

## بررسی حقوق غیر مالی کودک آزمایشگاهی

سید محمد تقی علوی<sup>۱</sup>

مرتضی عزیزی<sup>۲</sup>

### چکیده

وضع حقوقی و احکام فقهی کودکان آزمایشگاهی از جمله مسائل نوظهور فقهی است، که فرا روی جامعه حقوقی قرار گرفته است. این گروه از حیث مسائل کیفری مربوط به جنین تا پیش از انتقال به رحم مشمول مجازات‌های سقط جنین نیستند؛ چون عنوان انسان زنده بر آنها صدق نمی‌کند. جنین آزمایشگاهی با دارا بودن دو شرط: ۱- موجود بودن ۲- زنده متولد شدن و در بحث ارث و وصیت، علاوه بر شروط مذکور، اگر مانعی برای ارث نباشد، از کلیه حقوق خود بهره‌مند می‌شود. از نظر نسب کودک آزمایشگاهی ملحق به صاحبان نطفه است و چون در شمار اقربای نسبی است، از حیث نفقه و محرمیت و رضاع و ممنوعیت نکاح با اقارب نسبی مشمول احکام آنهاست. ولایت قانونی این کودک برعهده ی پدر و جد پدری است و حضانت تا ۷ سالگی با مادر و پس از آن با پدر است. در این مقاله سعی شده است، وضعیت حقوق غیر مالی کودکان آزمایشگاهی مورد واکاوی و کاوش علمی قرار گیرد.

**کلید واژه‌ها:** تلقیح، کودکان آزمایشگاهی، فقه، جنین.

## ۱- مقدمه

### ۱-۱- تلقیح از نظر لغت

«لحاق» اسم آب حیوان نر از شتر و اسب و غیر آن‌ها بیان شده است (ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۲، ۵۷۹). تلقیح به معنای بارور کردن جنس مؤنث می‌باشد ابن فارس، اصل معنای آن را در مورد حیوانات صادق دانسته و فرموده است: «لا حبال ذکر الانثی». حامله را مذکرها بارور می‌کنند و درختان را بادها و بادها نیز ابرها را بارور می‌کنند و خودشان نیز در اصل بارورند (ابن فارس، احمد، معجم مقائیس اللغه، ۵، ۲۶۱). تلقیح در انسان به مثابه همان حقیقتی است که، در مورد حیوانات و گیاهان به کار می‌رود، و حقیقت تلقیح در موجودات یکی است؛ هر چند شکل آن به گونه‌های مختلفی است، و در هر نوعی از حیوانات و گیاهان به سبکی خاص به کار می‌رود، ولی هدف از تلقیح، همان بارور نمودن حیوان و درخت و انسان است.

### ۱-۲- پیشینه تلقیح مصنوعی

ابتدا بیان این نکته ضروری است که تکثیر و اصلاح از طریق تلقیح، از دیر باز در مورد نباتات و حیوانات رایج بوده است و بشر از آن بهره جسته تا محصولاتی مرغوب و حیواناتی مطلوب تربیت کند. قرآن کریم نیز از آن خبر داده است:

«و ارسلنا الریاح فانزلنا من السماء ماء فاسقینا کموه و ما انتم له بخازنین» (سوره حجر ۲۲).

(و ما بادها را بارور کننده (درختان) فرستادیم، و از آسمان آبی فرو فرستادیم شما را از آن سیراب ساختیم و شما ذخیره کننده و نگاهدار آن نیستید).

قرآن مسأله باروری را درباره ابرها نیز مطرح کرده، و آن را مثل باروری گیاهان دانسته است. همچنان که باد در وزش خود ذراتی را از گرد گل گیاه نر به گیاه ماده منتقل می‌کند و آن را بارور می‌سازد. درباره ابرها نیز عمل تلقیح صادق است (شعراپی، بی‌تا، ۲، ۳۶۶).

قرآن ابرها را به مادران و پدرانی تشبیه کرده است، که به کمک بادهای آمیزش می‌کنند و بارور می‌شوند و فرزندان خود دانه‌های باران را به زمین می‌نهند (مکارم شیرازی، ۱۱، ۶۱).

قرآن همچنین از حقیقت تلقیح بادهای نیز خبر داده است، در حالی که، بشر سال‌های سال، تجربه تلقیح را در مورد درخت خرما مشاهده کرده است. پس از گذشت قرن‌ها انسان پی برد که پیدایش فرزند بیش از آنکه با مداخلات خدایان در ارتباط باشد، حاصل تماس جنسی بین زن و مرد است، تا زمانی که بشر به مکانیزیم فیزیولوژیکی تولید مثل پی نبرده بود، برای درمان ناباروری از دعا، سحر و جادو استفاده می‌کرد.

به علاوه تا مدت‌های طولانی ایجاد فرزندان معیوب و ابتلای زنان به بیماری‌هایی که منجر به ناباروری می‌شد را به وضعیت ستارگان و نیز به ارتباط جنسی بین انسان و حیوانات و شیاطین نسبت می‌دادند. در قرن ۱۹ علت بسیاری از حوادث غیر طبیعی دردوران بارداری کشف شد و بدین ترتیب امکان پیشگیری بسیاری از بیماری‌های ارثی فراهم گردید. اگر چه در رابطه با حاملگی و زایمان اطلاعات بسیاری در دسترس می‌باشد؛ اما هنوز مسائل زیادی از قبیل تغییرات رحم در رشد داخل رحمی جنین ناشناخته باقی مانده است. در سه دهه گذشته، بررسی‌ها و تلاش‌های علمی فراوانی برای حل این مسائل انجام گرفت و در مورد جنبه‌های بیولوژیکی و کلینیکی لانه‌گزینی، توانایی زیست رویان، مرگ جنین در ابتدا و انتهای حاملگی اطلاعات مفیدی به دست آمد (افلاطونیان، محمدرضا، باروری موفق، ۳۴۸).

## ۲- مفهوم کودک آزمایشگاهی

با توسعه روزافزون علم ژنتیک و دستاوردهای علمی که در زمینه ناباروری پا به عرصه ظهور نهاده‌اند، یکی از مباحث مهم این پیشرفت علمی در زمینه بکارگیری روش‌های نوین باروری با کمک تلقیح مصنوعی است که متقاضیان زیادی دارد. کودک آزمایشگاهی، همان طفل حاصل از لقاح مصنوعی است که بسته به اینکه در درمان ناباروری زوجین از کدام روش تلقیح مصنوعی استفاده شود، متفاوت است و شامل حالت‌های زیر می‌باشد:

### ۱- کودک متولد شده از روش I.V.F (باروری در لوله آزمایش):

در این روش اسپرم مرد و تخمک زن را می‌گیرند و در محیط آزمایشگاه در مجاورت یکدیگر قرار می‌دهند تا لقاح انجام شود و پس از دو روز، جنین حاصل را (در مرحله ۴ تا ۸ سلولی) وارد حفره رحم می‌نمایند.

### ۲- کودک متولد شده از روش Z.I.F.T (زیفت):

در این روش اسپرم مرد و تخمک زن را می‌گیرند و در محیط آزمایشگاه در کنار یکدیگر قرار می‌دهند تا لقاح صورت پذیرد و سپس جنین تشکیل شده را در حالی که هنوز تکثیر سلولی شروع نشده است به داخل لوله رحم منتقل می‌کنند تا رشد جنین به طور طبیعی در داخل لوله رحم انجام گیرد.

### ۳- کودک متولد شده از روش G.H.F.T (گیت):

در این طریق اسپرم مرد و تخمک زن را می‌گیرند و سپس آنها را همراه با هم وارد لوله رحم می‌کنند تا هم لقاح، هم رشد جنین به طور طبیعی در داخل لوله رحم انجام شود.

### ۴- کودک متولد شده از روش I.C.S.I:

در این حالت به دلیل اینکه اسپرم قادر به نفوذ و ورود به تخمک نمی‌باشد به وسیله دستگاه ویژه‌ای یک اسپرم را وارد تخمک می‌کنند و لقاح به طور مصنوعی در محیط آزمایشگاه رخ می‌دهد و دو روز بعد از رشد جنین، آن را به داخل رحم منتقل می‌کنند. لازم به ذکر است که مراحل اخذ تخمک و اسپرم از طریق مجاز انجام می‌گیرد.

با توجه به روش‌های فوق‌الذکر در می‌یابیم مقصود از کودک آزمایشگاهی، طفلی است که بخشی از مراحل تکامل جنینی‌اش را هر چند کوتاه در محیط آزمایشگاه سپری شده و از راه تلقیح مصنوعی متولد می‌شود از لحاظ حقوقی احکام خاصی بر او صدق می‌کند.

### ۳- حقوق غیرمالی کودک آزمایشگاهی

#### ۳-۱- نسب و ماهیت آن

نسب در روایات دارای احکام وسیعی است؛ ولی تعریفی از آن ارائه نشده و از نظر حقوقی هم در قانون مدنی تعریف خاصی ندارد. بنابراین برای دستیابی به تعریف جامعی از ماهیت نسب به مفهوم لغوی و عرفی نسب می‌پردازیم، سپس شرایط قانونگذار اسلام را برای پذیرش این مفهوم بیان می‌کنیم.

#### ۳-۲- مفهوم لغوی و عرفی نسب

نسب از نظر لغت به معنای قرابت، اصل، نژاد، خویشاوندی و پیوستگی بین دو شئی (انسان) (لویس معلوف، المنجد، ماده نسب و...) است. در زبان فرانسه کلمه «فیلیاسیون» به معنای سلسله، نسل، ذریه، پیوستگی و تعاقب چیزهایی که نتیجه یکدیگرند، آمده است. برای روشن شدن بحث لازم است نسب خاص را از نسب عام یا قرابت نسبی جداگانه تعریف کنیم.

#### ۳-۳- نسب عام

نسب عام یا قرابت نسبی، عبارت است از علاقه و رابطه خونی و حقوقی موجود بین دو نفر که در اثر تولد یکی از آنها از دیگری یا تولد هر دو از شخص ثالث به وجود آمده است.

#### ۳-۴- نسب خاص

نسب به معنای خاص عبارتست از: علاقه و رابطه خونی و حقوقی بین دو نفر که در اثر تولد یکی، از صلب یا بطن دیگری به وجود آمده است. این رابطه وقتی از جانب طفل، مورد نظر قرار می‌گیرد نام «نسب» را به خود می‌گیرد و وقتی که از طرف پدر، مورد نظر واقع می‌شود «ابوت یا رابطه پدری» نام می‌گیرد و وقتی که از جانب مادر مورد توجه قرار گیرد «رابطه مادری» نامیده می‌شود (امامی، ۱۳۷۷، ۲، ۸ و ۹). بنابراین در این جا منظور ما از نسب رابطه پدر فرزندی و مادر فرزندی است.

### ۳-۵- پیدایش نسب

نسب عرفاً رابطه‌ای است اعتباری که از پیدایش یک انسان از نطفه‌ی انسان دیگر به وجود می‌آید و قانون نیز همین رابطه را در پیدایش نسب معتبر دانسته و احکام آن را وضع نموده است، برای روشن شدن موضوع بهتر است نسب پدری و مادری را جداگانه مطرح کنیم.

### ۳-۶- منشأ انتساب فرزند به پدر

از لحاظ پزشکی ماده‌ی سازنده جنین از ناحیه پدر، اسپرم موجود در منی انسان است. از سوی دیگر عرف، ملاک نسب و ارتباط بین دو انسان را پیدایش یکی از دیگری می‌داند.

همین مفهوم را می‌توان در قرآن کریم یافت. در آیه ۵۴ سوره مبارکه فرقان، منشأ پیدایش انسان و ملاک نسب با تعبیر زیبایی بیان شده است که «و هو الذی خلق من الماء بشراً و جعله نسباً و صهراً...» / و اوست کسی که از آب بشری آفرید و او را (دارای خویشاوندی) نسبی و دامادی قرارداد...».

برای کلمه «الماء» دو احتمال موجود است:

۱- مطلق آب، یعنی؛ منشأ پیدایش اشیاء زنده، مطلق آب است در تأیید این احتمال به این آیه استناد می‌کنیم: «و جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیاء، ۳۰).

۲- نطفه، یعنی؛ بشر از نطفه خلق شده است. آیه «انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج...» (انسان، ۲) مؤید این مطلب است

احتمال دوم را علامه طباطبایی تقویت می‌نمایند (المیزان، ۱۵، ۲۲۹) و سیاق آیه هم به همین اشعار دارد. دو نکته ظریف در این آیه وجود دارد:

۱- منشأ پیدایش و ماده‌ی سازنده بشر با تعبیر خلق به معنای ایجاد و ابداع کردن، که از صفات اختصاصی خداوند است، بیان شده است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ۱۵۷) و نسب و صهر با تعبیر جعل به معنای گرداندن و تغییر دادن چیزی بر یک حالت خاص است که می‌تواند

صفت غیر خدا هم باشد (همان، ۹۴)، بر بشر مترتب شده است؛ لذا وجود دو تعبیر خلق و جعل در کنار هم و در یک آیه نشانه این است که این دو، دو معنای متفاوت دارند.

۲- از تفریع جعل بر «خلق من الماء بشراً» استفاده می‌شود، همان بشر خلق شده از آب، دارای نسب است و نسب وی اعتبار و حالت تغییر یافته از آب (نطفه) است و از غیر آن نشأت نمی‌گیرد؛ بلکه با لحاظ منشاء خلقت بشر، نسب اعتبار و تشریح می‌شود.

این احتمال از آیه، همان برداشت عرفی از نسب است که منشأ نسب را پیدایش و تکون از آب (نطفه) می‌داند و اعتبار عرف منشأ واقعی دارد، مثل زوجیت در ارتباط با اعداد زوج. از این رو اعتبار و قراردادهای غیر واقعی درباره آن غیر مشروع و بی‌اثر است، چنان که در آیه زیر صراحتاً بیان شده است:

«... و ما جعل ادعیاءکم ابناءکم ذلکم قولکم بافواھکم والله یقول الحق و هو یھدی السبیل. ادعوھم لآبائھم ... فان لم تعلموا آباءھم فاخوانکم فی الدین و موالیکم و لیس علیکم جناح فیما اخطأتمھم به ولکن ماتعمدت قلوبکم ...» (احزاب، ۴ و ۵)، و پسرخواندگانتان را پسران (واقعی) شما قرار نداده است. این، گفتار شما به زبان شما است، و خدا حقیقت را می‌گوید و او به راه راست هدایت می‌کند.

آنان را به نام پدرانشان بخوانید ... و اگر پدرانشان را نمی‌شناسید، پس برادران دینی و موالی شمایند و در آنچه به اشتباه مرتکب آن شدید بر شما گناهی نیست؛ ولی در آنچه دلہایتان عمد داشته است (مسئول هستید). درباره منشأ پیدایش فرزند از ناحیه پدر، آیات و روایات دیگری نیز وجود دارد (اعراف، ۱۷۲؛ نساء، ۲۳). نتیجه اینکه نسب از ناحیه پدر از نظر عرف و لغت رابطه‌ای است، اعتباری که از پیدایش فرزند از اسپرم و نطفه انسان دیگر انتزاع می‌شود.

### ۳-۷- منشأ انتساب فرزند به مادر

در معیار پیدایش فرزند از ناحیه مادر، نظرات متعددی وجود دارد:

۱- عده‌ای از فقہا ملاک انتساب فرزند به مادر را زاییدن می‌دانند.

۲- گروه دیگری می‌گویند: برای پیدایش هر فرزند دو عامل تأثیرگذار است: یکی پیدایش فرزند از تخمک و دیگری حمل فرزند و ولادت وی از مادر، دارنده این دو عامل باهم مادر است.

۳- در نهایت گروه سوم، ملاک انتساب را پیدایش فرزند از تخمک دانسته‌اند. این گروه‌ها برای خود استدلال‌هایی دارند که بررسی آن ضروری است.

گروه نخست می‌گویند: «بر این اساس در زمان نزول آیات و صدور روایات مردم به اطلاعات جدید پزشکی که کودک، حاصل لقاح اسپرم و تخمک است آگاهی نداشتند و رحم زن را ظرف رشد جنین می‌پنداشتند، و با وجود این، زن صاحب رحم را مادر می‌دانستند این نشان می‌دهد که مبنای داوری آن‌ها زاییدن بود، یعنی؛ زنی که کودک را زایمان می‌کرد، او را مادر می‌دانستند و قانونگذار اسلام هم این عرف را تحت هر شرایطی امضاء کرد» (محقق داماد، مصطفی، ویژه‌نامه سمپوزیوم مسائل فقهی و حقوقی انتقال جنین).

این گروه برای تأیید نظریه خود به آیات چندی استدلال می‌کنند. نخستین و مهم‌ترین آیه‌ای که همه آن‌ها به آن استدلال کرده‌اند، آیه «... ان امهاتهم الا اللاتی ولدنهم (مجادله، ۲)، (آنان مادرانشان نیستند. مادران آن‌ها تنها کسانی‌اند که اینان را زاده‌اند) است.

درک آن‌ها از این آیه این است که، آیه مطلقاً زنانی را که می‌زایند، مادر محسوب می‌کند خواه تخمک از وی باشد یا نباشد، به خصوص که با کلمات حصر این مفهوم را اعلام نموده است و حصر در اینجا، اگر چه اضافی است و در رد کسانی است که با «ظهار» زانشان را مادرشان می‌پنداشتند، اما در اصول ثابت شده است، که مورد، مخصص یا مقید نیست و نزد عقلاء ظهور کلام ملاک اعتبار است، آیات استنادی دیگر آیات زیر است:

«و وصینا الانسان بوالدیه احسانا حملته امه کرهاً ووضعتہ کرها» (احقاف، ۱۵).

(و انسان را نسبت به پدر و مادرش به احسان سفارش کردیم، مادرش با تحمل رنج به او باردار شد و با تحمل رنج او را به دنیا آورد).

«و وصینا الانسان بوالدیه حملته امه وهنا علی وهن» (لقمان، ۱۴).



(و انسان را دربارهٔ پدر و مادرش سفارش کردیم، مادرش به او باردار شد، سستی بر روی سستی).

چگونگی استدلال این گروه به آیات مزبور این است که، خداوند مادر را چنین توصیف می‌کند: مادر است که حمل و زایمان می‌کند و رنج و مشقت بارداری و سستی آن را تحمل می‌کند. پس مفهوم مخالف آن این می‌شود که، اگر زنی حمل نکند و زایید و مشقت‌های حمل را تحمل نکند او مادر نیست (خالد منصور، محمد، الاحکام الطبیة المتعلقة بالنساء فی الفقه الاسلامی، ۱۰۶).

از نظر عقلی هم، فرزند، تنها نتیجهٔ تخمک و صفات به ارث برده شده از ژن‌ها نیست، بلکه فرزند و به طور کلی انسان، نتیجهٔ تعامل‌اش با محیط اطراف است، خصوصاً آن زمانی که به صورت جنین به دیواره رحم چسبیده و همهٔ وجود و رشد روانی و جسمی وی متأثر از رحم است (بدرالمتولی، عبدالباسط، مجله مجمع الفقه الاسلامی، دورهٔ دوم، عدد دوم، جزء اول، ۲۸۳).

چنان که خداوند می‌فرماید: «... یخلقکم فی بطون امهاتکم خلقاً من بعد خلق فی ظلمات ثلاث...» (زمر، ۱۶).

(شما را در شکم‌های مادرانتان آفرینشی پس از آفرینشی (دیگر) در تاریکی‌های سه‌گانه (مشیمه، رحم و شکم) خلق کرد). باز در جای دیگر می‌فرماید: «الله یعلم ما تحمل کل انثی و ما تفیض الارحام و ما تزاد...» (رعد، ۸).

«خدا می‌داند آن چه را هر ماده‌ای در رحم باز می‌گیرد، و نیز آن چه را که رحم‌ها می‌کاهند و آنچه را می‌افزایند». پس کاهش و افزایش در جنین از مواردی است که رحم زن حامل آماده کرده است. در این صورت آیا سزاوار است که صاحب تخمک را مادر بدانیم و نقش صاحب رحم را به اندازهٔ پرورش دهنده کاهش دهیم.

گروه دوم: این گروه معیار پرورش فرزند را از ناحیهٔ پدر یک عامل می‌داند و آن اسپرم مرد است، ولی ارتباط و انتساب فرزند را به مادرش بر اثر دو عامل می‌داند:

۱- ارتباط تکوینی و وراثتی فرزند به مادر که به وسیله تخمک حاصل می‌شود.  
 ۲- ارتباط حملی و ولادتی و حضانتی که به وسیله رحم محقق می‌شود (ابوزید، بکر بن عبدالله، «طرق الانجاب فی الطب الحدیث و حکمها الشرعی» مجله مجمع الفقه الاسلامی، جزء اول، ۴۳۶).

پس زمانی که تخمک از زنی باشد که، مسئولیت حمل را به عهده نگیرد و حامل جنین نیز زن دیگری باشد دو عامل انتساب فرزند به مادر در هریک از صاحب تخمک و صاحب رحم وجود ندارد؛ در نتیجه هیچ کدام مادر محسوب نمی‌شوند (همانجا).

عده‌ای دیگر از طرفداران این نظریه معتقدند: صاحب تخمک و هم صاحب رحم هر دو مادر مشروع تلقی می‌شوند. استدلال این گروه در این است که روایات وارده به مواردی انصراف دارند که، رحم زن یکی از دو رکن تشکیل دهنده جنین است؛ یعنی نطفه به وسیله تخمکی که به وسیله همین رحم تولید می‌شود تشکیل می‌شود و در فرض بحث که رحم تولید کننده و در نتیجه تشکیل دهنده نطفه نیست، بلکه جنین تنها در رحم او پرورش یافته است و نوزاد از او متولد شده، احتیاطاً مادر تلقی خواهد شد و این گونه فرزندان دو مادری هستند (موسوی اردبیلی، عبدالکریم، استفتای مؤسسه رویان به شماره نامه ۲/۷۳/۱۳۱۶ به تاریخ ۷۳/۱۱/۳۰). ظاهراً منظور این عده این است که، هر دو مادر واقعی و نسبی هستند، چنان که از استدلالشان بر می‌آید.

افرادی دیگر از طرفداران این گروه عقیده دارند: اگرچه نتوان هر دو را مادر نسبی به حساب آورد؛ اما فرزند با هر یک از صاحب تخمک و صاحب رحم یک نوع ارتباطی دارد و هر دو را می‌توان به عنوان مادر رضاعی تلقی کرد؛ زیرا هر دو در پیدایش نوزاد تأثیرگذار و سهیم بوده‌اند و از سوی دیگر، دلیل قاطعی هم نیست که از نظر شرعی اختصاص به هر یک از آن دو داشته باشد (الخطیر، یحیی عبدالرحمان، احکام المرأه الحامل فی الشریعه الاسلامیه، ۱۵۲).

گروه سوم: این گروه اعتقاد دارند که ملاک مادر بودن در نظر عرف، مانند ملاک پدر بودن است. عرف، زنی را که در نخستین مرحله آفرینش و ایجاد و پیدایش جنین سهم دارد،

به عنوان مادر تلقی می‌کند. آن زن، جز صاحب تخمک شخص دیگری نیست؛ زیرا تخمک وی در نخستین مرحله وجود کودک دخالت داشته و نطفه جنین از ترکیب تخمک وی و اسپرم به وجود آمده است. پس از این مرحله، تغذیه، پرورش و رشد جسمانی و روحی جنین هیچ نقشی، جز استمرار بقا و رشد وی ندارد (شهیدی، مهدی، مجموعه مقالات حقوقی، ۱۶۶).

انتساب فرزند حاصل از انتقال جنین، به صاحب اسپرم و صاحب تخمک درست است و صاحب رحم حق نسبی با فرزند ندارد.

#### ۴- شرایط قانونگذار برای پذیرش مفهوم عرفی نسب

در اسلام فرزندآوری و تولید مثل بسیار با اهمیت است و بر همین اساس سفارش‌های مکرر شده است که، با زن زایا، کریم الاصل، شجاع و... ازدواج نمایید و تحصیل فرزند و تولید مثل از اهداف و غایات نکاح قلمداد شده است (حر عاملی، بی تا، ۱۴، ۱۰). با وجود این، در هیچ یک از متون قرآنی و روایی، مفهوم خاصی از نسب ارائه نشده است (محسنی، محمدقاسم، الفقه و المسائل الطبیه، ۱۰۲). فقیهان اسلامی بر این مطلب تصریح می‌کنند: که در مسأله نسب از سوی شارع و قانونگذار اسلام، تأسیس جدید ایجاد نشده و به عکس همان مفهوم مرتکز عرفی تأیید شده است. به تعبیر برخی از فقها در این زمینه اشاره می‌کنیم:

۱- صاحب مستند الشیعه می‌فرماید: نسب عرفی ملاک و معیار ترتب احکام شرعی است و برای نسب اصلاً حقیقت شرعی وجود ندارد و اصل هم، عدم نقل مفهوم نسب عرفی به مفهوم شرعی آن است. بنابراین اگر در روایات، برخی احکام شرعی از نسب ناشی از زنا نفی شده، به دلیل ادله دیگر یا اجماع بوده است (نراقی، ج ۱۶، ص ۲۲۱).

۲- صاحب جامع المقاصد در تحریم نگاه زانی به دخترزانی اش و زاینده به پسرزانی اش اشکال کرده است و می‌گوید: «دختر یا پسرزانی در حقیقت فرزند هستند؛ زیرا فرزند، موجود زنده‌ای است که از نطفه دیگری به وجود می‌آید و نقل این معنای عرفی به معنای شرعی

خلاف اصل است و دلیلی بر ثبوت آن استوار نیست؛ لذا اگر برخی احکام مثل ارث از این فرزندان نفی شود، به فقدان برخی از شرایط (شرعی) مستند است و متعین نیست که نفی این نوع احکام مستند به انتفای شرعی اسم و عنوان فرزند باشد...» (محقق ثانی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۲، ص ۱۹۱).

۳- در نهایت صاحب کتاب فقه الصادق می‌نویسد: «اگر نسب، حقیقت شرعی داشت، صحیح بود (نفی احکام نسب از ولد زنا)، لکن، وجود حقیقت شرعی برای نسب ثابت نشده است، بلکه به عکس عدم آن ثابت شده است. بنابراین، نسب، مثل سایر عناوین بر همان مفهوم و برداشت عرفی مترتب می‌شود. همچنین دلیلی وجود ندارد که نسب به گونه مطلق (از ولد زنا)، نفی شده باشد و نفی بعضی احکام ولد زنا، ادله خاص دارد» (روحانی، محمّدصادق، فقه الصادق، ج ۲۱، ص ۲۲۱). از این گفتارها و سخنان دیگر فقه‌های اسلامی در باب نسب (شهید ثانی، بی تا، ۱، ۴۶۳؛ فخر المحققین، ۳، ۴۲؛ طباطبائی، سید علی، ۶، ۴۲۴) فهمیده می‌شود، قانونگذار اسلام در مسأله نسب حقیقت و تأسیس متفاوت از تأسیس عرفی ایجاد نکرده و تنها در ولد زنا به دلیل مصالحی و بر اساس ادله‌ای خاص در نسب ناشی از آن یا در بعضی از احکام مترتب بر آن تصرّف نموده است (بجنوردی، ج ۴، ص ۴۴؛ فقه الصادق، ج ۲۱، ص ۲۲۱). بنابراین، مطابق معیارها و قواعد اصولی، در غیر مورد خاص (زنا) بایستی به عام رجوع شود. عام در فرض بحث، مشروعیت نسب لغوی و عرفی است.

دلیل ما بر اینکه قانونگذار اسلام، منحصرأً برخی از احکام و آثار نسب ناشی از زنا را استثنا کرده، و آن را غیرمشروع تلقی کرده است، روایات و اخبار رسیده از پیغمبر (ص) و ائمه اطهار (ع) و سخنان فقها می‌باشد. اگرچه در انتفای اصل نسب، از فرزند زنا اجماع داریم.

عده‌ای از فقها و حقوقدانان می‌گویند، از مجموع آیات و روایات و احکام مربوط به زنان و تولید مثل، فهمیده می‌شود که تنها زنا مانع تحقق نسب نیست، بلکه به هر طریق حرام، منی مرد بیگانه به رحم زن بیگانه رسانده شود حرام و مانع الحاق فرزند به والدین طبیعی‌اش خواهد شد.

از نظر حقوق مدنی، قانون مدنی ایران، از حقوق امامیه تبعیت کرده و بر مقررات آن چیزی اضافه یا کم ننموده است. طبق ماده (۱۱۶۵) قانون مدنی طفل متولد از نزدیکی به شبهه، ملحق به طرفی می‌شود که در اشتباه بوده و نزدیکی را مشروع تصور کرده است. همچنین مطابق ماده (۱۱۶۶) قانون مدنی در صورتی که نکاح بین زن و مرد باطل باشد، طفل با هریک از ایشان که از بطلان نکاح بی‌خبر بوده است، نسب قانونی خواهد داشت. به طوری که معلوم است، ملاک اصلی الحاق نسب بین طفل و شخص یا اشخاص دیگر، پیدایش او از نطفه ایشان است. منتها در ماده (۱۱۶۷) قانون مدنی، قانونگذار فقط زنا را مانع تحقق نسب مشروع دانسته است. بنابراین در هر مورد که زنا صادق نباشد مانعی در انتساب طفل به شخصی که از نطفه او تکوین پیدا کرده است وجود نخواهد داشت.

در نتیجه باید گفت: طفل متولد از بارور کردن تخمک و نطفه در خارج از رحم و در درون لوله آزمایشگاهی ملحق به صاحبان نطفه خواهد بود؛ زیرا از یک طرف نسب طبیعی محقق است، و از طرف دیگر، برای پیدایش نسب مشروع، قانون‌گذار خصوصیت دیگری را نظیر انجام رابطه جنسی بین مرد و زن لازم ندانسته است. حکم حقوقی مزبور نه تنها در موردی است که بین دو طرف نطفه، رابطه زوجیت وجود داشته باشد، بلکه حتی بعید نیست گفته شود، در صورتی هم که طرفین از این حیث، با یکدیگر بیگانه باشند، جاری است و طفل با ایشان نسب قانونی خواهد داشت. در این صورت تحقق نسب طبیعی مسلم است و عنوان زنا که جز با انجام رابطه جنسی نامشروع بین طرفین، حاصل نمی‌شود، صادق نخواهد بود تا مانعی برای الحاق طفل به صاحبان نطفه باشد. در این حکم فرقی نیست بین موردی که زن صاحب تخمک، شوهر داشته باشد یا خیر.

## ۵- حقوق موضوعه

ماده ۹۵۷ قانون مدنی اعلام می‌دارد: «حمل از حقوق مدنی متمتع می‌گردد، مشروط بر این که زنده متولد شود». همچنین بنابر ماده ۱۲۷۰ قانون مدنی: «اقرار برای حمل در صورتی مؤثر است که زنده متولد شود». در اینکه کودک آزمایشگاهی از هنگامی که به حرم انتقال پیدا می‌کند شامل این مقررات است. شکی نیست؛ زیرا عنوان «حمل» عرفاً بر او

صادق است؛ ولی مسأله‌ای که به ذهن می‌رسد، این است که آیا کودک آزمایشگاهی، پس از انعقاد نطفه و مادام که به رحم منتقل نشده است، می‌تواند به موجب مقررات بالا از حقوق مدنی متمتع شود و یا مقررله قرار گیرد، به طوری که پس از تحقق شرط، یعنی، زنده متولد شدن بتوان حقوق مذکور را برای او، از همان دوران تکامل خارج از رحم، ثابت دانست؟

از این جهت که قانون، حقوق مذکور را برای «حمل» شناخت و حمل عرفاً به جنینی اطلاق می‌شود که در داخل رحم در حال تکامل است و این عنوان به نطفه ترکیب شده، مادام که در خارج رحم است، صادق نیست، عبارات مواد بالا را نمی‌توان شامل کودک آزمایشگاهی در دوران مذکور دانست. برعکس، با در نظر گرفتن روح مقررات مذکور، به خوبی می‌توان دریافت که منظور اصلی قانونگذار، شناخت حقوق مزبور برای نطفه ترکیب شده به عنوان یک انسان بالقوه است. اعم از آنکه ترکیب و تشکیل او در خارج یا خارج از رحم باشد و ابتدای پیدایش و تکامل در داخل رحم خصوصیتی ندارد که حقوق بالا را به جنین منحصر کرده باشد.

ذکر عنوان «حمل» از جهت مادر عادی و طبیعی است که در آن تکوین و تشکل طفل از ابتدا در داخل رحم آغاز می‌گردد، و مورد بحث، در گذشته سابقه نداشته است. استدلال اخیر قوی است و نمی‌توان خلاف آن اظهار نظر کرد. بدین جهت مواد مذکور در بالا، بدون تردید، نسبت به کودک آزمایشگاهی در دوران خارج از رحم نیز شمول خواهد داشت.

در حالت‌هایی که اصل مسأله تلقیح مصنوعی جایز است، احکام حقوقی آن بدین شرح است:

#### ۱- در حالت مادر جانشین:

**الف) مادر جانشین فقط حمل جنین را برعهده داشته است:** در این مورد زن صاحب تخمک مادر قانونی طفل است و نسب کودک ثابت است.

**ب) مادر جانشین هم صاحب تخمک است و هم جنین را حمل نموده است:** در اینجا مادر جانشین مادر قانونی است و کودک به وی ملحق است.

۲- **پرورش نطفه در لوله آزمایشگاهی:** چون نطفه از خود مرد و زن گرفته شده و فقط پرورش آن در آزمایشگاه انجام شده است، فرزند ملحق به صاحبان نطفه است و کودک قانونی آنها است و تمام حقوق کودک طبیعی را داراست.

۳- **گرفتن نطفه مرد و انتقال به رحم همسرش:** این مورد هم چون نطفه متعلق به بیگانه نیست و در رحم همسر مرد قرار می‌گیرد، فرزند موجود منتسب به زوجین و دارای تمامی حقوق طبیعی و مدنی است.

به طور کلی در هر مورد که نسب ثابت شود، کودک آزمایشگاهی دارای حقوق می‌باشد.

#### ۵-۱- محرمیت

یکی دیگر از مسائل مورد بحث درباره کودک آزمایشگاهی آن است که، این جنین پس از تولد با کدام زن و مرد و از طریق آنها با سایر بستگان محرم می‌شود؟ با مرد و زنی که از اسپرم و اوول آنها تشکیل شده یا با زن و مردی که پذیرای ادامه حیات و تکمیل دوران جنین او گشته و از او متولد شده است و یا با هر دو خانواده؟

در پاسخ به این سؤال باید دانست که جنین مورد بحث نا مشروع نیست؛ زیرا لازم نیست که خلقت حتماً با آمیزش حاصل شود، تولد عیسی هم بدون ازدواج انجام شده است.

این جنین متعلق به زن و مردی است که از آنها نشأت گرفته است و طبعاً چنانکه فرزند حقیقی است فرزند حقوقی آنها هم می‌باشد. به آنها محرم است، از آنها ارث می‌برد و تمام موارد حقوقی که ولیّ یک فرزند نسبت به اولاد خود ملزم به رعایت است، مرد صاحب اسپرم مسئول آن می‌باشد و انفصال اسپرم از صاحب نطفه و انتقال آن به زن ثالث موجب انفصال حقّ و حقوق نمی‌گردد؛ چنان که اگر طفلی را والدینش سر راه بگذارند یا به پرورشگاه بدهند رابطه قطع نمی‌گردد، این‌جا نیز چنین خواهد بود و اما نسبت به زن پذیرای جنین و اگر مزدوج باشد همسر او، زن در حکم مادر رضاعی کودک محسوب می‌شود؛ زیرا رحم زن در دوران تکمیلی برای مانند پستان‌های او در دوران رضاع و شیرخوارگی است که موجب تغذیه جنین بوده، پس همان‌طور که مادر رضاعی مادر حقیقی و حقوقی نیست و تنها مادر

حکمی است که نسبت به فرزند فقط محرم می‌باشد، زن پذیرای جنین نیز مادر حقیقی و حقوقی جنین نیست، بلکه به دلیل تغذیهٔ رحمی مادر حکمی و محرم اوست و اما بدیهی است که همسر زن پذیرای جنین پدر حقیقی و حقوقی جنین نیست؛ اما پدر حکمی هست به این معنی که جنین اگر دختر باشد در حکم ربیبه یا دختر رضاعی او محسوب می‌شود و ربیبه یعنی دختر زن و دختر رضاعی زن بر مرد محرم است؛ اما به دلیل این که فرزند حقیقی و حقوقی وی نیست از مزایای حقوقی بهره‌مند نخواهد شد.

زن پذیرای جنین آزمایشگاهی را به دلیل اینکه منشأ تکوین اولاد نبوده است، نمی‌توان مادر نامید و وقتی مادر نباشد، آثار حکمی و حقوقی و نسبی هم بر آن مترتب نخواهد شد. چنان که قرآن در رابطه با مسألهٔ ظهار می‌فرماید: «الذین یظاهرون منکم من نسائهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللاتئ ولدنهم» (آل عمران، ۲۶) (آنهایی که ظهار می‌کنند و به همسران خود می‌گویند پشت تو مانند مادر من می‌باشد). این همسران مادران آن‌ها نخواهند بود. مادران آن‌ها کسانی هستند که آن‌ها را تولید نموده‌اند و تولد به معنی زایمان نیست، بلکه به معنی ایجاد و منشأ پیدایش است؛ زیرا واژهٔ زایمان فارسی است و معادل آن در فرهنگ قرآن که فرهنگ عربی و تازی است وضع می‌باشد، چنان که قرآن در ماجرای مادر مریم بنت عمران می‌گوید:

«فلما وضعتها قالت رب انی وضعتها انثی والله اعلم بما وضعت و لیس الذکر کالانثی» (آل عمران، ۳۶) (هنگامی که مریم آن را نهاد و زایید، گفت پروردگار من، من دختر زاییدم، خداوند داناتر است به آن چه او نهاده و زاییده است و مرد مانند زن نمی‌باشد).

بنابراین با توجه به دو واژهٔ تولد و وضع، معلوم می‌شود آن چه اساس انتساب است و نسبت مادر و فرزندی را برقرار می‌کند تکوین و تولد است و زن پذیرای پروریدهٔ دستگاه آزمایش، مادر نیست، لذا نباید آثار حکمی و حقوقی و نسبی بر این زایمان مترتب کرد و خلاصه آن چه نسبت را محقق می‌سازد، تولد است که ترکیب اوول و اسپرم باشد نه زایمان و خروج از رحم.

در پاسخ به ایراد فوق باید گفت: در فرهنگ فارسی لفظ مادر برهه‌گونه ارتباط طفل با



زن اطلاق می‌شود، یعنی؛ به زنی که طفل را شیر می‌دهد یا او را متکون کرده و نیز به زنی که او را در رحم پرورش داده و وضع حمل نموده است، مادر می‌گویند. پس فرهنگ فارسی به دلیل فقر در واژه تمام این موارد سه گانه را مادر می‌نامد. اما در فرهنگ عربی و تازی چنین نیست برای هر مورد به تناسب اصل آن لغت خاصی وجود دارد در فرهنگ قرآن برای این انتساب دو لفظ وجود دارد یکی «والده» که لفظ خاص است و دیگر «ام» که لفظ عام است. لفظ والده به زنی اطلاق می‌شود که منشأ تکوین طفل است، بنابراین به زن مرضعه و مربیه در رحم، والده گفته نمی‌شود؛ اما لفظ امّ به معنی منتها الیه نسبت بر والده، مرضعه، مربیه و امثال آن‌ها اطلاق می‌شود و لفظی است عام و فراگیر و به اصطلاح منطقی نسبت میان امّ و والده عام و خاص مطلق است، یعنی؛ هر والده‌ای امّ است؛ ولی هر امی والده نیست و لذا در آیه ظهار لفظ والده از امّ استثناء شده است، چنانکه فرمود: «ان امهاتهم الا اللاتی ولدنهم» (نیست مادران آنها مگر آن‌هایی که آنان را تولید نموده‌اند).

مفسرین شیعه و سنی می‌گویند: منظور از والده مادر حقیقی است، یعنی؛ ظهار کننده خیال کرده است که با ظهار زن او مادر وی می‌شود. قرآن آن تخیل را نفی کرده است؛ زیرا مادر حقیقی کسی است که در تولید و تکوین فرد نقش دارد؛ اما نفی مطلق هم نکرده است، که مادر حکمی هم نیست بلکه تشبیه ظهر زوجه به ظهر مادر، او را در حکم مادر قرار می‌دهد، از این جهت که آمیزش و همسری با وی را تا دادن کفاره تشبیه، تحریم می‌کند.

بنابراین آیه در مقام نفی مطلق امومت نیست که بخواهد بگوید مادر فقط به مادر تولیدی می‌گویند و به دیگران مادر گفته نمی‌شود، بلکه تنها در مقام رفع تخیل ظهارکننده است که فکر می‌کرد، پس با این تشبیه همسر در تمام احکام و حقوق، مانند مادر حقیقی است، لذا گفته می‌شود مادر حقیقی، حکم و حقوق و نسب دارد و مادر غیرحقیقی که در اصطلاح کلمه ام بر او اطلاق می‌گردد، مانند مادر رضاعی و مادر پرورشی، ظهاری دارای احکامی است؛ اما حقوق ندارد، بلکه می‌توان گفت: ظهار هم امومت نمی‌آورد و به تعبیر خود قرآن سخن منکر و نامرئومی است. زنان پیامبر را نیز چون ازدواج با آنان مطلقاً ممنوع بوده است، امهات المؤمنین می‌نامیدند، در نتیجه اشکال مزبور کاملاً دفع می‌شود.

نکته دیگر رابطه اطفالی است که از طریق انتقال جنین به رحم زن ثالث پس از رشد وضع حمل می‌گردند. آیا این‌ها نیز مانند اطفال طبیعی که خواهر و برادر یکدیگر محسوب می‌شوند و طبعاً بایکدیگر محرم هستند و از یکدیگر ارث می‌برند و ممنوع‌الازدواج با یکدیگرند، دارای چنین حکم و حقوقی خواهند بود یا نه؟

پاسخ این است که اگر به فرض جنین پرورش یافته متناوباً به رحم زن ثالثی منتقل شود این اطفال در میان خود رابطه حقیقی، حقوقی و حکمی خواهند داشت و مانند اطفال طبیعی وضعیت مشابه دارن و نسبت به فرزندان زن پذیرا، تنها رابطه حکمی برقرار است؛ اما اگر اطفال پرورشی از یک زن و مرد نباشند و فقط در محل پرورش رحم زن پذیرا، با یکدیگر مشترک باشند رابطه آنها فقط رابطه حکمی است، یعنی؛ محرم یکدیگر هستند و به دلیل این که رابطه، حقیقی نیست، رابطه حقوقی نیز نخواهد بود.

#### ۵-۲- نکاح

در صورتی که معتقد باشیم در مادر جانشینی، طفل دارای دو مادر است، به لحاظ وجود رابطه مادری بین طفل با زن صاحب تخمک و همین‌طور با زن صاحب رحم و حکم ممنوعیت نکاح بین شخص با مادر، مندرج در بند (۱) ماده ۱۰۴۵ قانون مدنی، نکاح بین طفل با هر دو زن به سبب وجود رابطه مادری ممنوع است.

اگر بر این نظر باشیم که نسب مادری بچه به زن صاحب تخمک می‌رسد، با عنایت به این که در حالت جانشینی در بارداری، حکم قرابت رضاعی را در مورد ممنوعیت نکاح بین طفل و مادر جانشینی که بدون ارتباط ژنتیکی با بچه، وی را در رحم خود حمل نموده است، محقق دانستیم، پس در این حالت نیز اگر زن صاحب تخمک را مادر محسوب نماییم، می‌توانیم همسر مرد صاحب اسپرم (زوجه نابارور) را که بچه را حمل نموده و او را به دنیا آورده است، از حیث ممنوعیت نکاح در حکم مادر رضاعی طفل به حساب آوریم که در این صورت برابر ماده ۱۰۴۶ ق.م. نکاح طفل با وی نیز ممنوع خواهد بود.

اگر برعکس نظر بالا، زن صاحب رحم را تنها مادر قانونی طفل در نظر بگیریم، اهداء

کننده تخمک (صاحب تخمک) از نظر ممنوعیت نکاح، در حکم مادر قانونی طفل متولد از روش اهدای تخمک، محسوب می‌شود. بنابراین نکاح بین وی با طفل ممنوع خواهد بود.

نکته قابل توجه دیگر این است که کودک آزمایشگاهی در مواردی که مادر قانونی وی مشخص می‌گردد، علاوه بر ممنوعیت نکاح با وی با اقارب نسبی و خواهران خود ممنوعیت نکاح دارد و در مورد کسانی که از طریق رضاعی به آن‌ها منتسب می‌گردد نیز، همین حکم جاری است.

در صورتی که طفل متولد از حالت اهدای جنین، پسر باشد، مسأله ممنوعیت نکاح وی با زن صاحب رحم یا با زن صاحب تخمک مشابه حالت اهداء تخمک است؛ اما در صورتی که طفل به دنیا آمده در اثر حالت اهدای جنین، دختر باشد چگونگی ممنوعیت نکاح وی با شوهر زن صاحب رحم (پدر متقاضی) و مرد صاحب اسپرم وضعیت جدیدی را به وجود می‌آورد که تاکنون سابقه ای در عالم حقوق نداشته است

در صورت وجود اماره فراش، طفل به استناد این اماره به صاحب فراش، یعنی پدر متقاضی ملحق می‌شود و بدین ترتیب پدر متقاضی، پدر قانونی طفل محسوب شده و در نتیجه نکاح بین دختر و پدر متقاضی، ممنوع خواهد بود؛ اما مسأله مهم چگونگی ممنوعیت نکاح بین دختر و مرد صاحب اسپرم است که جنین منتقل شده به رحم مادر متقاضی از اسپرم وی تشکیل شده بوده است. آن چه در زمینه اماره فراش در بالا و در حالت اهداء جنین ذکر شد در مرحله اثبات است در حالی که در مرحله ثبوت، طفل از اسپرم مرد اهدای کننده به وجود آمده است به طوری که جنینی که به رحم مادر متقاضی منتقل شده و در نتیجه بچه از آن به وجود آمده است، در اثر ترکیب تخمک اهدایی با اسپرم مرد اهدای کننده ایجاد شده است.

بنابراین با استناد به قرابت نسبی موجود در مرحله ثبوت می‌توان حکم به ممنوعیت نکاح بین دختر متولد شده از اهدای جنین با مرد صاحب اسپرم که طفل از نطفه وی به وجود آمده است، داد و این در حالی است که، اماره فراش همچنان پابرجا است و با استناد به آن نکاح بین دختر و پدر متقاضی نیز ممنوع است.

صورت دیگری که قابل تصوّر است؛ از اعتبار افتادن اماره فراش به وسیله اقامه دعوی مربوط به نسب طفل از سوی اهدای کننده اسپرم می‌باشد. در این صورت اهدا کننده اسپرم با دعوی اثبات نسب، اماره فراش را که به نفع صاحب فراش، یعنی پدر متقاضی جاری بوده است، ساقط می‌نماید، در نتیجه طفل به اهدا کننده اسپرم ملحق می‌شود و رابطه نسبی کودک با پدر متقاضی از بین می‌رود. در صورت پیش آمدن این وضعیت، مرد صاحب اسپرم، پدر قانونی کودک می‌شود که به لحاظ وجود رابطه پدری بین آنها، طبق بند (۱) ماده ۱۰۴۵ قانون مدنی نکاح کودک با فرض دختر بودن با مرد اهدا کننده اسپرم به علت وجود قرابت نسبی ممنوع خواهد بود؛ اما مسأله مهم چگونگی ممنوعیت نکاح این دختر با پدر متقاضی است که بر اساس اماره فراش، زمانی پدر وی محسوب می‌گردید و حال با اسقاط این اماره، رابطه پدری منحل شده است و دیگر این رابطه بین آنها برقرار نیست.

قانون مدنی در خصوص امکان یا حرمت نکاح دختر متولد شده از اهدای جنین با پدر متقاضی که زمانی پدر وی محسوب می‌شد و با از اعتبار افتادن اماره فراش، سمت پدری خود را از دست داده، ساکت است.

«از یک سو ممنوع بودن نکاح اشخاص با یکدیگر از امور استثنائی است که به آداب و رسوم اجتماعی و سنت‌های مذهبی ارتباط نزدیک دارد و به دشواری می‌توان آن را توسعه داد. در قانون مدنی نیز تنها قرابت نسبی، سببی و رضاعی از موانع نکاح است که از این حیث با قواعد شرعی تفاوت ندارد» (کاتوزیان، ۱۳۷۵، ۲، ۳۹۸)؛ پس چگونه می‌توان وضعیت فوق‌الذکر را که ناشی از اهدای جنین است، در حالی که ماهیت اهدای جنین از نظر قانون روشن نیست، از موانع نکاح به شمار آورد.

از طرف دیگر امکان زناشویی کردن با دختری که زمانی فرزند شخص محسوب می‌شده است، با اهداف عمل به حالت اهدا جنین تعارض دارد و استفاده از این روش را از مجرای تعیین شده خارج می‌سازد.

مضافاً این که اخلاق عمومی جامعه نیز نمی‌تواند زن و شوهری کسانی را که در حکم پدر و فرزند بوده‌اند و در اوراق هویت خود نیز به همین عنوان به جامعه معرفی شده‌اند،

بپذیرد. اگر زن صاحب تخمک (اهدا کننده تخمک) را مادر طفل محسوب کنیم و حکم قرابت رضاعی در مورد ممنوعیت نکاح را بر زن صاحب رحم بار نکنیم، همین وضعیت در مورد پسر و مادر متقاضی نیز صادق است،

بدین ترتیب به نظر می‌رسد، نکاح بین والدین متقاضی با طفل بوجود آمده در اثر اهدای جنین ممنوع دائمی باشد. همین حکم را می‌توان در مورد فرزندان احتمالی والدین متقاضی (اگر قبلاً دارای فرزند بوده‌اند و یا در آینده بچه دار شوند) نسبت به طفل به وجود آمده نیز در نظر گرفت؛ ولی در مورد سرایت دادن این حرمت به سایر خویشان والدین متقاضی؛ اخلاق عمومی قاطع نیست و از طرفی ممنوعیت نکاح اشخاص با یکدیگر یک حکم استثنائی است که نمی‌توان موارد آن را توسعه داد و باید استثناء را به صورت مضیق در نظر گرفت و قانون مدنی نیز تنها قرابت نسبی، سببی و رضاعی را از موانع نکاح بر شمرده است.

بنابراین با عنایت به مفاد قانون مدنی دلیلی بر حرمت نکاح بین طفل متولد از اهدای جنین با سایر خویشان والدین متقاضی در فرضی که آنها پدر و مادر قانونی طفل محسوب نشده و یا پدر متقاضی قبلاً پدر طفل تلقی می‌شد، ولی حالا رابطه نسب به لحاظ از اعتبار افتادن اماره فراش از بین رفته است و یا مادر متقاضی که بچه را به دنیا آورده است در حکم مادر رضاعی طفل در نظر گرفته نمی‌شود، وجود ندارد. تحمیل ممنوعیت نکاح به سایر خویشان در این فروض، نیاز به حکم خاص قانون گذار دارد.

#### ۵-۴- قرابت رضاعی

رضاع در لغت به معنی شیر خوردن است. شیر خوردن طفل از زنی که مادر طبیعی و نسبی او نیست، با شرایطی که قانون مقرر داشته است، ایجاد یک نوع رابطه خویشاوندی می‌کند که آن را قرابت رضاعی می‌گویند. قرابت رضاعی ویژه حقوق اسلام و کشورهای

۱- در فرضی که آنها پدر و مادر طفل محسوب نمی‌شوند و یا پدر متقاضی قبلاً پدر طفل محسوب شده، ولی حالا رابطه نسبی به لحاظ ساقط شدن اماره فراش از بین رفته است و یا مادر متقاضی که بچه را به دنیا آورده است در حکم مادر رضاعی طفل در نظر گرفته نمی‌شود

اسلامی است و در حقوق غرب وجود ندارد (امامی، ۱۳۷۷، ۲، ۱۹). در حقوق اسلام نهادی به نام رضاع وجود دارد که می‌توان از آن به نوعی جعل نسب تعبیر کرد که برخی از آثار نسب واقعی را دارد، نه تمام آنها را. طبق مقررات فقه اسلامی و قانون مدنی، طفل بیگانه‌ای که از زنی شیر بخورد تحت شرایطی، از لحاظ حرمت نکاح، طفل مزبور حکم فرزند این زن و شوهر زن را پیدا می‌کند و نکاح بین او با شیردهنده و شوهر شیردهنده و فرزند آن دو و برادر و خواهر آنها ممنوع است. یعنی؛ رضاع به حکم شارع و قانونگذار مانند نسب طبیعی موجب حرمت نکاح می‌شود.

پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. و آیه ۲۳ سوره نساء می‌فرماید: و امهاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعه.

ماده ۱۰۴۶ قانون مدنی ایران نیز حرمت نکاح در اثر رضاع را بیان کرده است؛ البته در فقه شیعه و نیز قانون مدنی ایران شرایطی برای قرابت رضاعی و مترتب بودن اثر حرمت نکاح بر آن ذکر شده است، از قبیل لزوم خوردن شیر از پستان مادر حداقل یک شبانه روز کامل یا ۱۵ دفعه متوالی که وضعیت طفل را نسبت به زن، تا حدودی نزدیک به وضعیت طبیعی می‌نماید؛ ولی اهل سنت عموماً چنین شرایطی را لازم نمی‌دانند.

با توجه به مطالب فوق این سؤال مطرح می‌شود که آیا شیر دادن صاحب رحم باعث نشر حرمت می‌شود؟

صاحب رحم که جنین را در رحم خویش پرورانده است و جزء نخستین آن (تخمک) از آن او نیست، اگر کودک را بعد از تولد با همان شرایط رضاع شیر دهد آیا مادر رضاعی او می‌شود؟

در پاسخ به این مسأله بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. برای روشن شدن مسأله لازم است ذکر شود که همه جا شیردادن باعث نشر حرمت نمی‌شود. پیدایش شیر در پستان زن علل مختلفی دارد که در بعضی از آنها شیر تأثیری در محرمیت ندارد.

۱- شیر خود جوش، گاهی اتفاق می‌افتد شیر خود به خود بجوشد، بدون این که کودکی

در این میان باشد این شیر بدون اشکال، نشر حرمت نمی کند.  
 ۲- شیر از حرام باشد مانند شیر کودکی که از زنا متولد شده است. این شیر نیز محرمیت نمی آورد.

۳- شیر کودک مشروع که از نکاح صحیح به وجود آمده باشد، این شیر بدون اشکال، نشر حرمت می کند و زن شیرده با شرایطی مادر رضاعی به حساب می آید.

۴- شیر ناشی از ولد شبهه، که در آن اختلاف نظر وجود دارد و وجه آن خواهد آمد.

۵- شیر کودکی که از انتقال جنین به وجود آمده است و صاحب رحم هیچ گونه نسبتی با آن نداشته باشد، در این جا این سؤال به وجود می آید که اگر زن با این شیر، بچه یک زن دیگر را شیر بدهد آیا مادر رضاعی او می شود و چنین رضاعی نشر حرمت می کند؟

جواب منفی است؛ زیرا در نشر حرمت، شرط است که زن مرضعه شیر شوهر خود و فرزند خود را بدهد. در این جا صاحب شیر شوهر او نیست و فرزند نیز نسبتی با او ندارد و همچنین اگر شیری به این کودک بدهد، که خود آن را زایمان کرده است باز هم محرمیت نمی آورد و مادر رضاعی او به حساب نمی آید. برای اثبات این ادعا به اخبار ذیل استناد می شود:

۱- در صحیحۀ برید آمده است: از امام باقر علیه السلام درخواست کردم که، برای من حدیث شریف نبوی (ص) را که فرموده است: «و یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» (حرعاملی، ج ۲۰، باب ۶، حدیث ۱) تفسیر کند. امام (ع) فرمود: «هر زنی که از شیر شوهرش بچه زن دیگری را شیر دهد، خواه پسر باشد و خواه دختر، این همان است که رسول الله فرموده است» (همان، باب ۶، حدیث ۴).

مطابق این حدیث، شیر مورد نظر نشر حرمت نمی کند؛ زیرا شیر، از شوهر خودش نیست، بلکه شیر صاحب جنین است.

۲- در صحیحۀ عبدالله ابن سنان چنین آمده است: از امام صادق علیه السلام از لبن فحل (شیرشوهر) پرسیدم، امام (ع) فرمود: «زن تو از شیر تو و شیر فرزند تو بچه یک زن

دیگر را شیر دهد».

این حدیث نیز بر نظریه ما دلالت دارد؛ زیرا این شیر که صاحب رحم به این کودک یا کودکان دیگر می‌دهد، شیر شوهر او نیست. پس مطابق این دو حدیث در محل بحث ما نشر حرمت نخواهد بود. کسانی که کودک را به صاحب رحم منسوب می‌دانند و به آیه ظهار به آن استناد می‌کنند مشکلی در این خصوص ندارند. آنان صاحب رحم را مادر نسبی کودک به حساب می‌آورند و در نتیجه شوهر صاحب رحم نیز با آن کودک محرم می‌شود. طبق این نظریه صاحب اسپرم، پدر کودک محسوب می‌شود و صاحب تخمک به جهت این که کودک فرزند شوهرش است به او محرم می‌شود. در یک جمله، در نسب به صاحب رحم و صاحب اسپرم ملحق می‌شود و به صاحب تخمک و شوهر صاحب رحم بالمصاهره محرم می‌شود.

قرابت رضاعی عبارت است از خویشاوندی که بین طفل شیرخوار و زنی که او را شیر داده است، در اثر شیر خوردن حاصل می‌شود در نتیجه قرابتی بین هریک از آنها با خویشاوندان دیگری پدید می‌آید. در حقوق ایران قرابت رضاعی از لحاظ ممنوعیت نکاح در حکم قرابت نسبی است. در ماده ۱۴۰۷ قانون مدنی قرابت رضاعی در ردیف خویشی آورده شده است، البته باید دانست که رضاع فقط موجب نشر حرمت و از موانع نکاح است و در سایر موارد نظیر حضانت، ولایت، نفقه و ارث حقوق و تکالیفی ایجاد نمی‌کند و در این گونه امور، آثاری بر آن مترتب نیست.

از نظر قانونی به کمک وحدت ملاک می‌توان حکم قرابت رضاعی را نسبت به باروری جانشینی جریان داد و چنین استدلال کرد که ملاک نشر حرمت در رضاع به همان اندازه و گاهی با شدت بیشتری در مورد باروری جانشینی وجود دارد و وقتی که رضاع با اجتماع شرایط خاص خود سبب نشر حرمت و مانع نکاح باشد، به طریق اولی تکامل و تشکل طفل در رحم، می‌تواند مانع نکاح باشد.

بدین ترتیب با عنایت به فلسفه عمده ممنوعیت نکاح بین اقربای نزدیک که همانا جلوگیری از ازدواج بین بعضی از اقربای نسبی است که دارای وحدت خونی نزدیکی با هم هستند و با توجه به تکوین مستقیم طفل به دنیا آمده در اثر حالت جانشینی در بارداری از



مادر حکمی (زن صاحب تخمک) که حاکی از نزدیک‌ترین نوع وحدت خونی امکان‌پذیر در خلقت بشری می‌باشد و همین‌طور دلایل اجتماعی، اخلاقی و عاطفی می‌توان نتیجه گرفت، باید مادر حکمی را که جنین از تخمک وی به وجود آمده است و یکی از دو منشأ اصلی به وجود آمدن طفل است، از نظر ممنوعیت نکاح در حکم مادر قانونی طفل محسوب نمود و در نتیجه حکم به ممنوعیت نکاح بین وی با طفل به دنیا آمده داد و در پایان ذکر این نکته لازم است که، حدود قرابت مادر جانشینی در حد ممنوعیت نکاح است و شامل سایر آثار نسب نمی‌شود.

#### ۵-۵- حق حضانت

حق حضانت اصولاً یک حق عاطفی است. هنگامی که زن و مردی از ادامه زندگی زناشویی و مشترک خود منصرف می‌گردند و کار به طلاق و جدایی می‌کشد، مادر مایل نیست که از فرزند یا فرزندان صغیر و خردسال خود جدا شود. در این مسأله عقل و شرع و عرف همراه است یعنی؛ هرچند از نظر حقیقی و حقوقی طفل مال صاحب اسپرم (پدر) است؛ اما از نظر مصاحبت و همراهی و پرورشی که مادر از دوران حمل و پس از آن با این اطفال داشته است برای او انسی ایجاد نموده که جدایی آنها قلب او را یک باره می‌شکند، لذا اسلام با توجه به حق حقیقی و حقوقی پدر حق حضانت و عاطفی مادر را نیز رعایت کرده است و از پدر خواسته که برای مدت محدودی که مصلحت طفل نیز در آن نهفته، به عطف و مهر مادری نیز توجه کند و رابطه طفل و مادر را یک باره قطع نکند. این مسأله ممکن است درباره جنین مصنوعی نیز صدق کند و زن پذیرای جنین آزمایشگاهی و غیره پس از وضع حمل همین احساس را داشته باشد که از نظر عواطف بشری قابل ملاحظه است.

کلمه حضانت در لغت به معنای نگاهداری، در کنار گرفتن کودک، دایگی کردن برای کودک، پرورش و پرستاری کردن اوست. قانون مدنی کلمه حضانت را تعریف نکرده است ولیکن بعضی از فقهای امامیه (منتهی الأرب، المنجد) در تعریف آن چنین گفته‌اند:

حضانت عبارت است از: ولایت و سلطنت بر تربیت طفل و متعلقات آن از قبیل نگاهداری کودک، گذاردن او در بستر، سرمه کشیدن، پاکیزه کردن، شستن جامه‌های او و

مانند آن (آشتیانی، کتاب نکاح، ص ۳۷۱). این تعریف نیز در فقه آمده است: «حضانة ولایتی است بر کودک که فایده آن تربیت و پرورش دادن کودک است و انجام آن چه به مصلحت اوست از نگاهداری کردن، در گهواره خواباندن، پاکیزه نمودن و مانند این‌ها» (جبعی عاملی، ج ۲، ص ۱۲). از تعاریف معلوم می‌شود که نگاهداری و تربیت طفل را در فقه امامیه حضانة گویند.

از نظر حقوقی می‌توان گفت: «حضانة، نگاه داشتن طفل، مواظبت و مراقبت از او و تنظیم روابط او با خارج است، با رعایت حق ملاقات که برای خویشان نزدیک طفل شناخته شده است» (امامی، ۱۳۷۷، ۲، ۱۱۹).

گرچه از تعاریف بالا بر می‌آید که حضانة بیشتر ناظر به حمایت جسمی کودک است ولی با عنایت به موارد زیر:

۱- بعضی از فقهای امامیه معتقدند مادری که عهده دار حضانة است، نمی‌تواند طفل را از شهر به روستا ببرد، زیرا تعلیم و تربیت کودک در شهر بهتر از روستا تأمین می‌گردد (طوسی، بی تا، ۲، ۱۳۲).

۲- کاربرد کلمه تربیت در تعریف حضانة، توسط فقها ناظر بر این نکته است که، حضانة دارای دو جنبه جسمی و روحی یا مادی و معنوی است.

۳- ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی که مقرر می‌دارد: «هر گاه در اثر عدم مواظبت یا انحطاط اخلاقی پدر یا مادری که طفل تحت حضانة اوست، صحت جسمانی و یا تربیت اخلاقی طفل در معرض خطر باشد، محکمه می‌تواند هر تصمیمی را که برای حضانة طفل مقتضی بداند، اتخاذ کند»، ناظر به جنبه معنوی و اخلاقی حضانة نیز می‌باشد.

بنابراین در می‌یابیم که حضانة اختصاص به پرورش جسمی ندارد و حمایت روحی و اخلاقی طفل نیز در این نهاد حقوقی هم در عقاید فقها و هم در حقوق مدنی ایران منظور شده است (نجفی، کتاب نکاح، ح ۳۱، ص ۲۴۶). از این رو در تنظیم قواعد مربوط به حضانة، قانونگذار علاوه بر حمایت جسمی به حمایت روحی و اخلاقی طفل نیز نظر داشته

و سعی کرده است که با عنایت به روابط عاطفی ابویین و اولاد، در جهت رشد شخصیت کودک حرکت کند.

قواعد حاکم بر روابط پدر و مادر و فرزندان بر دو مبنا قرار دارد. این دو مبنا ملازم و مکمل یکدیگرند:

**۱- همبستگی خانوادگی:** اتحاد زن و شوهر و وابستگی خونی و اخلاقی فرزندان خانواده به آنان باعث می‌شود که یکی از طبیعی‌ترین واحدهای اجتماعی به وجود آید. همبستگی این گروه را قانون ایجاد نکرده است؛ ولی در حفظ آن نفع مستقیم دارد. در این قانون اخلاقی همه باید یکدیگر را یاری کنند و قانون نیز چنین حکمی دارد: حضانت کودک به عهده پدر و مادر است (کاتوزیان، ۱۳۷۵، ۲، ۱۳۰).

**۲- حمایت از کودک:** گذشته از تأمین همبستگی در خانواده، حمایت از کودک نیز یکی از مبانی مهم سیاست قانونگذاری در تنظیم روابط پدر و مادر و فرزندان است (همان). طفل دارای قوای جسمانی و روانی ضعیف است و مستقلاً نمی‌تواند به زندگی خود ادامه دهد. طفل محتاج به حمایت و کمک دیگران است و بهترین کانون برای مصون ماندن کودک از مخاطرات اجتماعی، محیط گرم خانواده‌ای است که از پدر و مادر وی تشکیل شده است.

در فقه امامیه، عده‌ای از فقها پدر و مادر را در دوران زوجیت از نظر حضانت بر طفل در یک ردیف قرار داده‌اند و آن را تکلیف مشترک زوجین تلقی کرده‌اند (طباطبائی، ج ۲، فصل حضانت؛ آشتیانی، کتاب نکاح، ص ۳۷۲)؛ لیکن عقیده مشهور فقهای امامیه مبتنی بر حق تقدم یکی بر دیگری بر حسب سن طفل حتی در دوره ازدواج است.

قانون مدنی به پیروی از قول مشهور فقهای امامیه در اولین مراحل زندگی کودک، مادر را در مورد حضانت بر طفل بر پدر مقدم دانسته است. «این تقدم بر مبنای مصلحت طفل به اعتبار آشنا بودن به طرز نگاهداری و تربیت کودک، احتیاج بیشتر کودک به مواظبت و شفقت در سنین پایین و تجانس روحی و اخلاقی مادر با طفل در سنین مزبور قابل توجیه است» (امامی، ۱۳۷۷، ۸، ۱۹۹). ماده ۱۱۶۹ ق.م. مقرر می‌دارد: «برای نگاهداری طفل، مادر

تا دو سال از تاریخ ولادت او اولویت خواهد داشت پس از انقضاء این مدت حضانت با پدر است، مگر نسبت به اطفال اناث که تا سال هفتم حضانت آنها با مادر خواهد بود»، پس حق اولویت مادر در حضانت پسر تا دو سالگی و در مورد دختر تا هفت سالگی و بعد از این مدت، حضانت اطفال به عهده پدر قرار می‌گیرد.

حق حضانت کودک آزمایشگاهی بسته به این که، با کدام قسم از روش‌های تلقیح مصنوعی به دنیا آمده باشد فرق می‌کند که به تفکیک آن را مورد بحث قرار می‌دهیم:

الف) در موردی که نطفه متعلق به زن و مرد و فقط ترکیب و انتقال آن به رحم و یا پرورش نطفه در لوله آزمایشگاه صورت می‌گیرد، طبق گفته‌های قبل چون نسب ثابت شد و زوجین پدر و مادر قانونی طفل هستند، لذا حضانت به دست آنها است.

ب) در مورد مادر جانشین بستگی به این دارد که، کدام یک از دو مادر ژنتیکی و مادر جانشین مادر قانونی به حساب آیند؛ ولی برای طرف مقابل می‌توان حق ملاقات قائل شد.

## ۵-۶- ولایت

یکی از آثار نسب ناشی از حالت مادر جانشین، ولایت قهری است. ولایت در لغت به معنی حکومت کردن، تسلط پیدا کردن، دوست داشتن، یاری دادن، دست یافتن و تصرف کردن است. قهری در لغت به معنای جبری و اضطراری است (لغتنامه دهخدا؛ فرهنگ معین؛ المنجد؛ مجمع‌البحرین، به نقل از سید حسین صفایی و اسدالله امامی، ۱۳۷۷، ۲، ۱۲۰).

ولایت در اصطلاح حقوقی عبارت از سلطه و اختیاری است که قانون به جهتی از جهات به شخصی در رابطه با انجام امور مربوط به غیر می‌دهد؛ به کسی که این سمت را دارد، ولی گویند و ولایتی که به حکم قانون اعطاء شده است، اصطلاحاً «ولایت قهری» نامیده می‌شود که باب سوم از کتاب هشتم قانون مدنی به آن اختصاص دارد.

ماده ۱۱۸۱ قانون مدنی نیز در مقام تعیین اولیاء قهری برآمده و مقرر می‌دارد: «هر یک از پدر و جد پدری نسبت به اولاد خود ولایت دارند»؛ بنابراین قانون مدنی به متابعت از فقه

امامیه ولایت قهری را منحصر در پدر و جدّ پدری می‌داند. این دو در ردیف یکدیگر هستند و هر یک مستقیماً دارای حقّ ولایت هستند. بدین ترتیب در حقوق کنونی ما، مادر ولایت قهری بر کودک ندارد و ولایت بر کودک و محجوری که حجر او متصل به زمان کودکی است با پدر و جدّ پدری قرار دارد که در کنار یکدیگر و به طور مستقل امور طفل را اداره کنند.

### نتیجه

در این مطالعه به ابعاد غیرمالی حقوق کودک آزمایشگاهی در میان آراء و فتاوای فقهاء پرداخته شد و با بررسی عموم ادله روایی و قرآنی در فقه مدنی و به تبع آن قانون مدنی که از آراء و اندیشه‌های فقها سرچشمه یافته است به این نتیجه رسیدیم که با در نظر گرفتن شرایط جواز شرع اسلام همه کودکانی که در محیط آزمایشگاهی با روش‌های پزشکی متولد می‌شوند از حقوق کامل کودکان طبیعی برخوردار می‌باشند و قانونگذار این دسته از کودکان را در زمره کودکان طبیعی متولد شده از رحم مادر در نظر گرفته است. لذا تمام آثار حقوقی کودکان طبیعی بر آنها صدق خواهد نمود.

## منابع

## فارسی

- ۱- آخوندی، محمود، (۱۳۶۷)، *تقریرات حقوق کیفری اختصاصی*، (بی‌جا)، (بی‌نا).
- ۲- اعتمادیان، محمود ناصر الدین، (۱۳۴۲)، *اخلاق و آداب پزشکی*، تهران، دانشگاه تهران.
- ۳- الهام، غلامحسین، (بی‌نا)، *مبانی فقهی و حقوقی «تعدد جرم»*، (بی‌جا)، نشر بشری.
- ۴- الهیانی، مجتبی، (۱۳۷۲)، *نگرشی فقهی حقوقی پیرامون احکام حدود، قصاص و دیات در فقه امامیه*، (بی‌جا)، دفتر تبلیغات.
- ۵- امامی، سید حسن، ۱۳۷۷، *حقوق خانواده قرابت و نسب آثار آن*، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶- امامی، سیدحسین، (۱۳۷۷)، *حقوق مدنی*، ج ۳، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- ۷- امین پور، محمدتقی، (۱۳۳۰)، *قانون کیفری همگانی و آراء دیوان کشور*، تهران، (بی‌نا).
- ۸- ایزدی، سیروس، (۱۳۷۳)، *بحرانهای زندگی زن*، تهران، شرکت سهامی چهر.
- ۹- بجنوردی، میرزاحسن، (بی‌تا)، *القواعد الفقهیه*، (بی‌نا)، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۱۰- بی آزارشیرازی، عبدالکریم، (۱۳۶۱)، *گذشته و آینده جهان*، (بی‌جا)، انتشارات بعث.
- ۱۱- پاک نژاد، سیدرضا، (۱۳۵۸)، *اسلام و بهداشت و تنظیم خانواده- اولین دانشگاه و آخرین پیامبر*، یزد، مؤسسه خیریه دینی و علمی مهدیه اشکذر یزد.
- ۱۲- توکلی بزار، جواد، (۱۳۷۷)، *مجموعه مقالات اولین کنگره سراسری انطباق امور پزشکی با موازین شرعی*، تهران، انتشارات تیموری زاده.
- ۱۳- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۷)، *رساله فقهی*، ج ۱، تهران، نشر کرامت.
- ۱۴- حجت، هادی، *احکام پزشکان و مشاغل مربوط به پزشکی*، (بی‌جا)، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۵- حسینی طهرانی، محمدحسین، (۱۴۱۵ ق)، *رساله نکاحیه کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر بیکر مسلمین*، (بی‌جا)، انتشارات حکمت.

- ۱۶- زمانی، مصطفی، (۱۳۶۳)، *بلوغ ... عروسی، قم، پیام اسلام*.
- ۱۷- عباسی، محمود، (بی تا)، *قانون مجازات اسلامی*، (بی جا)، معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی.
- ۱۸- عباسی، محمود، (۱۳۷۷)، *مجموعه مقالات حقوق پزشکی*، ج ۴، (بی جا)، انتشارات حقوق.
- ۱۹- عبدخدایی، محمدهادی، (۱۳۷۱)، *اخلاق پزشکی*، (بی جا)، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۰- عزیزی، فریدون، (۱۳۷۳)، *فقه و طب مصادیق پزشکی فتاوی حضرت امام خمینی (ره)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۱- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۵)، *حقوق مدنی خانواده اولاد روابط پدر و مادر و فرزندان*، ج ۲، تهران، بهمن برنا.
- ۲۲- گلدوزیان، ایرج، (۱۳۷۴)، *حقوق جزای اختصاصی*، تهران، جهاددانشگاهی.
- ۲۳- گودرزی، فرامرز، (۱۳۷۷)، *پزشکی قانونی*، ج ۲، تهران، انتشارات گوتمبرگ.
- ۲۴- مارگوست، جون اژان، (۱۳۳۳)، *ترجمه مصطفی بی آزار*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر.
- ۲۵- محقق داماد، مصطفی، (۱۳۷۳)، *مجموعه مقالات پزشکی مسائل مستحدثه، تحقیقی در مورد سقط جنین و عوارض مسائل و موضوعات پیرامون آن*، (بی جا)، مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاق پزشکی.
- ۲۶- محمدی، ابوالحسن، (۱۳۶۴)، *حقوق کیفری اسلام*، *ترجمه قسمتی از کتاب مسالک الافهام شهید و شرایع الاحکام محقق حلی*، (بی جا)، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۷- محیط، بهرام، (۱۳۵۸)، *حقوق و اجتماع*، تهران، شرکت سهامی چهر.
- ۲۸- ولیدی، محمدصالح، (۱۳۶۹)، *حقوق جزای اختصاص جرائم علیه اشخاص*، ج ۲، تهران، سپهر.
- ۲۹- هشترودی، (بی تا)، *بیماریهای زنان و زایمان*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۰- معین، محمد، (بی تا)، *فرهنگ معین*، تهران، فرهنگ اسلامی تهران.

- ۳۱- مهری، فرخنده، (۱۳۷۰)، *پرستاری و بهداشت مادر نوزادان*، (بی‌جا)، جهاد دانشگاهی.
- ۳۲- نایب زاده، عباس، (۱۳۸۰)، *باروری منوعی مادر جانشین اهداء تخمک/جنین*، تهران، مجد.
- ۳۳- عمید، حسن، (۱۳۶۹)، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیر کبیر.
- ۳۴- فادن، برنارمک، (۱۳۷۵)، *ترجمه مهرداد مهرین، بلوغ و ازدواج*، تهران، میلاد.
- ۳۵- بطحائی، مهدی، (۱۳۴۶)، *تشبیه خانواده* (از نظر نخستین کنگره بین المللی حقوق تطبیقی مجمع بین المللی علوم قضایی)، (بی‌جا)، (بی‌نا).
- ۳۶- بوکای، موریس، (۱۳۶۸)، *مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم*، ترجمه ذبیح ا... دبیر تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

#### منابع عربی:

- ۱- ابن اثیر جوزی، مبارک ابن محمد، (بی‌تا)، (ب‌النهايه، ج ۴، (بی‌جا)، کتب العلمیه.
- ۲- ابن براج، (بی‌تا)، *المهذب*، ج ۲، (بی‌جا)، (بی‌نا).
- ۳- ابن حزم، (بی‌تا)، *المحلی*، ج ۱۱، بیروت، دارالجلیل.
- ۴- ابن رشد، محمد ابن احمد، (۱۴۰۳ ق)، *بدایه المجتهد و نهاییه المقصد*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۵- ابن زهره، سید ابوالمکارم، (۱۳۷۴)، *ترجمه مهدی انجوی نژاد، فقه استدلالی اجماع امامیه بخش فقه غنیه الفروع الی علمی الاصول و الفروع*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- ۶- ابن فارس، احمد، (بی‌تا)، *معجم مقانیس اللغه*، ج ۵، تهران، المکتبه المرتضویه.
- ۷- ابن قدامه، عبد...، (۶۲۰ ق)، *المعنی*، ج ۷، (بی‌جا)، دارالمنار.
- ۸- ابن مسلم، (۱۴۰۷ ق)، *صحیح مسلم بشرح النووی*، لبنان، دارالکتاب عربی.
- ۹- اخوان، صفا، (۱۴۰۵ ق)، *رسائل اخوان صفا*، ج ۲، (بی‌جا)، مکتب اعلام الاسلامی.
- ۱۰- ادريس، عوض احمد، (بی‌تا)، *ترجمه علیرضا فیض، دیه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



- ۱۱- اسپیراف، لئون، (۱۳۸۴)، ترجمه بهرام قاضی جهانی، آندوکریبولوژی بالینی زنان و ناباروری، ج ۲، تهران، گلبان.
- ۱۲- استر آبادی، رضی الدین، (بی تا)، شرح شافعیه، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳- اسلامی، روح الدین، (بی تا)، التکامل فی الاسلام، (بی جا)، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- اندلسی، ابوحنیان، (بی تا)، البحر المحيط، ج ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- انیس، ابراهیم، (۱۴۰۸ق)، معجم الوسیط، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی.
- ۱۶- بخاری جعفری، ابن بردزبه، (۱۴۰۷ق)، صحیح البخاری، ج ۷، بیروت، دارالقلم.
- ۱۷- برقی، محمدبن خالد، (۱۳۳۱)، المحاسن، ج ۱، قم، دارالکتب اسلامیه.
- ۱۸- جبل العاملی، زین الدین، (بی تا)، الروضه البهییه فی شرح اللمعه الدمشقیه، (بی جا)، مکتبه اعلام الاسلامی.
- ۱۹- جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا)، صحاح اللغه، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۰- حسینی عاملی، سیدجواد، (بی تا)، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۱۰، بیروت، مؤسسه آل البیت.
- ۲۱- حلی، احمدابن ادريس (بی تا)، السرائر، قم، مؤسسه نشرالسلامی.
- ۲۲- حنبلی، ابراهیم ابن محمد ابن مفلح، (بی تا)، المبدع فی شرح المقنع، ج ۷، (بی جا)، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۳- حویزی، عبد علی بن جمعه، (بی تا)، نورالثقلین، ج ۳، قم، کتب العلمیه.
- ۲۴- خوانساری، سیداحمد، (۱۳۸۳ق)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۴، تهران، مکتبه الصدوق.
- ۲۵- خوانساری، محمدباقر، (۱۳۵۵)، روضات الجناب، ج ۸، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- ۲۶- خویی، ابو القاسم، (۱۹۷۵ق)، میانی تکمله المنهاج، ج ۲، نجف، مطبعه الاداب.
- ۲۷- خویی، ابو القاسم، (۱۳۸۴)، محاضرات فی الفقه الجعفری، ج ۱، نجف، مطبعه العلم.

- ۲۸- خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۲ق)، مصباح الفقاهه، ج ۱، بیروت، دارالهادی.
- ۲۹- خویی، ابوالقاسم، (بی تا)، منهاج الصالحین، ج ۲، نجف، نشر مدینه العلم.
- ۳۰- خویی، ابوالقاسم، (بی تا)، منهاج المرام، ج ۱، نجف، مطبعه الاداب.
- ۳۱- دسوقی، محمدابن احمد، (۱۴۰۷ق)، حاشیه الدسوقی علی الشرح الكبير الدردير، ج ۴، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳۲- راغب اصفهانی، (بی تا)، مفردات فی الفاظ القرآن، (بی جا)، المکتبه المرتضویه.
- ۳۳- روحانی، محمدصادق، (بی تا)، المسائل المستحدثه، ج ۱، قم، سربی.
- ۳۴- زمخشری، محمودابن عمر، (بی تا)، الفائق، ج ۲، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- ۳۵- زمخشری، محمودبن عمر، (بی تا)، کشاف، ج ۴، بیروت لبنان، دار المغرقه.
- ۳۶- زحیلی، ابو وهبه، (بی تا)، المنیر، ج ۱۱، دمشق، دارالفکر.
- ۳۷- زیدان، عبدالکریم، (بی تا)، المفصل فی الاحکام المرآه و البيت المسلم فی الشریعه الاسلامیه، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ۳۸- سیدرضی، (۱۳۷۸)، نهج البلاغه (کلمه ۲۵۲)، قم، یوسف.
- ۳۹- السیوری، المقدار بن عبد...، (۱۴۱۲ق)، التنقیح، ج ۴، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- ۴۰- السیوری، جمال الدین المقدار، (۱۳۸۴ق)، کنزالعرفان فی فقه القرآن، تهران، مکتبه المرتضویه.
- ۴۱- شعرائی، ابوالحسن، (بی تا)، نثرطوبی، ج ۲، تهران، اسلامیه.
- ۴۲- شوکانی، محمدعلی، (بی تا)، نیل الاوطار، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۴۳- شومان، عباس، (بی تا)، اجهاض الحمل و ما یترتب علیه من احکام فی الشریعه، قاهره، دارالتأقیه.
- ۴۴- شیخ انصاری، مرتضی، (بی تا)، النکاح، ج ۲۰، بی جا، چاپ کنگره.
- ۴۵- شیخ بنی خطیب، محمدبشر، (۱۳۷۷)، مغنی المحتاج، ج ۴، قاهره، انتشارات سربی.

- ۴۶- شیخ حرعاملی، حسن، (بی تا)، *وسائل الشیعه (مجلدات مختلف)*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۴۷- شیخ صدوق، محمدبن علی، (۱۳۹۱ ق)، *ثواب الاعمال*، طهران، مکتبه الصدوق.
- ۴۸- شیخ صدوق، محمدبن علی، (۱۳۸۹ ق)، *خصال*، تهران، مکتبه الصدوق.
- ۴۹- شیخ صدوق، محمدبن علی، (بی تا)، *الذیات*، ج ۷، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۵۰- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *المبسوط*، تهران، المکتبه المرتضویه.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی