



فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی

سال اول • شماره اول • بهار ۱۳۹۶

Quarterly Journal of Moral Studies

Vol.1, N. 1, Spring 2017

## سقط جنین و استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما

علیرضا آل‌بویه\*

### چکیده

یکی از استدلال‌هایی که بر نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی از لحظه لقاح اقامه شده، استدلالی است که به «استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما» معروف است و مدافعان و مخالفان بسیاری دارد. دان مارکوس - که این استدلال بیشتر با نام او قرین است و با نام او شناخته می‌شود - با مسلم انگاشتن و نادرست بودن قتل انسان‌ها و ضمن توجیه و تبیین این نادرستی، می‌کوشد تا با بیان و برجسته کردن شباهت جوهری جنین با انسان‌ها، نادرستی قتل را به سقط جنین نیز سرایت دهد. بر این اساس و در نگاه او، همان‌گونه که قتل انسان‌ها به لحاظ اخلاقی نادرست است، سقط جنین و کشتن آن نیز به همان دلیل نادرست خواهد بود. در این مقاله ضمن بررسی و نقد این استدلال، اشکالات دیوید بونین به آن نیز بررسی و نقد خواهد شد و در پایان تقریری تازه از این استدلال - بر مبنای انگاره‌های پذیرفته‌شده در فلسفه اسلامی - ارائه می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

اخلاق کاربردی، سقط جنین، استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما، انسان بالقوه، دان مارکوس، دیوید بونین.

\* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی | alireza.alebouyeh@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۰۴ ♦ تاریخ تألیف: ۱۳۹۵/۱۰/۱۲

یکی از استدلال‌هایی که بر نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی از لحظه لقاح اقامه شده، استدلالی است که به «استدلال آینده‌ای شبیه آینده‌ما»<sup>۱</sup> معروف است که مدافعان و مخالفان بسیاری دارد. شاید این استدلال برای نخستین بار از سوی دان مارکوس مطرح شده باشد (Kaczor, 2011: 56 ; Rajczi, 2009: 379)، اما به هر تقدیر این استدلال بیشتر با نام او قرین است و مقاله او با عنوان «چرا سقط جنین غیر اخلاقی است» که اساساً به این استدلال پرداخته است، شهرت بسیار دارد.<sup>۲</sup> دیوید بونین یکی از موافقان جدی سقط جنین است که به بررسی و نقد این استدلال نیز پرداخته است. در این مقاله ضمن گزارش این استدلال و بررسی و نقد آن، نقدهای بونین بر آن نیز بررسی و نقد شده و در خاتمه بر اساس فلسفه اسلامی تقریر دیگری از این استدلال بر اساس دوگانه‌انگاری ارائه خواهد شد.



## تقریر مارکوس از نادرستی قتل

۵۸

مارکوس استدلال خود را با این فرض مسلم آغاز می‌کند که «کشتن ما نادرست است» ولی می‌پرسد: چرا کشتن ما نادرست است؟ از نظر او برخی از پاسخ‌هایی که به این پرسش داده شده است را به آسانی می‌توان دفع کرد. برای مثال، ممکن است گفته شود آنچه کشتن ما را نادرست جلوه می‌دهد این است که قتل، قاتل را درنده‌خو می‌کند یا ضرر و زیان بسیاری وارد

۱. به نظر دیوید بونین که خود از موافقان سقط جنین است «شاید قوی‌ترین استدلال مبتنی بر بالقوگی به سود این ادعا که جنین حق حیاتی مشابه ما انسان‌ها دارد (استدلال آینده‌ای شبیه آینده‌ما) دان مارکوس باشد» (Boonin, 2003: 56). همان گونه که از این عبارت بونین فهمیده می‌شود او «استدلال آینده‌ای شبیه آینده‌ما» را یکی از استدلال‌های مبتنی بر بالقوگی می‌داند، ولی خود مارکوس تصریح می‌کند که این استدلال مبتنی بر بالقوگی نیست (see Marquis, 1989: 192).

۲. مارکوس در مقاله‌های:

- "A Future Like Ours and the Concept of Person: A Reply to McInerney and Paske," In Louis P. Pojman and Francis J. Beckwith (eds.), *The Abortion Controversy* (Boston: Jones and Bartlett Publishers, 1994), pp. 354-369.  
- "Fetuses, Futures, and Values: A Reply to Shirley," *Southwest Philosophy Review*, 1995, Vol. 6, No. 2, pp. 263-5.

به برخی از منتقدانش پاسخ داده است.

می آورد که افراد دیگر در صورت نبود ما متحمل می شوند، ولی چنین تبیین‌هایی نادرستی قتل انسان‌ها را توجیه نمی‌کنند.

از نظر مارکوس آثار و تبعات قتل بر خود قاتل یا بر دوستان مقتول و خویشاوندان او نیست، بلکه آثار و تبعات آن بر خود مقتول است. مقتول با از دست دادن حیات خود، در واقع از تمامی تجربه‌ها، فعالیت‌ها، برنامه‌ها و لذت‌هایی که در صورت زنده بودن آینده او را تشکیل می‌داد، محروم می‌شود و این فعالیت‌ها، برنامه‌ها، تجربه‌ها و لذت‌ها یا فی‌نفسه ارزشمنداند و یا وسایلی اند برای چیز دیگری که فی‌نفسه ارزشمند است. از این رو، نادرستی قتل بدین دلیل است که قتل یکی از بزرگ‌ترین ضرر و زیان‌های ممکن را بر مقتول تحمیل می‌کند (Marquis, 1989: 189) و اگر گفته شود افراد بسیاری هستند که در حال حاضر بخش‌هایی از آینده‌شان را ارزشمند نمی‌دانند، می‌توان گفت آنها هر چه بزرگ‌تر شوند و ارزش‌ها و توانایی‌هایشان تغییر کنند، به جایی خواهند رسید که آنها را ارزشمند خواهند دانست، اما اگر کشته شوند، نه تنها از آنچه اینک ارزشمند می‌دانند محروم می‌شوند، بلکه از آنچه بعدها نیز ارزشمند خواهند دانست، محروم خواهند شد. تحمیل چنین ضرر و زیان‌هایی بر انسان در نهایت همان چیزی است که کشتن انسان را نادرست می‌کند. پس آنچه کشتن هر انسان بالغی را در نگاه نخست جداً نادرست می‌کند از دست دادن آینده اوست.<sup>۱</sup>

مارکوس سپس ادعای خود را با دو نکته تأیید می‌کند: اولاً، نادرستی قتل به این دلیل است که قربانی را چه بسا بیش‌تر از هر جرم دیگری، از چیزی محروم می‌سازد. ثانیاً، افراد مبتلا به ایدز یا سرطان که می‌دانند در حال احتضاراند، مرگ را بسیار ناگوار تلقی می‌کنند، زیرا می‌دانند که با مردن آینده‌ای را از دست می‌دهند که در صورت زنده بودن می‌توانستند آن را تجربه کنند.

### بررسی لوازم استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما

مارکوس برای تأیید بیشتر دیدگاه خود که نادرستی قتل ناشی از ضرر و زیان‌های مربوط به

۱. مارکوس متذکر شده است که در این نکته بسیار زیاد تحت تاثیر جاناناتان کلاور و رابرت یانگ، بوده است. نک:

-Jonathan Glover (1977), *Causing Death and Saving Lives*, New York: Penguin, ch. 3.

-Robert Young (1979), "What Is So Wrong with Killing People?" *Philosophy*, I, IV, 210, p. 515-528 (Marquis, 1989: 190, fn. 1).

ارزش‌های ناظر به آینده مقتول است، برخی از لوازم آن را بررسی می‌کند: ۱) دیدگاه او با دیدگاه دیگری که تنها کشتن موجوداتی را نادرست می‌داند که به لحاظ زیست‌شناختی انسان به شمار می‌آیند، ناسازگار است. چون بر اساس دیدگاه مارکوس اگر نوع دیگری ساکن سیاره دیگری وجود داشته باشد که آینده اعضای آن نوع شبیه آینده ما باشد، کشتن آنها نادرست است (Ibid.: 191)، ولی بر اساس آن دیدگاه چنین قتلی نادرست نیست، چون به لحاظ زیست‌شناختی آن نوع انسان به شمار نمی‌آید.

۲) لازمه دیدگاه مارکوس این است که آینده برخی از پستانداران موجود در سیاره خود ما آنچنان که باید و شاید شبیه آینده ما باشد و در نتیجه کشتن آنها نیز به طور جدی نادرست است. مارکوس در اینجا متذکر می‌شود که اینکه حیوانات حق حیاتی مانند حق حیات ما انسان‌ها داشته باشند مبتنی بر این است که تقریر دیگری درباره چستی آینده انسان‌های بالغ که کشتن آنها را نادرست می‌کند، به تقریر نادرستی قتل افزوده شود و او با مشکل دانستن ارائه چنین تقریری آن را در این مقاله ارائه نمی‌کند و با این حال، معتقد است که این امر تأثیر بدی بر طرح کلی نظریه مقدماتی او درباره نادرستی قتل ندارد.

۳) لازمه دیدگاه مارکوس نادرستی به‌کشی<sup>۱</sup> فعال نیست، آنچنان که نظریه‌های قائل به تقدس حیات انسان مستلزم آنند. اشخاصی که مبتلا به بیماری لاعلاج‌اند و همواره رنج می‌کشند و امیدی به آینده ندارند و آرزوی مرگ می‌کنند، اگر کشته شوند متحمل ضرر و زیانی نخواهند شد.<sup>۲</sup> از این رو، کشتن آنان نباید نادرست باشد. به عبارت دقیق‌تر، ارزش آینده انسان است که قتل را در این نظریه نادرست می‌کند و در نتیجه کشتن بیمارانی که در حال احتضاراند، ظلمی در حق آنان نیست. البته، مارکوس در اینجا متذکر می‌شود که «ممکن است دلایل دیگری بر ممنوعیت به‌کشی فعال وجود داشته باشد، ولی این مطلب دیگری است» (Ibid.).

۴) لازمه دیگر این دیدگاه درباره نادرستی قتل این است که کشتن کودکان و نوزادان در نگاه نخست، جداً نادرست است، زیرا آنها مسلماً دارای آینده‌ای با ارزش هستند و از آن‌جا که

1. euthanasia

۲. این تحلیل، تحلیلی مادی‌انگارانه است و تنها به ضرر و زیان ظاهری زندگی آدمی نظر دارد و در نتیجه کشتن بیمارانی مبتلا به بیماری‌های لاعلاج‌گویی لطفی در حق آنان است، حال آن‌که با فرض این‌که ورای این زندگی ظاهری و مادی، حیاتی باطنی نیز در کار است، بی‌شک تحلیل دیگری باید عرضه کرد.

مارکوس معتقد است که مسلماً کشتن کودکان کوچک و بی دفاع نادرست است. برای او مهم است که نظریه‌ای درباره نادرستی قتل ارائه دهد که به آسانی این مطلب را توجیه کند و حال آنکه از نظر مارکوس نظریه‌هایی که نادرستی قتل را مبتنی بر شخص بودن می‌کنند، نمی‌توانند مستقیماً نادرستی کشتن نوزادان و بچه‌های کم سن و سال را توجیه کنند. لازمه چنین دیدگاه‌هایی نوزادکشی است و برخی از کسانی که به این دیدگاه معتقداند نه تنها به چنین لازمه‌ای تصریح می‌کنند، بلکه از آن لازمه خرسند نیز هستند و به‌جداً از آن دفاع می‌کنند.<sup>۱</sup> در هر حال، مارکوس این مطلب را یکی از مزایای این نظریه می‌داند و تصریح می‌کند که «نظریه آینده‌ای شبیه آینده ما» در باب نادرستی قتل، هم قوت و استحکام دلایل نظریه حرمت حیات را دارد و هم قوت دلایل نظریه شخص بودن را، در حالی که از ضعف هر دو نظریه به‌دور است. به‌علاوه، با شناختی اساسی درباره آنچه قتل را نادرست می‌کند، سازگار است (Ibid.: 192).



۶۱

سقوط جنین و استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما

مارکوس در ادامه آثار و پیامدهای روشن «آینده‌ای شبیه آینده ما» برای اخلاق ناظر به سقط جنین را نادرست بودن سقط جنین به لحاظ اخلاقی در نگاه نخست می‌داند و تصریح می‌کند که این استدلال بر بالقوگی مبتنی نیست و آنچه در این تحلیل از لحاظ اخلاقی مهم است، داشتن آینده‌ای ارزشمند شبیه آینده ماست نه مفهوم شخص یا شخص بالقوه یا الفاظی مترادف با آن دو.

### دو تقریر رقیب تقریر مارکوس درباره نادرستی قتل

آیا می‌توان تقریر دیگری درباره نادرستی قتل ارائه داد که از حیث ساختاری همانند تقریر مارکوس باشد و با این حال لوازمی بر خلاف آنچه مارکوس می‌پندارد برای اخلاق سقط جنین داشته باشد. مارکوس خود دو تقریر رقیب را ذکر می‌کند که به نظر او تا اندازه‌ای موجه به نظر می‌رسند. «یک تقریر بر این واقعیت روشن مبتنی است که مردم تجربه زندگی را با ارزش می‌دانند و می‌خواهند آن تجربه با ارزش ادامه یابد. بنابراین، می‌توان گفت آنچه قتل

۱. مایکل تولی و پیتر سینگر از این جمله‌اند: (see Singer, 1993: 181-191; Tooley, 1972: 37-65).

را نادرست می‌سازد، توقف آن تجربه برای مقتول است» او این تقریر را «تقریر مبتنی بر توقف»<sup>۱</sup> می‌نامد. «تقریر رقیب دیگر مبتنی بر این واقعیت روشن است که مردم به شدت میل به ادامه زندگی دارند. این امر حاکی از آن است که آنچه کشتن ما را تا به این حد نادرست می‌سازد، این است که قتل مانع تحقق میلی قوی و اساسی می‌شود، تحقق میلی که برای تحقق هر میل دیگری که ما ممکن است داشته باشیم، لازم است» و این تقریر را «تقریر مبتنی بر میل»<sup>۲</sup> می‌نامد (Marquis, 1989: 195).

### تقریر مبتنی بر میل

مارکوس در ابتدا تقریر مبتنی بر میل را به عنوان تقریر رقیب درباره اخلاق ناظر به قتل که مبنای رد دیدگاه مخالف با سقط جنین است، بررسی می‌کند. بر اساس این تقریر آنچه قتل را نادرست می‌کند میل قوی به زنده ماندن است و از آنجا که جنین فاقد چنین میلی است، در نتیجه سقط کردن جنین اخلاقاً نادرست نیست.

اشکالات این تقریر این است که اولاً، بی‌شک کشتن اشخاصی که اصلاً میلی به زنده ماندن ندارند و یا میل اندکی به زنده ماندن دارند را جداً نادرست می‌دانیم، مانند کشتن کسانی که قصد خودکشی دارند و یا از زندگی خسته شده‌اند (Ibid.) و حتی کشتن افرادی را که بیهوش یا خواب هستند با اینکه میل بالفعلی به زنده ماندن ندارند، نادرست می‌دانیم. ثانیاً، این تقریر اشکال عمیق‌تری دارد و آن اینکه کسی میل به زندگی دارد که آینده‌ای با ارزش برای خود ترسیم می‌کند و برای رسیدن به آن آینده میلی شدید در او پدید می‌آید و کسی که میلی به زنده نماندن دارد به این دلیل است که آینده با ارزشی برای خود قائل نیست. پس با ارزش دانستن و از دست دادن منافع آینده ماست که موجب میل به زنده ماندن می‌شود و در نهایت، نادرستی قتل را توجیه می‌کند نه ممانعت و مزاحمت در تحقق میلی قوی در زدن ماندن (Ibid.: 196).

شایان توجه است که به اعتقاد مارکوس، اگر تقریر مبتنی بر میل به گونه‌ای جرح و تعدیل

1. discontinuation account

2. desire account

شود، با تقریر ارزش آینده‌ای شبیه آینده ما سازگار می‌شود. اگر کسی میل به زنده ماندن در زمانی در آینده را برای نادرستی قتل کافی بداند، در آن صورت کشتن نوجوانی که دست به خودکشی زده است، نادرست است چون ممکن است در آینده از این عمل خود پشیمان شود و همین که این نوجوان در آینده میل به زندگی خواهد داشت کافی است تا کشتن او را در حال حاضر نادرست کند، گرچه اینک تصمیم به خودکشی گرفته باشد و میلی به زندگی نداشته باشد. در نتیجه از آنجا که جنین‌ها نوعاً میلی به زنده ماندن در آینده خواهند داشت، کشتن جنین‌ها نیز نادرست است (Ibid.).

### تقریر مبتنی بر توقف

مارکوس تقریر مبتنی بر توقف درباره نادرستی قتل را امیدوارکننده‌تر می‌داند. از نظر او این تقریر به اندازه تقریر مبتنی بر ارزش آینده‌ای شبیه آینده ما معقول است اگر این تقریر را درباره نادرستی قتل بپذیریم، ظاهراً نه تنها به اندازه تقریر مبتنی بر ارزش آینده‌ای نظیر آینده ما قابل فهم است، بلکه نادرستی قتل را به خوبی تبیین می‌کند (Ibid. pp. 196-197).

آیا تقریر مبتنی بر توقف همان قوت تقریر مبتنی بر ارزش آینده‌ای شبیه آینده ما را دارد؟ از نظر مارکوس باید دید آیا تقریر مبتنی بر توقف شامل ارزش تجربه‌هایی که ممکن است متوقف شوند، می‌شود یا نه؟ اگر این تقریر شامل ارزش‌هایی که ممکن است در آینده متوقف شوند، نشود به هیچ روی تقریری مناسب نیست، چون بیماری که الان به قدری درد می‌کشد که بدون کشته شدن تسکین نمی‌یابد و از این‌رو درخواست مرگ می‌کند، بر اساس این تقریر نباید کشتنش نادرست باشد؛ زیرا الان واجد تجربه‌ها، فعالیت‌ها و برنامه‌هایی که با ارزش باشند، نیست تا کشتن او را نادرست کند؛ و اگر این تقریر شامل ارزش‌هایی که ممکن است در آینده متوقف شوند، بشود در آن صورت تفاوتی با تقریر مبتنی بر آینده‌ای شبیه آینده ما ندارد، چون در این صورت «تقریر مبتنی بر توقف» تنها تقریری مبتنی بر توقف صرف تجربه‌ها، فعالیت‌ها و برنامه‌ها نیست، بلکه به آینده با ارزش بیمار نیز توجه کرده و برای آن اهمیت قائل است. عین همین مطالب درباره افرادی که در حالت اغما یا بیهوشی به سر می‌برند نیز صادق است، چون آنان در حال اغما و بیهوشی دارای تجربه‌ها، فعالیت‌ها و





برنامه‌ها نیستند تا متوقف کردن آنها و در نتیجه کشتن آنان را نادرست کند (Ibid.: 197).

### پاسخ مارکوس به اشکالات بر تقریر «آینده‌ای شبیه آینده ما»

مارکوس با نارسا بودن یا ناموفق دانستن تقریرهای رقیب برای توجیه نادرستی قتل، اشکال دیگری را بر تقریر آینده‌ای شبیه آینده ما مطرح می‌کند مبنی بر اینکه شرط لازم برای با ارزش بودن آینده کسی این است که خودش آن را با ارزش بداند، زیرا ارزش مستلزم ارزش‌گذار است و چون جنین نمی‌تواند آینده خودش را با ارزش بداند، آینده‌اش برای او با ارزش نیست. بنابراین، سقط کردن و خاتمه دادن به زندگی‌اش به‌طور عمدی نادرست نیست (Ibid.: 197-198). او در پاسخ به این اشکال می‌گوید: اگر ارزش مستلزم ارزش‌گذار باشد، اولاً، لزوماً ارزش‌گذار نباید شخص واجد ارزش باشد و ثانیاً، ممکن است موجودی ذاتاً با ارزش باشد و در نتیجه نیازی به ارزش‌گذار نباشد. به عبارت دیگر، باید دید ما کاشف ارزش هستیم یا جاعل ارزش. اگر ما کاشف ارزش باشیم، نه جاعل آن، دیگر نظر کسی که به اشتباه چنین کشفی را نداشته است زندگی او را فاقد ارزش نمی‌کند. فرض کنیم چیزی نمی‌تواند با ارزش باشد مگر این که کسی آن را با ارزش بداند. این مطلب مستلزم آن نیست که حیات من هیچ ارزشی ندارد مگر این که من آن را با ارزش بدانم. در زمان ناامیدی ممکن است خیال کنم که آینده‌ام هیچ ارزشی ندارد ولی ممکن است در اشتباه باشم؛ زیرا دیگران به حق ارزش - حتی ارزشی عظیم - در آن مشاهده می‌کنند. افزون بر این، آینده من ممکن است برای من با ارزش باشد حتی اگر من آن را با ارزش ندانم. این مطلب در مورد جوانی که به خودکشی مبادرت می‌ورزد، ولی نجات می‌یابد و همواره به دستاوردهای انسانی مهم نائل می‌شود، صادق است. آینده چنین جوان‌هایی در نهایت برای آنان با ارزش است حتی اگر چنین آینده‌هایی در لحظه خودکشی نافرجام برای آنان با ارزش به نظر نرسد. آینده یک جنین به همین نحو ممکن است برای جنین با ارزش باشد (Ibid.: 198).

### پاسخ به ادعای مایکل تولی

اشکال دیگری که مارکوس مطرح می‌کند ادعای تولی است مبنی بر این که یک موجود





نمی‌تواند واجد حق حیات باشد مگر این که استعداد تمایل به استمرار هستی‌اش را داشته باشد. از این گفته می‌توان نتیجه گرفت که چون جنین فاقد استعداد ادراکی میل به استمرار زنده ماندن است، حق حیات نیز ندارد. بدین ترتیب، تولی نتیجه می‌گیرد که سقط جنین ممکن نیست در نگاه نخست، نادرست باشد (Tooley, 1972: 46-47). گرچه تولی معتقد است که این تحلیل در ابتدا موجه به نظر می‌رسد، ولی بر آن است که دلایلی وجود دارد بر اینکه این تحلیل را باید به‌طور کلی درست تلقی کرد (see Ibid). از نظر مارکوس، استدلال تولی فرض می‌گیرد که حق حیات را نمی‌توان به‌طور عام بر اساس مبنای دیگری به غیر از میل به حیات اثبات کرد، در حالی که هدف او در مقاله‌اش آن است که حق حیات جنین را طبق مبانی دیگری اثبات کند که شرح و تفصیل آن گذشت. در ضمن پاسخی که مارکوس به اشکال قبلی داده بود ظاهراً به استدلال تولی نیز وارد است و آن اینکه میل به استمرار حیات خود بر ارزش‌گذاری آینده زندگی مبتنی است و اگر بر فرض زندگی آینده ارزش زیستن نداشته باشد، میلی به استمرار این زندگی در کار نخواهد بود. پس میل به استمرار حیات به‌تنهایی برای ممانعت از نادرستی قتل به لحاظ اخلاقی کافی نیست و با وارد کردن معیاری دیگر از جمله ارزش آینده زندگی استدلال تولی دیگر جایگاهی نخواهد داشت.

### پاسخ به استدلال پل باسن

مارکوس در ادامه به استدلال پل باسن می‌پردازد مبنی بر اینکه چون رویان فاقد شعور است، سقط کردن آن ظلم به او به شمار نمی‌آید، مانند نابود کردن گیاهان و افراد دائماً بیهوش که گرچه زنده‌اند، ولی نابود کردن آنها ظلمی در حق آنها نیست. از نظر باسن زندگی جنین مشتمل بر سوخت و ساز صرف است و سوخت و ساز صرف برای توجیه قربانی بودن و صدق ظلم کافی نیست، بلکه فعالیت ذهنی لازم است (Bassen, 1982: 322-326). مارکوس معتقد است که دلیل واقعی قربانی به شمار نیامدن گیاهان و افراد بیهوش این است که کشتن آنها نمی‌تواند آنها را از زندگی آینده‌ای شبیه زندگی آینده ما محروم سازد و از این‌رو عدم فعالیت ذهنی کنونی افراد بیهوش نقشی در قربانی به شمار آمدن آنها ندارد.

او در پایان متذکر می‌شود که اگر اخلاق ناظر به قتل مستلزم آن باشد که جلوگیری از بارداری نیز جداً غیراخلاقی باشد، در آن صورت ظاهراً تحلیل او با مشکل مواجه می‌شود (Marquis, 1989: 201)، اما از نظر او این تحلیل مستلزم آن نیست که جلوگیری از بارداری نادرست باشد. اخلاق ناظر به قتل مارکوس مستلزم آن است که جلوگیری از بارداری تنها در صورتی نادرست است که با جلوگیری از بارداری چیزی از آینده با ارزش انسانی نفی شود، اما از نظر او چنین آینده‌ای به هیچ وجه از راه جلوگیری از بارداری نفی نمی‌شود.

### جایگاه استدلال مارکوس با توجه به استدلال تامسون

استدلال متداول و رایجی که بر ضد سقط جنین اقامه شده است، شامل دو مقدمه است: (۱) جنین انسان است و (۲) انسان حق حیات دارد؛ پس جنین حق حیات دارد. مخالفان سقط جنین غالباً می‌کوشند مقدمه نخست را اثبات کنند و در مقدمه دوم نیز اختلافی نیست. با استدلال تامسون و قبول مقدمه نخست گویی مخالفان سقط جنین در موضع انفعال شدید قرار گرفته‌اند، چون آنچه آنها می‌کوشیدند به اثبات برسانند (انسان و شخص بودن جنین) را تامسون مسلم فرض می‌کند، ولی با این حال استدلال می‌کند که سقط جنین به لحاظ اخلاقی در برخی موارد (بارداری ناخواسته) نادرست نیست (Thomson, 1971: 47).

برخی ادعا کرده‌اند که استدلال مارکوس ظاهراً تنها در پی اثبات مقدمه نخست است و حال آنکه با توجه به استدلال تامسون و فرض قبول مقدمه نخست دیگر بار استدلال نباید بر روی مقدمه نخست باشد، بلکه همچنین باید در پی راه حلی برای برون‌رفت از استدلال تامسون بود. دو احتمال برای این مطلب ذکر شده است: یکی اینکه مارکوس و منتقدانش احساس می‌کنند که باید به بحث از دفاع بدیع او از مقدمه نخست پردازند. از نظر راجسی این مطلب درست است؛ چون مارکوس دلیل خلاقانه و باورنکردنی‌ای برای مقدمه نخست اقامه کرده است که ارزش توجه و بررسی و نقد را دارد. ولی با این همه مقدمه دوم از اهمیت بسزایی برخوردار است که مارکوس به آن نپرداخته است.

احتمال دوم این است که افراد بسیاری گمان می‌کنند که دفاع مارکوس از مقدمه نخست زمینه بسیار خوبی برای مارکوس در اثبات مقدمه دوم فراهم کرده است. راجسی در مقاله‌اش

به این مطلب پرداخته (See Rajczi, 2009: 379) و می‌گوید گاهی مارکوس اظهار می‌کند که او تنها مقدمه دوم را مفروض گرفته است (Marquis, 2002: 83)، ولی در جایی دیگر او به اثبات مقدمه دوم پرداخته است.

مارکوس، در واقع، اصلی را مطرح می‌کند که به ما نشان می‌دهد که چگونه میان حق جنین و حق مادر موازنه برقرار کنیم: «از آنجا که از دست رفتن آینده جنینی متعارف اگر کشته شود، دست کم به اندازه از دست رفتن آینده انسان بالغ و متعارفی که کشته شده است مهم است، سقط جنین مانند کشتن متعارف تنها با دلایلی روشن قابل توجیه است... مسلماً سقط جنین در برخی شرایط توجیه‌پذیر است تنها در صورتی که ضرر ناشی از سقط نکردن دست کم به همان اندازه زیاد باشد» (Marquis, 1989: 194).

مارکوس بعداً در مقاله ویرایش شده‌اش می‌نویسد: «پس می‌توان استدلال کرد که حق حیات ظاهراً قوی‌تر از حق کنترل بدن خود در مسئله سقط جنین است، زیرا از دست رفتن حیات مهم‌تر است از دست دادن کنترل بدن خود در مدت نه ماه. بنابراین، حق حیات بر حق کنترل بر بدن خود می‌چربد و سقط جنین نادرست است» (Marquis, 2002: 84).



### بونین و استدلال «آینده‌ای شبیه آینده ما»

دیوید بونین می‌کوشد تقریر منظمی از استدلال مارکوس ارائه دهد. به گفته او استدلال مارکوس با این فرض آغاز می‌کند که گرچه در اینکه جنین حق حیاتی مانند تو و من دارد یا نه اختلاف است، ولی هیچ کس شک ندارد که موارد «ب»، «س» و «د» در فهرست زیر مانند تو و من در مورد «ی» حق حیات دارند. آن فهرست عبارت است از: الف) جنین، ب) نوزاد، س) نوجوان متمایل به خودکشی، د) فرد بالغ در اغمای موقت و ی) تو یا من. پیشنهاد مارکوس برای حل مسئله سقط جنین این است که با مشخص کردن ویژگی‌ای که نادرستی قتل را در موارد «ب» تا «ی» تبیین می‌کند می‌توان مشخص کرد که آیا فرد در مورد «الف» این ویژگی را دارد یا نه. اگر فرد در مورد «الف» واجد چنین ویژگی‌ای باشد، در آن صورت تبیین نادرستی قتل به‌طور عام دلیلی کافی و وافی در مورد اینکه جنین حق حیاتی مانند تو و من دارد در اختیار می‌گذارد؛ و اگر واجد چنین ویژگی‌ای نباشد، در آن صورت بهترین تبیین نادرستی قتل چنین دلیلی در اختیار ما نمی‌گذارد. بونین نظریه مارکوس را این‌گونه بیان می‌کند

که «اگر افراد موارد «ب» تا «ی» واجد حق حیات‌اند، در آن صورت چنین متعارف انسان نیز واجد چنین حقی هست» (Boonin, 2003: 57).

برخی از فیلسوفان با مارکوس در مورد «ب»، یعنی حق حیات نوزاد موافق نیستند. اگر آنان در این نظر که نوزاد انسانی حق حیات ندارد، بر حق باشند، دیگر استدلال مارکوس درست به نظر نمی‌رسد. بنابراین، از نظر بونین یک راه برای رد استدلال مارکوس این است که تلاش کنیم تا به اثبات برسانیم که نوزاد دارای حق حیات نیست. بونین در اینجا برای ارزیابی استدلال مارکوس فرض می‌گیرد که نظر مارکوس درست است و افراد در موارد «ب» تا «د» حق حیاتی مانند تو و من در مورد «ی» دارند. ادعای مارکوس این است که ویژگی‌ای که این افراد واجد‌آند و همین ویژگی برای نادرستی قتل کافی است، ویژگی‌ای است که او «آینده‌ای شبیه آینده ما» می‌نامد، ویژگی‌ای که چنین متعارف انسانی نیز واجد آن است.

بونین در ادامه اندکی استدلال مارکوس برای این مدعا را بازسازی می‌کند و سپس استدلال می‌کند که گرچه استدلال مارکوس از یک جهت درست است، ولی از جنبه دیگری - که مهم‌تر نیز هست - نادرست است. بونین با مورد «ی» آغاز می‌کند و می‌گوید فرض کنید لاری، مورا به قتل برساند و ما می‌خواهیم نادرستی کار او را به لحاظ اخلاقی تبیین کنیم. ظاهراً سه نوع ملاحظه وجود دارد که می‌تواند مستمسک ما برای توجیه قتل باشد: پیامدهای این کار بر دیگران، پیامدهای این کار بر لاری یا پیامدهای آن برای مو. اگر نادرستی این عمل مبتنی بر پیامدهای آن بر دیگران باشد، برای مثال، غم و اندوهی که مرگ مورا بر جک و جیم خواهد گذاشت، در آن صورت این استدلال نمی‌تواند نادرستی قتل کسی را که هیچ کس او را دوست نمی‌دارد یا حتی همه از او متنفرند، اثبات کند. اگر استدلال مبتنی بر پیامدهای قتل بر خود لاری باشد برای مثال، کشتن مو، لاری را درنده‌خو می‌کند، در آن صورت کسی که درنده‌خو هست، کشتن دیگری چنین تاثیری بر روی او نمی‌گذارد.

بنابراین، اگر دلیلی کافی و وافی بر این باور هست که برای لاری نادرست است که مورا به قتل رساند، آن دلیل باید مبتنی بر آثار و پیامدهای قتل بر خود مو باشد و این پیامد چیزی نیست مگر اینکه به قتل رسیدن مو او را از کل تجربه‌هایی که آینده او را تشکیل می‌دهد محروم می‌کند. مارکوس به مجموع تجربه‌هایی که آینده شخصی انسان را تشکیل می‌دهد با عنوان «آینده‌ای شبیه آینده ما» اشاره می‌کند و بر حسب بیان مارکوس نادرستی کشتن مو به این دلیل است که مو

واجد آینده‌ای شبیه آینده ماست، اما چرا به لحاظ اخلاقی محروم شدن مو از آینده‌ای شبیه آینده ما به سبب قتل اهمیت دارد؟ پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش می‌توان داد. یکی اینکه مو احتمالاً ارزش بسیاری برای تجربه‌هایی که آینده شخصی او را تشکیل می‌دهد قائل است و بنابراین آنچه کشتن او را نادرست می‌کند این است که کشتن، او را از چیزی که بسیار با ارزش می‌داند محروم می‌کند. بر اساس این تقریر از استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما ویژگی‌ای که مو واجد است و همین ویژگی کافی است تا او را فردی دارای حق حیاتی مانند تو یا من کند ویژگی داشتن آینده‌ای شبیه آینده ماست که آن را با ارزش می‌داند (Boonin, 2003: 58).

از نظر بونین این بیان کاملاً موجه به نظر می‌رسد چون این فرض به ظاهر کاملاً موجه است که به طور کلی در نگاه نخست محروم کردن مردم از آنچه آنان با ارزش می‌دانند نادرست است و هر قدر قوت ارزش آن امور برای آنان بیشتر باشد، نادرستی محروم کردن آنان از آن امور نیز قوت می‌گیرد.



بر اساس این تقریر که نادرستی عمل لاری تمسک به آینده‌ای شبیه آینده ماست که مو آن را با ارزش می‌داند در آن صورت مورد «ی» به شیوه‌ای به لحاظ شهودی موجه است، اما موارد «س» و «د» با مشکل مواجه می‌شوند چون شخص در اغمای موقت و جوان متمایل به خودکشی در این حالت آینده شخصی خود را با ارزش نمی‌دانند، ولی با این حال از حق حیاتی مانند تو و من برخوردارند. از این رو، این تقریر برای نادرستی قتل باید رد شود، مگر اینکه به گونه‌ای جرح و تعدیل شود که نادرستی قتل در مورد شخص در حالت اغمای موقت و جوان متمایل به خودکشی را نیز شامل شود. به دو شیوه می‌توان این کار را انجام داد. یکی اینکه گرچه افراد مورد بحث در این حالت تجربه‌هایی را که آینده شخصی‌شان را تشکیل می‌دهد با ارزش نمی‌دانند، ولی با این همه این سخن درست است که آن تجربه‌ها برای آنان با ارزش است. شیوه دیگر آنکه گرچه افراد مورد بحث در این حالت تجربه‌هایی را که آینده شخصی‌شان را تشکیل می‌دهد با ارزش نمی‌دانند، ولی می‌توان گفت که آنان اگر کشته نشوند در آینده آن تجربه‌ها را با ارزش خواهند دانست. هر دو تعبیر در عبارات مارکوس دیده می‌شود<sup>۱</sup> (see Marquis, 1989: 326).

۱. بونین در اینجا می‌کوشد تحلیلی از دیدگاه مارکوس درباره این دو احتمال ارایه دهد که از ذکر آنها به جهت اختصار ←

در نتیجه، می‌توان گفت ویژگی‌ای که از نظر مارکوس کافی است تا فردی را واجد حق حیاتی شبیه تو و من کند، ویژگی «داشتن آینده‌ای شبیه آینده‌ی ماست که مشتمل است بر تجربه‌هایی که فرد الان آنها را با ارزش می‌داند یا بعداً، در صورتی که کشته نشود، آنها را با ارزش خواهد دانست» و روشن است که چنین مطلبی درباره‌ی چنین متعارف انسان نیز صادق است و چنین متعارف انسان نیز در واقع واجد چنین ویژگی‌ای است؛ و از آنجا که چنین از زمان لقاح پا به عرصه هستی می‌گذارد و از همان زمان واجد آینده‌ای است که بعداً آن را با ارزش خواهد دانست، نتیجه می‌شود که او از زمان لقاح واجد ویژگی‌ای است که برای اسناد حق حیاتی مانند تو و من به او کافی است (Boonin, 2003: 61).

### اشکالات بونین بر مارکوس

بونین در آغاز می‌پذیرد که اصل «آینده‌ای شبیه آینده‌ی ما»ی مارکوس در تبیین نادرستی قتل در موارد «ب» تا «ی» درست است. همچنین می‌پذیرد که این اصل برای تبیین نادرستی قتل در این موارد به لحاظ شهودی قابل قبول است. همچنین می‌پذیرد که مارکوس در اظهار این سخن که لازمه‌ی این اصل این است که چنین معمولی انسان حق حیاتی مانند تو یا من دارد نیز بر صواب است.

در نتیجه، به اعتقاد بونین برای انکار موفقیت‌آمیز استدلال مارکوس باید سه کار انجام داد. نخست، باید ویژگی دیگری یافت که افراد در موارد «ب» تا «ی» همه واجد آن باشند و در نتیجه تبیین رقیبی برای نادرستی قتل تو یا من بیابیم که عین همان نتیجه را در موارد «ب» تا «ی» داشته باشد. دوم، باید نشان داد که تبیین رقیب و تبیین مارکوس در این موارد نتیجه یکسانی دارند، ولی با این همه دلیلی برای ترجیح تبیین رقیب بر تبیین مارکوس وجود دارد. به ویژه، باید نشان داد که این ویژگی برگزیده شده برای تبیین رقیب بهتر می‌تواند نادرستی قتل را روشن سازد. سوم، باید نشان داد که تبیین رقیب از نادرستی قتل در موارد «ب» تا «ی» موجب نتایج ذاتاً متفاوتی در مورد «الف» می‌شود؛ به عبارت دیگر، ویژگی برگزیده شده برای

→ صرف‌نظر می‌کنیم (see Boonin, 2003: 60).

تبیین رقیب باید به گونه‌ای باشد که یا هرگز جنین واجد آن نمی‌شود و یا پس از رسیدن به مرحله‌ای از رشد واجد آن می‌شود.

بونین می‌گوید: چون مارکوس گزاره‌هایی از نوع «p، x را ارزشمند می‌داند (یا ارزشمند خواهد دانست) را قابل تبدیل به گزاره‌هایی از نوع «p، میل دارد (یا میل خواهد داشت) که x ادامه داشته باشد» می‌داند و چون اثبات خواهد شد که استفاده از زبان امیال برای مشخص کردن ویژگی رقیب ساده‌تر است من اصل بنیادین تبیین مارکوس را به شرح زیر بازسازی می‌کنم:

اگر فرد p آینده‌ای مانند f داشته باشد و اگر یا (۱) p الان میل داشته باشد که f حفظ شود یا (۲) p بعداً میل داشته باشد به اینکه تجربه‌هایش در f (اگر کشته نشود) ادامه داشته باشد، در آن صورت p فردی است با حق حیاتی مانند تو یا من.

بونین با توجه به اینکه بر اساس این تبیین یا میل کنونی یا میل آینده به بهره‌مندی از آینده‌ای شبیه آینده شخصی فرد برای قرارگرفتن در قلمرو اصل مارکوس کافی است، می‌گوید: «می‌توان این تبیین را تقریر «میل کنونی یا آینده» اصل آینده‌ای شبیه آینده ما نامید» (Ibid.: 63). از نظر بونین با فرض اینکه تنها مورد غیر قابل مناقشه نادرستی قتل مورد «ی»، یعنی افرادی مانند تو و من هستند، دلیلی وجود ندارد که عبارت «یا بعداً میل خواهند داشت» (۲) را به عبارت «الان میل دارند» (۱) بیفزاییم، چون به سادگی می‌توان گفت که p حق حیاتی مانند تو یا من دارد اگر p آینده‌ای شبیه آینده ما داشته باشد که p الان میل به محفوظ ماندن آن دارد. به‌طور خلاصه دلیلی بر ترجیح تقریر «میل کنونی یا آینده» اصل آینده‌ای شبیه آینده ما بر آنچه می‌توان تقریر «میل کنونی» نامید وجود ندارد.

به اعتقاد بونین چون تقریر میل کنونی صرفه‌جویانه‌تر است، همین دلیلی بر ترجیح این تقریر می‌شود. مارکوس برای اینکه نادرستی قتل در مورد «س» و «د» (جوان متمایل به خودکشی و فرد بالغ در اغمای موقت) را نشان دهد، مجبور شد عبارت «یا ارزشمند خواهد دانست» را اضافه کند، ولی بونین می‌کوشد بدون اضافه کردن عبارتی به «میل کنونی» نادرستی قتل در آن دو مورد را به اثبات رساند.

بونین معتقد است که عبارت «p در حال حاضر میل به x دارد» را به دو گونه می‌توان فهمید و بر اساس یک معنا تقریر «میل کنونی» اصل آینده‌ای شبیه آینده ما نمی‌تواند نادرستی قتل را





در مورد «س» و «د» تبیین کند، ولی بر اساس معنایی دیگر می‌تواند. بونین در اینجا متذکر می‌شود که برای رد دیدگاه منتقدان سقط جنین، بر اساس اصطلاحات و ادبیات خودشان استدلال می‌کند. از این‌رو، استدلال «آینده‌ای شبیه آینده ما» ی مارکوس را می‌پذیرد، ولی از تقریر دیگری از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما که رقیب تقریر مارکوس است، دفاع می‌کند و نتیجه‌ای خلاف آن می‌گیرد (Ibid.).

### میل بالفعل در مقابل میل بالملکه

بونین می‌کوشد نادرستی قتل را در مورد «ی» با تقریر «میل کنونی» اصل آینده‌ای شبیه آینده ما تبیین کند: اگر p واجد آینده‌ای شبیه آینده ماست و الان میل به حفظ آن دارد در آن صورت p حق حیاتی مانند تو یا من دارد. بونین می‌گوید: فرض کنید که دست‌کم در این مورد تقریر «میل کنونی» بر تقریر «میل کنونی و آینده» ترجیح دارد، چون هم عین همان نتیجه را در پی دارد و هم صرفه‌جویانه‌تر و مختصرتر است. سپس می‌کوشد این تقریر را در مورد «د»، یعنی فرد بالغ در اغمای موقت به کار گیرد.

بر اساس تبیین مارکوس چون فرد بالغ در اغمای موقت در حال حاضر میلی به آینده بلکه هیچ‌گونه میلی در مورد هیچ چیزی ندارد، برای تبیین نادرستی قتل و اینکه او از حق حیاتی مانند تو و من برخوردار است می‌بایست تقریر «میل کنونی» اصل آینده‌ای شبیه آینده ما را اصلاح کرده و عبارت «یا میل خواهد داشت» را به آن بیفزاییم (Ibid.: 65)، اما بونین با قبول اینکه درست است که فرد بالغ در اغمای موقت به یک معنا میل کنونی ندارد، ولی معتقد است به معنای دیگری میل کنونی دارد (Ibid.).

بونین برای توضیح این مطلب امیال را با باورهای ما مقایسه می‌کند. ده دقیقه پیش شما آگاهانه درباره اینکه مثلث سه ضلع دارد فکر نمی‌کردید. بنابراین، بدین معنا شما در آن زمان باور نداشته‌اید که مثلث سه ضلع دارد، اما با این حال اینکه مثلث سه ضلع دارد، مطمئناً یکی از باورهای شما در آن زمان بوده است. اگر ده دقیقه قبل از شما می‌پرسیدند که مثلث چند ضلع دارد، شما مطمئناً پاسخ می‌دادید سه ضلع؛ و این به این دلیل نیست که باور به اینکه مثلث سه ضلع دارد به یک باره ناگهان در شما رخ نمایانده است، همان‌گونه که باورهای

جدیدی که شما برای اولین بار آنها را به دست می‌آورید، این‌گونه‌اند. عین همین مطلب درباره کسی که در حال خواب یا اغمای موقت است، صادق است. کسی که می‌خواهد این‌گونه نیست که تمامی باورهایش را از دست می‌دهد و با بیدار شدن باورهای جدیدی عین باورهای قبلی به دست می‌آورد. او باورهایش را به عنوان باورهای بالملکه حفظ می‌کند و گاهی اوقات برخی باورهایش به عنوان باورهای بالفعل رخ می‌نماید.

از نظر بونین تمامی این مطالب درباره امیال نیز صادق است. در حالی که شما امروز صبح صبحانه می‌خورید آگاهانه میلی به حفظ زندگی شخصی آینده‌تان نداشتید، ولی با این همه مطمئناً این میل یکی از امیالتان بوده است و شاید یکی از قوی‌ترین آنها. این میل هنگامی که شما در خواب هستید یا در حالت اغما بسر می‌برید، همچنان با شما هست همان‌گونه که باورتان به اینکه مثلث سه ضلع دارد در این حالت‌ها در شما وجود دارد.

همان‌گونه که گذشت اگر مراد از «میل کنونی»، «میل کنونی بالفعل» باشد جرح و تعدیل اصل آینده‌ای شبیه آینده ما و افزودن عبارتی که مورد «د» را نیز شامل شود لازم است؛ زیرا فرد در اغمای موقت «میل کنونی بالفعل» به حفظ حیات شخصی آینده‌اش ندارد، اما اگر مرادمان از «میل کنونی»، «میل کنونی بالملکه» باشد در آن صورت دیگر نیازی به این جرح و تعدیل نیست، چون فرد در اغمای موقت هم اکنون میل بالملکه به حفظ حیات شخصی آینده‌اش دارد همان‌گونه که همین الان باور بالملکه دارد به اینکه مثلث سه ضلع دارد (Ibid.).

خلاصه آنکه تقریر دومی که بونین از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما ارائه می‌دهد و به خوبی می‌تواند نادرستی قتل در مورد «د» و «ی» را تبیین کند تقریر «میل بالملکه کنونی» است.

تا اینجا بونین اثبات کرد که تقریرش از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما همان نتیجه تقریر مارکوس را در پی دارد و این اولین ادعای او بود که هر تقریر بدیلی می‌بایست از پس آن برآید، اما بر فرض که هر دو تقریر نتیجه یکسانی در تبیین نادرستی قتل در مورد فرد در اغمای موقت داشته باشند آیا دلیلی بر ترجیح تقریر بونین بر تقریر مارکوس وجود دارد؟ به اعتقاد بونین دو دلیل بر چنین ترجیحی در کار است. یکی اینکه او تقریرش را صرفه‌جویانه‌تر و خلاصه‌تر از تقریر مارکوس می‌داند، چون برای تبیین نادرستی قتل در مورد «د» نیاز به اضافه کردن عبارتی به عبارت «میل کنونی» نیست، در حالی که بر اساس تقریر مارکوس می‌بایست عبارتی مانند «بعداً میل خواهد داشت» را افزود. دلیل دوم و از نظر بونین مهم‌تر آنکه بر اساس تقریر او از



اصل آینده‌ای شبیه آینده ما بهترین تبیین از نادرستی قتل به آسانی و بدون تکلف با بهترین تبیین نادرستی اعمال خاصی دیگری سازگار است. بر اساس تقریر بونین، با کشتن فرد بالغ در اغمای موقت او از چیزی محروم می‌شود که در واقع همین حالا آن را با ارزش می‌داند، ولی بر اساس تقریر مارکوس این چنین نیست، چون او از چیزی محروم می‌شود که اگر کشته نشود، بعداً با ارزش خواهد دانست. در ادامه بونین به مورد «س»، یعنی جوان متمایل به خودکشی می‌پردازد.

### امیال واقعی در برابر امیال آرمانی

بونین برای تبیین نادرستی قتل در مورد جوان متمایل به خودکشی به توضیح تفاوت میان امیال واقعی و آرمانی می‌پردازد و برای این کار از مثالی کمک می‌گیرد. جوانی که در عشقی شدید به زنی شکست خورده و به افسردگی شدید مبتلا می‌شود نه می‌تواند به چیزی فکر کند و نه میلی به ادامه حیات دارد. از این رو، او نه تنها میل بالفعل به حفظ آینده شخصی‌اش نداشته، بلکه هیچ‌گونه میل بالملکه‌ای نیز به حفظ چنین آینده‌ای ندارد. او در واقع اصلاً میل به استمرار حیاتش ندارد. او اگر در چنین حالتی کشته شود، قاتل او را - به هیچ معنا - از چیزی که اکنون با ارزش می‌داند، محروم نمی‌کند، اما مطمئناً چنین جوانی مانند تو یا من حق حیات دارد. بنابراین، تبیینی که بونین برای نادرستی قتل در مورد «ی» و «د» بیان کرد برای تبیین این مورد به کار نمی‌آید و در مقابل، بر اساس تبیین مارکوس برای نادرستی قتل، می‌توان این مورد را هم توجیه کرد؛ چون این جوان درست است که الان زندگی‌اش را با ارزش نمی‌داند، ولی بعداً با ارزش خواهد دانست (Ibid.: 70). بونین می‌گوید جوان متمایل به خودکشی مانند فرد در اغمای موقت به یک معنا میل کنونی به حفظ آینده شخصی‌اش ندارد و به یک معنا دارد. درست است که او میل واقعی به حفظ آینده شخصی‌اش چه میل بالفعل و چه میل بالملکه ندارد، ولی میل آرمانی به حفظ آینده شخصی‌اش دارد و اینجاست که بونین با تمایز نهادن میان میل واقعی و میل آرمانی اصلاح دیگری در تقریر «میل کنونی» از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما به دست می‌دهد.

او می‌کوشد میان میل واقعی و میل آرمانی تمایز قائل شود. فرض کنید که اروینگ در

مسیرش بر سر یک دو راهی گیر کرده است. مطمئناً میل اولیه او حفظ سلامت شخصی اش است و در عین حال می‌خواهد راهی آسان‌تر و با صفات‌تر برگزیند. او می‌داند که راه سمت چپ آسان‌تر و با صفات‌تر از راه دست راست است، ولی نمی‌داند که راه دست چپ مین‌گذاری شده و ناامن و پر خطر است و با انتخاب آن و رفتن از آن مسیر دچار جراحات جدی و چه بسا کشنده می‌شود. اروینگ با توجه به امیال و آگاهی‌اش از موقعیت، راه دست چپ را برمی‌گزیند. راه دست چپ هم طبق میل بالفعل کنونی اوست و هم طبق میل بالملکه کنونی او، اما مطمئناً اگر او از خطرات راه دست چپ آگاهی می‌داشت، آن را بر نمی‌گزید.

به عبارت دیگر، گرچه میل واقعی‌اش به راه دست چپ تعلق گرفته است، ولی میل آرمانی‌اش به راه سمت راست تعلق دارد، چون اگر از خطرات راه سمت چپ آگاهی می‌داشت مسلماً راه سمت راست را برمی‌گزید. پس میل واقعی کنونی اروینگ به راه سمت چپ است، ولی میل آرمانی کنونی‌اش به راه سمت راست است (Ibid.: 71). این مطلب دربارهٔ جوان متمایل به خودکشی نیز صادق است، چون جوان متمایل به خودکشی آینده خود را تیره و تار می‌بیند و در این حال هیچ‌امیدی به آینده خود ندارد، ولی اگر او از آینده لذت‌بخشی که در انتظارش است با خبر می‌بود، بی‌شک، به‌گونه‌ای دیگر فکر می‌کرد. به عبارت دیگر، این جوان هیچ‌میل کنونی واقعی به ادامهٔ زندگی ندارد، ولی میل کنونی آرمانی به ادامهٔ زندگی دارد. بنابراین، با تمایز نهادن میان میل واقعی و میل آرمانی و اینکه نادرستی کشتن جوان متمایل به خودکشی به دلیل آن است که او میل آرمانی به ادامهٔ حیات دارد، دیگر نیازی به اصلاح تقریر مارکوس و افزودن عبارت «یا آیندهٔ خودش را با ارزش بداند» تا اینکه شامل نادرستی کشتن جوان متمایل به خودکشی هم بشود، نیست (Ibid.).

حال با توجه به اینکه هر دو تقریر، یعنی تقریر مارکوس و بونین از استدلال آینده‌ای شبیه آیندهٔ ما نادرستی قتل در مورد «س» را تبیین می‌کنند، آیا دلیلی بر ترجیح تقریر بونین بر تقریر مارکوس وجود دارد. پاسخ بونین به این پرسش مثبت است. او سه دلیل بر چنین ترجیحی اقامه می‌کند. دو دلیل نخست عین همان ملاحظاتی‌اند که در تمایز میان امیال بالفعل و امیال بالملکه بیان شد. دلیل سومی که در اینجا بونین برای ترجیح تقریرش از اصل آینده‌ای شبیه آیندهٔ ما بر تقریر مارکوس بیان می‌کند، این است که تقریر او مثال‌های نقضی‌ای را می‌تواند تبیین کند که تقریر مارکوس نمی‌توانست آنها را تبیین کند.



بونین می‌گوید با لحاظ شخص شکست خورده در عشق و مبتلا به افسردگی شدید، فردی را در نظر بگیرد که الان آینده شخصی‌اش را با ارزش نمی‌داند، حتی اگر آینده شخصی‌اش شامل تجربه‌های بسیاری باشد که ما آنها را با ارزش می‌دانیم. گرچه او آینده‌ای شبیه آینده ما دارد اما به دلیل عدم توازن مواد شیمیایی و غیر قابل علاج در مغزش به هیچ وجه نمی‌تواند و نخواهد توانست زندگی‌اش را با ارزش بداند. بر اساس تقریر مارکوس چون چنین شخصی نه الان می‌تواند زندگی‌اش را با ارزش بداند و نه در آینده، پس کشتن او به لحاظ اخلاقی نباید نادرست باشد، چون با کشتن او، او را از چیزی که با ارزش می‌داند یا با ارزش خواهد دانست، محروم نکرده‌ایم، اما بر اساس تقریر «میل بالملکه آرمانی کنونی» بونین از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما کشتن چنین فردی به لحاظ اخلاقی نادرست است، چون میل چنین شخصی به آینده شخصی‌اش مطمئناً شامل حفظ میلی آرمانی می‌شود که با فقدان عدم توازن مواد شیمیایی که مانع از شکل‌گیری میل او به آینده‌اش می‌شود به آینده‌اش دارد (Ibid.: 73).

تا اینجا بونین کوشید تا از دو ادعایش درباره نادرستی قتل در موارد «س»، «د» و «ی» دفاع کند؛ یکی اینکه تقریر «میل بالملکه آرمانی کنونی» از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما عین همان نتایج تقریر مارکوس را دارد و دیگر آنکه تقریرش بر تقریر مارکوس ترجیح دارد. دو مورد از پنج مورد باقی مانده است: نوزاد و جنین. بونین ترجیح می‌دهد که نخست به مورد جنین بپردازد، چون تقریر او از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما نتایج متفاوتی با تقریر مارکوس در مورد «الف»، یعنی جنین در پی دارد و با مشخص شدن این نتایج پرداختن به مورد «ب» آسان‌تر خواهد بود. بونین حیات جنین را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی، جنین پیش از آنکه به مرحله‌ای برسد که واجد امیال آگاهانه شود و دیگری، جنین از این مرحله به بعد. او به این دو مرحله با عنوان جنین پیش از خودآگاهی و جنین خودآگاه اشاره می‌کند.

از نظر او، نمی‌توان به جنین پیش از خودآگاهی برخلاف فرد در اغمای موقت و جوان متمایل به خودکشی میل بالملکه آرمانی کنونی اسناد داد تا اینکه حفظ آینده شخصی‌اش لازم باشد. اگر این ادعای بونین درست باشد، در آن صورت تقریر او از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما مستلزم آن نیست که سقط جنین از زمان لقاح نادرست باشد، در حالی که لازمه تقریر مارکوس نادرستی آن است.

استدلال بونین بر این ادعایش این است که در مورد جوان متمایل به خودکشی میل

آرمانی به آینده صادق است، ولی در مورد جنین چنین میلی اصلاً صادق نیست، چون امیال آرمانی در جایی صادق اند که امیال واقعی صادق باشند، برای مثال، نمی‌توان به «سنگ» امیال آرمانی اسناد داد؛ چون اسناد میل به سنگ اصلاً ممکن نیست و از آنجا که جنین پیش از خودآگاهی هیچ‌گونه میل واقعی ندارد، نتیجه می‌شود که میل آرمانی نیز اصلاً ندارد؛ به عبارت دیگر، آنچه به لحاظ اخلاقی مهم است میل آگاهانه است، زیرا اگر بر فرض به چیزی که آگاهی به چیزی ندارد، میل اسناد داده شود، از دست دادن متعلق میل برای آن چیز اهمیتی ندارد، چون آگاهی به از دست دادن آن ندارد؛ و از آنجا که جنین پیش از آگاهی، آگاهی ندارد امیال آرمانی به این معنا نیز ندارد. با همین بیان می‌توان گفت که جنین پیش از خودآگاهی از آنجا که نمی‌تواند میل بالفعل داشته باشد، میل بالملکه نیز نمی‌تواند داشته باشد (Ibid. 83-84).



بنابراین، از نظر بونین تقریر «میل بالملکه آرمانی کنونی» او از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما بهتر از تقریر مارکوس از این اصل می‌تواند نادرستی قتل در مواردی مانند موارد «س»، «د» و «ی» را تبیین کند که مدافعان و مخالفان سقط جنین در آن موارد اختلافی با یکدیگر ندارند، اما لازمه تقریر بونین از اصل آینده‌ای شبیه آینده ما - بر خلاف تقریر مارکوس - این است که جنین پیش از خودآگاهی حق حیاتی مانند تو یا من ندارد.

اما مورد نوزاد، از نظر بونین اگر آنچه او تا بدین جا درباره دیگر موارد گفته است درست باشد، نادرستی قتل نوزاد هیچ مشکلی برای تقریر او ایجاد نمی‌کند. نوزاد تازه متولد شده واجد امیال آگاهانه بالفعل است.

او میل به بهره‌مندی از احساس گرما و تجربه‌هایی از ارضای گرسنگی اش دارد. درست است که نوزاد نمی‌تواند امیال و خواسته‌هایش را با الفاظ بیان کند، ولی این دلیل نمی‌شود که او امیال و خواسته‌های آگاهانه‌ای ندارد. همچنین درست است که او تصویری از استمرار حیات و نیز پایان هستی اش ندارد و چنین اموری را درک نمی‌کند، ولی اگر آگاهی از چنین اموری داشت، مسلماً میل به حفظ حیات شخصی آینده‌اش می‌داشت؛ چون در این صورت می‌فهمید که چنین امری برای بهره‌مندی از تجربه‌هایی که از پیش میلی آگاهانه به بهره‌مندی از آنها داشته است لازم و ضروری است. بنابراین، نوزاد تازه متولد شده امیال آگاهانه بالفعلی دارد که تنها با حفظ آینده شخصی اش ارضا می‌شود و از این رو، کشتن او مانع بهره‌مندی او از چنین



آینده‌ای است و از همین‌رو نادرست است.

از نظر بونین این امیال آگاهانه نوزاد تازه متولد شده با محدودیت‌هایی که دارد در جنین پیش از تولد نیز وجود دارد. برای مثال، تحقیقات نشان داده است که نوزاد متولد شده صدای مادرش را تشخیص می‌دهد و صدای او را بر دیگر صداها ترجیح می‌دهد و نمی‌توان این را به‌طور معقولی توجیه کرد مگر اینکه بگوییم نوزاد در مرحله‌ای پیش از تولد از تجربه‌های آگاهانه‌ای از شنیدن صدای مادرش بهره‌مند بوده است و از همین‌رو، میلی به شنیدن همان صدا به جای صداهای دیگر را دارد. پس نوزاد پیش از تولد در مرحله‌ای از آگاهی برخوردار شده است، ولی در کدام زمان در اینجا خیلی مهم نیست، چون در اینجا بونین در صدد رد دیدگاه مارکوس درباره نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح است و از نظر خودش با تقریری که از همان اصل آینده‌ای شبیه آینده ما مارکوس ارائه داده به مقصود خود رسیده است و با تقریرش نه تنها نادرستی قتل را در موارد «ب»، «س»، «د» و «ی» تبیین کرده است، بلکه مجاز بودن سقط جنین قبل از مرحله آگاهی به لحاظ اخلاقی را نیز اثبات کرده است (Boonin, 2003: 85).

بونین، همانند تولی (Tooley, 1972: 42) حقوق را ناشی از امیال می‌داند و از همین جهت بود که بونین در دلیل دومش بر ترجیح تقریرش بر تقریر مارکوس می‌کوشید نادرستی قتل را با توجه به اینکه قتل یکی از مصادیق اعمالی است که دخالت در تحقق امیال به لحاظ اخلاقی نادرست است، توجیه کند و از سوی دیگر، لازمه چنین میلی آگاهی یا خودآگاهی است. پتر سینگر نیز همین روش را پی گرفته است. برای بررسی صحت و سقم این دیدگاه مطالب بیشتری در زمان بررسی دیدگاه تولی خواهد آمد.

بونین برای تبیین نادرستی کشتن فرد در اغمای موقت امیال را به امیال بالفعل و امیال بالملکه تقسیم کرد و کوشید تا نشان دهد که گرچه فرد در اغمای موقت میل بالفعل به حفظ آینده‌اش ندارد، ولی واجد میل بالملکه به حفظ آینده‌اش هست و به همین دلیل کشتن او به لحاظ اخلاقی نادرست است و برای روشن ساختن این مطلب از باورهای بالفعل و بالملکه ما کمک گرفت.

همان‌گونه که ما در خواب یا در اغمای موقت باورهای خود را به‌طور کلی از دست نمی‌دهیم و در همین حالات ملکه آگاهی در ما وجود دارد و این‌گونه نیست که هر زمانی که از خواب بر می‌خیزیم دوباره از نو آگاهی‌هایمان را به دست آوریم، در مورد امیال نیز



به همین نحو است. فرد در اغمای موقت گرچه میل بالفعل به حفظ حیات آینده‌اش ندارد، ولی میل بالملکه به حفظ حیات آینده‌اش دارد، اما چنین مطلبی درباره‌ی جنین پیش از مرحله آگاهی صادق نیست.

### اشکالات تقریر بونین

فرانسیس بکویت بر این مطلب اشکالی وارد کرده است. او می‌گوید دو نفر با نام‌های باب و استوارت را در اغمای موقت فرض کنید. باب از حالت اغما به در خواهد آمد، ولی به دلیل آسیب مغزی شدیدی که دیده است، حافظه‌اش را به‌طور کلی از دست داده است و باید هر چیز را از نو بیاموزد. با استفاده از تعبیر بونین او میل بالملکه به حیاتش ندارد و در نتیجه، نباید هیچ حقی به حیات داشته باشد. در مقابل استوارت دقیقاً وضعیتی مانند باب دارد با این تفاوت که او تمام خاطرات و توانایی‌های قبلی‌اش را باز خواهد یافت و مدت زمان لازم برای استوارت برای به دست آوردن آنچه از دست داده است برابر است با مدت زمانی که باب برای به دست آوردن خاطرات جدید و یادگیری دوباره توانایی‌های گذشته‌اش لازم دارد. طبق نظر بونین چون باب با از دست دادن کل آگاهی و توانایی‌هایش همانند جنین پیش از خودآگاهی است. از این رو، کشتن او نادرست نیست.<sup>۱</sup> ولی کشتن استوارت نادرست است. حال بکویت می‌پرسد چه تفاوت به لحاظ اخلاقی مهمی میان باب و استوارت وجود دارد که کشتن باب نادرست نیست، ولی کشتن استوارت نادرست است<sup>۲</sup> (Beckwith, 2006: 184). بونین میان امیال واقعی و آرمانی تمایز قائل شد تا نادرستی قتل را در مورد جوان متمایل به خودکشی تبیین کند، زیرا جوان متمایل به خودکشی که به دلیل شکست عشقی‌اش دچار



۷۹

سقوط جنین و استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما

۱. «در چنین موردی لازمه دیدگاه من این است که چنین فردی حق حیاتی مانند تو یا من ندارد، اما همانند مورد فرد بالغی که هرگز تجربه‌های آگاهانه نداشته است، ناقد سقط جنین نمی‌تواند به چنین موردی تمسک کند و دیدگاه من را رد کند چون ما نمی‌توانیم بپذیریم که کشتن چنین افرادی جداً غیر اخلاقی است» (Boonin, 2003: 78).

۲. کریستوفر کاکزور برای اینکه مثال بکویت آسان‌تر مطلب را اثبات کند، اندکی مثال او را تغییر داده است و باب و استوارت را کودکانی در نظر گرفته است که مهارت‌ها و خاطراتشان آنقدر گسترده نشده و از این رو، مهارت‌ها و خاطرات از دست رفته‌شان بسیار اندک است (Kaczor, 2011: 32).

افسردگی شدید شده است نه تنها میلی به حیات ندارد بلکه میلی بر خلاف آن دارد ولی با این حال حق حیات دارد. «اما تمایز میان امیال آرمانی و واقعی مطابق است با چیزی که به لحاظ اخلاقی مهم است زیرا این تمایز مبتنی بر تمایزی است میان آنچه خوب می‌نماید و آنچه در واقع خوب است» (Kaczor, 2011: 58).

اگر به دقت بنگریم، امیال آرمانی چیزی نیستند به جز میل به آنچه در واقع خوب است و مسئله اصلی از دست دادن چیزی است که در واقع خوب است نه بی‌اثر گذاشتن میل؛ به عبارت دیگر، از دست دادن خیر حیات است که ضرر و زیان به شمار می‌آید و نادرست است نه مداخله در میل به آن خیر. همان‌گونه که جوان متمایل به خودکشی ممکن است این خیر را از دست بدهد چنین انسانی نیز به همان‌سان ممکن است آن خیر را از دست بدهد (Ibid.: 59).

اشکال دیگر تقریر بونین این است که می‌توان موجوداتی مانند فرشتگان را فرض کرد که مسلماً شخص به شمار می‌آیند، ولی طبق تقریر بونین نباید دارای حق حیات باشند؛ زیرا ساختار وجودی آنها با فیزیولوژی انسان تفاوت‌های بسیاری دارد و تجربه‌های آنها از زمان تفاوت‌های اساسی با تجربه‌های ما از زمان دارد و از همین رو، آنها تجربه‌هایی از گذشته و حال و آینده مانند ما ندارند و در نتیجه، امیال بالملکه کنونی برای آینده مانند ما ندارند (Ibid.). در میان انسان‌ها نیز می‌توان اشخاصی را یافت که بنا به ادعا باور بر این است که عاری از هرگونه میلی‌اند، از جمله بودائی‌ها معتقداند که کسانی که به نیروانا دست می‌یابند فاقد هرگونه میلی‌اند و طبق دیدگاه بونین چنین افرادی واجد حق حیات نیستند؛ زیرا واجد میلی برای آینده نیستند (Ibid.).

کریستوفر کاکزور جوان ۲۵ ساله‌ای به نام جک را به تصویر می‌کشد که بر اثر حادثه‌ای میخی در جمجمه او فرو رفته و جراحان با تلاش بسیار میخ را از جمجمه او خارج می‌کنند و او پس از بهبودی به زندگی خود مانند گذشته ادامه می‌دهد، تنها با یک تفاوت که دیگر هیچ‌گونه میلی به هیچ چیزی ندارد. ممکن است اصابت میخ به جمجمه‌اش به بخشی از مغزش که احساسات ناظر به امیال را کنترل می‌کند آسیب وارد کرده باشد؛ بنابراین، گرچه او کاملاً عاقل است و می‌تواند صحبت کند و به انجام محاسبات و دیگر امور مانند پیش از تصادف پردازد، ولی هیچ میلی به هیچ چیز ندارد. آیا می‌توان گفت چون جک میلی به آینده خود ندارد، پس حق ادامه حیات نیز ندارد (Ibid.: 60). جک فاقد امیال آرمانی است چون

به گفته بونین «میل آرمانی را تنها به اشخاصی می‌توان اسناد داد که دست‌کم واجد برخی امیال بالفعل دیگر باشند» (Boonin, 2003: 80).

اشکال دیگری که کاکزور بر بونین وارد می‌کند این است که حقوق بر دو قسم اند: حقوق غیر قابل انتقال و حقوق قابل انتقال. از جمله حقوق غیر قابل انتقال می‌توان از حق حیات، آزادی و طلب سعادت نام برد. اگر کسی به حقوق غیر قابل انتقال معتقد باشد، پیوند میان امیال و حقوق آن‌گونه که بونین ترسیم کرده نیست. حقوق غیر قابل انتقال حقوقی‌اند که صرف نظر از امیال نمی‌توان آنها را اسقاط کرد یا از آنها چشم پوشید و حقوق قابل انتقال حقوقی‌اند که بستگی به امیال اشخاص داشته و قابل اسقاط‌اند. برای مثال، مالکیت قابل انتقال است و می‌توان از حق مالکیت خود در مورد اموال خود با بخشیدن آنها به دیگری دست برداشت، بدون اینکه حقوق دیگری را نقض کرده باشیم، اما حقوقی که قابل انتقال نیستند نمی‌توانند ربط و نسبتی با امیال انسان داشته باشند. برای مثال، حق آزادی قابل انتقال نیست و از این رو، اگر کسی تمایل به برده شدن و فرد دیگری نیز تمایل به برده گرفتن او داشته باشد، بردگی حق آزادی او را نقض می‌کند گرچه او با میل خود تن به بردگی داده باشد. بلی در مواردی با توجه به قوانینی خاص ممکن است این حق محدودیت‌هایی داشته باشد. از سوی دیگر، حق حیات شرط ضروری حق آزادی است و اگر حق آزادی غیر قابل انتقال باشد، حق حیات نیز غیر قابل انتقال است و حتی می‌توان مدعی شد که شاید کسی در غیر قابل انتقال بودن حق حیات شائبه‌ای نداشته باشد. در این صورت، از آنجا که حق حیات هیچ ربط و نسبتی با امیال ندارد در نتیجه تبیین بونین از نادرستی قتل و وابسته بودن حق حیات به امیال بالفعل، بالملکه و آرمانی باید رد شود (Kaczor, 2011: 61-62).

اشکال دیگر بر بونین این است که او نادرستی قتل را به‌گونه‌ای تبیین کرد که گویی تنها یک دلیل بر نادرستی قتل وجود دارد که آن یک دلیل نیز شامل جنین از لحظه لقاح نمی‌شود و از این رو، سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست نیست؛ در حالی که نادرستی یک عمل ممکن است به دلایل متعدد باشد. قتل نیز از این قاعده مستثنی نیست و نادرستی قتل می‌تواند به دلایل گوناگونی از جمله دلیل بونین باشد. بنابراین، دلیل بونین بر نادرستی قتل و شامل نشدن این دلیل سقط جنین را تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که بونین ثابت کرده باشد که هیچ دلیل دیگری بر نادرستی قتل از جمله دلیل ارسطو، کانت، میل و در واقع هر



فیلسوف دیگری که تبیینی از نادرستی قتل اقامه کرده است، وجود ندارد تا تقریر او بتواند اثرگذار باشد، اما بونین چنین کاری نکرده و تنها به تبیین خود بسنده کرده است (Ibid.: 63).  
 اشکال دیگر آنکه یک نظریه تا آنجا که ممکن است باید ساده و از پیچیدگی به دور باشد و از مؤلفه‌های کمتری برخوردار باشد و به تعبیر بونین صرفه‌جویانه باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد تقریر مارکوس از اصل آینده‌ای شبیه آینده‌ما اولاً، به هیچ وجه پیچیدگی ندارد و بسیار ساده و همه کس فهم است و ثانیاً، صرفه‌جویانه‌تر از تقریر بونین است؛ زیرا گرچه ممکن است عبارت تقریر نهایی بونین از الفاظ کمتری تشکیل شده باشد، ولی تبیین میل بالفعل در مقابل میل بالملکه و میل واقعی در برابر میل آرمانی پیچیدگی‌ها و مشکلات خاص خود را دارد و از همین رو بود که بونین می‌کوشید با استفاده از مثال‌هایی اشکالات را برطرف کند و به همین جهت است که این تقریر همه کس فهم نیست.

یکی از واژه‌های کلیدی و مهم در استدلال بونین واژه «میل» است و آنچه موجب نادرستی قتل می‌شود این است که قاتل با کشتن مقتول مانع تحقق امیال او می‌شود، اما یک نکته درباره‌ی میل حائز اهمیت است و آن اینکه امیال آدمی برای نیل به غایات از جمله حیات بسیار متنوع و گوناگون‌اند. اگر آنچه موجب نادرستی عملی می‌شود، ممانعت از تحقق میل دیگری به چیزی باشد، در آن صورت هرچه میل به چیزی شدت داشته باشد نادرستی عملی که مانع تحقق آن میل می‌شود نیز بیشتر می‌شود. خود بونین نیز بر این مطلب تصریح کرده است: «به‌طور کلی عمل کردن به شیوه‌هایی که مانع تحقق امیال دیگران شود - در نگاه نخست - نادرست است و به‌طور کلی هرچه این امیال شدیدتر باشد، نادرستی ممانعت از تحقق آن امیال نیز جدی‌تر است» (Boonin, 2003: 67). این مطلب درباره‌ی حق مالکیت روشن است؛ زیرا اموال ارزش‌های متفاوتی برای صاحبان اموال دارند، برای مثال نادرستی دزدیدن ۱۰ هزار دلار بسیار بیشتر است از دزدیدن ۱۰ دلار و دزدی از فردی فقیر بسیار زشت‌تر است از دزدی از فردی ثروتمند.

اما آیا این مطلب درباره‌ی حق حیات نیز صادق است. آیا می‌توان گفت برخی قاتلان بهتر از برخی دیگر از قاتلان‌اند. اگر همه انسان‌ها از حق حیاتی برابر برخوردارند، در آن صورت سلب حیات آنها به یک اندازه نادرست است (Kaczor, 2011: 63). ممکن است اشکالی متوجه این استدلال شود و آن اینکه کشتن کسی که از چند فرزند مراقبت می‌کند، زشت‌تر از کشتن

کسی است که هیچ فرزندی ندارد، اما می‌توان گفت که با این مطلب نمی‌توان برابری انسان‌ها را زیر سؤال برد، چون آنچه موجب می‌شود نادرستی یک قتل بیشتر از نادرستی قتل دیگر باشد اوضاع و احوال و شرایط متفاوت است. برای مثال، کشتن یک مادر از آن‌رو که جنایت به شمار می‌آید، نادرست است و از آن‌رو که محروم کردن بچه‌ها از مراقبت مادرشان است نیز نادرست است و از همین روست که اگر بر فرض این مادر کشته نمی‌شد، بلکه ربوده می‌شد، باز به دلیل محروم کردن بچه‌ها از مراقبت مادرشان عملی نادرست می‌بود. خلاصه آنکه اگر انسان‌ها از حقوقی یکسان برخوردارند کشتن آنها به یک اندازه نادرست است خواه ثروتمند باشند و خواه فقیر، خواه سیاه باشند یا سفید و خواه مذکر باشند یا مؤنث (Ibid.: 64)، اما همان‌گونه که گذشت، امیال آدمی به هیچ وجه یکسان نبوده و تنوع بسیار زیادی دارند و در نتیجه امیال انسان‌ها به ادامه حیات می‌تواند بسیار متفاوت باشد، برای مثال، انسان‌هایی که در خوشی و شادی به سر می‌برند میل به ادامه حیاتشان بیشتر است و کسانی که در سختی زندگی می‌کنند و یا از بیماری حادی رنج می‌برند و یا برای مدتی طولانی در زندان به سر می‌برند میل به ادامه زندگی‌شان چندان قوی نیست و از همین روست که برخی از این افراد برای راحت شدن از مشکلات و سختی‌ها به خودکشی دست می‌زنند. بر اساس تقریر بونین، کسی که به‌طور کلی فاقد هرگونه میلی به ادامه حیات است کشتن او اصلاً نادرست نیست و از این‌رو کشتن کسی که میل کمتری به ادامه حیات دارد کمتر نادرست است.

بنابراین، اگر تقریر بونین از نادرستی قتل درست باشد نه تنها دلالت دارد بر اینکه جنین حق حیاتی مانند تو یا من ندارد، بلکه دلالت دارد بر اینکه تو و من نیز از حق حیاتی برابر برخوردار نیستیم. در نتیجه، با توجه به امیال بسیار متفاوت انسان‌ها به ادامه حیات حق حیات آنها نیز بسیار متفاوت خواهد بود و واجد حق حیاتی برابر نیستند (Ibid.)، اما بر اساس تقریر بونین می‌توان گفت هر چند امیال واقعی انسان‌ها متفاوت است ولی امیال آرمانی آنها برابر است. پاسخ این اشکال این است که بسیار بعید است که امیال آرمانی همه انسان‌ها دقیقاً عین یکدیگر باشد، اما بر فرض برابر بودن امیال آرمانی همه انسان‌ها چگونه می‌توان برابری امیال آرمانی همه انسان‌ها را تبیین کرد؟ می‌توان گفت برابری امیال آرمانی همه انسان‌ها به این دلیل است که امیال همه آنها به یک چیز تعلق گرفته است و آن هم خیر حیات است، خیر حیاتی که جنین، نوزاد و انسان‌های بالغ به یکسان از آن برخوردارند (Ibid.).

## تقریر دیگری از استدلال «آینده‌ای شبیه آینده ما»

آینده با ارزشی که مارکوس برای ما ترسیم کرده است، آینده‌ای این جهانی و صرفاً مادی است. اگر آینده آدمی تنها محدود به حیات مادی و این جهانی باشد، شاید آن گونه که باید و شاید ارزشمند تلقی نشود. اگر بناست آدمی با مُردن، نیست و نابود شود، چه تفاوتی می‌کند که چند روز بیشتر زندگی کند یا کمتر. تبیین نادرستی قتل با آینده‌ای که محدود به زندگی مادی این جهانی است شاید کمی چالش برانگیز باشد، اما اگر حیات آدمی از یک سوی، منحصر در حیات مادی و جسمانی نباشد و از سوی دیگر، جاودانه نیز باشد و از سوی سوم، رابطه مستقیمی میان زندگی این جهانی و آن جهانی برقرار باشد، به گونه‌ای که نحوه زندگی این جهانی، نحوه زندگی آن جهانی را رقم زند و کیفیت زندگی آن جهانی توقف تام بر کیفیت و نحوه زیستن این جهانی داشته باشد، به یقین استدلال «آینده‌ای شبیه آینده ما» بهتر می‌تواند نادرستی قتل را تبیین کند. با در نظر گرفتن این مقدمات:

۱. انسان آمیزه‌ای است از روح و بدن؛<sup>۱</sup>
۲. روح اصالت دارد و بدن در خدمت استکمال آن است؛
۳. مرگ به معنای جدا شدن روح از بدن است؛
۴. روح با جدا شدن از بدن همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد؛
۵. چگونگی زیستن روح پس از مرگ بستگی تام و تمام دارد به این که در این دنیا چگونه زیسته باشد و چه کمالاتی را کسب کرده باشد.

قتل در واقع نه تنها انسان را از فعالیت‌ها، برنامه‌ها و... که برای او با ارزش‌اند، محروم می‌کند، بلکه او را از اموری محروم می‌کند که می‌توانند نقش مستقیمی در چگونگی زیست جاودانه او داشته باشند. بنابراین، سقط کردن جنین، در واقع، محروم ساختن او از آینده‌ای جاودانه شبیه آینده ماست؛ آینده‌ای که چگونگی آن پس از مرگ به چگونه زیستن او در دنیا بستگی دارد، اما به یک نکته باید توجه کرد و آن اینکه ممکن است گفته شود که این استدلال

۱. برای آگاهی بیشتر، نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۶۰-۳۰۶؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۲۴-۴۲۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۹۵-۴۰۸؛ یوسفی، ۱۳۸۹: ۱۸۳-۲۴۴.

در صورتی درست است که قتل در مورد جنین صادق باشد و حال آنکه در مورد سقط کردن جنین پیش از دمیده شدن روح در آن قتل صادق نیست. این اشکال از عدم دقت در نکته محوری این استدلال سرچشمه گرفته است. نکته محوری در این استدلال این است که بار استدلال بر صدق یا عدم صدق قتل وارد نشده است تا گفته شود قتل در مورد سقط کردن جنین پیش از دمیده شدن روح صادق نیست، بلکه محور بحث آینده موجودی است که شبیه آینده ماست و جنین حتی در زمانی که روح در او دمیده نشده است، واجد آینده‌ای شبیه آینده ماست و اگر او را سقط کنند این سخن در مورد او صادق است که با سقط کردن، او را از آینده‌ای شبیه آینده ما محروم ساخته‌اند.

### نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گذشت مارکوس استدلالی را با عنوان «آینده‌ای شبیه آینده ما» بر نادرستی سقط جنین اقامه کرده و کوشیده است تا اشکالاتی را که بر استدلال او وارد شده است، پاسخ گوید. در ضمن بررسی این استدلال، اشکالات بونین بر آن نیز بررسی و نقد شد و در خاتمه، بر اساس دوگانه‌انگاری نفس و بدن و جاودانگی نفس تقریر دیگری از استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما ارائه شد که شاید از اشکالات بر تقریر مارکوس در امان باشد.

### کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین ابن علی (۱۳۸۳)، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح، تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.





۴. شیرازی، محمد ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰ م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الرابعة.
۵. یوسفی، محمدتقی (۱۳۸۹)، *تحقیق و تدوین*، علم النفس فلسفی: درس های استاد غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

6. Beckwith, Francis J. (January, 2006), "Defending Abortion Philosophically: A Review of David Boonin's A Defense of Abortion," *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 31, No. 2.
7. Boonin, David (2003), *A Defense of Abortion* (Cambridge University Press).
8. Glover, Jonathan, (1977) *Causing Death and Saving Lives*, New York, Penguin.
9. Kaczor, Christopher (2011), *The Ethics of Abortion Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*.
10. Marquis, Don (1994), "A Future Like Ours and the Concept of Person: A Reply to McInerney and Paske," In Louis P. Pojman and Francis J. Beckwith (eds). *The Abortion Controversy* (Boston: Jones and Bartlett Publishers).
11. \_\_\_\_\_, (1995), "Fetuses, Futures, and Values: A Reply to Shirley," *Southwest Philosophy Review*, Vol. 6, No. 2.
12. \_\_\_\_\_, (2002), "An Argument that Abortion Is Wrong," in Hugh LaFollette (ed). *Ethics in Practice* (Malden, MA: Blackwell).
13. \_\_\_\_\_, (April, 1989), "Why Abortion is Immoral," *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 4
14. Rajczi, Alex (November, 2009), "Abortion, Competing Entitlements, and Parental Responsibility," *Journal of Applied Philosophy* 26, no. 4.
15. Singer, Peter (1993), *Practical Ethics* (2nd ed). (Cambridge Universey Prees).
16. Thomson, Judith Jarvis (Autumn, 1971), "A Defense of Abortion," *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 1., pp. 47-66.
17. Tooley, Michael (Autumn, 1972), "Abortion and Infanticide," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 1., pp. 37-65.

