

نقش جاودانگی انسان در نادرستی سقط جنین بر اساس استدلال بالقوگی

علیرضا آل بویه^۱

چکیده

سقط جنین یکی از مسائل مهم و چالش برانگیز در اخلاق کاربردی است. مخالفان، استدلال‌های متنوعی بر نادرستی سقط جنین مطرح کرده‌اند که یکی از آنها، استدلال بالقوگی است. بر اساس این استدلال، گرچه جنین از لحظه لقاح، انسان نیست، ولی با توجه به قوه جنین برای انسان شدن، سقط کردن آن نادرست است. اشکالات متعددی بر این استدلال وارد شده است که می‌توان به آنها پاسخ داد. تنها یک اشکال است که ظاهراً گریزی از آن نیست؛ البته در صورتی که انسان مورد نظر در استدلال را موجودی مادی بدانیم که تفاوت اساسی با حیوان ندارد و با مردن، نیست و نابود می‌شود. از این رو می‌توان این اشکال را به آن استدلال وارد کرد که انسانی در نهایت، نیست و نابود می‌شود و دیگر هیچ اثری از او در این جهان باقی نمی‌ماند، چه تفاوتی می‌کند که الان نابود شود یا پنجاه سال دیگر؟ اگر نگاه به انسان تغییر کند و انسان، آمیزه‌ای از بدن و نفس باشد و مردن نیز به معنای نیستی و نابودی نباشد و نفس همچنان به حیات خود ادامه دهد و چگونگی زیست او در آن سرا، وابستگی تام و تمام به چگونگی زیست او در دنیا داشته باشد، در این صورت، انسان تفاوتی اساسی با حیوان دارد و ارزش حیات آن دو با یکدیگر اصلاً قابل مقایسه نیست. در نتیجه، جنین که انسانی بالقوه است، ارزشی برابر با انسان بالفعل دارد و سقط کردن آن، به لحاظ اخلاقی نادرست است. در این مقاله، نقش جاودانگی انسان در نادرستی سقط جنین بر اساس استدلال بالقوگی تبیین خواهد شد. نتیجه‌ای که از این تبیین به دست می‌آید این است که اگر انسان را موجودی جاودانه و با ارزش بدانیم، جنین نیز که انسانی بالقوه است، واجد ارزش بوده و سقط کردن آن قبیح است. واژگان کلیدی: جاودانگی انسان، سقط جنین، استدلال بالقوگی، اخلاق کاربردی، قبیح بودن سقط جنین.

۱. استادیار فلسفه اخلاق، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران، a.alcbouyeh@isca.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۵/۳۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۷/۲۵

مقدمه

سقط جنین، یکی از مسائل مبتلابه جامعه بشری است. هر ساله، تعداد بسیار زیادی از جنین‌ها، در مراحل مختلف جنینی سقط می‌شوند و افزایش آن روز به روز بیشتر می‌شود؛ به گونه‌ای که برخی از آن، به هولوکاست (Kellenbach, 2017) و برخی، هولوکاست خاموش (Powell, 1981) تعبیر کرده‌اند. نگاه اخلاقی به سقط جنین در دهه‌های اخیر در فلسفه اخلاق غرب چشم‌گیر بوده و کتابها و مقالات بسیار زیادی درباره آن نگاشته و منتشر شده است.^۱ نگاه فلسفی به این موضوع، مانند هر موضوع دیگری، به دور از اختلاف نبوده و دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه مطرح شده است.

برخی از فیلسوفان اخلاق، به‌جّد در پی اثبات نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی‌اند و استدلال‌های گوناگونی بر نادرستی آن اقامه کرده‌اند. برخی از جمله استیفن باکلف^۲ معتقدند جنین از لحظه لقاح، انسان نیست، اما قوه انسان شدن را دارد و انسان بالقوه، مانند انسان بالفعل، واجد شأن و منزلت اخلاقی است و آن را استدلال از طریق بالقوگی نامیده‌اند. در مقابل، برخی برآنند که جنین از لحظه لقاح، انسان است و همانند انسان بالغ، از شأن و منزلت اخلاقی برخوردار است. البته برای اثبات آن، استدلال‌های گوناگونی اقامه کرده‌اند. فرنسیس بکویث^۳، پاتریک لی^۴ و رابرت جورج^۵ (George & Lee, 2005) به تفاوت ذاتی انسان‌ها با دیگر

۱. دو مآخذشناسی درباره سقط جنین به زبان انگلیسی در سال ۲۰۰۳ منتشر شده است. یکی از آنها اختصاص به سقط جنین از منظر الهیاتی و اخلاقی دارد؛ سقط جنین از نظرگاه دینی و اخلاقی که دارای ۲۶۳ صفحه است. این مآخذشناسی، به‌صورت توصیفی است و در آن، ۱۲۴۳ کتاب و مقاله درباره سقط جنین معرفی شده است. در فصل هفتم کتاب، که به مآخذ فلسفی و اخلاقی اختصاص دارد، ۲۹۱ مآخذ معرفی و توصیف شده‌اند. علاوه بر بسیاری از مآخذ دیگری که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به مباحث فلسفی و اخلاقی درباره سقط جنین مربوط می‌شوند، از جمله فصل اول با عنوان «شخص بودن و شأن و منزلت جنین» که در آن، ۱۶۲ مآخذ معرفی و توصیف شده است (Johnston, 2003). کتاب دیگر با عنوان سقط جنین، فرهنگ پزشکی، کتاب‌شناسی و راهنمای تحقیق درباره منابع اینترنتی است که ۳۶۴ صفحه دارد و تنها به معرفی منابع اینترنتی درباره سقط جنین پرداخته است. در میان سایت‌ها و کتاب‌های معرفی شده، منابع بسیاری درباره مباحث فلسفی و اخلاقی درباره سقط جنین دیده می‌شود. (Parker & Parckr, 2003)

2. Stephen Bucklf.
3. Francis Beckwith.
4. Patrick Lee.
5. Robert P. Gorge.

انواع حیوانات اشاره نموده و استدلال ذات نوعی را مطرح کرده‌اند. از جمله این افراد، استیفن شوارز^۱ با نادرست دانستن قتل انسان بالغ و استمرار وجودی انسان در تمامی مراحل وجودی او و عدم تفاوت میان این مراحل، به نادرستی سقط کردن جنین از لحظه لقاح حکم کرده و از همین رو، استدلال خود را استدلال استمرار وجودی نام نهاده است. دان مارکوس^۲ با به بن بست کشاندن دلایل مخالفان و موافقان سقط جنین کوشیده است تا با تحلیل نادرستی قتل و کافی ندانستن تحلیل‌های گذشته، روزنه جدیدی در این مسئله باز کند. وی دلیل نادرستی قتل را آینده مقتولی می‌داند که شبیه آینده ماست و دلیل نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح را همین می‌داند که او نیز آینده‌ای شبیه آینده ما دارد. اما باروخ برادی^۳ با ویژگی اساسی و ذاتی دانستن فعالیت مغزی برای انسان، آغاز حیات انسان را از زمانی می‌داند که فعالیت مغزی جنین آغاز می‌شود و از این جهت، سقط کردن جنین از این مرحله به بعد، به لحاظ اخلاقی نادرست است. (Brody, 1971&1989)

تمامی این استدلال‌ها، مبتنی بر نگاه تک‌ساحتی و مادی‌انگارانه به انسان اقامه شده‌اند. گرچه این استدلال‌ها فی‌نفسه جالب و قابل توجه‌اند و تا حدودی قوی به نظر می‌رسند، اما خالی از ضعف نبوده و می‌توان بر آنها اشکالی مشترک وارد کرد و آن هم نادیده گرفتن ساحتی دیگر از انسان است که شاید تمام حقیقت انسان و اصالت با آن ساحت باشد. اگر انسان به جز ساحت بدن، ساحت دیگری هم داشته باشد که از آن به نفس و روح تعبیر می‌شود و این ساحت با مردن، نیست و نابود نشود و همچنان به حیات خود ادامه دهد، از این جهت می‌توان اشکالی را بر هریک از آنها وارد کرد و ضعف آنها را نشان داد. البته با این نگاه می‌توان آن استدلال‌ها را بازسازی نمود و تقریر دیگری از آنها بر اساس دوگانه‌انگاری عرضه کرد که به نظر می‌رسد از قوت بیشتری برخوردار باشد. تذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که شاید برخی از اقامه‌کنندگان چنین استدلال‌هایی، آگاهانه استدلال خود را بر ساحت مادی انسان مبتنی کرده باشند تا مخاطبان بیشتری را مد نظر قرار دهند و کوشیده‌اند حتی مخاطبان سکولار و مادی‌انگار

1. Stephen Schwarz.
2. Don Marquis.
3. Baruch Brody.

خود را بر نادرستی سقط جنین متقاعد سازند. اما به نظر می‌رسد در هر صورت، با توجه به نکته‌ای که ذکر شد، قوت استدلال‌ها بستگی به در نظر گرفتن تمامی جوانب بحث دارد. در این مقاله، سعی می‌شود با توجه به جاودانگی و نامیرا بودن آدمی، نقش آن در نادرستی سقط جنین در «استدلال بالقوگی» نشان داده شود. از این رو، علاوه بر نقد این استدلال بر اساس جاودانگی انسان، تقریر جدیدی از آن بر مبنای نامیرا بودن آدمی ارائه خواهد شد. لازم به ذکر است که نقش جاودانگی در نادرستی سقط جنین در استدلال بالقوگی، برای نخستین بار ارائه می‌شود و نقش آن در دیگر استدلال‌ها، همان گونه که در پیشینه خواهد آمد، در ذیل بررسی و نقد آن استدلال‌ها آمده است.

۱. پیشینه تحقیق

درباره نقش جاودانگی انسان در نادرستی سقط جنین بر اساس استدلال بالقوگی، ظاهراً تاکنون مطلبی منتشر نشده است. اما نقش آن در دیگر استدلال‌ها، در ذیل بررسی و نقد آنها در مقالات دیگری آمده است. از جمله:

آل بویه، علیرضا (۱۳۹۲)، «سقط جنین و استدلال ذات نوعی»، نقد و نظر، شماره ۷۰.^۱

آل بویه، علیرضا و گودرزی، مریم (۱۳۹۶)، «بررسی و نقد دیدگاه باروخ برادی درباره اخلاقی بودن سقط جنین»، نقد و نظر، شماره ۸۷.^۲

۱. بر اساس تقریر فرنسیس بکویث از استدلال ذات نوعی، انسان دارای ذات نوعی خاصی است و ذاتاً ارزشمند است و تفاوت اساسی او با دیگر حیوانات نیز در سرشت و ذات او نهفته است. در نتیجه، جنین انسان ذاتاً ارزشمند بوده و سقط کردن آن نادرست است. (Beckwith, 2007, p. 132-134) پاتریک لی و رابرت جورج بر اساس مطالعات روان‌شناسی و تفاوت دی.ان.ای. جنین با دی.ان.ای. پدر و مادر، تقریر دیگری از این استدلال ارائه کرده‌اند (Lee & George, 2005, p. 14). هر دو تقریر، بر اساس طبیعت مادی و رمز ژنتیکی انسان اقامه شده‌اند. با پذیرش ساحت دیگری در انسان به نام روح و بدن، این تقریرها دیگر قوت لازم را ندارند. از سوی دیگر، بر اساس دوگانه‌انگاری، ذات انسان ناظر به نفس و روح است، نه بدن و در نتیجه، می‌توان تقریر قوی‌تری از استدلال ذات نوعی بر نادرستی سقط جنین اقامه کرد. (آل بویه، ۱۳۹۲)

۲. از نظر باروخ برادی، آغاز حیات انسان، با تحلیل مرگ به دست می‌آید. او با توجه به معنا کردن مرگ به ایست مغزی، ویژگی اساسی انسان را فعالیت مغزی و آغاز حیات او را در همین مرحله می‌داند (Brody, 1989, p. 216). تحلیل او از مرگ در صورتی درست است که انسان همین بدن مادی باشد، اما اگر غیر از بدن، نفس و روحی هم در کار باشد، مردن به معنای جدایی روح از بدن خواهد بود و مرگ مغزی، نشانه‌ای برای این جدایی است. در نتیجه، آغاز حیات انسان، در زمان حضور روح است. بنابراین، بر اساس دوگانه‌انگاری می‌توان تقریر جدیدی از استدلال برادی مبنی بر کشف آغاز حیات انسان با تحلیل مرگ ارائه کرد. (آل بویه و گودرزی، ۱۳۹۶)

آل بویه، علیرضا (۱۳۹۶)، «سقط جنین و استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما»، اخلاق پژوهی، شماره ۱.

یعقوب‌نژاد، حلیمه و آل بویه علیرضا (۱۳۹۷)، «استدلال استمرار وجودی بر نادرستی سقط جنین از منظر اخلاق»، حکمت اسلامی، شماره ۱۹.^۱

در ذیل این مقالات، یکی از اشکالات مهمی که بر استدلال‌های ذات نوعی، آغاز فعالیت مغزی، آینده‌ای شبیه آینده ما و استمرار وجودی وارد شده است، بر اساس دوگانه‌انگاری و جاودانگی انسان است. سپس بر اساس جاودانگی انسان، تقریر جدیدی از آن استدلال‌ها ارائه شده است که قوت بیشتری دارند.

۲. استدلال بالقوگی

یکی از استدلال‌ها بر نادرستی سقط جنین، استدلال از طریق بالقوگی است. پیش فرض این استدلال، انسان یا شخص نبودن جنین است. اگر جنین، انسان یا شخص نباشد، اما قوه انسان یا شخص شدن^۲ را دارد، به گونه‌ای که اگر موانعی برای رشدش ایجاد نشود، به تدریج رشد کرده و انسان یا شخص می‌شود. حال آیا می‌توان مدعی شد جنین که انسان یا شخصی بالقوه است، همانند انسان یا شخص بالفعل، واجد حق حیات است.

گرچه تخمک بارور شده، واجد خودآگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره نیست، اما

۱. این استدلال، نخستین بار از سوی استفن شوارز مطرح شد که با تمسک به استمرار وجود انسان از زمان لقاح تا زمان مرگ و این همانی وجود او در مراحل مختلف حیات او، بر نادرستی سقط جنین استدلال می‌کند. اگر من، انسان و دارای حق حیات هستم، جنین نیز از لحظه لقاح، حق حیات دارد؛ زیرا وجود من از زمان لقاح، شروع شده و تا کنون استمرار داشته است. (Schwarz, 1990, p. 12) استدلال او بر مبنای نگاهی مادی‌انگارانه به انسان اقامه شده است؛ زیرا اصلاً سخنی از ساحت نفس و روح در انسان به میان نیاورده است (Schwarz, 1990, p. 12). از این رو، جدی‌ترین اشکالی که می‌توان به این استدلال وارد کرد از همین جهت است، چون در این صورت، استمرار وجود انسان به ساحت نفس و روح است، نه بدن. در نتیجه، استمرار وجود انسان، از زمان حضور نفس، معنادار است که بر اساس مکاتب سه‌گانه فلسفه اسلامی اختلاف است؛ بر اساس حکمت اشراق و مشاء، حضور نفس انسانی از زمان لقاح است ولی بر اساس حکمت متعالیه متأخر از لقاح است ولی زمان آن مشخص نیست. بر همین اساس می‌توان تقریری جدید از استدلال استمرار وجودی ارائه کرد. (یعقوب‌نژاد و آل بویه، ۱۳۹۷)

۲. استفاده از دو واژه انسان و شخص به دلیل اختلافی است که میان فیلسوفان اخلاق درباره سقط جنین وجود دارد. برخی از آنها، شأن و منزلت اخلاقی را تنها در مورد انسان به کار می‌برند و معتقدند انسان فی نفسه واجد شأن و منزلت اخلاقی است، ولی برخی دیگر معتقدند شخص، واجد شأن و منزلت اخلاقی است و در صورتی که انسان دارای ویژگی‌های شخص باشد، واجد آن شأن و منزلت خواهد بود و در غیر این صورت، خیر.

قوه خودآگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره را دارد و کم‌کم این قوه‌ها، به فعلیت رسیده و جنین، واجد خودآگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره می‌شود. همان‌گونه که نوزاد تازه متولد شده، فاقد خودآگاهی، عقلانیت، احساس، درک و غیره است، ولی قوه آنها را دارد و به تدریج آنها را به فعلیت می‌رساند و از همین رو نباید موانعی برای رشد او ایجاد کرد، تخمک بارور شده نیز این چنین است و به تدریج، قوه‌ها و استعداد های طبیعی خود را به فعلیت می‌رساند و لذا نباید موانعی برای رشدش ایجاد شود. به عبارت دیگر، موجود بالقوه‌ای که می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را کسب کند، خود دارای ارزش اخلاقی است. (Bucklf, 1988, p. 229)^۱

صورت بندی منطقی استدلال، عبارت است از:

۱. جنین، انسانی بالقوه است؛

۲. هر موجود بالقوه‌ای، به تناسب ارزش موجود بالفعل، واجد ارزش است؛

۳. انسان بالقوه، به تناسب انسان بالفعل، دارای ارزش است؛

۴. کشتن انسان بالفعل، به لحاظ اخلاقی، نادرست است؛

نتیجه: کشتن انسان بالقوه (جنین)، به لحاظ اخلاقی، نادرست است.

۲.۱. اشکالات استدلال بالقوگی

اشکالات متعددی به این استدلال وارد شده است که ظاهراً می‌توان به آنها پاسخ گفت (آل بویه و جوادی، ۱۳۹۰). نکته مهم در این استدلال، توجیه مقدمه دوم و سوم است که آیا هر موجود بالقوه‌ای، ارزش موجود بالفعل را دارد؟ به نظر می‌رسد میزان ارزش هر موجود بالقوه‌ای، بستگی به میزان ارزش حالت بالفعل آن موجود دارد؛ یعنی هرچه ارزش موجود بالفعل بیشتر باشد، ارزش موجود بالقوه آن نیز بیشتر خواهد بود. از این رو، اگر کشتن موجود بالفعلی به لحاظ اخلاقی نادرست باشد، کشتن آن در حالت بالقوگی نیز ممکن است نادرست باشد، بسته به میزان ارزشی که برای موجود بالفعل قائل هستیم. برای مثال، یکی از نقدهایی که به استدلال بالقوگی وارد کرده‌اند این است که ارزش دانه بلوط، مانند درخت بلوط نیست و

۱. تقریرهای متفاوتی برای این استدلال ذکر شده است (آل بویه و جوادی، ۱۳۹۰) که در اینجا تنها تقریر باک ذکر شد.

در نتیجه، ارزش جنین، که انسانی بالقوه است، همانند انسان بالفعل نیست، اما از این نکته غفلت شده است که تفاوت بسیاری میان درخت بلوط و انسان وجود دارد. ارزش درختان و از جمله درخت بلوط، به واسطه اوصاف عرضی و فوایدی که دارند محاسبه می‌شود، ولی ارزش انسان، ذاتی است و از همین روست که انسان‌ها با تفاوت‌هایی که دارند، از ارزش برابر برخوردارند. یکی از شواهد چنین تحلیلی، ارزش یکسان حیات نوزادان و کودکان با بزرگسالان است و حال آنکه هنوز استعدادهای نوزادان و کودکان، مانند بزرگسالان شکوفا نشده است (Lee & George, 2005, p. 94-95). از سوی دیگر، اگر ارزش درخت بلوط برای ما به گونه‌ای بود که اصلاً حاضر به جایگزین کردن آن نمی‌بودیم، در آن صورت، دانه بلوط به همان اندازه برای ما ارزشمند جلوه می‌کرد (Cooney, 1991, p. 162). اگر به جای درخت بلوط، درختی را در نظر بگیریم که ثمره آن سکه‌های طلا است، در این صورت، آیا نهالی که ثمره درخت شدنش سکه طلا باشد، همانند درختی که سکه طلا ثمره می‌دهد، ارزش ندارد؟

۲.۲. اشکال به استدلال بالقوگی بر اساس نگاهی مادی‌انگارانه به انسان

همان گونه که گذشت، به نظر می‌رسد بسیاری از اشکالاتی که به استدلال بالقوگی وارد شده است قابل پاسخ می‌باشد. اما یک اشکال را شاید نتوان به راحتی پاسخ گفت و آن اینکه استدلال بالقوگی، بر اساس نگاهی مادی‌انگارانه به انسان تقریر شده است؛ زیرا غالباً فیلسوفان اخلاق در این استدلال، نگاهی این‌جهانی و مادی‌انگارانه به انسان دارند. چنین نگاهی به انسان موجب می‌شود تفاوتی اساسی میان انسان و حیوان نباشد و از این روست که کسانی مانند مری آنه وارن^۱ (Waren, 1997, p.178) و مایکل تولی^۲ (Tooley, 2006, p.124) و پیتر سینگر^۳ (Singer, 1993, p. 176) برای جنین، شأن و منزلت اخلاقی قائل نیستند و حتی برخی از آنها مانند تولی و سینگر، نوزاد انسانی را نیز واجد چنین شأن و منزلتی نمی‌دانند و در نتیجه، نه تنها کشتن جنین انسانی را اخلاقی می‌دانند، بلکه کشتن نوزاد را نیز اخلاقی تلقی می‌کنند.

1. Mary Anne Waren.
2. Michael Tooley.
3. Peter Singer.

از سوی دیگر، افرادی مانند سینگر، برای حیوانات چنان شأن و منزلتی قائلند که کشتن، خوردن و آزمایش روی آنها را غیر اخلاقی می‌دانند. سینگر کتابی با عنوان *آزادی حیوانات*^۱ منتشر کرده و یک فصل از کتاب *اخلاق عملی خود را با عنوان «برابری حیوانات»* به این مسئله اختصاص داده است و سعی می‌کند برابری حیوانات و انسان‌ها را با یکدیگر اثبات کند (Singer, 1993). با چنین نگاهی به انسان شاید استدلال‌هایی مانند بالقوگی که فی‌نفسه استدلال‌های خوبی به نظر می‌رسند، قوت چندانی نداشته باشند؛ موجودی که سرانجامش، مرگ و نابودی است چه تفاوتی می‌کند الان جاننش را از دست بدهد یا پنجاه سال دیگر؛ آن هم با توجه به مشکلات و مصیبت‌هایی که در طول زندگی با آنها مواجه خواهد شد و چه بسا زندگی سخت و دشواری را تجربه کند. به‌ویژه با توجه به این نکته که پیش‌فرض این استدلال این است که جنین، هنوز انسان نشده است و تنها قوه انسان شدن را دارد و در نتیجه، با سقط کردن آن، کشتن انسان صادق نیست و قبح آن را هم نخواهد داشت. اگر جنین، معلول نیز باشد ضعف این استدلال، بیشتر نمایان می‌شود.

۲,۳. تقریر استدلال بالقوگی بر اساس جاودانگی انسان

صورت‌بندی منطقی این تقریر با تقریری که گذشت به لحاظ ظاهر، تفاوت چندانی ندارد؛ مقدمات همان است و نتیجه هم همان. تفاوت اساسی، در مقدمه چهارم است؛ یعنی نادرست بودن کشتن انسان بالفعل به لحاظ اخلاقی. فیلسوفانی که این تقریر را به عنوان دلیلی بر نادرستی سقط جنین اقامه کرده‌اند، تصویری که از انسان دارند، تصویری کاملاً مادی‌انگارانه است. از نظر آنان، انسان، تفاوتی اساسی با حیوانات ندارد و با مردن نیز نیست و نابود شده و از صحنه هستی محو می‌شود. همان‌گونه که گذشت از این ناحیه می‌توان اشکالی بر این تقریر وارد کرد. اما اگر تصور ما از انسان در این مقدمه به گونه‌ای دیگر باشد، شاید این

1. Singer, Peter (1975), *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, United States: Harper Collins.

مشخصات کتاب‌شناختی این کتاب به زبان فارسی: سینگر، پیتیر (۱۳۹۷ش)، *آزادی حیوانات*، ترجمه: بهنام خدایانه، تهران: نشر ققنوس.

اشکال دیگر وارد نباشد. اگر انسان، تفاوت‌هایی اساسی با دیگر موجودات داشته باشد و شأن و منزلت او با دیگر موجودات اصلاً قابل مقایسه نباشد، نگاه به جنین نیز متفاوت خواهد شد. به نظر می‌رسد بر اساس نگاه فلسفه اسلامی (که برخی از مکاتب فلسفه غربی نیز با آن هم‌نوا هستند) و نیز نگاه الهیاتی، به‌ویژه الهیات قرآنی، تفاوت‌های اساسی میان انسان و حیوان وجود دارد و با در نظر گرفتن این تفاوت‌ها، ارزش حیات انسان اصلاً قابل مقایسه با حیات حیوانات نیست و در نتیجه، جنین که انسانی بالقوه است می‌تواند از همان ارزش انسان بالفعل برخوردار باشد. روشن است که اصل استدلال بالقوگی عقلی است، ولی واژه انسان را که در مقدمات آن به کار رفته است، هم می‌توان با نگاهی فلسفی تحلیل کرد و هم با نگاهی الهیاتی. در ادامه، تحلیلی فلسفی و قرآنی از انسان و تفاوت‌های اساسی او با حیوانات ارائه خواهد شد. البته به نظر می‌رسد به دلیل پیچیدگی‌های حقیقت انسان و عجز عقل آدمی از شناخت دقیق و عمیق نفس/روح و جاودانگی آن، تحلیل قرآنی از عمق بیشتری برخوردار است.

۳. تفاوت اساسی انسان و حیوان

تفاوت‌های بسیاری میان انسان و حیوان وجود دارد که در اینجا تنها به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۳.۱. چیستی و چگونگی حیات انسان و حیوان

انسان (۱) آمیزه‌ای از بدن و نفس/روح انسانی است؛ (۲) اصالت با روح است و بدن در خدمت استکمال روح است؛ (۳) مرگ به معنای جدا شدن روح از بدن است؛ (۴) روح با جدا شدن از بدن، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و بدن زیر خاک می‌پوسد و (۵) چگونگی زیستن روح پس مرگ، بستگی به کمالاتی دارد که روح در دنیا کسب کرده است. بر این اساس، مرگ به معنای نیستی و نابودی نیست، بلکه به معنای جدا شدن روح از بدن است.^۱

۱. فیلسوفان اسلامی، مردن را نابودی به شمار نمی‌آورند؛ بلکه آن را جدایی نفس از بدن تلقی کرده و معتقدند نفس با جدا شدن از بدن، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. از نظر ابن‌سینا، انسان با مردن، در واقع، ابزار و وسایلی را که با آنها کارهای خود را انجام می‌داده است، از دست می‌دهد و نیازی به آنها ندارد. او نفس را جوهری جسمانی می‌داند که فاسد نمی‌شود

در این پنج مقدمه در مکاتب سه‌گانه فلسفه اسلامی، اختلافی نیست. تنها اختلافی که هست در زمان حضور نفس/روح در بدن است. بر اساس مکتب مشاء و اشراق، حضور نفس در زمان لقاح صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۱ و سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۲۱)، ولی بر اساس حکمت متعالیه، تخمک بارور شده، در آغاز، جسمانی است و با حرکت جوهری، به مجرد می‌رسد (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۴۶-۱۴۸). بنابراین، از نظر حکمت مشاء و اشراق، جنین از لحظه لقاح، واقعاً انسان است و بر این اساس، دیگر نیازی به استدلال بالقوگی برای اثبات نادرستی سقط جنین نیست؛ ولی بر اساس حکمت متعالیه، تخمک لقاح یافته، انسان به شمار نمی‌آید و بالقوه انسان است. آیات قرآنی نیز مؤید دیدگاه صدرا است؛ زیرا بر طبق آیه شریفه، دمیدن روح در آدمی بعد از خلقت از گل و صورت‌گیری آن رخ داده است.^۱ بنابراین، برای اثبات نادرستی سقط جنین، قبل از حضور روح که جنین هنوز انسان نشده و انسانی بالقوه است، نیاز به استدلال بالقوگی است. (آل‌بویه، ۱۳۸۸، فصل ۴)

گرچه حیوانات نیز از روح حیوانی برخوردارند و حتی حشر و نشر نیز دارند،^۲ اما مسلماً تفاوتی ماهوی میان روح انسانی و حیوانی و حتی حشر و نشر آنها وجود دارد که در اینجا جای تفصیل آن نیست و برخی از نکاتی که در پی می‌آید برخی از تفاوت‌های جدی را آشکار می‌سازد.

و با ترک بدن، همچنان باقی است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ص ۴۹-۵۰). شیخ اشراق نیز همین گونه می‌اندیشد (سهروردی، ۲۰۰۹، ص ۲۱۱). از نظر ملاصدرا نیز مرگ، جدا شدن نفس از بدن و ترک کردن آن و مستقل شدن در وجود به تدریج است. از نظر او، نفس، کم‌کم این نشئه طبیعی را رها می‌کند و به نشئه دیگری روی می‌آورد. با توجه به حرکت جوهری نفس و تحول در ذات آن و اشتداد وجودی نفس از ضعف به قوت، نفس به غایت جوهری خود می‌رسد و در نهایت، مستقل شده و تعلقش به بدن به طور کلی قطع می‌شود و دیگر به تدبیر بدن نمی‌پردازد و در اینجا است که مرگ بر بدن عارض می‌شود. البته این همان اجل و مرگ طبیعی است، نه اجل و مرگ اتفاقی که برحسب عوامل اتفاقی رخ می‌دهد. (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۶۴-۶۵ و ۱۳۸۰، ص ۴۲۹-۴۳۵)

۱. «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَأَدَا سَوِيئُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ؛ آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت من بشری را از گل خواهم آفرید. پس چون او را [کاملاً] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم، سجده‌کنان برای او [به خاک] بیفتید». (ص: ۷۱-۷۲)

۲. «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ؛ و آنکه که وحوش را همی گرد آرد» (تکویر: ۵). ملاصدرا تحلیلی فلسفی از حشر حیوانات ارائه کرده است.

۳,۲. تفاوت در نحوه زندگی

یکی از تفاوت‌های انسان با حیوان، در زندگی مادی آنهاست. در شیوه زندگی حیوانات، هیچ‌گونه تغییر و تحولی دیده نمی‌شود، اما در شیوه زندگی انسان، از جمله خوراک، پوشاک و مسکن، تغییرات و تحولات چشمگیری رخ داده و می‌دهد؛ به گونه‌ای که نحوه زندگی آنها با یکدیگر، اصلاً قابل مقایسه نیست. این تفاوت گرچه تفاوتی ظاهری است، اما حکایت از تفاوت‌های اساسی دیگری از جمله میزان عقلانیت و استعدادهای فطری است. امروزه با پیشرفت‌های علم و فناوری از جمله هوش مصنوعی و روبات‌ها، زندگی انسان با تحولاتی باورنکردنی مواجه است.

۳,۳. نامشخص بودن حد وجودی انسان برخلاف حیوانات

تفاوت اساسی انسان با دیگر موجودات این است که حد وجودی انسان مشخص نیست، ولی حد وجودی دیگر موجودات، محدود و مشخص است و از حد خاصی فراتر نمی‌رود. با کاشت دانه گندم، گندم خواهد رویید و با تشکیل نطفه گربه‌ای، بچه گربه‌ای متولد خواهد شد. گربه‌ها هیچ وقت از عالم گربه بودن خود خارج نمی‌شوند؛ همچنان در حالت گربه‌ای خواهند زیست و با صفت گربه بودن می‌میرند. اما با تکون نطفه انسانی، موجودی متولد خواهد شد که گرچه صورت انسانی دارد، ولی سیرت انسانی‌اش، به رفتارها و اعمالش بستگی دارد. از یک سو، او می‌تواند از ملک، پیران شود و به رجوع (فجر: ۲۷-۲۸) و ملاقات با خدا فراخوانده شود (کهف: ۱۱۰) و از سوی دیگر، سر از عالم حیوانی درآورده و از حیوان پست‌تر گردد (اعراف: ۱۷۹) و با نافرمانی از فرمان الهی، خطاب «بوزینه رانده‌شده باشید» را دریافت کند. (اعراف: ۱۷۶ و بقره: ۶۵)

به قول مولوی:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم من ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و سر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
(مولوی، ۱۳۸۷، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۲-۳۹۰۶)

و به قول سعدی:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر تا چه حد است مکان آدمیت
(سعدی، ۱۳۲۰، غزل ۱۶، ص ۱۲۲)

۳,۴. شکل‌گیری هویت انسان به دست خودش برخلاف حیوانات

یکی از تفاوت‌های اساسی انسان با دیگر موجودات در این است که انسان تنها موجودی است که شکل‌گیری هویتش به دست خودش داده شده و او با اختیار و امکانات و استعدادهایی که به او داده شده است، می‌تواند خود را بسازد و هویت واقعی خود را شکل دهد؛ برخلاف دیگر موجودات که زمانی که به وجود می‌آیند در یک مسیر مشخص رشد می‌کنند و تغییر و دگرگونی چندانی در آنها مشاهده نمی‌شود. انسان‌ها به لحاظ بدنی و جسمانی، مانند دیگر موجودات هستند و تفاوت چندانی با دیگر موجودات ندارند، اما به دلیل داشتن نفس و روح الهی، در شکل‌گیری هویت‌شان تغییر و دگرگونی‌های بسیار شگفت‌آوری در آنها مشاهده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۷، ص ۲۶۷-۲۶۸). ملاصدرا در موارد متعددی، نقش اخلاق در شکل‌گیری بدن مثالی را متذکر شده و ظهور آن را بعد از مرگ می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۸-۹). ظاهر و باطن داشتن رفتار انسان و به عبارت دیگر، تجسم اعمال، که از آیات متعددی از قرآن استفاده می‌شود، حکایت از همین امر دارد. ملاصدرا نیز به بحث تجسم اعمال پرداخته و علاوه بر ارائه تحلیلی فلسفی، به آیات قرآن نیز اشاره کرده است^۱ (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۸۹). شاید مراد از امانتی که خدا به انسان سپرده است (احزاب: ۷۲) همین شکل‌گیری هویت آدمی به دست خودش باشد.

۱. علیرضا اسعدی در کتاب ملاصدرا و مسئله معاد، در فصل دوم با عنوان «قبر و برزخ»، به تحلیل چگونگی شکل‌گیری بدن مثالی و نقش اخلاق و ملکات نفسانی در آن و نیز تحلیل ملاصدرا از تجسم اعمال با استشهادهای آیتی از قرآن پرداخته است. (اسعدی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰-۱۱۹)

۳،۵. زیست اخلاقی انسان

تفاوت اساسی دیگر میان انسان و دیگر حیوانات، اخلاق و زیست اخلاقی است. در میان حیوانات، زیست اخلاقی و رفتار اخلاقی، به ظاهر مطرح نیست، اما زندگی کردن بر اساس اخلاق و اصول اخلاقی، در میان انسان‌ها بسیار مهم و اساسی است و رشد و کمال انسانی، در گرو زیست اخلاقی است. بر این اساس، به کسی که پاییند ارزش‌های اخلاقی نیست گفته می‌شود بویی از انسانیت نبرده است؛ یعنی او را از دایره انسان بودن خارج می‌دانند، اما در میان حیوانات، چنین اموری مشاهده نمی‌شود.

۳،۶. تعابیری ویژه درباره خلقت انسان

همه موجودات، مخلوق خدا هستند، اما تعابیری که درباره خلقت انسان وارد شده است متفاوت با نحوه خلقت دیگر موجودات است. از جمله این تعبیرات، خلقت با دو دست خدا (ص: ۷۵) و دمیده شدن روح الهی (ص: ۷۲ و حجر: ۲۹) در اوست. انسان به سبب همین ویژگی‌ها، به مقام خلیفه اللهی و جانشینی خدا نایل آمده (بقره: ۳۰) و نه تنها مسجود ملائکه واقع شده (بقره: ۳۴)، بلکه به مقام معلمی فرشتگان (بقره: ۳۳) رسیده است.^۱

با توجه به تفاوت‌های میان انسان و حیوان، که به برخی از آنها، به ویژه حیات جاودانه انسان، بر اساس فلسفه اسلامی و الهیات قرآنی اشاره شد، می‌توان تقریری از استدلال بالقوگی ارائه داد که قوت لازم را در اثبات نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح داشته باشد.

موجودی که برخی از اوصاف و تفاوت‌هایش با دیگر موجودات گذشت، آیا با دیگر موجودات، حتی ملائکه، قابل مقایسه است؟ آیا می‌توان موجودی با این همه شأن و منزلت را زمانی که به وجود می‌آید، به فکر نابود کردن آن بود؟ آیا می‌توان موجودی را که گرچه هنوز عنوان انسان بر او صادق نیست، اما قوه قریب و قوی انسان شدن^۲ را داراست و اگر مانعی بر سر راهش ایجاد نشود، می‌تواند سیر کمالی خود را با اختیار طی

۱. البته تفاوت‌های دیگری مانند کرامت ذاتی، مسئولیت‌پذیری، مکلف بودن و غیره را نیز می‌توان ذکر کرد. ولی برای هدفی که در این مقاله مد نظر است، همین مقدار کافی به نظر می‌رسد.

۲. برای تبیین بیشتر قوه قریب و قوی انسان شدن رک: آل بویه و جوادی، ۱۳۹۰.

کند، واجد ارزش اخلاقی ندانست. در نتیجه، بر فرض که تخمک لقاح یافته و زایکوت و حتی جنین در مراحل مختلف رشد و نموش انسان نباشد، ولی مسلماً قوه قریب و قوی انسان شدن را دارد و در صورتی که مانعی برای رشدش پیش نیاورند، به انسان تبدیل می شود و چون انسان بنا بر فرض، دارای منزلتی است که گذشت، زایکوت و جنین نیز دارای چنین منزلتی است.

اما هنوز یک نکته باقی است و آن اینکه انسان با تمامی این ویژگی ها و شأن و منزلت هایی که درباره اش گفته شد مسلماً در صورتی به کمالات واقعی و هویت انسانی دست خواهد یافت که در مراحل گوناگون زندگی، فضایل اخلاقی را در خود نهادینه کند. حال اگر چنین انسانی، با مردن یا کشته شدن، از صحنه هستی محو شود و هیچ اثری از او بر جای نماند، آیا دارای ارزشی واقعی است؟ کاخ رفیعی که با هزار زحمت و دشواری ساخته و سپس با یک بمب نابود شود، به چه دردی می خورد؟ اینجاست که اگر جاودانه بودن انسان و استمرار وجود او بعد از مرگ در نظر گرفته نشود، ارزش انسان، آن گونه که باید و شاید، نمایان نمی شود و با جاودانه بودن انسان است که زندگی این جهانی و تلاش و کوشش او معنایی معقول و مقبول می یابد و ارزش انسانی هویدا و تلاش بیشتر برای انسان شدن و انسان ماندن می ارزد. در نتیجه، آیا می توان گفت تخمک و جنین که بنا بر فرض انسان نیستند، اما قوه قریب و قوی انسان شدن را دارند (آن هم انسانی که پیش روی او جاودانگی است) شأن و منزلت اخلاقی ندارند؟ آیا با نابود کردن تخمک باور شده و جنین، جلوی بالفعل شدن قوه های قریب و استعداد های انسان شدن آنها گرفته نمی شود؟

بنابراین، همان گونه که گذشت، استدلال نادرستی سقط جنین از طریق بالقوگی، گرچه تا حدودی قوت دارد، اما اگر ویژگی هایی که در مباحث فلسفه اسلامی و نیز قرآن برای انسان در نظر گرفته شده است (آل بویه، ۱۳۸۹)، به ویژه استمرار حیات انسان پس از مرگ، قوت آن ظاهراً بیشتر می شود.

۳،۷. صورت بندی منطقی استدلال

۱. ارزش موجود بالقوه، بستگی به میزان ارزش آن موجود در حالت بالفعل دارد؛
 ۲. جنین، انسانی بالقوه است؛
 ۳. انسان، واجد ساحتی غیر از بدن است و با مردن، حیاتی جاودانه پیش روی خود دارد و برخلاف دیگر حیوانات، شکل گیری هویتش به دست خودش است؛
 ۴. ارزش جنین موجودی، قابل مقایسه با حیوانات نیست؛
 ۵. ارزش جنین انسان، همانند خود اوست؛
 ۶. کشتن انسان به لحاظ اخلاقی، قبیح است؛
- نتیجه: بنابراین، سقط کردن جنین مانند کشتن انسان، به لحاظ اخلاقی، نادرست است.

۴. تشکیکی بودن قبح سقط جنین قبل از حضور روح و بعد از آن

همان گونه که گذشت، با توجه به جاودانگی انسان، می توان تقریری از استدلال بالقوگی ارائه داد که قوت بیشتری بر نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی داشته باشد. اما یک نکته همچنان باقی است و آن اینکه درست است که سقط جنین به لحاظ اخلاقی، از لحظه لقاح، قبیح و نادرست است، ولی آیا قبح آن از لحظه لقاح، که هنوز انسانی به معنای واقعی کلمه شکل نگرفته است، با قبح آن بعد از حضور روح، که انسان به معنای واقعی کلمه بر جنین صادق است، یکسان است؟

به نظر می رسد نمی توان قبح سقط جنین قبل از حضور روح و بعد از آن را یکسان دانست؛ زیرا در هر صورت، بعد از حضور روح، با سقط کردن جنین، قتل به معنای واقعی کلمه صدق می کند و روح از بدن خارج می شود و در عالم دیگری به حیات خود ادامه می دهد، ولی با نابود کردن جنین قبل از این مرحله، قتل به معنای واقعی کلمه صادق نیست؛ زیرا روح در جنین دمیده نشده است تا با سقط کردن، از آن جدا شود. بنابراین، سقط کردن جنین قبل از حضور روح، هرچند قبیح است، ولی قبح آن، قبح قتل نفس نیست و از این رو از قبح کمتری

برخوردار است (آل بویه، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵). شاید بر همین اساس است که دیه سقط جنین بعد از حضور روح، دیه یک انسان کامل است، ولی قبل از آن، بسته به زمان سقط، جریمه‌ای باید پرداخت شود (امامی، ۱۳۸۵)، اما سقط کردن آن بعد از حضور روح، قتل نفس به شمار می‌آید و قبح قتل نفس را دارد.

نتیجه‌گیری

برخی از استدلال‌هایی که بر نادرستی سقط جنین اقامه شده است، قابل دفاع به نظر می‌رسند و تا حدودی می‌توانند نادرستی سقط جنین به لحاظ اخلاقی را نشان دهند، اما این استدلال‌ها، از جمله استدلال بالقوگی، نوعاً بر اساس نگاهی تک‌ساحتی، مادی‌انگارانه و این‌جهانی به انسان تقریر شده‌اند. شاید اقامه‌کنندگان و مدافعان این استدلال‌ها عمداً چنین شیوه‌ای را در پیش گرفته‌اند تا مخاطبانی را که اعتقادی به دوگانه‌انگاری و استمرار حیات پس مرگ ندارند نیز متقاعد کنند. اما ضعف جدی این استدلال‌ها از همین ناحیه و نادیده گرفتن ساحت اصلی انسان و جاودانگی او است. قوت این استدلال‌ها نیز زمانی بیشتر می‌شود و به خوبی می‌توانند نادرستی سقط جنین را نشان دهند که حیات انسان، جاودانه باشد و انسان با مردن، همچنان به حیات خود ادامه دهد.

بر اساس نگاهی مادی‌انگارانه و این‌جهانی به انسان، اشکالی اساسی بر استدلال بالقوگی وارد است که ظاهراً راه‌گریزی از آن نیست، چون اگر انسان با مردن پا به صحنه نیستی می‌گذارد، چه تفاوتی می‌کند که در حالت جنینی به عالم نیستی ملحق شود و یا با گذراندن عمری طولانی. اما با توجه به دوگانه‌انگاری نفس و بدن و جاودانگی انسان، می‌توان تقریر قوی‌تری از این استدلال ارائه داد. بر اساس این تقریر، بر فرض که جنین، انسان نباشد، ولی قوه قوی انسان شدن را دارد و با توجه به اینکه انسان، واجد حیاتی جاودانه و ارزشمند است، قوه آن نیز واجد ارزش است. بر اساس فلسفه مشاء و اشراق، که حضور نفس در بدن را از زمان لقاح می‌دانند، نیازی به استدلال بالقوگی نیست، ولی بر اساس حکمت متعالیه و آیات قرآن، که حضور نفس، متأخر از زمان لقاح است، برای اثبات قبح سقط جنین قبل از

حضور روح، تمسک به استدلال بالقوگی لازم است. البته قبح سقط جنین قبل از حضور روح و بعد از آن، یکسان نیست. گرچه قبل از حضور روح، سقط کردن جنین قبیح است، ولی قبح قتل نفس را ندارد؛ زیرا هنوز انسان به معنای واقعی کلمه بر جنین صادق نیست تا با نابود کردن آن، قتل نفس صدق کند.

فهرست منابع

منابع فارسی

- قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۸۸۹م)، «رساله فی دفع الغم من الموت»، در رسائل الشیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا فی اسرار الحکمه المشرقیه، مدینه لیدن المحروسه: مطبع بریل.
 ۲. _____ (۱۳۸۳ش)، رساله نفس، مقدمه، حاشیه و تصحیح: موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
 ۳. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۹ش)، ملاصدرا و مسئله معاد؛ تبیین های صدرایی از عناصر آموزه دینی معاد، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۴. امامی، مسعود (۱۳۸۵ش)، «زمان دمیدن روح در جنین»، فقه، ش ۴۹، ص ۴۴-۸۶.
 ۵. آل بویه، علیرضا (۱۳۸۹ش)، «نفی تک ساحتی و میرا بودن آدمی در قرآن»، نقد و نظر، ش ۵۹، ص ۱۲۱-۱۵۰.
 ۶. _____ (۱۳۹۲ش)، «سقط جنین و استدلال ذات نوعی»، نقد و نظر، ش ۷۰، ص ۳۱-۵۱.
 ۷. _____ (۱۳۹۶ش)، «سقط جنین و استدلال آینده ای شبیه آینده ما»، اخلاق پژوهی، ش ۱، ص ۵۷-۸۶.
 ۸. _____ (۱۳۸۸ش)، سقط جنین از منظر اخلاقی، تهران و قم: سمت و نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۹. آل بویه، علیرضا و جوادی، محسن (۱۳۹۰ش)، «استدلال از طریق بالقوگی بر عدم جواز سقط جنین»، اخلاق زیستی، ش ۲، ص ۹۹-۱۲۷.
 ۱۰. آل بویه، علیرضا و گودرزی، مریم (۱۳۹۶ش)، «بررسی و نقد دیدگاه باروخ برادی درباره اخلاقی بودن سقط جنین»، نقد و نظر، ش ۸۷، ص ۶۳-۸۳.
 ۱۱. سعدی شیرازی، شرف الدین بن مصلح (۱۳۲۰ش)، کلیات سعدی، به کوشش: محمد علی فروغی، طهران: بروخیم.
 ۱۲. السهروردی، شهاب الدین (۲۰۰۹م)، رساله الابراج، تحقیق: هنری کوربان باریس: دار بیبلیون.
 ۱۳. _____ (۱۳۷۲ش)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، حاشیه و مقدمه: سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۴. شیرازی، محمد صدرالدین (۱۳۸۲ش)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۸ و ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه: رضا اکبریان، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ۱۵. _____ (۱۳۸۰ش)، المبدأ والمعاد، مقدمه و تصحیح: السید جلال الدین الآشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۶. _____ (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه، تصحیح: السید جلال الدین الآشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۷، تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۷ش)، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه تصحیح‌شده رینولد نیکلسون، به اهتمام: شمس‌الدین خورشیدکلاه، تهران: صدای معاصر.
۱۹. یعقوب‌نژاد، حلیمه و آل‌بویه، علیرضا (۱۳۹۷)، «استدلال استمرار وجودی بر نادرستی سقط جنین از منظر اخلاق»، حکمت اسلامی، ش ۱۹، ص ۱۰۳-۱۲۶.

منابع لاتین

1. Beckwith, F. (2007). *Defending life: a Moral and Legal Case against Abortion Choice*, Cambridge University Press.
2. Brody, B. (1971). Abortion and the Law “, *Journal of Philosophy*, LXVIII, No. 12.
3. Brody, B. (1989), “The Morality of Abortion,” In T. L. (Eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Rowman & Littlefield.
4. Cooney, William (1991), “The Fallacy of all Person-denying Arguments for Abortion,” *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 8, No. 2.
5. Bucklf, S. (1988), “Arguing from Potential, *Bioethics*,” Vol. 2, No. 3.
6. Johnston, G. F. (2003), *Abortion from the Religious and Moral Perspective: an Annotated Bibliography*. London: Greenwood Publishing Group.
7. Kellenbach, K. v. (2017), Notes on the Christian Battle to End the “Abortion Holocaust,” In S. R. R. Ganzevoort, *Lived Religion and the Politics of (In)Tolerance*.
8. Lee, P. & George, R. (2005), “The Wrong of Abortion,” In A. I. Cohen, & C. H. Wellman, *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Blackwell Publishing.
9. Marquis, D. (1989), “Why Abortion is Immoral,” In *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 4.
10. Parker, J. N. & Parckr, P. M. (2003), *Abortion: A Medical Dictionary, Bibliography, and Annotated Research Guide to Internet References*. United States of America: ICON Health Publications.
11. Parker, James N. and Parckr, Philip M. (Eds.), (2003), *Abortion a Medical Dictionary, Bibliography, and Annotated Research Guide to Internet References*, Health Publications.
12. Powell, J. J. (1981), *Abortion the Silent Holocaust*, Tabor.
13. Schwarz, S. (1996), “Personhood Begins at Conception,” In F. J. (Ed.), *Do the Right Thing*, Jones and Bartlett Publishers.
14. schwarz, S. (1990), *The Moral Question of Abortion*, Loyola University Press.
15. Singer, Peter (1993), *Practical Ethics (2nd ed.)*, Cambridge Universey Prees.
16. Tooley, M. (1972), “Abortion and Infanticide,” In *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 1.
17. Tooley, M. (2006), “Personhood,” In H. a. Kuhse, *A Companion to Bioethics*, BLackwell Publishers.
18. Warren, M. A. (1973), “on the moral and legal status of Abortion,” In Tom L. Beauchamp and Leory Walters (Eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*, (fifth ed.), London: Black well.

