

نظریه‌ها، قوانین و مبانی مشروعیت باروری‌های پزشکی

(بخش دوم)

محمد رضا رضانیا معلم*

چکیده

در بخش نخست بعد از بیان آثار مثبت و منفی موضوع از دیدگاه دانشمندان علوم پزشکی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق و فقه به دسته‌بندی فتاوی فقهای شیعه و اهل سنت در شش نظریه پرداخته‌شد و با نقل قوانین موضوعه‌ی کشورهای غربی پایان یافت. اینک مشروعیت موضوع فرزنددارشدن با دخالت عامل سومی، یعنی بهره‌گیری از اسپرم یا تخمک و یا رحم بیگانه با عنایت به آیات، روایات، اصول و قواعد فقهی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت به جمع‌بندی موضوع از دو دیدگاه فردی و احوال خصوصی افراد و دیدگاه حکومتی و نظام اجتماعی پرداخته می‌شود. نتیجه‌ی مشخص قابل ارائه‌ی مقاله، این خواهد بود که تا قانون صریح و شفاف و جامعی در این زمینه تدوین و وضع نگردد، هرکس بر مبنای نظریه‌ی فقهی مرجع تقلید خود می‌تواند عمل کند که خود مشکلات اجرایی، حقوقی و قضایی بی‌شماری را برای کشور سبب خواهد شد «قانون نحوه‌ی اهدای جنین به زوجین نابارور» به رغم لزوم وضع آن، بسیار ناقص و ابتدایی است که خود بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد.

کلید واژه‌ها

باروری پزشکی - تلقیح مصنوعی - باروری نوزاد آزمایشگاهی - مادران
جانشین - قرارداد بچه‌سازی - انتقال و اهدای جنین

* دانشجوی دکتری فقه و حقوق خصوصی مدرسه‌ی عالی شهید مطهری



گفتار سوم: مبانی فقهی توالد و رابطه‌ی زوجیت

پرسش اساسی این است که: آیا برای تولید نسل، راه خاصی پیش بینی شده است؟ آیا وجود رابطه‌ی زوجیت در تولید نسل شرط است؟ آیا دارای ضوابط و قواعدی است؟ قواعد آن تا چه حد الزامی است؟ تخلف از آن‌ها چه پیامدهایی دارد و آن‌ها کدامند؟

الف - آیات قابل استناد

فقه‌ها و علمای اسلامی - که در موضوع تلقیح مصنوعی مقالاتی نوشته‌اند - به آیات متعددی استناد کرده‌اند. به این آیات - که بیشترین ارتباط را در تطبیق بر موضوع بحث دارند - اشاره کرده و دیدگاه‌های آن‌ها را یادآور می‌شویم:

۱- «الذین هم لفروجهم حافظون الا علی أزواجهم او ما ملکت ایمانهم فممن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون» کسانی که پاک دامن هستند، مگر در مورد همسران‌شان یا کنیزانی که به دست آورده‌اند ... پس هر که فراتر از این جوید، آنان از حد درگذرندگانند. (مؤمنون، ۲۳: ۵-۷)

در دلالت آیه بر تلقیح مصنوعی و باروری‌های پزشکی، بیان‌های متفاوتی ارائه شده است:

۱- جمله‌ی «فمن ابتغی» دلالت می‌کند هر عملی که با حفظ فرج ناسازگار باشد، تعدی و تجاوز از میزان شرعی است، مگر این که از راه ازدواج یا ملک یمین باشد. حفظ فرج در آیه، حفظ از آمیزش، تفخیز، لمس و ... را فرا می‌گیرد، چنان‌که اگر منی یا تخمک بارور شده متعلق به شخصی به رحم زنی غیر همسر وی انتقال یابد، چه به صورت مستقیم باشد یا به وسیله‌ی ابزار پزشکی، چنین فردی گناه‌کار و مجرم است و این عمل ممنوع و حرام است و هم‌چنین، اجاره‌ی رحم و تزریق تخمک زنی به زن دیگر را فرا می‌گیرد.^{۸۱}

۲- حکم عمومی وجوب حفظ فرج همواره به حال خود باقی است، مگر آن که با دلیل معتبری، برخی از مصداق‌های آن استثنا گردد و تا زمانی که مصداقی استثنا نشده، آن مصداق بر حرام بودن خود باقی است.^{۸۲} پس لسان آیه عام است؛ چرا که جمله‌ی «الذین هم لفروجهم حافظون» یک قاعده‌ی عمومی را بیان می‌کند و



با استثنای بعدی می‌فهماند، مقصود او عمومی بوده و برای مباح بودن هر امری مربوط به فروج نیاز به دلیل شرعی است.

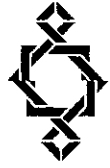
۳- آیه عموم وجوب حفظ فرج را به دو مورد تخصیص زده و در آن دو مورد، عام، شمولی ندارد، اما در غیر آن دو مصداق، عام شمول دارد و همه‌ی اعمال مربوط به شرمگاه را که تردید آمیز باشد، فرا می‌گیرد و با تبادر یا انصراف نمی‌توان عام را از دلالتش محروم کرد.^{۸۳}

۴- اگرچه روایاتی^{۸۴} وجود دارد مبنی بر این که هر آیه‌ای از آیات قرآن که در باره‌ی حفظ فرج نازل شده در باره‌ی زنا است، جز آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی نور که در باره‌ی نظر و نگاه نکردن به فرج دیگری است، اما با الغای خصوصیت از مورد، می‌تواند هر نوع فعل و تصرفی نسبت به فرج بیگانه را فرا گیرد؛ از جمله: وارد نمودن منی دیگری به رحم زن (خواه توسط دیگری انجام گیرد یا خود زوجین، اگر چه این عمل بر زوجین حرام نیست، اما از شؤون حفظ از بیگانه، وارد نکردن منی او، حتی توسط خود زوجین است)، اجاره‌ی رحم وی و گرفتن تخمک از او نیز حرام می‌باشد، چنان‌که روایت دیگری است که امام به استناد ذیل آیه‌ی «فمن ابتغی» عمل استمنا را حرام دانستند، با این‌که فعل غیر نبوده و توسط خود شخص انجام می‌گیرد. این نشانگر آن است که متعلق آیه عمومیت دارد و موضع بحث را فرا می‌گیرد.^{۸۵}

ایرادات

۱- معنای نگاه‌داری شرمگاه از زنان کنایه از این است که مرد به وسیله‌ی آن از زنان لذت نبرد اما ریختن قطره‌ای از منی - که از آلت تناسلی بیرون می‌آید - در مهبل زنان به وسیله‌ی لوله را در بر نمی‌گیرد، پس متبادر از حفظ فرج، نگاه‌داری آن از آمیزش است.^{۸۶}

۲- آیه اختصاص به مردان دارد و به زنان نظر ندارد. با قاعده‌ی اشتراک^{۸۷} هم نمی‌توان حکم مربوط به مردان را به زنان سرایت داد؛ چون در آیه، مردان، مورد حکم نیستند، بلکه موضوع حکم هستند، به این دلیل که آیه کام‌جویی از کنیز را جایز دانسته که مخصوص مردان است، درحالی که بهره‌گیری زن از غلامش



جایز نیست، بلکه حتی برهنه کرد آن بدن زن نزد غلام هم جایز نیست. در این صورت، قاعده‌ی اشتراک هم کارآیی ندارد.^{۸۸}

۳- در مواردی که متعلق محذوف است، گزیزی از این نیست که به قدر متیقن از متعلق باید اکتفا کرد تا تناسب آن با سایر واژه‌ها و عبارات‌ها حفظ گردد. در آیه، حفظ نکردن فرج از همسر یا شوهر و کنیز مستثنا است، پس آن‌چه از آن «مستثنی منه» استثنا شده هم باید مردان بیگانه باشند؛ یعنی حفظ عورت از مردان بیگانه واجب است، پس اگر خود زوجین منی دیگری را وارد رحم «زوجه» نمایند، آیه آن را فرا نمی‌گیرد.^{۸۹}

۴- استناد به روایات یاد شده:

اولاً: تأیید می‌کند که متعلق آیه عام نیست و اقسام باروری‌های پزشکی را فرا نمی‌گیرد؛ زیرا امام در مقام بیان متعلق، تنها زنا را ذکر کرده است و اگر متعلق وسیع‌تری می‌بود، آن را ذکر می‌کرد. به عبارت دیگر، امام درصدد بیان متعلق آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی نور بوده و آن را به نگاه محدود کرده و آیات دیگر مرتبط با موضوع حفظ را به زنا منحصر کرده است. از مقابله‌ی امام فهمیده می‌شود که آیات مزبور متعلق وسیعی ندارند؛ و گر نه نگاه و نظر را فرا می‌گرفتند.^{۹۰}

ثانیاً: از نظر عرف بین زنا و اقسام باروری‌های پزشکی تفاوت است و نمی‌توان با الغای خصوصیت به موضوع بحث سرایت داد؛ چون تسری حکم از افراد یک موضوع به سایر افراد آن موضوع ممکن و صحیح است، اما از موضوعی به موضوع دیگر - که در نظر عرف تفاوت ماهوی دارند - صحیح نیست.

ثالثاً: استناد به استشهاد امام به ذیل آیه‌ی مورد بحث در بیان حکم استمنا، نمی‌تواند دلیل تمامی باشد؛ چون استشهاد امام در راستای دلالت آیه بوده است. آیه، بر منع کام‌جویی و لذت‌طلبی جنسی، جز از راه همسر و کنیز دلالت می‌کند و استمنا - که کام‌جویی جنسی با خود است - از موارد و مصادیق استثنا شده نیست؛ پس تحت عام باقی مانده و حرام است. در این صورت، اگر مصداقی کام‌جویی جنسی نباشد، اول بحث است که آیه آن را فرا می‌گیرد یا نه؟ به اضافه، با روایات دیگر - که متعلق آیه را به زنا منحصر کرده - معارض است، خصوصاً که روایت مزبور، مرفوعه^{۹۱} است و قابل اعتماد نیست.





۲- «قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم و یحفظوا فروجهم ذلک أزکی لهم و قل للمؤمنات یغضضن من أبصارهن و یحفظن فروجهن»، به مردان با ایمان بگو دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند که این برای آنان پاکیزه‌تر است و به زنان با ایمان بگو دیدگان خود را از هر نامحرمی فرو بندند و پاکدامنی ورزند. (نور، ۲۴:۳۱) در دلالت آیه بر موضوع بحث، همانند آیه‌ی نخست، بیان‌های متفاوتی ارائه شده است:

۱- در آیه، متعلق حفظ بیان نشده است و عدم ذکر متعلق، مفید عموم است؛ پس باید از هر عملی - که با حفظ عورت سازگاری ندارد - دوری جست، جز اعمالی که دلیلی بر عدم لزوم حفظ فرج از آن‌ها موجود باشد؛ بنابراین اجاره‌ی رحم، تزریق اسپرم بیگانه به زن بیگانه و یا تزریق تخمک زنی به زن دیگر و ... از مصادیق خاص نیستند و در نتیجه حکم عام آن‌ها را فرا می‌گیرد.^{۹۲}

۲- خداوند برای مسأله‌ی نگاه، حرف تبعیض «من» را به کار برده است تا بفهماند همه‌ی نگاه‌ها به طور کلی و عام حرام نیستند، بلکه برخی از آن‌ها حرام می‌باشند، ولی در باره‌ی حفظ فرج، بدون «من» آورده شده است؛ یعنی حفظ شرمگاه به صورت کلی واجب است و عدم رعایت این اصل، حرام و ممنوع است. اگر چه موضوع بحث از شبهات مصداقیه است، اما با توجه به اصل موضوعی که در امور مربوط به فروج وجود دارد و قاعده‌ی عمومی درباره‌ی فرج‌ها نیز حرام بودن آن‌ها است، از مصادیق عام و قاعده‌ی کلی محسوب شده و تا دلیلی بر اباحه‌ی آن یافت نگردد و یا مشخص نگردد که از مصادیق خاص است، بر حرمت خود باقی است.^{۹۳}

ایرادات

۱- ظاهر آیه، لزوم حفظ فرج از غیر شوهر است و نسبت به تصرف شوهر یا خود زن، هیچ‌گونه دلالتی بر لزوم حفظ ندارد؛ پس تصرف شوهر یا خود زن نسبت به داخل کردن نطفه‌ی بیگانه ممنوع نیست.

۲- برخی روایات رسیده از ائمه (ع) مقصود از حفظ را در آیه به حفظ از نگاه منحصر کرده‌اند که به یکی از آن‌ها اشاره می‌شود:



قال الصادق (ع): «كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنا، الا هذه الآية، فانها من النظر»؛ امام صادق (ع) فرمود: منظور از فرج در تمام آیات قرآن، حفظ آن از زنا است، جز این آیه که منظور از آن، حفظ از نگاه دیگران است.^{۹۶} اگر چه برخی از این روایات ضعیف^{۹۷} و برخی دیگر، ضمن صحیح بودن سند آنها، منبع نقل آنها دارای اشکال است،^{۹۸} اما در مجموع، اطمینان حاصل می‌شود و قابل استناد هستند. در این صورت، متعلق آیه معین و مشخص است و آیه به دلالت مطابقی بر لزوم حفظ فرج از نگاه بیگانه دلالت می‌کند و به دلالت التزامی بر لزوم حفظ آن از زنا و لمس و آنچه در عرف تعدی گویند، دلالت می‌کند، خواه با الغای خصوصیت به این دلالت رسیده باشیم یا اولویت عمومی.

در تأیید این برداشت صاحب تفسیر *منهج الصادقین* می‌فرماید: مقصود از غض بصر در آیه، غض از آنچه حرام است، می‌باشد، نه مطلقا. فرق بین این آیه با آیات حفظ فرج در این است که در این آیه، نظر مباح است، مگر در آن چیزی که مستثنی منه است و در آیات دیگر، جماع محظور «ممنوع» است، مگر از آنچه مستثنی منه است.^{۹۷}

صاحب تفسیر *المیزان* می‌فرماید: حمل آیه بر زنا صحیح نیست و مراد از حفظ، ستر (پوشش) است؛^{۹۸} بنابراین امکان تعدی از مورد آیه به موضوع بحث (اجاره‌ی رحم و...) نیست؛ چون از نظر عرف با هم متفاوت هستند.^{۹۹}

۳- «حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و...»؛ (نکاح اینان) بر شما حرام شده است: مادرانتان و دخترانتان و خواهران و عمه‌ها و... (نساء، ۴: ۲۳)

در آیه، زنان یاد شده بر مردان حرام شده و حرمت به ذات زن‌ها نسبت داده شده، در حالی که حرمت به افعال تعلق می‌گیرد، نه به ذوات؛ پس، باید فعلی در تقدیر گرفت و لذا از آن جایی که حذف متعلق دلیل بر عموم است، به ناچار هر فعلی که در ارتباط با آنها باشد، (مثل تلقیح مصنوعی بیگانه)^{۱۰۰} حرام است.

ایرادات

۱- چنان‌که پیش از این یادآوری شد، تعیین متعلق محذوف باید با رعایت ظهورات و مناسبات عرفی کلام انجام پذیرد. فعلی که نزد عرف متناسب با این





حرمت است، آمیزش جنسی است و شیوه‌های جدید باروری را در بر نمی‌گیرد. بر این ادعا چند شاهد است:

اول: عبارت « و أن تجمعوا بین الاختین » و جمع دو خواهر با هم دیگر حرام است، در ذیل همین آیه.

دوم: آیه‌ی بعدی که در ذیل آن آمده است: « و احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا بأموالکم محصنین غیر مسافحین » غیر از این زنان نام‌برده برای شما حلال است که زنان دیگر را به وسیله‌ی اموال خود طلب کنید، در صورتی که پاک‌دامن باشید و زناکار نباشید.

سوم: آیه‌ی پیشین بر این آیه است « و لاتنکحوا ما نکح آباءکم من النساء الا ما قد سلف » و با زنانی که پدرانتان به ازدواج خود درآورده‌اند، نکاح مکنید مگر آن‌چه که پیش‌تر رخ داده است.

۳- تقدیر گرفتن هر نوع فعلی در ارتباط با زنان یاد شده تا باروری‌های پزشکی را فرا گیرد، تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ زیرا بسیاری از افعال مرتبط با آن‌ها حرام نیست؛ پس باید فعلی - که در نظر عرف مناسب این مقام است - تقدیر گرفته شود، چنان‌که بیان شد.^{۱۱}

نظر برگزیده

شایان ذکر است که به آیات دیگری نیز می‌توان استناد کرد.^{۱۲} اما چون دلالت آن‌ها بر موضوع بحث رسا و کافی نیست، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود. آیه‌ها، چگونگی دلالت آن‌ها و ایرادات وارد بر دلالت آن‌ها از چند جهت قابل بررسی است:

۱- آن‌چه از تفاسیر گوناگون در شرح این آیه‌ها به دست می‌آید، این است که مردان و زنان بایستی فرج و عورت خود را از فواحش و هر چیزی که مباح نشده، حفظ کنند و برای آن مثال‌هایی نظیر زنا، استمناء، لواط، لمس، نگاه به عورت و عاریه دادن کنیز به دیگران برای کام‌جویی آورده شده است؛ مثلاً علامه طباطبایی حفظ فرج را در آیه‌ی ۵ سوره‌ی مؤمنون کنایه از دوری نمودن از نزدیکی معنا نموده‌اند، خواه با زنا باشد یا لواط یا دخول بر حیوانات و یا...^{۱۳} و در ادامه می‌فرماید: «حفظ (به معنایی که ذکر کرده‌اند) به صورت مطلق واجب است،



مگر از دو گروه و هر کسی، جز این دو گروه را برای کامجویی بطلبد، متجاوز است.^{۱۰۴} و یا مثل زمخشری حفظ فرج را در همه‌ی حالت‌ها و زمان‌ها لازم دانسته است، جز بر حالتی که ازدواج کرده باشد یا کنیز داشته باشد؛ یعنی همسر و کنیز حد و مرز حفظ هستند؛^{۱۰۵} با این توضیح:

اولاً، برای بیان حکم مصادیقی - که فراگیری عام نسبت به آن‌ها جای تردید است - لازم نیست به توجیه‌های غیر منطقی روی آوریم؛ چرا که آیه در هر زمان و حالتی، اعمال و رفتاری را - که با حفظ فرج ناسازگار است - ممنوع نموده، نه هر فعل مرتبط با عورت را؛ مثل درمان بیماری آن‌ها؛ به عبارت دیگر، از استثنای دو گروه در آیه فهمیده می‌شود که متعلق حفظ، افعال و کارهای حرام هستند و نگه‌داری عورت از فعل حرام واجب است؛ چون تنها امور حرام با حفظ فرج ناسازگار هستند و این از تفاسیر مفسران و مثال‌هایی که زده‌اند، به خوبی روشن است. در این صورت، اگر به یقین عنوان خاص، مصداق مشکوک را فرا نگرفته باشد (مثل اجاره‌ی رحم که عنوان زوجیت و عنوان ملک یمین، آن را فرا نمی‌گیرد)، نمی‌توانیم با خود عام، حکم مصداق مشکوک را بیان نماییم (مثلاً حرمت اجاره‌ی رحم را استفاده کنیم). در این صورت، استناد به عام در شبهه‌ی مصداقیه محقق می‌گردد که از نظر علم اصول ممنوع است. پس، حکم آن مصداق را بایستی از دلایل لفظی دیگر و یا اصول عملی به دست آوریم تا آن‌گاه، شمول یا عدم شمول نسبت به آن بررسی گردد.

ثانیاً، تردیدی نیست که آیه دلالت بر حفظ فرج می‌کند، بدون این‌که به نحوه‌ی حفظ و چیزهایی که باید از آن حفظ شود، اشاره‌ای کرده باشد. در این صورت، نمی‌توان به اصل معروف و مشهور «حذف متعلق مفید عموم است» استناد کرد و آیه را شامل مصادیق مشکوک دانست؛ زیرا این اصل یک ادعای بدون دلیل است و هیچ‌گاه به عنوان یک اصل تعبیدی پذیرفته نشده است.^{۱۰۶}

به اضافه، از نظر زبان‌شناسی و گفت و گوهای عرفی، علت حذف قسمتی از کلام به دلیل روشن بودن آن نزد مخاطب است، به گونه‌ای که متکلم خود را از تصریح به آن بی‌نیاز می‌داند. در این گونه موارد، برداشت معنای عام یا خاص از کلام به مناسبات عرفی و قراین همراه با کلام بستگی دارد:



اگر قسمت حذف شده از کلام، نزد مخاطب مشخص باشد ولی در اطلاق و تقیید آن تردید وجود داشته باشد، می‌توان به «اصاله الاطلاق» استناد نمود. اما اگر قسمت حذف شده از کلام برای مخاطب مشخص نباشد، به دلیل این‌که اجمال و تردید بین دو مفهوم وجود دارد، در این صورت نمی‌توان به «اصاله الاطلاق» استناد نمود و یکی از آن مفاهیم را برگزید؛ زیرا اجرای اصل اطلاق بستگی به تعیین مفهوم دارد و گرنه باید به قدر متیقن اکتفا کرد.^{۱۰۷}

در تطبیق استدلال بالا بر موضوع بحث می‌گوییم: اگر کلام حذف شده را تشخیص داده و از جهت مفهوم روشن کرده باشیم تا آیه موارد مورد بحث (مثل اجاره‌ی رحم و تزریق اسپرم بیگانه به رحم بیگانه یا تخمک زنی به زن دیگر) را فرا گیرد، در این صورت استناد به آیه صحیح خواهد بود، چنان‌که در ادامه‌ی بحث بیان خواهد شد که آیه بر پاره‌ای موضوعات فرعی تطبیق و دلالت خواهد کرد و بر برخی موارد دیگر، نه؛ و اگر کلام حذف شده را تشخیص نداده باشیم، باید به قدر متیقن از موضوع له لفظ اکتفا کرد و آن تنها روابط مستقیم و جنسی (مثل زنا) را شامل می‌شود.

اگر کسی از راه مناسبات عرفی و قراین نتوانست قسمت حذف شده‌ی کلام را تشخیص دهد، آیا می‌تواند به ملاک آیه استناد جسته و حکم مصداق مشکوک را بیان کند؟ آیا حکم مزبور در آیه بر یک ملاک و منطقی قابل درک مبتنی است؟

در مورد آیه‌ی مورد بحث، کشف ملاک - اگر به روشنی مشخص بود - در دلالت آن بر موضوع بحث اختلاف نمی‌شد. اگر ملاک حفظ فرج در آیه را این بدانیم که فرج و عورت از اختصاصات مربوط به زن و مرد است، به طوری که حتی ذکرش زشت است و کسی جز همسر و کنیز نباید بر آن نظر و لمس کند و یا عملی انجام دهد که از حالت اختصاص داشتن آن به همسر بیرون آید، این ملاک، به فرض صحت آن، بنا به نظر مشهور نمی‌تواند تعمیم دهنده‌ی حکم باشد؛ زیرا مشهور معتقدند: علت معمم و مخصص حکم است؛ یعنی تنها علت حکم شایستگی تسری حکم به موضوعات دیگر را دارد. علت حکم آن است که بود و نبود حکم بستگی به بود و نبود آن علت داشته باشد؛ بنابراین، علت حکم کلیت دارد، و غیر قابل استثنا است. در برابر، حکمت حکم، مصلحتی است که زیر بنای یک حکم معین



است و اغلیبیت دارد؛ یعنی کلیت نداشته و استثنا پذیر است و به تعبیری، حکمت، بیان دیگری از مقتضی است.^{۱۰۸}

اگر مبنای مرحوم محقق داماد را بپذیریم که ملاک یا حکمت - اگر چه نمی‌تواند مخصص باشد، اما در مواردی که احتمال وجود آن یا انشای حکم بر اساس آن می‌رود - تعمیم دهنده است. ایشان برخلاف مشهور معتقدند که حکمت همیشه به اندازه‌ای است که احتمال و گمان وجود آن می‌تواند سبب انشای حکم به طور کلی شود؛ یعنی اگر در موردی علم یا احتمال وجود آن حکمت فساد رود، آن عمل مبعوض و ممنوع است؛ به این معنا که حکمت تعمیم دهنده است. در تقریر این نظر یکی از فقهای معاصر می‌نویسد: «در مواردی که علت باشد، اهمیت حکمت کم‌تر از آن نیست و در مواردی که علت نباشد، اهمیت حکمت بیش‌تر از آن است، بر خلاف علت که چنین اهمیتی ندارد.»^{۱۰۹}

بنابراین، تنها در جایی که ملاک بالا محقق باشد یا احتمال انشای حکم بر طبق آن برود، حرمت حفظ عورت وجود خواهد داشت، در حالی که در موضوع بحث (باروری‌های پزشکی) در همه‌ی اقسام آن احتمال ناسازگار بودن عمل با حفظ فرج یا با حالت اختصاص داشتن عورت زن به شوهر و تعارض چنین عملی با حق شوهر نمی‌رود؛ پس، این موارد تخصصاً بیرون‌اند و ناسازگار نیستند.

ثالثاً، بسیاری از کسانی که با استناد به آیه‌ی مزبور بر تحریم تلقیح مصنوعی بیگانه یا آجاره‌ی رحم استدلال نموده‌اند، منحصر از دلالت خود آیه استفاده نکرده‌اند، بلکه استدلال آن‌ها بر یک پیش فرض مبتنی بوده است؛ یعنی در فروج و عورت، اصل را بر احتیاط می‌دانند، مگر آن که دلیلی بر جواز آن عمل دلالت نماید، در حالی که ثابت شده، اصل در شبهات تحریمیه، اباحه است. به اضافه، روایات دلالت‌کننده بر احتیاط بر فروج تمام نیستند، چنان‌که در ادامه‌ی بحث خواهند آمد.

در مجموع، آیات یاد شده فی‌الجمله بر حفظ فرج و حرمت برخی از مصادیق باروری‌های پزشکی - که با حفظ عورت و شؤونات آن ناسازگاری دارند - دلالت می‌کند. (که تطبیق آن بر مصادیق در فصل دوم همین بخش خواهد آمد) با وجود این، نمی‌توان به طور کلی آیه‌ها را شامل همه‌ی مصادیق باروری‌های پزشکی

دانست و آن‌ها را به طور کلی حرام دانست؛ بنابراین «دلالت آیات، دارای تفسیرها و احتمال‌های متعددی‌اند که به طور مطلق پذیرفتنی نیستند.

ب - روایات قابل استناد

در این زمینه روایات زیادی وجود دارد که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱- علی بن سالم از امام صادق (ع) روایت کرده است:

«بدترین مردم در قیامت کسی است که نطفه‌ی خود را در رحم زنی که بر او حرام است قرار دهد.»^{۱۱۱}

سند حدیث: راویان^{۱۱۱} حدیث همه ثقه و مورد اعتماد هستند، جز علی بن سالم که بنا به نظری، مجهول و ناشناخته است و بنا بر نظر دیگری، بین علی بن سالم بطائنی - که واقفی و ضعیف است - و علی بن سالم کوفی - که مجهول و ناشناخته است - مشترک بوده و غیر معتبر است.^{۱۱۲}

این ایراد وارد نیست؛ زیرا علی بن سالم یاد شده در روایت از مشایخ عثمان بن عیسی و از اصحاب امام صادق (ع) است. وی همان علی بن سالم کوفی است و به دلیل این‌که کنیه‌ی پدرش «ابوحمز» بوده، در برخی متن‌های رجالی به نام علی بن ابی حمزه آمده است، لکن این دلیل بر اتحاد آن دو نیست، چنان‌که وحید بهبهانی گفته است: «حکم جدم (ره) که ابن سالم با بطائنی را یکی می‌دانند، مورد تأمل و اشکال است.»^{۱۱۳}

محقق خوبی در تشریح تأمل می‌فرماید: «پدر علی بن ابی حمزه، اگرچه اسمش سالم است، لکن او معروف به این اسم نبوده، بلکه به علی بن ابی حمزه معروف است» و ثانیاً، مرحوم نجاشی علی بن ابی حمزه بطائنی را به فاصله‌ی کمی زودتر از علی بن سالم ذکر کرده و علی بن سالم را در چند صفحه بعد به کوفی توصیف نموده است؛ پس، چگونه ممکن است آن دو یکی باشند؟»^{۱۱۴}

علی بن سالم کوفی از مشایخ ابن ابی عمیر می‌باشد و مشایخ ابن ابی عمیر نیز، همگی عادل امامی و یا دست کم ثقه بودند، چنان‌که مشایخ چهارگانه‌ی جلیل القدر صفوان بن یحیی، محمد بن ابی عمیر ازدی، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنتی و جعفر بن بشیر بجلی کوفی - که تنها از راویان ثقه حدیث نقل می‌کردند -





از او روایات بسیاری نقل کرده‌اند. افزون بر این، هشت تن از اصحاب اجماع از شاگردان وی محسوب شده و از او روایات فراوانی نقل نموده‌اند.^{۱۱۰} به اضافه، اگر علی بن سالم یاد شده در روایت، علی بن ابی حمزه بطائنی باشد - که از رؤسای واقفیه محسوب می‌شود - باز هم می‌توان گفت احادیث وی معتبر است؛ چرا که از دیدگاه محققان رجال شناس، روایات نقل شده از سوی واقفی‌ها - اگر در زمینه‌های فقهی یا اخلاقی باشد یا روایت نقل شده مربوط به زمان پیش از انحراف فکری آنان باشد - مورد تردید واقع نمی‌شود.^{۱۱۶} با همین فرض، شیخ طوسی،^{۱۱۷} ابن غضائری،^{۱۱۸} علامه مامقانی^{۱۱۹} روایات وی را معتبر می‌دانند. دلالت حدیث: همان طور که پیش از این گفته شد و بعد از این هم خواهد آمد:

اولا، اصل در واژه‌ی «نطفه» همان «آب مرد و زن» است و چون واژه‌ی نطفه در روایت با ضمیر مذکر آمده، منظور منی مرد است. اگر نقل دیگر را - که بدون انتساب به ضمیر و به صورت نکره آمده - بپذیریم، باز منظور، منی مرد است؛ چون در عصر صدور روایت، مردم با تخمک آشنا نبوده و رحم زن را محل پرورش نطفه می‌دانستند^{۱۲۰} و واژه‌ی نطفه در منی استعمال می‌شده و نیز به قرینه و تقابل بین رحم و نطفه فهمیده می‌شود که منظور منی مرد است.

بنابراین، روایت به دلالت مطابقی، قرار دادن منی را در رحمی که برای صاحب منی حرام است، گناه به حساب آورده است؛ یعنی خود قرار دادن منی موضوعیت دارد. لذا با عنایت به اطلاق آن - که مقید نکرده از چه راهی منی را در رحم قرار دهد - مصادیقی از باروری پزشکی را - که منی به‌طور مستقیم، خواه بدون ترکیب با چیزی دیگر یا با ترکیب، به اندام تناسلی زن بیگانه تزریق شود - فرامی‌گیرد و حتی می‌توان ادعا کرد که تزریق منی به تخمک بیگانه و نیز لقاح آن دو در آزمایشگاه مشمول روایت هستند؛ زیرا رحم خصوصیت ندارد و واژه‌ی رحم از آن جهت آورده شده که در عصر صدور روایت، رحم و اندام تناسلی وابسته به آن، جایگاه ترکیبی دو آب مرد و زن محسوب می‌شدند و نزد مردم مأنوس بودند. از این رو، تمام موضوع در روایت، رسیدن دو آب مرد و زن بیگانه به هم و ترکیب آن دو با هم برای تولید نسل است.^{۱۲۱} (البته بعید است صرف



ترکیب آن دو در بیرون رحم برای اغراضی غیر از تولید مثل مشمول روایت (باشد).

البته ایراد ظهور روایت یا انصراف آن به مورد زنا، تمام نیست؛ چون غلبه و شیوع خارجی سبب انصراف نیست، چنان‌که حکم هم تنها بر مصداق شایع خود دلالت نمی‌کند، بلکه تمام معنای موضوع‌له خود را فرا می‌گیرد، تا جایی که ظهورش در آن معنا ضعیف شده باشد. البته اگر مانند آخوند خراسانی قدر متیقن در مقام مخاطب را ملاک و معیار بدانیم - که درجای خودش ناتمام اعلام شده است - می‌توان انصراف روایت را به مورد زنا پذیرفت.

مضافاً، زنا شیوه‌ی معمولی تحقق این موضوع (قرار دادن نطفه در رحم بیگانه) است و در جهت تولید مثل خصوصیتی در آن نیست؛ بنابراین، اگر توسط خود زن یا پزشک یا هر شخص و یا هر راه دیگری، منی بیگانه به رحم بیگانه انتقال یابد و با تخمک وی ترکیب شود، مشمول حدیث می‌شود؛ پس، امروزه رحم تنها جنبه‌ی پرورش دهندگی را داراست. از همین رو، آیه الله مؤمن تصریح می‌کنند که «اگر تنها منی مرد در مهبل زن قرار گیرد و نطفه بسته نشود، موضوع این حرام، تحقق پیدا نمی‌کند».^{۱۲۲}

ثانیاً، توصیف رحم به وصف حرام، می‌فهماند ملاک حرمت و عذاب برای قرار دادن منی، حرام بودن جایگاه ترکیب و تشکیل نطفه است.

ثالثاً، به قاعده‌ی اشتراک می‌توان مورد حدیث را بر خود زن هم تطبیق کرد؛ چون قرار دادن توسط مردان، علاوه بر این‌که خصوصیت ندارد، موضوع حکم هم نیست، بلکه مورد حکم است. موضوع حکم قراردادن نطفه‌ی مرد بیگانه در رحم بیگانه است.^{۱۲۳} هم‌چنین می‌توان گفت: در بیش‌تر حالت‌ها، قراردادن نطفه با رضایت و شراکت زن رخ می‌دهد؛ لذا از این جهت «هم‌کاری درگناه»، عمل شریک هم مشمول حدیث می‌شود.

به همین دلایل، فقها با استدلال به این حدیث، «عزل» را بر زناکار واجب دانسته‌اند؛ زیرا از حدیث روشن می‌شود که علاوه بر آمیزش، ریختن نطفه در رحم خود حرام دیگری است؛ لذا، اگرچه روایت صراحت در باروری به روش «تلقیح داخل رحمی» دارد، اما اگر باروری به روش «تلقیح خارج رحمی» با



اسپریم و تخمک دو بیگانه به جهت تولید نسل صورت گیرد، دور از انتظار و واقعیت نیست که آنرا مشمول حدیث بدانیم و حرام اعلام نماییم.

۲- امام صادق (ع) از پیغمبر (ص) نقل کرده است که ایشان فرمود: «بالاترین گناه نزد پروردگار، کشتن پیامبر یا امام یا خراب کردن کعبه، قبله گاه بندگان و یا ریختن نطفه‌ی مرد در رحم زنی - که بر او حرام است - می باشد.»^{۱۲۴}

سند حدیث:^{۱۲۵} سند حدیث به دلیل ارسال آن در نقل من لایحضره الفقیه و وجود فرد نا شناخته (قاسم بن محمد) و (عن غیر واحد من اصحابنا) در نقل خصال ضعیف شمرده شده است.^{۱۲۶}

با وجود این، می توان گفت: سند حدیث معتبر است؛ زیرا او لا شیخ طوسی در مشیخه، قاسم بن محمد را اصفهانی می داند و با اسامی دیگر با این عنوان مشتبه نمی داند؛ ثانیاً علامه حلی سلسله‌ی اتصال سند صدوق به سلیمان بن داود منقری را - که قاسم بن محمد نیز در آن طریق قرار دارد - معتبر می داند؛ ثالثاً این دو دسته از مراسلات - که صدوق با قطع و یقین به پیامبر (ص) یا ائمه (ع) استناد داده است - به گواهی بعضی از رجال شناسان معتبر است؛ چون معتقد بوده که این روایت از آن حضرات (ع) صادر شده است، به خصوص که سلسله‌ی سند این روایت در نقل خصال ذکر شده است، هر چند با عنوان «غیر واحد من اصحابنا» آمده، که به حسب معمول، ثقه نبودن یکی از آنها بعید است؛ و رابعا محدثان بزرگی از قاسم بن محمد روایات بسیاری نقل کرده اند که در علم رجال کثرت روایت بزرگان نشانگر وثاقت راوی است.^{۱۲۷}

اگر کسی سند این حدیث را، به دلیل ایرادهای یاد شده، نپذیرد، به فرموده‌ی علامه حلی،^{۱۲۸} دست کم به عنوان شاهد قابل استناد است.

دلالت حدیث: نخست لازم است در باره‌ی واژه‌ی «حراما» توضیحی داده شود؛ برخی فقها واژه‌ی «حراما» را صفت برای مصدر در تقدیر یعنی «فراغا» می دانند^{۱۲۹} و بعضی دیگر، حال برای واژه «امراه»^{۱۳۰}.

بنابر نظر نخست، حدیث بر ریختن از راه حرام - که حرمت آن از پیش معلوم است دلالت می کند - و حرام بودن تلقیح منی بیگانه و باروری با منی بیگانه، اول بحث است که حرام باشد یا نه؟





بنابر نظر دوم، ریختن منی در اندام تناسلی زنی که آمیزش با وی برای صاحب منی ممنوع است، حرام است؛ یعنی به تناسب حکم و موضوع، صرف بسته شدن نطفه به وسیله منی مرد و تخمک زن بیگانه حرام است. (البته با عنایت به توضیحات یاد شده درباره‌ی حدیث پیشین)

به نظر می‌رسد تفسیر دوم صحیح باشد؛ زیرا اولاً شیخ حر عاملی این روایت را در همان بابی ذکر کرده که روایت پیشین را یاد کرده است. این فهم شیخ با تفسیر دوم سازگار است و وجود آن دو در یک باب قرینه بر صحت این تفسیر است.

ثانیا، چنین عبارتی، در روایات دیگر به کار گرفته شده، در حالی که در آن‌ها، جز تفسیر دوم معنا ندارد. آن‌ها عبارتند از «رجل فجر بأمرأه حراما، أیتزوج بابتها؟»^{۱۲۱} یا «من نکح امرأه حراما فی دبرها او رجلا و غلام حشره الله یوم القیامه انتن من الجیفه یتأذی به الناس»^{۱۲۲} و یا «الرجل یصیب من اخت أمرأته حراما، أیحرم ذلک علیه أمرأته؟»^{۱۲۳}

در این روایات، واژه‌ی «حراما» نمی‌تواند صفت مصدر در تقدیر باشد؛ زیرا فجور - به هر معنا که باشد - نمی‌تواند دو مصداق حلال و حرام داشته باشد و یا منظور از دخول به دبر زن، با توجه به عبارت حدیث، زنی است که آمیزش با وی حرام است؛ زیرا به نظر فقها دخول بر دبر زن بیگانه، حلال و حرام ندارد. همچنین، دخول بر خواهر زن در زمان زوجیت با خواهرش، دو قسم حلال و حرام ندارد.

بنابراین، در باره‌ی حدیث مورد بحث نیز می‌توان گفت: ریختن منی به رحم زن بیگانه «درحالی که بیگانه است» دو مصداق حلال و حرام ندارد، خصوصا که هر نوع ریختن حرام حتی به رحم زوجه (مثل زمان حیض و ...) مساوی با از بین بردن کعبه و کشتن پیغمبر نیست؛ پس، تفسیر دوم صحیح است.

با این وصف با توجه به ایرادهای سندی و دلالتی این حدیث، ما از آن به‌عنوان شاهد استفاده می‌کنیم.

۳- اسحاق بن عمار می‌گوید به ابی عبدالله (ع) گفتم: زنا بدتر است و یا نوشیدن شراب؟ و چگونه در نوشیدن شراب هشتاد (تازیانه) و در زنا صد تا مقرر گردیده است؟ امام فرمود: ای اسحاق، حد یکی است؛ لکن این مقدار، بدین سبب





افزوده شد؛ زیرا زنا سبب از بین بردن نطفه و قرار دادن آن در غیر جایگاهی می‌شود که خداوند، بدان دستور داده است.»^{۱۳۴}

سند حدیث:^{۱۳۵} در سلسله‌ی سند، حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی واقع شده که از رؤسای واقفیه محسوب شده و در رجال کشی^{۱۳۶} و ابن غضائری^{۱۳۷} ضعیف قلم‌داد شده است. البته اگر مبنای پذیرش روایات غیر اعتقادی واقفیه، مورد قبول قرار گیرد، می‌توان گفت ضعف سند روایت مضر نیست؛ چون محققان رجال شناس می‌گویند به دلیل انحراف فکری آنان، روایات عقیدتی پذیرفتنی نیست، اما روایات غیر اعتقادی و یا روایاتی که پیش از انحراف آن‌ها نقل شده، پذیرفته می‌شود.

دلالت حدیث: این روایت، علاوه بر حرمت تضييع نطفه (به معنای منی مرد، نه آمیخته‌ی اسپرم مرد و تخمک زن بیگانه)، قرار دادن آن در غیر جایگاه حلال را حرام دانسته است. این در حالی است که همه‌ی انواع تضييع نطفه حرام نشده است (مثل عزل، خصوصاً که با رضایت همسر باشد)؛ پس منظور، ریختن نطفه در رحم زن بیگانه و یا تخمک بیگانه معیار است، به دلیل آخرین بند روایت «و لوضعه اياها فی غیر موضعه الذی امره الله - عز و جل - به» که مفسر و مقید آن است. در نتیجه، موضوع نهادن منی در رحم یا تخمک زن بیگانه مطلق و فراگیر است و همه‌ی مصادیق خود را در بر می‌گیرد. امام (ع) علت زیاد شدن حد را، از بین بردن نطفه می‌داند، خواه توسط مرد صورت گیرد یا زن، چون در این مورد، هم حد زن افزایش پیدا می‌کند و هم حد هر دو یکی است.^{۱۳۸}

بنابراین، منظور از عبارت «غیر موضعه» با توجه به ضمیر مذکر در آن، ریختن منی «نطفه» در مهبل زنی است که بر مرد حرام است، نه این‌که غیر جایگاه مرد مقصود باشد که در آن صورت معنای فراگیر و مطلق خواهد داشت و عزل را هم در بر می‌گیرد. دلیل این‌که جایگاه مرد، اندام تناسلی زن می‌باشد (یعنی جایگاه آماده سازی فرآیند باروری و تأمین کننده‌ی تخمک برای اسپرم، مجموعه‌ی اندام تناسلی زن است)، آیه‌ی «نساءکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنى شئتم» (بقره، ۲: ۲۳۲) است؛ لذا رحم خصوصیت آماده‌سازی تخمک برای اسپرم را دارد و به خودی خود موضوعیت ندارد و ملاک، ترکیب اسپرم با تخمک بیگانه است.





۴- از امام صادق (ع) سوال شد: «مردی به حیوان نزدیکی می‌کند یا مالش می‌دهد. امام (ع) فرمود: هر چیزی که به وسیله‌ی آن آبش را بیرون آورد، مثل حیوان یا شبیه به آن، از زنا است.»^{۱۳۹}

سند حدیث: همی راویان این روایت ثقه و مورد اعتماد هستند.^{۱۴۰}

دلالت حدیث: با عنایت به واژه‌ی عام «کل» و عبارت «من هذا و شبیهه»، روایت، دلالتی عام پیدا می‌کند و هر گونه عملی شبیه عملی که با حیوان انجام داده و منی خود را بیرون آورده، حرام است؛ چون نوعی از زنا است؛ پس بیرون آوردن منی، جز از راه‌های مشروع، ممنوع است. با وجود این، روایت بر ریختن منی در رحم حیوان یا ترکیب منی با تخمک بیگانه دلالتی ندارد.

۵- امام رضا (ع) در پاسخ به سؤالات محمد بن سنان نوشت: «خداوند زنا را- برای این‌که در آن فساد، کشتن فرد (نفس)، از بین رفتن نسب‌ها، ترک تربیت کودکان، فساد میراث‌ها و فسادهای دیگری شبیه به این موارد وجود دارد- حرام کرده است.»^{۱۴۱}

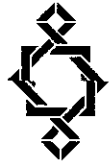
و نیز در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده که کافری به امام (ع) گفت: چرا خداوند زنا را حرام کرده است؟ فرمود: برای این‌که در آن فساد، از بین رفتن میراث، قطع نسب‌ها است. زن زناکار نمی‌داند چه کسی او را آبستن کرده؛ فرزند نمی‌داند پدرش کیست؛ خویشاوندان به هم مربوط نمی‌شوند؛ و نزدیکان شناخته نمی‌شوند.^{۱۴۲}

سند حدیث: سند این احادیث، اگر چه ضعیف اما مستفیض است^{۱۴۳} و علم اجمالی به صدور این روایات از امام معصوم (ع) حاصل می‌گردد.

دلالت حدیث: این دو حدیث، ملاک حرمت زنا را امور یاد شده دانسته که دست کم در مصادیقی از باروری‌های پزشکی (مثل مواردی که صاحب نطفه ناشناخته و مجهول باشد) وجود دارد؛ پس در هر موردی که حکمت‌های یاد شده یافت گردد، حرام و ممنوع است.

پرسش این است: آیا حکمت و ملاک حکم - همان طور که گفته شده - می‌تواند محور حکم قرار گیرد و سبب تسری حکم به موضوعات دیگر گردد یا نه؟ در پاسخ به این پرسش دو نظریه در حقوق اسلامی وجود دارد؛ یکی نظریه‌ی





مشهور دانشمندان علم اصول شیعه است و دیگری نظریه‌ی مرحوم محقق داماد که پیش از این آمد.

حال، بنا بر نظر نخست، در موضوع مورد بحث، حکمت‌های ذکر شده در روایت، اخص از مدعا است؛ زیرا اگر صاحب اسپرم یا تخمک مشخص باشد، حکمت‌های مزبور وجود ندارد و هم‌چنین در موردی که حکمت‌های یادشده موجود باشد، یک نوع مقتضی است که تأثیر قطعی آن‌ها روشن نیست، چنان‌که برخی حکمت‌های ذکر شده در روایت مثل ترک تربیت، نمی‌تواند موجب حرمت اصل عمل شود. به فرض که حکمت بتواند سبب انشای حکم به طور کلی گردد، اما در موضوع مورد بحث، همه‌ی اقسام آن با حکمت‌های بیان شده ناسازگاری ندارند. پس، این موارد از موضوع روایات تخصصاً خارج‌اند و در نتیجه، نیاز به دلیل دیگری است که حکم موضوع را معین نماید.

اگر نظر مرحوم محقق داماد را بپذیریم، در موضوع مورد بحث، اگر چه زنا صادق نیست و حکمت‌های مزبور در مورد زنا آمده است، اما چون احتمال اختلاط میاه و آنساب می‌رود و می‌تواند سبب انشای حکم به طور کلی گردد، همه‌ی مواردی که حکمت‌های یاد شده در آن‌ها محتمل باشد، حرام می‌شود.

هم‌چنین، روایات دیگری مثل روایت حمزه بن حرمان - که پیغمبر (ص) در آن به مرد عرب سفارش به حفظ آن چیزی که بین پاهای انسان است می‌کند- ۱۴۴ و روایت سکونی - که در آن روایت، امام صادق (ع) فرج را بر سه گروه، حلال و مجاز دانسته است: ۱- شوهران دائمی ۲- شوهران موقت ۳- ارباب و مولای کنیز-^{۱۴۵} و روایات دیگری که به روشنی و صراحت بر موضوع بحث دلالت نمی‌کنند و بیشتر ناظر بر ممنوعیت افعال زشتی‌اند که با حفظ فرج ناسازگارند، هر فعل مرتبط با فرج را - حتی اگر با حفظ آن ناسازگار نباشد- در بر نمی‌گیرند.

بنابراین، اگر اسپرم و تخمک دو بیگانه ترکیب گردند و در مسیر تولید مثل قرار گیرند (با تمام مصادیق و اقسام و روش‌های آن)، می‌توان گفت جایز نیست. دلیل حرمت یا عدم جواز آن، روایت علی بن سالم و مؤیدات و شواهد دیگری است که ذکر شده و یا می‌شوند؛ عبارت دیگر اگر تزریق منی به رحم زن صورت گیرد، به دلیل اطلاق روایت علی بن سالم و برخی شواهد دیگر، صرف قرار دادن منی در رحم حرام است (خواه منجر به انعقاد نطفه و ایجاد جنین شود و خواه نه)، اما اگر



تزریق منی یا اسپرم به تخمک زن بیگانه در خارج از رحم صورت گیرد، به صرف ترکیب آن دو نمی‌توان گفت مشمول روایات هستند؛ چون قابلیت رشد و جنین شدن را به طور خود به خودی و طبیعی ندارند، مگر این‌که در رحم قرار داده شوند که در این صورت می‌توان گفت: ملاک روایت علی بن سالم و ... شامل آن شده و احتمال حرمت یا خلاف احتیاط بودن شان می‌رود.

با این اوصاف، از مفهوم آیات و روایات بر می‌آید که بین دو مسأله‌ی روابط جنسی برای استمتاع و در نتیجه تولید نسل و بین تولید نسل از راه غیر تماس بدنی کاملاً تمایز وجود دارد. آیات و روایات زیادی بر بیان مسأله‌ی نخست دلالت دارند که برخی ذکر شده‌اند. از دید این دلایل، هرگونه رابطه‌ی مرد و زن، چه جنسی، چه لمس، چه نگاه و خلاصه، هرگونه نگاه و تماس بدنی سبب مشروع می‌خواهد و در این مورد، اصل اولی حرمت است، مگر این‌که رابطه‌ی زوجیت یا رابطه‌ی مشروع دیگری وجود داشته باشد؛ یعنی هیچ مرد و زنی نمی‌توانند روابط جنسی و جسمی، نظیر لمس، تفخیز، بوسیدن و ... داشته باشند، مگر در مواردی که قانون‌گذار اسلام تصریح به جواز آن‌ها کرده باشد. دلیل این اصل کلی و عمومی، اول آیات و روایاتی است که بحث آن‌ها گذشت؛ نظیر آیات ۵ تا ۷ سوره‌ی مؤمنون؛ و دوم توقیفی بودن این‌گونه امور است که نیاز به دلیل صریح دارند، و گر نه اصل، عدم حلیت است و در حلیت آن، عدم علم به حرمت کفایت نمی‌کند، بلکه علم به حلیت لازم است.

با وجود این، در مسأله‌ی فرزند آوری و نسب، قانون‌گذار اسلام، طریق انحصاری و ویژه‌ای را تصریح نکرده است. تنها تصریحی که از سوی وی وجود دارد، تولید مثل از راه زنا است که مردود شناخته شده است؛ یعنی برای زنا، هم ضمانت کیفری مقرر کرده و هم ضمانت حقوقی.

لذا در مسأله‌ی تولید مثل بدون تماس بدنی و مستقیم، عدم علم به زنا کفایت می‌کند و همانند رابطه‌ی جنسی و تماس بدنی لازم نیست فراس و علت مشروعی وجود داشته باشد.

دلیل این تمایز، علاوه بر آیات و روایات یاد شده، اختلاف آرا و نظریه‌های دانشوران علم فقه در موضوع تولید مثل و فرزندآوری، چه به شیوه‌ی طبیعی و چه به شیوه‌ی مصنوعی، است. اینان معتقدند راه‌های حرام فرزندآوری در اسلام





مشخص شده است و راه‌های نوین تولید مثل در صورتی - که مستلزم هیچ‌گونه حرمتی نباشد - دلیلی بر عدم جواز آن موجود نیست و در نتیجه، فرزند به دنیا آمده به صاحبان آن ملحق و منتسب می‌شود، حتی اگر علت مشروع موجود نباشد؛ به عبارت دیگر، اگر موردی یافت گردد که تولید مثل از راه نکاح نباشد و هیچ‌گونه حرام دیگری مثل زنا، لمس حرام، اختلاط انساب، ناشناخته بودن انساب و ... صادق نباشد، فرزندی بایستی مشروع و قانونی باشد و به صاحبان جنین ملحق گردد. پس، می‌توان گفت: نسب مشروع و تولید مثل نیازمند نکاح نیست.

با این وصف، اکتفا بر اصول فقهی و حقوقی و تفسیر تحت اللفظی برای تجویز حیاتی‌ترین مسأله‌ی انسانی، بلکه وجود و آفرینش انسان کافی نیست؛ چرا که به فرض جواز و مشروعیت موضوع مورد بحث، هنوز جای این پرسش است که تا چه حد مفید می‌باشد؟ آیا «آشفته‌گی ژنتیکی» به وجود نمی‌آورد؟ آیا روند خلقت را فاقد شخصیت انسانی نمی‌گرداند؟

به اضافه، در مورد چنین موضوعاتی، افزون بر اصول فقهی و حقوقی خشک، باید عوامل دیگری مثل اخلاق، آثار و پی‌آمدهای آن، ضرورت و صلاح جامعه را هم در نظر گرفت، اگر تمدن تکنولوژیک بخواهد الگوهایی را تحمیل کند - که چنین است - و زمینه‌ی دور ساختن انسان از هستی حقیقی‌اش گردد، این انسان می‌تواند، زمینه سازی نماید تا به طور یک‌پارچه، چه در جسم خود و چه در روح خود مورد احترام قرار گیرد، چون نقطه‌ی آغاز هر حرکت، انسان امروز است؛ اساس و پایه، خود انسان می‌باشد و تمامی پرسش در مورد مفهوم حیات و علم باید به هستی انسان رویارو گردد و همو باید برای یافتن حقیقت، جست و جو به عمل آورد. بنابراین، لازم است این مسأله از دیدگاه‌های زیر نیز بررسی گردد:

ج - اصول و قواعد، حکمت‌ها و مصلحت‌ها

۱ - احتیاط در مسأله‌ی نکاح؛ به‌رغم اجرا و اعمال اصل عملی برائت در شبهات بدوی تحریمی، اما به دلیل اطلاق آیات و بعضی از روایات نسبت به اهتمام و تنظیم پیدایش جنین از راه فرج، بی‌مبالاتی جایز نبوده، بلکه احتیاط لازم و ضروری است؛ یعنی هر نوع تصرف در فرج و مصادیق مرتبط با فرج - تا زمانی که دلیل صریح بر جواز و مشروعیت آن نباشد - ممنوع است.



از این رو، در این قسمت آن دسته از روایاتی بحث و بررسی خواهد شد که به صراحت دلالت بر احتیاط در مسأله‌ی فروج می‌کنند.^{۱۴۶}

- روایت صحیح‌ه‌ی شعیب حداد: «وی می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم یکی از دوستان شما سلام می‌رساند و قصد تزویج با زنی دارد که توافق حاصل است ولی بعضی از ویژگی‌های آن زن وی را به عجب واداشته است و آن این‌که، آن زن شوهری داشته که او را به غیر سنت و روش اسلام طلاق داده است و مرد نمی‌پسندد که با آن زن ازدواج کند، تا این‌که از شما دستور بگیرد، چه دستوری می‌دهید؟ امام صادق (ع) فرمود: هو الفرج، و امر الفرج شدید، و منه یكون الولد، نحن نحتاط، فلا یتزوجها؛ مسأله‌ی فرج مطرح است و موضوع فرج مسأله‌ی مهمی است و از آن، طفل متولد می‌گردد و ما احتیاط می‌کنیم. پس، با آن زن ازدواج نکند.»^{۱۴۷}

سند حدیث: در آن ایرادی وجود ندارد و همه‌ی راویان آن معتبر هستند.^{۱۴۸}
دلالت حدیث: همان طور که از متن روایت بر می‌آید، پرسش کننده دارای تردید بوده و امام (ع) او را از ازدواج نهی کرده است و نهی خود را هم بر احتیاط معقول و مبتنی بر استدلال و برهان متفرع و استوار کرده است، نه احتیاط مبتنی بر تعبد محض.^{۱۴۹} صغرای برهان «هو الفرج»؛ کبرای آن «و امر الفرج شدید و منه یكون الولد و نحن نحتاط» است و نتیجه‌ی آن «فلا یتزوجها». پس، با توجه به ملاک و مبنای معقول ذکر شده برای احتیاط در مسأله‌ی ازدواج، در هر مورد دیگری که در مشروعیت آن تردید وجود داشته باشد، مثل موضوع بحث، باید احتیاط کرد.

ایراد شده است که به رغم آگاهی امام بر تمام احکام، چرا احتیاط می‌کند؟ اگر طلاق باطل باشد، طلاق دهنده یا شیعه است که وجوب احتیاط دلیل موجهی ندارد (چون ازدواج با همسر دیگری حرام است، نه این‌که احتیاط در ترک آن باشد) و یا طلاق دهنده، سنی است که طبق قاعده‌ی الزام، طلاق^{۱۵۰} آن‌ها برای شیعه صحیح و نافذ است و احتیاط، وجوبی نخواهد بود، بلکه استحبابی می‌گردد، چنان‌که امام با جمله‌ی «نحن نحتاط» می‌فهماند که در این موارد، ما ائمه احتیاط می‌کنیم؛ پس، یک احتیاط تعبدی استحبابی خواهد بود.^{۱۵۱}

- روایت علاء بن سیابه: «از حضرت صادق (ع) در مورد زنی پرسیدند که به مردی وکالت داد تا او را به مرد دیگری تزویج نماید. وکیل، زن را تزویج کرد.





سپس زن ... وکیل را عزل کرد و دو شاهد بر عزل او گرفت. امام (ع) فرمود: دیگران در این مورد چه می‌گویند؟ گفتیم: آن‌ها می‌گویند: باید دید که آیا عزل از وکالت، پیش از تزویج رخ داده یا بعد از آن. اگر پیش از تزویج باشد، وکالت و تزویج باطل است و اگر بعد از آن باشد، تزویج صحیح است ... سپس امام (ع) فرمود: با این‌که زن، عزل وکیل را به وی اطلاع نداده، فتوا می‌دهند که وکیل از وکالت عزل شده است؟ عرض کردم: آری ... و تنها در مورد نکاح فتوا می‌دهند که آن‌چه وکیل انجام داده، بی اثر است، ولی در غیر نکاح، تنها در صورتی که وکیل از عزل آگاه شده باشد، وکالت را باطل می‌دانند و در توجیه این تفاوت می‌گویند: مال، جای‌گزین دارد، ولی فرج، پس از این‌که از آن فرزندی به دنیا آید، جای‌گزینی ندارد. سپس امام (ع) فرمود: سبحان الله! چقدر این حکم ظالمانه و فاسد است، ان النکاح أحرى أن يحتاط فيه و هو الفرج و منه يكون الولد؛ نکاح امر مهمی است و سزاوارتر است که در آن احتیاط شود، زیرا در نکاح، مسأله‌ی فرج مطرح است و از آن ولد به وجود می‌آید.^{۱۰۲}

سند حدیث: ایرادی ندارد، نه از آن جهت که علاء بن سیابه از یاران امام صادق (ع) است و به توثیق عمومی شیخ مفید در *ارشاد*، همه‌ی یاران امام (ع) موثق هستند،^{۱۰۳} بلکه از آن جهت که وی از مشایخ ابن ابی عمیر بوده و برابر با مبنای پذیرفته شده در علم رجال که همه‌ی مشایخ ابن ابی عمیر مورد اعتماد و ثقة هستند، روایت مزبور بی اشکال است.

دلالت حدیث: امام (ع) در مقام رد بر اهل سنت - که در اجرای احتیاط در اشتباه بوده‌اند - می‌فرماید: «سبحان الله! این، چه حکم ظالمانه و فاسدی است»؛ یعنی فتوای آن‌ها خلاف احتیاط است؛ پس، با عنایت به این‌که فرج، جایگاه پیدایش فرزند است، باید احتیاط کرد و در هر مورد دیگری که تردید وجود دارد، مثل موضوع بحث، احتیاط لازم است.

ایراد این‌که، واژه‌ی «أحرى» به معانی سزاوارتر، دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند، وارد نیست؛ چون این عبارات، به «سبحان الله» و «این چه حکم ظالمانه و فاسدی است» مسبوق است؛^{۱۰۴} یعنی راه نجات و احتیاط در این است که بیان می‌شود، نه آن چه اهل سنت می‌گویند؛ چون در ادامه‌ی این حدیث امام صادق (ع)

به قضاوت علی (ع) در موضوع مشابه استناد فرموده است که در آن قضیه هم علی (ع) حکم به صحت ازدواج و وکالت داده بود.^{۱۰۰}

با وجود این، احتیاط مورد تأکید روایات، برای منع استفاده از فن‌آوری پزشکی برای تولید مثل کافی نیست. نهایت دلالت روایات احتیاط مستحبی است؛ پس، استدلال گروه نخست قوی است که تولید مثل از راه زنا، تنها استثنا شده و یا در هر موردی که دلیل بر حرمت آن وجود داشته باشد، ممنوع شده است. لذا در بقیه‌ی موارد؛ یعنی در مصادیق شبهه‌ی حکمی تحریمی، اصل بر برائت است، هرچند که در موضوع تولید مثل بین دو بیگانه از غیر راه تماس بدنی و بدون ارتکاب حرامی باشد.

بنابراین، موضوع تولید نسل نه تنها موجب تصادمات روحی خانواده و سرافکندگی فرزند و ناشناخته شدن نسب- در صورتی که صاحبان معلوم باشند- نمی‌شود، بلکه صاحبان جنین به پذیرش تکالیف مقرر قانونی و اخلاقی نسبت به فرزند متعهد می‌شوند، لذا به صرف احتیاط استحبابی سفارش شده در روایات مزبور، نامشروع و ممنوع نمی‌گردد، مگر آن که دلیل صریح بر منع وجود داشته باشد.

دلیل خاص مذکور در روایت اول و دوم بر وجوب احتیاط دلالت نمی‌کنند؛ زیرا روایت نخست، با عنایت به عبارات آن و قاعده‌ی الزام و روایات رسیده درباره‌ی قاعده‌ی الزام، گریزی نیست که حمل بر احتیاط استحبابی گردد و علت احتیاط استحبابی هم شاید به دلایل دیگری، مثلاً وقوع طلاق بدون رعایت شرایط آن؛ نظیر وقوع آن در حال حیض یا عدم حضور دو شاهد بوده باشد. روایت دومی هم، بر آگاهی بخشی استوار است؛ یعنی امام شیوه‌ی اجراز احتیاط اهل سنت را مبنی بر استحسان عقلی دانسته است و استشهاد به قضاوت علی (ع) می‌فهماند که احتیاط را باید از ما بگیرید، نه ...

با این اوصاف، کبرای ذکر شده در روایت نخست، قابل چشم پوشی نیست، یعنی در مشروعیت هر عمل، مفید بودن آن را هم باید در نظر گرفت، خصوصاً که موضوع بحث «تولید نسل دو بیگانه» از مصادیق بارز کبرای ذکر شده در روایت «فرج، جایگاه پیدایش انسان» است، می‌باشد؛ انسانی که می‌خواهد جانشین خدا





باشد؛ امانت‌دار خدا باشد؛ حاکم بر زمین باشد و ... پس، ملاک، ما را به یک اصل اخلاقی در مورد جایگاه پیدایش انسان رهنمون می‌سازد.

در مجموع، می‌توان گفت: احتیاط ذکر شده در این روایات، برای الزام به ترک تولید مثل بین دو بیگانه به تنهایی کافی نیست و باید در تأیید آن، حکمت‌های دیگری ضمیمه گردد تا از مجموع آن‌ها یک نوع احتیاط و جویی به دست آید. آن‌ها عبارتند از:

۲- **مقاصد و اصول پنج‌گانه؛** یکی از مصالح پنج‌گانه^{۱۵۶} - که رعایت آن در دین ضروری شناخته شده - حفظ نسل^{۱۵۷} است. خداوند، حفظ نسل را در تمام موجودات به ودیعت گذاشته است و همو در انسان به دلیل شرافت وی، استمرار و بقای نسل را، همانند وجود و آفرینش وی دارای شرایط و ضوابطی کرده که رعایت پاره‌ای از آن‌ها را، در موارد خاصی، واجب و الزامی نموده است. این‌که نسب نباید ناشناخته و مختلط گردد، منع نفی و اثبات نسب برخلاف واقع و ده‌ها حکم دیگر، گویای این حقیقت‌اند که حفظ نسل (به رغم عام‌تر بودن آن از حفظ نسب) نه تنها منظور حفظ موجودیت نوع انسانی به هر صورت و شیوای نیست، بلکه از خود حفظ نسل، حفظ نسب برمی‌خیزد؛ چرا که اگر حفظ نسب در معرض تهدید و خطر قرار گیرد، حفظ نسل هم در خطر قرار خواهد گرفت. خداوند، انسان بدون هویت و ساختار شخصیتی و بدون شاکله‌ی معنوی را نخواست است.

این حکمت از آیات زیادی - که درباره کرامت انسان نازل شده^{۱۵۸} - استنباط می‌شود. هدفی که برای حفظ نسب در پرتو حفظ نسل بیان شده، شناسایی افراد نسبت به یک‌دیگر، خانواده و ملت‌ها از یک‌دیگر است، نه تفاخر و برتری جویی بر دیگران؛ و در این صورت، قرآن، ملاک تکریم را، تقوا و تقرب به حق دانسته است.^{۱۵۹} احکامی که از آن‌ها ضرورت حفظ نسب استقاده می‌شود، عبارتند از:

- **تحریم زنا؛**^{۱۶۰} نه فقط به جهت لذت جویی و بهره‌گیری جنسی نامشروع، بلکه به دلیل گم شدن نسب پدری فرزند و پی‌آمدهای بعدی آن در اجتماع، مثل فراوان شدن فرزندان سر راهی (لقیط) و ... است.

- **تقسیم ترکه بر ورثه؛** بنا به دستور قرآن شریف،^{۱۶۱} اموال میت باید بین خویشاوندان و زنانش تقسیم گردد. حال، آیا تقسیم و رساندن آن به خویشاوندان میت با ناشناخته بودن نسب ممکن است؟



- **حق حضانت**؛ خداوند حق نگهداری، کفالت، تربیت، تعلیم و خلاصه رعایت مصالح کودک را به نزدیکان درجه‌ی اول وی اعطا کرده است؛ به گونه‌ای که هم حق است و هم تکلیف و وظیفه، اگر بین دو بیگانه تولید نسل جایز و مشروع باشد و بعد از تولد کودک، یکی از آن دو، کودک را بر دارد، رعایت این حق و تکلیف در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند، اگر چه با مصالح و گذشت، این حق قابل واگذاری است اما در پاره‌ای از حالات و وضعیت‌ها، این حق بر نزدیکان تکلیف و ضروری می‌گردد.

- **موانع نکاح**؛ قرآن مجید^{۱۱۲} ازدواج عده‌ای از زنان و مردان را با یکدیگر به علت مصلحت‌های تکوینی حرام کرده است. آیا با این شیوه^{۱۱۳} از تولید مثل ممکن است این دستور قرآنی رعایت گردد؟ بعید است.

همچنین از احکام زیر ضرورت حفظ نسب فهمیده می‌شود: ارتباط ارحام با صاحبان رحم؛ مشروعیت لعان نفی نسب؛ نفی فرزند خواندگی به عنوان فرزند حقیقی؛ حکم دیه‌ی قتل خطئی بر عاقله؛ وجوب عده؛ تنظیم انفاق و ده‌ها حکم حقوقی دیگر که اجرای آن‌ها بدون مشخص و معین بودن زوجین در قالب یک خانواده ممکن نیست.

پرسش قابل تأمل این است که مقاصد پنج‌گانه از جمله حفظ نسل تا چه حدودی دارای اعتبارند؟ آیا بر اساس آن می‌توان حکم صادر کرد یا خیر؟ برای پاسخ به این سوال، بسیار فشرده و مختصر به بررسی آن از دیدگاه فقه اهل سنت و شیعه می‌پردازیم:

اهل سنت، مصالح مرسله را از منابع فقه می‌دانند. آن‌ها مصلحت را از جهات گوناگون زیر تقسیم می‌کنند؛ از جهت درجه‌ی اهمیت به: ضروریات، حاجیات یا نیازها، تحسینات و اخلاقیات.

از جهت اعتبار به: مصالح معتبر، غیر معتبر و مرسله.^{۱۱۴} آنان مصالح مرسله را تنها در صورتی معتبر می‌دانند که اولاً، داخل یکی از مصالح پنج‌گانه‌ی حفظ دین، عقل، نفس، نسل و مال باشد؛ ثانیاً، وجود مصلحت باید با یقین یا اطمینان، نه احتمال و ظن ثابت گردد و ثالثاً، مصلحت مزبور با هیچ‌یک از احکام شرعی مخالفی نداشته باشد.



یکی از دلایل اعتبار مصالح مرسله نزد آنان، این است که مصالح مرسله، مصالحی است که از جانب شرع، بر اثبات و ابطال آن‌ها دلیلی وارد نشده باشد و چون با استقرا ثابت شده که احکام شرعی بر پایه‌ی مصالح انسان‌ها بنا شده است، هر جا حکم شرعی وجود نداشته باشد، به مصلحت مزبور رجوع می‌شود. بعضی از فقهای شیعه نیز، مقاصد پنج‌گانه (و در نتیجه مصالح مرسله‌ی مبتنی بر آن‌ها) را معتبر می‌دانند. شهید اول می‌فرماید:

«وسیله‌ی چهارم: آن‌چه که موجب حفظ مقاصد پنج‌گانه است و آن نفس، دین، عقل، نسب (نسل) و مال است که هیچ شریعتی از سوی خداوند نازل نشده است، مگر برای حفظ آن‌ها و این‌ها ضروریات پنج‌گانه می‌باشند.»^{۱۶۵}

فقیه و اصولی بزرگ شیعه، میرزای قمی مصالح پنج‌گانه را از مصلحت‌هایی دانسته که بدون منسده هستند و به دلیل شرع و حکم قطعی عقل معتبر و حفظ آن‌ها و جلوگیری از ضایع شدن‌شان شرعا لازم شمرده است:^{۱۶۶}

فاضل مقداد می‌نویسد:

«همانا شرایع آسمانی برای حفظ مقاصد پنج‌گانه آمده‌اند و آن‌ها عبارتند از: دین، نفس، مال، نسب و عقل. بایستی این مقاصد را در هر شریعت و دینی تثبیت و اجرا کرد ... نسب به وسیله‌ی ازدواج و توابع آن (طلاق، لعان و...) و حدود و تعزیرات حفظ می‌شود.»^{۱۶۷}

بنابراین، با این معنا و شرایطی که برای مصالح مرسله ذکر شده، نمی‌توان دلیلی برای رد آن از دیدگاه مذهب شیعه نیز یافت؛ چرا که مصالح مرسله یا به معنای تشخیص مصادیق احکام کلی شرعی است (مانند این‌که شارع فرموده حفظ نسب واجب است، ولی مصادق‌های آن را در تمام موارد مشخص نکرده، بلکه تشخیص آن را به عهده‌ی مجتهد واجد شرایط گذاشته است) و یا این‌که هرگاه عقل به وجود مصلحتی قطع پیدا کرد که مغایر با هیچ‌یک از ادله‌ی شرعی نبوده و مقتضی جعل حکم موجود باشد، بی‌تردید می‌تواند بر اساس آن به وضع حکم بپردازد.^{۱۶۸}

در پایان باید گفت: اعلام بطلان و عدم حجیت مطلق مصالح مرسله از سوی بعضی از فقهای شیعه - همان طوری که آیت الله مرعشی اشاره کرده است - ناشی از





عدم تعمق کافی در تعریف مصالح مرسله و شرایط حجیت آن از دیدگاه اهل سنت می‌باشد.^{۱۶۹} به اضافه، در فرض عدم اعتبار مصالح مرسله در معنای فوق، به آن به عنوان یک مؤید، نه دلیل می‌توان استناد جست و ما هم بیش از این مقدار به آن استناد نجسته‌ایم.

۳- هدف تولید مثل و مقام فرزند از دیدگاه قرآن؛ دو هدف از فرزند آوری قابل فهم است: یکی برطرف نمودن نیاز فردی انسان؛ زیرا انسان دوست دارد تصویر خود را در آینده‌ی فرزند ببیند؛ مایل است او را جانشین خود کند؛ میراث خود را به او تسلیم کند و ... برای همین جهات، اولاد زینت هستند.^{۱۷۰} پس، تمتع به فرزند آوری و فرزند مباح است و هدف دیگر، حفظ نوع انسانی است. خداوند، دنیا و انسان را خلق کرده است و انسان را امر به ازدواج نموده تا چرخه‌ی هستی ادامه پیدا کند. از همین رو، پیغمبر (ص) تأکید زیادی می‌کردند که با زنان زایا ازدواج کنید؛^{۱۷۱} بنابراین، تناسل دارای منشأ اسلامی و امر دینی است.

برای تحقق این اهداف، تنها راه آن این است که مردم به روش اجتماعی و ضابطه‌مند زندگی کنند. تولید و تربیت فرزند در یک قالب اجتماعی به نام نهاد خانواده صورت گیرد. در آن صورت است که اهداف قرآن از تولید فرزند؛ یعنی «قره أعین»،^{۱۷۲} «ذریه صالحه طیبه»،^{۱۷۳} «تنبت نباتا حسنا»^{۱۷۴} و «تستأهل حمل الأمانه»^{۱۷۵} عینیت پیدا می‌کند، در حالی که تأمین این اهداف، در سایه‌ی چنین ارتباطی (تولید مثل از راه ابزار پزشکی) مشکوک و مورد تردید است.

۴- لغویت تشریح نکاح؛ از برخی روایات - که پیش از این بحث شد - برمی‌آید که: هر راهی منجر به تعطیلی فروج و از بین رفتن سببیت نکاح در مسأله‌ی نسب گردد، مردود است. تعدادی از این روایات آورده می‌شود:

ابوعلی طبرسی از امام صادق (ع) روایت کرده است: «زندیقی از امام صادق (ع) پرسید: چرا خداوند زنا را حرام کرده است؟ امام (ع) فرمود: به سبب این‌که فساد از بین رفتن میراث‌ها و قطع نسب‌ها را در پی دارد. در زنا، زن نمی‌داند که چه کسی او را باردار کرده؛ فرزندی که به دنیا می‌آید، نمی‌داند که چه کسی پدرش است؛ ارتباط رحم (صله‌ی رحم) قطع می‌شود و قرابت فامیلی شناخته نمی‌شود. سپس زندیق پرسید: چرا خداوند لواط را حرام کرده است؟ امام (ع)



فرمود: برای این که اگر لواط حلال گردد، مردان از زنان بی نیازی جسته که نتیجه‌ی آن قطع نسل و بسته شدن فروج بوده و تجویز آن دارای فساد بسیاری است.»^{۱۷۶}

۲-۴- محمد بن سنان از امام رضا (ع) روایت کرده است که امام (ع) در پاسخ به پرسش‌های وی نوشت: «خداوند زنا را به سبب فسادى که بر آن مترتب می‌شود، نظیر قتل نفس، از بین رفتن نسب‌ها، ترک شدن تربیت کودکان، فاسد شدن میراث (ترکه) و فسادهای مشابه دیگری حرام کرد.»^{۱۷۷}

۳-۴- محمد بن سنان در روایت دیگری از امام رضا (ع) نقل کرده است: «امام (ع) در پاسخ به پرسش‌های وی در زمینه‌ی علت تحریم مرد بر مرد (لواط) و زن بر زن (مساحقه) نوشت: لما فی اتیان الذکران ... فساد التدبیر و خراب الدنيا.»^{۱۷۸}

۴-۴- ابوعلی طبرسی از امام صادق (ع) روایت دیگری را نقل کرده است: «زندیقی از امام پرسید: چرا خداوند دخول کردن حیوانات را حرام کرد؟ امام فرمود: در اباحه‌ی آن فساد زیادی است ... خداوند برای مردان زنان را خلق کرد تا با ایشان انس بگیرند و به وسیله‌ی آنها آرامش بگیرند و زنان، جایگاه شهوت‌شان باشند و همان‌ها مادران فرزندان‌شان باشند.»^{۱۷۹}

سند روایات: این روایات به رغم ضعف سند آنها، روایات مستفیض هستند؛ لذا علم اجمالی به صدور آنها ثابت می‌شود.

دلالت روایات: دلیل حرمت زنا، لواط و تضييع نطفه و منی، تعدادی از حکمت‌های برشمرده است که در هر مورد و موضوعی وجود پیدا کنند، سبب حرمت آن می‌گردند، خواه صاحبان چنین شناخته باشند یا نه. البته این تحلیل در صورتی صحیح است که مبنای آن را بپذیریم و آن نظریه‌ی آیت الله محقق داماد است که شرح آن گذشت.

در این فرض، منظور ما از نقل روایات بالا، درست کردن حرمت و ممنوعیت شرعی از این روایات و انتساب آن به شرع نیست، بلکه جمع‌آوری شواهد و مویدات و زمینه سازی یک نوع احتیاط از مجموع دلایل است؛ لذا اقتضا دارند تولید مثل از راهی بیرون از رابطه زوجیت ترک گردد؛ یعنی این شواهد، مبنای احتیاط و جویی گردند

شواهد و مؤیدات دیگر، بررسی سیر تاریخی نکاح در صدر اسلام است در زمان ظهور اسلام، انواع مختلفی از نکاح رواج داشت



نکاح شغار: شخصی دخترش یا خواهرش را به تزویج شخص دیگر درمی‌آورد و در برابر، آن شخص هم چنین می‌کند این در حالی بود که هیچ‌یک مهر نمی‌پرداختند، بلکه بضع در برابر بضع قرار می‌گرفت.^{۱۸۰}

نکاح عضل: پسر بزرگ‌تر با همسر پدر متوفای خود ازدواج می‌کند یا او را به تزویج هر کسی می‌خواست در می‌آورد، بدون این‌که رضایت زن خواسته شود.^{۱۸۱}

نکاح آخذان: تعدادی از مردان کمتر از ۱۰ نفر با یک زن ازدواج می‌کردند و آن زن حق داشت فرزند به دنیا آمده را به هر یک از آن‌ها نسبت دهد.^{۱۸۲}

نکاح استبضاع: زوج، خود را از همسرش جدا می‌کند و او را به سوی شخصی مشهور، با ذکاوت و قوی می‌فرستاد تا با زنش هم‌بستر گردد، پس از این‌که حاملگی‌اش مشخص می‌شد، او را به سوی خود برمی‌گرداند و این بدان دلیل بود که به فرزند نجیب دست یابد!^{۱۸۳}

بنابراین، اسلام اصل نظام ازدواج و خانواده را امضا کرد؛ یعنی نظام خانوادگی‌ای که بر ارتباط خونی حاکم باشد، رابطه‌ی طبیعی و اصیل است و ارتباط‌های مصنوعی دیگر مثل انواع ازدواج‌های یاد شده، فرزند خواندگی و قرابت به ولاء باطل است.^{۱۸۴}

به اضافه، اسلام نظام ازدواج را به یک شوهر و یک همسر، مبتنی کرده است، اگر چه با شرایطی مثل رعایت عدالت، تا چهار همسر را نیز مجاز می‌داند. هم‌چنین ازدواج با مادر، دختر، خواهر، عمه، خاله، دختر برادر و خواهر، زن پدر، مادر رضاعی، خواهر رضاعی، مادر زن و ... را ممنوع اعلام کرد. نکاح شغار - به شرط آن که هر یک از زوجها به زنشان مهریه بدهند - مجاز شمرده، چنان‌که ازدواج موقت و متعه را مباح دانست. با وجود این، بقیه‌ی انواع ازدواج‌ها و ارتباط‌های مصنوعی، مثل فرزند خواندگی را که مثل فرزند محسوب شود) ممنوع نمود.

آیا این عمل قانون‌گذار اسلام، نمی‌تواند مؤید این باشد که اسلام می‌خواهد هم روابط مرد و زن نظم خاصی داشته باشد و هم تولید نسل بر رابطه‌ی طبیعی اصیل و بر مبنای ارتباط خونی استوار باشد؟





در همین زمینه تعدادی از فقهای بزرگوار ضمن اعتراف به نبود نص یا عموم و یا اطلاق قرآنی و روایی بر منع تولید مثل با کمک ابزار پزشکی، لکن به دلیل لغویت تشریح نکاح یا مذاق شرع «روح قانون اسلام» آن را ممنوع اعلام کرده‌اند. آیت الله میلانی می‌نویسد: «از ظواهر آیات و روایات در باره‌ی لقاح اختیاری (مصنوعی) چیزی به نظر نرسیده است، ولی از لحن الخطاب و ذوق فقهی می‌توان گفت که یقیناً جایز نیست.»^{۱۸۵}

هم‌چنین آیت الله صافی گلپایگانی معتقد است: «پذیرش این روش مغایر با اغراض قانون‌گذار اسلام در تشریح ازدواج و برقراری روابط زناشویی و بقای خانواده و موجب از کف رفتن مصالح مهمه‌ی دیگری است که در تشریح ازدواج و برقراری روابط زناشویی بین زن و مرد مد نظر قانون‌گذار اسلام بوده است. ... پذیرش این روش مستلزم نتایجی است که کم‌تر کسی آن را خواهد پذیرفت؛ بدین معنا که اگر انتقال اسپرم غیر زوج به زنی روا باشد، لازمه‌ی آن پذیرش جواز انتقال نطفه‌ی پدر به دختر و پسر به مادر و برادر به خواهر و سایر محارم است؛ زیرا اگر اصل اولی در این‌گونه موارد اباحه و حلّیت باشد، هیچ تفاوتی بین نطفه‌ی محارم و غیر محارم وجود ندارد، درحالی که شامه‌ی فقهاتی هر فقیه‌ی از پذیرش آن اکراه دارد.»^{۱۸۶}

و نیز علامه جعفری با عنایت به مجموع ابواب فقه - که اهمیت فوق العاده‌ی عرض و ارحام زنان را با اشکال مختلف مطرح می‌نماید - انتقال نطفه‌ی بیگانه به رحم بیگانه (تولید نسل بدون رابطه‌ی زوجیت) را ممنوع می‌داند و آن را یک نوع استشمام فقهی می‌داند.^{۱۸۷}

۵- اصول اخلاقی؛ از دیدگاه اخلاق، هر موضوعی به محض امکان عملی آن و نبود دلیل صریحی از شرع یا قانون، صلاحیت پدید آمدن را ندارد؛ بین آن‌چه ممکن است و آن‌چه قابل پذیرش است، فرق و تمایز است. انسان اخلاقی، بعد از یافتن پاسخ پرسش‌هایی، نظیر موارد زیر دست به اقدام می‌زند؛ از جمله

تا چه اندازه مفید است؟ و در موضوع مورد بحث، مثلاً آیا برای سلامت روانی خانواده، کودک و اجتماع مفید است یا مضر؟ ضرر آن تا چه میزان است؟ آثار اجتماعی و روان شناختی آن کدام است؟ آیا هویت‌ها در هم نخواهد ریخت؟





آیا در آن صورت با قاطعیت می‌توان گفت فرزند چه کسی است؟ و والد کیست؟ و در نهایت، انسانیت، توالد بدون عشق را چگونه پذیرا می‌شود؟

همچنین از دیدگاه‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی نیز با این موضوع «تولد بدون وجود رابطه‌ی زوجیت» مخالفت شده است که بعضی از آن دیدگاه‌ها نقل می‌شود:

- لقاح مصنوعی یکی از زشتی‌های پاک نشدنی است و مانند زناست که صورت مصنوعی به خود گرفته باشد. این عمل آدمی را به درجات پست تنزل می‌دهد؛ زیرا فقط حیوانات هستند که در جستن نر، قانون معینی را نمی‌شناسند.

- تلقیح مصنوعی بر خلاف اخلاق حسنه است.

- تلقیح مصنوعی باعث می‌شود که اشخاص ندانسته با محارم خود نزدیکی کنند و این از لحاظ علمی و اخلاقی زیان بخش است.

- از نظر اخلاقی چنین کاری، زن را به بی‌بند و باری جنسی سوق می‌دهد. چه بسا با خود می‌اندیشد که چه فرق می‌کند که نطفه‌ی مرد بیگانه از راه تلقیح وارد رحم شود یا از طریق آمیزش نامشروع.

همچنین بسیاری از مشکلات اجتماعی را می‌توان در تلاش روز افزون خانواده‌های طبیعی ریشه‌یابی کرد. آیا عاقلانه است که به شیوه‌هایی رسمیت بدهیم که از اهمیت خانواده‌های مشروع و قانونی بکاهد؟ این نوع تولید مثل، نوعی قهقهرای اجتماعی است.

- از نظر روانی هم اگر کودک با مشخصات و خصوصیات آرزو شده‌ی مرد و زن بیگانه به دنیا نیاید، سبب تصادم روحی و رها کردن فرزند می‌گردد.^{۱۸۸}

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در موضوع تولید نسل بدون رابطه‌ی زوجیت از دو دیدگاه می‌توان نظر افکند:

۱- از دیدگاه فردی و احوال خصوصی افراد؛ در این فرض، دو احتمال می‌توان ارائه داد:

یک احتمال این که بگوییم: دلیل صریح و قابل اعتمادی بر منع تولید مثل از راه تلقیح مصنوعی و باروری‌های پزشکی، بین دو بیگانه یافت نشده است و در





نتیجه در شبهات حکمی به اصل برائت رجوع کرده و به جواز آن حکم می‌کنیم، چنان‌که بعضی از فقهای معاصر، چنین حکمی را صادر نموده‌اند.

آیت الله خامنه‌ای تلقیح مصنوعی بین دو بیگانه را فی نفسه (با قطع نظر از ملازمات و پیامدهای حرام، نظیر لمس حرام) جایز می‌داند.^{۱۸۹}

آیت الله قمی به صراحت تلقیح نطفه‌ی فرد معین نامحرم (بیگانه) را به زن مجرد، به شرط احتراز از لمس و نظر حرام جایز می‌داند.^{۱۹۰}

آیت الله اردبیلی معتقد است: «دلیلی نیست که فرزندی حتما در فراش متولد گردد؛ چون قاعده‌ی فراش در موردی به کار می‌آید که فرزندی به دنیا بیاید و ندانیم که آیا از اسپرم زوج است یا شخص دیگر، فرزندی به زوج ملحق می‌گردد؛ بنابراین، در الحاق فرزند، ولادت از راه پیش‌بینی شده لازم نیست.»^{۱۹۱}

آیت الله یزدی می‌گوید: «اگر با ادله‌ی روشن حکم موارد مورد بحث (تلقیح مصنوعی) ثابت شود، فبها و نعمت. و گرنه مرجع، احتیاط است، اما احتیاط در بسیاری از موارد، در مخالفت با احتیاط است؛ چون تحریم بدون دلیل، ممنوع کردن بندگان از امور مباح و جایز است، در این صورت، مصداق این آیه: بگو آیا خداوند به شما اذن داد یا بر خدا افترا می‌بندید عینیت پیدا می‌کند. پس، اصل، اباحه و جواز است.»^{۱۹۲}

آیت الله سید محمد موسوی بجنوردی هم معتقد است: «به مقتضای قاعده حلال است. کسانی که می‌گویند: حرام است باید دلیل بیاورند... پس، زنا که نبود و یکی از عناوینی هم که شرع مقدس حرام کرده است، نبود، شک می‌کنیم در حرمت و حرمت آن فعل. به مقتضای قاعده می‌گوییم که این فعل، حرام نیست و حکم به حرمت آن می‌دهیم.»^{۱۹۳}

بدین ترتیب، احتمال نخست، معتقدانی در میان فقهای شیعه دارد و صرف احتمال نیست.

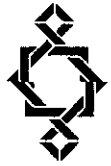
احتمال دیگر این‌که: اولاً، در حیاتی‌ترین مسأله‌ی انسانی نمی‌توان با تکیه بر اصول و قواعد محض فقهی - حقوقی و اصولی نظر داد و ثانیاً، از روایت علی بن سالم می‌توان حکم بعضی از اقسام باروری‌های پزشکی؛ یعنی تزریق منی یا اسپرم به رحم بیگانه و ترکیب آن دو در رحم او را استنباط کرد؛ بنابراین، از مجموع آیات و روایات ذکر شده و نیز حکمت‌های موجود در آن‌ها و در موضوع تشریح نکاح و





احکام متعدد آن و نیز ناشناخته بودن برخی از عوامل و پارامترهای موضوع بحث (مثل عدم پیش‌بینی آثار روانی و اجتماعی آن) و هم‌چنین وجود اصل احتیاط در فروج و عورت، می‌توان نتیجه گرفت که تولید نسل از ترکیب بین اسپرم و تخمک دو بیگانه، خلاف احتیاط وجوبی است، هر چند که قریب به اتفاق دلایل گذشته بر حرمت دلالت نداشته‌اند، اما در مجموع می‌توانند مبنای احتیاط وجوبی گردند؛ در نتیجه، ملاک ترکیب اسپرم و تخمک برای تولید نسل، وجود رابطه‌ی زوجیت است، چنان‌که مشهور فقها در زمینه‌ی باروری‌های پزشکی بین اسپرم و تخمک دو بیگانه آن را جایز دانسته، بلکه بعضی آن را حرام هم دانسته‌اند.^{۱۹۴}

۲- از دیدگاه حکومتی و نظام اجتماعی؛ از این دیدگاه - اگر دلیل شرعی متقنی بر حرمت وجود نداشته باشد - قوه‌ی قانون‌گذاری ملزم نیست احتیاط امر شده در موضوع فروج و عورت را مبنای قوانین قرار دهد؛ چرا که احتیاط مزبور در اعمال شخصی پسندیده است، نه در سیاست‌گذاری و حکومت که در این صورت خیلی از احتیاط‌ها، ضد احتیاط می‌گردند؛ چون محرومیت از مباحات بدون دلیل محکم و متقن، مستلزم ابتلای مردم به ارتکاب حرام می‌شود و ثانیاً، ادله‌ی احتیاط و وظیفه‌ی مجتهد (و حاکم اسلامی و به تبع، قوه‌ی قانون‌گذاری) را سنگین می‌کند، نه وظیفه‌ی مکلفان را. البته اگر دلیل خاصی مبنی بر احتیاط موجود باشد، چنان‌که در موضوع بحث، احتیاط وجود دارد، هر مکلفی در انتخاب آن آزاد است، لکن انتخاب این احتیاط به عنوان قانون در صورتی پسندیده است که وجوبی باشد. در موضوع بحث، نه تنها در وجوبی یا استحبابی بودن احتیاط تردید است، بلکه آرای ضد و نقیضی وجود دارد. در این صورت، سخت‌گیری بدون دلیل در مقام فتوا، اولاً با مبنای آسان‌گیری شریعت سازگاری ندارد و ثانیاً در این زمان که فرامین و قوانین نظام به عنوان الگوی قوانین اسلام تلقی می‌شود و بی‌دقتی در وضع آن در جامعه و افکنش نامطلوبی و مشکلات بسیاری ایجاد می‌کند، بایستی قوانین (در مواردی که دلیل شرعی محکم وجود ندارد و آرای فقیهان هم متفاوت می‌باشد) با توجه به مصالح قطعی انسان و جامعه و نیازها و تحولات اجتماعی اتخاذ گردد. چنین رأیی - که توسط قوه‌ی قانون‌گذاری به نیابت از حاکم اسلامی برگزیده و تصویب می‌شود - مبتنی بر فقه و شریعت است؛ چنان‌که شهید صدر می‌فرماید: «در احکامی که مجتهدان بر اساس اجتهاد مشروع، چند رأی مختلف



دارند، قوهی مقننه در برگزیدن یکی از آن‌ها، بر اساس مصلحت جامعه، آزاد است، پس از آن‌که یکی از دیدگاه‌ها و فتاوا- که بهتر مصلحت جامعه را برآورده می‌سازد- به عنوان قانون برگزیده شد، این دیدگاه بیانگر حکم حاکم اسلامی و امر حکومت محسوب و بر سایر دیدگاه‌ها برتری و اولویت می‌یابد و در مرحله‌ی اجرا پیروی و به کار بستن آن برای تمام افراد واجب خواهد شد، گرچه از نظر فقهای دیگر شاید دارای مصلحت ملزمه نباشد؛ زیرا شکستن حکم ولی فقیه بر هیچ‌کس روا نیست و عدم پای‌بندی به حکم ولی فقیه موجب این می‌شود که امور کشور سامان نپذیرد و هرج و مرج همه جا را فرا گیرد»^{۱۹۵}

در نتیجه باید گفت: تا قانونی در این زمینه تدوین و وضع نشود، احتمالات متعددی متصور است و هر کسی بر مبنای نظریه‌ی فقهی مرجع تقلید خود می‌تواند عمل کند که این خود مشکلات اجرایی بی‌شماری را برای کشور سبب خواهد شد. خصوصاً که آمار زوجین نابارور تا ۱۵ کل جمعیت زوجین جامعه است؛ بنابراین، ارائه‌ی طرح یا لایحه‌ای جامع (نه مثل قانون بسیار ابتدایی و ناقص «نحوه‌ی اهدای جنین به زوجین نابارور»- که بحث جدا گانه‌ای را می‌طلبد-) به مجلس و تصویب آن برای تعیین وظیفه‌ی افراد جامعه، یک ضرورت فوری است»^{۱۹۶}

پی‌نوشت‌ها:

۸۱. ر.ک.: محمد مؤمن، *الکلمات السدیة*، ص ۵؛ محسن حرم پناهی، *مجله‌ی فقه اهل بیت*، شماره‌ی ۱۰، ص ۱۳۷. *دانشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۸۲. جصاص رازی، *احکام القرآن*، ج ۳، ص ۳۳۰ و ۴۰۷، به نقل از محمد روحانی، انتقال جنین (مقاله‌ی ارائه‌شده به سمپوزیوم وضعیت فقهی و حقوقی انتقال جنین)، ص ۲.
۸۳. همان.
۸۴. در چند صفحه بعد از این روایات بحث خواهد شد.
۸۵. حسین مؤید، *الفقه و مسائل الجدیة*، ج ۱، ص ۱۳ به بعد.
۸۶. محسن حرم پناهی، همان، ص ۱۳۸.
۸۷. از قواعد فقهی است که حکم ثابت شده برای موضوعی، قابل تسری برای تمام افراد آن است، جز این که اگر در موضوع حکمی خصوصیت یا قیدی در نظر گرفته شده باشد



که بر افراد خاصی قابل تطبیق باشد، در این صورت به بقیه افراد آن موضوع سرایت نخواهد کرد. (سید حسن بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۲، ص ۴۰)

۸۸. حسین مؤید، همان، ص ۱۴.

۸۹. سید صادق روحانی، المسائل المستحدثه، ص ۱۰.

۹۰. حسین مؤید، همان.

۹۱. به نقل از همان.

۹۲. محمد روحانی، همان، ص ۶.

۹۳. همان و مصطفی نورانی، استفتای به عمل آمده در کتاب باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق اثر انگشتان آمده است.

۹۴. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵ و تفسیر قرآن، ج ۲، ص ۱۰۱.

۹۵. مثلاً روایت نقل شده توسط صدوق مرسل است و یا روایتی که در کافی نقل شده به دلیل وجود بکر بن صالح رازی در سند آن، ضعیف است. (ر.ک.: محسن حرم پناهی، همان، ش ۹، ص ۱۳۷ و شیخ حسین مؤید، همان، ص ۱۱۲)

۹۶. مثلاً برخی از این روایات در تفسیر قمی نقل شده‌اند که رجال سند آن‌ها بی اشکال است، در حالی که تفسیر یاد شده مورد اشکال است؛ چون این کتاب را برخی از شاگردان قمی جمع‌آوری نموده‌اند که در کتاب‌های رجالی احوال آن‌ها معلوم نیست، هم‌چنان که در آن مطالبی آمده که نمی‌توان به ظاهر آن پای‌بند بود.

۹۷. ملا فتح الله کاشانی، منهج الصادقین، ج ۶، ص ۲۹۴.

۹۸. سید محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۵ (عربی)، ص ۷ و ج ۱۵ (فارسی)، ص ۱۵۴.

۹۹. حسین مؤید، همان، ص ۱۲.

۱۰۰. ر.ک.: حسین مؤید، همان.

۱۰۱. همان.

۱۰۲. مثل «الصالحات قانتات حافظات للغیب» (نساء، ۴: ۳۴) و «احل لکم ماوراء ذلکم آن تبثغوا بأموالکم محصنین غیر مسافحین» (نساء، ۴: ۲۱)

۱۰۳. سید محمدحسین طباطبایی، همان، ج ۱۵، ص ۹.

۱۰۴. همان.

۱۰۵. جاراالله زمخشری، الکشاف فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۷۷.





۱۰۶. حسین مؤید، همان، ص ۹.
۱۰۷. همان، ص ۱۲.
۱۰۸. برای آگاهی بیشتر ر.ک.: کتاب‌های اصول فقه، بحث‌های مربوط به علت و حکمت از جمله مبحث مطلق و مقید.
۱۰۹. ر.ک.: محمد مؤمن قمی، همان، ص ۸۸، نگارنده در انتساب این نظریه به مرحوم محقق داماد از فرزندان گرامی‌شان آیت الله سید علی محقق و حجه الاسلام دکتر مصطفی محقق سوال نموده و انتساب را تأیید کرده‌اند، چنان‌که نقل شده آیت الله شبیری زنجانی در درس خارج خود این انتساب را بیان نموده‌اند.
۱۱۰. حر عاملی، همان، ج ۴، باب ۴، ص ۲۳۹، ح ۱. «ان اشد الناس عذابا يوم القيامة رجل أقر نطفته(نطفه عقاب او نطفه) فی رحم یحرم علیه»
۱۱۱. این روایان عبارتند از: علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن عثمان بن عیسی، عن علی بن سالم، عن ابی عبدالله (ع).
۱۱۲. محسن حرم پناهی، همان، ص ۱۳۸؛ محمد مؤمن قمی، همان، ص ۸۱.
۱۱۳. سید ابوالقاسم خویی، معجم الرجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۳۳.
۱۱۴. همان و ر.ک.: مولی عنایه الله علی القهبایی، مجمع الرجال، ج ۴، ص ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۶۶ و علامه مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۶۲ و ۲۹۰.
۱۱۵. محمد روحانی، همان، ص ۱۷ به بعد.
۱۱۶. ر.ک.: علامه مامقانی، همان، ص ۲۶۲.
۱۱۷. شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۱، ص ۳۸۰.
۱۱۸. ابن غضائری، مجمع الرجال، ج ۴، ص ۱۵۳ - ۱۵۸.
۱۱۹. علامه مامقانی، همان. ایشان بعد از نقل گفتارهای موافقان و مخالفان، روایات وی را قوی و شایسته‌ی عمل کردن می‌دانند.
۱۲۰. «و انما امهات الناس اوعیه مستودعات و للانساب آباء»، سید محمدحسین طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۲۷۰.
۱۲۱. ر.ک.: محمد مؤمن قمی، همان، ص ۸۱ به بعد؛ محسن حرم پناهی، همان، ص ۱۳۹ به بعد؛ سید علی علوی قزوینی، همان، ص ۱۷۰ و محمد روحانی، همان، ص ۱۹ به بعد.
۱۲۲. «و فی التعبير بالنطفه التي هی امشاج من منی الرجل و بیضه المرأه، دلالة علی أن تمام الموضوع الحرمه هو عقد النطفه بماء امرأه محرمة علیه، فلو كان مجرد افراغ المنی





من دون أن ینعقد به نطفه لما تحقق موضوع هذا الحرام» محمد مومن قمی، همان، ص ۸۱ و ر.ک.: مجله فقه اهل بیت، سال اول، ش ۴، زمستان ۷۴، ص ۵۱.

۱۲۳. حسین مؤید، همان، ص ۱۴.

۱۲۴. حر عاملی، همان، ج ۲. «قال النبی (ص) لن یعمل ابن آدم عملا اعظم عندالله - عز و جل - من رجل قتل نبیا او اماما او هدم الکعبه التي جعلها الله قبله لعباده او أفرغ ماءه فی امرأه حراما»

۱۲۵. ابن حدیث توسط ابن راویان نقل شده است: عن محمد بن الحسن، عن سعد، عن القاسم بن محمد، عن سلیمان بن داود، عن غیر واحد من اصحابنا، عن ابی عبدالله (ع).

۱۲۶. محسن حرم پناهی، همان، ص ۱۴۰ و محمد مؤمن، همان، ص ۸۳.

۱۲۷. برای مطالعه و آگاهی بیش تر ر.ک.: محمد روحانی، همان، ص ۲۱ به بعد؛ سید ابوالقاسم خویی، همان، ج ۱۴، ص ۵۰.

۱۲۸. علامه حلی، رجال العلامه الحلی، ص ۲۴۸ (و يجوز أن یرجح شاهد).

۱۲۹. محسن حرم پناهی، همان، ص ۱۴۰.

۱۳۰. محمد مؤمن قمی، همان، ص ۸۳.

۱۳۱. حر عاملی، همان، ابواب ما یحرم بالمصاهره و نحوها، باب ۶، ص ۳۲۵، ج ۱۲.

۱۳۲. همان، ابواب نکاح المحرم، باب ۹، ص ۲۴۲، ج ۲.

۱۳۳. همان، باب ۸، ح ۵.

۱۳۴. همان، باب ۲۸، ص ۲۶۷، ج ۴ و ج ۱۸، حدالمسکر، باب ۳، ص ۴۶۸، ج ۶.

۱۳۵. راویان این سلسله عبارتند از: عن محمد بن احمد، عن ابی عبدالله الرازی، عن الحسن بن علی بن ابی حمزه، عن ابی عبدالله المؤمن، عن اسحاق بن عمار.

۱۳۶. به نقل از سید ابوالقاسم خویی، همان، ج ۵، ص ۱۴. محقق خویی مؤیدات دیگری جهت عدم وثاقت وی آورده و نقل کثی را تأیید کرده و در نهایت تمام طرق مشتمل بر حسن بن علی یاد شده را ضعیف دانسته، جز طریق شیخ را.

۱۳۷. همان.

۱۳۸. برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک.: محمد مؤمن قمی، همان، ص ۸۴ و محسن حرم پناهی،

همان، ص ۱۴۱.

۱۳۹. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۴۱. عن ابی عبدالله (ع): «الرجل ینکح بهیمه

او یدلک؟ فقال (ع): کل ما أنزل به الرجل ماءه من هذا و شبهه، فهو زنا»





۱۴۰. راویان حدیث عبارتند از محمد بن یحیی، عن محمد بن احمد، عن احمد بن الحسن، عن عمرو بن سعید، عن مصدق بن صدقه، عن عمار بن موسی.
۱۴۱. حر عاملی، همان، ج ۸۴، ابواب النکاح المحرم، باب ۱، ص ۲۳۴، ح ۱۵.
۱۴۲. همان، باب ۱۷، ص ۲۵۲، ح ۱۲.
۱۴۳. محمد مؤمن قمی، همان، ص ۸۸.
۱۴۴. «عن ابی عبدالله (ع): قال: أتى النبی (ص) اعرابی، فقال: یا رسول الله (ص)، أوصنی، فقال: احفظ ما بین رجلیک» حر عاملی، همان، باب ۳۱، ص ۲۷۰، ح ۳.
۱۴۵. «عن ابی عبدالله (ع) قال: تحمل الفروج بثلاث: نکاح بمیراث، نکاح بلامیراث، و نکاح بملک الیمین»، همان، ابواب مقدمات نکاح، باب ۳۵، ص ۵۸، ح ۱.
۱۴۶. بحث از سایر آیات و روایاتی که به صراحت بر احتیاط در فروج دلالت ندارند بلکه روایات خاصی هستند در چند صفحه پیش آمد.
۱۴۷. حر عاملی، همان، ج ۸۴، ابواب مقدمات نکاح و آداب، باب ۱۵۷، ص ۱۹۳، ح ۱.
۱۴۸. راویان سند عبارتند از: محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعید، عن النضر بن سويد عن محمد بن أبی حمزه، عن شعيب الحداد واسطه‌هایی که بین شیخ طوسی «محمد بن حسن» و حسین بن سعید قرار گرفته‌اند، همگی معتبر هستند و بر حدیث از جهت واژه‌ی «و باسناده» ایرادی نیست.
۱۴۹. محسن حرم پناهی، همان، مجله‌ی فقه اهل بیت، سال سوم، شماره ۹، ص ۱۴۳ و سید علی علوی قزوینی، همان، ص ۱۷۱.
۱۵۰. یکی از قواعد معروف فقهی است که در برخورد با دیگران «مخالفان شیعه»، کاربرد دارد؛ با این توضیح که اشکالی ندارد به اعمالی که آن‌ها بر طبق اعتقاد خود انجام می‌دهند، ترتیب اثر دهیم، اگر چه در نظر ما صحیح نباشد. برای اطلاع بیش تر ر.ک.:
- محسن حرم پناهی، همان و علی مشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۸۵.
۱۵۱. محسن حرم پناهی، همان.
۱۵۲. حر عاملی، همان، ج ۸۳، کتاب الوکاله، باب ۱، ص ۲۸۶، ح ۲.
۱۵۳. محسن حرم پناهی، همان، ص ۱۴۸. این مبنا در علم رجال پذیرفته نشده است؛ چون با وجود توثیق عمومی شیخ مفید، در بین یاران امام صادق (ع) افرادی، ضعیف تلقی شده‌اند.

۱۵۵. قضاوت علی (ع) و اصل داستان به این ترتیب بود که: «زنی از برادرش نزد علی (ع) شکایت برد و به ایشان گفت: یا امیرالمؤمنین من برادرم را وکیل خود نمودم که مرا به تزویج مردی درآورد و شاهد هم گرفتم سپس، به فاصله‌ی ساعتی وی را عزل کردم و بر این ادعا، بینه دارم که پیش از تزویج او را عزل کردم با وجود این، وی مرا به تزویج مردی درآورده است. سپس، زن بینه خود را اقامه کرد.

برادرش گفت: یا امیرالمؤمنین وی مرا وکیل کرد، در حالی که عزل مرا از وکالت، به من اعلام ننمود، تا این که او را به تزویج در آوردم

حضرت علی (ع) به زن فرمود: چه می‌گویی؟ زن گفت: به وی اعلام کرده‌ام سپس، حضرت علی (ع) فرمود: بر این ادعا بینه داری؟ زن گفت: آن‌ها شهود من هستند و بر این ادعا شهادت می‌دهند. علی (ع) به شهود فرمود: چگونه شهادت می‌دهید؟ آن‌ها گفتند: زن به ما گفت: شهادت دهید که من برادرم را از وکالت نسبت به تزویج خود عزل کردم و خودم، پیش از آن که مرا تزویج دهد، مالک امر خودم هستم.

پس علی (ع) فرمود: آیا شهادت می‌دهید که برادرش آگاه شده است؟ شهود گفتند: نه. آن‌گاه علی (ع) فرمود: وکالت ثابت است و نکاح واقع شده است. حضرت فرمود: زوج کجاست؟ زوج آمد و علی (ع) به وی فرمود: خذ بیده‌ها، بارک الله لک فیها.

سپس زن گفت: یا امیرالمؤمنین! برادرم را قسم بده که من وی را از عزل آگاه نکرده‌ام و وی پیش از نکاح از عزل آگاه نشده است.

حضرت فرمود: آیا قسم می‌خوری؟ برادر وکیل گفت: بله، یا امیرالمؤمنین! پس، قسم خورد و وکالت وی را احراز کرد و ازدواج را اجازه کرد. حر عاملی، همان، ج ۱۲، کتاب الوکاله، باب ۱، ص ۲۸۷، ح ۲.

۱۵۶. مقاصد پنج‌گانه عبارتند از: دین، نسل، عقل و مال. البته اصل ششمی هم اضافه شده و آن «عرض» است، ولی عده‌ی دیگری، اصل اخیر را در اصل «حفظ نسل» مندرج می‌دانند و آن را اصل جداگانه‌ای نمی‌دانند. (عبدالله بن احمد قادر، الاسلام و ضرورات الحیاه، ص ۱۵ و نیز ر.ک.: الشاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۱۷ و شیخ ابراهیم یعقوبی، شفاء التباریح و الأدوار فی حکم التشریح و نقل الاعضاء. این مؤلف شعر مربوط به آن را چنین نقل کرده است: و حفظ دین ثم نفس، مال، نسب و مثلها عقل و عرض قد وجب.





۱۵۷. از احکام متعددی، ضرورت آن فهمیده می‌شود؛ نظیر ترغیب به ازدواج، تأکید بر ازدواج با زنان زایا، مذمت زنان نازا، دعا برای طلب فرزند، نهی از تبطل (خودداری از ازدواج به جهت عبادت)، حرمت سقط جنین و ...

۱۵۸. مثلاً «و لقد کرّمنا بنی آدم ... و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً» (اسراء، ۱۷: ۷۰) و «و لقد خلقناه فی أحسن تقویم» (تین، ۹۵: ۴).

۱۵۹. «یا ایها الناس انا خلقناکم من نکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرّمکم عندالله أتقاکم» (حجرات، ۴۹: ۱۲).

۱۶۰. اسراء، ۱۷: ۳۲) و (فرقان، ۲۵: ۶۸ و ۶۹).

۱۶۱. (نساء، ۴: ۷، ۱۱، ۱۳ و ۱۴).

۱۶۲. (نساء، ۴: ۲۲-۲۴).

۱۶۳. یعنی اسپرم و تخمکی خریده شود، اعراض شود، اهدا شود، تخمک بارور زوجین دیگری به رحم زوجی شخص دیگری منتقل گردد، تخمک زن دیگری در رحم زن دیگر گشت گردد «که علاوه بر این که جذب بدن نخواهد شد، آثار و صفات ژنتیکی صاحب خود را به همراه خواهد داشت».

۱۶۴. برای آگاهی بیشتر ر.ک.: محمد جواد ارسطا، مقاله‌ی دولت و مصلحت؛ علامه سید محمد تقی حکیم، الاصول العامه للفقّه المقارن، ص ۳۸۱ - ۴۰۴ و سید محمد حسن مرعشی شوشتری، مصلحت و پایه‌های فقهی آن، مجله‌ی حقوقی و قضایی دادگستری، ش ۶، زمستان ۷۱، ص ۱۱ به بعد.

۱۶۵. محمد بن مکی العاملی، شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۸.

۱۶۶. میرزای قمی، القوانین المحکمه، ج ۲، ص ۹۲، به نقل از محمد جواد ارسطا، مقاله‌ی دولت و مصلحت، ص ۵۳.

۱۶۷. جمال الدین مقداد بن عبدالله السیوری الحلی، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، به تحقیق عبداللطیف کوه کمری، الجزء الاول، ص ۱۵ و نیز ر.ک.: همو، ضد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه، ص ۷، ۸ و ۹.

۱۶۸. سید محمد تقی حکیم، همان، ص ۴۰۳.

۱۶۹. سید محمد حسن مرعشی شوشتری، همان، ص ۳.

۱۷۰. «المال و البنون زینه الحیوه الدنیا» (کهف، ۱۸: ۴۶)

۱۷۱. مصطفی دیب البغا، نظام الاسلام فی العقیده و الاخلاق و التشریع، ص ۲۱۳.





۱۷۲. «ربنا هب لنا من أزواجنا و ذریتنا قره أعین» (فرقان، ۲۵: ۷۴)

۱۷۳. «قال رب هب لی من لدنک ذریه طیبه» (آل عمران، ۳: ۳۸)

۱۷۴. «و انی سمیتها مریم و انی اعیذها بک و ذریتها من الشیطان الرجیم فتقبلها ربها

بقبول حسن و أنبتها نباتا حسنا» (آل عمران، ۳: ۳۶ و ۳۷)

۱۷۵. «انا عرضنا الأمانه علی السموات و الارض و الجبال فأبین أن یحملنها و أشفقن منها

و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا» (الاحزاب، ۳۲: ۷۲)

۱۷۶. حر عاملی، همان، ج ۱۴، ابواب النکاح المحرم و ما یناسبه، باب ۱۷، ص ۲۵۲، ح ۱۲.

۱۷۷. همان، باب ۱، ص ۲۳۴، ح ۱.

۱۷۸. همان، باب ۱۸، ص ۲۵۱، ح ۸.

۱۷۹. همان، ص ۲۶۵، ح ۵.

۱۸۰. عبدالناصر توفیق عطار، دور الاسلام فی تطور القانون العربی القديم، مجله الأزهر،

سال ۴۱، شماره ۱، ص ۱۲۱ به بعد.

۱۸۱. همان.

۱۸۲. همان.

۱۸۳. مجله‌ی مجلس مجمع فقه اسلامی، دوره‌ی دوم، عدد دوم، جزء اول، ص ۲۷۹.

۱۸۴. قرابت به ولاء، عقدی بود که دو نفر با هم منعقد می‌کردند، مبنی بر این که هر یک،

دیگری را یاری دهد و از هم‌دیگر ارث ببرند. (عبدالناصر توفیق عطار، همان)

۱۸۵. به نقل از: اسدالله امامی، همان، ص ۳۶۷.

۱۸۶. لطف الله صافی، پاسخ به استنفا، به نقل از مجله‌ی رهنمون، شماره‌های ۲ و ۳، سال

اول، ۱۳۷۱، ص ۲۲۲.

۱۸۷. محمد تقی جعفری، رسائل فقهی، ج ۱، ص ۳۰۷.

۱۸۸. برای آگاهی و مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه رک: ناصر کاتوزیان، همان؛ اسدالله

امامی، همان؛ سید حسین صفایی و اسدالله امامی، همان؛ کرگوری ای. پنس، همان؛ ونس

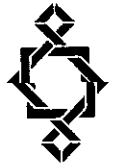
پاکارد، همان و

The Ethics Committee of American Fertility Society, *Ethical*

Consideration of the New Reproductive Chronologies, Birmingham,

Alabama Copyright, 1990.

۱۸۹. سید علی خامنه‌ای (مقام معظم رهبری)، همان، ص ۱۱۱.



۱۹۰. سید حسن طباطبایی قمی، همان، ص ۵۱۶، مسأله‌ی ۲۸۴۲.
۱۹۱. سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، *فقه الحدود و التعزیرات*، ص ۴۲۵.
۱۹۲. محمد یزدی، همان، ص ۸.
۱۹۳. سید محمد موسوی بجنوردی، همان، ص ۲۲۵.
۱۹۴. یوسف صانعی، *استفتاءات پزشکی*، ص، مسائل ۱۱۵، ۱۲۶ و ۱۲۸ و محمد فاضل لنگرانی، پاسخ به استفتایی در این باره، به نقل از مجله‌ی رهنمون، شماره‌های ۲ و ۳، سال اول، ۱۳۷۱، ص ۲۲۴.
۱۹۵. سید محمد باقر صدر، *الاسلام یقود الحیاه*، ص ۱۸.
۱۹۶. البته طرحی هر چند ناقص، ابتدایی و بسیار محدود تهیه شده است که جای تقدیر و تشکر دارد. در این طرح یکی از احتمالات فقهی مطابق با مصلحت‌ها و نیاز جامعه و خانواده‌ها گزینش شده است. عنوان آن «انتقال جنین به زوجین نابارور» است. این گزینش نه تنها محذوری ندارد، بلکه مردم را از مخالفت با شرع می‌رهاند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

