

سقط درمانی و آسیب‌شناسی اجتماعی آن

دکتر فریبا حاجی‌علی

استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده‌ی الاهیات، دانشگاه الزهرا

چکیده

اگر چه سقط جنین به نظر بسیاری از فقها، با توجه به تصریح قرآن کریم، حرام است، اما می‌توان با توجه به تغییر عنوان این موضوع، یعنی با طرح عنوان جدید سقط درمانی، حکم ثانویه‌ی جدیدی برای سقط قائل شد و در موارد ویژه آن را روا دانست: مواردی که بارداری یا زایمان دشواری و تنگنا برای مادر یا فرزند در پی داشته‌ها د و به آسیب جانی یا از دست رفتن سلامتی آن‌ها بیانجامد؛ هنگامی که مادر در شرایط روانی دشوار قرار گیرد و توان ادامه‌ی بارداری را نداشته‌باشد؛ یا موارد ناهنجاری‌های جنینی و نقص اندام. در این حکم فرقی میان پیش یا پس از دمیده‌شدن روح وجود ندارد، چرا که تفاوت بین این دو مرحله، تنها تفاوت بین بالقوه بودن انسان و بالفعل بودن او است.

اگر بگوییم که دو حکم شرعی، یعنی وجوب فقط حفظ جان مادر، و ناروایی سقط جنین، با هم نمی‌خوانند و در عمل مزاحم هم است، به گونه‌ئی که اگر بخواهیم به یکی عمل کنیم، دیگری را زیر پا گذاشته‌ایم، می‌توان این ناهم‌خوانی را با توجه به میزان اهمیت هر یک برطرف کرد. بدین سان که حکمی را که اهمیت بیشتری دارد بر حکم دیگر برتری دهیم، و حکمی را که زیان کم‌تری دارد، پیش‌تر بدانیم (وجوه برتری هر حکم در شرایطی ویژه جای درنگ دارد)؛ و سرانجام، اگر هیچ وجه برتری‌دهنده نیافتیم، این دو حکم را از هر روی با هم برابر و مادر را آزاد بدانیم یکی را برگزیند؛ یا حفظ جان خود، یا حفظ جان فرزند خود، و بدین سان سقط جنین را به او واگذاریم.

واژه‌گان کلیدی

جنین؛ ناهنجاری‌های جنینی؛ سقط درمانی؛ سقط جنین طبیعی؛ سقط جنین ضربه‌ئی؛ سقط جنین جنائی؛

مقدمه

سقط جنین یکی از جرایمی است که در جوامع مختلف بشری و با دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی آن، رخ داده‌است. به طور کلی، سقط جنین به دلیل انتظارات دینی و مذهبی در قوانین اکثر کشورها منع شده و اقشار مختلف جامعه، اعم از حقوق‌دانان و کارشناسان علوم پزشکی و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان، با توجه به شرایط حاکم و واقعیت‌های اجتماعی، نظرات متفاوتی در این باره مطرح کرده‌اند.

این عمل معمولاً به دلایلی مانند تنظیم خانواده، پنهان ساختن روابط نامشروع، گریز از بارداری ناخواسته، و تجاوز به عنف انجام می‌گیرد. از این رو، امروزه مسئولان کشورها در برخورد با مسئله‌ی سقط جنین، تصمیم‌های متفاوتی مقرر نموده‌اند. برخی از آن‌ها برای پیش‌گیری از ازدیاد جمعیت، و تحت تأثیر شرایط اجتماعی و اقتصادی، سقط جنین را به طور مطلق آزاد اعلام کرده‌اند، و برخی تحت تأثیر اخلاق و اعتقادات مذهبی، به طور کامل با آن مخالفت ورزیده و کيفرهای سنگینی برای آن وضع کرده‌اند، حتا در جایی که ادامه‌ی باروری برای حیات مادر خطرناک باشد، و حتا هنگام نطفه بودن جنین. با این حال، بیش‌تر کشورها با سقط جنین مشروط موافق اند و زنان اجازه دارند در شرایط خاص و ضروری، جنین را سقط نمایند (مهربانی، ۱۳۸۰).

هدف این نوشتار، اثبات مطلق نبودن ناروایی سقط جنین است، به این معنا که می‌توان در شرایط ویژه، و با توجه به دلایل موجه و معقول، در بسیاری موارد سقط را روا دانست و بدین سان دیدگاه مراجع شرعی و قانون‌گذاری را تغییر داد. رمز جاودانه‌گی شریعت مقدس اسلام، هم‌گامی دستورات آن با شرایط اجتماعی ویژه بوده‌است و فقهای اندیشه‌مند همواره از دیدگاه‌های کارشناسان هر رشته در شناخت موضوعات احکام استفاده کرده و به یافته‌های علمی اعتماد داشته‌اند. در مورد جنین و مادر، بیماری‌ها و خطرات برآمده از آن، آثار زیان‌بار اجتماعی و اقتصادی، پی‌آمدهای روحی-روانی، و هر خطر و زیان دیگری مربوط به بارداری زنان، امروزه تا حد زیادی توسط کارشناسان و پزشکان قابل شناسایی قطعی است و می‌توان برای پیش‌گیری از آسیب‌هایی که مادر یا جنین یا کل جامعه از این بابت متحمل می‌شوند، و قطعاً شریعت هم بدان راضی نیست، سقط را شرعاً روا دانست. هم‌چنان که آیه‌های شریفه، علت ناروایی سقط را عمدتاً مسائل اقتصادی و ترس از فقر می‌داند و برای آن تأکید دارد، با این حال، متعرض دلایل دیگر سقط و ناروایی



نمی‌گردد؛ چرا که دلایل دیگر را پذیرفته می‌داند و آن را انکار نمی‌نماید. اگر هدف خداوند متعال از ناروایی سقط، ناروایی مطلق بود، نباید تنها به مسئله‌ی خاص فقر اشاره می‌کرد و از علل دیگر نامی نمی‌برد؛ در حالی که در مقام بیان کامل حکم بوده و از آن با عنوان خطای بزرگ یاد کرده‌است.

ضرورت و اهمیت طرح این مسئله بر کسی پوشیده نیست. پیدا است که مسئله‌ی سقط جنین، یکی از معضلات مهم اجتماعی در عصر حاضر است که دام‌گیر اقشاری از زنان جوامع مختلف بوده‌است و چه مجوز قانونی برای سقط وجود داشته‌باشد یا نه، در موارد زیادی، سقط انجام می‌شود. البته در جوامعی که سقط منع قانونی یا شرعی داشته‌باشد، دشواری مسئله بسیار حادتر خواهد بود و ناهنجاری‌های اجتماعی فراوان و ناگزیری در پی خواهد داشت. بنابراین، باید اندیشه‌مندان در پی راه‌کار قانونی و شرعی بود، به ریشه‌های فرهنگی، اجتماعی، و اقتصادی مسئله، توجه عمیق نمود، و کارگزاران حکومتی، پرداختن به این مسئله را به طور جدی، در دستور کار خود قرار دهند.

به لحاظ شرعی و مذهبی، در جامعه‌ی ما بیش‌تر مراجع و متشرعان به ناروایی سقط معتقد اند؛ مگر در یک مورد ویژه، و آن هم فقط از نظر برخی از فقها، که اگر ادامه‌ی بارداری منجر به مرگ مادر شود، چنان‌چه جنین پیش از چهارماهگی باشد سقط را روا می‌دانند.

تلاش قانون‌گذاران نیز تاکنون سودی نبخشیده و نتوانسته‌اند برای قانع ساختن فقها دلایل کافی بی‌آورند و اختلاف‌ها همچنان ادامه دارد. تنها اقدام سودمند در این زمینه، تلاش کارشناسان پزشکی قانونی برای معرفی چند بیماری درمان‌ناپذیر و خطرناک در مورد مادر و جنین است که سقط جنین را پیش از چهارماهگی و آن هم با استناد به رأی یک یا چند فقیه معدود، و تمسک به احکام حکومتی روا ساخته‌است.

اما حتا در این موارد، سقط بعد از چهارماهگی روا نیست و مراحل تصویب قانونی سقط، با عنوان سقط درمانی هنوز با مشکل قانونی روبه‌رو است و قانون مدونی در این زمینه وجود ندارد. قانون‌مند کردن چنین مسئله‌ی مهمی که تعارضات فراوانی بین مراجع قانونی و شرعی پدید آورده‌است، و حل معضلات اجتماعی برآمده از آن، ضرورتی ویژه دارد که باید بدان پرداخته‌شود.

روش تحقیق در این مقاله، گردآوری آرای مخالفان و موافقان سقط جنین از دیدگاه‌های مختلف فقهی، حقوقی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و روان‌شناسی است و

چون عمدتاً، مخالفان سقط فقها هستند، به طور گسترده به دیدگاه‌های ایشان پرداخته، و با روی‌کردی فقهی-حقوقی در مقایسه با ابعاد دیگر مسئله، اعم از اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، روانی، پزشکی استدلال و پاسخ‌گویی شده‌است. ارزیابی دلایل هر گروه، و بیان نقاط ضعف و مثبت هر یک به روش اشکال و پاسخ، و در نهایت طرح بهترین و کامل‌ترین نظر که به عنوان نظر گریده و پسندیده‌ی نویسنده معرفی گردیده، در مقاله منظور نظر و اعمال شده‌است.

تعریف جنین و مراحل تشکیل آن

جنین در لغت عبارت است از «هر چیز پوشیده و مستور» (فیروزآبادی، بی‌تا: ۸۷، ماده‌ی جن)، و «به نطفه تا زمانی که در شکم زن باشد و به بچه‌ئی که زهدان مادر آن را پوشانیده و از دیده پنهان است، اطلاق می‌شود» (معلوف، ۱۹۶۰: ۶۶، ماده‌ی جن)؛ پس آغاز آن بسته‌شدن نطفه، و پایان آن لحظه‌ی پیش از تولد کودک است.

جنین در زهدان مادر مراحل مختلفی را طی می‌کند تا به حد کمال برسد که به مجموع آن مراحل، دوران طبیعی حمل می‌گویند:

- ۱- **ورود و جای‌گیری نطفه**- این مرحله با خروج منی و لقاح در زهدان ن و لانه‌گزینی آن در دیواره‌ی زهدان که به بارداری زن می‌انجامد (به نظر بیشتر فقها)، آغاز می‌شود، و سپس رشد و تکثیر نزدیک به چهل روز ادامه می‌یابد.
- ۲- **علقه**- در این دوره نیز که مدت آن چهل روز است، جنین به خون جامد و غلیظ، یا در اصطلاح خون بسته تبدیل می‌شود.
- ۳- **مضعه**- از ریشه‌ی **مضع** به معنای جویدن غذا است. منظور قطعه‌ئی گوشت قرمز است با رگ‌های توخالی آبی‌رنگ، و دادن این نام بدین رو ست که جنین در این مرحله به اندازه‌ی یک لقمه‌ی گوشت است.
- ۴- **عظم**- حالتی از جنین است که استخوان‌هایی غضروف‌گونه در آن پدید آمده، اما هنوز گوشت بر روی آن نرویده‌باشد.
- ۵- **لحم**- در این مرحله، پیرامون استخوان با گوشت پوشیده‌می‌شود، و آخرین مرحله‌ی تکامل فیزیکی جنین قبل از دمیدن روح است.
- ۶- **دمیده‌شدن روح**- دمیده‌شدن روح در جنین در پایان چهارماهگی رخ می‌دهد و جنین را دارای روح می‌سازد. نشانه‌گان آن چنین است: جنین جنینی که گاه مادر نیز آن را به روشنی احساس می‌کند، تپش قلب جنین، و نیز بالا بودن سن جنین بیش از هفده هفته.



در قرآن کریم نیز به مراحل بالا اشاره شده است (قرآن، مؤمنون: ۱۲-۱۴). تعیین این مدت، بنا بر شواهد عینی و نصوصی است که ۱۲۰ روز را معیار دانسته است؛ با این حال، یافته‌های علمی نیز در صورت قطعی بودن پذیرفتنی است و تعارضی با ملاک‌های شرعی ندارد، چرا که این ملاک‌ها بر اساس نوع غالب افراد تعیین می‌شود. گر چه مسئله‌ی دمیده‌شدن روح و تعیین زمان دقیق آن موضوعی طبیعی است و نه شرعی، اما هیچ اشکالی ندارد که شارع مقدس تعبداً در موضوع‌های طبیعی تصرف کند و حدود شرعی آن‌ها را در قالب حکم بیان دارد؛ دقیقاً مانند خون حیض، که پیش از نه‌سگله‌ی و پس از یائسه‌گی، شارع مقدس به خود اجازه می‌دهد برای حکم شرعی حیض بودن خون، محدوده‌ئی تعیین نماید و موضوع را در همان محدوده قرار دهد، هر چند ثابت شود حقیقتاً و ماهیتاً همان خون حیض است و موضوع آن عوض نشده و طبیعت آن تغییر نکرده است. این حکم تعبدی منافاتی با طبیعت خون و ماهیت اصلی آن ندارد. علت حکم شارع در این موارد، مراعات ملاک نوعی است که در مورد اغلب مصادیق وجود دارد، چرا که اغلب زنان، نوعاً، در چنین محدوده‌ی سنی خون حیض می‌بینند. در باره‌ی دمیده‌شدن روح نیز می‌توان این دیدگاه را درست دانست. حکم به دمیده‌گی روح، طبق ملاک نوعی بوده و حکمی تعبدی است، نه تعیین موضوعی طبیعی؛ و تعارض بین علم و دین قابل تصور نیست (موسوی‌الخمینی، ۱۳۸۰: ۱۳).

تعریف سقط جنین

در کتاب‌های فقهی، تعریف دقیقی از سقط جنین نیامده است و بیش‌تر فقها، در گفتار خون‌بها و پیوست‌های آن، تنها به گفتن از احکام سقط جنین و میزان خون‌بها بسنده کرده‌اند. آیت‌الله خمینی در *تحریر آلوسیله* به مراحل مختلف بارداری و خون‌بهای هر مرحله اشاره کرده است (موسوی‌الخمینی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۱۶). به هر رو، با توجه به مطالب آمده در متون فقهی، می‌توان سقط جنین را چنین تعریف کرد: بیرون آوردن غیر طبیعی جنین، پیش از زمان طبیعی زایمان، به گونه‌ئی که زنده یا قابل زیستن نباشد؛ یعنی توانایی ادامه‌ی زنده‌گی را ندارد و به‌زودی خواهدمرد.

محقق حلی در *شرایع الاسلام* چنین می‌گوید: «و لو ضربها فآلقته فمات عند سقوطه، فالضارب قاتل یقتل إن كان عمداً و یضمن ألدیه فی ما له إن كان شیهاً و یضمنها ألعاقلة إن كان خطأً و کذا لو بقی ضمناً و مات او وقع صحیحاً و کان ممن لا یعیش مثله و تلزمه الکفارة فی کل واحد من هذه أحوالات» (حلی، ۱۴۱۲: ج ۴: ۲۸۳).

علامه‌ی حلی در تبصره (حلی، ۱۴۱۰:۲۱۷) و فخرالمحققین در ایضاح (فخرالمحققین، ۱۹۹۱، ج. ۴:۷۲۷) نیز همین قول را برگزیده‌اند. در تبصره چنین آمده‌است: «هر گاه کسی زنی باردار را بزند و زن، بار خود بیافکند، اگر [جنین] د ه باشد، و بدین کار بمیرد، اگر کار وی عمدی بوده‌باشد، [به قصاص] کشته‌می‌شود، و اگر عمدی نبوده‌باشد از او خون‌بها ستانده‌می‌شود».

نجفی در جواهر الکلام معتقد است که «زننده باید قصاص شود، زیرا موضوع قصاص که ازهاق روح محترمه باشد، محقق شده‌است» (نجفی، ۱۹۱۸: ج. ۴۲:۳۸۱). سلار دیلمی در المراسم العلویه می‌گوید: «هر گاه زنی باردار جنین خود را بکشد، دو حالت خواهدداشت: نخست این که جنین تام‌الخلقه باشد، که در این حالت زن کشته‌می‌شود؛ و دیگر این که جنین کامل نباشد، که بر زن خون‌بها واجب می‌شود» (سلار دیلمی، ۱۹۸۵:۱۴۶).

خوئی در مبانی تکملة المنهاج معتقد است «نظر وجوب قصاص اشکال دارد و اقرب، عدم قصاص نام‌برده است و خون‌بها بر او واجب می‌شود؛ و هم‌چنین است اگر حمل بعد از خروج مدتی زنده بماند و بعد بمیرد، یا این که سالم سقط شده‌باشد، اما مانند آن عادتاً زنده نماند، مانند موردی که کم‌تر از شش ماه دارد» (خوئی، ۱۴۰۷، ج. ۲:۴۱۸).

از نظر حقوق‌دانان، سقط جنین یعنی «اقدام به خروج غیر طبیعی حمل، قبل از موعد طبیعی وضع حمل، به‌وسیله‌ی مادر یا غیر او، به نحوی که حمل خارج‌شده از بطن مادر، زنده نبوده، و یا فاقد قابلیت زیستن باشد» (نوری، ۱۳۷۹:۴۷). از نظر پزشکی «به اخراج عمدی، یا مصنوعی، یا خروج خودبه‌خود حمل قبل از موعد طبیعی، سقط جنین گفته‌می‌شود» (زارع، ۱۳۸۱:۱۷).

انواع سقط جنین

از نظر پزشکی و حقوقی، سقط جنین را می‌توان با توجه به اهداف آن به گونه‌های زیر بخش‌بندی کرد (مهربانی، ۱۳۸۰):

۱- سقط طبی یا درمانی- در جایی که ادامه‌ی بارداری برای زن خطرناک و جان مادر به علت بیماری در خطر باشد و قطع بارداری برای پیش‌گیری از عوارض جسمانی یا روانی زن به عنوان یک ضرورت مطرح گردد، سقط توسط پزشک و با هدف درمان زن انجام می‌شود. گر چه برای سقط درمانی، قانونی ویژه تصویب و ابلاغ نگردیده‌است، اما با نگرش به «قانون مجازات اسلامی» و ماده‌ی ۶۲۳ «قانون



تعزیرات از مجازات اسلامی»، برای انجام سقط درمانی باید این شرایط رعایت شود: نخست، ادامه‌ی بارداری برای مادر خطر جانی داشته‌باشد؛ دوم، سن جنین کم‌تر از چهارماه باشد؛ سوم، سقط، بیش از ادامه‌ی بارداری برای مادر خطر نداشته‌باشد. اگر پزشک یا مادر، جنین را سقط نمایند، باید خون‌بهای آن را به پدر بپردازند، مگر آن که با رضایت او باشد که خون‌بها به سایر ورثه‌ی جنین می‌رسد، یا این که در مورد خون‌بها با پدر مصالحه کرده‌باشند.

۲- **سقط جنین ضربه‌ئی-** سقطی که در اثر درگیری و برخورد، یا تصادف و اتفاق رخ می‌دهد که سقط کاملاً اتفاقی است و خون‌بهای آن باید توسط مرتکب پرداخت شود.

۳- **سقط جنین جنایی-** سقط‌هایی که به‌عمد خواسته‌شده تا به بارداری پایان داده‌شود و قطع عمدی بارداری و بیرون آوردن جنین به‌عمد با وسایل پزشکی و غیر آن انجام می‌شود، خواه توسط مادر صورت گیرد، یا شخصی دیگر مرتکب آن گردد.

۴- **سقط جنین طبیعی-** اگر به دلیل زمینه‌ی یک بیماری در خود جنین، یا جفت، یا زهدان، و یا به خاطر بیماری‌های عفونی مادر، ادامه‌ی بارداری شدنی نباشد و علی‌رغم میل مادر و پدر، بی آن که فردی در سقط دخالت داشته‌باشد، جنین سقط می‌شود که در این مورد هیچ کس مسئولیتی نخواهدداشت.

تکثیر نسل یا تهدید نسل

پیام‌بر گرامی اسلام^ص مسلمانان را به زاد و ولد و افزایش فرزندان تشویق می‌کرد. ایشان فرموده‌اند «بر شما ست که بر شمار فرزندان‌تان بیافزایید تا فردا به وسیله‌ی شما فزونی گیرم» (حر عاملی، ۱۹۸۶، ج. ۳: ۱۱۸). اما به‌راستی انگیزه‌ی اصلی پیام‌بر مکرم از این دعوت و تشویق چه بوده‌است؟ آیا می‌خواسته‌اند در روز رستاخیز به فزونی امت خویش در قیاس با امت‌های دیگر مباحثات کنند؟ یا این که می‌خواسته‌اند اسلام و امت اسلامی بدین وسیله در برابر تجاوز بیگانه‌گان نگاه‌بانی شود؟ یا این که شمار خداپرستان بر زمین افزوده‌شود و یگانه‌پرستی گسترش یابد؟ در میان روایاتی که از پیامبر اسلام^ص در این باره آورده‌شده، به مواردی برمی‌خوریم که دلالت بر تعلیل اخیر دارد و نیز برخی روایات آورده‌شده از اهل بیت^ع، بر وجه نخست دلالت دارد (حر عاملی، ۱۹۸۶، ج. ۳، کتاب النکاح، ابواب احکام اولاد).

اما جای چالش در این مسئله، این است که آیا این سخن در تمامی شرایط و همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها قابل اطلاق است و حتا در شرایط خاص نیز صادق

می‌باشد. اگر فرض کنیم که امکانات و توانایی‌های فعلی مسلمانان فقط برای رشد و پرورش جسمانی و معنوی همین تعداد مسلمان کافی بوده، آیا باز هم توصیه‌ی افزایش جمعیت پذیرفتنی است، آن هم همراه با رشد فزاینده و تورم ۲ یا ۳ درصد، و در حالی که به هیچ رو زمینه‌سازی اقتصادی و فرهنگی برای چنین رشدی، صورت نگرفته‌باشد؟ یا اگر فرض کنیم که بارداری، برای زنده‌گی یا سلامت مادر خطرناک است و یا این که فرزند در اثر خللی در پیدایش‌اش دوجار گرفتاری‌های توان‌فرسای پس از تولد می‌شود، باز هم فرزندخواهی و افزایش فرزند به عنوان یک مستحب قابل طرح است؟ یا در برخی موارد، حکم به ناپسندی یا ناروایی شده‌است؟ پیدا است که روایات آورده‌شده، تنها جنبه‌ی تشویقی دارد و از باب وجوب نمی‌باشد، و نمی‌توان این دسته از روایات را برای اثبات «ناروایی عدم افزایش فرزند» استفاده کرد. افزون بر این، روایاتی که روایی پیش‌گیری از بارداری را در بردارد، دلالت تام بر مباح بودن پیش‌گیری از بارداری به روش معمول و ممکن دارد و پیش‌گیری از فرزندخواهی را به طور مطلق روا می‌داند. بنابراین، بر امت اسلامی و به‌ویژه علما و مسئولان و کارگزاران حکومتی است که با ارزیابی شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه و به دور از تعصبات و پیرویی‌های کورکورانه، ضمن رعایت معیارهای راستین و ارزش‌های والای شریعت اسلامی، مناسب‌ترین و بهترین راه‌کارها را برگزیده و برای رفع این معضل جوامع اسلامی بکوشند و طرح فرزندخواهی و افزایش جمعیت مسلمانان را کنترل نمایند. بر مراجع تقلید است که با تجدید نظر در فتاوی خود در تحقق این مهم بکوشند.

برخی از فتاوی فقهای معاصر در این زمینه چنین است: آیت‌الله خمینی، آیت‌الله / اراکی، و آیت‌الله گلپایگانی، سقط جنین را مطلقاً ناروا می‌دانند، مگر این که ادامه‌ی بارداری برای جان مادر خطرناک باشد، و البته سقط را تنها پیش از دمیده‌شدن روح روا می‌دانند، و به گفته‌ی آیت‌الله خمینی بلکه لازم است. در غیر این صورت، مادر مرتکب فعل حرام شده‌است و باید خون‌بها بپردازد و از آن خون‌بها چیزی به خود مادر به ارث نمی‌رسد، و بنا بر احتیاط، در سقط جنین عمدی، اگر روح دمیده‌شده‌باشد، افزون بر خون‌بها، پرداخت کفاره نیز لازم است.

حضرات آیات بهجت، زنجانی، فاضل لنکرانی، و مکارم شیرازی چنین فتوا داده‌اند: سقط جنین مطلقاً ناروا است، و پیش از چهارماهگی، و پیش از دمیده‌شدن روح، با اثبات زیان و آسیب جانی برای مادر روا است، و پس از دمیده‌شدن روح به هیچ روی روا نیست.



آیت‌الله تبریزی، تنها در صورت اثبات ضرر و خطر جانی برای مادر، حتا پس از دمیده‌شدن روح نیز سقط را بی‌اشکال می‌داند، اما در صورت ناقص‌اندام بودن جنین، نه پس از چهارماهگی و نه پیش از آن سقط را روا نمی‌داند که تفاوت نظر ایشان با دیگران روشن است.

آیت‌الله مکارم شیرازی در صورت ناقص‌اندام بودن یا معلولیت ذهنی، در صورت شدت نقص عضو و قطعی بودن آن، سقط را پیش از دمیده‌شدن روح روا می‌داند. آیت‌الله فاضل و آیت‌الله زنجانی به هیچ روی در صورت ناقص‌اندام بودن سقط جنین را روا نمی‌دانند (کرمی، ۱۳۷۸: ۱۷).

اختلاف نظر فقها با ماده‌ی ۶۲۲ «قانون مجازات اسلامی» در این است که بنا بر قانون، «هر کس عه و عامداً به واسطه‌ی ضرب یا اذیت زن حامله، موجب سقط جنین وی شود، علاوه بر خون‌بها یا قصاص، حسب مورد به حبس از یک سال تا سه سال محکوم خواهد شد».

بررسی دیدگاه‌ها درباره‌ی سقط جنین

به طور کلی، دیدگاه‌های درباره‌ی سقط جنین را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

- ۱- ناروایی مطلق سقط، پیش و پس از دمیده‌شدن روح و در هر شرایطی
- ۲- ناروایی مطلق سقط پس از دمیده‌شدن روح، و روایی مطلق سقط پیش از دمیده‌شدن روح
- ۳- ناروایی مطلق سقط پس از دمیده‌شدن روح، و روایی سقط پیش از دمیده‌شدن روح در شرایط ویژه
- ۴- روایی سقط پیش و پس از دمیده‌شدن روح در شرایط ویژه.

۱- ناروایی مطلق سقط، پیش و پس از دمیده‌شدن روح و در هر شرایطی

دلایل حرام بودن و مشروع نبودن سقط جنین، عمدتاً برآمده از قرآن و سنت است:

- ۱- قرآن- آیاتی از قرآن سقط جنین را به‌روشنی قتل نفس دانسته و به‌شدت با تصریح به ناروایی آن، دستور منع داده‌است. از آن جمله آیه‌های: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ لَكَبِيرَاتٌ» (قرآن، انعام: ۱۵۱)، و «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْرَئٍ حَنَئٍ ذُرِّيَّتُهُ حَبِئَاتٌ لِلْبَنَاتِ وَإِنَّ قَتْلَهُنَّ كَبِيرَةٌ كَمَا كَبُرَ قَتْلُهُنَّ» (قرآن، اسراء: ۳۱).

۱. و فرزندان‌تان را از تنگ‌دستی مکشید ... و جانی که خداوند بزرگ داشته مگیرید، مگر به [پادافره] درست
۲. فرزندان‌تان را از بیم تنگ‌دستی مکشید؛ ما ایم که به آن‌ها روزی می‌بخشیم و [هم‌چنان که] به شما؛ آری، کشتن آنان همواره گناهی است بزرگ

۲- سنت- در روایاتی ناروایی سقط جنین در مراحل مختلف آن آمده است و در برخی از آن‌ها به روشنی به مراحل ویژه اشاره شده است. از آن جمله، می‌توان به روایت اسحاق بن عمار زیر اشاره کرد: «به حضرت موسی بن جعفر عرض کردم: زنی از بارداری اش می‌ترسد، دارویی می‌خورد تا آن‌چه در بطن دارد بیاندازد. [آیا این کار روا است؟] فرمود: خیر. عرض کردم: جنین نطفه است. فرمود: نخستین چیزی که خداوند می‌آفریند نطفه است» (حر عاملی، ۱۹۸۶، ج. ۲۹:۲۶). به عبارت دیگر، نخستین مرحله‌ی پیدایش انسان، همان نطفه است که قابلیت تبدیل شدن به انسان را دارد. تعلیل امام در ادامه‌ی واژه‌ی «لا» که صراحت در ناروایی دارد، تأکید بر حکم ناروایی است که هر تردیدی را از بین می‌برد. یعنی نخستین چیزی که خداوند به نام انسان خلق می‌کند، همان نطفه‌ی انسان است و از بین بردن آن مثل از بین بردن خود انسان است. روایت اطلاق دارد، و حکم ناروایی را به روشنی و به طور مطلق می‌توان از لفظ «لا» دریافت.

روایات بی‌شمار دیگری در این باره وجود دارد که برای جنین و زنده‌گی او، دو مرحله‌ی اساسی تعریف کرده‌اند، از آغاز انعقاد نطفه تا زمان دمیده‌شدن روح، و بعد از دمیده‌شدن روح تا زمان تولد، و برای هر یک از مراحل پیدایش جنین در زهدان مادر در صورت سقط عمدی خون‌بهایی مقرر نموده‌اند (حر عاملی، ۱۹۸۶، کتاب الادیات، و کتاب الفرائض و المواریث: ۳۳۶-۴۴۹) و فقهای به مذهب شیعه نیز بر این مسئله تأکید دارند، مانند طوسی (طوسی، ۱۴۱۷، ج. ۵:۲۹۵)، محقق حلی (حلی، ۱۴۱۲، ج. ۴:۴۵)، و *العاملی* (شهید اول) (العاملی، ۱۳۸۱، ج. ۲:۲۶۷). حتا در پیش‌گیری از بارداری هم، اگر زن راضی نباشد، پرداخت خون‌بهایی نطفه بر مرد واجب می‌شود (العاملی، ۱۳۸۱، کتاب النکاح: ۹۸).

۳- عقل- بدیهی است که سقط جنین، تعدی نسبت به کسی است که قادر به دفاع از خود نیست؛ بنابراین، سقط جنین، به گونه‌ئی ظلم به شمار می‌آید و عقل سلیم نیز حکم به ناروایی ظلم می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۶).

۴- اصول عملیه- اگر به هر دلیلی، قرآن و سنت، و یا عقل و اجماع را در حکم ناروایی سقط، کافی ندانیم، و اشکال‌های وارد بر آن را که از سوی مخالفان مطرح شده است بپذیریم، ناگزیر باید سراغ اصول عملیه‌ئی برویم که در این مسئله به کار می‌آید. در آن‌چه که به جان انسان مربوط می‌شود، همواره اصل احتیاط را جاری می‌کنیم و در موارد مشکوک، از حدی که یقین به روا بودن کشتن داریم



فراتر نمی‌رویم. بدیهی است که با توجه به اختلافاتی که درباره‌ی سقط میان فقها وجود دارد، باید آن را جزو موارد مشکوک دانست و احتیاط پیشه کرد. خلاصه این که، دلایل گفته‌شده همه‌گی بر این دلالت دارد که به طور مطلق و در هیچ شرایطی نمی‌توان حکم به روا بودن سقط داد؛ مگر این که در موارد خاص، دلیل خاصی وجود داشته‌باشد و فرض ما این است که دلیل خاصی از روایات یا آیات وارد نشده‌است.

۲- ناروایی مطلق سقط پس از دمیده‌شدن روح، و روایی مطلق سقط پیش از دمیده‌شدن روح

پرسش اصلی در این‌جا این است که آیا سقط جنین را می‌توان قتل نفس نامید که در شریعت نهی، و گناهی بزرگ و بلکه از بدترین گناهان شمرده شده‌است؟ اصولاً نفس محترمه‌ئی که اسلام، قتل آن را از کبائر محسوب‌کمی. د چی‌ست؟ آیا جنین مصداق انسان است؟ در کدام مرحله از تکوین؟

۱- قرآن- قائلان این قول به تفسیر آیه‌های شریفه‌ی سوره‌ی مؤمنون پرداخته و بر این باور اند که جنین پیش از دمیده‌شدن روح، نفس انسانی محسوب‌شمی. د و در واقع، مصداق موجودی به نام انسان قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان بر او نام انسان نهاد (حسینی بهشتی، ۲۷:۱۳۷۹). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا الْأُلْفَةَ عَلَقَةً، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظًا لَهُ فُكْسُونًا الْعِظَمَ لَهُ ثُمَّ أُنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ؛ فَتَبَارَكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ» (قرآن، مؤمنون: ۱۲-۱۴). در کدام یک از این مراحل است که قرآن، جنین را انسان به شمار می‌آورد؟ آن هنگام که «سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ» است، یعنی پیش از آن که منی به جنین تبدیل شود؟ نه! آن گاه که به نطفه تبدیل می‌شود و در «قَرَارٍ مَّكِينٍ» مستقر می‌گردد؟ نه! آن هنگام که گوشت بر استخوان‌ها می‌روید؟ نه! پس چه هنگام؟ جنین، زمانی به انسان تبدیل می‌شود که خداوند، خلقتی دیگر در او پدید می‌آورد؛ خلقتی که او را از موجودات دیگر متمایز می‌گرداند و او را در خور نام انسان می‌سازد. جنین در این مرحله (ی پایانی پیدایش) چیزی دیگر به دست می‌آورد، یعنی با دمیده‌شدن روح در او، خلقتی دیگر می‌یابد و حقیقت انسان متجلی می‌گردد.

۱. و بی‌گمان، انسان را از عصاره‌ئی از گل آفریدیم * سپس چنان نطفه‌ئی‌ش در جایگاهی استوار نهادیم * آن‌گاه نطفه را علقه ساختیم، پس علقه را مضغه ساختیم، پس مضغه را استخوان‌هایی گردانیدیم، پس استخوان‌ها را به گوشتی پوشانیدیم، آن‌گاه در آفرینشی دیگر [جنین را] پدیدش آوردیم؛ پس آفرین بر خداوند، نیک‌ترین آفریننده‌گان

خداوند بلندپایه به خاطر آفرینش چنین موجودی خود را «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» می‌نامد و به خود آفرین می‌گوید.

بنابراین، سقط جنین در صورتی قتل به شمار می‌آید که پس از تعلق روح به آن باشد، اما پیش از تعلق روح، عنوان قتل نفس بر آن صادق نیست و در این باره نمی‌توان به آیه‌های پیش‌تر گفته (در بخش پیشین) استناد کرد. قتل نفس در صورتی صادق است که نفس انسانی در پیکره‌ی جسمانی او حلول کرده باشد. در مرحله‌ی که روح به این پیکره تعلق می‌یابد و به او هویت حقیقی انسانی می‌بخشد. پس نفس انسان، یعنی روحی که به پیکر جسمانی انسان تعلق یافته‌است. روح را به خاطر تعلقش به بدن، نفس می‌نامند؛ به عبارت دیگر، روح عقل است که از پیکره‌ی مادی انسان، موجودی به نام انسان می‌سازد که شایسته‌ی چنین نامی است. شاید گفته‌شود که سقط جنین در تمامی مراحل و حالات آن قتل به شمار می‌آید، زیرا علم نوین ثابت کرده که جنین از همان آغاز زنده است. پاسخ این است که منظور از روحی که در شرع از تعلق آن به جنین در واپسین مرحله سخن رفته، چیزی غیر از زیستی است که علم برای جنین و حتا برای نطفه اثبات می‌کند؛ چرا که میان زیست گیاهی و سلولی و زیست انسانی تفاوت وجود دارد.

جنین در حالتی که فقط زیست سلولی و گیاهی دارد، تنها می‌تواند نام جان‌دار و موجود زنده داشته‌باشد، و پس از تعلق روح عقل به این موجود است که حیات انسانی او آغاز می‌شود. بنابراین، پیش از تعلق روح به بدن، قتل انسان صدق پیدا نمی‌کند؛ دست‌بالا می‌توان آن را «کشتن جان‌دار» گفت که حکم قتل انسان را نخواهد داشت. حتا اگر گفته‌شود که این جان‌دار، توانایی تبدیل شدن به انسان را دارد و «انسان بالقوه» نامیده می‌شود و در آینده‌ی نزدیک به انسان تبدیل می‌شود، باز هم نمی‌توان قتل او را در زمانی که هنوز به انسان تبدیل نشده قتل انسان دانست، و فرق است میان موجود بالقوه و موجود بالفعل. بسیاری از چیزها توانایی تبدیل شدن به چیزهای دیگر را دارند، ولی احکام آن‌ها را ندارند، و ملاک شرایط فعلی موجودات است. و گر نه، باید حتا از بین بردن نطفه را، پیش از ورود به زهدان و جای‌گیری آن در زهدان حرام، و پیش‌گیری از بارداری را ناروا دانست؛ چرا که نطفه‌ی مرد پیش از ورود به زهدان نیز بالقوه چنین قابلیت‌هایی دارد.

آیه‌های دیگری نیز در بردارنده‌ی این مطلب است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ، وَ



جَعَلَ لَكُمُ السَّعْيَ وَالْأَجْرَ وَالْأَفْنَدَةَ؛ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (قرآن، سجده: ۷-۹). نیکوۃ هـ. آفریننده‌گان، پیدایش انسان را از **طین** آغاز کرده‌است، یعنی اگر بخواهیم در همه‌ی مراحل آفرینش انسان، بر مواردی که توانایی انسان شدن را دارند نام انسان بگذاریم، باید **طین** و **ماء مهین** (منی) را نیز انسان بالقوه بنامیم؛ در حالی که مقصود خداوند بلندپایه از آفرینش انسان در این آیه‌های شریف، اشاره به ریشه‌های زنده‌گی انسانی است، و زنده‌گی راستین انسان، تنها از همان مرحله‌ی پیدایش و دمیدن روح آغاز می‌شود؛ آن گاه که آدم، شایسته‌گی مسجود ملائک بودن را می‌یابد: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِمِ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (قرآن، حجر: ۲۹).

هم‌چنین آیاتی که فرزندکشی را ناروا می‌شمارد (برای نمونه، قرآن، اسراء: ۳۱)، نمی‌تواند دست‌آویز ناروایی سقط جنین باشد؛ چرا که فرزندکشی که آیین عرب جاهلی بود، کشتن آنان پس از به دنیا آمدن بود، نه پیش از آن. آن‌ها دختران را می‌کشتند و نه پسران را؛ و برای آن که بدانند فرزند، پسر است یا دختر، می‌بایست ابتدا به دنیا می‌آمد و سپس، اگر دختر بود کشته می‌شد. **طبرسی** در **مجمع البیان**، در تفسیر آیه‌ی «وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَمٍّ قُتِلَتْ *» (قرآن، تکویر: ۸-۹) می‌گوید: «از **ابن عباس** نقل شده که در جاهلیت، چون هنگام زایش زن می‌رسید، چاله‌ئی می‌کنند و بسر آن می‌نشستند. اگر زن دختر می‌زاید، آن را همان جا به چاله می‌انداختند؛ و اگر پسر بود، او را نگاه می‌داشتند» (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۱۷).

بنابراین، اطلاق لفظ **ولد** که قرآن کریم، قتل آن را حرام دانسته، در جایی است که فرزند به دنیا آمده، یا دست‌کم در مرحله‌ئی از پیدایش و بالش باشد که بتوان نام **ولد** بر او نهاد، و آن مرحله‌ئی است که روح در او دمیده و به انسانی کامل تبدیل شده‌باشد.

برخی معتقد اند که علت ناروایی سقط جنین پیش از دمیده‌شدن روح، دلایل دیگری دارد؛ از آن جمله این که چنین عملی موجب کاهش احترام به نفس انسان می‌شود و عامل آن جرأت قتل نفس را در مراحل بعدی و حتا در مورد دیگران می‌یابد. یا این که چنین عملی به گسترش زنا می‌انجامد؛ زیرا ترس از بارداری و آشکار شدن آن و مشکلاتی که در پی دارد، مهم‌ترین مانع برای ارتکاب زنا است و

۱. هم‌او که در آفرینش هر چیز، نیک‌ترین آفرید، و آفرینش انسان را از گل آغازید * پس آن‌گاه، پایش-تبارش را بر چکه آبی پست نهاد * سپس نیک‌اندام‌اش ساخت، و از روح خویش در آن دمید، و برای‌تان گوش و دیده‌گان و اندرون نهاد؛ چه اندک سپاس می‌گزارید
۲. پس اینک که بر ساختم‌اش، و روح خود در او دمیدم، پس برای‌اش سر به زمین سائید
۳. و آن‌گاه که آن دخترک زنده‌به‌گور پرسیده‌شود * به کدامین گناه کشته‌شده‌است

دلایلی دیگر از این دست (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۷). در پاسخ می‌توان گفت: آوردن چنین دلایلی برای حکم به ناروایی سقط جنین بس نیست و هیچ یک نمی‌تواند به‌تنهایی علتی دانسته‌شود که پایه‌ی چنین حکمی باشد؛ چرا که در نخستین، صرف احتمال بروز گستاخی و بی‌پروایی در کشتن دیگران وجود دارد که کافی نیست، و در دومین نیز می‌توان گفت کسی که جرأت انجام زنا داشته‌باشد، در انجام گناهی مانند سقط جنین بی‌پروا تر خواهد بود و هرگز نمی‌توان او را پای‌بند به رعایت حکم ناروایی سقط دانست، و در هر حال، پیش‌گیری آن از زنا قطعی نیست.

۲- سنت- گروهی از فقهای شیعه، با نگرش به برخی روایات، بر این باور اند که سقط علقه و مضعه، حکم قتل انسان را ندارد.

۳- ناروایی مطلق سقط پس از دمیده‌شدن روح، و روایی سقط پیش از دمیده‌شدن روح در شرایط ویژه

گروهی از فقها و بلکه بیش‌ترشان بر این باور اند، و بنا بر نظر مشهور، که سقط جنین پس از دمیده‌شدن روح، مطلقاً روا نیست، و پیش از دمیده‌شدن روح، تنها به استناد دلیلی جدی، سقط جنین روا دانسته‌شده‌است. استدلال قائلان به این حکم دو دسته است:

۱- ناروایی مطلق سقط جنین پس از دمیده‌شدن روح- دلایل این بخش، در واقع همان دلایل گفته‌شده در بخش نخست (ناروایی مطلق) است. یعنی با استناد به قرآن و سنت، و عقل و اجماع، و اصل احتیاط در نفوس، می‌توان گفت که قدر متیقن از قتل نفس که در آیات کریمه نهی شده و دستور روشن خداوند بلندپایه به ترک فرزندکشی، در جایی است که نفس انسانی محقق شده‌باشد، و آن، زمانی است که روح در جنین دمیده‌شده‌باشد. بنابراین، یکی از مصادیق واقعی حکم ناروایی انسان قتل نفسی، تجنیکه روح انسانی دارد و به‌زودی به یک انسان کامل تبدیل می‌شود و به دنیا می‌آید.

حکم ناروایی در این مرحله، مطلق است و در هیچ شرایطی قابل تغییر نیست. شرایط ویژه مانند خطرات جانی برای وادیر، مادر و معرض تهدید بودن سلامتی او، مشکلات جسمی جنین و امکان ناقص‌اندام بودن او، مشکلات اقتصادی و اجتماعی، و هر آنچه که عنوان نیاز و ناچاری، دشواری و تنگی (عسر و حرج)، یا هر عنوان دیگری می‌گیرد، به هیچ روی نمی‌تواند مجوز کشتن و از بین بردن نفس انسانی باشد. حتی موارد اکراه و اجبار نیز هرگز نمی‌توان قتل را روا دانست: «لا اکره فی



قتل النفس» (العاملی، ۱۳۸۱، کتاب القصاص: ۱۸۶)؛ یعنی در مواردی که امر دائر است بین حفظ جان یک شخص و شخص دیگر، نمی‌توان برای حفظ جان یکی، قتل دیگری را روا دانست، و آن که ناخواسته و ناگزیر به کشتن دیگری فرمان یافته، در انجام قتل معذور دانسته نمی‌شود.

۲- روایی سقط جنین پیش از دمیده‌شدن روح در شرایط ویژه- استدلال این

بخش، خود دو دسته است:

آ- اثبات ناروایی سقط قبل از دمیده‌شدن روح به غیر از شرایط ویژه- آن چه

از کلام فقها دریافت می‌شود این است که جنین، از آغاز بسته‌شدن نطفه انسان است، ولی انسانی ناقص. جنین قبل از دمیدن روح، گیاه یا لاشه به شمار نمی‌آید که تنها زیست گیاهی و سلولی داشته‌باشد، بلکه دارای حقوقی است. یکی از این حقوق، حق زیستن است و همان گونه که رعایت حقوق و آزادی زنان پسندیده و لازم است، متأسفانه، رعایت حقوق جنین و به‌ویژه حق زیست وی نیز لازم به نظر می‌رسد، به‌ویژه که از نظر سامانه‌ی دفاعی و وضعیت زیستی ضعیف‌تر است و حتا نیاز به حمایت بیش‌تری دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۶؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ۳۳۳).

بنابراین، در این مرحله نیز می‌توان به دلایل بخش نخست (ناروایی مطلق) استناد کرد: حکم عقل به ناروایی آزار، و زشتی ستم‌گری، و اصل احتیاط در رنجور ی و کشتن، و آیات نشان‌دهنده‌ی ناروایی فرزندکشی، و اجماع در مورد واجب بودن پرداخت خون‌بها، و روایاتی که سقط جنین را در مراحل مختلف مستوجب خون‌بها دانسته‌است و دلالت بر ناروایی آن دارد. در مقابل، می‌توان به دلایل بخش دوم (ناروایی مطلق پس از دمیده‌شدن روح، و روایی مطلق پیش از دمیده‌شدن روح) اشکال گرفت و در مقابل آن چنین پاسخ داد:

یک- ادعای این که قرآن کریم، تنها پس از دمیده‌شدن روح، نام انسان را زبینه دانسته‌است و جنین را پیش از دمیده‌شدن روح، انسان نمی‌داند، بی‌دلیل است و حتا با ظاهر قرآن کریم نیز منافات دارد. آنچه که از ظاهر آیات کریمه‌ی مربوط به آفرینش انسان آشکار می‌شود این است که از همان آغاز آفرینش از سُلَّةِ یا طین، خداوند بلندپایه نام انسان را در آفرینش به کار می‌برد و چنین می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَّةٍ مِنْ طِينٍ» (قرآن، مؤمنون: ۱۲) یا «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (قرآن، سجده: ۷). بنابراین، می‌توان در همه‌ی مراحل جنین را انسان نامید. تنها تفاوتی

۱. و بی‌گمان، انسان را از عصاره‌ئی از گل آفریده‌ایم

۲. و آفرینش انسان را از گل آغازید

که پیش از دمیده‌شدن روح با پس از آن دارد این است که جنین در آن مرحله، به فعلیت کامل نرسیده‌است اما قابلیت تبدیل شدن به انسان را دارد؛ بنابراین، در حکم انسان کامل است و احکام مربوط به انسان بر جنین نیز مترتب می‌گردد. این قابلیت پس از جای‌گیری نطفه در زهدان ثابت است و نمی‌توان آن را با مراحل پیش از آن، یعنی نطفه‌ی پیش از جای‌گیری در زهدان، و پیش از ورود به زهدان، یا با **ماء مهین** و **طین** قیاس نمود، زیرا چنین قابلیت‌هایی در مراحل پیش از جای‌گیری در زهدان **قطعی** است و برابری این دو بی‌نسبت است. **لَمَّا بِالْقَوْه** زمانی آفریده‌می‌شود که در مرحله‌ی آغاز پیدایش و بالش برای رسیدن به مراحل بعدی باشد و پیش از این مرحله هرگز **انسان بالقوه** نامیده‌ نمی‌شود.

اما این که جنین پیش از دمیده‌شدن روح «نفس محترمه»ی انسانی ندارد و قتل نفس درباره‌ی آن درست نیست، پذیرفتنی است؛ اما با این حال، کشتن یک جان‌دار نیز در شرع روا نیست، و بی‌مجاز شرعی نمی‌توان به کشتن موجودات زنده دست زد؛ به‌ویژه موجودی که توان تبدیل شدن به انسان را دارد و در حکم یک انسان کامل، قابل فرض است. گر چه احکام قتل نفس مثل قصاص بر چنین قتلی مترتب نمی‌شود، ولی در هر حال، حکم به ناروایی آن همچنان باقی است و کیفر خون‌بها را در اندازه‌های گوناگون آن در پی خواهدداشت.

این که کاربرد واژه‌ی **ولد** تنها در جایی درست است که فرزند به دنیا آمده یا دست‌کم زیست انسانی داشته‌باشد، پذیرفتنی نیست؛ چرا که بسیاری از اوقات این واژه در جایی به کار رفته که هیچ اثری از زیست نبوده، و تنها امید و گمان فرزنددار شدن می‌رفته‌است؛ مانند ولد نامیدن نواده‌گان و نسل‌های بعدی. همچنان که در مورد واژه‌گان **آبا** و **امهات** (پدران و مادران) نیز چنین کاربردی همه‌گیر است و رفتار اعراب جاهلی با دخترزاده‌گان، ربطی به آیات ناروایی فرزندکشی از بیم تنگ‌دستی ندارد، چرا که آمدن آیه به دلیل تعلیلی که در آن وجود دارد مربوط به زمان پیش از تولد است که والدین از بیم تنگ‌دستی آینده، به کشتن و سقط فرزندان خود اقدام می‌کردند: «حَاثِيَةَ اِلْمٰحِقِ» (قرآن، اسراء: ۳۱) که خداوند بلندپایه در برابر آن وعده‌ی رزق و روزی به والدین داده و آن‌ها را از کشتن باز داشته‌است.

عوامل دیگری مثل پیش‌گیری ناروایی سقط از انجام زنا یا بی‌پروایی در کشتن، حتا اگر به عنوان علت حکم پذیرفتنی نباشد، اما به هر رو، مؤید خوبی برای تأیید حکم ناروایی سقط در همه‌ی مراحل آن خواهدبود.



دو- در پاسخ به این که در مواردی سقط جنین همگی آثار و احکام مترتب بر قتل نفس را ندارد، یعنی چون پیش از دمیده‌شدن روح نمی‌توان آن را به‌راستی قتل نفس نامید، قصاص یا کفاره هم ندارد، باید گفت گذاردن خون‌بها برای چنین سقطی، خود نشان‌گر ناروایی سقط است؛ زیرا واجب بودن خون‌بها بر این اساس است که به سبب جنایت باشد و جنایت عمدی بی‌گمان ناروا است. در واقع، خون‌بها برای جبران آسیب برآمده از جنایت است، و جنایت قتل نفس را نیز در بر می‌گیرد، و در هر حال، حکم ناروایی جنایت به هر شکل که باشد تردیدناپذیر است و کیفرهایی را که در پی دارد منحصر به قصاص یا کفاره نیست.

اما این که حکم به ناروایی هیچ بسته‌گی‌ئی با حکم به پرداخت خون‌بها ندارد، و مانند آوردن قتل نادانسته‌ی مادر شیرده که در خواب بر روی فرزند خود می‌غلند، بی‌ربط است؛ چرا که بحث ما درباره‌ی سقط عمدی و دستورناداشته از خداوند است و وابسته نبودن ناروایی با پرداخت خون‌بها، بر فرض پذیرش آن، تنها در مواردی است که جنایت عمدی نباشد.

بنابراین، آنچه که از روایات آشکار می‌شود این است که حکم پرداخت خون‌بها در مراحل مختلف جنین، و درجه‌بندی خون‌بها بر پایه‌ی مراحل رشد و بالش جنین، نشان‌گر ناروایی سقط در همه‌ی مراحل است، حتی اگر قتل نفس نامیدن‌اش درست نباشد.

ب- اثبات روایی سقط قبل از دمیده‌شدن روح در شرایط ویژه- آنچه که در مورد مطلق بودن دلایل ناروایی سقط در بخش نخست (ناروایی مطلق) بدان اشاره شد، در صورتی پذیرفتنی است که دلیلی ویژه برای روایی سقط وجود نداشته‌باشد؛ اما با فرض چنین دلایلی می‌توان مطلق بودن ناروایی را رد کرد و از آن دلیل ویژه پیروی نمود. به دیگر سخن، می‌توان گفت حکم ناروایی مطلق، تنها یک حکم اولیه است که در شرایط ویژه دگرگون‌شونده خواهدبود و با یافتن عنوانی نو برای موضوع سقط، می‌توان در برخی موارد آن را حلال دانست. این موارد چنین است: خطر مرگ مادر، خطر آسیب جسمی و روانی مادر، و ناهنجاری‌های جنینی.

اما اثبات روایی سقط جنین بر پایه‌ی مبانی مختلف و با استدلال‌های متفاوتی انجام پذیرفته‌است. این مبانی فقهی را می‌توان چنین برشمرد:

۱- ترجیح اهم بر مهم- پیش از دمیده‌شدن روح، اگر مادر بترسد که ادامه‌ی بارداری به مرگ او بیانجامد، ن واجب بودن حفظ جان مادر و ناروایی سقط جنین (که روح ندارد) تزامم ایجاد می‌شود و با وجود اهمیت حفظ جان مادر نسبت به

سقط جنین، مادر بر جنین ترجیح داده شده و سقط روا خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۶؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ۳۳۳). هر گاه دو حکم شرعی برای یکدیگر مزاحمت پدید آورند به گونه‌ئی که نتوان به هر دو حکم عمل نمود، این حالت را تراحم گویند که قواعد ویژه‌ی خود را دارد (مشکینی، ۱۴۱۳: ۱۰۲). در این مسئله، یا باید حیامر ا انجام داد که سقط جنین است، و یا باید واجبی را ترک کرد که حفظ جان مادر از مرگ است. درباره‌ی تراحم، با مراجعه به مرجحات این باب، می‌توان به راحتی حکم کرد و اهمیت حفظ جان مادر را نسبت به ناروایی سقط جنینی که هنوز آثاری از زیست انسانی ندارد ثابت کرد. بنابراین، حکمی که دارای مرجح است برتری می‌یابد و حفظ جان مادر اولویت پیدا می‌کند.

۲- دفاع مشروع- برخی معتقد اند که مادر در مقام دفاع از جان خود می‌تواند جنین را سقط نماید (خرازی، بی‌تا: ۱۶)؛ زیرا در مسئله‌ی مشروعیت دفاع، تفاوتی ندارد که هجوم از سوی عامل بیرونی باشد یا درونی. در این‌جا که جنین به عنوان میهمان، جان میزبان را به خطر انداخته و او را در معرض نابودی قرار داده است، مادر می‌تواند با سقط جنین، از جان خود دفاع و پاس‌داری نماید.

۳- قاعده‌ی اضطرار- قاعده‌ی اضطرار، نشان‌دهنده‌ی روا بودن چنین حالتی برای روایی سقط جنین است؛ مانند آیه‌ی کریمه‌ی: «فَمَنْ أَظْرَ فِي مَخْصَةِ غَيْرِ مُتَجَنِّبٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (قرآن، مائده: ۳). یا حدیث نبوی مشهور «رفع عن امتی... و ما اضطرو الیه...»^۲ که در مقام برداشتن حکم از مکلفان در شرایط ویژه‌ی ن ج م ل - ه هنگام تنگنای آن‌ها ست. همان گونه که فقها عموماً به قاعده‌ی اضطرار برای خوردن مردار برای حفظ جان استناد کرده‌اند (خراسانی، ۱۴۰۱، ج. ۲: ۵۷)، در سقط جنین نیز می‌توان به همین انگیزه یعنی حفظ جان مادر تمسک جست؛ چرا که فقط امکان حفظ جان یک نفر وجود دارد، و مادر، ناگزیر، با سقط جنین جان خود را حفظ می‌کند. این کار مادر با استناد به قاعده‌ی اضطرار، ممنوعیت شرعی ندارد (خرازی، بی‌تا: ۱۸).

۴- قاعده‌ی نفی عسر و حرج- اگر بقای جنین، مستلزم نقص عضو یا بیماری تحمل‌ناپذیر برای مادر باشد و زنده نگه داشتن جنین بیرون از زهدان میسر نباشد، با استناد به این قاعده می‌توان سقط جنین را فقط در مرحله‌ی قبل از دمیده شدن روح روا دانست و پس از دمیده شدن روح، به این دلیل که این قاعده برای همه‌ی

۱. و هر که بی‌تاب گرسنه‌گی شود، [اگر از آن‌چه بازداشته شده است بخورد] بی گزاشی به گناه، بی‌گمان، خداوند آمرزنده‌ی مهربان است.

۲. از امت من، چیزی که در آن دوچار تنگی شوند، برداشته شده است.



انسان‌ها جریان می‌یابد، نمی‌تواند به نفع یکی (مادر) و زیان دیگری (جنین) مورد استناد قرار گیرد (حسین سیستانی، ۴۰۷:۱۴۱۴؛ مکارم شیرازی، ۲۹۴:۱۳۷۸؛ محسنی، ۶۶:۱۳۸۲).

۵- قاعده‌ی لاضرر- همانند قاعده‌ی پیشین، این قاعده نیز حکم ثانویه‌ی دیگری را محقق می‌سازد که هم‌چنان، بر حکم اولیه‌ی ناروایی مطلق سقط چیره می‌شود. در مواردی که بقای جنین زیان جانی قابل توجه برساند و سلامت مادر را به گونه‌ئی تهدید نماید که از نظر عقل تحمل آن روا نباشد، برای دفع زیان می‌توان سقط جنین را روا دانست (همان: ۴۰۷؛ همان: ۲۹۴؛ همان: ۶۶). اما پس از دمیده‌شدن روح، این قاعده جریان نمی‌یابد، چرا که در مقام تعارض با اجرای قاعده‌ی لاضرر از سوی جنین قرار می‌گیرد و نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد.

۶- شیوه‌ی عقلا- سرانجام، عده‌ئی بر اساس شیوه‌ی عقلا که در چنین مواردی آزادی‌گزینش به فرد می‌دهد، مادر را در سقط جنین یا حفظ جان خود آزاد می‌دانند (خرازی، بی‌تا: ۱۷). حتا اگر طبق دلایل پیشین، حفظ جان مادر را مهم‌تر ندانیم و به واجب بودن حفظ جان او حکم نکنیم، دست‌کم می‌توان او را در گزینش حفظ جان خود یا زنده‌گی جنین آزاد گذاشت تا خود بتواند یکی از آن دو را برگزیند و این روشی است که عقلای عالم آن را پسندیده می‌دانند.

خلاصه‌ی کلام این که سقط جنین اصولاً ناروا و ممنوع است و اگر در مواردی روا دانسته می‌شود بر پایه‌ی احکام ثانویه و دلایل ویژه، آن هم فقط در مرحله‌ئی است که روح دمیده نشده باشد، و پس از دمیده‌شدن روح سقط به هیچ روی روا نیست و همه‌ی موارد یادشده تنها آزمون الاهی برای والدین یا فرزند به شمار می‌رود (طباطبائی حکیم، ۲۶:۱۴۱۰)؛ چرا که آزمایش و ابتلا یکی از سنت‌های الاهی است که خداوند بلندپایه، بنده‌گان خود را به شیوه‌های گوناگون بدان می‌آزماید. بنابراین، هم‌چنان که کشتن انسان بیمار و معلول و ناقص‌اندام روا نیست، یا برای حفظ جان کسی نمی‌توان دیگری را کشت، در مورد جنین، پس از دمیدن روح نیز چنین حکمی جریان دارد و دلایل ناروایی قتل نفس جنین دارای روح را نیز در بر می‌گیرد.

۴- روایی سقط پیش و پس از دمیده‌شدن روح در شرایط ویژه

آن‌چه که اکنون محل آزمون است، این نظریه است که پس از دمیده‌شدن روح، شوه سقط در شرایط ویژه روا است یا نه؟ از این رو، بهتر است که موارد ویژه را با توجه به دلایل آمده در بخش پیش با دقت بیش‌تری بررسی کنیم.

۱- **حفظ جان مادر-** همواره در طول تاریخ، زنان زیادی در دوران بارداری به دلایل مختلف جان خود را از دست داده‌اند و در دوره‌ی کنونی باید تلاش بیشتری برای حفظ جان مادر صرف گردد. آن‌جا که زنده‌گی مادر به‌یقین در معرض تهدید و با ادامه‌ی بارداری مرگ او قطعی باشد، پیش از دمیده‌شدن روح، بی‌گمان سقط روا خواهدبود. اما پس از آن نیز می‌توان به همان دلایل پیش‌گفته استناد کرد:

نخست، حکم وجوب حفظ جان مادر و حکم ناروایی کشتن جنین تراحم دارد. اگر هر دو جان را به خاطر حرمتی که دارد برابر بدانیم، و هیچ دلیلی برای برتری دادن یکی بر دیگری نیابیم، باز هم می‌توان گفت با تراحم دو حکم شرعی، اگر دلیلی برای برتری یکی یافته‌نشود، عقل حکم به آزادی‌گزینش می‌کند (انصاری، ۱۳۱۹، ج. ۴:۴۱). بنابراین، زن باردار بین حفظ جان خود یا زنده ماندن جنین آزاد خواهدبود و سقط از دید شرع ناروا دانسته‌نمی‌شود.

دوم، مادر می‌تواند در دفاع از خود جنین را سقط کند. همان گونه که دفاع برای حفظ جان در شرع روا و بلکه واجب دانسته‌شده، فرقی ندارد که دفاع در برابر عامل بیرونی باشد یا درونی. در این‌جا، جنین هم‌چون دشمنی است که جان مادر را نشانه گرفته، او را به مرگ می‌کشد. بنابراین، مادر می‌تواند برای حفظ جان خود جنین را، حتا پس از دمیده‌شدن روح، از بین ببرد. بدین سان، فرقی ندارد که در جنین روح دمیده‌شده‌باشد یا نه.

سوم، بر پایه‌ی قاعده‌ی اضطرار نیز می‌توان سقط را روا دانست؛ چرا که در صورت زنده ماندن جنین، مرگ مادر ناگزیر خواهدبود و از این رو، مادر در تنگنا خواهدبود. از آن‌جا که تنها جان یکی، مادر یا فرزند را می‌توان حفظ کرد، بنابراین، مادر ناگزیر می‌تواند با سقط جنین، جان خود را حفظ کند. اگر گفته‌شود که هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند و این قاعده را برای جنین نیز می‌شود به کار گرفت، می‌توان پاسخ داد که با سقط جنین، زنده‌گی مادر تضمین می‌شود، اما با مرگ مادر هیچ تضمینی برای زنده ماندن جنین وجود ندارد، و در بیشتر موارد و تقریباً همیشه، مرگ مادر به مرگ جنین و پایان گرفتن بارداری می‌انجامد. بنابراین، احتمال حفظ جان مادر بسیار بیشتر از احتمال حفظ جان فرزند است، و از این رو، حفظ جان مادر برتری می‌یابد و می‌توان قاعده‌ی اضطرار را به سود مادر جاری کرد. اجرای قاعده در دو سو، با برتری داشتن یک سو، درست نخواهدبود، بلکه از احتمال نیز فراتر می‌رود و طبق نظر پزشکان مرگ جنین در پی مرگ مادر حتمی است. اگر هم جنین زنده به دنیا آید دیگر نه سقط، که زایمان زودرس خواهدبود.



چهارم، به شیوه‌ی عقلا، اگر احتمال مرگ کودک را پس از مرگ مادر زیاد ندانیم، باز هم می‌توان مادر را در حفظ جان خود یا فرزندش آزاد دانست. از سوی دیگر، ه به دنیا آمدن جنین پس از مرگ مادر سقط نامیده نمی‌شود. سقط آن گاه است که امکان زنده ماندن جنین بیرون از زهدان وجود نداشته‌باشد، و در صورت امکان زنده بودن جنین، باید هر چه زودتر از زهدان بیرون آورده‌شود تا جان مادر نیز در امان بماند.

۲- حفظ سلامتی جسمی و روانی مادر- معنای در خطر بودن سلامتی جسمی و روانی مادر، دایره‌ی گسترده و بلکه ناروشن دارد؛ چرا که شدت و ضعف این مسئله در مصادیق مختلف آن متفاوت است. مثل دوجار بودن مادر به بیماری درمان‌ناپذیر یا با درمان دشوار که نیاز به درمان مستمر دارد و تأخیر در درمان، هنگام بارداری، عمر او را کاهش و سلامتی او را در معرض خطر قرار می‌دهد؛ یا این که بارداری موجب نقص عضو همیشه‌گی مادر شود؛ یا بیماری‌هایی که خطر مرگ در پی ندارد، اما ادامه‌ی زنده‌گی را برای مادر دشوار نماید و بیماری را در وجود او شدت بخشد و مانع درمان آن شود یا طول مدت بیماری را افزایش دهد.

افزون بر بیماری‌های جسمی مادر، بیماری‌های روحی و روانی او نیز اهمیتی ویژه دارد. زنان بارداری که دست‌خوش بیماری‌های جدی روانی گردیده‌اند و با تشخیص بیماری تحت درمان روان‌پزشکان و روان‌شناسان قرار دارند، اگر بارداری و ادامه‌ی آن موجب سخت‌تر شدن بیماری یا نابه‌سامانی درمان گردد، به‌مراتب آسیب بیشتری می‌بینند و آسیب‌های روانی برآمده از آن، اگر جبران‌ناپذیر نباشد، دست‌کم زیان مهمی به مادر می‌رساند. هم‌چنین، زنانی هم که کم‌تر دوجار بیماری روانی و دست‌کم دوجار افسرده‌گی‌های روانی اند، اگر باردار شدن یا ادامه‌ی بارداری برای‌شان زیان‌مند دانسته‌شود از این حکم مستثنا نیستند. عمده این است که ثابت گردد فشار شدید روانی بر مادر وارد می‌شود و تنش‌های وارده به او به خاطر بارداری تحمل‌ناپذیر است و او را در تنگنا قرار می‌دهد.

دسته‌بندی و گونه‌شناسی بیماری‌های روانی، و سنجش تاب و توان چنین مادرانی، بر دوش کارشناسان روان‌شناسی و روان‌پزشکی است، اما به محض تعیین و تأیید فشار و تنگنا (عسر و حرج)، حکم شرعی در پی آن خواهد آمد و آن این است که در هیچ حالتی نباید بر هیچ کس فشاری بیش از حد تاب و توان او وارد ساخت؛ حتی اگر این فشار از سوی شرع و احکام آن باشد که در این صورت، حکم الهی این است که نباید چنین چیزی را بر افراد تحمیل کرد. مادری که پیش از

بارداری و یا هنگام ایستادن دوچار افسرده‌گی‌های شدید روحی-روانی است و به هیچ روی نمی‌تواند از عهده‌ی نگهداری و رشد فرزند برآید، نمی‌توان او را محکوم به تحمل نمود و سقط جنین را برای‌اش ناروا دانست؛ افزون بر این که حالت‌های روانی چنین مادری بر جنین او نیز تأثیر منفی مستقیم خواهد داشت. این حکم در دیگر موارد بیماری‌های حاد روانی نیز درست است.

هم‌چنین در مواردی که جنین دوچار کاستی‌های جسمی و ذهنی است و جنین چیزی به تأیید پزشکان رسیده‌است، مادری که چنین باری در خود می‌پروراند دوچار گزند و آسیب‌های فراوان روانی می‌شود و نگرانی از آینده و نگهداری چنین فرزندی برای او مشکلات جدی روانی پدید می‌آورد. پنداشتن این که زنی جنینی را در خود پرورد که بی‌گمان ناقص‌اندام به دنیا می‌آید و با سختی‌های فراوان دست‌به‌گریبان خواهد بود، برای هر مادری تحمل‌ناپذیر است؛ و آن‌جا که بر او فشار روانی آورد و زنده‌گی را به کام او تلخ نماید، بی‌گمان شریعت نیز به چنین سختی‌هایی خوشنود نیست و برتابیدن فشارهای روانی مادر، و زنده‌گی بی‌ثمر چنین فرزندی را خوش‌آیند نمی‌داند.

بنابراین، به هر دلیل، چه مشکلات روانی خود مادر پیش از بارداری و هنگام بارداری، و چه فشار روانی‌ئی که به خاطر به دنیا آوردن کودکی ناقص‌اندام بر او وارد می‌شود، و چه هر عاملی دیگری که سلامت روحی و روانی مادر را به مخاطره می‌اندازد، اگر برای مادر تحمل‌ناپذیر و آزاردهنده باشد و او را دوچار فشار و تنگی نماید، می‌توان سقط را روا دانست و به مادر اجازه‌ی سقط جنین را داد.

هم‌چنان که در بخش سوم دیدگاه‌ها درباره‌ی سقط جنین گفته‌شد، در مرحله‌ی پیش از دمیده‌شدن روح با استفاده به قاعده‌ی نفی عسر و حرج، و یا قاعده‌ی لاضرر، اگر زنده ماندن جنین همراه با کاستی اندام برای او یا سختی تحمل‌ناپذیر برای مادر باشد و یا عمر او را کاهش دهد، سقط جنین روا می‌باشد. اما پس از دمیده‌شدن روح، به نظر بیشتر فقها سقط روا نیست؛ چرا که پس از دمیده‌شدن روح، این قواعد در مورد مادر و جنین، هر دو، مجرا می‌یابد و نمی‌توان به نفع مادر و علیه جنین و تنها در یک سو، قاعده را اعمال نمود؛ چرا که ترجیحی وجود ندارد. در پاسخ اما می‌توان گفت:

۱- هم‌چنان که در بخش سوم، در بیان اشکالات واردشده بر بخش دوم گفته‌شد، نمی‌توان تفاوتی حکمی و اساسی میان جنین پیش از دمیده‌شدن روح و پس از آن دانست. حتا اگر تفاوت ریشه‌ئی آن دو را بپذیریم، باز هر دو انسان



نامیده می‌شوند، و تنها اختلال بالقوه و بالفعل بودن، تأثیری در احکام گذارده بر آن‌ها ندارد. زیرا به هر روی، با زنده ماندن، جنین سقط کامل گشتن را دارد. در حقیقت، جنین در پایان ماه چهارم با جنینی که فردا یا چند روز دیگر ماه پنجم را می‌گذراند تفاوتی ندارد. افزون بر این که مسئله‌ی دمیده شدن روح، بسیار پیچیده است و نمی‌توان زمانی دقیق و مشخص برای آن در نظر گرفت.

بنابراین، اگر پیش از دمیده شدن روح سقط را به هر دلیلی روا دانست، پس از دمیده شدن روح نیز استناد به آن دلیل درست است؛ و اگر پس از دمیده شدن روح، دلیلی رد شود، پیش از دمیده شدن روح نیز این دلیل مردود خواهد بود؛ زیرا نمی‌توان دمیده شدن روح را مزر دو مرحله دانست، و در حکم، جنین در هر دو مرحله کلاً برابر است، و گر نه، ناروایی سقط پیش از دمیده شدن روح معنا نداشت؛ در حالی که در حکم، جنین پیش از دمیده شدن روح هم‌چون انسان کامل است و هیچ تفاوتی با زمان پس از دمیده شدن روح ندارد. بالقوه و بالفعل بودن مرز حقیقی به شمار نمی‌رود.

۲- در آغاز به نظر می‌رسد که بی‌گمان حفظ جان جنین از اهم امور است و نسبت به امور دیگر برتری تمام می‌یابد. حتا در برابر سلامتی مادر، زیان مرگ بر زیان زنده‌گی ناقص برتری‌امی د و نمی‌توان به مرگ جنین حکم داد؛ زیرا پیدا است که زیان مرگ برای انسان از بیماری بیشتر است. اما با نگرش بیشتر در مسئله، و شناخت درست‌تر نمونه‌های آن، و بررسی کارشناسانه‌تر گونه‌های بیماری‌ها و تأثیرات آن بر جنین، می‌توان گفت که اگر در جایی به خطر افتادن سلامت مادر به از دست رفتن سلامتی کودک منجر شود، به گونه‌ئی که با وجود زنده بودن طفل، به دلیل تأثیرات بیماری مادر بر جنین، سلامتی او نیز به خطر افتد و ناقص یا بیمار به دنیا آید، دوران امر بین حفظ دو موجود خواهد بود: مادری بیمار و ناسالم، و کودکی بیمار و ناسالم. در این صورت نمی‌توان برتری‌ئی یافت و هر دو دارای شرایط برابر خواهند بود و اگر بتوان میان میزان سلامتی هر یک مقایسه‌ئی انجام داد و اگر میزان بیماری کودک بیشتر از بیماری مادر باشد، می‌توان ترجیحی برای سقط فرض کرد و بدین سان، با سقط، سلامت مادر به بهای از دست رفتن یک کودک بیمار، تضمین خواهد شد.

هم‌چنین، اگر بیماری مادر با ادامه‌ی بارداری به مرگ بیانجامد، می‌توان با سقط پیش از موعد از گسترش بیماری مادر پیش‌گیری کرد و سلامت او را تضمین نمود؛ اگر و تنها اگر مرگ جنین پیش‌بینی‌شونده و قطعی باشد.

۳- ناهنجاری‌های جنینی- هنگامی که جنین ناهنجاری‌هایی داشته‌باشد، حتی اگر خطری برای سلامتی یا جان مادر نباشد، با استناد به دو قاعده‌ی لاجرح و لاضرر، سقط پیش از دمیده‌شدن روح روا دانسته‌می‌شود. در گذشته، پیش از به دنیا آمدن کودک، امکان پی بردن به ناهنجاری‌ها وجود نداشت، و معمولاً نوزادان ناقص‌اندام به دلیل نبود امکانات بهداشتی و درمانی می‌مردند. امروزه اما بسیاری از نابه‌سامانی‌ها و کاستی‌های جنین شناسایی‌شولدمه ت و گونه‌هایی دارد:

۱- گاهی پس از تولد، کودک توان زیست ندارد و بی‌درنگ یا پس از مدتی می‌میرد؛ مانند جنین دارای دو سر، جنین با ناهنجاری‌های قلبی و کلیوی حاد، نداشتن پرده‌ی میانجی و مشکلات تنفسی، جنینی که مغز وی بیرون از جمجمه پدید آمده‌باشد و درون کاسه‌ی سر نباشد، جنین بدون استخوان جمجمه و با مغز بسیار کوچک یا بدون مغز، و از این دست. با چنین ناهنجاری‌هایی، جنین تا در زهدان مادر باشد زنده است، و پس از زایش خواهدمرد. زمان تشخیص این بیماری، سه‌ماهه‌ی دوم دوران بارداری است (اشتیاقی، ۱۳۸۰:۱۲۵؛ جهانیان، ۱۳۸۰:۱۲۱). پزشکان معتقد اند به محض تشخیص قطعی بیماری، ضرورتی ندارد که مادر باردار جنینی باشد که پیش یا پس از زایش بی‌گمان خواهدمرد، و چه بسا مشکلات روانی و عاطفی شدیدی برای مادر پدید آورد.

۲- گاه پس از تولد، کودک توان زیست دارد؛ مانند جنین دارای اختلال در شنوایی یا بینایی، یا فلج، یا دوچار بیماری تالاسمی و دیگر نابه‌سامانی‌های مادرزادی؛ اما به هر رو، انسان سالم و کاملی نخواهدبود و گاه فقط زیست گیاهی و حیوانی دارد و هیچ گونه شناخت و دریافت انسانی ندارد. هزینه‌ی درمان و نگهداری چنین افرادی بسیار سنگین است؛ چه برای خانواده و چه برای سازمان‌های دولتی. افزون بر مشکلات بی‌شمار دیگری که بار سنگین آن را ناگزیر مادر و خانواده و یا مراکز بهداشتی باید به دوش کشند و این همه امکانات صرف نگهداری موجودی بی‌بهره و بیمار شود که جز درد و رنج روحی و روانی برای خود و خانواده‌اش، هیچ سود دیگری ندارد (اشرفی، ۱۳۶۷:۱۴۶).

در هر دو گونه‌ی ناهنجاری، چه مرگ کودک پس از زایش حتمی باشد، و چه ادامه‌ی زنده‌گی ممکن باشد، زنده‌گی دردبار چنین کودکانی که بیش‌تر اوقات برای خانواده نیز نیازمند هزینه‌های بالا و نگهداری بسیار توان‌فرسا و دشوار است، بی‌ثمر است و از دیدگاه پزشکان در بسیاری از کشورهای دنیا سقط منعی ندارد؛ چه از دریچه‌ی دل‌سوزی برای خود فرد، چه از دریچه‌ی برداشتن بار دشواری‌ها و تنگنای



والدین. اما از دیدگاه فقها، پس از دمیده‌شدن روح، سقط جنین به هیچ روی روا نیست.

آنچه به نظر می‌رسد و در مورد پیش (حفظ سلامتی مادر) نیز به آن اشاره شد، این است که نخست، میان جنین پیش از دمیده‌شدن و پس از آن به‌راستی فرقی وجود ندارد، و اختلاف بالقوه و بالفعل بودن در این‌جا کافی نیست. بنابراین، اگر در مرحله‌ی پیش از دمیده‌شدن روح، سقط با استناد به قواعد لاجرح و لاضرر روا دانسته‌می‌شود، باید پس از دمیده‌شدن روح نیز این استناد بس باشد؛ و اگر جنین را پس از دمیده‌شدن روح انسان کامل بدانیم و پیش از آن انسان ناقص یا بالقوه، در هر دو حالت کشتن انسان روا نیست.

دیگر این که در مقام تزامن اجرای دو قاعده (لاجرح یا لاضرر) در دو سو (جنین و مادر)، با یافتن برتری در یک سو، می‌توان دآوری کرد و اولویت را تعیین نمود (انصاری، ۱۳۱۹، ج. ۲: ۵۴۰) و اگر هیچ برتری‌ئی یافته‌نشود، حکم عقل در این‌جا آزادی‌گزینش است و مادر آزاد است بین سقط یا نگه داشتن کودک یکی را برگزیند.

با نگرش به برخی مصادیق، می‌توان به برتری‌هایی دست یافت:

۱- آن‌گاه که مرگ کودک پیش یا پس از تولد قطعی باشد و این حال سلامت مادر به خطر افتد، و یا سختی‌های زیادی برای او و خانواده‌اش پدید آورد، به گونه‌ئی که تحمل آن ناممکن باشد، در این‌جا باید میان مرگ کودک با دشواری و تنگی مادر، یا مرگ کودک بدون دشواری و تنگی مادر حکم نمود. بی‌گمان حالت دوم برتری قوی دارد و می‌توان آن را مقدم و سقط جنین را روا دانست.

۲- در مورد پیش، اگر مرگ کودک قطعی نباشد و مرگ احتمالی باشد، باید بین مرگ احتمالی کودک با دشواری و تنگی مادر، یا مرگ احتمالی کودک بدون دشواری و تنگی مادر حکم کرد. به سخن دیگر، حتا اگر کودک نمیرد، زنده‌گی او با دشواری و تنگی شدید برای خود او همراه خواهد بود و باید میان دشواری و تنگی کودک، یا دشواری و تنگی مادر حکم نمود. اگر هیچ برتری‌ئی میان این دو یافته‌نشود، نهایتاً حکم به آزادی‌گزینش می‌شود و مادر در گزینش آزاد است. افزون بر این، با وجود دشواری و تنگی برای مادر، مادر توانایی نگه‌داری کودک را نخواهد داشت، و اگر هیچ کس یا مرکز بهداشتی‌ئی هزینه‌های نگه‌داری از کودک را نپذیرد، سرانجام کودک خواهدمرد.

۳- آن‌گاه که احتمال مرگ کودک نمی‌رود، اما ادامه‌ی زنده‌گی او در این دنیا همراه با دشواری و تنگی فراوان برای والدین او باشد، و هم‌چنین، زنده‌گی کودک برای خود او نیز سخت و همراه با دشواری و تنگی باشد هم‌چون حالت پیش، باید با یافتن برتری‌ها حکم کرد و گر نه، می‌توان گزینش را آزاد دانست و سقط را به خود مادر واگذارد. بیش‌تر مادران با توجه به چیره‌گی عواطف مادرانه‌ی خود، به‌آسانی تن به سقط جنین نمی‌دهند، مگر جایی که هیچ راه دیگری برای آن‌ها نماند. البته در بارداری، چون مادر و جنین رابطه‌ی دوسویه دارند، و به طور کلی، سود و زیان متوجه این دو است، به‌ویژه مادر که مهم‌ترین علت‌های روایی سقط را به او مربوط می‌دانند، بنابراین، حق گزینش به او داده‌می‌شود. اما اگر ضرر را متوجه پدر و دشواری و تنگی در نگهداری فرزند را بر دوش او بدانیم، باید بین دشواری او در سرپرستی و نگهداری فرزند، یا نگهداری فرزند ناقص‌اندام یکی را برگزینیم. شاید بتوان گفت که می‌توان پدر را نیز سوی دیگر تعارض یا تراحم دانست و به او هم حق گزینش سقط فرزند را داد. مهم این است که ملاک آزادی گزینش به دست آید؛ یافتن دو سوی تعارض یا تراحم مهم نیست.

یادآوری این نکته بی‌فایده نیست که دست‌یابی به قطع و یقین در مواردی که گفته‌شد، مانند قطعی بودن بیماری، یا ناقص‌اندام بودن جنین، یا مرگ مادر و کودک، باید با گواهی کارشناسانی باشد که گواهی‌شان از نظر شمار و شناسه‌ها، شواهد پذیرفته و موجب اطمینان تمام باشد. هم‌چنین دقت در رسیدن به این قطع و یقین، از مهم‌ترین اموری است که در عمل باید به آن توجه داشت.

دیگر دلایل روایی‌دهنده‌ی سقط جنین

برخی از نواندیشان و گروهی از مدعیان طرفدار حقوق بشر، و نیز بعضی از لایه‌های جامعه بر این باور اند که دلایل روادارنده‌ی سقط جنین بسیار بیش‌تر است از آنچه گفته‌شد و می‌توان با استناد به دلایلی دیگر که امروزه در بیش‌تر جوامع بشری پذیرفتنی انگاشته‌می‌شود، در جامعه‌ی اسلامی نیز سقط جنین را روا دانست. مهم‌ترین این دلایل چنین است:

۱- **مسائل اقتصادی**- افزایش جمعیت در هر کشور، بار مالی سنگینی به دولت تحمیل می‌کند و با نگرش به محدود بودن منابع طبیعی و امکانات رفاهی در ابعاد گوناگون، دشواری‌های فراوانی در سطح کلان اقتصادی در پی دارد. از سوی دیگر، با توجه به حمایت خانواده از فرزندان تا سنین جوانی و تا هنگام دست‌یابی به



مهارت‌های لازم برای استقلال در زنده‌گی فردی، فرزند زیاد هزینه‌های کمرشکن مالی برای خانواده دارد و توان مالی خانواده را کاهش می‌دهد، و عدم توانایی مالی، خود بی‌بهره‌گی فراوانی برای همهی فرزندان پدید می‌آورد. پرورش پسندیده‌ی یک فرزند، بهتر از تولید چندین فرزند بی‌بهره است (غانم، ۲۰۰۱: ۱۳۰).

با تأمل در آیه‌ی شریفه‌ی «لَا تُطْلُوْا وَاَوْلَادَكُمْ حَتَّىٰ يَلْمِزُوْا لِحَمِيْكُمْ، نَحْنُ نَرُفُّهُمُ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمْ، اِنْ قَالَهُمْ كَذٰبًا حَطِيْطًا كَبِيْرًا» (قرآن، اسراء: ۳۱) درمی‌یابیم که تأکید خداوند نیز در این گفته، بر همان سویه‌های اقتصادی است، و به‌روشنی گفته‌شده‌است که هرگز ترس از تنگ‌دستی یا حتا خود تنگ‌دستی نمی‌تواند روایی‌بخش سقط دانسته‌شود. برطرف شدن دشواری‌های مالی، راه‌کارهای دیگری می‌خواهد و غفلت مسئولان امور اقتصادی در ریشه‌یابی فقر مالی، و پیشنهاد روا دانستن سقط جنین توجیه‌پذیر نیست. فقط می‌توان با آموزش‌های مناسب برای پیش‌گیری از بارداری و کنترل فرزندزایی به حل معضلات اقتصادی کمک کرد. با این حال، شاید بتوان گفت اگر خانواده، به‌راستی، سختی‌های مالی در حد دشواری و تنگی (عسر و حرج) و درمانده‌گی (اضطرار) داشته‌باشد، این احکام ثانویه می‌تواند سقط را پیش از دمیده‌شدن روح روا دارد. البته این روایی باید به حکم حاکم باشد، و چه بسا حاکم از راهی دیگر تنگناهای مالی خانواده را بگشاید. اما، اگر حکومت نتواند مشکلات مالی آنان را حل کند، اگر بتوان دشواری و تنگنا را ثابت کرد، می‌توان حکم به روایی سقط جنین داد.

۲- علل اجتماعی- مهار زاد و ولد، از مسائل ضروری بشر در دوره‌ی کنونی است و بازتاب آن در ابعاد گوناگون فرهنگی، سیاسی، آموزشی و از این دست ناگفته پیدا است. از این رو، دولت‌مردان در جوامع مختلف، خود را در گذاردن قوانینی که بازدارنده‌ی افزایش جمعیت است آزاد می‌دانند، و افزون بر سفارش یا حتا دستور پیش‌گیری از بارداری، راه‌های گوناگون پیش‌گیری از افزایش جمعیت را تجویز و تشویق می‌نمایند و سقط را به هر شکل آن روا می‌دانند (مهربانی، ۱۳۸۰: ۱۱).

بر پایه‌ی نظر کارشناسان علوم اجتماعی و اقتصادی، افزایش یا انفجار جمعیت، دشواری‌های فراوانی برای جوامع بشری پدید آورده‌است که می‌تواند از ابعاد گوناگون بررسی و واکاوی شود. امروزه، از دیدگاه اقتصادی، به دنیا آمدن هر انسان هزینه‌های زیادی بر دوش فرد و جامعه می‌نهد و دولت‌ها خواستار آن اند که با روش‌های گوناگون جلوی افزایش جمعیت گرفته‌د و شمار زاده‌شونده‌گان، به‌ویژه کودکان

۱. فرزندان‌تان را از بیم تنگ‌دستی مکشید؛ ما ایم که به آن‌ها روزی می‌بخشیم و [هم‌چنان که] به شما؛ آری، کشتن آنان همواره گناهی است بزرگ

بی‌سرپرست و نامشروع که به مراتب هزینه‌های زیادتری برای بودجه‌ی همه‌گانی دارند مهار شود.

آمار نشان‌دهنده‌ی آن است که شمار زیادی از بارداری‌ها، دست‌کم در دنیای غرب رُأل. زنان باردار بی‌شوهر و کم‌تر از بیست‌ساله است (غانم، ۲۰۰۱: ۱۳۰). این زنان از نظر مالی نه فقط توانایی اداره‌ی جنین و فرزند خود را ندارند، بلکه خودشان را نیز والدین‌شان سرپرستی می‌کنند. بنابراین، سقط نکردن جنین، افزون بر دشواری‌های گوناگون، به پدید آمدن هزینه‌های سنگین بارداری، نگهداری‌های پزشکی، هزینه‌های زایمان، و سرپرستی فرزند می‌انجامد. ناتوانی مالی خانواده و سختی‌های روانی فراوانی که در پی دارد و دشواری‌های زنان باردار بی‌شوهر، بحرانی زیستی و مالی در خانواده و در گستره‌ی اجتماعی پدید آورده‌است که بنیان خانواده و اجتماع را سست می‌گرداند.

امروزه، واقعیت موجود جوامع بشری، به‌ویژه جوامع بدون ساختار مذهبی که باور خلاق و پاس‌داشت دستورات دینی در آن‌ها نیست، این است که د و مرزهای پیشین جوامع سنتی را ندارند و زنان تا اندازه‌ی زیادی در پیوندهای جنسی خود آزاد اند. پیوندهای نامشروع به گونه‌ئی چشم‌گیر افزایش یافته و چنین پیوندهایی بارداری‌های ناخواسته‌ی زیادی به‌ویژه در بین زنان جوان پدیدآورده‌است. از این رو، اندیشه‌مندان چنین جوامعی، این معضل اجتماعی را با آسان‌سازی انجام سقط، قابل رفع دانسته‌اند و بدان سفارش می‌کنند؛ چرا که معتقد اند پیش‌گیری قانونی از سقط جنین آثاری زیان‌بار در پی دارد. نخست، سلامت روانی و جسمی زنان باردار را به خطر می‌اندازد؛ دوم، آمار خودکشی را در میان چنین زنانی افزایش می‌دهد؛ سوم، در بیشتر موارد، بار مسئولیت سرپرستی فرزند را بر دوش زنانی می‌گذارد که توانایی پذیرش چنین مسئولیتی را ندارند و از زیر بار آن شانه خالی می‌کنند؛ چهارم، شمار فرزندان نامشروع و بی‌سرپرست را افزایش می‌دهد. بنابراین باید با چنین ناهنجاری‌های اجتماعی عاقلانه و درست برخورد شود. ممنوعیت و ناروایی قانونی سقط برای حفظ زنده‌گی چنین افرادی، تأثیر وارونه دارد و در عمل، افزون بر انجام سقط غیرقانونی جنین، برای جان مادر نیز خطرآفرین است؛ چرا که با منع قانونی سقط، زنان ناگزیر از سقط غیرقانونی و پنهانی هستند که بیش‌تر نابه‌داشتی و خانه‌گی، و با روی‌کرد به افرادی بدون شایسته‌گی کافی انجام می‌پذیرد.

همه‌گی این‌ها حقایق تلخ تاریخی است که بشر با آن درگیرا بوده آن ر ن چ برده‌است. بنابراین، پیش از هر چیز، مسئله‌ی سقط جنین نیازمند آسیب‌شناسی



اجتماعی و ریشه‌یابی زیان‌هایی است که برای جامعه‌ی بشری دارد و این مهم‌ترین بعد این مسئله است، و حتا از دیدگاه فردی و احکام الاهی مربوط به آن، اهمیت بیش‌تری دارد. بعد فردی و مذهبی، چیزی است که تا کنون بدان پرداخته‌شده، اما در گستره‌ی پهناور و کلان جامعه‌ی بشری، شکلی تازه به خود گرفته و جایگاهی نو برای کندوکاو یافته‌است.

در جوامع مذهبی و پای‌بند به اخلاق و دستورات دینی هم می‌توان این زیان‌ها را دید؛ اما داستان در این جوامع شکلی دیگر به خود گرفته‌است. در چنین جاهایی که آزادی پیوندهای جنسی وجود ندارد و افراد بیش‌تر بر پایه‌ی اصول پذیرفته‌شده‌ی اجتماعی و با پذیرش دستورات مذهبی و قانونی ازدواج می‌کنند، باز هم بارداری‌های ناخواسته‌ی فراوانی دیده‌می‌شود و افزایش آمار جمعیت، مسئولان و کارگزاران حکومتی را نگران می‌سازد. در چین، افزایش حتا یک فرزند بیش از حد قانونی آن، چنان زیانی در گستره‌ی پهناور و کلان جامعه پدید می‌آورد که تحمل هزینه‌های آن برای دولت کمرشکن خواهدبود. افزون بر جنبه‌های اقتصادی که زیربنای اجتماعی را می‌سازد، ابعاد مختلف دیگر نیز تأثیر می‌پذیرد و مهارناپذیر خواهدشد. رفاه و بهداشت جامعه بسیار کاهش می‌یابد و لایه‌های بی‌بهره‌ی جامعه که فرزندزایی در آن‌ها بیش‌تر است بی‌بهره‌تر از گذشته می‌شوند. بدین سان پیدا است که امکانات آموزشی، و پیش‌رفت م و فن‌آوری، و پرورش دانش‌آموخته‌گان و کارشناسان بسیار اندک می‌شود و در دست‌رس هر کس نخواهدبود؛ در تنگنا گذاردن افراد برای دستیابی به پایه‌های برتر علمی، معضل فرهنگی منفی در پی خواهد داشت. ابعاد دیگری از این موضوع را هم می‌توان برشمرد، اما سرانجام، حکومت به این نتیجه می‌رسد که باید به هر روش ممکن، افزایش جمعیت مهار شود؛ با آموزش راه‌های گوناگون پیش‌گیری از بارداری، گذاردن قوانین کیفی برای افزایش عمدی فرزند، بی‌بهره گذاردن فرزندان بیش از حد مجاز از امکاناتی هم‌چون بیمه، سائلانژی و افزایش امکانات بهداشتی سقط جنین، و ار این دست.

داشتن چنین دید کلان و باز به مسئله‌ی سقط جنین در کشور چین، با توجه به اهمیت دوچندان این مسئله در آن‌جا، ضروری به نظر می‌رسد. اما در هر جای دیگر دنیا نیز اگر مسئله دربردارنده‌ی چنین آثاری باشد، باید با همان دید کلان و گسترده بازنگری گردد. در حکومت‌های اسلامی نیز می‌توان به قانون‌گذاران حکومتی چنین توصیه‌ئی نمود که مسئله را با دیدی بازتر بنگرند و از فقها چشم داشت که **فقه حکومتی** را جای‌گزین **فقه فردی** نمایند. هم‌چنان که امام خمینی^۹ با چنین

دیدنی به مسائل می‌نگریست. بررسی مسائل شرعی از دیدگاه حکومتی، با دیدی همه‌سویه‌نگر، با نگرش به همه‌ی بازتاب‌های اجتماعی آن، و رعایت مصالح همه‌گانی، تجربه‌ئی است که فقط به‌تازگی و در همین چند دهه‌ی پیش رخ داده‌است. اما باید دلیری و بی‌پروایی داشت و با واقع‌نگری و شجاعت با قضایا روبه‌رو شد. چه بسا بتوان گفت که اگر فقیهی از دیدگاه یک حاکم اسلامی، و با نگرش به مصالح اجتماعی و همه‌گانی به داستان سقط جنین بیان‌دیشد، به‌آسانی می‌تواند در بسیاری از مواردی که حکم شرعی را مسلم دانسته و حکم به ناروایی سقط داده‌است، بازنگری کند و با توجه به ابعاد مختلف آن، سقط را روا داند.

فقه حکومتی، شیوه‌ئی نوین در فقه معاصر است که بنیان و شالوده‌ی آن بر مصالح اجتماعی است و بسیاری از احکام با چنین روی‌کردی گذارده‌می‌شوند؛ چرا که فقیه در این دیدگاه، از بالا و بر فراز کل جامعه و همه‌ی لایه‌های آن به مسائل می‌نگرد و با رعایت مصالح همه‌گانی و مهم‌تر حکم می‌دهد. پیدا است که رعایت نیازهای اجتماعی و تأمین تن‌درستی و نیک‌بختی کل جامعه، نیازمند نگرشی نوین به تک تک مسائل اجتماعی است و از آن میان، مسئله‌ی سقط جنین را با شکلی تازه مطرح می‌نماید؛ چرا که فقیه تأثیرات اجتماعی این موضوع را در دید می‌آورد و همه‌سویه‌نگری پیشه می‌کند تا بتواند واقع‌بینانه‌تر به دریافت و صدور حکم شرعی بپردازد.

۳- زنای ناخواسته (به‌عنف)- گاه برای حفظ آبروی دختران فریب‌خورده و خانواده‌های‌شان و یا تجاوززده‌گان، و نیز در زناى خودخواسته یا زناى با محارم، سقط جنین روا دانسته‌می‌شود. به هر حال، گروهی این موارد را با توجه به اثرات زیان‌بان در جامعه و سلامتی روحی و روانی مادر، مربوط به آن گفتار و آن را روا می‌دانند. فقها جنین پدیدآمده از پیوند مشروع یا نامشروع را یک‌سان می‌دانند و سقط جنین را در تمام مراحل آن ناروا می‌دانند، مگر این که در زناى ناخواسته، مادر از نظر روحيات فردی و وضع خانوادگی و اجتماعی در جایگاهی باشد که ادامه‌ی بارداری، به هیچ روی تحمل‌پذیر نباشد چه بسا برای جلوگیری از رسوایی و بدنامی خود ا بکشد؛ بدین سان، تنها اگر روح در جنین دمیده‌نشده‌باشد و بارداری تنگنای سخت پدید آورد سقط روا است (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۷). در زناى ناخواسته، سقط جنین بیشتر برای حفظ آبرو و حیثیت دختران فریب‌خورده انجام می‌شود. هم‌چنین اگر در فاصله‌ی دوران نام‌زدی تا ازدواج رسمی، بارداری ناخواسته رخ دهد، به خاطر پای‌بندی به عرف جامعه که نزدیکی را در این دوران شایسته



نمی‌داند، برخی سقط جنین را روا می‌دانند. به هر رو، در مورد جنین پدیدآمده از زنا، به‌ویژه زناي ناخواسته و زناي با محارم، ادامه بارداری می‌تواند بیماری‌های روانی در مادر پدید آورد و سلامتی او را به خطر اندازد. از سوی دیگر، بارداری از زنا یکی از معضلات اجتماعی است و می‌تواند زیرمجموعه‌ی مباحث اجتماعی این مسئله قرار گیرد؛ اما به خاطر اهمیت آن و آمارهای به‌دست‌آمده از مجامع بین‌المللی، این مسئله را جداگانه بررسی می‌کنند. در برخی از کشورها، در چنین وضعی، سقط بی هیچ قید و شرطی آزاد است؛ و برخی کشورها، مثل فنلاند، در موارد ویژه و با شرایطی، سقط جنین برآمده از زناي ناخواسته و زناي با محارم را تنها اگر عمر جنین از دوازده هفته بیشتر نباشد روا می‌دانند.

در دیدگاه فقها، جنین، مشروع یا نامشروع، در هر حالتی، یکسان است و سقط آن روا نیست. اما با آن چه که در روایی سقط گفته‌شد، اگر چنین مادری از نظر ویژه‌گی‌های فردی و دشواری‌های روحی فراوانی که از این در می‌کشد توان ادامه‌ی بارداری را نداشته‌باشد، و یا نگهداری فرزند نامشروع برای‌اش ناممکن باشد، می‌توان به دلیل دشواری و تنگنا (عسر و حرج)، سقط را روا دانست. همچنین اگر به دلیل وضع خانواده‌گی، و رسوایی و بدنامی پدیدآمده، و نیز جایگاه شغلی و اجتماعی، زن درمانده شود و ادامه‌ی بارداری برای‌اش تحمل‌پذیر نباشد، سقط روا خواهد بود. ملاک در همه‌ی این موارد یکسان بوده و آن این است که دشواری و تنگی (عسر و حرج) شدید ناروایی سقط را از بین می‌برد و در این‌جا سقط حکمی دیگر با عنوانی دیگر خواهد داشت؛ حتی اگر زنا خودخواسته بوده و زن در انجام زنا بزه‌کار باشد.

بنابراین، در جایی که بتوان سقط جنین نامشروع را به دلیل دشواری و تنگنا (عسر و حرج) در نگهداری آن روا دانست، می‌توان این ملاک را گسترش داد. حتی در موارد مشروع و نکاح جائز، می‌توان به دلیل نفی عسر و حرج، سقط را روا دانست. البته اثبات در تنگنا بودن زن برای ادامه‌ی بارداری نیازمند دلیلی محکم است و زن باید ثابت کند که ادامه‌ی بارداری برای او دشواری و تنگنا در بر دارد.

۴- حقوق و آزادی زن - افراط‌گرایان طرفدار حقوق زن در دنیا، مسئله‌ی آزادی

سقط جنین را بر دو مبنا می‌دانند: نخست، بر مبنای آزادی پیوندهای جنسی نامشروع؛ و دوم این که هر زن حق دارد که به عنوان یک انسان، بر جسم و جان خود چیره باشد و بدن خود را کنترل کند و در راستای اعمال این حق مشروع، بتواند سقط نماید. به سخن دیگر، جنین، آن‌گاه که در زهدان زن است، در واقع

جزئی از مادر به شمار می‌رود و مادر حق دارد این جزء را، اگر به هر دلیل آزارنده و بی‌فایده‌اش بداند، به دل‌خواه خود سقط نماید و مراکز بهداشتی نیز موظف اند در اعمال این حق به وی یاری رسانند و همه‌ی زنان حق دارند در مورد بارداری خود تصمیم بگیرند (Willke:29; Schenker, 1997:167).

نادرستی این دیدگاه کاملاً روشن است. زیرا به نظر می‌رسد که گذشته از تعلیمات شرایع الهی مبنی بر ناروایی روابط نامشروع، حکم عقل و وجدان بیدار هر انسانی این است که رعایت حق حیات نسبت به آزادی‌های بی‌رویه‌ی جنسی و رضای غرائز جنسی مقدم است و هیچ کس به عنوان آزادی در هوسرانی نمی‌تواند اقدام به قتل کسی نماید. دیگر این که پذیرفته نیست که چون جنین جزئی از بدن مادر است پس حق سقط آن را هم دارد؛ زیرا اصل مدعا پذیرفتنی نیست. مقایسه‌ی جنین با اجزای بدن انسان، قیاس بی‌ربط است و نمی‌توان آن را با دست و پا و اجزای جدانشدنی بدن مقایسه کرد. جنین، به خودی خود، انسانی است که برای مدت کوتاهی، با مادر همراه است و در رحم او رشد می‌کند و به همین خاطر است که در قرآن و روایات، با نام **همل** از او یاد می‌شود. اگر جنین جزئی از بدن مادر باشد، یکی بودن حمل‌کننده و حمل‌شونده لازم می‌شود که به عقل ممکن نیست. حتی اگر جنین را جزئی از بدن مادر به شمار آوریم، باز هم سقط جنین روا نمی‌شود؛ زیرا انسان، مالک جان خود نیست (الجبعی العالمی، ۱۳۸۷:۲۲) و بنابراین حق خودکشی ندارد. امام صادق^ع فرمود: «من قتل نفسه متعمداً فهو فی نار جهنم خالداً فیها» (حر عاملی، ۱۹۸۶، ج. ۱۹:۳۷۸) و خودکشی گناهی بزرگ و نابخشودنی است. بنابراین، هم‌چنان، انسان مالک جان دیگری، حتی فرزندش نیز نیست و حق کشتن او را ندارد. این که زن در بارداری حق‌گزینش دارد درست است؛ اما پس از بارداری این آزادی او محدود می‌شود و دیگر نسبت به نتایج بارداری آزاد نیست و باید عواقب آن را بپذیرد. این مورد با مسئله‌ی زنای نخواستہ قابل قیاس نیست و در آنجا استناد به قاعده‌ی لاجرح مجوز سقط است و عذر زن تا اندازه‌ی پذیرفته است.

۱. هر که خود را دانسته بکشد، جاودانه در آتش دوزخ باشد



راه‌کارهای قانونی روایی سقط جنین

بر دلایل یادشده که روایی سقط را حتا پس از دمیده‌شدن روح ثابت می‌کند، می‌توان موارد زیر را نیز افزود و سقط را بنا بر موازین قانونی موجود روا دانست و یا از کیفر آن کاست:

- ۱- **حکم مرگ مغزی**- اگر پزشکان حکم کنند که اگر جنین به دنیا بیاید مشکل روحی یا بدنی شدید دارد، به گونه‌ئی که به سان حیوان یا نبات خواهدبود، می‌توان شرایط او را مرگ مغزی دانست که مرده بودن‌اش ثابت است^۱ و سقط را روا دانست، هر چند که احتمال معجزه و بهبودی آنها وجود داشته‌باشد، ولی این احتمال بسیار کم و در حکم انبوهت که به عقلا به چنین احتمالاتی اعتنا نمی‌کنند.
- ۲- **حکم کشتن فرزند به دست پدر**- اگر پدر بتواند برای سقط جنین اقدام کند و خون‌بها بپردازد، دولت نیز می‌توان راه‌کارهای قانونی آن را تدوین نماید با پرداخت خون‌بها بنا بر قانون مجازات اسلامی دیگر کیفر قصاص نخواهدداشت. در مورد فرزندکشی به دست پدر، بیش‌تر فقها قصاص پدر را ناروا می‌دانند (العالمی، ۱۳۸۱:۱۱۷؛ موسوی آخمینی، ۱۳۷۲، ج. ۲:۲۱۸؛ حلی، ۱۴۱۲، ج. ۴:۲۸۴).
- ۳- **حکم حکومتی**- با استناد به حکم حکومتی و استفتایی که از مقام معظم رهبری^{زیدعزه} استفاده می‌شود می‌توان سقط را پیش از چهارماهگی روا دانست. دیدگاه ایشان چنین است که پیش از دمیده‌شدن روح در صورت حرجی بودن مسئله برای مادر در نگهداری جنین ناقص‌اندام و یا آسیب عمده‌ی جانی، سقط را می‌توان روا دانست. البته به‌تازه‌گی موارد عسر و حرج توسعه داده‌شده‌است و در همه‌ی حالت‌هایی که بیماری مادر یا جنین به حد عسر و حرج برسد، می‌توان با مراجعه به مراجع صلاحیت‌مند (پزشکی قانونی) و تشخیص قطعی آن‌ها، جنین را سقط کرد. در حالی که هم‌چنان روایی سقط شکل قانونی مدون نیافته‌است.

نتیجه‌گیری

آن‌چه که از دلایل حکم اولیه‌ی ناروایی سقط جنین برداشت می‌شود، ناروایی مطلق سقط جنین در همه‌ی مراحل آن است و قرآن و سنت به‌روشنی سقط را ناروا می‌داند. حکم عقل و اصول عملیه و شاید اجماع نیز در کنار دلایل دیگر به تمام بودن دلالت قرآن و سنت می‌افزاید. بنابراین، به هیچ روی نمی‌توان این حکم مسلم ۱. قانون «پیوند اعضای بیماران فوت‌شده یا بیمارانی که مرگ مغزی آنان مسلم است». ۱۳۷۹/۱/۱۷ مجلس شورای اسلامی که از ۱۳۷۹/۴/۲۱ لازم‌الاجرا شده‌است.

را بی‌دلیل نادیده گرفت و سقط عمدی جنین را پیش از دمیده‌شدن روح روا دانست، در حالی که تحت هیچ عنوان ثانوی دیگری قرار نگرفته‌است. تنها به صرف ادعای این که جنین پیش از دمیده‌شدن روح، انسان نامیده‌شده و د و ناروایی سقط با ناروایی کشتن انسان برابر نیست، یا بدین خاطر که مستلزم پرداخت کفاره و قصاص نیست، نمی‌توان سقط را روا دانست و آن را از دایره‌ی شمول نهی روشن ن کر ی م د ر م و ر د «قتل ولد» خارج ساخت.

بنابراین، برای تغییر حکم ناگزیر از تغییر عنوان موضوع حکم هستیم و تغییر خود موضوع هرگز ثابت‌شدنی نیست؛ چرا که موضوع حکم ناروایی سقط جنین به طور مطلق است، چه پیش از دمیده‌شدن روح و چه پس از آن؛ و در هر دو مرحله، موضوعیت حکم ثابت است و نمی‌توان در مورد آن تفاوت ریشه‌ئی در نظر گرفت. تنها تفاوت جنین در این دو مرحله، با توجه به دمیده‌شدن روح، تفاوت بالقوه و بالفعل بودن یک انسان است. این تفاوت اما حقیقی نیست و جنین ناقص در حکم یک انسان کامل است. بنابراین، همه‌ی احکام یک انسان کامل را دارد و در هر دو مرحله، همه‌ی احکام جنین باید یکسان باشد. بدین سان، اگر سقط جنین را پس از دمیده‌شدن روح به طور مطلق ناروا بدانیم، پیش از دمیده‌شدن روح نیز باید سقط ناروا باشد؛ و اگر سقط را پیش از دمیده‌شدن روح با توجه به عناوین ثانویه مثل قواعد لاجرح، لاضرر، و اضطرار، روا بدانیم، پس از دمیده‌شدن روح نیز این عناوین ثانویه موجب تغییر عنوان موضوع حکم ناروایی سقط می‌شود و حکم ثانویه روایی سقط را در پی خواهد داشت.

بنابراین، می‌توان بسیاری از معضلات موجود را به‌آسانی حل نمود و راه حل معتبر و پذیرفتنی شرعی را پیش روی پزشکان کارشناس متعهد در این امر قرار داد تا با استناد به دلایل شرعی و با اطمینان خاطر به بررسی نمونه‌ها و موضوع‌های مشکل‌بردارند و وجه شرعی آن را پیدا کنند و بدین سان فقه و پزشکی را هم‌دوش یک‌دیگر به پیش بریم.

بنابراین، گفتار چهارم (روایی سقط پیش و پس از دمیده‌شدن روح در شرایط ویژه)، هر چند بر خلاف قول مشهور است و حتا می‌توان گفت که قائلی هم ندارد و صرف اظهار نظر نویسنده است، بهترین قول بوده و آن را پیشنهاد می‌نماید. می‌توان با توجه به اثبات شرعی و کاملاً اطمینان‌بخش موارد ویژه که با آزمایش و پیش‌بینی‌های دقیق پزشکان متخصص صورت می‌گیرد، سقط جنین را، پیش از دمیده‌شدن روح و پس از آن، در شرایطی که بتوان به دلایل ویژه مثل لاجرح و



عدم اضطراب و ترجیح اهم و از این دست استناد کرد روا دانست. هم‌چنین می‌توان سقط جنین را در مواردی که ادامه‌ی بارداری به مرگ مادر بیانجامد یا سلامت مادر در خطر باشد و یا در صورت ناهنجاری‌های جنینی روا دانست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ۱- اشتیاقی، رامین. ۱۳۸۰. جنین‌های ناقص‌الخلقه و سقط جنین. در **مجموعه مقالات دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی**. مشهد: دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
- ۲- اشرفی، منصور. ۱۳۶۷. **اخلاق پزشکی**. تبریز: دانشگاه آزاد اسلامی.
- ۳- الجبعی العالمی، زین‌الدین بن علی بن احمد (شهید ثانی). ۱۳۸۷ق. **الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**. بیروت: دار العالم الاسلامی.
- ۴- العالمی، مدینه بن مکی (شهید اول). ۱۳۸۱. **اللمعة الدمشقیة**. قم: انتشارات اسلامی.
- ۵- انصاری، شیخ مرتضی. ۱۳۱۹ق. **فرائد الاصول**. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۶- تبریزی، میرزا جواد. ۱۴۱۶ق. **صراط النجاة**. قم: انتشارات سلمان فارسی.
- ۷- جهانیان، منیره. ۱۳۸۰. ولوج روح و سقط جنین. در **مجموعه مقالات دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی**. مشهد: دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
- ۸- حسین سیستانی، سید علی. ۱۴۱۴ق. **المسائل المنتخبة**. قم: انتشارات مهر.
- ۹- حسینی بهشتی، سید محمد حسین. ۱۳۷۹. **بهداشت و تنظیم خانواده در اسلام**. انتشارات بقعه.
- ۱۰- حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۹۸۶. **وسائل الشیعة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۱- حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی). ۱۴۱۲ق. **شرایع الاسلام**. بیروت: انتشارات دار الزهراء.
- ۱۲- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). ۱۴۱۰ق. **تبصرة المتعلمین فی احکام الدین**. قم: منشورات دار الذخائر.
- ۱۳- خرازی، سید محسن. بی تا. «تحدیلانأسل و التعمیم». **فقه اهل البیت** (۱۵).
- ۱۴- خراسانی، ملا محمد کاظم. ۱۴۰۱ق. **کفایة الاصول**. قم: انتشارات علمیه.
- ۱۵- خوئی، سید ابوالقاسم. ۱۴۰۷ق. **مبانی تکملة المنهاج**. قم: انتشارات علمیه.
- ۱۶- زارع، غلام‌علی. ۱۳۸۱. **جزوه‌ی پزشکی قانونی و مقررات پزشکی**.
- ۱۷- زحیلی، وهبه. ۱۹۹۷. **الفقه الاسلامی و ادلته**. دمشق: دار الفکر. چاپ چهارم.
- ۱۸- سلار دیلمی، ابن علی حمزه بن عبدالعزیز. ۱۹۸۵. **المراسم العلویة**. بیروت: دار الفکر.
- ۱۹- طباطبایی حکیم، سید محمد سعید. ۱۴۱۰ق. **فتاوی طیبیه**. بیروت.
- ۲۰- طبرسی، فضل بن حسن بن فضل. ۱۴۱۵ق. **مجمع البیان فی التفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسة لاعلمی.
- ۲۱- طوسی، محمد بن الحسن (شیخ طوسی). ۱۴۱۷ق. **الخلافة**. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- ۲۲- غانم، عمر بن محمد بن ابراهیم. ۲۰۰۱. **احکام الجنین فی الفقه الاسلامی**. ج. ۱. بیروت: دار ابن حزم.
- ۲۳- فخر المحققین. ۱۹۹۱. **ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.



- ۲۴- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. بی‌تا. *قاموس اللغة*. بیروت: دار الفکر.
- ۲۵- کرمی. ۱۳۷۸. *مجموعه استفتائات راجع به قتل*. تهران.
- ۲۶- محسنی، محمد آصف. ۱۳۸۲. *الفقه و مسائل طبیة*. قم: بوستان کتاب.
- ۲۷- محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۸۰. *دیدگاه‌های اسلام در پزشکی*. مشهد: دانشگاه علوم پزشکی.
- ۲۸- مشکینی، میرزا علی. ۱۴۱۳ق. *اصطلاحات الاصول و معظّم ابحاثها*. قم: دفتر نشر الهادی.
- ۲۹- معلوف، لوئیس. ۱۹۶۰م. *المنجد فی اللغة و الاعلام*. بیروت: المطبعة أکاتولیکية.
- ۳۰- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۸. *بجوت فقهیه مهمه*. قم.
- ۳۱- مکارم شیرازی، ناصر. بی‌تا. «المسائل المستحدثة فی الطب ألقسم الثالث». *فقه اهل البیت* (۱۱ و ۱۲).
- ۳۲- موسوی الخمينی، سید روح‌الله. ۱۳۷۲. *تحریر الوسيلة*. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ۳۳- موسوی الخمينی، سید روح‌الله. ۱۳۸۰. *کتاب الطهارة*. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ۳۴- مهربانی، علی. ۱۳۸۰. *نشریه‌ی دادرسی*. تهران.
- ۳۵- نجفی، محمد بن حسن. ۱۹۱۸. *جواهر الکلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۶- نوری، رضا. ۱۳۷۹. *مجله‌ی حقوق قضایی دادگستری* (۵). تهران.

37- Willke Dr, and Mrs. J. C. - "Why can't we love them both". *Abortion Information You Can Use*. (<http://www.abortionfacts.com>).

38- Schenker, J. C., and V. H. Eisenberg. 1997. "Ethical is uses relating to reproduction control and women's health". *International Journal of Gynecology and Obstetrics* 58 (1), July.

نویسنده

دکتر فریبا حاجی‌علی

استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده‌ی الاهیات، دانشگاه الزهرا
www.Fariba_Hajjali.com

- دانش‌آموخته‌ی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی از دانشگاه تهران.
- عضو هیئت علمی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده‌ی الاهیات دانشگاه الزهرا.
- مقاله‌های فراوانی نگاشته‌است در زمینه‌ی حقوق زن، تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، ثبات و تغییر در احکام شرعی، شیوه‌های اجتهادی، احکام ثانویه، اجتهاد گروهی، پیوند اعضا، و مبانی حقوقی-فقهی مجازات زنان.