

بررسی فقهی تلقیح مصنوعی از منظر فقه امامیه

فاطمه مؤمن^۱

چکیده

امروزه با پیشرفت علم، از طرق مختلف از جمله تلقیح مصنوعی، امکان درمان ناباروری فراهم آمده است. از رهگذر بررسی های فقهی، تلقیح مصنوعی در دو دسته کلی، شامل تلقیح مصنوعی بین زوجین و تلقیح مصنوعی بین بیگانگان قرار می گیرد. تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره گیری از منابع کتابخانه ای، درصدد بررسی ادله فقهی حکم تکلیفی فقهای معاصر در حرمت یا جواز انواع تلقیح مصنوعی است. تأکید اسلام بر فرزندآوری، بر اهمیت بررسی فقهی موضوع باروری های پزشکی می افزاید. موضوع تلقیح مصنوعی به ترتیبی که امروزه از جهت علمی و عملی مطرح است، سابقه نداشته است. از آنجا که فقه شیعه، فقهی پویا بوده و اسلام پاسخ گوی نیازهای به روز مسلمانان است، با کنکاش در نظرات فقها مبنی بر استدلال از آیات، روایات و اصول عملی می توان به این نتیجه رسید که غالب فقها، با نبود ادله شرعی بر منع تلقیح مصنوعی و پذیرش اصاله الاباحه در باب فروج، تلقیح مصنوعی بین زوجین را پذیرفته اند، اما درعین حال غالباً با پذیرش برخی ادله و یا بر اساس روح حاکم بر مجموعه مستندات و مذاق شریعت، قائل به پذیرش تلقیح مصنوعی در میان بیگانگان نیستند.

واژگان کلیدی: تلقیح مصنوعی، لقاح مصنوعی، لقاح، مصنوعی، لقاح آزمایشگاهی.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی و طلبه سطح سه گرایش فقه و اصول جامعه الزهراء (ع)، قم، ایران؛

f.momen8@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۰۳ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲

مقدمه

دین مبین اسلام، دینی همه جانبه است که تمام ابعاد و زوایای زندگی بشر را که بر سعادت دنیوی و اخروی انسان موثر است، در نظر دارد و برای آن برنامه ریزی می‌کند. از جمله مؤیدات جامعیت دین اسلام، توجه ویژه به مسائل اجتماعی زندگی بشر است. اسلام، خانواده را رکن رکین و سلول اصلی جامعه می‌داند و بر فرزندآوری و ازدیاد نسل به عنوان یکی از اهداف ویژه تشکیل خانواده تأکید فراوان دارد. در برابر نیاز غریزی انسان به داشتن فرزند و استمرار نسل، تعداد زیادی از زنان و مردان نابارور وجود دارند که امکان باروری و داشتن فرزند را ندارند. پیشرفت علم و روش‌های نوپدید باروری‌های پزشکی از طرق مختلف، از جمله تلقیح مصنوعی، امکان درمان ناباروری را فراهم آورده است. تلقیح مصنوعی عبارت است از پیوند دادن میان اسپرم مرد و تخمک زن که از طریق آلات پزشکی یا هر وسیله دیگری غیر از مقاربت و نزدیکی جنسی به منظور باروری و تولید نسل انجام می‌شود. تلقیح مصنوعی در دو دسته کلی، شامل تلقیح مصنوعی بین زوجین، و تلقیح مصنوعی بین غیر زوجین یا بیگانگان قرار می‌گیرد. پیشرفت‌های علمی باعث طرح موضوعات جدیدی در علم فقه شده است و فقهای معاصر، با استفاده از منابع شرعی کلی و با توجه به اصول و قواعد کلی حاکم بر احکام، به دنبال راهکاری برای عملکرد مسلمین بوده‌اند. از جمله مهم‌ترین مسئله مسلمانان، به ویژه متشرعین، مشروعیت استفاده از این روش‌ها می‌باشد. تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، درصدد بررسی ادله فقهی حکم تکلیفی فقهای معاصر در حرمت یا جواز انواع تلقیح مصنوعی می‌باشد. در این میان، تأکید اسلام بر فرزندآوری و ازدیاد نسل، مستحدثه و نوپدید بودن باروری‌های پزشکی و عدم وجود نص صریح در مورد این نوع باروری‌ها و وجود اختلاف فتاوی فقهای معاصر امامیه در جواز یا حرمت انواع باروری‌های پزشکی، بر اهمیت بررسی فقهی موضوع باروری‌های پزشکی می‌افزاید. موضوع حکم تکلیفی انواع تلقیح مصنوعی، موضوعی

پایه ای برای بررسی های دقیق تر در احکام وضعی است که بسیار کاربردی و مورد نیاز بوده و از جمله ضرورت های پژوهش حاضر است. پژوهشگر در این نوشتار به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که حکم تکلیفی انواع تلقیح مصنوعی چیست؟ پاسخ این سؤال، در دو قسمت تلقیح بین زوجین و تلقیح بین بیگانگان دنبال می شود. اگرچه در سال های اخیر، توجه برخی پژوهشگران به موضوع تلقیح مصنوعی افزایش یافته و پژوهش های پراکنده ای در این زمینه انجام شده است، اما درباره این موضوع، پیشینه جامع و تخصصی فقهی که به طور واضح و به صورت جمع بندی شده، حکم فقها را مطرح و به تفصیل به بررسی ادله فقها در حکم تکلیفی انواع تلقیح مصنوعی بپردازد، یافت نشد. بررسی ادله فقهی جواز یا حرمت انواع باروری های مصنوعی، به طور تفصیلی، پژوهش پیش رو را از سایر پژوهش ها ممتاز می کند.

۱. تعاریف و مفاهیم

از ارکان اساسی و ضروری هر تحقیق فقهی، شناخت موضوع است. از آنجاکه تحقیق حاضر، به اساسی ترین نهاد انسانی، یعنی خانواده ارتباط دارد، ابتدا لازم است با مراجعه به منابع و اطلاعات علمی روز که دارای اعتبار کافی میان متخصصان فن باشد، شناخت دقیقی از موضوع و حدود آن حاصل شود.

۱-۱. تعریف تلقیح مصنوعی

الف) معنای لغوی تلقیح: تلقیح از نظر لغوی، از «لَقَحَ» به معنای آبستن کردن، گشیدن دادن و بارور کردن بوده (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۳۳)، و لَقَحَ به معنای آبستن شدن جنس مونث معنا شده است (همان، ج ۴، ص ۶۰۸۲). واژه لقاح، تنها پذیرش و مطاوعه را دربردارد، اما از واژه تلقیح بر وزن تفعیل، علاوه بر پذیرش و مطاوعه، مواردی مانند طرفین رابطه، ماده انتقالی و زمان آن نیز قابل استنباط است (رضانیا معلم، ۱۳۸۶، ص ۳۳).

ب) معنای اصلاحی تلقیح: مفهوم اصطلاحی تلقیح، به مفهوم لغوی آن بسیار

نزدیک است. براین اساس، تلقیح مصنوعی عبارت است از اینکه زن را با وسایل مصنوعی و بدون آنکه نزدیکی صورت گیرد، باردار کنند (نایب‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۹).

ج) معنای لغوی مصنوعی: در معانی صنعتی، عملی، محصول صنعت، آفریده دست و فکر بشر در مقابل طبیعی و خلقی آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۱۸۰).

د) معنای اصطلاحی تلقیح مصنوعی: عبارت است از پیوند دادن میان اسپرم مرد و تخمک زن از طریق آلات پزشکی یا هر وسیله دیگری غیر از مقاربت و نزدیکی جنسی به منظور باروری و تولید نسل (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲). تلقیح مصنوعی نوعی باروری است که با آمیختن اسپرم مرد و تخمک زن، در رحم یا خارج رحم، به کمک ابزار صنعتی محقق می‌شود و امکان تولید جنین را میسر می‌سازد (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۷).

۲-۱. تعریف ناباروری

الف) معنای لغوی نابارور: به معنی بی‌میوه، بی‌حاصل، بی‌بار، بی‌بر، درختی که میوه ندارد، در مقابل بارور (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۶۸). نازا نیز به معنی سترون، عقیم و هر حیوان و انسانی که بچه نزاید (همان، ج ۴، ص ۴۵۷۰).

ب) معنای اصطلاحی ناباروری: به حالت عدم توانایی در حاملگی گفته می‌شود؛ یعنی بعد از گذشت یک سال از باهم بودن زوجین و داشتن تعداد کافی نزدیکی فعال و بدون استفاده از وسایل پیشگیری از بارداری، حاملگی رخ ندهد (کی و دیگران، ۱۳۷۵، ص ۹). نازایی و ناباروری، گاهی اولیه است و گاهی ثانوی. واژه نازایی اولیه بر زوجی اطلاق می‌شود که هرگز به حاملگی دست نیافته باشند و نازایی ثانویه دلالت بر این دارد که حداقل یک بارداری در گذشته رخ داده است و اکنون به دلایلی مانند به‌کارگیری وسایل پیشگیری از بارداری، دچار ناباروری شده‌اند (همان، ص ۱۱).

۲. انواع باروری‌های پزشکی

ناباروری در صورتی که ناشی از مسائل عاطفی و روانی و یا علل آناتومیکی یا عملکردی

خفیف و ابتدایی باشد، متخصصان ناباروری از طریق دارودرمانی و راه‌حل‌های متداول پزشکی، این نوع ناباروری را درمان می‌کنند. واضح است این درمان‌ها از محل بحث بررسی‌های فقهی موضوع تحقیق حاضر خارج است. اگر درمان‌های مربوط به دو گروه فوق موثر نباشند، لازم است روش‌های پیشرفته از جمله باروری‌های پزشکی صورت پذیرد. باروری‌های پزشکی، به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست که در اصطلاح پزشکی، تلقیح مصنوعی گفته می‌شود و دسته دوم، روش‌های پیشرفته کمکی تولیدمثل. تلقیح مصنوعی در اصطلاح پزشکی به طور خاص شامل انواع روش‌هایی است که در آنها تمام مایع منی یا اسپرم، بعد از آمادگی یا پرورده شدن، در قسمت‌های مختلف اندام تناسلی زن قرار می‌گیرد و بدون نزدیکی جنسی، امکان برخورد اسپرم و اووسیت را فراهم می‌کند. در حال حاضر شایع‌ترین نوع تلقیح مصنوعی، تلقیح داخل رحمی، یعنی استفاده از اسپرم پرداخت شده است. استفاده از مایع منی از شوهر، همولوگ و مایع منی از دیگری، هترولوگ گفته می‌شود (همان، ص ۷۲۰). روش‌های پیشرفته کمکی تولیدمثل روش‌هایی هستند که طی آنها، تخمک مستقیم از تخمدان برداشته می‌شود و پس از ترکیب با اسپرم و بارور شدن و یا همراه اسپرم، به اندام تناسلی زن انتقال می‌یابند. از جمله این روش‌ها، بارورسازی در آزمایشگاه و بارورسازی داخل رحم است. اولین و در حال حاضر شایع‌ترین شیوه کاربردی، روش بارورسازی در آزمایشگاه (IVF) است. در روش باروروری آزمایشگاهی، بعد از برداشت تخمک و سپس لقاح با اسپرم، به اندام تناسلی زن منتقل می‌شود؛ درحالی‌که در روش بارورسازی داخل رحم (InVivo) اسپرم بعد از ظرفیت‌دار شدن در مجرای تناسلی زنانه با تخمک ترکیب و بارور می‌شود. برخی دیگر از روش‌های کمکی تولیدمثل، روش‌های پروراندن گامت پیش از بارورسازی است و اغلب برای افزایش توانایی بارورسازی طراحی شده‌اند. این روش درمانی در مورد بیماری‌های اعمال می‌گردد که انجام روش‌های باروری دیگر غیر ممکن باشد (همان، ۸۷۷-۸۷۸). در این مرحله، آرا و نظریه‌های مختلف فقهی موافق و

مخالف شکل می‌گیرد. به‌طورکلی می‌توان گفت که در اصطلاح فقهی و در بررسی‌های فقهی، برای کلیه روش‌های باروری پزشکی، اعم از تلقیح مصنوعی و یا روش‌های پیشرفته کمکی تولیدمثل، به‌طور عام از عنوان تلقیح مصنوعی استفاده می‌شود و تمایزات این روش‌ها، تأثیری در تمایز بررسی فقهی آنها ندارد.

۳. پیشینه فقهی تلقیح مصنوعی

موضوع تلقیح مصنوعی با توجه به نوپدید بودن، به‌ترتیبی که امروزه از جهت علمی و عملی مطرح است، سابقه ندارد. بنابراین، عنوان تلقیح مصنوعی را در متون و منابع اسلامی و نیز در اخبار و احادیث صدر اسلام نمی‌توان یافت تا به‌صورت منصوص، مستندی در تأیید یا رد آن ارائه کرد. آنچه در آیات، روایات و ابواب فقهی آمده است، در مورد ادخال منی و بارداری‌های غیرطبیعی و غیرمتداول است که به آنها پرداخته می‌شود، اما با عنایت به اصول و کلیات فقه شیعه، مانند علت‌ها و حکمت‌ها و مصالح و مفاسد احکام و قواعد عام باب نسب و الحاق ولد و... و روایات باروری‌های غیرمتداول، فقها به استنباط احکام و آثار باروری‌های پزشکی پرداخته‌اند. با توجه به اصول ذکرشده و روایات باروری‌های غیرمتداول در زمینه بارداری شدن زن از زن دیگر به وسیله مساحقه و همجنس‌بازی که بعضاً این عمل، باعث بارداری زن مورد مساحقه می‌شده است و همچنین در زمینه عمل ناشی از تفخیز که سبب حامله شدن زن می‌گردد، می‌توان مصادیق و احکامی را ارائه کرد که با تلقیح مصنوعی مشابهت دارند. براین اساس، روایاتی از ائمه علیهم‌السلام صادر شده است که با تلقیح مصنوعی و روش‌های باروری آزمایشگاهی، بیش‌ترین و نزدیک‌ترین ارتباط را دارند که در چند دسته جای می‌گیرند:

۱- ۳. روایاتی در مورد مساحقه و حکم ولد ناشی از آن

درباره مساحقه و آثار آن، حدیثی وارد شده که مفاد آن چنین است: «محمد بن خالد، عن عمرو بن عثمان، وعن أبيه جميعاً، عن هارون بن الجهم، عن محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر

وأباعد الله ﷺ يقولان: بينما الحسن بن علي في مجلس أمير المؤمنين ﷺ إذ أقبل قوم فقالوا: يا أبا محمد أردنا أمير المؤمنين، قال: وما حاجتكم؟ قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة. قال: وما هي تخبرونا بها؟ قالوا: امرأة جامعها زوجها، فلما قام عنها قامت بموته فوقعت على جارية بكر فساحتها فوقعت لنطفة فيها فحملت، فما تقول في هذا؟ فقال الحسن: معضلة وأبوالحسن لها، وأقول فان أصبت فمن الله ومن أمير المؤمنين، وإن أخطأت فمن نفسي، فأرجو أن لا أخطيء إن شاء الله: يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أول وهلة، لأن الولد لا يخرج منها حتى تشق فتذهب عذرتها، ثم ترجم المرأة لأنها محصنة، و ينتظر بالجارية حتى تضع ما في بطنها ويرد الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثم تجلد الجارية الحد، قال: فانصرف القوم من عند الحسن ﷺ فلقوا أمير المؤمنين ﷺ قال: ما قلتم لأبي محمد؟ وما قال لكم؟ فأخبروه، فقال: لو أنني المسئول ما كان عندي فيها أكثر مما قال ابني؛ ابا جعفر ﷺ و ابا عبد الله ﷺ می گفتند: حضرت امام حسن ﷺ در مجلس پدرش، حضرت علی ﷺ حضور داشت که عده ای وارد شدند و سؤالی پرسیدند. آن مسئله چنین بود که مردی با زن خود جماع کرده و زن در همان حالت با دختر باکره ای مساحقه نموده است. در نتیجه این عمل، نطفه از رحم زن وارد رحم دختر گردیده و دختر حامله شده است. تکلیف چیست؟ امام حسن ﷺ فرمود: باید مهر دختر باکره را از زن گرفت و به دختر داد؛ زیرا طفل حاصل مساحقه از رحم دختر خارج نخواهد شد مگر با ازاله بکارت وی. سپس زن را چون محصنه بوده است باید رجم کرد و پس از آنکه طفل متولد گردید، این طفل به صاحب نطفه تحویل می گردد و باید دختر مزبور را تازیانه زد» (نجفی، ۱۴۱۵، ج ۴۱، ص ۳۹۶).

نظیر این خبر، در کتاب قضاوت های امیرالمؤمنین ﷺ نقل شده است. هر چند برخی فقهای شیعه در مورد سند این احادیث و مفاد آنها اختلاف نظر دارند و بعضی به آنها عمل نکرده اند. در هر صورت وجود این احادیث، نشان دهنده وجود مسئله تولید مثل غیر متداول و غیر طبیعی در فقه امامیه است.

برای مثال، نظر شهید ثانی این گونه است: «اگر بعد از وطی زوجی با زوجه اش،

زوجه با دختر باکره‌ای مساحقه کند، حمل دختر باکره که متولد می‌شود، ملحق به زوج است؛ زیرا او از آب اسپرم مرد خلق شده است» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۴۱۸).

۲ - ۳. روایاتی در زمینه تفخیز و طفل ناشی از آن

در زمینه طفل ناشی از تفخیز نیز که بدون مواقعه در رحم زن و در اثر مالیدن ران به ران حاصل می‌شود یا با مالش ران مرد یا ران زن و حدوث انزال و ورود اسپرم در رحم زن به وجود می‌آید، سابقه‌ای در اسلام وجود دارد که در این صورت، فرزند حاصل از تفخیز، متعلق به مرد است. بعضی گفته‌اند این عمل، شباهت زیادی با تلقیح مصنوعی دارد و عمل زن و مرد زنا محسوب نمی‌شود و برای تفخیز، مجازاتی غیر از عمل زنا در نظر گرفته شده که مجازات آن، همان حد صد تازیانه است (رضانیا معلم، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵).

۳ - ۳. روایات مربوط به حد زنا و مصادیق زنا

در بحث حد زنا نیز می‌توان به بررسی موضوع پرداخت. در این مبحث فقهی، مسئله تفکیک زنا از غیر زنا و توجه به ماهیت آن، در استنباط حکم جواز یا عدم جواز باروری‌های پزشکی نقش دارد. به لحاظ فقهی، اگر انزال و حاملگی از طریق تفخیز، یعنی مالیدن ران به ران یا در ران کردن چیزی (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۹۹۶) یا مالیدن آلت تناسلی مرد در فرج زن بدون اینکه دخول صورت گیرد رخ دهد، عنوان زنا در آن صادق نمی‌باشد، ولی دارای احکام و آثار خاصی است که بی‌ارتباط با برخی از مصادیق باروری‌های پزشکی نیست.

باتوجه به نکات عنوان شده ملاحظه می‌شود که باروری زن از راه غیرطبیعی و بدون مواقعه جنسی، در فقه صدر اسلام مورد بررسی قرار گرفته است و فرزند ناشی از این نوع لقاح، در حدود ضوابط زمان خود آثاری به وجود آورده که به هر حال، طفل ناشی از آن، به صاحب اسپرم ملحق گردیده است. باتوجه به پیشرفت علوم و فنون و پیدا شدن مسائل جدید نظیر تلقیح مصنوعی، در بین فقهای امامیه و سایر فرق اسلامی، این گونه مسائل

تلقیح مصنوعی به شکل علمی مطرح گردیده و منجر به نظریات متفاوتی شده است. بنابراین، تلقیح مصنوعی و باروری پزشکی به شیوه‌ای که امروز مطرح است، در روایات سابقه نداشته است و در فقه نیز جز در عصر حاضر پیشینه ندارد (ابراهیمی، ۱۳۹۳، ص ۷۰).

۴. بررسی فقهی تلقیح مصنوعی

برای بررسی آثار فقهی و احکام مرتبط با تلقیح مصنوعی و باروری‌های پزشکی می‌توان آن را در دو دسته بررسی کرد که شامل تلقیح مصنوعی بین زوجین و تلقیح مصنوعی بین غیر زوجین و یا به عبارتی بیگانگان است. تلقیح مصنوعی بین زوجین، شامل مواردی است که درمان صرفاً بین زوجین است و فرد دیگری به عنوان عامل سوم مداخله ندارد. این حالت، شامل ترکیب اسپرم و تخمک زوجین در رحم همسر، لقاح اسپرم و تخمک زوجین در خارج از رحم و لقاح اسپرم و تخمک زوجین بعد از مرگ شوهر تا پایان عده وفات است (افلاطونیان، ۱۳۸۴، ص ۴۵). تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، به مداخله عامل سوم نیاز دارد و شامل نیاز زوجین به رحم غیر همسر، اسپرم غیر شوهر، تخمک غیر همسر و یا استفاده از زیگوت غیر زوجین است (همان، ص ۴۶ و رضایا معلم، ۱۳۸۶، ص ۳۶). در ادامه، بررسی فقهی تلقیح مصنوعی بین زوجین و سپس تلقیح مصنوعی بین غیر زوجین مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۴-۱. بررسی فقهی تلقیح مصنوعی بین زوجین

در مورد حکم تکلیفی تلقیح مصنوعی بین زوجین، دو نظر وجود دارد: عده‌ای از فقهای معاصر امامیه، قائل به حرمت تلقیح مصنوعی به طور مطلق هستند و حتی تلقیح مصنوعی بین زوجین را هم حرام می‌دانند. عده‌ای از فقها نیز قائل به جواز تلقیح مصنوعی بین زوجین می‌باشند. ابتدا ادله فقها در حرمت تلقیح مصنوعی بین زوجین و سپس ادله فقهی فقها در جواز تلقیح مصنوعی بین زوجین بررسی می‌گردد.

۱-۱-۴. حرمت تلقیح مصنوعی بین زوجین

عده‌ای از فقها قائل به حرمت تلقیح مصنوعی، حتی بین زوجین هستند. این دسته از فقها، در حکم به حرمت تلقیح مصنوعی حتی بین زوجین به ادله‌ای استناد می‌کنند که به تفصیل به آنها پرداخته می‌شود.

باتوجه به نوپدید بودن موضوع تلقیح مصنوعی، در قرآن، روایات و اجماع فقهای متقدم، مطلبی که به روشنی دال بر حرمت تلقیح مصنوعی باشد وجود ندارد و بنابراین باید به سراغ اصل حاکم رفت. در اینجا، شبهه حکمیه تحریمیه مطرح است و در شبهات حکمیه تحریمیه، بعد از فحوص و یأس از دلیل نزد اصولیون، اصل، برائت و اصله الحل است، هم برائت شرعیه و هم برائت عقلیه؛ اما برخی در تعمیم اصل برائت در «دماء و فروج» قائلند که در این موارد باید به مقتضای احتیاط عمل کرد و در اینجا تکلیف، اجتناب از تلقیح است. بنابراین قائلین به حرمت تلقیح مصنوعی حتی بین زوجین معتقد به اصله الاحتیاط در باب فروج هستند و دلیل آنها برای خروج از اصله البرائت در مسئله فروج، اطلاق در برخی آیات، وجود برخی روایات و مذاق شریعت است: «فلو شک فی جواز تلقیح الصناعی لا سبیل الی رجوع الی برائت، بل المرجع هو اصله الاحتیاط المتفق علیها فی هذا الباب» (روحانی، ۱۳۹۸، ص ۹) که به تفصیل به هر سه دلیل پرداخته می‌شود.

۱-۱-۴. اطلاق و عموم آیات

برخی قائلین به حرمت تلقیح مصنوعی بین زوجین، با استناد به اطلاق و عموم تعدادی از آیات قرآن کریم با عنوان آیات مربوط به حفظ فرج، بر اصل احتیاط در باب فروج تاکید کرده‌اند و از این طریق، حرمت تلقیح مصنوعی به طور مطلق را نتیجه می‌گیرند. با مراجعه به قرآن معلوم می‌گردد آیاتی وجود دارد که به موجب آن، زنان و مردان، موظف به حفظ فروج خویش شده‌اند. برخی از این آیات عبارت است از آیات ۵ تا ۷ سوره مؤمنون، آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور، آیات ۲۲ و ۲۳ سوره نساء و آیه ۲۹ سوره معارج که هر کدام بحث خاص خود را می‌طلبند:

الف) آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ *
﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾؛ «به مردان مؤمن بگو دیدگان خویش را از نگاه به زنان اجنبی باز گیرند و فرج‌های خویش را نگهدارند. این برای ایشان پاکیزتر است که خدا از کارهایی که می‌کنید آگاه است» * و به زنان باایمان بگو چشم از نگاه به مردان اجنبی فرو بندند و فرج‌های خویش را حفظ کنند».

یک - بررسی تفسیر آیات

علامه طباطبایی در تفسیر این آیات بیان کرده‌اند که: کلمه غض به معنای روی هم نهادن پلک‌های چشم است و کلمه ابصار، جمع بصر است که همان عضو بیننده باشد و از اینجا معلوم می‌شود که کلمه من در جمله ﴿مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾، برای ابتدای غایت است، و یا برای بیان جنس، و یا تبعیض باشد که هر یک را مفسری گفته، و معنایش این است که مؤمنین، چشم‌پوشی را از خود چشم شروع کنند و از آنجا که کلمه ﴿يَغُضُّوا﴾ مترتب بر قل (بگو) می‌باشد، نظیر ترتبی که جواب شرط بر شرط دارد، قهراً دلالت می‌کند بر اینکه قول در اینجا، به معنای امر است، و معنای جمله این است که به مؤمنین امر کن که چشم خود را بپوشند، و تقدیر آن این است که: ایشان را امر به غض و چشم‌پوشی کن که اگر امر بکنی چشم خود را می‌پوشند، و این آیه به جای اینکه نهی از چشم‌چرانی کند، امر به پوشیدن چشم کرده و فرقی ندارد. آن امر، این نهی را هم افاده می‌کند و چون مطلق است، نگاه به زن اجنبی را بر مردان، و نگاه به مرد اجنبی را بر زنان تحریم فرموده. و جمله ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ نیز به معنای این است که به ایشان امر کن تا فرج خود را حفظ کنند و کلمه فرجه و فرج به معنای شکاف در میان دو چیز است که با آن، از عورت کنایه آورده‌اند، و در قرآن کریم هم که سرشار از اخلاق و ادب است، همیشه این کنایه را استعمال کرده، به طوری که راغب گفته در عرف هم به خاطر کثرت استعمال، مانند نص و اسم صریح برای عورت شده است. و مقابله‌ای که میان جمله

«يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» با جمله «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» افتاده، این معنا را می‌رساند که مراد از حفظ فروج، پوشاندن آن از نظر نامحرمان است، نه حفظ آن از زنا و لواط که بعضی پنداشته‌اند. در روایت هم از امام صادق علیه السلام رسیده که فرمود: تمامی آیاتی که در قرآن درباره حفظ فروج هست، به معنای حفظ از زنا است، به غیر این آیه که منظور در آن، حفظ از نظر است. و بنابراین ممکن است جمله اولی از این دو جمله را با جمله دومی تقيید کرده، و گفت مدلول آیه، تنها نهی از نظر کردن به عورت، و امر به پوشاندن آن است. آنگاه به مصلحت این حکم اشاره نموده، و با بیان آن، مردم را تحریک می‌کند که مراقب این حکم باشند و آن اشاره این است که می‌فرماید: این بهتر شما را پاک می‌کند. علاوه بر این، خدا به آنچه می‌کنید باخبر است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۱۱۱).

دو - تقریب استدلال به آیه

در این آیات کریمه، هنگامی که از نگاه سخن می‌رود، حرف تبعیض «مِنْ» آورده می‌شود تا معلوم گردد برخی از نگاه‌ها حرامند؛ ولی هنگامی که از حفظ فروج سخن به میان می‌آید، حرف تبعیض حذف می‌شود و متعلق حفظ نیز بیان نمی‌شود؛ پس برابر این قاعده که حذف متعلق، مفید عموم است، حفظ فروج در مردان و زنان به نحو کلی و به صورت یک اصل اساسی و عمومی واجب است. لذا مقتضای آیات کریمه، لزوم حفظ فرج از هر چیز است؛ خواه ورود نطفه از طریق زنا باشد و یا از طریق سایر مقاربت‌های غیرمشروع و یا اینکه به وسیله ابزارآلات پزشکی (تلقیح مصنوعی) صورت پذیرد (روحانی علی‌آبادی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۸ - ۲۹۵).

سه - نقد و بررسی

اول اینکه اگر تلقیح اسپرم از طریق غیر فرج صورت گیرد، با این آیه نمی‌توان قائل به حرمت آن شد؛ چراکه تصرفی در فرج صورت نمی‌گیرد (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۴۸).
دوم اینکه ظاهر آیات شریفه، لزوم حفظ فرج از غیر شوهر می‌باشد؛ ولی نسبت به شوهر یا خود زن، آیه هیچ‌گونه دلالتی ندارد (همان).

سوم اینکه این ادعا که حذف متعلق افعال و عدم تعیین آن، دلالت بر عموم دارد، ادعای ثابت شده‌ای نیست و بر فرض صحت این ادعا و ظهور فعل محذوف المتعلق در عموم و اطلاق، در صورت وجود قرائن معینه، متعلق معین می‌شود و از عموم و اطلاق خارج می‌گردد. یکی از قرائن کلامیه، قرینه مناسبت بین حکم و موضوع است که در بیان فقها رواج زیادی دارد و مسئله مورد بحث ما از همین قبیل است؛ چراکه تناسب حکم با موضوع در آیه شریفه، که حکم به حفظ فرج فرموده است، مقتضی آن است که متعلق حفظ امور محرمه در رابطه با فرج باشد؛ همانند نظر و لمس و وطی محرم. بدین ترتیب، متعلق حفظ به قرینه تناسب بین حکم و موضوع معین است و آن لمس و نظر و وطی محرم است. بنابراین، تلقیح در صورت پرهیز از مقدمات حرام، تخصصاً از شمول آیه خارج است (حرم‌پناهی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷).

چهارم اینکه روایاتی در مورد این آیه شریفه وارد شده است که نشان می‌دهد در آیات سوره نور، بحث از حفظ فرج از دیده شدن است؛ از جمله:

۱. روایت ابوبصیر: ابوبصیر از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند: «کل آیه فی القرآن فیها ذکر الفروج فهی من الزنا الا هذه الایة فانها من النظر؛ مقصود از حفظ فرج در تمام آیات قرآن، حفظ آن از زناست، جز این آیه (آیه ۳۰ سوره نور) که مقصود از آن، حفظ فرج از نگاه دیگران است» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۶).

۲. مرسله شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام: «سُئِلَ الصَّادِقُ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ. فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذِكْرِ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزَّانَا إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ لِيَحْفَظَ مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ؛ از امام صادق علیه السلام درباره فرمایش خدای عزوجل: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ؛ پرسیدند. آن حضرت فرمود: تمامی مواردی که در کتاب خدای تعالی از حفظ و نگهداری فرج یا عورت سخن به میان آمده، منظور خودداری از زناست، جز در اینجا که آیه، مربوط به حفظ عورت از دیده

شدن و نظر کردن نامحرمان به آن است» (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱۴). هرچند این روایت، مرسل است، اما چون شیخ صدوق با عبارت «سئل الصادق علیه السلام» نقل کرده است، از نظر بسیاری از محققان، معتبر و حجت است.

۳. روایت علی بن ابراهیم: «محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن بکر بن صالح، عن القاسم بن یزید، عن ابی عمرو الزبیری، عن ابی عبدالله علیه السلام: وَفَرَضَ عَلَی الْبَصَرِ أَنْ لَا یَنْظُرَ إِلَى مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَیْهِ، وَأَنْ یُعْرِضَ عَمَّا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ مِمَّا لَا یَحِلُّ لَهُ، وَهُوَ عَمَلُهُ، وَهُوَ مِنَ الْإِیمَانِ، فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یُغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَیَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ، فَتَهَاظُمُ أَنْ یَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ، وَأَنْ یَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِیهِ، وَیَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ یَنْظُرَ إِلَیْهِ، وَقَالَ: وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ یُغْضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَیَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ مِنْ أَنْ تَنْظُرُوا إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا، وَتَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ یَنْظُرَ إِلَیْهَا وَقَالَ: كُلُّ شَیْءٍ فِی الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الرَّزَنِ إِلَّا هَذِهِ الْآیَةُ: فَإِنَّهَا مِنَ النَّظْرِ؛ امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند بر هر عضوی، عملی واجب کرده است که ایمان آن عضو به شمار می‌رود. خداوند بر چشم واجب کرد به آنچه حرام است نگاه نکند و از هرچه روا نیست چشم پوشی نماید و این عمل چشم می‌باشد و این عمل، همان ایمان چشم است. حضرت در ادامه، سخن خداوند متعال را ذکر کرد: ای رسول ما! به مؤمنان بگو چشم‌های خود را از نگاه به نامحرمان فروگیرند، و عفاف خود را حفظ کنند. این برای آنان پاکیزه‌تر است. خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است. و به زنان باایمان بگو چشم‌های خود را فروگیرند، و دامان خویش را حفظ کنند. امام فرمودند: هرچه در قرآن راجع به نگهداری دامان آمده است، مقصود اجتناب از زنا می‌باشد جز این مورد که مقصود، نگاه کردن است» (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴).

برحسب این روایات، مراد از حفظ در آیه شریفه، حفظ فرج از نظر غیر است نه مطلق حفظ. هرچند وقتی حفظ فرج از نظر غیر واجب شد، حفظ از لمس و وطی که اشد از نظر هستند، به اولویت قطعیه، واجب خواهد بود. بنابراین، متعلق حفظ، مطلق نیست؛ از این رو

با این شواهد، دیگر نمی‌شود از آیه بر حرمت تلقیح استدلال کرد. (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۵۱). همان‌طور که ذکر شد، برخی از مفسران شیعه، از جمله علامه طباطبایی بر این عقیده‌اند که به قرینه صدر آیه که می‌فرماید: «يَعُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» معلوم می‌شود مراد از حفظ فروج، ستر و پوشش آنها از دید ناظران است، نه حفظ آن از زنا و لواط (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۱۱۱). بنابراین، با این شواهد دیگر نمی‌شود از آیه بر حرمت تلقیح استدلال کرد.

ب) آیات ۲۹ تا ۳۱ سوره معارج

«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»؛ «و آنها که دامان خویش را حفظ می‌کنند * جز با همسران و کنیزان؛ چراکه در بهره‌گیری از اینها مورد سرزنش نخواهند بود * و هرکس که جز اینها را طلب کند، متجاوز است».

استدلال به این آیات، دقیقاً مانند استدلال به آیات سوره نور است و از امر به حفظ فرج در صدر این آیات، افاده عموم نموده و استدلال کرده است به حفظ فرج از هر امری، از جمله تلقیح مصنوعی (روحانی علی‌آبادی، ۱۳۷۸، ص ۱۱).

نقد و بررسی

این مناقشات، دقیقاً همانند مناقشات وارد بر آیات سوره نور است؛ چراکه: اول آنکه این آیات، شامل تلقیح از غیر طریق فرج نمی‌شود؛ زیرا تصرفی در فرج صورت نمی‌گیرد.

دوم آنکه ظاهر این آیات، حفظ فرج از غیر است و شامل موردی نمی‌شود که عملیات تلقیح توسط خود زن یا شوهر او صورت می‌گیرد.

سوم آنکه تناسب حکم و موضوع اقتضا می‌کند که مراد از حفظ، حفظ از امور مناسب عرفیه باشد؛ یعنی لمس، نظر و وطی، خصوصاً با توجه به استثنای ازواج و ملک یمین و عدم لزوم حفظ فرج از آنان.

چهارم آنکه طبق مضامین وارده در مرسله صدوق و معتبره ابوبصیر و روایت کافی

که در آیات سوره نور بررسی شد، مورد این آیات، حفظ فرج از زنا است و تلقیح مصنوعی از موضوع آن خارج است (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

۲-۱-۱-۴. روایات

برخی فقها برای استدلال به لزوم احتیاط در شبهات حکمیه مربوط به باب فرج، به برخی از روایات این باب تمسک کرده‌اند که در موارد شبهه، دستور به احتیاط می‌دهد. اساس و پایه اصلی استدلال به این روایات بر این امر استوار است که شارع مقدس، احتیاط در باب فرج را به وجوب شرعی مولوی واجب کرده است نه وجوب ارشادی؛ حال آنکه ممکن است بگوییم دلالت این روایات، بیش از وجوب ارشادی نیست. اهم این روایات عبارت است از صحیحہ شعیب حداد و صحیحہ علاء بن سیابہ.

الف) صحیحہ شعیب حداد

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ شُعَيْبِ الْحَدَّادِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ مِنْ مَوْلِيكَ يُفْرِكُكَ السَّلَامَ وَ قَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً قَدْ وَافَقْتَهُ وَ أَعْجَبَهُ بَعْضُ شَأْنِهَا وَ قَدْ كَانَ هَذَا زَوْجٌ فَطَلَّقَهَا ثَلَاثًا عَلَى غَيْرِ الشُّبْهِ وَ قَدْ كَرِهَ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَى تَزْوِيجِهَا حَتَّى يَسْتَأْمَرَكَ فَتَكُونِ أَنْتَ تَأْمَرُهُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام هُوَ الْفَرْجُ وَ أَمْرُ الْفَرْجِ شَدِيدٌ وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ وَ نَحْنُ نَحْتَاظُ فَلَا تَزَوَّجْهَا؛ شعیب حداد می‌گوید به امام صادق عليه السلام عرض کردم مردی از دوستان شما سلام رسانده است و قصد دارد با زنی ازدواج کند. لیکن این زن دارای شوهری بوده که به غیر سنت نبوی صلی الله علیه و آله او را سه طلاقه کرده است (سه طلاق در جلسه واحد). حال این مرد نمی‌خواهد اقدام به ازدواج نماید مگر اینکه شما اجازه دهید. حضرت فرمودند: این مسئله به فرج مربوط می‌شود که بسیار مهم است؛ زیرا منشأ تولد فرزند است و ما اهل بیت در این گونه امور احتیاط می‌کنیم، پس با این زن ازدواج نکند» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۲۵).

یک - تقریب استدلال به روایت

مفاد این روایت آن است که فرج و ولد، از اهمیت بسزایی برخوردار است و سزاوار احتیاط است و نباید در آن هیچ شبهه و تردیدی وجود داشته باشد و در موارد شک و تردید جای احتیاط و اجتناب است؛ همان طور که امام در این روایت، حکم به عدم تزویج فرمودند. بنابراین، در شک در جواز تلقیح که مربوط به فرج و فرزند است، به منطوق این روایت باید احتیاط کرد (بابی، ۱۳۹۳، ص ۳۲). از این کلام امام علیه السلام که می فرماید ما در باب فروج و نکاح احتیاط می کنیم، فهمیده می شود که این احتیاط به وجوب شرعی مولوی، واجب است. پس لازم است بر اساس این کلام، در همه شبهات مربوط به این باب، از جمله بحث تلقیح مصنوعی احتیاط کرد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

دو - نقد و بررسی

به نظر می رسد استدلال به این روایت بر وجوب احتیاط در موارد شبهه، به چند دلیل در مناسبات فروج تام نباشد؛ زیرا در مقام نخست می توان چنین استدلال کرد که صحیحه شعیب حداد، از موارد شبهات موضوعیه است نه حکمیه؛ چون اول اینکه نکاح با زن مطلقه، قطعاً بلااشکال است و نکاح با زن شوهردار قطعاً حرام است و شبهه در این است که آیا این زن واقعاً مطلقه است یا خیر؟ شاهد بر اینکه مورد از موارد شبهات موضوعیه است نه حکمیه آن است که اولاً امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمودند: «ما در امور مربوط به فرج احتیاط می کنیم» که ظاهر رعایت احتیاط آن است که مورد مربوط به شبهه موضوعیه است؛ زیرا در شبهه حکمیه، بر امام لازم است که حکم را بیان نماید، نه اینکه دستور به احتیاط بدهد. دستور به احتیاط مربوط به مواردی است که مورد شبهه به لحاظ موضوعی مشتبه الحال است. دلیل دوم که حکم به احتیاط در این مورد از موارد شبهه موضوعیه است نه حکمیه این است که طلاق واقع شده از دو حال خارج نیست: یا بر اساس قاعده الزام، طلاق محکوم به صحت است (اگر مطلق از عامه باشد) و یا طلاق محکوم به بطلان است (اگر مطلق از شیعیان باشد).

پس در یک صورت، طلاق واقع شده صحیح است و ازدواج با این زن محذوری ندارد و در یک صورت، طلاق باطل است و ازدواج با این زن حرام است. در هر دو صورت، وجهی برای احتیاط باقی نمی ماند و منشأ این احتیاط وجهی است که موجب تردید در صحت طلاق، حتی به مذهب عامه است که بر ما پوشیده است و بنابراین، از نوع شبهه موضوعیه است. (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۳۴).

در مقام دوم رد استدلال می توان بیان کرد که وقتی امام می فرمایند: «و نحن نختاط»، یعنی ما در این مقام احتیاط می کنیم؛ بنابراین، اعم از واجب و مستحب است و دلالت بر وجوب قطعی نیست. امام تصریح نمی کنند آن شخص نیز باید احتیاط کند؛ بلکه فقط احتیاط را به خودشان نسبت می دهند. اینکه امام می فرمایند ما احتیاط می کنیم، قرینه واضحی است بر اینکه توصیه به احتیاط، ارشادی است، نه مولوی، وگرنه به صورت صریح شخص را دستور به احتیاط و حذر کردن از ازدواج با چنین زنی می دادند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

در مقام سوم می توان بیان کرد که هیچ فقیهی بر اساس این روایت، وجوب اجتناب از ازدواج با زنی که بر طبق مذاهب دیگر طلاق داده شده است را صادر نمی کند. از آن بالاتر، هیچ فقیهی این روایت را با روایات قاعده الزام، متنافی و متعارض نمی داند. همین امر، قرینه واضحی است بر اینکه احتیاط در این روایت، ارشادی است نه مولوی (همان، ص ۳۶).

ب) صحیحہ علاء بن سیابہ

«عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ امْرَأَةٍ وَكَلَّتْ رَجُلًا بَانَ يُزَوِّجُهَا مِنْ رَجُلٍ فَقَبِلَ الْوَكَالََةَ فَأَشْهَدْتُ لَهُ بِذَلِكَ فَذَهَبَ الْوَكِيلُ فَرَزَّوَجَهَا ثُمَّ إِنَّمَا أَنْكَرْتُ ذَلِكَ الْوَكِيلَ وَرَعَمْتُ أَنَّهَا عَزَلْتُهُ عَنِ الْوَكَالََةِ فَأَقَامَتْ شَاهِدِينَ أَنَّهَا عَزَلْتُهُ فَقَالَ مَا يَقُولُ مَنْ قَبِلَكُمْ فِي ذَلِكَ قَالَ قُلْتُ يَقُولُونَ يُنْظَرُ فِي ذَلِكَ فَإِنْ كَانَتْ عَزَلْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُزَوَّجَ فَالْوَكَالََةُ بَاطِلَةٌ وَالتَّزْوِيجُ بَاطِلٌ وَإِنْ عَزَلْتُهُ وَقَدْ زَوَّجَهَا فَالتَّزْوِيجُ ثَابِتٌ عَلَى مَا زَوَّجَ الْوَكِيلُ وَعَلَى مَا اتَّفَقَ مَعَهَا مِنَ الْوَكَالََةِ إِذَا لَمْ يَتَعَدَّ شَيْئًا مِمَّا أَمَرَتْ بِهِ وَ

اشْتَرَطْتُ عَلَيْهِ فِي الْوَكَاةِ قَالَ ثُمَّ قَالَ يَعْزِلُونَ الْوَكِيلَ عَنْ وَكَاةِهَا وَ لَمْ تُعْلِمُهُ بِالْعَزْلِ قُلْتُ نَعَمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ لَوْ وَكَّلْتُ رَجُلًا وَأَشْهَدْتُ فِي الْمَالِ وَقَالَتْ فِي الْحَلَالِ أَشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُهُ أَبْطَلْتُ وَكَاةَهُ بِلَا أَنْ يَعْلَمَ فِي الْعَزْلِ وَيَنْقُضُونَ جَمِيعَ مَا فَعَلَ الْوَكِيلُ فِي النِّكَاحِ خَاصَّةً وَ فِي غَيْرِهِ لَا يُبْطَلُونَ الْوَكَاةَ إِلَّا أَنْ يَعْلَمَ الْوَكِيلُ بِالْعَزْلِ وَيَقُولُونَ الْمَسْأَلُ مِنْهُ عَوِضٌ لِصَاحِبِهِ وَ الْفَرْجُ لَيْسَ مِنْهُ عَوِضٌ إِذَا وَقَعَ مِنْهُ وَ لَدَّ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ مَا أَجْوَزَ هَذَا الْحُكْمَ وَ أَفْسَدَهُ إِنَّ النِّكَاحَ أُخْرَى وَ أُخْرَى أَنْ يُحْتَاظَ فِيهِ وَ هُوَ فَرْجٌ وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ؛ محمد بن الحسين صدوق به استناد از علاء بن سیاه می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم راجع به زنی که مردی را وکیل خود قرار داد تا او را به تزویج مردی درآورد... این وکیل هم می رود بر طبق مقتضای وکالت عمل می کند و این زن را تزویج می کند. زن بعداً این وکیل را از وکالت عزل می کند. هم در زمانی که این وکیل را وکیل کرده، شاهد گرفته و هم در زمانی که او را از وکالت عزل کرده، شاهد گرفته است. از امام سؤال می کنند آیا این ازدواج درست است یا خیر؟ امام ابتدا از سائل می پرسند: فقهای اهل سنت چه می گویند؟ جواب می دهد: آنها می گویند: اگر آن وکیل را قبل از آنکه تزویج کند از وکالت عزل کرده، وکالت و تزویج باطل است و اگر بعد از تزویج عزل کند، تزویج ثابت است. امام دوباره سؤال می کنند: آنجایی که زن، وکیل را از وکالت عزل کرده، اما خبر عزل به گوش وکیل نرسیده و تزویج هم کرده است چطور؟ در جواب می گوید: اینها عقیده شان بر این است که اگر زن، مردی را وکیل کرد و بر این وکالت شاهد گرفت و بعد دو مرتبه شاهد گرفت بر اینکه من وکیل را عزل کردم، به مجرد اینکه زن گفت من وکیل را عزل کردم، این وکالتش باطل است، حتی اگر خبر به وکیل نرسیده باشد. و اگر وکیل تزویج هم کرده باشد بعد از عزل، این تزویج باطل است. اما این را فقط در باب نکاح می گویند و در غیر نکاح، وکالت را باطل نمی دانند، مگر اینکه وکیل، علم به عزل پیدا کند. پس جواب دهنده به امام می گوید: عامه بین مسئله نکاح و غیر نکاح فرق می گذارند. در نکاح می گویند اگر وکیل را در حضور شهود عزل کرد، بدون اینکه این خبر به گوش وکیل برسد، وکالت و تزویج وکیل باطل می شود، اما در غیر نکاح می گویند

شرط بطلان وکالت این است که خبر عزل به گوش وکیل برسد. فرقی نیز آن است که گفته اند در بیع، مسئله مال است، اگر مالی از دست رفته، مالی به دست آمده است، اما در باب فرج، عوض ندارد. امام در جواب شخص می فرمایند: چقدر این حکم، حکم فاسد و حکم غیر صحیحی است. نکاح سزاوارتر است که در آن احتیاط شود. در نکاح، فرج مطرح است و از آن فرزند به وجود می آید» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۳، ص ۲۸۶).

در ادامه روایت، امام به قضاوتی از امام علی علیه السلام استشهد می کنند که در جایی که وکیل اطلاعی از عزل ندارد، آن حضرت حکم کرده بودند که نکاح توکیلی او صحیح است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۳۸-۴۱).

یک - تقریب استدلال به روایت

از روایت این گونه استدلال شده است که روایت، دلالت بر لزوم احتیاط در مسائل مربوط به نکاح و فرج دارد، و شاهد اصلی، این قسمت از روایت است که امام می فرمایند: «ان النکاح احرى ان یحتاط فیه؛ نکاح سزاوارتر است که در آن احتیاط شود» و بعد اضافه می فرمایند: «و هو فرج و منه یكون الولد». یعنی تفاوت بیع و نکاح آن است که در بیع، مالی فروخته می شود و اگر به فرض بگوییم که آن بیع باطل است، مشکل فقط به شخص مشتری یا بایع ختم می شود؛ اما در نکاح، مسئله فرزند در میان است و از این جهت لازم است احتیاط بیشتری صورت گیرد. همچنین از آن استفاده می شود که احتیاط، یک وجوب شرعی مولوی دارد و لازم است که در موارد شک، مثل تلقیح مصنوعی، چنانچه حکم شرعی از روی ادله قطعی مشخص نگردید، احتیاط کنیم (همان، ص ۲۲).

دو - نقد و بررسی

اول آنکه واژه «احرى» که اسم تفضیل است، از جهت ماده و هیئت، به معنای سزاوار بودن و مطلوبیت است نه وجوب و الزام (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۳۵).

دوم آنکه تعبیر امام «احرى ان یحتاط فیه»، ارشاد به حکم عقلی است؛ زیرا از آنجاکه

بر نکاح، اثری بسیار مهم مترتب می‌شود که همان توالد و نسل است، پس شایسته است نسبت به سایر امور در آن بیشتر احتیاط شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۴۱).

سوم آنکه این تعبیر، وجوب احتیاط را نمی‌رساند؛ چراکه اگر وکیل زن، قبل از اطلاع یافتن بر عزل خود از وکالت، تزویج را انجام دهد، دو حکم برایش متصور است: ۱. این تزویج، صحیح است و اگر زن با دیگری ازدواج کند، ازدواج با ذات البعل صدق می‌کند. و نفقه بر آن مردی که وکیل تزویج کرده، واجب است. پس امام احتیاط بیشتر در این مسئله را طرح فرمودند.

۲. اگر این وکالت باطل شده باشد، پس آن ازدواج، صحیح نخواهد بود که بخواهد مصداق ازدواج با ذات البعل باشد.

براین اساس، در باب نکاح، امر دائرمدار وجوب و حرمت است؛ به این صورت که اگر این زن، زن این مرد باشد، نفقه بر او واجب است و اگر زن او نباشد، وطی او حرام است. پس احتیاط چگونه معنا می‌یابد؟

یک بیان این است که گفته شود برحسب ظاهر، عقد وکیل صحیح است، ولو در واقع باطل باشد. در نتیجه فسادش از صورتی که برحسب ظاهر باطل باشد و در واقع صحیح باشد کمتر است. «و احری ان یحتاط» به این معنا است که بگوییم اگر وکیل عزل هم شده باشد، این نکاح می‌شود نکاح فضولی، و در نکاح فضولی، احتیاط به این است که زن بیاید اجازه دهد تا مسئله، تمام و تصحیح شود. یعنی اگر بخواهند احتیاط کنند به این شکل است که زن بگوید که من وکیل را عزل کردم و وکالت باطل است؛ اما برحسب احتیاط، عقد وکیل را اجازه می‌دهم. بنابراین، تعبیر «النکاح احری ان یحتاط» را نمی‌توانیم بر یک وجوب شرعی مولوی حمل کنیم (همان، ص ۴۲).

چهارم آنکه این روایت، مربوط به شبهه موضوعیه در مورد یک زن خاص است، نه حکم کلی شرعی مشتبه (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

۳-۱-۱-۴. مذاق شریعت

برخی فقها این گونه تعبیر کرده‌اند که در باب نکاح و توالد نسل و وطی به شبهه و به طور کلی در باب فروج، مذاق شریعت بر احتیاط است. بنابراین، در موارد شک در حکم شرعی، اصل اولی، اصاله الاحتیاط است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳).

نقد و بررسی

کلمات فقها در این مورد مختلف است و معلوم نیست که مذاق شریعت، بر لزوم احتیاط است یا بر رجحان آن و همین اجمال، در رد دلیل مذاق شریعت کافی است. از طرفی بیشتر کلمات فقها، ظهور در رجحان احتیاط دارد نه لزوم آن. برخی فقها تصریح کرده‌اند به وجوب احتیاط در باب فروج؛ از جمله: فاضل آبی در کشف الرموز، علامه حلی در تذکره الفقها، فخرالمحققین در ایضاح الفوائد، محقق ثانی در جامع المقاصد و رسائل، شهید ثانی در الروضه البهیة، فاضل هندی در کشف اللثام، محدث بحرانی در الحدائق الناضره، سید محمد جواد عاملی در مفتاح الکرامه، سید علی طباطبایی در ریاض المسائل، شیخ انصاری در کتاب النکاح، سید محسن حکیم در مستمسک، محقق بجنوردی در القواعد الفقهیه و محقق خوانساری در جامع المدارک. همچنین اغلب علما، احتیاط در فروج را به نفع رجحان و اولویت ذکر کرده‌اند؛ از جمله: شهید اول در غایت المراد، محقق ثانی در جامع المقاصد (که البته کلمه مطلوب را آورده است که شاید بتوان آن را بر وجوب نیز حمل کرد)، شهید ثانی در روضه الجنان و مسالک الافهام، محقق اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان، محدث بحرانی در الحدائق الناضره، محقق نراقی در رسائل و مسائل، محقق نجفی در جواهر الکلام، شیخ انصاری در مکاسب، بحرالعلوم در بلغه الفقیه و محقق داماد در کتاب الصلاه (همان، ص ۲۴-۳۰). بنابراین روشن می‌شود که مسئله وجوب و لزوم احتیاط در باب نکاح و فروج، امری اجماعی نیست و آن را نمی‌توان به مشهور نسبت داد؛ بلکه همان طور که عده‌ای از فقها تصریح به وجوب احتیاط نموده‌اند، جمع دیگری نیز تصریح به اولویت

یا تأکید بر احتیاط داشته‌اند. بنابراین نمی‌توان بر اساس دلیل مذاق شریعت، حکم به اصاله الاحتیاط کرد.

۲-۱-۴. جواز تلقیح مصنوعی بین زوجین

غالب فقهای امامیه، قائل به جواز تلقیح مصنوعی بین زوجین می‌باشند که در ادامه، دلیل این دسته از فقها در حکم به جواز تلقیح مصنوعی بین زوجین بررسی می‌شود. همان‌طور که ذکر شد، با توجه به نوپدید بودن موضوع تلقیح مصنوعی، در قرآن، روایات و اجماع فقهای متقدم، مطلبی که به روشنی دال بر حکم تلقیح مصنوعی باشد وجود ندارد. بنابراین، باید به سراغ اصل حاکم رفت. در اینجا، شبهه حکمیه تحریمیه مطرح است و اصل جاری در شبهات حکمیه تحریمیه، بعد از فحوص و یأس از دلیل نزد اصولیون، اصل برائت و اصاله الحل است. هم برائت شرعیه و هم برائت عقلیه طبق این اصل در صورت شک در حرمت تلقیح مصنوعی، اقتضای قاعده عدم حرمت آن می‌باشد و در صورت فقدان دلیل مانع و یا قصور و یا عدم تمامیت آن، وجهی برای عدم جواز و قول به حرمت وجود ندارد و اقتضای اصل عملی، قائل شدن به جواز است. بنابراین در مورد تلقیح مصنوعی منی زوج به زوجه، با توجه به نقدهای وارده در ادله طرح شده برای حرمت این نوع تلقیح، شامل آیات، روایات و مذاق شریعت که در ذیل هر دلیل ذکر شده بود و عدم حجیت این ادله، طبق نظر مشهور، اصل برائت و اصاله الحل جاری است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۲ و بابکی، ۱۳۹۳، ص ۳۰).

۲-۴. بررسی فقهی تلقیح مصنوعی بین بیگانگان

در بررسی حکم تکلیفی تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، با دو دسته از فقها در بین فقهای امامیه مواجه می‌شویم. غالب فقها، بر حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان حکم کرده‌اند. معدودی از فقها نیز بر جواز تلقیح مصنوعی بین بیگانگان حکم نموده‌اند. هر دسته از فقها، دلایل خاص خود را دارند که در ادامه بررسی می‌شود:

۱- ۲- ۴. حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان

منع مطلق تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، مشهور فقهای امامیه می باشد و در رساله های آنان نیز این نظریه، محور تطبیق حکم بر موضوعات و اقسام متعدد باروری های پزشکی قرار گرفته و مبنای بررسی احکام وضعی و آثار ناشی از آن است. نکته قابل توجه اینکه ملاک حرمت، ترکیب اسپرم و تخمک بیگانه است. ادله مختلفی برای حکم حرمت تلقیح بین بیگانگان ذکر شده است که در ادامه بررسی می گردد.

فقهای قائل به حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، از دو دسته ادله عام و خاص برای اثبات مدعای خود استفاده می کنند. ادله عام، همان ادله ای است که در حرمت اصل تلقیح مصنوعی ذکر شد. در واقع، ادله ذکر شده در حرمت تلقیح مصنوعی بین زوجین، همان ادله عامی است که در بحث تلقیح مصنوعی بین بیگانگان با توجه به وجود عامل بیگانه، با قوت بیشتری مطرح می گردد. ادله خاص حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، دوروایت است که از آن بهره جسته اند. کسانی که قائل به اصالة الاحتیاط در باب فروج هستند و با ذکر این اصل، اساساً تلقیح مصنوعی حتی بین زوجین را رد می کنند، به طریق اولی، قائل به حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان هستند. در بحث ادله روایی، برای اثبات اصل احتیاط در فروج، به صحیح شعیب حداد و صحیح علاء بن سیابیه استناد می کنند که متن روایات، تقریب استدلال به روایات و نقد استدلال به روایات مطرح شد. این دسته از فقها با اثبات اصل احتیاط در باب فروج، حرمت تلقیح مصنوعی را به طور کلی استنباط می کنند. همچنین با استناد به آیات مربوط به فرج؛ یعنی آیات ۵ تا ۷ سوره مؤمنون، آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور، آیات ۲۲ و ۲۳ سوره نساء و آیه ۲۹ سوره معارج، اصل احتیاط در باب فروج را استخراج کرده و با استنباط به همین اصل، تلقیح مصنوعی بین بیگانگان را برخلاف احتیاط در باب فروج دانسته اند و حرمت آن را اثبات می کنند. در مورد ادله خاص حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، روایت علی بن سالم و مرسله صدوق مطرح می گردد.

الف) روایت علی بن سالم

«أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَبُ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ مَحْرُومٍ عَلَيْهِ؛» امام صادق علیه السلام فرمودند: معذب‌ترین مردم در روز قیامت، مردی است که نطفه‌اش را در رحمی که بر او حرام است مستقر کرده باشد» (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۵۴۱).

یک - تقریب استدلال به روایت

مفاد روایت، دائر بر این است که وارد نمودن نطفه و قرار دادن آن در رحم نامحرم، حرام و غیرمشروع است و عامل آن به عذاب اشد در قیامت معذب می‌شود. براین اساس، تلقیح اسپرم بیگانه در رحم غیر زوجه، از مصادیق بارز آن است و در نتیجه، امری غیرمشروع و حرام است. بر اساس این روایت، نفس قرار دادن نطفه در رحم نامحرم، مستقلاً یکی از محرمات الهیه، و همانند زنا و لواط و استمناء و مساحقه است (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

دو - نقد و بررسی

اگر بر لفظ تکیه داشته باشیم باید بپذیریم که نفس «اقرار النطفه فی رحم یحرم علیه»، خود یکی از محرمات شرعی است و در صورت قوت سند این روایت، می‌توان با استناد به آن، حکم به حرمت تلقیح اسپرم اجنبی در رحم اجنبیه نمود. لکن به نظر می‌رسد این تعبیر، کنایه از زنا است و ظهور در زنا دارد. خصوصاً با توجه به تناسب حکم و موضوع؛ چراکه بعید است صرف قرار دادن نطفه در رحم نامحرم بدون زنا، و با قطع نظر آن در مقایسه با گناهان بزرگ دیگر، دارای عذاب ارشد باشد. به احتمال قوی، اشدیت عذاب، یا به زنا مربوط می‌شود و یا زنای همراه با انزال منی در رحم. بنابراین، موضوع روایت، یا زنا است و یا زنای مقید به انزال، و ربطی به تلقیح نخواهد داشت و تلقیح، تخصصاً از موضوع روایت خارج خواهد بود؛ چراکه تلقیح، شرعاً و عرفاً زنا نیست و از مصادیق آن محسوب نمی‌شود و دلیلی بر زنا بودن این عمل نداریم. همچنین با این روایت نیز نمی‌شود زنا بودن تلقیح را اثبات کرد؛ چون دلیل حکم، متکفل اثبات موضوع

و بیان موضوع خودش نیست. این روایت می‌گوید زنا و یا زناى مقید به انزال، دارای اشد عذاب است و طبعاً حرام می‌باشد، ولی بیان نمی‌کند که زنا چیست و مصادیق آن کدام است. چون زنا عرفاً و شرعاً واضح و روشن است و دارای تعریف مشخصی است. بدون تردید تلقیح، عرفاً از مصادیق زنا نیست و وجه تعبیر روایت از زنا به قرار دادن نطفه در رحم نامحرم، یا به جهت پرهیز از استعمال کلمات قبیح و رعایت ادب کلامی و مانند آن است و یا به جهت تبیین اشدیت عذاب و کیفر شدید دستاویزی به نوامیس دیگران و زنا و قرار دادن نطفه در رحم‌های حرام که در هر صورت، روایت موضوعاً مربوط به زنا است و ربطی به تلقیح ندارد (همان، ص ۵۴).

در بررسی روایت از نظر سند، این روایت را علاوه بر محدث کلینی، مرحوم صدوق و برقی نیز نقل کرده‌اند. برخی سند کلینی را به جهت علی بن سالم ضعیف دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد صرف قرار گرفتن علی بن سالم در سند روایت، موجب ضعف آن نباشد؛ چون اگر این شخص، علی بن سالم بطائنی باشد که متهم به وقف و فساد عقیده است، اولاً صرف فساد عقیده، موجب تضعیف نیست اگر راوی ثقة باشد. ثانیاً معلوم نیست نقل روایت، مربوط به زمان وقف باشد. و اگر غیر بطائنی باشد که از شاگردان امام صادق علیه السلام بوده است و از مشایخ، ثقاتی همچون ابن ابی عمیر و یونس بن عبدالرحمان که از وی نقل حدیث کرده‌اند، باز به مبنای کسانی که توثیقات عامه را قبول دارند و بر اساس آن عمل می‌کنند، این شخص، مشمول توثیقات عامه، همانند توثیق شیخ مفید نسبت به شاگردان امام صادق علیه السلام می‌باشد و ثقة خواهد بود (همان، ص ۵۹).

ب) روایت مرسله صدوق

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ قَالَ سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَزُوي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَكْبَرَ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ إِمَامًا أَوْ هَدَمَ الْكَعْبَةَ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قِبْلَةً لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَامًا؛ هرگز فرزند آدم عملی بزرگ‌تر در

زشتی از قتل پیامبر یا امام و نابودی کعبه که خدا آن را قبله بندگان قرار داده و قرار دادن نطفه‌اش به حرام در زنی انجام نمی‌دهد» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۱۸).

در بررسی این روایت به لحاظ سند، شیخ صدوق این روایت را مرسل در خصال و مسنداً در من لایحضره الفقیه نقل نموده است که در این سند، قاسم بن محمد قمی وجود دارد و مورد تضعیف نجاشی است. البته بزرگانی همچون احمد بن محمد برقی و ابراهیم بن هاشم و سعد بن عبدالله اشعری نیز از او نقل حدیث نمودند (بابی، ۱۳۹۳، ص ۶۰). روایات مرسل اگرچه در سلسله سند، ضعیف و فاقد اعتبار لازم هستند، اما عده‌ای از فقها، مراسلاتی را که به صورت قال و سئل و مانند آن و به صورت قطعی از معصوم نقل شده است، معتبر دانسته و آن را حجت می‌دانند؛ از جمله محقق نایینی، امام خمینی و آیت‌الله خویی و بسیاری از فقهای معاصر (همان، ص ۶۱). بنابراین، طبق این مبنا، این روایت معتبر می‌باشد و قابل اعتماد و استناد است. مفاد این روایت به حسب اطلاق «افراغ ماء فی امراه»، تلقیح اسپرم اجنبی در رحم محرم را حرام و ممنوع می‌داند و گناهی بسیار سنگین برمی‌شمارد. پس به استناد این روایت، تلقیح بین بیگانگان جایز نخواهد بود (همان، ص ۶۲).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد حکم به حرمت با استناد به این حدیث، خالی از مناقشه نباشد؛ زیرا مصداقیت تلقیح برای «افراغ الماء فی امراه» محرز نیست و این اول مناقشه است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه عام، جایز نیست. دلیل عام، فقط متکفل بیان حکم است نه بیان موضوع، و اثبات موضوعیت مصادیق مشکوک، و با عدم احراز موضوع، حکم قابل تفریع نیست. در نتیجه، این روایت نیز قابلیت استناد برای قول به حرمت تلقیح اسپرم بیگانه در رحم غیر زوجه را ندارد.

در مجموع، بررسی ادله مخالفین تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، خالی از مناقشه نیستند؛ اما به نظر می‌رسد حکم مشهور، مبنی بر عدم جواز تلقیح مصنوعی بین

بیگانگان، بر اساس مذاق شریعت است. برای مثال، حضرت امام خمینی علیه السلام به صورت قاطع و مطلق، قائل به حرمت و عدم جواز شده و فرموده‌اند: «لا يجوز التلقيح بماء غیر الزوج، سواء كانت المرأة ذات بعل أو لا، رضی الزوج و الزوجه بذلك أو لا، كانت المرأة من محارم صاحب الماء كامه و اخته أو لا» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۸۸). وجه این فتوا می‌تواند قوت و استحکام برخی از ادله ذکر شده از نظر ایشان باشد؛ همانند روایات دال بر حرمت «افراغ الماء فی رحم یحرم علیه» و لزوم زناهی حکمی و آیات دال بر وجوب حفظ فرج و مانند آن، و هم می‌تواند عصاره و نتیجه مستفاد از ادله مذکوره باشد که از آن، به ذوق شرعی و مذاق شریعت تعبیر می‌شود. به این بیان که هرچند دلیل خاص قاطعی بر مورد وجود ندارد و ادله مذکوره هرکدام به تنهایی نیز خالی از مناقشه نیستند، لکن از مجموع آنها و نیز به جهت توالی فاسده مترتبه بر تلقیح با اسپرم بیگانه و تنفر متشرعین و صاحبان غیرت و حمیت از عمل مذکور چنین استفاده می‌شود که شریعت و متشرعین، تلقیح مصنوعی بین بیگانگان را نمی‌پذیرند و مذاق شریعت، مخالف با آن است (بابکی، ۱۳۹۳، ص ۶۴). در تأیید این نکته می‌توان به فرمایش آیت‌الله صافی گلپایگانی اشاره کرد که می‌فرماید: «پذیرش این روش (تلقیح با اسپرم بیگانه)، مغایر با اغراض قانونگذار اسلام در تشریح ازدواج و برقراری روابط زناشویی و بقای خانواده است و موجب از کف رفتن مصالح مهمه دیگری می‌شود 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. به این معنا که اگر انتقال اسپرم غیر زوج به زنی روا باشد، لازمه آن، پذیرش جواز انتقال نطفه پدر به دختر، و پسر به مادر، و برادر به خواهر، و سایر محارم است؛ زیرا اگر اصل اولی در این گونه موارد، اباحه و حلیت باشد، هیچ تفاوتی بین نطفه محارم و غیر محارم وجود ندارد؛ در حالی که شامه فقهاتی هر فقیهی از پذیرش آن اکراه دارد» (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۴).

۲-۲-۴. جواز تلقیح مصنوعی بین بیگانگان

معدودی از فقهای معاصر امامیه، برخلاف غالب فقها، قائل به جواز تلقیح مصنوعی بین بیگانگان هستند که به بررسی دلیل حکم جواز توسط ایشان پرداخته می‌شود. قائلین به جواز تلقیح مصنوعی بین بیگانگان فقهای هستند که با رد ادله اصاله الاحتیاط در باب فروج، قائل به اصاله الاباحه هستند و به طور کلی تلقیح مصنوعی را جایز می‌دانند. همچنین در ادله خاص روایی مربوط به حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان (روایت علی بن سالم و مرسله شیخ صدوق)، همان طور که ذکر شد، مناقشه می‌کنند. بنابراین، این دسته از فقها، با رد ادله حرمت، قائلند دلیل شرعی بر خروج تلقیح مصنوعی بین بیگانگان از اصاله الاباحه وجود ندارد و با عدم وجود دلیل شرعی بر ممنوعیت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، حکم به جواز آن می‌دهند و البته تاکید دارند بر پرهیز از محرمات که این در تمامی موارد جواز تلقیح مصنوعی، از شرایط جواز حکم است. برای مثال می‌توان استفتایی را که از دفتر آیت الله العظمی خامنه‌ای صورت گرفته است ذکر کرد: «تلقیح زن از طریق نطفه مرد اجنبی فی نفسه اشکال ندارد، ولی باید از مقدمات حرام، از قبیل نگاه و لمس حرام و غیر آنها اجتناب شود. به هر حال در صورتی که با این روش کودکی به دنیا بیاید، ملحق به شوهر آن زن نمی‌شود؛ بلکه ملحق به صاحب نطفه و به زنی است که صاحب رحم و تخمک است» (حسینی خامنه‌ای، استفتاء ۱۲۷۵).

نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی‌های انجام شده در این تحقیق، با کاوش دقیق موضوع می‌توان دریافت موضوع تلقیح مصنوعی، به ترتیبی که امروزه از جهت علمی و عملی مطرح است، سابقه نداشته است. بنابراین، عنوان تلقیح مصنوعی را در متون و منابع اسلامی و در اخبار و احادیث صدر اسلام نمی‌توان یافت تا به صورت منصوص، مستندی در تأیید یا رد آن ارائه کرد. از آنجاکه فقه شیعه، فقه جوهری و پویا بوده و اسلام پاسخ‌گوی

نیازهای به‌روز مسلمانان است، بنابراین با کنکاش در نظرات فقها مبنی بر استدلال از آیات روایات و اصول عملی می‌توان به این نتیجه رسید که غالب فقها، با نبود ادله شرعی بر منع تلقیح مصنوعی و پذیرش اصاله الاباحه در باب فروج، تلقیح مصنوعی بین زوجین را پذیرفته‌اند، اما در عین حال غالباً با پذیرش برخی ادله و یا روح حاکم بر مجموعه مستندات و مذاق شریعت، قائل به پذیرش تلقیح مصنوعی در میان بیگانگان نیستند.



فهرست منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۰ش)، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. ابراهیمی، محمدحسین (۱۳۹۳ش)، بررسی مسئله تلقیح مصنوعی در نگاه فقهی، چاپ اول، قم: نشر تأمین.
 ۲. افلاطونیان، عباس (۱۳۸۴ش)، باروری آزمایشگاهی و انتقال جنین، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
 ۳. بابکی، محمد (۱۳۹۳ش)، تلقیح مصنوعی و احکام آن در آثار فقهی امام خمینی، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی - نشر عروج.
 ۴. حرّ عاملی، محمد (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البیت (عج).
 ۵. حرم پناهی، محسن (۱۳۸۰)، «تلقیح مصنوعی»، مجله فقه اهل بیت (عج)، ش ۹.
 ۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، استفتاء ۸۲۷۵، <https://farsi.khamenei.ir/treatise-index>
 ۷. خمینی، سیدروح‌الله موسوی (۱۳۷۹ش)، تحریر الوسیله، چاپ بیستم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی - نشر عروج.
 ۸. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷ش)، لغت‌نامه، چاپ دهم، تهران: دانشگاه تهران.
 ۹. رضانیا معلم، محمدرضا (۱۳۸۲)، «نظریه‌ها قوانین و مبانی مشروعیت باروری پزشکی»، فصلنامه رهنمون، تهران، سال اول، دوره جدید.
 ۱۰. _____ (۱۳۸۶)، باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ۱۱. روحانی علی‌آبادی، محمد (۱۳۷۸ش)، حکم شرعی تلقیح اسپرم و نطفه بیگانه؛ روش‌های نوین تولیدمثل انسانی، چاپ اول، تهران: اسلامی.
 ۱۲. روحانی، سیدمحمدصادق (۱۳۹۷ش)، فقه المسائل المستحدثه، چاپ اول، قم: کلبه شروق.
 ۱۳. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۷۸ش)، استفتائات پزشکی، چاپ اول، تهران: میثم تمار.
 ۱۴. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۶۳ش)، من لایحضره الفقیه، چاپ سوم، قم: دفتر

- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق)، تفسیر المیزان، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۱۶. فاضل لنکرانی، محمد جواد (۱۳۸۷ش)، بررسی فقهی - حقوقی تلقیح مصنوعی (درس خارج آیت الله محمد جواد فاضل لنکرانی)، چاپ اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، الکافی (اصول و فروع)، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. _____ (۱۳۸۸ش)، الکافی، ترجمه: سعید راشدی و لطیف راشدی، چاپ اول، قم: اجود.
۱۹. کی و دیگران (۱۳۷۵ش)، ناباروری؛ ارزیابی و درمان، ترجمه: محمد علی کریم زاده میبدی و دیگران، چاپ اول، یزد: بیمارستان تخصصی زنان و زایمان و نازایی مادر.
۲۰. نایب زاده، عباس (۱۳۸۰ش)، بررسی حقوقی روش های نوین باروری مصنوعی، چاپ اول، تهران: مجد.
۲۱. نجفی، محمد حسن (۱۴۱۵ق)، جواهر الکلام، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی