

حاملگی‌های چندقلویی و بررسی تطبیقی جواز کاهش جنین در آئین

یهود و دین مبین اسلام

سعید نظری توکلی^۱

ابراهیم جوانمرد فرخانی

چکیده

پیش زمینه و هدف: بیشتر حاملگی‌های چندقلویی ناشی از لقاح آزمایشگاهی یا دارو درمانی است. «کاهش انتخابی بارداری» یک روش پزشکی برای کاهش بارداری‌های متعدد است. در چنین مواردی، یک یا چند جنین سالم، قربانی به حداکثر رساندن شانس بقای دیگر جنین‌ها یا مادر می‌شود. صرف نظر از نگرش‌های مختلف اخلاقی به کاهش جنین، این مسأله در حوزه دینی نیز مورد پژوهش قرار گرفته‌است. آیین یهود و اسلام به واسطه برخورداری از دستگاه فقهی مستحکم، با دقت بیشتری آن را بررسی کرده، دیدگاه‌های مختلفی را در این مورد ابراز کرده‌اند. در این پژوهش بر آن هستیم تا در مقایسه‌ای تطبیقی، کاهش جنین را از نظر یهود و اسلام مورد واکاوی قرار دهیم.

مواد و روش کار: این پژوهش به صورت تحلیلی - توصیفی انجام و اطلاعات آن با روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است. پس از توضیح مفاهیم و مبانی، به واکاوی متون فقهی اسلام و شریعت یهود پرداخته می‌شود.

یافته‌ها: صرف نظر از جنبه‌های علمی کاهش جنین، عالمان دینی در اسلام و یهود بر این نظر اتفاق دارند که کاهش جنین، قتل به حساب نمی‌آیند؛ با این وجود، رویان انسانی از زمان استقرار در رحم، سزاوار درجه‌ای از احترام است. کاهش جنین جز به هنگام ضرورت جایز نیست. منظور از این ضرورت، به خطر افتادن جان یا سلامت مادر

۱- دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

یا دیگر جنین‌ها است و شامل ضرورت‌های ناشی از تأثیر عوامل اجتماعی و اقتصادی نمی‌شود.

واژگان کلیدی: حاملگی، چندقلو زایی، حاملگی چندقلویی، کاهش جنین

مقدمه

هرچند انسان در شرایط عادی موجودی تک قلو زا است، اما به دنبال استفاده از روش‌های تحریک تخمک گذاری^۱ و شیوه‌های درمان ناباروری، درصد دوقلو یا چندقلو زایی افزایش می‌یابد. برای جلوگیری از چندقلو شدن باید تعداد جنین‌های کمتری را به رحم بیمار منتقل کرد که این خود شانس باردار شدن او را کاهش خواهد داد. اما هزینه‌های بالای درمان ناباروری و میزان موفقیت نسبتاً کم آن، سبب شده است تا چند جنین در رحم مادر کاشته شود تا در صورت بروز مشکل، حداقل یک یا دو فرزند متولد گردد. (کیونگ و همکاران، ۲۰۰۱م، ص ۷۶۶)

منظور از کاهش انتخابی جنین^۲ یا کاهش حاملگی چندقلو^۳، حذف یک یا چند جنین در حاملگی چند قلو برای رسیدن به حاملگی دو یا تک قلو است (مک نیر و تریشا، ۲۱ مارچ ۲۰۱۲م). که معمولاً با تزریق کلرید پتاسیم به قلب یک یا چند جنین انجام می‌شود. (کوماروف، ۱۹۹۹م، ص ۹۱۳) این تکنیک بیش از ۲۰ سال پیش جهت نجات حاملگی و بهبود نتایج در درمان ناباروری توسعه یافته است. (جودیت، ۱۹۹۲م، شماره ۲۵)

کاهش انتخابی می‌تواند به دلایل پزشکی یا غیر پزشکی انجام شود. دلایل پزشکی به طور کلی مربوط به تولد های متعدد از جمله: تولد زودرس، وزن کم هنگام تولد و برخی مشکلات پزشکی (پارگی کیسه آب، سقط حاملگی) است. دلایل غیر پزشکی شامل مواردی است که زن و شوهر یا مادر احساس نمی‌کند که از لحاظ عاطفی یا مالی آمادگی لازم برای رسیدگی به بیش از یک فرزند را داشته باشند. (اسمیت، ۱۹۹۶م، ص ۸۸۲-۸۷۸)

در مواردی که در چند قلوئی ممکن است یک یا دو جنین ناهنجاری‌های مادرزادی داشته یا دچار اختلال کروموزومی باشند، تنها می‌توان با استفاده از روش

کاهش جنین، جنین‌های سالم را نگه داشت. باید توجه داشت که هدف از درمان ناباروی، تنها ایجاد حاملگی نیست، بلکه تولد نوزاد سالم با حفظ مادر سالم نیز در اولویت است. (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۵)

کاهش انتخابی جنین با همه مزیت‌هایی که دارد، با خطرات و عوارضی هم همراه است، چرا که برای انجام آن از سوزن‌های بسیار بلندی استفاده می‌شود که وارد شکم مادر، سپس وارد رحم می‌شود. این سوزن‌ها در مسیر خود می‌توانند باعث صدمات جانبی به دیگر احشای مادر شوند.

با توجه به آن چه گذشت، محققان با چند پرسش درباره کاهش جنین روبرو هستند:

- آیا اقدام به کاهش جنین به طوری که شانس معقول زندگی برای دیگر جنین‌های باقی باشد، جایز است؟
 - آیا رضایت پدر و مادر یا هر کدام به تنهایی برای اقدام به کاهش جنین تأثیری در مشروعیت آن دارد؟
 - چگونه و با چه معیاری می‌توان برای کاهش جنین، یک یا جنین را انتخاب کرده، به زندگی آن‌ها پایان داد؟
 - اندیکاسیون‌های استفاده از روش کاهش جنین چیست؟
- در این پژوهش بر آن هستیم تا در مطالعه‌ای تطبیقی، میان دو آیین یهود و اسلام، تنها به پرسش نخست پاسخ گوییم.

الف: کاهش جنین از منظر آئین یهود

۱. کاهش جنین برای حفظ جان یا سلامت مادر

در حالی که چند نشانه پذیرفته شده برای سقط جنین در آئین یهود وجود دارد، کارشناسان یهودی اتفاق نظر دارند که در شرایط خاص، کاهش حاملگی چند قلو مجاز است. یهودیان در صورتی حذف جنین را جایز می‌دانند که حاملگی تهدید واقع بینانه‌ای برای زندگی مادر تلقی گردد، جان مادر را به مخاطره بیندازد. (موسی بن میمون، قرن چهاردهم، ص ۱-۹)

۲. کاهش جنین برای حفظ جان یا سلامت جنین‌های دیگر

آیا کاهش انتخابی حاملگی چندقلویی برای حفظ جان یا سلامت جنین‌های باقی مانده جایز است؟ باید بدانیم این پرسش شبیه پایان دادن به حیات جنین‌های ناهنجار نیست و تمایزهایی میان کاهش حاملگی چندقلویی و ختم حیات جنین‌های ناهنجار وجود دارد. (کمیتة اخلاقی دانشگاه مامابی و بیماری‌های زنانه امریکایی، ۱۹۹۱، شماره ۹۴) علت این تمایز آن است که مفهوم و اصول اخلاقی آن‌ها متفاوت است. قصد در ختم انتخابی حاملگی، جلوگیری از داشتن کودک مبتلا به یک مشکل پزشکی شناخته شده است، در حالی که قصد در کاهش حاملگی چندقلویی، جلوگیری از مشکلات و عوارض احتمالی بارداری است. زنی که که تحت یک سقط جنین عادی قرار می‌گیرد، در نظر دارد بارداریش به طور کامل به پایان برسد اما زنی که تحت درمان کاهش چندگانه قرار می‌گیرد چنین قصدی را ندارد، بلکه ترجیح می‌دهد با ایجاد محیط بهتر، امکان رشد جنین‌هایش را افزایش دهد. نیت متفاوت، این دو فرایند را از یکدیگر جدا می‌کند (جودیت، ۱۹۹۲م، شماره ۲۵).

برخی از خاخام های یهودی با استناد به دلایلی که سقط جنین را توجیه می کند، مدعی هستند که ابقاء حاملگی چندقلویی، منجر به سقط جنین های اولیه و اتلاف بقیه جنین ها می شود. اگر ما بتوانیم یکی از آن ها را نجات دهیم، این مجوزی برای حذف بقیه آن ها است. اما مشکل در نحوه انتخاب و گزینش جنین ها می باشد. چه ملاکی برای انتخاب وجود دارد و اگر ما دو انتخاب داشته باشیم، چگونه می توانیم یکی را بر دیگری ترجیح دهیم.

- خاخام یتس چاک زیبرستین^۴، مقام سرشناس شریعت یهود، به این پرسش با رویکردی نسبتاً نو برخورد کرده است. (خاخام یتس چاک زیبرستین، ۱۹۹۵م، ص ۱۳-۷) او نخست حاملگی را تهدیدی برای مادر نمی داند؛ بنابراین، حذف برخی از جنین ها با توجه به نگرانی هایی که در ترجیح یک زندگی نسبت به زندگی دیگر وجود دارد، مجاز نیست. با وجود این، او کاهش جنین را در صورتی که منجر به نجات برخی از جنین ها شود، جایز می داند. او این امر را با واقعه ای که در کتاب تلمود است، این گونه قیاس می کند: همچنان که اگر راهزنانی با حمله مسلحانه به گروهی از انسان ها، نجات جان سایر افراد را مشروط به انتخاب و تحویل یکی از آن ها توسط گروه کرده باشند، این قدرت و صلاحیت وجود دارد که اجازه دهیم آن شخص بی گناه با قرعه انتخاب و به جای دیگر اعضای گروه قربانی شود؛ پس یقیناً این امر در مورد جنین هایی که هنوز قابلیت زیست کامل را دارا نیستند، باید اجرا گردد. از این رو جنین های داخل رحم مادر، لزوماً دارای احترام نیستند و در صورتی که جان همه آنها در خطر باشد، می توانیم دست به انتخاب بزنیم. در این صورت باید کاهش حاملگی چندقلویی به عنوان اقدامی برای حفظ جان سایر جنین های باقی مانده، جایز تلقی گردد. خاخام زیبرستین، اقدام به کاهش بارداری را با موضوع مشابه دیگری نیز مقایسه کرده است. او استدلال می کند که برخی

از محققان یهودی استفاده از بیل مکانیکی را برای جابجا کردن آوارهای فروافتاده از ساختمان به منظور نجات جان مصدومین جایز دانسته‌اند. هر چند در این راستا عده‌ای از بین خواهند رفت، لکن بسیاری دیگر نیز نجات پیدا خواهند کرد؛ از این رو، چون در حاملگی چندقلویی احتمال دارد بسیاری از جنین‌ها از بین بروند. می‌توانیم برخی از جنین‌های زودرس را حذف کنیم تا بقیه جنین‌ها شانس زنده ماندن را داشته باشند. (تلمود اورشلیم، قرن چهارم، ص ۸-۱۰)

- خاخام چایم داوید هالوی^۵، رویکرد میانه‌ای به این مسأله دارد. او با طیف‌های عقیده‌ای زیادی در خصوص کاهش جنین به مقابله بر می‌خیزد؛ از نظریات بسیار سختگیرانه تا نظریه‌هایی که اجازه کاهش را تا سن هفت ماهگی می‌دهند. او استدلال می‌کند که کاهش جنین در صورتی جایز است که عدم اقدام به آن، منجر به اختلالات فیزیکی و صدمات ذهنی جنین‌های در رحم گردد. از این رو کاهش جنین را برای حفظ سلامت بقیه جنین‌ها لازم می‌داند. (خاخام چایم داوید هالوی، ۱۹۹۵م، ص ۳-۶)

- خاخام مناخم هامری با رویکردی بحث برانگیز به نظریات تلمودیک (مربوط به تلمود) و با رد دیدگاه خاخام زیبرستین در مثال تهدید جانی گروهی از انسان‌ها توسط راهزنان، چنین استدلال می‌کند: اگر در بین افراد گروه، فرد مریضی وجود داشته باشد که یقیناً در طول سال زنده نماند، بدون قرعه کشی باید او را انتخاب و تحویل دهیم و نباید اجازه دهیم که دیگران کشته شوند. بر این اساس، می‌توانیم پیشنهاد بدهیم که اگر کاهش جنینی انجام نشود، همه جنین‌ها همانند آن فرد مریض از بین خواهند رفت. از این رو، حذف برخی از جنین‌ها در ماه‌های اول حاملگی به منظور رشد دیگر جنین‌ها و نتیجه بخشی حاملگی توجیه پذیر است. (خاخام مناخم هامری، ۱۹۶۷م، سنهدرین، ص ۷۴ب)

- برای برخی از خاخام‌ها، معیار کاهش انتخابی جنین در حاملگی‌های چندقلویی، سن جنین است. بر اساس قانون تلمود، نطفه از لحظه انعقاد تا چهل روزگی آب را کد نامیده می‌شود. لذا بسیاری از مقامات مسؤول یهودی در چنین مواقعی، از بین بردن جنین‌ها را در اولین زمان ممکن جایز می‌دانند. (خاخام مردخای الياهو، ۱۹۹۰م، ص ۲۷۲)

- خاخام اشلومو زالمان اورباخ^۶ محدودیت جواز کاهش جنین تا چهل روزگی را مورد اعتراض قرار داده، اقدام به کاهش جنین را تنها هنگامی جایز می‌داند که بارداری چندقلویی، ریسک بالایی برای حذف همه جنین‌ها به دنبال آورد. او به پزشک اجازه می‌داد که کاهش یک یا چند جنین را بعد از چهل روز بارداری، در صورتی که این اقدام امن و بی‌خطر باشد، انجام دهد. (نیشمات آوراها، شماره سوم، ص ۲۹۵)

۳. معیارهای انتخاب جنین

رایج‌ترین پاسخ محققان یهودی این است: جنینی که با حذفش، شانس موفقیت برای تکامل دیگر جنین‌ها به بالاترین حد برسد و کمترین ریسک را برای کاهش داشته باشد، باید از بین برود. این امر سقط جنین‌های باقی مانده را که شانس زنده ماندن را دارا هستند، کاهش می‌دهد. (نیشمات آوراها، شماره سوم، ص ۲۹۵)

حال اگر یکی از جنین‌ها ناهنجاری داشته باشد چه باید کرد؟ آیا سقط جنین‌های غیر طبیعی جایز است؟ از آن‌جا که ناهنجاری‌های جنینی به خودی خود خطری برای مادر و دیگر جنین‌ها محسوب نمی‌شود، صرف اختلال و ناهنجاری جنینی مجوزی برای سقط آن نمی‌باشد. لکن خاخام الیزر یهودا والدنبرگ^۷ و خاخام یوسف شالوم الیاشو^۸ کاهش انتخابی جنین را به منظور نجات جان جنین‌های

دیگر را با این استدلال جایز دانسته‌اند که اگر جنینی غیر طبیعی باشد، چون ممکن است در رحم از بین برود و خطری برای سایر جنین‌های سالم به وجود آورد، سقط آن جایز است. (خاخام رابینیتس، ۱۹۹۷م، ص ۳۴۰)

۴. روش کاهش جنین

در حالی که بحث‌های زیادی در خصوص روش کاهش جنین وجود دارد، بر این نکته اتفاق نظر وجود دارد که پزشکان باید هر مورد را به طور خاص سنجیده و مطابق با آن، بهترین روش را انتخاب کنند. اما کاهش جنین‌های اضافی باید با شمار اندکی از جنین‌ها آغاز شود تا اطمینان به پیامدهای مناسب آن برای مادر و دیگر جنین‌ها به وجود آید. هیچ مقام مسئول یهودی، کاهش جنین را برای راحتی شخص دیگری جایز نمی‌داند. (ریچارد و همکاران، ۱۹۹۱م، ص ۶۵)

۵. شخص‌انگاری جنین

از نظر عالمان یهودی، انسان ماهیتی دوگانه دارد. از آن جهت که روح به وی عطا شده، منسوب به خداوند است و برخوردار از این عطیه خدادادی، سبب وابستگی او به آفریدگار و برتری بر سایر مخلوقات الهی می‌شود. اما انسان از نظر جسمی و پیش از تولد، چنین توصیف شده است: «جنین در زهدان مادر به چه شباهت دارد؟ به یک کتاب بسته. از آن‌چه مادر می‌خورد او نیز می‌خورد و از آن‌چه مادر می‌آشامد او می‌نوشد، زیرا اگر چنین نمی‌شد، طفل حتی یک ساعت هم زنده نمی‌ماند». (کهن، ۱۳۸۲، ص ۹۰) در این‌که چه هنگام روح در انسان دمیده می‌شود، در لحظه بسته شدن نطفه یا پس از کامل شدن جنین، دو دیدگاه وجود دارد. ربی یهودا هناسی^۱، از رهبران اصلی جامعه یهود، ولوج روح را بعد از کامل

شدن جنین می‌داند؛ اما آنتونینوس^۱ بر این باور است که روح از لحظه انعقاد نطفه به جنین داده می‌شود، زیرا چگونه جنین می‌تواند بدون روح و نیروی حیاتی آن، سالم بماند و فاسد و متعفن نشود؟! (کهن، ۱۳۸۲، ص ۹۶) بر اساس دیدگاه نخست، جنین تا چهل روز پس از تشکیل، چیزی جز یک ماده ژنتیکی نبوده، فاقد شاخص‌های انسانی است. از این رو، حفظ و حمایت از سلول تخم لازم نبوده، کاهش بارداری تا پیش از چهل روزگی امری قابل قبول است.

۶. قتل انگاری کاهش جنین

در آئین یهود حکم از بین بردن جنین برحسب شکل گرفتن یا در حالت اولیه بودن آن، در تغییر است. در تلمود (دومین کتاب شریعت یهود)، ائتلاف جنین قتل به حساب نیامده، انجام آن برای حفظ جان مادر مجاز شمرده شده است (آبائی، ۱۳۸۳، ص ۱)؛ زیرا جنین در این هنگام، انسان نبوده، نفس محترم شمرده نمی‌شود. با این وجود، قانون منع از خونریزی شامل آن شده، اما مجازات ریخته شدن خون با دست خدا پاسخ داده می‌شود نه توسط دادگاه. اگرچه مقررات یهودیان، قاطعانه برای محافظت از کودک متولد نشده تنظیم شده است، اما هیچ یک از این مقررات لزوماً ثابت نمی‌کند که «جنین از مصونیت انسان برخوردار است»؛ از این رو، قتل در «کاهش جنین» مصداق ندارد؛ هرچند احترام به جنین مهم بوده، نباید تنها به خاطر راحتی پدر و مادر انجام شود. (نتصر، ۱۹۷۷م، ج ۲، ص ۳۷۲ - ۳۷۷)

ب: کاهش جنین از منظر اسلام

تا کنون جنین به عنوان سر فصل جداگانه‌ای در فقه اسلامی مطرح نبوده است. اگرچه فقها بر حقیقت زیست شناختی زندگی برای جنین اتفاق نظر دارند،

اما درباره مراحل تکاملی جنینی که در آن از مصونیت و حقوق کامل و برابر با سایر افراد برخوردار است، اختلاف نظر دارند. هرچند برای این اختلاف نظر، دلایل گوناگونی وجود دارد، اما یکی از اساسی‌ترین عوامل مؤثر در آن، نوع نگرش فقهای مسلمان به شرط بودن «استقرار در رحم» در بررسی احکام جنین است.

از دیدگاه برخی فقهای مسلمان، هیچ یک از احکام شرعی، از قبیل وجوب حفظ و حرمت تضييع، بر زایگوت پیش از انتقال به رحم بار نمی‌شود؛ زیرا دلایل ناظر به حرمت سقط جنین، همچنین لزوم پرداخت دیه، ناظر به مرحله پس از استقرار و لانه‌گزینی آن در رحم است. (کرکی، ۱۴۰۸هـ ج ۴، ص ۵۳؛ عاملی، ۱۴۱۶هـ ج ۱۵، ص ۴۷۴-۴۷۸).^{۱۱} تمایزی که پیش از لانه‌گزینی سلول تخم در رحم با پس از آن وجود دارد در این است که سلول تخم تا پیش از لانه‌گزینی قابلیت به فعلیت رسیدن را ندارد، اما پس از آن، از این قابلیت برخوردار می‌شود. رویان برون رحمی تا زمانی که شرایط تبدیل این توانایی به فعلیت را نداشته باشد، تفاوتی با دیگر بافت‌های بدن که واجد چنین توانی نیستند، ندارد. بنابراین، رعایت شأنی ویژه برای سلول تخم پیش از کشت در رحم بالاتر از آنچه برای دیگر بافت‌های بدن مراعات می‌شود، ضرورت ندارد. ضمن این که بین توان انسان شدن و انسان بودن تفاوت بسیاری است. سلول تخم تنها در صورتی می‌تواند «بشود» که توسط انسانی دیگر در رحم استقرار بیابد. از این رو، اگر استقرار در رحم را شرط فعلیت احکام جنین ندانیم، تمام احکامی که بر جنین حاصل از لقاح داخل رحمی مترتب است، بر رویان‌های تشکیل شده در محیط آزمایشگاهی نیز بار خواهد شد. اما اگر فعلیت احکام مترتب بر جنین را تنها به جنین‌های مستقر در رحم اختصاص دهیم، در این صورت، نمی‌توان رویان‌های تشکیل شده در محیط آزمایشگاهی را محکوم به آن احکام دانست.

۱. شخص انگاری جنین

قرآن مجید برای اولین بار از آمیختگی و لانه‌گزینی سلول تخم در رحم سخن به میان آورده است: «ما انسان را از نطفه‌ای آمیخته آفریدیم»^{۱۲}؛ (انسان، ۲/۷۶) «سپس او را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم»^{۱۳}؛ (مؤمنون، ۱۳/۲۳) اما تا پیش از دستیابی به میکروسکوپ و انقلاب در دانش رویان‌شناسی، معنای درستی از آن وجود نداشت. بنا به آنچه از برخی روایات اسلامی «نخستین چیزی که آفریده می‌شود، نطفه است»، (حر عاملی، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۵، حدیث شماره ۱ و ج ۲، ص ۵۸۲، حدیث شماره ۲)^{۱۴} استفاده می‌شود، «شخص» هر موجودی است که واجد استعداد شخصانیت باشد. از این رو، تنها شخص بالفعل، شخص به حساب نمی‌آید؛ بلکه هر موجودی که این استعداد را دارد، هرچند اکنون واجد آن نیست هم شخص محسوب می‌گردد. موجودی که واجد این استعداد است مانند جنین، هر لحظه ممکن است استعداد و توانایی‌اش به فعلیت برسد. در نتیجه «قوه و فعل»، «گذشته و حال و آینده» به خودی خود هیچ تأثیری در حقیقت شخصانیت ندارند؛ مهم وجود استعداد و قوه نزدیک به فعل است، یعنی استعدادی که طی مراحل در یک دوره محدود زمانی، تبدیل به شخص بالفعل خواهد شد. از این رو، اگر اسپرم پس از لقاح با تخمک در رحم یا خارج از رحم، استقرار یابد، استعداد و قابلیت انسان شدن را پیدا می‌کند و از این جهت، شخص محسوب می‌شود.

آن گونه که ملاحظه می‌شود، برخورداری سلول تخم انسانی از شخصانیت، منوط به وجود قوه قریب برای انسان شدن است. منظور از قوه قریب در برابر قوه بعید، ضرورت انسان شدن در برابر امکان انسان شدن است که با استقرار در رحم به وجود می‌آید.

استقرار در رحم، یعنی لانه‌گزینی سلول تخم در جداره رحم و پیدا کردن

آمادگی برای رشد و نمو و سپری کردن مراحل مختلف تکامل جنینی. (عاملی، ۱۴۱۰هـ.ج، ص ۲۸۹؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵هـ.ج، ص ۲۱۸)^{۱۵} روشن است که سلول تخم اگر در رحم استقرار پیدا نکند، هرچند امکان انسان شدن را دارد، اما فعلیت یافتن این امکان، منوط به استقرار در رحم است. از این رو، سلول تخم هرچند پیش از استقرار در رحم قوه بعید برای انسان شدن را دارد، اما پس از استقرار در رحم است که این قوه، تبدیل به قوه قریب خواهد شد. (ابن بابویه، ۱۴۰۴هـ.ج، ص ۹۴، نجفی، ۱۴۰۷هـ.ج، ص ۳۲؛ ص ۲۵۵؛ خوئی، بی تا، ج ۷، ص ۲۰۶)^{۱۶} تردیدی نیست که از بین بردن رویان انسانی پس از استقرار در رحم از آن جهت که موجب جلوگیری از به فعلیت رسیدن موجودی است که آماده تبدیل به انسان شدن است، امری است ناروا. (پور محمدی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۱) حیات یک ارگانیسم انسانی، در هر مرحله‌ای که از مراحل تکوینی باشد، دارای ارزش ذاتی است؛ هرچند این ارگانیسم، تکامل نیافته باشد، زیرا آغازی است برای انسان شدن. بر این اساس، جنین انسانی مستقر در رحم یک «شخص» است و از تمامی حقوق مربوط به شخص انسانی، برخوردار. لازمه چنین نگرشی به جنین انسانی این است که هیچ کس حق ندارد زندگی آن را نابود کرده، حق حیات را از وی سلب کند؛ (جناتی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۸) هرچند این کار را با انگیزه خیرخواهانه انجام دهد، چرا که هدف خوب، نمی‌تواند وسیله نامشروعی را توجیه و چنین دخالتی را موجه سازد. غایت خیر، عملی را که به خودی خود خطاست، صحیح نمی‌کند. در نتیجه، موجود انسانی از همان لحظه‌ای که ایجاد شده، باید محترم دانسته شود و همه حقوق انسانی‌اش از جمله حق حیاتش رعایت شود. (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲) توجه به چنین ملاحظه اخلاقی در شخص‌انگاری جنین استقرار یافته در رحم، ما را وادار می‌کند تا مدعی شویم «کاهش جنین‌های انسانی پس از لانه‌گزینی در رحم مادر، از آن جهت که

سبب جلوگیری از به فعلیت رسیدن انسانی است که قابلیت انسان شدن را دارد، کاری است حرام».

اما دو پرسش مهم دیگر همچنان باقی است:

- رویان انسانی پیش از رسیدن به مرحله لانه گزینی دارای شخصانیت است یا نه؟

- رویان‌های انسانی پرورش یافته در محیط آزمایشگاهی دارای شخصانیت هستند یا نه؟

نتیجه پاسخ مثبت به این دو سؤال این می‌شود که از بین بردن رویان‌های اضافی پیش از رسیدن به جداره رحم، همچنین از بین بردن جنین‌هایی که مراحل تکاملی خود را در محیط آزمایشگاهی سپری می‌کنند جایز نخواهد بود. در برابر، عدم شخص‌انگاری این موجودات و دادن پاسخ منفی به این دو پرسش، سبب می‌شود به جواز از بین بردن آن‌ها حکم کنیم.

دست‌یابی به پاسخ درست به این دو سؤال منوط به بررسی دو مطلب است: ملاک شخص‌انگاری محدود به داشتن قوه قریب برای انسان شدن است یا برخورداری از قوه بعید برای انسان شدن نیز این قابلیت را برای موجود فراهم می‌کند تا دارای تمامی حقوق انسانی شود. همچنین استقرار در رحم، شرطی است ناظر به غالب موارد که به خودی خود موضوعیت ندارد یا شرطی است که نبود آن سبب از بین رفتن شخصانیت انسانی می‌شود.

هرچند یافتن مقطع زمانی مشخص برای آغاز شخصانیت انسان، بسیار دشوار به نظر می‌رسد، اما اگر ملاک شخصانیت را «گونه‌باوری» یا «تبعیض بر مبنای گونه حیاتی» (پور محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱) بدانیم، بدون تردید، جنین انسانی با برخورداری از روح، یعنی در فاصله شانزده هفتگی تا بیست هفتگی - آن گونه که در منابع دینی به

آن اشاره رفته است - (نظری توکلی، ۱۳۸۴، ص ۶۰-۷۴) شخص انسانی به حساب آمده، شایسته بهره مندی از تمامی احکام و تکالیف شرعی مطرح برای جنین انسانی است. در این صورت، اعطای روح، مرز میان حیات سلولی (نباتی) و حیات انسانی (نفسانی) بوده، (شیرازی، ۱۴۱۴هـ ص ۳۹۲؛ ابن سینا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۰) پیش از این، جنین انسانی شخص نخواهد بود. با این وجود، نمی‌توان انکار کرد که رویان انسانی تا پیش از روح دار شدن، فرد (موجود) انسانی است؛ زیرا فردانیت و شخصانیت پیوسته همراه هم نیستند. (آرامش، ۱۳۸۸، ص ۴۹) بر این اساس، بر فرض که بتوانیم میان فرد بودن و شخص بودن تفاوت بگذاریم و بر فرض که بتوانیم برخی از احکام متعلق به جنین را ناظر به شخص انسانی بدانیم و بپذیریم که شخص انسانی با روح دار شدن شکل می‌گیرد، نمی‌توان ادعا کرد که از بین بردن جنین‌های با سن کمتر از شانزده هفته جایز است و هیچ پیامد فقهی - حقوقی به دنبال ندارد؛ چرا که در منابع اسلامی برای از بین بردن فرد انسانی، یعنی سلول تخمی که با فراهم بودن شرایط طبیعی، قابلیت تبدیل شدن به انسان را دارد، مجازات تعیین شده است. این مجازات هرچند، تنها جنبه مالی دارد (دیه)، اما مفهوم آن، جواز تکلیفی اقدام به از بین بردن فرد انسانی تا پیش از روح دار شدن نیست. از همین روست که مرحوم نجفی با پیوند دادن دو مفهوم دیه و جنایت، می‌نویسد: «مراد از دیه مالی است که تأدیه آن به علت جنایت بر جان انسان آزاد یا کمتر از آن، واجب است». (نجفی، ۱۴۰۴هـ ج ۴۳، ص ۲)^{۱۷}

اما استقرار در رحم؛ هرچند موضوع برخی از روایات (کلینی، ۱۴۰۱هـ ج ۷، ص ۳۴۶، حدیث شماره ۱۵؛ حر عاملی، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۴۰، حدیث شماره ۸)،^{۱۸} حرمت سقط جنین مستقر در رحم است، ولی از مضمون آن‌ها به دست نمی‌آید که جنین استقرار نیافته در رحم، فاقد شأن انسانی بوده، هیچ حکم تکلیفی یا وضعی بر آن بار نمی‌شود؛ زیرا، استدلال امام (علیه السلام) به این که نطفه مبدأ آفرینش انسان است، بیانگر این

واقعیت است که ملاک در حرمت اتلاف جنین، قابلیت و شأنت انسان شدن آن چیزی است که اگر شرایط برای تکاملش (رشد و نمو) فراهم شود، می‌تواند تبدیل به انسان شود. نتیجه پذیرش چنین ملاکی برای حرمت سقط جنین، عدم جواز اتلاف رویان‌های انسانی تشکیل شده در خارج از رحم است، زیرا این رویان‌ها نیز بر فرض فراهم بودن شرایط، از چنین قابلیت برخوردار هستند. روشن به نظر می‌رسد که طرح موضوع تخلیه اسپرم در رحم (استقرار رحم) در این روایات، تنها ناظر به فرد غالب در عصر معصوم (علیه السلام) بوده، جنبه شرطیت ندارد. با تنقیح مناط می‌توانیم بگوییم «نطفه خارج از رحم» و «نطفه در رحم» یک وضعیت مشترک دارند؛ زیرا خصلت مشترک هر دو در این است که با فراهم بودن شرایط، حرکت به سوی انسان شدن را می‌توانند شروع کنند. بر این اساس، «رحم» در شکل‌گیری حیات انسانی موضوعیت ندارد، بلکه مهم، لانه‌گزینی و استقرار اسپرم و تخمک لقاح یافته در مسیری است که رشد و صیوریت تکاملی آن متوقف نگردد و این شرایط در محیط آمایشگاهی هم ممکن است قابل تحقق باشد. از این رو، برای انسان از ابتدای قرار گرفتن نطفه در مسیر حرکت به سوی انسان شدن، حقی ایجاد می‌گردد که رعایت آن واجب است. این موجود دارای کرامت ذاتی بوده، هر اقدامی که از رشد و رسیدن آن به مرحله انسان کامل جلوگیری کند، جایز نیست.

۲. قتل انگاری کاهش جنین

بیشترین موارد کاهش جنین در فاصله هفته ۹ تا ۱۲ انجام می‌شود. کاهش جنین در صورتی قتل به شمار می‌آید که صدق این عنوان را بر بیرون آوردن جنین از رحم مادر که به از بین رفتن آن منتهی می‌شود، در تمام مراحل جنینی بپذیریم.

با توجه به آموزه‌های دینی، نابودی جنین پیش از روح دار شدن، قتل نیست (نجفی، ۱۴۰۴هـ.ق ج ۴۳، ص ۳۶۴)؛^{۱۹} زیرا منظور از قتل در منابع اسلامی بیرون راندن روح از بدن است (ازهاق نفس) (حلی، ۱۳۳۳هـ.ق ج ۱، ص ۲۲۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳هـ.ق ج ۲، ص ۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۴هـ.ق ج ۲، ص ۵۰۰)^{۲۰} و جنین تنها در آخرین مرحله تکاملی‌اش دارای روح می‌شود. (مؤمنون، ۱۴/۱۲)^{۲۱} برخی از مفسران با استناد به حدیثی از امام باقر (علیه السلام) بر این باورند که منظور از «خلق آخر»، همان دمیده شدن روح یا نفس ناطقه است (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۵۴؛ قمی، ۱۴۰۴هـ.ق ج ۲، ص ۹۱)^{۲۲} از این رو، تا زمانی که روح در جنین دمیده نشده است، جنین فاقد نفس محترمه بوده، عنوان ازهاق نفس (قتل) درباره آن صدق نمی‌کند.

چنین نگرشی با یک مشکل عمده روبرو است، زیرا در برخی از متون دینی، بیرون آوردن رویان انسانی در مراحل ابتدایی، همچون علقه و مضغه، قتل به حساب آمده است. در روایت ابو عبیده آمده است: «از امام باقر (علیه السلام) درباره زن بارداری پرسیدم که بدون اطلاع شوهرش دارویی خورده تا بچه خود را سقط کند». امام فرمود: «اگر حمل او به مرحله استخوان‌بندی رسیده و گوشت بر آن روییده باشد، بر زن واجب است دیه آن را به پدرش پردازد؛ اما اگر حمل، علقه یا مضغه باشد باید چهل دینار یا غره به پدرش پردازد». پرسیدم: «آیا این زن از دیه فرزندان ارث می‌برد؟» امام فرمود: «خیر، زیرا او را کشته است؛ از این رو، از وی ارث نمی‌برد». (ابن بابویه، ۱۴۰۴هـ.ق ج ۴، ص ۳۱۹، حدیث شماره ۵۶۸۸)

اما به نظر می‌رسد واژه «قتل» در این روایت، به مفهوم تنزیلی خود به کار رفته است، یعنی امام معصوم عمل بیرون آوردن رویان انسانی را همچون قتل دانسته است، نه این که قتل واقعی باشد، چرا که آثار قتل واقعی همچون

قصاص را ندارد. دلیل این تنزیل آن است که بیرون آوردن جنین انسانی از رحم زن، مانعی است از ادامه رشد و حیات آن، همان اتفاقی که به هنگام قتل رخ می‌دهد. از این رو، از بین بردن جنین‌های اضافی تا پیش از روح دار شدن، حرام شرعی نیست. (گفتگو با اندیشه‌وران، ۱۳۸۵، ص ۲۴)

۳. کاهش جنین به منظور حفظ جان یا سلامت مادر

زمانی که ادامه بارداری با چندقلویی، خطر مرگ مادر را به دنبال داشته باشد، کاهش جنین توجیه پذیر است. از مهم‌ترین دلایل فقهی برای اثبات مشروعیت این عمل، استناد به اضطرار، نفی حرج و نفی ضرر است.

برای تحقق عنوان اضطرار، باید اطمینان حاصل شود که بقای حاملگی حیات مادر را تهدید می‌کند و راهی برای برطرف کردن آن، جز کاهش جنین نیست. منظور از اطمینان در تحقق اضطرار، وجود یقین یا احتمال قوی (ظن غالب) در خطر ساز بودن ادامه حیات مادر با بارداری چندقلویی است. (مکارم شیرازی، بی‌تا، ص ۳۴)

همچنین، اگر بارداری چندقلویی، جان مادر را به خطر نیندازد، اما او را دچار آسیب جدی کند یا موجب به مشقت افتادن وی شود، اطلاق حکم اولیه حرمت از بین بردن جنین انسانی با دلیل اضطرار، نفی ضرر و نفی حرج، نظیر سایر موارد، مقید شده، کاهش جنین در صورت اضطرار، ضرر و حرج جایز خواهد بود.

اما استناد به دلایل ثانوی برای اثبات مشروعیت کاهش جنین، ما را با دو پرسش اساسی روبرو می‌کند:

اول: صرف نظر از اضطرار که ناظر به تهدید جانی مادر است، ملاک در تحقق ضرر و حرج چیست، آیا ضرر و حرج می‌بایست ناظر به امور پزشکی و

جسمانی باشند یا شامل امور غیر پزشکی و غیر جسمانی هم می‌شود. به عنوان مثال، اگر چندقلو زایی به بدن مادر آسیب وارد نمی‌کند، همچنین او را از نظر جسمی به مشقت نمی‌اندازد، یعنی هیچ عامل شناخته شده پزشکی کاهش جنین را توجیه نمی‌کند، اما سلامت روانی مادر با چندقلو زایی به خطر می‌افتد یا هزینه‌های بالای اقتصادی داشتن هم زمان چند فرزند برای خانواده غیر قابل تحمل است، آیا باز هم می‌توان به استناد دلیل نفی ضرر و نفی حرج، حکم اولیه حرمت از بین بردن جنین را برداشت و حکم به جواز کاهش جنین کرد؟

از نظر فقهای امامیه، تنها با وجود دلیل جدی و قوی، می‌توان حکم به جواز حذف جنین داد؛ دلیلی که دارای چنان مصلحتی باشد که بر حرمت از بین بردن موجودی که قرار است پس از سیر تکاملی خود به مرحله‌ای برسد که دارای نفس انسانی گردد، فایق آید. بنابراین، ناتوانی مالی خانواده، عدم تمایل والدین به فرزندان چندقلو و مشکلات روانی زنان باردار، نمی‌تواند مجوز سقط جنین، پیش و پس از روح‌دار شدن باشد؛ زیرا هرگز ترس از تنگ دستی نمی‌تواند توجیه‌گر روایی کاهش جنین دانسته شود. اگر خانواده، سختی‌های مالی در حد دشواری و تنگی (عسر و حرج) و درماندگی (اضطرار) داشته باشد، این شرایط نمی‌تواند کاهش جنین را روا سازد. (حاجی علی، ۱۳۸۳، ص ۷۴) حق حیات از حقوق اولیه‌ای است که همه انسان‌ها شرعاً و عقلاً داشته و دارند و نمی‌توان آن را فدای رفاه و آسایش و نفی زحمت و مشقت از دیگران کرد. از نگاه برخی از فقیهان اهل سنت، چنانچه عذر معقولی برای نابودی جنین پیش از چهل روزگی وجود داشته باشد، حتی در خصوص اموری غیر از ملاحظات پزشکی مانند این که پدر نتواند هزینه فرزند را تأمین کند، سقط کردن آن جایز است. (زحیلی، ۱۹۹۷م، ص ۵۵۷)

دوم: در صورتی که جنین با گذشت حدود شانزده هفته از عمر خود، دارای روح انسانی باشد، آیا اضطرار مادر یا ضرر و حرج می‌تواند مجوز سقط جنین‌های اضافی شود؟

حکم ناروایی کاهش جنین پس از دمیده شدن روح، حکمی مطلق است که در هیچ شرایطی قابل تغییر نیست. شرایط ویژه، مانند خطرات جانی برای مادر یا در معرض تهدید بودن سلامتی او، خطر آسیب جسمی و روانی مادر، مشکلات جسمی جنین و مشکلات اقتصادی و اجتماعی و هر آن چه که عنوان نیاز و ناچاری، دشواری و سختی، یا هر عنوان دیگری می‌گیرد، به هیچ روی نمی‌تواند مجوز قتل و از بین بردن نفس انسانی باشد. بعد از روح دار شدن، نه این مسأله و نه هیچ مسأله دیگری، نمی‌تواند مجوز ارتکاب قتل نفس به حساب آید، حتی در فرض اکراه به انجام آن (فاضل هندی، ۱۴۰۵هـ ج ۲، ص ۴۴۳) زیرا پس از روح دار شدن، قواعد فقهی نفی ضرر و حرج، هم در مورد مادر و هم در مورد جنین، قابل جریان هستند و نمی‌توان به سود مادر و ضرر جنین، تنها در یک سو، این قواعد را اعمال کرد. (سیستانی، ۱۴۱۴هـ ص ۴۰۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۴؛ محسنی، ۱۳۸۲، ص ۶۶) افزون بر این، احادیث نفی ضرر و حرج در مقام امتنان بر امت وارد شده و حکم امتنانی در صورت تنافی با حقوق دیگران، قابل اجرا نیست. قاعده اضطرار نیز ناظر به رفع ضرورت است؛ اما اگر خود باعث ضرورتی بالاتر یا همانند آن بشود، اجرای آن، موجب نقض غرض خواهد بود. (خرازی، ۱۴۲۰هـ، ص ۷۶)

در میان اهل سنت دست کم سه دیدگاه متفاوت وجود دارد: ۱- جنین از ابتدای لقاح و استقرار در رحم، در مسیر تکامل و مستعد برای حیات انسانی بوده، لذا قابل احترام است. (غزالی، ۱۹۹۸م، ص ۸۶) ۲- حیات انسانی از زمان شکل‌گیری (تخلُّق) یعنی پس از چهل روز از زمان به وجود آمدن سلول تخم، آغاز می‌شود.

(زیدان، ۱۹۹۴م، ج ۳، ص ۱۲۳؛ مقدسی، ۱۴۱۸هـ، ج ۲، ص ۳۱۶) ۳- پس از طی مراحل حیات نباتی و حیوانی، حیات انسانی از زمان نفخ روح حاصل می‌شود. (بخاری، بی‌تا، ص ۱۹۰۶؛ مسلم، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲) بر این اساس، می‌توان مدعی شد که کاهش جنین قبل از روح دار شدن، تنها بنا بر دیدگاه سوم جایز بوده، بر اساس دو دیدگاه پیش از آن، جایز نخواهد بود. با این وجود، از بین بردن جنین پس از شانزده هفتگی، یعنی پس از روح دار شدن، در صورتی که زندگی مادر به خطر بیفتد، هنگامی جایز خواهد بود که میزان مصلحت ناشی از کاهش حاملگی‌های چندقلویی به مراتب بیشتر از مصلحت عدم اقدام به کاهش جنین باشد. مبنای چنین داوری فقهی استناد به قواعد عمومی شریعت است که مکلف را به ارتکاب «اخف الضررین»، «اهون الشرین»، «جلب مصلحت عظاما» و «الضرر یدفع بقدر الامکان» فرا می‌خواند. (ثلثوت، ۱۹۷۵م، ص ۲۹) البته نباید از یاد برد که در این میان، هستند فقیهانی که از بین بردن جنین دارای روح را در فرض بیماری مادر، ضرورت درمان و نجات جان مادر از هلاکت یا ضرر، جایز نمی‌دانند. (زیدان، ۱۹۹۴م، ج ۳، ص ۱۲۴)

۴. کاهش جنین به منظور حفظ جان یا سلامت دیگر جنین‌ها

اگر پزشک به این باور (یقین) برسد که در صورت عدم اقدام به کاهش برخی از جنین‌ها، جان یا سلامت سایر جنین‌ها به خطر می‌افتد، کاهش برخی از جنین‌ها برای حفظ جان یا سلامت دیگر جنین‌ها جایز است.

مستند چنین حکمی، قاعده فقهی تراحم و تقدیم امر مهم‌تر بر امر مهم است (مظفر، ۱۴۰۵هـ، ج ۲، ص ۳۹۱)؛ چرا که زن باردار می‌بایست یکی از دو کار را انتخاب کند: عدم اقدام به کاهش جنین که نتیجه آن مرگ یا از بین رفتن سلامت

تمام جنین‌ها است؛ اقدام به کاهش جنین که نتیجه آن، خاتمه یافتن حیات برخی از جنین‌ها و ادامه یافتن دیگر جنین‌ها است. روشن به نظر می‌رسد انجام عملی که موجب ترک تکلیف نسبت به برخی از افراد باشد، تقدم دارد بر انجام عملی که موجب ترک تکلیف نسبت به همه افراد باشد.

از نظر مذاهب اسلامی اهل سنت، اقدام به کاهش جنین در این صورت، هنگامی جایز خواهد بود که چندقلویی عذر عقلایی باشد. عذر عقلایی قابل پذیرش هنگامی به وجود می‌آید که اهمیت آن چه قرار است حفظ شود، بیشتر از اهمیت چیزی باشد که قرار است از بین برود. (شلتوت، ۱۹۷۵م، ص ۲۹۲) حال اگر بپذیریم حاملگی‌های چندقلویی از آن جهت که نوعاً باعث تحقق حرج است، عذری شرعی محسوب و مجوزی برای کاهش جنین تلقی می‌شود و اهمیت حفظ جان یا سلامت جنین‌های باقی مانده عذری عقلایی برای از بین بردن برخی از جنین‌ها است، می‌توان به جواز کاهش جنین حکم کرد. (زیدان، ۱۹۹۴ م، ج ۳، ص ۱۲۱؛ رملی، ۱۹۹۳م، ج ۸، ص ۴۱۸)

۵. معیارهای انتخاب جنین

پرسش اصلی در ملاک انتخاب یک یا چند جنین برای خاتمه دادن به حیات آن است. برای یافتن پاسخ، می‌بایست دو فرض را بررسی کنیم: عدم همسانی جنین‌ها از نظر سلامت و همسانی جنین‌ها از نظر سلامت و عدم سلامت.

در صورتی که یکی از جنین‌ها از سلامت جسمانی برخوردار نباشد، شاید بتوان حکم کرد که حذف جنین غیرسالم به منظور حفظ جنین‌های سالم ترجیح دارد بر حذف جنین‌های سالم. اما اگر تمامی جنین‌ها از نظر سلامت و عدم سلامت، همسان باشند، ترجیح یکی از آن‌ها بر دیگری برای پایان دادن به

حیاتش، امکان پذیر نیست. از این رو، چون حفظ تمامی جنین‌ها ممکن نیست و عاملی هم برای ترجیح یک چنین بر سایر جنین‌ها وجود ندارد، با توجه به اصل حاکم در دوران امر بین محذورین، می‌بایست مدعی تخییر بوده، حکم کنیم که پزشک از جانب مادر یا پدر یا هر دوی آنها، مجاز است به حیات هر کدام از جنین‌ها که خواست پایان دهد.

۶. روش کاهش جنین

عالمان علم اصول فقه، از «تناسب حکم و موضوع»، «دلیل شرعی» و «شناخت ملاکات احکام از طریق شرع» به عنوان معیارهای مختلف برای شناخت اولویت و اهمیت یک رفتار نسبت به رفتار دیگر (مرجحات باب تزاحم)، یاد کرده‌اند؛ (هاشمی شاهرودی، بی‌تا، ص ۹۸) اما بازگشت تمامی آنها به اهمیت انجام یکی از دو حکم در نظر شارع (اقوی المناطین) است. بدیهی است که عقل در دوران امر بین مهم و مهم‌تر، حکم به تقدیم مهم‌تر می‌کند؛ زیرا تقدیم کار مهم‌تر بر کار مهم، موجب دست یابی به مصلحت بیشتری می‌شود. (بهسودی، ۱۴۱۲ هـ ج ۳، ص ۳۶۱)

بر این اساس، هنگامی که بقای حاملگی، حیات مادر را تهدید می‌کند و راهی برای برطرف کردن آن، جز کاهش جنین نیست؛ تزاحم میان دو مصلحت است که در این صورت مصلحت مهم‌تر (حفظ جان یا سلامت مادر) مقدم می‌شود. در مواردی که نتیجه عدم اقدام به کاهش جنین، مرگ یا از بین رفتن سلامت تمام جنین‌ها است؛ تزاحم میان دو مفسده است که مکلف نمی‌تواند هر دوی آنها را ترک کند، از این رو، مفسده کمتر (خاتمه دادن به حیات برخی از جنین‌ها) را باید مقدم داشت.

همچنین بر اساس قاعده فقهی «الضرورات تقدر بقدرها» (ابن بابویه، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۸)، مخالفت با حکم اولی «حرمت اخراج جنین از رحم مادر» و اثبات اباحه (ترخیص) به مقدار ضرورت و از بین رفتن اضطرار امکان پذیر است. روشن است که با از بین رفتن شرایط اضطرار، دیگر مجالی برای حکم به جواز (رخصت) باقی نمی ماند. بنابراین، ملاک جواز کاهش جنین، ضرورت (نیاز شدید) است به گونه ای که اگر این عمل انجام نشود، شخص مرتکب حرام بزرگتر یا ترک واجب با اهمیت تر می شود. (وحده تألیف الکتب الدراسیه، ۱۴۲۱هـ ص ۴۱) افزون بر این، جواز کاهش جنین خواه به منظور نجات دیگر جنین ها انجام شود یا نجات مادر، مشروط بر آن است که کمترین ضرر ممکن به مادر یا دیگر جنین ها وارد شود؛ زیرا اضطرار یک نفر، حق دیگری را از بین نمی برد (صفار، ۱۴۲۹هـ ص ۶۲)

سرانجام، از آن جا که متفاهم از دلیل وجوب پاسخگویی به فرد مضطر، عدم رضایت قانون گذار به باقی ماندن مردم در شرایط اضطرار است، به خوبی می توان دریافت که ایجاد حالت اضطرار برای خود و دیگران نیز برای شارع امری ناپسند بوده، جایز نخواهد بود. به همین خاطر می توان ادعا کرد که دلیلی که دلالت بر جواز حذف برخی از جنین ها برای رفع ضرورت دارد، بر وجوب جلوگیری از ایجاد چنین ضرورتی نیز دلالت داشته، کاشت بیش از یک جنین در رحم مادر جایز نخواهد بود.

مطالعه تطبیقی

کاهش جنین به منظور حفظ جان (سلامت) مادر یا دیگر جنین ها در دو دین یهود و اسلام، امری جایز است با این تفاوت که در یهودیت کاهش جنین، در صورتی که بقای حاملگی تهدیدی جدی برای جان (سلامت) مادر یا سایر جنین ها

تلقی گردد، حتی تا لحظه تولد هم ممنوع نیست؛ اما در اسلام اگر بقای حاملگی برای زن باردار یا سایر جنین‌ها عذر پزشکی محسوب شود به طوری که دفع ضرر فقط با کاهش حاملگی و حذف برخی از جنین‌های اضافی ممکن باشد، تنها قبل از دمیده شدن روح جایز است، پس از دمیده شدن روح در جنین، بر اساس دلایل نخستین فقهی، کاهش جنین جایز نخواهد بود.

این دو حکم متفاوت در نظام دینی اسلام و یهود، ناشی از نگرش متمایز هر یک از آن‌ها به شخصیت جنین و لحظه آغاز زندگی انسانی است. جنین در دین یهود از لحظه خروج از بدن مادر، انسان به حساب آمده، شخصیت انسانی او شکل گرفته، دارای احترام می‌باشد؛ اما از نظر اسلام، جنین موجود در رحم مادر، دست‌کم از زمان روح‌دار شدن، یک شخص انسانی است؛ هرچند پیش از این، به واسطه برخورداری از حیات جسمی و قرار گرفتن در مسیر انسان شدن، دارای ارزش و منزلت انسانی است.

کاهش جنین، چه در اسلام و چه در یهودیت، قتل به حساب نمی‌آید، زیرا تا زمانی که روح در جنین دمیده نشده است، نفس محترمه‌ای وجود ندارد تا بر از بین بردن آن، قتل (ازهاق) صدق کند و کاهش جنین نیز پیش از هشت هفتگی انجام می‌شود.

اما از لحاظ معیارها کاهش جنین نیز مشابهت‌هایی همچون رفع خطر و ضرورت، اطمینان به پیامدهای مناسب و اقدامات امن با کمترین خطر و ضرر میان دو دین یهود و اسلام وجود دارد. با این وجود، یهودیان هدف از حاملگی را تولد نوزاد سالم با حفظ مادر می‌دانند و به همین خاطر، سود و مصلحت را مجوزی برای صدمه به جنین دانسته و کاهش جنین را همچون قایق نجاتی در رحم مادر می‌دانند که برای نجات زندگی برخی از جنین‌ها، باید چند جنین دیگر فدا شوند.

(جودیت، ۱۹۹۲م، شماره ۲۵) دلیل چنین نگرشی، تلقی یهودیان از غلبهٔ مصلحت‌گرایی است. لوری زولوس استاد و سرپرست مطالعات یهود در دانشگاه سان فرانسیسکو این نظر را این گونه بیان می‌کند: «آنچه برای یک یهودی وظیفه و تعهد اصلی محسوب می‌شود نجات جان انسان است». (دانیل آیزنبرگ، ۲۰۰۱، بند دوم)

نتیجه گیری

۱- از زمان استقرار سلول تخم در رحم، رویان انسانی سزاوار درجه‌ای از احترام و توجه است؛ اما از هنگامی که جنین دارای روح می‌شود، تقدس بیشتری می‌یابد.

۲- اسلام کاهش جنین را جز در وضعیت استثنایی که در ادبیات دینی از آن به عنوان شرک کمتر و رفع ضرورت یاد می‌شود، مجاز نمی‌داند.

۳- از نظر دین یهود و اسلام، عوامل اجتماعی و اقتصادی، دلایل معتبری برای کاهش جنین به حساب نمی‌آیند.

۴- در آئین یهود و اسلام کاهش جنین، برای حفظ جان مادر یا سایر جنین‌ها، حتی تا لحظه تولد نیز ممنوع نبوده، بلکه انجام آن تکلیف شده است؛ اما برخی از فقیهان مسلمان با برابر دانستن جان مادر و جان جنین یا جان جنین‌ها، انجام آن را جایز ندانسته، انتخاب طبیعی را مناسب‌ترین راهکار برای حذف یکی از جنین‌ها یا یکی از جنین و مادر می‌دانند.

پی نوشت ها

۱. (Induction) «تحریک تخمک گذاری» اصطلاحی است که به اقدامات پزشکی برای تحریک تخمدان اشاره دارد. این نوع اقدامات پزشکی از تجویز کلومیفن تا گونادوتروپین و نیز ترکیبی از این دو دارو، متغیر است. این عمل در مواردی که مرد مشکل باروری ندارد و تنها زن مشکل تخمک گذاری دارد، استفاده می شود. ر.ک:

<http://www.royaninstitute.org/cmsfa/index>.

<http://www.mums.ac.ir/ivfcenter/fa/induction>.

2) selective reduction(

3) MFPR(

4) Rabbi Yitxchak Zilberstein(

5) Rabbi Menachem Ha'Meiri(

6) Rabbi Shlomo Zalman Aurbach(

7) Rabbi Eliezer Yehuda Waldenberg(

8) Rabbi Yosef Shalom Eliashuv(

9) Rabbi Yehuda Hnasy(

10) Antoninus(

۱۱. شهید ثانی در مسالک می فرماید: «أما النطفة فلا يتعلق بها الדיة و هی عشرون دیناراً بعد إلقائها فی الرحم».

۱۲. «إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج».

۱۳. «ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین».

۱۴. «انّ أول ما یخلق النطفة».

۱۵. شهید ثانی در شرح لمعه می فرماید: «النطفة اذا استقرت فی الرحم و أستعدت للنشوء»؛ فاضل هندی نیز در کشف اللثام می نویسد: «أما النطفة فالاقرب عدم الاعتداد بها لعدم الحصول العلم بكونها مبدأ له بمعنی الاستقرار فی الرحم و التهيؤ لتكون آدمی منه».

۱۶. شیخ صدوق (ره) نقل می کند: «النطفة إذا وقعت فی الرحم تصیر الی علقه، ثم الی مضغه، ثم الی ما شاء الله و ان النطفة إذا وقعت فی غیر الرحم لم یخلق منها شیء»؛ صاحب جواهر (ره) می

فرماید: «أَنَّ النطفة مبدأ نشوء آدمي»؛ همچنین مرحوم خوئی (ره) بیان می کند: «نعم يشترط في ذلك استقرار النطفة في الرحم و آلا فكل منى هو مبدء نشوء آدمي، فالمدار في الصدق الحامل على المرأة هو ان يكون بعد استقرار المنى في الرحم المرأة، فبمجرد دخول النطفة فيه لا يصيرها حاملاً».

۱۷. «و المراد به هنا، المال الواجب بالجناية على الحر في النفس أو مادونها».

۱۸. و عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن غالب، عن ابیه، عن سعید بن المسيب، قال: سألت علی بن الحسین (علیه السلام) عن رجل ضرب امرأة حاملاً برجله فطرحت ما فی بطنها ميتاً، فقال: إن كان نطفه فإنّ عليه عشرين ديناراً، قلت: فما حدّ النطفة؟ فقال: هي التي إذا وقعت في الرحم فاستقرت فيه أربعين يوماً، و إن طرحته و هو علقه فإنّ عليه أربعين ديناراً، قلت: فما حدّ العلقه؟ قال: هي التي إذا وقعت في الرحم فاستقرت فيه ثمانين يوماً، قال: و إن طرحته و هو مضغه فإنّ عليه ستين ديناراً، قلت: فما حدّ المضغه؟ قال: هي التي إذا وقعت في الرحم فاستقرت فيه مائة و عشرين يوماً، قال: و إن طرحته و هو نسمة مخلقه له عظم و لحم مزيل الجوارح قد نفخت فيه روح العقل فإنّ عليه ديه كامله.

۱۹. «لعدم صدق القتل بعد فرض عدم ولوج الروح».

۲۰. علامه حلی (ره) و محقق اردبیلی (ره) می نویسند: «ازهاق الروح سبب للموت»؛ صاحب ریاض (ره) نیز می فرماید: «موجبه (القصاص) ازهاق البالغ العاقل أي اخراجه النفس المعصومه التي لا يجوز اتلافها».

۲۱. «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ».

۲۲. مرحوم شیخ طوسی (ره) می نویسند: «و قوله "ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ" یعنی بنفخ الروح فيه».
مرحوم قمی (ره) نیز می فرماید: «و فی روایه ابی الجارود عن ابی جعفر علیه السلام فی قوله تعالی: (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) فهو نفخ الروح فيه».

فهرست منابع

آبائی، آرش (۱۳۸۳)، «سقط جنین از دیدگاه یهود»، انجمن کلیمیان ایران، به آدرس اینترنتی:

www.iranjewish.com

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴هـ)، من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه المدرسین.

- ابن جزى كلبى، محمد بن احمد (بى تا)، القوانين الفقيهيه، بيروت: انتشارات دار الفكر.
- ابن سينا، عبدالله بن سينا (۱۳۸۰)، الاشارات و التنبيهات، قم: بوستان كتاب.
- ابن عابدين (۲۰۰۰ م)، ردّ المختار على الدر المختار، دمشق: دار الثقافه و التراث.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۰۵هـ)، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
- احمدى، امير على (۱۳۸۶)، بررسى جنبه‌هاى اجتماعى تحقيقات شبیه سازى و سلول‌هاى بنیادی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات.
- احمدى، سيد مهدى و آخوندى، محمد مهدى و بهجتى اردكاني، زهره (۱۳۸۶)، «كاهش جنين در حاملگى چند قلوبى»، مجموعه مقالات سمینار میان رشته ای سقط جنین، تهران: انتشارات سمت، جهاد دانشگاهی، مرکز تحقيقات بيوتکنولوژى توليد مثل - پژوهشکده ابن سينا، شماره انتشار ۱۱۳۵.
- آرامش، کيارش (۱۳۸۸)، «ابن همانى و شخصانيت در کرانه هاى زندگى»، تهران: مجله اخلاق و تاريخ پزشکی، ویژه نامه شماره ۱.
- اردبیلی، محقق (۱۴۰۳هـ)، مجمع الفائده و البرهان فى شرح ارشاد الازهان، قم: جامعه المدرسين.
- بخارى، محمد بن اسماعيل (بى تا)، صحيح البخارى، بيروت: المكتبة الثقافيه.
- بهسودى، سيد محمد سرور (۱۴۱۲هـ)، مصباح الاصول (تقريرات درس آيه الله سيد ابوالقاسم خويى)، قم: انتشارات داورى.
- پور محمدى، على (۱۳۸۷)، مبانى فلسفى اخلاق زيستى، تهران: موسسه فرهنگى حقوقى سينا، انتشارات حقوقى.
- جناتى، محمد ابراهيم (۱۳۸۲)، «رساله توضيح المسائل، استفتائات»، قم: انتشارات انصاريان.
- حاجى على، فريبا (۱۳۸۳)، «سقط درمانى و آسيب شناسى اجتماعى آن»، تهران: مجله مطالعات زنان، شماره ۶.
- حر عاملى، محمد بن حسن (بى تا)، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعة، بيروت: دار احياء التراث العربى.

خرازی، سید محسن (۱۴۲۰هـ)، «تحدید النسل و التعقیم» (القسم الثانی)، قم: مجله فقه اهل البيت عليه السلام، سال چهارم، شماره ۱۵.

خوئی، سید ابوالقاسم (بی تا)، مصباح الفقاهه، قم: مکتبه الداوری.

دردیر، ابو البركات سیدی احمد (بی تا)، الشرح الكبير مع حاشیه الدسوقي، دار احیاء الکتب العربیه.

رملی، شمس الدین (۱۹۹۳م)، نهاییه المحتاج الی شرح المنهاج، بیروت: دار الکتب العلمیه.

زحیلی، وهبه (۱۹۹۷م)، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق: انتشارات دارالفکر.

زیدان، عبد الکریم (۱۹۹۴م)، المفصل فی احکام المرأه و البيت المسلم فی الشریعه الاسلامیه، بیروت: موسسه الرساله.

سیستانی، سید علی (۱۴۱۴هـ)، المسائل المنتخبه، قم: انتشارات مهر.

شلتوت، محمود (۱۹۷۵م)، الفتاوی، القاہرہ: دارالشروق.

شیرازی، صدر الدین محمد (۱۴۱۴هـ)، الحکمہ المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، تهران: موسسه الطباعه و النشر.

صفار، فاضل (۱۴۲۹هـ)، فقه المصالح و المفاسد، لبنان: انتشارات دارالعلوم.

طباطبای، سید علی (۱۴۰۴هـ)، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، قم: موسسه آل البيت.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۶۵هـ)، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

عاملی، زین الدین (۱۴۱۰هـ)، الروضه البهیة فی شرح اللعنه الدمشقیه، تحقیق و تعلیق سید محمد کلاتر، قم: انتشارات داوری.

_____ (۱۴۱۶هـ)، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.

علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۳۳هـ)، منتهی المطلب، تبریز: انتشارات حاج احمد.

علیش، محمد (۱۹۷۸م)، فتح العلی المالك فی الفتوی علی مذهب الامام مالک، مصر: بی نا.

- غزالی، محمد (۱۹۹۸م)، *احیاء علوم الدین*، حلب: انتشارات دار الوعی.
- فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن تاج‌الدین حسن بن محمد الاصفهانی (۱۴۰۵هـ)، *کشف اللثام*، قم: مکتبه السید المرعشی النجفی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴هـ)، *تفسیر القمی*، قم: انتشارات دار الکتاب.
- کرکی، علی بن حسین (۱۴۰۸هـ)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: موسسه آل‌البیت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱هـ)، *الکافی*، بیروت: دار صعب و دار التعارف.
- کمال‌الدین، محمد بن عبد‌الواحد (بی‌تا)، *شرح فتح‌القدیر للعاجز الفقیر*، بیروت: دار‌الکتب العلمیه.
- کهن، ابراهام (۱۳۸۲)، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران: انتشارات اساطیر.
- گفتگو با اندیشه‌وران حوزه (۱۳۸۵)، «زویای پیدا و پنهان شبیه‌سازی»، قم: مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۴۷.
- مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴هـ)، *لوامع صاحبقرانی*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- محسنی، محمد آصف (۱۳۸۲)، *الفقه و مسائل طبیه*، قم: بوستان کتاب.
- مسلم بن حجاج (بی‌تا)، *الجامع الصحیح (صحیح مسلم)*، بیروت: انتشارات دار‌الفکر.
- مظفر، محمد رضا (۱۴۰۵هـ)، *اصول الفقه*، قم: انتشارات دانش اسلامی.
- مقدسی، عبدالرحمن (۱۴۱۸هـ)، *العهده شرح‌العهده*، بیروت: المکتبه العصریه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۸)، *بحوث فقهیه مهمه*، قم: مدرسه‌الامام علی بن ابی‌طالب.
- _____ (بی‌تا)، «المسائل‌المستحدثة فی الطب»، قم: فقه‌اهل‌بیت، سال سوم، شماره ۱۰.
- نتصر، امنون (۱۹۷۷م)، پادیاوند «پژوهشنامه یهود ایران»، لس‌آنجلس: بنیاد جامعه دانشوران مزدا.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴هـ)، *جواهر‌الکلام فی شرح شرائع‌الاسلام*، بیروت: دار‌احیاء‌التراث‌العربی.
- نظری توکلی، سعید (۱۳۸۴)، «مقایسه تطبیقی مرگ و زندگی در متون دینی-پزشکی»، مسائل مستحدثة پزشکی/۲، قم: موسسه بوستان کتاب.

وحده تألیف الكتب الدراسیه (۱۴۲۱هـ)، القواعد الفقهیه، قم: سازمان حوزه ها و مدارس علمیه خارج از کشور.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (بی تا)، **تعارض الادله** (تقریرات درس آیه الله شهید سید محمد باقر صدر)، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.

American College of Obstetrics and Gynecology Committee on Ethics, **Multifetal pregnancy reduction and selective fetal termination**, Opinion number 94, April 1991.

Daniel Eisenberg, MD, **Stem Cell Research in Jewish Law**, 2001.

Jerusalem Talmud, **Trumot**, Fourth century." See also Moses Maimonides, Mishneh Torah, Yesodei HaTorah.

Komaroff, Anthony, **Harvard Medical School Family Health Guide**, (Simon and Schuster 1999).

Macnair, Dr Trisha. **Selective reduction in pregnancy**, Health. BBC. Retrieved 21 March 2012.

Judith F. **Selective Reduction of Multiple Pregnancy: Lifeboat Ethics in the Womb**, (September 9, 1992). U.C. Davis Law Review, Vol 25.

Moses Maimonides, **Mishneh Torah**, Laws of Murde, Fourteenth century.

Nishmat Avraham, Vol. 3: **Even Ha'ezer and Choshen Mishpat**-Medical Halachah for Doctors, Nurses, Health-care Personnel and Patients (Artscroll Halachah Series).

Qiong, Z. et al. **Treatment of cornual heterotopic pregnancy via selective reduction without feticide drug**, Centre for Reproductive Medicine, Department of Obstetrics and Gynecology, Xiang-Ya Hospital, Central South University, Changsha, Hunan, China. kindy97@126.com. J Minim Invasive Gynecol 2011 Nov-Dec; 18(6).

Rabbi Chaim Dovid Halevi, **"Induced abortion of multiple fetuses and the status of test-tube babies"**, Assia, volume 8, 1995.

Rabbi Menachem Ha'Meiri, **Beis Ha'bechira**, Sanhedrin 74B, Jerusalem, 1967.

Rabbi Mordechai Eliyahu, **Techumin**, Vol. 11, 1990.

Rabbi N.A. Rabinowits, **Techumin**, Vol. 17, 1997, See Steinberg, Dr. Abraham; Encyclopedia of Jewish Medical Ethics, "Abortion and Miscarriage," for an extensive discussion of the indications for abortion.

- Rabbi Yitxchak Zilberstein, *Induced abortion for multiple fetuse*, Assia, volume 8, 1995, (Published by the Dr. Falk Schlesinger Institute for Medical-halachic Research at Shaarei Zedek Medical Center, Jerusalem).
- Richard V. Grazi, MD, Joel B. Wolowelsky, PhD, *Multifetal Pregnancy Reduction and Disposal of Untransplanted Embryos in Contemporary Jewish Law and Ethics*, American Journal of Obstetrics and Gynecology (November 1991).
- Smith, Michelle, et al. *Selective reduction of multifetal pregnancies to twins improves outcome over nonreduced triplet gestations*, American Journal of Obstetrics & Gynecology, Vol 175, Issue 4, October 1996.

یادداشت شناسه مؤلف

سعید نظری توکلی: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسؤول)
نشانی الکترونیکی: sntavakkoli@ut.ac.ir

ابراهیم جوانمرد فرخانی: دکترای فقه و حقوق اسلامی از دانشگاه تهران

تاریخ وصول مقاله: ۱۳۹۱/۷/۱۵

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۳