



## The Fiqhi Foundations of Women's Reproductive Health Rights with Reference to the Law on Family Protection and Ppopulation Rejuvenation

Maryam Aghaei Bajestani \* and Simin Rajabi\*\*

Received: 2023, Nov 30 | Recieved in revised form: 2024, Jan 30 | Accepted: 2024, May 21 | Published: 2024, Jul 15

### Abstract

The right to health is a fundamental human right rooted in the right to life. In the Islamic legal system, this right takes precedence over other rights and obligations due to the necessity of preserving life. One aspect of the right to health for citizens is the right to reproductive health for women. Given that women's health is considered an indicator of a country's development, governments are obligated to ensure women's reproductive health. The Iranian legal system also places a particular emphasis on the health of pregnant mothers. The enactment of the Law on Family Protection and Population Rejuvenation, which implicitly adopts a health-centric approach, is a significant step towards ensuring women's reproductive health. This research, using a descriptive and analytical method, delves into the foundations of Imamiyyah (Shi'a) jurisprudence regarding maternal reproductive health, and analyzes existing laws to elucidate the status of the right to the physical and mental health of pregnant mothers as a civil right. Findings indicate that the right to maternal reproductive health has solid foundations in Imamiyyah jurisprudence. The preservation of human dignity, justice-centricity, the prohibition of harm to others, and the negation of hardship and embarrassment are among the most important jurisprudential foundations of the right to reproductive health. An analysis of the foundations of the Law on Family Protection and Population Rejuvenation suggests that the Iranian legislature has been attentive to principles such as dignity, justice, the prohibition of harm to others, and the negation of hardship and embarrassment.



**Keywords:** family law, women's rights, reproductive rights, right to health, law on population rejuvenation.

\* Associate Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Islamic Azad University, Semnan Branch, Semnan, Iran; (Corresponding Author) Email: [m.ghaei@semnaniau.ac.ir](mailto:m.ghaei@semnaniau.ac.ir).

\*\* PhD Student of Private Law, Islamic Azad University, Semnan Branch, Semnan, Iran; Email: [siminrajabi@gmail.com](mailto:siminrajabi@gmail.com).

□ Aghaei Bajestani, M., & Rajabi, S., (2024)., The Fiqhi Foundations of Women's Reproductive Health Rights with Reference to the Law on Family Protection and Ppopulation Rejuvenation. *Journal of New Issues in Islamic Jurisprudence*, 2 (1)., 141-155. <https://doi.org/10.22091/rcjl.2024.10681.1050>



## مبنا یابی فقهی حق بر سلامت باروری زنان با نگاهی به قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت

مریم آقایی بجزستانی\* و سیمین رجیبی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۲۵

### چکیده

حق بر سلامت یکی از حقوق بنیادین بشر است که ریشه در حق حیات دارد. در نظام حقوقی اسلام با توجه به لزوم حفظ نفس این حق بر سایر حقوق و تکالیف حاکم است. یکی از ابعاد حق بر سلامت شهروندان، حق بر سلامت باروری زنان است. با توجه به این که سلامت زنان به عنوان شاخص توسعه یافتگی کشورها به شمار می رود دولت‌ها موظف به تأمین سلامت باروری زنان هستند. در نظام حقوقی ایران نیز اهتمام ویژه‌ای نسبت به سلامت مادران باردار وجود دارد تصویب قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت که رویکرد سلامت‌محوری به طور ضمنی در آن دیده می شود، گام مؤثری در جهت تأمین سلامت باروری زنان است. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی ضمن مذاقه در مبانی فقهی امامیه در خصوص سلامت باروری مادر با تحلیل برخی قوانین موجود به تبیین جایگاه حق بر سلامت جسمی و روحی مادران باردار به عنوان یکی از حقوق شهروندی پرداخته است. برآیند بررسی‌های انجام شده حاکی از آن است که حق بر سلامت باروری مادر دارای مبانی متقنی در فقه امامیه هست. حفظ کرامت انسانی، عدالت‌محوری، ممنوعیت اضرار به غیر و نفی عسر و حرج از مهم‌ترین مبانی فقهی حق بر سلامت باروری است. تحلیل مبانی قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت بیانگر این نکته هست که قانون‌گذار نسبت به اصولی چون کرامت و عدالت و نفی اضرار به غیر و نفی عسر و حرج اهتمام داشته است.



**واژگان کلیدی:** حقوق خانواده، حقوق زنان، حق باروری، حق بر سلامت، قانون جوانی جمعیت.

\* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران (نویسنده مسئول).

m.aghaei@semnaniau.ac.ir |

\*\* دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران. | siminrajabii@gmail.com

□ آقایی بجزستانی، مریم و رجیبی، سیمین. (۱۴۰۳). مبنا یابی فقهی حق بر سلامت باروری زنان با نگاهی به قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت. پژوهش‌های فقهی مسائل مستحدثه. ۲ (۱)، ۱۴۱-۱۵۵.

<https://doi.org/10.22091/rcjl.2024.10681.105>

## مقدمه

حق بر سلامت و حق بر خورداری از زندگی سالم از حقوق شهروندی بوده که اصول متعددی از قانون اساسی بر این مهم تأکید کرده است. بند یک از اصل ۴۳ قانون اساسی تأمین نیازهای اساسی از جمله؛ مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت، درمان، آموزش و پرورش و امکانات لازم برای تشکیل خانواده برای همه به عنوان ضابطه ای که اقتصاد جمهوری اسلامی باید بر آن استوار شود را مدنظر قرار داده است. اصل ۲۱ قانون اساسی نیز مشخصاً دولت را موظف به تضمین حقوق زنان در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی و حمایت از مادران به خصوص در دوران بارداری کرده است.

حق بر سلامت در دو بعد سلامت جسمانی و سلامت روحی قابل تعریف است. از جمله مصادیق حق بر سلامت می توان به خدمات پزشکی، بهداشت عمومی، غذای کافی و مسکن مناسب، محیط کار سالم و محیط زیست تمیز اشاره کرد. از آن جا که سلامتی معنای نسبی داشته بر حسب اشخاص، کار، محیط زندگی و نوع فعالیت افراد می تواند، متفاوت باشد. باتوجه به گستردگی و تنوع ابعاد مربوط به سلامتی، ارائه تعریفی دقیق در این باب را دشوار نموده است (عباسی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۸۳).

حق بر سلامت شهروندان به عنوان یکی از وظایف حاکمیت به شمار می رود. تعهدات دولت در قبال حق بر سلامتی دارای سه بُعد تعهد به احترام، تعهد به حمایت و تعهد به ایفا است. در خصوص حق بر سلامت باروری، مصداق یابی تعهد به احترام، حمایت و ایفا نکته مهمی است که پرداختن به آن دولت را در انجام تعهدات یاری خواهد کرد. تعهد به احترام در خصوص حق بر سلامت باروری زنان به معنای آن است که دولت ها در مسیر بهره مند شدن شهروندان از این حقوق، موانع موجود را رفع و یا خود از ایجاد محدودیت امتناع نمایند.

تعهد به اجتناب از ممانعت یا ایجاد محدودیت برای اشخاص در دسترسی به خدمات پیشگیرانه و درمانی مربوط به سلامتی، تعهد به خودداری از محروم کردن دسترسی گروه هایی همچون زندانیان، بازداشت شدگان، اقلیت ها و مهاجران از خدمات سلامتی، تعهد به دوری کردن از اجرای رویه های تبعیض آمیز در رابطه با وضعیت زنان و نیازهای مربوط به سلامتی آنان، تعهد به خودداری از ممنوعیت یا مانع تراشی برای مراقبت های پیشگیرانه، تعهد به ممانعت

از عرضه داروهای ناسالم به بازار، تعهد به خودداری از ایجاد محدودیت در دسترسی به داروهای پیشگیری از بارداری یا سایر روش‌ها و شیوه‌های حفظ سلامت جنسی، تعهد به اجتناب از سانسور اطلاعات مربوط به سلامتی همچون آموزش اطلاعات جنسی از مصادیق تعهد به احترام نام برده شده است (پل هانت، ۲۰۰۳).

تعهد به حمایت به معنای تعهد دولت‌ها در حمایت از حق بر سلامت و جلوگیری از نقض و تعرض دیگران به این حقوق است. تعهد دولت‌ها به اتخاذ تصمیماتی در جهت ضمانت کردن دسترسی همگان به خدمات سلامتی، تعهد دولت‌ها به آن که خصوصی‌سازی بخش سلامت تهدیدی در دسترسی به خدمات و کیفیت تسهیلات ایجاد ننماید، تعهد به نظارت بر بازار تجهیزات پزشکی و دارویی مصادیقی از تعهد به حمایت است. همچنین تعهد به ایفا به معنای تعهد دولت در تأمین زمینه‌های لازم برای برخورداری از حق سلامتی است. (تفقدی زارع، ۱۳۹۷، ص ۴).

باتوجه به اینکه حقوق بشر دارای مبانی متقنی در فقه امامیه هست که منشور حقوق بشر اسلامی نیز بر اساس همین مبانی تنظیم شده است ارائه مبانی حق بر سلامت باروری زنان به‌عنوان بخشی از حقوق بشر ضروری می‌نماید تا غبار شبهات از چهره نظام حقوقی اسلام زدوده شود و روشن گردد که اگر چه کلیدواژه حقوق باروری زنان در متون فقهی به کار نرفته است؛ اما مواردی چون تأکید بر سلامت جسمی و روحی مادر از مبانی فقهی قابل اثبات است.

از آن جا که برای رسیدن به سلامت باروری مادران باید سلامت جسمانی، روحی و اجتماعی آنان را مدنظر قرار دهیم؛ لذا در پژوهش حاضر بر آنیم تا پس از تبیین حق بر سلامت و حقوق باروری مادران، ضمن ارائه مبانی فقهی این حق، به برخی حمایت‌ها و خلأهای موجود در قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت پرداخته و به این سؤالات پاسخ داده شود که حق بر سلامت باروری مادر بر چه مبانی فقهی استوار است؟ و جایگاه این حق در قانون جوانی جمعیت چگونه قابل تحلیل است؟

### ۱- مفهوم حق بر سلامت باروری

طبق تعریف ارائه شده در لغت‌نامه دهخدا سلامت در لغت به معنای فقدان بیماری مستمر،

مبنایابی فقهی حق بر سلامت باروری زنان با نگاهی به قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت | ۱۴۵

عافیت و تندرستی است (معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۹۰۸). در مفهوم اصطلاحی حق بر سلامت نیز می‌توان به تعریفی که سازمان بهداشت جهانی در مقدمه اساسنامه خود ارائه داده است، اشاره کرد؛ سلامتی صرفاً به معنای فقدان بیماری نبوده و سلامت کامل جسمی، روانی و اجتماعی را شامل می‌شود همچنین هدف سازمان‌ها و دولت‌ها باید بالا بردن سطح سلامتی همه افراد جامعه تا حد ممکن باشد (آل کججاف، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲).

سلامت معنای عام دارد که شامل سلامت جسمانی، روانی و اجتماعی می‌شود. سلامت جسمانی به معنای فقدان بیماری یا ناتوانی، کارکرد کامل از نظر توانمندی‌های جسمانی و فیزیکی، تمامیت زیست‌شناختی فرد است (اسکندری، ۱۳۹۰، ص ۵۲). در تعریف سلامت روان می‌توان آن را فقدان اختلال‌های روان‌شناختی، کنارآمدن با فشارهای روانی زندگی، قابلیت عقلایی و درک ذهنی مطلوب فرد بیان کرد. سلامت روان علاوه بر فقدان یا نبود بیماری، حالتی را شامل می‌شود که در آن فرد توانایی‌هایش را شناسایی و با استرس‌های معمول زندگی خود را تطبیق می‌دهد. همچنین از نظر شغلی مفید و سازنده است و به‌عنوان بخشی از جامعه با دیگران مشارکت و همکاری دارد. عوامل متعددی در بهداشت روانی افراد تأثیر دارد که از مهم‌ترین این عوامل می‌توان به عدم برآورده شدن نیازهای اولیه، ناکامی، استرس یادگیری، مسائل اجتماعی و رسانه‌های جمعی اشاره کرد (اسکندری، ۱۳۹۰، ص ۵۲). سلامت اجتماعی ارزیابی و سنجش رفتارهای معنی‌دار مثبت و منفی فرد در ارتباط با دیگران معنا شده است (نیکورز ویزدان پناه، ۱۳۹۴، ص ۶)

## ۲- مبانی فقهی حق بر سلامت باروری زنان

در فقه امامیه به طور مستقل به حق بر سلامت باروری زنان اشاره نشده است؛ ولی با بررسی مبانی فقهی موجود موارد زیر قابل تطبیق هست.

### ۲-۱- لزوم حفظ نفس

حق حیات عبارت است از اینکه انسان حق بنیادی برای زندگی کردن دارد از آن جا که حقوق بشر منوط به زنده‌بودن بشر است، حق زندگی، بر حقوق دیگر اولویت دارد؛ زیرا بدون حیات، دیگر حقوق، ارزش یا کاربرد ندارد.

حق حیات به‌عنوان نخستین حق از حقوق بنیادین بشر هم در اسلام محل توجه قرار گرفته و هم تقریباً در اسناد بین‌المللی عام حقوق بشری محل اتفاق است. اگرچه این حق در دو دیدگاه یاد شده به رسمیت شناخته شده است؛ اما به دلیل تفاوت در زمینه‌های وجودی معرفتی و مبانی نظری، تفاسیر مختلفی در این خصوص دیده می‌شود.

در مقایسه‌ای کوتاه‌بین مبانی اسلامی و غربی انسان‌شناسی، از نظر اسلام حیات عطای خداوندی است و حق حیات برای همه انسان‌ها تضمین شده و جدا کردن هیچ روحی از بدن بدون مقتضی شرعی جایز نیست و حفظ ادامه حیات بشری تا آنجا که خدا بخواهد واجب است، خواه محافظت هر فردی بر حیات خود در مقابل تعدی دیگران یا تعدی بر خویشان (مانند انتحار) یا محافظت او درباره حیات دیگران باشد. در حقوق بشر از دیدگاه اسلام، حق زیستن انسان‌ها در محیطی پاک از مفاسد اخلاقی، حقیقتی مسلم است در صورتی که چنین حقی در حقوق بشر از دیدگاه غرب دیده نمی‌شود. (جعفری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۵)

از دیدگاه قرآن کریم، حیات رحمتی الهی و نمودی از مشیت رحمانیت خداوند بر روی زمین است که خداوند متعال به انسان‌ها عطا کرده است: «فَأَنْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى»؛ پس به آثار رحمت خدا بنگر که چگونه زمین را پس از مردنش زنده می‌کند و محققاً همان خدا است که مردگان را هم پس از مرگ زنده می‌گرداند. (روم، ۵۰) بر اساس این آیه، حیات رویدنی‌ها، مظهر رحمت خداوند شمرده شده است؛ بنابراین، حیات جانداران، به‌ویژه انسان‌ها، رحمتی عالی‌تر و ارزنده‌تر محسوب می‌شود و همه انسان‌ها از این رحمت الهی برخوردارند. (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۴۶) همچنین، حیات از دیدگاه قرآن کریم، سیر برگشت‌پذیری داشته و دست‌کم درباره انسان بیش از یک‌بار بوده است و مرگ پایان وجود او نیست. به‌علاوه، اگرچه مرگ عموماً باعث تجزیه اندام انسان‌ها است؛ اما این متلاشی شدن جسم، به هیچ شکلی مانع از بازگشت حیات دوباره نمی‌شود؛ بنابراین حیات انسان منحصر به این دنیا نیست و علاوه بر آنکه قبل از تولد به‌نوعی حیات داشته، بعد از مرگ ظاهری هم به‌نوعی دیگر، زندگی‌اش ادامه می‌یابد و سرانجام به فرمان الهی بشر از خاک برانگیخته خواهد شد (طاهری، ۱۳۶۲، ص ۸۷).

خلاصه آنکه، بر اساس دیدگاه قرآن کریم، علاوه بر آنکه حیات منحصر به این دنیا نمی‌شود حیات دنیوی جلوه‌ای از رحمت خداوندی و هدیه‌ای از سوی ذات اقدس پروردگار به انسان‌ها به شمار می‌آید. از این رو حق حیات نیز حقی الهی محسوب می‌شود که با فیض مستقیم خداوند به وجود می‌آید و فقط خداوند می‌تواند در آن تصرف تام و مالکانه کند. به عبارت دیگر، انسان همانند دیگر اجزای آفرینش، مملوک خدا است و مالکیت مطلق خداوند و گستره آن همان گونه که جهان را شامل می‌شود، انسان را نیز در بر می‌گیرد.

آنچه برای انسان در خصوص حیات مطرح است علاوه بر حق، وظیفه و تکلیف نیز هست. تکلیف و وظیفه انسان در خصوص حیات سنگین‌تر از «حق» او در همین زمینه است. زیرا لازمه پاسداری از حق زنده ماندن، دفاع از حیات است؛ لذا انسان علاوه بر آنکه حق حیات دارد، مکلف است آن را حفظ و نگهداری کند و شرعاً نمی‌تواند به زنده ماندن بی‌اعتنا باشد. هر گاه بیمار شود یا در معرض خطر جانی باشد باید برای تحصیل سلامتی مجدد یا دفع خطر بکوشد. در غیر این صورت مرتکب حرام شده است؛ بنابراین، انسان هم حق حیات دارد که از سوی خداوند به وی عطا شده است و هم مکلف به حفظ حیات خودش است. (مؤمنی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۶)

مستندات وجوب حفظ نفس و حرمت سلب حیات بر اساس آیات، روایات، عقل و اجماع تبیین پذیر است. خداوند متعال در آیات فراوانی خودکشی و دیگرکشی را نهی کرده و بر نگاه داشتن حرمت خون انسان‌ها پیمان گرفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء، ۲۹) «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ» (بقره، ۸۴)، «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء، ۳۳)، «وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره، ۱۹۵).

همچنین، در روایات متعددی بر موضوع وجوب حفظ نفس تأکید شده است. برای نمونه، امام صادق (ع) می‌فرماید: «من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۹۵) امام علی (ع) نیز می‌فرماید: «المؤمن يموت بكل موته غير أنه لا يقتل نفسه» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۵۴)

باتوجه به آیات و روایات فراوانی که درباره وجوب حفظ حیات رسیده است و نیز حکم عقل که دلالت تام و روشنی بر این مسئله دارد، فقهای عظام به اجماع رسیده‌اند و بر محافظت

از جان در برابر خطرهایی که برای خود یا دیگری پیش می‌آید مهر تأیید گذاشته‌اند. از نظر فقهی نیز، حفظ نفس از مقاصد ضروری شریعت و حفظ جان از واجبات است (فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۲۲).

در اسناد بین‌المللی نیز اصل اول کنفرانس بین‌المللی جمعیت و توسعه ۱۹۹۴ اشاره به اولین و مهم‌ترین حق زنان یعنی حق حیات داشته است، بدین معنا که هر زنی حق دارد زندگی اش محترم شمرده شود و جان هیچ زنی نباید به دلیل حاملگی و موارد مرتبط با باروری به خطر بیفتد. در قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت هم این مهم به اشکال مختلف مورد توجه قرار گرفته است. تأکید بر ارتقای مهارت مامایی در کشور و افزایش تعداد ماماها به ازای هر دو مادر در حال زایمان یک ماما در ماده ۴۹ و نیز ارتقای کیفیت مراقبت‌های بارداری و زایمان در ماده ۵۰ و مفاد ماده ۵۳ در خصوص استانداردسازی ارائه‌دهندگان خدمات سلامت و حق بر سلامت باروری مادر است.

## ۲-۲- لزوم حفظ کرامت انسانی

اصل کرامت انسانی مهم‌ترین اصل مبنایی و پایه‌گذار نظام بین‌المللی حقوق بشر است که بر اساس آن حقوق بشری که در نظام بین‌المللی حقوق بشر شناسایی شده‌اند، توجیه‌پذیر است. این اصل که گاه از آن با تعبیری چون «اصل حیثیت و منزلت انسانی» یا «اصل شرافت یا عزت انسانی» نیز یاد می‌شود، در اسناد حقوق بشری بین‌المللی و منطقه‌ای متعددی مورد شناسایی قرار گرفته و حتی در اسناد مربوط به حقوق بشر دوستانه نیز بر رعایت این اصل و لزوم احترام به کرامت انسانی تأکید شده است.

چنانچه در آیات قرآن و روایات مشهود است، انسان از کرامت برخوردار است و این امتیاز او ناشی از برخورداری او از اختیار، آزادی، علم و اندیشه است. این ویژگی‌ها به او امتیاز بخشیده و موجب گشته تا انسان، تنها خلیفه الهی بر روی زمین قرار گیرد و مورد توجه و تکریم پروردگار واقع شود و بر سایر مخلوقات برتری و فضیلت یابد. خداوند می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰): و آن زمان را یاد آر که پروردگارت به



فرشتگان گفت: به یقین جانشینی در زمین قرار می دهیم. یا «یا داوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ» (ص، ۲۴) ای داود! همانا تو را در زمین جانشین [و نماینده خود] قرار دادیم.

اصطلاح کرامت انسانی که در برخی اسناد از آن با تعبیر «کرامت ذاتی بشر» یاد می شود، با وجود آن که در بسیاری از اسناد حقوق بشری و... مورد تصریح قرار گرفته، اما با این حال تا کنون در هیچ یک از اسناد مورد تعریف قرار نگرفته است. با ملاحظه معانی مفردات این اصطلاح و تعریف آن در سایر منابع و مصادیق آن می توان به مفهومی نسبتاً شفاف از این اصطلاح دست یافت. (قربان نیا، ۱۳۸۷، ص ۸۵)

«کرامت» واژه ای قرآنی بوده که در قرآن کریم، خداوند از اعطای کرامت به ابناء بشر سخن گفته است «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء، ۷۰) تکریم به معنی بزرگداشت و کرامت هم به معنی عزت، منزلت والا و شرف است. (قربان نیا، ۱۳۸۷، ص ۸۵)

در ترمینولوژی حقوق بشری، اصطلاح کرامت انسانی به این شرح تعریف شده است: «کرامت انسان، ارزش فطری (ذاتی) یا شایستگی هر انسان است که با وجود هویت و ماهیت انسانی هر فرد انسانی وجود می یابد و به عنوان مبنای فلسفی تمامی حقوق بشر شناخته می شود» (Conde, ۲۰۰۲, ص ۱۰۹).

براین اساس، هر انسانی از آن حیث که انسان است دارای این کرامت، عزت، شرافت و ارجمندی بوده و چنین کرامتی، ذاتی و غیر قابل سلب است. حرمت و کرامت انسانی حقی مطلق و خدشه ناپذیر است که تجاوز به آن به هیچ بهانه ای جایز نبوده و این حق، حتی از حق حیات نیز برتر است، چرا که حق حیات استثنا بردار بوده، اما حق حرمت و کرامت انسان استثنا نمی پذیرد و تجاوز به آن در هیچ حالتی روا نیست. به این ترتیب، اصل کرامت مقرر می کند، همه موجودات بشری به صرف انسان بودن و فارغ از هر گونه تمایز و حتی نوع عملکردشان از حیث ذاتی برخوردارند. پس تمامی آنان در پیشگاه قانون و مجریان آن برابرند و واجد کرامت هستند و باید به حیثیت و کرامت آنها احترام گذاشته شود و کرامت ذاتی آنها را مورد حمایت قرار داد.

وضع و موضع‌گیری اسناد حقوق بشری در قبال منشأ کرامت انسانی نیز به گونه‌ای معنی‌دار است. در حالی که اسنادی چون اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) در مقدمه و ماده یک آن به گونه‌ای این اصل را مورد شناسایی قرار داده که هیچ اشاره‌ای به منشأ و مبدأ آن نداشته باشد، در مقدمه اعلامیه اسلامی حقوق بشر (۱۹۹۰)، منشأ و مبدأ اعطای این کرامت خداوند دانسته شده است.

### ۳-۲- نفی ضرر و نهي از اضرار به غير

یکی از قواعد مسلم فقهی قاعده لاضرر است که در اغلب ابواب فقهی کاربرد دارد این قاعده برگرفته از روایت نبوی معروف لاضرر و لاضر فی الاسلام است اگرچه قواعد نویسان در خصوص مفاد لاضرر به توافق نرسیدند؛ اما این مسئله حکومت لاضرر بر ادله احکام اولیه نفی حکم ضرری و نهي از اضرار به غير را خدشه‌دار نکرده است اهمیت این قاعده و وسعت گستره اثرگذاری آن تا آنجاست که علاوه بر قواعد نویسان آثار مستقلى نیز درباره این قاعده به رشته تحریر درآمده است استناد به این قاعده در مستحدثات فقه پزشکی قابل انکار نیست مفاد این قاعده در سایر نظام‌های حقوقی معاصر تحت عنوان عدم جواز سوءاستفاده از حق مطرح شده است در نظام حقوقی ایران هم اصول ۴۰ و ۴۳ قانون اساسی به این نکته تصریح کرده که هیچ کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غير یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد و همچنین ضرر رساندن به دیگران ممنوع است استناد به این قاعده در مستحدثات فقه پزشکی قابل انکار نیست حکومت حق بر سلامت باروری زنان بر وجوب تمکین از زوج با استناد به قاعده لاضرر در آثار فقهی به چشم می‌خورد شیخ طوسی ضمن توجه به مواردی چون بیماری یا ضعف زوجه چنین آورده است اگر زوجه از زنانی است که واقعه (نزدیکی) برای او ضرری ندارد باید تمکین کند و اگر از کسانی باشد که می‌ترسد در اثر واقعه دچار آسیب شدید یا مشقت شدید شود از واقعه منع شده است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۱۸)

این نظریه بیانگر تأثیر قاعده لاضرر در نفی احکام موجود است به عبارت دیگر اگر رابطه جنسی مصداق فعل ضرری تلقی شود چه به واسطه ضعف زوجه یا وجود امراض مسری در زوج وجود تمکین ساقط خواهد شد و زوج مکلف به پرداخت نفقه زوجه خواهد بود استناد

مبنایابی فقهی حق بر سلامت باروری زنان با نگاهی به قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت | ۱۵۱

به لاضرر در موارد به خطر افتادن سلامت روان زوجه نیز همین حکم را خواهد داشت وجود چنین اظهار نظرهایی از سوی فقیهان در کتاب الایلا (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۷۸؛ کاظمی، بی تا، ج، ص ۱۰۷) نیز حاکی از اهتمام نظام حقوقی اسلام نسبت به حق بر سلامت باروری زنان است.

بنابراین به عنوان یک قاعده کلی مستفاد از آرای فقها و بر مبنای قاعده لاضرر، هرگاه سلامت زوجه در تراحم با حق تمکین زوج یا حق تولید مثل وی در خطر قرار گیرد اولویت با سلامت زوجه خواهد بود و شارع ضرر وارده بر زوجه از ناحیه وجوب تمکین را مرتفع ساخته است این مسئله حتی ضرر روحی زوج را نیز در بر می گیرد.

#### ۴-۲- نفی عسر و حرج

یکی دیگر از قواعد مهم فقهی قاعده نفی عسر و حرج است. مفاد قاعده لا حرج مشابه قاعده لاضرر هست جز اینکه مصادیق حرج با ضرر متفاوت است. مستند اصلی قاعده لا حرج آیه شریفه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج، ۷۸) است. از مهم ترین موارد کاربرد قاعده لا حرج در حقوق خانواده می توان به طلاق عسر و حرج اشاره کرد. به موجب ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی «هرگاه دوام زوجیت موجب عسر و حرج زوجه شود، زوجه حق طلاق دارد.» قواعد نویسان بر این نکته تأکید کرده اند که صرف وجود سختی موجب تعطیلی احکام شرعی نمی شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۰).

بلکه مراد از حرج، سختی شدید است به نظر آنان منظور از حرج مشقت شدیدی است که بر حسب عرف قابل تحمل نباشد؛ بنابراین هر جا عرف حکمی را مصداق حرج تلقی کرد می توان این قاعده را جاری نمود. (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۶۱) تحلیل آرای فقها ذیل قاعده لاضرر حاکی از این نکته بود که حتی اگر از ناحیه تمکین زوجه یا باروری ضرری متوجه وی نباشد؛ بلکه مشقت شدید را نیز در پی داشته باشد وجوب تمکین ساقط خواهد شد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۱۸)

شمول پذیری قاعده لا حرج نسبت به حرج های غیر جسمانی به ویژه حرج های روحی امری پذیرفته شده است. این مسئله در رویه قضایی کشور ما نیز مشهود هست یکی از نوآوری های قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت ارائه تفسیری متفاوت در خصوص

معنای حرج است بر خلاف ماده واحد منسوخ سقط درمانی که دلیل سقط را «بیماری جنین به علت عقب‌افتادگی یا ناقص‌الخلقه بودن» ذکر کرده بود در قانون اخیر عبارت «مشقت شدید غیرقابل تحمل برای مادر» جایگزین شده است. اطلاق این عبارت حاکی از شمول‌پذیری ماده نسبت به حرج روحی هست. الزام به حضور قاضی در کمیسیون تخصصی و تصمیم‌گیری برای سقط نیز حاکی از این است که مشقت شدید غیرقابل تحمل مادر باید برای قاضی محرز شود. یکی از موارد مصرح در ماده ۵۶ قانون جوانی جمعیت فرض جبران حرج است به عبارت دیگر در فرض جبران حرج سقط جایز نخواهد بود گزاره «جبران حرج» در این ماده مجمل است و عمومیت آن نسبت به مصادیق حرج محل تأمل هست به اعتقاد نگارنده اگر حرج قابل جبران باشد صدق ضابطه «عاداً غیرقابل تحمل بودن» بر آن جایز نیست.

نکته دیگر آنکه اگرچه امکان جبران حرج در حرج‌های جسمی قابل تصور است؛ اما در حرج‌های روحی اقدامات جبرانی نوعاً موجب رفع حرج نخواهد شد. اگرچه پرداختن به ابعاد مختلف قاعده لا حرج و آسیب‌شناسی جریان آن در خصوص سقط درمانی از حوصله این نوشتار خارج است؛ اما تأکید بر این نکته تروریست که قانون‌گذار نسبت به سلامت باروری مادر چه در بعد سلامت جسمی و چه در بعد سلامت روحی اهتمام ویژه‌ای داشته است قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت حمایت‌های زیادی در جهت رفع تداخل بارداری با نقش اجتماعی مادران باردار داشته و در خصوص هزینه‌های درمان ناباروری، هزینه‌های دوران شیردهی و هزینه‌های بالای مسکن تمهیداتی را در نظر گرفته است. علاوه بر آن در مورد کاهش میزان زایمان‌های سزارین و افزایش زایمان‌های طبیعی تدابیری را اتخاذ کرده که در جای خود قابل تحسین بوده و سلامت مادران در این موارد مورد توجه قرار داده است.

باتوجه به تمامی مبانی فقهی فوق‌الذکر می‌توان گفت حق بر سلامت باروری زنان یکی از حقوق مسلم و غیرقابل انکاری است که به هیچ وجه دستخوش سیاست‌های کاهش یا افزایش جمعیت قرار نمی‌گیرد شارع مقدس به پشتوانه لزوم حفظ نفس لزوم حفظ کرامت انسانی نفی حکم ضروری و حرمت اضرار به غیر و نفی حرج اعتباری خاص برای حق بر سلامت و باروری

مبنایابی فقهی حق بر سلامت باروری زنان با نگاهی به قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت | ۱۵۳

زنان قائل شده است که تحت هیچ شرایطی قابل چشم‌پوشی نمی‌باشد. بحث از تکالیف حکومت در خصوص سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری در این راستا نیز مجال دیگری می‌طلبد.

### نتیجه‌گیری

برآیند پژوهش حاضر با عنوان مبنایابی فقهی حق بر سلامت باروری زنان با نگاهی به قانون حمایت خانواده و جوانی جمعیت آن است که حق بر سلامت به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین بشر به رسمیت شناخته شده است در این راستا بحث از حق بر سلامت باروری زنان به‌عنوان یکی از متفرعات این مسئله مورد تأکید هست با توجه به اینکه سلامت باروری زنان به‌عنوان یکی از مولفه‌های توسعه‌یافتگی برشمرده شده است و اسناد بین‌المللی متعددی نیز بدین مسئله پرداخته‌اند. ارائه دیدگاه نظام حقوقی اسلام در ظرف زمانی جاهلیت که حتی حاضر به رسمیت‌شناختن حق حیات برای زنان نبودند حاکی از توجه ویژه اسلام به حقوق زنان هست. مبانی فقهی حق بر سلامت زنان را می‌توان در مواردی چون لزوم حفظ نفس، لزوم حفظ کرامت انسانی، نفی ضرر و حرمت اضرار به غیر و نفی عسر و حرج برشمرد.

بنابراین از آن جا که حق بر سلامت باروری دارای مبانی متقنی در فقه امامیه هست و حق بر سلامت به‌عنوان بخشی از حقوق بشر به شمار می‌رود ضروری است تا غبار شبهات از چهره نظام حقوقی اسلام زدوده گردد. اگر چه کلیدواژه حقوق باروری زنان در متون فقهی به کار نرفته است؛ اما مواردی چون تأکید بر سلامت جسمی و روحی مادر از مبانی فقهی قابل اثبات است.

## منابع

### قرآن

۳۷۸. اسکندری، معصومه. (۱۳۹۰). تأثیر حق بر سلامت جسمی و روانی بر حقوق زنان. تهران: پایان نامه دانشگاه پیام نور مرکز تهران.
۳۷۹. آل کجباف، حسین. (۱۳۹۲). مفهوم و جایگاه حق بر سلامت در اسناد بین‌المللی حقوق بشر. مجله علمی پژوهشی حقوق پزشکی. ۷. (۲۴): ۱۷۰-۱۳۹.
۳۸۰. جعفری، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). رسائل فقهی. تهران: موسسه منشورات کرامت.
۳۸۱. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۰). تحقیق در نظام جهانی حقوق بشر. (از دیدگاه اسلام و غرب) و تطبیق آن دو بر یکدیگر، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی.
۳۸۲. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۳۸۳. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه، قم: جامعه المدرسین.
۳۸۴. طاهری، علیرضا. (۱۳۶۲). منشآت حیات از دیدگاه علم و اسلام. مشهد: پارت گرافیک.
۳۸۵. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن. (۱۳۷۸) المبسوط فی فقه الإمامیه، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۳۸۶. عاملی، محمد بن علی موسوی. (۱۴۱۱ق) نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸۷. عباسی، محمود؛ رضایی، راحله؛ دهقانی، غزاله. (۱۳۹۳) مفهوم و جایگاه حق بر سلامت در نظام حقوقی ایران. مجله علمی پژوهشی حقوق پزشکی. ۸. (۳۰): ۱۹۹-۱۸۳.
۳۸۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی.
۳۸۹. قربان نیا، ناصر. (۱۳۸۷). حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۹۰. کاظمی، جواد بن سعد اسدی (بی تا). مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام، بی جا، بی نا.
۳۹۱. کلینی، ابی جعفر بن محمد. (۱۳۸۸ق). الاصول الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹۲. معین، محمد. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. تهران: نشر امیرکبیر.
۳۹۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهیة. قم: مدرسه امام امیر المؤمنین (ع).
۳۹۴. مؤمنی، عابدین. (۱۳۸۲). حقوق جزای اختصاصی اسلام. تهران: نشر خط سوم.
۳۹۵. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق) عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

## References

### The Holy Quran

396. Abbasi, M., Rezaei, R., & Dehghani, G. (2014). The Concept and Status of the Right to Health in the Iranian Legal System. *Journal of Medical Law*, 8(30), 183-199.
397. Al-Kajbaf, H. (2013). The Concept and Status of the Right to Health in International Human Rights Instruments. *Journal of Medical Law*, 7(24), 139-170.
398. Ameli, M. A. M. (1990). *Nihayat al-Maram fi Sharh Mukhtasar Shara'i' al-Islam*. Qom: Islamic Publication Office affiliated with the Qom Seminary.
399. Conde, H. V. (2002). *A Handbook of International Human Rights Terminology* (2nd ed.). Santa Barbara, CA: ABC-Clio.
400. Eskandari, M. (2011). *The Impact of the Right to Health on the Physical and Mental Health of Women's Rights*. Tehran: Thesis Presented at Payame Noor University of Tehran Center.
401. Faḍil Miqdad, M. A. (2004). *Kanz al-'Irfan fi Fiqh al-Qur'an*. Qom: Murtaḍawi Publication.
402. Hurr Ameli, M. H. (1988). *Wasa'il al-Shi'ah*. Qom: Al-Al al-Bayt Institute.
403. Jafari, M. T. (1991). *Research on the Global System of Human Rights (From the Perspective of Islam and the West) and their Comparison*. Tehran: International Legal Services Office.
404. Jafari, M. T. (1998). *Risalat al-Fiqhiyyah [Jurisprudential Treatises]*. Tehran: Mansurat Karamah Institute.
405. Kazemi, J. S. A. (n.d.). *Masalik al-Afham ila Ayat al-Ahkam*.
406. Kulayni, A. J. M. (2009). *Al-Usul al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
407. Makarim Shirazi, N. (1990). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Qom: Imam Amir al-Mu'minin School.
408. Mo'in, M. (1992). *Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publication.
409. Momeni, A. (2003). *Specialized Islamic Criminal Law*. Tehran: Khate Sevom Publication.
410. Narāqī, M. A. M. (1996). *Awā'id al-Ayyam fi Bayān Qawā'id al-Aḥkām*. Qom: Office for the promotion of Islam of the Qom Seminary.
411. Qurbanniya, N. (2008). *Human Rights and Humanitarian Law*. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought.
412. Saduq, M. A. (1983). *Man La Yahḍuruh al-Faqih*. Qom: Society of Seminary Teachers.
413. Taheri, A. (1983). *Origins of Life from the Perspective of Science and Islam*. Mashhad: Part Graphics.
414. Tusi, A. J. M. H. (1999). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah*. Tehran: Al-Maktabah al-Murtaḍawiyyah li-Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyah.