دو فصلنامه علمی تخصصی
مطالعات تطبیقی فقه
زن و خانواده
سال سوم، شماره پنجم
پاییز و زمستان ۱۴۰۲

بررسی فقهی تلقیح مصنوعی از منظر فقه امامیه

فاطمه مؤمن[۱]

چکیده

امروزه با پیشرفت علم، از طرق مختلف ازجمله تلقیح مصنوعی، امکان درمان ناباروری فراهم آمده است. از رهگذر بررسی‌های فقهی، تلقیح مصنوعی در دو دسته کلی، شامل تلقیح مصنوعی بین زوجین و تلقیح مصنوعی بین بیگانگان قرار می‌گیرد. تحقیق حاضر به روش توصیفی ـ تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، 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 باروری‌های پزشکی می‌افزاید. موضوع تلقیح مصنوعی به ترتیبی که امروزه از جهت علمی و عملی مطرح است، سابقه نداشته است. ازآنجاکه فقه شیعه، فقهی پویا بوده و اسلام پاسخ‌گوی نیازهای به‌روز مسلمانان است، 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 درعین‌حال 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 جامعة الزهراء ﷺ، قم، ایران؛ f_momen8@yahoo.com.

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

مقدمه

دیـن مبیـن اسـلام، دینـی همه‌جانبه اسـت که تمـام ابعاد و زوایـای زندگی بشـر را که بر سـعادت دنیوی و اخروی انسـان موثر است، در نظر دارد و برای آن برنامه‌ریزی می‌کند. ازجمله 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 به‌عنـوان یکـی از اهداف ویژه تشـکیل خانـواده تأکید فـراوان دارد. در برابـر نیاز غریزی انسـان به داشـتن 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، ازجمله تلقیح مصنوعی، امکان درمان ناباروری را فراهم آورده اسـت. تلقیـح مصنوعی عبارت اسـت از پیوند دادن میان اسـپرم مـرد و تخمک زن که ازطریـق آلات پزشـکی یا هر وسـیله دیگـری غیر از مقاربـت و نزدیکی جنسـی به‌منظور باروری و تولید نسـل انجام می‌شـود. تلقیح مصنوعی در دو دسـته کلی، شـامل تلقیح مصنوعـی بیـن زوجیـن، و تلقیح مصنوعی بیـن غیر زوجین یـا بیگانگان قـرار می‌گیرد. پیشـرفت‌های علمی باعث طرح موضوعات جدیدی در علم فقه شـده است و فقهای معاصر، با استفاده از منابع شرعی کلی و باتوجه‌به اصول و قواعد کلی حاکم بر احکام، به دنبال راهکاری برای عملکرد مسـلمین بوده‌اند. ازجمله مهم‌ترین مسئله مسلمانان، به‌ویژه متشـرعین، مشـروعیت استفاده از این روش‌ها می‌باشـد. تحقیق حاضر به روش توصیفی ـ 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 فتاوای فقهای معاصر امامیـه در جـواز یـا حرمت انـواع باروری‌های پزشـکی، بر اهمیت بررسـی فقهی موضوع باروری‌های پزشـکی می‌افزاید. موضوع حکم تکلیفـی انواع تلقیح مصنوعی، موضوعی

پایه‌ای برای بررسی‌های دقیق‌تر در احکام وضعی است که بسیار کاربردی و مورد نیاز بوده و ازجمله ضرورت‌های 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 می‌شود.

اگرچه در سال‌های اخیر، توجه برخی پژوهشگران به موضوع تلقیح مصنوعی افزایش یافته و پژوهش‌های پراکنده‌ای در این زمینه انجام شده است، اما دربارهٔ این موضوع، پیشینهٔ جامع و تخصصی فقهی که به طور واضح و به‌صورت جمع‌بندی‌شده، 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 باروری‌های مصنوعی، به طور تفصیلی، پژوهش پیش رو را از سایر پژوهش‌ها ممتاز می‌کند.

۱. تعاریف و مفاهیم

از ارکان اساسی و ضروری هر تحقیق فقهی، شناخت موضوع است. ازآنجاکه تحقیق حاضر، به اساسی‌ترین 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.

۱ـ۱. تعریف تلقیح مصنوعی

الف) معنای لغوی تلقیح: تلقیح ازنظر لغوی، از «لَقَحَ» به معنای آبستن کردن، گشن دادن و بارور کردن بوده (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱، ص۱۱۳۳)، و لَقَح به معنای آبستن شدن جنس مونث معنا شده است (همان، ج۴، ص۶۰۸۲). 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، ص۳۳).

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

نزدیک است. براین‌اساس، تلقیح مصنوعی عبارت است از اینکه زن را با وسایل مصنوعی و بدون آنکه نزدیکی صورت گیرد، باردار کنند (نایب‌زاده، ۱۳۸۰، ص۹).

ج) معنای لغوی مصنوعی: در معانی صنعتی، عملی، محصول صنعت، آفریده دست و فکر بشر در مقابل طبیعی و خلقی آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۳، ص۴۱۸۰).

د) معنای اصطلاحی تلقیح مصنوعی: عبارت است از پیوند دادن میان اسپرم مرد و تخمک زن ازطریق آلات پزشکی یا هر وسیله دیگری غیر از مقاربت و نزدیکی جنسی به‌منظور باروری و تولید نسل (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص۱۲). 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، ص۷).

۲ـ۱. تعریف ناباروری

الف) معنای لغوی نابارور: به معنی بی‌میوه، بی‌حاصل، بی‌بار، بی‌بر، درختی که میوه ندارد، در مقابل بارور (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱، ص۵۶۸). نازا نیز به معنی سترون، عقیم و هر حیوان و انسانی که بچه نزاید (همان، ج۴، ص۴۵۷۰).

ب) معنای اصطلاحی ناباروری: به حالت عدم توانایی در حاملگی گفته می‌شود؛ یعنی بعد از گذشت یک‌سال 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، ص۹). 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، ص۱۱).

۲. انواع باروری‌های پزشکی

ناباروری درصورتی‌که ناشی از مسائل عاطفی و روانی و یا علل آناتومیکی یا عملکردی

خفیف و ابتدایی باشد، متخصصان ناباروری ازطریق 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 ازجمله 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 پرداخت‌شده است. استفاده از مایع منی از شوهر، همولوگ و مایع منی از دیگری، هترولوگ گفته می‌شود (همان، ص۷۲۰). 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. ازجمله 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 باروری 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 بیمارانی اعمال می‌گردد که انجام روش‌های باروری دیگر غیر ممکن باشد (همان، ۸۷۷ ـ 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، به طور 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 باتوجه‌به نوپدید بودن، به ترتیبی 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 ردّ 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. باتوجه‌به اصول ذکرشده و روایات باروری‌های غیرمتداول در زمینه باردار 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 تفخیذ که سبب حامله شدن زن می‌گردد، می‌توان مصادیق و احکامی را ارائه کرد که با تلقیح مصنوعی مشابهت دارند. براین‌اساس، 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:

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

درباره مساحقه و آثار آن، حدیثی وارد شده که مفاد آن چنین است: «**محمدبن‌خالد، عن عمروبن‌عثمان، وعن أبیه جمیعا، عن‌هارون‌بن‌الجهم، عن محمدبن‌مسلم، قال: سمعت أباجعفر**

وأباعبدالله عليه‌السلام يقولان: بينما الحسن بن علي في مجلس أميرالمؤمنين عليه‌السلام إذ أقبل قوم فقالوا: يا أبامحمد أردنا أميرالمؤمنين، قال: وما حاجتكم؟ قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة. قال: وما هي تخبرونا بها؟ قالوا: امرأة جامعها زوجها، فلما قام عنها قامت بحموته فوقعت على جارية بكر فساحقتها فوقعت لنطفة فيها فحملت، فما تقول في هذا؟ فقال الحسن: معضلة وأبوالحسن لها، وأقول فان أصبت فمن الله ومن أميرالمؤمنين، و إن أخطأت فمن نفسي، فأرجو أن لا اخطىء 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، وينتظر بالجارية حتى تضع ما في بطنها ويرد الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثم تجلد الجارية الحد، قال: فانصرف القوم من عند الحسن عليه‌السلام فلقوا أميرالمؤمنين عليه‌السلام قال: ما قلتم لأبي محمّد؟ وما قال لكم؟ فأخبروه، فقال: لو أنني المسئول ماكان عندي فيها أكثر مما قال ابني؛ اباجعفر عليه‌السلام و اباعبدالله عليه‌السلام می‌گفتند: حضرت امام حسن عليه‌السلام در مجلس پدرش، حضرت علی عليه‌السلام حضور داشت که عده‌ای وارد شدند و سؤالی پرسیدند. آن مسئله چنین بود که مردی با زن خود جماع کرده و زن در همان حالت با دختر باکره‌ای مساحقه نموده است. درنتیجه این عمل، نطفه از رحم زن وارد رحم دختر گردیده و دختر حامله شده است. تکلیف چیست؟ امام حسن عليه‌السلام 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 می‌گردد و باید دختر مزبور را تازیانه زد» (نجفی، ۱۴۱۵، ج۴۱، ص۳۹۶).

نظیر این خبر، در کتاب قضاوت‌های امیرالمؤمنین عليه‌السلام نقل شده است. هرچند برخی فقهای شیعه در مورد سند این احادیث و مفاد آنها اختلاف‌نظر دارند و بعضی به آنها عمل نکرده‌اند. در هر صورت وجود این احادیث، نشان‌دهنده وجود مسئله تولیدمثل غیرمتداول و غیرطبیعی در فقه امامیه است.

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

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، ج۱۴، ص۴۱۸).

۲ ـ ۳. روایاتی در زمینه تفخیذ و طفل ناشی از آن

در زمینه طفل ناشی از تفخیذ 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 تفخیذ، متعلق به مرد است. بعضی گفته‌اند این عمل، شباهت زیادی با تلقیح مصنوعی دارد و عمل زن و مرد زنا محسوب نمی‌شود و برای تفخیذ، مجازاتی غیر از عمل زنا در نظر گرفته شده که مجازات آن، همان حد صد تازیانه است (رضانیا معلم، ۱۳۸۶، ص۱۴۵).

۳ ـ 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 ازطریق تفخیذ، یعنی مالیدن ران به ران یا در ران کردن چیزی (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۴، ص۵۹۹۶) 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.

باتوجه‌به نکات عنوان‌شده 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 به‌هرحال، طفل ناشی از آن، به صاحب اسپرم ملحق گردیده است. باتوجه‌به 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، ص۷۰).

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 به‌عنوان 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، ص۴۵). 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، ص۴۶ و رضانیا معلم، ۱۳۸۶، ص۳۶). در ادامه، بررسی فقهی تلقیح مصنوعی بین زوجین و سپس تلقیح مصنوعی بین غیر زوجین مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۱ـ ۴. 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.

۱ـ۱ـ۴. 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.

باتوجه‌به نوپدید بودن موضوع تلقیح مصنوعی، در قرآن، روایات و اجماع فقهای متقدم، مطلبی که به‌روشنی 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 فحص و یأس از دلیل نزد اصولیون، اصل، برائت و اصاله 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 اصاله الاحتیاط در باب فروج هستند و دلیل آنها برای خروج از اصاله البرائه 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 برائه، بل المرجع هو اصاله الاحتیاط المتفق علیها فی هذا الباب**» (روحانی، ۱۳۹۸، ص۹) که به تفصیل به هر سه دلیل پرداخته می‌شود.

۱ـ۱ـ۱ـ۴. 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، موظّف به حفظ فروج خویش شده‌اند. برخی از این آیات عبارت است از آیات ۵ تا ۷ سورهٔ مؤمنون، آیات ۳۰ و ۳۱ سورهٔ نور، آیات ۲۲ و ۲۳ سورهٔ نساء و آیه ۲۹ سورهٔ معارج که هرکدام بحث خاص خود را می‌طلبد:

الف) آیات ۳۰ و ۳۱ سورهٔ نور

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُلْ 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 پاکیزه‌تر 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 ـ 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 هریک را مفسری گفته، و معنایش این است که مؤمنین، چشم‌پوشی را از خود چشم شروع کنند و ازآنجاکه 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 به‌جای 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، به‌طوری‌که راغب گفته در عرف هم به‌خاطر کثرت استعمال، مانند نص و اسم صریح برای عورت شده است. و مقابله‌ای که میان جمله

﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ با جمله ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ افتاده، این معنا را می‌رساند که مراد از حفظ فروج، پوشاندن آن ازنظر نامحرمان است، نه حفظ آن از زنا و لواط که بعضی پنداشته‌اند. در روایت هم از امام صادق علیه‌السلام 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 تقیید 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، ج۱۵، ص۱۱۱).

دو ـ تقریب استدلال به آیه

در این آیات کریمه، هنگامی که از نگاه سخن می‌رود، حرف تبعیض «مِن» آورده می‌شود تا معلوم گردد برخی از نگاه‌ها حرامند؛ ولی هنگامی که از حفظ فروج سخن به میان می‌آید، حرف تبعیض حذف می‌شود و متعلَّق حفظ نیز بیان نمی‌شود؛ پس برابر این قاعده که حذف متعلَّق، مفید عموم است، حفظ فروج در مردان و زنان به نحو کلّی و به‌صورت یک اصل اساسی و عمومی واجب است. لذا مقتضای آیات کریمه، لزوم حفظ فرج از هر چیز است؛ خواه ورود نطفه ازطریق زنا باشد و یا ازطریق سایر مقاربت‌های غیرمشروع و یا اینکه به‌وسیله ابزارآلات پزشکی (تلقیح مصنوعی) صورت پذیرد (روحانی علی‌آبادی، ۱۳۷۸، ص۲۸۸ ـ ۲۹۵).

سه ـ نقد و بررسی

اول اینکه اگر تلقیح اسپرم ازطریق غیر فرج صورت گیرد، با این آیه نمی‌توان قائل به حرمت آن شد؛ چراکه تصرفی در فرج صورت نمی‌گیرد (بابکی، ۱۳۹۳، ص۴۸).

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 تعین آن، دلالت بر عموم دارد، ادعای ثابت‌شده‌ای 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 دررابطه 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، ص۱۳۷).

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؛ ازجمله:

۱. **روایت ابوبصیر:** ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند: «**کل آیة في القرآن فیها ذکر الفروج فهي 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، ج۲، ص۳۶).

۲. **مرسله شیخ صدوق از امام صادق** علیه‌السلام: «**سُئِلَ الصَّادق** علیه‌السلام **عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى لَهُمْ. فَقَالَ كُلُّ مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذِكْرِ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ لِلْحِفْظِ مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ**؛ از امام صادق علیه‌السلام درباره فرمایش خدای عزّوجلّ: **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى 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 زنا است، جز در اینجا که آیه، مربوط به حفظ عورت از دیده

شـدن و نظر کردن نامحرمان به آن اسـت» (صدوق، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۱۴). هرچند این روایت، مرسـل اسـت، اما چون شـیخ صدوق با عبارت «سئل الصادق علیه‌السلام» نقل کرده است، ازنظر بسیاری از محققان، معتبر و حجت است.

۳. روایـت علی‌بن‌ابراهیم: «محمدبن‌یعقوب، عن علی‌بن‌ابراهیم، عن ابیه، عن بکربن‌صالح، عن القاسم‌بن‌یزید، عن ابی‌عمرو الزبیری، عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام: وَ فَرَضَ عَلَى الْبَصَرِ أَنْ لَايَنْظُرَ إِلى مَـا حَـرَّمَ اللَّهُ عَلَيْـهِ، وَ أَنْ يُعْـرِضَ عَمَّـا نَهَـى اللَّهُ عَنْـهُ مِمَّا لَايَحِـلُّ لَهُ، وَ هُـوَ عَمَلُـهُ، وَ هُوَ مِنَ الْإِيمَـانِ، فَقَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ، فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُـرُوا إِلى عَوْرَاتِهِـمْ، وَ أَنْ يَنْظُـرَ الْمَرْءُ إِلى فَرْجِ أَخِيهِ، وَ يَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ، وَ قَالَ: وَ قُـلْ لِلْمُؤْمِنـاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِـنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ مِنْ أَنْ تَنْظُـرَ إِحْدَاهُنَ إِلى فَرْجِ أُخْتِهَـا، وَ تَحْفَـظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهَا وَ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الـزِّنى إِلَّا هـذِهِ الْآيَـهْ؛ فَإِنَّهَـا مِـنَ النَّظَرِ؛ امام صـادق علیه‌السلام فرمود: خداوند بـر هر عضوی، عملـی واجـب کرده اسـت که ایمان آن عضو به شـمار می‌رود. خداوند بر چشـم واجب کرد به آنچه حرام است نگاه نکند و از هرچه روا نیست چشم‌پوشی نماید و این عمل چشـم می‌باشـد و این عمل، همان ایمان چشـم اسـت. حضرت در ادامه، سـخن خداوند متعال را ذکر کرد: ای رسـول ما! به مؤمنان بگو چشـم‌های خـود را از نگاه به نامحرمـان 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 دامن آمده است، مقصود اجتناب از زنا می‌باشد جز این مورد که مقصود، نگاه کردن است» (کلینی،۱۳۶۸، ج۲، ص۳۴).

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؛ ازاین‌رو

با این شواهد، دیگر نمی‌شود از آیه بر حرمت تلقیح استدلال کرد. (بابکی، ۱۳۹۳، ص۵۱).

همان طور که ذکر شد، برخی از مفسران شیعه، ازجمله علامه طباطبایی بر این عقیده‌اند که به قرینه صدر آیه که می‌فرماید: ﴿يَغُضُّوا 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، ج۱۵، ص۱۱۱). 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 عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ 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، ازجمله تلقیح مصنوعی (روحانی علی‌آبادی، ۱۳۷۸، ص۱۱).

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 با فرج باشد؛ یعنی لمس، نظر و وطی، خصوصاً باتوجه‌به 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، ص۵۳).

۲ـ۱ـ۱ـ۴. 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 فروج 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 صحیحه شعیب حداد و صحیحه علاءبن‌سیابه.

الف) صحیحه شعیب حداد

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدِ بن عِيسَى عَنِ اَلْحُسَيْنِ‌بن‌سَعِيدٍ عَنِ اَلنَّضْرِبن‌سُوَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِبن‌أَبِي‌حَمْزَةَ عَنْ شُعَيْبٍ اَلْحَدَّادِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي‌عَبْدِاَللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنْ مَوَالِيكَ يُقْرِئُكَ اَلسَّلاَمَ وَ قَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ اِمْرَأَةً قَدْ وَافَقَتْهُ وَ أَعْجَبَهُ بَعْضُ شَأْنِهَا وَ قَدْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ فَطَلَّقَهَا ثَلاَثاً عَلَى غَيْرِ اَلسُّنَّةِ وَ قَدْ كَرِهَ أَنْ يُقْدِمَ عَلَى تَزْوِيجِهَا حَتَّى يَسْتَأْمِرَكَ فَتَكُونَ أَنْتَ تَأْمُرُهُ فَقَالَ أَبُوعَبْدِاَللَّهِ ﷺ هُوَ اَلْفَرْجُ وَ أَمْرُ اَلْفَرْجِ شَدِيدٌ وَ مِنْهُ يَكُونُ اَلْوَلَدُ وَ نَحْنُ نَحْتَاطُ فَلاَتَزَوَّجْهَا؛ شعیب حداد می‌گوید به امام صادق ﷺ عرض کردم مردی از دوستداران شما سلام رسانده است و قصد دارد با زنی ازدواج کند. لیکن این زن دارای شوهری بوده که به غیر سنت نبوی ﷺ 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 اهل‌بیت در این گونه امور احتیاط می‌کنیم، پس با این زن ازدواج نکند» (کلینی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۳۲۵).

یک ـ 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 (بابکی، ۱۳۹۳، ص۳۲). از این کلام امام علیه‌السلام که می‌فرماید ما در باب فروج و نکاح احتیاط می‌کنیم، فهمیده می‌شود که این احتیاط به وجوب شرعی مولوی، واجب است. پس لازم است بر اساس این کلام، در همه شبهات مربوط به این باب، ازجمله بحث تلقیح مصنوعی احتیاط کرد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص۳۵).

دو ـ نقد و بررسی

به نظر می‌رسد استدلال به این روایت بر وجوب احتیاط در موارد شبهه، به چند دلیل در مناسبات فروج تام نباشد؛ زیرا در مقام نخست می‌توان 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 علیه‌السلام در پاسخ فرمودند: «ما در امور مربوط به فرج احتیاط می‌کنیم» 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 مشتبه‌الحال است. دلیل دوم که حکم به احتیاط در این مورد از موارد شبهه موضوعیه است نه حکمیه این است که طلاق واقع‌شده از دو حال خارج نیست: یا بر اساس قاعده الزام، طلاق محکوم به صحت است (اگر مطلّق از عامه باشد) و یا طلاق محکوم به بطلان است (اگر مطلّق از شیعیان باشد).

پس در یک صورت، طلاق واقع‌شده 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 نمی‌ماند 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، ص۳۴).

در مقام دوم رد استدلال می‌توان بیان کرد که وقتی امام می‌فرمایند: «**و نحن نحتاط**»، یعنی ما در این مقام احتیاط می‌کنیم؛ بنابراین، اعم از واجب و مستحب است و دلالت بر وجوب قطعی نیست. امام تصریح نمی‌کنند آن شخص نیز باید احتیاط کند؛ بلکه فقط احتیاط را به خودشان نسبت می‌دهند. اینکه امام می‌فرمایند ما احتیاط می‌کنیم، قرینه واضحی است بر اینکه توصیه به احتیاط، ارشادی است، نه مولوی، وگرنه به‌صورت صریح شخص را دستور به احتیاط و حذر کردن از ازدواج با چنین زنی می‌دادند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص۳۵).

در مقام سوم می‌توان 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 نمی‌کند. از آن بالاتر، هیچ فقیهی این روایت را با روایات قاعده الزام، متنافی و متعارض نمی‌داند. همین امر، قرینه واضحی است بر اینکه احتیاط در این روایت، ارشادی است نه مولوی (همان، ص۳۶).

ب) صحیحه علاءبن‌سیابه

«عَنِ الْعَلَاءِ بن سَيَابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ عليه‌السلام عَنِ امْرَأَةٍ وَكَّلَتْ رَجُلًا بِأَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ فَقَبِلَ الْوَكَالَةَ فَأَشْهَدَتْ لَهُ بِذَلِكَ فَذَهَبَ الْوَكِيلُ فَزَوَّجَهَا ثُمَّ إِنَّهَا أَنْكَرَتْ ذَلِكَ الْوَكِيلَ وَ زَعَمَتْ أَنَّهَا عَزَلَتْهُ عَنِ الْوَكَالَةِ فَأَقَامَتْ شَاهِدَيْنِ أَنَّهَا عَزَلَتْهُ فَقَالَ مَا يَقُولُ مَنْ قِبَلَكُمْ فِي ذَلِكَ قَالَ قُلْتُ يَقُولُونَ يُنْظَرُ فِي ذَلِكَ فَإِنْ كَانَتْ عَزَلَتْهُ قَبْلَ أَنْ يُزَوِّجَ فَالْوَكَالَةُ بِاطِلَةٌ وَ التَّزْوِيجُ بَاطِلٌ وَ إِنْ عَزَلَتْهُ وَ قَدْ زَوَّجَهَا فَالتَّزْوِيجُ ثَابِتٌ عَلَى مَا زَوَّجَ الْوَكِيلُ وَ عَلَى مَا اتَّفَقَ مَعَهَا مِنَ الْوَكَالَةِ إِذَا لَمْ يَتَعَدَّ شَيْئاً مِمَّا أَمَرَتْ بِهِ وَ

اشْتَرَطَتْ عَلَيْهِ فِي الْوَكَالَةِ قَالَ ثُمَّ قَالَ يَعْزِلُونَ الْوَكِيلَ عَنْ وَكَالَتِهَا وَ لَمْ تُعْلِمْهُ بِالْعَزْلِ قُلْتُ نَعَمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهَا لَوْ وَكَّلَتْ رَجُلًا وَ أَشْهَدَتْ فِي الْمَلَإِ وَ قَالَتْ فِي الْخَلَإِ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُهُ أَبْطَلَتْ وَكَالَتَهُ بِلَا أَنْ يَعْلَمَ فِي الْعَزْلِ وَ يَنْقُضُونَ جَمِيعَ مَا فَعَلَ الْوَكِيلُ فِي النِّكَاحِ خَاصَّةً وَ فِي غَيْرِهِ لَا يُبْطِلُونَ الْوَكَالَةَ إِلَّا أَنْ يَعْلَمَ الْوَكِيلُ بِالْعَزْلِ وَ يَقُولُونَ الْمَالُ مِنْهُ عِوَضٌ لِصَاحِبِهِ وَ الْفَرْجُ لَيْسَ مِنْهُ عِوَضٌ إِذَا وَقَعَ مِنْهُ وَلَدٌ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ مَا أَجْوَرَ هَذَا الْحُكْمَ وَ أَفْسَدَهُ إِنَّ النِّكَاحَ أَحْرَى وَ أَحْرَى أَنْ يُحْتَاطَ فِيهِ وَ هُوَ فَرْجٌ وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ؛ محمدبن‌الحسین صدوق به استناد از علاءبن‌سیابه می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم راجع به زنی که مردی را وکیل خود قرار داد تا او را به تزویج مردی درآورد... این وکیل هم می‌رود بر طبق مقتضای وکالت عمل می‌کند و این زن را تزویج می‌کند. زن بعداً این وکیل را از وکالت عزل می‌کند. 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 می‌کنند آیا این ازدواج درست است یا خیر؟ امام ابتدا از سائل می‌پرسند: فقهای اهل‌سنت چه می‌گویند؟ جواب می‌دهد: آنها می‌گویند: 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 می‌کنند: آنجایی که زن، وکیل را از وکالت عزل کرده، اما خبر عزل به گوش وکیل نرسیده و تزویج هم کرده است چطور؟ در جواب می‌گوید: اینها عقیده‌شان 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 می‌گویند و در غیر نکاح، وکالت را باطل نمی‌دانند، مگر اینکه وکیل، علم به عزل پیدا کند. پس جواب‌دهنده به امام می‌گوید: عامه بین مسئله نکاح و غیر نکاح فرق می‌گذارند. در نکاح می‌گویند اگر وکیل را در حضور شهود عزل کرد، بدون اینکه این خبر به گوش وکیل برسد، وکالت و تزویج وکیل باطل می‌شود، اما در غیر نکاح می‌گویند

شـرط بطلان وکالت این اسـت که خبر عزل به گوش وکیل برسـد. فرقش نیز آن است که گفته‌اند در بیع، مسئله مال اسـت، اگر مالی از دسـت رفته، مالی به دست آمده است، اما در باب فرج، عوض ندارد. امام در جواب شخص می‌فرمایند: چقدر این حکم، حکم فاسد و حکم غیرصحیحی است. نکاح سزاوارتر است که در آن احتیاط شود. در نکاح، فرج مطرح است و از آن فرزند به وجود می‌آید» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج۱۳، ص۲۸۶).

در ادامه روایت، امام به قضاوتی از امام علی علیه‌السلام استشهاد می‌کنند که در جایی که وکیـل اطلاعـی از عزل نـدارد، آن حضرت حکم کرده بودند که نـکاح توکیلی او صحیح است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص۳۸ ـ ۴۱).

یک ـ تقریب استدلال به روایت

از روایـت ایـن گونـه اسـتدلال شـده اسـت کـه روایـت، دلالـت بـر لـزوم احتیـاط در مسـائل مربـوط بـه نـکاح و فـروج دارد، و شـاهد اصلی، این قسـمت از روایت اسـت که امـام می‌فرماینـد: «**ان النکاح أحری ان یحتاط فیه**؛ نکاح سـزاوارتر اسـت که در آن احتیاط شـود» و بعـد اضافه می‌فرمایند: «و هو فرج و منه یکـون الولد». یعنی تفاوت بیع و نکاح آن است که در بیع، مالی فروخته می‌شود و اگر به فرض بگوییم که آن بیع باطل است، مشکل فقط به شخص مشتری یا بایع ختم می‌شود؛ اما در نکاح، مسئله فرزند در میان اسـت و ازاین‌جهت لازم اسـت احتیاط بیشـتری صورت گیرد. همچنین از آن استفاده می‌شود که احتیاط، یک وجوب شرعی مولوی دارد و لازم است که در موارد شک، مثل تلقیح مصنوعی، چنانچه حکم شـرعی از روی ادله قطعیه مشـخص نگردید، احتیاط کنیم (همان، ص۴۲).

دو ـ نقد و بررسی

اول آنکـه واژه «احـری» که اسـم تفضیل اسـت، از جهـت ماده و هیئـت، به معنای سزاوار بودن و مطلوبیت است نه وجوب و الزام (بابکی، ۱۳۹۳، ص۳۵).

دوم آنکه تعبیر امام «**احری ان یحتاط فیه**»، ارشاد به حکم عقلی است؛ زیرا ازآنجاکه

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، ص۴۱).

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.

براین‌اساس، 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. درنتیجه فسادش از صورتی که برحسب ظاهر باطل باشد و درواقع 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، ص۴۲).

چهارم آنکه این روایت، مربوط به شبهه موضوعیه در مورد یک زن خاص است، نه حکم کلی شرعی مشتبه (بابکی، ۱۳۹۳، ص۳۶).

۳ـ۱ـ۱ـ۴. مذاق شریعت

برخی فقها این گونه تعبیر کرده‌اند که در باب نکاح و توالد نسل و وطی به شبهه و به‌طورکلی در باب فروج، مذاق شریعت بر احتیاط است. بنابراین، در موارد شک در حکم شرعی، اصل اولی، اصاله الاحتیاط است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص۲۳).

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. ازطرفی بیشتر کلمات فقها، ظهور در رجحان احتیاط دارد نه لزوم آن. برخی فقها تصریح کرده‌اند به وجوب احتیاط در باب فروج؛ ازجمله: 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 البهیه، فاضل هندی در کشف اللثام، محدث بحرانی در الحدائق الناضره، سیدمحمد جواد عاملی در مفتاح الکرامه، سیدعلی طباطبایی در ریاض المسائل، شیخ انصاری در کتاب النکاح، سیدمحسن 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؛ ازجمله: 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، ص۲۴ـ۳۰). 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.

۲ـ۱ـ۴. 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.

همان طور که ذکر شد، باتوجه‌به نوپدید بودن موضوع تلقیح مصنوعی، در قرآن، روایات و اجماع فقهای متقدم، مطلبی که به‌روشنی 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 فحص 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، باتوجه‌به نقدهای وارده در ادله طرح‌شده 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، ص۲۲ و بابکی، ۱۳۹۳، ص۳۰).

۲ـ۴. 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:

۱ـ ۲ـ ۴. حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان

منع مطلق تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، مشهور فقهای امامیه می‌باشد و در رساله‌های آنان نیز این نظریه، محور تطبیق حکم بر موضوعات و اقسام متعدد باروری‌های پزشکی قرار گرفته و مبنای بررسی احکام وضعی و آثار ناشی از آن است. نکته قابل‌توجه اینکه ملاکِ حرمت، ترکیب اسپرم و تخمک بیگانه است. ادله مختلفی برای حکم حرمت تلقیح بین بیگانگان ذکر شده است که در ادامه بررسی می‌گردد.

فقهای قائل به حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، از دو دسته ادله عام و خاص برای اثبات مدعای خود استفاده می‌کنند. ادله عام، همان ادله‌ای است که در حرمت اصل تلقیح مصنوعی ذکر شد. درواقع، ادله ذکرشده در حرمت تلقیح مصنوعی بین زوجین، همان ادله عامی است که در بحث تلقیح مصنوعی بین بیگانگان باتوجه‌به وجود عامل بیگانه، با قوت بیشتری مطرح می‌گردد. ادله خاص حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، دو روایت است که از آن بهره جسته‌اند. کسانی که قائل به اصاله الاحتیاط در باب فروج هستند و با ذکر این اصل، اساساً تلقیح مصنوعی حتی بین زوجین را رد می‌کنند، به طریق اولی، قائل به حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان هستند. در بحث ادله روایی، برای اثبات اصل احتیاط در فروج، به صحیحه شعیب حداد و صحیحه علاء بن‌سیابه استناد می‌کنند 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 به‌طورکلی استنباط می‌کنند. همچنین با استناد به آیات مربوط به فرج؛ یعنی آیات ۵ تا ۷ سورهٔ مؤمنون، آیات ۳۰ و ۳۱ سورهٔ نور، آیات ۲۲ و ۲۳ سورهٔ نساء و آیه ۲۹ سورهٔ 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 دانسته‌اند و حرمت آن را اثبات می‌کنند. در مورد ادله خاص حرمت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان، روایت علی‌بن‌سالم و مرسله صدوق مطرح می‌گردد.

الف) روایت علی‌بن‌سالم

«أَشَدَّ النـاسِ عَذابـا یَومَ القِیامَةِ رَجُـلٌ أَقَرَّ نُطفَتَـهُ فِي رَحِمٍ تَحْرُمُ علَیه؛ امـام صادق علیه‌السلام فرمودند: معذب‌تریـن مـردم در روز قیامـت، مردی اسـت کـه نطفه‌اش را در رحمی کـه بر او حرام است مستقر کرده باشد» (کلینی، ۱۳۶۸، ج۵، ص۵۴۱).

یک ـ تقریب استدلال به روایت

مفـاد روایـت، دائـر بـر ایـن اسـت کـه وارد نمـودن نطفـه و قـرار دادن آن در رحـم نامحرم، حرام و غیرمشـروع اسـت و عامل آن به عذاب اشد در قیامت معذب می‌شود. براین‌اسـاس، تلقیـح اسـپرم بیگانـه در رحـم غیـر زوجـه، از مصادیـق بـارز آن اسـت و درنتیجه، امری غیرمشـروع و حرام اسـت. بر اسـاس این روایت، نفس قرار دادن نطفه در رحم نامحرم، مسـتقلاً یکی از محرمات الهیه، و همانند زنا و لواط و اسـتمنا و مسـاحقه است (بابکی، ۱۳۹۳، ص۵۳).

دو ـ 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 اسـپرم اجنبی در رحم اجنبیه نمود. لکن به نظر می‌رسـد ایـن تعبیـر، کنایـه از زنا اسـت و ظهـور در زنـا دارد. خصوصـاً باتوجه‌به تناسـب 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 عـذاب، یـا به زنا مربوط می‌شـود و یا زنای همـراه با انزال منی در رحـم. بنابراین، موضوع روایـت، یا زنا اسـت و یـا زنای مقید به انزال، و ربطی به تلقیح نخواهد داشـت و تلقیح، تخصصاً از موضوع روایت خارج خواهد بود؛ چراکه تلقیح، شـرعاً و عرفاً زنا نیسـت و از مصادیق آن محسـوب نمی‌شـود 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 بیـان موضـوع خودش نیسـت. این روایـت می‌گوید زنا و یـا زنای مقید به انـزال، دارای اشـد عذاب اسـت و طبعاً حرام می‌باشد، ولی بیان نمی‌کند که زنا چیست و مصادیق آن کدام اسـت. چون زنا عرفاً و شـرعاً واضح و روشـن اسـت و دارای تعریف مشـخصی اسـت. بـدون تردیـد تلقیح، عرفاً از مصادیق زنا نیسـت و وجه تعبیر روایـت از زنا به قرار دادن نطفه در رحم نامحرم، یا به جهت پرهیز از استعمال کلمات قبیح و رعایت ادب کلامی و مانند آن اسـت و یا به جهت تبیین اشـدیت عذاب و کیفر شـدید دسـتاویزی بـه نوامیـس دیگران و زنـا و قرار دادن نطفـه در رحم‌های حرام که در هـر صورت، روایت موضوعاً مربوط به زنا است و ربطی به تلقیح ندارد (همان، ص۵۴).

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 علی‌بن‌سالم ضعیف دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد صرف قرار گرفتن علی‌بن‌سالم در سند روایت، موجب ضعف آن نباشد؛ چون اگر این شخص، علی‌بن‌سالم بطائنی باشد که متهم به وقف و فساد عقیده است، اولاً صرف فساد عقیده، موجب تضعیف نیست اگر راوی ثقه باشد. ثانیاً معلوم نیست نقـل روایـت، مربـوط بـه زمان وقف باشـد. و اگر غیـر بطائنی باشـد که از شـاگردان امام صادق علیه‌السلام بوده است و از مشایخ، ثقاتی همچون ابن‌ابی‌عمیر و یونس‌بن‌عبدالرحمان که از وی نقل حدیث کرده‌اند، باز به مبنای کسـانی 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 علیه‌السلام می‌باشد و ثقه خواهد بود (همان، ص۵۹).

ب) روایت مرسله صدوق

«حَدَّثَنَـا مُحَمَّدُبن‌اَلْحَسَـنِ رَضِيَ اَللَّهُ عَنْـهُ قَـالَ حَدَّثَنَـا سَـعْدُبن‌عَبْدِاَللَّهِ عَـنِ اَلْقَاسِـمِ‌بن‌مُحَمَّدٍ عَـنْ سُلَيْمَانَ‌بن‌دَاوُدَ قَالَ سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَرْوِي عَنْ أَبِي‌عَبْدِاَللَّهِ علیه‌السلام أَنَّهُ قَالَ قَالَ اَلنَّبِيُّ صلی‌الله‌علیه‌وآله: لَنْ يَعْمَلَ ابن آدَمَ عَمَلاً أَعْظَمَ عِنْدَ اَللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيّاً أَوْ إِمَاماً أَوْ هَدَمَ اَلْكَعْبَةَ اَلَّتِي جَعَلَهَـا اَللَّهُ عَـزَّ وَ جَـلَّ قِبْلَةً لِعِبَـادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي اِمْرَأَةٍ حَرَامـاً؛ هرگز فرزند آدم عملی بزرگ‌تر در

زشتی از قتل پیامبر یا امام و نابودی کعبه که خدا آن را قبله بندگانش قرار داده و قرار دادن نطفه‌اش به حرام در زنی انجام نمی‌دهد» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج۲۰، ص۳۱۸).

در بررسی این روایت به لحاظ سند، شیخ صدوق این روایت را مرسلاً در خصال و مسنداً در من لایحضره الفقیه نقل نموده است که در این سند، قاسم‌بن‌محمد قمی وجود دارد و مورد تضعیف نجاشی است. البته بزرگانی همچون احمدبن‌محمد برقی و ابراهیم‌بن‌هاشم و سعدبن‌عبدالله اشعری نیز از او نقل حدیث نمودند (بابکی، ۱۳۹۳، ص۶۰). روایات مرسل اگرچه در سلسله سند، ضعیف و فاقد اعتبار لازم هستند، اما عده‌ای از فقها، مرسلاتی را که به‌صورت قال و سئل و مانند آن و به‌صورت قطعی از معصوم نقل شده است، معتبر دانسته و آن را حجت می‌دانند؛ ازجمله محقق نایینی، امام خمینی و آیت‌الله خویی و بسیاری از فقهای معاصر (همان، ص۶۱). بنابراین، طبق این مبنا، این روایت معتبر می‌باشد و قابل‌اعتماد و استناد است. مفاد این روایت به حسب اطلاق «**افرغ ماءه 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، ص۶۲).

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 حراما**» 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 مشکوکه، و با عدم احراز موضوع، حکم قابل تفریع نیست. درنتیجه، این روایت نیز قابلیت استناد برای قول به حرمت تلقیح اسپرم بیگانه در رحم غیر زوجه را ندارد.

درمجموع، 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﵀ به‌صورت قاطع و مطلق، قائل به حرمت و عدم جواز شده و فرموده‌اند: «**لا یجوز التلقیح بماء غیر الزوج، سواء کانت المرأه ذات بعل أو لا، رضی الزوج و الزوجه بذلک أو لا، کانت المرأه من محارم صاحب الماء کامه و اخته أو لا**» (خمینی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۹۸۸). وجه این فتوا می‌تواند قوت و استحکام برخی از ادله ذکرشده ازنظر ایشان باشد؛ همانند روایات دال بر حرمت «**افراغ الماء فی رحم یحرم علیه**» و لزوم زنای 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، ص۶۴).

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 تشریع ازدواج و برقراری روابط زناشویی و بقای خانواده است و موجب از کف رفتن مصالح مهمه دیگری می‌شود که در تشریع 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؛ درحالی‌که شامه فقاهتی هر فقیهی از پذیرش آن اکراه دارد» (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص۳۶۴).

۲ـ۲ـ۴. جواز تلقیح مصنوعی بین بیگانگان

معـدودی از فقهای معاصر امامیه، برخـلاف 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 فقهایی هسـتند که با رد ادله اصاله الاحتیـاط در بـاب فروج، قائـل به اصاله الاباحه هسـتند و به‌طورکلی تلقیح مصنوعی را جایـز می‌داننـد. همچنین در ادله خاص روایی مربوط به حرمـت تلقیح مصنوعی بین بیگانگان (روایت علی‌بن‌سالم و مرسله شیخ صدوق)، همان طور که ذکر شد، مناقشه می‌کننـد. بنابرایـن، ایـن دسـته از فقها، با رد ادلـه حرمت، قائلند دلیل شـرعی بر خروج تلقیح مصنوعی بین بیگانگان از اصاله الاباحه وجود ندارد و با عدم وجود دلیل شرعی بـر ممنوعیـت تلقیح مصنوعی بین بیگانـگان، حکم به جواز آن می‌دهند و البته تاکید دارنـد بـر پرهیـز از محرمـات که ایـن در تمامی مـوارد جواز تلقیـح مصنوعی، از شـرایط جواز حکم است. برای مثال می‌توان استفتایی را که از دفتر آیت‌الله العظمی خامنه‌ای صـورت گرفتـه اسـت ذکـر کـرد: «تلقیـح زن ازطریق نطفـه مرد اجنبی فی‌نفسـه اشـکال نـدارد، ولـی بایـد از مقدمات حرام، از قبیل نگاه و لمس حرام و غیر آنها اجتناب شـود. به‌هرحال درصورتی‌که 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 انجام‌شده در این تحقیق، با کاوش دقیق موضوع می‌توان دریافت موضـوع تلقیـح مصنوعـی، بـه ترتیبی که امـروزه از جهـت علمی و عملی مطرح اسـت، سـابقه نداشـته اسـت. بنابرایـن، عنوان تلقیـح مصنوعـی را در متون و منابع اسـلامی و در اخبـار و احادیـث صدر اسـلام نمی‌توان یافت تـا به‌صورت منصوص، مسـتندی در تأیید یا رد آن ارائه کرد. ازآنجاکه فقه شـیعه، فقه جوهری و پویا بوده و اسـلام پاسـخ‌گوی

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 درعین‌حال 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 ـ نشر عروج.

۴. حرّ عاملی، محمد (۱۴۱۲ق)، **وسائل الشیعه**، چاپ دوم، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام.

۵. حرم پناهی، محسن (۱۳۸۰)، «تلقیح مصنوعی»، مجله **فقه اهل بیت** علیهم‌السلام، ش۹.

۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، **استفتاء ۱۲۷۵**، https://farsi.khamenei.ir/treatise-index

۷. خمینی، سیدروح‌الله موسوی (۱۳۷۹ش)، **تحریر الوسیله**، چاپ بیستم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ـ 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. ـــــــــ (۱۳۸۶)، **باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه وحقوق**، 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، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق)، **تفسیر المیزان**، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۶. فاضل لنکرانی، محمدجواد (۱۳۸۷ش)، **بررسی فقهی ـ حقوقی تلقیح مصنوعی** (درس خارج آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی)، چاپ اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۱۷. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۶۷)، **الکافی** (اصول و فروع)، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. ـــــــــ (۱۳۸۸ش)، **الکافی**، ترجمه: سعید راشدی و لطیف راشدی، چاپ اول، قم: اجود.
۱۹. کی و دیگران (۱۳۷۵ش)، **ناباروری؛ ارزیابی و درمان**، ترجمه: محمدعلی کریم‌زاده میبدی و دیگران، چاپ اول، یزد: بیمارستان تخصصی زنان و زایمان و نازایی مادر.
۲۰. نایب‌زاده، عباس (۱۳۸۰ش)، **بررسی حقوقی روش‌های نوین باروری مصنوعی**، چاپ اول، تهران: مجد.
۲۱. نجفی، محمدحسن (۱۴۱۵ق)، **جواهر الکلام**، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.