



The Iranian Association of
Medical Law



The Bioethics and Health
Law Institute

The Application of the Mysore Rule on the Life of the Mother and the Fetus

Mahboobeh Naseri Taheri¹, Younes Vahadyarijan^{1*}, Abdolreza Jamalzadeh¹

1. Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

ABSTRACT

Background and Aim: The right to life as one of the most fundamental and basic human rights, which is also given serious attention in Islam, sometimes conflicts like the life of the mother and abortion. The purpose of the present study is to investigate the application of the Mysore rule on the life of the mother and the fetus.

Method: The research method is descriptive and analytical using library studies with a survey tool.

Ethical Considerations: In all stages of writing the present research, the originality of the texts, honesty and trustworthiness have been respected.

Results: Despite the acceptance of the validity of the Mysore rule by most of the jurists and despite the fact that they also accept the scope of its implication in general duties, but in the discussion of paying attention to the inherent dignity of human beings in the sense of actual and potential human beings and healthy and defective fetuses from the point of view of medical science and also, before and after the passing of the soul, there are many differences, which is probably due to the lack of solid foundations from the beginning, which is caused by purely paying attention to the narrations with different interpretations and interpretations of them in the direction of individual jurisprudence without considering it is social interests and the objectives of Sharia.

Conclusion: Although the first principle is the sanctity of abortion, but based on the implication of the Mysore rule and the removal of obstacles and the use of conflict with the rule of reason in preferring and recognizing the preservation of the life of the mother over the fetus, in certain cases abortion by the mother herself is permissible and she can to perform an abortion personally, without the fact that qisas and diya are obligatory on her.

Keywords: Mother's Life; Fetus; Abnormality; Mysore; Conflict

Corresponding Author: Younes Vahadyarijan; **Email:** vahadyarijanyounes@gmail.com

Received: September 11, 2023; **Accepted:** January 13, 2024; **Published Online:** March 04, 2024

Please cite this article as:

Naseri Taheri M, Vahadyarijan Y, Jamalzadeh A. The Application of the Mysore Rule on the Life of the Mother and the Fetus. *Medical Law Journal*. 2023; 17(58): e60.



مجله حقوق پزشکی

دوره هفدهم، شماره پنجاه و هشتم، ۱۴۰۲

Journal Homepage: <http://ijmedicallaw.ir>



کاربست قاعده میسور بر حیات مادر و جنین

محبوبه ناصری طاهری^۱، یونس واحدیاریجان^{۱*}، عبدالرضا جمالزاده^۱

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

زمینه و هدف: حق حیات به عنوان یکی از اساسی‌ترین حقوق ذاتی و اولیه بشری که در اسلام نیز مورد توجه جدی قرار گرفته که گاهی مثل حیات مادر و سقط جنین دچار تراحم می‌گردد. هدف پژوهش حاضر بررسی کاربرت قاعده میسور بر حیات مادر و جنین است.

روش: روش تحقیق توصیفی - تحلیلی با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای با ابزار فیشبرداری می‌باشد.

ملاحظات اخلاقی: در تمام مراحل نگارش پژوهش حاضر، اصالت متون، صداقت و امانتداری رعایت شده است.

یافته‌ها: علیرغم پذیرش حجیت قاعده میسور از جانب اغلب فقها و با آنکه محدوده دلالت آن را در امور تکلیفی کلی نیز قبول دارند، لکن در بحث توجه به کرامت ذاتی انسان در معنای انسان بالفعل و بالقوه و جنین سالم و معیوب از نظر علم پزشکی و نیز قبل از ولوج روح و بعد از آن، اختلافات فراوانی دارند که چه بسا به دلیل نبود مبانی مستحکم از ابتدای امر است که ناشی از توجه محض به متون نقلی با تفاسیر و برداشت‌های مختلف از آن‌ها در جهت فقه فردی بدون در نظر گرفتن مصالح اجتماعی و مقاصد الشریعه می‌باشد.

نتیجه‌گیری: اگرچه اصل اولی حرمت سقط جنین است، اما بر اساس دلالت قاعده میسور و رفع موانع و به کارگیری تراحم با حاکم بودن عقل در ترجیح و تشخیص حفظ جان مادر در برابر جنین، در موارد خاص سقط جنین توسط خود مادر هم جایز است و وی می‌تواند شخصاً اقدام به سقط جنین نماید، بدون آنکه قصاص و دیه بر او واجب باشد.

واژگان کلیدی: حیات مادر؛ جنین؛ سقط جنین؛ میسور؛ تراحم

نویسنده مسئول: یونس واحدیاریجان؛ پست الکترونیک: vahedyarijanyounes@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴

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

Naseri Taheri M, Vahadyarijan Y, Jamalzadeh A. The Application of the Mysore Rule on the Life of the Mother and the Fetus. Medical Law Journal. 2023; 17(58): e60.

مقدمه

حق حیات که از حقوق بنیادی و ذاتی بشر و نخستین حقی است که انسان از دوره جنینی از آن بهره‌مند می‌گردد و خداوند به او کرامت نموده، حفظ آن واجب است. از این رو از بین بردن آن تقابل با کرامتی است که خداوند به انسان عطا کرده، حال در مواردی که ناچار باشیم بین حیات مادر و جنین یکی را انتخاب کنیم، با توجه به آنکه هر دو انسان و کرامت ذاتی دارند، حفظ کدام یک از آن دو میسور و کدام یک ساقط است؟ در مواردی که انجام تکالیف الهی مانند روزه و حج و مجازات مادر باردار، حیات جنین را به خطر بیندازد، آیا این تکالیف در زمان بارداری ساقط می‌شود؟ آیا رهاکردن موجود ناهنجار به حال خود تا پا به دنیا بگذارد مصلحت است؟ اهل سنت و شیعه، جنین چهار ماهه را یک انسان و شخص تلقی نموده و در صورت انجام سقط، شائبه قتل نفس را مطرح می‌نمایند. گروهی از اهل سنت، جنینی که فاقد روح باشد، سقط آن را جایز دانسته و عده‌ای هم موافق با آن نیستند. فقهای شیعه نیز این عمل را جز در موارد معسور و استثنایی حرام می‌دانند. از این رو اگر ادامه بارداری و قراردادن جنین در رحم با سلامتی و جان مادر منافاتی پیدا کرده و تشخیص آن از نظر علم پزشکی محرز شود، بر اساس نظر اکثر فقها قبل از چهار ماهگی سقط آن جایز است، زیرا زمانی که هنوز جنین به عنوان یک انسان یا شخص تلقی نمی‌گردد، قتل نفس شمرده نشده و اجازه سقط در موارد استثنایی بر اساس قاعده «میسور» و «اقل المحذورین» داده شده که به معنای اجازه قتل نفس نیست که سلامتی یا حفظ جان مادر در این زمان، مهم‌تر از حفظ حیات جنین است. قاعده میسور علیرغم وضوح نسبی آن مورد واکاوی جدی در مسأله حیات مادر و جنین به ویژه بعد از چهار ماهگی قرار نگرفته است، به طوری که فحص از منابع و مقالات منتشرشده نشان داد که از این منظر خیلی محل توجه و امعان نظر نبوده است که بررسی این امر، با تکیه بر قاعده میسور می‌تواند ابتکار نوشتار حاضر و وجه افتراق آن با سایر پژوهش‌های صورت گرفته باشد. بنابراین سقط جنین، هرچند حرام است،

اما مانند هر امر حرام دیگری در صورت تزامم با ارتکاب حرام بزرگ‌تری مانند سلب حیات یا سلامتی از مادر، می‌تواند جایز گردد. مقاله حاضر درصدد بررسی این سؤال مهم است که کاربست قاعده میسور بر حیات مادر و جنین چگونه است؟ به منظور بررسی سؤال مورد اشاره ابتدا، قاعده میسور و سقط جنین از دیدگاه فقها بررسی شده و در ادامه از کاربست قاعده میسور بر حیات مادر و جنین بحث شده است.

ملاحظات اخلاقی

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

روش

روش تحقیق توصیفی - تحلیلی با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای با ابزار فیشبرداری می‌باشد.

یافته‌ها

علیرغم پذیرش حجیت قاعده میسور از جانب اغلب فقها و با آنکه محدوده دلالت آن را در امور تکلیفی کلی نیز قبول دارند، لکن در بحث توجه به کرامت ذاتی انسان در معنای انسان بالفعل و بالقوه و جنین سالم و معیوب از نظر علم پزشکی و نیز قبل از ولوج روح و بعد از آن، اختلافات فراوانی دارند که چه بسا به دلیل نبود مبانی مستحکم از ابتدای امر است که ناشی از توجه محض به متون نقلی با تفاسیر و برداشت‌های مختلف از آن‌ها در جهت فقه فردی بدون در نظر گرفتن مصالح اجتماعی و مقاصد الشریعه می‌باشد.

بحث

در این قسمت به بررسی کاربست قاعده میسور بر حیات مادر و جنین پرداخته می‌شود.

۱. **قاعده میسور:** می‌توان با تکیه بر آیاتی از قرآن کریم به قاعده میسور استناد نمود، مانند فراز «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر؛ خداوند راحتی شما را می‌خواهد، نه زحمت

تخفیف را برای شما تشریح کند، در حالی که امت‌های گذشته از آن محروم بودند» (۱).

قاعده میسور در اصطلاح فقهی بدین معنا می‌باشد که هرگاه واجبی دارای اجزا و شرایط و موانعی باشد و اتیان بخشی از آن مورد عسر و حرج قرار گیرد و بدین جهت ساقط شود، دلیل و سبب نمی‌شود که مقدار ممکن آن نیز ساقط شود (۳)، البته به شرطی که باقی مانده، میسور همان واجب به شمار آید.

برخی روایات، مستندات این قاعده هستند. پیامبر اسلام فرمودند: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ؛ هرگاه شما را به چیزی امر کردم آن را تا اندازه‌ای که می‌توانید به جای آورید» (۴). به فرموده برخی مفسران سند این روایت مشهور است و نیازی به بحث ندارد (۵)، اما در مورد دلالت روایت، شیخ اعظم انصاری معتقد است که: «این روایت و دو روایت دیگر، شامل هر دو نوع تکلیف کلی و مرکب می‌باشد» (۶).

معنایش این است که زمانی که تکلیفی متوجه انسان می‌شود، به اندازه مقدار توان عرفی باید اقدام به انجام آن نماید و اگر نمی‌تواند همه آن را یا با تمام شرایط و اجزا انجام دهد، به مقداری که استطاعت و توانایی دارد باید به انجام آن اقدام نماید. همچنین روایت علوی که فرمودند: «المیسور لایسقط بالمعسور»، یعنی تکلیف ممکن و آسان به واسطه تکلیف دشوار یا غیر مقدور ساقط نمی‌شود. به بیان دیگر اگر انجام تکلیفی آنچنانکه باید و شاید مقدور نباشد یا دشوار باشد، آن قسمت از آنکه مقدور است، باید انجام شود. در روایت دیگری فرمودند: «مالا یدرک کله لا یترک کله؛ کاری را که نمی‌توان تماماً انجام داد، نباید تماماً ترک نمود» (۶). مشهور فقیهان به آن عمل کردند و بر مبنای جبران ضعف، به واسطه عمل اصحاب می‌توان به اصل این روایات و صدور آن‌ها اعتماد کرد. میرزای نائینی پس از بیان این سه روایت می‌نویسد: «در دلالت دو روایت اخیر بر وجوب کلی میسور اشکالی نیست و دلیل این قاعده همین دو روایت است» (۵).

افزون بر دلایل فوق این قاعده مبتنی بر حکم و نظر عقل است، چراکه ترک نکردن میسور به واسطه معسور منظور نظر عقل است و عقل کسی را که چنین کاری را انجام دهد، مورد

شما را» که بخشی از آیه ۱۸۵ سوره بقره می‌باشد که «عبارت مزبور، از دو جهت اثبات و نفی تشکیل شده است، بدین صورت که جانب اثباتی آن، مبتنی بر استقرار تمام یا بخشی از حکم است که عنوان میسور را دارد و انجام آن برای مکلف میسر باشد و جانب نفی آن، هرگونه حکم شرعی را که تمام یا قسمتی از آن مستلزم سختی برای مکلف بوده یا اتیان تمام یا قسمتی از آن برای وی معسور باشد، منتفی دانسته است. نفی تعلق اراده شارع بر معسور و اثبات تعلق آن بر میسور در آیه، به مثابه علت کلی حکم در ذیل یک مصداق بیان شده، مانند «لا تشرب الخمر لانه مسکر» و روشن است که بیان علت کلی حکم دلیل اختصاص آن به مصداق مطروحه نبوده و از لحاظ ثبوتی همه احکام و ابواب ممکن را دربر می‌گیرد که لازمه آن این است که در شریعت مقدسه امر عسر قرار داده نشده است» (۱).

در آیه ۲۸ سوره نساء، خداوند متعال در کنار بیان برخی از محرمات باب نکاح می‌فرماید: «خداوند می‌خواهد (با احکام مربوط به ازدواج با کنیزان و مانند آن) کار را بر شما سبک کند، چراکه انسان ضعیف آفریده شده است. اراده فرموده خداوند که در تکالیف شما تخفیف دهد و... مراد از تخفیف، سهولت تکلیف است مقابل تکلیف شاقه» (۲).

«اگر خداوند متعال این تخفیف را تعلیل فرموده، به اینکه خلق انسان ضعیفاً، با اینکه این علت صفتی است که در همه انسان‌ها وجود دارد، هم در این امت هم در امت‌های گذشته، با اینکه تخفیف مخصوص امت اسلام است، از قبیل ذکر مقتضی عام و سکوت از ذکر عدم مانع است، پس گویا فرموده: ما بر شما امت اسلام تخفیف دادیم، برای اینکه ضعف عمومی در نوع بشر اقتضا داشت تا جایی که موانع جاگیر نشود، ما این تخفیف را بدهیم، لیکن در امت‌های گذشته موانعی پیوسته از فعلیت‌دادن به این تخفیف جلوگیری می‌کرد و نمی‌گذاشت این رحمت ما در سایر امت‌ها گسترش یابد، تا نوبت رسید به شما و این رحمت ما بر شما امت اسلام گسترش یافت و آثار آن در شما ظاهر گردید و باعث شد سبب نامبرده به معنی ضعف بشری خاصیت خود را بروز دهد و خدای تعالی حکم

خون، پاره‌گوشتی و از آن پاره‌گوشت، استخوان‌ها آفریدیم و استخوان‌ها را به گوشت پوشانیدیم؛ بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم. درخور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان.»

در این آیه برای جنین شش مرتبه در نظر گرفته شده است: ۱- «نطفه» که جز آب و مایع چیز دیگری نیست؛ ۲- «علقه» که همان خون بسته شده است؛ ۳- «مضغه» که همانند گوشت کوبیده شده است؛ ۴- «عظام» که در اینجا استخوان شکل می‌گیرد؛ ۵- «لحم» که در این مرتبه بر استخوان گوشت می‌رود. هر یک از این مراتب پنج‌گانه به ترتیب مرتبه‌ای از جنین را شکل می‌دهند تا اینکه نوبت به مرتبه ششم می‌رسد که قرآن با گزاره «ثم انشأنا خلقا آخر» به آن می‌پردازد. در این مرتبه جنین در حرکتش به اوج و اعلی مراتب خود می‌رسد. از نگاه بسیاری از حکما و مفسران، این مرتبه، همان مرتبه‌ای است که جنین «حیات انسانی» به خود می‌گیرد و خداوند به خودش تبریک می‌گوید (۱، ۱۴). با توجه به این رتبه‌بندی می‌توان دریافت که جنین از حیث انسان بودن مقول به تشکیک و به عبارت دیگر دارای مراتب تشکیکی و شدت و ضعف است. به این معنا که هر مرتبه از جنین افزون بر برخورداری حظ وجودی از مرتبه با دمیده‌شدن روح، جنین به انسان تبدیل می‌شود و به مقام انسانی نائل می‌یابد. بنابراین دیه‌ای که فقها برای هر مرتبه از جنین در نظر می‌گیرند، با شدت و ضعف تشکیک رتبی یادشده همخوانی دارد و با صرف نظر از مبانی فقهی و ادله شرعی، اگر بهره و حظ انسانی برای هر مرتبه از جنین در نظر گرفته نشود، تعیین دیه برای هر یک از مراتب شاید توجیه عقلانی نداشته باشد. همچنین آیات قرآن کریم که درباره روح انسان سخن می‌گوید دو گروه است:

گروه اول: بعضی از آیات نشانگر آن است که روح قبلاً بوده و سپس به بدن تعلق گرفته، نظیر آیه ۷۱ سوره ص که در نحوه پیدایش آدم ابوالبشر (س) آمده است: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ؛ من بشری را از گل می‌آفرینم، چون تمامش کردم و در آن از روح خود دمیدم، همه سجده‌اش کنید.»

نکوهش قرار می‌دهد و کار وی را قبیح می‌شمارد، صاحب کتاب عناوین بر آن است که هرگاه قید یا شرطی از تکلیفی غیر مقدور شود، در این صورت غیر معقول است که انجام آن کار را از مکلف نخواهند و عرف هم حکم می‌کند که تکلیف ساقط نمی‌شود (۷). بنابراین قاعده میسور مورد پذیرش است و اصل قاعده و گستره شمولی آن ثابت می‌شود، در ادامه چگونگی دلالت آن در بر موضوع مقاله تبیین خواهد شد.

۲. بررسی انسان بودن جنین: بخواهیم کرامت و ارزش انسانی را به جنین سرایت دهیم و معتقد باشیم که جنین انسان مانند خود انسان کرامت دارد، باید به این پرسش پاسخ دهیم که: آیا جنین انسان دارای حیات انسانی است؟ در صورت داشتن حیات آیا از ویژگی‌های انسان برخوردار است یا اینکه باید مراتبی را طی کند تا به انسان بالفعل تبدیل شود؟ برخی معتقدند جنین از ابتدا حیات ندارد و زمانی که روح در آن دمیده شد، حیات می‌یابد و تا قبل از ولوج روح هیچ استقلال ندارد و جزء بدن مادر محسوب می‌شود (۸) و دیه‌ای که برای سقط جنین قبل از ولوج روح در نظر گرفته شده، به سبب حیات جنین نیست، بلکه به منظور ایجاد احترام برای نطفه به دلیل لانه‌گزینی در رحم و آغاز سیر تکاملی شکل‌گیری جنین است (۹).

برخی دیگر معتقدند جنین از ابتدای انعقاد نطفه در رحم مادر، حیات دارد، زیرا نطفه منعقدشده دارای نفس است و هر موجود دارای نفس حیات دارد و نفس با وجود شرایط در بدن جنینی، می‌تواند آن را تدبیر کند. بنابراین فرض علت ناتوانی تدبیر نفس نسبت به جنین، خود نفس نیست، بلکه فقدان شرایط اندامی، جنین است که ابتدا فاقد آن‌هاست (۱۰-۱۱). از این رو برخی محققان معتقدند در حرام‌بودن سقط جنین، حتی قبل از ولوج روح، هیچ اختلاف نظری وجود ندارد (۱۲)، اما آنچه از قرآن کریم استنتاج می‌شود، این است که جنین از ابتدا تا انتها که به انسان کامل و بالفعل تبدیل می‌شود مراحل تشکیکی دارد (۱۳)، چنانکه خداوند در آیه ۱۳ و ۱۴ سوره مؤمنون می‌فرماید: «سپس او را نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه از آن نطفه، لخته خونی آفریدیم و از آن لخته

از منظر فقهی، «سقط جنین به جز مواردی که به عنوان ثانوی، سقط آن مجاز شناخته شده است، در هر مرحله‌ای که باشد، نامشروع است، زیرا شیعه امامیه، به زندگی نوع بشر، آنچنان اهمیت داده که از همه مرزهایی که فقهای مذاهب اسلامی در آنجاها توقف کرده‌اند، گذشته است. شیعه امامیه برای بذری که انسان از آن پدید می‌آید، پیش از آنکه در رحم زن افکنده شود، عوض مالی (ارش) معین کرده است و سپس در تعیین این عوض مالی، بر حسب مراحل رشد و نمو جنین در شکم مادر، درجه پیش رفته است» (۱۸).

یکی از مبانی مستندات دیدگاه فقهی، روایات است. یکی از این روایات، روایت معتبره اسحاق بن عمار است که بر اساس آن: «اسحاق بن عمار می‌گوید از امام کاظم (ع) سؤال کردم: آیا زنی که از ادامه حاملگی خود می‌ترسد، می‌تواند دارویی استعمال کند تا جنین خود را سقط نماید؟ حضرت پاسخ دادند: جایز نیست. اسحاق بن عمار می‌گوید به حضرت عرض کردم، اگر حمل آن زن در مرحله نطفه باشد، چطور؟ حضرت فرمود: منشأ خلقت انسان همان نطفه است و تفاوتی ندارد» (۱۹). «در این روایت، اسحاق بن عمار شبه‌های را مطرح می‌کند که مدت کمی از حاملگی زن می‌گذرد و جنین در اولین مرحله از مراحل رشد جنینی است، امام در پاسخ، سقط نطفه را ممنوع و حرام اعلام می‌نماید. از اینکه اسحاق در مورد زنی سؤال می‌کند که از ادامه حاملگی خوف دارد و امام سقط را نهی می‌فرماید، معلوم می‌شود حتی در فرض شک، از باب احتیاط در دماء، سقط جنین جایز نیست» (۲۰).

روایت دیگر، روایت ابی‌عبیده است: «از امام باقر (ع) درباره مجازات زن حامله‌ای که بدون اطلاع شوهرش عمدتاً و با علم و آگاهی، دارویی استعمال می‌کند و بچاهش را سقط می‌نماید؛ سؤال می‌کند، امام می‌فرماید: اگر جنین استخوانش شکل گرفته و بر آن گوشت روییده باشد، باید دیه کامل به پدر جنین (شوهرش) بپردازد و اگر جنین هنگام سقط، در مرحله علقه یا مضغه باشد، باید ۴۰ دینار (مقال طلا) یا قیمت برده‌ای را به عنوان دیه به پدر جنین بدهد» (۲۱). «ذیل روایت ابوعبیده مشتمل بر مراحل علقه و مضغه است که یقیناً

گروه دوم: آیاتی که نشانگر این معناست که روح از همین نشئه طبیعت و بدن پیدا شده و برمی‌خیزد، یعنی همین موجود مادی که ادوار و اطواری را پشت سر گذاشت، به مرحله روح می‌رسد که در سوره مومنون آیه ۱۴ فرمود: «فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ استخوان‌ها را به گوشت پوشانیدیم، بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم. درخور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان»، یعنی «همان موجود را ما به چیز دیگری تبدیل کردیم.» از اینکه فرمود: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» معلوم می‌شود خلق آخر از سنخ گذشته‌ها و از سنخ تحولات مادی و تطورات ماده نیست. انسان بدنی دارد که مراحل تطور آن را حیوانات دیگر نیز طی می‌کنند، یعنی اگر سخن از نطفه، علقه، مضغه، استخوان و جنین شدن است، این مراحل را حیوانات دیگر هم دارند، در صورتی که خداوند درباره آن‌ها نمی‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» و اگر سخن از روح تنهاست، فرشتگان دارای روحی در کمال عظمت و طهارت‌اند، ولی پس از خلقت آن‌ها هم نمی‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» پس این احسن‌الخالقین بودن خدا که مستلزم احسن‌المخلوقین بودن کار خداست، نه مربوط به بدن انسان و نه مربوط به جان اوست. نه بدن به تنهایی مهم است و نه جان، بلکه مهم آن است که آن موجود مجرد بدون تجافی تنزل کرده و با موجود مادی، هماهنگ شده و هر دو معجونی بشوند به نام انسان. به هر صورت، چون هستی و تشکیک آن و پیوستگی درجات و مراتب وجود بدون طفره است و بعضی از آن‌ها مادی و برخی برزخی و بعضی مجرد تام هستند و در آیه نمی‌فرماید من چیز دیگر به او دادم، بلکه می‌فرماید من او را تبدیل به چیز دیگر کردم» (۱۵).

۳. سقط جنین از دیدگاه فقها: به طور کلی فقها هرچند درباره سقط جنین فی‌نفسه و بدون عذر و دلیل موجه شرعی، خواه قبل یا بعد از ولوج روح، با رضایت یا بدون رضایت والدین، به صورت مباشری یا غیر مباشری، نظر موافقی ندارند (۱۶-۱۷).

پنجم «تعزیرات» می‌باشد (۲۲)، البته به موجب تبصره ماده ۳۰۶ در صورت جمع بعضی شرایط مجازات قصاص پذیرفته شده است. به موجب ماده ۳۰۶ ق.م.ا. اصولاً پرداخت دیه و مجازات‌های تعزیری بر مرتکب جنایت عمدی سقط جنین اعمال می‌شود و در موارد خاصی که شرح آن در تبصره ماده ۳۰۶ آمده، قصاص پذیرفته شده است.

ماده واحده قانون سقط درمانی مصوب سال ۱۳۸۴ مقرر می‌دارد: «سقط درمانی با تشخیص قطعی سه پزشک متخصص و تأیید پزشکی قانونی مبنی بر بیماری جنین که به علت عقب‌افتادگی یا ناقص‌الخلقه‌بودن موجب حرج مادر است و یا بیماری مادر که با تهدید جانی مادر توأم باشد، قبل از ولوج روح (چهارماه) با رضایت زن مجاز می‌باشد و مجازات و مسئولیتی متوجه پزشک مباشر نخواهد بود. متخلفین از اجرای مفاد قانون به مجازات‌های مقرر در قانون مجازات اسلامی محکوم خواهند شد.»

«بر اساس این ماده واحده، سقط قانونی جنین در صورت جمع چند شرط ذیل امکان‌پذیر است و برای پزشک مباشر سقط مسئولیتی به همراه ندارد: ۱- عقب‌افتادگی یا ناقص‌الخلقه‌بودن جنین؛ ۲- حرج مادر؛ ۳- پیش از ولوج روح (دمیده‌شدن روح به جنین) (۲۳)، باشد؛ ۴- مادر به سقط جنین رضایت دهد.» ماده ۵۶ قانون جوانی جمعیت و حمایت از خانواده مصوب ۱۴۰۰ مقرر داشته است: «سقط جنین ممنوع بوده و از جرائم دارای جنبه عمومی می‌باشد و مطابق مواد ۷۱۶ تا ۷۲۰ قانون مجازات اسلامی و مواد این قانون مستوجب مجازات دیه حبس و ابطال پروانه پزشکی است.»

باملاحظه این ماده ملاحظه می‌شود که اولاً قانونگذار همان مجازات حبس و دیه را که در قانون مجازات اسلامی ذکر کرده بودند را تأیید کرده است، به این صورت که همان مجازات حبس و دیه را تأکید کرده و درصدد نسخ و نادیده‌گرفتن آن‌ها برنیامده است و همینطور، مجازات قصاص، در این طرح نیز بیان نشده است و می‌توان گفت: قانونگذار در اصلاحیه ۱۳۹۲ قانون مجازات اسلامی و همینطور طرح جوانی جمعیت، هیچ‌نگاهی به مجازات قصاص برای جرم سقط جنین نداشته است؛ دواماً در این طرح ضمانت اجرایی دیگری تحت عنوان ابطال

قبل از دمیده‌شدن روح در جنین می‌باشد. بنابراین سقط جنین عمدی قبل از ولوج روح که شامل مرحله علقه و مضغه نیز می‌شود، حرام است، به علاوه روایات زیادی که به حد تواتر یا نزدیک به آن می‌رسند، حکم وضعی سقط جنین، یعنی وجوب دیه را خواه قبل از ولوج روح و خواه بعد از آن بیان می‌کنند که به دلالت التزامی بر حرمت سقط جنین دلالت می‌کنند» (۱۹)، «زیرا دیه برای جبران خسارت حاصل از سقط جنین عمدی جنایی است و سقط عمدی حتی قبل از ولوج روح به جز در مواردی که اجازه آن از سوی شارع مقدس صادر شده، ممنوع و حرام است» (۲۰). در فقه به مستندات دیگری چون اجماع نیز اشاره شده است که به منظور جلوگیری از اطاله کلاً از پرداختن به آن پرهیز می‌شود.

در حقوق موضوعه با تدوین و تصویب قانون مجازات اسلامی فعلی (مصوب ۱۳۹۲ ش.) قانونگذار به طور مصرح و مشخص، بی‌آنکه مجازات قصاص را برای سقط جنین پیش‌بینی نماید، مجازات دیه را به صراحت پیش‌بینی کرده است، ضمن آنکه در قانون پیشین (یعنی قانون مصوب ۱۳۷۵ ش.) که به کتاب تعزیرات مشهور است مجازات تعزیر را نیز برای سقط عمدی جنین در نظر گرفته بود که در مقایسه با حقوق کیفری پیش از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ و قبل از آن اوضاع به کلی متفاوت شده است. به موجب ماده ۳۰۶ ق.م.ا. مصوب ۱۳۹۲، «جنایت عمدی بر جنین ولو پس از حلول روح نیز موجب قصاص نبوده و فقط دیه و تعزیر بر مرتکب ثابت خواهد بود» با رعایت شرایط خاص تبصره این ماده با ملاحظه دقیق این ماده و مواد ۷۱۶ الی ۷۲۱ همین قانون (در باب دیات) و مواد ۶۲۲ تا ۶۲۴ قانون تعزیرات کتاب پنجم از ق.م. ملاحظه می‌شود به طور کلی صدمات وارده بر جنین به قتل و مادون قتل قابل تقسیم می‌باشد. در خصوص مجازات ناشی از قتل می‌بایست بیان نمود که از جمله مواردی که در قانون سابق بین حقوقدانان مورد اختلاف بود، تعلق یا عدم تعلق قصاص درباره جنینی بود که روح در آن دمیده شده است، قانون فعلی صراحتاً اعلام کرده، حتی در صورت حلول روح قصاص صورت نخواهد گرفت و اصولاً مجازات جنایت عمدی بر جنین بعد از حلول روح، پرداخت دیه و مجازات‌های تعزیری مقرر در کتاب

سقط جنین جایز نیست؛ صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد: «اگر مادر و جنین هر دو زنده باشند و خوف بر هر دو وجود داشته باشد، ظاهراً باید صبر کرد تا قضای خداوندی جاری شود و هیچ کدام شرعاً بر دیگری ترجیحی ندارد و به امور اعتباری که دلیل شرعی ندارد، توجه نمی‌شود» (۲۴). صاحب عروه نیز بر این نظر است که اگر خوف بر حیات هر دو وجود داشته باشد، باید منتظر ماند تا قضای خداوندی جاری شود (۲۵)، عموم فقیهایی که بر این عروه حاشیه زده‌اند این دیدگاه را پذیرفته‌اند، محقق سبزواری (۲۶-۲۷) و نیز مشهور اهل سنت قائل به این دیدگاه هستند.

دیدگاه دیگر این است که بعد از ولوج روح نیز در صورتی که بقای جنین موجب تهدید حیات مادر باشد و حفظ جان مادر مهم‌تر باشد، جایز است که سقط صورت گیرد (۲۸). از اطلاق و مفهوم این فتاوی روشن می‌شود که اگر بقای جنین دارای روح، حیات مادر را تهدید نکند، سقط وی جایز نیست، اگرچه موجب ضرر یا حرج شدید شود و جنین نیز در معرض فوت و مرگ باشد.

ولی دیدگاه سومی نیز وجود دارد که در همین فرض در صورتی که سقط توسط خود مادر انجام پذیرد، جایز است، به عنوان نمونه آیت‌الله خویی در این زمینه می‌نویسد: «اما درباره وظیف خود مادر که آیا می‌تواند برای حفظ حیات خود، فرزندش را بکشد یا نه؟ ظاهراً اشکالی ندارد مادر برای حفظ حیات خود، فرزندش را بکشد، دلیل این جواز همان مطلبی است که در جای خودش بیان کردیم زمانی که ضرر به یکی از دو شخص متوجه می‌شود واجب نیست که یکی از آن‌ها ضرر را تحمل کند تا دیگری ضرر نکند، چراکه شارع به تحمل عسر و حرج امر نکرده است، بنابراین در این فرض نیز بر مادر واجب نیست که ضرر را تحمل نموده و صبر کند تا بمیرد» (۲۹).

از سخن یادشده روشن می‌شود که این دیدگاه ناظر به فرضی است که بقای جنین ممکن باشد، ولی موجب مرگ مادر گردد، ولی در فرضی که بقای جنین ممکن نباشد، ولی بقای و نگهداری آن تا زمان مرگش سبب خطراتی کمتر از مرگ برای

پروانه پزشکی نیز مطرح شده است که در قانون مجازات اسلامی، نبوده است و این حاکی از اهمیت بیشتر این موضوع و سخت‌گیری بیشتر این طرح نسبت به مسأله سقط جنین می‌باشد. ماده واحده قانون سقط درمانی مصوب سال ۱۳۸۴ عملاً با قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت مصوب ۱۴۰۰ نسخ شده است. قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت، رضایت مادر مطابق شرایط مورد تأکید در قانون مصوب ۱۳۸۴ را کاملاً محدود کرده است، زیرا شورایی در سازمان نظام پزشکی قانونی متشکل از دو فقیه، یک قاضی و چند پزشک در این خصوص تصمیم‌گیری خواهد کرد و حرج مادر نیز از سوی قاضی تعیین می‌شود. با اجرای این طرح سلامت عمومی جامعه به خطر می‌افتد و آمار جنین‌های دارای نارسایی‌های جسمی و ذهنی نیز افزایش خواهد یافت. قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت، کار سقط را جنین با رضایت مادر حتی در مواردی که نوزاد دچار مشکلات کروموزومی یا جسمی باشد، بسیار سخت می‌کند. بر اساس این طرح، شورایی در سازمان نظام پزشکی قانونی متشکل از دو فقیه، یک قاضی و چند پزشک برای تشخیص و تأیید ضرورت قطعی سقط جنین تشکیل خواهد شد. همچنین حرج مادر را نیز قاضی تعیین می‌کند، به این معنا که اعلام مادر مبنی بر آنکه نگهداری کودک مبتلا به نارسایی‌های جسمی یا ذهنی برایش ممکن نیست، کفایت نمی‌کند و در نهایت قاضی باید به این تشخیص برسد؛ در واقع ماده ۵۶ طرح جوانی جمعیت و حمایت از خانواده، سقط درمانی را منسوخ می‌کند، اما آنچه در این مقاله فرض بحث است، صورتی است که بقای جنین سبب تهدید سلامتی یا حیات مادر می‌شود که خود دارای دو حالت است: حالت نخست قبل از ولوج روح، در این صورت بسیاری از فقیهان سقط جنین را جایز می‌شمارند و فرقی میان سقط توسط مادر یا دیگران نگذاشته‌اند و این دیدگاه مورد نظر عموم فقیهان معاصر است (۲۴).

صورت دوم سقط جنین بعد از ولوج روح است که در این صورت دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، تعدادی زیادی از فقیهان برآنند که به دلیل عدم ترجیح جان مادر یا جنین،

مادر شود که موضوع و فرض این پژوهش است، مورد نظر نبوده و بیانی در زمینه آن وجود ندارد.

۴. دلایل جواز سقط جنین در تراحم با حق حیات مادر

از منظر قاعده میسور: در حالت عادی و بدون خطر برای مادر، حفظ جنین واجب و سقط آن حرام است، اما در فرضی که علم به عدم بقای جنین داریم و از سوی دیگر جان مادر یا سلامتی او با خطر جدی مواجه می‌شود، چگونه می‌توان گفت که دین اسلام، آیین سهله و سمحه است، ولی در این فرض با سقط جنین و حفظ جان مادر که در آینده می‌تواند باردار شود مخالف است، لذا بر اساس قاعده میسور، یعنی المیسور لایسقط بالمعسور، در صورتی که حفظ توأمان حیات مادر و جنین معسور باشد، به حفظ حیات یکی که میسور است، بسنده شده و در تراحم آن دو هم، اهم یعنی حیات مادر بر مهم، یعنی حیات جنین ترجیح داده می‌شود.

فرض مورد بحث این است که اگر مادر یا پزشک اقدام به سقط جنین نکنند، به هر صورت بر اساس نظریات و آزمایشات پزشکی، نگره‌داشتن جنین و عدم سقط آن سبب خواهد شد که مادر به بیماری شدید، طولانی‌مدت یا از دست‌دادن توانایی برخی از اعضای بدن تا پایان عمر و یا عقیم‌شدن برای همیشه مبتلا شود.

قاعده میسور دلالت دارد که اگر واجبی به دوش شما گذاشته شده است، هر مقدار از آن را که می‌توانید باید انجام دهید و عدم توانایی نسبت به بخشی از آن سبب نمی‌شود که ترک همه جایز شمرده شود، در این موضوع پژوهش فرض بر این است حفظ جان جنین که یکی از واجبات و سقط آن در حکم اولی از محرّمات مسلم است، امکان‌پذیر نباشد، بدین‌معنا که حفظ جان جنین معسور است، اکنون امر دایر است بین این که جنین تا موعد مرگ طبیعی خویش و از بین‌رفتن به صورت عادی حفظ شود، ولی چنین کاری منجر به نقص مادر خواهد شد، از سوی دیگر حفظ جان مادر به صورت کلی و حفظ صحت و جلوگیری از دست‌رفتن برخی از اعضا، نیز از واجباتی است که بر مادر واجب است، بر اساس دلالت قاعده میسور مقدار ممکن را باید انجام داد و مقدار معسور را معذور

هستیم و این با نظر آخوند خراسانی هم سازگاری دارد، چراکه مبنایی که ایشان در کفایه‌الأصول نهاده چنین است: احتمال دارد نظر روایت به افراد متعددی باشد که هر کدامشان به وجوب مستقلى واجب باشند و نظری به مرکب از اجزایی که همه آن‌ها به یک وجوب واجب‌اند، نداشته باشد (۳۰).

بر این اساس می‌توان قاعده میسور را در ارتباط با ادله جواز سقط بدین‌گونه ارائه کرد:

۴-۱. قاعده میسور و اقتضای آیات و روایات: برخی از

آیات مانند آیه ۱۹۵ سوره بقره و روایات (۳۱)، بر این نکته دلالت دارند که حفظ نفس از هلاکت و خطرهای قابل توجه همانند قطع عضو و بلکه آسیب‌های مالی و آبرویی شدید واجب است، از سوی دیگر قاعده میسور دلالت دارد در صورت تراحم یا عدم امکان اتیان واجبات به صورت کامل از بخشی که قابل انجام است، نباید دست برداشت و اتیان میسور واجب است، در موضوع پژوهش نیز «حرمت سقط جنین» به صورت مطلق و قاعده اولیه، البته در راستای حفظ جنین و نگهداری آن برای تولد یک انسان، با «وجوب حفظ مادر از خطرها و آسیب‌های مهم» یکی معسور و دیگری میسور است، از آن روی که جنین به هر حال بالفعل یکی از افراد و نفوس جامعه به شمار نرفته و در شمارگان جمعیتی کشور هم محسوب نمی‌شود، بلکه بالقوه چنین است، در حالی که مادر بالفعل فردی از آحاد و نفوس جمعیت کشوری است، پس حفظ حیاتش اهم از حفظ حیات مهم جنین خواهد بود. از طرف دیگر می‌دانیم که حکم حرمت سقط تعبدی نیست، بلکه در راستای حفاظت از جنین و تولد فرزند تبیین شده است، با توجه به احتمال بین‌رفتن جنین در آینده نزدیک یا دور و سببیت بقای جنین در تحقق نقصان شدید مادر، حفظ مادر از آسیب جدی میسور است، ولی چنین امری نیازمند سقط است، ملاک قاعده میسور در اینجا وجود دارد مکلف قدرت بر تحصیل هر دو ندارد پس حفظ جان مادر از خطرات شدید مانند قطع عضو یا عقیمی دائم، واجب خواهد بود. بنابراین جواز سقط ثابت می‌شود.

از خطرات قابل توجه» هر دو دارای ملاک هستند و متعلق آن دو هیچ اتحاد وجودی ندارند و ترتب بین آن‌ها روشن است، همانند دو غریقی که نجات هر دو دارای ملاک‌اند و اگر مکلف یکی را نجات ندهد دیگری خود به خود محقق نمی‌شود، بلکه نیازمند امری جداگانه است، بلکه مادر می‌تواند دو عصیان را مرتکب شود همچنین و هم خویش را نابود سازد.

۴-۲. قاعده میسور و حکم عقل: قاعده میسور دلالت دارد، اگر کاری یا امری معسور شد، از میسور آن نباید دست برداشت و بر انجام آن باید کوشید و بنای عقلا نیز بر مدلول یادشده دلالت دارد، به این معنا که بنای عقلا حیات مستقر و سودمند را در برابر حیات غیر مستقر، مقدم می‌دارند و حفظ آن را ترجیح می‌دهند این ترجیح در مثال مشابه نیز بدین منوال است اگر امر دایر میان سلب حیات مستقر یک بیمار در حالت حیات نباتی و سلب حیات از زندگی یک انسان سالم و دارای حیات مستقر باشد، هرچند در قانون اولی حق حیات برای هر دوی آن‌ها ثابت است، ولی در صورت تراحم و عدم امکان تحقق هر دو، ترجیح با حفاظت از حیات مستقر است و ارائه خدمات در راستای حفظ حیات مستقر واجب بوده و ترجیح دارد.

تصویر دیگری نیز وجود دارد که اگر امری معسور است، ولی مقدم امر میسور و مفیدی است، مثلاً سقط جنین بچه‌ای که فعلاً حیات مستقر ندارد، مقدمه حفاظت از سلامتی مادر به شمار آید، در این صورت نوبت به تراحم نمی‌رسد و مادر با سقط جنین به ویژه زمانی که هنوز روح در آن دمیده نشده، مقدمه حفاظت از جان خویش را فراهم می‌آورد. بی‌آنکه میان این دو موضوع تراحمی صورت گیرد.

۴-۳. قاعده میسور و دفع خطر از خویشان: مبنای عقلای عالم این است هرگاه خطری متوجه آنان شود، اقدام به دفع خطر می‌کنند و دفع خطر را مصداق ظلم و ستم نمی‌دانند، بر این اساس اگر کسی اقدام به کورکردن فردی نماید عقلاً به فرد مورد تهدید حق می‌دهند که از خویش دفاع نماید، حتی اگر برای دفاع از خویش راهی جز کشتن یا معیوب‌ساختن طرف مقابل نداشته باشد و در صورت قتل وی

برخی در نقد این استدلال برآنند که تراحم در صورتی تحقق می‌یابد که تکلیف به هر دو حکم به صورت ترتیبی ممکن باشد، بدین‌معنا که اگر متعلق یکی از دو تکلیف را عصیان نماید، تکلیف دیگر به فعلیت برسد، مانند نماز و ازله نجاست از مسجد که هر کدام که ترک شود دیگری به فعلیت می‌رسد، اما در صورتی که امر و نهی اتحادی هستند و ترتب معنا و امکان ندارد و انجام یکی دیگر نیز محقق می‌شود، تا مکلف یکی را عصیان نماید، دیگری محقق می‌شود و امر به آن تحصیل حاصل و لغو است، مانند بحث حاضر که قتل جنین متعلق حرمت است، ولی عین همان چیزی است که با آن حفظ نفس که متعلق وجوب است، تحقق می‌پذیرد. از این رو اگر مکلف یکی از آن دو را عصیان کند، خود به خود دیگری تحقق می‌یابد و امر آن تحصیل حاصل و لغو است. به عنوان مثال اگر جنین را سقط نماید، حفظ نفس از خطرات شدید حاصل می‌شود و دیگر امر به آن معنا ندارد و اگر حفظ نفس ترک شود معنایش این خواهد بود که جنین تا زمانی که خود به خود از بین برود، حفظ می‌شود، در نتیجه ملاک تراحم در این موضوع جریان نخواهد داشت (۳۲).

پاسخ این است در بحث مورد پژوهش، ترکیب میان دو متعلق اتحادی نیستند و ترتب میان آن دو قابل تصور است، چراکه بعد از سقط و از بین بردن جنین، حفظ نفس نسبت به مادر، دلیل دارد و اطاعت از امر آن واجب است، در بحث ما مکلف توانایی دارد. به عنوان مثال با پیشرفت دانش دستگاهی بسازد که هم جان مادر و هم جان جنین را نجات دهد و هیچ محالی لازم نمی‌آید، بنابراین مولا می‌تواند بگوید جنین را حفظ کن اگر جنین را حفظ نکردی، جان مادر را حفظ نما به این معنا اگر حفظ جان جنین معسور است دست کم حفظ جان مادر که میسور است، انجام شود و یا اگر جان مادر را در برابر خطر قراردادی حداقل جان جنین را حفظ کن و سقط را منتسب به خویش نساز.

افزون بر این در صورتی که تراحم را میان دو وجوب در نظر بگیریم، تصور تراحم معقول‌تر و آسان‌تر خواهد بود، به این معنا که «وجوب حفظ جنین» با «وجوب حفظ سلامتی مادر

کرده‌اند که کدام یک بمیرند و یا زنده بمانند و اغلب به عسر و حرج مادر و مصدوم و معلول شدن و یا افسردگی‌های روحی و روانی پیدا کردنش، در صورت حفظ جنین، توجه و عنایت لازم را نداشته‌اند و حتی در تزاخم میان وجوب حفظ حیات آن دو هم که البته تشخیص آن به جهت پیشرفت‌های تکنولوژی و علم پزشکی از مسائل مستحدثه محسوب می‌شود، تفاوت حیات بالفعل مستقره مادر و حیات بالقوه و غیر مستقر جنین خیلی مد نظرشان نبوده است.

ضمن اینکه در موضع اضطرار بودن مادر و امکان تمسک او به احکام ثانویه، به عنوان یک مکلف محل بحث و فحص لازم نبوده است. یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد که طبق قاعده میسور و اقل‌المحذورین که بنای عقلا هم مؤید آن است، حیات مستقر و سودمند در برابر حیات غیر مستقر مقدم بوده و حفظ آن ترجیح دارد و در صورت تزاخم بین حفظ حیات مادر یا جنین، ترجیح با حفاظت از حیات مستقر بوده و ارائه خدمات در راستای حفظ حیات مادر واجب بوده و ترجیح دارد، به ویژه اگر سقط جنین مقدمه حفاظت از سلامت و جان مادر باشد که در این صورت حتی بین دو موضوع تزاخمی هم وجود ندارد. به علاوه مبنای عقلای عالم دفع خطر از خویش است که مورد ردع شارع هم نبوده، بلکه به مقتضای قاعده میسور بایستی از جانب مکلف در حد توان او اقدامات لازم جهت آن صورت گیرد. بنابراین مادر حق دارد برای حفظ نفس خویش به رفع خطر که گاهی جز با سقط جنین ممکن نیست اقدام نماید.

مشارکت نویسندگان

محبوبه ناصری طاهری: نگارش مقاله، جمع‌آوری داده‌ها، گردآوری منابع.

یونس واحدیاریجان و عبدالرضا جمال‌زاده: نظارت و راهنمایی بر مقاله.

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

را ظالم و قتل را کشتن از روی ستم نمی‌دانند و چنین بنای عقلایی از سوی شارع مقدس ردع نشده است و ادله حرمت قتل به حالت غیر دفاعی و به قتل تهاجمی مربوط هستند.

بنابراین بنای عقلایی نیز اقتضا دارد که مادر حق دارد جنینی را که حیات مستقر و همیشگی ندارد و از سوی دیگر تهدیدی برای سلامتی مادر به شمار می‌آید، سقط نماید، چراکه حفظ هر دو میسور نیست و انتخاب یکی به عنوان معسور، به دلیل عدم استقرار حیات جنین، حفظ جان مادر است که ارجحیت دارد و در صورتی که سقط صورت پذیرد، مورد مذمت و نکوهش قرار نمی‌گیرد (۳۲).

در نتیجه چنانچه امر دایرمدار سلامت مادر از خطرات شدید - قطع عضو، عقیمی دائم، بیماری تا آخر عمر - و حفظ جنین باشد، به ویژه اگر هنوز روح در جنین دمیده نشده، با توجه به سه دلیل فوق و قاعده میسور و نظام عقلای عالم، سقط جنین جایز، بلکه از باب دفاع از نفس واجب است.

در تمامی احکام شرعی، ادله احکام ثانوی بر ادله احکام اولی حاکم است، بنابراین اگر معلوم شود که وجود جنین، جان مادر را به خطر می‌اندازد یا حفظ جنین به واسطه وجود نقص یا بیماری مزمّن در او موجب حرج خواهد بود، سقط فرزند قبل از ولوج روح جایز و بعد از آن اختلافی است.

قاعده میسور به عنوان یک قاعده عقلی حکم می‌کند با اندازه توان از جان جنین و مادر باید حفاظت کرد و اکنون که نمی‌توان از جان جنین به هر دلیلی حفاظت نمود، باید به میسور اکتفا کرده و جان مادر را حفظ نمود.

نتیجه‌گیری

فرضیه پژوهش این بود که به نظر می‌رسد در تزاخم حیات مادر و جنین، کاربرد قاعده میسور و کاربست آن می‌تواند در ترجیح حیات مادر ولو با سقط جنین باشد. نتایج تحقیق نشان داد که برخلاف نظرات مختلف فقها که گاهی سقط جنین را مطلقاً از ابتدای لقاح تا زمان تولد حرام شمرده و گاهی میان ولوج روح و عدم ولوج روح فرق گذاشته‌اند و در تزاخم حیات مادر و جنین هم گاهی امر را به تقدیر آفرینشی واگذار

تشکر و قدردانی

ابراز نشده است.

تضاد منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تضاد منافع احتمالی را در رابطه با تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله اعلام نکرده‌اند.

تأمین مالی

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

References

1. Tabatabai MH. Al-Trjama Tafsir al-Mizan. 5th ed. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Society; 1995. [Arabic]
2. Tayeb SH. Atib al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. 1st ed. Tehran: Islamic Bookstore; 1991. Vol.4 p.60. [Arabic]
3. Bojunordi H. Al-Qhavahid al-Fiqhiyyah. 1st ed. Qom: Al-Hadi; 1998. Vol.2 p.27. [Arabic]
4. Ibn Abi Jumhor al-Ahsai M. Awali Elleali. 1st ed. Qom: Al-Hadi Publications; 1985. p.95-145. [Arabic]
5. Naeini MH. Ajvad al-Taqrirat. 1st ed. Qom: Mostafavi Publishing; 1989. p.87. [Arabic]
6. Ansari M. Faraid al-Asoul. 2nd ed. Qom: Religious Press Publications; 2002. Vol.2 p.499. [Arabic]
7. Hosseini Maraghi SMA. Al-Anaawin al-Fiqhiyyah. 1st ed. Qom: Islamic Publications Affiliated with the Community of Teachers of Qom Seminary; 1996. Vol.1 p.470. [Arabic]
8. Larijani B. Physician and ethical considerations. 1st ed. Tehran: Publications for Tomorrow; 2014. Vol.2 p.111. [Persian]
9. Shiravi M. The need to preserve the biological dignity of the laboratory embryo in the light of bioethical documents. Journal of Medical Ethics. 2010; 4(11): 135-166. [Persian]
10. Ibn Sina H. Risala al-Nafs. 1st ed. Tehran: Publications of National Art Association; 1992. p.52-54. [Persian]
11. Sohravardi SH-Y. Oeuvres philosophiques et mystiques. 1st ed. Tehran: Research Institute of Humanities and Culture; 2013. p.421. [Persian]
12. A Group of Researchers. Mosoha Islamic Fiqh Tabaqh Lmazhb Ahl al-Bayt. 1st ed. Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Institute Ahl al Bayt (AS); 2002. Vol.5 p.395. [Arabic]
13. Fakhr Razi M. Tafsir Kabir. 2nd ed. Beirut: Dar al-Hiya al-Trath al-Arabi; 1999. Vol.23 p.265. [Arabic]
14. Ibn -Arabi AM. Ahakam al-Qur'an. 1st ed. Beirut: Dar al Katb al Elamiya; 2001. Vol.2 p.66. [Arabic]
15. Javadi Ameli A. Woman in the mirror of beauty and glory. 1st ed. Qom: Esra Publishing Center; 1998. p.80-86. [Persian]
16. Mohaghegh Helli NAJ. Al-Moatbar fe shrea Almoghtasr. 1st ed. Qom: Seyyed al-Shohda Institute (AS); 1987. Vol.1 p.273. [Arabic]
17. Hakim MS. Minhaj al-Salehin. 1st ed. Beirut: Dar al-Taqqin Lalmahabat; 1989. Vol.2 p.300. [Arabic]
18. Najafi MH. Jawaher al-Kalam fi Shrea Sharia al-Islam. 7th ed. Beirut: Dar al-Ahya al-Trath al-Arabi; 1984. Vol.4 p.378. [Arabic]
19. Ahmad Idris A. Deiya. Translated by Faiz AR. 2nd ed. Tehran: Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1998. p.185. [Arabic]
20. Hurr Amili M. Wasa'il al-Shia. 1st ed. Qom: Al-Bayt al-Turath Foundation; 1991. Vol.29 p.312-325. [Arabic]
21. Makarem Shirazi N. Hame's jurisprudential research. 1st ed. Qom: Al-Madrasah al-Imam Ali bin Abi Talib (AS); 2001. p.286-288. [Arabic]
22. Ghorri Haeri MBA. Jami al-Rawah and Wazehat al-Eshtebahat about al-torogh and al-Asnad. 1st ed. Beirut: Dar al-Audha; 1983. Vol.2 p.401. [Arabic]
23. Mirzaei M. The concept of settled life and separation (crimes of murder of aborted fetuses and crimes against the dead). 1st ed. Karaj: Mallard Publications; 2018. p.54. [Persian]
24. Zamani R. Abortion in the eyes of Islamic law. 1st ed. Tehran: Mizan Publications; 2015. p.34. [Persian]
25. Tabatabaei Yazdi SMK. Urwa al-Wuthqa. 1st ed. Qom: Islamic Publications Office; 1998. Vol.2 p.118. [Arabic]
26. Mousavi Sabzevari SAA. Mahzab al-Ahkam fi Bayan-e al-Halal wa al-Haram. 4th ed. Qom: Office of Ayatollah Sabzevari; 1992. Vol.25 p.253. [Arabic]
27. Sistani A. Al-Fatwa al-Maysrah. 1st ed. Qom: Office of Ayatollah Sistani; 1995. p.432. [Arabic]
28. Hakim MS. Fiqh al-Marah al-Muslamah. 3rd ed. Qom: Dar al-Hilal; 2002. p.77. [Arabic]
29. Khoei AA. Moosoha al-Imam al-Khoei. 1st ed. Qom: Institute for Revival of Imam al-Khoei's Works; 1418. Vol.9 p.318. [Arabic]
30. Akhund Khorasani MK. Kefayeh al-Asul. 1st ed. Beirut: Al al-Bayt Lahiya al-Tarath Institute; 1991. p.370-371. [Arabic]
31. Culayni M. Al-Kafi. 4th ed. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya; 1987. Vol.4 p.53. [Arabic]
32. Qaeni M. Al-Mabsut fi Fiqh al-Masaal al-Moaasara. 2nd ed. Qom: Jurisprudential Center of Imams Athar (AS); 2011. Vol.1 p.256. [Arabic]