در برخی روش‌ها سقط جنین با درد همراه است برای مثال در روشی که با تزریق محلول نمک به کیسه آمونیومی که اطراف جنین را احاطه کرده انجام می‌شود، شواهد حاکی از درد در جنین‌هاست. این روش سبب تشنج جنین و مرگ او در طول سه ساعت می‌شود. بنابر این اگر این روش ایجاد الم و رنج برای جنین می‌کند، باید از آن اجتناب کرد و روش مناسب‌تری جایگزین آن شود (Ibid: 152).

۳-۲. استفاده از بافت جنین برای اهداف پزشکی

یکی دیگر از موضوعات مناقشه برانگیز درباره جنین‌ها بهره‌برداری از بافت آن‌ها برای اهداف پزشکی است. بافت از تجمع سلول‌ها به وجود می‌آید و سلول‌ها از لایه‌های زایشی

جنین که از یک زیگوت به وجود آمده‌اند، نشات گرفته‌اند. لایه‌های زایشی در طبقه بیرونی (اکتودرم)، میانی (مزودرم) و درونی (اندودرم) قرار گرفته‌اند. اندام‌هایی نظیر پوست و مشتقات آن و سیستم عصبی از اکتودرم منشأ می‌گیرند. مزودرم اندام‌هایی نظیر گردش خون، قلب، دستگاه ادراری، دستگاه تناسلی، عضلات استخوانها و غضروف را می‌سازد و آندودرم دستگاه گوارش و غدد ضمیمه را ایجاد می‌کند. به طور کلی چهار نوع بافت اصلی به نام بافت‌های پوششی، پیوندی، عضلانی و عصبی در بدن وجود دارند و سایر بافت‌ها در واقع تغییر شکل یافته همین بافت‌ها هستند. با ایجاد بافت‌ها اندام‌ها شکل می‌گیرند و هر عضو از مجموع چندین بافت ساخته می‌شود (daneshnameh.roshd.ir).

تحقیقات انجام شده امید به درمان برخی بیماری‌های خطرناک با استفاده از بافت یا یاخته‌های جنین را افزایش داده است. استفاده از بافت جنین در برخی بیماری‌ها از جمله پارکینسون، آلزایمر و دیابت و... توصیه شده و نیز برای نجات جان جنین‌های دیگر از بافت جنینی استفاده می‌شود. حال این سوال پیش می‌آید که آیا جنین واجد حقوق اخلاقی ویژه است که بتواند این اهداف را نقض کند؟ (Singer, 1993: 156).

به اعتقاد سینگر جنین هیچ علقه‌ای به حیات ندارد. اگر جنین قادر به احساس درد شده است پس مانند حیوانات نباید متحمل درد بشود و باید متوسل به روش‌های از بین برنده درد شد؛ زیرا مانند حیوانات منفعت او در این است که احساس درد نکند. اما در صورتی که جنین به منظور استفاده از بافتش زنده نگه داشته شود، این امر موجب احساس درد و رنج برای جنین شود (Ibid). حال باید این موضوع مهم را بررسی کرد که جنین از چه زمانی موجودی واجد آگاهی می‌شود و می‌تواند احساس درد کند؟

۳-۳. مرحله کسب آگاهی جنین

درباره اینکه جنین از چه زمانی آگاه می‌شود نظرات متعددی بیان شده است. برجس^۱ و تاویا^۲ با استفاده از «EEG»^۳ نشان می‌دهند که آگاهی جنین ۳۰ تا ۳۵ هفته پس از لقاح آغاز می‌شود (Burgess & Tawia, 1996: 26). برخی تحقیقات نشان دهنده‌ی جنیند جنین بعد از شش هفته بارداری است. همچنین تحقیقات دیگری نوعی فعالیت مغزی در اوایل هفته هفتم را نشان می‌دهد. لذا گفته می‌شود جنین در اوایل بارداری قادر به احساس درد است. این احتمال، لیبرال‌ها را در تمسک به آگاهی به عنوان مرحله‌ای که جنین در آن حق حیات دارد، نگران می‌کند (Singer, 1993: 142). از نظر وارن گرچه ظاهراً جنین می‌تواند درد احساس کند و به درد واکنش نشان دهد و یا ممکن است مغزش کاملاً فعال شده باشد، حتی ممکن است از نوعی آگاهی ابتدایی برخوردار باشد؛ اما با این حال نمی‌توان گفت جنین همانند نوزاد چند ماهه آگاهی دارد (Warren, 1997: 68).

به اعتقاد سینگر آن بخش از مغز که با آگاهی و احساس درد مرتبط است، قشر مغز است. این بخش تا هیجده هفته پس از بارداری برای ارتباطات سیناپسی که در مغز رخ می‌دهد، رشد کافی ندارد و علائمی را که موجب احساس درد در افراد بالغ می‌شود، دریافت نمی‌کند. در فاصله ۱۸ تا ۲۵ هفته نوعی انتقال عصبی در قسمت مربوط به آگاهی ایجاد می‌شود (Ibid:164). در این زمان نیز جنین در حالتی مانند خواب قرار داشته و ممکن است باز هم نتواند احساس درد کند. در هفته سوم بارداری کم‌کم جنین هوشیار می‌شود. این زمان بیشتر از مرحله زیست‌پذیری جنین است. سینگر زودترین زمان، یعنی هیجده هفتگی را حد فاصل قطعی در نظر می‌گیرد که مغز به لحاظ جسمی می‌تواند علائم لازم آگاهی را بروز دهد. از نظر او پیش از این زمان هیچ مبنای قوی‌ای وجود ندارد که باید از جنین در برابر تحقیقات زیان‌بخش مراقبت کرد (Ibid: 165).

1. Burgess

2 Tawia

۳. (ElectroEncephaloGram) با استفاده از نوار مغزی یا الکتروانسفالوگرافی می‌توان سیگنال‌های

الکتریکی مغز را شناسایی و ثبت کرد.

۴. استدلال سینگر

یکی از پرسش‌های اساسی در فلسفه اخلاق این است که آیا می‌توان ویژگی یا خصوصیتی یافت که شاخص اخلاقی بودن یک حکم باشد. یکی از ویژگی‌های احکام اخلاقی که اغلب متفکران به گونه‌ای آن را پذیرفته‌اند، تعمیم‌پذیری اخلاقی است (هیر، ۱۳۸۰: ۵۹). گرچه در ماهیت و تعریف دقیق تعمیم‌پذیری، اختلافات جدی به چشم می‌خورد؛ ولی به طور خلاصه می‌توان گفت تعمیم‌پذیری مشتمل است بر این نکته که در هر موقعیت اخلاقی ما باید در موارد مشابه برخوردی مشابه داشته باشیم. مفاد اصل تعمیم‌پذیری این است که اگر کسی حکم کند که الف درست یا خوب است آنگاه متعهد است که هر چیزی که دقیقاً شبیه الف باشد درست یا خوب است (لاک، ۱۳۸۷: ۱۵۵). یکی از مقدمه‌های اساسی استدلال سینگر مبنی بر همین اصل است. تقریر استدلال سینگر به شرح ذیل است:

۱. شأن و منزلت اخلاقی هر موجودی صرفاً بر خصیصه‌های عام به لحاظ اخلاقی مربوط مبتنی است و نه بر هویت فردی یک موجود.
۲. عضویت در گونه موجود هوشمند بودن، فی نفسه خصیصه‌ای عام نیست.
۳. از این رو، عضو نژاد انسانی بودن ربطی به اخلاق ندارد. همان‌طور که عضو نژاد خاصی بودن (مثلاً سفید پوست بودن) ربطی به اخلاق ندارد.
۴. بنابراین، شأن و منزلت داشتن موجود انسانی مبتنی بر انسان بودن آن نیست؛ بلکه آن موجود باید واجد خصایصی باشد که به او شأن و منزلت می‌بخشد؛ از جمله عقلانیت، خود آگاهی، احساس و غیره.
۵. خصایص عام سایر حیوانات از جمله انواع پستانداران بالغ بسیار بیشتر از جنین انسانی است. مثلاً ویژگی آگاهی و عقلانیت در میمون بالغ بیشتر از جنین هفت یا هشت ماهه یا حتی نوزاد تازه متولد شده است.

در نتیجه، شأن و منزلت اخلاقی جنین انسانی بیشتر از حیوان بالغ مثل خوک یا میمون نیست و از آنجا که ما برای یک خوک حق حیات جدی قائل نیستیم، نباید چنین حقی را برای جنین انسانی نیز قائل شویم. لازمه دیدگاه سینگر در باره جنین و ویژگی‌هایی که برای شخص بودن بر می‌شمارد این است که نوزاد نیز تا زمانی که واجد این ویژگی‌ها نشده شخص به شمار نیاید و در نتیجه حق حیات نیز نداشته باشد و لذا در ادامه این بحث پی گرفته خواهد شد.

۵. موضع سینگر درباره نوزاد کشی

لازمه دیدگاه سینگر در سقط جنین این است که نوزاد کشی نیز جایز و اخلاقی است. سینگر به این لازمه دیدگاهش ملتزم است. او استدلال می‌کند که اولاً، حیات جنین ارزشی بیشتر از حیات حیوانی با همان میزان از عقلانیت و خود آگاهی ندارد و ثانیاً جنین شخص نیست؛ در نتیجه حق حیات به عنوان یک شخص را ندارد. او این استدلال را درباره نوزادان تازه متولد شده نیز تسری می‌دهد. گرچه لازمه دیدگاه وارن در باره شخص بودن نیز جواز نوزاد کشی است ولی به دلایلی^۱، وارن لازمه دیدگاهش را رد می‌کند و قائل به جواز نوزاد کشی نیست (Warren, 1997: 71-72).

به اعتقاد سینگر، نوزاد یک هفته‌ای موجودی عقلانی و خود آگاه نیست؛ در حالی که موجودات بسیاری هستند که توانایی‌های آنها در این سن بیشتر از نوزاد انسان است (Singer, 1993: 169). او بیان می‌دارد که ممکن است عده‌ای موضع او را درباره شأن و منزلت جنین بپذیرند؛ اما به موضع او در مورد نوزاد کشی خدشه وارد کنند. مخالفان ممکن است با بیان داستان‌هایی از سربازان آلمانی که چگونه با سرنیزه نوزادان را می

۱. افراد زیادی هستند که تمایل به اخذ و نگهداری نوزادان دارند و از نابودی آنها ناراحت می‌شوند، کشتن نوزاد تازه متولد شده اخلاقاً نادرست است؛ زیرا والدین در صورت عدم تمایل به نگهداری نوزاد می‌توانند آن را به این افراد بپردازند. ۲. افراد زیادی هستند که نوزادان را با ارزش می‌دانند و مایل‌اند از مراکز نگهداری نوزادان حمایت مالی کنند یا مالیات پرداخت کنند؛ برای اینکه نوزادان سالم بمانند به جای اینکه کشته شوند. بنابراین مادامی که افرادی هستند که قادرند امکانات نگهداری از آنها را فراهم نمایند، کشتن آنها نادرست است.

کشتند و همچنین با بیان جالب و بامزه بودن نوزادان و یا حس ترحم نسبت به نوزادان به عنوان موجودات بی دفاعی که نباید همانند افراد جنگجو کشته شوند، سعی در بیان این مطلب دارند که حیات نوزادان همانند حیات بزرگسالان ارزشمند است. اما سینگر هیچ‌یک از این موارد را دلیلی بر ارزش حیات آنان نمی‌داند. او حتی ارزش حیات نوزاد را هم ردیف حیات یک موجود آزمایشگاهی قرار می‌دهد، به این دلیل که نوزاد قادر نیست در کی از آینده داشته باشد و میلی به ادامه زندگی ندارد. او موجودی مستقل نیست و نمی‌تواند انتخاب کند و در نتیجه کشتن او نقض احترام به استقلال او به شمار نمی‌آید (Ibid: 170).

او معتقد است حمایت از جان نوزادان نتیجه نگرش مسیحی است؛ نه یک ارزش اخلاقی کلی و با اشاره به این نکته که در جوامع گذشته از تاهیتی گرفته تا یونان باستان، نوزادکشی مجاز بوده بلکه در مواردی اخلاقاً خود را به آن ملزم می‌دانستند و اینکه ما متمدن‌تر از انسان‌های با فضیلت یونان و روم نیستیم، چون افلاطون و ارسطو هم کشتن نوزادان معلول را توصیه می‌کردند، از دیدگاه خود مبنی بر جواز نوزادکشی و به طریق اولی از سقط جنین، دفاع می‌کند (Ibid: 173).

۶. نقد و بررسی دیدگاه سینگر

اشکالات عدیده‌ای به دیدگاه سینگر وارد است از جمله:

۶-۱. اهمیت تفاوت در گونه به لحاظ اخلاقی

همان‌گونه که گذشت به اعتقاد سینگر، نادرستی کشتن موجودی ربطی به عضویت در گونه زیستی خاص ندارد و از این رو، کشتن حیوانات مانند میمون، دلفین و ... را به لحاظ اخلاقی مجاز نمی‌داند. به اعتقاد او تفاوت در گونه ربطی به اخلاقی بودن ندارد (Singer, 1993: 160) و حال آن‌که تفاوت در گونه مهم است و مثال‌های نقضی بسیاری می‌توان بر این ادعا ذکر کرد از جمله این که:

اولاً، میان تصادف با سنجاب و تصادف با نوزاد انسان تفاوت وجود دارد؛ حتی اگر

نوزاد انسان معلول ذهنی یا جسمی باشد (kaczor, 2011: 21). اگر در جاده‌ای در حال رانندگی باشیم و ناگهان با نوزادی تصادف کنیم، ما از این حادثه ناراحت و نگران می‌شویم و تلاش می‌کنیم که او را هر چه سریعتر به بیمارستان برسانیم و حتی برای درمان او حاضریم هزینه پرداخت کنیم تا او دوباره بهبود یابد. در واقع برای حیات او ارزش ویژه قائلیم به این دلیل که این نوزاد یک انسان است. اما اگر زمانی که در جاده رانندگی می‌کنیم با یک سنجاب تصادف کنیم، درست است که از این حادثه ناراحت می‌شویم ولی نه به اندازه نوزاد و حتی ممکن است برخی از کنار او بی تفاوت عبور کنند بدون اینکه بخواهند زمان و هزینه برای نجات جان او صرف کنند.

سینگر می‌تواند به این مثال نقضی این گونه پاسخ دهد که این که ما از کنار سنجاب آسیب دیده بی تفاوت عبور می‌کنیم ولی نسبت به نوزاد نمی‌توانیم بی تفاوت باشیم، به فرهنگ و عادات هر انسانی مربوط می‌شود و ربطی به اخلاق ندارد، بستگی دارد که انسان در چه جایی و با چه مبنای فرهنگی تربیت یافته باشد. طبق مبنای سینگر ما باید نسبت به حیات هر دو به یک میزان اهمیت بدهیم چون ارزش نوزاد تازه متولد شده و سنجاب به یک اندازه است و تفاوتی میان آن دو نیست.

در پاسخ به این ادعای سینگر موردی را می‌توان فرض کرد که چند نفر در حال ضرب و شتم نوزاد انسان هستند و در سویی دیگر چند نفر به سنجابی بالغ آسیب و صدمه می‌زنند. به لحاظ اخلاقی ما وظیفه داریم کدام یک را نجات دهیم؟ حق حیات کدام یک از اولویت بیشتری برخوردار است؟ در چنین موردی مسلماً ما به طور ناخودآگاه به سوی نوزاد رفته و جان او را نجات خواهیم داد و نسبت به حفظ حیات او حساس‌تریم تا حفظ حیات سنجاب. از این رو تفاوت در گونه اخلاقاً مهم به نظر می‌رسد.^۱

۱. ممکن است در نقد این اشکال گفته شود شما بر مبنای شهودات خود قضاوت کرده‌اید و ممکن است شهود سینگر با شهود شما متفاوت باشد. برای پاسخ به چنین اشکالی نگاه کنید به: سجاد رحمتی، سحر کاوندی، محسن جاهد، «اعتبار شهودهای اخلاقی، نقد و بررسی دیدگاه پیتر سینگر»، نقد و نظر، شماره ۷۹، ۱۳۹۴.

ثانیاً، همانگونه که کاکزور معتقد است گرچه افرادی که گیاه‌خوارند برای حیوانات ارزش اخلاقی قائلند و به حیات آن‌ها اهمیت می‌دهند، ولی میان خوردن همبرگر و ساندویچی از گوشت انسان، تفاوت اخلاقی مهمی وجود دارد؛ حتی اگر این غذا از گوشت انسانی درست شده باشد که عقب افتاده ذهنی است و حتی شاید هوشش از یک گاو بیشتر نباشد. انسان‌ها این اهمیت و تمایز اخلاقی را به خوبی درک می‌کنند. از این رو به نظر می‌رسد محکومیت آدم‌خواری مبتنی بر این امر مهم باشد که تفاوت در گونه‌ها اخلاقاً مهم است (Kaczor, 2011: 21).

ثالثاً، گرچه عادات جنسی در دهه‌های اخیر تغییر کرده است؛ ولی اینکه انسان با حیوانات رابطه جنسی داشته باشد اخلاقاً نادرست است. برای مثال آیا داشتن رابطه جنسی با انسانی هم سطح هوشیاری یک اسب، تفاوت نمی‌کند با رابطه جنسی داشتن با اسب؟ پس داشتن سطح هوشیاری نمی‌تواند ملاک معتبر اخلاقی باشد. ما به رابطه جنسی دو اسب اعتراض و مداخله نمی‌کنیم؛ ولی به رابطه جنسی یک اسب با زنی که به شدت عقب افتاده ذهنی است، اعتراض و مداخله می‌کنیم حتی اگر سطح هوش او و اسب به یک اندازه باشد (Ibid).

رابعاً، در موارد تعارض جان نوزاد تازه متولد شده و یک حیوان باید جان کدام یک را نجات داد؟ از نظر سینگر خوک بالغ دارای آگاهی بوده و شخص به شمار می‌آید ولی نوزاد تازه متولد شده آگاهی نداشته و شخص نیست. حال آیا سینگر میان نجات جان نوزاد و خوک تفاوت نمی‌گذارد و نجات جان آن دو را برابر می‌داند. این امر پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. در نتیجه اگر نجات ندادن جان نوزاد در تصادف، آدم‌خواری، رابطه جنسی با حیوانات یا نجات جان خوک در موارد تعارض با جان انسان نادرست است، صرفاً به این دلیل است که تفاوت در گونه‌ها اخلاقاً مهم است.

۶-۲. قلمرو اخلاق و احکام اخلاقی

قلمرو اخلاق و احکام اخلاقی درباره موجوداتی مطرح می‌شود که بتوانند اخلاقی رفتار کنند؛ در غیر این صورت، در مورد موجوداتی که قابلیت اخلاقی رفتار کردن را ندارند،

این بحث مطرح نمی‌شود. از این رو در میان حیوانات احکام اخلاقی و اخلاقی رفتار کردن معنا ندارد (آلبویه، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۳۱). اما در ارتباط میان انسان‌ها و حیوانات گرچه انسانها می‌توانند اخلاقی رفتار کنند ولی آیا حیوانات نیز می‌توانند این‌گونه عمل کنند؟ برای مثال اگر من با سنجابی اخلاقی رفتار کنم، آیا او نیز با من اخلاقی رفتار خواهد کرد؟ بر فرض اینکه حیوانات مانند سگ گله، در کی از رفتارهای کریمانه و اخلاقی انسان داشته باشند و نسبت به اعمال ما واکنش‌هایی از خود بروز دهند، اما این باز خورد اخلاقی تا چه اندازه است؟ به اعتقاد سینگر عقلانیت نوزاد انسان و حیوان بالغ به یک اندازه است؛ چه بسا عقلانیت در حیوان بیشتر از نوزاد باشد. در واقع سینگر استعداد و ظرفیت عقل نوزاد را نادیده گرفته است. او استدلال می‌کند که حیوانات عقلانیت دارند و ما هم داریم، اما آیا ظرفیت عقلی انسان با حیوان یکی است؟ درست است که با پیشرفت‌های علمی صورت گرفته می‌توان به برخی حیوانات آموزش‌هایی خاص داد، ولی تفاوت بسیار فاحشی وجود دارد میان عقل نوزاد انسان و حیوانات. صور زندگانی و علوم و فناوری‌های مختلف به طرز بسیار چشمگیری توسط انسان پیشرفت کرده است تا جایی که انسان متحیر می‌ماند. حال آنکه استعداد حیوانات محدود است و حتی با آموزش‌های بسیار طولانی، پیشرفت چندانی ندارند. پس انسان موجود منحصر به فرد و متفاوت با سایر انواع است. بر این اساس، در ارتباط میان انسان‌ها و حیوانات نمی‌توان گفت اخلاق به معنای واقعی کلمه جاری است. از این رو مقدم داشتن نوع انسان بر سایر انواع، نه تنها مذبوم نیست، بلکه ضروری است؛ زیرا افرادی را مقدم داشته‌ایم که می‌توانیم با آنان تعاملات اخلاقی داشته باشیم.

۳-۶. پیامدهای نامطلوب نوزادکشی

نوزادکشی تبعات روحی و روانی جبران‌ناپذیری در پی دارد. همانطور که گذشت به اعتقاد سینگر نوزاد تازه متولد شده تا یک ماه پس از تولد نیز شخص نیست و در نتیجه کشتن او به لحاظ اخلاقی مجاز است. با توجه به این دیدگاه نوزاد تازه متولد شده در طول این مدت به عنوان نوزادی آزمایشی تلقی می‌شود که والدین در صورت عدم

تمایل به نگهداری از او، به لحاظ اخلاقی اجازه کشتن او را تا قبل از یک ماه دارند. عنوان نوزاد آزمایشی (نوزادی که می تواند در هفته های اول زندگی کشته شود) می تواند موجب اثرات و تبعات منفی روانی بر بچه های بالغ شود. وقتی خواهر یا برادر نوزاد کشته شده به یاد نوزاد می افتد مضطرب شده و به وحشت خواهد افتاد (Card, 347: 2000). خواهر یا برادر بزرگتر نوزاد تازه متولد شده ممکن است خود را در جایگاه نوزاد این گونه تصور کند که شاید او می توانست به جای این نوزاد باشد. این امر مسلماً آثار مخرب روانی روی او خواهد داشت. همچنین طبق دیدگاه سینگر برای مثال کشتن نوزاد (دیوید) ذاتاً اشتباه نیست، ولی مایکل برادر بزرگترش ممکن است از کشته شدن برادر کوچکش متفر باشد و از اینکه همین اتفاق ممکن بود برای او بیفتد، نگران و مضطرب شود. از این رو، منع نوزاد کشی احساس امنیت و اعتماد در خانواده ها را حفظ می کند و همچنین سبب رشد فضایل اخلاقی از جمله اشتیاق به مراقبت از افراد ضعیف تر و نگرانی نسبت به افراد ضعیف می شود.

۶-۴. اهمیت عاطفه در اخلاق

افرادی مانند سینگر فراموش کرده اند که ما انسانیم و علاوه بر عقلانیت، خودآگاهی، احساس، ادراک و غیره چیزی به نام عاطفه داریم و عاطفه نقش بسیار مهمی در اخلاق ایفا می کند. اگر نبود عاطفه مادران و پدران به فرزندانشان، عاطفه خویشان به خویشاوندانشان، عاطفه انسان ها به هم نوعانشان و غیره، با توجه به درنده خویی، جنگ فروزی و نسل کشی که در برخی انسان ها و حکومت ها دیده می شود شاید تاکنون نسل آدمی منقرض شده بود. بنابراین، چه بخواهیم چه نخواهیم انسان ها عاطفه و احساس خاصی به نوع خود دارند که این عاطفه و احساس را در مورد دیگر موجودات ندارند (آل بویه، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

نتیجه گیری

سینگر از فیلسوفان اخلاقی است که نه تنها موافق سقط جنین بلکه موافق نوزاد کشی



است. او استدلال می‌کند که ارزش حیات جنین نه تنها بیشتر از سایر جانداران با همان میزان از عقل و آگاهی و استعداد احساس نیست، بلکه حتی روند تکامل سایر جانداران مثل خوگ و شامپانزه در هر مرحله از بارداری بیشتر از جنین انسان است. دلیل سینگر این است که نوزاد یک هفته‌ای موجودی عقلانی و خود آگاه نیست و از آنجا که قادر نیست درکی از آینده و میلی به ادامه زندگی داشته باشد، در نتیجه کشتن او نقض احترام به استقلال او به شمار نمی‌آید. استدلال سینگر مبتنی بر اصل تعمیم‌پذیری اخلاقی است که اصلی مهم در اخلاق به شمار می‌آید. در این مقاله استدلال سینگر مور نقد و بررسی قرار گرفت و مشخص شد که اولاً تفاوت در گونه اخلاقاً مهم است و ثانیاً قلمرو اخلاق و احکام اخلاقی درباره موجوداتی مطرح می‌شود که بتوانند اخلاقی رفتار کنند. پس در ارتباط میان انسان‌ها و حیوانات نمی‌توان گفت اخلاق به معنای واقعی کلمه جاری است. از این رو مقدم داشتن نوع انسان بر سایر انواع، ضروری است. در نتیجه اثبات شد که دیدگاه سینگر درباره جواز سقط جنین و نوزادکشی نمی‌تواند درست باشد.

منابع

- اسلامی، حسن. (۱۳۸۶). رهیافت‌های اخلاقی به سقط جنین. *باروری و ناباروری*. ۶(۴): ۳۲۱-۳۴۲.
- لاک، دان. (۱۳۸۷). کم‌مایگی اصل تعمیم‌پذیری. *فلسفه اخلاق (مقالاتی در باب اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی، فرائد اخلاق)*. ترجمه محمود فتحعلی، قم: دفتر نشر معارف.
- هیر، آر. ام. تعمیم‌پذیری، مجموعه مقالات *فلسفه اخلاق*، ویراست هلمارنسبکر، ترجمه سیداکبر حسینی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Beckwith, F. J. (۱۹۹۱). *Defending life: A moral and legal case against abortion choice*. Cambridge University Press.
- Beckwith, F. J. (2001). Abortion, bioethics, and personhood: A philosophical reflection. *The Center for Bioethics & Human Dignity*. <https://cbhd.org/content/abortionbioethics-and-personhood-philosophical-reflection> (accessed July 19, 2015).
- Bowie, B., & Bowie, R. (2004). *Ethical studies*. Nelson Thornes.
- Burgess, J. A., & Tawia, S. A. (1996). When did you first begin to feel it?—locating the beginning of human consciousness. *Bioethics*, 10(1), 1-26.
- Card, R. F. (2000). Infanticide and the liberal view on abortion. *Bioethics*, 14(4), 340-351.
- daneshnameh.roshd.ir.
- DeGrazia, D. (2011). Kaczor, Christopher. *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*. New York: Routledge.
- James, D. N. (1987). Ectogenesis: A reply to Singer and Wells. *Bioethics*, 1(1), 80-99.
- Noonan Jr, J. T. (1998). Abortion is morally wrong. *The Abortion Controversy*. Canada: Wadsworth Publishing Company.

- R.wadholm, r. (2014) *Essays in Philosophy*, Grace publication.
- Schwarz, S. D. (1990) *Moral Question of Abortion*, loyola university press.
- Singer, P. (1993). *Practical ethics* Second edition. USA, Monash University.
- Steinbock, B. (2012). Mother-Fetus Conflict. *A Companion to Bioethics*, Second edition, Wiley-Blackwell 149-160.
- Tooley, M. (1972). Abortion and infanticide. *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, no. 1 (autumn) 37-65.
- Warren, M. A. (1977). Do potential people have moral rights? . *Canadian Journal of Philosophy*, 7(2), 275-289.
- Warren, M. A.(1997) "On the Moral and Legal Status of Abortion", *The Problem of Abortion* (third edition), New York: McGraw-Hill.
- Wertheimer, R. (1971). Understanding the abortion argument. *Philosophy & Public Affairs*, 67-95.
- Wreen, M. J. (1986). The power of potentiality. *Theoria*, 52(1-2), 16-40.