

رهیافت‌های اخلاقی به سقط جنین؛ یک بررسی موردی

سیدحسین اسلامی (Ph.D.)

- استادیار، موسسه آموزش عالی ادیان و مذاهب، قم، ایران.

چکیده

یکی از راه‌های مواجهه با مسئله سقط جنین، ارزیابی آن از منظر اخلاق است. فارغ از مسائل قانونی یا فقهی، آیا اخلاقاً می‌توان سقط جنین را موجه شمرد. درباره مشروعیت این عمل، چهار رویکرد اخلاقی عمده وجود دارد. نخست، رویکرد محافظه‌کارانه است که سقط جنین را به مثابه قتل نفس می‌داند و به این دلیل غیر اخلاقی می‌شمارد. دوم، رویکرد آزادی‌خواهانه است که با تأکید بر آزادی زن و حق انتخاب او سقط جنین را امری شخصی و در حوزه اختیارات مادر می‌شمارد. سوم رویکرد میانه‌روانه است که با توجه به رشد جنین تا زمانی سقط جنین را انتخابی شخصی و پس از آن، چنین عملی را غیر اخلاقی می‌داند. چهارم، رویکرد فمینیستی است که در مواردی با نقطه عزیمت و نتایج سه رویکرد دیگر متفاوت است. هر یک از این دیدگاه‌ها نقطه قوت و نقطه ضعفی دارند و هیچ یک به تنهایی نمی‌تواند تبیین کاملاً رضایت بخشی که همه موارد سقط جنین را فرا بگیرد ارائه کند. از این رو به نظر می‌رسد که بهتر باشد درباره هر مورد جداگانه بحث نمود. یکی از موارد درخواستی برای سقط جنین جایی است که بارداری بر اثر تجاوز به عنف حاصل شده است. از آنجا که در این نوع بارداری مادر هیچ نقشی نداشته و اراده‌اش سلب شده است، تنها کسی که حق تصمیم‌گیری برای ادامه بارداری یا پایان دادن به آن را دارد مادر است و اخلاقاً کسی نمی‌تواند او را در صورتی که دست به سقط جنین زد ملامت کند. نویسنده برای اثبات این مدعا چهار دلیل آورده است. دلائلی که می‌توان برای عدم امکان داوری اخلاقی دیگران درباره مادر آورد، عبارتند از: ۱- دفاع از خود؛ ۲- حق شخص بر تن خود؛ ۳- اصل عدالت؛ ۴- مسئولیت جامعه.

آنگاه نویسنده مقاله با مرور مستندات فقهی سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف و فتوایی که در این زمینه به وسیله فقهای اهل سنت صادر شده است، نشان می‌دهد مواردی که در فقه تحریم شده، ممکن است این مورد خاص را فرا نگیرد. سپس فتاوی برخی از فقهای شیعه را در این زمینه نقل و تحلیل کرده و در پایان به پاره‌ای نتایج رسیده است؛ از جمله آن که منع قانونی سقط جنین شامل این مورد نگردد و قربانیان تجاوز به عنف مورد حمایت قانونی و اجتماعی قرار گیرند.

کلید واژگان: سقط جنین، اخلاق کاربردی، تجاوز به عنف، احکام فقهی، مسئولیت اخلاقی، اخلاق.

مسئول مکاتبه: دکتر سید حسن اسلامی، موسسه آموزش عالی ادیان و مذاهب، قم، ایران.

پست الکترونیک: Eslami@religions.ir

اساس قاعده "نتیجه مظاعف"^۹ موجه می‌شمارند.^{۱۰} طبق این قاعده در مواردی که جان مادر در خطر است و تنها با سقط جان او نجات می‌یابد، وی نمی‌تواند مستقیماً اقدام به سقط کند، اما اگر در پی درمان خود ناگزیر از سقط باشد، این کار مجاز خواهد بود. لیکن به نظر نمی‌رسد که این استثناء چندان توجیهی داشته باشد. چرا که اگر جان جنین و مادر همسنگ و هم عرض باشند، هیچ ترجیحی در میان نیست که ما را در انتخاب مادر و یا جنین مجاز دارد، مگر آن که گفته شود که جنین انسانی است بالقوه و مادر شخصیتی است بالفعل. از این رو کسانی بوده‌اند که با توجه به حق حیات کامل جنین هرگونه اقدامی برای نجات جان مادر را که منجر به سقط جنین شود غیراخلاقی شمرده‌اند. این افراد هم در سنت مسیحی بوده‌اند و هم در میان مسلمانان. برای مثال در میان فقهای حنفی مذهب، فقیهی به نام ابن نجیم حالتی را به این شکل تصویر می‌کند و حکم هر یک را بیان می‌نماید: «زنی باردار جنینش در رحمش گیر کرده و راه را بسته است و اگر قطعه قطعه نشود، بیم مرگ مادر می‌رود، در این حال اگر جنین مرده باشد این کار اشکالی ندارد و اگر زنده باشد این کار جایز نیست؛ چرا که احیای انسانی از طریق کشتن دیگری در شرع وارد نشده است.»^{۱۱} ابن عابدین - فقیه بزرگ مالکی مذهب - در توضیح این سخن می‌گوید: «اگر جنین زنده باشد و از ادامه حمل آن [بر جان مادر] ترسان باشیم، سقط آن جایز نیست، چرا که مرگ مادر امری است موهوم، پس جایز نیست کشتن انسانی برای امری موهوم»^{۱۲}.

مدافعان این رویکرد چنین استدلال می‌کنند:

سقط جنین از دشوارترین مسائل اخلاقی است^۱ و با آن که از تاریخ آن بیش از دو هزار سال و می‌گذرد^۲ هنوز این مسئله به گونه‌ای قطعی از نظر اخلاقی فیصله نیافته است. از بررسی دیدگاه‌های مختلف در مجموع می‌توان چهار رویکرد^۳ را در قبال سقط جنین به شرح زیر مشخص نمود:

- ۱- رویکرد محافظه‌کارانه^۴؛ ۲- رویکرد آزادی‌خواهانه^۵؛ ۳- رویکرد اعتدالی^۶؛ ۴- رویکرد فمینیستی^۷.

۱. رویکرد محافظه‌کارانه:

رویکرد عمده به مسئله سقط جنین در غرب روشن و مشخص است. این رویکرد که تا اواخر دهه پنجاه، رویکرد مسلط به شمار می‌رفت، مورد حمایت کلیسا و آموزه‌های دینی مسیحی قرار دارد. از این منظر سقط جنین عبارت از کشتن انسانی بیگناه است و کشتن بیگناهان نیز عملی است کاملاً غیر اخلاقی و ناپذیرفتنی. طبق این رویکرد، جنین هیچ تفاوتی با انسان کامل ندارد. هر حقی را که برای مادر قائل شویم، همسنگ آن را باید برای جنین - حتی جنین یکروزه - قائل باشیم.

البته مدافعان این دیدگاه، سقط جنین را در موردی که جان مادر به شدت به خطر افتاده باشد و راهی برای نجات او جز این عمل نباشد مجاز می‌دانند^۸ و آن را بر

1- Porter, E. *Feminist Perspectives on Ethics*, Longman, 1999, p. 134.

2- Curzer H. J. *Ethical Theory and Moral Problems*, Wadsworth Publishing Company, 1999, p. 435.

۳- می‌توان از رویکرد پنجمی نام برد که امروزه به رویکرد "فضیلت مدار" معروف شده است. لیکن به دلیل آن که نقطه عزیمت و خاستگاه آن با رویکردهای فوق متفاوت است، آن را باید جداگانه بررسی نمود. برای آشنایی با این رویکرد مقاله خانم روزالیند هرستهاوس، با عنوان "نظریه فضیلت و سقط جنین" با مشخصات زیر خواندنی است:

Virtue Theory and Abortion, by Rosalind Hursthouse, in *"Ethics in Practice"*, edited by Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell, 2002, p. 94.

4- Conservative approach

5- Liberal approach

6- Moderate approach

7- Feministic approach

8- *New Catholic Encyclopedia*, Thomson, Gale, 2003, V. 1, p. 28.

9- Double Effect

10- Childress, J. *Christian Ethics, medicine, and genetics*, in *Christian Ethics* edited by Robin Gill, Cambridge University Press, 2001, p. 263.

۱۱- یاسین، محمد نعیم، احکام اجهاز الحمل، در مجله الشریعة، سال ۶، شماره ۱۳، ۱۴۰۹ق، ص ۲۴۸.

۱۲- الموسوعة الفقهية، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية، الكويت، ۱۴۱۴هـ، ج ۲، ص ۵۷.

دیدگاه سنتی در این باب آن است که جنین را باید همان انسان به شمار آورد. دادگاه عالی آمریکا در قضیه "رو" اعلام داشت گرچه جنین به معنای عرفی و طبق فهم متعارف، انسان به حساب می‌آید؛ اما به لحاظ حقوقی انسان قلمداد نمی‌گردد^۴ و از حقوق انسانی کامل برخوردار نیست.

مدافعان سقط جنین کوشش‌های متعددی به عمل آورده‌اند تا نشان دهند که جنین، انسان بالفعل نیست. مهم‌ترین کار، نشان دادن ویژگیها و ممیزات انسان بالفعل است و این که جنین که فاقد آنها است، انسان به شمار نمی‌رود. Mary Anne Warren در مقاله معروف خود با عنوان «در باب وضعیت اخلاقی و حقوقی سقط جنین»^۵ به این مهم همت می‌گمارد. از نظر او "انسان" دو معنا دارد که باید از یکدیگر متمایز شوند. گاه انسان به معنای تعلق به رده خاصی از موجودات است که آن را از دیگر موجودات جدا می‌سازد و این معنای بیولوژیک انسان است. معنای دوم انسان، تعلق به جامعه اخلاقی است. براساس استدلال ایشان مخالفان سقط جنین در استدلال خود این دو مفهوم را با یکدیگر خلط کرده‌اند و آنها را از هم متمایز نساخته‌اند. در استدلال آنان در مقدمه اول، انسان به معنای نخست به کار رفته است، اما در مقدمه دوم به معنای دوم. آن جا که گفته می‌شود، جنین انسان، انسان است، یعنی آن که این جنین به رده بیولوژیکی خاصی تعلق دارد. بدین ترتیب، این جنین از جنین‌های دیگر موجودات متمایز می‌شود. اما هنگامی که گفته می‌شود، کشتن انسان خطا است، مقصود کشتن عضوی از اعضای جامعه اخلاقی است. پل زدن از معنای اول به دوم امکان‌پذیر نیست و در نتیجه ما در اینجا شاهد یک مغلطه روشن هستیم.

مقدمه اول: جنین انسان، انسانی است بیگناه.

مقدمه دوم: کشتن انسان بیگناه خطا است.

نتیجه: پس کشتن جنین انسانی خطا است^۱.

این استدلال بنیاد نگرش آیین کاتولیک به مسائل زیستی و داوری اخلاقی در باب آنها به شمار می‌رود^۲. مخالفان دیدگاه فوق کوشیده‌اند به نحوی در یکی از این دو مقدمه خللی وارد کنند.

۲. رهیافت آزادی‌خواهانه:

در برابر رهیافت محافظه‌کارانه، کسانی قرار دارند که خود را مدافع حق انتخاب^۳ می‌نامند. اینان از منظری کاملاً آزادی‌خواهانه به حق سقط جنین می‌نگرند و هیچ دلیلی برای غیراخلاقی بودن آن نمی‌بینند. از این منظر زن آزاد است که در هر زمانی و به هر دلیلی دست به سقط جنین بزند و هیچ قانونی نباید مانع چنین اقدامی شود. سقط جنین امری خصوصی و مسئله‌ای شخصی است. برای مثال اگر زنی در پی سفری طولانی باشد و متوجه شود که باردار است و با این وضع ناگزیر است سفر خود را به تعویق افکند، می‌تواند دست به سقط جنین بزند؛ حتی اگر جنین او چندین ماهه باشد. مدافعان این نگرش برای توجیه اخلاقی دیدگاه خود به سادگی مقدمه اول استدلال فوق را انکار می‌کنند.

در استدلال فوق دیدیم که جنین انسان، انسان قلمداد می‌شود. اما واقعاً جنین انسان همان انسان است؟ مهم‌ترین نکته درباره اخلاقی بودن یا نبودن سقط جنین پاسخی است که به این پرسش داده می‌شود. اگر برای مثال جنین را غده‌ای زائد بدانیم، بی‌شک هیچ کس درباره مجاز بودن سقط جنین تردیدی نخواهد داشت و آن را عملی پیش پا افتاده خواهد دانست. لیکن اگر جنین، انسان باشد، آن گاه با قتل نفس روبرو خواهیم بود.

1- Singer, Peter, Practical Ethics, Cambridge University Press, 1986, p. 107.

۲- اسلامی، سید حسن، شبیه‌سازی در آیین کاتولیک، هفت آسمان، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۸۴، ص ۶۸.

3- Pro-choice

4- James Rachels, *The Right Thing To Do*: Basic Readings in moral Philosophy, New York, Random House, 1989, pp.115-116.

5- On the Moral and Legal Status of Abortion. Printed in Contemporary Moral Problems. P. 131-142.

اما اعضای جامعه اخلاقی یا اشخاص، چه خصوصیتی دارند؟ از نظر Warren حداقل پنج ویژگی مرکزی این اشخاص را از جنین متمایز می‌سازد:

۱. هوشیاری: قدرت ادراک اشیا و حوادث درونی و بیرونی و مشخصاً توانایی احساس درد.

۲. استدلال: توانایی توسعه یافته حل مسائل نسبتاً پیچیده.

۳. فعالیت خود-انگیخته: فعالیتی که نسبتاً مستقل از موجود دیگری یا عنصری بیرونی است.

۴. قدرت ارتباطی: توانایی ارتباط برقرار ساختن به شکل‌های گوناگون با افراد و اشیای متفاوت.

۵. آگاهی به خود: داشتن تصویری از خود و آگاهی به خویشتن فردی یا نژادی.

به گفته Warren هیچ یک از این خصوصیات در مراحل اولیه جنینی وجود ندارند و پاره‌ای تا هنگام تولد نیز پدیدار نمی‌شوند. پس نمی‌توان جنین را به معنای دوم انسان دانست و نتیجتاً سقط آن اخلاقاً مجاز است و غیر اخلاقی به شمار نمی‌رود.

اگر این استدلال پذیرفته شود، سقط جنین در تمام مراحل بارداری حتی تا روزهای پایانی مجاز است و نمی‌توان از حق انسانی جنین برای زیستن دم زد. وی آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، نه مشابهت جنین به انسان، نه امکان بالقوه انسان شدن آن، به هیچ روی بنیادی برای این استدلال که جنین دارای حق مهمی برای زیستن است، فراهم نمی‌آورد»^۱.

۳. رهیافت اعتدالی:

با همه کوششی که Warren کرده است، می‌توان در استدلال او خلل‌های جدی یافت و آنها را نشان داد. مهم‌ترین اشکال به این تحلیل آن است که اگر معیارهای فوق را بپذیریم، نه تنها باید سقط جنین را مجاز بدانیم، بلکه با همان معیارها و بنا بر همان استدلال، بچه‌کشی^۲

نیز مجاز خواهد بود. چرا که نه تنها جنین فاقد آن پنج ویژگی است؛ بلکه نوزادان و حتی کودکان خردسال نیز از غالب این خصوصیات برخوردار نیستند. کافی است نگاهی به فعالیت‌های نوزادان یک روزه و حتی یکماهه بیندازیم، تا دریابیم که به سادگی نمی‌توان خطی کشید و جنین را از این جهت از نوزاد متمایز ساخت. زیرا نوزاد از عمده جهات شبیه جنین در مراحل پایانی خود است. هیچ نوزادی با معیار خانم وارن، توانایی استدلال را ندارد. بسیاری از نوزادان توانایی ارتباط با دیگران را ندارند و احتمالاً نوزادان بسیار دیگری ادراک روشنی از خود ندارند.

بدین ترتیب، خانم وارن تنها راه سقط جنین را هموار نمی‌سازد؛ بلکه راه را بر کشتن نوزادان باز می‌کند. پس از آن که خانم وارن مقاله خود را منتشر ساخت، عمده انتقاداتی که متوجه وی گشت از همین منظر بود. به گفته ایشان افراد بسیاری مقالاتی نوشتند و این نکته را خاطر نشان ساختند که: «استدلال من نه تنها سقط جنین را موجه می‌سازد، بلکه نوزاد کشتی را نیز مجاز می‌دارد. چرا که نوزاد به شکل چشمگیری چندان از جنین پیشرفته به انسان نزدیک‌تر نیست. لذا اگر نابود کردن جنین مجاز باشد، نابود ساختن این یک نیز باید مجاز قلمداد شود»^۳.

خانم وارن در "مابعد التحریری"^۴ که به مقاله خود افزود، کوشید به این اشکال پاسخ دهد. وی مجدداً بر استدلال خود تأکید نمود و مدعی شد که تنها انسان کامل با همان ویژگی‌های پنجگانه از حق حیات برخوردار است. این را هم پذیرفت که طبق استدلال وی نوزاد نیز با همان چوب جنین رانده خواهد شد و اگر ما باشیم و دلائل پیشگفته نوزاد کشتی مجاز خواهد بود. اما برای حل این مشکل دو پاسخ داد. نخست آن که در مورد نوزاد، حتی اگر والدین خواهان نگهداری آن

3- Contemporary Moral Problems, p.141.

4- Post script

1- Contemporary Moral Problems, p.141.

2- Infanticide

زمان دارای جنبش و تپش قلب است. ولی به دلیل آن که جنین در درون کیسه رحمی قرار دارد و تا قبل از چهار ماهگی بسیار کوچک است و فضای حیاتی او نسبتاً بزرگ، به راحتی صدای تپش قلب یا جنبش او شنیده نمی‌شود و عرف عادی آن را درک نمی‌کند.

امروزه کسانی می‌کوشند تا با تعیین معیارهایی مانند جنبش جنین وامکان ادامه حیات برون رحمی، در مراحل سقط را مجاز بدانند. مهم‌ترین کوشش از این دست به وسیله سامنر (Sumner) صورت گرفته است وی در مقاله‌ای با عنوان "سقط جنین: یک دیدگاه اعتدالی"^۳ دیدگاه خود را بسط می‌دهد. از نظر وی جنین هنگامی موقعیت اخلاقی یک انسان کامل را پیدا می‌کند و می‌توان او را به مثابه انسان شمرد که توانایی احساس درد و لذت را کسب کند و این اتفاق در سه ماهه دوم بارداری رخ می‌دهد. در این دوره است که جنین پای به مرحله کاملاً تازه‌ای می‌گذارد و از مراحل قبلی متمایز می‌گردد. از این رو قبل از این دوره سقط جنین مجاز است؛ ولی پس از آن غیراخلاقی است.^۴ اما کوشش وی نیز از انتقاد مصون نمانده است و بر آن خرده‌هایی گرفته‌اند.

اما این کوششها ظاهراً هنوز راه به جایی نبرده است و کسی تاکنون نتوانسته است که معیاری به دست دهد که طبق آن بتوانیم به درستی بگوییم تا این لحظه جنین در حد جماد است و از این مرحله به بعد، انسان به شمار می‌رود. جان نونان (John Noonan) در مقاله‌ای که به دفاع از دیدگاه محافظه کارانه اختصاص داده و با عنوان "ارزشی تقریباً مطلق در تاریخ" منتشر ساخته است، به این مشکل می‌پردازد. به گفته وی بنیادی‌ترین پرسش مربوط به تفکر در باب سقط جنین در طول تاریخ تعیین و تعریف انسانیت یک موجود است.^۵ وی به تفصیل

نباشند، دیگری هستند که با کمال میل حاضرند آنها را به فرزندی بپذیرند و آنان را چون فرزندان خود بزرگ کنند. لذا از این نظر کشتن آنان مانند از بین بردن منابع طبیعی یا آثار ارزشمند هنری خطا خواهد بود. دیگر آن که در کشور ما برای نوزاد ارزشی همسنگ انسان قائل هستند و نمی‌توان ارزش ذاتی نوزاد را با جنین سنجید.^۱ به نظر می‌رسد استدلال خانم وارن با همه دقتی که در آن به کار رفته است، به نتایج ناخوشایندی می‌انجامد. این کوشش نافرجام کسانی را بر آن داشت تا میان حکم مطلق درباره ارزش کامل یا بی‌ارزشی کامل جنین، تفکیک قائل شوند. رهیافت اعتدالی بر آن است تا میان مراحل مختلف شکل‌گیری جنین تفاوت نهد و در مواردی که هنوز جنین کاملاً شکل نگرفته است، سقط را مجاز دارد و در مواردی که به نظر می‌رسد جنین به قالب انسانی در آمده است، آن را غیر اخلاقی بدانند. بدین ترتیب، این رهیافت بر آن است تا از طریق تفاوت نهادن میان مراحل بارداری در مرحله‌ای آن را مجاز دارد و در مرحله‌ای ممنوع بدانند.

اما آیا این کار شدنی است؟ آیا می‌توان معیاری به دست داد که طبق آن بگوییم تا این مرحله جنین انسان نیست و از این مرحله به بعد انسان است.

در گذشته این کار آسان می‌نمود. غالباً بر این عقیده بودند که جنین تا چهار ماهگی فاقد روح است و در چهار ماهگی است که روح در آن دمیده می‌شود. برخی از فقهای اهل سنت سقط جنین پیش از چهار ماهگی را به همین دلیل مجاز می‌شمردند و جنین را در این مرحله با جمادات مقایسه می‌کردند.^۲ لیکن امروزه این باور که جنین تا قبل از چهار ماهگی فاقد روح است، مورد قبول علوم زیستی نیست و سونوگرافی و دیگر آزمایش‌هایی از این دست نشان می‌دهد که جنین بسیار قبل از این

3- *Abortion: A Moderate View*

4- *Contemporary Moral Problems*, p. 159

5- An almost absolute value in History. Printed in "*Contemporary Moral Problems*, p.117.

1- Ibid.

۲- موسوعه الفقه الاسلامی (معروف به موسوعه جمال عبدالناصر)، مصر، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۶۲.

معیارهایی را که برای تفکیک جنین از انسان ارائه شده است بیان می‌کند و آنگاه نتیجه می‌گیرد هیچ یک از این پارامترها قطعی نیستند و نمی‌توانند سقط جنین را در مراحلی موجه و در مراحل ناموجه سازند. وی سرانجام این نظر را پیش می‌کشد که تنها معیار انسان بودن موجودی، داشتن کدهای ژنتیکی انسانی است.^۱ در اینجا نونان درست همان معنای اول انسان را که Warren بر جنین اطلاق می‌کرد و آن را از معنای انسان به مفهوم عضوی از جامعه اخلاق متمایز می‌ساخت، می‌گیرد و آن را در حد انسان در به معنای دوم قلمداد می‌کند. هرچند با نتایج نونان موافق نباشیم؛ اما از تحلیل او یک نکته را می‌آموزیم که به سادگی نمی‌توان درباره مراحل جنینی مختلف به صرف پاره‌ای تفاوت‌های بیولوژیک احکام مختلف اخلاقی صادر نمود.

۴. رهیافت فمینیستی:

رهیافت فمینیستی به سقط جنین با رهیافت آزادیخواهانه متفاوت است؛ هرچند گاه یکی گرفته شده و آزادی مطلق سقط جنین به عنوان شعار فمینیستها قلمداد می‌شود.^۲ ممکن است نتایج فمینیستی درباره سقط با نتایج دیدگاه لیبرال یکسان باشد، اما خاستگاه نظری و نقطه عزیمت این دو رهیافت متفاوت است.

نقطه عزیمت فمینیستها در این مسئله آن است، که مادر به حاشیه رانده شده است و جنین در محور مباحث قرار گرفته است. رهیافت اول جنین را انسانی کامل می‌شمرد. دیدگاه دوم برای جنین هیچ شأن انسانی قائل نبود و دیدگاه سوم می‌کوشید به کمک دستاوردهای علوم زیستی جنین را در پاره‌ای مراحل چون انسان به شمار آورد و در مراحل آن را چون جماد. اما در هیچ یک از این سه دیدگاه سخنی از موقعیت انسانی و اخلاقی مادر جنین در میان نیست. البته گاه سخن از بیماری مادر و امکان یا عدم امکان ادامه بارداری

می‌شود و در نتیجه همه دیدگاه‌های فوق سقط جنین را در موارد خاصی مجاز می‌دارند؛ با این حال همواره سخن از مادر در حاشیه است. سارا فرانکلین با طرح این مسئله چنین نتیجه می‌گیرد: «سخن کوتاه، جنین در اینجا به عنوان فاعلی مستقل تعریف می‌شود که از مادر جدا است و علائق متمایز خود را دارد».^۳ از این منظر فضایی خالی به نام رحم جای موجود مستقلی به نام مادر را گرفته است. این بی‌توجهی به مادر تا جایی پیش می‌رود که در نهایت تنها شبیحی از مادر و تن او که میزبان جنین است، برجای می‌ماند و می‌توان بحث‌ها را تا نهایت منطقی آنها بی‌حضور مادر و شخصیت اخلاقی و انسانی او پیش برد. به گفته سوزان شروین در این فرایند چنان منطق تحویل‌گرایی^۴ به کار گرفته می‌شود که نقش مادر در بارداری عملاً تا حد "ظرفی جنینی" فرو کاسته می‌شود و با این موجودات چونان گلدان‌های سفالی برخورد می‌گردد، که تنها باید درباره سرنوشت گل‌های موجود در آن تصمیم گرفت، نه خود گلدان.

در برابر رهیافت‌های مردسالارانه فوق، رهیافت فمینیستی، مرکز ثقل دیدگاه خود را بر مادر می‌گذارد. برخلاف پندارهای رایج در بحث از سقط جنین، باید تکلیف وضعیت اخلاقی و انسانی مادر مدنظر قرار گیرد نه جنین. چرا که بارداری اتفاقی است که برای مادر می‌افتد، او است که باید بدن خود را در اختیار مهمانی قرار دهد که گاه ناخواسته است و گاه وجودش رنج‌آور. بارداری مهم‌ترین اتفاقی است که برای یک زن رخ می‌دهد و موجب تغییرات متعدد بدنی، روحی، اجتماعی و اقتصادی می‌گردد. برای همین است که نمی‌توان در این قضیه مادر و علائق او را یکسره فراموش کنیم و تنها جنین را در مرکز توجه خویش قرار دهیم.

سوزان شروین به شرح این رهیافت می‌پردازد و مبانی

3- *Feminisms*, edited by Sandra Kemp & Judith Squires, Oxford, Oxford University Press, 1997, p.488.

4- Reductionism

1- Ibid, p.120

2- Encyclopedia of Ethics, p.3

ارزیابی این رویافتها

هر یک از رویافتهای فوق‌قابلیت‌ها و محدودیت‌هایی دارند. امتیاز رویافت محافظه‌کارانه اهمیت دادن به ماهیت انسانی جنین و آن را چون انسانی کامل دیدن است. اهمیت رویافت آزادی‌خواهانه خلط نکردن میان برداشت‌های عرفی و دقت‌های اخلاقی و حقوقی است. رویافت اعتدالی می‌کوشد تا به جای حکم کلی درباره جنین براساس واقعیت‌های زیست‌شناختی به صورت عینی داوری شود و رویافت فمینیستی با نشان دادن تکیه بیش از حد سه رویافت پیشین بر جنین و بی‌توجهی به مادر، اهمیت توجه به مادر را خاطر نشان می‌کند.

با این همه هیچ یک از این چهار رویافت تحلیل رضایت‌بخشی از سقط جنین در همه موارد ارائه نمی‌کنند و نمی‌توان به استناد هیچ یک از این دیدگاهها حکمی کلی و قطعی درباره سقط جنین صادر نمود و گفت سقط جنین اخلاقی است یا غیراخلاقی. هر یک از این دیدگاهها در پاسخگویی به موارد خاص به بن‌بست‌هایی بر می‌خورند که ناتوانی آنها را نشان می‌دهد.

از این رو به نظر می‌رسد که بجای بحث کلی درباره اخلاقیات سقط جنین - حداقل تا زمانی که بتوان به دیدگاه جامع‌تری دست یافت - موارد گوناگون را از یکدیگر جدا ساخت و درباره هر یک مستقلاً بحث نمود. البته بی‌شک این دیدگاه‌های چهارگانه به ما چشم‌اندازی می‌دهند تا بتوانیم ابعاد مسئله را بهتر دریابیم و این معضل را از منظری گسترده‌تر بنگریم. حال یکی از این موارد را مورد بررسی قرار می‌دهیم، یعنی مسئله سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف.

سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف

در اینجا دامنه بحث را تنها به یک مورد محدود می‌کنیم و موردی را بررسی می‌نمائیم که در آن دختری یا زنی ناخواسته مورد تجاوز به عنف واقع می‌شود و سپس

آن را توضیح می‌دهد. از این منظر وی سقط جنین را تحلیل می‌کند و مادر را در مرکز توجه خود قرار می‌دهد. وی چندان بحثی از جایگاه اخلاقی جنین نمی‌کند و نمی‌کوشد تا براساس موقعیت اخلاقی آن، سقط جنین را مجاز یا غیرمجاز قلمداد نماید. وی برای جنین نیز ارزش قائل است؛ اما ارزشی تبعی و درجه دوم. از نظر او تنها داور نهایی درباره اخلاقی بودن یا نبودن سقط جنین، مادر است و بس. مادر از آن جا که سرنوشت و آینده‌اش با جنینی که قرار است زاده شود گره خورده است، می‌تواند و باید درباره خود و جنین خود تصمیم بگیرد. از این رو، بی‌توجه به مادر نمی‌توان از هیچ اصل و قاعده‌ای مطلق سخن گفت. از آنجا که مادر تصمیم گیرنده نهایی است هرگاه او خواست می‌تواند دست به سقط جنین بزند - حتی اگر در ماه‌های پایان بارداری باشد - و هرگاه خواستار ادامه بارداری شد هیچ کس نمی‌تواند مانع تصمیم وی گردد. بنابراین نمی‌توان قاعده‌ای مطلق درباره سقط جنین به دست داد و آن را اخلاقی یا غیر اخلاقی دانست.

البته بر این دیدگاه اشکالات چندی می‌توان وارد ساخت که مهم‌ترین آنها این است که اخلاق هنگامی پای می‌گیرد که بتوان از قواعد عام و کلی سخن گفت. اگر قرار باشد درباره سقط جنین، هر مادری به تنهایی و مستقلاً تصمیم بگیرد و هیچ اصل و راهنمای عملی در بین نباشد و تصمیم زنی که به هر دلیلی خواستار سقط جنین است، همان قدر اخلاقی باشد که تصمیم مادری که جنین ناخواسته خود را تحمل می‌کند؛ در اینصورت دیگر اخلاق معنای خود را از دست می‌دهد. در اینجا ما شاهد انکار هرگونه عینیتی در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی هستیم. این اشکالی است که خانم مری وارنوک بر اگزستانسیالیستها وارد نموده است.^۱

۱- در این باره ر.ک. به: اگزستانسیالیسم و اخلاق، مری وارنوک، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲-۹۶

مهم‌ترین عنصر تجاوز به عنف، همان اکراه است که اراده طرف مقابل را سلب می‌کند و از او به جای شریک جنسی یک قربانی می‌سازد. در تجاوز به عنف ما شاهد متجاوزگی هستیم که اختیار از قربانی خود سلب می‌کند و با اعمال خشونت و تهدید بر خلاف رضای قربانی، او را ابزار کامجویی خود قرار می‌دهد و بدین ترتیب، هم از قربانی سوء استفاده جنسی می‌کند و هم با سلب اراده‌اش او را تا حد وسیله و ابزاری بی‌ارزش فرو می‌کاهد و شأن انسانی او را نادیده می‌گیرد و او را تحقیر می‌کند.

پاره‌ای از محققان به تفصیل درباره تجاوز، آثار روانی آن و کارکرد گذشته و فعلی آن سخن گفته‌اند. برای مثال خانم پاملا فوآ Pamela Foa در مقاله‌ای که به بحث تجاوز به عنف اختصاص داده است، می‌کوشد تا نشان دهد کدام جنبه این عمل غیر اخلاقی است. وی نتیجه‌گیری دو تن دیگر از محققان این حوزه به نام‌های مارلین فرای و کارولین شافر را می‌پذیرد که تجاوز به عنف دو جنبه دارد: یکی سلب اراده زنی و به کارگرفتن ناخواسته او در عملی اکراهی و دیگری جنبه اجتماعی آن که به این ترتیب، به قربانی یادآوری می‌شود که در جامعه جایگاهش چیست^۴. برخی از پژوهشگران فمینیست، یا کمتر جنبه جنسی این عمل را مورد نظر قرار داده‌اند و یا آن که منکر این جنبه شده‌اند. برای مثال خانم سوزان براون میلر در کتاب خود با عنوان "بر ضد اراده ما" تجاوز به عنف را از سکس می‌گسلد و با خشونت پیوند می‌زند. این دیدگاه که مقبول بسیاری از فمینیستها واقع شده بر این اصل استوار است که تجاوز به عنف با خشونت ارتباطی کامل و با

باردار می‌گردد. حال آیا مادر اخلاقاً می‌تواند دست به سقط جنین بزند. در اینجا فرض می‌کنیم که مادر بر اثر ادامه بارداری دچار هیچ عارضه جسمی جدی نمی‌شود و جانش به خطر نمی‌افتد. لذا بحث حفظ جان مادر نیست. همچنین مدت بارداری و مراحل حمل نیز محل بحث قرار نمی‌گیرد. به تعبیر دیگر از این منظر تفاوتی نمی‌کند که از بارداری چند روز گذشته باشد، یا چند ماه.

مفهوم و کارکرد تجاوز به عنف

لازم است پیش از ادامه بحث مقصود خود را از تجاوز به عنف روشن کنیم. واژه نامه‌های حقوقی، تجاوز به عنف^۱ را با تأکید بر دو عنصر تعریف کرده‌اند. یکی رابطه جنسی کامل نامشروع و دیگری سلب اراده قربانی جنسی از طریق اعمال زور. بنابراین همواره در تجاوز به عنف دو عنصر اساسی وجود دارد. نامشروع بودن رابطه و دیگری اکراه و زور^۲. قید اول رابطه همراه با زور اما مشروع را خارج می‌سازد. برای مثال اگر مردی زن خود را ناگزیر ساخت با او هم آغوش شود و زن در شرایط مناسبی نبود و به این رابطه رضایت نداشت، تجاوز به عنف به شمار نمی‌رود. قید دوم، روابط جنسی نامشروع اما مبتنی بر توافق طرفین را خارج می‌سازد. در این گونه موارد مجازات زنا به سبب بودن قید "احسان" یا عدم آن، فرق می‌کند؛ اما کیفر زنا به عنف در مورد افراد مجرد و متأهل یکسان است؛ یعنی کسی که با زور دست به زنا بزند طبق مبانی فقهی و حقوقی اسلامی کیفرش مرگ است^۳. با این همه،

1- Rape

۲- قلعه جی، محمد رواس، معجم لغه الفقهاء، بیروت، دار النفاث، ۱۴۱۶، ص ۵۹.

۳- مستند فقهی این حکم احادیث بسیاری در این باب است از جمله آن که از امام باقر درباره کسی که به زور با زنی زنا می‌کند، پرسیدند، حضرت پاسخ داد: "یقتل محصناً کان او غیر محصن؛ کشته می‌شود چه محصن باشد و چه غیر محصن." (وسائل الشیعه، حر عاملی، قم، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق. ج ۲۰، ص ۳۱۲. قانون مجازات اسلامی نیز کیفر مرگ را در این مورد مقرر داشته است؛ ماده ۸۲ چنین مقرر می‌دارد: « حد

زنا در موارد زیر قتل است و فرقی بین جوان و غیر جوان و محصن و غیر محصن نیست... د- زنا به عنف و اکراه که موجب قتل زانی اکراه کننده است» (قانون مجازات اسلامی، تدوین جهانگیر منصور، تهران، نشر دیدار، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۴۷)

4- What's wrong With Rape? Printed in "Ethics in practice, edited by Hugh La Fallette, Blackwell publishers, 2002.

سکس پیوندی اندک دارد؛ البته اگر اساساً پیوندی در میان باشد.^۱ این گرایش تا به جایی می‌رسد که اساساً عنصر جنسیت را از تجاوز به عنف حذف می‌کند و آن را بخشی از تلاش سازمان یافته مردان برای تسلط بر زنان در طول تاریخ معرفی می‌کند. از این منظر حتی سکس نیز مقوله‌ای است غیر جنسی و سکسوالیته در جامعه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم عبارت است از: «ساختار اجتماعی قدرت جنس مذکر که به وسیله مردان تعریف می‌شود و زنان مقهور آن می‌گردند»^۲. البته اگر هم این تحلیل را بپذیریم بیشتر بر جنگ‌های گذشته صادق است که در آن پیروزمندان، برای تحقیر شکست خوردگان حریم آنان را می‌شکستند و دست به تجاوزهای دسته جمعی می‌زدند. از این جریانات افراطی که بگذریم، بر این مسئله اتفاق نظر است که در تجاوز به عنف، شخصیت انسانی زن تحقیر و تا حد وسیله‌ای برای دفع شهوت تنزل داده می‌شود. اراده و خواست و میل او کنار نهاده شده و با او به مثابه یک شیء و نه یک انسان رفتار می‌گردد.^۳

بنابراین زنی که بر اثر تجاوز به عنف باردار شده، یک قربانی است. حال به سؤال اساسی این نوشته بازگردیم.

آیا سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف اخلاقاً نکوهیدنی است؟ در اینجا ما با موردی خاص رو به رو هستیم. یک قربانی که بی‌توجه به خواست و رضایتش هتک حرمت شده، تحقیر شده، حیثیت و شخصیت و کرامتش لگدمال شده است و اینک بی آن که در این ماجرا نقشی داشته باشد، آبدستن جنینی است که به هر دلیلی آن را نمی‌خواهد. حال آیا اخلاقاً او می‌تواند در دست به سقط جنین بزند؟ در این جا کاری به بحث حقوقی یا قانونی

مسئله نیست. ممکن است این کار بنا به ملاحظاتی به لحاظ قانونی ممنوع باشد، اما این ممنوعیت ما را از طرح بعد اخلاقی مسئله باز نمی‌دارد.

در اینجا این نکته را باید افزود که ادبیات این مسئله در فرهنگ ما تنگ است و این مسئله عمدتاً مسکوت گذاشته شده است. همچنین گرچه هدف این نوشته تنها بررسی جنبه اخلاقی مسئله است؛ اما از آن جا که حداقل برای ما، فقه متکفل همه مسائل معیشتی و حتی اخلاقی است، بی‌توجهی کامل به فقه نیز در این مسئله روا به نظر نمی‌رسد. از این رو پس از بحث اخلاقی، تنها اشاراتی کلی در باب جنبه فقهی این مسئله خواهد شد.

اگر ما باشیم و اصول کلی اخلاقی و مسائل خاصی که در اینجا وجود دارد، به نظر می‌رسد که سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف به لحاظ اخلاقی مجاز باشد. به این معنا که اگر مادری جنین ناشی از تجاوز به عنف را سقط کند، کسی نمی‌تواند او را از منظر اخلاقی نقد کند و بر او خرده بگیرد. در چنین شرایطی کسی که حق داوری درباره عمل او را دارد خود اوست و خدای او.

مهمترین دلالتی که می‌توان برای عدم امکان داوری اخلاقی دیگران درباره مادر آورد، به شرح زیر است:

- ۱- دفاع از خود؛ ۲- حق شخص بر تن خود؛ ۳- اصل عدالت؛ ۴- مسئولیت جامعه.

۱- دفاع از خود

یکی از حقوق مسلم اخلاقی و قانونی، حق دفاع از خود در برابر مهاجمان است. به این معنا که اگر کسی به ناحق مورد تهاجم دیگری قرار گیرد، می‌تواند و باید از خود در برابر مهاجم دفاع کند و در صورتی که دفاع با تهاجم متناسب باشد و به قتل مهاجم منجر شود، دفاع او مشروع بوده و در کارش مجرم محسوب نخواهد شد و قصاصی و دیه‌ای در انتظارش نخواهد بود. طبق همین قاعده مسلم و مقبول که هم مبنای اخلاقی دارد و هم ضمانت اجرایی قانونی، اگر زنی مورد حمله متجاوزی واقع شد می‌تواند برای حفظ جان و شرف خود دست به

1- *Ethics and Sex*, Igor Primoratz, London, Routledge, 1999, p 159

2- *Ibid*, p.160

۳- درباره دیدگاهها و تحلیل‌های مختلف در این مسئله در صفحات ۱۵۶-۱۶۶، کتاب ایگور پرموراتز به تفصیل بحث شده است.

هر اقدامی بزند و از خود دفاع کند، هرچند این دفاع به قتل مهاجم بیانجامد. حال در فرض ما اگر آن زن، مهاجم را از پای در آورد، یا نتوانست چنین کند، آیا می‌تواند آثار باقی مانده از حمله را نیز برطرف سازد؟ به نظر می‌رسد که طبق آن قاعده کلی باید چنین حقی به وی داد. او نه تنها می‌تواند مهاجم را از پای درآورد، بلکه می‌تواند آثار حمله را نیز از میان ببرد. یکی از آثار حمله نیز در فرض ما جنینی است که در رحم او پدید آمده است. بنابراین اگر سقط جنین در مورد تجاوز به عنف را از مقوله دفاع از خود بدانیم، اخلاقاً می‌توان اقدام مادر را موجه دانست.

۲- حق شخص بر تن خود

هر کس بر تن خود حق دارد. این حق از طبیعی‌ترین حقوق انسانی است که متفرع بر حق حیات و زیستن است. همه حقوق دیگر همچون حق کسب و کار، سکونت، ازدواج و مانند آنها در حقیقت جلوه‌های حق هر کس بر تن خویش است. این حق شامل همه اجزای بدن می‌شود. در نتیجه هیچ کس حق ندارد عضوی از اعضای تن دیگری را از میان ببرد و یا عضوی را بی رضایت او مورد استفاده قرار دهد. احترام به تن افراد مانند احترام به جان آنان از مسلمات اخلاق و حقوق است. این حق در شریعت اسلام تا جایی محترم شمرده شده است، که حتی اهانت به بدن مردگان حرام است و در مواردی موجب دیه. بدین ترتیب، هر کس می‌تواند مانع استفاده دیگری از اعضای تن خود شود. زن نیز مانند مرد بر تن خود حق دارد و کسی نمی‌تواند بی رضایت او در تن او تصرف کند. در نتیجه زن می‌تواند مانع هر گونه استفاده از تن خود به وسیله دیگری شود، مگر آن که در این میان حقی باشد؛ مثلاً زن نمی‌تواند از بهره‌مندی‌های مجاز همسرش ممانعت کند، چرا که خود قبلاً طی قراردادی به این بهره‌مندی تن داده است. زن همان طور که نسبت به اندام‌های بیرونی خود حق دارد، نسبت به اندام‌های درونی خودش نیز این حق را دارا

است. یکی از این اندام‌ها، رحم است. لذا زن می‌تواند تا پایان عمر اجازه ندهد در رحم او جنینی شکل بگیرد؛ مگر این که پیشتر طی توافق ازدواجی خلاف آن را پذیرفته باشد. طبق این اصل، کسی نمی‌تواند رحم زن را بی اجازه او تصرف کند و این حق همواره محفوظ است و هیچ عمل غیر قانونی و خلاف خواست زن نمی‌تواند این حق را ضایع و آزادی او را محدود سازد. در این جا نیز با زنی رو برو هستیم که ناخواسته ابزار شهوترانی کسی واقع شده و مقهور اراده او گشته است. پس از آن نیز رحم او بی اراده او به وسیله مهمانی ناخوانده، تصرف شده است. لذا به نظر می‌رسد که همان حق قبلی برای آن که رحم خود را از آن مهمان بپیراید، محفوظ مانده است.

در میان مدافعان سقط جنین، دو گونه به این حق استناد می‌شود. کسانی از این حق برای اثبات مجاز بودن سقط در مواردی چون تجاوز به عنف استفاده می‌کنند و بر آن هستند که در مواردی که به هر دلیلی بارداری از پیش خواسته بود و دیگر نمی‌توان به این حق استناد کرد. از این افراد می‌توان خانم جویدیت جارویس تامسون را نام برد که در مقاله معروف خود "دفاع از سقط جنین" به تبیین دلائل خود و دفاع از آن می‌پردازد. اما کسان دیگری این حق را مطلق دانسته بر آن هستند زن باردار در هر زمانی و به هر دلیلی می‌تواند دست به سقط جنین بزند؛ حتی اگر خود خواهان بارداری بوده باشد و توافق ضمنی در این مسئله کارساز نیست. خانم وارن با نقد دیدگاه خانم تامسون، از مطلق بودن این حق دفاع می‌کند.

۳- اصل عدالت

عدالت کهن‌ترین آرمان بشر و انگیزه قیام‌های بی‌شماری در طول تاریخ بوده است. بی‌آنکه قادر به ارائه تعریفی روشن و جامع و مانع از آن باشیم، همواره با نوعی شهود آن را درمی‌یابیم و در موارد مختلف به حضور این عنصر در جایی یا غیاب آن حکم می‌کنیم. عدالت ما

در همه فضائل اخلاقی و شاخص حقانیت ایده‌ای است. در تجاوز نیز با زنی روبرو هستیم که قربانی تجاوز شده است و این ماجرا به همین حد ختم نشده است؛ بلکه اثر پایدار آن به صورت یک جنین در رحم مادر موجود است. اینک مادر می‌خواهد خود را از بقایای این هتک حرمت برهاند. آیا براساس اصل عام عدالت، می‌توان به او چنین اجازه‌ای را داد، یا نه؟ به نظر می‌رسد که درک شهودی ما از عدالت این اجازه را به ما می‌دهد تا او را در این انتخاب آزاد بگذاریم و به لحاظ اخلاقی سرزنش نکنیم؛ چرا که عدالت حکم می‌کند تا ما افراد را نسبت به کارهای اختیاری خودشان مسئول بدانیم، نه کارهای اکراهی. در این جا نیز زنی ناخواسته و به زور باردار شده است، از این رو عدالت حکم می‌کند که وی را مسئول تحمل نتایج عمل دیگری ندانیم.

۴- مسئولیت جامعه

جامعه مسئولیت تأمین امنیت اعضای خود را دارد. اما گاه به هر دلیلی زنی مورد هتک ناموس قرار می‌گیرد؛ آنهم بی‌آنکه خود در این میان مقصر باشد. در این جا وی قربانی است. از این رو جامعه باید با او به مثابه یک قربانی رفتار کند. اما عملاً در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که با چنین فردی به مثابه مجرم رفتار می‌شود و داغ ننگ حرامزادگی بر فرزندش نهاده می‌شود. این مسئله هنگامی جدی‌تر می‌شود که در جامعه‌ای زندگی کنیم که بنابر ملاحظات خاص، اطفال نامشروع به لحاظ قانونی جایگاه شناخته شده‌ای ندارند و به لحاظ اجتماعی با آنان به شکلی تحقیرآمیز رفتار می‌شود.

جنینی که تا قبل از تولد به عنوان یک انسان بیگناه مورد دفاع قرار می‌گیرد و سقط آن گناهی بزرگ و عملی اخلاقاً دفاع‌ناپذیر و قانوناً قابل کیفر به شمار می‌رود، به مجرد این که زاده شود، انگ "نطفه حرام" یا "حرام‌زاده" بر پیشانی‌اش خواهد خورد و تا آخر عمرش پاک نخواهد شد. این تنگناها و دشواری‌ها محصول هنجارهای جامعه است و قربانی مورد بحث ما

ناگزیر است، آن‌ها را تحمل کند. لذا اگر به فرض قوانین ما به صورت دیگری بود و هنجارهای اجتماعی به چنین زنی به مثابه یک قربانی می‌نگریست و حرمت او را پاس می‌داشت، چه بسا می‌شد سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف را نادرست شمرد و آن را اخلاقاً محکوم ساخت؛ اما درجایی که همه چیز بر ضد قربانی عمل می‌کند، خلاف مروت است که او را از کمترین حق خویش محروم نماییم. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: "و لاتضار والده بولدها" نباید هیچ مادری به خاطر فرزندش زیان ببیند^۱. این فرمان در سیاق مطالبی است که راجع به شیردهی مادران است؛ از این رو، عده‌ای از مفسران آن را از احکام شیر دادن و منحصر به آن دانسته‌اند. لیکن این ادعا جای بحث دارد، به ویژه آن که در آیات دیگری حکم کلی چنین مسئله‌ای بیان شده است. در آیه دیگری آمده است که: "ولاتزر وازرءه وزر/اخری" هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد^۲. آیا ممانعت از سقط جنین در جایی که مادر ناگزیر است بار گناه ناکرده خود را و بار گناه ندرده فرزندش را بر دوش بکشد، نقض صریح این فرمان الهی و نادیده گرفتن حکم روشن وجدان نیست؟

باری جامعه در قبال سرنوشت چنین افرادی مسئولیت دارد و حق این مسئولیت را به دو شکل می‌تواند ادا کند. یا آنکه تدابیری ببیند و هنجارهایی پدید آورد که پاره‌ای از خسارات روحی و معنوی مادر را جبران نماید و در این راه دشوار به او کمک کند و به او به عنوان فردی صدمه دیده و قربانی که شایسته هرگونه محبتی است بنگرد و فرزندش را به راحتی و در سطح دیگر شهروندان بپذیرد و یا آن که اگر به او کمکی نمی‌کند لااقل اخلاقاً و قانوناً او را در سقط جنین خود معذور دارد. نه این که هیچ یک از این دو راه را نپوید و در عین

۱- سوره بقره، آیه ۲۳۳

۲- سوره انعام، آیه ۱۶۴

حال با این قربانی به عنوان یک مجرم برخورد کند. نگاهی به مسئله قتل‌های ناموسی نشان دهنده وجود چنین هنجارهای ناهنجاری است. در این گونه قتلها که در کشورهایمانند پاکستان، اردن، عراق، بنگلادش، مصر، ترکیه، مراکش و در بخش‌هایی از ایران دیده می‌شود، قاتل یا قاتلان با ادعای برطرف ساختن لکه ننگ از دامان خویش، به جای انتقام از مسبب حوادثی از این دست، قربانیان آن را هدف خشم و انتقام خود قرار می‌دهند.

مسئله بیگناهی جنین

دشواری مسئله در سقط جنین، جان جنین بیگناهی است که از بین می‌رود. از این رو تصمیم‌گیری در باب آن دشوار است. این دشواری اختصاص به مورد این بحث ندارد. درجایی نیز که جان مادر در خطر است و باید یکی را فدای دیگری کرد، همین معضل پیش می‌آید. در این گونه موارد با انتخابی تلخ و دردناک روبرو هستیم. سرنوشت دو انسان که به یکدیگر پیوند خورده‌اند و راهی برای حفظ هر دوی آنها نیست و باید تصمیم گرفت که کدام یک نجات یابد و کدام یک قربانی گردد. در اینجا پای مسئله "تزام" در میان است. دو تن جای را بر یکدیگر تنگ کرده‌اند و باید جا را تنها برای یک تن پرداخت و آن دیگری را از میان برد. در اینجا به دو سؤال باید پاسخ داد. یکی آنکه آیا اساساً می‌توان در جایی که فرضاً نجات جان بیگناهی یا بیگناهی مستلزم قربانی ساختن بیگناه دیگری است، دست به انتخاب زد و بیگناهی را قربانی ساخت؟ در صورت پاسخ مثبت به این پرسش نوبت به دومین پرسش می‌رسد که آیا مسئله مورد بحث این گفتار یکی از مصادیق این حکم است یا نه؟

به اختصار می‌توان گفت که پاسخ به پرسش نخست مثبت است. از گذشته‌های دور مواردی برای تصمیم‌گیری از این دست پیش می‌آمده است و تصمیم‌گیرندگان براساس اهمیت مسئله می‌کوشیده‌اند

در تعارض میان دو مورد آن یک را که کمتر اهمیت دارد فدای مورد مهم‌تر کنند و به اصطلاح از قاعده "الاهم فی الاهم" استفاده کنند.

اما پرسش دوم آن است که شاید در مواردی بتوان بیگناهی را فدای بیگناه دیگری کرد، آیا مورد سقط جنین از آن موارد است؟ به این معنا که در اینجا انتخاب میان دو جان نیست تا بگوییم جان مادر بر جان فرزند مقدم است؛ بلکه انتخاب میان جان جنین و آبرو، حیثیت، حق، آینده و سرنوشت مادر است. آیا می‌توان در اینجا باز مصلحت مادر را مهم‌تر از جان جنین دانست؟

پاسخ به این پرسش آن است که اگر این جنین زاده شده بود، دیگر نمی‌شد وی را فدای مادر کرد، اما تا هنگامی که در رحم مادر است و وجودش، وجودی وابسته و تعلق‌ی است، به نظر می‌رسد آینده و آبروی مادر همسنگ جان او باشد و اگر بپذیریم در جایی که پای جان مادر در بین باشد می‌توان سقط جنین کرد، در این همسنگی نیز باید این حکم را پذیرفت.

نگاهی به جنبه فقهی مسئله

با توجه به همه مباحث فوق به نظر می‌رسد که سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف در صورتی که مادر خواستار آن باشد، اخلاقاً غیرقابل نکوهش باشد و نمی‌توان مرتکب آن را محکوم نمود. اما از آنجا که اخلاق ما با فقه گره خورده است، ممکن است وجدان ما بدون طرح این پرسش آرام نگیرد، که سرانجام حکم شرعی این مسئله چیست؟ لذا هر چند ره یافت این نوشته، ره یافتی اخلاقی به این مسئله بوده است؛ لیکن ناگزیر از اشاراتی به جنبه فقهی مسئله هستیم. لازم به ذکر است که نگارنده این سطور به هیچ روی در پی استنتاج و استنباط فقهی نیست، بلکه تنها می‌کوشد تصویر و چشم‌اندازی از جایگاه این مسئله در فقه ارائه نماید و به استناد پاره‌ای اصول ادعای خود را استوارتر نماید. در نتیجه این دو بحث به هم پیوسته به عنوان مکمل بحث اخلاقی ارائه می‌شود: ۱- احکام کلی سقط

جنین؛ ۲- رهیافت‌های تازه در فقه؛

۱- احکام کلی سقط جنین

دیدگاه اهل سنت

از نظر فقهای اهل حکم سقط قبل از چهارماهگی جنین با بعد از آن متفاوت است. جنین تا چهارماهگی سه مرحله چهار روزه را می‌پیماید؛ نخست نطفه است، سپس علقه و آنگاه مضغه. غالب فقها به استناد حدیثی که از رسول خدا روایت شده است، پایان چهار ماهگی را آستانه حلول روح در جنین می‌دانند. مضمون این حدیث آن است که هر کس چهل روز را در شکم مادرش در مرحله نطفه بودن می‌گذراند، آنگاه به همان مقدار علقه خواهد بود و سپس به همان مدت مضغه خواهد بود: «سپس ملکی فرستاده می‌شود و در او روح می‌دمد»^۱. حال حکم سقط را قبل از این مرحله و پس از آن را بررسی می‌کنیم:

۱- سقط جنین قبل از چهار ماهگی

۲- سقط جنین پس از چهار ماهگی

۱. سقط جنین قبل از چهار ماهگی: درباره حکم تکلیفی سقط جنین قبل از چهار ماهگی میان فقهای اهل سنت اختلاف نظر شدیدی موجود است. فتوهای آنان طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهد که یکسر آن حرمت مطلق است و یک سر دیگر آن جواز مطلق. می‌توان آرای مختلف فقهای مذاهب چهارگانه را به شرح زیر بیان نمود:

رأی اول: جواز مطلق

پاره‌ای از فقهای حنفی مذهب، ابن رشد و پاره‌ای از حنبلی‌ها بر آن هستند که تا هنگامی که روح در جنین دمیده نشده است، سقط آن مطلقاً جایز است، به دلیل آنکه تا قبل از دمیده شدن روح، انسان زنده به شمار نمی‌رود^۲. طبق این نظر سقط جنین پیش از چهار ماهگی بدون هیچ عذری مطلقاً جایز است.

۱- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دار الفکر، ج ۸، ص ۴۴.

۲- اجهاض الحمل، ص ۵۱.

رأی دوم: جواز سقط نطفه

بعضی از فقهای شافعی و حنبلی، جواز سقط جنین را تنها شامل نطفه می‌دانند و معتقدند که سقط جنین تا چهل روزگی مجاز است^۳. لخمی، فقیه مالکی، سقط جنین را تا چهل روزگی مباح می‌داند و آن را اجازه می‌دهد^۴.

رأی سوم: جواز سقط مشروط

عمده فقهای حنفی و شافعی سقط جنین را تا قبل از دمیده شدن روح تنها به سبب عذری موجه، مجاز می‌شمارند. البته درباره این عذر موجه میان فقها اختلاف نظر است. برای مثال از نظر پاره‌ای فقهای حنفی اگر مادری فرزند شیرخواری داشته باشد و باردار گردد و بر اثر بارداری شیر او قطع گردد و استطاعت مالی برای گرفتن دایه‌ای نداشته باشد، او عذر موجهی برای سقط جنین خواهد داشت. یکی دیگر از فقهای شافعی بر آن است که اگر مادر نیازمند خوردن دارویی مباح گردد و این دارو سقط جنین را در پی داشته باشد، او معذور است^۵. لخمی حرامزادگی را عذر موجهی دانسته و می‌گوید که: «اگر نطفه از زنا باشد تا قبل از دمیده شدن روح احتمال جواز می‌رود»^۶. غزالی نیز نطفه حرام بودن را عذری موجه برای سقط می‌شمارد^۷. بدین ترتیب، سقط تا قبل از چهار ماهگی تنها به سبب وجود عذری موجه مجاز است.

رأی چهارم: کراهت

از نظر پاره‌ای از فقهای حنفی، شافعی و مالکی سقط جنین چه بر اثر عذر و چه بدون عذر، مکروه است. چرا

۳- همان، ص ۵۲.

۴- احکام الاجهاض، محمد نعیم یاسین، (مجله الشریعه، کویت، سال ۶، ۱۴۰۹ق) ص ۲۵۴.

۵- اجهاض الحمل، ص ۵۳.

۶- الموسوعه الفقهيّه، وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلاميه، الكويت، ۱۴۱۴ق.

ج ۲، ص ۵۸.

۷- موسوعه الفقه الاسلامی، ج ۳، ص ۱۶۱.

که نطفه انسان نیز در نهایت انسان می‌گردد و نمی‌توان سقط آن را مباح دانست.^۱

رأی پنجم: حرمت مطلق

از نظر عمده فقهای مالکی، شافعی و ظاهری، سقط جنین مطلقاً حرام است و این حرمت شامل همه مراحل جنینی می‌گردد.^۲ طبق این رأی هیچ عذری - حتی به خطر افتادن جان مادر - نمی‌تواند مجوز سقط جنین گردد. بدین ترتیب، در تعارض میان جان مادر و جان جنین نیز هیچ دلیلی در دست نداریم تا جان مادر را بر جان جنین مقدم بداریم.

۲. سقط جنین پس از چهارماهگی: بر خلاف مسئله سقط قبل از چهارماهگی، در باب سقط پس از چهار ماهگی میان فقهای اهل سنت هیچ اختلاف نظری موجود نیست و همگان حکم به حرمت سقط داده‌اند و اطلاق فتواهای آنان در حدی است که ظاهراً حتی موردی را که جان مادر در خطر باشد را فرا می‌گیرد. ابن عابدین به این نکته تصریح می‌کند که سقط جنین برای حفظ جان مادر جایز نیست.^۳ بدین ترتیب، می‌توان آرای فقهای اهل سنت درباره سقط جنین را به این شکل دسته‌بندی نمود:

۱. حرمت مطلق در همه موارد و مراحل
۲. حرمت مطلق پس از چهار ماهگی
۳. جواز مشروط قبل از چهارماهگی
۴. جواز مشروط پس از چهار ماهگی

در بیانیه نهایی کنفرانس رباط - که در سال ۱۹۷۱ تشکیل شد، جمع‌بندی زیر به چشم می‌خورد: «در باب سقط جنین... کنفرانس آرای فقهای مسلمان را بررسی کرد و روشن شد که این کار پس از ماه چهارم حرام است؛ مگر بر اثر ضرورتی شدید در جهت حفظ جان مادر. اما قبل از آن (ماه چهارم) علی‌رغم وجود آرای فقهی متعدد، نظر درست متوجه به منع آن در هر یک از

مراحل بارداری است، جز بر اثر ضرورت نهایی و شخصی برای حفظ جان مادر».^۴

دیدگاه فقهای شیعه

ظاهراً در میان فقهای شیعه در باب حرمت سقط جنین اختلاف نظری نیست. از نظر آنان رشد جنین دارای یک پیوستار است و نمی‌توان مرحله‌ای را از مرحله دیگر جدا کرد و سقط را تا جایی مجاز و پس از آن حرام دانست. البته همه فقها با توجه به رشد جنین و مرحله‌ای که در آن بسر می‌برد، دیه‌ای متناسب با آن در نظر می‌گیرند و دیه جنین پنج ماهه را با جنین یک ماهه برابر نمی‌دانند. این از جنبه حقوقی و وضعی سقط جنین است، و گر نه از نظر تکلیفی میان فقها تفاوتی در حرمت سقط جنین در هر مرحله‌ای که باشد نیست. این حرمت همه مراحل بارداری را فرا می‌گیرد. استفتاء آتی از فقهای شیعه و پاسخ آنان گویای این وحدت نظر است. امام خمینی در برابر استفتایی به این شرح که: «آیا بعد از انعقاد نطفه از بین بردن آن جایز است یا نه؟»، پاسخ می‌دهد: «بعد از انعقاد نطفه جایز نیست».^۵ آیت الله تبریزی نیز در پاسخ به استفتایی با همین مضمون فتوا می‌دهد که: «اسقاط جنین جایز نیست».^۶ آیت الله خویی به صراحت سقط جنین را در هر مرحله‌ای حرام دانسته و می‌گوید: «سقط جنین جایز نیست، اگرچه نطفه باشد».^۷ یکی از پژوهشگران پس از بررسی دیدگاه شیعه در این مورد می‌نویسد: «در حرمت سقط جنین تردید وجود ندارد، حتی در هنگامی که نطفه باشد؛ بلکه اگر زن احتمال بارداری در خود بدهد نمی‌تواند دارویی بخورد

۴- الاجهاض من منظور اسلامی، عبدالفتاح محمود ادريس، (مجله الحکمه، شماره ۱۳، ۱۴۱۸ق) ص ۲۸۲.

۵- رساله توضیح المسائل، امام خمینی، مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۶، ص ۷۴۶.

۶- صراط النجاه، آیت الله شیخ جواد تبریزی، قم، نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ق، ص ۵۳۴، سؤال ۱۴۸۱.

۷- منهاج الصالحین، آیت الله خویی، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ق. ج ۲، ص ۲۸۴، مسئله ۱۳۷۹.

۱- اجهاض الحمل، ص ۵۴.

۲- همان، ص ۵۵.

۳- الموسوعه الفقهیه، ص ۵۷.

که موجب سقط جنین شود»^۱. بنابراین از این منظر تفاوتی بین قبل از چهار ماهگی و بعد از آن وجود ندارد. این اتفاق نظر مربوط به شرایط عادی است. اما در صورتی که خطری جان مادر یا جنین را تهدید کند، مسئله فرق می‌کند. خود این فرض دو حالت دارد. گاه بر اثر ادامه بارداری جان هر دو در خطر است، که در این صورت بی‌گمان سقط جنین جایز است. حتی می‌توان در این فرض سقط را واجب دانست؛ زیرا با این عمل حداقل می‌توان یک انسان را از مرگ نجات داد. اما گاه تنها جان مادر در خطر است و ادامه بارداری فقط به او آسیب می‌زند، در این صورت مسئله از باب تزاحم است و یکی باید قربانی دیگری شود. در این حالت فقهای شیعه فتوا به جواز سقط داده‌اند، مشروط به آن که دیه جنین پرداخت شود. در این مورد پرسش و پاسخی به از آیت الله خویی شده است که این حکم را به خوبی بیان می‌کند.^۲ در نتیجه تنها جایی که مادر شرعاً مجاز به سقط جنین است، مورد خطر جانی برای مادر است و در این میان مراحل جنینی نقشی بازی نمی‌کند. حال با نگاهی به مباحث فقهی این مسئله و مستندات آن می‌توان به نکاتی از این دست اشاره نمود:

۱- در مباحث فقهی، مسئله سقط به طور سربسته بیان شده است. در این مباحث مشخصاً اشاره‌ای به موردی که زنی ناخواسته مورد تجاوز به عنف قرار می‌گیرد و هیچ اراده‌ای در پیدایش جنین ندارد و ادامه بارداری زندگی روانی و اجتماعی او را تباہ می‌سازد، نشده است. از نظر گاه فقهی مسئله تنها دو صورت دارد، یا ادامه حمل جان مادر را به خطر نمی‌اندازد که در این صورت

سقط حرام است و یا آنکه برای مادر خطرناک است، که در آن صورت مجاز خواهد بود.

۲- فقهای شیعه یک استثنا برای حکم کلی خود قائل شده‌اند و آن هم جایی است که پای جان مادر در میان باشد. حال جای این پرسش است که آیا تنها مجوز سقط جنین، خطری است که حیات فیزیکی مادر را تهدید می‌کند، یا آن که می‌توان از باب تنقیح مناظ حیات را منحصر به حیات بیولوژیک دانست و حیثیت و آینده و گسیختگی روانی زن را نیز مشمول حکم حیات دانست؟ ظاهراً فقها حیات را منحصر به همان حیات فیزیکی می‌دانند و اجازه نمی‌دهند که حدود آن گسترده شود و شامل مواردی چون آشفتگی‌های روحی و ناراحتی‌های روانی گردد. البته شاید حق با آنان باشد؛ چرا که اگر قرار باشد از طریق استحسان و یا قیاس، حیات را چنان گسترده بگیریم که شامل مواردی از این دست شود، چه بسا در آینده این توسع ادامه یابد و در نتیجه اصل معیار از میان برود. اما واقعاً در باب وضعیت مادری که بر اثر تجاوز باردار شده است و در جامعه‌ای چون جامعه ما هیچ چشم انداز روشنی از آینده خود و فرزندش ندارد، می‌توان تنها شاخص حیات را همان تنفس و تپش قلب دانست و بس و تا هنگامی که این علائم حیاتی درست کار می‌کنند، حکم به سلامت مادر داد؟

به نظر می‌رسد که اصولی کلی شریعت مانند سمحه و سهله بودن آن یا رفع حرج در دین و قاعده متضرر نشدن مادر به سبب فرزندش و قواعد حاکمه دیگر به ما این اجازه را می‌دهد که در این مورد خاص حکمی مناسبتر صادر کنیم.^۳

۱- بررسی فقهی و حقوقی احکام سقط جنین، حجه الاسلام و المسلمین خلیل قبله‌ای، ص ۱۲، چاپ شده در فصلنامه دیدگاه‌های حقوقی، سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۷۷، ص ۵-۴۵.

۲- همان، ص ۱۲.

۳- اسلامی، سید حسن، سقط جنین از منظر اخلاق، فقه و قانون، پیام زن، شماره ۱۵۵، بهمن ۱۳۸۳، ص ۲۳۵.

۴- در گفتگویی که با یکی از فقیهان داشتم- با تشریح وضع بارداری ناشی از تجاوز و مخاطرات آن در جامعه ما نظر ایشان را در این باب خواستم. ایشان سقط را در چنین شرایطی تا قبل از چهار ماهگی مجاز دانست. اما همچنان بر لزوم تحمل بارداری پس از این مدت تأکید داشت. در صورتی که اگر معیار سقط را در این مورد خاص- مانند جایی که حیات

مواردی تعدیل کند و در جایی که پای کنترل جمعیت در میان است و تعداد افراد خانوار زیاد است، این عمل تحت شرایطی و زیر نظر پزشک مجاز شناخته شود.^۱ در این مورد یکی از محققان ایرانی این مسئله را از منظر فقهی کاویده است و آن را تنها در صورتی که مصالح اجتماعی ایجاب کند و مشروط به حکم ولایت فقیه باشد، مجاز دانسته است.^۲

سقط جنین ناقص الخلقه نیز از موارد بحث انگیز بوده، که مجمع فقه اسلامی رابطه العالم الاسلامی آن را در صورتی که کمتر از چهار ماه سن داشته باشد، مجاز دانسته است. مصوبه فقهی این مجمع در دوازدهمین اجلاس مکه مورخ ۱۷ فوریه ۱۹۹۰ به این شرح است: «چنانچه از عمر جنین ۱۲۰ روز گذشته باشد ولو در صورت اثبات ناقص الخلقه بودن، اسقاط آن جایز نیست... لکن پیش از چهار ماهگی چنانچه طبق تحقیقات و بررسی‌های دقیق پزشکی ثابت شود جنین ناقص الخلقه و غیر قابل علاج به دنیا می‌آید و موجبات زندگی دردناک برای خود و خانواده‌اش فراهم می‌گردد، با درخواست والدین اسقاط آن جایز می‌باشد».^۳

در باره سقط جنین به دلیل وجود بیماری ایدز نیز مباحثاتی صورت گرفته است و کسانی برای سلامت جامعه و پیشگیری از رشد این بیماری در میان نسل‌های آینده نه تنها آن را مجاز دانسته، بلکه توصیه کرده‌اند که مادران مبتلا به ایدز تشویق به سقط جنین شوند.^۴ با این همه، نهمین کنفرانس مجمع فقه اسلامی که در سال ۱۹۹۵ در ابوظبی برگزار شد، بیانیه‌ای صادر نمود و در آن نظرات اعضای خود را در باب مسائل

۳- مستند قفهای شیعه برای حکم سقط، یا ادله عام است و یا ادله خاص؛ ادله عام مانند حرمت قتل نفس محترمه و حرمت فرزند کشی و امثال آن و ادله خاص مانند روایاتی که مشخصاً در باب حرمت سقط جنین وجود دارد. ظاهراً از ادله عام به سختی می‌توان برای اثبات حرمت سقط جنین استفاده نمود. زیرا چنین اثباتی متوقف بر آن است که جنین پیشاپیش انسانی کامل فرض شود، حال آنکه خود فقها با تعیین دبه‌های گوناگون برای جنین در مراحل رشد خود، عملاً این فرض را به سؤال گرفته‌اند. دیگر آنکه چنین کاری جز با گونه‌ای استحسان یا قیاس ممکن نیست. و سوم آنکه گشودن چنین بابی عملاً به تحریم پیشگیری از بارداری می‌انجامد، زیرا افرادی به استناد آیاتی که فرزندکشی را نهی می‌نمایند، نخست فرزند را شامل جنین دانستند و سپس عزل (پیشگیری) را نیز از مقوله سقط جنین به شمار آوردند.

۲- رهیافت‌های تازه در فقه و حقوق

امروزه در کشورهای اسلامی عربی مسئله سقط جنین در کانون مباحث فقهی و حقوقی قرار گرفته است و موافقان و مخالفان این مسئله به گونه‌ای جدی در پی تحریر و دفاع از مبانی خود هستند. افزون بر مواردی که برای حفظ جان مادر، سقط جنین مجاز شمرده می‌شده است، موارد دیگری نیز مورد بحث و توجه قرار گرفته‌اند. برای مثال پاره‌ای از صاحب نظران چهار مورد دیگر را مجاز می‌شمارند. نخست سقط جنین برای کنترل جمعیت، دوم سقط جنین ناقص الخلقه، سوم سقط جنین مادری که مبتلا به ایدز است و چهارم سقط جنین ناشی از تجاوز.

دکتر حسن مرصفاوی حقوقدان مصری طی مقاله‌ای مفصل سقط جنین را از منظر حقوقی بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که دولت باید قانون منع سقط جنین را در مادر در خطر است- پذیرفته باشیم، تفاوتی میان مراحل بارداری نخواهد بود.

۱- الجهاض فی نظر المشرع الجنائی، حسن مرصفاوی، (المجله الجنائیه

القومیه، شماره ۳، ج ۱، ۱۹۵۸، ص ۸۹-۱۰۶.

۲- رساله‌ای در سقط جنین، علی عارفی (فصلنامه پژوهش و حوزه، سال

سوم، شماره دهم، تابستان ۱۳۸۱) ص ۱۴۰.

۳- احکام فقهی/ایز، ترجمه و تلخیص محمد امجد (تحقیقات اسلامی، سال

دوازدهم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۶) ص ۱۷۳.

۴- همان، ص ۱۷۴.

فقهی مختلف ایدز اعلام داشت و در مورد سقط جنین مادری که مبتلا به ایدز است، چنین نظر داد: «نظر به اینکه انتقال ویروس از مادر مبتلا به بیماری نقص مصونیت اکتسابی (ایدز) به جنینش غالباً تنها پس از پیشرفت بارداری (دمیده شدن روح در جنین) یا هنگام زایمان، رخ می‌دهد، سقط جنین شرعاً جایز نیست»^۱.

درباره سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف نیز بحث‌های تازه‌ای شکل گرفته است. یکی از پژوهشگران به استناد احکام فقهی پیشین و از طریق قیاس بر این عقیده است که سقط جنین ناشی از تجاوز تا قبل از چهار ماهگی مجاز است، لیکن وی پس از آن به دلیل آنکه موفوق به یافتن نص و حکمی از فقها در این باب نشده است، حکمی صادر نمی‌کند. با این همه می‌گوید که اخیراً در یکی از کشورهای مسلمان شمال آفریقا، فقها به زنانی که در طی جنگ‌های مرزی مورد تجاوز دسته جمعی واقع شده بودند، فتوا دادند که سقط جنین برای آنان مجاز است.^۲

یکی دیگر از محققان طی مقاله مفصلی می‌کوشد سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف را براساس بحث فقهی "صیال" یا "حمله" توجیه کند. وی پس از ارائه ادله خود، سقط جنین را در چنین مواردی مجاز می‌شمارد و آن را کمترین حق قربانی می‌داند و معتقد است که این حکم با مبانی دین اسلام که کاملاً مبتنی بر عدالت است، سازگار می‌باشد. وی سپس شرایطی برای این کار بر می‌شمارد از جمله آنکه سقط باید بلافاصله پس از تجاوز صورت گیرد و اگر تأخیری در این کار روی دهد، گویی او به ادامه بارداری راضی است، از این روی دیگر نمی‌تواند اقدام به سقط آن نماید. همچنین اگر جنین بیش از چهار ماه سن داشته باشد، دیگر نمی‌تواند آن را

به هیچ روی سقط کند و این کارش قتل نفس به شمار می‌رود.^۳ اما ایشان به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که اگر تأخیر زن قربانی دلیل موجهی داشت، در آن صورت چگونه می‌توان از آن رضایت را کشف کرد و طبق همان مبانی که سقط جنین تا قبل از چهار ماهگی مجاز است، چرا پس از آن مجاز نباشد؟

به گزارش خانم نوال سعداوی نیز شیخ الازهر در مصر فتوایی صادر نمود که به قربانیان تجاوز به عنف اجازه سقط جنین را می‌داد. اما این فتوا بحث‌های داغی را میان موافقان و مخالفان این مسئله پدید آورد.^۴ وی پس از نقل این ماجرا با نقد دیدگاه رایج مرد سالارانه در میان فقها و قانونگذاران مصری می‌پرسد که چرا نباید آن زن قربانی مجاز به ادامه بارداری باشد و سپس بتواند به نام خود برای فرزندش شناسنامه بگیرد و جامعه نیز جایگاهش را به رسمیت بشناسد و به فرزندش به چشم حرامزاده ننگرد.^۵

سرانجام آن که در کنفرانس جهانی رعایت حقوق بشر که در شهر زاگرب در تاریخ ۱۸-۱۹/۱۹۹۲ تشکیل شد مصطفی سیرتش، رئیس این کنفرانس سؤالی مطرح کرد و در این باره فتوا خواست. مضمون سؤال آن بود که برخی از زنان مسلمان به وسیله صربها مورد تجاوز قرار گرفته و در نتیجه این عمل باردار شده‌اند، حال آیا آنان می‌توانند اقدام به سقط جنین کنند؟

شیخ یوسف قرضاوی، مفتی مصری، به این پرسش با تأکید بر حرمت سقط جنین و بی‌گناهی این زنان و تشویق جوانان به ازدواج با آنان، پاسخ داد که برخی از فقیهان تا قبل از چهل روزگی و برخی تا قبل از نفخ روح

۳- اجهاض جنین الاغتصاب فی ضوء احکام الشریعه الاسلامیه دراسه فقهیه مقارنه، سعد مسعد هلالی (مجله الشریعه، سال ۱۵، شماره ۴۱، ۱۴۲۱ ق) ص ۳۱۴.

۴- المرأه و الدین و الاخلاق، نوال سعداوی، بیروت، دارالفکر المعاصر، سال ۲۰۰۰، ص ۴۷.

۵- همان، ص ۴۸.

۱- مجله مجمع الفقه الاسلامی لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامی، دوره نهم، شماره نهم، جزء چهارم، ۱۹۹۶، ص ۶۹۷.

۲- الاجهاض: آثاره و احکامه، عبدالرحمن بن حسن حبنکه (مجله البحوث الفقهیه المعاصره، سال دوم، شماره هفتم، ۱۴۱۱ق)، ص ۱۲۰-۱۲۹.

سقط را مجاز دانسته‌اند و هر چه مدت حمل کوتاه‌تر باشد، به رخصت نزدیکتر است.^۱ همین پرسش از شیخ جاد الحق علی جاد الحق، شیخ الازهر، شد و او سقط را پس از نفخ روح اجماعاً حرام دانست و در باره قبل آن نوشت که آرای فقها در این باب متعدد است و چه بسا که در روزهای آغازین بارداری مجاز باشد.^۲

هرچند سقط جنین قانوناً در کشورهای اسلامی جرم به شمار می‌رود، اما سقط به دلیل تجاوز به عنف از عوامل مخففه جرم است و کسی که به این دلیل دست به سقط می‌زند از آن تخفیف برخوردار می‌شود. ماده ۳۲۱ قانون جزایی کشور اردن زنی را که دست به سقط جنین می‌زند، به شش ماه تا سه سال زندان محکوم می‌نماید. اما ماده ۲۳۴ همین قانون، زنی را که برای حفظ شرف و آبروی خود به این کار دست می‌زند مشمول تخفیف می‌شمارد.^۳ دیگر کشورهای مسلمان نیز کم و بیش به همین شکل با مسئله برخورد کرده‌اند. البته پاره‌ای کشورها مانند عربستان سعودی سقط جنین را تنها موجب کفاره دانسته و به این ترتیب، عملاً بسیار با این مسئله آسانگیرانه برخورد نموده‌اند.^۴

در باره تعبیر برای حفظ شرف خود یا "محافظة علی شرفها"، نکته‌ای گفتنی است. حفظ شرف در چند جا محقق می‌شود، گاه زنی با اختیار خود و آگاهانه تن به رابطه‌ای نامشروع می‌دهد و آنگاه باردار می‌شود. حال برای حفظ آبروی خود دست به سقط جنین می‌زند. گاه نیز زنی بی‌رضایت خود و بی‌آنکه اراده‌ای داشته باشد، قربانی تجاوز و نهایتاً باردار می‌شود. این تعبیر هر دو

را در برمی‌گیرد و وکیل محمود زکی شمس نیز در شرح این ماده به این نکته تصریح می‌نماید.

که این قید هم بارداری ناشی از زنا را در بر می‌گیرد. حال بارداری ناشی از زنا به عنف را در بر می‌گیرد. حال اگر چنین باشد، کسی که اراده‌اش در این زمینه مسلوب است با کسی که با اراده نتیجه کاری را پذیرفته است، از نظر قانون یکسان شمرده شده‌اند و این نه تنها عادلانه نیست که عین ظلم است. اگر از نظر قانون زنی که آگاهانه تن به رابطه‌ای داده و سپس دست به سقط جنین می‌زند، مستحق تخفیف است، باید کسی که درباره تن خود هیچ اختیاری نداشته است و قربانی محض بوده است، نه تنها از تخفیف بیشتری برخوردار گردد، بلکه عمل او هیچ جنبه مجرمانه نداشته باشد و مورد حمایت کامل قانون قرار بگیرد.

این بحث‌های فقهی و مواد حقوقی که مستند به فقه است، گویای یک حقیقت است و آن این که وجدان هر انسان آزاده‌ای حکم به رعایت حال قربانیان تجاوز می‌دهد. حداقل این رعایت، اجتهادات فقهی تازه‌ای است که بتوانند بخشی از حیثیت از دست رفته این قربانیان را بازگردانند و تنظیم قوانینی است که آنان را زیر پوشش خود قرار دهد. نگاهی به این دستاوردها و کوشش‌هایی که در این زمینه شده است، راهگشای فقها و قانونگذاران ما خواهد بود تا این خلاء را پر کنند و سکوتی را که در این زمینه به چشم می‌خورد و نتیجه آن فقدان فتوای مشخص یا ماده قانونی معینی است، بشکنند.

این اقدام نه تنها بر خلاف اصول و مبانی فقه شیعه نیست، بلکه می‌توان شواهدی به سود آن به دست که در این جا به دو مورد اشاره می‌شود: یکی فتوای آیت الله صانعی و دیگری تحلیل آیت الله شهید بهشتی.

در اسفند ماه سال ۱۳۸۱، استفتایی از آیت الله صانعی شد و فتوای ایشان در مورد چند مسئله از جمله سقط عمدی جنین در موردی که بارداری ناشی از تجاوز به عنف باشد، مطرح شد. ایشان به استناد قاعده لاجرح و

۱- موقعه، سعید بن منصور، الموسوعه الفقهیه للاجنه والاستنساخ البشری من الناحیه الطبیبه و الشرعیه و القانونیه، اسکندریه، دار القیمه، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲- همان، ص ۲۴۰.

۳- شمس، محمود زکی، الموسوعه العربیه للاجتهادات القضائیه الجزائیه، دمشق، موسسه الغبور، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۲۴۷۷.

۴- همان، ص ۲۵۲۵. در این جلد مواد قانونی سقط جنین دیگر کشورهای عربی نیز آمده است.

گناه^۲. ایشان آنگاه دو مسئله را از هم تفکیک می‌کند. نخست می‌پرسد که آیا سقط جنین به خودی خود گناه است؟ و پاسخ می‌دهد که چنین نیست. دیگر آن که سقط جنین به دلیل تجاوز به حقوق والدین جرم است، و سپس نتیجه می‌گیرد که دیه برای تأمین رضایت والدین است. اما اگر آنان به این کار راضی باشند، دیگر سقط حرمت تکلیفی نخواهد داشت و قتل نفس محسوب نمی‌شود. البته می‌توان پس از ولوج روح از قتل نفس سخن گفت، اما زمان ولوج روشن نیست و از چهار ماه تا هفت ماه متغیر است و علم نیز در این مورد ساکت است^۳.

جمع‌بندی و نتایج

۱- هیچ یک از دیدگاه‌های ناظر به مسئله سقط جنین به‌گونه‌ای رضایت بخش نمی‌توانند همه موارد سقط را تحت پوشش قرار دهند. از این رو، به نظر می‌رسد که باید هر مورد را جداگانه بررسی و تحلیل نمود.

۲- یکی از موارد درخواست برای سقط جنین، جایی است که از مادر سلب اراده شده و وی قربانی تجاوز به عنف می‌گردد. برای تحقق تجاوز به عنف، وجود دو عنصر لازم است: یکی نامشروع بودن رابطه جنسی و دیگری سلب اراده قربانی و اکراهی بودن این عمل.

۳- در چنین موردی اگر مادر بخواهد علی‌رغم تنگناهای حقوقی و دشواری‌های اجتماعی جنین خود را نگهدارد، نه تنها این کارش به لحاظ فقهی و حقوقی مجاز است، بلکه وی از منظر اخلاقی دست به فداکاری بزرگی زده است و جان قربانی بیگناه دیگری را حفظ کرده است.

۴- اما اگر چنین کسی به هر دلیل از جمله فشارهای خانوادگی، اجتماعی و نگرانی‌های روحی، خواستار سقط جنین گردد، کسی نمی‌تواند او را ملامت کند. این منعی است اخلاقی. به این معنا که در این شرایط کسی

رفع احکام حرجی سقط در پاره‌ای از موارد فوق را مانند خطر جانی برای مادر، یا مورد نقص عضو جدی جنین و یا جایی که ادامه بارداری موجب عسر و حرج جدی والدین شود، جایز دانستند، اما در همه این شقوق جواز سقط را به پیش از چهار ماهگی جنین مشروط ساختند. لیکن در مورد جنین ناشی از تجاوز، سقط آن را به استناد همان قاعده لاحرج مجاز دانستند و حتی پس از این مدت نیز با توجه به نامشروع بودن جنین و این که ادله حرمت سقط تنها شامل فرزندان مشروع است، سقط جنین ناشی از تجاوز را حتی پس از چهار ماهگی مجاز دانستند^۱.

بدین ترتیب، ایشان سقط جنین ناشی از تجاوز را در هر مرحله‌ای از رشد که باشد، مجاز می‌دانند. اما ادله ایشان در باب چیست؟ نخست دلیل ایشان دلیل عام نفی حرج است که بر هر حکم دیگری می‌تواند مقدم باشد.

اما نظرگاه آیت الله شهید بهشتی از نظریه رایج فقهی در این زمینه و حتی نظر آیت الله صناعی بسیار فراتر می‌رود. ایشان با تحلیل ادله موجود در باب سقط جنین به این نتیجه می‌رسد که از ادله موجود حرمت سقط جنین به دست نمی‌آید. ایشان معتقد است که مسئله سقط جنین همواره در میان فقها مطرح بوده است، اما به مثابه یک مسئله حقوقی نه کیفری. سقط به عنوان مسئله‌ای که به والدین زیان می‌زده است و موجب تضییع مال می‌شده است، محل بحث واقع می‌شده است، نه به عنوان مسئله‌ای تکلیفی از نظر ایشان حتی در رساله‌های عملیه امروز، این بحث به عنوان دیه مطرح است مانند عروه الوثقی و تحریر الوسیله، نه به عنوان

۱- این استفتا همراه با شش پرسش دیگر و پاسخ ایشان که تاریخ ۶/۱۲/۱۳۸۱ و مهر ایشان را در پای خود داشت، در "سمینار بررسی جامع ابعاد سقط جنین در ایران" که در کرمانشاه که در هفتم و هشتم اسفند ماه برگزار شده بود، توزیع گشت.

۲- بهشتی، شهید سید محمد حسین، بهداشت و تنظیم خانواده، تهران، بقیع، ۱۳۷۹، ص ۵۳.

۳- همان، ص ۵۶ به بعد.

شایسته‌تر از مادر برای تصمیم‌گیری در باب آینده خود و جنینش نیست. در نتیجه تنها مادر می‌تواند در این مورد دشوار و خطیر مسئله را از نظر اخلاقی برای خود حل نماید و تصمیم بگیرد که جنین خود را با آن همه مخاطرات آینده نگه دارد، یا آنکه خود را از رنج بارداری نجات دهد و به وضع قربانی بودن خود پایان دهد. به سود این اقدام می‌توان چهار دلیل اقامه کرد: دفاع از خود، حق بر تن خود، اصل عدالت و مسئولیت جامعه.

در چنین موردی انسانی‌ترین و اخلاقی‌ترین کار آن است که از منظر قربانی به مسئله بنگریم و با او همدلی و همدردی کنیم. البته شاید در حد توصیه اخلاقی بتوانیم از او بخواهیم که در برابر مشکلات بایستد و سقط جنین ننماید، اما اگر بر خلاف توصیه ما سقط جنین نمود، اخلاقاً حق نکوهش او را نداریم و نباید خدایگانه درباره او قضاوت کنیم.

۵- اگر نمی‌توان مادری که در این مورد سقط جنین کرده است، اخلاقاً محکوم نمود، چه بسا که به لحاظ فقهی و حقوقی نیز نتوان او را قانوناً از این کار بازداشت. چرا که اخلاق زیر بنای قانون است و قانونی که خود را از ملاحظات اخلاقی برکنار می‌دارد، نوزادی است که مرده به دنیا می‌آید.

۶- به نظر می‌رسد که این کار تحت شرایطی و طی آیین‌نامه اجرایی خاصی مجاز شمرده شود. چرا که اگر مادری که در چنین محظوری گیر کرده است، نتواند به شکلی علنی و رسمی و از راهی بهداشتی دست به سقط جنین بزند، از راه‌های غیرعلنی، غیررسمی و غیربهداشتی این کار را خواهد کرد و در نتیجه هم جنین از میان می‌رود و هم چه بسا جان مادر به خطر می‌افتد. افزون بر آن، چنین منعی نه تنها مانع ارتکاب جرم نمی‌گردد، بلکه خود جرم‌زا خواهد بود و به کسب و کار زیرزمینی برخی سوداگران دامن می‌زند.

۷- هرچند سقط جنین اصولاً در شریعت مقدس اسلام

تحریم شده است و این نشانه حرمتی است که این دین مقدس برای جان آدمی قائل است، اما فقها مواردی از آن را مجاز شمرده‌اند. در این باب نظریات فراوان و فتاوی گوناگونی از سوی فقهای مذاهب مختلف صادر شده که گویای توجه به ضرورت خاص اجتماعی است، تا آنجا که پاره‌ای از فقهای حنفی سقط جنین قبل از چهار ماهگی را مطلقاً و به هر دلیلی جایز شمرده‌اند. اما شاخص‌ترین مورد مجاز سقط جنین جایی است که حیات فیزیکی مادر به خطر افتاده باشد و نجات جان او در گروه سقط جنین باشد. در این مورد تقریباً همه فقهای مسلمان این کار را مجاز شمرده‌اند. حال آیا می‌توان با توجه به ادله فقهی، این جواز را شامل مورد سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف دانست، یا خیر؟ پاسخ به این پرسش در گرو بحث فقهی مفصلی است، اما نگاهی به ادله حکم سقط و اصول کلی حاکم بر فقه و مسئله یسر و آسانی وعدم حرجی که مدار احکام فقه است، نشان می‌دهد که می‌توان در این مورد سقط را مجاز دانست.

۸- اگر هم نتوان مجاز بودن چنین سقطی را از ادله مربوطه به دست آورد، حداقل آن است که فقه در این مورد چندان سخت‌گیری ننموده است و در صورت ارتکاب سقط جنین، پرداخت دیه یا کفاره را کافی دانسته است. لذا در جایی که عرفاً مادر دچار اضطراب است، اگر چه شرعاً نتوان حکم به اضطراب نمود، می‌توان به شرط پرداخت دیه و کفاره سقط را مجاز دانست.

۹- جایی که حرمت مادر نقض شده و او ناخواسته قربانی هوس‌های فرد دیگری شده است، به نظر می‌رسد وضع قوانینی بر ضد سقط جنین ناشی از تجاوز به عنف، بی توجهی به قربانیانی باشد که در هر لحظه ممکن است دستخوش انواع اعمال مجرمانه شوند. نخستین وظیفه قانون آن است که به حمایت از این قربانیان برخیزد و قوانینی را وضع نماید که سلامت و امنیت روحی و روانی آنان را تضمین کند. راه حل

مشکلاتی از این دست، وضع قوانین بر ضد قربانیان نیست. با توجه به این که فقه ما تکلیف این مسئله را روشن کرده است، به نظر می‌رسد که بهتر است قانون این مورد خاص را از عنوان مجرمانه بودن خارج کند و سقط جنین ناشی از تجاوز را با سقط جنین خود خواسته یکسان نداند و از تجربیات حقوقی دیگر کشورهای اسلامی بهره‌گیری نماید. از این گذشته در وضع قوانین، قانونگذار باید حوزه عمومی را از خصوصی جدا نماید. لازم نیست که هر چیزی شرعاً شرعاً حرام بود، قانوناً منع شود. برای مثال کسی که شرایط شرعی و توانایی کامل برای روزه گرفتن را دارد، باید روزه بگیرد. حال اگر کسی در چنین حالی روزه نگرفت، باید کفاره دهد. اما معنای این حکم شرعی آن نیست که قانونگذار نیز قانونی وضع کند و کسانی را که روزه نمی‌گیرند، مجازات نماید. این گونه مسائل، میان شخص و خدای خودش باید حل شود. توماس آکویناس در برابر این پرسش که آیا هر فعل غیراخلاقی را می‌توان به وسیله قانون وضعی ممنوع ساخت، پاسخ منفی می‌دهد. از نظر او تنها آن اعمال غیراخلاقی که بسیار مسئله ساز هستند و به دیگران صدمه می‌زند، می‌تواند به وسیله قانون منع شود. برای مثال قتل و سرقت که غیراخلاقی هستند، باید غیر قانونی نیز باشند و قانون ضامن اجرای چنین منعی باشد. اما دیگر ردائل اخلاقی را که آسیبی به کسی نمی‌زنند، قانوناً نباید منع نمود. اخلاق از درون نشأت می‌گیرد و فعل غیراخلاقی تنها با وجدان قابل کنترل است. او دو معیار به دست

می‌دهد تا براساس آن بتوانیم فعلی را غیرقانونی اعلام کنیم. یکی آن که به دیگران صدمه بزند و دیگر آنکه اکثریت مردم بتوانند خود را از آن بازدارند.^۱ به نظر می‌رسد همچنان این تأمل فیلسوفانه، درخور توجه و قابل تکمیل است و می‌توان آن را مبنایی برای قانونگذاری در مسئله مورد بحث دانست.

۱۰- این سخن نه به معنای تأیید سقط جنین است و نه بی‌توجهی به احکام شرع. تنها هدف آن است که روح عدالت که در دل احکام دینی ما نهفته است، به فراموشی سپرده نشود. ما در این جا با قربانیانی مواجه هستیم که جامعه نتوانسته است از آنان حمایت کند. لذا ما نه تنها حق نداریم آنان را ملامت کنیم، بلکه باید بکوشیم پاره‌ای از خساراتی را که به آنان وارد شده است، جبران نماییم. بی‌توجهی به مسئولیت خود، برخلاف شرع و اصول اخلاق است. باز تأکید می‌کنم که در این نوشته فقط سخن از موردی است که زنی مورد تجاوز به عنف واقع شده، اراده‌اش سلب شده و در این میان هیچ نقشی نداشته است. اگر در اینجا فرد مفروض ما اقدام به سقط جنین کند، نمی‌توان اخلاقاً او را نکوهید و یا قانوناً او را مجازات نمود. اگر هم این کارش شرعاً حرام باشد، مشمول پرداخت دیه است و بس و دیگر عنوان مجرمانه‌ای بر کارش مترتب نیست. مقصود از تعبیر مجاز که در این نوشته بارها به کار رفته است، حسن فعلی نیست، فقط تأکید بر این نکته است، که فاعل را نمی‌توان اخلاقاً نکوهید.

منابع

۲- الاجهاض: آثاره و احکامه، عبدالرحمن بن حسن حبنکه (مجله البحوث الفقهيّة المعاصره، سال دوم، شماره هفتم، ۱۴۱۱ق).

۱- اجهاض جنین الاغتصاب فی ضوء احکام الشریعه الاسلامیه دراسه فقهیه مقارنه، سعد مسعد هلالی (مجله الشریعه، سال ۱۵، شماره ۴۱، ۱۴۲۱ق).

1- *Ethics in context: the Art of Dealing with serious*, Gernot Bohme, London, Polity press, 2001, P140.

- ۲- احکام اجهاض الحمل، محمد نعیم یاسین، در مجله الشریعه، سال ۶، شماره ۱۳، ۱۴۰۹ق.
- ۳- احکام فقهی ایدز، ترجمه و تلخیص محمد امجد (تحقیقات اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۱ و ۱۳۷۶۲).
- ۴- اگزستانسیالسم و اخلاق، مرّی وارنوک، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۷۹.
- ۵- بررسی فقهی و حقوقی احکام سقط جنین، خلیل قبله‌ای، در فصلنامه دیدگاه‌های حقوقی، سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۷۷.
- ۶- الجهاض فی نظر المشرع الجنائی، حسن مرصفاوی، (المجله الجنائیه القومیه، شماره ۳، ج ۱، ۱۹۵۸).
- ۷- رساله توضیح المسائل، امام خمینی، مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۶.
- ۸- رساله‌ای در سقط جنین، علی عارفی (فصلنامه پژوهش و حوزه، سال سوم، شماره دهم، تابستان ۱۳۸۱).
- ۹- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دار الفکر.
- ۱۰- صراط النجاه، آیت الله شیخ جواد تبریزی، قم، نشر برگزیده، ۱۴۱۶ق.
- ۱۱- الاجهاض من منظور اسلامی، عبدالفتاح محمود ادیس، (مجله الحکمه، شماره ۱۳، ۱۴۱۸ق).
- ۱۲- مجله مجمع الفقه الاسلامی لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامی، دوره نهم، شماره نهم، جزء چهارم، ۱۹۹۶.
- ۱۳- المرأه و السدین و الاخلاق، نوال سعداوی، بیروت، دارالفکر المعاصر، سال ۲۰۰۰.
- ۱۴- معجم لغه الفقهاء، محمد رواس قلعه جی، بیروت، دار النفائس، ۱۴۱۶.
- ۱۵- منهاج الصالحین، آیت الله خویی، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
- ۱۶- الموسوعه الفقهیه، وزاره الاوقاف و الشئون الاسلامیه، الكويت، ۱۴۱۴.
- ۱۷- الموسوعه العربیه للاجتهاادات القضائیه الجزائیه، محمود زکی شمس، دمشق، موسسه الغبور، ۱۹۹۷.
- ۱۸- موسوعه الفقه الاسلامی (معروف به موسوعه جمال عبدالناصر)، مصر، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
- ۱۹- وسائل الشیعه، حر عاملی، قم، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق. قانون مجازات اسلامی، تدوین جهانگیر منصور، تهران، نشر دیدار، ۱۳۸۱.
- 21- Ethics in Practice, edited by Hugh Lafollette, Oxford, Blackwell, 2002.
- 22- Practical Ethics, Peter singer, Cambridge University Press, 1986.
- 23- The Right Thing To Do: Basic Readings in moral Philosophy, edited by James Rachels, New York, Random House, 1989.
- 24- Contemporary Moral Problems, James White, New York, West Publishing Company, 1997.
- 25- Encyclopedia o Ethics, Lawrence C. Becker, New York, Routledge, 2001.
- 26- Feminisms, edited by Sandra Kemp & Judith Squires, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- 27- Ethics in practice, edited by Hugh La Fallette, Blackwell publishers, 2002.
- 28- Ethics and Sex, Igor Primoratz, London, Routledge, 1999.
- 29- Ethics in context: the Art of Dealing with serious, Gernot Bohme, London, Polity press, 2001.