

ParsBook.Org

پارس بوک، بزرگترین کتابخانه الکترونیکی فارسی زبان

ParsBook.Org



The Best Persian Book Library

درباره‌ی سقط جنین

آرش نراقی

(۱)

پرسش این است:

«آیا یک زن باردار اخلاقاً مجاز است که جنین خود را سقط کند؟»

بسیاری افراد به این پرسش پاسخ منفی می دهند. این مخالفت البته بر دلایل و انگیزه های متعددی مبتنی است. خصوصاً دلایل یا انگیزه های دینی نقش بسیار مهمی در شکل بخشی به چنان حکمی داشته است. بسیاری از دین باوران مخالفت خود را با سقط جنین به حجیت مراجع و منابع دینی مستند می کنند. یعنی ادعا می کنند که منابع معتبر دینی (مثلاً قرآن یا حدیث معتبر) سقط جنین را امری اخلاقاً مذموم و شرعاً حرام دانسته است، لذا فرد مؤمن به اقتضای تعهد دینی خود لاجرم باید به آن حکم شرعی ملتزم باشد.

البته در مفهوم «حکم شرعی» در حدی که من درمی یابم، ابهامی وجود دارد. به بیان دیگر، گاه مقصود از یک حکم شرعی عبارتست از حکمی «حقوقی» که به نحوی برای آن حجیتی دینی قائل شده ایم، و گاهی مقصود از آن عبارتست از حکمی «اخلاقی» که فرد دین ورز اخلاقاً متعهد به آن است یا می باید باشد. در غالب موارد، دین ورزان این دو وجه را در هم می آمیزند، یا اجمالاً معتقدند که واجب شرعی هم اخلاقاً الزام آور است و هم قانون، به معنای حقوقی آن، است.

ارتباط عمیق میان اخلاق و حقوق انکار ناپذیر است، ولی به گمانم خوبست میان این دو وجه تفکیک قائل شد و حکم یکی را بر دیگری اطلاق نکرد. در بسیاری موارد قوانینی در جامعه وجود دارد که به حکم قانون بودن افراد جامعه موظف به تبعیت از آنها هستند، اما پاره ای از افراد آن جامعه مستدلاً آن قوانین را اخلاقاً مذموم می دانند، یا ممکن است قانون درباره ی امری ساکت باشد، ولی وجدان اخلاقی جامعه (یا دست کم پاره ای از گروه های اجتماعی) آن را امری نکوهیده بدانند. همچنین بسیاری امور است که اخلاقاً نیک تلقی می شود، ولی قانون ما را به انجام آنها مکلف نمی کند، و نباید بکند. بنابراین، باید میان حکم اخلاقی و حقوقی تفکیک قائل شد.

من در اینجا به جنبه های شرعی/ حقوقی مسأله ی سقط جنین کاری ندارم، بیشتر مایلم بر جنبه های اخلاقی آن تأکید کنم. اما در حوزه ی اخلاق، حجیت منابع دینی، نهایتاً باید به نحو مستقیم یا غیر مستقیم مستند به حجیت عقلی شود (این موضعی کمابیش معتزلی مآبانه است، و من در اینجا برای آن استدلال نخواهم کرد). در این صورت اگر دفاع عقلی از حکمی شرعی/ اخلاقی ممکن نباشد باید در حجیت دینی آن هم تردید کرد. بنابراین، برای پاسخ به آن پرسش نخستین، یعنی حکم اخلاقی سقط جنین، دین داران هم به اندازه ی غیر دین باوران باید نسبت به نتایج بحث و فحص های عقلی در این خصوص حساس و متعهد باشند. در اینجا من مایلم، استدلالهای عقلی ای را که مخالفان سقط جنین مطرح کرده اند، از پاره ای جنبه ها، بررسی کنم.

(۲)

استدلال اصلی مخالفان سقط جنین را می توان در قالب کلی زیر صورتبندی کرد:

(۱) جنین یک نفس انسانی (person) است.

(۲) تمام نفوس انسانی ممتزم اند، یعنی مق میات دارند، و این مق

افلاقاً ممتزم و سلب ناشدنی است.

بنابراین:

(۳) سقط جنین افلاقاً نامجاز است.

بیشتر بحثهایی که درباره ی جواز یا عدم جواز سقط جنین درگرفته است، عمدتاً معطوف و متمرکز بر مقدمه ی نخست است. موافقان سقط جنین کوشیده اند نشان دهند که جنین را نمی توان نفس انسانی دانست (دست کم در چند ماه اول بارداری) و مخالفان سقط جنین کوشیده اند نشان دهند که جنین از بدو پیدایش (یا دست کم بسی زودتر از آنچه موافقان سقط جنین ادعا می کنند) تبدیل به یک نفس انسانی می شود، و لذا حق حیات او محترم و سلب ناشدنی است. سرنوشت مناقشاتی که درباره ی مقدمه ی نخست درگرفته تا حد زیادی در گرو تلقی ما از «شخص» یا «نفس انسانی» است. یعنی برای تعیین تکلیف آن مناقشه، ابتدا باید روشن کنیم که مقومات «شخص انسانی» بودن چیست، و یک موجود در چه مرحله ای از فرآیند تکون خود «شخص» می شود، و چگونه می توان تحقق آن را معین کرد. این بحث به غایت دشوار و در غالب موارد تیره و مبهم است. لذا بگذارید فرض کنیم که مقدمه اول، در پررنگترین قرائت آن، صادق است، یعنی فرض کنیم که جنین از لحظه ی انعقاد نطفه یک «شخص» یا «نفس انسانی» است.

سؤال این است که «آیا با قبول این ادعا، نتیجه ی مطلوب مخالفان سقط جنین حاصل می شود؟» پاسخ این پرسش، در گرو داوری ما درخصوص مقدمه ی دوم است. اگر مقدمه ی دوم صادق باشد، نتیجه حاصل خواهد شد (البته برهان فوق، به شکلی که در اینجا صورتبندی شده است، به لحاظ صوری دقیقاً معتبر نیست، اما رفع این نقیصه به لحاظ فنی کار آسانی است، من برای پرهیز از پیچیدگیهای فنی زائد، آن را در همین شکل ساده ی آن منطقیاً معتبر فرض می کنم). آیا مقدمه ی دوم صادق است؟

(۳)

مقدمه ی دوم را می توان به چندین شیوه ی مختلف قرائت کرد. اگر این ادعا را بر ظاهر آن حمل کنیم، به نظر می رسد که متضمن ادعایی کلی به قرار زیر است:

(قرائت نخست): نفوس انسانی مقی سلب ناشدنی نسبت به میات دارند، یعنی کشتن

یک شخص مرکز به لحاظ افلاقی موجه نیست.

آیا مقدمه ی دوم در این قرائت صادق است؟ به نظر می رسد که در اینجا چند مشکل مهم وجود دارد: اولاً، بسیاری از مخالفان سقط جنین از مدافعان مجازات اعدام هستند. یعنی این گروه معتقدند که دست کم در پاره ای از موارد، کشتن اخلاقاً رواست. بنابراین، کسی که بر مبنای قرائت نخست از مقدمه ی دوم، با سقط جنین مخالفت می ورزد، اما در عین حال از مجازات اعدام دفاع می کند، موضعی منطقیاً ناسازگار اختیار کرده است. ثانیاً، فرض کنیم که چنان ناسازگاری ای وجود ندارد، یعنی مخالف سقط جنین، با مجازات اعدام نیز مخالف است. آیا در این صورت پذیرش مقدمه ی دوم (مطابق قرائت نخست) بدون اشکال است؟

به نظر می‌رسد که دست کم در یک مورد تصدیق این مقدمه با دشواریهایی روبرو است. فرض کنید که زنی باردار است، و بنا به دلایلی کاملاً موجه، پزشکان تشخیص می‌دهند که ادامه‌ی بارداری جان مادر را جدّاً به مخاطره می‌افکند. به بیان دیگر، یا باید جنین سقط شود، یا مادر بی‌تردید خواهد مرد. درباره‌ی این موقعیت چه می‌توان گفت؟ در اینجا گویی تعارضی میان حق حیات جنین و حق حیات مادر بوجود آمده است. مطابق قرائت نخست، ظاهراً مادر و جنین، هر دو به یکسان از حق سلب ناشدنی حیات برخوردارند، ولی در اینجا میان حق حیات دو نفس محترم (مادر و جنین) تعارض رخ داده است، و ظاهراً در اینجا باید گزینشی میان حق حیات مادر و حق حیات جنین صورت پذیرد. آیا یکی از آن دو، در قیاس با دیگری، از حق بیشتری نسبت به حیات برخوردار است؟ چرا؟ مبنای جنین ترجیحی چیست؟

به نظر می‌رسد که ما غالباً مایلیم در این موقعیت، مادر را بر جنین مقدم بدانیم. برای مثال، ما براین باوریم که مادر انسانی تکامل یافته است، انواع مسئولیتها و نقشهای اجتماعی، خانوادگی و غیره را بر عهده دارد، احیاناً بهروزی انسانهای دیگری (نظیر فرزندان دیگر، همسر، پدر و مادر او) با زندگی او پیوند خورده است، اما جنین هنوز موجودی به دنیا نآمده است، هنوز پیوندی با محیط بیرونی نیافته است، و چیز چندان مهمی در عالم خارج متکی به وجود او نیست، لذا فقدان مادر، برخلاف فقدان جنین، امری به مراتب زیانبارتر است. بنابراین، اگر از موضعی صرفاً فایده‌گرایانه به این موقعیت بنگریم، مادر، در قیاس با جنین، از حق بیشتری نسبت به حیات برخوردار است، و لذا دست کم در مواردی که حیات جنین جان مادر را بجد در معرض خطر قرار می‌دهد، ترجیح مادر، یعنی سقط جنین اخلاقاً رواست.

اما به نظر می‌رسد که در این استدلال اشکالاتی نهفته باشد: فراموش نکنید که ما بنا به مقدمه‌ی اول، پذیرفته‌ایم که جنین یک نفس یا شخص محترم انسانی است، لذا اگر استدلال فوق را بپذیریم، ظاهراً خود را به چیزی نظیر ادعای زیر متعهد کرده‌ایم:

نفوسی که فایده‌ی بیشتر می‌رساند، از حق بیشتری نسبت به حیات برخوردارند.

اولاً، ارائه‌ی معیاری که بر مبنای آن بتوانیم فوایدی را که از افراد ناشی می‌شود، رتبه‌بندی کنیم، کاری به غایت دشوار است. آیا یک نجار فایده‌ی بیشتری از یک نانوا می‌رساند؟ (به چه کسی؟ جامعه؟ خانواده؟ ایتم؟...) آیا فایده‌ی یک پزشک از یک باغبان بیشتر است؟ اکنون فرض کنیم که پزشک در کار حرفه‌ای خود فردی تواناست، اما اخلاقاً فردی بی‌ملاحظه، سنگدل و بسیار طمع‌کار است، و باغبان گرچه خیر حرفه‌ای‌اش از حدود چند باغ کوچک فراتر نمی‌رود، اما فردی به غایت شریف، و اخلاقاً والا است. در این حالت چه می‌توان گفت؟ آیا باید برآیند فوایدی که تاکنون از این دو نصیب دیگران شده، مبنای داوری قرار گیرد؟ اگر تو آن باغبان بودی، حقیقتاً برای آن پزشک حق حیات بیشتری در قیاس با خود قائل بودی؟

ثانیاً، آیا در محاسبه‌ی فواید یک فرد باید خیر بالفعل او را منظور کنیم، یا باید قابلیت‌های فرد در تحقق بخشیدن به فوایدی در آینده را هم در نظر بگیریم. برای مثال، چه بسا برادر شریف و نسان و نگوگ، در قیاس با و نگوگ ۲۵ ساله، بالفعل فردی به غایت «سودمندتر» بود. یعنی اگر در آن هنگام فواید بالفعل و تحقق یافته مبنای داوری می‌بود، برادر و نگوگ در آزمون فایده سنجی بر و نگوگ جوان پیشی می‌جست، اما اگر فوایدی را که در آینده قابل تحقق بود، در نظر می‌گرفتیم، چه بسا و نگوگ از آن آزمون پیروز بیرون می‌آمد. چه بسا فواید بالفعل مادر بسی بیشتر از جنین باشد، اما کسی چه می‌داند، شاید موسایی در رحم مادر است.

این اشکالات چه بسا قابل حل باشد. اما به هر حال، پاسخ موافقان سقط جنین کامل نیست، مگر برای دشواریهایی از این دست نیز پاسخی تدارک کنند. (تمام این مناقشات بنا بر این فرض است که مفید بودن حقیقتاً تفاوتی در حقوق اساسی افراد ایجاد کند، فرضی که خود به غایت محل تردید است).

مخالفان سقط جنین، چه بسا حتی هنگامی هم که جان مادر به واسطه بارداری در خطر است، سقط جنین را اخلاقاً ناروا بدانند. اما آنها چگونه می‌توانند این موضع را توجیه کنند؟

یک راه جالب توجه عبارتست از توسل به تفکیک مهمی که میان «کشتن یک فرد» و «پرهیز از نجات دادن جان یک فرد در حال مرگ» وجود دارد. فرض کنید شما در موقعیتی گرفتار شده‌اید که لاجرم باید یکی از دو گزینه‌ی زیر را اختیار کنید:

گزینه‌ی اول: تو می‌توانی ماده‌ای سمی را به فون فرد الف تزریق کنی، با علم به

اینکه در نتیجه، آن فرد در عرض ۵ دقیقه خواهد مرد.

گزینه‌ی دوم: فرد الف در عرض ۵ دقیقه خواهد مرد، مگر آنکه تو داروی X را که بر

بالین اوست به او بفورانی. اما تو از انجام آن کار خودداری کنی

(یعنی دارو را به او نفورانی، و البته ۵ دقیقه‌ی بعد آن فرد بمیرد).

در حالت اول، فرد الف به واسطه‌ی کاری که تو انجام می‌دهی، می‌میرد، اما در حالت دوم، مرگ وی ناشی از کاری است که تو از انجام آن سرباز می‌زنی. در حالت اول، تو فرد الف را می‌کشی، اما در حالت دوم، از نجات جان وی سرباز می‌زنی. اگر تو مجبور بودی که یکی از این دو گزینه را برگزینی، کدام را بر می‌گزیدی؟ ظاهراً شهود اخلاقی ما گزینه‌ی دوم را بر گزینه‌ی اول ترجیح می‌دهد. به بیان دیگر، گویی وقتی که ما در برابر گزینه‌ی «کشتن» و «استنکاف از نجات» واقع می‌شویم، به لحاظ اخلاقی دومی را بر اولی ترجیح می‌دهیم.

اکنون با فرض این شهود اخلاقی، مخالفان سقط جنین می‌توانند استدلال کنند که وقتی جان مادر به واسطه‌ی بارداری در خطر است ما در برابر دو گزینه قرار گرفته‌ایم: (۱) کشتن جنین، (۲) پرهیز از نجات جان مادر. اگر گزینه‌ها به واقع این دو باشند، در آن صورت به لحاظ اخلاقی ما لاجرم باید دومی را بر اولی مقدم بداریم، یعنی به جای کشتن جنین، از نجات جان مادر پرهیز کنیم.

درباره‌ی این استدلال چه می‌توان گفت؟ این استدلال تاحد زیادی پذیرفتنی می‌نماید. بگذارید فرض

کنیم که این استدلال بواقع معتبر است. آیا بر مبنای این استدلال می‌توان نتیجه گرفت که سقط جنین به طور کلی اخلاقاً نارواست؟ به نظر می‌رسد که پاسخ منفی باشد. حداکثر نتیجه‌ای که از این استدلال می‌توان گرفت این است که برای شخص سوم اجرای سقط جنین اخلاقاً نارواست. یعنی، برای مثال، پزشک مورد مراجعه‌ی زن باردار اخلاقاً نباید جنین را سقط کند. برای شخص سوم (در اینجا پزشک مربوطه) صورت مسأله کمابیش همانطوری است که در استدلال فوق ترسیم شده است؛ یعنی او در برابر دو گزینه واقع شده است: کشتن جنین و پرهیز از نجات جان مادر. و اگر استدلال فوق را بپذیریم، تنها نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که شخص سوم (در اینجا پزشک مربوطه) اخلاقاً باید به نتیجه‌ی آن استدلال ملتزم باشد و از انجام سقط جنین سرباز زند.

اما آیا خود مادر نیز چنین وظیفه‌ی اخلاقی‌ای دارد؟ حقیقت این است که مادر به هیچ وجه در موقعیتی که در آن استدلال ترسیم شده قرار ندارد، یعنی مادر برسر دو راهی اخلاقی «کشتن» یا «پرهیز از نجات جان» نیست. موقعیت مادر بیشتر شبیه به موقعیت کسی است که مورد حمله واقع شده، و جاننش در معرض خطر قرار گرفته است. در این صورت، اجرای سقط جنین، از منظر مادر، مصداق دفاع از نفس است. و اگر در یک جا کشتن به لحاظ اخلاقی روا باشد، کشتن مهاجم در حین دفاع از خود است. به نظر می‌رسد که اگر فردی در معرض حمله‌ی

درباره سقط جنین

فردی دیگر واقع شود، و جانش به واسطه‌ی این حمله در معرض خطر قرار گیرد، و تنها راه نجات وی از خطر مرگ کشتن فرد مهاجم باشد، شهود اخلاقی ما حکم می‌کند که کشتن فرد مهاجم اخلاقاً رواست. بنابراین، هنگامی که بارداری بجد جان مادر را در مخاطره قرار می‌دهد، سقط جنین توسط مادر مصداق دفاع از نفس و اخلاقاً رواست. بنابراین، همانطور که اشاره شد، استدلال فوق، به فرض اعتبار، فقط در مورد شخص سوم الزام‌آور است نه خود مادر. (البته اگر بپذیریم که مادر، در این موقعیت اخلاقاً حق سقط جنین را دارد، در آن صورت معلوم نیست که چرا وی نتواند این حق خود را به شخص سوم منتقل کند، و برای مثال نتواند پزشکی را برای استیفای این حق به وکالت بگیرد.)

بنابراین، به نظر می‌رسد که قرائت نخست از مقدمه‌ی دوم، دفاع پذیر نباشد، یعنی دست کم در شرایطی که جان زن باردار به واسطه‌ی بارداری در معرض خطر باشد، سقط جنین اخلاقاً رواست.

(۱۴)

ظاهراً بسیاری از مخالفان سقط جنین آماده‌اند نتیجه‌ی فوق را بپذیرند، یعنی سقط جنین را در شرایطی که جان مادر به واسطه‌ی بارداری در معرض خطر است روا بدانند. بنابراین، تا آنجا که بحث سقط جنین مورد نظر است، آنها می‌توانند قرائت معتدلتری از مقدمه‌ی دوم را مبنای برهان خود قرار دهند:

(قرائت دوم): هرگاه میان حق حیات دو نفس متعارض رخ دهد، برای دفاع از نفس

فود کشتن مهاجم اخلاقاً رواست.

به بیان دقیق‌تر، در پاره‌ای موارد، وقتی که جان فرد الف در معرض حمله‌ی فرد ب واقع می‌شود، و فرد الف برای صیانت نفس خود راهی جز کشتن فرد مهاجم ب ندارد، در این صورت حتی که فرد الف در دفاع از نفس خود دارد، می‌تواند بر حقی که فرد ب نسبت به حیات دارد غلبه کند، و لذا کشتن ب توسط الف اخلاقاً روا خواهد بود. (در واقع این قرائت را باید تبصره‌ای به قرائت اول تلقی کرد.)

بر مبنای این قرائت از مقدمه‌ی دوم، ادعای مخالفان سقط جنین به صورت زیر تعدیل می‌شود:

سقط جنین اخلاقاً نا رواست مگر در شرایطی که جان مادر

به واسطه‌ی بارداری در معرض خطر جدی باشد.

درباره‌ی این صورتبندی جدید چه می‌توان گفت؟ آیا سقط جنین فقط در یک مورد (یعنی فقط هنگامی که میان حق حیات مادر و جنین تعارض جدی رخ می‌دهد) مجاز است؟

بیانید مورد دیگری را در نظر بگیریم که در آن جان مادر به واسطه‌ی بارداری در معرض خطر نیست. فرض کنید زنی مورد تجاوز به عنف واقع می‌شود، و در نتیجه‌ی آن باردار می‌گردد. آیا در شرایطی که بارداری زن ناشی از تجاوز به عنف است، سقط جنین همچنان به لحاظ اخلاقی نا رواست؟

فرض کنیم که کسانی به این پرسش پاسخ منفی دهند، یعنی بگویند که سقط جنین در این موقعیت نیز رواست، یعنی باید به ادعای تعدیل شده‌ی مخالفان سرسخت سقط جنین حداقل یک قید دیگر نیز به قرار زیر افزوده شود:

سقط جنین اخلاقاً نا رواست مگر در شرایطی که یا جان مادر به واسطه‌ی بارداری در معرض

خطر جدی باشد، و / یا وقتی که نطفه‌ی جنین در نتیجه‌ی تجاوز به عنف بسته شده باشد.

درباره سقط جنین

مخالفان سقط جنین درباره‌ی این قید تازه چه می‌توانند بگویند؟ به گمانم اینان بدرستی می‌توانند ادعا کنند که این قید تازه به لحاظ اخلاقی متضمن ادعایی ناخوشایند است. یعنی قائلین این قید تازه گویی تلویحاً ادعا می‌کنند که نفوس انسانی از حقی برابر نسبت به حیات برخوردار نیستند؛ بعضی نفوس انسانی از بعضی دیگر محترمت‌رند، و برای مثال، انسانی که در نتیجه‌ی فعل غیر انسانی پدر خود به عرصه‌ی وجود درآمده است، از حق حیات کمتری نسبت به دیگران برخوردار است. این درست است که مرد تجاوزگر اخلاقاً در خور نکوهش و مجازات است، ولی طفلی که در این میان پدید آمده، از هر حیث موجودی معصوم و بی‌تقصیر است.

آیا اخلاقاً رواست شخصی را به واسطه‌ی خلاف فاحشی که پدر او مرتکب شده به مجازات اعدام محکوم کرد؟ اگر پاسخ این پرسش منفی باشد، در آن صورت به نظر می‌آید که قید تازه‌ای که موافقان سقط جنین به ادعای تعدیل شده‌ی مخالفان افزوده‌اند فاقد وجهت اخلاقی است، و کمابیش مانند اعدام شخصی بیگناه به واسطه‌ی جرمی است که پدر وی مرتکب شده است.

درباره‌ی این ادعای مخالفان سقط جنین چه می‌توان گفت؟ ظاهراً در تمام این مباحثات یک حق اساسی مورد غفلت واقع شده است: حقی که مادر نسبت به بدن خود دارد. به نظر می‌رسد که هر انسانی (دست کم تا حد زیادی) حق دارد درباره‌ی آنچه «در» و «بر» بدن او می‌گذرد، مختارانه تصمیم بگیرد، و مادر نیز به عنوان یک فرد انسانی از این حق برخوردار است. اما حق مادر نسبت به بدن خود چگونه می‌تواند سقط جنین را در این مورد اخلاقاً موجه سازد؟

برای توضیح این معنا می‌توان از تمثیلی بهره جست:

فرض کنید که یک روز صبح وقتی که از خواب بر می‌خیزید، در کمال شگفتی خود را بر تخت بیمارستان می‌یابید، در حالی که انواع تجهیزات پزشکی را به شما وصل کرده‌اند. مردی ظاهراً بیهوش هم در تخت کناری آرمیده و به همان تجهیزات وصل است. در این بین، پزشک بیمارستان در می‌رسد و به شما توضیحات زیر را می‌دهد: «شب گذشته انجمن دوستداران شعر و ادب شما را در حال خواب از منزلتان ربوده و به اینجا آورده‌اند. فرد کناری شما شاعری بسیار شیرین سخن و نام‌آور است که در حال مرگ بوده است، اما اکنون ما دستگاه گردش خون وی را به شما وصل کرده‌ایم، و سموم بدن وی از طریق کلیه‌های سالم شما دفع می‌شود. اگر ما اکنون او را از بدن شما جدا کنیم، بی‌تردید خواهد مرد، ولی جای هیچ نگرانی نیست، در عرض نه ماه او بهبود می‌یابد و ما می‌توانیم به سلامت او را از شما جدا کنیم.»

واکنش شما در برابر این اقدام چه خواهد بود؟ آیا آن افراد اخلاقاً مجازند شما را به پذیرش این وضعیت وادارند؟ چه بسا شما فردی دل‌رحم و دوستدار شعر و ادب باشید، و لذا علی‌رغم آنکه این وضعیت را بدون اذن شما بر شما تحمیل کرده‌اند، این رنج موقت را تاب آورید و جان آن شاعر را نجات دهید. در این صورت البته کار شما بسیار پسندیده خواهد بود، اما آیا شما اخلاقاً به انجام این کار موظف هستید؟ آیا اگر شما گفتید که این بدن من است و شما حق نداشته‌اید بدون اذن من چنان باری را بر من تحمیل کنید، و اکنون باید بی‌درنگ آن شاعر را از بدن من جدا کنید، اخلاقاً مرتکب خطا شده‌اید؟ به نظر می‌رسد که در اینجا شهود اخلاقی ما حکم می‌کند که پذیرش این وضعیت اخلاقاً امری مستحب است، نه واجب. یعنی اگر شما این وضعیت را بپذیرید و جان آن شاعر را نجات دهید، اخلاقاً در خور ستایش‌اید، اما اگر از انجام آن کار سرباز زنید، اخلاقاً در خور نکوهش نیستید.

اگر این طور باشد، دست کم در شرایطی که نطفه‌ی جنین در نتیجه‌ی تجاوز به عنف بسته شده است، سقط جنین اخلاقاً منعی ندارد، زیرا در این حالت، بارداری، برغم اختیار زن به او تحمیل شده است، و لذا زن

درباره سقط جنین

بواسطه‌ی حقی که نسبت به بدن خود دارد، اخلاقاً به انجام سقط جنین مجاز است. به بیان دیگر، در مورد بارداری ناشی از تجاوز به عنف، حق مادر نسبت به بدن خود می‌تواند حق جنین نسبت به حیات را تحت الشعاع قرار دهد، و مبنای اخلاقی قابل قبولی برای جواز سقط جنین فراهم آورد.

پس تا به اینجا حق حیات جنین می‌تواند (دست کم) تحت الشعاع دو حق دیگر قرار گیرد: حق حیات مادر (در شرایطی که جان مادر به واسطه‌ی بارداری در معرض خطر است)، و حق مادر نسبت به بدن خود (خصوصاً در شرایطی که بارداری ناشی از تجاوز به عنف است). بنابراین، دست کم در این دو مورد سقط جنین اخلاقاً رواست.

(۵)

آیا موارد سقط جنین مجاز به همان دو مورد منحصراًست؟ به گمانم مخالفان سرسخت سقط جنین بیش از این همگامی نخواهند کرد. و حقیقتاً وقتی از حدود این دو مورد کمابیش روشن در می‌گذریم، داوری در خصوص جواز یا عدم جواز سقط جنین به غایت دشوار می‌شود. اما به نظر می‌رسد که در حد فاصل موارد نسبتاً روشن و موارد بغایت تیره، موارد بینابینی هم وجود دارد که بحث درباره‌ی آنها می‌تواند به نتایجی کمابیش روشن‌گر بینجامد. من در اینجا مایلم یکی از آن موارد را مورد بررسی قرار دهم.

فرض کنیم زنی به میل و اختیار خود تن به مناسبات جنسی می‌سپارد، و کاملاً آگاه است که این عمل می‌تواند به بارداری او بینجامد، لذا تمام پیشگیری‌های لازم را برای باردار نشدن رعایت می‌کند، برای مثال، بهترین قرص‌های ضد بارداری موجود (یا سایر روش‌های قابل اعتماد و در دسترس برای پیشگیری از بارداری) را مورد استفاده قرار می‌دهد، اما برغم این تمهیدات باردار می‌شود. آیا در این شرایط سقط جنین مجاز است؟

مخالفان سقط جنین ممکن است بگویند که در این حالت زن به نوعی مسئول بارداری و بوجود آمدن جنین است. او نیک می‌دانسته که در مناسبات جنسی همیشه احتمال بارداری وجود دارد، و شیوه‌های پیشگیری از بارداری همیشه با درصدی خطای اجتناب ناپذیر همراه است، بنابراین، هر زنی که وارد مناسبات جنسی می‌شود، تلویحاً پیامدهای محتمل این تصمیم‌گیری را هم پذیرفته است.

برای مثال، شما هرگاه در خیابانها رانندگی می‌کنید، نیک می‌دانید که احتمال تصادف وجود دارد. بنابراین، شما همواره در حین رانندگی بسیار با احتیاط می‌رانید، و تمام علائم و قوانین راهنمایی و رانندگی را رعایت می‌کنید. اما از قضای بد، یکباره با عابری تصادم می‌کنید، و در نتیجه آن فرد کشته می‌شود. آیا در این شرایط می‌توان ادعا کرد که من تمام ملاحظات عرفی را رعایت کرده‌ام، و لذا در این مورد هیچ مسؤولیتی متوجه من نیست؟ اگر شما حقیقتاً راننده‌ی خوب و با احتیاطی بوده‌اید، در آن صورت آنچه رخ داده مصداق قتل عمد نخواهد بود، اما این امر مسؤولیت شما را در قتل غیر عمد آن عابر منتفی نمی‌کند (من در اینجا به جنبه‌های حقوقی - قانونی این واقعه کاری ندارم، غرضم ارجاع به شهود اخلاقی‌ای است که در پس این نوع قانون‌گذاری نهفته است).

به بیان دیگر، رعایت احتیاط‌های عرفی لزوماً مسؤولیت فرد را نسبت به پیامدهای احتمالی که بر افعال او مترتب است، سلب نمی‌کند. بر همین قیاس، مخالفان سقط جنین می‌توانند ادعا کنند که اگرچه مادر در این مورد احتیاط‌های عرفی را برای پیشگیری از بارداری رعایت کرده است، اما این امر مسؤولیت وی را در بوجود آوردن جنین سلب نمی‌کند، و لذا به یک معنا وقتی که جنین در وجود مادر شکل می‌گیرد، مادر به طور ضمنی به او

درباره سقط جنین

اجازه‌ی استفاده از بدن خود را داده است، به بیان دیگر، مادر از حقی که نسبت به بدن خود داشته در گذشته است. لذا در اینجا موقعیت مادر به وضعیت فردی که خود را ناگهان و ناخواسته به آن شاعر متصل می‌یابد، شباهت ندارد. در اینجا مادر، ولو به نحو ضمنی، اجازه‌ی استفاده از بدن خود را به جنین داده است، و لذا نمی‌تواند (برخلاف حالت بارداری ناشی از تجاوز به عنف) با استناد به حقی که نسبت به بدن خود دارد، جنین را از حق حیات محروم سازد.

درباره‌ی این ادعا چه می‌توان گفت؟ بگذارید یکبار دیگر ادعای این گروه از مخالفان سقط جنین را بررسی کنیم، و ببینیم لازمه‌ی آن چیست. ادعای اینان متضمن دو جزء مهم است:

اول: سقط جنین، در شرایطی که زن به میل خود وارد مناسبات جنسی می

شود، افلاقاً نارواست، مگر اگر زن پیشتر تمام امتیاطهای عرفی را

برای پیشگیری از بارداری (رعایت کرده باشد).

دوم: ورود به مناسبات جنسی همیشه با احتمال بارداری همراه است، زیرا

(روشهای متعارف پیشگیری از بارداری همواره با درصدی فطای

امتناب ناپذیر همراه است.

به نظر می‌رسد که با پذیرش این دو فرض، زنان ناگزیر اخلاقاً موظفند یکی از دو راه زیر را برگزینند:

(۱) **یا فقط هنگامی به مناسبات جنسی تن دهند که طالب فرزند هستند.**

(۲) **یا پیش از آنکه به مناسبات جنسی تن دهند کاری کنند که احتمال بارداری به صفر برسد؛**

مثلاً لوله‌های ترمیدان خود را ببندند، یا با عمل جراحی (هم خود را خارج کنند.

گزینه‌ی نخست محدودیت شدیدی را بر زندگی جنسی زنان تحمیل می‌کند. به فرض پذیرش این گزینه، زنان یا باید شمار زیادی فرزند به دنیا آورند، یا در طول حیات جنسی فعال خود بیش از چند بار درگیر مناسبات جنسی نشوند، یا از مناسبات جنسی سالم و طبیعی چشم‌پوشی کنند. (این محدودیتها فقط بر زنان تحمیل می‌شود، نه بر مردان. تحمیل محدودیت جنسی بر زنان، ممکن است نهایتاً به آزادی جنسی بیشتر مردان بینجامد.)

گزینه‌ی دوم هم، دست کم، در شرایطی که شیوه‌های متعارف و در دسترس پیشگیری از بارداری همواره با درصدی از خطای اجتناب ناپذیر همراه است، لاجرم زنان را به توسل به شیوه‌هایی ملزم می‌کند که چه بسا به آسیبهای جسمی و روحی جبران ناپذیری بینجامد.

اما فرض کنیم زنی مایل است اخلاقی زیست کند، و آماده است تا هزینه‌های اخلاقی زیستن را بپردازد. ممکن است این زن تمایل خود را در قالب گزاره‌ی شرطی زیر بیان کند:

اگر اقتضای اخلاقی زیستن، امتناع یکی از دو گزینه‌ی فوق است،

من آماده‌ام که یکی از آن دو را برگزینم، و بر وفق آن زیست کنم.

اکنون برای این زن پرسش مهم این است: «آیا گزاره‌ی مقدم در عبارت شرطی فوق صادق است؟» یعنی «آیا اخلاق روا می‌دارد که چنین هزینه‌هایی را بر زنان تحمیل کنیم؟» «آیا در غیاب شیوه‌های صد در صد مؤثر در پیشگیری از بارداری، اخلاقاً رواست که زنان را به ترک زندگی جنسی، یا محدودیت شدید آن، یا نوعی نقص عضو موقت یا دائم فرا بخوانیم؟» (تمام این پرسشها مبتنی بر این فرض است که هزینه‌ای که زنان باید بپردازند تا از عدم بارداری اطمینان کامل یابند، بسیار بالاست.)

به گمانم پرسشهایی از این قبیل است که بحثهای اخلاقی درباره‌ی سقط جنین را برای جنبشهای رهایی‌بخش زنان بسیار مهم کرده است. در جامعه‌ای که با ذهنیت مردسالارانه پرورده شده است، تحمیل

محدودیت‌های جنسی به زنان (که معمولاً با اعطای آزادی‌های جنسی زیاد به مردان همراه است)، کاملاً هضم‌پذیر و پذیرفتنی می‌نماید. بنابراین، خصوصاً در یک جامعه‌ی مردسالار برای کشف پاسخ آن پرسش‌ها به هیچ وجه نمی‌توان صرفاً بر شهود اخلاقی جامعه متکی بود. کاملاً ممکن است که شهودات اخلاقی جامعه در آنجا که پای حقوق زنان در میان است به نفع مردان معوج شده باشد. تغییر این قبیل باورها و احساسات راسخ شده در عمق ذهنیت جمعی - تاریخی یک قوم به کارهایی بسی بیش از بحث و فحصهای عقلی و نظری حاجت دارد. اما البته این حقیقت به هیچ وجه از اهمیت نقد و فحصهای پیگیر عقلی نمی‌کاهد.

بنابراین، بگذارید ابتدا شهود اخلاقی خود را در موردی غیر از مسأله‌ی زنان به شهادت بطلبیم، و سپس آن را بر موضوع مورد بحث اطلاق کنیم (البته چه بسا همین که پیشاپیش می‌دانیم نتیجه‌ی بحث بناست در چه موردی بکار رود، تا حدی داوری شهودی طبیعی ما را مخدوش کند).

فرض کنید که هوای اتاق شما بسیار آلوده و سنگین شده است. شما پنجره را می‌کشاید تا هوای پاکیزه به درون اتاق بیاید. در همین حین، دزدی از دیوار بالا می‌آید و خود را از پنجره به درون می‌کشد. آیا شما در این حالت می‌گویید: «چون من بودم که پنجره را گشوده‌ام، بنابراین، من تا حدی مسؤول حضور آن دزد در این اتاقم، یعنی من با گشودن پنجره به طور ضمنی به او این حق را دادم که به اتاق من وارد شود، و اکنون که او درآمده است، حق دارد که بماند»؟

هنگامی که شما پنجره را گشودید می‌دانستید که ورود دزد به اتاقتان متحمل است، و با علم به این واقعیت پنجره را گشوده‌اید. اما آیا اگر شما نخواهید آن دزد را در اتاق خود بپذیرید، و او را از آنجا برانید، اخلاقاً مرتکب کار خلافی شده‌اید؟ به نظر می‌رسد که در اینجا شهود اخلاقی ما به نفع صاحبخانه و به زیان تازه وارد ناخوانده داوری می‌کند. اگر این طور است، چرا چنین حقی را برای زنان در مورد بارداری ناخواسته به رسمیت نشناسیم؟ ممکن است مخالفان سقط جنین بگویند که این وضعیت با موقعیت زنی که دچار بارداری ناخواسته شده است فرق دارد. شما وقتی دزد را از اتاق خود می‌رانید، این اقدام شما به قیمت جان دزد تمام نمی‌شود، اما وقتی مادر جنین را از بدن خود می‌رانند، اقدام وی جان جنین را از او می‌ستاند. حیات جنین به مادر وابسته است، و لذا مادر در قبال جنین خود وظیفه‌ای دارد که تو در قبال آن دزد نداری.

این ادعا تا حد زیادی درست می‌نماید. به نظر می‌رسد که مادر نسبت به جنین خود اخلاقاً وظیفه‌ای دارد که ما نسبت به آن دزد نداریم. اما آیا صرف این وظیفه برای توجیه ناروا بودن سقط جنین کافی است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ منفی باشد. صرف اینکه من نسبت به امری وظیفه‌ای اخلاقی دارم، انجام آن امر را اخلاقاً بر من واجب نمی‌کند. برای روشن شدن این ادعا باید میان دو نوع وظیفه‌ی اخلاقی تفکیک قائل شویم: وظایف اخلاقاً واجب و وظایف اخلاقاً مستحب. وظیفه‌ی مستحب امری است که انجام آن به لحاظ اخلاقی پسندیده است، اما اگر کسی از انجام آن سرباز زند، حق اخلاقی کسی را ضایع نکرده است. در مقابل، وظیفه‌ی واجب امری است که استنکاف از انجام آن اخلاقاً نکوهیده است و سرپیچی از آن همانا تضییع حقی است که دیگری یا دیگران بر ذمه‌ی تو دارند.

برای مثال، فرض کنید که شما از خیابانی عبور می‌کنید، و فرد فقیری از شما پولی طلب می‌کند، اگر شما به این فرد نیازمند کمک کنید، به لحاظ اخلاقی کاری پسندیده انجام داده‌اید. اما فرض کنید که به هر دلیلی شما تصمیم گرفتید که به آن فرد کمک نکنید. آیا در این صورت شما حقی را از آن فرد ضایع کرده‌اید؟ آیا آن فرد اخلاقاً مجاز است گریبان شما را بگیرد، و به زور پولی از شما دریافت کند؟ وضعیت این فقیر راه نشین را با کسی

دربارهٔ سقط جنین

مقایسه کنید که مدتها پیش از او پولی وام گرفته‌اید، اما از پرداخت آن سر باز زده‌اید. به نظر می‌رسد که اگر شما به آن فقیر راه نشین پولی ندهید، حقی را از او سلب نکرده‌اید، و او اخلاقاً نمی‌تواند گریبان شما را بگیرد، و پولی از شما مطالبه کند، اما اگر شما به آن رفیق طلبکار پولی را که بدهکارید نپردازید، حقی را از وی ضایع کرده‌اید و او اخلاقاً مجاز است گریبان شما را بگیرد، و حق ضایع شده‌ی خود را مطالبه کند. وظیفه‌ی شما در قبال آن فقیر راه نشین، وظیفه‌ی مستحب شماست، اما وظیفه‌ی شما در قبال آن رفیق طلبکار وظیفه‌ای واجب است.

در بحث مربوط به سقط جنین، به نظر می‌رسد که مخالفان سقط جنین بدرستی به وظیفه‌ی مادر در قبال جنین اشاره می‌کنند (وظیفه‌ای که ما در قبال آن دزد نداریم)، اما اینان برای آنکه به نتیجه‌ی مطلوب خود برسند، به چیزی بیش از این نیاز دارند؛ اینان باید نشان دهند که در شرایط مورد بحث (یعنی در شرایطی که زن علی‌رغم تمهیداتی که اندیشیده، باردار شده است)، وظیفه‌ی او در قبال جنین از نوع وظایف واجب است نه از نوع وظایف مستحب. زیرا اگر آن وظیفه از نوع مستحب باشد، زن می‌تواند بدون آنکه اخلاقاً درخور نکوهش باشد، از انجام آن وظیفه (یعنی ادامه‌ی بارداری) سرباز زند. اما آیا وظیفه‌ی مادر در قبال جنین از نوع وظایف واجب است یا از نوع وظایف مستحب؟

برای روشن شدن پاسخ این سؤال خوبست از تمثیل دیگری بهره بجویم. فرض کنید شما در شهر غربی زندگی می‌کنید. در این شهر «گرده‌های تولید انسان» در هوا پراکنده است، و هر گاه که شما پنجره‌های اتاقتان را باز بگذارید، ممکن است یکی از این گرده‌ها به درون اتاقتان راه یابد و در لابلای تار و پود فرش یا درز مبله‌های اتاقتان ریشه بدواند و رشد کند. شما نمی‌خواهید فرزندی داشته باشید، بنابراین، بهترین توریهای موجود در شهر را می‌خرید و در برابر پنجره‌های اتاقتان نصب می‌کنید. اما از قضا یکی از این توریها اندکی نقص دارد و در نتیجه یکی از آن گرده‌ها به درون اتاق راه می‌یابد و در گوشه‌ی فرش اتاق ریشه می‌دواند (و وضعیت چنان است که اگر او را از ریشه درآورید، خواهد مرد). در این مورد شما به اختیار خود پنجره را گشوده‌اید، آگاهانه کف اتاق خود را با فرش پوشانیده‌اید، و نیز به خوبی می‌دانسته‌اید که گاهی توریها کیفیت مورد ادعا را ندارند. آیا در این شرایط، انسانی که در گوشه‌ی اتاق شما در حال رشد است، حق دارد از خانه‌ی شما استفاده کند؟

به نظر می‌رسد که پاسخ منفی باشد. البته ممکن است کسی ادعا کند که شما خود مسؤول این امر هستید، برای آنکه می‌توانستید در و پنجره‌ی اتاقتان را کاملاً گل بگیرید و مسدود کنید، یا می‌توانستید بدون مبل و فرش زندگی کنید. اما آیا این تکلیف نابجا و بیش از حد گرانی بر دوش شما نیست؟ اگر شهود اخلاقی شما در اینجا پاسخ مثبت دهد، در آن صورت باید در شرایط بارداری ناخواسته هم حق مادر را درباره‌ی سقط جنین برسمیت بشناسد.

از سوی دیگر، اگر شهود اخلاقی شما در اینجا پاسخ منفی دهد، و لذا بر آن قیاس حق مادر را درباره‌ی سقط جنین در شرایط مشابه به رسمیت نشناسد، ظاهراً این منطق در اینجا متوقف نمی‌ماند: فرد می‌تواند سقط جنین را در بارداری ناشی از تجاوز به عنف هم بر مبنای همین منطق ناروا بداند، برای آنکه هرگاه که زنان از خانه بیرون می‌آیند باید بدانند که احتمال آنکه مورد تجاوز واقع شوند وجود دارد، و لذا نفس اینکه از خانه بیرون می‌آیند، به معنای موافقت ضمنی آنها با مورد تجاوز واقع شدن است.

به علاوه، زنان می‌توانند مثلاً با خارج کردن رحم خود بارداری ناشی از تجاوز به عنف را متفی کنند، یا هرگز از خانه خارج نشوند، یا در هنگام ترک خانه ارتشی مسلح را با خود همراه کنند. بنابراین، مطابق آن منطق، حتی در مورد بارداری ناشی از تجاوز به عنف هم زنان به نوعی مسؤول بارداری خود هستند، و لذا حق سقط جنین

درباره سقط جنین

ندارند. چه بسا در فضای ذهنی یک جامعه‌ی سستی و مردسالار کسانی این نتایج را به دیده‌ی تصویب بنگرند. اما بعید است که این نتایج خردناپسند و غیر انسانی با ذهن و ضمیر یک انسان معتدل و اخلاقی سازگار باشد. در این صورت، به نظر می‌رسد که شهود اخلاقی ما بیشتر مایل به آن است که مسئولیت مادر را در قبال جنین، در وضعیت بارداریهای ناخواسته (دست کم در شرایطی که ما در اینجا فرض کرده‌ایم)، از نوع وظایف مستحب بداند نه از نوع وظایف واجب. در این صورت، اگر مادر جنین را در خود حفظ کند و بپروراند، اخلاقاً کاری پسندیده انجام داده است، اما اگر از ادامه‌ی بارداری سرباز زند، و جنین را سقط کند، اخلاقاً فعلی در خور نکوهش انجام نداده است.

(۶)

از این بحثها هرگز نمی‌توان نتیجه گرفت که سقط جنین، تحت هر شرایطی، اخلاقاً رواست. اگر از این بحثها نتیجه‌ای حاصل شود صرفاً این است که سقط جنین در پاره‌ای موارد اخلاقاً رواست (حتی وقتی که جنین را از همان مراحل اولیه تکیون خود نفسی انسانی بشمار آوریم)، اما البته دامنه‌ی آن موارد احیاناً بسی فراختر از آن چیزی است که مخالفان سرسخت سقط جنین ادعا می‌کنند.

کالیفرنیا - سانتا باربارا

۱۸ اکتبر ۲۰۰۴

منابع:

در این نوشتار خصوصاً از مقاله‌ی زیر استفاده‌ی فراوان کرده‌ام:

1. Judith Jarvis Thomson, "A defense of Abortion". *Philosophy and Public Affairs* 1(1971): 47-66.

همچنین مقالات زیر متضمن بحثهای سودمندی در این خصوص است:

2. Mary Anne Warren, "On Moral and Legal Status of Abortion". *The Monist*, Vol.57, no. 1(January 1973).
3. Jane English, "Abortion and the concept of a Person". *Canadian Journal of Philosophy*, vol.5,no.2 (October 1975), pp. 233-243.
4. Don Marquis, "Why Abortion Is Immoral". *Journal of Philosophy*, vol. 86 (April 1989).

و همچنین کتابهای بسیار سودمند زیر:

4. *The Right and Wrongs of Abortion*, Marshall Cohen, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon, eds. Princeton: Princeton University Press, 1974.
5. *The Problem of Abortion*, Joel Feinberg, ed. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1973.

ParsBook.Org

پارس بوک، بزرگترین کتابخانه الکترونیکی فارسی زبان

ParsBook.Org



The Best Persian Book Library