

امکان سنجی تجویز سقط جنین ناقص الخلقه توسط قاعده لاجرح

از منظر فقه امامیه*

- زهره حاجیان فروشانی^۱
□ محمدرضا حمیدی^۲

چکیده

تولد نوزادان دارای معلولیت‌های جسمی و ذهنی در همه جوامع و همه زمان‌ها کم و بیش اتفاق می‌افتد. در زمان حاضر، به کمک آزمایش‌های پزشکی می‌توان برخی از این گونه بیماری‌ها را در زمان بارداری تا حد اطمینان‌بخشی تشخیص داد. دشواری پرورش چنین نوزادانی در کنار حرمت اولیه سقط جنین، روایی سقط جنین‌های معیوب را فراروی پژوهشگران فقه و حقوق قرار می‌دهد. بیشتر فقیهان معاصر، روایی سقط جنین معیوب را با کم و زیادهایی پذیرفته و آن را با استناد به قاعده «نفی حرج» مستدل کرده‌اند؛ نتیجه‌ای که در ماده واحده مصوب ۱۳۸۴، نمود حقوقی نیز یافت. در نوشتار حاضر، مسئله مستحدث یادشده

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۹.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول) (z.hajian@scu.ac.ir).
۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (m.hamidi@scu.ac.ir).

از نظر فقهی مورد بررسی قرار گرفته و استدلال فقیهان در این زمینه از نظر صغروی (حرجی بودن ادامه بارداری)، کبروی (قابلیت قاعده لاجرح در مجاز کردن سقط جنین) و موضوع‌شناسی (ماهیت نباتی جنین) به چالش کشیده شده است. التزام به روایی سقط جنین در مورد یادشده، مبانی، توابع و الزاماتی دارد که حتی قائلان به آن نیز نمی‌توانند آن‌ها را مورد پذیرش قرار دهند.

واژگان کلیدی: سقط جنین، سقط درمانی، جنین‌های معیوب، نفی حرج.

مقدمه

با پیشرفت علم پزشکی و توانایی کشف و درمان بیماری‌ها با شیوه‌های جدید، مسائل زیادی در حوزه فقه پزشکی در راستای پاسخ‌گویی به روایی یا ناروایی شیوه‌های کشف و درمان این مشکلات ایجاد می‌شود. یکی از این مسائل که سبب ایجاد چالش‌های زیادی شده، سقط جنین ناقص الخلقه است. امروزه با آزمایش‌ها و روش‌های نوین پزشکی، امکان کشف برخی بیماری‌های جسمی یا ذهنی جنین ایجاد شده است. نقایص جسمی مانند عدم تشکیل قلب یا عضوی دیگر از بدن، با سونوگرافی قابل تشخیص است. برخی بیماری‌های ذهنی مانند «سندرم داون» نیز از طریق سونوگرافی و آزمایشات تخصصی شناسایی می‌گردد. حتی برخی از این بیماری‌ها مانند «آنسفال»، سبب مرگ نوزاد در فاصله کوتاهی بعد از تولد می‌گردد. حال با توجه به امکان تشخیص این بیماری‌ها قبل از تولد و تمایل طبیعی انسان‌ها به داشتن فرزند سالم و رهایی از مشکلاتی که نگهداری از فرزند معلول جسمی یا ذهنی به دنبال دارد، افراد زیادی در صدد شناسایی این بیماری‌ها در زمان جنینی و سقط جنین ناقص برمی‌آیند. در گذشته، غالب این سقط‌ها به طور مخفیانه و غیر قانونی و با شیوه‌های غیر بهداشتی صورت می‌گرفت (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۸: ۹۱) تا اینکه در سال ۱۳۸۴، ماده واحده‌ای در رابطه با سقط جنین ناقص تصویب شد. در این ماده واحده آمده است:

«سقط‌درمانی با تشخیص قطعی سه پزشک متخصص و تأیید پزشکی قانونی مبنی بر بیماری جنین که به علت عقب‌افتادگی یا ناقص‌الخلقه بودن موجب حرج مادر است یا بیماری مادر که با تهدید جانی مادر توأم باشد، قبل از ولوج روح (چهار ماه) با رضایت زن مجاز است و مجازات و مسئولیتی متوجه پزشک مباشر نخواهد بود».

در این ماده واحده، سه نکته در ارتباط با سقط جنین ناقص الخلقه حائز اهمیت است؛ اولاً جواز سقط جنین را مقید به زمان قبل از چهارماهگی نموده است. ثانیاً سقط را تنها در صورت وجود حرج جایز می‌داند. ثالثاً مرجع تشخیص حرج، پزشک متخصص تعریف شده است. با توجه به این نکات، مقاله حاضر در صدد است این شرایط را مورد ارزیابی قرار داده و جواز سقط جنین ناقص الخلقه را با توجه به شرایط مذکور و بر اساس مبانی شرعی و آراء فقها مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. در این راستا، پاسخ به چند سؤال ضروری است: ۱- آیا تعیین سن چهارماهگی به عنوان مرز بین جواز و عدم جواز سقط جنین ناقص با توجه به مبانی شرعی صحیح است؟ ۲- آیا دلیل عسر و حرج، قابلیت برداشتن حرمت سقط جنین ناقص را دارد؟ ۳- آیا نگهداری فرزند ناقص، مستلزم عسر و حرج است و از نظر شرعی، پزشک مرجع مناسبی برای تشخیص حرج می‌باشد؟

شایان ذکر است که در زمینه سقط جنین تحقیقات زیادی انجام شده که از نظر اخلاقی، پزشکی، فقهی و حقوقی، سقط جنین را مورد ارزیابی قرار داده است. اما آنچه این مقاله را از کارهای قبلی متمایز می‌کند، این است که آن مقالات در صدد توجیه شرعی سقط جنین ناقص و بعضاً گسترش جواز سقط بعد از چهارماهگی برآمده‌اند؛ در حالی که مقاله حاضر با تحلیل فقهی مسئله با توجه به مبانی شرعی و قواعد فقهی، قابلیت قاعده عسر و حرج را برای برداشتن حرمت سقط جنین ناقص مورد نقد جدی قرار داده است. تنها مقاله‌ای که از نظر عنوان با مقاله پیش رو مشابهت دارد، مقاله «چالش‌های اجرایی قواعد نفی عسر و حرج، لاضرر و اضطرار در سقط درمانی» است. اما این مقاله به صورت بسیار کوتاه و گذرا به مسئله پرداخته و محتوای آن نیز طرح چالش‌های اجرایی با رویکرد اخلاق است؛ در حالی که نوشتار حاضر، مسئله سقط جنین را با رویکرد فقهی بررسی نموده و استدلال به قاعده لاجح را برای اثبات روایی سقط جنین از جهت موضوعی و حکمی تحلیل و نقد کرده است.

۱. نظرات فقها

با توجه به اینکه کشف بیماری‌های جنین توسط آزمایشات پزشکی و به تبع آن چالش سقط جنین به دلیل نقصان خلقت، یکی از مسائلی است که در دهه‌های اخیر

مطرح شده است، در کتب فقهی قدما، مسئله‌ای تحت این عنوان یافت نمی‌شود. بنابراین برای بررسی نظر فقها در جواز یا عدم جواز چنین اقدامی باید به کتب و نظرات فقهای معاصر رجوع شود. مراجعه به نظرات و فتاوی فقها نشان می‌دهد که برخی معتقدند سقط جنین مطلقاً حرام است و از این جهت تفاوتی بین جنین سالم و ناقص وجود ندارد و هیچ بیماری و نقصانی در هیچ شرایطی نمی‌تواند مجوز سقط باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۶: ۳۳۴/۱؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۱۷۳؛ همو، ۱۴۰۹: ۳۳۳/۴؛ فیاض کابلی، بی‌تا: ۴۴۴/۳؛ خرازی، بی‌تا: ۸۰/۱۵؛ بهجت، ۱۴۲۸: ۷۵/۴). در مقابل، گروه دیگری از فقها قائل‌اند چنانچه نقصان و بیماری جنین در حدی باشد که نگهداری او بعد از تولد، سبب عسر و حرج والدین شود، سقط جنین جایز است؛ البته به شرطی که قبل از چهارماهگی صورت گیرد (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۰: ۳۱/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ۲۴۱؛ محسنی، ۱۴۲۴: ۶۶/۱؛ فاضل موحدی لنگرانی، بی‌تا(ب): ۳۹۴/۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۴: ۹۴۵/۲؛ حسینی حائری، ۱۳۸۸: ۲۳۰). بر اساس نظر این فقها، صرف نقصان جنین، سبب جواز سقط نیست؛ بلکه سقط فقط زمانی جایز است که سبب عسر و حرج والدین گردد. بنابراین طبق نظر این گروه نیز حکم اولیه سقط جنین ناقص حرمت است و سقط آن فقط در صورت وجود عسر و حرج و بر اساس حکم ثانویه جایز است. لذا مهم‌ترین دلیل مورد استناد آن‌ها برای برداشتن حرمت سقط جنین ناقص، دلیل عسر و حرج است. اگر بخواهیم استدلال این فقها را به صورت یک قیاس منطقی بیان کنیم، به صورت زیر قابل تقریر است:

مقدمه اول: نگهداری جنین معیوب بعد از تولد، موجب عسر و حرج والدین می‌گردد.
 مقدمه دوم: دلیل عسر و حرج، حرمت سقط جنین قبل از چهارماهگی را برمی‌دارد.
 نتیجه: سقط جنین معیوب، چنانچه نگهداری او بعد از تولد موجب عسر و حرج والدین شود، قبل از چهارماهگی جایز است.

استدلال فوق از یک بحث موضوعی و یک بحث حکمی تشکیل شده که مبتنی بر یک پیش فرض ذهنی نیز می‌باشد. بحث موضوعی، عسر و حرج نگهداری از فرزند ناقص است. بحث حکمی، مقدم بودن دلیل عسر و حرج بر ادله حرمت سقط جنین و مرتفع شدن حکم حرمت سقط است. لازم به ذکر است که عسر و حرج به معنای مشقتی

است که عادتاً تحمل نمی‌شود، اما به حد تعذر نیز نمی‌رسد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۸۲/۱). البته یک پیش‌فرض هم در ذهن این فقها وجود دارد که سبب شده بین سقط جنین معیوب قبل و بعد از چهارماهگی قائل به تفکیک شوند. پیش‌فرض این است که چون چهارماهگی زمان ولوج روح است، قبل از چهارماهگی، جنین انسان نیست. لذا سقط آن حکم قتل را ندارد؛ بلکه حرمت آن تنها به دلیل ادله حرمت سقط است. بنابراین ادله عسر و حرج می‌تواند بر آن حاکم شود و حرمت آن را بردارد (همو، ۱۴۲۲: ۲۸۶). با توجه به بیان فوق، صحت استدلال مبتنی بر صحت مقدمات و پیش‌فرض مذکور می‌باشد. بنابراین اگر در یکی از مقدمات استدلال یا در پیش‌فرض آن خدشه وارد گردد، کل استدلال مخدوش می‌شود. در ادامه به نقد و بررسی ارکان این استدلال می‌پردازیم.

۲. بررسی پیش‌فرض (ماهیت جنین پیش از ولوج روح)

گفته شد که روایی یا ناروایی سقط جنین معیوب، بر پایه تحلیل است که از ماهیت جنین ارائه شود. چنانچه جنین دارای حیات انسانی دانسته شود، سقط آن در گستره ادله حرمت قتل نفس قرار می‌گیرد و اگر حیات جنین را در شمار حیات نباتی بدانیم، نمی‌توان سقط آن را ذیل عنوان قتل نفس قرار داد. اهمیت ویژه این مسئله آن است که حرمت قتل نفس را نمی‌توان با ادله عسر و حرج کنار نهاد؛ یعنی عسر و حرج، مجوز قتل نفس به حساب نمی‌آید و از آنجا که عمده دلیل جواز سقط جنین معیوب، عسر و حرج والدین دانسته می‌شود، هر پاسخی که در پرسش از ماهیت جنین بیان شود نقشی کلیدی در حل مسئله جواز سقط جنین معیوب خواهد داشت. این مسئله حتی مورد توجه پژوهشگران فلسفه و کلام - از حیث امکان حیات برزخی جنین‌های سقط‌شده - قرار گرفته است (زاهدی انارکی و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۶-۴۹).

در کتب فقهی، گونه حیات جنینی در برخی ابواب مورد اشاره قرار گرفته است. از نگاه فقیهان، تردیدی وجود ندارد که جنین پس از دمیده شدن روح (چهار و نیم ماهگی) انسان به شمار می‌آید و کشتن او، قتل نفس است؛ لذا آثاری مانند کفاره قتل و... در این حالت وجود خواهند داشت (ترجینی عاملی، ۱۴۲۷: ۶۷۷/۹). اما در مورد جنینی که

روح در آن دمیده نشده، گاه تصریح شده که نمی‌توان آن را حقیقتاً «موجود زنده» دانست؛ بلکه شاید تنها گونه‌ای حیات نباتی را می‌توان به آن نسبت داد^۱ (جبعی عاملی، ۱۴۱۰: ۲۵۷/۳؛ حسینی شبر، ۱۳۸۳: ۲۸۷/۱).

شماری از فقیهان، با صراحت بیشتری مرحله پیش از دمیده شدن روح را حیات نباتی دانسته‌اند. بدین بیان که همان طور که هسته خرما در عرف، «درخت خرما» نیست، نطفه (مستقر در رحم) هم انسان نیست؛ اگرچه استعداد انسان شدن را داراست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۸۸). بر این اساس، سقط جنین قبل از ولوج روح، مصداق قتل نفس نبوده و لذا ادله عسر و حرج می‌تواند حرمت آن را بردارد (همان: ۲۸۶). از نگاه برخی دیگر از اندیشمندان فقه، اگرچه جنین در مرحله قبل از ولوج روح، انسان بالفعل نیست، اما به طور بالقوه انسان است. توضیح مطلب آنکه از نظر علمی مسلم است هر موجود زنده‌ای برای رسیدن به هویت زیستی خود باید مراحلی را پشت سر بگذارد و در مسیر طی این مراحل، هر چه به نقطه هویتش نزدیک‌تر شود، فعلیت بیشتری پیدا می‌کند و هر اندازه از نقطه هویتش دورتر باشد، تعین و فعلیت کمتری دارد. انسان نیز از این اصل علمی مستثنا نیست؛ یعنی از نطفه شروع می‌شود تا به انسان کامل تبدیل شده و متولد گردد. بر این اساس، حرمت سقط جنین یک امر تعبدی محض نیست؛ بلکه به این دلیل است که نطفه، اولین مرحله تکون انسان است و حرمت سقط آن از جهت احترام و ارزش حیات انسانی می‌باشد (جعفری، ۱۴۱۹: ۲۴۷ و ۲۵۰).

برای داوری میان این دو دیدگاه می‌توان از آیات قرآن کریم و نیز روایات بهره جست. آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون را می‌توان مهم‌ترین آیات پیرامون بیان ماهیت جنین و تکامل آن برشمرد. خداوند متعال در این آیات شریفه می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ۝ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون/۱۲-۱۴). در این آیات، خداوند متعال مراحل تکوین انسان را بیان می‌دارد و می‌فرماید ما «انسان» را از خاک آفریدیم و سپس او را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی

۱. لازم به ذکر است که در کتب فقهی، این مباحث در خلال ابوابی مانند جواز فروش کنیز باردار، طهارت یا نجاست جنین سقط‌شده و... مطرح شده‌اند.

استوار قرار دادیم؛ سپس نطفه را به علقه و سپس به مضغه و... تبدیل کردیم؛ و نفرموده چیزی مثلاً یک تکه گوشت خلق کردیم و سپس او را به انسان تبدیل کردیم! بر اساس این آیات شریفه، جنین قبل از ولوج روح نیز انسان است. یعنی نطفه و علقه و مضغه نیز مراحل از مراحل تکون انسان به شمار می‌آید.

در تأیید برداشت بالا از آیات می‌توان به برخی روایات نیز اشاره داشت؛ از جمله روایتی که اسحاق بن عمار نقل می‌کند:

«به حضرت موسی بن جعفر علیه السلام عرض کردم: زنی از بارداری می‌ترسد. پس دارویی می‌خورد و آنچه را در رحم دارد، بیرون می‌اندازد. امام علیه السلام فرمود: این کار را انجام ندهد. عرض کردم: آنچه زن دفع می‌کند، فقط نطفه است! امام فرمود: آغاز خلقت انسانی نطفه است» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۷۱/۴؛ حرز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۵۶۹/۱۶).

با توجه به آیه و روایت فوق، موجودیت انسان از زمان استقرار نطفه در رحم آغاز می‌شود. به همین دلیل، تلف کردن آن، تلف کردن مرحله‌ای از انسانیت است که در مسیر فعلیت قرار گرفته است. لذا نمی‌توان از بین بردن و سقط جنین را حتی پیش از ولوج روح، با از بین بردن یک ماده مستعد به حیات مطلق که همه جانداران دارا می‌باشند، مقایسه نمود. از این بیان آشکار می‌شود که قیاس نطفه‌ای که منشأ خلقت انسانی است با هسته خرما دقیق نیست. نهایتاً اگر این قیاس را بپذیریم، نطفه قبل از استقرار در رحم با هسته خرما قابل تشبیه است؛ اما بعد از استقرار در رحم، شرع آن را به عنوان منشأ خلقت انسانی می‌نگرد. بنابراین با سقط نطفه مستقر در رحم، صرفاً نطفه‌ای را از بین نبرده، بلکه منشأ خلقت انسان را نابود کرده است.

روایت دیگری که به نحو روشن‌تر بر این مسئله دلالت دارد، روایت رفاعه است:

«رفاعه گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: کنیزی خریده‌ام. پس چه‌بسا در زمان حیضش به دلیل فساد خون یا وجود هوایی در رحم حیض نمی‌شود. پس به همین منظور به او دارویی خورانده می‌شود و همان روز حیض می‌شود. آیا این کار بر من جایز است، در حالی که نمی‌دانم حیض نشدن او به دلیل بارداری اوست یا غیر آن؟ امام به من فرمود: این کار را نکن. پس به امام گفتم: از زمان حیض او فقط یک ماه گذشته و اگر باردار باشد، فقط نطفه است؛ مثل نطفه‌ای که مرد عزل می‌کند. امام به

من فرمود: اگر نطفه در رحم مستقر شود، به علقه، سپس به مضغه، سپس به هر چه خدا بخواهد، تبدیل می‌شود. اما اگر نطفه در خارج رحم واقع شود، چیزی از آن خلق نمی‌شود. بنابراین در زمانی که از حیض او یک ماه گذشته و در زمانی قرار گرفته که باید حیض شود، به او دارویی نده» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۳۸/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۲۷۳/۲۳).

به روشنی پیداست که امام علیه السلام در این روایت به صراحت بین نطفه‌ای که در رحم مستقر شده و نطفه‌ای که خارج رحم است، قائل به تفکیک شده است؛ یعنی مرد در هنگام نزدیکی می‌تواند عزل کند و هیچ منعی ندارد، چون نطفه قبل از استقرار در رحم، صرف نطفه است و هیچ ارزش ذاتی ندارد؛ اما بعد از استقرار در رحم، با اینکه از نظر ماهیت فرقی نکرده و همچنان نطفه است، اما از این جهت که منشأ حیات انسانی قرار می‌گیرد، دارای ارزش گردیده و از سقط آن نهی شده است.

دلیل دیگری که می‌تواند ثابت کند جنین قبل از ولوج روح و بعد از آن از لحاظ شأن انسانی تفاوتی ندارد، روایت ابو عبیده از امام باقر علیه السلام است:

«ابو عبیده گفت: از امام باقر علیه السلام درباره زن بارداری پرسیدم که بدون اطلاع شوهرش دارویی خورد و فرزندش را سقط کرد. امام فرمود: اگر استخوانی داشته باشد که بر روی آن گوشت روئیده باشد، باید دیه آن را به پدرش تسلیم کند، و اگر هنگامی که آن را سقط کرد، علقه یا مضغه باشد، باید چهل دینار یا بنده‌ای را به پدرش تسلیم کند. به امام عرض کردم: آیا مادر از دیه فرزندش به همراه پدر ارث نمی‌برد؟ امام فرمود: خیر؛ زیرا او فرزندش را به قتل رسانده است، پس از او ارث نمی‌برد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۷۹/۹؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۰۱/۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۱/۷؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۱۹/۴).

در این روایت، برای نهی از سقط جنین و عدم تعلق دیه به مادر در هر مرحله‌ای از حیات جنین، به قتل تعلیل شده است؛ یعنی عدم تعلق دیه به مادر به دلیل قتل، دلیل عامی است که تمام فقرات روایت را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، محرومیت زن از ارث در تمام فقرات روایت، معلل به قتل شده است. پس سقط مضغه و علقه هم قتل است و به دلیل قتل بودن، مادر از دیه ارث بردن نمی‌برد. بنابراین بر اساس این روایت نیز از نظر شأن انسانی، تفاوتی بین جنین پیش از ولوج روح و پس از آن وجود ندارد. پس از نظر شرعی، جنین قبل از ولوج روح نیز انسان یا در حکم انسان است و به همین

دلیل، از سقط آن اگرچه در مرحله نطفه باشد، نهی شده است؛ در حالی که اگر قبل از ولوج روح بر آن نبات صدق می‌کرد، بر سقطش قتل اطلاق نمی‌شد و برای آن دیه تعیین نمی‌گشت.

به این روایت، اشکالی وارد شده که واژه قتل زمانی به نحو حقیقی استعمال می‌شود که روح در جنین حلول کرده باشد. بنابراین روایت تنها بر صورتی دلالت می‌کند که روح در جنین حلول کرده باشد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۳۲/۲۲). این اشکال به سهولت قابل رد است؛ چرا که اشکال‌کنندگان بر مبنای «انسان نبودن» جنینی که روح در آن دمیده نشده، روایت را تفسیر به حالتی خاص می‌کنند؛ در حالی که ظاهر و اطلاق روایت، برعکس این ادعا را اثبات می‌کند. یعنی عدم ارث مادر به جهت «قتل»، دلیل عامی است که عدم ارث بردن زن را در تمام مراحل تکامل جنین شامل می‌شود. از همین روست که برخی اندیشمندان، برداشت یادشده را «اجتهاد در برابر نص» دانسته‌اند (جعفری، ۱۴۱۹: ۲۵۱).

روایت دیگری نیز در این زمینه وارد شده که ظهور بیشتری در این مورد دارد. متن روایت به این گونه است:

«به امام سجاد علیه السلام عرض کردم: آیا تحول جنین در رحم مادر از مرحله‌ای به مرحله دیگر به وسیله روح است یا غیر آن؟ امام علیه السلام فرمود: به وسیله روحی است غیر از آن حیات قدیمی که در اصلااب مردان و رحم زنان داشت؛ و اگر جنین جز همان حیات، روح دیگری نداشت، نمی‌توانست در رحم از مرحله‌ای به مرحله دیگر تحول پیدا کند و همچنین برای کسی که او را به قتل رسانده، دیه‌ای تعیین نمی‌شد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۸۲/۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۷/۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۷۴۹/۱۶).

این روایت نیز به صراحت، قتل را در تمام مراحل جنینی صادق می‌داند (جعفری، ۱۴۱۹: ۲۵۲). همچنین فقها اتفاق نظر دارند که جنایت خطایی بر جنین -قبل از ولوج روح- بر عهده عاقله است (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۱۷/۲۹)؛ زیرا جنایت بر جنین در حکم قتل است و در برخی روایات، بر سقط جنین قبل از ولوج روح، قتل اطلاق شده است (همان). از این مطلب آشکار می‌گردد که فقها نیز به این روایات عمل کرده و جنین قبل از ولوج روح را انسان یا حداقل در حکم انسان دانسته‌اند؛ زیرا فقط جنایت خطایی

بر انسان بر عهده عاقله است، اما در سایر اسباب اتلاف ولو خطای محض هم باشد، جبران خسارت بر عهده خسارت‌زننده است.

از مجموع این روایات به خوبی آشکار می‌شود که از نظر شرعی، نطفه از همان اولین زمان استقرار در رحم، حکم انسان را دارد؛ زیرا زمان استقرار در رحم، اولین مرحله شروع حیات انسانی است. بنابراین نهی از سقط جنین و وجوب دیه بر آن، یک حکم تبعیدی محض نیست؛ بلکه به این دلیل است که مرحله‌ای از انسانیت انسان را از بین برده است. بنابراین از نظر شرعی، جنین قبل از ولوج روح با جنین بعد از ولوج روح از نظر احترام و ارزش انسانی تفاوتی ندارد و بر سقط آن در هر مرحله‌ای، قتل اطلاق می‌گردد و از نظر فقهی مسلم است که دلیل عسر و حرج نمی‌تواند حرمت قتل را بردارد. لذا به همان دلیلی که عسر و حرج نمی‌تواند سقط جنین بعد از ولوج روح را تجویز کند، قابلیت برداشتن حرمت سقط قبل از ولوج روح را هم ندارد.

۳. بحث حکمی (قابلیت قاعده لاجرح در مجاز کردن سقط جنین)

در بخش اول ثابت شد که جنین از بدو وجود، حکم انسان داشته و سقطش حکم قتل دارد و لذا ادله عسر و حرج نمی‌تواند حرمت آن را بردارد. اما اگر کسی این استدلال را نپذیرد، باید گفت استدلالی که برای جواز سقط جنین ناقص بیان شده، از نظر حکمی نیز قابل مناقشه است. همان طور که قبلاً گفته شد، به نظر قائلان به جواز حکم اولیه سقط جنین ناقص حرمت است و فقط در صورت وجود عسر و حرج و از نظر حکم ثانوی، این امر را جایز می‌دانند. حال در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که دلیل عسر و حرج همان طور که بر ادله واجبات مقدم می‌شود، آیا قابلیت برداشتن محرمات را هم دارد؟ در پاسخ به این مسئله، برخی فقیهان بر این باورند که دلیل عسر و حرج بر ادله محرمات نیز حاکم است؛ زیرا ادله‌ای که بر رفع حرج دلالت می‌کند، مانند آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، اطلاق دارد و شامل همه احکام اعم از واجبات و محرمات می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۲۰۱/۱؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱۵۵). برای حکومت لاجرح بر محرمات، به روایتی هم استناد شده است (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱۵۵) که بدین شرح است:

مردی از امام صادق علیه السلام درباره شخص مُحرم سؤال کرد که در هنگام وضو برای اینکه آب را به طور کامل به زیر محاسن برساند، یک یا دو مو از محاسنش کنده می‌شود؟ امام فرمود: اشکالی ندارد؛ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ «حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷۲/۱۳».

به نظر می‌رسد هر دو وجه مذکور دارای اشکال است. روایت فوق که اصلاً دلالتی بر مطلب ندارد؛ زیرا از ادله دیگر برمی‌آید که کندن موی محرم اگر اختیاری باشد، حرام است؛ اما چنانچه به طور قهری و غیر عمدی مویی ساقط شود، اشکالی ندارد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۳: ۱۷۸/۲؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۱: ۱۴۶/۳). لذا در اینجا، امام علیه السلام آیه لاحرج را به عنوان دلیل حکم مذکور ذکر نکرده و عدم حرمت در اینجا به دلیل لاحرج نیست؛ بلکه به علت عدم اختیاری بودن آن است. نهایتاً می‌توان گفت که امام علیه السلام برای اشاره به حکمت حکم و عدم جعل حرمت بر اسقاط قهری از طرف شارع، آیه مذکور را قرائت فرموده است. مستدل نیز در جای دیگری می‌گوید در موردی که دلیل مستقلی بر حکم داریم، لاحرج به عنوان حکمت حکم لحاظ می‌شود (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱۴۹).

اما در پاسخ دلیل اول، درست است که آیه شریفه مطلق است و همه واجبات و محرمات اعم از صغیره و کبیره را در بر می‌گیرد، اما این اطلاق پذیرفتنی نیست؛ زیرا برخی از محرمات به خصوص محرمات کبیره مانند قتل نفس، زنا و به ویژه زنا با زن شوهردار، دارای مفاسد عظیمی است که شارع راضی به رفع حرمت آنها توسط لاحرج نیست؛ به خصوص اگر مراد از حرج، ضیق عرفی بوده و حرج شخصی ملاک باشد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۶۵/۱). دلیل مطلب اینکه منشأ اکثر محرمات، شهوت و غضب است و در حقیقت نهی در جایی صادر می‌شود که انسان یک میل درونی برای انجام آن دارد (حیدری، ۱۴۰۳: ۱۰۸) و آنچه انسان را به سوی محرمات سوق می‌دهد، هوای نفس اعم از طغیان غضب یا شهوت است و جلوگیری از شهوت و غضب در هنگام طغیان آنها، نیاز به مجاهده نفس دارد و امری بسیار دشوار است و به همین دلیل، جهاد اکبر نامیده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۵؛ منسوب به امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶: ۳۸۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۱/۱۵؛ همو، ۱۴۱۸: ۲۱۴/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۱۷/۱۲؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۳۰۵/۷۹). به

عبارت دیگر، ارتکاب محرمات عمدتاً ناشی از غلبه شهوت و غضب و مانند آن است؛ اما ترک واجبات غالباً از علل دیگری مانند کاهلی نشئت می‌گیرد. بر این اساس، اگر بنا باشد که حرج - یعنی مشقتی که معمولاً تحمل نمی‌شود نه عجز (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۸۲/۱) - مجوز ارتکاب محرمات باشد، هرج و مرج و اختلال نظام پیش می‌آید (شبیبری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۴۷۱/۵ و ۲۹۵۶/۹). لذا اگر حرج رافع حرمت باشد، معنایش این است که دین، اجازه تحقق مفسد را در عمده موارد داده باشد؛ در حالی که بالضروره این مطلب باطل است. به علاوه، باعث لغویت ارسال رسل و انزال کتب می‌گردد؛ چون آن‌ها برای مهار شهوت و غضب و جلوگیری از مفسد آمده‌اند.

همچنین مراجعه به مجموع ادله شرعی به وضوح نشان می‌دهد که محرمات با لاحرج تجویز نمی‌شوند؛ بلکه محرمات تنها هنگامی مجاز می‌گردند که به حد اضطراب برسد و حد اضطراب، خوف بر نفس است (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۶۴۴/۴). شاهد بر این مطلب، آیه شریفه «قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» (انعام/۱۱۹) است. همان طور که ملاحظه می‌شود، خداوند متعال در این آیه شریفه، جواز ارتکاب محرمات را متوقف بر اضطراب کرده است نه حرج! و فرموده: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» و فرموده است: «إِلَّا مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ!». در آیه ۱۷۳ سوره مبارکه بقره که در مقام برشمردن محرمات است، می‌فرماید: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ». آیه ۱۴۵ سوره مبارکه انعام نیز با همین مضمون وارد شده است. آیه ۳ سوره مائده نیز بر جواز محرمات در صورت اضطراب دلالت می‌کند. در تمام این آیات شریفه، ارتکاب محرمات تنها در صورت اضطراب مجاز شمرده شده است؛ در حالی که شارع در مقام بیان حکم بوده و اگر تجویز محرمات در زمان حرج جایز بود، باید بیان می‌فرمود. از طرف دیگر، ائمه علیهم‌السلام در روایات فقط برای برداشتن واجبات به لاحرج استناد کرده‌اند (برای دیدن روایات رک: مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۶۶/۱-۱۷۵) و در هیچ روایتی به استناد لاحرج، حکم حرام تجویز نشده است.^۱ عقل هم نمی‌تواند به تجویز محرمات توسط حرج ملتزم گردد؛ زیرا همان طور که گفته شد، این امر با اهداف نهی از محرمات منافات دارد و سبب لغویت

۱. روایتی که مورد استناد یکی از فقها قرار گرفته بود، پاسخ داده شد که هیچ دلالتی بر رفع حکم حرام در صورت حرج ندارد.

ارسال رسل و ایجاد هرج و مرج و اختلال نظام جامعه می‌شود. به علاوه، در هیچ جای کتب فقهی متقدمان یا سیره ائمه علیهم‌السلام مشاهده نشده که فعل حرامی به استناد لاجرح تجویز شود. مؤید این مطلب، روایت اسحاق بن عمار است؛^۱ چون وقتی راوی از امام علیه‌السلام درباره سقط جنین ناشی از ترس زن سؤال می‌کند، امام مطلقاً از این کار نهی می‌کند و نمی‌فرماید که اگر ترس به حد حرج رسید، اشکال ندارد! در حالی که در مقام بیان بوده است.

بنابراین با توجه به مجموع ادله، نمی‌توان برای تجویز محرّمات به دلیل لاجرح تمسک کرد (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۵: ۱۲۵/۲؛ شریف کاشانی، ۱۴۰۴: ۳۳). لذا نمی‌توان با استناد به این دلیل، سقط جنین ناقص قبل از ولوج روح را تجویز کرد.

از طرف دیگر، رفع حکم حرجی از باب لطف و امتنان به بندگان است. بنابراین لاجرح تا جایی بر ادله احکام اولیه - اعم از واجبات و محرّمات - مقدم می‌شود که برخلاف امتنان نباشد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱/۲۶۵). بنابراین حتی اگر رفع محرّمات توسط لاجرح را بپذیریم، تا جایی تقدم لاجرح بر محرّمات قابل قبول است که مخالف امتنان نباشد. اما در محل بحث، برداشتن حرمت سقط جنین به دلیل حرج والدین، با امتنان نسبت به جنین منافات دارد؛ زیرا بر اثر سقط، یک انسان که قابلیت زیستن را داراست، از نعمت زندگی محروم می‌گردد. لذا در محل بحث، رفع حرمت سقط توسط لاجرح خلاف امتنان بوده و پذیرفتنی نیست.

به علاوه، به فرض که تجویز محرّمات توسط لاجرح صحیح باشد، لاجرح تنها زمانی می‌تواند حکمی را بردارد که فعلی که انسان مکلف به آن شده، برایش حرجی باشد؛ مثلاً زمانی حکم وجوب وضو به استناد لاجرح برداشته می‌شود که وضو به دلیلی برای مکلف حرجی باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱/۱۸۴؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴: ۳/۳۰۷). با توجه به بیان مذکور، لاجرح وقتی می‌تواند حکم حرمت سقط را بردارد که نگهداری جنین در زمان بارداری برای مادر حرجی باشد. چنانچه برخی فقها نیز به همین صورت فتوا داده‌اند (حسینی سیستانی، ۱۴۱۶: ۴۳۰). البته در این مورد نیز برخی حرج را به خوف

۱. این روایت در بخش قبل نقل شده است.

بر هلاکت تفسیر کرده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۲۷: ۱۴۵ و ۱۵۱). اما در صورتی که در حال حاضر، نگهداری جنین برای مادر حرجی نداشته باشد و صرفاً در آینده و بعد از تولد برای مادر ایجاد حرج کند، نمی‌توان به استناد حرج فرضی و تقدیری، از اطلاق حرمت سقط دست برداشت (خرازی، بی‌تا: ۸۰/۱۵). اگر کسی این استدلال را نپذیرد، حداقل شک می‌شود که آیا دلیل عسر و حرج، حرمت سقط جنین ناقص را برمی‌دارد؟ پاسخ این است که هر جا در دخول موردی تحت لاجرح شک شود، اصل بر عدم خروج مورد از عام تکلیفی است (نراقی، ۱۴۱۷: ۱۹۴). توضیح مطلب آنکه هر جا یک دلیل ناظر به دلیل عام یا مطلق باشد و بر خروج مواردی از تحت عام یا مطلق دلالت نماید، دلیل ناظر باید به طور یقینی آن مورد را در بر گیرد، وگرنه اصل بر عدم خروج آن مورد از تحت دلیل عام یا مطلق است (حیدری، ۱۴۱۲: ۱۴۰؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۲۰۱/۱؛ غروی نائینی، ۱۳۵۲: ۲۵۴/۲). حال چه تقدم لاجرح بر ادله احکام اولیه را از باب تخصیص بدانیم (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۸۵/۱) یا حکومت (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۵۶/۱؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱۴۳)، برای اینکه دلیل لاجرح بتواند حکمی را از تحت اطلاق سقط جنین خارج کند، باید دخول آن مورد تحت حرج یقینی باشد. در اینجا دلیل لاجرح به طور قطعی، حرج فعلی را در بر می‌گیرد، اما در دخول حرج تقدیری در دلیل لاجرح شک داریم؛ بنابراین از آنجا که دخول حرج تقدیری در لاجرح مشکوک است، دلیل لاجرح توانایی خارج کردن آن را از تحت دلیل حرمت سقط جنین ندارد؛ لذا سقط جنین در صورت وجود حرج تقدیری، همچنان تحت اطلاق حرمت سقط جنین باقی می‌ماند.

۴. بحث موضوعی (حرجی بودن ادامه بارداری)

در بخش قبل، امکان رفع حکم سقط جنین مورد مناقشه جدی قرار گرفت و ثابت شد که دلیل عسر و حرج، قابلیت رفع حرمت سقط جنین را ندارد. اما اگر کسی این مبنا را نپذیرد، باید دید آیا مواردی که به استناد دلیل حرج مجوز سقط می‌گیرند، واقعاً حرجی هستند؟ نوعاً می‌توان تقایص جنینی را به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- برخی از این بیماری‌ها فقط سبب نقصان جسمی هستند، اما ذهن کاملاً سالم است؛ مثل ناینبایی، ناشنوایی، عدم تشکیل اعضا مانند دست و پا و... .

۲- برخی از این بیماری‌ها سبب نقصان ذهنی هستند و در صورت توجهات لازم، شخص می‌تواند سال‌ها به زندگی طبیعی ادامه دهد؛ مانند سندرم داون.

۳- جنین دارای بیماری‌های خونی ژنتیکی است؛ مانند تالاسمی و هموفیلی.

۴- نوزادانی که معمولاً پس از به دنیا آمدن زنده نمی‌مانند و ظرف چند دقیقه یا چند ساعت پس از تولد خواهند مرد؛ مانند آنسفالی (آسمانی و دیگران، ۱۳۸۹: ۶۰).

در حال حاضر، بیماری‌های دسته اول نوعاً قبل از ولوج روح قابل تشخیص و قطعیت نیستند. اما بیماری‌های گروه‌های بعد تا حدودی قابل تشخیص‌اند و در صورت محرز شدن آن‌ها قبل از چهارماهگی، مجوز سقط آن‌ها داده می‌شود. صرف نظر از احتمال خطای انسانی که در تشخیص این بیماری‌ها وجود دارد، پزشک وقتی می‌تواند مجوز سقط صادر کند که توسط سه پزشک احراز شود که نگهداری جنین بعد از تولد، سبب حرج والدین است. حال در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود: اولاً آیا پزشک مرجع مناسبی برای تشخیص حرج است؟ ثانیاً مقصود از حرج چیست و آیا مقصود حرج جسمی است یا روحی یا اقتصادی؟

در رابطه با سؤال اول باید گفت اینکه ماده واحده سقط جنین، تشخیص حرج را بر عهده پزشک متخصص نهاده، در حقیقت حرج را نوعی فرض کرده و ملاک تشخیص حرج را نوع بیماری قرار داده است. کاری که پزشکان انجام می‌دهند این است که گروهی از بیماری‌ها مثل سندرم داون، تالاسمی ماژور، هموفیلی و... را تعیین کرده و آن‌ها را مطلقاً حرجی می‌دانند و برای هر شخصی که چنین بیماری‌هایی در جنین او ثابت شود، مجوز سقط صادر می‌کنند. این امر با معیارهای شرعی مغایرت دارد؛ زیرا از نظر شرعی، حرج شخصی ملاک رفع تکلیف است (غروی نائینی، ۱۳۷۳: ۳۹۰/۱؛ عراقی، ۱۳۸۸: ۱۳۴؛ شیرازی، ۱۴۲۳: ۳۸؛ آل کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱: ۲۸۹/۱؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۹۶/۱) و معیار تشخیص حرج، شخص مکلف است (تبریزی، ۱۴۱۶: ۳۰۹/۳؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۳). حتی کسانی که قائل‌اند تکلیف باید عرفاً حرجی باشد (نراقی، ۱۴۱۷: ۱۸۷ و ۱۹۴)، باز هم معتقد به حرج شخصی هستند؛ یعنی در مقام ثبوت باید حال مکلف و شرایط او لحاظ شود، اما تشخیص حرج در مقام اثبات با عرف است (همان: ۱۹۵). به عبارت دیگر، اینکه صرفاً مکلف بگوید این

تکلیف برای من حرجی است، تکلیف مرتفع نمی‌شود؛ بلکه عرف نیز باید حرجی بودن تکلیف را نسبت به آن مکلف تأیید کند. بنابراین به فرض که ادله حرج، توانایی رفع حکم سقط را داشته باشند و به فرض که در بیماری خاصی حرج ثابت شود، نمی‌تواند برای همه مکلفان حکم واحدی داشته باشد؛ بلکه هر مکلفی با توجه به شرایط خودش باید بسنجد که نگهداری آن فرزند در آن شرایط برای او حرج دارد یا خیر، و سخن پزشک در اینجا حجت شرعی محسوب نمی‌شود.

اما در پاسخ به سؤال دوم، اگر مقصود حرج اقتصادی باشد، مسلم است که نگهداری از بسیاری از این بیماران نظیر تالاسمی و هموفیلی، هزینه‌های زیادی را به خانواده بیمار تحمیل می‌کند و چه بسا تأمین این هزینه‌ها از عهده شماری از خانواده‌ها خارج باشد و آن‌ها را به تنگنا و حرج بیندازد. اما واضح است که عسر و حرج اقتصادی نمی‌تواند مجوز سقط جنین باشد؛ زیرا خداوند متعال در قرآن کریم به صراحت از کشتن فرزند به سبب مشکلات اقتصادی نهی می‌کند (اسراء/ ۳۱؛ انعام/ ۱۵۱) و نهی ظهور در حرمت دارد (مظفر، ۱۴۳۰: ۱۴۹/۱)؛ علاوه بر آن، فقهای که حرج را مجوز سقط قبل از ولوج روح می‌دانند، در صورت حرج اقتصادی، سقط جنین را تجویز نمی‌کنند (موسوی خمینی، ۱۴۲۴: ۲/ ۹۴۵).

بنابراین حرج اقتصادی نمی‌تواند مجوز سقط جنین باشد. اما اگر مقصود حرج روحی باشد، باید اقرار کرد که داشتن فرزند معلول به ویژه معلول ذهنی مانند سندرم داون برای بسیاری از افراد، حرج روحی دارد. حال سؤال این است که آیا دلیل لاجرح ناظر به حرج روحی هم هست؟ به عبارت دیگر، حرج به طور یقینی حرج جسمی را در بر می‌گیرد، اما در دخول حرج روحی در دلیل لاجرح شک داریم؛ تکلیف چیست؟ پاسخ اینکه هر جا در دخول موردی تحت حرج یقین حاصل نشود، باید به اطلاق دلیلی که تکلیف را به صورت لابشرط ثابت می‌کند، رجوع شود (نراقی، ۱۴۱۷: ۱۹۴). در اینجا، دلیل حرمت سقط جنین اطلاق دارد و از طرف دیگر، دلیل عسر و حرج به طور یقینی حرج جسمی را در بر می‌گیرد، اما در دخول حرج روحی در دلیل لاجرح شک داریم؛ بنابراین از آنجا که دخول حرج روحی در دلیل لاجرح مشکوک است، دلیل لاجرح توانایی خارج کردن آن را از تحت دلیل حرمت سقط ندارد. لذا سقط جنین در صورت وجود حرج روحی، همچنان تحت اطلاق حرمت

سقط جنین باقی می ماند. برخی فقها نیز بر عدم رفع تکلیف توسط حرج روحی تصریح کرده اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۹۵/۱؛ نجفی خوانساری، ۱۳۷۳: ۲۲۴). کلام برخی فقها نیز اشعار به این امر دارد (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱۴۰).

اما اگر مقصود حرج جسمی باشد، که قدر متیقن از دلیل لاجرح همین است، به این صورت که نگهداری فرزند معلول برای والدین حرج جسمی داشته باشد، باید اذعان کرد اکثر قریب به اتفاق مواردی که مجوز سقط می گیرند، برای والدین حرج جسمی ندارند؛ مثلاً بیماری تالاسمی و هموفیلی، چه حرج جسمی به والدین تحمیل می کند؟! بله، البته خود شخص بیمار در رنج و عذاب جسمی است؛ اما هیچ دلیلی اجازه نمی دهد به صرف عسر و حرجی که ممکن است به دلیل بیماری بر شخصی وارد می شود، او را در مرحله جنینی از بین ببریم. هیچ فقیهی هم ملتزم به این امر نشده است (موسوی خمینی، ۱۴۲۴: ۹۴۵/۲؛ حسینی خامنه ای، ۱۴۲۰: ۳۰/۲). در حال حاضر، یکی از دلایل اصلی آزمایش غربالگری و صدور مجوز سقط، تشخیص سندرم داون است؛ در حالی که نگهداری از شخصی که سندرم داون دارد، واقعاً حرجی ندارد. همه ما کم و بیش بیمار سندرم داون دیده ایم. اکثر قریب به اتفاق آن ها انسان های بی آزاری هستند. اکثر آنان قدرت یادگیری و کسب مهارت برای زندگی را دارند (صالحی مازندرانی و احسانی، ۱۳۹۶: ۱۲۳). منتهی نسبت به کودکان طبیعی، تأخیر در یادگیری و کسب مهارت دارند؛ چون توانایی ذهنی آن ها از میانگین توانایی ذهنی افراد طبیعی کمتر است (همان). به علاوه، این بیماری درجه خفیف، متوسط و شدید دارد که به اذعان متخصصان، اکثر بیماران در حد خفیف و متوسط هستند و این اشخاص با حمایت و آموزش می توانند زندگی طبیعی داشته باشند و از عهده کارهای ساده مانند کار در فروشگاه ها برمی آیند (همان: ۱۲۲-۱۲۳). در حالی که آزمایش غربالگری قدرت تشخیص درجه بیماری را ندارد و فقط به طور کلی بیماری را تشخیص می دهد. حال آیا از نظر شرعی می توان جنینی را که قادر است زندگی طبیعی داشته باشد و فقط از توانایی ذهنی کمتری نسبت به افراد طبیعی برخوردار است، از بین برد؟

به علاوه، بر فرض که نگهداری فرزند ناقص یا معلول برای والدین دارای حرج باشد، نهایتاً تکلیف حضانت را از عهده والدین ساقط می کند، اما مجوز از بین بردن

جنین را به مادر نمی‌دهد؛ زیرا لاجرح تکلیف را فقط به اندازه‌ای برمی‌دارد که موجب حرج باشد، نه بیش از آن (عراقی، ۱۳۸۸: ۱۳۳). در این موارد، بر فرض که نگهداری کودک ناقص و معلول برای والدین حرجی باشد، می‌توانند کودک را به مراکز بهزیستی و توان‌بخشی که برای همین منظور تأسیس شده‌اند، بسپارند.^۱ همچنان که این امر یک روش عقلایی بوده و در تمام دنیا مرسوم است.

با توجه به مطالب مذکور، در بسیاری از مواردی که زیر سایه عسر و حرج مجوز سقط داده می‌شود، یا اصلاً حرجی وجود ندارد یا حرج روحی یا اقتصادی است که مجوز سقط نیست. اگر هم حرج جسمی در موردی وجود داشته باشد، نمی‌تواند مجوز سقط باشد و نهایتاً وجوب حضانت را از عهده والدین برمی‌دارد.

در انتها لازم به ذکر است که اگرچه از منظر فقهی، وظیفه مجتهد تنها بیان احکام بوده و تشخیص مصداق بر عهده مکلف است (رضایی‌راد، ۱۳۹۸: ۱۱۸)، اما امروزه به دلیل گستردگی جوامع، پدیدار شدن مسائل مستحدثه و مشکل بودن تشخیص مصداق در برخی موارد، ضرورت ورود فقه در عرصه مصداق‌شناسی بیش از گذشته احساس می‌شود؛ زیرا چه‌بسا عدم تعیین مصداق و سپردن آن به مکلف، در برخی موارد سبب اشتباه مکلفان در تشخیص مصداق احکام شرعی شده و موجب نتایجی شود که اصلاً مقصود عالم دینی نبوده و هماهنگ با احکام شریعت نباشد. نگاهی به استفتائات مراجع عظام تقلید در مسئله سقط جنین ناقص‌الخلقه دلیلی بر این امر است؛ زیرا فقهای که سقط جنین ناقص قبل از چهارماهگی را در صورت وجود حرج می‌پذیرند، وقتی به طور خاص درباره حکم سقط در بیماری‌های ژنتیکی، عقب‌افتادگی ذهنی، تشخیص قطعی مرده متولد شدن طفل یا مرگ فوری پس از تولد (مانند آنسفالی)

۱. برخی فقهای معتقد به جواز در فرض مورد بحث، در پاسخ به استفتاء، در جایی که مادر مجنون باشد که نه تنها نگهداری طفل برای او حرجی بلکه بالاتر از آن غیر ممکن است، اجازه سقط نداده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۲: ۲۸۱/۳؛ فاضل لنکرانی، بی‌تا(ب): ۴۶۲/۱). حال سؤال این است که چطور در فرض جنون والدین که نگهداری طفل برای آنها، حداقل در برخی فروض غیر ممکن است، اجازه سقط نداده‌اند؛ اما در فرض نقصان طفل اجازه داده‌اند؟! چطور در فرض ناقص‌الخلقه بودن، حرج والدین در نگهداری طفل، حرمت سقط را برمی‌دارد، اما در فرض جنون والدین، حرج و بلکه عدم امکان نگهداری طفل، حرمت سقط را برنمی‌دارد؟

سؤال می‌شود، حکم به عدم جواز سقط می‌دهند (فاضل موحدی لنکرانی، بی‌تا(الف): ۱۱۵-۱۱۶؛ همو، بی‌تا(ب): ۴۶۰/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ۲۳۹-۲۴۰؛ همو، ۱۴۲۷: ۱/۴۱۹-۴۲۰). در حالی که پزشکان در همین بیماری‌ها به استناد حرج، مجوز سقط را صادر کرده و خانواده‌ها اقدام به سقط جنین می‌کنند. بنابراین به نظر می‌رسد در مواردی که تشخیص مصداق مشکل است، از جمله تشخیص موارد حرجی در سقط درمانی، بایسته است که فقها در تشخیص مصداق حکم وارد شوند و در صورت لزوم با مشورت متخصصان مربوطه، مصداق حکم و وظیفه عملی مکلف را مشخص نمایند، تا در اثر عدم آگاهی نسبت به امور دینی و اشتباه در تطبیق احکام شرعی بر مصداق، مکلفان دچار اشتباه نشوند و جامعه از احکام شریعت فاصله نگیرد.

نتیجه‌گیری

حرمت سقط جنین از نظر شرعی امری مسلم و مورد پذیرش فقهای امامیه است. اما با پیشرفت علم پزشکی و امکان تشخیص بیماری‌های ژنتیکی و نقایص جسمی و ذهنی در دوران جنینی، امکان شرعی سقط جنین به دلیل این بیماری‌ها به یکی از مسائل چالش‌برانگیز تبدیل شده است. البته در صورتی که جنین از مرحله ولوج روح گذشته باشد، همه فقها بر عدم جواز سقط علی‌رغم وجود نقایص جسمی یا ذهنی اتفاق نظر دارند؛ زیرا سقط جنین در این مرحله، قتل نفس محترم محسوب می‌شود. اما اگر نقایص جسمی قبل از ولوج روح تشخیص داده شود، برخی فقها به استناد قاعده نفی عسر و حرج معتقدند چنانچه نقصان به حدی باشد که سبب حرج والدین بعد از تولد گردد، سقط جنین قبل از ولوج روح جایز می‌گردد. اما این نظر با ایرادات اساسی زیر مواجه است:

۱- تفکیک بین قبل و بعد از ولوج روح، خالی از وجه شرعی است؛ زیرا بر اساس آیات و روایات، موجودیت انسان از زمان انعقاد و استقرار نطفه در رحم آغاز می‌شود و از بین بردن جنین در هر مرحله‌ای، از بین بردن مرحله‌ای از انسانیت انسان است. از همین جهت در نصوص شرعی به سقط جنین در هر مرحله‌ای، قتل اطلاق شده است و از نظر فقهی مسلم است که دلیل عسر و حرج نمی‌تواند حرمت قتل را بردارد. لذا به

همان دلیلی که عسر و حرج نمی‌تواند سقط جنین بعد از ولوج روح را تجویز کند، قابلیت برداشتن حرمت سقط قبل از ولوج روح را هم ندارد.

۲- بر اساس ادله شرعی، قاعده لاجرح توانایی تجویز محرمات را ندارد و حرمت تنها در صورتی مرتفع می‌گردد که به حد اضطرار برسد. لذا نمی‌توان با استناد به این دلیل، سقط جنین ناقص را قبل از ولوج روح تجویز کرد. به علاوه، بر فرض که تجویز محرمات توسط لاجرح صحیح باشد، لاجرح تنها زمانی می‌تواند حکمی را بردارد که فعلی که انسان مکلف به آن شده است، برای مکلف حرجی باشد؛ مثلاً زمانی حکم وجوب وضو به استناد لاجرح برداشته می‌شود که وضو به دلیلی برای مکلف حرجی باشد. بنابراین لاجرح وقتی می‌تواند حکم حرمت سقط را بردارد که نگهداری جنین در زمان بارداری برای مادر حرجی باشد. اما چنانچه در حال حاضر نگهداری جنین برای مادر حرجی نداشته باشد و صرفاً در آینده و بعد از تولد برای والدین ایجاد حرج کند، نمی‌توان به استناد حرج فرضی و تقدیری، از اطلاق حرمت سقط دست برداشت.

۳- تجویز سقط جنین ناقص توسط دلیل نفی حرج، از نظر موضوعی نیز قابل انتقاد است؛ زیرا از طرفی حرج اقتصادی و حرج روحی، قابلیت تجویز سقط جنین را ندارد؛ چون قدر متیقن دلیل نفی حرج، حرج جسمی است و از طرف دیگر، بسیاری از مواردی که به استناد حرج مجوز سقط می‌گیرند، از نظر جسمی برای والدین حرجی ندارند. به علاوه، بر فرض ثبوت حرج نیز فقط تکلیف حضانت از عهده والدین ساقط می‌شود، اما سقط جنین مجاز نمی‌گردد؛ زیرا لاجرح تکلیف را فقط به اندازه‌ای ساقط می‌کند که موجب حرج باشد، نه بیش از آن.

با توجه به وجوه مذکور، دلیل نفی حرج، قابلیت تجویز سقط جنین ناقص الخلقه را ندارد. همچنین بسیاری از این بیماری‌ها ژنتیکی هستند و به وسیله مشاوره و آزمایشات ژنتیکی قبل از ازدواج قابل پیش‌بینی می‌باشند. بنابراین به جای اینکه بعد از تشکیل جنین به فکر رفع آن بيفتیم، می‌توان با اجباری کردن آزمایشات ژنتیکی پیش از ازدواج به ویژه در ازدواج‌های فامیلی، از تشکیل تعداد قابل ملاحظه‌ای جنین ناقص الخلقه پیشگیری کرد؛ چنان که در حال حاضر، این کار برای بیماری تالاسمی صورت می‌گیرد.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آسمانی، امید و دیگران، «چالش های اجرایی قواعد نفی عسر و حرج، لاضرر و اضطرار در سقط درمانی»، فصلنامه فقه پزشکی، سال دوم، شماره های ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۸۹ ش.
۳. آل کاشف الغطاء، علی بن محمدرضا، النور الساطع فی الفقه النافع، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۱ ق.
۴. بهجت، محمدتقی، استفتائات، قم، دفتر معظم له، ۱۴۲۸ ق.
۵. تبریزی، جواد بن علی، صراط النجاة، قم، دار الصدیقة الشهیده، ۱۴۲۷ ق.
۶. ترحینی عاملی، سیدمحمدحسین، الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة، قم، دار الفقه، ۱۴۲۷ ق.
۷. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، حاشیه سیدمحمد کلانتر، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۸. جعفری، محمدتقی، رسائل فقهی، تهران، کرامت، ۱۴۱۹ ق.
۹. جمعی از پژوهشگران، سقط جنین از منظر پزشکی، اخلاقی، فقهی و حقوقی، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام) (فارسی)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی اصول الائمة - تکملة الوسائل، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (علیهم السلام)، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. همو، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. حسینی حائری، سیدکاظم، الفتاوی المنتخبة (مجموعه اجابات فی فقه العبادات والمعاملات)، قم، دار التفسیر، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. حسینی خامنه ای، سیدعلی بن سیدجواد، اجوبة الاستفتائات، چاپ سوم، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. حسینی سیستانی، سیدعلی، الفتاوی المیسره، قم، دفتر معظم له، ۱۴۱۶ ق.
۱۶. حسینی شبر، سیدعلی، العمل الابقی فی شرح العروة الوثقی، نجف اشرف، مطبعة النجف، ۱۳۸۳ ق.
۱۷. حسینی شیرازی، سیدمحمد، الفقه، المرور و آداب السفر، بیروت، مؤسسه المجتبی، ۱۴۲۱ ق.
۱۸. حیدری، سید علی نقی، اصول الاستنباط، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. خرازی، محسن، «سقط جنین»، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، بی تا.
۲۰. رضایی راد، عبدالحسین، درسنامه مبادی علم فقه، تهران، مجلد، ۱۳۹۸ ش.
۲۱. زاهدی انارکی، فرزانه و دیگران، «نگاهی فلسفی به عاقبت جنین ناهنجار از منظر ملاصدرا»، مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره هفتم، شماره ۵، دی ۱۳۹۳ ش.
۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر، ارشاد العقول الی مباحث الاصول، قم، مؤسسه امام صادق (علیهم السلام)، ۱۴۲۴ ق.
۲۳. همو، الرسائل الاربع، قم، مؤسسه امام صادق (علیهم السلام)، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. شبیری زنجان، سیدموسی، کتاب نکاح، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. شریف کاشانی، ملاحبیب الله، تسهیل المسالك الی المدارک، قم، المطبعة العلمیه، ۱۴۰۴ ق.
۲۶. شیرازی، کازم، شرح العروة الوثقی (لکاشف الغطاء)، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ ق.
۲۷. صالحی مازندرانی، محمد، و معصومه احسانی، «اعمال حقوقی افراد مبتلا به سندرم داون»، فصلنامه حقوق پزشکی، سال یازدهم، شماره ۴۱، تابستان ۱۳۹۶ ش.

۲۸. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

۲۹. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.

۳۰. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۳۱. عراقی، ضیاء الدین، الاجتهاد والتقلید، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۸ ش.

۳۲. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.

۳۳. غروی نائینی، محمدحسین، اجود التقريرات، تقریر سید ابوالقاسم موسوی خویی، قم، اسلامی، ۱۳۵۲ ش.

۳۴. همو، مثنیة الطالب فی حاشیة المكاسب، تقریر موسی نجفی خوانساری، تهران، المكتبة المحمدیه، ۱۳۷۳ ق.

۳۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، احکام پزشکان و بیماران، بی جا، بی نا، بی تا. (الف)

۳۶. همو، ثلاث رسائل، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.

۳۷. همو، جامع المسائل، چاپ یازدهم، قم، امیر قلم، بی تا. (ب)

۳۸. فیاض کابلی، محمد اسحاق، منهاج الصالحین، بی جا، بی نا، بی تا.

۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، کتاب الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.

۴۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۴۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة اطهار علیهم السلام، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.

۴۲. محسنی، محمد آصف، الفقه و مسائل طبیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ ق.

۴۳. مدنی کاشانی، رضا، براهین الحجج للفقهاء والحجج، کاشان، مدرسه علمیه آیه الله مدنی کاشانی، ۱۴۱۱ ق.

۴۴. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم، مطبعة العرفان، ۱۴۳۰ ق.

۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، احکام النساء، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۶ ق.

۴۶. همو، الفتاوی الجدیده، چاپ دوم، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ ق.

۴۷. همو، القواعد الفقهیه، چاپ سوم، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۱ ق.

۴۸. همو، بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۲ ق.

۴۹. منسوب به امام رضا علیه السلام، الفقه - فقه الرضا علیه السلام، مشهد، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۶ ق.

۵۰. موسوی خمینی، سیدروح الله، استفتانات، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.

۵۱. همو، توضیح المسائل، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ ق.

۵۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، صراط النجاة، قم، مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ ق.

۵۳. همو، فقه الاعذار الشرعیة و المسائل الطبیة (المحشی)، قم، دار الصدیقة الشهیده علیه السلام، ۱۴۲۷ ق.

۵۴. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.

۵۵. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا، ارشاد السائل، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۳ ق.

۵۶. همو، کتاب الحج، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۳ ق.

۵۷. نجفی خوانساری، موسی بن محمد، رساله فی قاعدة نفی الضرر، تهران، المكتبة المحمدیه، ۱۳۷۳ ق.

۵۸. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.