

# مبانی فقهی ماده ۲۳ قانون حمایت خانواده

## از دریچه فقه مقارن\*

- محمد امامی<sup>۱</sup>
- سیدعلی رضوی<sup>۲</sup>
- سیدمحمد رضوی<sup>۳</sup>

### چکیده

بر اساس ماده ۲۳ قانون حمایت خانواده ۱۳۹۱، زوجین می‌بایست قبل از ازدواج ضمن انجام آزمایش‌های پزشکی، گواهی لازم در خصوص بیماری‌های مسری و خطرناک را ارائه نمایند. در فقه مذاهب اسلامی، در خصوص حکم فقهی این گونه آزمایش‌ها میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد. برخی به استناد دلایلی چون روایات منقول از معصومان علیهم‌السلام، قاعده لاضرر، لزوم اطاعت از قوانین حکومت اسلامی، سیره عقلا و... قائل به لزوم انجام آن می‌باشند. در مقابل، عده‌ای دیگر بآرد دیدگاه فوق و استناد به توقیفی بودن عقد نکاح و

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۲۹.

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.imami@razavi.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

(razavi1515@gmail.com)

۳. استادیار دانشگاه بیرجند (razavi1213@birjand.ac.ir)

شروط صحت آن و برخی روایات، عدم وجوب آن را ترجیح داده‌اند. بر اساس یافته‌های نوشتار حاضر که به شیوه تحلیلی - توصیفی صورت گرفته، می‌توان نتیجه گرفت که گرچه به دلیل فقدان نص صریح، نمی‌توان وجوب انجام چنین آزمایش‌هایی را به عنوان حکم اولی پذیرفت، در صورت احساس نیاز در مورد بیماری‌های خطرناکی چون ایدز و... که موجب سرایت و هلاک شخص و سلامت افراد جامعه می‌گردد، انجام آزمایش‌های مزبور در موارد مشکوک، به جهت رعایت مصالح اجتماعی، از باب حکم ثانوی واجب است، لیکن در سایر موارد هرچند انجام آزمایش ارجح است، اما از نظر شرعی واجب نیست.

**واژگان کلیدی:** ازدواج، آزمایش پزشکی، بیماری خطرناک، بیماری مسری، ماده ۲۳ قانون حمایت خانواده.

### مقدمه

در جهان‌بینی اسلامی، خانواده از ارزش و اهمیت شایانی برخوردار است. خانواده بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی است که در نتیجه عقد نکاح بین زن و مرد بر اساس شرایط مقرر در شرع و قانون شکل می‌گیرد. از این رو، شارع اهتمام ویژه‌ای نسبت به نحوه شکل‌گیری و سلامت اعضای آن مبذول داشته است. قرآن کریم به عنوان منبع اصلی احکام فقهی در آیات متعدد به تبیین احکام مربوط به حوزه خانواده پرداخته است. در روایات منقول از معصومان علیهم‌السلام نیز اهمیت ویژه‌ای برای تشکیل، حفظ خانواده و حسن معاشرت اعضای آن در نظر گرفته شده است.

هرچند هدف اصلی ازدواج، دستیابی به کمال و پیدایش آرامش روانی و سکون نفس دانسته شده (روم/ ۲۱)، اما باید توجه داشت که استمرار نسل بشر و تولید مثل نیز در زمره آثار مهم ازدواج به شمار می‌آید و در روایات اسلامی، به انتخاب همسر بارور و دارای سلامت جنسی تأکید شده (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۹۴/۱۰) و فقدان برخی از اوصاف مرتبط با این حوزه، از جمله مصادیق عیب موجب ثبوت حق فسخ برای طرف مقابل به شمار رفته است.

یکی از مباحثی که امروزه دامنگیر بسیاری از افراد و جوامع بشری است، شیوع بیماری‌های واگیردار و غیر قابل درمان و یا صعب‌العلاج است که به سلامت روانی و

حسن تعامل اعضای خانواده صدمه وارد می‌کند. همچنین تولد نوزادی با امراضی نظیر تالاسمی ماژور آن گونه که ادعا شده، علاوه بر مشکلات پزشکی، اجتماعی و اقتصادی زیادی که برای بیمار و والدین ایجاد می‌کند، بار فراوانی را بر سیستم بهداشتی درمانی جامعه تحمیل خواهد کرد (شایان‌مهر و همکاران، ۱۳۹۴: ۹۰۳).

امروزه با پیشرفت‌های به دست آمده در حوزه پزشکی، این امکان برای بشر فراهم شده که با بررسی نقائص و بیماری‌های موجود در هر یک از زوجین، تا حدود زیادی از تولد فرزندان دارای مشکلات جسمی و بیماری‌های مزمن پیشگیری نموده و مانع سرایت بیماری به طرف مقابل گردد. بر این اساس در بسیاری از نظام‌های حقوقی کشورهای مختلف، انجام برخی از آزمایش‌های پزشکی برای زوجین قبل از ازدواج اجباری شده است (عثمان، ۲۰۰۹: ۴۲۶).

قانون‌گذار ایران نیز از اهمیت این موضوع غافل نبوده و در ماده ۲۳ قانون حمایت خانواده ۱۳۹۱ این گونه مقرر داشته است:

«وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی مکلف است ظرف یک ماه از تاریخ لازم‌الاجرا شدن این قانون، بیماری‌هایی را که باید طرفین پیش از ازدواج علیه آن‌ها واکسینه شوند و نیز بیماری‌های واگیردار و خطرناک برای زوجین و فرزندان ناشی از ازدواج را معین و اعلام کند».

بند دوم این ماده نیز دفاتر رسمی ازدواج را مکلف به مطالبه گواهی انجام آزمایش‌های مقرر در این قانون نموده است. *انسانی و مطالعات فرهنگی*  
با توجه به اینکه هیچ نص صریح شرعی در خصوص لزوم یا عدم لزوم آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج در دست نیست، باید دید حکم مقرر در ماده ۲۳ قانون حمایت خانواده، تا چه میزان با ضوابط فقهی همخوانی دارد؟ به بیان دیگر آیا می‌توان از منظر فقهی، انجام آزمایش‌های مزبور را امری واجب تلقی نمود؟ وجوب مزبور حکم اولی شرعی است یا حکم ثانوی؟

برای ارائه پاسخ مناسب به این سؤالات لازم است به بررسی دیدگاه‌های موافقان و مخالفان لزوم انجام آزمایش‌های مزبور در فقه مذاهب اسلامی پرداخته و با توجه به اصول کلی مستنبط از منابع شرعی، حکم قضیه را تبیین نماییم. شایان ذکر است که در

خصوص اصل مشروعیت انجام آزمایش‌های پزشکی قبل از ازدواج، اختلافی بین فقیهان مذاهب مختلف اسلامی به چشم نمی‌خورد (مرکز التمییز البحتی، ۲۰۱۴: ۲۴۱؛ فاضل موحدی لنگرانی، بی‌تا: ۲۴۳؛ جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۱۰۴/۱۵)، بلکه اختلاف نظر عمده در بحث وجوب یا عدم وجوب شرعی انجام آن می‌باشد.

شایان توجه است که عدم انجام آزمایش‌های مزبور، هیچ تأثیری در صحت شرعی نکاح نخواهد داشت و در صورتی که طرفین، سایر شرایط قانونی و شرعی را دارا باشند، نکاح ایشان از منظر شرعی با مانعی روبه‌رو نخواهد بود و عدم تمکین نسبت به حکم قانون، تنها موجب عدم ثبت ازدواج یا مجازات‌های مقرر در قوانین خاص خواهد شد. در خصوص حکم فقهی آزمایشات مزبور به دلیل فقدان نص صریح شرعی، رویکرد واحدی وجود ندارد. برخی آن را واجب دانسته و برخی قائل به عدم وجوب آن هستند. در کلمات برخی نیز عباراتی وجود دارد که می‌توان قبول هر یک از دو دیدگاه را به ایشان نسبت داد. دیدگاه سومی که با جمع‌بندی ادله مطرح شده و توسط طرفداران هر یک از دو دیدگاه مزبور به آن دست یافته‌ایم، این است که انجام آزمایش‌های مزبور به دلیل ضرورت‌های فردی و اجتماعی و مصالح جامعه مسلمانان از باب حکم ثانوی در مواردی که خطر جدی سلامت زوجین یا نسل آینده را تهدید می‌کند، واجب خواهد بود.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. مفهوم آزمایش پزشکی قبل از ازدواج

با توجه به نوپیدا بودن آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج که در نتیجه پیشرفت دانش پزشکی و امکان پیشگیری از برخی بیماری‌ها به وجود آمده، در آثار فقیهان متقدم و بسیاری از متأخران در خصوص تعریف، مبانی و حدود آن، مطلبی یافت نمی‌شود. در ماده ۲۳ قانون حمایت خانواده و آیین‌نامه اجرایی این قانون نیز تعریفی از آزمایش پزشکی ارائه نشده است. از این رو شایسته است ابتدا در اینجا به تبیین مفهوم آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج پردازیم و سپس حکم شرعی آن را تبیین نماییم.

آزمایش در لغت به معنای امتحان و سنجش به کار رفته است و در اصطلاح فقهی، یکی از راه‌های شناخت موضوعات است که فقیهان از آن در ابوابی مانند اجتهاد و تقلید، طهارت، تجارت، حجر، قضاء و دیات به مناسبت سخن گفته‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱۲۲/۱). در کتب فقهی از اصطلاح «فحص» به جای آزمایش استفاده شده که معنای لغوی آن با آزمایش یکسان بوده و از دید دانشمندان لغت به معنای جستجو می‌باشد (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۰۴۸/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۷۷). معنای اصطلاحی فحص نیز با معنای لغوی آن یکی بوده و آن گونه که برخی گفته‌اند، مترادف با جست‌وجو و به معنای تلاش برای یافتن چیزی به کار رفته است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۸۸/۳).

پزشکی نیز همان طبابت است که در فقه به آن اشاره شده است (همان: ۲۶۱/۲). در تبیین معنای طبابت نیز گفته شده است:

«طبابت، فن درمان بیماران است که در عرف از آن تحت عنوان طب یاد می‌شود» (مشکینی، بی‌تا: ۳۵۵).

در ترکیب «آزمایش پزشکی» نیز این دو کلمه از معنای لغوی خود دور نشده و به همان معنای سنجش و امتحان یا جست‌وجویی که با رویکرد تشخیص و درمان بیماری‌ها صورت می‌گیرد، به کار رفته‌اند. در اصطلاح فقهی نیز آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج عبارت است از:

«مجموعه‌ای از بررسی‌های کارشناسی و تخصصی که انجام آن پیش از انعقاد پیمان ازدواج، با هدف ارائه مشاوره و راهنمایی لازم جهت دستیابی به زندگی سعادت‌مند و فرزندان سالم و حفظ سلامت خانواده و به تبع آن سلامت اجتماع، به طرفین نکاح توصیه می‌شود» (کیلانی، ۲۰۱۱: ۲۱).

عقیده برخی نیز در مورد آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج چنین است:

«مجموعه‌ای از بررسی‌های کارشناسی و آزمایشگاهی - پزشکی است که در جهت تشکیل خانواده سالم و زندگی زناشویی موفق با حفظ سلامت زوجین انجام گرفته و به وسیله آن، قابلیت‌های جسمی و ژنتیکی ایشان شناسایی شده و امکان ایجاد ارتباط زناشویی بدون خطر و تولید نسل سالم و خالی از امراض مسری مورد بررسی

قرار می‌گیرد» (همان: ۲۲).

به نظر، تعاریف مزبور به همان معنای عرفی آزمایش‌های قبل از ازدواج اشاره دارد و در تعاریف مزبور به ویژه تعریف دوم، تلاش شده تمامی آثار احتمالی چنین آزمایشی احصا گردد. به عقیده ما بهتر است در تعریف آزمایش‌های قبل از ازدواج این گونه بگوییم:

«آزمایش‌های پزشکی قبل از ازدواج عبارت است از بررسی‌های آزمایشگاهی و تخصصی که در مراکز ذی‌صلاح و در موارد مصرح قانونی، نسبت به هر دو طرف نکاح، پیش از انعقاد عقد و ثبت آن، با هدف کشف بیماری‌های احتمالی طرفین و خطرهایی که ممکن است نسل آینده ایشان را تهدید کند و ارائه مشاوره لازم در جهت حفظ سلامت زوجین انجام می‌گیرد».

## ۲-۱. مفهوم ازدواج

ازدواج که در برخی روایات و لسان فقیهان از آن تعبیر به سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شده است (مجلسی، ۱۴۱۰: ۴۲۰/۱۰۰؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۲/۲۹)، در اصطلاح، «همسر گرفتن مرد یا زن است که به سبب عقد ازدواج همراه با شرایط آن تحقق می‌یابد» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۳۶۳/۱). بیشتر فقیهان به جای ازدواج از اصطلاح نکاح استفاده کرده‌اند.

صرف نظر از اختلافی که در خصوص حقیقت یا مجاز بودن کلمه نکاح در معنای عقد ازدواج وجود دارد (عبدالرحمن، بی‌تا: ۴۴۰/۳)، تعاریف زیر درباره نکاح بیان شده‌اند:

- «نکاح از منظر شرعی عبارت است از ارتباط و علقه خاص اعتباری بین زن و مرد که قابل جعل و انشاء به وسیله لفظ و شبه لفظ می‌باشد» (مشکینی، بی‌تا: ۵۴۶).
- «نکاح عبارت است از عقد بین زن و شوهر که سبب حلیت و طی می‌شود» (ابوجیب، ۱۴۰۸: ۳۶۰).
- «عقدی است که سبب حلیت استمتاع مرد از زنی که خالی از موانع شرعی باشد، می‌گردد» (همان).

در فقه امامیه و به تبع آن حقوق مدنی ایران، عقد نکاح به دو قسم نکاح دائم و موقت تقسیم شده است:

«عقد ازدواج یا برای مدتی معین منعقد می‌شود یا برای همیشه، که از اولی به متعه یا

ازدواج موقت و از دومی به ازدواج دائم تعبیر می‌شود» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۳۶۳/۱).

بر اساس ماده ۲۱ قانون حمایت خانواده:

«نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران در جهت محوریت و استواری روابط خانوادگی، نکاح دائم را که مبنای تشکیل خانواده است، مورد حمایت قرار می‌دهد».

با وجود این، نکاح موقت نیز در ادامه همین ماده بر اساس موازین شرعی، پذیرفته شده و در مواردی ثبت آن الزامی دانسته شده است.

مسئله‌ای که شایسته است در اینجا به آن اشاره شود این است که آیا مقررات ماده ۲۳ قانون حمایت خانواده صرفاً ناظر به ازدواج دائم است یا ازدواج موقت را نیز در بر می‌گیرد؟ در پاسخ به این سؤال ممکن است در بدو امر چنین اظهارنظر نمود که چون این ماده ناظر به ثبت ازدواج است و دفاتر رسمی ازدواج را مکلف به مطالبه گواهی‌های مزبور نموده و در نکاح موقت علی‌الاصول نیازی به ثبت ازدواج نیست، پس این مقرر شامل ازدواج موقت نخواهد بود و انجام چنین آزمایش‌هایی در ازدواج موقت لازم نیست. پیشینه تاریخی آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج نیز این برداشت را تأیید می‌کند.

با وجود این، به نظر نگارندگان نباید این برداشت ظاهری را تأیید نمود؛ چرا که اولاً از منظر اجتماعی و آسیب‌های متعدد فردی و اجتماعی که انتقال بیماری‌ها می‌تواند در پی داشته باشد، تفاوتی بین نکاح دائم و موقت نیست، چون در صورت ابتلای یکی از زوجین به بیماری مهلک و مسری، دائم یا موقت بودن نکاح، تغییری در احتمال سرایت به طرف مقابل ایجاد نخواهد کرد. ثانیاً در مواردی، بر اساس قانون حمایت خانواده، ثبت نکاح موقت نیز الزامی است که با توجه به اطلاق ماده ۲۳ می‌توان نکاح موقت را نیز داخل در بحث دانست:

«دفاتر رسمی ازدواج باید پیش از ثبت نکاح گواهی صادرشده از سوی پزشکان و مراکز مورد تأیید وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی دال بر عدم اعتیاد به مواد مخدر و عدم ابتلا به بیماری‌های موضوع این ماده و یا واکسینه شدن طرفین نسبت به بیماری‌های مذکور را از آنان مطالبه و بایگانی کنند».

## ۲. بررسی دیدگاه‌های مطرح در خصوص حکم شرعی آزمایش‌های

### پیش از ازدواج

در خصوص لزوم یا عدم لزوم انجام آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج، از دو منظر می‌توان به بررسی مسئله پرداخت. ابتدا باید حکم اولی حاکم بر انجام چنین آزمایش‌هایی مورد بررسی قرار گیرد و سپس در صورتی که بر اساس ادله احکام اولیه، وجوب انجام چنین آزمایش‌هایی را نپذیرفتیم، باید به سراغ ادله احکام ثانویه رفته و ببینیم که آیا می‌توان قائل به وجوب چنین عملی به عنوان حکم ثانویه شد یا چنین امکانی وجود ندارد؟ از این رو در ابتدا به تبیین حکم اولی پرداخته و دو فرض وجوب و عدم وجوب را به همراه ادله هر دیدگاه مورد بررسی قرار خواهیم داد و در ادامه به بررسی حکم ثانوی مسئله خواهیم پرداخت.

### ۱-۲. لزوم انجام آزمایش‌های پزشکی قبل از ازدواج به عنوان حکم اولی

برای اثبات وجوب شرعی انجام آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج می‌توان به دلایلی از کتاب و سنت استناد نمود که مورد بررسی قرار می‌گیرند.

#### ۱-۱-۲. قرآن کریم

##### ۱-۱-۱-۲. آیه ۱۹۵ سوره بقره<sup>۱</sup>

در این آیه شریفه، خداوند مسلمانان را از اینکه خود را در معرض هلاکت قرار دهند، نهی کرده است. به نظر می‌رسد این فقره از آیه مبارکه به عنوان یک گزاره کلی می‌تواند مبنای استنباط بسیاری از احکام شرعی گردد. از این رو با توجه به اینکه امروزه به دلیل پیشرفت دانش پزشکی می‌توان با انجام برخی از آزمایشات قبل از ازدواج از سرایت بسیاری از بیماری‌های مهلک و خطرناک به نسل آینده جلوگیری کرد، عدم اقدام به این کار حداقل در مواردی که احتمال خطر وجود دارد، یا به دلیل قابلیت انتقال، تهدیدی کلی در اذهان بشریت ایجاد کرده است (احمدنژاد، الهام و همکاران، ۱۳۸۵: ۸۱)، نوعی در معرض هلاکت قرار دادن خود و نسل آینده محسوب می‌شود که توسط

۱. «وَلَا تَلْقُوا بَأْدَانِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ».



آیه مبارکه از آن نهی شده است (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۳۲۷).

### نقد و بررسی

در نقد این استدلال می‌توان گفت که اولاً در خصوص تفسیر آیه مبارکه اختلاف نظر زیادی در میان فقیهان وجود دارد و برخی آن را ناظر به دفاع مشروع (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰/۲) یا فروعیات جهاد (ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۳۰۴/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۴۶/۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۸۲/۱) دانسته و عده‌ای آن را ناظر به عدم جواز بخشش تمام دارایی در مقام انفاق دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳/۴). ثانیاً در صورتی که دلالت آیه بر بحث حاضر را بپذیریم، تنها در مواردی می‌توان به آیه مزبور استناد کرد و حکم به لزوم انجام آزمایشات پزشکی نمود که خطر یقینی یا قریب به یقین، متوجه هر یک از زوجین یا نسل آینده باشد، و الاً استناد به این آیه برای اثبات مطلق آزمایش‌های پزشکی تمام نیست.

### ۲-۱-۱۲. آیه ۳۸ سوره آل عمران<sup>۱</sup>

بر اساس این آیه، انسان تا حد امکان باید از خداوند متعال درخواست نسلی سالم و طیب داشته باشد؛ چرا که وجود چنین نسلی، لازمه بقای نوع بشر و تداوم عبودیت خداوند در زمین به شمار می‌رود (شاطبی، بی‌تا: ۱۰/۲). از آنجا که انجام آزمایشات پزشکی، مقدمه‌ای برای دستیابی به چنین نسلی به شمار می‌رود، امری مشروع و لازم تلقی می‌شود (عارف قره‌داغی، ۱۴۱۹: ۱۲۳). علاوه بر این، فرزندان که در نتیجه تداخل ژنتیکی یا بیماری‌های ارثی که با انجام آزمایش قابل کشف و پیشگیری است، به دنیا می‌آیند، فی‌الجمله نمی‌توانند مایه «روشنی چشم» (ر.ک: فرقان/ ۷۴؛ سجده/ ۱۷) و مصداق ذریه طیبه به شمار روند (بوخاله، ۱۴۳۱: ۳۰۳).

### نقد و بررسی

هرچند بر اساس این آیه شریفه، طلب ذریه طیبه از خداوند امری نیکو و پسندیده است و ذریه طیبه شامل فرزندان صالح و سالم جسمی نیز خواهد بود، اما نمی‌توان از

۱. «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ».

مفهوم طیبه، تفسیری محدود ارائه نمود و فقط سلامت جسمی یا روانی و صالح بودن را داخل در آن دانست، بلکه این امکان وجود دارد که فرزندی علی‌رغم ابتلا به بیماری، از منظر قرآنی بر اساس اعمال صالح خود، ذریه طیبه به شمار آید و نمی‌توان به صراحت به طیبه نبودن فرزندان که دچار مریضی یا بیماری جسمی هستند، قائل شد. به بیان دیگر، در طیبه بودن ذریه انسان، عوامل متعددی نقش‌آفرین هستند که یکی از آن‌ها می‌تواند سلامت جسمانی باشد، اما سلامت جسمانی تمام ملاک و معیار برای طیبه تلقی شدن فرزند متولد از زوجین نیست. قدر متیقن این است که چنانچه فرزندی سالم و صالح باشد، مصداق ذریه طیبه به شمار خواهد آمد. علاوه بر این، بر فرض پذیرش استدلال به آیه فوق، این آیه تنها در خصوص آزمایش‌های پزشکی جهت ممانعت از انتقال بیماری‌های موروثی به نسل‌های آینده کارایی خواهد داشت و در خصوص بیماری‌های مسری به هر یک از زوجین نمی‌توان از آن حکمی برداشت نمود.

### ۳-۱-۱-۲. راهنمایی قرآن مبنی بر استفاده از راه‌های طبیعی

بعد از آنکه حضرت لوط ع‌ا‌ی‌ا سال‌هایی متمادی قومش را دعوت به یکتاپرستی کرد و آن‌ها را ارشاد و هدایت نمود، ولی قومش بر لجاجت و نافرمانی خودشان اصرار می‌ورزیدند، تا کار را به جایی رساندند که مستحق عذاب الهی شدند. قبل از نزول عذاب، خداوند به حضرت لوط ع‌ا‌ی‌ا دستور خروج از بین قومش را صادر نموده و در ضمن یادآور می‌شود که از وسیله و سبب استفاده نماید. قرآن کریم می‌فرماید:

«در این هنگام فرشتگان گفتند: ای لوط ما فرستادگان پروردگار تویم. آنان هرگز به تو دست نمی‌یابند و نمی‌توانند گزندت به تو برسانند. پس در پاسی از این شب، با خانواده‌ات از این دیار کوچ کن و هیچ یک از شما نباید روی بگرداند و به پشت سرش بنگرد. اما همسرت را با خود مبر؛ زیرا غذایی که به دیگران می‌رسد، به او نیز خواهد رسید» (هود/ ۸۱؛ صفوی، بی‌تا: ۲۳۰).

این فرمان (خروج از شهر در شب) خودش نوعی دستور استفاده از اسباب و وسیله است؛ یعنی می‌گوید شب را وسیله قرار بده و از تاریکی آن استفاده نما و از شهر خارج شو.

در دنیای کنونی نیز که وسایل پیشگیری از بیماری‌ها و تولد نسل معیوب و مریض، بیش از پیش در اختیار بشر قرار گرفته است، شایسته است که انسان بر اساس آموزه‌های قرآنی برای حفظ سلامت خود و نسل‌های آینده، به وسایل مزبور تمسک جسته و آن‌ها را برای نیل به این هدف به کار گیرد.

### نقد و بررسی

در نقد این استدلال می‌توان گفت با وجود اینکه توصیه قرآن به استفاده از ابزار و وسایل متعارف، امری مقبول و مورد پذیرش ماست، با وجود این، بین مقبولیت و وجوب، تفاوت وجود دارد. تقریر استدلال فوق به نحوی است که نمی‌توان از آن وجوب انجام آزمایش‌های پزشکی را برداشت نمود، بلکه می‌توان با استفاده از آن، جواز شرعی و بهتر بودن تمسک به این شیوه‌ها را استفاده نمود؛ در حالی که مستدل در مقام اثبات وجوب انجام آزمایش‌های پزشکی به عنوان حکم اولی شارع است.

### ۲-۱-۲. روایات

#### ۱-۲-۱. روایات دال بر لزوم انتخاب همسر برخوردار از سلامت جسمی

معصومان علیهم‌السلام در روایات زیادی مسلمانان را به انتخاب همسری شایسته، سالم از نظر جسمی و اخلاقی و متدین ترغیب کرده‌اند. در اینجا به برخی از روایات مزبور که می‌تواند اهمیت سلامت جسمی زوجین و وجود نسل سالم را نشان دهد، اشاره می‌شود. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

«قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اخْتَارُوا لِنُطْفِكُمْ، فَإِنَّ الْخَالَ أَحَدُ الضَّحِيجَيْنِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۲/۵)؛ پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: برای نطفه‌های خویش بهترین جایگاه را برگزینید؛ چرا که دایی نیز یکی از دو فرد تأثیرگذار بر فرزندان است.

در این روایت تأکید شده است که برای نسل خود جایگاه مناسبی انتخاب نمایید و به خانواده همسر از جمله برادران همسر خود توجه نمایید؛ چرا که صفات ایشان نیز به فرزند شما انتقال خواهد یافت. روایت مزبور عام است و می‌تواند خصوصیات جسمی از جمله مبرا بودن از بیماری‌های ارثی را نیز در بر گیرد.

در روایت دیگری چنین آمده است:

«تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۷۹)؛ برای نطفه‌های خود بهترین جایگاه را برگزینید؛ چرا که عرق [خصوصیات ژنتیکی] سرایت می‌کند [به نسل‌های آینده].

مراد از روایت این است که بسیاری از صفات، وراثتی است و از طریق ارث به فرزندان شخص نیز منتقل می‌شود (گوهری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۸۲). بر این اساس ممکن است شخص حامل برخی از بیماری‌های پنهان باشد که به فرزندان وی نیز منتقل شود و در ایشان ایجاد بیماری‌های خطرناک و مزمن نماید که از طریق آزمایش پیش از ازدواج قابل شناسایی و پیشگیری باشد.

علاوه بر دو روایت مزبور، روایات متعدد دیگری نیز وارد شده است که می‌توان از آن‌ها این گونه برداشت کرد که انسان برای ازدواج باید به تمامی ملاک‌های برتری و کمال از جمله سلامت جسمی توجه نماید؛ برای نمونه، حضرت رسول ﷺ در روایتی می‌فرماید:

«دختران خود را به کفو ایشان تزویج کنید و خودتان نیز از هم کفو خود همسر برگزینید و برای نطفه‌های خود بهترین جایگاه را انتخاب کنید» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۹۱/۱۰).

و یا در روایت دیگری آمده است: «برای نطفه خود بهترین جایگاه را انتخاب کنید؛ چرا که زنان، فرزندان همانند برادران و خواهران خود به دنیا می‌آورند» که به صراحت، دلالت بر همسانی بین فرزندان و خانواده همسر دارد که می‌تواند شامل بیماری‌ها و معایب پنهان و پیدای جسمانی و ژنتیکی نیز باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۷/۱).

باید توجه داشت که هرچند خطاب در روایات مزبور بیشتر متوجه مردان است، اما زنان نیز از این قاعده مستثنا نبوده و ایشان نیز بر اساس آموزه‌های دینی باید کلیه ملاک‌های مزبور را در انتخاب همسر در نظر بگیرند. از آنجا که آشنایی کامل با صفات اخلاقی و وضعیت سلامت شخص در بسیاری از موارد، جز از راه مشاهده رفتار شخص و بررسی‌های آزمایشگاهی به دست نمی‌آید، انجام آزمایشات قبل از

ازدواج در کنار نقش درمانی، به عنوان مقدمه‌ای برای پیشگیری از ضعف نسل آینده و انتقال بیماری‌ها به ایشان، امری لازم و ضروری خواهد بود؛ چرا که در بسیاری از موارد ممکن است با ازدواج دو شخصی که بیماری مشترکی را به صورت پنهان دارند، فرزندی بیمار به دنیا آید، در صورتی که با ازدواج هر یک از ایشان با یک انسان سالم، چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد.

در روایات دیگری نیز امر به فرار از کسانی شده است که مبتلا به بیماری‌های مهلک و واگیردار هستند؛ برای نمونه، پیامبر ﷺ می‌فرماید:

«از شخص مبتلا به جذام فرار کن، همان گونه که از شیر درنده فرار می‌کنی» (صدوق، ۱۴۱۳: ۵۵۷/۳).

بر اساس این قبیل روایات که مضامین آن‌ها به کزات و به تواتر معنوی تکرار شده، مراقبت و پیشگیری از ابتلا به بیماری‌های واگیردار و مهلک از دید روایات، امری لازم و ضروری است (عبدالصمد، ۱۴۱۷: ۱۶۵).

### نقد و بررسی

مضمون روایات مورد اشاره، صرف نظر از صحت یا ضعف سند آن‌ها، رجحان و برتری انجام امور مزبور است و دلالتی بر وجوب شرعی ندارد. دلیل این امر آن است که در هیچ یک از موارد مذکور در این دسته روایات، حکم به وجوب اجتناب یا حرمت ازدواج نشده و فقیهان نیز فتوا به چنین امری نداده‌اند؛ برای نمونه، هیچ فقیهی فتوا به وجوب اجتناب از ازدواج با شخصی که از معلولیت جسمی برخوردار است، نداده و آن را امری نامشروع تلقی نکرده است. نهایت چیزی که از این دسته روایات می‌توان برداشت نمود، آن است که انجام چنین آزمایش‌هایی، مشروع تلقی می‌گردد و از نظر شارع نه تنها انجام آن‌ها ممنوع نیست، بلکه بر اساس روایات رجحان دارد. اما با این روایات نمی‌توان وجوب آن‌ها را به عنوان حکم اولی شارع اثبات نمود.

### ۲-۲-۱-۲. حکمت استفاده از روایات دال بر جواز نظر به بدن زن در هنگام خواستگاری

توضیح اینکه در شرع مقدس اسلام بر اساس اصل اولیه، نگاه به بدن زن نامحرم جز در موارد استثنایی، امری حرام و مستوجب عقوبت اخروی است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۵۲/۲۳).

انصاری، ۱۴۱۵: ۴۱). با وجود این، فقیهان به استناد روایات (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۷۸/۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۴۳۵/۷) در امر ازدواج استثنا قائل شده و به مردی که قصد ازدواج با زنی دارد، با رعایت حدود مقرر شرعی، اجازه نظر به بدن وی جز عورت را داده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ ب: ۲۴۷/۴؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۴۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۲۳). حکمت این امر از جانب برخی فقیهان، آگاهی از معایب و محاسن زوجه دانسته شده است (سبحانی، بی‌تا: ۱۱/۱) که نشان می‌دهد از منظر شرع مقدس اسلام تنها زیبایی ظاهری و ویژگی‌های اخلاقی، ملاک برای ازدواج نیست، بلکه سلامت و قوت جسمی طرفین نیز مورد توجه گرفته است.

در حقیقت، بررسی مزبور نوعی آزمایش سلامت مرسوم در آن زمان بوده که در دسترس افراد جامعه قرار داشته است و به وسیله آن می‌توانسته‌اند از عیوب ظاهری طرف مقابل خود و بیماری‌های جسمی وی آگاه گردند. امروزه که راه حل‌های بهتر و دقیق‌تری برای تشخیص بیماری‌ها و عیوب جسمی افراد در دسترس قرار دارد، به استناد این دسته از روایات، استفاده از آن امری مشروع و معتبر تلقی خواهد شد و طرفین عقد می‌توانند با اطلاع از نتایج بررسی‌های مزبور، با دقت و آگاهی لازم، اقدام به اتخاذ تصمیم در خصوص انتخاب همسر نمایند. حتی می‌توان گفت که وقتی شارع مقدس، مجوز نظر با کیفیت مخصوص را در اموری صادر کرده که نسبت به برخی از امراض در درجه اهمیت بسیار پایین‌تری قرار دارند، امور مهم‌تر که در نسل آینده نیز تأثیرگذارند، باید به طریق اولی مجاز شمرده شوند.

#### نقد و بررسی

علی‌رغم پذیرش دیدگاه جواز نظر به بدن زن در هنگام خواستگاری با رعایت موازین مقرر در شرع، نمی‌توان به دلایل مزبور برای اثبات حکم وجوب انجام آزمایش‌های پزشکی به عنوان حکم اولی شارع استناد نمود؛ زیرا آن گونه که اشاره شد، روایات مزبور دلالت بر جواز چنین امری دارند و نه وجوب آن. به بیان دیگر، هیچ یک از روایات مورد اشاره، نظر به بدن زن در هنگام خواستگاری را امری واجب ندانسته‌اند و فقیهان نیز به استناد چنین روایاتی تنها به جواز نظر با رعایت حدود مقرر شرعی فتوا

داده‌اند و کسی قائل به وجوب آن نشده است. بر این اساس نمی‌توان به استناد این روایات صرف‌نظر از صحت یا ضعف سند آن‌ها، قائل به وجوب شرعی انجام آزمایش‌های پزشکی شد، بلکه نهایت چیزی که از این دلایل برداشت می‌شود، اصل جواز چنین اعمالی است.

### ۳-۲-۱۲. روایات ترغیب‌کننده به ازدواج با بیگانه و دوری از ازدواج با خویشان

از آنجا که در شریعت مقدس اسلام، ازدواج تنها راه مشروع برای تشکیل خانواده و تداوم نسل بشر به شمار می‌رود، این دین مقدس در مراحل تشکیل خانواده، طرفین را به انتخاب زوجی مناسب از نظر اخلاقی، اعتقادی و سلامت ترغیب و تشویق نموده است. بر این اساس در آموزه‌های معصومان علیهم‌السلام به عبارات مختلف، اشخاص از ازدواج با خویشاوندان بر حذر داشته شده‌اند و ترغیب به ازدواج با افراد غیر خویشاوند شده است که از نظر ژنتیک با یکدیگر متفاوت هستند (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۵۶۹؛ گروه محققان، ۱۴۲۹: ۶۰/۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۷۵۲/۲). البته روایت کراهت ازدواج با خویشان از طریق عامه نقل شده است، لکن از جهت سندی، آن گونه که برخی فقیهان بیان کرده‌اند، ضعیف محسوب نمی‌شود و روایاتی به همین مضمون نیز توسط برخی از امامیه نقل شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۲/۱).

حکمتی که در روایات منقول از معصومان علیهم‌السلام برای این حکم نقل شده، آن است که ازدواج با خویشان، منجر به ایجاد نسلی ضعیف و تولد فرزندان معیوب و بیمار می‌شود (ابن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۴۵۶). هرچند در روایات مزبور از عبارت «لا تنکحوا» استفاده شده که دلالت بر نهی دارد و نهی نیز ظهور در حرمت شرعی چنین اقدامی دارد، اما به عقیده برخی فقیهان، روایات مزبور دلالت بر کراهت ازدواج با خویشاوندان نزدیک دارند (همان). از این روایات، اهمیت و جایگاه پیشگیری از انتقال امراض و بیماری‌های موجب ضعف و هلاکت نسل آینده از منظر شریعت اسلام مشخص می‌گردد و حکم مزبور، اختصاص به خویشان و نزدیکان شخص ندارد و می‌توان با توجه به حکمت آن، حکم مزبور را در تمامی مواردی که احتمال خطر وجود دارد، ساری و جاری دانست و اقدام به چنین ازدواجی را حداقل مکروه شمرد. به همین دلیل

است که برخی فقیهان مراعات توصیه پزشک در این مورد را بلا مانع دانسته‌اند (تبریزی، بی تا: ۳۲۸/۲).

انجام آزمایش‌های پیش از ازدواج نیز یکی از ابزارهای لازم برای پیشگیری از چنین نتیجه‌ای است و می‌تواند مانع ضعف و سستی نسل آینده باشد. در حقیقت با تعمیم علت مذکور در روایات، یعنی ضعف نسل و تولد فرزندان معیوب، به تمامی مواردی که ممکن است چنین اثری داشته باشد، می‌توان ضرورت انجام آزمایش‌های پزشکی را پیش از اقدام به ازدواج از منظر شرع مقدس اسلام نتیجه گرفت.

### نقد و بررسی

با وجود اینکه آزمایش‌های پزشکی با شناسایی امراض مخفی موجود در جسم شخص می‌تواند به درمان وی و پیشگیری از ابتلای نسل آینده به چنین امراضی مفید باشد، اما نمی‌توان به استناد این دسته از روایات، حکم به وجوب شرعی آن نمود؛ چرا که بر فرض صحت سند و تمامیت دلالت این روایات، نهایت دلالت آن‌ها این است که انجام ازدواج در فرضی که ممکن است فرزندی ضعیف و بیمار متولد شود، مکروه است. آن گونه که پیداست، هرچند ترک مکروه از نظر شرعی رجحان دارد، اما انجام آن از منظر شرعی با مانعی مواجه نبوده و شخص بر انجام مکروه عقاب نخواهد شد (عبدالرحمن، بی تا: ۳۴۲/۳). بر این اساس اگر قائل به تعمیم علت مذکور در روایات به محل بحث نیز باشیم، نهایت چیزی که می‌توان از این روایات استفاده کرد، حکم به کراهت ازدواج بدون انجام آزمایش‌های لازم است و نمی‌توان از آن‌ها حرمت ازدواج بدون آزمایش را برداشت نمود یا حکم به وجوب انجام این آزمایش‌ها نمود.

### ۱-۲-۳. قواعد فقهی

برخی فقیهان برای اثبات لزوم انجام آزمایش‌های قبل از ازدواج، به قواعدی نظیر وجوب دفع ضرر محتمل، لاضرر و امثال آن استناد کرده‌اند.

### ۱-۲-۱. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، یکی از قواعد عقلی است که فی الجمله مورد



پذیرش قرار گرفته است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷: ۵۱/۳) و فقیهان در ابواب مختلف فقه و علم اصول برای اثبات برخی از دیدگاه‌های خویش به آن استناد کرده‌اند. مضمون قاعده مزبور، که به وجوه مختلف تقریر شده است، این است که عقل انسان حکم به وجوب دفع ضررهای احتمالی می‌کند و اگر انسان نسبت به ورود ضرر به خویش در خصوص امری بیمناک باشد، عقل حکم به وجوب دفع ضرر مزبور می‌کند. از آنجا که قاعده مزبور یک قاعده عقلایی است، مراد از وجوب در آن نیز وجوب ناشی از حکم عقل خواهد بود. هرچند به عقیده برخی وجوب دفع ضرر محتمل صرفاً اختصاص به ضررهای اخروی دارد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۳۳۴/۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۲۷: ۴۲/۳)، اما از دید بسیاری دیگر از فقیهان، این قاعده در ضررهای دنیوی نیز جریان دارد (شیرازی، ۱۴۱۲: ۲۰۵/۱؛ نراقی، ۱۴۲۲: ۳۲۴/۲).

نیز فقیهان در ابواب مختلف فقهی چون ولایت عدول مؤمنین (بهجت فومنی، ۱۴۲۶: ۳۵۶/۳)، حرمت تدوین و نشر کتب ضلال (منتظری، ۱۴۲۹: ۱۴۷)، وجوب ازدواج در صورت خوف ابتلا به معصیت (زنجانی، ۱۴۱۹: ۳۳/۱)، حرمت نظر به اجنبیه (همان: ۵۰۵/۲)، عدم جواز اضرار به نفس (جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۶۰/۲۱) و اثبات حق شفعه برای شریک (محقق داماد، ۱۴۲۶: ۸) به این قاعده استناد کرده‌اند.

از آنجا که در ازدواج، بدون انجام آزمایش‌های مرسوم پزشکی نیز خوف ضرر وجود دارد و شخص احتمال می‌دهد که بدون اطلاع از سلامت دیگری و بدون انجام بررسی‌های لازم، خود یا نسل وی دچار خطر شوند، عقل حکم می‌کند که انجام آزمایش‌های مزبور واجب و لازم است و شخص باید اقدامات پیشگیرانه لازم را پیش از اقدام به انعقاد عقد نکاح انجام دهد.

### ۱-۲-۳. قاعده «ما لا یتّم الواجب إلّا به فهو واجب»

در فقه اهل سنت برای اثبات برخی از احکام شرعی، به این قاعده تمسک شده است (صویغ، ۱۴۲۲: ۱۷)، اما در مذهب امامیه بیشتر در دانش اصول فقه و در بحث از وجوب یا عدم وجوب شرعی انجام مقدمه واجب، به این قاعده پرداخته می‌شود (فانی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۲۸/۲). مقدمه واجب عبارت است از هر آن چیزی که واجب بدون آن،

تمام و کمال نمی‌یابد (محمدی، بی‌تا: ۱۱۶/۱).

کیفیت استدلال به این قاعده بدین نحو است که چون حفظ و بقای نسل مسلمانان بر تک تک افراد جامعه واجب است و ایشان باید اهتمام لازم را در جهت حفظ و تداوم نسل خویش مبذول دارند (کیلانی، ۲۰۱۱: ۱۳۲) و این امر نیز متوقف بر سلامت خود و همسر می‌باشد، مقدمه آن یعنی انجام آزمایشات پزشکی به منظور آگاهی از سلامت و صحت جسمی و عدم وجود بیماری‌هایی که موجب ضعف نسل یا هلاکت فرزندان می‌شود نیز از دید فقیهان اهل سنت به استناد قاعده مزبور، و از دید فقیهان شیعه از باب مقدمه واجب، امری لازم و ضروری خواهد بود.

### نقد و بررسی

در نقد این استدلال می‌توان گفت که وجوب حفظ و بقای نسل مسلمانان بر تک تک افراد جامعه، ادعای صرف است و مستدل برای اثبات این مقدمه که استدلال وی بر پایه آن استوار است، دلیلی ارائه نداده و نگارنده نیز چنین دلیلی نیافته که بتوان برای اثبات لزوم حفظ نسل مسلمانان و وجوب تکلیفی آن بر همه افراد جامعه، به آن استناد نمود. بر این اساس، استدلال فوق مخدوش و غیر قابل پذیرش خواهد بود.

## ۲-۲. عدم لزوم مطلق انجام آزمایش‌های پزشکی قبل از ازدواج

دیدگاه دیگری که در خصوص آزمایش‌های پزشکی مطرح شده، این است که حکومت اسلامی نباید اقدام به وضع قانون و اجباری کردن انجام آزمایش‌های مزبور نماید؛ بلکه این امر باید به اختیار خود زوجین باشد و در صورت تمایل خود، اقدام به انجام آن نمایند و نباید ثبت نکاح مشروط به ارائه گواهی‌های مقرر در قانون باشد. برای این دیدگاه می‌توان به برخی از روایات، توقیفی بودن عقد نکاح و عدم همخوانی آزمایش‌های پزشکی با مقاصد شارع به دلیل ایجاد مانع در روند تشکیل خانواده استناد کرد.

### ۱-۲-۲. روایات

الف) امام رضا علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

«به خداوند حسن ظن داشته باش؛ چرا که خداوند متعال می‌فرماید: من همان گونه هستم که بنده مؤمنم گمان می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۴/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۹۳؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۷۱/۸).

در این روایت که از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده است، خداوند متعال از بندگان خود خواسته است که نسبت به وی حسن ظن داشته باشند؛ چرا که خداوند با ایشان به همان نحوی که توقع دارند، تعامل خواهد کرد و اگر از خداوند توقع خیر داشته باشند، او به ایشان عطا خواهد کرد. به عقیده برخی از فقیهان اهل سنت، انجام آزمایشات پزشکی قبل از ازدواج در حقیقت به معنای سوءظن به خداوند و عدم امید به رحمت وی است؛ از این رو امری مشروع و پسندیده نخواهد بود (اشقر، ۱۴۲۰: ۹۲). به عقیده ایشان، انسان مؤمن باید در چنین اموری با توکل و حسن ظن به خدا حرکت کند و نیازی به انجام آزمایش‌های مزبور نیست. به علاوه، آزمایش‌های مزبور در بسیاری از موارد، نتیجه درستی به دست نمی‌دهد (همان). روایاتی که سلامت طفل را در فرض رعایت برخی امور بهداشتی نظیر تغذیه تضمین می‌کند، می‌تواند مؤید دلیل فوق باشد؛ برای مثال، امام صادق علیه السلام سلامت طفلی را که پدر و مادرش سوئق می‌خورند، تضمین کرده است (مجلسی، ۱۴۱۰: ۲۷۸/۶۳).

#### نقد و بررسی

انجام آزمایش‌های پیش از ازدواج نه تنها سوءظن به خداوند و ناامیدی از رحمت وی نیست، بلکه حسن ظن به پروردگار به شمار می‌رود؛ چرا که انسان از ابزارهایی که خداوند متعال در اختیار وی قرار داده است، در جهت حفظ سلامت خود و نسل آینده مسلمانان، بهترین و کامل‌ترین استفاده را می‌برد (عبدالله، ۲۰۰۷: ۱۰۸). به علاوه، عقل انسان که یکی از حجت‌های الهی بر وی به شمار می‌رود (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۷/۱۵)، حکم می‌کند که توسل به وسایل و ابزارهای موجود، امری لازم بوده و هیچ منافاتی با حسن ظن به خداوند ندارد.

به علاوه اگر این دیدگاه را بپذیریم، باید انسان کار و تلاش را رها کرده و برای درمان تمامی بیماری‌ها و مشکلات شخصی و اجتماعی صرفاً حسن ظن به خداوند

داشته باشد. در حالی که این دیدگاه در آموزه‌های اسلامی مردود است و توصیه شده است که از ابزار طبیعی برای پیگیری امور استفاده شود. ربیع بن عبدالله از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

«خداوند از اینکه اشیاء و امور را بدون اسباب آن اجرا نماید، ابا دارد. بلکه وی برای هر چیزی سببی قرار داده است...» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۴۴۸).

نیز در روایتی آمده است:

«زمانی حضرت موسی علیه السلام بیمار شد. برخی از بنی اسرائیل که به عیادت او رفته و بیماری او را تشخیص دادند، گفتند: اگر از فلان دارو استفاده کنی، بهبودی خواهی یافت. موسی علیه السلام با توجه به توکلی که به خداوند داشت، گفت: من از هیچ دارویی بهره نمی‌گیرم تا خداوند مرا شفا دهد! اما بیماری‌اش طولانی شد. باز به او گفتند: داروی این بیماری، معروف است و ما با آن مداوا می‌کنیم، باز موسی علیه السلام گفت: من از دارو استفاده نمی‌کنم! و بیماری‌اش ادامه یافت. سرانجام خداوند به او وحی فرستاد: "به عزت و جلالم سوگند که بهبودی به تو نمی‌دهم، مگر اینکه از دارویی که به تو گفته‌اند، استفاده کنی!". موسی علیه السلام گفت: آن دارو را برای او بیاورند و از آن استفاده کرد و بهبودی یافت. در این هنگام در دل موسی علیه السلام وسوسه‌ای پیدا شد. [شاید وسوسه این بود که چرا خداوند تنها با توکل مرا رهایی نبخشید.] در این هنگام، خداوند به او وحی فرستاد: "تو می‌خواهی با توکل خود، حکمت و سنت مرا باطل کنی؟! مگر منافع داروها را کسی جز من در آن‌ها قرار داده است" (جزایری، بی‌تا: ۸۲).

روایات دیگری نیز مشابه این روایت در سایر منابع وارد شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۶۳/۲). به علاوه، این دیدگاه با مصالح اجتماعی جامعه اسلامی نیز در تضاد است و نمی‌توان با چنین استدلالی، سلامت نسل‌های بعدی مسلمانان را به خطر انداخت (همان: ۱۰۸/۲-۱۰۹).

صرف احتمالی بودن نتایج حاصل از بررسی‌های پزشکی نیز نمی‌تواند نافی اصل ضرورت انجام آن باشد؛ زیرا با مشاهده میزان صحت نتایج بررسی‌های مزبور و در نظر گرفتن خطرات احتمالی ناشی از انتقال بیماری به نسل‌های آینده یا یکی از زوجین، حداقل از باب احتیاط که در شریعت اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، می‌باید اقدام به

انجام آن کرد (عارف قره‌داغی، ۱۴۱۹: ۱۲۴). حتی برخی فقیهان در فرض احساس خطر ابتلا به تالاسمی مینور برای طفل متولد شده، جلوگیری مادام‌العمر از استیلاد را مجاز دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹: ۹۶).

ب) رسول اکرم صلی الله علیه و آله بر اساس روایتی فرمود:

«هر گاه شخصی که دین و امانتداری وی مورد تأیید شماست، به خواستگاری دخترتان آمد، خواستگاری وی را بپذیرید؛ در غیر این صورت، عمل شما فتنه‌انگیزی در زمین و فساد بزرگ خواهد بود» (مجلسی، ۱۴۱۰: ۳۷۲/۱۰۰).

به عقیده برخی در این روایت و روایات همسان آن، که در کتب فقهی اهل سنت آمده است (ترمذی، ۱۳۸۲: ۲۵۶/۱)، امر به قبول خواستگاری فردی شده که از منظر دینی و امین بودن، مورد تأیید می‌باشد و شرط دیگری برای پذیرش خواستگاری مقرر نشده و حضرت نفرموده است که وی باید سالم و خالی از بیماری‌های مسری یا خطرناک برای نسل‌های آینده باشد؛ چرا که اصل بر صحت و سلامت انسان است و نیازی به انجام آزمایش برای اثبات آن نمی‌باشد (قاسم، ۲۰۱۷: ۱). علاوه بر این در روایت مزبور صریحاً ممانعت از قبول خواستگاری چنین شخصی، افساد بزرگ و فتنه‌انگیزی در زمین دانسته شده است که مستوجب عقاب می‌باشد.

#### نقد و بررسی

در روایت مزبور، پیامبر صلی الله علیه و آله در مقام بیان لزوم انتخاب همسر صالح بوده و ویژگی‌ها و صفاتی چون ایمان و امانتداری که در روایت آمده است، تنها ویژگی‌های یک شخص صالح به شمار نمی‌رود و جنبه حصری ندارد؛ بلکه سلامت جسمی و عدم ابتلا به امراض وراثتی نیز یکی از صفات شخص صالح به شمار می‌رود (همان). علاوه بر این، از برخی عبارات فقیهان استفاده می‌شود که توانایی مالی برای پرداخت نفقه زن نیز یکی از شروط صحت نکاح به شمار می‌رود (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۳/۳۰۱؛ ابوجیب، ۱۴۰۸: ۳۲۰) و شخص ناتوان، کفو زن به شمار نرفته و در صورتی که بعد از عقد معلوم شود که مرد توان پرداخت نفقه زن را نداشته است، نکاح مزبور به دلیل فقدان شرط کفویت باطل خواهد بود (کاظمی، بی‌تا: ۱۷۶/۳) یا حداقل برای زن حق فسخ به استناد خیار تدلیس

(امامی، بی‌تا: ۴/۴۹۶) یا تخلف شرط (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱/۲۹۰) به وجود خواهد آمد. از آنجا که سلامت به مراتب امری مهم‌تر از تمکن مالی به شمار می‌رود، باید گفت همان‌گونه که بسیاری از فقیهان گفته‌اند، فقدان این وصف در یکی از طرفین در موارد معین می‌تواند موجب ثبوت خیار برای طرف مقابل گردد (سبحانی، بی‌تا: ۲/۱۱۱). با توجه به موارد فوق می‌توان گفت که در روایت مزبور، پیامبر خدا در مقام بیان تمام ویژگی‌های همسر صالح نبوده و تنها مهم‌ترین صفات مزبور را که امانتداری و ایمان است، ذکر فرموده است. بر این اساس، استدلال فوق پذیرفتنی نبوده و نمی‌تواند مبنای دیدگاه مستدل باشد.

همچنین از پاسخی که به این استدلال داده شد، معلوم می‌شود که درخواست یکی از زوجین برای انجام برخی آزمایشات خاص و غیر اجباری پزشکی، امری مشروع بوده و مخالفتی با روایت فوق ندارد.

## ۲-۲-۲. توقیفی بودن عقد نکاح

عقد نکاح یکی از عقود معینی است که ریشه در تاریخ بشر دارد و از زمان خلقت آدم تا کنون وجود داشته است. هرچند در شریعت اسلام برخی شرایط و آثار آن دچار تحول شد، اما باز هم از زمان تشریح این قواعد، بیش از ۱۴ قرن گذشته است و نمی‌توان گفت که این عقد یک عقد نوپیدا است. بنابراین از آنجا که ارکان و شرایط عقد نکاح در فقه مذاهب مختلف اسلامی به صورت مبسوط مطرح و معین شده است و شرط انجام آزمایش‌های پزشکی در میان آن‌ها به چشم نمی‌خورد، نمی‌توان لزوم چنین عملی را پذیرفتن و پذیرفتن دیدگاه لزوم انجام آزمایشات پزشکی برای صحت ازدواج، امری خلاف شرع و غیر قابل قبول می‌باشد (عارف قره‌داغی، ۱۴۲۱: ۷۵۸).

## نقد و بررسی

هیچ یک از فقیهان اسلامی یا قوانین مربوط به احوال شخصیه و مواد قانون مدنی در خصوص شرایط انعقاد نکاح، انجام آزمایش‌های پزشکی پیش از ازدواج را جزء شروط صحت آن به شمار نیاورده‌اند. بلکه انجام آزمایشات مزبور به عنوان یکی از شروط کمال و در جهت دستیابی به مقاصد حقیقی اسلام از ازدواج یعنی آرامش و کمال

بشری در کنار تداوم نهاد خانواده و تولید نسلی قوی برای آینده جهان اسلام می‌باشد؛ چرا که زندگی افرادی که از سلامت کامل جسمانی برخوردارند و نسلی قوی را تولید می‌کنند، به مراتب از دوام بیشتری برخوردار خواهد بود و با مقاصد شرع مقدس اسلام همخوانی بیشتری خواهد داشت (همان).

### ۲-۳. ایجاد مانع بر سر راه ازدواج که مطلوب شارع است

به عقیده این دسته از فقیهان، الزام به انجام آزمایش‌های پزشکی و صبغه شرعی دادن به آن باعث خواهد شد که به دلیل مصلحت‌اندیشی‌های غیر واقعی، یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اسلامی به نام تشکیل خانواده و ازدواج که در دین مقدس اسلام تأکید زیادی بر اهمیت آن شده، تعطیل یا با مانع مواجه شود. نمی‌توان احکام شرعی چون ازدواج را به دلیل امکان تولد فرزند معیوب یا امثال آن، با مانع مواجه کرد. در حقیقت این اقدام، دفع مفسده ناشی از تولد فرزندان معیوب یا سرایت بیماری به یکی از همسران به وسیله مفسده‌ای به مراتب قوی‌تر یعنی سختگیری در ازدواج خواهد بود و باعث خواهد شد که جوانان به دلیل ترس از آثار روانی ناشی از افشای ابتلا به مرض خاص، از ازدواج خودداری نمایند (عثمان، ۲۰۰۹: ۴۲۷). این در حالی است که چنین چیزی در فقه اسلامی مردود دانسته شده است (شریف، بی‌تا: ۳۳۱/۱).

### نقد و بررسی

در صورتی که قائلان به لزوم انجام آزمایشات پزشکی، صحت شرعی عقد را متوقف بر انجام آن می‌دانستند و یا اقدام به ازدواج را به صرف احتمال تولد فرزندان معیوب، حرام شرعی می‌دانستند، می‌توانستیم اشکال مزبور را فی‌الجمله بپذیریم، اما در حال حاضر بر اساس ماده ۷ آیین‌نامه اجرایی قانون حمایت خانواده، با رضایت طرفین بر وقوع ازدواج با وجود بیماری‌های مزمن و انجام مراقبت‌های لازم برای ممانعت از سرایت بیماری‌های خطرناک مسری به هر یک از زوجین یا نسل آینده، امکان ثبت ازدواج برای این افراد فراهم شده و ازدواج ایشان شرعی و قانونی خواهد بود. علاوه بر این، انجام آزمایشات مزبور، مفسده مورد نظر مستدل را به دنبال ندارد؛ زیرا آن گونه که اشاره شد، مانع صحت عقد نکاح به شمار نمی‌رود. گرچه می‌توان ادعا نمود که

مصلحت موجود در آزمایشات مزبور، به مراتب بالاتر از مفاسد آن است؛ زیرا تنها مفسده‌ای که می‌توان برای آن تصور نمود، صرف هزینه و وقت طرفین عقد است، اما کشف بیماری‌های واگیردار و قابل انتقال به طرف مقابل یا نسل آینده و درمان آن در صورت امکان یا به کارگیری سایر طرق موجود برای جلوگیری از انتشار یا انتقال بیماری به نسل‌های آینده، مصلحت به مراتب قوی‌تری در پی دارد؛ چرا که این کار موجب افزایش آرامش ناشی از ازدواج بوده و نیز مانع صرف هزینه‌های هنگفت توسط طرفین عقد و مراجعات مکرر به مراکز درمانی برای درمان مریضی‌های مزبور در آینده می‌شود (شیر، ۱۴۱۶: ۳۳۶/۱).

## ۲-۳. نظریه وجوب انجام آزمایش‌های پزشکی به عنوان حکم ثانوی

### ناشی از ضرورت اجتماعی

با توجه به عدم کفایت دلایل ارائه‌شده برای اثبات وجوب انجام آزمایش‌های پیش از ازدواج به عنوان حکم اولی، باید دید آیا می‌توان انجام چنین آزمایش‌هایی را از باب احکام ثانویه یا حکم حکومتی بر طرفین عقد نکاح واجب دانست؟ برخی فقها ازدواج بین افرادی را که از نظر پزشکی همخوانی ندارند، امری نامناسب قلمداد کرده و انجام آن را توصیه نکرده‌اند (بهجت فومنی، ۱۴۲۸: ۹/۴). بعضی نیز انجام برخی امور حرام همچون استمناء را برای به دست آوردن نمونه برای انجام آزمایش قبل از ازدواج در صورت ضرورت، مشروع تلقی کرده‌اند (فاضل موحدی لنگرانی، بی‌تا: ۲۴۳). این در حالی است که اگر آزمایش مزبور را غیر شرعی تلقی می‌کردند، قطعاً از انجام آن نهی می‌کردند.

شیوع بیماری‌های واگیردار و درمان‌ناپذیر و یا صعب‌العلاج، به سلامت روانی و حسن تعامل اعضای خانواده صدمه وارد می‌کند. همچنین تولد نوزادی با امراضی نظیر تالاسمی ماژور آن گونه که ادعا شده، علاوه بر مشکلات پزشکی، اجتماعی و اقتصادی زیادی که برای بیمار و والدین ایجاد می‌کند، بار فراوانی بر سیستم بهداشتی درمانی جامعه تحمیل خواهد کرد (شایان‌مهر و همکاران، ۱۳۹۴: ۹۰۳)؛ به طوری که بخش عمده‌ای از هزینه‌های درمانی و بودجه‌های مربوط به حوزه سلامت، به درمان بخشی از



بیماری‌های مزمن و صعب‌العلاج که جنبه وراثتی داشته یا عواملی همچون اختلاط دو ژن حامل بیماری در ایجاد آن نقش داشته‌اند، اختصاص می‌یابد (کربمی و همکاران، ۱۳۹۰: ۹۸۵). بر این اساس، اعمال محدودیت‌هایی از قبیل لزوم انجام برخی از آزمایش‌های پزشکی در صورت شیوع نوعی خاصی از بیماری مزمن و صعب‌العلاج در یک منطقه می‌تواند تا حدود زیادی به پیشگیری از انتقال چنین بیماری‌هایی به نسل‌های آینده یا یکی از زوجین کمک کرده و موجب کاهش هزینه‌های ناشی از درمان در حوزه فردی و به ویژه حوزه اجتماعی نماید و این امکان را فراهم سازد که سرمایه‌های کشور در بخش‌های ضروری‌تر صرف گردد.

در فقه امامیه، استناد به ضرورت‌های اجتماعی بی‌سابقه نیست و در موارد متعددی فقیهان برای اثبات یک حکم شرعی به آن استناد کرده‌اند؛ برای نمونه، برخی در خصوص کنترل جمعیت از طریق کنترل تولید مثل این گونه اظهار عقیده می‌کنند: «در صورتی که اهل خیره و کارشناسان متدین، مسئله کنترل و محدود ساختن موالد را یک ضرورت اجتماعی تشخیص دهند، شرعاً می‌توان به طور موقت با آن موافقت کرد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۴۶۲/۱؛ همو، ۱۴۲۹: ۷۳).

در باب فروش اموال شخص محترک نیز فقیهان به ضرورت اجتماعی استناد کرده و جواز فروش اموال احتکارشده را از باب ضرورت اجتماعی مجاز دانسته‌اند (موسوی خلخالی، ۱۴۲۲: ۵۱۸). در ابواب فقه جزایی نیز این نظریه مورد استناد قرار گرفته و برخی تعیین قیمت دیه را توسط حاکم شرع با وجود تخییر در انتخاب آن، به استناد ضرورت اجتماعی ممکن دانسته‌اند (مرعشی، ۱۴۲۷: ۱/۱: ۲۰۱).

بر این اساس باید گفت در صورتی که ضرورت اجتماعی اقتضا نماید، مثلاً شیوع یک بیماری خاص در کشور گسترش یابد یا در ازدواج برخی از افراد، خطری معتدبه برای نسل آینده وجود داشته باشد که هزینه‌های مادی و معنوی زیادی برای جامعه یا خود این افراد در پی داشته باشد، قانون‌گذار می‌تواند با وضع قانون، انجام آزمایش‌های پزشکی را در جهت پیشگیری از بیماری‌های مزبور الزامی نماید. بدیهی است الزام مزبور به حکم اولی نخواهد بود، بلکه چنین حکمی از مصادیق احکام ثانویه به شمار خواهد آمد.

## ۲-۴. نظریه وجوب انجام آزمایش‌های پزشکی به عنوان حکم حکومتی

به عقیده برخی فقهای اهل سنت، حاکم شرع و ولی امر مسلمین می‌تواند بر اساس مصالح جامعه اسلامی، اقدام به وضع قانون در خصوص لزوم انجام برخی آزمایش‌های قبل از انعقاد عقد نکاح نماید و این امر منافاتی با قواعد شرعی نخواهد داشت (عبدالله، ۲۰۰۷: ۱۱۱). به عقیده طرفداران این نظریه، وضع چنین مقرراتی توسط حاکم جامعه اسلامی به دلیل رعایت مصالح اجتماعی است و با آزادی افراد در چارچوب مقررات حاکم بر جامعه منافاتی نخواهد داشت (صابونی، ۱۹۸۷: ۲۳۷). به بیان دیگر می‌توان گفت وجوب چنین عملی تنها در صورت اقتضای مصالح فردی و اجتماعی، امری پذیرفته شده خواهد بود. از دیگر سو، التزام به احکام حکومتی به استناد آیاتی از قرآن کریم مانند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء/ ۵۹) واجب و اجتناب‌ناپذیر است. خداوند در این آیه مبارکه، مسلمانان را امر به اطاعت از خود، پیامبر و حاکمان واجد صلاحیت کرده است. بر این اساس، مسلمانان ملزم هستند از دستورات و تدابیری که حاکم شرع به جهت رعایت مصالح اجتماع مسلمانان اتخاذ می‌کند، پیروی کنند (طبری، ۱۴۰۵: ۱۸۲/۷؛ انصاری قرطبی، ۱۴۲۷: ۵/۲۶۰). بر این اساس در صورتی که حاکم اسلامی به جهت رعایت مصالح جامعه از جمله کاهش ابتلا به برخی از بیماری‌های موروثی و واگیردار، انجام آزمایشات معینی را قبل از ازدواج لازم بداند، افراد جامعه ملزم به اطاعت از وی می‌باشند؛ هرچند نص صریحی بر وجوب انجام چنین آزمایش‌هایی در میان روایات و آیات قرآنی وجود نداشته باشد (ماء‌العینین، ۱۹۹۸: ۹۵۶). از دید فقیهان امامی نیز اطاعت از قوانین و مقررات جامعه اسلامی که توسط مراجع صالح و بر اساس ضوابط قانونی به تصویب رسیده باشند، واجب شرعی است (فاضل موحدی لنگرانی، بی‌تا: ۲۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۱/۲۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۲: ۳/۵۴۱). ماده ۲۳ قانون حمایت خانواده نیز از این قاعده کلی مستثنا نخواهد بود و در نتیجه، زوجین موظف خواهند بود در موارد مصرح در قانون، اقدام به انجام آن آزمایش‌ها نمایند.

### نقد و بررسی

استدلال طرفداران نظریه مزبور را تنها در موارد مصرح قانونی که جنبه حصری

دارد، می‌توان پذیرفت و جز در همان موارد خاص، نمی‌توان حکم به وجوب شرعی نمود. به عبارت دیگر، دلیل مورد نظر تنها در موارد خاص و بیماری‌های خطرناک مصرح در قانون پذیرفته خواهد بود. علاوه بر این، هرچند اطاعت از قوانین جاری کشور بر اساس این نظریه واجب تلقی می‌شود، اما این نظریه برای اثبات مدعای ما کارایی نخواهد داشت؛ چرا که ما در پی اثبات مبانی فقهی مقرر مزبور هستیم که مربوط به مرحله وضع قانون یا به تعبیر برخی (دانش‌پژوه، ۱۳۹۲: ۱۲) حقوق‌گذاری می‌باشد، در حالی که این نظریه بیشتر ناظر به مرحله حقوق‌ورزی یا اجرای قوانین (همان) است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه فقه مذاهب مختلف اسلامی، خالی از هر گونه نص صریح دال بر لزوم یا عدم لزوم انجام چنین آزمایش‌هایی به عنوان حکم شرعی می‌باشد، حکم مسئله مزبور را باید بر اساس کلیات و قواعد معتبر در فقه استنباط نمود. بر این اساس باید بین حکم اولی و ثانوی تفاوت گذاشت و وجوب یا عدم وجوب انجام آزمایش‌های پزشکی را در هر یک از دو فرض به صورت مجزا بررسی کرد. در بررسی دلایل قائلان به وجوب و عدم وجوب چنین آزمایش‌هایی به عنوان حکم اولیه می‌توان گفت دلایل هیچ یک از دو دیدگاه مزبور را به صورت کامل نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا به نظر نگارندگان، از یک سو ادله و مبانی بیان‌شده توسط قائلان به لزوم شرعی انجام آزمایش‌های پزشکی، از قدرت و صراحت لازم برای اثبات وجوب شرعی آن برخوردار نیست و از سوی دیگر، دلایلی که توسط مخالفان نیز ارائه شده است، با ضعف و گاه خروج موضوعی از مسئله مواجه است.

در نتیجه باید اذعان نمود که اگر بیماری خاصی در یک منطقه شیوع پیدا کند و معلوم شود که ازدواج افراد دارای بیماری مزبور، موجب ایجاد خطر برای جامعه و ضعف در نسل آینده ایشان خواهد شد و هزینه زیادی برای جامعه در پی خواهد داشت، بر اساس مصالح نوعی و ضرورت اجتماعی، این امکان وجود دارد که مراجع ذیصلاح با وضع قانون، از باب حکم حکومتی انجام آزمایش‌های قبل از ازدواج را

امری لازم و واجب اعلام نمایند. علاوه بر این در مواردی که به دلیل وجود خویشاوندی نزدیک و وجود بیماری‌های همسان در یک خانواده، احتمال خطر وجود دارد نیز این امر متصور است. هرچند آن گونه که در ماده ۷ آیین‌نامه اجرایی قانون حمایت خانواده اشاره شده و برخی از اندیشمندان نیز گفته‌اند، حتی در فرضی که انجام آزمایش مزبور اجباری باشد، عدم انجام آن خللی به صحت نکاح وارد نخواهد کرد و تنها مجازات‌های مقرر در قانون را برای متخلفان در پی خواهد داشت (اشقر، ۱۴۲۰: ۹۷). اما در غیر این صورت و عدم وجود ضرورت اجتماعی یا مصالح نوعی، علی‌رغم قبول ارجحیت انجام آزمایش‌های مزبور نمی‌توان قائل به وجوب شرعی آن‌ها شد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۲. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن نحریر، *المهذب*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۳. ابن سعید حلّی، یحیی بن احمد، *الجامع للشرائع*، قم، مؤسسه سیدالشهداء العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقانیس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن فهد حلّی، جمال‌الدین احمد بن محمد اسدی، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۶. ابوجیب، سعدی، *القاموس الفقهی لغة واصطلاحًا*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۷. احمدنژاد، الهام و همکاران، «بررسی باورها و رفتارهای رایج دختران (۱۱-۱۸) ساله در مورد ایدز در شهر ارومیه»، *فصلنامه اصول بهداشت روانی*، شماره‌های ۳۱-۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۵ ش.
۸. اشقر، اسامه عمر سلیمان، *مستجدات فقهیه فی قضایا الزواج و الطلاق*، اردن، دار الفئاتس، ۱۴۲۰ ق.
۹. امامی، سیدحسن، *حقوق مدنی*، تهران، اسلامیه، بی تا.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمدامین، *کتاب النکاح*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۷ ق.
۱۲. بحرانی (آل عصفور)، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحلائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۰۱ ق.
۱۴. بوحالة، طیب، *الفحوصات الطبّیة قبل الزواج؛ دراسة مقارنة*، مکتبه المدینه، دار الفکر و القانون، ۱۴۳۱ ق.
۱۵. بهجت فومنی، محمدتقی، *استفتائات*، قم، دفتر معظم له، ۱۴۲۸ ق.
۱۶. همو، *جامع المسائل*، قم، دفتر معظم له، ۱۴۲۶ ق.
۱۷. تبریزی، جواد بن علی، *استفتائات جدید*، قم، بی تا، بی تا.
۱۸. ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی بن سوره، *الجامع الصحیح؛ سنن الترمذی*، قاهره، مطبعة مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ۱۳۸۲ ق.
۱۹. جزایری، سید عبدالله بن نورالدین، *التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیه*، بی جا، مخطوط، بی تا.
۲۰. جمعی از مؤلفان، *فصلنامه فقه اهل بیت (علیهم السلام)*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم، بی تا.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۲۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. دانش‌پژوه، مصطفی، *مقدمه علم حقوق با رویکرد به حقوق ایران و اسلام*، چاپ نهم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۲۴. سیحانی، جعفر، *نظام النکاح فی الشریعة الاسلامیة الغراء*، قم، بی تا، بی تا.
۲۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی، *المواقفات فی اصول الشریعه*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۲۶. شایان‌مهر، محرم و همکاران، «غریبالگری پیش از ازدواج بتا تالاسمی در شهرستان ارومیه در سال

- ۱۳۹۳: یک گزارش کوتاه»، مجله دانشگاه علوم پزشکی رفسنجان، دوره چهاردهم، شماره ۱۰، دی ۱۳۹۴ ش.
۲۷. شبیر، محمد عثمان، «موقف الاسلام من الامراض الوراثية»، مجله الحکمه، بریطانيا، شماره ۶، صفر ۱۴۱۶ ق.
۲۸. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۲۹. شریف، محمد عبدالغفار، «الكشف الاجبارى عن الامراض الوراثية»، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الامارات العربية المتحدة، شماره ۲۲، بی تا.
۳۰. شیرازی، میرزا محمد تقی، حاشية المكاسب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۳۱. صابونی، عبدالرحمن، احکام الزواج فی الفقه الاسلامی، کویت، مکتبه الفلاح، ۱۹۸۷ م.
۳۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۳. صفوی، سید محمد رضا، ترجمه قرآن بر اساس المیزان، قم، معارف، بی تا.
۳۴. صویغ، عبدالمحسن عبدالعزیز، «ما لا یتّم الواجب الا به فهو واجب»، ریاض، جامعة الملك سعود، ۱۴۲۲ ق.
۳۵. طباطبایی زدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی مع التعليقات، قم، مدرسة الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۸ ق.
۳۶. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰ ش.
۳۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ ق.
۳۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق. (ب)
۳۹. همو، المسبوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ ق.
۴۰. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق. (الف)
۴۱. عارف قره داغی، عارف علی، «الاختبار الجینی و الوقایه من الامراض الوراثية من منظور اسلامي»، مجلة التجديد، سال سوم، شماره ۵، ۱۴۱۹ ق.
۴۲. همو، قضايا فقهية فی الجینات البشرية من منظور اسلامي، اردن، دار النفائس، ۱۴۲۱ ق.
۴۳. عبدالرحمان، محمود، معجم المصطلحات و اللفاظ الفقهیه، بی جا، بی تا.
۴۴. عبدالصمد، محمد کامل، الاعجاز العلمی فی الاسلام، لبنان، دار المصریة اللبنانیة، ۱۴۱۷ ق.
۴۵. عبدالله، حسن صلاح الصغیر، مدی مشروعیة الالتزام بالفحص الطبی قبل الزواج؛ دراسة مقارنة، اسکندریه، دار الجامعة الجدیده، ۲۰۰۷ م.
۴۶. عثمان، محمد رأفت، المادة الوراثية الجینوم؛ قضايا فقهیه، قاهره، مکتبه وهبه، ۲۰۰۹ م.
۴۷. علامه حلّی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۳۸۸ ق.
۴۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، جامع المسائل، قم، امیر قلم، بی تا.
۴۹. فانی اصفهانی، علی، آراء حول مبحث اللفاظ فی علم الاصول، قم، نشر رضا مظاهری، ۱۴۰۱ ق.
۵۰. قاسم، عبدالرشید، «الفحص الطبی قبل الزواج»، در: <<https://saaid.net/mkatarat/alzawaj/75.htm>>، بازدید در ۲۳/۱۰/۲۰۱۷.
۵۱. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی؛ خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵ ش.

۵۲. کاظمی (فاضل جواد)، جواد بن سعد اسدی، *مسالك الافهام الى آيات الاحكام*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵۳. کریمی، سعید، مرضیه جواد، و فاطمه جعفرزاده، «بار اقتصادی و هزینه‌های سلامت ناشی از بیماری‌های مزمن در ایران و جهان»، *نشریه مدیریت اطلاعات سلامت*، ویژه‌نامه اقتصاد سلامت، دوره هشتم، شماره ۷، ۱۳۹۰ ش.
۵۴. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۵. همو، *الکافی*، قم، دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ ق.
۵۶. کیلانی، فاطمه بوعلی، *الفحوصات الطبیة للزوجین قبل ابرام عقد الزواج، اسانیدها و مقاصدها؛ دراسة مقارنة*، اردن، دار النفائس، ۲۰۱۱ م.
۵۷. گروه محققان، *موسوعة احکام الاطفال و ادلتها؛ مقارنة تفصیلیة بین مذهب الامامیة و المذاهب الاخری*، ترتیب و تنظیم قدرت‌الله انصاری، با اشراف محمدجواد فاضل لنکرانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ۱۴۲۹ ق.
۵۸. گوهری، مریم، حمیدرضا بصیری، و سیدمحمد اکرمی، «تشخیص هویت انسان از منظر قرآن کریم، روایات معصومین علیهم‌السلام و دانش ژنتیک»، *دوفصلنامه فقه پزشکی*، سال هشتم، شماره‌های ۲۶-۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۵۹. ماء‌العینین، حمداتی، «الامراض التي يجب أن يكون الاختیار الوراثی فیها اجباریًا»، ندوة الوراثة و الهندسة الوراثة و الجینوم البشری و العلاج الجینی؛ روية اسلامية، مجمع المنعقد فی کویت، ۱۳ و ۱۴ اکتبر، سلسله المطبوعات للمنظمة الاسلامية للعلوم الطبیة، ۱۹۹۸ م.
۶۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم‌السلام*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۶۱. مجلسی، محمدتقی، *روضه المتقین*، قم، کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.
۶۲. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن هذلی، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۶۳. محقق داماد، سیدمصطفی، *ایقاع؛ اخذ به شفعه*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
۶۴. محمدی، علی، *شرح اصول استنباط*، قم، دار الفکر، بی‌تا.
۶۵. مرعشی، سیدمحمدحسن، *دیدگاه‌های نو در حقوق*، چاپ دوم، تهران، میزان، ۱۴۲۷ ق.
۶۶. مرکز التمییز البحثی، *الموسوعة المیسرة فی القضایا المعاصرة*، ریاض، مکتبه ملک فهد الوطنی، ۲۰۱۴ م.
۶۷. مشکینی، میرزا علی، *مصطلحات الفقه*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۶۸. مصطفوی، سیدمحمدکاظم، *مائة قاعدة فقهیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر، *احکام پزشکی*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ۱۴۲۹ ق.
۷۰. همو، *استفتائات جدید*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ۱۴۲۷ ق.
۷۱. همو، *انوار الفقاهة - کتاب النکاح*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ۱۴۲۵ ق.
۷۲. همو، *کتاب النکاح*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ۱۴۲۴ ق.
۷۳. منتظری، حسین علی، *حکومت دینی و حقوق انسان*، قم، ارغوان دانش، ۱۴۲۹ ق.
۷۴. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، *القواعد الفقهیه*، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۷۵. موسوی خلخالی، سیدمحمد مهدی، *حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه*، ترجمه جعفر الهادی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.

۷۶. موسوی خمینی، سیدروح الله، استفتانات، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.  
 ۷۷. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.  
 ۷۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، رسائل و مسائل، قم، کنگره نراقیین، ۱۴۲۲ ق.  
 ۷۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶ ق.

