

واکاوی مبانی فقهی حکم سقط درمانی بعد از ولوج روح

حمید مسجدسرائی* / اعظم نظری** / اکرم عبدالله پور***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۰

چکیده

توسعه فناوری های جدید و پیشرفت دانش پزشکی موجب شده است که در حوزه درمان بیماری های انسانی، اقداماتی انجام شود که آثار فقهی، حقوقی و نیز اخلاقی را به دنبال داشته باشد و از جمله آن اقدام به «سقط جنین» در بارداری های پرخطر است. مسأله چالش برانگیز آن است که گاه بعد از دمیده شدن روح، علم و یقین وجود دارد که ادامه بارداری، جان یا سلامت جسمانی مادر را به خطر می اندازد (حرج کامل) و از دیگر سو، جنین در مرحله ای از رشد است که نمی توان آن را به خارج از رحم منتقل کرد و باید با کمک دستگاه NICU اقدام به حفظ وی کرد، اما با این حال، برخی از فقها به حرمت سقط جنین قائل شده اند؛ بنابراین مادر با علم به زیان دیدن از ادامه بارداری، ملزم به حفظ جنین خواهد بود؛ لذا در این نوشتار تلاش شده تا با مستندات فقهی، حکم سقط درمانی بعد از ولوج روح مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است حاکی از آن است که در بارداری های پرخطر، حفظ جان یا سلامت جسمانی مادر، واجب و مقدم بر حفظ جنین است. بنابراین همانگونه که سقط درمانی در زمان قبل از ولوج روح جایز است، اقدام به این نوع درمان در زمان بعد از ولوج روح نیز جایز و بلکه واجب خواهد بود؛ لذا کلام برخی فقها که در این راستا تعبیر به «حرام است» کرده اند، محل تأمل می باشد.

کلیدواژه: سلامتی مادر؛ خطر جانی مادر؛ ولوج روح؛ سقط جنین درمانی؛ رهیافت های فقهی.

* دانشیار فقه و حقوق اسلامی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

طرح بحث

سقط درمانی به معنای ختم حاملگی، قبل از زمانی است که جنین بتواند زنده بماند که سازمان پزشکی قانونی کشور با هماهنگی و تایید متخصصان زنان و زایمان تا قبل از هفته نوزدهم بارداری، اجازه قانونی برای ختم بارداری صادر می کنند (علی محمدزاده، ۱۳۹۳: ۳۴).

امروزه در حوزه پزشکی، در بارداری های پرخطر، سقط درمانی از جمله حقوق مادر به شمار می رود، به گونه ای که هرگاه ادامه بارداری موجب سلب حیات یا به خطر افتادن سلامتی مادر شود، مادر می تواند اقدام به سقط درمانی نماید.

اما مسأله چالش برانگیز آن است که آیا مادر می تواند بعد از ولوج روح اقدام به سقط درمانی کند؟ با عنایت به این که در برهه زمانی مادر و جنین هر دو از حیات برخوردارند، آیا مادر می تواند با سقط درمانی، از جنین سلب حیات کند تا جان یا سلامتی اش را که با تهدید مواجه شده است را نجات دهد؟

بررسی ها حاکی از آن است که فقها در این مسأله اقوال متفاوتی را بیان کرده اند؛ به گونه ای که برخی از فقها از جمله آیه الله بهجت بیان می دارند: «بعد از دمیدن روح ... اگر طوری است که اگر هر دو بمانند، هر دو هلاک می شوند و اگر یکی هلاک شود دیگری سالم می ماند، متجه است جواز اتلاف یکی اگر معین باشد و این علاج در آخرین وقت انجام داده می شود و اگر غیر معین باشد، تقدّم مادر و زنده بودن او، بی وجه نیست ...» (بهجت، ۱۳۸۰: ۴۳)؛ آیه الله فاضل لنکرانی معتقدند: «سقط جنین مطلقاً جایز نیست؛ چه قبل و چه بعد از چهارماهگی و فقط در صورتی که خوف خطر جانی برای مادر داشته باشد این امر تجویز می شود» (دیندارلو، ۱۳۹۷: ۱۸۱).

آیه الله موسوی اردبیلی، آیه الله میرزا جواد تبریزی، آیه الله سید صادق شیرازی، آیه الله گرامی قمی و ... معتقدند در صورتی که پس از دمیده شدن روح، ادامه بارداری، خطر مرگ را برای مادر به دنبال داشته باشد، خود مادر می تواند از خویش

دفاع کند لیکن شخص دیگر - پزشک یا دیگری - حق ندارد (محمدی همدانی، ۱۳۸۴: ۱۲۵ و ۱۳۷).

برخی از فقها معتقدند که در فرض تراحم بین حیات مادر و حیات جنین، حفظ حیات یکی و از بین رفتن دیگری، ترجیح بلا مرجح بوده و می‌بایست تا منتظر قضا و قدر الهی بود (طباطبائی یزدی، ۱۴۰۹: ۲۲۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۷۷/۴؛ خمینی، بی تا: ۸۹/۱؛ اصفهانی، ۱۳۹۳: ۸۰/۱).

بنابراین با عنایت به این که از یک سو، حفظ نفس از جمله وظایف انسانی محسوب می‌شود، و از سوی دیگر، برخی فقها سقط جنین بعد از ولوج روح را حرام می‌دانند؛ لذا با نقد و بررسی مستندات فقهی، حکم سقط درمانی بعد از ولوج روح را بررسی می‌کنیم.

۱- مستندات عدم جواز سقط جنین بعد از ولوج روح

«حیات» و «زندگی» از جمله موهبت‌های الهی به شمار می‌رود که کسی حق سلب کردن آن از خود و دیگری را ندارد. قائلین به عدم جواز سقط جنین بعد از ولوج روح معتقدند که سقط درمانی در این برهه زمانی، به مثابه کشتن یا تجاوز به حق حیات یک جنین است؛ لذا کسی حتی والدین مجاز به از بین بردن رویان (جنین) نخواهند بود.

در مبانی فقهی در خصوص عدم جواز سقط درمانی بعد از ولوج روح به مستنداتی اشاره شده است که در ذیل به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

۱-۱- کتاب

الف - آیه ۳۳ سوره اسراء

خداوند می‌فرماید: «لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا: نفسی را که خداوند حرام کرده است جز به حق مکشید، و هر کس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی

داده‌ایم، پس [او] نباید در قتل زیاده روی کند، زیرا او [از طرف شرع] یاری شده است.»

مفسرین معتقدند که این آیه، از کشتن نفس محترمه نهی می‌کند و نیز در مقام بیان احترام خون انسان‌ها و حرمت شدید قتل نفس است و از نظر احترام حیات هر فردی از بشر نمی‌توان این حق موهوبی خدا داده را از او سلب نمود. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۲۳/۱۳؛ بابایی، ۱۳۸۲: ۶۳۶/۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۵۸/۱۰).

و شاید از این که نفس را توصیف کرد به «حَرَمَ اللّٰهُ» و فرمود «حَرَمَ اللّٰهُ فِی الْاِسْلَام» اشاره به این باشد که احترام خون انسان‌ها و حرمت قتل نفس از مسائلی است که همه شرایع آسمانی و قوانین بشری در آن متفق‌اند، و آن را یکی از بزرگ‌ترین گناهان می‌شمرند؛ ولی اسلام اهمیت بیشتری به این مسأله داده است تا آنجا که در آیه ۳۲ سوره مائده، قتل یک انسان را همانند کشتن همه انسان‌ها شمرده است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فسادٍ فِی الْاَرْضِ فَكَانَ مِثْلَ قَتْلِ النَّاسِ جَمِيعًا» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۲۳/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۵/۱۲).

ب- آیه ۳۱ سوره اسراء

در این آیه شریفه خداوند متعال می‌فرماید: «لَا تَقْتُلُوا اَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً» و از بیم تنگدستی فرزندان خود را مکشید؛ مائیم که به آنها و شما روزی می‌بخشیم. آری، کشتن آنان همواره خطایی بزرگ است.»

مفسرین در ذیل آیه بیان می‌دارند که آیه، مبنی بر نهی از جنایت قتل فرزند است. این عمل شنيع در حالی که یکی از مصادیق آدم‌کشی است، در قرآن کریم مکرراً آمده و یکی از زشت‌ترین مصادیق شقاوت و سنگدلی به شمار می‌رود.

باید توجه داشت که جمله «كَانَ خِطَاً كَبِيراً» با توجه به این که «كان» فعل ماضی است اشاره و تأکید بر این موضوع است که قتل فرزندان گناهی است بزرگ که از

قدیم در میان انسان ها شناخته شده، و زشتی آن در اعماق فطرت جای دارد؛ لذا مخصوص به عصر و زمانی نیست (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۵۷/۱۰؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۱۶/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۲/۱۲).

ج- آیه ۵۱ سوره انعام

در این آیه آمده است: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». بگو: «بیانید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده برای شما بخوانم: چیزی را با او شریک قرار مدهید و به پدر و مادر احسان کنید و فرزندان خود را از بیم تنگدستی مکشید ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم و به کارهای زشت - چه علنی آن و چه پوشیده [اش] - نزدیک مشوید و نفسی را که خدا حرام گردانیده، جز به حق مکشید؛ اینهاست که [خدا] شما را به [انجام دادن] آن سفارش کرده است، باشد که بیندیشد.»

در کتب تفسیر بیان شده است که از جمله احکام اسلام، نهی از قتل فرزندان است که بر حسب فطرت و حکم خرد، انتظام زندگی اجتماعات بشر بر اجتناب از این گناهان استوار است. این که خدای تعالی تنها قتل را با آن که آن هم جزء فحشا می‌باشد اسم برد برای این است که اهمیت آن را رسانیده باشد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۹۴/۶-۱۹۳؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۱۶/۷).

د- آیه ۱۲ سوره ممتحنه

خداوند می‌فرماید: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَ لَا يَسْرِقْنَ وَ لَا يَزْنِينَ وَ لَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَ لَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ وَ لَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». ای پیامبر، چون زنان باایمان نزد تو آیند که [با این شرط] با تو بیعت کنند که چیزی را با

خدا شریک نسازند، و دزدی نکنند، و زنا نکنند، و فرزندان خود را نکشند، و بچه های حرام زاده ای را که پس انداخته اند با بُهتان [و حيله] به شوهر نبندند، و در [کار] نیک از تو نافرمانی نکنند، با آنان بیعت کن و از خدا برای آنان آمرزش بخواه، زیرا خداوند آمرزنده مهربان است.»

مفسرین معتقدند که آیه بیانگر این است که فرزندان خویش را نکشند؛ نه با زنده به گور کردن و نه با اسقاط جنین و غیره؛ پس شاید سقط جنین از مصادیق و انواع قتل باشد که این آیه کریم بدان توجّه دارد (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۱/۱۳۲؛ مترجمان، ۱۳۷۷: ۱۵/۳۶۲).

۵- آیه ۶۸ سوره فرقان

در آیه فوق الذکر آمده است: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا: و کسانی اند که با خدا معبودی دیگر نمی خوانند و کسی را که خدا [خونش را] حرام کرده است جز به حقّ نمی کشند، و زنا نمی کنند، و هر کس اینها را انجام دهد سزایش را دریافت خواهد کرد.»

در خصوص آیه فوق در کتب تفسیر بیان شده است که: از صفات ممتازه بندگان خدا چنین است که آنها نفسی را که خداوند کشتن آن را حرام کرده نمی کشند، نه در عالم صغیر و نه در عالم کبیر؛ زیرا کشتن مؤمن به اندازه ای بزرگ است که حقّ تعالی آن را مقارن با شرک قرار داده و از گناهان کبیره قرار داده است؛ زیرا تمام نفوس انسانی در اصل محترم اند و ریختن خون آنها ممنوع است.

با عنایت به این که قتل نفس اقسامی دارد لذا امروز کسانی که سقط جنین می کنند مشمول این آیه خواهند بود (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۹/۲۱۵؛ بابایی، ۱۳۸۲: ۳/۳۴۹؛ خانی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۹۶؛ طیب، ۱۳۷۸: ۹/۶۵۵؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۹/۳۷۴).

در این راستا از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که فرموده اند: «مَنْ أَعَانَ عَلَى مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ آيسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ: هر که اعانت کند بر کشتن مؤمنی به نصف کلمه، می آید روز قیامت میان چشمانش نوشته باشد: «ناامید شده از رحمت خدا» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۹۴/۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۱۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۶: ۲۷۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹۶۳/۵؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۴/۲۲۵).

ر- آیه ۹۳ سوره نساء

خداوند می فرماید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَوَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا: و هر کس عمداً مؤمنی را بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد بود و خدا بر او خشم می گیرد و لعنتش می کند و عذابی بزرگ برایش آماده ساخته است.»

مفسرین در تفسیر آیه فوق بیان می دارند که در تحقیق قتل، دو شرط لازم است: یکی این که دانسته و از روی عمد باشد؛ دوم این که بدانند که مقتول، مؤمن است. شخص با تجاوز به جان یک انسان از روی عمد، نه تنها با تشریح و حکم الهی مخالفت می کند، بلکه با تکوین و خلقت موجودات به مقابله برخواسته، و نفسی را چون خودش را از ادامه زندگی محروم ساخته است. بنابراین کیفرش، جاودانه در آتش ماندن است؛ زیرا قتل، سبب پایان دادن حیات مقتول در این دنیاست و جزای دنیوی اش این است که هرگز رستگار نخواهد شد و از رحمت و اسعه خداوندی دور خواهد گردید. این مجازات های سنگینی که خدا برای قتل عمد قرار داده، نشان می دهد که این کار نزد خداوند بسیار زشت و ناپسند است و غضب الهی را بر می انگیزد و این به سبب احترام خون انسان ها و برای ایجاد امنیت در جامعه است (قرشی، ۱۳۷۷: ۴۲۸/۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۴۰/۶؛ مترجمان، ۱۳۷۷: ۱۳۸/۲).

برخی روایات متعرض سقط عمدی جنین شده و آن را جایز نمی دانند که در ذیل به آنها در راستای اثبات عدم جواز سقط درمانی پس از ولوج روح استدلال می شود:

الف - موثقه اسحاق بن عمار

در این روایت آمده است: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع) الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبْلَ فَتَشْرَبُ الدَّوَاءَ فَتُلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا فَقَالَ لَهَا، فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ قَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا يُخْلَقُ نُطْفَةٌ: اسحاق بن عمار می گوید: به امام موسی کاظم (ع) عرض کردم زن از بارداری شدن می ترسد و دارو می نوشد تا آن چه در شکم دارد، بیفتد. امام فرمودند: این کار را نباید کرد. گفتم: نطفه ای بیش نیست. فرمودند: نخستین چیزی که آفریده می شود، نطفه است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۷۱/۴؛ بحرانی، ۱۴۲۳: ۱۴۳؛ انصاری شیرازی، ۱۴۲۹: ۱۳۶/۱؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۵: ۷۲؛ قندهاری، ۱۴۲۴: ۵۹/۱).

این روایت حاکی از آن است که با توجه به این که مادر در اوایل بارداری قرار دارد و مدت زیادی از رشد جنین سپری نشده است، اما نهی امام (ع) از انجام این عمل، دلالت بر حرمت آن دارد. بنابراین با استناد این روایت، مادر نمی تواند با سقط درمانی، جنین را اسقاط کند؛ لذا از باب احتیاط در دماء سقط درمانی بعد از ولوج روح جایز نخواهد بود و انجام این عمل ممنوع و حرام خواهد بود.

در ردّ این استدلال می توان گفت که ممکن است مقصود این باشد که زن، احتمال بارداری خود را می دهد، اما وی از بارداری شدن می ترسد؛ لذا بر حسب این احتمال، امام (ع) نوشیدن دارو را حرام دانسته است. مضاف بر این که احتمال این که زن از بارداری می ترسد و با استعمال دارو، قصد سقط کردن و از بین بردن آن را دارد، با قرینه «فَتَشْرَبُ الدَّوَاءَ فَتُلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا» ثابت می شود.

ب - صحیح ابو عبیده

ابو عبیده نقل می کند: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ امْرَأَةٍ شَرِبَتْ دَوَاءً عَمْدًا وَ هِيَ حَامِلَةٌ وَ لَمْ تُعَلِّمْ بِذَلِكَ زَوْجَهَا فَأَلْقَتْ وَ لَدَهَا فَقَالَ إِنْ كَانَ لَهُ عَظْمٌ قَدْ نَبَتَ عَلَيْهِ اللَّحْمُ فَعَلَيْهَا

دِيَهُ تُسَلِّمُهَا إِلَى أَبِيهِ وَإِنْ كَانَ عَلَقَهُ أَوْ مُضْغَةً فَإِنَّ عَلَيْهَا أَرْبَعِينَ دِينَاراً أَوْ غُرَّةً تُؤَدِّيَهَا إِلَى أَبِيهِ فَقُلْتُ لَهُ فَهِيَ لَأْتِثُ وَلَكِنِّي مِنْ دِيَتِهِ مَعَ أَبِيهِ قَالَ لَأَ، لِأَنَّهَا قَتَلْتَهُ فَلَأَتِثُ: امام باقر(ع) درباره زن بارداری که دارویی می نوشد تا فرزندش سقط شود و فرزند هم سقط می شود، فرمودند: اگر آن چه سقط شده، به مرحله ای رسیده باشد که دارای استخوان، گوش، چشم و گوش باشد بر زن واجب است که دیه او را به پدرش بپردازد و اگر به این مرحله نرسیده و علقه یا مضغه باشد، باید چهل دینار بپردازد یا عبد و کنیزی را به پدر او بدهد. راوی می گوید: پرسیدم: آیا زن از دیه فرزند خود ارث نمی برد؟ فرمودند: خیر، چون که زن، او را کشته و قاتل ارث نمی برد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۱/۷؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۴۸/۱۹؛ علی یاری غروی، ۱۴۲۱: ۳۹؛ فرطوسی حویزی، ۱۴۱۶: ۴۶۶؛ شوشتری، ۱۴۰۶: ۴۷۰/۱۱؛ تبریزی، ۱۴۲۸: ۳۱۰).

در ردّ این استدلال می توان گفت: روایت حاکی از بیان حکم مقدار دیه در مراحل مختلف رویان است؛ مضاف بر آن که عبارت «... زن، او را کشته و قاتل ارث نمی برد ...» در مقام بیان حقّ زوج (پدر) است که دیه تنها به وی تعلق می گیرد و مادر از جهت قاتل بودن، از ارث محروم است.

ج- صحیحہ رفاعہ ابن موسی النحاس

رفاعه گوید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَشْتَرِي الْجَارِيَةَ فَرُبَّمَا احْتَبَسَ طَمَثُهَا مِنْ فَسَادِ دَمٍ أَوْ رِيحٍ فِي الرَّحِمِ فَتَسْقَى الدَّوَاءَ لِذَلِكَ فَتَطْمَثُ مِنْ يَوْمِهَا أَوْ يَجُوزُ لِي ذَلِكَ وَ أَنَا لَأَادْرِي ذَلِكَ مِنْ حَبْلِ هُوَ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ فَقَالَ لِي لَأَتَفَعَلُ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُ إِنَّمَا ارْتَفَعَ طَمَثُهَا مِنْهَا شَهْرًا وَ لَوْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ حَبْلِ إِنَّمَا كَانَ نُطْفَةً كَنُطْفَةِ الرَّجُلِ الَّذِي يَعْزَلُ فَقَالَ لِي إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ تَصِيرُ إِلَى عَلَقِهِ ثُمَّ إِلَى مُضْغَةٍ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ وَ إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي غَيْرِ الرَّحِمِ لَمْ يُحْلَقْ مِنْهَا شَيْءٌ فَلَأَتَسْقِيهَا دَوَاءً إِذَا ارْتَفَعَ طَمَثُهَا شَهْرًا وَ جَاَزَ وَقْتُهَا الَّذِي كَانَتْ تَطْمَثُ فِيهِ: به امام صادق(ع) عرض کردم: کنیز را می خرم و گاهی به سبب فاسد شدن خون و یا وجود نوعی باد در داخل رحم، حیض نمی شود؛ پس

برای این امر دارو می خورد و از همان روز حیض می شود، آیا این کار جایز است با آن که نمی دانم آیا بند آمدن خون، نشانه بارداری اوست و یا چیز دیگری؟ امام (ع) فرمودند: این کار را نکن. عرض کردم: مدت یک ماه است که وی حیض نشده است و اگر این امر بر اثر بارداری باشد، بار او نطفه ای خواهد بود همانند نطفه مردی که عزل می کند. ایشان فرمودند: هرگاه نطفه در داخل رحم قرار گیرد به علقه تبدیل می شود، سپس به مضغه و آن گاه به هر چیزی که خداوند بخواهد و هرگاه نطفه در غیر رحم قرار گیرد از آن چیزی پدید نمی آید؛ پس دارو به او نوشان زمانی که یک ماه حیض نشود و ایامی که در آن حیض می شده، سپری گردد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۲: ۴۰۱/۲؛ اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۵۵/۱۳؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۵: ۷۱).

با تأمل در این روایت به دست می آید که سائل به گمان آن که همان حکم عزل در مسأله از بین بردن نطفه نیز جاری است لذا مادر می تواند با خوردن دارو اقدام به سقط جنین نماید؛ اما امام (ع) با صراحت از این اقدام نهی فرموده است که بر حرمت این عمل دلالت دارد. بنابراین با عنایت به این که در حالت وجود احتمال، اسقاط نطفه جایز نیست پس به طریق اولی در زمانی که علم به بارداری وجود دارد، اسقاط نطفه و جنین از حرمت بیشتری برخوردار است که می بایست در زمان جانب احتیاط را رعایت کرد.

مضاف بر این که دو نهی امام (ع) به بیان «لاتفعل» و «لاتسقها» در صدر و ذیل روایت، حاکی از آن است که اسقاط نطفه در مراحل آغازین پیدایش جنین حرام است؛ بنابراین به طریق اولیّت در مراحل بعد به ویژه در زمان پس از ولوج روح، از حرمت بیشتری برخوردار است؛ پس این نتیجه حاصل می شود که سقط درمانی پس از ولوج روح جایز نخواهد بود.

در ردّ این استدلال می توان گفت: این روایت در مقام بیان این است که پدر نیز در سقط جنین مشارکت دارد و نهی امام (ع) دلالت بر این دارد که مرد، اجازه نوشاندن

دارو به همسرش را با احتمال باردار بودن وی ندارد و این نهی امام (ع) در واقع، نهی از ستمی است که اغلب در آن زمان، بر زنان باردار تحمیل می شده است؛ بنابراین روایت در مقام بیان حرمت سقط در تمام مراحل رشد جنین نیست و مؤید این ادعا، روایاتی است که در باب عزل وارد شده است.

د- مرسله شیخ مفید از امام امیرالمؤمنین (ع)

در این روایت آمده است: «عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَنَّهُ قَالَ لِعُمَرَ وَ قَدْ أُتِيَ بِحَامِلٍ قَدْ رَزَتْ فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا - فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ (ع) هَبْ لَكَ سَبِيلٌ عَلَيْهَا - أَيُّ سَبِيلٍ لَكَ عَلَى مَا فِي بَطْنِهَا - وَاللَّهُ يَقُولُ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى - فَقَالَ عُمَرُ لَأَعِشْتُ لِمُعْصِلِهِ لَأَ يَكُونُ لَهَا أَبُو الْحَسَنِ - ثُمَّ قَالَ فَمَا أَصْنَعُ بِهَا يَا أَبَا الْحَسَنِ - قَالَ احْتَطِّ عَلَيْهَا حَتَّى تَلِدَ - فَإِذَا وَكَلَدَتْ وَ وَجَدَتْ لَوْلَدِهَا مَنْ يَكْفُلُهُ فَأَقِمِ الْحَدَّ عَلَيْهَا: زن باردار زناکاری را نزد عمر آوردند، وی حکم به رجم آن زن داد. حضرت علی علیه السلام به عمر فرمود: اگر به واسطه زناکار بودن زن بر او سلطه داری، چه اختیاری نسبت به فرزند داخل رحم او داری؟ خداوند می فرماید: هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی کشد. عمر گفت: در معضلی که پیش آمد و ابوالحسن آنجا حاضر نباشد، زنده نباشم و ادامه داد: ای ابوالحسن، با او چه کنم؟ امام فرمود: از او نگهداری کن تا زایمان کند و زمانی که فرزند را به دنیا آورد و کسی برای سرپرستی طفل پیدا شد، حدّ را بر او جاری کن» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۰۸/۲۸؛ خوئی، ۱۴۲۲: ۲۶۲/۴۱؛ تبریزی، ۱۴۱۷: ۱۳۱؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۵۱۴/۱؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۴۲۷/۲۵).

از این روایت استنباط می شود که حفظ جنین، امری لازم و واجب و سقط آن، حرام و نامشروع است؛ اگرچه اجرای حدّ، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است تا آنجا که روایت شده است که: «لَيْسَ فِي الْحُدُودِ نَظَرٌ سَاعَهُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۷/۲۸؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۴۶۴/۱۰؛ مشکینی، ۱۴۱۸: ۴۹۲) اما جلوگیری از سقط

شدن جنین تا به تأخیر انداختن اجرای حدّ تا بعد از وضع حمل زن، حکایت از حرمت سقط جنین دارد.

در ردّ این استدلال می توان گفت: با استناد به عبارت «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» می تواند احتمال داد که جنین دارای حیات بوده است و ازین رو امام علی(ع) استدلال می کنند که طفل، بار گناه مادر را به دوش نمی کشد و نمی بایست بار گناه مادر را بر جنین تحمیل کرد؛ بنابراین آیه در مقام بیان حرمت سقط درمانی در بارداری پرخطر که جان با سلامتی مادر با تهدید مواجه است، نمی باشد.

۲- مستندات جواز سقط جنین بعد از ولوج روح

در راستای به دست آوردن حکم فقهی سقط درمانی در بارداری های پرخطر، بررسی ها در مستندات فقهی حاکی از آن است که مادر باردار جهت حفظ جان یا سلامت جسمانی خویش می تواند اقدام به سقط درمانی کند که در ذیل به بیان ادله آن پرداخته می شود.

۲-۱- کتاب

در کلام خداوند در خصوص وجوب حفظ نفس و حرمت اضرار به نفس، آیاتی وارد شده است که می توان به استناد آن، حکم به جواز سقط درمانی پس از ولوج روح داد که در ذیل به بیان آن پرداخته می شود:

الف- آیه ۱۹۵ سوره بقره

خداوند می فرماید: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و در راه خدا انفاق کنید، و خود را با دست خود به هلاکت میفکنید، و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می دارد.

در «أطيب البيان في تفسير القرآن» آمده است که «القاء»، به معنای انداختن و «بایدیکم» یعنی خودتان خود را به مهلکه نیندازید و نیز «القاء بتهلكه» اقدام به هر عملی

است که موجب وقوع در هلاکت انسان یا ترک عملی که باعث هلاکت انسان می گردد؛ مثلاً عملی که شخص مریض انجام می دهد و باعث افزایش بیماری یا منجر به مرگ او می گردد؛ مانند این که معالجه نکند یا از استعمال دارو خودداری نماید و موجب مرگ خود گردد (طیب، ۱۳۷۸: ۳۶۱/۲).

شایان ذکر است که عبارت «وَلَا تُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» قاعده ای کلی است و بیانگر آن است که ضرر رساندن به نفس، حرام قطعی است؛ لذا انسان نمی تواند خود را در معرض مرگ قرار دهد (قرشی، ۱۳۷۷: ۳۵۷/۱؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۰۶/۱).

نحوه دلالت آیه مذکور در راستای اثبات حکم «وجوب» سقط درمانی بعد از ولوج روح آن است که از عدم اقدام به سقط جنین و تخلیه رحم، مرگ مادر حتمی خواهد بود یا این که سلامت جسمانی مادر با خطر مواجه خواهد شد. با عنایت به این که خداوند از القاء نفس در مرگ نهی کرده است، لذا از «وجوب» حفظ نفس، «جواز» و بلکه «وجوب» اقدام به سقط جنین حتی پس از ولوج روح به دست می آید.

ب- آیه ۲۹ سوره نساء

در این آیه می خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» ای کسانی که ایمان آورده اید، اموال همدیگر را به ناروا مخورید - مگر آن که داد و ستدی با تراضی یکدیگر، از شما [انجام گرفته] باشد - و خودتان را مکشید، زیرا خدا همواره با شما مهربان است».

در این راستا مفسرین بیان می دارند: «خداوند، مردم را از قتل نفس باز می دارد و «إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» بیانگر آن است که خداوند مهربان نه تنها راضی نمی شود دیگری شما را به قتل برساند بلکه به خود شما هم اجازه نمی دهد که با رضایت خود خویشتن را به دست نابودی بسپارید؛ با توجه به این که جان انسان محترم است و قتل نفس از گناهان کبیره محسوب می شود، لذا سلب حیات از خود موجب خلود در

عذاب می شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۵۶؛ طیب، ۱۳۷۸: ۴/۶۲؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۲/۵۴؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۱/۵۸۸).

نحوه دلالت آیه مذکور در راستای اثبات حکم «وجوب» سقط درمانی بعد از ولوج روح آن است که خداوند، انسان را از هر آن چه که حیات یا سلامتی او را تهدید می کند، منع کرده است که از جمله آن بارداری های پرخطر است؛ لذا بر مادر باردار که در حرج شدید قرار دارد، به نحو «وجوب» سقط درمانی واجب خواهد بود.

ج- آیه ۳۰ سوره نساء

خداوند می فرماید: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا: و هر کس از روی تجاوز و ستم چنین کند، به زودی وی را در آتشی در آوریم، و این کار بر خدا آسان است».

در تبیین آیه فوق، مفسرین معتقدند که عبارت «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ» اشاره به «قتل نفس» دارد (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۱/۳۷۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۳۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۵: ۱/۵۸۸) در «تفسیر احسن الحدیث» بیان شده است که ذکر «ظلماً» بعد از «عدواناً» حاکی از ظلم بر خویشتن است و نکره آمدن «ناراً» شاید برای اشاره به بزرگی آن است؛ لذا آیه مبنی بر تهدید است (قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۳۴۸؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴/۴۲).

در خصوص نحوه دلالت آیه فوق الذکر بر اثبات ادعا می توان گفت: قتل نفس از جمله گناهان کبیره به شمار می رود که در عدم حکم به جواز سقط درمانی در بارداری های پر خطر نیز نمود پیدا می کند؛ بنابراین با عنایت به این که مادر به نحو «وجوب»، ملزم به حفظ جان و سلامتی خود است لذا می بایست با اقدام با سقط درمانی، به این حکم تکلیفی عمل نماید.

د- آیه ۲۳۳ سوره بقره

خداوند می فرماید: «... لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لِتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ...» هیچ کس جز به قدر وسعش مکلف نمی‌شود؛ هیچ مادری نباید به سبب فرزندش زیان ببیند، و هیچ پدری [نیز] نباید به خاطر فرزندش [ضرر ببیند]...»

مفسرین معتقدند «وسع»، به معنای «سعه و توانایی» و نیز «قدرت و طاعت» است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۰؛ خانی و ریاضی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲) اما مقصود از آن در قرآن، توان و تحمل نفس است، خواه از اموال باشد یا از افعال؛ بدین معنا که نفس توان انجام آن را داشته باشد؛ بدین گونه که برای نفس در انجام آن، زحمت و مشقتی حاصل نشود. پس وسع نفس یعنی کمتر از حدّ طاقت در کارها و کمتر از حدّ تضرّر در اموال (خانی و ریاضی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲).

آیه در پی بیان آن است که نگهداری و حفظ کودک نوزاد فطرتاً باید به وسیله مادر صورت گیرد، و این حکم نباید وسیله تحمیل و ناراحتی مادر گردد؛ زیرا احکام اسلام بر پایه سهولت و سادگی بنانهاده شده و لذا توانایی مکلف هنگام عمل در نظر گرفته می‌شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۰).

در خصوص نحوه دلالت آیه فوق الذکر بر اثبات ادّعا می‌توان گفت: اگرچه ظاهر آیه به بیان احکام در زمان پس از تولّد کودک است اما وقتی که مادر پس از تولّد کودک در انجام وظایف خود، نباید متحمل سختی شود، پس به طریق اولی این حکم به زمان قبل از تولّد می‌تواند تسری پیدا کند و مادر ملزم به تحمل سختی نخواهد بود؛ لذا مادر می‌تواند در زمانی که جان یا سلامتی اش با خطر مواجه شده است با اقدام به سقط درمانی، سختی‌های غیر قابل تحمل و گاه غیر قابل جبران را از خود دور نماید.

روایات زیادی بر اقدام به درمان تاکید شده است که نشانگر حائز اهمیت بودن حیات و سلامت جسمانی بدن است که به عنوان نمونه می توان به روایات ذیل اشاره کرد:

الف - معتبره محمد بن مسلم

در روایتی آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ يُعَالِجُ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ فِي الدَّوَاءِ بَرَكَهً وَ شِفَاءً وَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا عَلَى الرَّجُلِ أَنْ يَتَدَاوَى، فَلَا بَأْسَ بِهِ: محمد بن مسلم می گوید: از امام باقر(ع) پرسیدم: آیا درمان مشروع است؟ امام(ع) پاسخ فرمود: بله همانا خداوند متعال در دارو برکت، شفا و خیر فراوانی قرار داده است و اشکالی در درمان وجود ندارد» (حرّ عاملی، ۱۴۱۸: ۲۲/۳؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۷۲/۳۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۲۳).

نحوه دلالت روایت مذکور بر مدعا آن است که زمانی که حیات یا سلامتی مادر باردار در معرض خطر شدید قرار دارد و سقط جنین، تنها راه رهایی مادر از این حرج شدید است می توان با تخلیه رحم، جان یا سلامتی جسمانی مادر را به دست آورد و این روایت به صراحت، اصل درمان را تأیید می کند؛ لذا به استناد این روایت، اشکالی در سقط درمانی حتی بعد از ولوج روح وجود نخواهد داشت.

ب - معتبره یونس بن یعقوب

یونس بن یعقوب گوید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) الرَّجُلُ يُشْرَبُ الدَّوَاءَ وَ يَقَطَعُ الْعِرْقَ وَ رَبَّمَا أَنْتَفَعَ بِهِ وَ رَبَّمَا قَتَلَهُ قَالَ يَقَطَعُ وَ يُشْرَبُ: یونس بن یعقوب می گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: آیا مشروع است که مردی دارو بنوشد یا رگ بزند چه بسا بهبودی یابد یا سبب کشته شدن او گردد؟ امام(ع) فرمود: رگ می زند و می نوشد» (اصفهانی، ۱۴۰۴: ۹۴/۲۶؛ کاشانی، ۱۴۰۸: ۵۲؛ شوشتری، ۱۴۰۶: ۳۲۰/۱۱؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۰۱/۲۶؛ قندهاری، ۱۴۲۴: ۹/۱).

در خصوص نحوه دلالت این روایت می توان گفت: تأیید امام(ع) با عبارت «رگ می زند و می نوشد» نشانگر مشروعیت درمان است و با عنایت به این که حیات یا سلامتی مادر در اولویت قرار دارد لذا می تواند با اقدام به سقط درمانی، جان یا سلامتی خود را حفظ نماید.

ج- روایت حسین بن علوان

در روایتی آمده است: «... قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَدَاوَى؟ قَالَ: نَعَمْ، فَتَدَاوُوا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً وَعَلَيْكُمْ بِالْبَانِ الْبَقْرِ فَإِنَّهَا تَرْفُ مِنْ كُلِّ الشَّجَرِ: حسین بن علوان از امام صادق(ع) از پدر بزرگوارشان از جابر نقل می کند که گفت: گفته شد: ای رسول خدا! آیا درمان کنیم؟ پیامبر(ص) فرمودند: آری، درمان کنید، زیرا خدای متعال، دردی را نفرستاده مگر این که درمان و شفایی نیز برای آن قرار داده است. بر شما باد به استفاده کردن از شیر گاو، زیرا از همه درختان و گیاهان تشکیل شده است» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲۴/۲۵؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۶/۳۷۴).

در این روایت مضاف بر این که پیامبر(ص) به شفابخش بودن دارو و حکمت الهی در درمان دردها با دارو اشاره کرده، به برخی از راه های درمان نیز تصریح شده است؛ بنابراین یکی از راه های درمان و نجات جان و حفظ سلامت جسمانی می تواند با سقط جنین صورت گیرد.

د- روایت امام صادق(ع)

در روایتی از امام صادق(ع) آمده است: «أَنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَرِضٌ، فَقَالَ: لَا أَتَدَاوَى حَتَّى يَكُونَ الَّذِي أَمْرَضَنِي هُوَ الَّذِي يَشْفِينِي، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: لَا أَشْفِيكَ حَتَّى تَدَاوَى فَإِنَّ الشُّفَاءَ مِنِّي: همانا یکی از پیامبران الهی مریض شد، گفت: درمان نخواهم کرد تا این که آن کس که مرا مریض کرد، شفایم دهد! خدای متعال به وی وحی فرمود: تا زمانی که درمان نکنی شفایت نخواهم داد، زیرا شفاء از من است» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۲۲۴/۱؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۲۷: ۲/۳۷۷؛ آملی، ۱۳۸۰: ۵/۳۳۹).

روایت حاکی از آن است که در صورتی که ادامه بارداری، حرج شدید برای مادر به همراه داشته باشد بر وی واجب است که با اقدام به درمان، حیات یا سلامتی خود را حفظ نماید.

۵- روایت ابان بن تغلب

در روایت آمده است: «كَانَ الْمَسِيحُ (ع) يَقُولُ إِنَّ النَّارِكَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِيكَ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَةَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْجَارِحَ أَرَادَ فَسَادَ الْمَجْرُوحِ وَ النَّارِكَ لِشِفَائِهِ لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَإِذَا لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَقَدْ شَاءَ فَسَادَهُ اضْطِرَّارًا: ابان بن تغلب از قول امام صادق (ع) فرموده اند که حضرت عیسی (ع) می فرمود: همانا کسی که درمان و شفای مجروح را ترک کند با کسی که جراحی را ایجاد کرده، شریک است زیرا جارح، قصد فساد بدن مجروح را نموده است و کسی که شفای مریض را ترک می کند، صلاح و بهبودی او را نمی خواهد و زمانی که شفای او را نخواهد، پس فساد او را خواسته است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۵/۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴۶۷/۱۲؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۷۶۴/۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۸۷/۱).

در خصوص نحوه دلالت می توان گفت که این روایت، علاوه بر توصیه به درمان و معالجه، بیانگر آن است که حتی بر پزشک که آگاه بر بیماری و در خطر بودن جان یا سلامتی مادر باردار است نیز واجب می باشد که با اقدام به درمان، به وظیفه خود عمل نموده و در راستای رفع خطر از مادر باردار عمل کند.

۲-۳- قواعد فقهیه

در راستای داشتن حق سقط درمانی می توان به قواعد فقهیه زیر اشاره کرد که بر وجوب حفظ نفس دلالت دارند:

الف- حرمت اضرار به نفس

حرمت ضرر زدن به نفس از جمله مسلّمات فقه اسلامی است و آیات و روایات بسیاری بر حرمت اضرار به نفس وارد شده است که آیه ۱۹۵ سوره بقره، آیات ۲۹ و ۳۰ سوره نساء و نیز اجماع مشهور فقها بر این مهم دلالت دارند؛ از جمله آن کلام

صاحب ریاض، که معتقد است هر آن چه به بدن و مزاج ضرر بزند، حرام است و دلیل آن را اجماع و حدیث نفی ضرر می داند (حائری، ۱۴۱۸: ۱۳/۴۳۷)؛ همچنین صاحب جواهر به عنوان قاعده کلی بیان می دارد که ادله لاضرر، تنها در قتل نفس و ضررهای مهم که بسان قتل است جاری می شود (قاسمی، ۱۳۹۵: ۱/۵۱۳-۵۱۴).

در خصوص نحوه دلالت قاعده لاضرر بر مدعا اینگونه است که در مسأله سقط درمانی با دو تکلیف متضادّ وجوب حفظ نفس و نیز حرمت قتل نفس مواجه هستیم؛ بدین گونه که حفظ جنین، جان یا سلامت مادر را به خطر می اندازد که به نوعی ضرر بر مادر محسوب می شود و با هیچ دلیل عقلی و شرعی نمی توان آن را جایز شمرد. از سوی دیگر، اقدام مادر به درمان برای حفظ سلامتی یا حیات، سقط جنین را به دنبال دارد که به نوعی ضرر بر جنین است. بنابراین با در نظر گرفتن حرمت اضرار به نفس، نتیجه ای جز مقلّم بودن جان یا سلامتی مادر بر جنین نخواهد داشت.

ب- قاعده المشقه تجلب التیسیر

در خصوص این قاعده می توان گفت مقصود از این که مشقت، تیسیر و آسانی به دنبال دارد این است که سختی و مشقت در هنگام تنگنایی و شدت، سبب تخفیف و تسهیل می گردد. بنابراین، اگر مکلف در شرایط و اوضاعی قرار بگیرد که تحملش سخت و دشوار و از طاقت و توان معمولی خارج باشد، مادام که مکلف دستور شرعی را انجام داده است چنین حالتی سبب شرعی برای تخفیف و تسهیل نسبت به مکلف قلمداد می گردد، به گونه ای که در هنگام انجام تکلیف احساس سختی و دشواری نکند (زیدان، ۱۳۹۵: ۱۰۳).

در خصوص نحوه دلالت قاعده مذکور بر حکم امتناع مادر از سقط درمانی می توان گفت که تمام نصوص قرآنی و روایی، بر رفع حرج و سختی و آسان گیری نسبت به مسلمانان دلالت دارند و رخصت هایی که در شریعت اسلامی آمده است

حاکمی از آن است که سختگیری نسبت به مردم و وادار کردن آنان به اعمال خارج از طاقت و توان، جزو روش های شریعت اسلام نیست.

همچنین پیامبر اعظم (ص) می فرمایند: «احبّ الدین الی الله الحنیفه السمحه: دین بر سهولت و آسانی استوار است». در شرح این حدیث با عنوان «الدین یسر» چنین آمده است: دین اسلام، دین آسانی است و دین اسلام از باب مبالغه نسبت به دیگر ادیان پیشین، سهل و آسان نامیده شده است به دلیل این که الله متعال سختی ها و دشواری هایی که در حق پیشینیان بود از امت اسلام برداشته است (همان: ۱۰۴).

شایان ذکر است که قاعده نفی عسر و حرج نیز دالّ بر همین معناست؛ زیرا معنی و مفهوم قاعده نفی عسر و حرج این است که در اسلام هر حکمی که موجب عسر و حرج بر مردم باشد به مقتضای امتنان و لطف الهی وجود ندارد. در این راستا خداوند می فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ: در دین بر شما سختی قرار نداده است» (حج: ۷۸).

منظور از عسر و حرج، مشقّتی است که بیش از حدّ متعارف باشد؛ بنابراین مبنای قاعده نفی عسر و حرج در واقع همان قاعده نفی ضرر است و ضابطه ضرر و حرج هر دو، ضابطه شخصی است نه نوعی (بهرامی احمدی، ۱۳۸۸: ۳۲۱/۱؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۶: ۷۴/۱ و ۷۶).

برخی این قاعده را حاکم بر تمامی قواعد و قوانین شریعت دانسته و آن را کنترل کننده قوانین دیگر و نوعی نرمش و انعطاف در دین دانسته اند (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۳۵/۲۱؛ شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۷۲-۲۷۵). مفاد این قاعده، برداشتن حکم حرجی اعمّ از تکلیفی یا وضعی است؛ زیرا شریعت اسلام بر سهولت و آسان گیری بنا شده است و باید معیار را حرج شخصی دانست و در مواردی که احکام، موجب مشقّت و حرج شخصی است به مقتضای قاعده، منتفی و به احکام ثانویه ترخیصی تبدیل خواهد شد و منظور از حرج شخصی به مفهوم عرفی آن است که تشخیص آن بر عرف و عادت

می‌باشد و به همین دلیل، صدق مشقّت و حرج در مورد اشخاص مختلف فرق می‌کند و گاهی از مشقّت و عسر و حرج به ضرورت و شرایط اضطراری تعبیر می‌کنند» (مختاری مازندرانی، ۱۳۷۷: ۱۹۴-۱۹۵؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۶: ۷۵/۱).

در خصوص نحوه دلالت قاعده مذکور بر مدّعا می‌توان استدلال کرد که اگر سقط درمانی در چنین شرایطی جایز - و بلکه واجب - نباشد، موجب جعل یک حکم حرجی است که براساس قاعده مذکور نفی شده است.

ج- تسلّط انسان بر نفس خویش

برخی فقها و حقوقدانان معتقدند که انسان نسبت به اعضای بدن خود از مالکیت ذاتی و طبیعی برخوردار است (روحانی، ۱۳۷۸: ۱۶؛ محسنی، ۱۴۱۷: ۲۱۷؛ شهیدی، ۱۳۸۰: ۳۲۷/۱). آیه الله خوئی معتقد است که انسان نسبت به نفس، اعضاء، افعال و ذمه خود مالک است و این امری بدیهی است و این تسلّط انسان بر بدن، از سوی شارع امضاء شده است (جوهری، ۲۰۱۲: ۵۷۴/۲)؛ بنابراین میان انسان و اعضای بدن وی رابطه مالکیت حقیقی وجود دارد، زیرا اعضاء و اجزای انسان از لحاظ وجودی، وابسته به هستی ما می‌باشد و دارای هویت مستقلی نمی‌باشد؛ لذا انسان هرگونه تصرفی که بخواهد می‌تواند در آنها انجام دهد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۳۴/۱).

در تأیید ادّعای فوق به قاعده «سلطنت» استدلال شده است که بیان می‌دارد هر مالکی می‌تواند هرگونه تصرفی در مال خود بنماید و این حق دارای دو اثر می‌باشد: یکی، اثر مثبت؛ بدین معنا که هر مالکی می‌تواند هر تصرفی در ملک خود بنماید و دیگری، اثر منفی است؛ بدین معنا که هر مالکی می‌تواند مانع تصرف دیگران در ملکش شود (زراعت، ۱۳۸۸: ۱۶۶). از این قاعده برای اثبات اقتدار و سلطنت انسان بر بدن خود، می‌توان از دو راه استدلال کرد:

اول- راه اولویت: تردیدی نیست که انسان‌ها بر اموال و دارایی خود سلطنت و اقتدار دارند به گونه‌ای که قانونگذار نیز تجاوز به حریم اموال دیگران را حرام شمرده

است. سلطه بر ذات، نسبت به سلطه بر مال در مرتبه سابق و بلکه ملاک و علت سلطنت بر اموال همان سلطنت بر جان است چرا که انسان، چون مالک ذات، فکر و قوای خود است مالک اموالی هم که از تلاش آن حاصل می شود خواهد بود. بنابراین می توان گفت که اگر انسان بر مال خود سلطنت دارد به طریق اولی بر جان خود نیز سلطنت خواهد داشت.

دوم- روش عقلا: برخی معتقدند ولایت انسان بر خودش و این که زمام کارهایش به دست خود اوست، امری عقلایی است؛ زیرا در نظر عقلا انسان ها همچنان که بر اموال خود سلطه دارند بر جان و پیکر خود نیز مسلط هستند و قواعد عقلایی که مبنای مردم در کارهایشان است نیازی به تأیید و همچنین تصریح قانونگذار به درستی آنها ندارند، زیرا اگر خداوند به آنها راضی نبود می بایست عدم رضایت خود را بیان می کرد (نظری توکلی، ۱۳۸۱: ۸۶-۸۸).

در علم حقوق نیز بیان شده است که تصرف و حق اختصاصی نسبت به شیء، موجب حصول مالکیت نسبت به آن می گردد و این موارد نسبت به اعضای انسان وجود دارد و علیرغم نامانوس بودن با مالکیت شخص نسبت به اعضای بدن خویش، این مالکیت از بارزترین مصادیق مالکیت در مفهوم حقوقی آن است که در حقیقت، مالکیتی ذاتی و طبیعی است (شهیدی، ۱۳۸۰: ۳۲۷/۱).

بنابراین حق تسلط بر نفس خویش می تواند به عنوان دلیلی بر جواز اقدام مادر به سقط درمانی باشد. طبق نظر فمینیست ها، زن به عنوان یک انسان از این حق طبیعی برخوردار است که هرگونه که می خواهد درباره خویش تدبیر کند. هر کسی حق کنترل بر بدن خود را دارد و با در نظر گرفتن ماهیت انسانی زن، مادر باردار از این قاعده مستثنی نیست و وی علیرغم وجود خطر برای جان یا سلامتی اش، این حق را خواهد داشت که با سقط جنین، اقدام به حفظ جان یا سلامت جسمانی خویش نماید (کریمیان صیقلانی، ۱۳۸۷: ۲۷).

د- قاعده «الضرورات تبيح المحذورات» و «الضرورات تنقذ بقدرها»

«ضرورات»، جمع «ضرورت» و مشتق از «ضرر» است که به معنای ضرر مالی یا بدنی یا عرضی بسیار می باشد به طوری که انسان را به مشقت می اندازد. به استناد این قاعده، هر کس به حکم ضرورت عمداً مرتکب عمل مجرمانه ای شود قابل مجازات و سرزنش نمی باشد. این حالت معمولاً بر اثر خطر شدید ایجاد می شود که برای جان یا حق فرد ایجاد می شود که تنها از طریق ارتکاب جرم قابل احتراز است.

این قاعده که به «قاعده اضطرار» شهرت یافته، حاکی از آن است که تکلیف در حال ضرورت، به حکم عرف و عقلا، ناپسند و قبیح است؛ بنابراین، قاعده ارشاد به حکم عرفی و عقلایی است. قرآن در این راستا بیان می دارد که «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا: خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی کند» (بقره: ۲۸۶).

در این راستا روایتی وارد شده است که بیان می دارد: «مَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعُدْرِ: ضرورت که نزد مردم و عقلا عذر هست، به طریق اولی نزد خداوند هم عذر است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۳/۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۶۳/۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰: ۴۵۷/۱؛ نجفی، ۱۴۲۱: ۱۲/۷)؛ و نیز روایتی از امام صادق (ع) که می فرماید: «مَنْ اضْطُرَّ إِلَى الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ فَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَمُوتَ فَهُوَ كَافِرٌ: کسی که به خوردن مرده یا خون یا گوشت خوک مضطرّ بشود و نخورد تا بمیرد، کافر است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۴۵/۳؛ اصفهانی، ۱۴۰۶: ۴۸۲/۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹۴/۱۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۵۹/۸؛ اصفهانی، ۱۴۱۰: ۱۵۸/۶۲؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۳۲۰/۹؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۲۰/۱۵).

وجوب ارتکاب حرام در حال اضطرار که این روایت به آن تصریح می کند در صورتی است که ضرورت برای حفظ جان باشد که بسی مهم تر از ارتکاب حرام است؛ بنابراین ارتکاب حرام از باب اهمّ و مهمّ واجب است؛ پس اهمّ که حفظ جان است ارتکاب حرام واجب می گردد.

۵- تزامم و جاری شدن قاعده اهمّ و مهمّ

تزامم عبارت از آن است که بین دو حکم به خاطر عدم توانایی مکلف بر جمع آن دو در مقام امتثال، تنافی وجود داشته باشد؛ به گونه ای که امتثال هر یک متوقف بر مخالفت با دیگری باشد. در محلّ بحث، مادر انسانی است که دارای قابلیت ها و استعدادهای بالفعل است و از سوی دیگر، جنین انسانی بالقوه است؛ بنابراین در زمانی که مادر نیاز به سقط درمانی پیدا می کند، تزامم بین دو اضطرار حفظ جان خود و نیز حفظ جان جنین ایجاد می شود.

صاحب «منهاج الصالحین» معتقد است: «پس از ولوج روح در جنین اگر خطری که سلامتی مادر را تهدید می کند کمتر از مرگ باشد، سقط جایز نیست؛ اما در صورتی که خطر مرگ مطرح شود ظاهر، جواز سقط از سوی مادر است تا این که جان خود را نجات دهد؛ زیرا حفظ جان دیگری (جنین) در برابر مرگ خودش واجب نمی باشد» (کابلی، بی تا: ۴۴۲/۳).

در خصوص نحوه دلالت قاعده فوق بر مدّعا می توان گفت که در زمان بارداری، دو حکم جریان دارد: اول آن که مادر باید در تمام دوران بارداری مراقب باشد تا خطری جنین را تهدید نکند. از سوی دیگر، مادر می بایست مراقب جان و سلامتی خود باشد؛ زیرا بر پایه اصل تقدّس حیات، انسان موجودی ملکوتی و الهی محسوب می شود که می بایست حرمت و کرامت وی حفظ شود. انسان با دمیده شدن روح خدایی در او، ملکوتی و الهی شده و علاوه بر ارزش ذاتی حیات، ارزش افزوده ای هم پیدا کرده است؛ بنابراین هرگونه بی حرمتی به این وجود مقدّس ناسزاوار است.

براساس این اصل، هر انسانی باید حرمت حیات خاص انسانی را با احترام گذاشتن به زندگی حیات خویش حفظ کند و با عنایت به این که حیات مستقیماً مربوط به مشیّت خداست انسان باید تا آنجا که قدرت دارد به حیات خود ادامه دهد و از شرافت و کرامت خود دفاع کند.

بنا بر اصل تقدس حیات، زندگی انسان گرانبها تر و ارزشمندتر از آن است که علیه آن دست به عمل بزنییم و اگر چنین کنیم بر ضد بزرگ ترین دارایی و سرمایه خود اقدام کرده ایم؛ چرا که زندگی ما متعلق به خداوند است و تنها به عاریه و امانت در دست ماست؛ لذا ما اجازه نداریم که زندگی را از خود سلب کنیم (مظاهری تهرانی، ۱۳۸۶: ۷۴). بنابراین، مادر در برخورد با این دو حکم متزاحم، می بایست اهم را مقدم بدارد که آن حفظ جان خودش است که با سقط درمانی حتی پس از ولوج روح، اقدام به نجات جان و یا سلامتی اش می کند.

ر- قاعده «درء المفسد اولی من جلب المصالح»

این قاعده حاکی از آن است که هرگاه مفسده و مصلحت در تعارض یکدیگر قرار بگیرند غالباً مفسده، مقدم داشته می شود؛ زیرا توجه و اهتمام شارع به ترک منهیات بیشتر از توجه و اهتمام آن به فعل مأمورات است (زیدان: ۱۳۹۵: ۱۵۵).

در این راستا از پیامبر اعظم (ص) روایت شده است که می فرماید: «إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَخَذُوا بِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ: اگر شما را به چیزی دستور دادم به مقدار توان و استطاعت آن را انجام دهید و اگر شما را از انجام چیزی نهی کردم از آن خودداری کنید» (تبریزی، ۱۴۲۵: ۴۴۱/۳).

در خصوص نحوه دلالت قاعده فوق بر مدعا می توان گفت که زمانی که ادامه بارداری، مادر در معرض خطر قرار می گیرد می توان آن را مفسده قلمداد کرد که در برابر مصلحت حفظ سلامتی یا جان مادر قرار دارد؛ بنابراین با مبادرت کردن به سقط درمانی می توان مفسده را دفع کرد و جان یا سلامتی مادر را دوباره به او بازگرداند که از مصلحت بیشتری نسبت به نگهداشتن جنین برخوردار است.

۳- ادله دیدگاه مختار

بررسی ها حاکی از آن است که حکم به جواز سقط درمانی بعد از ولوج روح در راستای حفظ جان یا سلامتی مادر، قول قابل دفاعی است. نگارندگان بر این باورند که

با دقت در برخی از احکام فقهی می توان ثابت کرد که حیات مادر از اولویت و قداست بیشتری برخوردار است که در دو مسأله ارث و قصاص نمود پیدا می کند که در ذیل به نحوه دلالت آن بر مدعا پرداخته می شود.

الف: ارث

با استناد به ماده ۹۵۷ قانون مدنی: «حمل از حقوق مدنی متمتع می گردد مشروط بر این که زنده متولد شود» و توارث یکی از حقوق مدنی است؛ چنان که در ماده ۸۷۵ قانون مدنی مقرر شده است: «شرط وراثت، زنده بودن در حین فوت مورث است و اگر حملی باشد در صورتی ارث می برد که نطفه او حین الموت منعقد بوده و زنده هم متولد شود اگرچه فوراً پس از تولد بمیرد»؛ بنابراین برای وراثت حمل دو موضوع باید ثابت گردد: یکی انعقاد نطفه در زمان فوت مورث و دیگری زنده متولد شدن او (امامی، ۱۳۹۱: ۲۱۶/۳؛ شهیدی، ۱۳۸۰: ۴۸؛ شلبی، ۱۹۷۸: ۳۲۱؛ غانم، ۲۰۰۱/۱۴۲۱: ۷۷؛ ابن تیمیه و عثیمین، ۲۰۱۲/۱۴۳۳: ۸۰؛ الصابونی، ۲۰۰۲/۱۴۲۳: ۱۶۹؛ بخیت و علی، ۲۰۰۷/۱۴۲۸: ۲۵ و ۱۴۰؛ الجندی، ۲۰۰۰: ۲۸۶؛ مخلوف، ۱۹۰۰: ۲۰۳).

شرط دوم ارث بردن حمل طبق ماده ۸۷۵ و ماده ۹۵۷ قانون مدنی، زنده متولد شدن حمل است هرچند که فوراً پس از تولد بمیرد و یا عادتاً استعداد بقاء نداشته باشد؛ مانند طفلی که ریه ناقص دارد و از نظر پزشکی مرگ او در یک مدت کوتاه، مسلم و غیر قابل تردید باشد که در این صورت، پس از فوت طفل، سهم الارث او به وراثت زمان فوت او انتقال می یابد (شهیدی، ۱۳۸۱: ۵۰-۵۱؛ امامی، ۱۳۹۱: ۲۲۰/۳).

اگر قسمتی از بدن حمل، زنده خارج شود ولی قبل از خروج بقیه بدن بمیرد اهلیت متمتع را ندارد؛ زیرا باید انفصال در حال حیات باشد (شلبی، ۱۹۷۸: ۷۴ و ۳۲۹؛ غانم، ۲۰۰۱/۱۴۲۱: ۷۸؛ الشیخلی، ۲۰۰۶/۱۴۲۷: ۲۷۵؛ ابن تیمیه و عثیمین، ۲۰۱۲/۱۴۳۳: ۸۳؛ الصابونی، ۲۰۰۲/۱۴۲۳: ۱۶۹؛ بخیت و علی، ۲۰۰۷/۱۴۲۸: ۱۴۰؛ الکرباسی، ۱۳۷۷: ۲۲۹؛ مخلوف، ۱۹۰۰: ۲۰۵؛ السریتی، ۱۹۹۷: ۲۳۳) و طبق نظر اکثر فقها هرگاه حمل

قبل از تولد در شکم مادر بمیرد یا این که مرده به دنیا بیاید از ارث محروم خواهد شد اگرچه ثابت شود تا لحظه تولد زنده بوده است، اما اگر یک لحظه بعد از جدا شدن از مادر فوت کند با وجود شرط دیگر، ارث می برد (امامی، ۱۳۹۱: ۳/ ۲۱۹-۲۲۰؛ شهیدی، ۱۳۸۱: ۵۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳/ ۳۹۲؛ شهید اول، ۱۴۱۷: ۲/ ۳۵۵؛ همو، ۱۴۱۴: ۳/ ۶۱۷؛ مخلوف، ۱۹۰۰: ۲۷ و ۲۰۵؛ بحرانی، ۱۳۸۶: ۲۰۱؛ السریتی، ۱۹۹۷: ۳۷۲؛ اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۳/ ۲۳۳).

در صورتی که حیات طفل تا لحظه تولد مسلم بوده ولی در حیات او پس از تولد تردید وجود داشته باشد طفل مزبور ارث نمی برد؛ زیرا تردید در زنده بودن طفل پس از تولد، تردید در وجود شرط وراثت حمل است که به حکم اصل عدم وجود شرط و در نتیجه، تحقق مشروط یعنی وراثت منتفی خواهد بود. البته با استصحاب بقای حیات طفل تا زمان پس از تولد نمی توان به وراثت او حکم کرد؛ زیرا وجود متیقن و مشکوک، شرط اصلی جریان استصحاب است و در مسأله مورد بحث، متیقن و مستصحب، حیات جنین و وابسته به مادر طفل است در صورتی که مشکوک، حیات مستقل و جدای از مادر است. به همین دلیل، ماده ۸۷۶ قانون مدنی مقرر می دارد: «با شک در حیات حین ولادت، حکم وراثت نمی شود.» بنابراین هر چند طفل در اثنای تولد بمیرد ارث نمی برد؛ مانند این که پس از خروج سر و گردن و سینه و دست ها و پیش از خروج شکم و باسن و پاها بمیرد؛ زیرا وقتی می توان گفت طفل زنده متولد شده است که پس از خروج تمام بدن، زنده باشد و تولد طفل بر خروج قسمتی از بدن او از شکم مادر صدق نمی کند.

در خصوص نحوه دلالت مطالب فوق بر ادعا می توان اینگونه استدلال کرد که با این که فقها قائل اند که جنین، دارای حیات است اما در اسلام برای ارث بردن جنین، شرایطی در نظر گرفته شده است که در صورت محقق شدن آن، حق ارث بردن خواهد داشت و با این که جنین، موجودی زنده و دارای حیات است اما مهم ترین شرط ارث

بردن وی، زنده متوکل شدن او قرار داده شده است؛ بنابراین مادامی که در رحم مادر قرار دارد و هنوز متوکل نشده است از ارث بردن محروم خواهد بود؛ این در حالی است که این شرایط برای فرد زنده در نظر گرفته نشده است؛ لذا مسأله «ارث حمل» می تواند تفاوت میان حیات جنین - که دارای حیات بالقوه است - را با مادر - که از حیات بالفعل برخوردار است - بیان کند که حاکی از برتری حیات مادر بر حیات جنین است که به استناد آن می توان حکم «جواز» سقط درمانی پس از ولوج روح را اثبات کرد.

ب- انتفای حکم قصاص جانی در اقدام سقط جنین

ماده ۳۰۶ قانون مجازات اسلامی مقرر می دارد: «جنایت عمدی بر جنین، هرچند پس از حلول روح باشد موجب قصاص نیست. در این صورت، مرتکب علاوه بر پرداخت دیه به مجازات تعزیری مقرر در کتاب پنجم «تعزیرات» محکوم می شود؛ لذا در خصوص دیه سقط جنین، ماده ۷۱۶ قانون مجازات اسلامی بیان می دارد:

«الف) نطفه ای که در رحم مستقر شده است، دو صدم دیه کامل؛ ب) علقه که در آن جنین به صورت خون بسته درمی آید، چهارصدم دیه کامل؛ پ) مضغه که در آن جنین به صورت توده گوشتی درمی آید، شش صدم دیه کامل؛ ت) عظام که در آن جنین به صورت استخوان درآمده لکن هنوز گوشت روییده نشده است، هشت صدم دیه کامل؛ ث) جنینی که گوشت و استخوان بندی آن تمام شده ولی روح در آن دمیده نشده است یک دهم دیه کامل؛ ج) دیه جنینی که روح در آن دمیده شده است اگر پسر باشد، دیه کامل و اگر دختر باشد نصف آن و اگر مشتبّه باشد، سه چهارم دیه کامل.»

در این راستا روایات متواتر زیادی وارد شده است که بر وجوب پرداخت دیه پس از سقط جنین دلالت دارند و در هیچ یک از آنها حکم به قصاص در برابر سقط جنین حتی پس از ولوج روح نشده است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می شود:

الف- روایت محمد بن یعقوب از امیر المؤمنین (ع)

در روایت آمده است: «أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ: جَعَلَ دِيَّةَ الْجَنِينِ مِائَةَ دِينَارٍ وَ جَعَلَ مِئَةَ الرَّجُلِ إِلَى أَنْ يَكُونَ جَنِينًا خَمْسَةَ أَجْزَاءٍ فَإِذَا كَانَ جَنِينًا قَبْلَ أَنْ تَلِجَهُ الرُّوحُ مِائَةَ دِينَارٍ وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالِهِ وَ هِيَ النُّطْفَةُ فَهَذَا جُزْءٌ ثُمَّ عَلَقَهُ فَهُوَ جُزْءٌ أَنْ ثُمَّ مَضَّغَهُ فَهُوَ ثَلَاثَةٌ أَجْزَاءٍ ثُمَّ عَظَّمَا فَهُوَ أَرْبَعَةٌ أَجْزَاءٍ ثُمَّ يُكْسَى لِحْمًا فَحِينْدٌ ثُمَّ جَنِينًا فَكَمَلَتْ لَهُ خَمْسَةٌ أَجْزَاءٍ مِائَةَ دِينَارٍ وَ الْمِائَةُ دِينَارٍ خَمْسَةٌ أَجْزَاءٍ فَجَعَلَ لِلنُّطْفَةِ خُمُسَ الْمِائَةِ عَشْرِينَ دِينَارًا وَ لِلْعَلَقَةِ خُمُسَى الْمِائَةِ أَرْبَعِينَ دِينَارًا وَ لِلْمَضْغَةِ ثَلَاثَةَ أَخْمَاسِ الْمِائَةِ سِتِينَ دِينَارًا وَ لِلْعَظْمِ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِ الْمِائَةِ ثَمَانِينَ دِينَارًا فَإِذَا كُسِيَ اللَّحْمُ كَانَتْ لَهُ مِائَةٌ كَامِلَةٌ فَإِذَا نَشَأَ فِيهِ خَلْقٌ آخَرَ وَ هُوَ الرُّوحُ فَهُوَ حِينْدٌ نَفْسٌ بِأَلْفِ دِينَارٍ كَامِلَةٌ إِنْ كَانَ ذَكَرًا وَ إِنْ كَانَ أُنْثَى فَخَمْسُمِائَةَ دِينَارٍ: خداوند ديه جنين را صد دينار قرار داد و برای منی مرد تا تکامل جنين، پنج مرحله قرار داده است؛ پس كفاره سقط جنين، قبل از ولوج روح صد دينار است؛ به اين تفصيل كه خداوند انسان را از سلاله يعنى نطفه خلق كرد و پس اين يك جزء و مرحله، سپس علقه كه دومين جزء است؛ سپس مضغه كه مرحله سوم است؛ سپس استخوان كه چهارمين مرحله است؛ سپس استخوان ها به گوشت پوشيده مى شوند. در اين هنگام جنين كامل شده است؛ پس برای پنج جزء و مرحله صد دينار قرار داده شده است و صد دينار به پنج جزء و مرحله تعلق دارد. پس برای نطفه يك پنجم صد دينار يعنى بيست دينار قرار داده و برای علقه دو پنجم يعنى بيست دينار و برای مضغه، سه پنجم يعنى شصت دينار و برای استخوان بندي، چهار پنجم معادل هشتاد دينار قرار داده است؛ پس هنگامي كه بر استخوان هايش گوشت روئيد ديه اش صد دينار است؛ هنگامي كه «خلق آخر» يعنى ولوج روح انجام شد اگر پسر باشد هزار دينار و اگر دختر باشد پانصد دينار ديه اش است» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۵۶/۴۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۲۷۸/۶؛ شوشتری، ۱۴۰۶: ۴۶۰/۱۱؛ تبریزی، ۱۴۲۸: ۳۰۸).

ب- روایت ابن مسکان عن ابی عبدالله (ع)

ابن مسکان از امام صادق (ع) نقل کرده است که فرمودند: «دِيَةُ الْجَنِينِ خَمْسَةٌ أَجْزَاءٌ خُمُسٌ لِلنُّطْفَةِ عَشْرُونَ دِينَاراً وَ لِلْعَلَقَةِ خُمْسَانٌ أَرْبَعُونَ دِينَاراً وَ لِلْمُضْغَةِ ثَلَاثَةٌ أَخْمَاسٌ سِتُونَ دِينَاراً وَ لِلْعَظْمِ أَرْبَعَةٌ أَخْمَاسٌ ثَمَانُونَ دِينَاراً فَإِذَا تَمَّ الْجَنِينُ كَانَتْ لَهُ مِائَةٌ دِينَارٍ فَإِذَا أَنْشَى فِيهِ الرُّوحُ فَدِيَّتُهُ أَلْفٌ دِينَارٍ أَوْ عَشْرَةُ أَلْفٍ دِرْهَمٍ إِنْ كَانَ ذَكَرًا وَ إِنْ كَانَ أُنْثَى فَخَمْسُمِائَةٍ دِينَارٍ: ديه جنين پنج مرحله دارد؛ يك پنجم يعني بيست دينار براي نطفه، دوپنجم يعني چهل دينار براي علقه، سه پنجم يعني شصت دينار براي مضغه، چهار پنجم يعني هشتاد دينار براي عظم؛ هنگامي كه خلقت جنين تكميل شد ديه او صد دينار است و هنگامي كه روح در او دمیده شد پس ديه او اگر پسر باشد هزار دينار يا ده هزار درهم است و اگر دختر باشد پانصد دينار» (كليني، ۱۴۰۷: ۳۴۳/۷؛ شيخ طوسي، ۱۴۰۷: ۲۸۱/۱۰؛ اصفهانی، ۱۴۰۶: ۶۰۰/۱۶؛ شهيد ثاني، ۱۴۱۰: ۲۹۶/۱۰؛ اردبيلي، ۱۴۰۳: ۳۲۵/۱۴؛ اصفهانی، ۱۴۰۶: ۴۲۰/۱۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۵۰۸/۸؛ اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۲۴؛ بروجردی، ۱۴۲۹: ۶۷۰/۳۱؛ خوئی، ۱۴۲۴: ۲۱۳؛ قمی، ۱۴۲۶: ۸۰۱/۱۰).

ج - صحیحہ ابو عبیدہ از امام باقر (ع)

ابو عبیدہ گوید: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي امْرَأَةٍ شَرِبَتْ دَوَاءً وَ هِيَ حَامِلٌ لِيَطْرَحَ وَ كَدَّهَا فَأَلْقَتْ وَ كَدَّهَا قَالَ إِنْ كَانَ لَهُ عَظْمٌ قَدْ نَبَتَ عَلَيْهِ اللَّحْمُ وَ شُقَّ لَهُ السَّمْعُ وَ الْبَصْرُ فَإِنَّ عَلَيْهَا دِيَّةً تُسَلِّمُهَا إِلَيَّ: از امام صادق (ع) درباره زن بارداری كه دوایی نوشیده بود تا فرزندش را سقط کند و فرزند نیز سقط گردید، سؤال شد و امام (ع) فرمود: اگر جنین دارای استخوان بود كه بر آن گوشت روئیده بود و چشم و گوش او تشکیل شده بود، ديه بر عهده زن است كه باید آن را به پدر فرزند بدهد» (كليني، ۱۴۰۷: ۳۴۴/۷؛ شيخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۴۵/۴؛ اصفهانی، ۱۴۰۶: ۶۱۴/۱۶؛ شيخ طوسي، ۱۳۹۰: ۳۰۱/۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۲۱/۹؛ فخرالمحققين، ۱۳۸۷: ۷۲۱/۴؛ اصفهانی، ۱۴۰۶: ۴۲۴/۱۰؛ اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۵۷/۲۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۴۵۳/۱۱).

بررسی ها در روایات حاکی از آن است که هرگاه جنین در هر مرحله ای از رشد، سقط شود جانی ملزم به پرداخت دیه خواهد بود و مقدار دیه سقط جنین براساس سنّ رویان در نظر گرفته می شود که این حکم، حاکی از عدم قصاص شخص جانی در برابر جرم سقط جنین خواهد بود.

پس این نتیجه حاصل می شود که از جمله دلایل برتری حفظ جان مادر که دارای حیات بالفعل است در برابر حفظ جان جنین که از حیات بالقوه برخوردار است این می باشد که اگر شخص جانی، عملی انجام دهد که منجر به سقط جنین شود شخص جانی ملزم به پرداخت دیه خواهد شد و هیچگاه حکم قصاص در مورد او جاری نمی شود حتی اگر عمل جانی پس از ولوج روح باشد؛ اما اگر عمل جانی منجر به از بین رفتن حیات انسانی شود که دارای حیات بالفعل است در این صورت، از شخص جانی قصاص گرفته می شود که این حاکی از برتری جان شخص زنده که دارای حیات مستقل است بر جنینی که دارای حیات تبعی است؛ لذا این نتیجه به دست می آید که حیات مادر از قداست بیشتری نسبت جنین برخوردار است و مادر می تواند با سقط درمانی پس از ولوج روح، حیات یا سلامت جسمانی خود را حفظ نماید و این اقدام از سوی مادر، جایز و بلکه واجب خواهد بود.

نتیجه گیری

سقط درمانی بعد از ولوج روح را می توان از جمله حقوق زن باردار به شمار آورد که وی می تواند با مبادرت به انجام آن، جان یا سلامتی خود را حفظ نماید. این حقّ مادر، در بارداری های پرخطر از پشتوانه فقهی برخوردار است و آیات و روایات زیادی در راستای وجوب نفس وارد شده است که به استناد آن می توان از اقدام مادر در راستای حفظ نفس خویش، حمایت کرد و و ادله ای که در راستای حرمت سقط

جنین پس از ولوج روح وارد شده است، توان مقابله با ادله جواز سقط درمانی را ندارند؛ لذا نمی توانند دلایل جواز را خدشه دار نمایند.

مضاف بر این که هرگونه رفتاری که موجب ضرر و هلاکت نفس شود، مصداق القاء نفس در تهلکه می باشد که مورد نهی شارع واقع شده است؛ لذا به نحو «وجوب»، سقط جنین بعد از ولوج روح واجب خواهد بود. بنابراین، پس از تشخیص پزشکان بر خطرناک بودن ادامه بارداری برای جان یا سلامتی مادر، اقدام وی به سقط درمانی پس از ولوج روح می تواند از باب دفاع از جان، مشروعیت داشته باشد و با عنایت به این که ادامه بارداری، تمامیت حیات مادر با سلامتی وی در معرض خطر جدی و غیر قابل جبران قرار می دهد؛ لذا متناسب بودن دفاع اقتضا می کند که حتی پس از دمیده شدن روح، مادر بتواند با مبادرت به سقط درمانی جان یا سلامتی خود را حفظ نماید.

شایان ذکر است در محلّ بحث که اقدام مادر به سقط درمانی که در راستای حفظ جان یا سلامتی صورت گرفته است علاوه بر سقوط کیفر تعزیری، دیه و ضمان مالی نیز منتفی می شود؛ زیرا به واسطه علل موجهه، جرمی تحقق نیافته است؛ لذا مادر فاقد مسئولیت مدنی و کیفری خواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.

- آملی، میرزا محمدتقی (۱۳۸۰ق)، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، ج ۵، تهران: مؤلف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم؛ عثیمین، محمد بن صالح (۲۰۱۲/۱۴۳۳ق)، الموارث و احکامها فی الشریعه الاسلامیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اردبیلی (محقق)، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- اصفهانی، سید ابو الحسن (۱۳۹۳ق)، وسیله النجاه (مع حواشی الکلپایکانی)، ج ۱، چ ۱، قم: چاپخانه مهر.

- اصفهانی (فاضل هندی)، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، **كشف اللثام والإيهام عن قواعد الأحكام**، ج ۹ و ۱۰ و ۱۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- اصفهانی (مجلسی اول)، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**، ج ۷ و ۱۰، ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- اصفهانی (مجلسی دوم)، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق)، **مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، ج ۱۳ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۶، ج ۲، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- اصفهانی (مجلسی دوم)، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۶ق)، **ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار**، ج ۱۶، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- اصفهانی (مجلسی دوم)، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰ق)، **بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار**، ج ۶۲، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
- امامی، سید حسن (۱۳۹۱)، **حقوق مدنی**، ج ۳، تهران: اسلامیه.
- انصاری شیرازی، قدرت الله و پژوهشگران مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام (۱۴۲۹ق)، **موسوعه أحكام الأطفال و أدلتها**، ج ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- بابائی، احمدعلی (۱۳۸۲)، **برگزیده تفسیر نمونه**، ج ۱۳، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین (۱۳۶۱)، **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**، ج ۹، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۸۶ق)، **الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره: کتاب الموارث**، نجف: مطبعه النجف.
- بحرانی، محمد سند (۱۴۲۳ق)، **فقه الطبّ و التضخم النقدي**، بیروت: مؤسسه أم القرى.
- بخیت، محمود عبدالله؛ علی، محمد عقله (۱۴۲۸ق)، **الوسیط فی فقه الموارث**، عمان: دار الثقافه.
- بروجردی طباطبائی، آقاحسین (۱۴۲۹ق)، **جامع أحادیث الشیعه**، ج ۳۱، تهران: فرهنگ سبز.
- بهجت، محمدتقی (۱۳۸۰)، **رساله احکام و استفتائات بهداشتی و پزشکی**، قم: مشهور.
- بهرامی احمدی، حمید (۱۳۸۸)، **قواعد فقه: مختصر هفتاد و هفت قاعده فقهی و حقوقی (با تطبیق بر قوانین)**، ج ۱، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- تبریزی، میرزا جواد بن علی (۱۴۱۷ق)، **أسس الحدود و التعزیرات**، ج ۱، قم: دفتر مؤلف.

- تبریزی، میرزا جواد بن علی (۱۴۲۵ق)، القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد (دروس فی مسائل علم الأصول)، ج ۳، قم: دار الصدیقه الشهیده سلام الله علیها.
- تبریزی، میرزا جواد بن علی (۱۴۲۸ق)، تنقیح مبانی الأحكام (کتاب الديات)، ج ۱، قم: دار الصدیقه الشهیده سلام الله علیها.
- جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۱۰، قم: داوری.
- الجندی، احمدنصر (۲۰۰۰م)، الموارث فی الشرع و القانون، قاهره: دار الکتب القانونیه.
- جواهری، حسن (۲۰۱۲م)، الفقه المعاصر، ج ۲، بیروت: العارف.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۸ و ۱۲ و ۲۵ و ۲۸، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، هدایه الأئمه الی أحكام الأئمه - منتخب المسائل، ج ۱ و ۸، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمّه فی أصول الأئمه - تکمله الوسائل، ج ۳، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- حسینی روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲۴ و ۲۵ و ۲۶، قم: دار الکتب - مدرسه امام صادق علیه السلام.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ج ۲ و ۴ و ۶ و ۱۰ و ۱۲، تهران: لطفی.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری، ج ۹، تهران: میقات.
- حلّی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۲، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
- حلّی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۳ و ۹ و ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلّی (فخرالمحققین)، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۷ق)، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۴، قم: اسماعیلیان.
- خانی، رضا؛ ریاضی، حشمت الله (۱۳۷۲)، ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباده، ج ۳ و ۱۰، تهران: دانشگاه پیام نور.

- خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵ق)، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، ج ۶، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
- خوئی، سید ابو القاسم (۱۴۲۲ق)، **مبانی تکمله المنهاج**، ج ۴۱، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی (ره).
- خوئی، سید ابو القاسم (۱۴۲۴ق)، **محاضرات فی الموارث**، قم: مؤسسه السبطين (عليهما السلام) العالمیه.
- خمینی، سید روح الله (بی تا)، **تحریر الوسیله**، ج ۱، قم: دار العلم.
- دیندارلو، هنگامه؛ دیندارلو، راضیه؛ سیاه مرزکوهی، فاطمه (۱۳۹۷)، **استفتائات پزشکی**، تهران: راضیه دیندارلو.
- روحانی، سید محمدصادق (۱۳۷۸)، **استفتائات قضائیه و مؤسسه حقوقی وکلای بین الملل از حضرت آیه الله العظمی سید محمد صادق روحانی**، بی جا: بی نا.
- زیدان، عبدالکریم (۱۳۹۵)، **الوجیز فی شرح القواعد الفقهیه فی الشریعه الاسلامیه، (مختصری در قواعد فقه)**، ترجمه سالم افسری، سنندج: آراس.
- سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق)، **مهذب الأحكام**، ج ۲۳، ج ۴، قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله.
- السریتی، عبدالودود محمد (۱۹۹۷م)، **الوصایا و الاوقاف و الموارث فی الشریعه الاسلامیه**، بیروت: دار النهضة العربیه.
- شریعی، روح الله (۱۳۸۷)، **قواعد فقه سیاسی**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شلی، محمدمصطفی (۱۹۷۸م)، **احکام الموارث بین الفقه و القانون**، بیروت: دار النهضة العربیه.
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، **النجعه فی شرح اللّمعه**، ج ۱۱، تهران: صدوق.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۰)، **تشکیل قراردادها و تعهدات**، تهران: مجد.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۱)، **ارث**، تهران: مجد.
- الشیخلی، خیزومه شاکر رشید (۱۴۲۷ق)، **الحمل و احکامه فی الفقه الاسلامی**، بغداد: دیوان الوقف السنّی، مرکز البحوث و الدراسات الاسلامیه.
- الصابونی، محمدعلی (۱۴۲۳ق)، **الموارث: فی الشریعه الاسلامیه فی ضوء الكتاب و السنّه**، قاهره: دار الصابونی.

واکاوی مبانی فقهی حکم سقط درمانی بعد از ولوج روح _____ ۳۲۰

- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۸)، **ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم**، ج ۱، قم: شکرانه.
- صدوق (شیخ)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۰۶ق)، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- صدوق (شیخ)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۳ق)، **من لایحضره الفقیه**، ج ۱ و ۳ و ۴، چ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی (صاحب ریاض)، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق)، **ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل**، ج ۱۳، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- طباطبائی قمی، سید تقی (۱۴۲۶ق)، **مبانی منهاج الصالحین**، ج ۱۰، قم: قلم الشرق.
- طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، **العروه الوثقی**، ج ۱، چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، **ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، تهران: فراهانی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵)، **ترجمه تفسیر جوامع الجامع**، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، ج ۱ و ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، ج ۱۰، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۲ و ۴ و ۹، چ ۲، تهران: اسلام.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۴ق)، **غایه المراد فی شرح نکت الإرشاد**، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۷ق)، **الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه**، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علی محمدزاده، خلیل (۱۳۹۳)، **سلامت باروری؛ چالش ها و راهبردهای مدیریتی**، چ ۲، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده.
- علی یاری غروی، مولی علی (۱۴۲۱ق)، **إیضاح الغوامض فی تقسیم الفرائض**، چ ۲، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۶)، **قواعد فقه**، ج ۱، تهران: سمت.

- غانم، عمر بن محمد بن ابراهیم (۱۴۲۱ق)، **احکام الجنین فی الفقه الاسلامی**، جدّه: دار الاندلس الخضراء.
- فرطوسی حویزی، حسین (۱۴۱۶ق)، **التوضیح النافع فی شرح ترددات صاحب الشرائع**، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- قیاض کابلی، محمد اسحاق (بی تا)، **منهاج الصالحین**، بی جا: بی نا.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، ج ۱ و ۵ و ۱۹، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
- قاسمی، محمد علی (۱۳۹۵)، **دانشنامه فقه پزشکی**، ج ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، **تفسیر نور**، ج ۱ و ۲، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، **تفسیر احسن الحدیث**، ج ۱ و ۲ و ۱۱ و ۱۲، تهران: بنیاد بعثت.
- الکرباسی، محمد ابراهیم (۱۳۷۷ق)، **نخبه الاحادیث فی الوصایا و المواریت**، نجف: مطبعه النجف.
- کریمیان صیقلانی، علی (۱۳۸۷)، **از سقط تا سقوط: کنکاشی اخلاقی بر پدیده سقط جنین**، رشت: دانشگاه گیلان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، ج ۳ و ۷ و ۸ و ۹، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، **الکافی**، ج ۱۵، قم: دار الحدیث.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس سروی (۱۳۸۲ق)، **شرح الکافی**، ج ۱۲، تهران: المکتبه الإسلامیه.
- مترجمان (۱۳۷۷)، **تفسیر هدایت**، ج ۲ و ۱۵، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- المحسنی، محمد آصف (۱۴۲۴ق)، **الفقه و مسائل طبیه**، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- محمدی همدانی، اصغر (۱۳۸۴)، **پرسی احکام اسقاط جنین از دیدگاه اسلام**، تهران: گلزار کتاب.
- مختاری مازندرانی، محمد حسین (۱۳۷۷)، **فرهنگ اصطلاحات اصولی**، تهران: انجمن قلم ایران؛ مؤسسه پژوهشی ابن سینا.

- مخلوف، حسین محمد (۱۹۰۰م)، **الموارث فی الشریعه الاسلامیه**، قاهره: المجلس الاعلی للثنون الاسلامیه، لجنه التعریف بالاسلام.
- مدنی کاشانی، حاج آقارضا (۱۴۰۸ق)، **کتاب الديات**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مشکینی، میرزا علی (۱۴۱۸ق)، **الفقه المأثور**، ج ۲، قم: الهادی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، **تفسیر روشن**، ج ۶، تهران: مرکز نشر کتاب.
- مطهری (شهید)، مرتضی (۱۳۶۸)، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، تهران: صدرا.
- مظاهری تهرانی، مسعود (۱۳۸۶)، **حق مرگ در حقوق کیفری**، تهران: هستی نما.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، ج ۳ و ۱۲، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم (۱۴۲۷ق)، **فقه الحدود و التعزیرات**، ج ۱، ج ۲، قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید رحمه الله.
- موسوی همدانی، سید محمدباقر (۱۳۷۴)، **ترجمه تفسیر المیزان**، ج ۷ و ۱۳، ج ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۵ق)، **کلمات سدیده فی مسائل جدیده**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نجفی اصفهانی، محمدتقی (۱۴۲۷ق)، **تبصره الفقهاء**، ج ۲، قم: مجمع الذخائر الإسلامیه.
- نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج ۳۶ و ۴۳، ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۴۲۱ق)، **جواهر الکلام فی ثوبه الجدید**، ج ۷، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- نراقی، ملا محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، **مستند الشیعه فی أحكام الشریعه**، ج ۱۵ و ۱۹، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- نظری توکلی، سعید (۱۳۸۱)، **پیوند اعضا در فقه اسلامی**، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- نوری (محدث)، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج ۱۶، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.