



Abortion from the Perspective of Islamic Ethics (A Critical Analysis of Approaches and Ethical Dimensions)*

Mohammad Fouladi Vanda¹  Khadija Nazari² 

1- Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Education and Research Institute (IKI), Qom, Iran (Corresponding Author).
fooladi@iki.ac.ir

2- Graduate of Level Three in Quranic Exegesis and Sciences, Fatimah Al-Ma'sumah (SA) Higher Education Institute, Bandar Abbas, Iran.
khadijeh31365@gmail.com



Abstract

This study aims to elucidate the issue of abortion from the perspective of Islamic ethics and provide a critical analysis of its ethical approaches and dimensions. Employing a critical-analytical method and documentary research, it seeks to address the following questions: What is the status of abortion in Islamic ethics? What are the ethical approaches to abortion? And under what circumstances is abortion ethically permissible? The findings indicate that three primary approaches to abortion exist: absolute permissibility, absolute prohibition, and the nuanced (differentiated) perspective. In Islam, the Creator of existence and the true owner of life is God, and no one except the Almighty has the right to claim ownership over human life-whether their own or others'. Consequently, from the

*Cite this article: Fouladi Vanda; M, Nazari, Kh (2025). Abortion from the Perspective of Islamic Ethics (A Critical Analysis of Approaches and Ethical Dimensions), Journal in Applied Ethics Studies, 2(80), 9-41.

<https://doi.org/1022081/jf.2025.70477.1985>

■ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Isfahan, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 2024/12/08 • **Revised:** 2025/02/13 • **Accepted:** 2025/05/03 • **Published online:** 2025/10/11

standpoint of Islamic ethics, abortion is impermissible, with no distinction made between the presence or absence of a soul in the fetus, as the embryo is considered a potential human being from the moment of conception. In most non-religious ethical systems, abortion is permissible and not regarded as unethical, as it aligns with utilitarian principles, hedonism, convenience, and the avoidance of responsibility. However, in the Islamic ethical framework, the fetus is recognized as a human being. Moreover, the ethical system emphasizes the impact of abortion on the moral agent's character, its role in either attaining moral perfection or ethical decline, and its effects on the spiritual dimension, transcendental values, and the individual's ultimate moral and existential fulfillment.

Keywords

Abortion, Ethical Dimensions of Abortion, Absolute Permissibility Approach, Absolute Prohibition Approach, Nuanced (Differentiated) Approach.





الإجهاض من منظور الأخلاق الإسلامية (تحليل نقدي للاتجاهات والمناحي الأخلاقية)*

محمد فولادي وندا^١ خديجه نظري^٢

١- أستاذ مساعد في قسم علم الاجتماع لمؤسسة الإمام الخميني التعليمي البحثي. قم - إيران (الكاتب المسؤول).

fooladi@iki.ac.ir

٢- خريجة المستوى الثالث لدراسات التفسير والعلوم القرآنية في مؤسسة فاطمة معصومة (س) العالمية. بندر عباس - إيران.

khadijeh31365@gmail.com

مستخلص

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح قضية الإجهاض من منظور الأخلاق الإسلامية، وتقديم تحليل نقدي للاتجاهات والأبعاد الأخلاقية له، وتسعى، مستخدمةً المنهج التحليلي النقدي والبحث الوثائقي، إلى الإجابة على الأسئلة التالية: ما مكانة الإجهاض في الأخلاق الإسلامية؟ ما هي الاتجاهات الأخلاقية للإجهاض؟ وفي أي حالات يكون الإجهاض جائزاً أخلاقياً؟ تشير النتائج إلى وجود ثلاثة اتجاهات رئيسية للإجهاض: الجواز المطلق، والمنع المطلق، في الإسلام، خالق الوجود والمالك الحقيقي للحياة هو الله، ولا أحد غيره سبحانه وتعالى يملك

***الاستناد إلى هذه المقالة:** فولادي وندا، محمد؛ نظري، خديجه (٢٠٢٥). الإجهاض من منظور الأخلاق الإسلامية (تحليل نقدي

للاتجاهات والمناحي الأخلاقية). دراسات في الأخلاق التطبيقية، ٢ (٨٠)، صص ٩-٤١.

<https://doi.org/1022081/jf.2025.70477.1985>

□ نوع المقال: بحثي؛ الناشر: مركز الدعوة الإسلامية في حوزة قم (معهد العلوم والثقافة الإسلامية، أصفهان، إيران) © المؤلف

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١٢/٠٨ □ تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/١٣ □ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٥/٠٣ □ تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١٠/١١



حياة الإنسان أو غيره، وبالتالي، فمن منظور الأخلاق الإسلامية، يُعد الإجهاض غير جائز، دون تمييز بين وجود الروح أو عدمها في الجنين، حيث يُعتبر الجنين إنساناً محتملاً منذ لحظة الحمل. و أما في معظم النظم الأخلاقية غير الدينية، فيُسمح بالإجهاض ولا يُعتبر أمراً غير أخلاقي؛ لأنه يتماشى مع مبادئ النفعية، والمتعة، والسعي إلى الراحة، والتنصل البشري من المسؤولية. ولكن في النظام الأخلاقي الإسلامي، بالإضافة إلى كون الجنين إنساناً، يشدد النظام الأخلاقي على تأثير الإجهاض في شخصية الفاعل الأخلاقي، ودوره في تحقيق كماله الأخلاقي أو انحداره، كما يؤثر على البعد الروحي والقيم السامية والاكتمال الحقيقي للفرد.

الكلمات المفتاحية

الإجهاض، الأبعاد الأخلاقية للإجهاض، اتجاه الجواز المطلق، اتجاه المنع المطلق، الموافقة التفصيلية.





سقط جنین از منظر اخلاق اسلامی (تحلیلی انتقادی از رویکردها و ابعاد اخلاقی)*

محمد فولادی‌وندا^۱ خدیجه نظری^۲

۱- دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

fooladi@iki.ac.ir

۲- دانش‌آموخته سطح سه تفسیر و علوم قرآنی، مؤسسه عالی فاطمه معصومه (علیها السلام)، بندرعباس، ایران.

khadijeh31365@gmail.com

چکیده

این مقاله با هدف تبیین مسئله سقط جنین از منظر اخلاق اسلامی و ارائه تحلیلی انتقادی از رویکردها و ابعاد اخلاقی آن تدوین شده و با روش تحلیلی انتقادی و به شیوه اسنادی، در پی پاسخ‌دادن به این سؤالات است که: سقط جنین از منظر اخلاق اسلامی چه جایگاهی دارد؟ رویکردهای اخلاقی سقط جنین کدام‌اند؟ و در چه صورتی سقط جنین از منظر اخلاقی مجاز است؟ یافته‌های پژوهش حاکی از این است که در سقط جنین، سه رویکرد جواز مطلق و عدم جواز مطلق و قول به تفصیل مطرح است. در اسلام، خالق هستی و مالک

***استناد به این مقاله:** فولادی‌وندا، محمد؛ نظری، خدیجه (۱۴۰۴). سقط جنین از منظر اخلاق اسلامی (تحلیلی انتقادی از رویکردها و ابعاد اخلاقی). مطالعات اخلاق کاربردی، ۲(۸۰)، صص ۴۱-۹.

<https://doi.org/1022081/jf.2025.70477.1985>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اصفهان، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹



حقیقی، خداست و هیچ کس جز خدای متعال، مالک حیات انسان یا دیگران نیست؛ بنابراین، از منظر اخلاق اسلامی، سقط جنین جایز نیست و تفاوتی بین حلول روح و عدم آن در جنین وجود ندارد؛ زیرا جنین از لحظه انعقاد نطفه، انسانی بالقوه است. در بیشتر نظام‌های اخلاقی غیردینی، سقط جنین مجاز است و امری ضد اخلاقی محسوب نمی‌شود؛ زیرا این امر با مبانی سودگرایی، لذت‌گرایی، راحت‌طلبی و مسئولیت‌گریزی انسان سازگار است. اما در نظام اخلاقی اسلام، افزون‌بر اینکه جنین، یک انسان است، تأثیر سقط جنین بر شخصیت فاعل اخلاقی و نقش آن در نیل به کمال یا سقوط اخلاقی او و نیز تأثیر آن بر جنبه روحانی و ارزش‌های معنوی و کمال حقیقی وی مورد تأکید است.

کلیدواژه‌ها

سقط جنین، ابعاد اخلاقی سقط، رویکرد جواز مطلق، رویکرد عدم جواز، رویکرد تفصیل.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مقدمه

سقط جنین، با توجه به ابعاد گسترده‌ای که دارد، موضوعی بسیار پیچیده است و به‌عنوان مسئله مهم اجتماعی قابل بررسی است. کشورهای مختلف، براساس فرهنگ، آداب و رسوم، باورها و اعتقادات مذهبی خود، قوانین متفاوتی را در این زمینه وضع کرده‌اند. به‌رغم موضع‌گیری مشابه مذاهب مختلف در قبال سقط جنین و مبارزه با این پدیده شوم، نظر به آزادی‌های زیاد روابط جنسی در کشورهای غربی و ترویج آن در جوامع اسلامی، متأسفانه میزان سقط جنین، به‌ویژه سقط‌های عمدی و غیربهداشتی، در این کشورها بسیار زیاد است. مسائلی مانند داشتن فرزند زیاد، بیماری مادر، بارداری‌های ناخواسته، نامشروع‌بودن فرزند، ولنگاری جنسی و روابط آزاد و مدیریت بدن، زمینه سقط جنین را فراهم کرده است. در اسلام و اخلاق اسلامی، انسان و انسانیت دارای ارزش است و حرمت آن از نظر اخلاقی لازم است. معیار انسانیت در دو سطح مطرح است: سطح نازل انسانیت، همان چیزی که در زیست‌شناسی به‌عنوان جاننداری خاص شناخته می‌شود و سطح عالی‌تر انسانیت که با دو معیار عقل و ایمان سنجیده می‌شود. در مسائل اخلاقی، سطح اول تعیین‌کننده انسانیت است (فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۳۴).

بنابراین، اسلام برخلاف مکاتب دیگر، به‌دلیل کرامتی که برای انسان در نظر گرفته است، حتی برای مرحله انعقاد نطفه و قبل از دمیده‌شدن روح در جنین نیز ارزش خاصی قائل است و لذا سقط جنین را بر نمی‌تابد. اسحاق بن عمار می‌گوید: «به امام کاظم علیه السلام عرض کردم: زنی از ترس حاملگی، برای سقط جنین خود دارو می‌خورد. حضرت فرمود: جایز نیست. عرض کردم: جنین او هنوز در مرحله نطفه است. فرمود: نخستین چیزی که آفریده می‌شود، نطفه است» (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۷۱).

در سقط جنین، این مناقشه مطرح است: مواجهه با حق حیات جنین و ارزش حیات انسان و حق مادر؛ زیرا سقط جنین با مفاهیمی مانند حق زندگی جنین، حق انتخاب مادر، ارزش زندگی انسان و اخلاق انسانی گره خورده است. حق زندگی، اساس هر نظام اخلاقی و حقوقی است. از منظر اخلاق اسلامی، این سؤال مطرح است که آیا سقط جنین اختیاری





توجیه‌پذیر است یا نه؟ به‌طور خاص، در صورت عروض عناوینی مثل عسر و حرج، تهدید حیات مادر، نقص خلقت در جنین، جنین ناشی از تجاوز به عنف، به‌خطرافتادن آبرو و حیثیت مادر، سقط جنین اخلاقاً درست است یا نه؟ (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۹۵). برخی معتقدند سقط جنین، کشتن یا تجاوز به حق حیات یک انسان است و اخلاقاً بر ما لازم است با آن مقابله کنیم (Schur, 1992, p. 44).

متأسفانه امروزه سقط جنین به‌عنوان یک اپیدمی اجتماعی در جوامع مختلف مطرح است و عوامل مختلفی از جمله فشارها و مشکلات اقتصادی، اجتماعی، راحت‌طلبی و لذت‌گرایی و ناآگاهی از حقوق انسان و اخلاق انسانی در آن نقش دارند. براساس مطالعات انجام‌شده در ایران، به‌طور میانگین، سالانه بین ۳۵۰ تا ۵۳۰ هزار سقط در کشور انجام می‌شود و تقریباً یک‌سوم تولدها از دست می‌رود. از این تعداد، تنها حدود ده تا دوازده هزار سقط با مجوز قانونی و ازسوی پزشکی قانونی انجام می‌شود (وبگاه خبرآنلاین). به عبارت دیگر، روزانه بین هزار تا ۱۵۰۰ جنین در کشور سقط می‌شود. این رقمی است که به‌صورت رسمی ازسوی متولیان امر اعلام شده است و شامل بیش از ۵۰ درصد بارداری‌های سالانه در کشور می‌شود. این موضوع در حوزه اخلاق و حقوق انسانی، نیازمند کالبدشکافی جدی است.

مهم‌ترین حق انسان، حق حیات است و سایر حقوق از این حق نشئت می‌گیرند؛ زیرا اگر زندگی و حیاتی نباشد، حقوق دیگر مصداقی نخواهد داشت. حیات و زندگی، بزرگ‌ترین موهبت الهی است که به انسان اعطا شده است؛ «الحياة هبة الله». به همین جهت، احادی حق از بین بردن یا ضعیف کردن آن را ندارد. این حق، از جانب خداوند در امانت اوست و انسان، مأمور و مکلف به حفظ آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۸۹-۲۹۰).

شاید همه شرایع بر این مطلب اتفاق داشته باشند که حفظ حیات و پرهیز از تعدی به آن یا محدود کردن آن واجب است. این تحقیق نیز به روش توصیفی تحلیلی و انتقادی، با مطالعه اسنادی انجام شده و در صدد پاسخ‌دادن به این سؤال است: ابعاد و پیامدهای



اخلاقی سقط جنین کدام‌اند؟ و رویکردهای مختلف و دیدگاه اسلام درباره سقط جنین چیست؟

پیشینه پژوهش

۱. آل‌بویه (۱۳۹۸)، در کتاب سقط جنین از منظر اخلاقی، ضمن بررسی استدلال‌های موافقان و مخالفان، سعی کرده براساس فلسفه اسلامی، تقریرهای دیگری از استدلال‌های مخالفان سقط جنین ارائه کند و براساس آموزه‌های اخلاقی قرآن، استدلال‌های جدیدی برای نادرستی سقط جنین از منظر اخلاقی با توجه به جایگاه انسان در هستی و هدیه بودن جنین از سوی خدا به دست دهد؛

۲. حاجی کاظم (۱۴۰۲)، در کتاب سه مجلس دینی در موضوع حمایت از حیات جنین، در راستای درک منزلت جنین و قبح قتل آن، شبهه فلسفی گیاهی یا حیوانی بودن جنین را بررسی کرده و معتقد است تصور غلط این است که فلسفه می‌گوید شکل‌گیری جنین با شکل گرفتن شأن نباتی همراه است و سپس، به حیوان تبدیل می‌شود و کم‌کم به سوی انسانیت حرکت می‌کند. با توجه به وجود معارف روشنی درباره انسانیت جنین... مقصود این است که این موجود انسانی است که دارای رشد نباتی و حیوانی است؛ انسانی که در ابتدا مثل یک گیاه رشد و تغذیه دارد؛

۳. رخی (۱۳۸۶)، در پایان‌نامه سقط جنین از منظر فقه و حقوق، به تفاوت اساسی دیدگاه اسلام با دیدگاه غرب در مسئله سقط جنین پرداخته است. غرب به بهانه آزادی و تساوی زن و مالکیت او بر بدن خود، سقط جنین را مجاز و مباح می‌داند؛ اما در اسلام، از حیات بشری حتی از لحاظ انعقاد نطفه حمایت شده است و دستورات و احکام متعدد شرع در این زمینه دلالت بر آن دارد. این پژوهشگر، پس از اثبات حکم شرعی، درباره مبحث مهم کیفری سقط جنین و موضوع ثبوت قصاص در سقط جنین عمدی بحث و بررسی کرده است؛

۴. موحدی و همکاران (۱۳۹۱)، در مقاله «نگاهی به راه‌حل‌های وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه در سقط جنین و مرگ مغزی» معتقدند در اخلاق هنجاری، دو دسته بزرگ



نظریات وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه در مقابل هم قرار گرفته‌اند. آن‌ها در این مقاله، با در نظر داشتن جایگاه دو نظریه وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی در اخلاق هنجاری، کوشیده‌اند برای مسائل اخلاقی سقط‌جنین و مرگ مغزی، پاسخ‌های مناسبی ارائه کرده، با تحلیل و مقایسه آن پاسخ‌ها، معقولیت و مقبولیت هریک از این دو نظریه را در پاسخ به آن مسائل و معضلات اخلاقی بررسی کنند؛

۵. کبیری (۱۴۰۱)، در مقاله «واکاوی انتقادی ادله فمینیست‌های لیبرال موج دوم بر جواز سقط‌جنین»، بر آن است که فمینیست‌هایی نظیر رویین وست، بتی فریدن، لوکر و تامسون، با تکیه بر سه مبنای آزادی فردی زنان، حقوق فردی زن و تساوی و برابری زن و مرد، بر جواز سقط‌جنین استدلال کرده‌اند. این طیف، سقط‌جنین را در بارداری ناخواسته مطلقاً مجاز می‌شمارند؛ زیرا از نظر آنان آزادی فردی زن و حق انتخاب آگاهانه او در پذیرش نقش مادری، به عنوان یک حق فردی مهم، بسیار حائز اهمیت است. زنان باید همانند مردان از حقوق آزادی‌بخش برخوردار باشند. البته باید بین بارداری ناشی از تجاوز به العنف با دیگر اقسام بارداری ناخواسته تمایز قائل شد و فرار از مسئولیت‌پذیری به هر بهانه‌ای، صحیح نیست، بلکه افراد باید مسئولیت پیامدهای اعمالشان را بپذیرند؛

۶. شمشیری میلانی (۱۳۸۵)، در مقاله «سقط‌جنین عمدی»، ضمن تعریف سقط‌جنین، به انواع آن اشاره کرده است: در حالت اول، بعد از شروع بارداری، به دلایل جنینی یا مادری، محصول بارداری محکوم به خروج خودبه‌خود از رحم مادر است. این نوع سقط‌جنین را سقط‌جنین «خودبه‌خود» می‌گویند. گاهی هم در فرایند بارداری مشکلی وجود ندارد، ولی به دلایلی به طور ارادی، به آن خاتمه داده می‌شود. این نوع سقط‌جنین را «ارادی یا القاشده» می‌گویند که در بیشتر جوامع، این نوع سقط‌جنین با قوانین مغایر است و به آن جنایی یا غیرقانونی نیز گفته می‌شود؛

۷. شمشیری میلانی (۱۳۸۴)، در مقاله «سقط‌جنین، حق حیات مادر؛ بررسی سقط‌جنین از منظر طب» معتقد است در فرایند بارداری تمامی تخم‌هایی که حاصل لقاح اسپرم و تخمک هستند، به مرحله لانه‌گزینی در رحم و ادامه بارداری نمی‌رسند؛ یعنی بارداری‌های



متعدد، به طور خودبه خود، به دلایل اشکالات جنینی یا مادری، خاتمه می یابند. تعدادی از بارداری ها نیز به طور اختیاری خاتمه داده می شوند. در این میان، اعداد و ارقام مرگ مادرانی که در تنگنای پذیرفتن یا نپذیرفتن بارداری ناخواسته قرار می گیرند و به سقط جنین های خطرناک مبادرت می کنند، قابل توجه بوده است؛

۸. سلیمانی (۱۳۸۴)، در مقاله «سقط جنین در مسیحیت» معتقد است هرچند در مجموعه عهد جدید هیچ بیان صریحی درباره سقط جنین وجود ندارد، فرقه های مسیحی به آن توجه کرده اند. به اعتقاد کلیسای کاتولیک رم، جنین از لحظه انعقاد نطفه، انسانی کامل است و حق حیات دارد؛ از این رو، این کلیسا از آغاز پیدایش جنین، هرگونه اقدام به سقط جنین را نکوهش کرده است.

گرچه برخی از دانشمندان، دمیده شدن روح را ملاک جواز یا عدم جواز سقط جنین می دانستند، کلیسای کاتولیک در قرن نوزدهم رسماً این دیدگاه را رد و اعلام کرد جنین در هر مرحله ای باشد، سقط آن ناروا است و سقط کننده جنین به مجازات شرعی طرد محکوم می شود. در مسیحیت حتی اگر زندگی مادر در خطر مرگ قرار گیرد، نمی توان اقدام به سقط کرد. کاتولیک ها در پاسخ به این ایراد، براساس قاعده «نتیجه دوگانه»، معتقدند اگر زن بارداری به سرطان رحم مبتلا باشد، پزشک می تواند برای نجات جان وی، رحم سرطانی را بیرون بیاورد. در اینجا پزشک و مادر، مرگ جنین را قصد نکرده اند، بلکه یک عمل مشروع را برای درمان بیماری وی انجام داده اند، گرچه نتیجه قهری آن مرگ جنین است. اما بسیاری از پروتستان ها و ارتدوکس ها و دیگر فرقه های مسیحی، جنین را انسان بالقوه شمرده اند که دارای حقوقی بر گردن زن باردار و دیگران است. الهی دانان فمینیست، با ارائه تفسیر دیگری از رابطه جنین و مادر، اجازه داده اند در صورت خطر داشتن بارداری برای مادر، برای سقط جنین اقدام شود.

در بیان وجه نوآوری مقاله حاضر باید گفت، در این مقاله، سقط جنین از منظر اخلاق اسلامی بررسی و تحلیلی انتقادی از رویکردها و ابعاد اخلاقی سقط جنین ارائه شده است. در این پژوهش، سه رویکرد جواز مطلق، عدم جواز مطلق سقط و تفصیل بین قبل و بعد از



حلول روح سقط، طرح و بررسی شده است؛ افزون بر این، مقایسه دو نظام اخلاقی اسلام و سکولار و برجستگی دیدگاه اسلام در حرمت و منزلت انسان و اینکه فرزند عطیه الهی و دارای روح خدایی است، نشان می‌دهد اسقاط آن از نظر اخلاقی شایسته نیست. در مطالعات پیشین به موضوع اخیر پرداخته نشده است.

تعریف جنین و سقط جنین

«جنین»، در لغت، یعنی پوشانده شده، بچه‌ای که در رحم مادر است و هنوز به دنیا نیامده است (مروج، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷). در اصطلاح، «جنین محصول حاملگی است که از انعقاد نطفه در رحم شروع شده و تا لحظه ماقبل تولد ادامه می‌یابد» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۴: ص ۴۸۷).

سقط جنین^۱، در لغت، به معنی افتادن جنین ناتمام از شکم زن حامله، انداختن زن حامله بچه ناتمام خود را از شکم خود و افتادن بچه ناتمام از رحم است (دهخدا، ۱۳۹۰، ذیل «سقط جنین»؛ همچنین به معنی بچه نارس و مرده که پیش از فرارسیدن هنگام ولادت، از شکم مادر بیفتد (عمید، ۱۳۸۱، ذیل «سقط جنین»).

سقط جنین، به معنی افتادن جنین قبل از نمو کامل در رحم است (معین، ۱۳۷۶، ذیل «سقط جنین»).

در دایرةالمعارف‌ها، سقط جنین القایی، در مقابل سقط جنین خودبه‌خودی، پایان دادن عمدی حاملگی مستقر یا پایان دادن حیات جنین در داخل رحم، پس از بارداری و پیش از تولد، تعریف شده است (Nancy, 2001, p. 2). در بسیاری موارد، به جای واژه سقط یا اسقاط، از واژه «اجهاز» استفاده می‌شود که از نظر معنا با اسقاط برابر است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۴: ص ۷۶۰). حملی که در شکم مادر است، اگر زنده به دنیا آید «ولد» و اگر مرده به دنیا آید، «سقط» است (جلالی زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸).

به‌طور کلی، تعریف سقط جنین چنین است: «اخراج غیرطبیعی حمل پیش از موعد

1.abortion.



طبیعی زایمان؛ به گونه‌ای که حمل، زنده یا قابل زیستن نباشد. اعم از اینکه این اخراج با جراحی و برداشتن جنین از رحم باشد و یا با مصرف داروها و کارهای خاصی، جنین بیفتد» (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۸۵).

در واقع، سقط جنین به معنی ازدست‌دادن جنین تا قبل از هفته بیستم بارداری است و سقط ناخواسته جنین نیز به معنی پایان‌یافتن بارداری در همین دوره زمانی (به‌ویژه در سه‌ماهه اول بارداری) است. شاید جامع‌ترین تعریف حقوقی آن، «از بین بردن آگاهانه حیات جنین (خارج کردن عمدی از رحم به منظوری غیر از توالد یا درآوردن جنین) مرده باشد» (دیوسالار، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

ابعاد اخلاقی و رویکردهای سقط جنین

به‌طور کلی، در سقط جنین سه رویکرد مطرح است: جواز سقط جنین به‌طور مطلق، عدم جواز سقط جنین به‌طور مطلق، رویکرد تفصیل و اینکه تا پیش از چهارماهگی و دیدن روح، سقط مجاز است و بعد از آن، مجاز نیست. در اینجا این رویکردها را به‌اجمال بیان می‌کنیم:

۱. رویکرد عدم جواز مطلق سقط جنین

طبق این رویکرد، «سقط جنین از ابتدای مراحل بارداری و پیدایش جنین در رحم زن که با تلقیح نطفه از تخمک زن و اسپرم مرد و استقرار آن در رحم شروع می‌شود تا به‌صورت انسان کامل درآید، از نظر شرع حرام است» (فیاض، ۱۴۲۶ق، ص ۷۴۳-۷۴۴).

این رویکرد، به‌طور مطلق، سقط جنین را از لحظه لقاح تا تولد حرام می‌داند و آن را معادل قتل یک انسان بی‌گناه می‌شمارد. در این رویکرد، توجه به چند اشکال اساسی و پاسخ به آن‌ها ضروری است.

منتقدان این رویکرد، اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند. در ادامه، این شبهات مطرح و به آن‌ها پاسخ داده می‌شود:



۱.۱. بی توجهی به حق انتخاب مادر

منتقدان این رویکرد معتقدند دیدگاه عدم جواز سقط جنین، حق زن را در انتخاب بدن خود، نادیده گرفته است؛ زیرا زن مجبور است تا پایان بارداری، حتی در موارد خطرناک برای خود، حاملگی را ادامه دهد و فرزند را به دنیا بیاورد. این درحالی است که زنان می توانند با ابزار پیشگیری از بارداری و سقط جنین، بر بدن خود کنترل داشته باشند و از میان وضعیت بارداری یا خاتمه دادن به بارداری، یکی را انتخاب کنند. سیمون دوبووار^۱ می گوید: «در دسترس بودن وسایل پیشگیری از حاملگی و سقط جنین بدین معناست که زنان قادر خواهند بود بر بدن خویش حاکم باشند، نه اینکه به مثابه برده عمل کنند. آناتومی، فرصت هایی ایجاد می کند، نه اینکه سرنوشت حک شده بر سنگ باشد» (ویلفورد، ۱۳۷۵، ص ۳۶۸). فریدان^۲، نظریه پرداز فمینیسم لیبرال، معتقد است:

چون زن موجودی مستقل است، حق دارد بر جسم خود کنترل داشته باشد. زنان نباید از مادری رها شوند، بلکه مادری تنها وقتی به عملی لذت آفرین و مسئولانه تبدیل می شود که زنان بتوانند با آگاهی و مسئولیت انسانی کامل، تصمیم بگیرند مادر باشند. حق زن و فقط زن است که بخواهد یا نخواهد بچه دار شود؛ به این ترتیب، حق کنترل بر باروری به مثابه حقی مدنی دانسته می شود که هیچ مرجعی نمی تواند جز خود زن درباره آن تصمیم بگیرد (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹-۲۵۰).

سیمون دوبووار در این باره معتقد است:

به یاری آبستنی مصنوعی، تحولی کمال می پذیرد که به بشریت اجازه می دهد بر کار تولیدمثل تسلط یابد. این تغییرها به خصوص برای زن اهمیت فراوان دارد. زن می تواند تعداد آبستنی ها را محدود کند... زن حق تسلط بر پیکر خود را دارد و با گریختن از قسمت اعظم بردگی های تولیدمثل، می تواند وظیفه اقتصادی مورد نظرش را به عهده بگیرد (دوبووار، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷).

1. Simone de Beauvoir.

2. Faridan.



در نقد این اشکال باید گفت هرچند حق انتخاب زن درباره بدنش لازم است و نباید او را به حمل جنین و تولد فرزند مجبور کرد، اما جنین را (به عنوان یک انسان دارای حق حیات) نمی توان از بین برد. در اسلام و اخلاق اسلامی، هیچ انسانی نه تنها حق و اختیار آسیب زدن به دیگران را ندارد، بلکه از آسیب زدن به عضوی از اعضای خود نیز منع شده است. از این منظر، حیات انسان، چه مادی چه معنوی، از آن خداوند است و هیچ انسانی بدون اذن الهی، حق تصرف در آن را ندارد؛ از این رو، خودکشی و از بین بردن حیات خویش نیز امری ممنوع و حرام است. لازمه چنین نگاهی، حرمت سقط جنین است (ر.ک: چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۲-۲۱۳).

بنابراین، اگر کسی خود را مالک حیات و زندگی خویش تصور کند، ممکن است این حق را برای خود قائل باشد که خودکشی کند یا این را حق مسلم خود بداند که آن را بفروشد یا به رهن و اجاره دهد و به تن فروشی و بزهکاری روی آورد. درحالی که در اسلام براساس مبنای امانت، حقوق و تکالیف انسان به گونه ای است که هرکس امانت دار مال، جان، هویت و سرنوشت خویش است.

چنین انسان امانت داری نمی تواند سرنوشت خود را به دلخواه و مالکانه رقم زند یا چنین حق داشته باشد که درباره ادامه حیات خویش، تسلیم قوانین خودساخته گردد، بلکه او هرگونه تخطی از حقوق الهی درباره جان و مال و ناموس خویش را گناهی نابخشودنی می داند... برخلاف نگاه مالکیت که با پندار غلط و توهم باطل، هیچ چیز را برای خود به دست نمی آورد، بلکه ذلت و خواری را تحصیل می کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۸).

قرآن می فرماید: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (بقره، ۱۹۵)؛ یعنی هیچ کس نمی تواند بگوید چون حفظ حیات و زندگی، حق طبیعی من است، هرگونه که بخواهم می توانم در آن تصرف کنم؛ چنان که مدافعان خودکشی می گویند انسان آزاد است که... دست به هر کاری بزند و در بدن خود تصرف کند.



این دیدگاه با تفکر دینی شدیداً در تعارض است؛ زیرا خداوند خواسته است حیات انسان، حیاتی معقول بوده و او برای حفظ چنین حیاتی کوشا باشد، درحالی که انتحار و خودزنی و کشتن جنین با حفظ حیات انسانی در تضاد است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۶۶-۲۶۷).

بنابراین، اخلاق اسلامی با تأکید بر حیات به عنوان امانت الهی و منع تصرف در آن، به طور کلی، سقط جنین را مذموم می داند و آن را با اخلاق اسلامی و حق حیات انسان در تراحم می بیند.

۲.۱. جنین، بخشی از بافت بدن

منتقدان رویکرد عدم جواز مطلق بر این باورند که جنین، انسان نیست که قتل آن جایز یا خطا باشد، بلکه بخشی از بافت بدن است. فمیسیت مشهور، مری آنه وارن^۱، معتقد است چیزی که اخلاقاً درست نیست، کشتن «انسان» است و چون «جنین»، انسان نیست، بلکه بخشی از بافت مانند از بدن مادر نظیر آپاندیس است، از بین بردن آن خطا نیست (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳۶).

در نقد این سخن باید گفت جنین هر چند از لحظه لقاح، تمام خصوصیات انسان کامل را ندارد، اما همین لخته خون، در مسیر تکامل و رشد تدریجی و سیر به سوی تبدیل شدن به انسان کامل قرار دارد؛ براین اساس، حیات انسان از دوران جنینی شروع می شود و حتی پیش از تشکیل نطفه نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

در آموزه های دینی، سلب زندگی از جنین، جرم به شمار می آید و عملی غیراخلاقی است؛ زیرا موجودیت انسان از زمان پیوند دو سلول جنسی اولیه آغاز می گردد و از بین بردن آن، در هر مرحله ای، نابودی مرحله ای از انسانیت به شمار می آید که در مسیر فعلیت و بروز هویت انسانی قرار گرفته است (ر.ک: آیت اللهی، ۱۳۸۱، ج ۳: ص ۱۱۹).

1. Mary Anna Warren.



بنابراین، از بین بردن جنین، از همان لحظه لقاح، از منظر اخلاق اسلامی، عملی ناشایست است؛ چراکه جنین از آغاز پیوند سلولی در مسیر انسان شدن است و اخلاقاً سلب حق حیات از آن، جایز نیست.

۱.۳. بی توجهی به جنین ناقص الخلقه و عسر و حرج ناشی از آن

دیدگاهی که قائل به عدم جواز سقط جنین است، اولویت مادی و آزادی فردی مادر را نادیده می گیرد و از داشتن جنین ناقص الخلقه حمایت می کند. گاهی ممکن است حفظ جنین ناقص الخلقه برای مادر خطرناک باشد. دیدگاه فمینیستی در توجیه سقط جنین «ناقص الخلقه» و نامشروع، بر دو پیش فرض استوار است: اول، اولویت رفاه مادی؛ هر عاملی که رفاه مادی را محدود کند، قابل حذف است؛ زیرا جنین ناقص الخلقه به عنوان عامل محدودکننده رفاه مادی توجیه می شود. دوم، آزادی فردی؛ هر کس حق انجام هر کاری را دارد و براین اساس، سقط جنین به عنوان حق فردی زن توجیه می شود (ر.ک: متمسک، ۱۳۸۰، ص ۴۸۲).

در نقد این سخن باید گفت از منظر اسلام و اخلاق اسلامی، انسان ناقص الخلقه وجود ندارد. ممکن است اعضا و جوارح کسی ناقص باشد، اما روح، ناقص الخلقه نیست؛ زیرا قرآن کریم می فرماید: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾؛ «قسم به جان آدمی که خدا او را مستوی الخلقه آفرید» (شمس، ۷). پس انسان ناقص الخلقه نیست. خداوند در تفسیر تسویه نفس می فرماید: ﴿قَالَهُمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس، ۸)؛ یعنی تسویه نفس به الهام فجور و تقواست. روحی که در انسان عاقل هست و روحی که در انسان دیوانه هست، هر دو از ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر، ۲۹) هستند و فرقی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱: ص ۱۳۲).

انسان، روحی دارد ملکوتی؛ این موجد خارجی است که نه زمان دارد و نه مکان، نه مترزمن است و نه متمکن، نه تهی و خالی خلق شد و نه عاریتی است. آنچه مربوط به گوهر



هستی اوست، اصل معرفتی است که خدا به او داده و فرمود: من هیچ انسانی را ناقص الخلقه خلق نکردم، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾؛ سوگند به روح آدمی و سوگند به خدایی که روح آدمی را مستوی الخلقه خلق کرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۹: ص ۲۷۱).

بنابراین، نمی توان جنین انسانی که دارای روح خدایی و عطیة الهی است، به دلیل بی توجهی والدین و به بهانه اولویت رفاه مادی و آزادی فردی مادر، به مذبیح فرستاد؛ زیرا روح انسان، حتی انسان دارای نقصان در خلقت، یک هستی ملکوتی و مستقل از محدودیت های مادی و زمان و مکان معرفی می شود. با این توضیح، سقط جنین عملی ضد اخلاقی و تجاوز به حق زندگی یک هستی ملکوتی و مستوی الخلقه محسوب می شود. براین اساس، با توجه به قدسیت روح انسان و رد وجود انسان ناقص الخلقه، قتل جنین، از نظر اخلاقی ناموجه است. اگر چنین قتلی موجه باشد، باید قتل انسان های سالم از نظر خلقت نیز که در زندگی دنیایی دچار تصادف و نقص عضو می شوند، از منظر اخلاقی موجه باشد.

۲. رویکرد جواز مطلق سقط جنین

رویکرد دوم، جواز مطلق سقط جنین است. از نظر بسیاری از فمینیست ها، بیانیه موسوم به «روی وید» در سال ۱۹۷۳م، در حکم منشور آزادی زنان به شمار می آید: زن در آن [بیانیه] به عنوان یک «فرد مستقل» پذیرفته شده و «قانونی شدن سقط جنین»، آزادی رفتار جنسی زنان را تثبیت کرده و آن ها را از قید و بندهای مردانه رهانیده است. فمینیست ها از سقط جنین، به عنوان دکتربینی مقدس که پیوسته باید از آن حمایت کرد، یاد می کنند. آن ها این دکتربینی را سنگ بنای آزادی جنسی قلمداد کرده و با هرگونه عملکردی که به محدود شدن آن منجر شود، مخالفت می کنند (حق شناس، ۱۳۸۹، ص ۳۶).



از این رو، جنین را نه انسان که بخشی از بافت بدن تلقی می کنند و قتل آن را جایز می دانند. در ذیل، ادله حامیان جواز مطلق سقط جنین را طرح کرده، به نقد و بررسی آن‌ها می پردازیم:

۲. ۱. حق حاکمیت و آزادی کامل و بی قید و شرط زن بر بدن

فمینیست‌ها بر این باورند که حق حاکمیت و آزادی زن، کامل و بی قید و شرط است؛ هیچ کس نباید در تصمیم‌گیری زن درباره بدن و انتخاب مادرشدن یا نشدن او دخالت کند. تکثیر نسل و مادری، مسئولیتی سختی بر عهده زنان و سرکوبی آنان است که زنان باید از این بند رها و آزاد شوند و بر تصمیم‌گیری جسم خود اختیار و کنترل داشته باشند؛ از این رو، فمینیست‌ها سقط جنین را حق مسلم زن برای کنترل بدن و خاتمه دادن به بارداری می دانند و اعمال هرگونه محدودیت برای حق زن در سقط جنین را نقض آزادی و استقلال او تلقی می کنند (ر.ک: چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷).

عمده‌ترین دلایل فمینیست‌ها در جواز مطلق سقط جنین، در دو مسئله اساسی ریشه دارد: اول، حق زنان در کنترل جسم خود، و دوم، فاعل مختار شمردن زن. برخی از فمینیست‌های لیبرال علاقمند به بارداری زنان‌اند و برخی از فمینیست‌های مسیحی نیز سقط جنین را قتل نفس می دانند (هام، ۱۳۸۲، ص ۲۳)؛ اما فمینیست‌های رادیکال، سرسخت‌ترین حامیان سقط جنین هستند. هر دو جریان فمینیسم لیبرال و رادیکال معتقدند زن حق دارد بر جسم خود کنترل داشته باشد و زنان باید به جسم خود آگاهی و بر آن کنترل داشته باشند. زنان حق پایان دادن به بارداری یا سقط جنین را دارند و این امری شخصی و مربوط به خود زن است، نه دولت (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۸۳، ص ۲۸۶).

در واقع، سلطه مردان بر زنان برگرفته از تقسیم‌بندی زیست‌شناختی وظایفی است که زن را مسئول تولیدمثل می کند؛ وظایفی که به طور ذاتی، زنان را در مقام ضعف قرار داده، آن‌ها را به مردان وابسته می کند. تکنولوژی تولیدمثل می تواند وظایف تولیدمثل را



به‌طور مشترک به مرد و زن واگذار کند و سلطه مردان بر زنان را به چالش بکشد (ر.ک: فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰).

بتی فریدان، نظریه پرداز لیبرال، معتقد است حق سلطه زنان بر بدن، ناشی از اصل برابری زن و مرد (به‌عنوان انسان) است و مادری تنها زمانی مسئولانه است که زنان با آگاهی و مسئولیت‌پذیری تصمیم به مادرشدن بگیرند؛ حق انتخاب مادرشدن یا نشدن، تنها به زن تعلق دارد؛ لذا حق کنترل بر باروری، حقی انسانی است که هیچ مرجعی به‌جز خود زن، حق تصمیم‌گیری درباره آن را ندارد (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹-۲۵۰).

بنابراین، «آزادی مطلق سقط‌جنین در فمینیسم بر پایه دو اصل قرار دارد: اختیار تن خود را داشتن و تصمیم‌گیرنده‌بودن؛ چراکه تولیدمثل، تأثیر زیادی بر زنان می‌گذارد. آنان حق دارند عاملی را که می‌تواند بر آینده زندگی‌شان تأثیر بگذارد، خود انتخاب و درباره آن تصمیم‌گیری کنند» (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷).

این حق زن است که بخواهد بچه‌دار شود یا نه. اگر ناخواسته حامله شود (بدون توجه به چگونگی آن) می‌تواند به‌صورت قانونی، سقط‌جنین را انتخاب کند (ر.ک: مانستن، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۱۴۰).

در نقد این رویکرد باید گفت اسلام و رویکرد اخلاقی آن، برخلاف نگرش لیبرالیستی فمینیسم که به‌دلیل اعتقاد به اصالت فرد و منافع فردی، زنان را مالک جسم خود می‌داند و حکم به جواز سقط‌جنین می‌دهد، با سقط‌جنین در هر مرحله مخالف است؛ زیرا همان‌گونه که گذشت:

اولاً، در نگرش اسلامی، زن حق ندارد به این دلیل که مالک جسم خویش است، حیات موجودی دیگر را به خطر اندازد. اسلام، برخلاف فمینیسم که بارداری و فرایند تولیدمثل را باری بر زنان می‌داند، آن را سبب‌ساز ستم به آنان نمی‌داند و نگاه اسلامی، نگاهی توأم با ارزش و احترام است. در اسلام، تولیدمثل، فرایند انسان‌سازی و مسیری است که در آن



با پرورش فرزندان باایمان، دین خدا در زمین گسترش می‌یابد و در گستره زمین، خداوند عبادت می‌شود. این نوع نگاه، ارزش تولیدمثل را در سطح فریضه‌ای چون جهاد در راه خدا قرار می‌دهد (ر.ک: چراغی کوتیانی، ۱۲۹۳، ص ۲۰۸).

ثانیاً، برخلاف نظر مخالفان سقط جنین که مهم‌ترین موضوع اخلاقی سقط جنین را حق زندگی جنین می‌دانند، از دیدگاه اسلام، حق حیات، مهم‌ترین حق انسان است و همه حقوق دیگر از آن نشئت می‌گیرند. آنان حق زندگی جنین را در مقابل حق انتخاب مادر قرار می‌دهند. از نظر اخلاقی، حق زندگی یک انسان (حتی جنین) بر حقوق دیگر، از جمله حق انتخاب مادر، اولویت دارد. سقط جنین، به معنی نقض حق زندگی و حیات یک انسان است و حکم آن معادل قتل نفس است: «سقط جنین، مانند قتل نفس حرام است و به معنای نقض حق حیات یک انسان است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹-۲۹۰) و «حق حیات از آن خداست و هیچ کس، حتی خود انسان، مالک جان خود یا دیگران نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۳۴۱-۳۴۳).

بنابراین، براساس آموزه‌های دینی و با تأکید بر قدسیت روح و حیات انسان از لحظه لقاح، سقط جنین یک عمل غیراخلاقی محسوب می‌شود. این حق حیات نمی‌تواند حق فردی زن و کنترل او بر بدن خود را با گرفتن حق حیات جنین توجیه کند.

۲.۲. آزادی جنسی زن

از نظر دیدگاه‌های فمینیستی، «بارداری، بزرگ‌ترین مانع آزادی جنسی زنان است. نداشتن فرزند، یکی از حقوق زنان است که آنان را از چهارچوب جنسی سنتی نجات داده، مانند مرد، آزاد می‌سازد» (فاکس، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳). آنان معتقدند زنان باید آزاد باشند تا درباره رابطه جنسی خود تصمیم بگیرند؛ از این رو، سقط جنین به زنان اجازه می‌دهد بدون ترس از بارداری و مادرشدن، زندگی جنسی مناسب با اراده خود داشته باشند و آزادانه به فعالیت‌های جنسی بپردازند. امروزه تنظیم رفتار جنسی برای مردان و زنان به‌طور یکسان حاصل نمی‌شود و... ارضای تمایلات جنسی همچنان برحسب معیارهای مردانه تعریف



می شود و سائق جنسی مرد قوی تر از سائق جنسی زن فرض می گردد (ر.ک: بستان، ۱۳۸۵، ص ۶۸).

آزادی و ترتیب جنسی آرمانی برای فمینیست ها این است که هرکسی مناسب ترین سبک زندگی را برای خود برگزیند و گزینش او از سوی دیگران مورد احترام قرار گیرد، خواه خانه داری یا خانه شوهری باشد یا زندگی مجردی، بچه دار یا بی بچه و یا نوعی ارضای جنسی انعطاف پذیر را در پیش گیرد (ر.ک: ریتزر، ۱۳۸۰، ص ۴۷۷).

در ارزیابی این دیدگاه باید گفت از منظر دینی و اخلاقی، این نگرش مقام انسان را از برخی از حیوانات پست تر می کند؛ زیرا حتی برخی از حیوانات هم برای تولیدمثل، دارای قانون و نظم هستند؛ چنان که هر کبوتر برای جفت گیری و تولیدمثل با کبوتری معین می آمیزد و هر دو به کمک یکدیگر آشیانه ای می سازند. این روش، نوعی تعهد و اختصاص بین نر و ماده پدید می آورد و هریک از آنها خود را در حفظ تخم و تدبیر برای تبدیل آن به جوجه و همچنین، در تغذیه و تربیت جوجه ها شریک می داند. این اشتراک مساعی تا پایان تربیت اولاد و رساندن آنها به توانمندی اداره زندگی و جداسدن از پدر و مادر ادامه دارد. آزادی بی حد و حصر زن و مرد، ارمغانی تازه نیست، بلکه همان سنت جاهلی قبل از اسلام است که زنان و مردان به انواع فساد و فحشا تن می دادند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۷: ص ۲۷۴).

بنابراین، از منظر این رویکرد، در صورت تزامم بین حق آزادی جنسی زن و حق آزادی آنان در انتخاب شرکای جنسی (ترویج فحشا)، با مسئولیت گریزی آنان در بارداری و آزادی سقط جنین، آزادی جنسی زنان مقدم و آنان در گرفتن حق حیات جنین مختارند؛ امری که از نظر اخلاقی، عقلی و شرعی ناپسند است.

۳. رویکرد قائل به تفصیل

در این رویکرد، دو دیدگاه مطرح است: اول، پیش از دمیده شدن روح در جنین و مخاطره سلامت مادر و حرج برای او و جواز سقط، و دوم، پس از دمیده شدن روح و خطر مرگ



مادر در صورت ادامه بارداری و نیز شباهت جنین به اندام حیوان که در این دو مورد، سقط جنین جایز است. در غیر این موارد، سقط قبل و بعد از دمیدن روح جایز نیست (ر.ک: فیاض، ۱۴۲۶ق، ص ۷۴۳-۷۴۴). در اینجا به طرح و بررسی این رویکرد و ادله هریک از دیدگاه‌های آن می‌پردازیم:

۳.۱. اختلاف در زمان دمیده شدن روح

گفته شده بدان دلیل که تعیین زمان دمیده شدن روح از نظر علمی و فقهی محل بحث و اختلاف است و تعیین زمان قطعی برای آن دشوار است، رویکرد تفصیل بین قبل و بعد از حلول روح و جواز یا عدم جواز سقط، قابل اعتنا نیست و وجود حرج برای مادر یا جامعه و نیز آزادی انتخاب زن و آزادی جنسی او می‌تواند مجوز سقط جنین باشد. با استناد به عبارت قرآنی ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر، ۲۹؛ ص، ۷۲) که دمیدن روح را به مرحله بعد از تکمیل بدن جنین و مشخص شدن جنسیت آن منسوب کرده است، زمان دمیده شدن روح بعد از ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ (مؤمنون، ۱۴) است؛ یعنی پس از شکل‌گیری بدن اتفاق می‌افتد؛ چنان‌که علامه جوادی آملی می‌فرماید:

ذات اقدس اله، مسئله انسان را به یک اصل که روح اوست و به یک فرع که تن اوست، تحلیل می‌کند و این فرع را به طبیعت و ماده و طین و تراب اسناد می‌دهد: ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ (ص، ۷۱) و آن اصل را به خود اسناد می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر، ۲۹). آن‌گاه می‌فرماید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون، ۱۴)؛ ما به او روح دادیم؛ یعنی هنگام دمیدن روح، مسئله زن و مرد تمام شده است، یعنی بعد از ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾. وقتی صورتگر، صورت‌سازی نمود و مسئله ذکورت و انوئت تمام شد، آن‌گاه ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ که آن خلق آخر دیگر ذکور و اناث ندارد. در آیه دیگر، ذکورت و انوئت را به طبیعت و ماده برمی‌گرداند: ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيِّ امْرَأَةٍ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ، فَجَعَلَ مِنْهُ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ (قیامت، ۳۷-۳۹)؛ آیا او نطفه از منی که (در رحم) ریخته می‌شود، نبود؟ سپس، به صورت



خون بسته در آمد و خدا او را آفرید و پرداخت و از او دو زوج مرد و زن قرار داد. در هر صورت، روح بعد از پیدایش ذکورت و انوثة است؛ یعنی پس از اینکه بدن، دوران مذکر و مؤنث را پشت سر گذاشت، آن گاه روح پدید می آید (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۱۱-۱۱۲).

بنابراین، در پاسخ باید گفت اولاً، نیازی به تعیین زمان حلول روح در جنین نیست. ثانیاً، زمان حلول روح در جنین مشخص است و آن پس از تکمیل بدن جنین و مشخص شدن جنسیت آن است. ثالثاً، در اسلام تفاوتی بین حلول روح و عدم حلول نیست؛ زیرا همان طور که گذشت، آغاز خلقت، نطفه است که حتی با مصرف دارو نمی توان آن را از بین برد.

۲.۳. بی توجهی به عسر و حرج جنین ناقص الخلقه، پیش از دمیده شدن روح

یکی از اشکالات بر رویکرد تفصیل این است که به سقط جنین ناقص الخلقه پیش از حلول روح، به لحاظ حرج شدیدی که به جنین، خانواده و اجتماع وارد می شود، توجه نشده است. در حالی که پیش از دمیدن روح، اگر جنین دارای نقص عضو باشد و هنوز به صورت انسان کامل در نیامده باشد، بعید نیست سقط جنین جایز باشد؛ زیرا امکان ادعای اینکه ادله حرمت سقط منصرف از مثل این مورد است، وجود دارد و آن موردی است که سقط جنین تنها به دلیل رأفت و شفقت به جنین نیست، بلکه به لحاظ حرج شدیدی است که بر خانواده وی و بلکه بر اجتماع وارد می شود (طلعتی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۴).

البته باید توجه داشت که جواز این عمل مشروط به تحقق علم یا ظن نزدیک به علم (اطمینان آور) است؛ بنابراین، اقدام به این عمل به مجرد احتمال، جایز نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ص ۳۵).

افزون بر این، بر اساس برخی از آراء، معلولیت یا نقص جنین، اگر موجب حرج بر خانواده شود، بنا بر قاعده نفی حرج، حرمت سقط پیش از دمیده شدن روح برداشته می شود. البته ملاک حرجیت، با تمسک به دلیل نفی حرج و عسر یا نفی



ضرر، در بیماری‌های کشنده‌ای نظیر ایدز حائز است؛ مشروط به حصول حرج و علم به ابتلای جنین به بیماری مزبور پیش از دمیدن روح. اما در بیماری ایدز، انتقال این بیماری به جنین، اولاً احتمالی است و ثانیاً امکان تشخیص آن در ماه‌های آخر بارداری یعنی پس از چهار ماه، ممکن است؛ ازاین‌رو، در صورت معلولیت و نقص جنین نیز سقط جایز نیست (ر.ک: خرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۸۰) و به قاعده‌ی لاحرج به چند دلیل نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا:

۱. اکثر این موارد، حرج نیست و ادله‌ی نفی حرج، شامل مواردی که بالطبع حرج متوجه انسان می‌شود، نیست. بنابراین، کسی که حرجی متوجه وی می‌شود، نمی‌تواند آن را متوجه غیر کند؛ چنان‌که با این قاعده نمی‌توان ضرری را که متوجه انسان شده، به غیر وارد کرد؛ زیرا هر دو قاعده‌ی نفی حرج و نفی ضرر، امتنانی است و متوجه ساختن ضرر یا حرج به غیر، خلاف امتنان است؛

۲. حرج تقدیری و استقبالی مانع حرمت فعلی نیست؛ یعنی نمی‌توان با این بهانه که چون در آینده ممکن است مادر و خانواده‌ی فرزندی که به دنیا می‌آید، دچار حرج شوند، حرمت فعلی سقط جنین را نفی کرد؛ مگر اینکه احراز حرج، باوجود علم به آن در آینده باشد (ر.ک: طلعتی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۵)؛

۳. حرج مجوز قتل نمی‌شود. آیا کسی می‌تواند پدر و مادر کهن سال خود را که موجب حرج او شده‌اند، از بین ببرد؟ در اینجا نیز مقدم شدن حرمت سقط جنین بر حرمت تأخیر اجرای حدود، باوجود اهمیت اجرای حد، می‌تواند شاهی بر اهمیت حفظ نفس جنین باشد؛ پس به دلیل حرج، ضرر، اضطراب و مانند آن، نمی‌توان از وجوب حفظ نفس جنین دست برداشت (ر.ک: خرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۸۰).

بنابراین، بر رویکرد تفصیل که سقط جنین ناقص‌الخلقه را مطلقاً (قبل از دمیدن روح یا بعد از آن) جایز نمی‌داند، نقدی وارد نیست؛ زیرا اخلاقاً سقط چنین جنینی درست نیست و عسر و حرج جنین برای خانواده و جامعه، به دلیل داشتن انسانی ناقص‌الخلقه، نمی‌تواند مجوزی برای قتل او باشد.



۳.۳. جواز قتل جنین دارای اندام مشابه اندام حیوان

از منظر رویکرد تفصیلی، اگر اندام جنین در شکم مادر، شبیه اندام حیوان باشد و در اعضای عمده بدن، شباهتی به انسان نداشته باشد، سقط جنین جایز است. در این زمینه، اگر شدت ناهنجاری زیاد باشد و تطوّر جنین تا مرحله دمیده شدن روح ممکن نباشد، با استفاده از صحیحۀ رفاقه، حرمت اسقاط جنین منتفی است: «لِأَنَّ النَّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ تَصِيرُ إِلَى عَلَقَةٍ ثُمَّ إِلَى مُضْغَةٍ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ؛ زمانی که در رحم استقرار یابد، به علقه و سپس، به مضغه و بعد، به آنچه خدا خواهد تغییر می یابد» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ق، ج ۱: ص ۹۴). طبق این روایت، حرمت اسقاط در جایی است که نطفه در مسیر تکامل و انسان شدن قرار گیرد، نه نطفه ای که مانند غده یا شبیه آن، امکان بلوغ به جنین مرحله ای را ندارد. در این صورت، سقط جنین دچار ناهنجاری که هنوز به حد انسانی و ولوج روح نرسیده، اشکال ندارد؛ مانند آنکه به صورت حیوان است یا سر ندارد. البته این دیدگاه در جایی است که روح در جنین دمیده نشده است؛ اما پس از آن، اسقاط به هیچ وجه جایز نیست، هرچند حرج شدید بر مادر و پدرش وارد شود. اما اگر جنین دارای اندام های حیوان و ناقص الخلقه، پس از دمیده شدن روح، دچار ناهنجاری باشد، دو دیدگاه مطرح می شود:

۱. عدم جواز سقط؛ زیرا انسان زنده بر آن اطلاق می شود و همان طور که کشتن انسان ناقص الخلقه (مانند مجانین) پس از ولادت، جایز نیست، قبل از ولادت و پس از نفخ روح و صدق انسان کامل بر آن نیز جایز نیست؛ زیرا شامل اطلاعات حرمت قتل می شود؛ چنان که عموماً حرمت قتل جنین، جنین سالم و ناقص الخلقه را پس از نفخ روح شامل می شود؛
۲. جواز سقط جنین: بنا بر قاعده نفی حرج و «الضرورات تبیح المحظورات»، شاید بتوان گفت با توجه به حرج متوجه جنین، پدر و مادر و جامعه، محظور حرمت سقط جنین برداشته می شود؛ به خصوص اینکه میان حرمت جنین و فرزندگی که به دنیا می آید، تفاوت وجود دارد. اما چنین ضرورت هایی برای حکم به اباحه کفایت نمی کند؛ پس کشتن جنین پس از چهار ماهگی او و دمیده شدن روح، جایز نیست.

بنابراین، نظر اول، سقط را به دلیل حرمت قتل انسان جایز نمی‌داند و نظر دوم، با توجه به حرج و ضرر، جواز سقط را مطرح می‌کند. با توجه به مباحث اخلاقی، مثل حرمت حیات، دفاع از نفس و حق زندگی، به‌طور کلی می‌توان گفت سقط جنین در چنین شرایطی از نظر اخلاقی جایز نیست و این دیدگاه به حفظ حیات انسان، حتی در شرایط ناهنجاری و ناقص‌الخلقه‌بودن، اهمیت می‌دهد و حرج برای مادر یا جنین نمی‌تواند مجوزی برای سقط جنین باشد.





نتیجه گیری

براساس آنچه گذشت، نتایج زیر به دست می آید:

۱. سقط جنین به معنی از بین بردن و اسقاط آگاهانه حیات جنین و خارج کردن عمدی آن از رحم، به منظوری غیر از تولد یا درآوردن جنین مرده است که گاهی عمدی و گاهی غیرعمدی می باشد؛
۲. در حوزه اخلاق، این پرسش ها مطرح است: آیا جنین، انسان است و سقط آن مانند قتل یک انسان بی گناه تلقی می شود؟ آیا مخالفت با آن، با آزادی زن در تضاد است؟ آیا جنین های ناقص الخلقه قابل اسقاط هستند؟ آیا به دلیل مخاطره حیات مادر، می توان جنین را اسقاط کرد؟ در پاسخ سه رویکرد مطرح است: جواز مطلق سقط جنین، عدم جواز مطلق سقط جنین و قول به تفصیل بین حلول روح و عدم حلول روح؛
۳. فمینیست ها، قانونی شدن سقط جنین را آزادی رفتار جنسی زنان دانسته، معتقدند: کشتن «انسان» نادرست است و چون «جنین» انسان نیست، از بین بردن آن خطا نیست؛
۴. مخالفان سقط جنین معتقدند از مراحل ابتدایی و انعقاد نطفه و بارداری تا تولد انسان کامل، حتی درباره جنین های ناقص، سقط عملی ضد اخلاقی و به طور کلی ممنوع است و اخلاقاً و شرعاً شایسته نیست؛
۵. طبق قول به تفصیل، سقط قبل از دمیدن روح، اگر برای سلامت مادر مضر باشد، جایز است؛ اما پس از دمیدن روح، در صورت وجود خطر مرگ مادر یا ناهنجاری شدید جنین، سقط از نظر اخلاقی جایز است. در غیر این صورت، سقط جایز نیست؛
۶. در اسلام، مالک حقیقی همگان خداست. هیچ کس در برابر خدا، مالک حیات خود یا دیگران نیست: «تنها اوست که می میراند و زنده می کند» (نجم، ۴۴)، «جانی که نزد خدا محترم است، جز به حق نستانید» (اسراء، ۳۳). از منظر اخلاقی و دینی، سقط جنین جایز نیست و تفاوتی بین حلول روح و عدم آن وجود ندارد؛ زیرا نطفه بالقوه انسان است. سقط جنین عمدی نیز به دلیل معلولیت احتمالی کودک، خطر برای جان مادر، محدودیت آزادی او، جنین غیرطبیعی، مشکلات متعدد جسمی یا عقب ماندگی ذهنی، جایز نیست؛



۷. نمی‌توان جنین انسانی که روح خدایی دارد و عطیة الهی است، به بهانه اولویت رفاه مادی و آزادی فردی مادر به مذبح فرستاد؛ زیرا حتی جنین دارای نقصان، انسان است و حق حیات دارد و سقط او عملی ضداخلاقی و تجاوز به حق زندگی دیگران است؛

۸. این سخن که انعقاد نطفه به خواست مادر صورت گرفته و او مسئول حفظ و به دنیا آوردن جنین است، پس مادر در حفظ یا سقط آزاد است، با مبانی اسلامی نیز سازگار است؛ زیرا در مسئولیت‌پذیری مادر، پاداش‌هایی نهفته است که قابل مقایسه با سختی‌های بارداری نیست. این مهم در روایات بسیاری منعکس شده است؛

۹. اینکه مادر، مالک بدن خویش است، به پیش از آمیزش جنسی مربوط می‌شود؛ سقط پس از انعقاد نطفه، غیراخلاقی است. پس از بارداری، حتی اگر جان مادر در خطر باشد، وظیفه اخلاقی پزشک در شرایطی که مستلزم کشتن جنین است، پرهیز از آن است؛ زیرا هیچ تفاوتی بین احترام جان مادر و جنین وجود ندارد. ترجیح جان مادر به بهانه سختی و دشواری بارداری، مجوزی برای سلب حیات جنین نیست؛

۱۰. عسر و حرج و ضرر ناشی از بارداری مادر نیز نمی‌تواند مجوزی برای سقط جنین باشد؛ زیرا براساس «قاعده لاضرر» در کلام پیامبر اسلام، ضرر نافذ زیان و خسارتی است که فرد بر جسم، مال، آبرو و شخصیت محترم وارد می‌کند. طبیعی است که در موضوع سقط جنین، ضرر هم به مادر و هم به جنین وارد می‌شود. بارداری برای مادر دارای مشقت است؛ اما سختی دوران بارداری، مجوزی برای قتل یک انسان نیست؛

۱۱. اینکه بارداری مانع کام‌جویی و آزادی جنسی زنان باشد، مجوز اسقاط جنین نیست. بسیاری از مردان و زنان هوس‌ران، بارداری را مانع کام‌جویی خود می‌دانند؛ به همین دلیل، شعار سقط جنین سر می‌دهند. در اخلاق اسلامی، میل به آمیزش جنسی و رهاشدگی در این عرصه، موجب انحطاط اخلاقی جامعه و فروپاشی کانون خانواده است؛ نمی‌توان برای راحتی خویش، جان دیگران را ستاند؛

۱۲. به نظر می‌رسد از آنجا که در قرآن و معارف اهل بیت علیهم‌السلام، جنین از لحظه انعقاد نطفه، بالقوه یک انسان و در مسیر رشد و انسان‌شدن است، به هیچ وجه نمی‌توان آن را از بین برد؛



زیرا اسقاط عمدی جنین، طبق روایات، جنایت و حرام و به تبع، موجب دیه است. در روایات، در مواردی که مادر مرتکب سقط عمدی شده باشد، به صراحت قاتل شمرده شده است؛ زیرا سلب حیات جنین در مرحله نطفه و استقرار آن در رحم نیز موجب دیه است. بنابراین، سلب حیات جنین، قتل محسوب می‌شود؛

۱۳. بنابراین، با مقایسه دو نظام اخلاقی اسلام و سکولار، باید گفت اینکه در بیشتر نظام‌های اخلاقی غیردینی و سکولار، سقط جنین امری مجاز شمرده می‌شود و عملی ضد اخلاقی به حساب نمی‌آید، به این دلیل است که آن‌ها بیشتر از بُعد مادی و جسمی، با نظر به حق انتخاب انسان و طبق مبانی سودگرایی، لذت‌گرایی، راحت‌طلبی و مسئولیت‌گریزی به موضوع نگاه می‌کنند؛ اما در نظام اخلاقی اسلام، افزون‌بر اینکه جنین یک انسان است، تأثیر سقط جنین بر شخصیت فاعل اخلاقی و نقش آن در نیل به کمال یا سقوط او نیز از منظر اخلاق بررسی می‌شود. بدیهی است که ارتکاب این عمل، بر شخصیت انسان و مهم‌تر از آن، بر جنبه روحانی و ارزش‌های معنوی و کمال حقیقی او تأثیر دارد. اجمالاً ادله غیر اخلاقی بودن اسقاط جنین در اسلام عبارت‌اند از: حمایت از انسان ضعیف (جنین)، احترام به حق حیات جنین، سقط جنین فعل منافی با فطرت انسانی، مسئولیت‌پذیری مادر، نادرستی ضرر به غیر، پیشگیری از بی‌بندوباری در روابط جنسی، قبیح بودن فعل سقط در منابع روایی و نکوهش آن.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

آیت‌اللهی، زهرا (۱۳۸۱)، زن و خانواده، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ق)، الامالی، چاپ پنجم، بیروت: اعلمی.

ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا)، من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین.

بستان، حسین (۱۳۸۵)، اسلام و جامعه‌شناسی خانواده، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۰)، ترمینولوژی حقوق، چاپ یازدهم، تهران: گنج دانش.

جلالی زاده، جلال (۱۳۸۷)، مبادی و اصطلاحات علم فقه، تهران: احسان.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف)، حق و تکلیف، تحقیق مصطفی خلیلی، چاپ سوم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب)، زن در آینه جلال و جمال، تحقیق محمود لطیفی، چاپ نوزدهم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، تسنیم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، مفاتیح الحیاة، تحقیق محمدحسین فلاح‌زاده و همکاران، چاپ دویست و یازدهم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، سروش هدایت، تحقیق جعفر آریانی، قم: اسراء.

چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۳۹۳)، خانواده، اسلام و فمینیسم: تبیین رویکرد اسلام به کارکردهای خانواده، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

حق‌شناس، جعفر (۱۳۸۹)، نقد فمینیسم از منظر نویسندگان غرب، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، پژوهشکده باقرالعلوم (علیه السلام).

خرازی، محسن (۱۴۲۰ق)، «تحدید النسل و التعقیم (القسم الثانی)»، فقه اهل البيت (علیهم السلام)، ش ۱۵، ص ۴۱-۶۹.

دوبووار، سیمون (۱۳۸۰)، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران: توس.





- دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۰)، لغت‌نامه: فرهنگ متوسط دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- دیوسالار، نادر (۱۳۸۱)، «سقط جنین»، مجله پزشکی قانونی ایران، سال ۸، ش ۱ (پیاپی ۲۶)، ص ۵۳-۵۶.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۰)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ پنجم، تهران: علمی.
- شریفی، احمدحسین و همکاران (۱۳۹۶)، دانشنامه اخلاق کاربردی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طلعتی، محمدهادی (۱۳۸۳)، رشد جمعیت، تنظیم خانواده و سقط جنین: آرا و مبانی فقهی-حقوقی، قم: مؤسسه بوستان.
- عمید، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ عمید، چاپ بیست و پنجم، تهران: امیرکبیر.
- فاکس جلووف، الیزابت (۱۳۸۱)، «زنان و آینده خانواده (آزادی رفتار جنسی و تأثیر آن بر خانواده)»، ترجمه اصغر افتخاری و محمد تراهی، مطالعات راهبردی زنان، سال ۵، ش ۱۷، پاییز، ص ۲۳۲-۲۴۳.
- فریدمن، جین (۱۳۸۱)، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: آشیان.
- فیاض، محمداسحاق (۱۴۲۶ق)، توضیح المسائل، قم: مجلسی.
- فیاضی، مهدی (۱۳۹۶)، «معیار انسانیت و نقش آن در اخلاق زیستی»، در دانشنامه اخلاق کاربردی، احمدحسین شریفی و همکاران، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مانستن، رونالد (۱۳۷۴)، مدخله و تأمل در اخلاق پزشکی، ترجمه فرامرز چمنی و اصغر ابوترابی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاق پزشکی.
- متمسک، رضا (۱۳۸۰)، «فمینیسم اسلامی؛ واقعیت‌ها و چالش‌ها»، در مجموعه مقالات هم‌اندیشی بررسی مسائل و مشکلات زنان؛ اولویت‌ها و رویکردها، قم: پژوهشکده زن و خانواده.



مروّج، حسین (۱۳۷۹)، *اصطلاحات فقهی*، قم: بخشایش.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۳)، *مقدمه‌ای بر مطالعات زنان*، تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی.

معین، محمد (۱۳۷۶)، *فرهنگ فارسی معین*، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۹ق)، «المسائل المستحدثة فی الطب (القسم الثاني)»، *فقه اهل بیت (علیهم‌السلام)*، ش ۱۰، ص ۲۷-۵۴.

وبگاه خبرآنلاین، در:

<https://www.khabaronline.ir/news/1768541>.

ویلفورد، ریک (۱۳۷۰)، «فمینیسم»، در *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، یان مکنزی و دیگران، ترجمه محمد قائد، تهران: مرکز.

هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت*، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام).

هام، مگی (۱۳۸۲)، *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی و دیگران، تهران: توسعه.

Nancy, Ann, Davis (2001). "Abortion" In *Encyclopedia of Ethics*. edited by Lawrence Becker & Charlotte. second ed., New York & London: Routledge.

Schur, M. Edwin (1992). "Attitudes toward Abortion" In *The Encyclopedia of Amerisana, volume U.S.A*, Grolier incorporated.

References

۱. Amid, Hassan (۲۰۰۲). *Farhang Amid*. ۲nd edition. Tehran: Amirkabir.
۲. Ayatollahi, Zahra (۲۰۰۲). *Woman and Family*. Tehran: Public Relations of the Women's Cultural and Social Council.
۳. Bostan, Hossein (۲۰۰۶). *Islam and the Sociology of the Family*. Qom: Hawza and University Research Institute.
۴. Cheraghi Kotiani, Ismail (۲۰۱۴). *Family, Islam and Feminism: Explaining the Islamic Approach to Family Functions*. ۲nd edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
۵. De Beauvoir, Simon (۲۰۰۱). *Genus II*. translated by Qasim Sanavi. Tehran: Toos.
۶. Dehkhoda, Ali Akbar (۲۰۱۱). *Dictionary: Dehkhoda's middle Dictionary*. Tehran: University of Tehran, Publishing and Printing Institute.
۷. Divsalar, Nader (۲۰۰۲). "Abortion". *Iranian Journal of Forensic Medicine*, Year ۸, No. ۱ (۲۶): ۵۳-۵۶
۸. Fayyaz, Mohammad Ishaq (۲۰۰۵). *Towzih al-Masael*. Qom: Majlesi.
۹. Fayyazi, Mahdi (۲۰۱۷). "The criterion of humanity and its role in biological ethics", In: *Encyclopedia of Applied Ethics*. A. H. Sharifi et al., Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
۱۰. Fox Jalouf, Elizabeth (۲۰۰۲). "Women and the Future of the Family (Freedom of Sexual Behavior and Its Impact on the Family)". translated by Asghar Eftekhari and Mohammad Tarahi. *Strategic studies of women*, Year ۵, No. ۱۷: ۲۳۲-۲۴۳.
۱۱. Friedman, Jane (۲۰۰۲). *Feminism*. translated by Firuzeh Mohajer. Tehran: Ashian.
۱۲. Ham, Maggie (۲۰۰۳). *Dictionary of Feminist Theories*. translated by Nooshin Ahmadi Khorasani et al., Tehran: Tose.
۱۳. Haqshenas, Jafar (۲۰۱۰). *Criticism of Feminism from the Perspective of Western Writers*. Qom: Islamic Propaganda Organization, Baqir al-Uloom Research Institute.
۱۴. Hashemi Shahrودي, Mahmoud (۱۹۷۹). *Dictionary of Jurisprudence According to the Religion of the Ahl al-Bayt*. Qom: Institute of Encyclopedia of Islamic Jurisprudence on the Religion of the Ahl al-Bayt (AS).
۱۵. Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (۱۹۸۳). *al-Amali*. Fifth edition. Beirut: A'alami.
۱۶. Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (n. d). *Man la Yahazrah al-Faqih*. Qom: Jamia al-Modaresin.
۱۷. Jafari Langarudi, Mohammad Jafar (۲۰۰۱). *Legal Terminology*. ۱۱th edition. Tehran: Ganj Danesh.
۱۸. Jalalizadeh, Jalal (۲۰۰۸). *Foundations and Terms of Jurisprudence*. Tehran: Ehsan.
۱۹. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۰۹a). *Right and Duty*. Researched by Mustafa Khalili. Third edition. Qom: Israa.
۲۰. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۰۹b). *Woman in the Mirror of Glory and Beauty*. Researched by Mahmoud Latifi, ۱۹th edition. Qom: Israa.
۲۱. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۱۳). *Tasnim*. Qom: Israa.
۲۲. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۱۷). *Mafatih al-Hayat*. Researched by M. H. Fallahzadeh et al., ۲۱th edition. Qom: Israa.
۲۳. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۱۸). *Soroush Hedayat*. Researched by Jafar Ariani. Qom: Israa.
۲۴. Kharrazi, Mohsen (۲۰۰۰). "Determination of Lineage and Sterilization (Part Two)". *Fiqh Ahl al-bayt* (peace be upon them). ۱۵: ۴۱-۶۹.
۲۵. Makarem Shirazi, Nasser (۱۹۹۸). "Newly Developed Issues in Medicine (Part Two)". *Fiqh Ahl al-Bayt (AS)*, ۱۰: ۲۷-۵۴.
۲۶. Mansten, Ronald (۱۹۹۵). *Intervention and Reflection in Medical Ethics*. translated by Faramarz Chamani and Asghar Abu Torabi. Tehran: Center for Medical Ethics Studies and Research.
۲۷. Moin, Mohammad (۲۰۰۷). *Moin Persian Language*. ۱۱th edition. Tehran: Amirkabir.
۲۸. Moravej, Hossein (۲۰۰۰). *Jurisprudential Terms*. Qom: Bakhshayesh.
۲۹. Moshirzadeh, Humeira (۲۰۰۴). *Introduction to Women's Studies*. Tehran: Ministry of Science, Research and Technology, Office of Social Planning and Cultural Studies.
۳۰. Motamssek, Reza (۲۰۰۱). "Islamic Feminism; Realities and Challenges", In *Collection of Articles on Brainstorming to examine women's issues and problems*. Qom: Women and Family Research Institute.
۳۱. Nancy, Ann, Davis (۲۰۰۱). "Abortion" In *Encyclopedia of Ethics*. edited by Lawrence Becker & Charlotte. second ed., New York & London: Routledge.
۳۲. Ritzer, George (۲۰۰۱). *Sociological Theory in the Contemporary Era*. translated by Mohsen Salasi, fifth edition. Tehran: Elmi.
۳۳. Schur, M. Edwin (۱۹۹۲). "Attitudes toward Abortion" In *The Encyclopedia of Amerisana, volume U.S.A*, Grolier incorporated.

۳۴. Sharifi, Ahmad Hossein et al. (۲۰۱۷). *Encyclopedia of Applied Ethics*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
۳۵. Talati, Mohammad Hadi (۲۰۰۴). *Population Growth, Family Planning and Abortion: Opinions and Jurisprudential-Legal Foundations*. Qom: Bostan Institute.
۳۶. Website khabaronline, In: <https://www.khabaronline.ir/news/۱۷۶۸۵۴۱>
- Wilford, Rick (۱۹۹۱). “Feminism”, In: *An Introduction to Political Ideologies*, Ian Mackenzie et

