

تاجیهاد

پژوهش‌های فقهی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

حکم فقهی سقط جنین در شرف مرگ برای حفظ مادر از مخاطرات کمتر از مرگ^۱

حسن مهدوی^۲

تاجیهاد
پژوهش‌های فقهی

چکیده

سقط جنین از نظر شرعی حرام و از نظر عقلایی ظلم شمرده می‌شود و در آن تفاوتی میان قبل از ولوج روح و بعد از آن نیست. با این حال فقهای امامی در برخی موارد خاص، سقط جنین را اجازه داده، و در برخی موارد دیگر اختلاف کرده‌اند. یکی از موارد اختلافی، موردی است که بقای جنین به صورت بالفعل جان مادر را تهدید نمی‌کند، ولی خطرهای شدید کمتر از مرگ - مانند عفونت شدید و جدا شدن رحم، عقیم شدن دائمی و ... - را به دنبال دارد. در این موارد، این پرسش مطرح است که آیا سقط جنینی که در شرف مرگ است، برای حفظ مادر از مخاطرات کمتر از مرگ، جایز است یا

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۶

۲. دانش‌آموخته و پژوهش‌گر مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)، استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران.

mahdaviss32@gmail.com

خیر؟ نویسنده برای پاسخ به این سؤال، با روش کتابخانه‌ای - تحلیلی، به ارائه و نقد ادله حرمت پرداخته و با استناد به آیات و روایات و بنای عقلا درصدد اثبات جواز سقط با شرایط خاص است. احراز موضوعی جنین مخاطره آفرین به اتکای گفته کارشناسان پزشکی و تعیین حکم دیه در فرض سقط از فروع مهم این بحث است. در مجموع می‌توان گفت هرچند که اصل اولی در سقط جنین، حرمت است، ولی سقط آن در این موارد خاص، برای شخص مادر جایز است و او می‌تواند با خوردن دارو اقدام به قتل جنین و سپس سقط آن نماید، بدون اینکه قصاص یا دیه بر او واجب شود.

واژگان کلیدی: دفاع مادر، حفظ سلامتی مادر، تراحم حفظ جنین با حفظ سلامتی مادر.

مقدمه

گاهی باقی ماندن جنین در رحم مادر، موجب به خطر افتادن جان مادر می‌شود که در این موارد، بسیاری از فقها قائل اند که سقط جنین برای مادر جایز است؛ اما گاهی بقای جنین خطری برای جان مادر ندارد، ولی خطرهایی همچون نابود شدن رحم او، بیماری‌های طولانی مدت، عفونت، عقیم شدن دائمی و... دارد. مثلاً گاهی کیسه آب جنین دچار پارگی شده و مایع آمینیوتی داخل آن - که وظیفه حفاظت از جنین و تغذیه آن را بر عهده دارد - تخلیه می‌گردد. در این موارد، به گفته متخصصان، در صورتی که جنین کمتر از ۲۴ هفته داشته باشد، گرچه ممکن است تا مدتی هم زنده بماند، ولی امکان زنده نگاه داشتن آن وجود ندارد و به هر حال، دیر یا زود از بین خواهد رفت؛ اما نگاه داشتن آن در رحم مادر، به احتمال قوی موجب عفونت رحم شده و ممکن است بعد از مرگ جنین که می‌خواهند جنین را از رحم مادر خارج کنند، مجبور شوند رحم را نیز خارج کنند تا عفونت آن، مادر را در معرض قطع عضو و بیماری‌های سخت قرار ندهد. در اینجا امر دائر بین حفظ جنین برای مدتی کوتاه و گرفتار شدن مادر به حرج و ضرر شدید، یا کشتن جنین و خارج کردن آن از رحم مادر است.^۱ در این نوشتار، تلاش بر این است که با بررسی دیدگاه‌های فقهی شیعه و ادله ایشان، به این پرسش اصلی پاسخ داده شود که آیا سقط جنین در چنین مواردی که مستقیماً حیات

ماهیچه
پژوهش‌های علمی

شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۱. ر.ک: بکمن، بیماری‌های زنان و مامایی، ص ۱۸۸.

مادر را تهدید نمی‌کند، ولی مخاطرات شدیدی را به دنبال دارد، شرعاً جایز است یا خیر؟ از این رو، برای پاسخ به این پرسش، پس از اشاره‌ای کوتاه به پیشینه بحث، دیدگاه‌های مشهور و غیر مشهور، به همراه ادله هر یک از آنها مطرح و سپس نقد و بررسی خواهد شد تا از این رهگذر، دیدگاه صحیح روشن شود. در پایان نیز اشاره‌ای اجمالی به شیوه تشخیص موضوع در این بحث و نیز حکم وضعی آن خواهد شد.

مفهوم شناسی

«جنین» در لغت به معنای شیء پوشیده و پنهان است^۱ و از همین رو به کودک در رحم نیز جنین گفته می‌شود.^۲ در علوم زیستی و جنین شناسی، به موجود حاصل از لقاح از سه تا هشت هفتگی رویان و پس از هشت هفتگی تا زمان تولد، جنین گفته‌اند.^۳ واژه جنین در متون فقهی و حقوقی مترادف با «حَمْل»، یعنی بچه در رحم مادر از ابتدای بارداری تا تولد، به کار می‌رود.^۴ برخی از فقهای شیعه با استناد به روایات^۵ و گواهی متخصصان و اهل خبره، زمان دمیده شدن روح در جنین را رسیدن به چهار ماهگی جنین دانسته‌اند.^۶

«سقط جنین یا اجهاض»^۷ به معنای افتادن یا انداختن جنین از رحم قبل از کامل شدن آن است.^۸ از نظر علم پزشکی، سقط جنین به ختم حاملگی قبل از هفته بیستم بارداری یا زمانی که جنین کمتر از ۵۰۰ گرم وزن داشته باشد، گفته می‌شود.^۹ در این نوشتار همچون بسیاری از متون فقهی دیگر، مقصود از سقط جنین، از بین بردن عمدی جنین در رحم است. همچنین در برخی از موارد، از واژه «قتل» استفاده شده که مقصود از آن، اعم از قتل جنین پس از ولوج روح و از بین بردن جنین پیش از ولوج روح است.

۱. معین، فرهنگ معین، ذیل واژه «جنن».

۲. ابن منظور، لسان العرب، ذیل واژه «جنن»؛ فیومی، المصباح المنیر، ذیل واژه «جنن».

۳. گرجی و سلطانی نسب، جنین شناسی انسان: بررسی تکامل طبیعی و غیر طبیعی انسان، ج ۱، ص ۶.

۴. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۳۲۶.

۵. قمی، تفسیر القمی، ج ۲، صص ۹۰-۹۱.

۶. فیاض، المسائل الطیبة، ج ۱، ص ۱۳۶؛ فیاض، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۴۴۳؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۱، ص ۴۰۶.

۷. جمعی از پژوهش‌گران، موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۵، صص ۳۹۳-۳۹۴.

۸. همو، فرهنگ فقه (فارسی)، ج ۴، ص ۴۸۷.

۹. قادی پاشا و امینیان، «بررسی مجوزهای سقط جنین...»، مجله دانشگاه علوم پزشکی کرمان، ش ۲، ص ۱۴۸.

پیشینه

پرسش اصلی این نوشتار، در کلمات قدما بررسی نشده است و معاصران نیز تنها به برخی از فروض آن پرداخته‌اند. این سؤال دقیقاً درباره سقط جنینی است که قبل از ولوج روح یا بعد از آن، به خاطر تخلیه شدن مایع آمینیوتی و یا هر حادثه دیگری، قابلیت ادامه حیات را ندارد و به زودی از بین خواهد رفت؛ ولی بقای آن، موجب خطرهای قابل اعتنا برای مادر خواهد شد.

البته اخیراً در برخی از درس‌های خارج فقه و کتاب‌های معاصر، به این مورد اشاره‌هایی شده است. از جمله کتاب «المبسوط فی فقه المسائل المعاصرة: المسائل الطبیة» اثر آقای محمد قانعی و درس خارج فقه آقای محمد عندلیب همدانی.^۱ همچنین در برخی از مقالاتی که درباره سقط جنین نگاشته شده، این مطلب تا اندازه‌ای مورد تحلیل واقع شده است، مانند مقاله «تئوری دفاع مشروع در سقط جنین» از اصغر عربیان، مقاله «بررسی سقط جنین در صورت به خطر افتادن جان مادر و جنین» اثر حسین اسماعیلی، مقاله «سقط جنین، حرمت یا جواز» اثر فریبا حاجی علی.

ولی با این حال، در هیچ یک از این آثار، صریحاً و به صورت مستقل به فرض عدم قابلیت جنین برای بقا و خطرهای کمتر از مرگ اشاره نشده است که یا از باب غفلت بوده و یا از این باب که از نگاه ایشان، این فرض تأثیری در نتیجه بحث نداشته است.

دیدگاه‌های فقها در جواز سقط جنین

درباره حرمت سقط جنین بدون عذر، هیچ اختلافی میان فقها نیست؛ خواه بعد از ولوج روح باشد یا قبل از آن، با رضایت زن و شوهر باشد یا بدون رضایت ایشان، مباشرتاً باشد یا تسبیحاً.^۲ اما در فرض مورد بحث این مقاله که عذری وجود دارد و بقای جنین موجب تهدید سلامتی مادر می‌شود، دو حالت دارد:

۱. نویسنده در درس استاد - که در مهر و آبان سال ۱۳۹۹ ش به صورت برخط برگزار شده است - شرکت داشته است، ولی متن درس‌ها چاپ نشده و در وبگاه ایشان نیز بارگذاری نشده است.

۲. ر.ک: محقق حلی، المعبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۲۷۳؛ حکیم، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۰۰، م ۴؛ خویی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۸۴، م ۱۳۷۹؛ همو، المسائل الشرعية، ج ۲، صص ۳۰۹ - ۳۱۰؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۲۹، ص ۳۰۹.

الف. سقط جنین قبل از ولوج روح: بسیاری از فقها سقط جنین قبل از ولوج روح را در صورتی که موجب تهدید جان مادر باشد و یا موجب ضرر یا حرج شدید برای او شود، جایز می‌دانند و فرقی میان سقط جنین توسط دیگران، یا توسط خود مادر نگذاشته‌اند. شاید بتوان گفت همین فتوا، مشهور بین فقهای معاصر است.^۱

ب. سقط جنین بعد از ولوج روح: درباره این حالت، چند دیدگاه وجود دارد:

یک. بسیاری از فقها به صورت مطلق گفته‌اند که سقط جنین بعد از ولوج روح، به هیچ وجه جایز نیست، گرچه بقای آن موجب به خطر افتادن جان مادر باشد؛ زیرا هیچ یک از آنها از دیگری مهم‌تر نیست. مثلاً صاحب جواهر می‌نویسد: «اگر مادر و جنین هر دو زنده باشند و خوف بر هر دو وجود داشته باشد، ظاهراً باید صبر کرد تا قضای خداوند جاری شود و هیچ کدام شرعاً بر دیگری ترجیح ندارند و به امور اعتباری‌ای که دلیل شرعی بر آنها وجود ندارد، توجه نمی‌شود».^۲ سید یزدی نیز می‌فرماید: «اگر خوف بر حیات هر دو وجود دارد، باید منتظر ماند تا قضای خداوند جاری شود»^۳ و گویا همه کسانی که بر عروه حاشیه زده‌اند، در این فتوا با ایشان هم‌نظر هستند. محقق سبزواری^۴ و سید سیستانی^۵ و نیز مشهور اهل سنت قائل به همین دیدگاه شده‌اند.^۶

دو. برخی از فقها نیز سقط جنین بعد از ولوج روح را فقط در صورتی که بقای آن موجب تهدید حیات مادر باشد و حفظ جان مادر مهم‌تر باشد، جایز شمرده‌اند.^۷ از عموم یا اطلاق

مباحث

کلمه فقہی سقط جنین در شرف مرگ برای حفظ مادر از مخاطرات کمتر از مرگ

۱. ر.ک: سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۲۵، ص ۲۵۳؛ خویی، صراط النجاة - المحشی، ج ۱، ص ۳۳۲؛ سیستانی، الفتاوی المیسرة، صص ۴۳۰ و ۴۳۲؛ همو، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۶۱؛ فاضل لنکرانی، جامع المسائل فارسی، ج ۱، ص ۴۶۰، مسئله ۱۷۵۴؛ مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامة، ص ۲۹۲.
۲. نجفی، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۳۷۸.
۳. یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۱۸.
۴. سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۲۵، ص ۲۵۳.
۵. سیستانی، الفتاوی المیسرة، ص ۴۳۲.
۶. یکی از اهل سنت در این باره می‌نویسد: «معروف آن است که فقهای مذاهب، سقط جنین را برای نجات زندگی مادر، جایز نمی‌دانند و کسی جز شمار اندکی از ایشان، در این فتوا مخالفت نکرده است» (عبدالرحمن عبدالله عوضی، الإنجاب في ضوء الإسلام، ص ۲۸۵، پاورقی، به نقل از: محسنی، الفقه و مسائل طبیة، ج ۱، ص ۶۴).
۷. حکیم، فقه المرأة المسلمة، ص ۷۷؛ محسنی، الفقه و مسائل طبیة، ج ۱، ص ۶۵.

این فتاوا برمی‌آید که تا وقتی بقای جنین دارای روح، حیات مادر را تهدید نکند، سقط آن جایز نیست، گرچه موجب ضرر یا حرج شدید برای او باشد.

سه. از کلام برخی از فقها فهمیده می‌شود که اگر سقط جنین توسط خود مادر انجام شود، جایز است. به عنوان نمونه محقق خویی می‌نویسد: «اما درباره وظیفه خود مادر که آیا می‌تواند برای حفظ حیات خود، فرزندش را بکشد یا نه، ظاهراً اشکالی ندارد مادر برای حفظ حیات خود، فرزندش را بکشد. سرّ این جواز، همان مطلبی است که ما در جای خودش گفته‌ایم که وقتی ضرر به یکی از دو شخص توجه پیدا می‌کند، واجب نیست که یکی از آنها ضرر را تحمل کند تا دیگری ضرر نکند؛ چرا که شارع به تحمل عسر و حرج امر نکرده است. پس در بحث ما نیز بر مادر واجب نیست که ضرر را تحمل نموده و صبر کند تا بمیرد»^۱.

آن‌گونه که پیداست، این کلمات ناظر به فرضی است که بقای جنین ممکن باشد و موجب مرگ مادر شود، ولی درباره فرضی که بقای جنین ممکن نیست و ابقای آن موجب مخاطرات کمتر از مرگ می‌شود - که موضوع مقاله حاضر است - سخن صریح و روشنی بیان نکرده‌اند. به هر حال، لازم است دیدگاه‌های موجود در فرض یادشده در ادامه مورد ارزیابی قرار گیرد.

مقتضای اصل اولی در سقط جنین

پیش از بررسی ادله، تبیین مقتضای اصل اولی ضروری است. حکم اولی درباره جنین، حرمت سقط آن است؛ زیرا اولاً: تسالم فقها بر حرمت قابل انکار نیست و هیچ کس به جواز مطلق فتوا نداده است.^۲ ثانیاً: سلب حیات از جنینی که قابلیت رشد و تبدیل شدن به انسان کامل را دارد، وجداناً نوعی ظلم شمرده می‌شود و عقلاً قبیح و مذموم است. ثالثاً: آیات و روایات بسیاری بر حرمت قتل نفس محترمه و قتل فرزندان دلالت می‌کنند و سقط جنین بعد

۱. خویی، موسوعة الامام الخوئی، ج ۹، ص ۳۱۸. محقق تبریزی در تعلیقه بر فتاوی محقق خویی، قائل به همین دیدگاه شده است. ر.ک: خویی، صراط النجاة، ج ۱، ص ۳۳۳؛ نیز ر.ک: قندهاری، الفقه و مسائل طبیة، ج ۱، ص ۶۵؛ فیاض، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۴۴۲؛ قاننی، المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۰.
۲. ر.ک: حلی، المعتبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۲۷۳؛ حکیم، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۰۰، م ۴؛ خویی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۸۴، م ۱۳۷۹؛ همو، المسائل الشرعیة، ج ۲، صص ۳۰۹ - ۳۱۰؛ سیزواری، مهذب الأحكام، ج ۲۹، ص ۳۰۹؛ جمعی از پژوهش‌گران، موسوعة الفقه الإسلامی، ج ۵، ص ۳۹۴؛ ایروانی، دروس تمهیدیة، ج ۱، ص ۱۶۵.

از ولوج روح، یکی از مصادیق قتل نفس محترمه و قتل فرزندان است.^۱ رابعاً: دربارهٔ قبل از ولوج روح نیز برای اثبات حرمت، علاوه بر تسالمی که میان فقها وجود دارد، به برخی از روایات تمسک شده است که در ادامه، هنگام ذکر مبانی قول مشهور، بررسی خواهند شد.^۲ در نتیجه اگر در موضوع محل بحث، دلیل کافی برای اثبات جواز پیدا نشود، باید به همین حکم اولی بازگشته و حکم حرمت را بپذیریم. همچنین روشن است که در این موارد، اگر کسی به هر نحوی بتواند جنین را به صورت زنده از رحم خارج کند و مثلاً در دستگاه نگهداری نماید، قطعاً باید این کار را انجام دهد؛ زیرا حفظ نفس محترمه واجب است و جنین بعد از ولوج روح، ظاهراً نفس محترمه شمرده می‌شود و به خاطر همین، فقها حتی در صورت مرگ زن باردار و زنده بودن جنین، شکافتن رحم و بیرون آوردن جنین زنده را واجب دانسته‌اند.^۳ از این رو، بحث در جایی است که هرگز امکان زنده ماندن جنین وجود نداشته باشد.

دلایل دیدگاه مشهور

اگر اطلاق فتاوی فقها را دلیل بر دیدگاه ایشان در مفروض بحث قرار دهیم، دیدگاه ایشان عدم جواز سقط جنین در این موارد است؛ یعنی مشهور، سقط را فقط در جایی جایز می‌دانند که جان مادر به خطر بیفتد؛ ولی خطرهای کمتر از آن را موجب جواز سقط نمی‌دانند.

ادله‌ای که ممکن است برای عدم جواز سقط جنین در محل بحث ما ذکر شود، عبارتند از: دلیل نخست: اطلاقاتی که بر عدم جواز سقط مطلق جنین دلالت می‌کنند، حرمت سقط را از لحظه انعقاد نطفه ثابت می‌کنند و روشن است که پس از ولوج روح، این حرمت مؤکد می‌شود. مثلاً در موثقه اسحاق بن عمار آمده است:

و روی الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة و حسين الرواسي، عن إسحاق بن عمار قال: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبْلَ فَتَشْرَبُ الدَّوَاءَ

۱. مانند: سورة انعام، آیه ۱۵۱: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ... وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»؛ سورة اسراء، آیه ۳۳: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»؛ سورة تکویر، آیات ۸ و ۹: «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ».

۲. صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۱۷۱؛ کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۰۸.

۳. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۱۱۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۳۷۷.

فَتَلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا؛ فَقَالَ: لَا؛ فَقُلْتُ: إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ؛ قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَا يُخْلَقُ نُطْفَةٌ»^۱.

در این روایت، اسحاق بن عمار از امام کاظم علیه السلام درباره زنی پرسش می‌کند که از حمل می‌ترسد و از این رو، دوايي می‌خورد تا آنچه را در بطن خود دارد، بیندازد. حضرت از این کار منع می‌کند. اسحاق ادامه می‌دهد: این حمل فقط یک نطفه است و امام در پاسخش می‌فرماید: اولین چیزی که آفریده می‌شود، نطفه است. ظاهراً مورد این روایت، نوشیدن چیزی است که هنگام احتمال حمل، جنین را ساقط کند. پس روایت، بر وجوب احتیاط هنگام احتمال حمل دلالت می‌کند و دلیل بر این است که در این موارد، برائت جاری نمی‌شود. به علاوه، بر اساس تعلیل روایت، انجام کاری که احتمال دارد موجب قتل نفس باشد، جایز نیست؛ مانند اینکه به سوی چیزی که نمی‌داند انسان است یا مجسمه، تیراندازی کند. به هر حال، وقتی این روایت بر حرمت سقط حمل در صورت احتمال وجود آن دلالت دارد، قطعاً حرمت آن هنگام جزم به حمل نیز ثابت می‌شود.

همچنین در معتبره رفاعه آمده است:

ابن محبوب عن رفاعة قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَشْتَرِي الْجَارِيَةَ فَرُبَّمَا احْتَبَسَ طَمُثُهَا مِنْ فَسَادِ دَمٍ أَوْ رِيحٍ فِي الرَّحِمِ فَتُسْقَى الدَّوَاءَ لِذَلِكَ فَتَطْمَثُ مِنْ يَوْمِهَا أَفِيَجُوزُ لِي ذَلِكَ وَ أَنَا لَا أَذْرِي ذَلِكَ مِنْ حَبَلٍ هُوَ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ؟ فَقَالَ لِي: لَا تَفْعَلْ ذَلِكَ؛ فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّهُ إِنَّمَا اِزْتَفَعَ طَمُثُهَا مِنْهَا شَهْرًا وَ لَوْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ حَبَلٍ إِنَّمَا كَانَ نُطْفَةً كُنُطْفَةِ الرَّجُلِ الَّذِي يَعْزَلُ. فَقَالَ لِي: إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ تَصِيرُ إِلَى عَلَقَةٍ ثُمَّ إِلَى مُضْغَةٍ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ وَ إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي غَيْرِ الرَّحِمِ لَمْ يُخْلَقْ مِنْهَا شَيْءٌ فَلَا تَسْقِيهَا دَوَاءً إِذَا اِزْتَفَعَ طَمُثُهَا شَهْرًا وَ جَازَ وَقْتُهَا الَّذِي كَانَتْ تَطْمَثُ فِيهِ»^۲.

رفاعه از امام صادق علیه السلام می‌پرسد که آیا می‌توانم به کنیز خود دارویی بنوشانم که حائض شود، در حالی که نمی‌دانم حائض نشدن او از بارداری است یا از چیز دیگر؟ حضرت او را از این کار منع می‌کند. رفاعه می‌گوید: اگر نطفه‌ای در رحم او منعقد شده باشد و با خوردن دارو ساقط شود، مانند نطفه‌ای است که مرد [هنگام نزدیکی] عزل می‌کند. حضرت در

۱. صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۱۷۱.

۲. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۰۸.

پاسخ او می‌فرماید: هرگاه نطفه در رحم قرار گیرد، به صورت علقه درمی‌آید، بعد به صورت مضغه، سپس به صورتی که خدا خواهد؛ ولی هنگامی که نطفه در غیر رحم جای می‌گیرد، چیزی از آن به وجود نمی‌آید. پس اگر یک ماه حیض نشد، نباید به او دارو دهی؛ بلکه می‌توانی در همان وقتی که باید حیض شود، به او دارو دهی.

امام برای فرق گذاشتن میان عزل و سقط، تعلیلی را فرموده است که اقتضا دارد اتلاف نطفه در هر جایی که قابلیت تبدیل شدن به انسان را دارد، حرام باشد؛ زیرا امام می‌فرماید: نطفه‌ای که در رحم قرار می‌گیرد، قابلیت تبدیل شدن به انسان را دارد و به همین خاطر، سقط آن جایز نیست.^۱

دلیل دوم: برخی از روایات، دستور می‌دهند حد زن زناکار را به خاطر جنینی که در رحم دارد به تأخیر بیندازید، بدون اینکه میان صورت ولوج روح و عدم ولوج روح فرقی بگذارند.^۲ از این روایات استفاده می‌شود که سقط جنین جایز نیست، گرچه بقای آن موجب قطع عضو مادر و خطرهایی مانند آن شود.

دلیل سوم: مدلول التزامی روایاتی که بر ثبوت دیه و کفاره در قتل جنین و سقط آن دلالت می‌کنند،^۳ این است که سقط، مطلقاً یک جنایت حرام است.

دلیل چهارم: سقط جنین، ماده حیات انسان را از بین می‌برد و این در نظام تکوین و تشریح، ظلم به شمار می‌رود.^۴

نقد دلایل دیدگاه مشهور

هیچ یک از این ادله نمی‌تواند دلیل محکمی بر عدم جواز سقط جنین در فرض محل بحث باشد. ذیلاً به نقد هر یک می‌پردازیم:

اشکال استدلال به موثقه اسحاق بن عمار این است که شمول آن نسبت به جایی که بقای جنین موجب خطرهای بزرگی مانند قطع عضو، عقم همیشگی و... می‌شود و مادر

۱. قاننی، المیسوط فی فقه المسائل المعاصرة، ج ۲، صص ۲۴۵-۲۴۶.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۱۰۶، ب ۱۶ از ابواب حد الزنا، ح ۲ و ۴.

۳. ر. ک: کلینی، الکافی، ج ۷، صص ۳۴۲-۳۴۷.

۴. ر. ک: سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۲۹، ص ۳۰۹.

برای دفاع از خود چاره‌ای جز سقط جنین ندارد، معلوم نیست؛ زیرا اگرچه مورد این روایت، حالت خوف است و امام با وجود حالت خوف از حمل، دستور به ترک نوشیدن دارو داده‌اند، ولی به احتمال قوی مقصود از خوف، ترس موهومی است که برخی زنان از بارداری و برخی مردان از هزینه‌های آن دارند، نه ترس از ضرر و حرج شدیدی که مربوط به سلامتی مادر و حفظ او از قطع عضو و عقم دائم است.

معتبره رفاعه نیز نسبت به فرض محل بحث، در مقام بیان نیست و نمی‌تواند حرمت را در مواردی که خطرهای بزرگی وجود دارد، ثابت کند. پس شاید اگر سائل از امام دربارهٔ چنین فرضی سؤال می‌کرد، ایشان سقط جنین را اجازه می‌دادند، بدون اینکه با کلام قبلی منافات داشته باشد.

روایات وجوب تأخیر حد نیز نمی‌توانند دلیل کافی بر حرمت سقط جنین در فرض بحث باشند؛ زیرا لزوم تأخیر تازیانه زن زناکار، بدین دلیل است که جنین نباید به خاطر گناه مادر آسیب ببیند و بقای آن ضرر ندارد؛ اما در بحث حاضر گرچه جنین بی‌گناه است، ولی نوعی مهاجم شمرده می‌شود که برای مادر خطر شدید دارد و ابقای آن نیز موجب حفظ او از مرگ نمی‌شود. پس قیاس این دو حالت، نادرست است. به علاوه، این روایات نسبت به حالت ثانوی عارضی که در محل بحث وجود دارد، اطلاق ندارند.

استدلال به روایات ثبوت دیه نیز صحیح نیست؛ زیرا این روایات، اطلاقی نسبت به حالت تزاحم، مشقت، یا سایر حالات عارضی نداشته و از این جهات در مقام بیان نیستند. حتی اگر این روایات صریحاً بر حرمت سقط دلالت می‌کردند، باز ممکن بود به وسیلهٔ حالت‌های ثانوی مقید شوند؛ همان گونه که ادلهٔ سایر احکام مقید می‌شوند. پس چه بسا انجام یک جنایت به خاطر وجود عذر، جایز باشد و در عین حال، پرداخت دیه نیز واجب گردد.

استدلال چهارم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا مبتنی بر این امر مسلم و روشن است که یکی از اغراض لزومی شارع، وجوب حفظ نسل بشر و حرمت تفریط دربارهٔ آن، بعد از تحقق و انعقاد است؛ اما اگر این استدلال پذیرفته شود، یک دلیل لثمی است که نمی‌تواند اطلاق داشته باشد و مواردی را که اضطرار یا عناوین ثانوی دیگر عارض می‌شوند، شامل شود؛ زیرا معلوم نیست که سقط جنین در جایی که بقای آن عسر و حرج دارد، مصداق ظلم باشد، به ویژه اگر بقای آن بر

عکس غرض لزومی شارع، مانع از باروری مادر و موجب عقیم شدن او شود.^۱

دلایل دیدگاه غیر مشهور

برخی از پژوهشگران معاصر معتقدند که سقط جنین در فرض بحث، در صورتی که توسط خود مادر انجام شود، جایز است.^۲ ادله‌ای که برای این دیدگاه مطرح شده، عبارتند از: دلیل نخست: ادله نفی حرج در دین^۳، بر جواز سقط جنین در موارد حرج دلالت دارند؛ اما اشکال استدلال به آنها، این است که قواعد امتنانی هستند و نباید با امتنان بر دیگران تراحم داشته باشند، در حالی که امتنان بر مادر با امتنان بر جنین منافات دارد. البته به نظر می‌رسد این اشکال، در صورتی است که قاعده نفی حرج درباره هر دوی آنها بدون هیچ مانعی جاری شود و نتوانیم امتنان در یکی از دو طرف را بر امتنان در طرف دیگر ترجیح دهیم، در حالی که در فرض بحث، جنین امکان زنده ماندن ندارد و وجود آن ثبات و استقرار پیدا نکرده است؛ بلکه قطعاً پس از مدتی از بین خواهد رفت. از این رو امتنان بر او لغو است و جریان قاعده نفی حرج درباره او اثری نداشته و جاری نمی‌شود؛ در حالی که امتنان بر مادر این‌گونه نیست و نفی حرج درباره او اثر دارد و جاری می‌شود.

به علاوه، در این گونه موارد که شارع، نصی درباره ترجیح یک طرف بر طرف دیگر ندارد، برای تعیین اولویت و ترجیح یک مصداق بر مصداق دیگر، باید به عرف و عقلا مراجعه کرد و عقلا درک می‌کنند که امتنان بر موجودی که قابلیت پذیرفتن امتنان را دارد، نسبت به امتنان بر موجودی که این قابلیت را ندارد، راجح است.

دلیل دوم: ادله تحلیل محرمات هنگام اضطرار^۴، در جایی که بقای جنین موجب قطع عضو مادر یا بیماری‌های شدید و طولانی برای او می‌شود، بر حلیت سقط جنین دلالت دارند؛ چرا که اضطرار، فقط مخصوص خطر مرگ نیست و شامل خطرهای آبرویی، مالی و

۱. ر.ک: جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامي، ج ۵، ص ۳۹۴.

۲. ر.ک: قاننی، المبسوط، ج ۱، صص ۲۵۱-۲۶۱.

۳. مانند: سوره مائده، آیه ۶: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ و سوره حج، آیه ۷۸: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

۴. ر.ک: قاننی، المبسوط، ج ۱، ص ۲۵۱.

۵. «... وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطَرَّ إِلَيْهِ» (طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۳، ص ۱۷۷).

جسمی شدید نیز می‌شود؛ زیرا «اضطرار» در لغت به معنای احتیاج به شیء معنا شده است و این معنا اطلاق دارد؛ هرچند در لسان فقها و عرف، غالباً به معنای نیاز شدید و ناچاری آمده است.^۱ البته از آنجا که لسان این ادله امتنانی نیست، مشکل ادله نفی حرج را نیز ندارند تا اشکال شود امتنان بر مادر، با امتنان بر جنین تعارض دارد.^۲

ممکن است گفته شود: قتل، از این قاعده استثنا شده و اضطرار، موجب حلال شدن قتل نمی‌شود؛ زیرا هیچ اختلافی بین فقها نیست که اضطرار در مواردی که به قتل ظالمانه‌ای بینجامد، جاری نمی‌شود.^۳ مؤید این استدلال این که در برخی از احادیث تقیه آمده است: «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَتِ التَّقِيَّةُ الدَّمَ فَلَا تَقِيَّةَ؛ تقیه جعل شده تا خون‌ها به وسیله آن حفظ شود. پس اگر تقیه به حد خون برسد، تقیه‌ای نخواهد بود»^۴. روشن است که تقیه، اختصاصی به تقیه از مخالفان ندارد؛ بلکه به معنای دوری کردن از هر چیزی است که انسان از آن می‌ترسد. مؤید این مطلب، روایاتی است که می‌گویند: تقیه در هر ضرورت یا هر چیزی که بنی آدم به آن اضطرار پیدا می‌کنند، وجود دارد.^۵

پاسخ آن است که: حدیث اضطرار، عام است و تقیه در خون از آن استثنا شده است؛ یعنی به خاطر اضطرار، خون حلال نمی‌شود. اما اگر اضطرار به سبب دیگری غیر از تقیه باشد، دلیلی برای خروج آن از عموم حدیث وجود ندارد. به بیان دیگر، ملاک تشریح تقیه، با ملاک تشریح قاعده اضطرار متفاوت است؛ یعنی گرچه تقیه از مصادیق اضطرار است، ولی اضطراری خاص است که برای حفظ دماء تشریح شده است. پس اگر مستلزم ریخته شدن خونی باشد، با ملاک تشریح خودش منافات خواهد داشت و نمی‌تواند مجوز آن باشد. اما درباره اضطرارهای دیگر، اشکالی ندارد که اضطرار بتواند هر حرامی - هرچند قتل - را حلال کند. به علاوه، در معنای این حدیث اختلاف وجود دارد و معلوم نیست مراد از این حدیث آن

۱. ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۴۸۳؛ واسطی، تاج العروس، ج ۷، ص ۱۲۳؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۶۰.
 ۲. ر.ک: قاننی، المبسوط، ج ۱، ص ۲۵۱.
 ۳. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ مامقانی، حاشیه علی رساله فی التقیه، ص ۲۴۳.
 ۴. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۷۲.
 ۵. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۱۹.

چیزی باشد که در اشکال مطرح شده است. مثلاً صاحب حدائق معنای این روایت را مجمل می‌داند و علامه مجلسی نیز آن را به گونه‌ای معنا می‌کند که ربطی به بحث ما ندارد.^۲ همچنین قدر متیقن از اجماع نیز جایی است که تقیه موجب قتل ظالمانه‌ای شود؛ ولی اگر ظالمانه نباشد، اجماع شامل آن نخواهد شد. مثلاً اگر کسی از روی تقیه یا اکراه، کافر یا مرتدی را بکشد، مرتکب قتل ظالمانه نشده است. در بحث حاضر نیز ظالمانه بودن قتل جنین، روشن نیست.

چه بسا کسی بگوید: قاعده اضطرار نمی‌تواند جواز قتل جنین را ثابت کند؛ زیرا قاعده اضطرار برای رفع ضرورت تشریح شده است. پس هرگز نمی‌توان اضطرار یک نفر را به وسیله مضطر کردن شخصی دیگر بر طرف نمود.

در پاسخ می‌گوییم: در مفروض بحث، جنین در هر صورت دچار اضطرار است و خواه مادر اضطرار خود را به او منتقل کند یا نکند، او از بین خواهد رفت. پس با نگاه عقلایی - که ملاک تشخیص ضرورت‌هاست - رفع اضطرار مادر به وسیله قتل جنین جینی که حیاتش ثبات ندارد و قطعاً به زودی خواهد مرد، اشکالی ندارد. از این رو از نگاه عقلایی اگر امر دائر میان حفظ یک حیات مستقر و حفظ یک حیات نباتی - که یقیناً با امکانات فعلی بشر قابلیت بازگشت ندارد - باشد، حفظ حیات مستقر، اولویت تام دارد. از مذاق شارع نیز بعید است به چنین چیزی راضی نباشد؛ زیرا همان طور که اشاره شد، یکی از اغراض لزومی شارع، وجوب حفظ نسل بشر و حرمت تفریط در مورد آن، بعد از تحقق و انعقادش است. دلیل سوم: شاید بتوان برخی از نصوصی را که درباره وجوب دفاع از نفس وارد شده‌اند، بر قتل جنینی تطبیق کرد که بقای آن موجب ضرر رسیدن به مادر می‌شود.^۳

نخستین حدیث، با سندهای گوناگونی که بعضاً معتبرند، نقل شده است، مانند این سند:

روی جعفر بن بشیر عن معلى أبي عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ عَشِيَّتُهُ دَابَّةٌ فَأَرَادَتْ أَنْ تَطَّأَهُ وَخَشِيَ ذَلِكَ مِنْهَا فَرَجَرَ الدَّابَّةَ فَتَفَرَّتْ بِصَاحِبِهَا فَصَرَ عَثَّةُ فَكَانَ جُرْحٌ أَوْ غَيْرُهُ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ صَمَانٌ إِنَّمَا رَجَرَ عَنْ نَفْسِهِ وَ هِيَ الْجَبَّازُ؛ از امام

۱. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۳۵.

۲. ر.ک: مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۹، ص ۴۵۵.

۳. ر.ک: قاتنی، المبسوط، ج ۱، صص ۲۵۴-۲۵۶.

صادق علیه السلام پرسیدم: چارپایی که سواری در پشت داشت، مردی را زیر گرفت و خواست لگدکوبش کند. مرد وحشت کرد و چارپا را فراری داد و سوار، بر زمین خورده و مجروح شد یا صدمه دیگر دید؛ چه حکمی دارد؟ فرمود: بر وی ضمانتی نیست؛ چون فقط آن را از خود دفع کرده است و این جبار است (دیه ندارد و قصاص در آن نیست)»^۱.

تعلیل امام به «إِنَّمَا زَجَرَ عَنْ نَفْسِهِ» نشان می‌دهد که هرگاه خطر جانی مهمی، مانند مرگ، قطع عضو، بیماری طولانی و شدید و... انسان را تهدید کند و او برای دفع تهدید مرتکب قتل شود، گناهی نکرده و دیه و قصاص بر عهده‌اش نیست؛ زیرا دفاع از نفس در همه این موارد صدق می‌کند. بنابراین، مادر نیز می‌تواند برای دفاع از سلامتی خود، جنین را ساقط کند. در روایت معتبر دیگری - که با یک طریقه قطعاً صحیح است و با طریقی دیگرش که سهل بن زیاد در آن است طبق قول صحیح می‌توان آن را معتبر دانست^۲ - ابو بصیر از امام باقر علیه السلام درباره مجنون چنین نقل می‌کند:

محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه و عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد جميعاً عن ابن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي بصير يعني المرادي قال: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا مَجْنُونًا. فَقَالَ: إِنْ كَانَ الْمَجْنُونُ أَرَادَهُ فَدَفَعَهُ عَنْ نَفْسِهِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ مِنْ قَوْدٍ وَلَا دِيَّةٍ، وَ يُعْطَى وَرَثَتُهُ دِيَّتَهُ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ...»^۳.

در این روایت، ابو بصیر از امام باقر علیه السلام درباره مردی سؤال می‌کند که مجنونی را کشته است. امام در پاسخ او فرمودند: اگر مجنون می‌خواسته به او ضرر بزند و آن مرد او را از خود دور کرده، قصاص و دیه ندارد و دیه او از بیت المال مسلمانان به ورثه او داده می‌شود... مورد این روایت، گرچه درباره قتل مجنون است، ولی الغای خصوصیت بعید نیست؛ زیرا به احتمال قوی، تمام الموضوع در این حکم، دفاع از نفس است و مجنون بودن مهاجم موضوعیتی ندارد.

در برخی از مقالات در نقد این دلیل گفته‌اند: اگر دفاع از نفس درباره مادر صدق

۱. صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۱۰۳.

۲. ر.ک: حسن مهدوی، سهل بن زیاد در آئینه علم رجال.

۳. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۹۴.

می‌کند، درباره جنین هم صدق می‌کند و او نیز باید از خود دفاع کند. پس ولی او باید از کشته شدن او جلوگیری کند. همچنین، دفاع در جایی است که مهاجمی وجود داشته باشد، ولی جنین که نمی‌تواند مهاجم باشد و اختیار و اراده‌ای برای این کار ندارد.^۱

در پاسخ بخش اول می‌توان گفت: این بیان به وسیله مورد خود روایت (مرد راکب و مجنون) نقض می‌شود؛ زیرا درباره مجنون و مرد راکب نیز همین قضیه صدق می‌کند؛ یعنی طبق این استدلال، از مجنون و مرد راکب نیز باید دفاع شود و در نتیجه، کسی حق ندارد برای دفاع از خود نیز به آنها ضربه‌ای وارد کند. در پاسخ بخش اخیر نیز می‌توان گفت: لازم نیست جنین، مهاجم بالاختیار باشد؛ زیرا مجنون یا مرد راکبی که در روایت اول به آن اشاره شد یا کسی که از روی بلندی بر روی شخص دیگری می‌افتد، اختیاری از خود ندارند.

دلیل چهارم: اقتضای برخی از آیات قرآن و روایات^۲، این است که حفظ نفس از هلاکت و خطرهای قابل اعتنایی همچون قطع عضو و حتی ضررهای مالی و آبرویی شدید واجب است. از این رو، در بحث حاضر «حرمت سقط جنین» با «وجوب حفظ مادر از مخاطرات مهم» تراحم می‌کند و از این رو، نوبت به تخییر یا برائت می‌رسد؛ چراکه در اینجا دو ملاک وجود دارد که مکلف قدرت تحصیل هر دو را ندارد. پس هنگامی که مرجحی در کار نبود، اصل تخییر یا برائت، جاری و جواز سقط ثابت می‌شود.^۳

در نقد این دلیل گفته‌اند: تراحم در جایی است که تکلیف به دو حکم، به صورت ترتبی ممکن باشد؛ یعنی به گونه‌ای باشند که اگر مکلف یکی از دو تکلیف را عصیان کرد، تکلیف دیگر به فعلیت برسد. مانند نماز و ازاله نجاست از مسجد که اگر مکلف بخواهد ازاله را معصیت کند، نوبت به وجوب نماز می‌رسد؛ زیرا با صرف ترک ازاله، خود به خود نماز محقق

۱. اسماعیلی، «بررسی سقط جنین در صورت به خطر افتادن جان مادر و جنین»، فصلنامه فقه پزشکی، شماره ۲۲ و ۲۳، صص ۷۵-۱۰۶.

۲. مانند سوره بقره، آیه ۱۹۵: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و روایت جناب کلینی در کافی (ج ۴، ص ۵۳) از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَنْفَقَ مَا فِي يَدَيْهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا كَانَ أَحْسَنَ وَلَا وَفَّقَ أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ يَعْنِي الْمُقْتَصِدِينَ». در این روایت، انفاق کردن تمام مال از مصادیق هلاکت دانسته شده و مقتضایش آن است که ضررهای بزرگی مانند قطع عضو و... نیز مصادیق هلاکت و یادست کم، مشمول حکم آن هستند.

۳. ر.ک: قانعی، المبسوط، ج ۱، ص ۲۵۶.

نمی‌شود. اما در جایی که ترکیب میان متعلق امر و نهی، اتحادی است - یعنی با انجام یکی از آنها دیگری نیز محقق می‌شود - ترتب، امکان ندارد؛ زیرا اگر مکلف، یکی از آنها را عصیان کند، دیگری محقق می‌شود و امر به آن تحصیل حاصل است. در بحث حاضر نیز قتل جنین (متعلق حرمت)، عین همان چیزی است که با آن حفظ نفس (متعلق وجوب) انجام می‌شود. پس اگر مکلف یکی از آنها را عصیان کند، خود به خود، دیگری محقق می‌شود و امر به آن، تحصیل حاصل است. مثلاً اگر جنین را به قتل برساند، حفظ نفس انجام شده است و دیگر امر به آن معنا ندارد. اگر هم بخواهد حفظ نفس را ترک کند، معنایش این است که جنین را حفظ کرده است. از این رو، نمی‌توان ملاک تراحم را در این بحث جاری کرد.^۱

برای دفع این اشکال می‌توان گفت: در اینجا ترکیب میان این دو متعلق، اتحادی نیست و ترتب میان آنها قابل تصور است؛ زیرا اگر مثلاً مادر، حرمت قتل جنین را معصیت کند و جنین را نابود کند، خود به خود سلامتی خودش حفظ نمی‌شود، بلکه قتل جنین بخشی از فرایند حفظ سلامت اوست؛ چون او برای حفظ خود از بیماری یا قطع عضو باید بعد از قتل جنین، آن را از رحم خارج نموده و با استفاده از دارو مانع عفونت رحم و ضعف بدن شود و نیز برای جلوگیری از صدمات جسمی و روحی دیگری که در انتظار اوست، تمهیداتی بیندیشد. شاهد دیگر بر این مطلب، آنکه اگر مادر پس از سقط جنین بخواهد خودکشی کند، طبق دیدگاه مستشکل اشکالی نخواهد داشت؛ چون حفظ نفس او امری ندارد تا واجب باشد. همچنین ترکیب اتحادی، فقط در مواردی است که امثال هر دو، نامعقول و مستلزم محال باشد. مثلاً مولا می‌گوید: این شیء را رنگ سفید بزن و اگر سفید نکردی، هیچ رنگی به آن نزن. در اینجا اگر مکلف بخواهد هر دو را امثال کند، نامعقول است و اجتماع نقیضین می‌شود. از این رو، عصیان امر اول خود به خود مستلزم تحقق امر دوم است و ترتب معنا ندارد. اما در بحث حاضر چنین نیست؛ زیرا اگر مکلف توان کافی داشت (مثلاً دستگاه‌های پیشرفته‌تری ساخته بود) و می‌توانست هم مادر را نجات دهد و هم جنین را، هیچ محالی لازم نمی‌آمد. از این رو، مولا می‌تواند مثلاً به او بگوید: جنین را حفظ کن و اگر جنین را حفظ نکردی، حداقل جان مادر را حفظ کن، یا به عکس. به علاوه، اگر مسئله را

۱. ر.ک: قاننی، المبسوط، ج ۱ ص ۲۵۶.

به صورت دو وجوب در نظر بگیریم، تصور تراحم بسیار آسان تر خواهد بود؛ یعنی «وجوب حفظ جنین» با «وجوب حفظ سلامتی مادر»، هر دو دارای ملاک هستند و متعلق های آنها با هم اتحاد وجودی هم ندارند و ترتب هم میان آنها کاملاً قابل تصور است؛ زیرا مانند دو غریقی خواهند بود که مکلف باید یکی از آنها را نجات دهد و اگر مکلف نخواهد به یکی از آنها عمل کند، دیگری به خودی خود محقق نمی شود؛ بلکه به امر جداگانه ای نیاز دارد، وگرنه مادر می تواند دو معصیت مرتکب شود و هم جنین را نابود کند و هم خودش را.

اما اینکه در این موارد، ترجیح هیچ کدام امکان پذیر نیست، محل تأمل است؛ زیرا اهمیت حفظ سلامتی مادری که حیات مستقر دارد و احتمال زنده ماندن او، در مقابل جنینی که هنوز حیات مستقر ندارد و بلکه طبق گفته کارشناسان، همین حیات غیر مستقر را نیز به زودی از دست می دهد، بسیار بیشتر از جنین است و همین برای ترجیح طرف وجوب کفایت می کند. افزون بر این، شاید بتوان گفت: اهمیت مادری که قابلیت تکثیر دارد، بر موجودی که حتی حیات مستقر هم ندارد، یک بنای عقلایی است و عقلاً در چنین مواردی، حیات ثابت را ترجیح می دهند. مثلاً اگر امر دائر بین سلب حیات از یک بیمار در حالت حیات نباتی و سلب حیات از یک انسان سالم باشد، هرچند عقلاً حق حیات را برای هر دو ثابت می دانند، ولی در موارد تراحم، حق حیات اولی را ترجیح می دهند. در این موارد، دست کم احتمال اهم بودن سلامتی مادر نسبت به جان جنین وجود دارد و همین احتمال، برای ترجیح حفظ سلامتی مادر کفایت می کند. مگر اینکه قوی تر بودن محتمل در جانب جنین - که مسئله قتل اوست - موجب تضعیف اهمیت احتمال در جانب مادر گردد که آن نیز با توجه به متزلزل بودن حیات او بعید است.

چه بسا گفته شود که اگر به جای اینکه «سقط جنین» را مصداق حفظ سلامتی مادر به شمار آوریم، آن را مقدمه حفظ سلامتی مادر بدانیم و وجوب مقدمی آن را در نظر بگیریم، دیگر نوبت به تراحم نمی رسد؛ زیرا وجوب مقدمه، به مقدمه حلال انصراف دارد و شامل مقدمات حرام نمی شود. پس در اینجا که مقدمه حفظ مادر، حرام و ناممکن است، حفظ او واجب نیست تا با حرمت سقط جنین تراحم کند.

اما این مسئله مبنایی است و طبق مبنای مشهور، انصراف به مقدمه حلال در جایی

مباحثات

پژوهش های فقهی

کلمه فقهی سقط جنین در شرف مرگ برای حفظ مادر از مخاطرات کمتر از مرگ

است که مقدمه واجب، منحصر در مقدمه حرام نباشد؛ اما در جایی که مقدمه واجب، منحصر در مقدمه حرام است، وجوب ذی‌المقدمه به مقدمه حرام آن نیز سرایت پیدا می‌کند. در بحث حاضر نیز تنها راه حفظ سلامتی مادر، سقط جنین است، وگرنه شکی نیست که سقط جنین حرام است.

دلیل پنجم: بنای عقلا این است که هرگاه از جانب شخصی، خطر قابل توجهی ایشان را تهدید کند، به دفع آن شخص اقدام می‌کنند و این کار را مصداق ظلم نمی‌دانند. مثلاً اگر کسی بخواهد چشم کسی را کور یا دست او را قطع کند و آن شخص برای دفع این خطر، راهی غیر از کشتن او نداشته باشد و او را بکشد، عقلا او را ظالم به شمار نمی‌آورند. این بنای عقلایی از سوی شارع، ردع نشده است و ادله‌ای که بر حرمت قتل دلالت می‌کنند، مربوط به غیر حالت دفاع هستند؛ بلکه شاید داستان حضرت یونس علیه السلام مؤیدی بر این بنای عقلایی باشد؛ زیرا وقتی اصحاب کشتی مشاهده کردند که برای نجات سایر اعضا چاره‌ای جز اینکه یک نفر را قربانی کرده و به دریا بیفکنند نیست، این کار را انجام دادند و پیامبر خدا نیز آن را پذیرفت.^۱ بنابراین، بنای عقلایی نیز اقتضا دارد که مادر، جنینی را که بقای آن موجب تهدید سلامتی و باروری اوست - به ویژه در خصوص فرض بحث که جنین قابلیت زنده ماندن ندارد - به قتل برساند؛ چرا که همین عقلا اگر شارع و اغراض مهم او در حفظ نسل بشر را تصور کنند، به این مطلب اذعان می‌کنند که حفظ سلامتی و باروری یک مادر، مهم‌تر از حفظ جنینی است که قابلیت تولد زنده را ندارد. شاهد بر این بنای عقلایی، آن است که اگر کسی این کار را انجام دهد، او را مذمت و کار او را تقبیح نمی‌کنند.^۲

چه بسا در نقد این دلیل گفته شود: این بنای عقلایی در همه جا از باب دفاع نیست، بلکه گاهی به خاطر ملاک تراحم است؛ یعنی عقلا مشاهده می‌کنند که امر دائر میان حفظ دو نفس است و نفس خود را انتخاب می‌کنند. از این رو، خود دفاع موضوعیتی ندارد. آری، بنای عقلا بر دفع کسی است که عامدانه دشمنی می‌کند و شاید مسئله غریق از همین قبیل باشد؛ چراکه او حق ندارد برای نجات خودش به دیگران آویزان شود. پس اگر این کار را

۱. سوره صافات، آیات ۱۳۹ تا ۱۴۲.

۲. قاننی، المبسوط، ج ۱، ص ۲۵۹.

انجام دهد، دفع او جایز است؛ مانند دفع دزد که جایز است، ولی این موضوع ربطی به بحث حاضر ندارد.^۱

اما انصاف آن است که این بنای عقلایی یکی از روشن‌ترین سیره‌های عقلایی است و ثبوتش فقط به خاطر تراحم نیست؛ بلکه این نکته کاملاً در ارتکاز عقلا راسخ است که هنگامی که در خطر قرار می‌گیرند، می‌توانند خطر را از خود دفع کنند و کسی آنها را سرزنش نمی‌کند. بلکه برخی از مراحل دفع، کاملاً غریزی است و خود به خود و بدون اختیار انسان انجام می‌شود. همچنین تلاش غریق برای نجات خودش هرگز نمی‌تواند عامدانه و از باب تعدی باشد؛ چون هر کسی که خود را در معرض غرق شدن می‌بیند، بدون اختیار تمام تلاش خود را برای نجات به کار می‌گیرد و به هر چیزی دست می‌آویزد و به خطراتی که ممکن است برای دیگران داشته باشد، توجهی ندارد.

شاید کسی بگوید: حیات و مرگ انسان‌ها ملاک‌هایی دارد که از عهده فهم عقلا خارج است؛ زیرا چه بسا یک لحظه زنده ماندن یک نوزاد، از سال‌ها زندگی کردن مادرش برتر باشد. در پاسخ می‌گوییم: ما درباره این امور باطنی که از عهده درک و فهم نوع انسان‌ها خارج است، تکلیفی نداریم؛ بلکه برای تشخیص موضوعات و ترتیب اهمیتی که میان آنها وجود دارد، مأمور به ظاهر و فهم عقلایی هستیم.

حاصل آنکه: از آنچه گفته شد، هم حکم جنین قبل از ولوج روح معلوم می‌شود و هم بعد از ولوج روح؛ زیرا تمام ادله‌ای که برای اثبات جواز آورده شد، جواز قتل را بعد از ولوج روح ثابت می‌کنند و در نتیجه، به طریق اولی، بر جواز سقط جنین قبل از ولوج روح دلالت دارند. البته ادله یادشده، فقط جواز را برای شخص مادر ثابت می‌کنند و تاب اثبات آن را برای دیگران - از جمله کادر درمان - ندارند. بنابراین، پزشک یا پرستار حق ندارد اقدام به قتل و سقط جنین نماید؛ بلکه فقط شخص مادر می‌تواند با خوردن دارو یا روش‌های دیگر، اقدام به سقط جنین نماید و پس از مرگ جنین، کادر درمان می‌توانند جنین را از رحم او خارج کنند. دلیل بر این مطلب آنکه دلیل جواز، اگر قاعده لاجرح باشد، از باب امتنان است و چون امتنان در این فرض به مادر اختصاص دارد، فقط مادر می‌تواند با استناد به آن اقدام به از بین بردن جنین کند.

۱. همان.

همچنین اگر دلیل جواز، قاعده تحلیل محرمات در حالت اضطرار باشد، با توجه به اینکه اضطرار در اینجا متوجه مادر است، حرمت سقط تنها از او برداشته می‌شود. نیز اگر دلیل جواز، ادله وجوب دفاع از نفس یا حفظ نفس باشد، روشن است که مصداق آنها در فرض بحث تنها مادر است و در نتیجه اوست که می‌تواند برای دفاع از خود یا حفظ نفس اقدام به از بین بردن جنین کند. همچنین اگر دلیل جواز، تمسک به بنای عقلا باشد، قدر متیقن از سیره کسی است که در معرض خطر قرار دارد که او همان مادر است.

احراز موضوعی جنین مخاطره آمیز

آیا اخبار کارشناسان پزشکی از زنده نماندن جنین و مخاطرات آینده، حجت است و مادر می‌تواند بر اساس این اخبار، تصمیم‌گیری کند؟ به بیان دیگر، آیا موضوع جواز قتل جنین، با گفته متخصصان ثابت می‌شود یا نه؟

گفتگو درباره این مسئله، بحثی طولانی می‌طلبد که مجال آن در این مقاله نیست؛ ولی اجمالاً اعتبار قول خبره، سیره عقلاست و تقریباً همه اهل علم، اصل آن را پذیرفته‌اند.^۱ اصولیان اغلب ذیل عنوان اعتبار قول لغوی یا اعتبار قول مقوم به این موضوع پرداخته‌اند و درباره حدود آن اختلافاتی دارند. برخی شرایط بینه را در اعتبار قول خبره شرط کرده^۲ و برخی دیگر، این شرایط را معتبر نمی‌دانند.^۳ همچنین برخی، ملاک حجیت قول خبره را حصول اطمینان دانسته‌اند.^۴

از آنجا که در بحث حاضر مسئله دم و قتل مطرح است، اگر بخواهیم احتیاط نموده و به قدر متیقن بسنده کنیم، باید کارشناسان متعدد و عادلانی که از قول ایشان به اطمینان می‌رسیم، از مخاطرات بقای جنین و نیز عدم قابلیت آن برای زنده ماندن خبر دهند، تا بتوان اخبار ایشان را دستاویزی برای اقدام علیه جنین قرار داد.

۱. ر.ک: انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۴؛ خراسانی، کفایة الأصول، صص ۲۸۶-۲۸۷.
 ۲. ر.ک: عاملی، الدروس الشرعیة، ج ۳، ص ۲۸۸؛ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۵، ص ۴۰۴؛ همو، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۵.
 ۳. ر.ک: نائینی، أحوال التقریرات، ج ۲، ص ۹۵.
 ۴. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۸۷.

البته اگر خوف بر نفس در اینجا موضوعیت داشته باشد و مادر حتی با قول یک کارشناس غیر عادل نیز خوف بر نفس خود پیدا کند، علی القاعده می‌تواند اقدام به سقط جنین نماید؛ ولی به نظر می‌رسد در چنین مسئله‌ای صرف خوف بر نفس کفایت نمی‌کند، بلکه مادر باید یقین به موضوع (عدم قابلیت جنین برای بقا به همراه تهدید جان یا سلامت مادر) پیدا کند.

حکم دیه جنین

برای کشف حکم وضعی در این مسئله، باید بار دیگر ادله سابق را مد نظر قرار داد؛ زیرا اگر دلیل جواز، قاعده نفی حرج یا قاعده اضطرار باشد، دلالتی بر نفی دیه ندارد؛ زیرا در ضرورات باید به مقدار ضرورت بسنده نمود و در اینجا ضرورت مادر با نفی حرمت تکلیفی سقط جنین برطرف می‌شود. از این رو، مادر باید بعد از اقدام به قتل جنین، دیه آن را به ولی دم بپردازد. اما اگر دلیل جواز، ادله دفاع از نفس باشد، این ادله بر نفی دیه نیز دلالت دارند؛ زیرا در معتبره ابی بصیر به صراحت آمده است: «فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ مِنْ قَوْدٍ وَلَا دِيَّةٍ» و در معتبره معلی نیز آمده است: «لَيْسَ عَلَيْهِ ضَمَانٌ». شاید فقهایی که در این مسئله، دیه را بر مادر واجب نمی‌دانند، ناظر به همین ادله بوده‌اند. همچنین اگر دلیل جواز، مسئله تزاحم باشد، همچنان دیه ثابت است؛ زیرا جواز قتل جنین در این دلیل، از طریق تزاحم حرمت آن با وجوب حفظ نفس مادر ثابت گردید؛ ولی وجوب دیه در اینجا هیچ مزاحمی ندارد. اگر هم سیره عقلا را دستاویز قرار دهیم، باید به قدر متیقن آن اکتفا کرد و قدر متیقن شامل نفی وجوب دیه نمی‌شود.

جمع بندی و نتیجه گیری

از بین بردن جنینی که قابلیت زنده ماندن ندارد و بقای آن در رحم، موجب خطرهای شدیدی همچون قطع عضو و عقم دائم و بیماری‌ها و عفونت‌های طولانی مدت برای مادر می‌شود، به عنوان اولی‌اش قطعاً مصداق جنایت و حرام است و در صورتی که به هر نحوی بتوان با حفظ سلامتی مادر، جان جنین را نیز حفظ نمود، هرگز نباید این کار را ترک کرد. کمتر فقیهی به صراحت، این موضوع را مطرح کرده است، هر چند ممکن است از اطلاقات کلام ایشان و

۱. خوبی، صراط النجاة، ج ۱، ص ۳۳۳، تعلیقه محقق تبریزی.

ادله‌ای که برای حرمت سقط جنین مطرح کرده‌اند، دیدگاه حرمت سقط را برداشت نمود. اما بیشتر این ادله نسبت به موضوع بحث، در مقام بیان نیستند و نمی‌توان به آنها استناد کرد. در مقابل، ادله گوناگونی - همچون دلیل نفی حرج، ادله تحلیل محرّمات هنگام اضطرار، ادله وجوب دفاع از نفس، ادله وجوب حفظ نفس و بنای عقلایی - وجود دارند که می‌توانند جواز از بین بردن جنین به دست مادر را در فرض بحث ثابت کنند. بر اساس این ادله، مادر می‌تواند برای دفع حرج و اضطرار و برای حفظ سلامتی و دفاع از خود، دارویی بنوشد تا جنین در رحم بمیرد و سپس خارج شود.

از نظر موضوعی به نظر می‌رسد قول متخصصان و اهل خبره در تشخیص وضعیت جنین و مادر از جهت احتمال بقای جنین و خطراتی که مادر را تهدید می‌کند، حجت است، هر چند تحصیل اطمینان در این دست امور که موضوع خون مطرح است مطابق احتیاط است. روایات وجوب دفاع از نفس، چنانکه جواز سقط را اثبات می‌کنند، بر نفی دیه از عهده مادر نیز دلالت دارند؛ ولی سایر ادله چنین دلالتی ندارند.

منابع و مآخذ

- * قرآن کریم.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی، صدوق، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة-دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
 ۳. اسماعیلی، حسین، «بررسی سقط جنین در صورت به خطر افتادن جان مادر و جنین»، فصلنامه فقه پزشکی، شماره ۲۲ و ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.
 ۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
 ۵. _____، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
 ۶. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیة فی القواعد الفقهیة، قم: دار الفقه للطباعة و النشر، چ ۳، ۱۴۲۶ق.
 ۷. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
 ۸. بکمن، چارلز، کازانوا، رابرت، بیماری های زنان و مامایی، تهران: انتشارات حیدری، ۲۰۱۹م.

ما مجتهد
پژوهش‌های فقهی

سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۹. جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. _____، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. حکیم، محمدسعید، فقه المرأة المسلمة، قم: دار الهلال، چ ۳، ۱۴۲۷ ق.
۱۲. _____، منهاج الصالحین، با تعلیقات محمدباقر صدر، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، محقق حلّی، المعتبر فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سیدالشهداء علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، علامه حلّی، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۱۶. خوبی، ابوالقاسم، المسائل الشرعية (الاستفتائات)، بیروت: دار الزهراء علیها السلام، [بی تا].
۱۷. _____، صراط النجاة، همراه با تعلیقات جواد بن علی تبریزی، قم: مکتب نشر المنتخب، چ ۱، ۱۴۱۶ ق.
۱۸. _____، منهاج الصالحین، قم: مدینه العلم، چ ۲۸، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. _____، موسوعة الامام الخوئی، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.
۲۰. سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الأحكام، قم: دفتر آیت الله سبزواری، چ ۴، ۱۴۱۳ ق.
۲۱. سیستانی، علی، الفتاوی المیسرة، قم: دفتر آیت الله سیستانی، چ ۱، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، شیخ طوسی، تهذیب الأحكام، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. عاملی کرکی، علی بن حسین، محقق ثانی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۲، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. عاملی، محمد بن مکی، شهید اول، الدروس الشرعیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. فاضل لنکرانی، محمد، جامع المسائل فارسی، قم: انتشارات امیر قلم، چ ۱۱، ۱۴۲۸ ق.
۲۷. فیاض کابلی، محمد اسحاق، المسائل الطیبة، [بی جا]، [بی تا].
۲۸. _____، منهاج الصالحین، [بی تا]، [بی جا]، [بی تا].
۲۹. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دار الرضی، چ ۱، [بی تا].

۳۰. قادی پاشا، مسعود، امینیان، زهرا، «بررسی مجوزهای سقط جنین صادر شده در اداره کل پزشکی قانونی استان کرمان در سال ۱۳۸۴ و مقایسه اجمالی با سال های قبل»، مجله دانشگاه علوم پزشکی کرمان، شماره ۲، دوره ۱۴، بهار ۱۳۸۶ش.
۳۱. قاننی، محمد، المبسوط في فقه المسائل المعاصرة (المسائل الطيبة/۱)، قم: مركز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چ ۲، ۱۴۳۲ق.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الكتاب، چ ۳، ۱۴۰۴ق.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۴. گرچی، فرهاد، سلطانی نسب، رضا، جنین شناسی انسان: بررسی تکامل طبیعی و غیر طبیعی انسان، تهران: جهاد دانشگاهی، چ ۱، ۱۳۶۸ش.
۳۵. مامقانی، عبدالله، حاشیة علی رسالة في التقيية، قم: مجمع الذخائر الاسلامية، چ ۱، ۱۳۵۰ق.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۳۷. محسنی قندهاری، محمدآصف، الفقه و مسائل طيبة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهية هامة، قم: انتشارات مدرسة امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۳۹. مهدوی، حسن، سهل بن زیاد در آئینه علم رجال، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چ ۱، ۱۳۹۱ش.
۴۰. نائینی، محمدحسین، أجود التقريرات، تقرير ابوالقاسم خویی، قم: مطبعة العرفان، چ ۱، ۱۳۵۲ش.
۴۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چ ۷، ۱۴۰۴ق.
۴۲. واسطی زبیدی، محمدمرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر للطباعة، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۴۳. یزدی، محمدکاظم، العروة الوثقی فيما تعم به البلوی (المحشى)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۹ق.