اخلاق و تاریخ پزشکی ایران، سال ۱۴۰۵ ، دوره ۱۹، مقاله شماره ۲

مقاله پژوهشی

شأن اخلاقی جنین از منظر فلسفه‌ی اسلامی: بررسی استدلال‌های مبتنی بر نفس ناطقه و حرکت جوهری

محمدرضا نظری[1*]، علی بهرام طجری[2]

۱. دکتری جامعه المصطفی العالمیه، گروه آموزشی اخلاق در موسسه علوم انسانی اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. دکتری مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، استادیار جامعه المصطفی العالمیه، گروه آموزشی اخلاق در موسسه علوم انسانی اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

چکیده

شأن اخلاقی جنین، یکی از بنیان‌های اساسی در موضوع جنین و احترام به اوست و این موضوع نیازمند بررسی عمیق مبانی فلسفی و دینی است. این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر متون فلسفه‌ی اسلامی، از طریق مطالعه‌ی کتابخانه‌ای کوشیده است بنیان‌های فلسفی را برای شأن‌بخشی به جنین بررسی کند. پرسش اصلی پژوهش حاضر این بود که از منظر فلسفه‌ی اسلامی، آیا جنین دارای شأن اخلاقی است و چه دلایلی برای اثبات این ادعا می‌تواند وجود داشته باشد؟ یافته‌های این پژوهش نشان داد، استدلال‌هایی همانند ذات نوعی انسان، استعداد تکاملی، هبه‌بودن حیات و استمرار وجودی را در لابه‌لای کلمات فلاسفه‌ی مسلمان می‌توان یافت که نتیجه‌ی آن، شأن‌داشتن جنین است. این پژوهش با تحلیل آرای فیلسوفان مسلمان و بافت فلسفی آن‌ها سعی کرده است، خوانشی نظام‌مند از ادله‌ی قائلین به نفس ناطقه و حرکت جوهری را در دفاع از حقوق جنین ارائه دهد. کاربست استدلال‌های ذکرشده، به بحث علمی و فلسفی صِرف محدود نمی‌شود و در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی جامعه نیز مؤثر خواهد بود.

واژگان کلیدی: اخلاق اسلامی، اخلاق پزشکی، نفس ناطقه، سقط جنین، شأن اخلاقی جنین، حرکت جوهری، فلسفه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۰۱

* **نویسنده‌ی طرف مکاتبه:**
محمدرضا نظری
آدرس: ایران، قم، پردیسان، خیابان شهید خلیلی مفرد، خیابان شهید کریمیان، مجتمع ممتازین، بلوک ٤ واحد ۱۸.
کد پستی: ۰۹۳۵۸۸٦۱۰۵۰
تلفن: ٤۳۹
Email: Nazari1987@gmail.com

آدرس دهی مقاله:
نظری م، طجری ع ب. *شأن اخلاقی جنین از منظر فلسفه‌ی اسلامی: بررسی استدلال‌های مبتنی بر نفس ناطقه و حرکت جوهری*. اخلاق و تاریخ پزشکی ایران. ۱۴۰۵؛ ۱۹(۲)، ۱-۱۴.

DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

مقدمه

مسأله سقط جنین یکی از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مسائل در اخلاق زیستی به شمار می‌رود. امروزه به دلایل متعدد همچون غیرقانونی بودن، وجود ضعف در قوانین حمایتی از مادران، تابو بودن مسأله سقط‌جنین در جامعه، نمی‌توان به آمار دقیقی در خصوص سقط‌جنین دست‌یافت. آمارهای رسمی و غیررسمی ارائه‌شده، هرچند گمانه‌زنی است؛ اما حکایت از وجود وضعیتی نگران‌کننده در خصوص سقط‌جنین دارند.

از سوی دیگر، نظریه‌های متعددی پیرامون روایی و ناروایی سقط‌جنین بیان شده است؛ عده‌ای کاملاً رد کرده و آن را ممنوع می‌شمارند، و عدهٔ دیگر انجام آن را حق طبیعی زن قلمداد می‌کنند. در این میان برخی سقط‌جنین را تنها در شرایطی خاص همچون در هنگام به‌خطرافتادن جان مادر درست می‌دانند. بخش عمده‌ای از این نزاع به این سؤال اساسی برمی‌گردد که آیا جنین انسان است یا خیر؟ آیا جنین از برخی ویژگی‌های ذاتی برخوردار است و این ویژگی‌ها به او ارزشی ذاتی می‌بخشند؟ بدیهی است چنانچه انسان بودن جنین اثبات شود، می‌توان او را واجد ارزش اخلاقی انسانی و شایسته احترام دانست. در این میان، فلسفه اسلامی با ارائه مبانی انسان‌شناختی و متافیزیکی منحصربه‌فرد، رویکردی ویژه به این مسأله دارد و به نظر می‌رسد با مراجعه به دست‌مایه‌های اندیشه فلسفی، می‌توان شأنیت بخشی به جنین را استفاده نمود. این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی متون فلسفی اسلامی و با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است. داده‌ها از آثار فلاسفهٔ مسلمان استخراج و در چارچوب مفاهیم «نفس»، «حرکت جوهری»، و «شأن اخلاقی» طبقه‌بندی شده‌اند.

پیام‌های کلیدی

- این مقاله با نقد دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه، به دفاع فلسفی – اسلامی از حقوق و جایگاه اخلاقی جنین می‌پردازد.
- با توجه به حرکت جوهری و رابطه نفس و بدن در فلسفه اسلامی می توان ریشه‌هایی فلسفی در خصوص ارزش و جایگاه جنین یافت.
- جنین در فلسفه اسلامی واجد شأن اخلاقی و حقوق ذاتی است که بر مبنای استعداد تکاملی و ذات نوعی انسانی او بنا شده است.
- حیات جنین به عنوان هبه الهی تلقی شده و مراتب رشد آن، شئون یک نفس واحد انسانی را تشکیل می‌دهد.

شأن اخلاقی جنین موضوعی تاحدی جدید در اخلاق پزشکی است و ازاین‌رو نمی‌توان انتظار وجود منابع متعدد و علمی در این زمینه را داشت؛ با این وصف برخی زوایای مرتبط با شأن اخلاقی توسط تعدادی از نویسندگان همچون علیرضا آل‌بویه در کتاب: «سقط جنین از منظر اخلاقی» (۱) و لیلی افشاردر کتاب: «جایگاه و شأن اخلاقی جنین انسان: کاربرد ملاحظات فلسفی در تصمیم‌گیری های پزشکی آغاز حیات» (۲) و محمد آذین در کتاب «شخصیت جنین» (۳) مورد اشاره قرار

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

گرفته است؛ اما هیچ‌یک از نوشته‌های موجود به استدلال‌های فلسفی، آنگونه که این پژوهش آنها را واکاویده، نپرداخته‌اند. برخی نویسندگان دیگر همچون علی پاکپور (۴) و سیدحسین رکن‌الدینی (۵) به موضوع شأن اخلاقی موجودات و محیط زیست پرداخته‌اند، که موضوع این پژوهش‌ها بسیار فراتر از شأن اخلاقی جنین است. این پژوهش تلاش می کند به این پرسش اساسی بپردازد که که آیا می‌توان در سنت فلسفه اسلامی دستمایه‌هایی برای شأن اخلاقی جنین یافت. بدیهی است پاسخ به این پرسش می‌تواند گام مهمی در مواجهه اخلاق پزشکی اسلامی با مسأله جنین باشد.

چارچوب نظری

۱. چیستی شأن اخلاقی

شأن اخلاقی مفهومی پرکاربرد و مهم در ادبیات اخلاقی است. «شأن» در زبان عربی به معنای «الحال و الامر» (۶-۹) یا «الخطب و الامر» (۱۰و۱۱) آمده است. همچنین در کاربردهای دیگر به معنای قدر و منزلت (۱۲ و۱۳) امر هامّه و قابل اعتناء (۱۲)، رفعت مقام (۱۴)، طلب و ابتغاء (۱۵) ذکرشده است. در فارسی نیز شأن به معنای عربی آن یعنی قدر و منزلت، شوکت و عظمت، حال، فکر و اندیشه، کاروبار، بیم داشتن از چیزی و گاهی به معنای حق آمده است (۱۶). علامه دهخدا نیز شأن را به معنای باره، حق، رسم، قاعده، کار، قدر، مرتبه و شکوه گرفته است (۱۷).

در زبان انگلیسی نیز شأن اخلاقی معادل اصطلاح "Moral Status" به‌کاررفته است و این نشان می‌دهد که این واژه هم به ظرفیت‌های ذاتی و هم به حقوق و مسئولیت‌های دیگران نسبت به یک موجود اشاره دارد. اصطلاح شأن اخلاقی با اصطلاحات دیگری همچون ارزش اخلاقی[1]، جایگاه اخلاقی[2]، حق اخلاقی[3]، مسئولیت اخلاقی[4] و قضاوت اخلاقی[5] قرابت دارد، هر چند که می‌توان تفاوت‌های ظریفی را میان آنها مشاهده نمود.

مراد ما از «شأن» مفهوم قدر و منزلت و مفاهیمی قریب به آن است که در بالا بدان اشاره گردید و شأن اخلاقی ناظر به ویژگی‌هایی است که موجودی را شایسته احترام و حقوق اخلاقی می‌کند. به بیان دیگر شأن اخلاقی بیانگر آن است که چه کسی و به چه میزان ارزش دارد یا باید مورداحترام قرار گیرد(۱۸)[6]. همچنین شأن اخلاقی دربردارنده حق اخلاقی است که دلیلی بر وجود آن ماهیت، ویژگی یا قابلیت‌های مختص به هر موجود است. ازاین‌رو شأن اخلاقی را می‌توان سرچشمه‌ای برای تعهدات اخلاقی دانست. شأن اخلاقی در اصل به علاقه‌ها، ترجیحات و بهزیستی سوژه این اجازه را می‌دهد تا نوعی مصونیت اخلاقی در برابر نقض و یا مداخله دیگران را داشته باشد. همچنین شأن اخلاقی نیز را می‌توان در حوزهٔ داشتن ظرفیت‌ها و استعدادها معنا نمود. از این منظر هر آنچه ظرفیت و استعداد بالاتری داشته باشد از شأن اخلاقی جدی‌تری برخوردار است (۱۹).

۲. چیستی انسان در فلسفه اسلامی

چیستی و چگونگی انسان یکی از موضوعات پردامنه در انسان‌شناسی فلسفی است. پرسش مهمی که باید بدان پاسخ داد آن است که آیا «جنین» انسان است؟ ازاین‌رو ارائه مفهوم

1. Moral Value
2. Moral Standing
3. Moral Rights
4. Moral Responsibility
5. Moral Judgement

٦. برای آگاهی بیشتر بنگرید به:
https://www.encyclopedia.com

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

انسان و چگونگی تکوّن او غیر قابل‌اجتناب است و ارائه هر تعریفی از انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در اتخاذ موضع ما نسبت به جنین خواهد داشت.

از منظر حکمای اسلامی انسان از دو مرتبهٔ وجودی مادی و غیرمادی برخوردار است. مرتبهٔ مادی را «بدن» و بخش مجرد انسان «نفس»، «روح» یا «عقل» نامیده می‌شود. این دیدگاه در نقطه مقابل فیزیکالیسم (ماتریالیسم) قرار دارد و برخی از فلاسفه با پذیرفتن این دیدگاه عنوان داشته‌اند که تنها بدن است که وجود دارد و این بدن است که باید عاشق آن بود (۲۰). بااین‌حال حکمای اسلامی بدن را این‌گونه تعریف کرده‌اند که: «جوهر اُسطقیسی مرکب از عناصر متنازع متسارع به‌سوی انفکاک بالطبع است و آنچه آن را مجبور بر امتزاج و حصول مزاج کرده است قوه‌ای است خارج از آن و غیر از آن»(۲۱) که همان روح است.

روح در نقطه مقابل بدن، در عام‌ترین مفهومش جوهری غیرمادی است که تعین بخش موجودات است و این واژه با واژگانی همچون روان، ذهن، نفس انسانی، قرابت دارد. در کلمات لغویون روح معادل عامل حیات‌بخش، نفس آمده است. فیروزآبادی در تعریف روح می‌گوید «مابه حیاة الانفس»[1] (۱۰). فراهیدی روح را نفسی می‌داند که حیات بدن توسط اوست و وقتی گفته می‌شود روح خارج شد یعنی نفسش خارج شد (۲۲). همچنین در تعریف روح آمده است «روح در کلام عرب به معنای نفخ است» (۱۲).

در تعبیرات فلاسفه مسلمان روح و نفس معنایی یکسان دارند،[2] بااین‌حال نفس نیز در معانی مختلفی به‌کاررفته است. از جمله اینکه این واژه را معادل روح، ذات و اصل شیء، خون، خارج‌شدن نسیم می‌دانند. علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) نفس را به چیزی که به آن اضافه می‌شود معنا می‌کنند. ایشان نفس انسان را به معنای خود انسان می‌دانند و زمانی که در مورد شخص انسانی به کار رود معنای روح می‌دهد (۲۵). ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ق) در خصوص انطباق مصداق بر نفس همین دیدگاه را دارد و بیان می‌کند که نفس، اسم و عنوانی برای این شیء است نه ازاین‌جهت که شیء، همان نفس است؛ بلکه ازآن‌جهت که به نحو اضافه با آن مرتبط است و سرآغازی برای کارهای حیاتی آن محسوب می‌شود (۲۶).

در فلسفه اسلامی، روح به معنای اصل حیات است و مفهومی مشترک میان روح مادی -که به آن روح بخاری گفته می‌شود- و روح غیرمادی -که به آن روح مجرد و یا همان نفس ناطقه- است. روح بخاری جسم لطیفی است که در ابتدای شکل‌گیری جنین از قلب به وجود آمده و به واسطهٔ رگ‌ها و شرائین در سراسر بدن منتشر است. این روح برزخ بین مجرد و مادی است که از مخلوط شدن عناصر اربعه با یکدیگر به وجود آمده و وسیلهٔ جابه‌جایی اولیه نفس است؛ اما روح مجرد که بدان نفس ناطقه می‌گویند، این روح جوهر عقلی است که برآمده از عالم امر است و کارش ادراک است. این روح جوهری از عالم امر است و دوباره خلق نمی‌شود. قابل‌اشاره نبوده و میان سکون و

---

۱. آنچه حیات نفس به آن است.

۲. شایان ذکر است بسیاری از فیلسوفان تمایزی میان روح و نفس قائل نیستند مگر در مقام تعلق. چه اینکه روح از مشتقات ریح است و نفس از تنفس و این دو در معنای "هوا" مشترک‌اند. کما اینکه برخی متقدمین تفکر فلسفی همانند آناکسیمنس، دیوگنوس، آناکساگوراس و ارکلائوس در تفکر یونانی، نفس را هوا می‌دانستند (۲۳). در جهان اسلام نیز باقلانی معتقد بود که نفس نسیمی است که از راه تنفس وارد و خارج می‌گردد (۲٤).

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

حرکت در تردد نیست و بواسطه همین روح است که معدومات و آنچه هنوز نیامده است ادراک می‌شود (۲۷). ملاصدرا هم از قول سهروردی قولی را به حلّاج نسبت می‌دهد که روح علوی از عالم امر است و روح بخاری از عالم خلق است (۲۸). تفاوت دیگر آن که روح بخاری پس از مرگ فاسد می‌گردد، درحالی‌که نفس پس از مفارقت از بدن باقی خواهد ماند (۲۹).

از دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان «نفس ناطقه انسانی جوهری مجرد است و از جهت نفسیت یعنی جوهر مدبر بدن حد و تعریفی دارد. بدین جهت است که حکما گفته‌اند: «النفس کمال أوّل لجسم طبیعی آلی ذی حیاه بالقوه».[1] کمال جهت فعلیت شیء است و کمال اوّل آن است که شیء به آن نوع محصل بالفعل می‌شود، مثل صورت نوعیه آهن که جسم به سبب آن نوع خاص معینی می‌شود (۳۰).

با این توضیح باید گفت که حکما نفس را به دو دسته نفس زمینی و فلکی تقسیم نموده‌اند. نفس زمینی دارای مراتب سه گانه زیر است:

۱- نفس نباتی[2]: کمال اول برای جسم طبیعی که حیات بالقوه دارد و واجد قوه نامیه، غاذیه و مولده است.

۲- نفس حیوانی: کمال اول برای جسم طبیعی است که حیات بالقوه دارد و اشیای جزئی را ادراک کرده و واجد اراده است.

نفس انسانی: کمال اول برای جسم طبیعی ابزاری است که حیات بالقوه داشته و مدرک کلیات است و امورش را با انتخاب عقلانی انجام می‌دهد (۲۶).

۳. ابعاد مادی و روحی جنین

باتوجه‌به تعریف نفس، بسیط و بدون اجزاء بودن آن مشخص می‌شود که قوای نفس، اجزاء نفس نیستند؛ بلکه قوای نفس هرکدام شعاع و شئونی برای نفس‌اند. ازاین‌رو وجود قوای متعدد سبب اختلال در وحدت ذاتی نخواهد بود و چنین نیست که یک موجود از چند نوع نفس برخوردار باشد. همچنین درست است که نفس انسانی شامل نفوس نباتی و حیوانی هم هست؛ اما این جمع به‌گونه‌ای نیست که انسان دارای نفس‌های متعدد باشد (۳۱).

با توضیح بالا در موضوع جنین می‌توان چنین استدلال نمود که جنین در بدو خلقت از دو بعد مادی و غیرمادی تشکیل شده و دارای مراتب مختلفی است که شامل نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی است. هریک از این مراتب نفسی مجزا نیستند؛ بلکه شأنی از شئون نفس به شمار می‌روند. در نتیجه سقط‌جنین در مرتبه نباتی به معنای از بین بردن گیاه و در مرتبه حیوانی به معنای کشتن یک حیوان نخواهد بود؛ بلکه به واسطه آنکه مراتب نباتی و حیوانی هرکدام شئونی از نفس‌اند در واقع معنای آن ازبین‌بردن نفسی انسانی است. بااین‌حال سؤال مهم دیگری وجود دارد که جنین انسانی از چه زمانی برخوردار از روح انسانی خواهد بود؟

۴. زمان پدیدارشدن نفس

یکی از بحث‌های مفصل و پردامنه در علم النفس فلسفی مسأله زمان پدیداری نفس است که می‌تواند کمک شایانی در بحث شأن اخلاقی جنین داشته باشد. مطابق روایات روح پس

۱. نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوهٔ است.

۲. قوه‌ای که وظیفه دارد موجود زنده را از نظر تغذیه، رشد و تولید مثل اداره کند. برخلاف نفس حیوانی یا انسانی، قوهٔ نباتیه فاقد اراده و شعور است؛ یعنی افعال آن به صورت طبیعی و خودکار انجام می‌شوند.

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

از چهل روز بر جنین دمیده می‌شود. این دیدگاه در بخشی از سنت فلسفی نیز دیده می‌شود. ارسطو نفس را «کمال اول جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» (۳۲) می‌دانست. این تعریف در نزد فیلسوفان مسلمان به‌عنوان یک پایه اساسی برای نفس قلمداد گردید.

ا ستدلال‌های فلا سفه ا سلامی در شأن اخلاقی جنین

فلاسفه و اندیشمندان اخلاق هر کدام از نظرگاهی خاص به مسأله شأن اخلاقی جنین نگریسته‌اند. برخی هیچ‌گونه شأنیتی برای جنین قائل نبوده، و در نتیجه، سقط‌جنین را مجاز می دانند. ازسوی‌دیگر مخالفان، جنین را دارای شأن می‌دانند و او را واجد حق زندگی و احترام می‌دانند. این پژوهش در پی بررسی مخالفان شأن اخلاقی جنین نیست؛ بلکه به ادله موافقان شأنیت داشتن جنین از منظر فلاسفه مسلمان می‌پردازد و کوشش می‌کند با دسته‌بندی و پرورش استدلال‌های موافقان مسلمان، دید بهتری از مسأله شأن اخلاقی جنین در فضای اسلامی عرضه نماید.

۱. استدلال از طریق هبه بودن انسان

در بیان این استدلال دو تقریر دینی و غیردینی از منشأ حیات انسانی وجود دارد و تفاوت این دو دیدگاه در صغرای استدلال است. در دیدگاه اول انسان، منشائی الهی دارد و خداوند واهب حیات آدمی است؛ اما در دیدگاه غیردینی انسان موهبتی رایگان از سوی طبیعت است. کبرای این استدلال مشترک میان هر دو دیدگاه است و مطابق آن ازبین‌بردن و ضایع نمودن هبه امری غیراخلاقی است و مورد هبه شده هرچه که باشد از ارزش برخوردار است. پس جنین دارای شأن اخلاقی بوده و اموری مثل سقط‌جنین امری نادرست‌اند (۳۳). در میان فلاسفه مسلمان ابن سینا در کتاب رسالهٔ النفس صفحه ۵۲ استدلال به هبه بودن جنین دارد. وی تصریح دارد که نفس پیش از بدن وجود ندارد؛ بلکه هنگام به‌وجودآمدن جسم، نفس هم به وجود می‌آید (۲۶). ایشان در همین کتاب صفحهٔ ۵۴ نیز تصریح دارند که:

«چون جسمی پدید آید مستعد نفس به مزاج خاص نفسی بدو پیوندد از واهب صور تا آن جسم را تدبیر کند و از مجموع این نفس و بدن نوع پدید آید که از وی افعال خاص آید و این از عنایت الهی است در حق این موجودات تا هیچ‌چیز از موجودات در وجود معطل نباشد» (۲۶).

از نظر ابن سینا نفس موهبتی الهی است که به جسم بخشیده می‌شود و این نفس است که تدبیر جسم را برعهده می‌گیرد. مطابق نظر ابن سینا جنین از ابتدای تکون دارای نفس انسانی است. بااین‌حال این مسأله در علم النفس ابن سینا جای بررسی دارد که اگر نفس انسانی برای نطفه در نظر گرفته می‌شود آیا این نفس همان‌گونه که مراتب نباتی، حیوانی و انسانی دارد از شئون مختلف نیز برخوردار است یا شأن همگی یکسان است؟ همچنین در مراحل مختلف جنینی همانند پیش از ولوج[1] و بعد از ولوج روح، در کلام ابن‌سینا نمی‌توان شواهد قطعی برای این امر یافت. در نهایت باید به‌قدر متیقن بسنده نمود که جنین در آغاز جنینی دارای قوه نباتیه است که سه قوه تغذیه کننده (غاذیه)، رشد کننده (نامیه) و زاینده (مولده) را

۱. پدید آمدن

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

شامل می‌شود پس شأن او تا زمانی که قوه محرکه و ادراکی نداشته باشد، شأنی نباتی است و همین‌طور در خصوص شأن حیوانی و انسانی.

علامه حسن‌زاده آملی نیز با اشاره به دیدگاه ملا عبدالرزاق می‌نویسند:

«امکان استعدادی در عالم حرکت، یعنی از عالم ماده جاری است که به برکت حرکت قابل گرفتن مواهب الهیه می‌شوند و چون انسان را از نطفه تا به عقل مراحل و منازل بسیار است و در هر موطن واجد کمالات و قابل عطیات بعدی می‌گردد که «یا من لا تزیده کثرة العطاء إلّا جودا و کرما»[1] و دیگر موجودات مادی را این کثرت منازل و مراحل نیست و انسان است که از عقل هیولانی به عقل مستفاد می‌رسد، تراب هم‌نشین رب الأرباب می‌گردد و نیز جمیع اسماء و صفات الهی در اسم رحمان مندرج‌اند. ازاین‌رو، قلب مؤمن عرش الرحمن گفته شد. یعنی این محل و موطن است که به جهت ارتباط و تعلق داشتن به ماده و به سیر منازل، قابل گرفتن مواهب اسمائیه الهی می‌گردد» (۳۴).

پس از نظر علامه، جنین هبه‌ای الهی است و در هر مرتبه جنین قابلیت مواهب الهیه را به دست می‌آورد. اولین قابلیت برای جنین، قابلیت یک موجود، حیات یافتن است ازاین‌رو می‌توان افاضه حیات برای جنین را وجهی برای شأن اخلاقی او قلمداد نمود و استدلال نمود که فقط وهاب علیم است که اختیار نگهداشت یا ازبین‌بردن جنین را دارد (۳۴).

۲. استدلال از طریق بالقوه‌گی[2]

یکی از شایع‌ترین استدلال‌های موجود میان فلاسفه مسلمان در مسأله شأن اخلاقی جنین، استدلال از طریق بالقوه-گی است. از منظر صدرالمتألهین نفس آدمی در ابتدا به‌صورت جسم عنصری و سپس جسم معدنی است. در ادامه و در مرتبهٔ جنینی، نفس آدمی در حد نفس نباتی است و سپس به نفس حیوانی می‌رسد و از آنجا به نفس انسانی نائل می‌آید (۲۱).

مطابق این دیدگاه، نفس قابلیت و استعداد انسان شدن را دارد. در اندیشه صدرا، حرکت در جوهر اتفاق می‌افتد و صورت‌های حادث، نسبت به‌صورت پیشین فعلیت و در مقایسه با صورت بعدی قوه‌اند. از نظر صدرا انسان تدریجاً موجود می‌شود؛ بااین‌حال محال است که قوه بتواند منشأ تحول در امور گردد. ازاین‌رو صورت با نقش فعالانه‌ای که دارد تحولات را به وجود می‌آورد. به دلیل اینکه هیولا، استعداد و حدوث است و هر لحظه صورتی غیر از صورت پیشین دارد، این حرکتِ جوهری، هستی ناتوان و آغازین که در ابتدا به‌صورت نطفه آمده بود را به‌گونه‌ای پیوسته و فزاینده پیش می‌برد؛ چنان‌که در هر گام، جامه‌ای تازه بر آن پوشانده می‌شود تا سرانجام نخست نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و در پایان نفس ناطقه بر او افاضه می‌گردد. به بیان دیگر در نفس نباتی بالفعل، استعداد نفس حیوانی و قوهٔ بعید نفس انسانی وجود دارد و همین‌طور در نفس حیوانی بالفعل با حرکت جوهری رفته‌رفته نفس ناطقه انسانی پدید می‌آید. با این تقریر جنین به دلیل وجود قوه و استعداد انسانی در حال شدن بوده و دارای منزلت خواهد بود، زیرا جنین

---

۱. خدایی که گنجینه‌هایش کاستی نپذیرد و بخشش بسیارش جز جود و کرم بر او نیفزاید. (دعای افتتاح)

2. Potentiality Argument

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

حتی در مرتبهٔ نطفگی دارای عقل و نفس ولو به صورت استعداد است و از این رو شأنش در راستای شأن انسانی در نظر گرفته می‌شود(۳۵). استدلال صدرا هرچند با استدلال بالقوه‌گی که امروزه توسط برخی فیلسوفان اخلاق بیان می‌شود شباهت دارد (۱)؛ اما به نظر می‌رسد این مسأله در بافت نظام فلسفی خود صدرا قابل‌عرضه است و نباید از بافت و مقدمات فلسفی که صدرا و فیلسوفان غربی برای استدلال خود استفاده می‌کنند غافل گردید. نهایت اینکه استدلال صدرا را می‌توان بیان دیگری از اصل بالقوه‌گی دانست.

حاجی سبزواری نیز معتقد به شدت و ضعف استعداد صورت انسانی است و نطفه را صورت انسانی ضعیف‌تری از علقه می‌داند و بر همین اسلوب، علقه استعداد ضعیف‌تری نسبت به مضغه دارد (۳۶). مطابق این تقریر جنین در هر مرحله دارای استعداد انسانی است اما این استعداد تشکیکی بوده و شدت و ضعف دارد. ازاین‌رو موجودی که استعداد انسان شدن را دارد و بالقوه انسان است در شأنیت هم همان شأن انسانی را دارد. بااین‌حال اینکه این شأن کامل است یا خیر در اندیشه بزرگان شاهدی بر این مسأله یافت نمی‌گردد.

در آثار امام خمینی (ره) ادله مختلفی بر شأنیت جنین وجود دارد. ایشان همچون حاجی سبزواری استدلال می‌کنند که امکان استعدادی نطفه - نظر به اینکه صورت انسانی در آن حاصل شود - از امکان استعدادی مضغه ضعیف‌تر و همچنین استعداد مضغه در انسانیت از جنینی که قبل از ولوج روح است ضعیف‌تر است و این امکان استعدادی به‌واسطهٔ اجتماع شروط و عدم موانع، روز به روز در سیر تکاملی است و وقتی‌که به حد کمال می‌رسد جنین به دنیا می‌آید و چنانچه مانعی بر سر تکامل جنین باشد، این مانع او را از سیر بازداشته و سبب سقط‌جنین می‌شود (۳۷).

علّامه طباطبایی نیز در فضای فکری حکمت متعالیه بر این باور است که جنین از آغاز، انسانی بالقوه است. انسانی که مراتب حیات را یکی پس از دیگری می‌پیماید تا به مراتب عالیه کمال برسد. ایشان با استناد به آیات خلقت انسان چنین نتیجه می‌گیرند که «این آیات درصدد بیان این موضوع‌اند که انسان در بدو پیدایش به جز امری جسمانی نیست و از بدو پیدایش صورت‌های گوناگونی بر آن وارد شده است. خداوند متعال همین موجود را خلقتی دیگر عطا کرد که دارای شعور و اراده شد. این موجود کارهایی را انجام می‌دهد که از موجود مادی صرف برنمی‌آید و موضوع و فاعل این کارها هم جسم نیست. ازاین‌رو باید گفت نسبت نفس با بدن همانند نسبت میوه به درخت و روشنایی به روغن است. ازاین‌رو باید گفت: «روح در اول پیدایش، عین بدن است و سپس با انشایی از خدا از بدن متمایز می‌شود و در آخر با مرگ به‌کلی از بدن جدا و مستقل می‌شود» (۳۸).

این بیان از چگونگی خلقت انسان را در بافت استدلال از طریق بالقوه‌گی می‌توان اینگونه توضیح داد که از نظر علّامه، نفس میوه بدن است. این تکامل نفس و حرکت وی از نفس نباتی یا حیوانی با فصل ممیزهٔ نفس نشانگر مرتبه‌مند بودن نفس انسانی است. مرتبه‌مندی یعنی انسان در مرحلهٔ نباتی از قوهٔ حیوانی به‌صورت قوهٔ قریب و قوهٔ انسانی به‌عنوان قوهٔ بعید برخوردار است. این رهیافت شباهت بسیاری با نظریهٔ بالقوه‌گی دارد که در این استدلال چنانچه امکان انسان شدن برای نطفه فراهم آید می‌توان نطفه را انسانی بالقوه دانست همان‌گونه که یک‌دانه استعداد میوه شدن را دارد. ایشان می‌نویسند: «همچنین صورت جنین انسان که در رحم مادر بسته می‌شود،

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

یک انسان کامل است که از مزایای وجود بهره‌مند بوده و آثار وجودی خود را خواهند بخشید. از این نمونه‌های بارز و صدها و هزارها موارد دیگر، به‌وضوح به دست می‌آید که دستگاه آفرینش باتربیت تکوینی خود هر نوعی از انواع خارجیه را به‌سوی کمال مناسب آن سوق می‌دهد» (۳۹).

علامه حسن‌زاده آملی (۱۳۰۷ - ۱۴۰۰) نیز در بستر تفکر صدرایی به انسان و جنین می‌نگرند. ایشان مبدأ شکل‌گیری نفس را همان قوهٔ طبیعی او می‌دانند (۴۰). ایشان با پذیرش دارابودن قوهٔ جنینی بیان می‌کنند که جنین دارای علم و عقل بالقوه است که پس از طی مراحل و همچنین کسب علم و عقل این قوه تبدیل به فعلیت می‌گردد (۴۱). ایشان با پذیرش جسمانیهٔ الحدوث بودن روح به سخن حضرت عیسی استناد می‌کنند که دانه خردل از هر بذری ریزتر است، و هرگاه کشت شود شاخه‌های بزرگ برآورد که پرندگان آسمان در سایه آن به سر آورند. (انجیل مرقس: ۴) ایشان در ادامه می‌نویسند: «نطفه هم دانه‌ای است که بالقوّه، شجره طوبی و سدرةالمنتهی می‌شود. یعنی این قوّه جسمانی بالفعل، مفارق عقلی بالقوّه است که به حرکت در جوهر و تبدّل ذات و استکمال وجودیش در تحت تدبیر ملکوت، مفارق روحانی ابدی گردد» (۴۰).

از نگاه علامه حسن‌زاده آملی، نفس انسانی در جنین در آغاز پیدایش در مزاج نطفه جای می‌گیرد و جنین در این مرتبه عقل بالقوه و موجودی ملکوتی است.این قوه در نطفه نهاده شده و با اینکه در ابتدای امر جسمانی است؛ اما تفاوتی با دیگر موجودات دارد و آن هم این است که او همانند گندم نیست که صرفاً رشد نباتی داشته باشد؛ بلکه قوه‌ای است که بر اثر قدرت و شدت برای رسیدن و عروج به اوج معارف و حقایق قابلیت و استعداد دارد (۴۲ و ۴۳).

۳. استدلال از طریق ارزش ذات نوعی[1]

مطابق این دیدگاه جنین هرچند کارکردهایی که ما به فاعل‌های اخلاقی نسبت می‌دهیم را ندارد؛ اما به دلیل اینکه از ذات انسانی برخوردار است و سرشت انسانی در او وجود دارد، دارای ارزش بوده و از شأن اخلاقی برخوردار است (۴۴). از این منظر، انسان با حیوانات دیگر تفاوت دارد و بچهٔ گربه هرچه برایش اتفاق بیفتد نهایتاً تبدیل به گربه می‌شود و جنین انسانی هم نهایتاً به انسان تبدیل می‌شود (۴۵). مطابق این دیدگاه جنین انسانی، ویژگی و ساخت انسان را دارد و چنانچه مانعی پیش نیاید به انسان تبدیل می‌شود. براین‌اساس نابودی انسانِ نوعی، از نظر اخلاقی امری خطا است و جنین نیز یکی از مصادیق نوع انسان است.

مرحوم محمدحسین غروی اصفهانی (۱۳۶۱-۱۲۹۶ق) با پذیرش دیدگاه ملاصدرا در بارهٔ نفس و بدن معتقد است بدن، علت اعدادی[2] برای نفس بوده و نفس علت ایجابی[3] برای بدن است. نفس برای به‌وجودآمدن نیازمند روح بخاری است و روح بخاری نیز نیازمند ترکیب میان اعضا است. ازاین‌رو هریک از این بخش‌ها نقش اعدادی دارند و فیض وجود از نفس آغاز و به روح بخاری می‌رسد. این پذیرش فعلیت بالقوه به فعلیت بالفعل سبب

1. Species Essence Argument

۲. علتی که معلول وابستگی وجودی به او ندارد، ولی آن علت زمینه ساز پیدایش معلول است. همانند نجار که برای پدیدآمدن میز لازم است؛ اما با از دنیا رفتن نجار، میز از بین نمی‌رود.

۳ . یا همان علت هستی بخش، علتی است که هستی معلول وابسته به علت است و چنانچه علت از بین برود، معلول نیز از بین خواهد رفت.

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

اتحاد نفس و بدن شده و اتحاد این دو را با هم توجیه می‌نماید (۴۶). استدلال غروی اصفهانی را می‌توان در چارچوب استدلال ذات نوعی دانست. مطابق این استدلال، جنین هرچند کارکردهای فاعل اخلاقی را ندارد؛ اما به دلیل اینکه ذات انسانی دارد، محترم بوده و دارای حقوق است. از آنجا که موجودات نمی‌توانند از نوعیت نوع خود خارج شوند و تنها انسان است که می‌تواند مراتب کمال را طی نماید. به بیان دیگر نطفه‌ای که دورهٔ جنینی را شروع می‌کند از همان ابتدا این امکان را دارد که سلوک خویش را تا نفس ناطقه ادامه دهد و به نفس کلی ملحق گردد (۴۶).

امام خمینی (ره) نیز انسان را با حیوانات دیگر یکی نمی‌داند و عنوان می‌کند که درست است انسان با حیوانات دیگر در اراده و حرکت یا با گیاهان در تغذیه و نمو شریک است؛ اما این توهم نباید ایجاد شود که نفس نباتی انسان با نفس نباتی گیاهان دیگر از نظر ارزش یکسان است. در اینجا مسأله‌ای مهم وجود دارد که در نفس انسان قوه‌ای وجود دارد که می‌تواند نفس نباتی انسان را به انسانیت بالفعل بدل نماید. ایشان معتقدند:

«پس همه در اول امر در آن احساس و اصل حس که آن منشأ انتزاع حیوانیت است شریکند، و معنای شرکت این نیست که در یک حصّه‌ای[۱] از احساس شریک‌اند، بلکه در هر کدام، حصّه مختصه‌ای از حقیقت هست که از این حصّه و از آن حصّه یک معنی انتزاع می‌شود، منتها این حصصِ منشأ انتزاع، اختلافشان به این است که هر یکی به جهت تخصصی که در ازل مقدّر شده و تقدیر گردیده است، طوری است که به یک نحو فعلیت و صورت می‌رسند که غیر از نحوه فعلیت دیگری است و به آن نحو اشتراکی که گفتیم بین همه مشترک نیست. شاهد بر آن این است که صورت نوعیه آنها- که فعلیت و فصل اخیر آنها است- در حقیقت مختلف است، لذا آثار و خواص آنها را مختلف می‌بینیم؛ مثلاً این نبات، خرمای شیرین می‌دهد و آن، حنظل تلخ، و این آلوچه ترش و آن هندوانه شیرین می‌دهد» (۳۷).

۴. استدلال استمرار وجودی[۲]

مطابق این استدلال انسان از لحظه لقاح تا مرگ وجودی مستمر و یکپارچه دارد و تغییرات هویت انسانی را تغییر نمی‌دهد. مطابق این استدلال انسان، استمرار وجودی دارد. یعنی با اینکه انسان مراحل مختلفی را از جنینی تا پیری را سپری می‌کند؛ ولی در همه این مراحل این‌همانی شخص از بین نمی‌رود. مطابق این دیدگاه تغییرات در توانایی‌ها سبب تغییر در شخص بودن فرد نیست؛ زیرا این‌همانی و استمرار وجود ذاتی مطلق انسان زیربنای رشد و تغییر توانایی‌ها به شمار می‌رود و این مسأله برای عموم مردم امری قابل‌درک است. در واقع تفاوتی میان جنین با بچه دوساله یا انسان بالغ در انسان بودن وجود ندارد و فقط توانایی‌ها به موازات رشد آدمی توسعه‌یافته‌اند (۴۷).

جنین از لحظه لقاح فقط توده‌ای سلولی نیست و بدون ضمیمه‌شدن چیزی خودش یک شخص به شمار می‌رود. پیش از لقاح تخمک و اسپرم انسان نیستند بلکه حکم مقدمه برای وجود یافتن انسان هستند و لقاح اسپرم و تخمک هر یک با مشارکت در انتقال ژن‌ها، شخص جدیدی را به وجود می‌آورند. مطابق این دیدگاه، پرسش از اینکه «شخص چه زمانی پدید

۱. معادل فارسی کلمهٔ حصّه، بهره است.

2. Existential Continuity Argument

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

می‌آید؟» پرسشی اشتباه است زیرا مبتنی بر این پیش‌فرض است که مرحله‌ای در بارداری در نظر گرفته‌شده که در آن شخص به وجود می‌آید درحالی‌که ازنظر نظریه‌پردازان این استدلال شخص از همان لحظه اول لقاح در قالب وجودی مستمر به وجود آمده است (۴۷).

امام خمینی (ره) نیز نفس را برآمده از همین عناصر طبیعت می‌دانند. ایشان با اشاره به آیاتی نظیر آیه ۱۴ سوره مؤمنون می‌فرمایند:

«مراد [این آیات] این نیست که مضغه جای دیگر بود و آوردیم روی علقه قراردادیم، بلکه همین علقه، تتحرّک بحرکهٔ فی جوهرها و صارت مضغه، و هکذا المضغهٔ تتحرّک و صارت لحماً، و به همین نحو تا آنجا که جنین می‌شود و این جنین همان است که در سابق بوده و حرکت کرده تا مغز که معتدل‌ترین جسم از اجسام است در جنین ایجاد می‌شود و چنان در حد اعتدال و لطافت است که عرشِ اجسام طبیعت و آخرین جسمِ معتدل طبیعت است و همین آخرین مرتبهٔ جسم است که در جوهر خود حرکت کرده و به اول درجهٔ احساس که لمس باشد متبدل می‌گردد... چون جسم بجوهره به‌واسطهٔ حرکت به حس لمس منقلب می‌شود و چون این حس به جسم نزدیک است و آخرین مرتبهٔ جسم، اولین مرتبهٔ حس است لذا حالّ در جسم است و به تدریج حرکت کرده و مشاعر و احساسات دیگر پیدا می‌شود و قوهٔ خیالیه به وجود می‌آید. بعد که این حس رو به ترقی گذاشت به آخرین مرتبهٔ عالم طبیعت می‌رسد که اول مرتبهٔ تجرد است. به تدریج این قوا که تکمیل می‌شوند و رو به عالم غیب می‌گذارند وحدتی به دنبال این‌ها حاصل می‌آید که نفس است. نفس بوحدتها جامع و حاوی این کثرات است، که به تدریج حرکت می‌کند و مادامی که در طبیعت است مرتبه به مرتبه به حرکت جوهریه، خود را از طبیعت بیرون می‌کشد، در عین حال که مرتبه‌ای از آن، تجرد پیداکرده، مرتبهٔ دیگرش طبیعی است و در حقیقت اختلاط عالم غیب و شهود، اختلاط طبیعت و تجرد و اختلاط کثیف با لطیف است. تا اینکه با سیر و ترقی خود را از طبیعت بیرون کشیده و از انسلاک طبیعت بیرون می‌رود، و با کاروان قافلهٔ مجردات منسلک می‌شود.» (۳۷).

کیفیت استدلال امام خمینی (ره) نیز مطابق استدلال استمرار وجودی است با این تفاوت که ایشان انسان را موجودی دو ساحتی دانسته و اصالت را به نفس آدمی می‌دهند. این نفس در مراحل سیر خویش که از نطفه آغازشده و پس از گذر از مراحل مختلف به عالم غیب بار می‌یابد. این نفس در عین وحدت، جامع کثرات مختلف نیز هست.

نتیجه‌گیری

فلاسفه مسلمان با استناد به مبانی انسان‌شناختی و متافیزیکی، جنین را از ابتدای تشکیل نطفه، واجد شأن اخلاقی می‌دانند. از این منظر استدلال‌های فلاسفه مسلمان را می‌توان در قالب هویت نوعی، هبه بودن نفس، استعداد ذاتی، و استمرار وجودی انسان یافت. این استدلال‌ها می توانند به عنوان زیربنایی برای بحث در مورد مسائل مرتبط با جنین خواه سقط جنین، کاشت و یا پرورش جنین قلمداد گردند. همچنین برآیند استدلال‌های ذکر شده از بحث علمی و فلسفی صرف فراتر رفته و در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی جامعه به کار آیند. پژوهش حاضر پیشنهاد می‌کند بررسی تطبیقی این استدلال‌ها با رویکردهای موجود فلسفه غرب به عنوان موضوعی برای مطالعات آتی مدنظر قرار گیرد.

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

منابع

1. Ale Bouyeh A. [*Abortion from an Ethical Perspective]*. Tehran: SAMT Publications; 2018. p. 34-49. [in Persian]
2. Afshar L.[*The ignity and moral status of the human fetus, application of philosophical considerations in medical decision-making at the beginning of life*]. Shahid Beheshti University of Medical Sciences and Health Services Publications. 1394 SH/2015 CE [in Persian].
3. Azin M. [*The Personality of the fetus*]. Tehran, Mizan Publication, 1401SH/ 2022CE
4. Pakpoor A. [*Case of morality; a survey of common views*], Research Quarterly in Islamic Ethics, 5(15), 7. 1391 SH/2012.
5. Rokn al-Dini H. *The moral state of environment and its challenges (interferences and rival views) with emphasis on Islamic thought*. [PHD Thesis], Ma'aref eslami University, 1392 SH/ 2014CE, [in Persian].
6. Al-Jawhari I. [*Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah]*. Vol. 5. Edited by Ahmad Abd al-Ghafur Attar. Beirut: Dar al-Ilm li-l-Malayin, 3rd ed., 1404 AH/1984 CE. p. 531. [in Arabic]
7. Al-Isfahani Raghib. [*Mufradat Alfaz al-Qur'an]*. Edited by Safwan Adnan Dawudi. Damascus/Beirut: Dar al-Qalam/al-Dar al-Shamiyyah, 1416 AH/1996 CE. p. 470. [in Arabic]
8. Majma al-Lughah al-Arabiyyah. [*Al-Mu'jam al-Wasit]*. 4th ed. Cairo: Majma al-Lughah al-Arabiyyah, 1425 AH/2004 CE. p. 469. [in Arabic]
9. Masud J. [*Al-Ra'id]*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ilm li-l-Malayin, 1992 CE. p. 462. [in Arabic]
10. Firuzabadi M. [*Al-Qamus al-Muhit wa al-Qabus al-Wasit fi al-Lughah]*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Ilm li-l-Jami, 1419 AH/1999 CE. [in Arabic]
11. Al-Murtada al-Zabidi M. [*Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus]*. Vol. 18. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 AH/1994 CE. p. 310. [in Arabic]
12. Ibn Manzur M.[*Lisan al-'Arab]*. 3rd ed. Beirut: Dar al-Fikr li-l-Tiba'ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzi, 1414 AH/1994 CE. vol. 2, p. 13. [in Arabic]
13. Umar A, et al. [*Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah]*. Cairo: 'Alam al-Kutub, 1429 AH/2008 CE. vol. 2, p. 1154. [in Arabic]
14. Zayn al-Din al-Razi M, and Muhammad Nabil Tarifi. [*Mu'jam Mukhtar al-Sihah]*. Beirut: Dar Sadir, 1429 AH/2008 CE. p. 531. [in Arabic]
15. Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya. [*Mu'jam Maqayis al-Lughah]*. Vol. 3. Qom: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 AH/1984 CE. p. 2. [in Arabic]
16. Tabrizi M (Burhan). [*Burhan-I Qati]*. Edited by Muhammad Mu'in. Vol. 3. Tehran: Amir Kabir, 1362 SH/1983 CE. p. 1230. [in Persian]
17. Dehkhoda A. [*Lughat'namah-yi Dehkhoda* (Dehkhoda Dictionary)]. Vol. 9. Tehran: Nashr-i Ruzaneh, 1373 SH/1994 CE. p. 12383. [in Persian]
18. Walters J .Moral Status. In: *Encyclopedia.com* [Internet]. Available from: https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/moral-status [cited 2023 Oct 27].
19. DiSilvestro R. [*Human Capacities and Moral Status]*. Dordrecht: Springer; 2010. p. 10-17.
20. Adorno T, and Horkheimer M. [*Dialektik der Aufklärung* (Dialectics of Enlightenment)]. Translated by Murad Farhad-Pur and Omid Mehregan. Tehran: Gam-e Now, 1383 SH/2004 CE. p. 193-194. [in Persian]
21. Sadr al-Din Shirazi M. [*Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah]* The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys. 3rd ed. Vol. 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981 CE. p. 221. [in Arabic]
22. Al-Farahidi Kh. [Kitab al-'Ayn]. 2nd ed. Qom: Nashr-i Hijrat, 1409 AH/1989 CE. vol. 3, p. 291. [in Arabic]
23. Aristotle. [*De Anima* (On the Soul)]. Translated by Ali Murad Dawudi. Tehran: Hikmat, 1366 SH/1987 CE. p. 405. [in Persian]
24. Ibn Qayyim al-Jawziyyah M. [*Al-Ruh]*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996 CE. p. 254. [in Arabic]
25. Zarsazan A. [Semantics of *Nafs* in the Holy Quran with Emphasis on Syntagmatic and

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

Paradigmatic Relations]. *Linguist Res Qur*. 1397 SH/2018 CE;7(2):51-66. [in Persian]
26. Ibn Sina. [Risalat al-Nafs]. Hamadan: Bu-Ali Sina University, 1383 SH/2004 CE. p. 13. [in Arabic]
27. Ja'far Al Yasin. [Al-Farabi fi Hududih wa Rusumih (Al-Farabi: His Definitions and Traditions)]. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1405 AH/1985 CE. p. 264-265. [in Arabic]
28. Mulla Sadra. [Mafatih al-Ghayb (Keys to the Unseen)]. Edited by Muhammad Khwajawi. Tehran: Mu'assasah-yi Tahqiqat-i Farhangi, 1363 SH/1984 CE. p. 553. [in Arabic]
29. Sajjadi J. [Farhang-i Istilahat-i Falsafi-yi Mulla Sadra (Dictionary of Mulla Sadra's Philosophical Terms)]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1379 SH/2000 CE. p. 249. [in Persian]
30. Fadil Tuni M. [Majmu'ah-yi Rasa'il-i Falsafi wa 'Irfani (Collection of Philosophical and Mystical Treatises)]. Qom: Matbu'at-i Dini, 1386 SH/2007 CE. p. 322. [in Arabic]
31. Ibn Sina. [*Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat]*. Edited by Muhammad Taqi Danish-Pazhuh. Tehran: University of Tehran, 1379 SH/2000 CE. p. 319-320. [in Arabic]
32. Tahir'zadah A. [*Ma'rifat al-Nafs wa al-Hashr* (Knowledge of the Soul and Resurrection)]. Tehran: Intisharat-i Jangal, 1370 SH/1991 CE. p. 9. [in Persian]
33. Aristotle. [*De Anima* (On the Soul)]. Translated by Ali Murad Dawudi. Tehran: Hikmat, 1366 SH/1987 CE. p. 412. [in Persian]
34. Hasan'zadah Amuli H. *[Mommed al-Himam dar Sharh Fusus al-Hikam* (The Ascent of Endeavors: Commentary on Fusus al-Hikam)]. Tehran: Sazman-i Chap wa Intisharat, 1399 SH/2020 CE. p. 108. [in Persian]
35. Tirgar S, Karimi B, Zahedi F, Hamidi N, Larijani B, Tirgar S, et al. An outlook on the position of disabled fetus in the universe from Mulla Sadra's philosophical view. *Iran J Med Ethics Hist Med*. 2014;7(4):24-40. [in Persian]
36. Sabzawari H. [*Sharh-i Manzumah* (Commentary on the Poem (of Philosophy))]. With commentary by Hasan'zadah Amuli. Tehran: Nab, 1369 SH/1990 CE. vol. 2, p. 282. [in Arabic]
37. Khomeini R. [*Taqrirat-i Falsafah-yi Imam Khomeini* (Lectures on Philosophy by Imam Khomeini)]. Edited by Abd al-Ghani Musawi Ardabili. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzim wa Nashr-i Athar-i Imam Khomeini, 1381 SH/2002 CE. vol. 1, p. 63. [in Persian]
38.Tabataba'i M. [*Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an]*. Qom: Isma'iliyan, 1371 SH/1992 CE. vol. 1, p. 352. [in Arabic]
39. Tabataba'i M. [*Majmu'ah-yi Rasa'il-i 'Allamah Tabataba'i* (Collected Treatises of 'Allamah Tabataba'i)]. Qom: Bustan-i Kitab, 1387 SH/2008 CE. p. 143. [in Persian]
40. Hasan'zadah Amuli H. [*Ganjinah-yi Gawhar-i Ravan* (Treasury of the Soul's Gem)]. Tehran: Nashr-i Tuba, 1380 SH/2001 CE. p. 24. [in Persian]
41. Hasan'zadah Amuli H. [*Durus-i Ma'rifat al-Nafs* (Lessons on the Knowledge of the Soul)]. Qom: Alif Lam Mim, 1385 SH/2006 CE. p. 133. [in Persian]
42. Hasan'zadah Amuli H. [*Wilayat-i Takwini* (Ontological Authority)]. Qom: Intisharat-i Qiyam, 1371 SH/1992 CE. p. 54. [in Persian]
43. Hasan'zadah Amuli H. [*Majmu'ah-yi Maqalat* (Collected Articles)]. Qom: Markaz-i Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami, 1369 SH/1990 CE. p. 170. [in Persian]
44. Pormohammadi N. *[The Bad Gene]*. Qom: Taha; 1400SH/2021. p. 39.
45. Beckwith F. [*Defending Life: A Moral and Legal Case Against Abortion Choice]*. Cambridge: Cambridge University Press; 2007. p. 132.
46. Gharawi Isfahani M. [*Risalah fi Ithbat al-Ma'ad al-Jismani (Treatise on Proving Bodily Resurrection)*]. *Nur-i 'Ilm J*. 1364 SH/1985 CE;12:135-137. [in Arabic]
47. Ya'qub-Nijad H, and Al-e Boyeh A. Istimrar-i Wujudi: An Argument Against the Ethical Permissibility of Abortion. *Hikmat-i Islami*. 1397 SH/2018 CE;5(4):103-126. [in Persian]

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

Iranian Journal of Medical Ethics and History of Medicine, 2026, Volume 19, Article 2

Original Article

The Moral Status of the Fetus from the Perspective of Islamic Philosophy: An Examination of Arguments Based on the Rational Soul and Substantial Motion

Mohamadreza Nazari*[1], Ali Bahram Tajari[2]

1. Docter Al-Mustafa International University, Department of Ethics, Institute of Islamic Humanities, Qom, Iran.
2. PhD, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Ethics Department, Islamic Humanities Institute, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Received: *31 May 2025*
Accepted: *12 May 2026*
Published: *23 August 2026*

***Corresponding Author**
Mohamadreza Nazari
Address: Pardisan, Shahid Khalili Mofard St., Shahid Karimian St., Mumtazin Residential Complex, Block 4, Unit 18, Qom, Iran.
Postal Code : 439
Tel: 98 9358861050
Email: Nazari1987@gmil.com

Citation to this article:
Nazari M, Tajari AB. *The Moral Status of the Fetus from the Perspective of Islamic Philosophy: An Examination of Arguments Based on the Rational Soul and Substantial Motion. Iranian Journal of Medical Ethics and History of Medicine. 2026; 19:Article number: 2.*

DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218

Abstract

The moral status of the fetus constitutes one of the fundamental foundations in discussions concerning the fetus and the respect owed to it. This issue requires a profound examination of its philosophical and religious underpinnings. Employing a descriptive-analytical method and drawing on Islamic philosophical texts through library-based research, this study sought to investigate the philosophical foundations for attributing moral status to the fetus. The primary question of this study was whether, from the perspective of Islamic philosophy, the fetus possesses moral status and what arguments may be advanced to substantiate this claim. The findings indicated that within the works of Muslim philosophers, one can identify arguments grounded in the species-essence of the human being, developmental potentiality, the bestowed nature of life as a divine gift, and existential continuity, all of which lead to the conclusion that the fetus possesses moral status. Through an analysis of the views of Muslim philosophers within their philosophical context, this study endeavored to present a systematic interpretation of the arguments put forth by proponents of the rational soul and the doctrine of substantial motion in defense of fetal rights. The application of these arguments extends beyond purely scientific and philosophical discourse and can significantly influence ethical decision-making in society.

Keywords: Islamic ethics, Medical ethics, Moral status of the fetus, Substantial motion, Abortion, Rational soul, Islamic philosophy.

[Downloaded from ijme.tums.ac.ir on 2026-10-27]

[DOI: 10.18502/ijme.v19i2.22218]

Copyright © 2026 Tehran University of Medical Sciences. Published by Tehran University of Medical Sciences.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.