



Jurisprudential explanation of elective cesarean section and mother's and fetus' physical risks

Azam Nazari¹, Hossein Saberi^{2*}, Hamid Masjedsaraei³

1. Ph. D. student in Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad, mashhad, Iran.
2. Professor, department of Jurisprudence and Islamic Law Principles, Ferdowsi University of Mashhad, mashhad, Iran.
3. Professor, department of Jurisprudence and Islamic Law Principles, University of Semnan, Semnan, Iran.

ABSTRACT

Background and Aim: Sometimes parents want their child's birth to be registered on a certain date and they request early delivery without valid medical reason. From the point of view of medical science, changing the birth date brings complications and risks for the mother. Now this question is raised: Is it possible to endanger the mother's life and health by interfering with the delivery time?

Materials and Methods: This descriptive-analytical article was conducted with a library and documentary method. In order to obtain a decree of elective cesarean section, taking into account the physical personality of the mother, the evidences of two possibilities "permissibility" and "non-permissibility" were presented. The evidence of the verdict in favor of permission was rejected with the expression "contradictory answer". Then, according to the importance of preserving the life and health of the body in the verses and traditions, the ruling of "non-permissibility" of elective cesarean section was proved.

Conclusion: The results indicate that from a medical point of view, changing the date of birth brings complications for the mother; including infection, bleeding, damage to internal organs, etc. From the point of view of jurists, parents cannot endanger mother's health and life and harm her physical personality by choosing the desired date of birth of their child.

Keywords: Delivery, elective cesarean section, mother, fetus

Corresponding Author: Hossein Saberi; **Email:** saberi@um.ac.ir

Received: July 3, 2024; **Accepted:** August 24, 2024; **Published Online:** September 18, 2024

Please cite this article as:

Nazari A., Saberi H., Masjedsaraei H. Jurisprudential explanation of elective cesarean section and mother's and fetus' physical risks. *Med Fiqh Journal*. 2024; 16(46): e4.



مجله فقه پزشکی

دوره شانزدهم، شماره چهل و شش، ۱۴۰۳



تبیین فقهی زایمان انتخابی و مخاطرات جسمی مادر و جنین

اعظم نظری^۱، حسین صابری^{۲*}، حمید مسجدرائی^۳

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

۲. استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

۳. استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

چکیده

زمینه و هدف: گاه والدین تمایل دارند که تولد فرزندشان در تاریخ خاصی ثبت شود که در این راستا بدون وجود دلیل پزشکی موجه، تقاضای زایمان زودهنگام را دارند که از نظر علم پزشکی دخالت در تاریخ زایمان، عوارض و مخاطراتی را برای مادر به همراه دارد. حال این پرسش به ذهن خطور می‌کند که، آیا می‌توان جهت زایمان انتخابی با دخالت در زمان وقوع زایمان، حیات و سلامتی مادر را به مخاطره انداخت؟

مواد و روش‌ها: در تدوین مقاله حاضر از روش کتابخانه‌ای و اسنادی و روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. در راستای به دست آوردن حکم زایمان انتخابی با در نظر گرفتن شخصیت جسمی مادر، ادله دو احتمال «جواز» و «عدم جواز» مطرح شد و با بیان «جواب نقضی»، ادله حکم به جواز منتفی شدند و در ادامه، با بیان اهمیت حفظ حیات و سلامتی بدن در آیات و روایات حکم «عدم جواز» اقدام به زایمان انتخابی اثبات شد.

نتیجه‌گیری: یافته‌ها حاکی از آن است که، از منظر پزشکی، تغییر در تاریخ زایمان، عوارضی را برای مادر به همراه دارد از جمله، عفونت، خونریزی، آسیب به اندام‌های داخلی و ... که از دیدگاه فقها، والدین نمی‌توانند با انتخاب تاریخ تولد دلخواه خود و همچنین به خطر انداختن سلامتی و حیات مادر، به شخصیت جسمی وی لطمه وارد نمایند.

واژگان کلیدی: زایمان، زایمان انتخابی، مادر، جنین

نویسنده مسئول: حسین صابری؛ پست الکترونیک: saberi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸

خواهشمند است این مقاله به روش زیر مورد استناد قرار گیرد:

Nazari A., Saberi H., Masjedsaraei H. Jurisprudential explanation of elective cesarean section and mother's and fetus' physical risks. *Med Fiqh Journal*. 2024; 16(46): e4.

مقدمه

زایمان انتخابی به روشی اشاره دارد که در آن والدین، به دلایل غیرپزشکی و براساس تمایل شخصی، تاریخ مشخصی را برای تولد فرزندشان انتخاب می‌کنند. این امر معمولاً به صورت درخواست زایمان زودتر یا دیرتر از موعد طبیعی بروز می‌کند. این نوع زایمان که گاهی با نام زایمان لاکچری نیز شناخته می‌شود، ممکن است بدون ضرورت‌های پزشکی و تنها براساس علاقه والدین به ثبت تولد در تاریخ خاصی صورت گیرد. مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان برای تطابق تاریخ تولد نوزاد با یک مناسبت خاص، بدون توجه به دلایل پزشکی، سلامتی و حیات مادر را به مخاطره انداخت؟ این سؤال از منظر فقه امامیه اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا فقه به شدت بر حفظ سلامتی و حیات انسان تأکید دارد.

پیشینه تحقیق در زمینه زایمان انتخابی نشان می‌دهد که این موضوع به تازگی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. با این حال، مطالعاتی که به بررسی این مسئله از منظر فقه امامیه پرداخته‌اند، نسبتاً محدود هستند. این محدودیت در تحقیقات پیشین، ضرورت انجام پژوهش‌های بیشتر و دقیق‌تر را در این زمینه برجسته می‌سازد.

در این زمینه، می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «مسئولیت ناشی از زایمان انتخابی»، نوشته مهدی طالقان غفاری و همکاران، سال ۱۴۰۰ش، اشاره کرد که در فصلنامه «مطالعات حقوق خصوصی» منتشر شده است. این مقاله به بررسی و شناسایی مسئولان مربوط به ورود خسارت پرداخته است. با این حال، در نوشتار حاضر تمرکز بر جایگاه شخصیت جسمی مادر در فرآیند زایمان انتخابی خواهد بود و اهمیت حفظ سلامت و حیات مادر در این فرآیند مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دخالت در زمان طبیعی زایمان، بدون دلایل پزشکی موجه، می‌تواند عوارض و مشکلات جدی برای مادر به همراه داشته باشد. این عوارض شامل خونریزی، عفونت، و آسیب به اندام‌های داخلی است که می‌تواند به‌طور جدی سلامت و حیات مادر را تهدید کند. با توجه به افزایش درخواست‌ها برای زایمان انتخابی در جامعه، بررسی علمی و پزشکی این موضوع

به منظور آگاهی‌رسانی به والدین و جلوگیری از مخاطرات احتمالی ضروری است.

از سوی دیگر، حفظ جان و سلامتی انسان در فقه امامیه از ارزش‌های بنیادین به شمار می‌رود و هرگونه اقدامی که این اصول را به خطر اندازد، از نظر شرعی ممنوع است. فقهای امامیه همواره بر اهمیت حفظ سلامت بدن و جلوگیری از آسیب‌های جسمی تأکید داشته‌اند. برای مثال، در متون فقهی متعدد به اهمیت سلامت جسمی و ضرورت پرهیز از هرگونه اقدامی که به سلامتی فرد آسیب رساند، اشاره شده است. بنابراین، بررسی فقهی زایمان انتخابی و ارائه حکم شرعی در این زمینه اهمیت ویژه‌ای دارد و این پژوهش می‌تواند به روشن شدن دیدگاه‌های فقهی در مورد زایمان انتخابی کمک کند.

زایمان انتخابی به‌عنوان پدیده‌ای نوظهور در جامعه مطرح شده است و با افزایش تمایل والدین به تعیین تاریخ تولد فرزندشان، به چالشی مهم تبدیل شده است. این پدیده، به دلیل پیشرفت‌های پزشکی و امکان تعیین دقیق تاریخ زایمان، بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، بررسی و تحلیل جامع این مسئله از منظر فقه امامیه و پزشکی، نه‌تنها جدید و نوآورانه است، بلکه به دلیل نیاز جامعه به راهکارهای علمی و شرعی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ لذا پژوهش حاضر با پرداختن به این موضوع نوظهور و ارائه تحلیل‌های فقهی براساس مستندات فقهی، تلاش دارد تا پاسخی جامع و مبتنی بر اصول شرعی به این مسئله ارائه دهد؛ همچنین با آگاهی‌بخشی در زمینه مضرات زایمان انتخابی، نوآوری دیگری را در زمینه ترویج فرهنگ صحیح زایمان و حفظ سلامت مادران ارائه می‌دهد.

شایان ذکر است که در برخی موارد، به دلیل شرایط خاص جسمی مادر یا جنین، زایمان زودتر از موعد یا سزارین، مطابق با نظر و تأیید پزشک متخصص زنان و زایمان انجام می‌شود. این نوع زایمان که پیش از زمان تعیین‌شده صورت می‌گیرد، به دلایل پزشکی موجه انجام می‌پذیرد و از زایمان‌های تقویمی مجزاست. به عبارت دیگر، زایمان پیش از موعد مقرر تحت شرایط و ملاحظات خاص پزشکی قرار دارد و از موضوع بحث ما خارج می‌باشد.

روش کتابخانه‌ای، به تحلیل دقیق و موشکافانه آیات قرآن کریم و روایات معتبر پرداخته است. در این راستا، منابع و متون دینی معتبر با رویکردی توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

یافته‌ها

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که زایمان انتخابی، به‌عنوان یک مداخله غیرضروری در فرآیند طبیعی زایمان، می‌تواند عوارض جدی برای مادر به همراه داشته باشد. در این تحقیق، پس از بررسی دقیق آیات و روایات اسلامی، روشن شد که حفظ سلامتی و حیات مادر از منظر فقه امامیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و هرگونه اقدام به زایمان انتخابی بدون دلایل پزشکی موجه، از نظر شرعی ممنوع است.

همچنین، ادله فقهی و پزشکی ارائه شده در این پژوهش، به وضوح نشان می‌دهند که دخالت در زمان طبیعی زایمان، بدون وجود ضرورت‌های پزشکی، نه تنها با اصول شرعی در تضاد است، بلکه از نظر علمی نیز با خطرات قابل توجهی همراه است. بنابراین، حکم «عدم جواز» زایمان انتخابی بر مبنای اهمیت حفظ حیات و سلامتی مادر، اثبات و تأکید شد. این یافته‌ها بر ضرورت آگاهی‌بخشی به والدین و ارائه راهکارهای شرعی و علمی برای حفظ سلامت مادران در فرآیند زایمان تأکید دارد.

۱. ادله جواز زایمان انتخابی

ادله‌ای در قرآن و روایات وجود دارد که به استناد آن می‌توان حکم جواز فرآیند زایمان انتخابی را اثبات کرد که در ذیل به تفکیک به بیان و نحوه دلالت آن پرداخته می‌شود.

۱-۱. کتاب: در خصوص تسلط و اختیار انسان بر بدن خویش به آیاتی استناد می‌شود که می‌توان جواز زایمان انتخابی را اثبات کرد که در ذیل به بررسی و نقد آن پرداخته می‌شود.

الف) خداوند متعال در آیه ۶ سوره احزاب می‌فرماید: «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ». واژه «أولى» به معنای «سزاوارتر»، «شایسته‌تر» و «نزدیک‌تر» است (۲) و در اینجا به این معناست که پیامبر (ص) نسبت به مؤمنین، حق و صلاحیت بیشتری بر آنها دارد.

در مواردی که زایمان زودتر از موعد مورد نیاز است، عوامل متعددی می‌توانند در این تصمیم‌گیری نقش داشته باشند. برخی از این عوامل شامل مشکلات پزشکی مربوط به مادر، مانند فشار خون بالا، دیابت بارداری، یا مشکلات قلبی است. همچنین، عوامل مربوط به جنین نظیر ضربان غیرطبیعی قلب جنین، عدم تطابق سر جنین با لگن مادر، قرار گرفتن غیرطبیعی جنین در رحم، مشکلات تکاملی جنین (مثل تجمع مایع مغزی در سر جنین) یا اشکالات مهره‌ای و نخاعی یا بزرگ بودن شکم و ... می‌توانند ضرورت زایمان زودتر از موعد را ایجاد کنند. در چنین مواردی، تصمیم‌گیری براساس ارزیابی دقیق وضعیت سلامت مادر و جنین توسط تیم پزشکی انجام می‌شود (۱).

باید توجه داشت که زایمان زودتر از موعد می‌تواند مخاطراتی برای نوزاد داشته باشد، از جمله مشکلات تنفسی، مشکلات تغذیه‌ای، و نیاز به مراقبت‌های ویژه نوزادان. بنابراین، در صورت امکان، تیم پزشکی سعی می‌کند تا زایمان را تا حد ممکن به زمان مقرر نزدیک کند. با این حال، در مواردی که ادامه بارداری ممکن است خطراتی جدی برای مادر یا جنین به همراه داشته باشد، زایمان زودتر از موعد بهترین گزینه محسوب می‌شود.

بنابراین، زایمان زودتر از موعد یک تصمیم پزشکی حساس و پیچیده است که به دلایل متعددی ممکن است ضرورت پیدا کند. این نوع زایمان نیازمند برنامه‌ریزی دقیق، ارزیابی مستمر و همکاری تنگاتنگ میان مادر، خانواده و تیم پزشکی است. هدف نهایی از این اقدامات، حفظ سلامت و ایمنی مادر و نوزاد و کاهش خطرات احتمالی است. زایمان زودتر از موعد نباید به‌عنوان یک رویه عادی تلقی شود، بلکه باید به‌عنوان یک اقدام پزشکی ضروری در شرایط خاص مورد توجه قرار گیرد؛ لذا این‌گونه موارد خاص، مستثنی از زایمان انتخابی محل بحث ما می‌باشد.

مواد و روش‌ها

پژوهش حاضر یک مطالعه میان‌رشته‌ای است که در دو حوزه فقه و علوم پزشکی انجام شده است. این تحقیق با بهره‌گیری از

که زایمان انتخابی انتخاب فرد باشد، این تصمیم در چارچوب حقوق مالکیت فرد بر بدنش قابل پذیرش است.

در پاسخ نقضی به دلیل فوق می‌توان گفت در فقه امامیه، اصل «حفظ حیات» وجود دارد که حفظ حیات و سلامتی فرد را به‌عنوان یکی از مقاصد شرعی مطلوب می‌داند و از نظر عقلی و شرعی، حفظ نفس واجب است براساس این اصل، هرگونه عملی که سلامت و حیات فرد را به مخاطره اندازد، ممنوع قلمداد می‌شود (۷). زایمان انتخابی نیز به‌عنوان یک عملیات غیرضروری در صورتی که به خطر سلامت مادر منجر شود، با این اصل مغایرت دارد.

با توجه به آیه مذکور که پیامبر اسلام (ص) به مؤمنان از خودشان سزاوارتر و نزدیک‌تر اعلام شده است، می‌توان استنباط کرد که هرگونه تصمیم مربوط به سلامت و حیات مادر، به‌عنوان یکی از اولویت‌های او، باید به او واگذار شود. از این رو، زایمان انتخابی که به‌طور مستقیم به سلامت مادر خطر وارد می‌کند، با اصل «حفظ حیات» تداخل دارد. بنابراین، با توجه به اولویت سلامت و حیات مادر که براساس آیه مذکور باید به وی واگذار شود، زایمان انتخابی که به سلامت و حیات او خطر وارد می‌کند، با مبانی فقهی و اصولی اسلام مغایرت دارد؛ لذا این عمل جایز نیست.

ب) خداوند متعال در آیه ۲۵ سوره مائده می‌فرماید: «قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي». واژه «أَمْلِكُ» از ریشه «مَلِكٌ» به معنای «مالک بودن» و «اختیار داشتن» است. یکی از اصول مهم در فقه اسلامی، اصل استقلال و اختیار انسان در تصمیم‌گیری‌های شخصی است. این اصل بیان می‌کند که هر فردی اختیار دارد تا درباره بدن و زندگی خود تصمیم بگیرد، مگر در مواردی که شرع اسلامی محدودیت‌هایی را تعیین کرده است.

بنابراین آیه ۲۵ سوره مائده، دلالت بر حاکمیت فرد بر بدن خود دارد و نیز بر اصل استقلال و اختیار انسان در تصمیم‌گیری‌های مربوط به خود تأکید دارد که این اختیار شامل تصمیم‌گیری‌های مهمی همچون زایمان انتخابی نیز می‌شود؛ لذا، با توجه به «اصل حاکمیت بر نفس» اقدام به

معنای «اولویت» این است که پیامبر (ص) در مقایسه با هر چیزی که مؤمنان برای خود در نظر می‌گیرند، مانند حفظ، مراقبت، محبت، احترام، اجابت دعا و اجرای اراده، از خودشان اولی‌تر و برتر است. اگر میان پیامبر (ص) و نفس مؤمنان در چیزی تفاوتی وجود داشته باشد، پیامبر (ص) در آن مورد بر نفس مؤمنان اولی‌تر است. لذا آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» ضابطه‌ای مطلق و عمومی است و این ولایت صرفاً به معنای محبت نیست، بلکه ولایت مطلقه در تمام امور مربوط به مؤمنان است، از جمله در زمینه‌های اعتقادی، محبت، گفتار و عمل؛ لذا از ملزومات این ولایت، اولویت مطلق است (۵-۳). بنابراین، اگر پیامبر چیزی از امور دنیا یا دین را درخواست کند و نفس‌ها به چیزی مخالف آن تمایل داشته باشند، حق طاعت به پیامبر (ص) تعلق دارد؛ زیرا تمامی اعمال و سخنان ایشان براساس وحی و از سوی پروردگارش است (۶).

نگارندگان معتقدند که، مالکیت فرد بر بدن خود به معنای داشتن حق تصمیم‌گیری درباره سلامت و وضعیت جسمانی خویش است. در فقه اسلامی، این مفهوم به وضوح مورد تأکید قرار گرفته و به‌عنوان حقی طبیعی برای هر فرد شناخته شده است. اصول فقهی بر این پایه استوار است که هر فرد حق دارد درباره بدن و سلامت خود و نیز مسائل پزشکی و درمانی تصمیم‌گیری کند، مگر آنکه این تصمیمات با اصول دینی و شرعی در تضاد باشد.

از سوی دیگر، فقه اسلامی به ولایت پیامبر اکرم (ص) بر مؤمنان توجه ویژه‌ای دارد. آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» بیانگر این است که پیامبر (ص) در تمامی ابعاد زندگی مؤمنان، از جمله مسائل پزشکی، نسبت به خودشان اولویت و برتری دارد. مفهوم «اولویت» بدان معناست که پیامبر (ص) می‌تواند در مسائل مختلف زندگی، از جمله انتخاب‌های پزشکی، نظارت و هدایت داشته باشد. با این حال، این اولویت به معنای سلب کامل حقوق فردی نیست؛ بلکه به معنای این است که پیامبر (ص) می‌تواند در مواردی که به نفع فرد و مطابق با اصول دینی باشد، هدایت و نظارت کند. در نتیجه، با احراز وجود مالکیت فرد بر بدن خود، در مواردی

می‌توان ادعا کرد، زمانی که انسان بر اموال خود مسلط است، به طریق اولی بر نفس خویش مسلط است (۲۲-۱۹). به عبارتی دیگر، روایت «الناس مسلطون علی انفسهم» به‌طور واضح بیانگر اصل استقلال و اختیار انسان‌ها بر بدن و نفس خود است. این اصل به‌طور گسترده‌ای توسط فقهای برجسته مورد تأیید قرار گرفته و به‌عنوان یک مبنای اصولی در فقه اسلامی شناخته شده است. بر این اساس، جواز اقدام به زایمان انتخابی با توجه به این روایت تأیید می‌شود.

برخی از فقها و حقوق‌دانان بیان کرده‌اند که، انسان نسبت به اعضای بدن خود از مالکیت ذاتی و طبیعی برخوردار است. (۲۴-۲۳) خویی معتقد است، انسان نسبت به نفس، اعضا، افعال و ذمه خود مالک است و این امری بدیهی است و این تسلط انسان بر بدن از سوی شارع امضاء شده است (۲۵). بنابراین میان انسان و اعضای بدن وی رابطه مالکیت حقیقی وجود دارد؛ زیرا اعضا و اجزای انسان از لحاظ وجودی، وابسته به هستی انسان است و دارای هویت مستقلی نمی‌باشد؛ لذا انسان هرگونه تصرفی که بخواهد می‌تواند در آنها انجام دهد (۲۶).

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

اول) راه اولویت: تردیدی نیست که، انسان بر اموال و دارایی خود سلطنت و اقتدار دارد به گونه‌ای که قانون‌گذار نیز تجاوز به حریم اموال دیگران را حرام شمرده است. سلطه بر ذات، نسبت به سلطه بر مال در مرتبه سابق و بلکه ملاک و علت سلطنت بر اموال همان سلطنت بر جان است؛ زیرا انسان، چون مالک ذات، فکر و قوای خود است، مالک اموالی هم که از تلاش حاصل می‌شود نیز خواهد بود. بنابراین می‌توان گفت که اگر انسان بر مال خود سلطنت دارد، به طریق اولی بر جان خود نیز سلطنت خواهد داشت.

زایمان انتخابی می‌تواند مجاز شمرده شود و افراد در امور شخصی خود از جمله تصمیمات پزشکی از حق تصمیم‌گیری برخوردارند. از این رو، در خصوص جواز اقدام به زایمان انتخابی، این آیه می‌تواند به‌عنوان دلیلی بر استقلال و حق تصمیم‌گیری فرد در مورد بدن خود مطرح شود.

در جواب نقضی به دلیل فوق می‌توان گفت در آیه مذکور حضرت موسی (ع) اظهار می‌کند که، جز اختیار و مسئولیت خودش و برادرش، سایر امور را کنترل نمی‌کند. این آیه به معنای اعتراف حضرت موسی (ع) به محدودیت قدرت و اختیارات انسان اشاره دارد. همچنین، فقه اسلامی همواره به ارزیابی مصالح و مفاسد هر عمل توجه دارد و زایمان انتخابی به معنای اقدام به زایمان بدون وجود ضرورت پزشکی است که می‌تواند به خطر جان و سلامت مادر منجر شود. بنابراین از نظر شرعی و عقلی حفظ جان واجب است و انداختن خود به هلاکت حرام است (۱۱-۸).

افزون بر این، با استناد به مطالب فوق، نمی‌توان قاعده کلی اثبات کرد که دلالت بر جواز «هر نوع تصرف» و «هر میزان از تصرف» در اعضا و حتی حیات انسان داشته باشد؛ زیرا ادله فقهی به صورت کلی و بدون تعیین نوع و میزان تصرف، برای انسان سلطه نسبت به نفس قائل شده است. بنابراین، سلطنت مطلق انسان بر نفس خویش را نمی‌توان اثبات کرد؛ لذا عدم جواز زایمان انتخابی براساس اولویت حفظ جان و سلامت مادر اثبات می‌شود.

۱-۲. سنت: در خصوص تسلط و اختیار انسان بر بدن خویش، روایاتی وارد شده‌اند که بر جواز زایمان انتخابی دلالت دارند که در ذیل به بررسی و نقد آن پرداخته می‌شود.

الف) استناد به روایت الناس مسلطون علی انفسهم: برخی فقها از جمله خویی، گلپایگانی، اراکی، شوشتری، خلخالی، حسینی شیرازی، مکارم شیرازی، خمینی، قندهاری این روایت را بیان کرده‌اند (۱۶-۱۲) و برخی فقها سلطنت انسان بر نفس خویش را موافق با حکم عقل می‌دانند (۱۷).

با عنایت به اینکه برخی فقها روایت را به صورت «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» بیان کرده‌اند (۱۱، ۱۸)؛ اما

قاعده مستثنی نیست و وی علی‌رغم وجود خطر برای جان یا سلامتی‌اش، این حق را خواهد داشت که با فرآیند زایمان انتخابی، فرزند خود را در تاریخ دلخواه به دنیا آورد.

در پاسخ نقضی به دلیل فوق‌الذکر باید گفت که در دین مبین اسلام، حفظ و صیانت از سلامتی و جان به‌عنوان یکی از نعمت‌های الهی مورد تأکید است و انسان باید از وارد آمدن هرگونه خطر و آسیب به آن خودداری نماید و بدون وجود مصلحت عقلایی سلامتی و جان خود را در معرض خطر قرار ندهد. بنابراین در فرآیند زایمان انتخابی، حیات و سلامتی مادر از قداست بیشتری برخوردار است تا اینکه جنین در تاریخ خاص و ویژه متولد شود.

این ادعا را می‌توان با «باب روزه» تطبیق داد که فقها اتفاق نظر دارند، زن حامله‌ای که زایمانش نزدیک است و می‌ترسد که روزه برای حملش ضرر داشته باشد؛ و نیز زنی که شیر می‌دهد و شیرش کم است و می‌ترسد که روزه برای بچه‌ای که شیر می‌دهد ضرر داشته باشد، باید روزه‌شان را بخورند (۱۲، ۳۳-۳۰).

به نظر نگارندگان، نکات برجسته کلام فقها در راستای اثبات حکم عدم جواز زایمان انتخابی عبارت است از:

۱. یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های اسلام، «لزوم حفظ نفوس» است. جان انسان در دین مبین اسلام از جایگاهی والایی برخوردار است و هرگونه اقدامی که به بدن انسان ضرر وارد نماید، حرام است. زنان باردار و شیرده در صورتی که روزه گرفتن موجب ضرر به خودشان یا جنین شود، روزه برای آنان حرام می‌شود. این حکم، نشان‌دهنده توجه خاص دین اسلام به سلامت و رفاه افراد، به‌ویژه در شرایط خاص همچون بارداری است که از اولویت‌های اصلی در فقه اسلامی به‌شمار می‌رود. به این مهم در برخی از روایات اشاره شده است، مانند «أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ الْحَامِلُ الْمُقْرَبُ وَ الْمُرْضِعُ الْقَلِيلَةُ اللَّيْنِ لَا حَرَجَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُفْطِرَا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ»، «امام باقر (ع) می‌فرمایند: زن بارداری که نزدیک به زایمان است و زن شیرده‌ای که شیر کمی دارد، در ماه رمضان اگر نمی‌توانند روزه بگیرند، بر آن‌ها حرجی نیست که روزه‌شان را بخورند» (۴۰-۳۴).

دوم) اصل عقلایی: امام خمینی (ره)، موضوع تسلط انسان بر جسم و نفس خود را اصلی عقلایی دانسته و به‌طور مطلق آن را جایز می‌داند، مگر آنکه دلیلی بر منع آن وارد شده باشد. ایشان در کتاب «البیع» بیان می‌دارند که، انسان‌ها به نظر عقلا مسلط بر جسم و جان خود هستند، همان‌گونه که مسلط بر اموال خود می‌باشند بلکه در این عصر شاهدیم که در بین مردم رایج و شایع است که خون و جسد خود را می‌فروشند که بعد از مرگ در آزمایشگاه و علم تشریح پزشکی مورد استفاده پزشکان قرار گیرد. پس تسلط مردم بر جسم خود طبق قاعده عقلایی است (۲۷).

قندهاری معتقد است که، مردم بر خود و امور و اموال‌شان براساس ساختار عقلایی مسلط هستند و شرع نیز آن را منع نکرده است، بنابراین از نظر شرع هم پذیرفته شده است (۱۱). بنابراین می‌توان گفت که، ولایت انسان بر نفس خودش و اینکه زمام کارهایش به‌دست خود اوست، امری عقلایی است؛ زیرا در نظر عقلا، انسان‌ها همچنان که بر اموال خود سلطه دارند بر جان و پیکر خود نیز مسلط هستند و قواعد عقلایی که مبنای مردم در کارهایشان است، نیازی به تأیید و همچنین تصریح قانون‌گذار به‌درستی آنها ندارند؛ زیرا اگر خداوند به آنها راضی نبود، باید عدم رضایت خود را بیان می‌کرد (۲۸).

در علم حقوق نیز بیان شده است که، تصرف و حق اختصاصی نسبت به شیء، موجب حصول مالکیت نسبت به آن می‌گردد و این موارد نسبت به اعضای بدن انسان نیز وجود دارد و علی‌رغم نامانوس بودن با مالکیت شخص نسبت به اعضای بدن خویش، این مالکیت از بارزترین مصادیق مالکیت در مفهوم حقوقی آن به‌شمار می‌رود که در حقیقت مالکیتی ذاتی و طبیعی است (۲۴).

طبق نظر فمینیست‌ها، زن به‌عنوان یک انسان از این حق طبیعی برخوردار است که هرگونه که بخواهد درباره بدن خویش تدبیر کند (۲۹). بنابراین حق تسلط بر نفس خویش می‌تواند به‌عنوان دلیلی بر جواز اقدام مادر به زایمان انتخابی باشد و با عنایت به اینکه، هر کسی حق کنترل بر بدن خود را دارد و با در نظر گرفتن ماهیت انسانی زن، مادر باردار از این

مصنوعی رحم یا سزارین برنامه‌ریزی شده است که این عمل می‌تواند فشار روانی و جسمی زیادی را به مادر تحمیل کند و سلامتی او را به خطر اندازد که در دین اسلام قابل پذیرش نیست. بنابراین حفظ سلامت مادر و نوزاد می‌تواند مهم‌ترین دلیل برای عدم جواز این عمل قلمداد شود.

ب) استناد به روایت الست اولی بکم من انفسکم: این روایت حاکی از تسلط انسان بر نفس خویش است و پیامبر (ص) نسبت به خود مؤمنین در این زمینه شایسته‌تر می‌باشد (۴۱). واژه «الست» به «آیا نیست» معنا می‌شود و به معنای تأکیدی می‌باشد. بنابراین، این روایت به این معناست که پیامبر اسلام (ص) نسبت به مؤمنین در مسئله تسلط و سلطنت بر بدن و نفس، از خودشان برتر و شایسته‌تر است. بنابراین روایت فوق به‌عنوان یکی از مبانی مهم در بحث سلطنت انسان بر بدن و نفس خود مطرح می‌شود. فقهایی مانند حسینی شیرازی، مؤمن، خلخالی و ... به این روایت اشاره کرده‌اند (۱۷، ۴۳-۴۲) و این روایت به‌عنوان یکی از مبانی فقهی، دلیلی بر اصل استقلال و اختیار انسان در تصمیم‌گیری‌های مربوط به بدن و نفسش به‌شمار می‌رود. بنابراین، اگر مادری تصمیم به زایمان انتخابی بگیرد، این تصمیم در چارچوب سلطنت او بر بدن خود قرار می‌گیرد.

در جواب نقضی به دلیل بالا باید گفت که روایت «الست اولی بکم من انفسکم» به معنای «سلطنت اولویت‌ها بر شما بیشتر است» می‌باشد. این روایت نیز به‌عنوان یکی از مبانی مهم در بحث سلطنت انسان بر بدن و نفس خود مطرح شده است. پیامبر اسلام (ص) به مؤمنان بیان می‌دارند که، سلطنت اولویت‌ها بر خودشان بیشتر است. روایت نشان می‌دهد که همه افراد باید ابتدا بر خودشان حاکمیت داشته باشند و باید بتوانند بر اعمال و رفتارهای خود کنترل و سلطه داشته باشند. از دیدگاه اصولی و فقهی، سلطنت انسان بر بدن خود به معنای داشتن حق تصمیم‌گیری در مورد امور بدنی و جسمی خود است؛ اما در این روایت، تأکید بر اولویت پیامبر بر مؤمنان است، نه خود مؤمنان بر بدن خودشان. از نظر فقهی، اگرچه انسان حق تصمیم‌گیری بر بدن خود را دارد؛ اما این حق

۲. صیانت از نسل و اهمیت حفظ و بقای سلامت جنین به‌عنوان نسل فردا تا اندازه‌ای مورد توجه است که وجوب روزه ماه رمضان از مادر باردار برداشته شده است. به عبارتی اگر روزه ماه رمضان برای سلامت طفل موجود در رحم وی ضرر داشته باشد، نه تنها واجب نیست بلکه انجام همان حکم واجب شرعی، حرام تلقی می‌شود. این امر، نشان‌دهنده مصلحت مهم حفظ و بقای نسل است. بنابراین پیشگیری از ضرر، منجر به تشریح چنین حکمی شده است؛ لذا به منظور پیشگیری از ضرر، امکان الزام مادر به رعایت سلامت و بهداشت جنین وجود دارد.

بنابراین بر خورداری جنین از سلامت جسمانی، یکی دیگر از مهم‌ترین حقوق وی به‌شمار می‌رود که از دوران جنینی در داخل رحم مادر آغاز می‌شود. اگر سلامت و بهداشت جنین در بارداری تأمین نگردد، نه تنها سلامت و بهداشت وی، بلکه سلامت و بهداشت نسل‌های پس از او نیز در معرض خطر قرار خواهد گرفت. از طرفی با بر جای ماندن آسیب‌ها و بیماری‌های ناشی از زایمان خارج از موعد، هزینه‌های گوناگونی برای بازیابی سلامت از دست رفته صرف می‌شود. بنابراین تأمین سلامت جنین، یکی از دلایل مهمی است که الزام مادر به رعایت سلامت و بهداشت را توجیه می‌کند و مادر نمی‌تواند با زایمان انتخابی، سلامت جسمانی کودک را به مخاطره اندازد.

با عنایت به مطالب فوق‌الذکر نگارندگان این‌گونه استدلال می‌کنند که، زایمان انتخابی، با برنامه‌ریزی قبلی برای به دنیا آوردن فرزند در تاریخ یا زمان خاص، می‌تواند نوعی تصرف در مشیت الهی و خدشه‌دار کردن کرامت انسانی تلقی شود. انسان به‌عنوان مخلوق خداوند، حق انتخاب و اراده دارد؛ اما این انتخاب و اراده نباید در تضاد با مشیت الهی و کرامت انسانی باشد؛ زیرا زایمان انتخابی، با توجه به عدم تناسب آن با شرایط طبیعی بدن، می‌تواند سلامت مادر و نوزاد را به خطر اندازد. همچنین برنامه‌ریزی دقیق برای به دنیا آوردن فرزند در تاریخ یا زمان خاص، مانند سالگرد تولد خود یا یکی از اعضای خانواده، نیاز به استفاده از روش‌های مختلف مانند تحریک

به دلیل خطرات جانی یا سلامتی که برای مادر به دنبال دارد، به عنوان یکی از اسباب مهلکه و خطر برای جان و سلامتی مادر محسوب می‌شود که تحت نهی عام آیه قرار می‌گیرد و مصداق «إلقاء به تهلكه» تلقی می‌شود؛ لذا با عنایت به آسیب‌هایی که فرآیند زایمان انتخابی برای مادر به دنبال دارد می‌توان مبادرت به آن را جایز ندانست.

افزون بر این «وجوب حفظ نفس» از واجبات شرعی است و هرگونه اقدامی که موجب هلاکت یا ضرر به نفس شود، خلاف این واجب است. آیه مذکور اشاره به اهمیت حفظ جان و سلامتی دارد و اینکه فرد باید از خطرات که جان و سلامتی را تهدید می‌کند، اجتناب ورزد. با عنایت به اینکه در فرآیند زایمان انتخابی سلامتی و گاه جان مادر با خطر مواجه می‌شود؛ لذا این فرآیند عملی ناپسند و حرام قلمداد می‌شود.

در این راستا می‌توان به «قاعده حرمت اضرار به نفس» اشاره کرد که هیچ‌کس شرعاً مجاز به وارد آوردن ضرر و زیان به خود نیست، مگر آنکه ضرر مزبور برای دفع ضرر بزرگ‌تر یا جلب منفعت شرعی و عقلی، لازم باشد.

در زایمان انتخابی، به دلیل دخالت‌های غیرطبیعی در روند طبیعی زایمان، احتمال بروز خطرات و آسیب‌های متعددی برای مادر وجود دارد. این خطرات می‌توانند شامل خونریزی شدید، عفونت، پارگی رحم، مرگ مادر و یا آسیب به جنین باشند. به گونه‌ای که متخصصان زنان و زایمان، مادران را از انجام این عمل منع می‌کنند و به آنها توصیه می‌کنند که زایمان را به صورت طبیعی و در موعد مقرر خود انجام دهند.

شایان ذکر است که، گرچه مبنای مشهور در مورد حکمت احکام این است که حکمت، نه مخصّص است و نه معمم؛ یعنی حکمت نه حکم را به موردش تخصیص می‌زند و نه موجب عمومیت یافتن حکم به موارد دیگر می‌شود؛ اما مبنای صحیح آن است که، گرچه حکمت نمی‌تواند مخصّص حکم باشد ولی می‌تواند حکم را به موارد دیگر سرایت دهد (۴۶). بنابراین می‌توان زایمان انتخابی را به دلیل وارد آمدن ضرر به نفس مادر را از جمله مصادیق قاعده «حرمت اضرار به نفس» قلمداد کرد و آن را حرام دانست؛ زیرا هرگونه اقدامی که به دلیل

مطلق نیست و در چارچوب احکام شرعی و دینی قرار دارد. در اسلام، انسان باید در تصمیم‌گیری‌های مربوط به بدن خود، حدود و قوانین شرعی را رعایت کند.

افزون بر این، «اصل مسئولیت شخصی» حاکی از آن است که، هر فرد باید مسئولیت تصمیمات و اقدامات خود را بپذیرد. این روایت نشان می‌دهد که مادر باید قادر باشد تصمیمی مسئولانه درباره زایمان خود بگیرد و این تصمیم باید با آگاهی از عواقب و مسئولیت‌هایش باشد. از آنجایی که مراقبت از سلامت خود و دیگران از جمله اصول اسلامی است، اقدام به زایمان انتخابی که ممکن است سلامت مادر و فرزندش را در معرض تهدید جدی قرار دهد، مغایر با این اصل است و از این رو، زایمان انتخابی بدون دلیل پزشکی جایز نخواهد بود.

۲. ادله عدم جواز زایمان انتخابی

بررسی‌ها حاکی از آن است که به استناد برخی ادله می‌توان عدم جواز اقدام به زایمان انتخابی را اثبات نمود که در ذیل به بیان آن پرداخته می‌شود.

۱-۲. کتاب: در کلام خداوند، برخی آیات بر حرمت قتل نفس دلالت دارند که به استناد آن می‌توان عدم جواز زایمان انتخابی را اثبات نمود که به شرح ذیل می‌باشد.

الف) استناد به آیه ۱۹۵ سوره بقره که می‌فرماید: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». در تفسیر آیه فوق در کتاب «مخزن العرفان در تفسیر قرآن» بیان شده است که در هر کاری که به حکم شرع یا عقل نباید اقدام کنید، داخل نشوید و در همه کارها حد وسط را مراعات کنید تا از مهلکه حفظ گردید (۴۴). همچنین در کتاب «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن» بیان شده است که عبارت «خود را به دست خود به هلاکت نیندازید» نهی در اسباب هلاکت و مظان آن، عام است (۴۵).

به نظر نگارندگان، «عمومیت نهی» در آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» هرگونه اقدامی که احتمال خطر جانی یا سلامتی برای فرد به دنبال داشته باشد را دربر می‌گیرد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که انسان باید از هر کاری که منجر به آسیب و خطر به بدن می‌شود اجتناب ورزد، که دلالت بر اهمیت حفظ جان و سلامتی انسان دارد. زایمان انتخابی

شیرازی فرموده‌اند که، «چنانچه این کار ضرر مهم یا خوف ضرر مهمی برای نوزاد یا مادر داشته باشد، جایز نیست» (۵۱)؛ همچنین سیستانی فرمودند: «جایز نیست» (۵۲)؛ در این راستا نوری همدانی فرمودند: «در صورتی که مخاطرات و عوارض قابل توجه داشته باشد، جائز نیست» (۵۳)؛ علوی گرگانی معتقدند که، «این‌گونه زایمان‌ها چنانچه به سلامت جنین با مادر آسیب وارد کند جایز نیست و نباید انجام گیرد» (۵۴).

با توجه به اینکه زایمان انتخابی به سلامت جسمی و حیات مادر و جنین، آسیب وارد می‌کند، مبادرت به این فرآیند از نظر شرعی جایز نخواهد بود و شایسته است که مادران باردار جهت مشخص شدن زمان وضع حمل، شرایط جسمی خود و جنین را در نظر بگیرند که مشورت با پزشک متخصص زنان و زایمان، بهترین گزینه است.

ب) استناد به آیه ۲۹ سوره نساء که می‌فرماید: «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»، در کتب تفسیر بیان شده است که، ظاهر آیه به صراحت بر نهی از قتل نفس دلالت دارد که معنای عام آن شامل هرگونه عملی است که منجر به هلاکت انسان می‌شود. در دین مبین اسلام، حفظ و صیانت از جان و نفس انسان از جمله واجبات شرعی محسوب می‌شود و انسان نباید خود را با شتاب و بی‌توجهی در معرض هلاکت قرار دهد (۵۷-۵۵).

به نظر می‌رسد که، عبارت «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» به‌طور عام از قتل نفس نهی می‌کند و قیدی برای آن ذکر نشده است و معنای عام آن، تحریم هرگونه عملی است که منجر به هلاکت انسان می‌شود که حاکی از گستردگی مفهوم قتل نفس است که از جمله اقداماتی که می‌تواند منجر به مخاطره افتادن حیات فرد شود، فرآیند زایمان انتخابی است.

به عبارتی دیگر، «قتل نفس» در زمان نزول این آیه، به معنای «کشتن» یا «خودکشی» تفسیر شده است؛ اما از منظر فقه معاصر، مفهوم آن گسترده‌تر است و اطلاق آن به هر عملی که منجر به خطر جان انسان شود، تعمیم داده می‌شود. این آیه ارتکاب هرگونه عملی که به هلاکت انسان منجر می‌شود را به صورت صریح منع فرموده است. اسلام بر حفظ و صیانت از

تمایلات شخصی و غیرضروری، سلامت مادر را به خطر اندازد، شرعاً حرام است.

افزون بر این، در این راستا می‌توان به «قاعده لاضرر» اشاره کرد که پیامبر اعظم (ص) فرموده‌اند: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (۳۵، ۵۰-۴۷).

با عنایت به اینکه خونریزی شدید پس از زایمان، عفونت رحم و سایر اندام‌های تناسلی، پارگی رحم و واژن، لخته شدن خون و ... از جمله آسیب‌های جسمی است که زایمان انتخابی برای مادر به همراه دارد، عدم جواز این فرآیند به جهت ممنوعیت ضرر رساندن مادر به خود قابل اثبات است.

شایان ذکر است که فقهای امامیه هرگونه اقدامی که باعث وارد آمدن ضرر به خود یا دیگری شود را جایز نمی‌دانند. طی استفتائی که از مراجع عظام شده است، با این عبارت که، «گاه والدین تمایل دارند که تاریخ تولد فرزندشان، در تاریخ خاصی ثبت شود که در این راستا بدون وجود دلیل پزشکی موجه، تقاضای زایمان زودهنگام را دارند که از نظر علم پزشکی، دخالت در تاریخ زایمان، عوارض و مخاطراتی را برای مادر به همراه دارد. مانند: خونریزی؛ یکی از عوارض شایع زایمان زودرس، خونریزی شدید مادر است که می‌تواند منجر به کم‌خونی، ضعف و حتی مرگ مادر شود. عفونت: عفونت رحم و سایر اندام‌های تناسلی یکی دیگر از عوارض زایمان زودرس است. عفونت می‌تواند منجر به ناباروری، درد مزمن و سایر مشکلات سلامتی وی شود. مشکلات روحی و روانی: مادرانی که زایمان زودرس را تجربه می‌کنند، ممکن است دچار اضطراب، استرس و احساس گناه شوند که این امر به دلیل اضطراب برای سلامتی نوزاد در زمان تولد و نیز نگرانی از پیش آمدن مشکلات جسمی برای نوزاد در آینده است. افزایش احتمال خطاهای پزشکی: عجله و اضطراب ناشی از زایمان انتخابی، می‌تواند احتمال خطاهای پزشکی را افزایش دهد. این امر می‌تواند منجر به عوارض و آسیب‌های جدی برای مادر شود. با عنایت به خطراتی که زایمان انتخابی می‌تواند برای مادر به دنبال داشته باشد، حکم فقهی اقدام به زایمان انتخابی، به جهت رُند بودن تاریخ تولد نوزاد چیست؟» مکارم

معتنابه مثل فسادالابدان جایز نیست. پس نمی‌توان مدعی شد که تنها ضرر قطعی مراد است؛ زیرا حکمت باید غلبه داشته باشد و فساد قطعی غلبه ندارد. بنابراین اگر ضرر مزبور ظنی و حتی کمتر از ظن نیز باشد، باید از آن اجتناب شود (۵۹).

با عنایت به جایگاه «اصل وجوب دفع ضرر محتمل» در فقه پویا، می‌توان ادعا نمود که با توجه به آسیب‌های قطعی که زایمان انتخابی برای مادر به همراه دارد، اجتناب از این فرآیند ضروری است.

ج) استناد به آیه ۱۹۰ سوره بقره که می‌فرماید: «لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ». واژه «اعتداء» به معنای تجاوز از حدود و قوانین الهی است. در فقه اسلامی، تجاوز از حد شامل هرگونه عملی است که از مرزهای شرعی عبور کرده و منجر به آسیب یا زیان غیر مجاز به خود یا دیگران می‌شود و آیه مذکور هرگونه رفتاری را که موجب وارد آمدن ضرر به خود یا دیگری شود را نفی می‌کند. زایمان انتخابی، به دلیل به خطر انداختن سلامت مادر و جنین، مصداق بارز تعدی به نفس و نسل محسوب می‌شود که مغایر با «اصل حفظ نفس» است. حفظ حیات انسان از اصول مهم اسلامی به شمار می‌رود و هرگونه عملی که به صورت عمدی حیات انسان را به خطر بیناندازد، مطابق این قاعده ممنوع است. زایمان انتخابی اگر باعث به خطر افتادن جان مادر شود، مخالفت با قاعده حفظ نفس است که باید از مبادرت به آن پرهیز شود.

تطبیق آیه بر موضوع مورد بحث بدین گونه است که، آیه قرآن بیان می‌کند که از اندازه درنگزید و تجاوز نکنید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد. اگر زایمان انتخابی به گونه‌ای انجام شود که سلامتی و حیات مادر به خطر بیفتد، این عمل می‌تواند مصداقی از «اعتداء» یا تجاوز از حدود شرعی به شمار می‌رود؛ زیرا انجام عملی که منجر به آسیب جدی به حیات انسان شود، از دیدگاه شرع اسلامی تجاوز از حدود الهی محسوب می‌شود. بنابراین حفظ جان مادر و سلامت جسمی در اولویت قرار دارد و اقدام به زایمان انتخابی که ممکن است به سلامتی و حیات مادر آسیب برساند، تجاوز از حد و مصداق اعتداء خواهد بود.

جان و نفس انسان تأکید دارد و آن را به‌عنوان یکی از واجبات شرعی تلقی می‌کند. این نکته مهم از دیدگاه فقهی نشان می‌دهد که انسان نباید خود را در معرض خطر و هلاکت قرار دهد و باید از هرگونه عملی که به تهدید جان انسان منجر شود، خودداری کند.

تأمین حیات و سلامتی مادر در زمان زایمان از منظر این آیه از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و از دیدگاه علم فقه، حفظ جان و سلامتی مادر در زمان زایمان به‌عنوان یکی از اصول اصلی در دین اسلام در نظر گرفته می‌شود. براساس این اصل، انسان موظف است جان خود را در هر شرایطی حفظ کند و از هرگونه عملی که ممکن است منجر به خطر جان شود، پرهیز کند. بنابراین، زایمان انتخابی را می‌توان از مصادیق بارز این مهم به شمار آورد که دلالت بر لزوم حفظ جان و سلامتی مادر دارد؛ زیرا از دیدگاه فقهی، آیه مذکور بیانگر عدم جواز و نهی از قتل نفس انسان است. این تحریم از دیدگاه فقهی بر تمامی اعمال و رفتارهایی که منجر به مرگ انسان می‌شود، تعمیم داده می‌شود؛ لذا متناسب با نحوه تفکر در علم فقه که تأکید بر احترام و صیانت از جان و سلامتی دارد و هرگونه تعرض به آن را مورد نهی قرار داده است، می‌توان حکم زایمان انتخابی را «عدم جواز» دانست.

افزون بر این می‌توان به «قاعده وجوب دفع ضرر محتمل» نیز استناد کرد. بدین گونه که، اگر در انجام عملی، احتمال ضرری وجود داشته باشد، باید آن را دفع کرد (۵۸) و به حکم عقل و شرع، دفع ضرر از نفس واجب است که لازمه این وجوب، حرمت اضرار به نفس است، و این خود مبنایی برای اصل احتیاط است؛ زیرا اگر اضرار به نفس جایز باشد، وجوب دفع ضرر از نفس خالی از معنا خواهد بود.

در این راستا شبیری زنجانی، از جمله فقهای معاصر معتقد است که، مقصود از فسادالابدان که در روایات به آن تعلیل شده، فساد قطعی نیست؛ یعنی مراد این نیست که قطعاً فساد بر آن مترتب می‌شود، بلکه منظور «در معرض فساد بودن» است و چه‌بسا شک بر وارد آمدن ضرر، مورد نهی است. بنابراین هلاکت و فساد مشکوک و حتی موهوم در ضررهای

است دچار اضطراب، استرس و احساس گناه شوند که این امر به دلیل اضطراب برای سلامتی نوزاد در زمان تولد و نیز نگرانی از پیش آمدن مشکلات جسمی برای نوزاد در آینده است.

با عنایت به مطالب فوق‌الذکر به‌طور قطع، زایمان انتخابی می‌تواند ضررهای عاجل و آجل برای مادر به همراه داشته باشد. ضررهای عاجل شامل استرس و اضطراب، خطاهای پزشکی و ... همچنین ضررهای آجل شامل مشکلات سلامتی پس از زایمان مانند فشار خون بالا، دیابت حاملگی، خونریزی شدید و ... از اهم ضررهای مترتب بر شخصیت جسمی مادر در فرآیند زایمان انتخابی است.

بنابراین زایمان انتخابی منفعتی عقلانی برای مادر به همراه ندارد؛ لذا انتخاب تاریخ زایمان به دلایل غیرپزشکی، مانند تاریخ تولد خاص، مناسبت‌های ویژه اجتماعی یا فرهنگی و ... ضرری غیرضروری به سلامتی مادر تحمیل می‌کند و از آنجایی که، زنان باردار در طی دوران بارداری، با خطرات متعددی رو به رو هستند، زایمان مناسبی که به انتخاب تاریخ زایمان با روش سزارین بدون ضرورت پزشکی صورت می‌گیرد، می‌تواند این خطرات را به‌طور قابل توجهی افزایش دهد به گونه‌ای که مطالعات نشان می‌دهد، احتمال مرگ مادر در زایمان سزارین انتخابی، دو برابر زایمان طبیعی است.

قاعده عقلایی «لاضرر» به‌عنوان یکی از مبانی مهم در فقه اسلامی به عدم جواز وارد آوردن ضرر غیرعقلایی به جسم تأکید دارد. این قاعده حاکی از ممنوعیت هرگونه عملی است که منجر به ضرر جسمانی شود. در تأیید این امر، شیخ انصاری بیان می‌کند که براساس دلایل عقلی و نقلی، ضرر زدن به نفس حرام است. وی معتقد است که علما تفاوتی بین ضرر رساندن به خود و دیگران قائل نیستند (۶۱).

صاحب جواهر نیز بر این نکته تأکید می‌کند که انسان باید از جان خود محافظت کند و از هر اقدامی که سلامت یا جان وی را تهدید می‌کند، اجتناب ورزد. او می‌گوید که هرگاه علم، ظن یا خوف به وارد آمدن ضرری دلالت کند، آن عمل حرام است، حتی اگر این ضرر به حد مرگ نرسد (۶۲).

همچنین حفظ حیات و سلامت مادر به‌عنوان امر اهم در مقابل ارزش‌های دیگری که ممکن است در زایمان انتخابی مد نظر باشد، قرار می‌گیرد؛ زیرا حفظ نفس از مهم‌ترین اصول در شریعت اسلامی است و باید نسبت به تاریخ تولد کودک، ارجحیت داشته باشد.

بنابراین، با توجه به آیه «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» و قواعد فقهی مذکور، زایمان انتخابی در صورتی که سلامتی و حیات مادر را به خطر بیندازد، جایز نیست. این دلالت به‌دلیل اهمیت حفظ حیات و سلامت انسان و ممنوعیت هرگونه عملی که به تجاوز از حدود شرعی و اعتدای به نفس منجر شود، می‌باشد.

در این راستا شیخ طوسی در کتاب «عده الاصول» در اهمیت مطلب فوق، این‌گونه می‌نویسد که، «فی حدّ المباح: هو أنّ لفاعله أن ينتفع به و لا يخاف ضررا في ذلك، لا عاجلا و لا أجلا. و في حدّ الحظر: أنّه ليس له الانتفاع به، و أنّ عليه في ذلك ضررا إما عاجلا أو أجلا»، «حدّ مباح آن است که فاعل آن بتواند از آن منتفع شود و در آن ضرری، نه عاجل و نه آجل، نرسد و حدّ حرام آن است که فاعل آن نتواند از آن منتفع شود و در آن ضرری، چه عاجل و چه آجل، متوجه او شود» (۶۰).

نگارندگان جهت اثبات حکم فرآیند زایمان انتخابی، از کلام شیخ طوسی این‌گونه استنباط می‌کنند که، (۱) شیخ طوسی در «عده‌الاصول» حد مباح را عملی می‌داند که فاعل آن بتواند از آن منتفع شود و در آن ضرری، نه عاجل و نه آجل، نرسد. (۲) ایشان حد حرام را عملی می‌داند که فاعل آن نتواند از آن منتفع شود و در آن ضرری، چه عاجل و چه آجل، متوجه او شود.

شایان ذکر است که برخی از ضررهای زایمان انتخابی عبارتند از، «خونریزی شدید مادر» که از عوارض شایع زایمان زودرس است که می‌تواند منجر به کم‌خونی، ضعف و حتی مرگ مادر شود. «عفونت رحم و سایر اندام‌های تناسلی» یکی دیگر از عوارض زایمان زودرس است. عفونت می‌تواند منجر به نابرابری، درد مزمن و سایر مشکلات سلامتی وی شود. همچنین مادرانی که زایمان زودرس را تجربه می‌کنند، ممکن

در شرح روایت فوق، در کتاب «شرح الکافی» بیان شده است که، از بین رفتن و فساد دین، موجب مشقت ابدی اخروی می‌شود، در حالی که عدم مال، فقط موجب مشقت زودگذر دنیوی را به همراه دارد؛ اما «صحت بدن» به این دلیل مهم است که بدن سالم بدون مال هم سودمند است، در حالی که مال بدون بدن سالم، سودی برای فرد ندارد. همچنین هدف از داشتن مال، حفظ بدن و تدبیر سلامتی آن است و هدف نهایت هر چیزی، بهتر از خود آن چیز است (۶۵).

نگارندگان این‌گونه استدلال می‌کنند که، روایت امام محمدباقر (ع) حاکی از ارجحیت صحت بدن بر مال و ثروت دارد و با توجه به اینکه اهمیت و جایگاه «وقوع تولد فرزند در تاریخ خاص» در مقابل «مال و ثروت» از جایگاه پایین‌تری برخوردار است، پس به طریق اولی اهمیت حفظ جان و سلامتی مادر از جایگاه بالاتری نسبت به زایمان انتخابی برخوردار خواهد بود. بنابراین با عنایت به ارزشمند بودن سلامتی و صحت بدن در دین مبین اسلام، و تهدید شدن آن در فرآیند زایمان انتخابی، می‌توان قائل به وجوب حفظ سلامتی مادر در دوران بارداری و زایمان شد و حکم زایمان انتخابی را «عدم جواز» دانست و مادران باید در انتخاب میان سلامتی و حیات خود و نیز تاریخ تولد خاص داشتن فرزندشان، اولویت را به حفظ سلامتی و حیات خود اختصاص دهند.

در راستای ادعای فوق می‌توان به «اصل حفظ نفس» استناد کرد که یکی از اصول اساسی در اسلام به شمار می‌رود که به حفظ جان و سلامت افراد اهمیت می‌دهد. این اصل نشان می‌دهد که در مواجهه با هرگونه موقعیتی که سلامت و جان انسان به خطر بیفتد، اولویت باید بر حفظ نفس قرار گیرد و در تمامی اقدامات و تصمیم‌گیری‌ها، حفظ سلامت و جان افراد از اهمیت بالایی برخوردار است. در ارتباط با موضوع زایمان انتخابی، اصل حفظ نفس دلیلی برای عدم جواز زایمان انتخابی می‌تواند باشد؛ زیرا، (۱) «اصل حفظ نفس» حاکی از آن است که، حفظ جان و سلامت انسان اولویت بالاتری نسبت به سایر امور دارد. با توجه به اینکه، زایمان انتخابی حیات و سلامتی

با توجه به این موارد، در فقه امامیه حفظ سلامتی و جان انسان واجب شرعی تلقی می‌شود و هرگونه اقدامی که سلامتی یا جان مادر را به خطر بیندازد، حرام است. زایمان انتخابی، که می‌تواند سلامت مادر را به مخاطره بیندازد، مصداق بارز این حکم شرعی است. اصل «اجتناب از ضرر» حاکی از آن است که هر مسلمانی موظف است از انجام اعمالی که ضرری به خود یا دیگران وارد می‌کند، خودداری نماید. علاوه بر این، زایمان انتخابی مغایر با اصل «احترام به نفس و کرامت انسانی» است و هر عملی که با این اصل مغایرت داشته باشد، ممنوع و حرام می‌باشد؛ زیرا به خطر افتادن جان و سلامتی مادر، لزوم احترام و حفظ شخصیت جسمی وی را نادیده می‌گیرد.

در اسلام هر عملی که منجر به ضرر جدی به خود یا دیگران شود، مجاز نیست. این نتیجه‌گیری براساس منابع فقهی معتبر و اصول شرعی است که نشان می‌دهد حفظ سلامت و جان مادران در فرآیند زایمان از اهمیت بالایی برخوردار است و هرگونه اقدام غیرعقلایی که به این مهم آسیب برساند، مورد تأیید نمی‌باشد. بنابراین، زایمان انتخابی که باعث وارد آمدن ضرر جدی به سلامتی و حیات مادر می‌شود، مطابق با قاعده «لاضرر» مشروعیت ندارد و باید از آن پرهیز شود؛ زیرا با استناد به مبانی فقهی و قواعد عقلی و نقلی، زایمان انتخابی که تهدیدی جدی برای سلامتی و جان مادر محسوب می‌شود، از منظر شرعی جایز نبوده و باید از آن پرهیز شود.

۲-۲. سنت: به استناد برخی از روایات، می‌توان حکم عدم جواز را برای زایمان انتخابی اثبات کرد که در ذیل به بررسی و نقد آن پرداخته می‌شود.

الف) استناد به روایت «فُضِّلَ بِنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَلَامَةُ الدِّينِ وَ صِحَّةُ الْبَدَنِ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ - وَ الْمَالُ زِينَةٌ مِنَ زِينَةِ الدُّنْيَا حَسَنَةً»، «فضیل بن یسار، از امام محمدباقر (ع) روایت کرده است که، سلامت دین و صحت بدن بهتر از مال است، و مال یکی از زینت‌های خوب دنیا است» (۷)، ۳۴، ۶۴-۶۳).

حرمت است. بنابراین دلالت التزامی شامل اقداماتی همچون زایمان انتخابی می‌شود که سلامت مادر و حتی جان او را به خطر می‌اندازد. بنابراین، دلالت روایت بر عدم جواز زایمان انتخابی به دلیل لزوم حفظ سلامتی و حیات مادر، از طریق تنقیح مناط قابل استنباط است.

در این راستا می‌توان به کلام صاحب جواهر اشاره کرد که بیان می‌دارند، «و بالجمله کل ما کان فیه الضرر علما او ظلنا او خوفا معتدا به حرم»، «به‌طور کلی، هر چیزی که ضرر آن به علم، گمان یا ترس اثبات شده باشد، حرام تلقی می‌گردد» (۶۲).

به نظر می‌رسد، نکات قابل ملاحظه در کلام صاحب جواهر که به استناد آن می‌توان حرمت فرآیند زایمان انتخابی را اثبات کرد عبارتند از:

۱. کلمه «بالجمله» دلالت بر شمولیت و کلیت دارد. بر این اساس، هر عملی که ضرر داشته باشد، انسان نمی‌تواند آن را مرتکب شود و با عنایت به اینکه، انسان دارای «نفس» است که حقی حقیقی و ذاتی برای او محسوب می‌شود و مبنای کرامت و ارزش ذاتی انسان به‌شمار می‌رود، به‌نظر می‌رسد، کلام صاحب جواهر بر وجوب حفظ نفس تاکید دارد. از آنجایی که حفظ سلامتی و جان انسان، واجب شرعی و وجوب نفسی قلمداد می‌شود و هیچ‌کس حق ندارد به آن خدشه وارد کند؛ لذا هرگونه اقدامی که سلامتی و جان مادر را به خطر اندازد، حرام است و می‌توان فرآیند زایمان انتخابی جایز ندانست.

۲. عبارت «الضرر علما او ظلنا او خوفا» اشاره به انواع احتمالات علم به وقوع ضرر دارد که وقوع ضرر اعم از یقین، یا گمان و یا خوف معتبر باشد، مبادرت به انجام آن حرام است. با عنایت به اینکه در فرآیند زایمان انتخابی، احتمال وارد آمدن آسیب و خطر به مادر وجود دارد؛ لذا کلام صاحب جواهر دلالت بر این دارد که باید از اقدام به آن اجتناب ورزید.

۳. عبارت «معتدا به حرم» دلالت دارد که سلامتی مادر در زمان زایمان، از اهمیت بسیاری برخوردار است و هرگونه عملی که ممکن است به آسیب و خطری برای مادر منجر شود، جایز نیست.

مادر را به مخاطره می‌اندازد، اصل حفظ نفس نشان می‌دهد که اولویت باید به حفظ جان مادر اختصاص داده شود و انجام زایمان انتخابی در این شرایط با اصل حفظ نفس مغایرت دارد. (۲) «اصل حفظ نفس» به‌عنوان یکی از اصول اخلاقی و اسلامی، به اهمیت سلامت جسمی انسان اشاره دارد. زایمان انتخابی در شرایطی که به سلامت و جان مادر خطری وارد کند، ممکن است باعث آسیب‌های جسمی کوتاه‌مدت یا بلندمدت شود. از این‌رو، اصل حفظ نفس می‌تواند به‌عنوان یک دلیل برای عدم جواز زایمان انتخابی در این شرایط مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا زایمان انتخابی به دلیل مخاطرات و عوارض احتمالی که به دنبال دارد، جان و سلامتی مادر را به خطر می‌اندازد. بنابراین از آنجایی که حفظ نفس و سلامتی انسان واجب شرعی است، هرگونه اقدامی که سلامتی یا جان مادر را به خطر اندازد، جایز نخواهد بود و زایمان انتخابی، با به مخاطره انداختن سلامتی و جان مادر، مصداق بارز این حکم شرعی قلمداد می‌شود.

ب) استناد به روایت امام صادق (ع) که می‌فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مُتَعَمِّدًا فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا»، «امام صادق (ع) می‌فرمایند: هرکس عمداً خودکشی کند، در آتش جهنم جاوید خواهد بود» (۳۷-۳۴، ۶۳).

در روایت فوق، «قتل نفس» به‌عنوان «موضوع حکم» در نظر گرفته شده است که به معنای «کشتن خود به عمد» معنا می‌شود. «حکم شرعی» کسی که عمداً اقدام به خودکشی کند، «خلود در آتش جهنم» بیان شده است. «علت حکم» به‌طور ضمنی می‌تواند اهمیت حفظ جان و حرمت نفس باشد که در این روایت مورد تأکید قرار گرفته است.

«دلالت تضمینی» روایت، حاکی از آن است که، «خودکشی» به معنای وارد آوردن آسیب عمدی به نفس است و روایت دلالت دارد بر حرمت هر نوع عمل عمدی که منجر به آسیب جدی یا مرگ فرد شود. افزون بر این «دلالت التزامی» روایت حاکی از آن است که، با توجه به اینکه خودکشی از مصادیق از بین بردن نفس است، می‌توان به این نتیجه رسید که هر عملی که موجب به خطر انداختن جدی جان انسان شود، نیز مشمول

مصدق بارز ضرر به نفس است که دفع آن واجب است؛ زیرا در دین اسلام، لزوم حفظ جان و سلامتی مادر و جنین در زمان بارداری و زایمان مورد تأکید است. به استناد آیه مذکور، خداوند فرمان داده است که، از اندازه و مرزهای معین نگذرند و از تجاوز و تعدی پرهیز نمایند که این دستور به معنای رعایت حدود و مرزها در رفتار و اعمال است. بنابراین از این آیه می‌توان استنباط کرد که در همه امور و اعمال، احترام به حدود و مرزها به شدت مورد تأکید است؛ لذا می‌توان ادعا کرد که زایمان انتخابی تجاوز از حد و مرزهاست که موجب نقض حق حیات و سلامتی مادر می‌شود.

با عنایت به مطالب فوق‌الذکر می‌توان گفت که، انسان از شخصیت جسمی برخوردار است که این شخصیت مورد حمایت شرع مقدس اسلام قرار گرفته است و هرگونه آسیب و زیان به جسم را نفی کرده است؛ لذا این تحریم آسیب زدن به نفس، بیانگر اهمیت حفظ حیات و سلامتی انسان است که به‌عنوان یک ارزش بنیادین و اساسی قلمداد می‌شود.

با در نظر گرفتن کلام شیخ انصاری می‌توان گفت که، «زایمان انتخابی»، مادر را در موقعیتی قرار می‌دهد که احتمال وارد آمدن ضرر به سلامت و یا حیات وی وجود دارد؛ لذا به استناد ادله عقلی و نقلی می‌توان آن را از جمله موارد «اضرار به نفس» برشمرد که منجر به وارد آمدن خطرات جدی و آسیب‌های غیرضروری بر سلامت و حیات وی می‌شود که در دین مبین اسلام نفی شده است و هرگونه عملی که منجر به آسیب یا خطر به سلامت و جان مادر گردد، از منظر عقل و شریعت، حرام و غیرقابل قبول است.

نتیجه‌گیری

۱. زایمان انتخابی، که به انتخاب تاریخ زایمان بدون نیاز پزشکی اشاره دارد، در سال‌های اخیر افزایش یافته است. این عمل به منظور تطابق تاریخ تولد نوزاد با مناسبت‌های خاص انجام می‌شود.

۲. علی‌رغم جذابیت ظاهری، زایمان انتخابی می‌تواند خطرات جدی برای سلامت مادر به همراه داشته باشد. این خطرات

با عنایت به مطالب فوق‌الذکر این نتیجه حاصل می‌شود که، زایمان انتخابی به دلیل مخاطرات ذاتی آن، مصداق بارز ضرر به نفس مادر محسوب می‌شود؛ زیرا استرس و اضطراب ناشی از این عمل، می‌تواند سیستم ایمنی بدن مادر را ضعیف کرده و او را در معرض بیماری‌ها و عوارض مختلف قرار دهد. بنابراین کلام صاحب جواهر می‌تواند به‌عنوان یک استدلال تأکیدی بر وجوب حفظ سلامتی و جان مادر مورد استفاده قرار گیرد که هرگونه تجاوز از آن حرام است. این عبارت نشانگر آن است، هر چیزی که در آن ضرر و آسیب مشاهده شود، مبادرت به آن جایز نیست و این اصل باید در زایمان انتخابی نیز رعایت شود.

ج) استناد به روایت امام علی (ع) که می‌فرماید: «المومن یموت بكل موته غیر انه لا یقتل نفسه: مؤمن ممکن است به هر نوع مرگی بمیرد، اما خودکشی نمی‌کند» (۳۴-۳۳، ۳۷). روایت فوق، دلالت بر اهمیت حفظ حیات دارد و خودکشی و به خطر انداختن عمدی حیات خود برای یک مؤمن جایز نیست. از آنجا که به خطر انداختن عمدی حیات خود، حتی به صورت غیرمستقیم، می‌تواند به‌عنوان نوعی خودکشی تلقی شود، انجام زایمان به‌گونه‌ای که عمداً خطر مرگ برای مادر به همراه داشته باشد، می‌تواند مصداق نوعی خودکشی غیرمستقیم محسوب شود که باید از ارتکاب آن اجتناب شود. افزون بر این، اگر زایمان انتخابی باعث خطر جدی برای سلامتی و حیات مادر شود، مطابق قاعده لاضرر، چنین عملی مشروعیت ندارد؛ زیرا انجام عمل زایمان انتخابی به‌گونه‌ای که سلامت و حیات مادر را به خطر اندازد، مصداق ضرر است و مطابق قاعده لاضرر، به جهت اهمیت حفظ حیات و سلامت انسان باید از آن پرهیز شود.

در این راستا می‌توان به کلام شیخ انصاری اشاره کرد که می‌فرماید: «قد استفيد من الادله العقلية و النقلية تحريم الاضرار بالنفس»، «از دلایل عقلی و نقلی استفاده می‌شود که ضرر زدن به نفس حرام است» (۶۱). سخن شیخ انصاری حاکی از آن است که، هرگونه ضرری که به انسان برسد، باید دفع شود. زایمان انتخابی با به خطر انداختن سلامت مادر،

شامل خونریزی، عفونت‌های رحمی و آسیب به سایر اندام‌های تناسلی است.

۳. از منظر فقه اسلامی، هر اقدامی که سلامت و حیات فرد را به خطر اندازد، ممنوع است. زایمان انتخابی، با وجود عدم منفعت برای مادر و وجود مضرات متعدد، می‌تواند از نظر شرعی نیز غیرمجاز باشد.

۴. تصمیم‌گیری در مورد زایمان زودتر از موعد باید با دقت و بررسی کامل انجام شود. حقوق حیات و سلامت مادر باید در اولویت قرار گیرد و نباید به خاطر دلایل غیرپزشکی به خطر بیفتد.

۵. ترویج فرهنگ صحیح زایمان و آگاهی‌رسانی درباره مضرات زایمان انتخابی ضروری است. آموزش دقیق و علمی درباره خطرات زایمان زودرس و دیر هنگام می‌تواند به کاهش این نوع زایمان‌ها و حفظ سلامت مادر و نوزاد کمک کند.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان نسخه نهایی را مطالعه و تأیید نموده و مسئولیت پاسخگویی در قبال پژوهش را پذیرفته‌اند.

تضاد منافع

هیچ‌گونه تضاد منافع وجود ندارد.

تقدیر و تشکر

ابراز نشده است.

تأمین مالی

نویسندگان اظهار می‌نمایند که هیچ‌گونه حمایت مالی برای تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله دریافت نکرده‌اند.

ملاحظات اخلاقی

در پژوهش حاضر جنبه‌های اخلاقی مطالعه کتابخانه‌ای شامل اصالت متون، صداقت و امانتداری رعایت شده است.

References

* The Holy Quran.

1. Kalantari Khilalabad A, Qudraty F, Kerimi-Zarch, A. "Jurisprudential-medical analysis of elective caesarean section". *Fiqh Pezeshki Journal*. 2016 (1395). 8(27):11&37. [In Persian]
2. Ma'lūf, L. al-Munjid fī al-Lughat al-'Arabīyah al-Mu'āshirah. Beirut: Dār al-Mashriq. 2000(1420). 1559. [In Arabic]
3. Ṭabātabāy, M. al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān. 2nd ed. Beirut: al-'A'lamī lil-Maṭbū'āt; 2011 (1390). 16: 276. [In Arabic]
4. Sa'dī, 'A. Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān. 2nd ed. Beirut: Maktabat al-Nahdah al-'Arabīyah. 1408 (1988). 790. [In Arabic]
5. Ṣadiqi Tihirānī, M. al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bil-Qur'ān wa al-Sunnat. 2nded. Qum: Farhang Islāmī. 1986(1406). 24: 30. [In Arabic]
6. Ṣāwī, A. Hāshīyat al-Ṣāwī 'alā al-Tafsīr al-Jalālayn. 4th ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyat. 2006(1427). 3:222. [In Arabic].
7. Majlisī, MB. Mirāt al-'Uqūl. 2nd ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyat. 1984(1404). 3:123- 9:163. [In Arabic].
8. [7]; 9:163. [In Arabic].
9. Khomeini, SR. al-Rasā'il al-'Ashara. Qum: Nashr Wa Tanzīm Āthār Imām Khomeini. 1999 (1420). 75. [In Arabic]
10. Gulpāyigānī, SMR. al-Durr al-Mandūd fī Ahkām al-Hudud. Qum: Dār al-Qur'ān al-Karīm. 1993 (1372). 3: 279. [In Arabic]
11. Tarhīnī 'Āmilī, M. al-Zubdat al-Fiḥīyyat fī Sharḥ al-Rawḍat al-Bahīyyat. 4th ed. Qum: Dār al-Fiḥ līl-Ṭībā'at wa al-Nashr. 2006(1427). 8: 375. [In Arabic]
12. Muḥsinī, M. a-Fiḥ wa Masā'il Ṭibbīyyat. 1st ed. Qum: Tablīghāt Islāmī Huwzih 'Ilmīyih Qum. 2003(1424). 1:314 & 217. [In Arabic]
13. [12]; 2: 13 & 254. [In Arabic].
14. Khoei, SA. Musū'at al-Khoei. Qum: Iḥyā al- Āthār Imām Khoei. 1997(1418). 23: 31. [In Arabic]
15. [14]; 22:51. [In Arabic].
16. Gulpāyigānī, M. Bulūgh al-Ṭālib fī al-Ta'līq 'Alā Bay' al-Makāsib. 1st ed. Qum: Khayyām. 1979(1399). 130. [In Arabic]
17. Arākī, M. Kitāb al-Bay'. 1st ed. Qum: Dār Rāh Ḥaq. 1994(1415). 61. [In Arabic]
18. Shūshtarī, M. al-Naj'at fī Sharḥ al-Lum'at. 1st ed. Tehran: Ṣadūq. 1985(1406). 6: 368. [In Arabic]
19. Mūsawī Khalkhālī, M. Fiḥ al-Shī'at – Kitāb al-Ijīrat. 1st ed. Tehran: Markaz Farhangī Intishārāt Munīr. 2006 (1427). 423. [In Arabic]
20. Shīrāzī, SM. al-Fiḥ, al-Qawā'id al-Fiḥīyyat. 1st ed. Beirut: Imām Rizā. 1992(1413). 135 & 217. [In Arabic]
21. Burūjirdī, H. Taqrīrāt Thalāth. 1st ed. Qum: Jimā'at Mudarrisīn Ḥuzat 'Ilmīyyat Qum. 1992(1413). 181. [In Arabic]
22. Muntazirī, Ḥ. Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiḥ al-Duwalat al-Islāmīyyat. 2nd ed. Qum: Nashr Tafakkur. 1998(1409). 263. [In Arabic]
23. Fayyād Kābulī, M. al-Masā'il al-Mustaḥdathat. 1st ed. Kuwait: Muhammad Rāfi' Ḥussayn. 1426 (2005). 243. [In Arabic]
24. Khoei, AQ. al-Makāsib Miṣbāḥ al-Fiḥāhat. Np. Npn. Nd. 6: 217. [In Arabic]
25. Majlisī, M. Biḥār al-Anwār al-Jāmi'at li-Durar Akhbār al-A'immah al-'Aṭahār. 1st ed. Beirut: al-Nashr. 1410 (1989). 2: 272. [In Arabic]
26. Ruḥānī, SM. Istiftā'āt Qaḍā'iyyat wa Mu'assisih Ḥuqūqī Wukalā Biyn al-Milal az Ḥaḍrat Āyatullāh al-Uzmā Siyyid Muḥammad Ṣādiq Ruḥānī. 1st ed. Np. Npn. 1378 (1999). 16. [In Arabic]
27. Shahīdī M. Tashkīl Qarārdādāh wa Ta'ahudāt. 1st ed. Tehran: Majd. 1379(2001). 1: 327. [In Persian]
28. Jawāhirī H. al-Fiḥ al-Mu'āshir. Beirut: al-'Ārif. 1433 (2012). 2: 574. [In Arabic]
29. Mūsawī Hamidānī, S. Tafsīr al-Mīzān. 5th ed. Qum: Daftar Nashr Islāmī; 1995 (1374). 1: 34. [In Persian]
30. Khomeini, R. Kitāb al-Bay'. 1st ed. Tehran: Tanzīm Wa Nashr Āthār Imām Khomeini. 1421 (2000). 1: 42. [In Arabic]
31. Nazārī Tawakkulī, S. Piywand A'ḍā dar Fiḥ Islāmī. 1st ed. Mashhad: Bunyād Pazhūhishhāyi Islāmī. 1381 (2002). 86 & 88. [In Persian]
32. Kirmīyān, 'A. Az Siqṭ tā Suqūṭ: Kankāsh Akhlāqī bar Padīdih Siqṭ Janīn. 1st ed. Rasht: Gilan University 2008 (1387). 27. [In Persian]
33. Shahīd Thānī, Z. al-Ruḍat al-Bahīyyat Fī Sharḥ al-Lum'at al-Damishqīyyat. Qum: Dāwarī. 1990 (1410). 2:129. [In Arabic]
34. Ṭūsī, M. al-Mabsūṭ Fī Fiḥ al-Imāmīyyat. 3rd ed. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyyat li-Iḥyā' al-Turāth al-Ja'farīyyat. 1967(1387). 1:285. [In Arabic].

35. Hillī, H. Mukhtalif al-Shī'at. Qum: Jimā'at Mudarrisīn Ḥuzat 'Ilmīyyat Qum. 1992(1413). 3: 549. [In Arabic].
36. Nūrī, H. Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbat al-Masā'il. 1st ed. Beirut: āl al-Bayt. 1987 (1407). 2: 145. [In Arabic]
37. [36]; 7:387. [In Arabic].
38. Koleini, M. al-Kāfi. 4th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyat. 1987(1407). 4: 117. [In Arabic]
39. [38]; 2: 216 & 254. [In Arabic].
40. [38]; 7:45. [In Arabic].
41. Ibn Bābawayh, 'A. Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh. 1st ed. Tehran: Nashr Ṣādūq. 1988 (1409). 2: 134. [In Arabic]
42. [41]; 6:250. [In Arabic].
43. [41]; 3:571. [In Arabic].
44. Tūsī, M. Tahdhīb al-Aḥkām 4th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyat. 1987 (1407). 4: 239. [In Arabic]
45. [44]; 9:207. [In Arabic].
46. Fiyḍ Kāshānī, M. al-Wāfi. 1st ed. Iṣfāhān: Imām Amīr al-Mu'minīn. 1985 (1406). 11:297. [In Arabic]
47. [46]; 24:168. [In Arabic].
48. [46]; 5:775. [In Arabic].
49. Ḥurr 'Āmilī, M. Hidāyat al-'Ummat. 1st ed. Mashhad: Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyyat. 1991(1412). 4:229. [In Arabic]
50. Baḥrānī, Y. al-Ḥadā'iq al-Nāzirat. 1st ed. Qum: al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'at li-Jimā'at al-Mudarrisīn Fī Ḥuzat 'Ilmīyyat Qum. 1984(1405). 13: 428. [In Arabic]
51. Narāqī, A. Mustanad al-Shī'at. 1st ed. Qum: Āl al-Bayt. 1994(1415). 10:387. [In Arabic]
52. Burūjirdī, H. al-Jāmi' al-Aḥādīth al-Shī'ah. Tehran: Farhang Sabz. 2008(1429). 23: 742. [In Arabic]
53. Mu'min Qumī, M. Kalamāt Sadīdat fī Masā'il Jadīdah. 1st ed. Qum: al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'at li-Jimā'at al-Mudarrisīn Fī Ḥuzat 'Ilmīyyat Qum. 1994 (1415). 163 & 166. [In Arabic]
54. Mūsawī Khalkhālī, M. Ḥakīmīyyāt Dar Islām ya Wilāyat Faqīh. 1st ed. Qum: al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'at li-Jimā'at al-Mudarrisīn Fī Ḥuzat 'Ilmīyyat Qum. 2001(1422). 136. [In Persian]
55. Amīn, N. Makhzan al-'Irfān Dar Tafsīr Qur'ān. 1st ed. Tehran: Niḥdat Zanān Musalmān. 1982(1361). 2: 240. [In Arabic]
56. Balāghī, M. 'Alā al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān. 1st ed. Qum: Wujdānī. Nd. 1: 167. [In Arabic]
57. Jam'ī az Mu'alifān. Majalīh Fiqh Ahl al-Bayt. 1st ed. Qom: Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Islāmī bar Madhhab Ahl al-Bayt. Nd. 47:162. [In Persian]
58. Tūsī, M. al-Khilāf. 1st ed. Qum: Jimā'at Mudarrisīn Ḥuzat 'Ilmīyyat Qum. 1987(1407). 3: 440. [In Arabic].
59. Hillī, H. Tadhkirat al-Fuqahā. 1st ed. Qum: Ahl al-Bayt. 1994(1414). 11:68. [In Arabic]
60. Baḥr al-'Ulūm, M. Bulghat al-Faqīh. 4th ed. Tehran: Manshūrāt Maktabat al-Ṣādiq. 1983(1403). 3: 381. [In Arabic]
61. Ruḥānī, SM. Fiqh al-Ṣādiq. 1st ed. Qum: Dār al-Kitāb Madrisat Imām Ṣādiq. 1991(1412).18: 371. [In Arabic]
62. Tayyib Iṣfāhānī, S' A. 'Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. 2nd ed. Tehran: Islām. 1990(1369). 4: 62. [In Arabic]
63. Abyarī, I. al-Musū'at al-Qur'ānīyyata. 1st ed. Ciaro: Sijil al-'Arab. 1985(1405). 9: 301. [In Arabic]
64. Sabziwārī, S' A. Mawāhib al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān. 2nd ed. Np: Maktab Āyatullāh al-Sabziwārī. 1989(1409). 8: 107. [In Arabic]
65. Muṣṭafawī, SM. Mā'at Qā'idat Fiqh īyyat. 4th ed. Qum: al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'at li-Jimā'at al-Mudarrisīn Fī Ḥuzat 'Ilmīyyat Qum. 2000(1421). 306. [In Arabic]
66. Shubayrī Zanjānī, SM. Kitāb al-Nikāh. 1st ed. Qum: Ra'y Pardāz. 1998(1419). 1: 34. [In Arabic]
67. Tūsī, M. al-'Uddat fī Uṣūl al-Fiqh. 1st ed. Qum: Npn. 1996 (1417). 2: 740. [In Arabic]
68. Anṣārī, M. Rasā'il Fiqhīyyat. 1st ed. Qum: Kungirih Jahānī Buzurgdāshī Shiykh A'zam AnṢārī. 1993 (1414). 115 & 116. [In Arabic]
69. Najafī, M. Jawāhir al-Kalām. 7th ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. 1983(1404). 36: 433 & 371. [In Arabic]
70. Ḥurr 'āmilī, M. Wasā'il al-Shī'at. 1st ed. Qum: Āl al-Bayt. 1987(1409). 16: 192. [In Arabic].
71. [59]; 39:24. [In Arabic]
72. Fiyḍ Kāshānī, M. al-Shāfi fī al-'Aqāyid wa al-Aḥkām. 1st ed. Tehran: Dār Nashr al-Luḥ al-Maḥfūz. 2004 (1425). 1: 544. [In Arabic]
73. Māzandarānī, M. Sharh al-Kāfi. 1st ed. Tehran: al-Maktabat al-Islāmīyyat. 1962(1382). 9: 108. [In Arabic]