



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



پژوهشی فقهی - حقوقی

# تلقیح مصنوعی

درسهای خارج از فقه استاد و محقق معظم  
حاج شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بررسی فقهی تلقیح مصنوعی

نویسنده:

محمد جواد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۲	بررسی فقهی تلقیح مصنوعی
۱۲	مشخصات کتاب
۱۲	مقدمه
۲۰	درآمد
۲۰	اشاره
۲۲	۱- تلقیح مصنوعی چیست؟
۲۴	۲- محورهای کلی بحث در تلقیح مصنوعی
۲۵	۳- ترسیم اجمالی شکل های مختلف تلقیح مصنوعی
۳۱	بخش اول: مسائل فقهی تلقیح مصنوعی
۳۱	اشاره
۳۳	فصل اول: اصل اولی عملی در این مباحث چیست؟
۳۳	اشاره
۳۴	دیدگاه نخست: اصل عملی در این مسائل، اصله الاحتیاط است.
۳۴	دیدگاه دوم: اصل عملی در این مسائل، اصله البرائت است.
۳۴	اشاره
۳۵	ادله دیدگاه اول یا اصله الاحتیاط
۳۵	اشاره
۳۵	دلیل اول: مذاق شرع
۳۵	اشاره
۳۵	اشکال دلیل اول
۴۷	دلیل دوم: روایات وارد شده در این مقام
۴۷	اشاره
۵۲	روایت دوم

۵۷	روایت سوم:
۶۳	روایت چهارم:
۶۶	نتیجه
۶۶	دیدگاه دوم یا اصاله البرائتہ
۶۸	فصل دوم: اقسام تلقیح مصنوعی و بررسی فقهی آنها -
۶۸	اشاره
۶۹	شکل اول: تلقیح نطفهٔ مرد، در رحم همسر شرعی خودش
۶۹	اشاره
۷۰	مقام اول: حکم فقهی این صورت به خودی خود (فی نفسه)
۷۰	مقام دوم: حکم فقهی این صورت با توجه به موانع شرعی دیگر.
۷۰	اشاره
۷۱	فرض اول: آن که مسئلهٔ نازایی و نداشتن فرزند،
۷۱	فرض دوم: آن که هیچ گونه اضطرار و حرجی در بین نباشد
۷۳	روایتی در مورد معالجهٔ زن توسط پزشک مرد
۷۵	تذکر چند نکته
۷۷	شکل دوم: تلقیح میان مرد و زن بیگانه - صورت اول
۷۷	تشریح و توضیح
۷۸	حکم فقهی شکل دوم
۷۹	دیدگاه نخست: حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی
۷۹	اشاره
۷۹	دسته اول: روایات
۷۹	روایت نخست:
۹۰	روایت دوم
۹۱	الف. سند روایت
۹۵	ب. تقریب استدلال به روایت
۹۶	روایت سوم

- ۹۷ ----- تقریب استدلال به روایت
- ۹۸ ----- مناقشه استدلال به روایت
- ۹۹ ----- روایت چهارم
- ۱۰۰ ----- روایت پنجم
- ۱۰۱ ----- تقریب استدلال به روایت
- ۱۰۱ ----- مناقشه استدلال به روایت
- ۱۰۲ ----- نتیجه بررسی روایات
- ۱۰۳ ----- دسته دوم ادله: آیات قرآن
- ۱۰۳ ----- اشاره
- ۱۰۳ ----- آیه نخست:
- ۱۰۳ ----- تقریب استدلال به آیه شریفه
- ۱۰۴ ----- نقد و بررسی استدلال به آیه
- ۱۰۹ ----- آیه دوم
- ۱۱۰ ----- استدلال به صدر آیه
- ۱۱۰ ----- استدلال به ذیل آیه
- ۱۱۱ ----- مناقشه و اشکال در استدلال به آیه دوم
- ۱۱۲ ----- پاسخ به مناقشه استدلال به آیه
- ۱۱۳ ----- نکته اول:
- ۱۱۴ ----- نکته دوم: استناد به ذیل آیه در برخی روایات
- ۱۱۶ ----- چند نکته درباره این روایت
- ۱۱۹ ----- جمع بندی استدلال به آیه دوم
- ۱۱۹ ----- آیه سوم:
- ۱۲۰ ----- تقریب استدلال به آیه
- ۱۲۰ ----- مناقشه استدلال به آیه
- ۱۲۲ ----- آیه چهارم
- ۱۲۲ ----- تقریب استدلال به آیه

- نتیجه بررسی آیات و روایات ..... ۱۲۳
- دسته سوم از ادله: روایات باب علل احکام ..... ۱۲۴
- اشاره ..... ۱۲۴
- تقریب استدلال به روایت ..... ۱۲۵
- مناقشه استدلال به روایت ..... ۱۲۵
- ۱- بررسی سند روایت ..... ۱۲۵
- ۲- بررسی مدلول روایت ..... ۱۲۹
- اشکال اول ..... ۱۲۹
- تفاوت علت و حکمت احکام: ..... ۱۲۹
- جواب ..... ۱۳۰
- اشکال دوم ..... ۱۳۱
- جواب ..... ۱۳۱
- دیدگاه دوم: جواز شکل دوم تلقیح مصنوعی ..... ۱۳۲
- اشاره ..... ۱۳۲
- روایت نخست ..... ۱۳۲
- سند روایت ..... ۱۳۳
- تقریب استدلال به روایت ..... ۱۳۳
- جواب از استدلال به روایت ..... ۱۳۴
- روایت دوم ..... ۱۳۵
- مناقشه در استدلال به روایت ..... ۱۳۷
- شکل سوم: تلقیح میان مرد و زن بیگانه - صورت دوم ..... ۱۳۹
- اشاره ..... ۱۳۹
- تفاوت آن با شکل دوم ..... ۱۳۹
- فرض های مختلف شکل سوم ..... ۱۴۰
- اشاره ..... ۱۴۰
- بررسی فقهی فرض اول ..... ۱۴۰



- ۱۴۱ ..... اقوال در مسأله
- ۱۴۱ ..... دلیل قول به حرمت
- ۱۴۲ ..... دلیل قول به تفصیل
- ۱۴۳ ..... جواب قول به تفصیل
- ۱۴۳ ..... بررسی فقهی فرض سوم
- ۱۴۵ ..... شکل چهارم: تلقیح میان نطفه زن و شوهر، خارج از رحم
- ۱۴۵ ..... اشاره
- ۱۴۵ ..... فرض های مختلف شکل چهارم
- ۱۴۵ ..... اشاره
- ۱۴۶ ..... حکم فقهی فرض سوم
- ۱۴۶ ..... الف. استدلال به روایات
- ۱۴۸ ..... ب. استدلال به آیات
- ۱۵۰ ..... دلیل دیگر جواز فرض سوم و جواب آن
- ۱۵۱ ..... نکته ای علمی:
- ۱۵۳ ..... رحم اجاره ای:
- ۱۵۴ ..... شکل پنجم: برخی از صورت های نادر الوقوع تلقیح مصنوعی
- ۱۵۴ ..... اشاره
- ۱۵۴ ..... صورت اول تلقیح اسپرم مرد و تخمک یک حیوان
- ۱۵۴ ..... اشاره
- ۱۵۵ ..... بررسی دلالت روایات
- ۱۵۵ ..... بررسی دلالت آیات
- ۱۵۶ ..... صورت دوم یک طرف از تلقیح گیاه باشد
- ۱۵۶ ..... استدلال به مقاصد شریعت
- ۱۵۹ ..... بخش دوم: مسائل حقوقی تلقیح مصنوعی
- ۱۵۹ ..... اشاره
- ۱۶۲ ..... فصل اول: حقیقت و مفهوم نسب

- ۱۶۲ ..... اشاره
- ۱۶۲ ..... دیدگاه نخست
- ۱۶۳ ..... دیدگاه دوم
- ۱۶۳ ..... مستند دیدگاه دوم
- ۱۶۳ ..... اشاره
- ۱۶۳ ..... الف. نفی نسب از ولد الزنا
- ۱۶۳ ..... اشاره
- ۱۶۴ ..... نقد استدلال به نفی نسب ولد الزنا
- ۱۶۴ ..... دوران بین تخصیص و تخصّص
- ۱۶۷ ..... ب. قاعدة الولد للفراش
- ۱۶۷ ..... اشاره
- ۱۶۷ ..... مستندات قاعدة الولد للفراش
- ۱۶۷ ..... اشاره
- ۱۶۷ ..... روایت نخست
- ۱۶۸ ..... روایت دوم
- ۱۶۹ ..... روایت سوم
- ۱۷۰ ..... روایت چهارم
- ۱۷۰ ..... روایت پنجم
- ۱۷۱ ..... روایتی از کتب اهل سنت
- ۱۷۳ ..... ارتباط قاعدة با مفهوم نسب
- ۱۷۳ ..... مفاد جریان قاعدة
- ۱۷۵ ..... فصل دوم: نسب فرزند در شکل های مختلف تلقیح مصنوعی
- ۱۷۵ ..... اشاره
- ۱۷۵ ..... شکل اول تلقیح مصنوعی
- ۱۷۵ ..... شکل دوم و سوم
- ۱۷۶ ..... شکل چهارم: رحم اجاره ای

۱۷۶ ..... اشاره

۱۷۶ ..... دیدگاه محقق خوئی در تعیین مادر

۱۷۸ ..... نقد فرمایش محقق خوئی قدس سره

۱۷۹ ..... احتمال وجود دو مادر برای فرزند تلقیحی

۱۸۰ ..... درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه:فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۴۱ -

عنوان و نام پدیدآور: بررسی فقهی تلقیح مصنوعی: بحثی استدلالی در تبیین مسائل فقهی و حقوقی شکل های مختلف تلقیح مصنوعی / درس های استاد معظم و محقق محمدجواد فاضل لنکرانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری: ۱۷۳ ص.

شابک: ۱۵۰۰۰ ریال ۷-۷۶-۷۷۰۹-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: برون سپاری.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.

موضوع: تلقیح مصنوعی انسان (فقه)

موضوع: تلقیح مصنوعی انسان -- قوانین و مقررات

رده بندی کنگره: BP۱۹۸/۶/ت ۸ ف ۲ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۹

شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۱۳۳۳۳

ص: ۱

مقدمه



بررسی فقهی تلقیح مصنوعی: بحثی استدلالی در تبیین مسائل فقهی و حقوقی شکل های مختلف تلقیح مصنوعی

درس های استاد معظم و محقق محمدجواد فاضل لنکرانی

ص: ۳



فهرست اجمالی

ص: ۵





حمد و سپاس خداوندی را که انسان را به احسن تقویم آفرید، و برای پویایی اش، روحی را - منسوب به خود - در او دمید؛ و بدین گونه او را مسجود فرشتگان قرار داده و به خود بالید، «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (۱).

و درود بی پایان بر فرستادگان او، پرچمداران هدایت بشر، به ویژه بر آخرین آنان و جانشینان گرامی اش که جهان به طفیل وجودشان پدید آمد؛ و نفرین بی حدّ و حصر بر دشمنانشان که خلق کثیری را از هدایت آنان که هدایت الهی است، محروم ساخته و آنان را از رسیدن به هدف آفرینش دور نگاه داشتند.

کتابی که پیش رو دارید، تحقیقی ژرف و بحثی استدلالی است که پیرامون یکی از موضوعات مورد ابتلا و نوپیدای جهان کنونی ما صورت گرفته است. موضوع مورد نظر، بحث از تلقیح مصنوعی به اشکال

ص: ۷

مختلف آن است که امروزه رشد فزاینده ای در علم پزشکی داشته و نتایج قابل ملاحظه ای بر آن مترتب شده است؛ از آنجا که این پدیده جنبه فقهی و حقوقی دارد، بر علما و اندیشمندان عصر لازم است آن را مورد کنکاش علمی قرار داده و نظر اسلام عزیز را درباره آن اعلام نمایند.

محقق گرانقدر، استاد معظم جناب مستطاب حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی «دامت افاضاته» که از چهره های علمی و سرشناس حوزه علمیه قم بوده و سال هاست که بر کرسی تدریس درس خارج فقه تکیه زده اند، در سال ۱۳۸۴ در مباحث خارج فقه مکاسب محرّمه به مناسبت بحث بیع نطفه به تحقیق در این موضوع پرداخته و در بیست جلسه آن را از جهت فقهی و حقوقی به صورت استدلالی بررسی کرده و به نتیجه رسانده اند.

محصول این درس ها به قلم یکی از اساتید محترم حوزه جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای سید مهدی طباطبایی به رشته تحریر درآمده و در اختیار علاقه مندان قرار می گیرد.

امید است این تلاش مقبول درگاه حق تعالی بوده و بشارتی برای روح بزرگ مؤسس عالی قدر این مرکز، مرجع راحل مرحوم آیت الله العظمی فاضل لنکرانی قدس سره گردد.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

محمد رضا فاضل کاشانی

یکی از موضوع‌هایی که امروزه مورد توجه و ابتلای بسیاری از خانواده‌ها و افراد است و سؤال‌های مختلفی را برانگیخته، «تلقیح مصنوعی» می‌باشد. این موضوع به خصوص برای کسانی که به دلیل بیماری یکی از زوجین، یا هر دو، قادر نیستند به صورت طبیعی بچه دار شوند، بیشتر مطرح است. شیوع معضل ناباروری در میان بسیاری از خانواده‌ها، توجه آنها را به تلقیح مصنوعی و بارداری از این راه، معطوف کرده، به طوری که با گسترش روزافزون روش‌های تلقیح مصنوعی، همه روزه بر شمار سؤال‌های مختلف فقهی و حقوقی پیرامون آن نیز افزوده می‌شود.

با توجه به نوپیدا بودن این موضوع، سابقه بحث فقهی و حقوقی پیرامون آن نیز به بیش از چند دهه نمی‌رسد، اما در همین فاصله اندک، نوشتارها و پژوهش‌های فقهی و حقوقی بسیاری پدید آمده، که هر یک، با رویکردی خاص و متفاوت، به این موضوع نگریسته است.

از سویی، با توجه به رشد فزاینده علم پزشکی و ابداع روش‌های نوین و مؤثر تلقیح مصنوعی بر اساس نیازها و شرایط افراد، دامنه این

بحث به نهادهای حقوقی و قانونی نیز کشیده شده، تا جایی که در مجلس شورای اسلامی ایران نیز، موضوع اجارهٔ رحم به بحث گذاشته شده و قوانینی در این زمینه به تصویب رسیده است.

این نوشتار با توجه به اهمیت موضوع و لزوم پاسخ گویی به سؤال های افراد، و نیاز علمی مجامع علمی و نهادهای حقوقی و قانونی، نگاشته شده است. در این راستا، ضمن ترسیم جوانب و صورت های مختلف تلقیح مصنوعی، همچنین موضوع شناسی مبتنی بر داده های روز علوم تجربی، تلاش گردیده با کنکاش و دقت علمی مبتنی بر اجتهاد پویا و ناظر به نیازهای زمان و مکان، و نیز با تکیه بر اصول و مبانی فقه سنتی، جوانب و صورت های مختلف این موضوع به روش استدلالی به بحث گذاشته شده و برخی از نظریات فقهی و حقوقی در این زمینه نیز به بوتۀ نقد علمی نهاده شود.

## ۱- تلقیح مصنوعی چیست؟

تلقیح در لغت به معانی زیر بکار رفته است:

۱ - گشیدن، مایه خرما را به درخت خرما داخل کردن تا بارور گردد.

۲ - داخل کردن مایه آبله در بدن برای جلوگیری از سرایت آن

۳ - مایه زدن، واکسن زدن (مطلقاً)

۴ - (امص) مایه کوبی (۱)

یکی از کاربردهای رایج این لفظ، داخل کردن نطفهٔ مرد در تخمک زن است که دو شکل دارد: طبیعی و مصنوعی.

در شرایط طبیعی و عادی، برای تولید نسل، عمل لقاح بین منی (اسپرماتوزوئید) مرد و تخمک (اوول) زن، در رحم و از راه آمیزش و مقاربت جنسی و به صورت طبیعی، صورت می‌گیرد، بدون آن که در ایجاد این لقاح، ابزار و واسطه‌ای اضافی مورد استفاده قرار گیرد. به این شکل از تولید نسل «لقاح طبیعی» گفته می‌شود.

اما گسترش روز افزون دانش پزشکی این امکان را به وجود آورده که عمل لقاح بین اسپرم و تخمک، بتواند از شکل طبیعی و عادی خود

ص: ۱۱

---

۱- (۱). دکتر محمد معین، فرهنگ فارسی .

خارج شده و راه های غیر طبیعی نیز پیدا کند، به طوری که بارداری و تولید نسل، برای کسانی که نمی توانند یا نمی خواهند از راه طبیعی بارور شوند، با بهره گیری از امکانات و ابزار مختلف، امری کاملاً ممکن شده است.

بنابر این، «تلقیح مصنوعی» عبارت است از پیوند دادن میان اسپرم مرد و تخمک زن، از طریق آلات پزشکی و یا هر وسیله دیگر، غیر از مقاربت و نزدیکی جنسی، به منظور باروری و تولید نسل.

تلقیح مصنوعی به دو شکل کامل و ناقص انجام می شود. تلقیح مصنوعی کامل آن است که پرورش و انعقاد اسپرم مرد و تخمک زن در داخل دستگاه صورت گیرد، که در این صورت طفل متولد شده را کودک آزمایشگاهی می نامند.

تلقیح مصنوعی ناقص از طریق جایگزینی مصنوعی اسپرم در داخل رحم صورت می گیرد، تا همه یا بخشی از مراحل پرورش جنین در داخل رحم انجام پذیرد.

در این نوشتار هر گونه لقاح غیر طبیعی میان اسپرم مرد و تخمک زن، برای بارداری را «تلقیح مصنوعی» نامیده ایم.

بنابر این، اگر اسپرم مرد یا تخمک زن را به وسیله داروهای خوراکی یا استعمال خارجی تقویت کنند، تا لقاح آن دو بهتر صورت گیرد، دیگر بدان تلقیح مصنوعی گفته نمی شود و از دامنه این بحث خارج است؛ چه مسأله جواز تقویت اسپرم یا تخمک به وسیله دارو، مورد نزاع و اختلاف فقهاء نیست و همه فقهاء جواز آن را مورد تصریح قرار داده اند. آنچه محل بحث و نزاع میان فقهاء است، لقاح به شیوه غیر طبیعی می باشد،

یعنی نطفه و تخمک زن و شوهر، یا اجنبی و اجنبیه را با هم ترکیب کنند و ترکیب این دو سبب به وجود آمدن یک نوزاد شود.

شایان ذکر است، در شیوه های نوین پزشکی، برای رفع مشکل نازایی بعضی از خانم ها، عمل های مختلف جراحی وجود دارد که روی رحم یا اعضای تناسلی آنها، به صورت باز یا داخلی صورت می گیرد.

همچنین، برای تقویت قدرت باروری نطفه مرد، جراحی های مختلفی وجود دارد.

همه این موارد نیز از دامنه بحث این نوشتار خارج است و به موضوع «تلقیح مصنوعی» مربوط نمی شود.

## ۲- محوره‌های کلی بحث در تلقیح مصنوعی

در تلقیح مصنوعی به طور کلی، در دو محور بحث می شود:

محور نخست: بررسی و تعیین حکم تکلیفی اقسام تلقیح مصنوعی.

در این محور درباره حکم شرعی صورت های مختلف تلقیح مصنوعی، و جواز یا حرمت هر یک، بحث می شود.

از جمله بحث های مهم فقهی و حقوقی که از جهاتی به این محور مربوط می شود، موضوع اهداء جنین می باشد. در اهداء جنین یا اهداء رحم، نطفه مرد و تخمک همسر او را، در خارج یا در رحم زن صاحب تخمک، مورد لقاح قرار می دهند، و بعد از تکوین جنین، چون رحم این زن توانایی نگهداری این جنین را ندارد، آن را در رحم زن دیگر قرار می دهند.

محور دوم: بحث درباره حکم وضعی و آثار حقوقی مترتب بر تلقیح مصنوعی.



به عبارت دیگر، فارغ از اینکه قائل به جواز یا عدم جواز هر یک از شکل های تلقیح مصنوعی باشیم، جنین متولد شده از این راه، حکمش چیست؟ مثلاً فرزند کیست؟ پدر و مادر او چه کسانی هستند؟ از چه کسی ارث می برد؟ و...

لازم به ذکر است که بخش عمده این نوشتار به محور اول، یعنی حکم تکلیفی تلقیح مصنوعی، اختصاص دارد، ولی به تناسب مباحث و موضوعات، به بیان حکم جنین و فرزند تکوّن یافته نیز می پردازیم.

### ۳- ترسیم اجمالی شکل های مختلف تلقیح مصنوعی

از آنجا که ناباروری و عدم توانایی زوجین در تولید مثل، عوامل و علل متفاوتی می تواند داشته باشد، بسته به این عوامل، شکل تلقیح مصنوعی نیز فرق می کند و علم پزشکی امروز به این توان علمی دست یافته است که دیگر هیچ زن و شوهری نباشند که نتوانند فرزند داشته باشند. از اینجاست که روش ها و اقسام مختلف تلقیح مصنوعی پدید می آید و شکل های مختلف آن نمود پیدا کرده و منتظر پاسخ های فقهی و قانونی هستند.

از منظرهای گوناگون، برای تلقیح مصنوعی می توان تقسیم بندی های مختلفی ارائه کرد.

در یک تقسیم بندی کلی، تلقیح مصنوعی بر دو قسم می باشد:

الف. تلقیح با نطفه یا اسپرم شوهر

ب. تلقیح با نطفه یا اسپرم مرد بیگانه (اجنبی)

و یا از نظر حقوقی و فقهی می توان آن را به دو قسم زیر تقسیم کرد:

الف. تلقیح ناشی از نکاح، بدون دخالت نطفه بیگانه، که خود آن به صورت های مختلف قابل تقسیم است.

ب. تلقیح ناشی از غیر نکاح، با دخالت نطفه بیگانه، که آن را به دو نوع تلقیح عمدی و تلقیح غیر عمدی تقسیم می کنند.

پر واضح است که هر یک از تقسیمات فوق برای جایی است که ناباروری از طرف مرد باشد، اما اگر علت ناباروری، نبودن تخمک (اوول) از طرف زن باشد، شکل تلقیح فرق خواهد کرد.

با تلفیق هر یک از تقسیم های فوق، و با عنایت به عوامل مختلف نازایی و ناباروری زن و شوهر، صورت ها و فرض های زیر، مهم ترین اقسام تلقیح مصنوعی را در یک نمودار منطقی ترسیم می کند.

۱. ایجاد لقاح میان نطفه شوهر و تخمک همسر شرعی او

۱.۱. انجام لقاح در داخل رحم آن زن و باقی ماندن جنین در رحم او تا زمان زایمان

۲.۱. انجام لقاح در داخل رحم زنی دیگر، و انتقال جنین به رحم زن صاحب تخمک

۳.۱. انجام لقاح در داخل رحم زنی دیگر و باقی ماندن جنین در رحم او تا زمان زایمان

۴.۱. ایجاد لقاح در خارج رحم و انتقال جنین به داخل رحم همسر مرد

۵.۱. ایجاد لقاح در خارج رحم و انتقال جنین به داخل رحم زنی دیگر

۶.۱. ایجاد لقاح در خارج رحم و باقی ماندن جنین در آنجا تا لحظه تولد

۲. ایجاد لقاح میان نطفه مرد و تخمک همسر دیگرش و قرار دادن آن در رحم همسر اول که تخمک نداشته است.

۳. ایجاد لقاح میان نطفه شوهر و تخمک زنی دیگر (برای جایی که علت ناباروری عدم تولید تخمک (اوول) در رحم زن باشد)

۱.۳.۱. ایجاد لقاح میان آن دو در داخل رحم همسر مرد

۲.۳.۱. ایجاد لقاح در داخل رحم زن بیگانه، که آن دو فرض دارد:

۱.۲.۳.۱. باقی ماندن جنین در رحم زن بیگانه تا زمان تولد

۲.۲.۳.۱. انتقال جنین به رحم همسر مرد

۳.۳.۱. ایجاد لقاح در خارج رحم، که آن سه فرض دارد:

۱.۳.۳.۱. ادامه حیات جنین در رحم همسر مرد

۲.۳.۳.۱. ادامه حیات جنین در رحم زن اجنبیه

۳.۳.۳.۱. ادامه حیات جنین در خارج رحم به طور کامل

۴. ایجاد لقاح میان نطفه مرد و زنی که با یکدیگر نسبت همسری ندارند (تلقیح ناشی از غیر نکاح)

۱.۴.۱. آن زن همسر قانونی مردی دیگر است و علت ناباروری از شوهر اوست. این صورت خود دو فرض دارد:

۱.۱.۴.۱. هویت مرد نطفه دهنده مشخص است.

۲.۱.۴.۱. هویت مرد نطفه دهنده مشخص نیست.

۲.۴.۱. آن زن دریافت کننده نطفه همسر کسی نیست.

۱.۲.۴.۱. مرد نطفه دهنده شوهر زنی دیگر است که علت ناباروری آن زن است. این همان شکل شماره (۳) می باشد.

۲.۲.۴.۱. زن و مرد هیچ کدام ازدواج نکرده اند و همسری ندارند.

۱.۲.۲.۴.۱. هویت هر یک از زن و مرد شناخته شده است.

۲.۲.۲.۴.۱. هویت یکی از آنها معلوم است.

۳.۲.۲.۴.۱. هویت هیچ یک معلوم و مشخص نیست.



۵. شکل های نادر الوقوع و فرضی:

۱.۵. ایجاد لقاح میان نطفه حیوانات دیگر و تخمک زن

۲.۵. ایجاد لقاح میان نطفه مرد و تخمک حیوانات

۳.۵. ایجاد لقاح میان نطفه به دست آمده از گیاهان و تخمک زن

و....

البته نمودار فوق، دربرگیرنده تمامی شقوق و فرض های بحث نمی باشد، بلکه هر یک از عناوین اصلی این نمودار، می تواند فرض های دیگری نیز دارا باشد که در اینجا نیامده است.

به عنوان مثال در عنوان اصلی (۱) که زن و مرد همسر قانونی یکدیگر هستند، فقط بر این فرض پیش رفته ایم که شوهر این زن در هنگام لقاح زنده باشد، اما ممکن است این سؤال مطرح شود که لقاح بین نطفه مرد با تخمک زن، پس از فوت مرد و در ایام عده زن چه حکمی دارد؟ فرض کنید مرد در زمان حیاتش، نطفه خود را گرفته و آن را به بانک اسپرم بسپارد تا در یک شرایط خاص، نگهداری کنند. سپس بعد از فوت او، در زمانی که همسرش در عده وفات است، نطفه را در رحم او قرار دهند. البته این مسأله مبتنی بر فرع فقهی دیگری است که آیا با فوت شوهر، زوجیت ملغی شده و از بین می رود، یا اینکه زوجیت بعد از فوت شوهر، تا زمانی که زن در عده اوست، ملغی نمی شود.

به هر حال، این نمودار توانسته مهم ترین و رایج ترین شکل های تلقیح مصنوعی را که امروزه مطرح است، شامل باشد؛ زیرا برخی از

ص: ۱۷

فرض هایی که در اینجا نیامده، آنقدر نادر هستند که انجام آنها فقط در سطح آزمایشگاهی و علمی ممکن و متصور است و آن طور که باید رواج عرفی نیافته اند.

در این نوشتار، به نسبت اهمیت و میزان رواج هر یک از شکل های ذکر شده، و نیز شاخص بودن و محور بودن آن شکل برای فرض های دیگر، به روش انتخابی عمل کرده و به بررسی فقهی آنها پرداخته ایم.

ص: ۱۸

## بخش اول: مسائل فقهی تلقیح مصنوعی

### اشاره

بررسی استدلالی حکم تکلیفی

شکل های مختلف تلقیح مصنوعی

ص: ۱۹





چنان که پیشتر نیز یادآور شدیم، موضوع تلقیح مصنوعی امری جدید می باشد که سابقه ای در زمان تشریح و حتی فقه پیشینیان نداشته است. از این روی در مقام بررسی حکم هر یک از اقسام تلقیح مصنوعی، چه بسا از نظر ادله فقهی به قطعیت شرعی - اعم از قطع یا ظن معتبر شرعی - دست نیازیم، از این روی مجبور خواهیم بود با وجود شک در حکم، به اصول عملیه روی آورده و بر اساس مبانی فقهی و اصولی خود، یکی از آن اصول عملیه را مبنا و میزان در مقام عمل قرار دهیم.

هر چند برای دریافت چستی و چگونگی رجوع به اصل عملی، لازم است در وهله نخست، به علم اصول فقه و مباحث اصول عملیه، مراجعه شود، اما با توجه به اینکه شارع مقدس برای باب نکاح و فروج، ویژگی خاصی قائل شده و بحث تلقیح مصنوعی و مسائل آن نیز به توالد نسل و نکاح و حفظ فروج مربوط می شود، از این روی مناسب است پیش از طرح هر گونه بحث فقهی، در فصلی مستقل، مبنا و دیدگاه

خود را در خصوص اصل اولی در این مباحث روشن سازیم و آن را مدخل برای مباحث بعدی، بلکه کلید حل بسیاری از معماهای علمی آینده قرار دهیم.

به طور کلی در اینکه اصل عملی مربوط به مسائل فروج و توالد نسل چیست، دو دیدگاه عمده مطرح می باشد.

### **دیدگاه نخست: اصل عملی در این مسائل، اصاله الاحتیاط است.**

این دیدگاه معتقد است شارع مقدّس برای باب نکاح و فروج و همچنین انساب اهمیت شایانی قائل است و برای آن که تداخل نسب صورت نگیرد و به تزلزل بنیان خانواده و جوامع منجر نشود، دستور به احتیاط داده است. از این روی، بر اساس این دیدگاه، در موارد شک در حکم مسائل مربوط به باب فروج و نکاح - و از آن جمله مسائل تلقیح مصنوعی - اصل اولی اصاله الاحتیاط است، که بر اساس آن باید در موارد شک در حکم شرعی احتیاط کرده و در حکم به جواز توقّف نماییم.

### **دیدگاه دوم: اصل عملی در این مسائل، اصاله البرائة است.**

#### **اشاره**

بر اساس این دیدگاه، در تمام شبهات حکمیّه تحریمیّه، چه در باب نکاح و چه سایر ابواب فقهی، اصل اولی برائت است، هم برائت عقلی و هم برائت شرعی. بر اساس این دیدگاه، لازم است در موارد شک در حکم برخی از شکل های تلقیح مصنوعی، حکم به جواز صادر کنیم. به عنوان نمونه، اگر قرار دادن نطفه را در رحم زن اجنبیه مصادق زناى محرم ندانستیم و در حرمت آن شک کردیم و دلیلی بر حرام بودن آن نیافتیم، باید به اصاله البرائة شرعی و عقلی تمسک کرده و به جواز آن

حکم کنیم. بدین ترتیب دایره این موضوع تا آنجا گسترش پیدا می کند که حتی بتوان حکم کرد به جواز قرار دادن نطفه برادر در رحم خواهرش، بوسیله ابزار؛ زیرا اگر گفتیم که اصل اولی اصاله البرائة عقلی و نقلی است، همه این موارد را شامل خواهد شد.

برای دستیابی به دیدگاه مورد قبول، به بیان ادله مربوط به هر یک از این دو دیدگاه، نیز مناقشه ها و اشکال های آنها می پردازیم، تا به نتیجه نهایی برسیم.

### **ادله دیدگاه اول یا اصاله الاحتیاط**

#### **اشاره**

صاحبان این دیدگاه برای اثبات لزوم اجرای اصل احتیاط در مسائل باب نکاح و فروج، دو دلیل عمده اقامه می کنند.

#### **دلیل اول: مذاق شرع**

#### **اشاره**

برخی از فقهاء این طور تعبیر کرده اند که در باب نکاح و توالد نسل و وطی به شبهه و به طور کلی در باب فروج، مذاق شریعت بر احتیاط است. از این روی لازم است در موارد شک در حکم شرعی، اصل اولی را اصاله الاحتیاط بدانیم و بر طبق آن عمل کنیم.

#### **اشکال دلیل اول**

بر این دلیل از سه جهت اشکال و ایراد وارد است:

اشکال اول: معلوم نیست که مذاق شریعت بر لزوم احتیاط است یا بر رجحان آن؟

به عبارت دیگر، کلمات فقهاء در این مورد مختلف است و از آن فهمیده نمی شود که آنها مذاق شرع را بر لزوم و وجوب احتیاط

می‌دانند، یا بر رجحان آن. همین مقدار که مذاق شریعت مجمل است، در ردّ این دلیل کفایت خواهد کرد.

اشکال دوم: به نظر می‌رسد بیشتر کلمات فقهاء ظهور در رجحان احتیاط دارد نه لزوم آن. و البته پر واضح است که در همه جای فقه، احتیاط رجحان دارد، اما در باب فروج و دماء و نکاح و اولاد این احتیاط آکد و شدیدتر است، اما کسی تصریح به وجوب نکرده است.

از بحث های بسیار مهم که متأسفانه در فقه و اصول به صورت پراکنده به آن پرداخته شده و لازم است به صورت مستقل مورد بررسی قرار گیرد، آن است که آیا در باب نکاح و فروج و دماء و اموال، احتیاط جنبه لزومی پیدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، بحث در این است که در همه موارد شبهات حکمی و موضوعی، ما می‌توانیم به اصاله الحل و اصل برائت عقلی و نقلی مراجعه نماییم، امّا آیا در این ابواب، این اصل به اصاله الاحتیاط انقلاب پیدا می‌کند، گویی اصاله الحلیّه تخصیص خورده است و اجماع یا روایت خاصی بر این تخصیص وجود دارد؟ یا اینکه در این ابواب احتیاط مقداری آکد و شدیدتر از سایر موارد است و هیچگاه عنوان وجوب یا لزوم را ندارد، بلکه بر همان اصل مطلوبیّت و حسن خود باقی است؟

برای دریافت هر چه بهتر این مطلب، لازم است کلمات فقهاء و روایات وارده در این خصوص را مورد بررسی قرار دهیم.

الف. کسانی که تصریح به وجوب احتیاط در باب فروج نموده اند.

- فاضل آبی در کشف الرموز:

طریقه الاحتیاط تقتضی الّایتهمّ علی استباحه الفروج إلّایقین(۱).

علّامه حلّی در تذکره الفقهاء:

... والفروج تجب الاحتیاط فیها(۲).

فخر المحقّقین در ایضاح الفوائد:

... لأنّ إباحه الفروج مبّته علی الاحتیاط(۳).

محقّق ثانی در جامع المقاصد:

وحکم الفروج مبّنی علی کمال الاحتیاط(۴).

... ولشدّه الاحتیاط فی الفروج(۵).

مع أنّ الفروج مبّته علی الاحتیاط التامّ(۶).

... ولّمّا کان النکاح موضع الاحتیاط فی نظر الشارع لما عهد شرعاً من کمال عنایه الشارع بالاحتیاط فی الفروج(۷).

محقق ثانی در رسائل:

فإنَّ الفروج مبتيه على الاحتياط التام (۸).

شهید ثانی در الروضه البهیه:

ومراعه الاحتياط في الفروج المبتيه عليه... (۹)

فاضل هندی در كشف اللثام:

... لوجوب الاحتياط في الفروج (۱۰).

ص: ۲۴

- 
- ۱- (۱) . كشف الرموز ۲: ۱۷۳.
  - ۲- (۲) . تذكره الفقهاء (طبع قديم): ۵۹۷.
  - ۳- (۳) . ايضاح الفوائد ۳: ۱۶۵.
  - ۴- (۴) . جامع المقاصد ۱: ۳۲۶.
  - ۵- (۵) . همان ۴: ۳۰۳.
  - ۶- (۶) . همان ۶: ۱۲۸.
  - ۷- (۷) . همان ۱۳: ۱۲.
  - ۸- (۸) . رسائل المحقق الكركي ۱: ۲۱۹.
  - ۹- (۹) . الروضه البهيه ۵: ۳۳۵.
  - ۱۰- (۱۰) . كشف اللثام ۷: ۱۱۶.



البته همو در محل دیگری از کتاب فرموده است:

لكن الاحتياط في الفروج مطلوب (۱).

محدث بحرانی در الحدائق الناضره:

... مع وجوب الاحتياط في الفروج، لأنَّ حَلَّ الفروج أمر توقيفِي فيتوقف على النص، وبدونه ينتفى لأصاله عدم الحل، ولا تكفي في الخروج عدم القطع بالمحرّم؛ لأنه مبني على كمال الاحتياط (۲).

سید محمد جواد عاملی در مفتاح الكرامه:

مع وجوب الاحتياط في الفروج (۳).

سید علی طباطبائی در ریاض المسائل:

... والاحتياط في الفروج (۴).

شیخ انصاری در کتاب النکاح:

فيجب الاقتصار في الفروج - المبنى أمرها على الاحتياط بحكم العقل و النقل - على المتيقن (۵).

... لوجوب الاقتصار في الفروج - المبنى على الاحتياط - على المتيقن (۶).

سید محسن حکیم در مستمسک:

... الإنباء على ما اشتهر من لزوم الاحتياط في الفروج (۷).

ص: ۲۶

---

۱- (۱) همان ۸ ۱۳۰

۲- (۲) الحدائق الناضره ۲: ۳۲۶

۳- (۳) مفتاح الكرامه ۷ ۳۳۱

۴- (۴) ریاض المسائل ۱۱ ۱۷

۵- (۵) کتاب النکاح ۷۸

۶- (۶) همان ۲۵۰

۷- (۷) مستمسک العروه الوثقی ۱۴ ۲۲۳

... ولذا جعل الشارع وجوب الاحتياط في الشبهات البدويه في باب الفروج مثل وجوب الاحتياط في الشبهات البدويه من باب الدماء، لكثرة الاهتمام بهذين البابين(١).

إنَّ الأصل الحكمي بحسب طبعه الأمولي هي الحلته لو لم يكن مخصّياً بالإجماع على الاحتياط في باب الفروج في الشبهات المصدقيه، والأصل الموضوعي حاكم عليه مطلقاً(٢).

در دليل العروه الوثقى آمده است:

وربما يقال - كما عن المحقق النائيني -: إنَّ أصله الحلّ غير جاريه في الأموال، بل اللازم هو الاحتياط، كالدماء والفروج، وقد قرب ذلك بالقاعده المعروفه عنه أنّ كلّ حكم ترخيصي علّق على أمر وجودي فمع عدم إحراز ذلك الأمر يلزم الحكم بالعدم(٣).

محقق خوانساری در جامع المدارك می فرماید:

... للزوم الاحتياط في أمر الفرج(٤).

ب. کسانی که احتياط در فروج را به نحو رجحان و اولويت ذکر کرده اند.

شهيد اول در غايه المراد:

ص: ٢٧

---

١- (١) . القواعد الفقيهيه ٣: ٣٦.

٢- (٢) . همان ٤: ٣٣٧.

٣- (٣) . دليل العروه الوثقى ١: ٢٠٣.

٤- (٤) . جامع المدارك ٤: ١٢٣.



... بل الاحتياط في الفروج أولى (۱).

محقق ثانی در جامع المقاصد:

بر خلاف مطالب قبل که از او نقل شد، در همین کتاب او آمده است:

... ولأن الاحتياط في الفروج هو المطلوب (۲).

البته می توان کلمه «مطلوب» را بر وجوب نیز حمل کرد.

شهید ثانی در روض الجنان:

وينبغي مراعاة الاحتياط في مواضع الاشتباه حفظاً لحرمة الفروج والأنساب (۳).

شهید ثانی در مسالك الافهام:

... وإن كان الاحتياط في الفروج أولى (۴).

البته وی در مسالك الافهام عبارت های دیگری دارد که از آنها وجوب احتیاط استظهار می شود، مانند:

... إن الفروج مبيته على الاحتياط (۵).

محقق اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان:

والاحتياط في الفروج مطلوب للشارع، كما هو المشهور (۶).

محدث بحرانی در الحدائق الناضرة:

وإن كان الاحتياط في الفروج أولى (۷).

ص: ۲۸

---

۱- (۱) . غايه المراد ۳: ۴۱.

۲- (۲) . جامع المقاصد ۱۲: ۳۴۰.

۳- (۳) . روض الجنان ۱: ۲۰۸.

۴- (۴) . مسالك الافهام ۷: ۴۰۳.

۵- (۵) . همان ۹: ۲۸۸.

۶- (۶) . مجمع الفائدة البرهان ۱: ۱۴۴.



الاحتياط سَيِّما في الفروج مطلوب (١).

محقق نراقى در رسائل و مسائل:

ولكن الاحتياط في الأحكام والأخذ بما هو أقرب إلى النجاء في مسائل الحلال والحرام سَيِّما في أحكام الفروج أمر مطلوب عند الشارع (٢).

محقق نجفى در جواهر الكلام:

... ضروره كونه في الفروج و الأنساب التي يطلب فيها الاحتياط (٣).

خصوصاً في أمر الفروج المأمور بشده الاحتياط فيها (٤).

وخصوصاً في الفروج المطلوب فيها شده الاحتياط (٥).

المؤيِّده بالعمومات والاحتياط، خصوصاً في الفروج (٦).

وقاعده الاحتياط في الفروج التي لا يجب مراعاتها أولاً (٧).

ألا إنك قد عرفت شده رجحان الاحتياط في الفروج.... لكن قد عرفت أنّ الاحتياط في الفروج ممّا لا ينبغي تركه (٨).

شيخ انصاري در مكاسب:

ص: ٢٩

١- (١) . همان ٢٤:١٥٦.

٢- (٢) . رسائل و مسائل ٢:١١٥.

٣- (٣) . جواهر الكلام ٢٢:٢٧٧.

٤- (٤) . همان ٢٤:٢٠٧.

٥- (٥) . همان ٢٩:١٣٥.

٦- (٦) . همان ٢٩:٢٧٨.

٧- (٧) . همان ٣٠:١٧٨.

٨- (٨) . همان ٣٠:٣٠٠.

بقى الكلام فى وجه جعل الإمام عليه السلام الاحتياط فى النكاح هو إبقاؤه دون إبطاله، مستدلاً بأنه يكون منه الولد، مع أنّ الأمر فى الفروج - كالأموال - دائر بين المحذورين، ولا احتياط فى البين(١).

بحر العلوم در بلغه الفقيه:

... مع ما دلّ على تأكّد الاحتياط فى الفروج(٢).

... مع أولويّه الفروج بالاحتياط من غيرها(٣).

محقّق داماد در كتاب الصلاه:

فعلیه لا بدّ من الرجوع إلى الأدلّه العامّه الدالّه على حلیّه كلّ شىء عند عدم تمامیه ما يستدلّ به للزوم الاحتياط فى الفروج والأموال ونحوها(٤).

از كلمات والد محقق قدس سره در الاجتهاد و التقليد، ص ۲۰۰، الطلاق والمواريث، ص ۱۹۰، و النكاح، ص ۶۱ - از مجموعه تفصيل الشريعه، شرح تحرير الوسيله حضرت امام خمينى قدس سره - و القواعد الفقيهيه ص ۴۸۱، استفاده مى شود كه احتياط در باب فروج شدت حسن را دارد. برخى از كلمات ايشان به شرح زير است.

و من المحتمل أن يكون الوجه فى اعتباره فيه هى شدّه حسن الاحتياط فى الفروج.

فالوجه فيه أنّ الفروج يكون المطلوب فيها شدّه الاحتياط.

ص: ۳۰

---

۱- (۱) . كتاب المكاسب ۳: ۳۵۷.

۲- (۲) . بلغه الفقيه ۲: ۲۰۹.

۳- (۳) . همان ۳: ۲۷۱.

۴- (۴) . كتاب الصلاه ۲: ۶۱.

از ملاحظه این کلمات روشن می شود که مسئله وجوب و لزوم احتیاط در باب نکاح و فروج امری اجماعی نیست، و آن را نمی توان به مشهور نسبت داد، بلکه همان طور که عده ای از فقهاء تصریح به وجوب نموده اند، جمع دیگری نیز تصریح به اولویت یا تأکید بر احتیاط داشته اند.

بنابراین، با قطع نظر از روایاتی که آنها را دنبال خواهیم کرد، نمی توان پذیرفت که در این ابواب، اصاله الحلّ به اصاله الاحتیاط انقلاب پیدا می کند، بلکه باید همان احتیاطی که در سایر موارد رجحان دارد را در این گونه موارد نیز به همان شکل، اما با تأکید و شدت بیشتری پذیرفت.

بر این ادعا شواهدی نیز وجود دارد:

۱. در فتاوی فقهاء موجود است که مرد در هنگام ازدواج با زن، لازم نیست از او سؤال کند که آیا او خلیه هست یا خیر؟

اگر احتیاط در فروج یک امر لزومی بود، با چنین فتوایی سازگاری نداشت.

۲. فقهاء در باب نکاح فتوای به صحت نکاح فضولی داده اند، در حالی که اگر احتیاط جنبه لزومی داشته باشد، باید نکاح فضولی را باطل دانست.

صاحب بلغه الفقیه به این معنا متفطن بوده است و در مقام توجیه آن برآمده و می گوید:

فالتوسیع والتوسعه فی الأسباب لا مدخلیه لهما فی الاحتیاط وعدمه، فالتوسعه والتخفيف فی سبب النکاح لا ینافی الاحتیاط المؤکد فیه، بل لعلّ المناسب لحفظ الفروج من

الزنا، التوسع في أسباب حلّيتها حذراً من الوقوع فيه (۱).

وی احتیاط در نکاح را در مواردی جاری می کند که در جزئیت یک شیء یا شرطیت آن شک شود، یا در این امر شک شود که زن معقوده است یا خیر، اما در مواردی که سببیت یک شیء محرز است، ولی در کثرت اجزاء و یا در کثرت شرایط و یا قلت آن شک شود، در این گونه موارد احتیاط را جاری نمی داند.

به نظر می رسد که این توجیه غیر قابل قبول بوده و بر آن مناقشه روشنی وارد است، به این بیان که هیچ تفاوتی میان این دو مورد ملاحظه نمی شود و اگر در باب فروج و نکاح احتیاط لازم است، بین اینکه در اصل سببیت یک سبب شک شود و یا در خصوصیت یک شرطی در آن سبب شک شود، فرقی وجود ندارد.

آری، در باب دماء چون قصاص و قتل و یا اجرای حدّ منوط به احراز برخی از عناوین وجودی است، از این جهت مادامی که آن عناوین وجودی را احراز نکنیم، نمی توانیم به جواز قتل یا قصاص حکم کنیم. اما در باب نکاح یا فروج چنین خصوصیتی وجود ندارد و هیچگاه فقهاء نفرموده اند که مردی که قصد ازدواج دارد، باید احراز کند که زن مورد نظر او خواهر رضاعی یا خواهر نسبی او نیست، بلکه همین قدر که علم به خلاف آن ندارد، کفایت می کند.

اشکال سوم: اینکه می گوئید مذاق شرع مبتنی بر رجحان یا لزوم

ص: ۳۲

احتیاط در این موارد سه گانه است، خود مستند به یک سری نصوص و روایات می باشد و به تنهایی نمی تواند دلیل جداگانه ای تلقی شود.

آری، اگر نسبت به مذاق شریعت قطع پیدا نماییم، در این صورت می توانیم آن را مستند حکم شرعی قرار دهیم، مانند اینکه یقین داریم که مذاق شارع بر آن است که در قضاوت یا مرجعیت باید مرد عهده دار آن باشد.

### دلیل دوم: روایات وارد شده در این مقام

#### اشاره

برخی از فقهاء برای استدلال به لزوم احتیاط در شبهات حکمیّه مربوط به باب فروج، به برخی از روایات این باب تمسک کرده اند که در موارد شبهه، دستور به احتیاط می دهد.

اساس و پایه اصلی استدلال به این روایات بر این امر استوار است که شارع مقدّس، 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.

به هر حال، در اینجا هر یک از این روایات را ذکر کرده و ظهور آنها را مورد بررسی و دقت قرار می دهیم، تا بینیم وجوب مستفاد از آنها مولوی است یا ارشادی.

روایت اول: معتبره شعیب حدّاد

متن و ترجمه این روایت به قرار زیر است.

عن الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ شُعَيْبِ الْحَدَّادِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلٌ مِنْ مَوَالِيكَ يُقْرئُكَ السَّلَامَ وَ قَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً قَدْ وَافَقْتَهُ وَأَعْجَبَهُ بَعْضُ شَأْنِهَا وَ قَدْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ فَطَلَّقَهَا ثَلَاثًا عَلَى غَيْرِ السُّنَّةِ وَ قَدْ كَرِهَ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَيَّ تَزْوِيجَهَا حَتَّى يَسْتَأْمَرَكَ فَتَكُونَ

أَنْتِ تَأْمُرُهُ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ الْفَرْجُ وَ أَمْرُ الْفَرْجِ شَدِيدٌ وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ وَ نَحْنُ نَحْتَاطُ، فَلَا يَتَزَوَّجَهَا (۱).

شعيب حدّاد می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی از دوستان شما به شما سلام رسانده است و می خواهد با زنی ازدواج کند، آن زن نیز موافقت کرده است و برخی از ویژگی های زن، او را به اعجاب واداشته است. مشکل این است که این زن قبلاً شوهر داشته و آن شوهر، او را به غیر سنّت، طلاق داده است، (یعنی او را بر اساس مذهب و فقه غیر امامیه طلاق داده است) این مرد هم از موالیان شماست و نمی پسندد که با آن زن ازدواج کند تا وقتی که از شما اجازه بگیرد و شما او را امر به ازدواج کنید. حضرت فرمود: این مسئله به فرج مربوط می شود و مسئله فرج مهمّ است، چرا که از فرج فرزند پدید می آید، ما در این گونه امور احتیاط می کنیم، پس با این زن ازدواج نکنند.

تقریب استدلال به روایت

استدلال کننده به این روایت معتقد است که از این کلام امام علیه السلام که می فرماید: «ما در باب فروج و نکاح احتیاط می کنیم»، می فهمیم که این احتیاط به وجوب شرعی مولوی واجب است، پس لازم است بر اساس این کلام، در همه شبّهات مربوط به این باب، از جمله بحث مورد نظر، احتیاط کرد.

ص: ۳۴

---

۱- (۱). الاستبصار ۳: ۲۹۳، حدیث ۱۱، وسائل الشیعه ۲۰: ۲۵۸، کتاب النکاح، باب ۱۵۷، حدیث ۱.



به نظر ما از این روایت این معنا استفاده نمی شود و قرینه بر این ادعا سه جهت است:

اول: اینکه سؤال کننده به طور واضح و صریح نمی گوید که من حکم ازدواج با این زن را نمی دانم که آیا جایز است یا نه، بلکه ظاهرش این است که وی از موالیان بوده و می دانسته که ازدواج با این زن صحیح است، ولی نسبت به این موضوع قدری کراهت و بیم داشته، از این روی از امام علیه السلام استئمار کرده است که با آن زن ازدواج بکند یا خیر. یعنی از روی ارادت و محبتی که به امام دارد، می خواهد یقین کامل به رضایت امام حاصل کند، لذا ازدواج با آن زن را موقوف به امر امام به ازدواج می کند. نظیر اینکه مردم در سؤال از فقهاء، گاهی حکم شرعی را سؤال می کنند و گاهی از آنان مشورت می خواهند.

توضیح اینکه ما در میان قواعد فقهیه قاعده ای داریم به نام قاعده الزام؛ بر طبق این قاعده، اگر مردی از اهل سنت زنش را بر طبق مذهب خودشان طلاق داد، نظر فقه امامیه آن است که می توان به طلاق آنها ترتیب اثر داده و بعد از اینکه عدّه زن تمام شد، جایز است که با آن زن ازدواج کنند. (۱).

ظاهر این روایت نیز آن است که مرد سؤال کننده می دانسته که از نظر فقه شیعه، ازدواج با این زن مانعی ندارد، امّا چون شخص مراقبی بوده، خواسته از امام نیز دستور بطلبد و امام در جواب او فرموده: چون مسئله فرج امری سخت و مشکل است، احتیاط کن و با او ازدواج نکن.

ص: ۳۵

دوم: اینکه امام در جواب شخص فرموده است: «وَأمر الفرج شدید و منه یكون الولد». این جواب قرینه خوبی است بر اینکه حکم به احتیاط ارشادی است، نه مولوی؛ چرا که امام علیه السلام تعلیلی را ذکر نموده اند که تعبدی نیست، بلکه مطلبی است که همه عقلاء بدان توجه دارند، بنا بر این در مقام بیان یک حکم تعبدی نیستند. شاهد آن نیز این است که آن حضرت در ادامه می فرمایند: «و نحن نحتاط»، یعنی ما در مقام عمل احتیاط می کنیم. ملاحظه می شود که امام علیه السلام تصریح نمی کنند که آن شخص نیز باید احتیاط کنند، بلکه فقط احتیاط را به خودشان نسبت می دهند. پس اینکه می فرمایند «ما احتیاط می کنیم»، قرینه بسیار واضحی است بر اینکه توصیه به احتیاط ارشادی است نه مولوی، و گرنه به صورت صریح شخص را دستور به احتیاط و حذر کردن از ازدواج با چنین زنی می دادند.

سوم: اینکه هیچ فقیهی بر اساس این روایت، وجوب اجتناب از ازدواج با زنی که بر طبق مذاهب دیگر طلاق داده شده را صادر نمی کند.

از آن بالاتر، ولو آن که این حکم را از روایت استفاده نکند، بین این روایت و روایات قاعده الزام، تنافی و تعارضی ملاحظه نمی کند، همین امر قرینه ای بسیار واضح است بر اینکه احتیاط در این روایت ارشادی است نه مولوی، و وجوب اجتناب نمی آورد.

پاسخ به دو ابهام

ابهام اول:

چه بسا گفته شود که احتیاط برای ائمه معنا ندارد، زیرا احتیاط برای افراد جاهل است، در حالی که ائمه معصومین علیهم السلام عالم به همه

ص: ۳۶

امور هستند و شبهه و اجمالی در امورات بر ایشان باقی نمی ماند.

جواب:

در جواب این اشکال باید بگوییم: این مسئله از قبیل اموری نیست که در آنها شبهه یا علم اجمالی یا جهل وجود داشته باشد تا بگوییم احتیاط ائمه با علم آنها به امور منافات دارد؛ زیرا چنان که پیشتر نیز آمد، مسئله از نظر موضوعی کاملاً روشن و واضح است و هیچ ابهامی از جهت موضوع خارجی در آن نیست. از نظر حکم شرعی نیز نه برای امام، بلکه برای راوی نیز ابهام و اشکالی وجود ندارد. بنابر این، اینکه امام علیه السلام می فرمایند ما احتیاط می کنیم، به معنای احتیاط در امری مجهول نیست، بلکه احتیاط به معنای مطلوب بودن و بهتر بودن ازدواج نکردن با چنین زنی است. و این نیز خود قرینه ای است بسیار واضح بر ارشادی بودن چنین احتیاطی.

ابهام دوم:

ممکن است گفته شود: اینکه امام علیه السلام صریحاً دستور به ترک ازدواج نداده اند و به این بسنده کردند که بگویند: «ما احتیاط می کنیم»، از روی تقیه بوده است.

این بیان از سویی می تواند پاسخی باشد به ابهام اول، تا بدین وسیله از شبهه علم امام و منافات داشتن آن با احتیاط، برهند.

جواب:

در این روایت به هیچ وجه احتمال تقیه وجود ندارد؛ زیرا حضرت بر خلاف مذهب اهل سنت، در جواب شخص می فرمایند:  
«هو الفرج وأمر»

ص: ۳۷

الفرج شدید و منه يكون الولد و نحن نحتاط». این کلام درست به عکس تقیه است، زیرا اگر بنا بر تقیه بود، اقتضا می کرد که امام بفرمایند: این طلاق صحیح است و می توانی با آن زن ازدواج کنی.

بنا بر این، با این بیان و با توجه به قرائنی که در سؤال و جواب داریم، نتیجه آن می شود که در کلام امام علیه السلام احتیاط امری ارشادی است، نه مولوی.

## روایت دوم:

صحيحه علاء بن سیابه

این روایت و ترجمه آن را با تفصیلی که دارد، در زیر بیان می کنیم.

عَنْ عَلَاءِ بْنِ سَيَّابَةَ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ امْرَأَةٍ وَكَلَّتْ رَجُلًا بِأَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ فَقَبِلَ الْوَكَالَهَ فَأَشْهَدْتُ لَهُ بِذَلِكَ فَذَهَبَ الْوَكِيلُ فَرَوَّجَهَا ثُمَّ إِنَّهَا أَنْكَرَتْ ذَلِكَ الْوَكِيلَ وَزَعَمَتْ أَنَّهَا عَزَلَتْهُ عَنِ الْوَكَالَهَ فَأَقَامَتْ شَاهِدِينَ أَنَّهَا عَزَلَتْهُ.

فَقَالَ: مَا يَقُولُ مَنْ قَبْلَكُمْ فِي ذَلِكَ. قَالَ قُلْتُ: يَقُولُونَ يُنْظَرُ فِي ذَلِكَ فَإِنْ كَانَتْ عَزَلَتْهُ قَبْلَ أَنْ يُزَوِّجَ فَالْوَكَالَهَ بَاطِلَةٌ وَالتَّزْوِيجُ بَاطِلٌ وَإِنْ عَزَلَتْهُ وَقَدْ زَوَّجَهَا فَالتَّزْوِيجُ ثَابِتٌ عَلَى مَا زَوَّجَ الْوَكِيلُ وَعَلَى مَا اتَّفَقَ مَعَهَا مِنَ الْوَكَالَهَ إِذَا لَمْ يَتَّعِدْ شَيْئًا مِمَّا أَمَرَتْ بِهِ وَاشْتَرَطَتْ عَلَيْهِ فِي الْوَكَالَهَ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: يَعْزَلُونَ الْوَكِيلَ عَنْ وَكَالَتِهَا وَلَمْ تُعْلَمْ بِالْعَزْلِ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهَا لَوْ وَكَلَّتْ رَجُلًا وَاشْهَدَتْ فِي الْمَلَأِ وَقَالَتْ فِي الْمَلَأِ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُهُ وَأَبْطَلْتُ وَكَالْتَهُ بِلَا أَنْ يَعْلَمَ بِالْعَزْلِ وَيَنْقُضُونَ جَمِيعَ مَا فَعَلَ الْوَكِيلُ فِي النِّكَاحِ خَاصَّةً وَفِي غَيْرِهِ لَا يُبْطَلُونَ الْوَكَالَهَ إِلَّا أَنْ يَعْلَمَ الْوَكِيلُ بِالْعَزْلِ وَيَقُولُونَ الْمَالُ

مِنْهُ عَوْضٌ لِصَاحِبِهِ وَ الْفَرْجُ لَيْسَ مِنْهُ عَوْضٌ إِذَا وَقَعَ مِنْهُ وَلَدٌ.

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سُبْحَانَ اللَّهِ مَا أَجْوَرَ هَذَا الْحُكْمَ وَأَفْسَدَهُ إِنَّ النِّكَاحَ أُخْرَى وَ أُخْرَى أَنْ يُحْتَاطَ فِيهِ وَ هُوَ فَرْجٌ وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ  
إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أُمَّتُهُ امْرَأَةٌ اسْتَعْدَتْهُ عَلَى أُخِيهِهَا فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ كَلْتُ أُخِي هَذَا بِأَنْ يُزَوِّجَنِي رَجُلًا وَأَشْهَدْتُ لَهُ ثُمَّ  
عَزَلْتُهُ مِنْ سِيَاعَتِهِ تِلْكَ فَذَهَبَ فَزَوَّجَنِي وَ لِي بَيْتُهُ أَنِّي عَزَلْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُزَوِّجَنِي فَأَقَامَتِ الْبَيْتَةَ فَقَالَ الْأَخُّ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّهَا وَ كَلَّتْنِي  
وَ لَمْ تُعَلِّمْنِي أَنَّهَا عَزَلْتَنِي عَنِ الْوَكَالَةِ حَتَّى زَوَّجْتَهَا كَمَا أَمَرْتَنِي بِهِ فَقَالَ لَهَا فَمَا تَقُولِينَ فَقَالَتْ قَدْ أَعْلَمْتُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ لَهَا:  
لَكَ بَيْتُهُ بِذَلِكَ فَقَالَتْ هَؤُلَاءِ شُهُودِي يَشْهَدُونَ بِأَنِّي قَدْ عَزَلْتُهُ فَقَالَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ تَشْهَدُونَ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّهَا  
قَالَتْ أَشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ أُخِي فَلَانَا عَنِ الْوَكَالَةِ بِتَزْوِيجِي فَلَانَا وَ أَنِّي مَالِكَةٌ لِأَمْرِي مِنْ قَبْلِ أَنْ يُزَوِّجَنِي فَلَانَا فَقَالَ أَشْهَدْتُكُمْ عَلَى  
ذَلِكَ بِعِلْمٍ مِنْهُ وَ مَحْضَرٍ قَالُوا لَا قَالَ أَ فَتَشْهَدُونَ أَنَّهَا أَعْلَمَتْهُ الْعَزْلَ كَمَا أَعْلَمَتْهُ الْوَكَالَةَ قَالُوا لَا قَالَ أَرَى أَنَّ الْوَكَالََةَ ثَابِتَةٌ وَ النِّكَاحُ  
وَاقِعٌ أَيْنَ الزَّوْجِ فَجَاءَ فَقَالَ خُذْ بِيَدِهَا بَارَكَ اللَّهُ لَكَ فِيهَا فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَحْلِفْهُ أَنِّي لَمْ أَعْلَمْهُ الْعَزْلَ وَ أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ بِعَزْلِي  
إِيَّاهُ قَبْلَ النِّكَاحِ قَالَ وَ تَخَلَّفُ قَالَ نَعَمْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَحَلَفَ وَ أَثْبَتَ وَ كَالَّتُهُ وَ أَجَارَ النِّكَاحَ (١).

ص: ٣٩

١- (١) تهذيب الأحكام ٢١٤:٦، باب الوكالات، حديث ٥، وسائل الشيعة ٢٨٦:١٣، كتاب الوكالة، باب ٢، حديث ٢.

علاء بن سیابه می گوید: از امام سؤال کردم: زنی به مردی وکالت می دهد که تو از طرف من وکیلی که مرا به ازدواج مردی در بیاوری، این وکیل هم می رود بر طبق مقتضای وکالت عمل می کند و این زن را تزویج می کند. زن بعدا 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 عده ای را شاهد گرفته است. از امام علیه السلام سؤال می کنند که این ازدواج درست است یا نه؟ امام علیه السلام ابتدا از سائل سؤال می فرمایند: فقهای اهل سنت در این مورد چه می گویند؟ سائل در جواب می گوید: 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 سؤال دوباره سؤال می کنند: آن جایی 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 آمد 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 عزل به وکیل نرسد 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 غیرنکاح، وکالت را باطل نمی دانند، مگر اینکه وکیل علم به عزل پیدا کند. پس جواب دهنده به امام علیه السلام می گوید:

عامه بین مسئله نکاح و غیرنکاح فرق می گذارند. در نکاح می گویند اگر وکیل را در حضور شهود عزل کرد بدون اینکه خبر این عزل 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 دستش آمده، اما در باب فرج عوض ندارد.

امام علیه السلام در جواب شخص می فرماید: چقدر این حکم، حکم فاسد و حکم غیر صحیحی است. نکاح سزاوار تر است که در آن احتیاط شود. در نکاح فرج مطرح است و از آن فرزند به وجود می آید(۱)...

در ادامه روایت، امام علیه السلام به قضاوتی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام استشهد می کند که در جایی که وکیل اطلاعی از عزل ندارد، آن حضرت حکم کرده بودند که نکاح توکیلی او صحیح است.

تقریب استدلال به روایت

استدلال کننده معتقد است که این روایت دلالت دارد بر لزوم احتیاط در مسائل مربوط به نکاح و فروج، شاهد اصلی این قسمت روایت است

ص: ۴۱

---

۱- (۱). در روایات متعددی از این قبیل جواب ها آمده است که در آنها ائمه اطهار علیهم السلام بسیار صریح نسبت به فتاوی فقهای اهل سنت موضع گیری کرده و آنها را به نفهمیدن قرآن و سنت محکوم می کنند.

که امام علیه السلام می فرماید: «انّ النکاح أحرى أن يحتاط فيه»؛ نکاح سزاوارتر است که در آن احتیاط شود، و بعد اضافه می کند: «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 که احتیاط بیشتری صورت گیرد.

از این تعبیر امام استفاده می کنیم که احتیاط یک وجوب شرعی مولوی دارد و لازم است که در مواردی مثل تلقیح مصنوعی نیز، چنان که حکم شرعی از روی ادلّه قطعیه و معتبره مشخص نگردید، احتیاط کنیم.

اشکال به دلالت روایت

در پاسخ به استدلال کننده به این روایت می گوییم: تعبیر «أحرى أن يحتاط فيه» ارشاد به این حکم عقلی است که چون اثری بسیار مهم بر نکاح مترتب می شود - که همان توالد و نسل می باشد - پس شایسته تر آن است که بیش از امور مربوط به معاملات و تجارت، در اینجا احتیاط شود. پس این تعبیر هیچ گاه وجوب احتیاط را در باب فروج نمی رساند، با این بیان که:

اگر وکیل زن، قبل از اطلاع یافتن بر عزل خود از وکالت، تزویج را انجام دهد، دو حکم برای آن متصور است:

۱. این تزویج صحیح است. پس در این صورت اگر این زن توجّهی نکرده و برود با دیگری ازدواج کند، بر آن ازدواج با ذات البعل صدق می کند. از سویی بر آن مردی که وکیل، زن را به ازدواج او در آورده،



نفقة این زن واجب خواهد بود. از این روی امام می فرماید: چون مسئله فرج و فرزند است، در نکاح باید بیشتر احتیاط شود.

۲. اگر این وکالت باطل شده باشد، پس آن ازدواج صحیح نخواهد بود، چه رسد به اینکه مصداق ازدواج با ذات البعل باشد.

در باب نکاح امر دائر مدار وجوب و حرمت است، اگر این زن، زن این مرد باشد نفقه بر او واجب است و اگر زن او نباشد وطی او حرام است. امر دائر مدار وجوب و حرمت می شود، پس این سؤال مطرح خواهد شد که با این توصیف، که امر دائر مدار وجوب یا حرمت است، احتیاط چگونه معنا پیدا می کند؟

یک بیان، آن است که اگر ما بگوییم به حسب ظاهر عقد وکیل صحیح است، ولو در واقع هم باطل باشد، اینجا فسادش از آن صورتی که بگوییم به حسب ظاهر باطل است و در واقع صحیح است کمتر می شود. و «أحرى أن يحتاط» به این معنا است که بگوییم اگر او عزل هم شده، این نکاح می شود نکاح فضولی، در نکاح فضولی احتیاط به این است که این زن بیاید اجازه دهد تا مسئله تمام و تصحیح شود. یعنی اگر بخواهند احتیاط کنند به این شکل است که زن بگوید ولو من وکیل را عزل کردم و وکالت باطل است، اما بر حسب احتیاط، عقد وکیل را اجازه می دهم.

بنابر این، تعبیر «إِنَّ النِّكَاحَ أَحْرَى» را نمی توانیم بر یک وجوب شرعی مولوی حمل کنیم.

### روایت سوم:

معتبره ابی بصیر

متن روایت و ترجمه آن چنین است:

ص: ۴۳

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَقَالَتْ: أَنَا حُبْلَى، وَأَنَا أَخْتُكَ مِنَ الرِّضَاعَةِ، وَأَنَا عَلَى غَيْرِ عِدَّةٍ، قَالَ: فَقَالَ: إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا وَوَأَقَعَهَا لَمْ يُصَدِّقْهَا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا وَلَمْ يُوَأَقِعْهَا فَلْيَخْتَبِرْ وَلْيَسْأَلْ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَرَفَهَا قَبْلَ ذَلِكَ (۱).

در نقل تهذیب آمده: «فلیتحرَّ ولسأل...» و در نقل فقیه آمده است:

«فلیحتط ولسأل...».

ترجمه روایت به شرح زیر می باشد.

ابو بصیر می گوید: از امام باقر علیه السلام سؤال کردم که مردی با زنی ازدواج می کند، زن به مرد می گوید که من حامله هستم (معنایش این است که هنوز در عده شوهر سابقش است و تا وضع حمل نشود از عده او خارج نمی شود، در نتیجه ازدواج تو با من باطل است)، یا زن ادعا می کند که من خواهر رضاعی تو هستم، یا زن ادعا می کند که در عده دیگری است، حال سؤال این است که آیا این ازدواج صحیح است یا نه؟ امام در جواب فرمودند: اگر مرد با او واقعه کرده باشد و زن بعد از دخول و واقعه یکی از این ادعاها را کرد، مرد نباید او را تصدیق کند، اما اگر با او دخول و واقعه نکرده، باید اختبار و جست و جو کند، (یا در بعضی از نسخه ها آمده:

ص: ۴۴

---

۱- (۱). الکافی ۵: ۵۲۶، کتاب النکاح، باب النوادر، حدیث ۲۰، الفقیه ۳: ۴۷۰، کتاب النکاح، باب النوادر، حدیث ۴۶۴۰، تهذیب الاحکام ۷: ۴۳۳، باب التدلّیس فی النکاح، حدیث ۳۷، وسائل الشیعه ۲۰: ۲۹۶، کتاب النکاح، أبواب عقد النکاح، باب ۱۸، حدیث ۱.

فلیتحرّ؛ یعنی باید تحری و جستجو کند، یا بنا بر نسخه فقیه، فلیحتط؛ یعنی باید احتیاط کند، اگر چنان چه این زن را قبلاً نمی شناسد. (یعنی اگر این زن را می شناسد و می داند که او خواهر رضاعی اش نیست و یا می داند که او حامله نیست و دروغ می گوید، یا می داند که در عده دیگری نیست، اینجا نیازی به اختبار و سؤال نمی باشد).

تقریب استدلال به روایت

شاهد و محلّ اصلی استدلال به روایت، فقره دوم جواب امام علیه السلام است که ایشان به طور صریح دستور به جواز نداده اند، بلکه به پرس و جو و اختبار توصیه کرده اند.

باید بدانیم که این روایت، در سه کتاب کافی، فقیه و تهذیب نقل شده است و هر یک از این سه مصدر، لفظی که شاهد اصلی در استدلال به روایت است را به گونه ای متفاوت نقل کرده اند.

این لفظ در کافی: «فلیختبر»، در فقیه: «فلیحتط» و در تهذیب:

«فلیتحرّ» آمده است.

محدّث کاشانی در توضیح و تشریح معنای این سه لفظ می فرماید:

فلیختبر، هکذا فی الکافی من الاختبار بمعنی الامتحان، ای یمتحن صدقها من کذبها، وفی التهذیب: فلیتحر من التحری بمعنی الاجتهاد وحصیل الاعتقاد، و فی الفقیه: فلیحتط، من الاحتیاط، ای: لا یقربها حتّی یعلم کذبها(۱).

ص: ۴۵

فلیختبر، در کافی آمده است و از اختبار است به معنای امتحان، یعنی مرد باید راستگویی و دروغ گویی زن را مورد آزمون و سنجش قرار دهد. در تهذیب آمده: فلیتحرّ، از تحرّی، به معنای سعی و کوشش و به دست آوردن اعتقاد، و در فقیه آمده: فلیحتط، از احتیاط، یعنی: مرد تا وقتی که به دروغ گویی زن علم پیدا نکرده است، نباید به او نزدیک شود.

استدلال کننده به این روایت معتقد است - بنا بر نسخه فقیه و حتّی کافی که در آن اختبار آمده است - نصّ این روایت دلالت دارد بر اینکه در موارد شک در جواز یا عدم جواز نکاح با زنی که مدّعی است موانعی برای نکاح او وجود دارد، شرعاً احتیاط واجب است و نباید در اقدام به ازدواج با چنین زنی عجله کرد. این حکم تسرّی پیدا می کند به تمام موارد مشابه در باب نکاح، که نسبت به موضوع خارجی شک داریم، بدین معنا که آیا این زن از جمله زن هایی است که ازدواج با آنها جایز است یا نه؟ پس لازم و واجب است که احتیاط کرده و قبل از یقین به جواز، اقدام به ازدواج نکنیم.

وقتی که زن می گوید: أنا حبلی، من حامله هستم، اگر ما باشیم و اصول عملیه، شک می کنیم که حبلی هست یا نه؟ در اینجا باید طبق قواعد، استصحاب عدمی جاری کرده و حکم به حبلی نبودن او کنیم. یا در جایی که زن می گوید: أنا اختک من الرضاعه، من خواهر رضاعی تو هستم، استصحاب عدمی حکم می کند که این خواهر رضاعی تو نیست.

سخن در این است که با وجود آن که در چنین مواردی، استصحاب

موضوعی داریم و استصحاب دلیلی معتبر است، امام علیه السلام می فرماید:

فلیحتط، باید احتیاط کند.

در اینجا تذکر چند نکته لازم است:

نکته نخست: این گونه ادعاهای زن از جمله اموری است که لا یُعرفُ إلّا من قِبَلِها، یعنی از اموری است که فقط خود او می تواند آن را تشخیص دهد؛ خواهر رضاعی بودن، در عده دیگری بودن یا حامله بودن، در درجه نخست تشخیص آنها به دست خود زن است. حال در این گونه موارد امام علیه السلام یک بار حکم می کند به عدم تصدیق زن و در یک صورت حکم به احتیاط می کند. نتیجه این می شود که بنا بر ادعای زن، یک حکم ظاهری محقق می شود، و بنابر اصل استصحاب لازم می آید که از این ظاهر دست برداریم. پس آیا می توانیم بگوییم این از موارد تعارض ظاهر و اصل است؟

نکته دوم: این روایت فقط مواردی را شامل می شود که منشأ شک زن و ادعاهای اوست و مواردی را که خود مرد شک کرده است را شامل نمی شود. به بیان دیگر: اگر مردی بخواهد با زنی ازدواج کند و خود مرد فی نفسه شک کند که آیا این زن خواهر رضاعی اوست یا نه؟ و زن چنین ادعایی نداشته باشد، این روایت چنین موردی را شامل نمی شود.

نکته سوم: چه تفاوتی میان قبل و بعد از دخول می باشد که اگر زن قبل از دخول ادعا کند که من خواهر رضاعی تو هستم، احتیاط لازم است، اما اگر بعد از دخول چنین ادعایی کند، احتیاط لازم نیست. آیا بعد از دخول عنوان خواهر رضاعی بودن منتفی می شود؟

در استدلال به این روایت چند اشکال وجود دارد:

۱. اشکال اول ناشی از اختلافی است که در عبارت روایت وجود دارد، به خصوص آن که لفظ کافی «فلیختبر» است و با سیاق عبارت بعدی هماهنگ تر می باشد. از این تعبیر احتیاط به معنای مصطلح فهمیده نمی شود.
  ۲. امام علیه السلام به طور مستقیم دستور نمی دهند که با زنی که چنین ادعاهایی دارد، نباید ازدواج نکرد، بلکه حکم به اختبار و سؤال درباره او می کنند، این خود قرینه ای است بر اینکه مقصود از احتیاط یا اختبار وجوب مولوی شرعی نیست، بلکه امری ارشادی است.
- حتی اگر هم روایت بر امر مولوی دلالت کند، باز اشکال های بعدی پدید می آید.
۳. روایت دلالت بر لزوم احتیاط در شک بدوی و ابتدایی ندارد و فقط مواردی را شامل می شود که منشأ شک ادعای زن باشد. بنابراین، مدعای استدلال کننده را که شک بدوی هم جزء آن است، شامل نمی شود.
  ۴. مورد روایت شک در موضوع خارجی است نه شک در حکم شرعی، در حالی که بحث ما در موارد شک در حکم شرعی مسائل مربوط به باب فروج و نکاح است که اصل عملی اولی چیست؟
  ۵. می توان گفت که مفاد روایت آن است که این زن ادعایی کرده، این ادعا از باب اقرار العقلاء است. در اینجا چند قاعده مطرح است؛ یکی قاعده اقرار العقلاء علی أنفسهم است و دوم قاعده من ملک شیئاً ملک

الاقرار به. اگر اشکال های سوم و چهارم را نیز نپذیرفیم، این ادعای زن ادعایی است که از نظر عقلایی در یک فرض بر آن ترتیب اثر داده می شود و در یک فرض ترتیب اثر داده نمی شود. در شرع نیز همینطور است که شارع می گوید: جایی که دخول و واقعه شده ترتیب اثر ندهید اما آنجایی که دخول نشده باید احتیاط شود. به عبارت دیگر، عقلا و شرع بر چنین اقرارهایی به نحو کلی ترتیب اثر نمی دهند، بلکه ملاحظه می کنند که این ادعا در چه زمانی صورت گرفته است.

با توجه به اشکال های فوق، دلالت این روایت نیز بر وجوب احتیاط در امور مربوط به نکاح، ناتمام خواهد بود.

### روایت چهارم:

روایت مسعده بن زیاد

عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ:

لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ (وَقِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ) (۱). يَقُولُ: إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَ أَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ (۲).

مسعده بن زیاد از امام جعفر صادق علیه السلام نقل می کند که ایشان از نبی مکرم اسلام روایت می کنند که فرمودند: دنبال نکاحی که شبهه دارد نروید، (جماع نکنید یا در نکاح بر شبهه جمع نشوید)، و بر شبهات توقف کنید. امام علیه السلام می فرماید:

ص: ۴۹

۱- (۱). عبارت بین پرانتز در تهذیب نیامده است و اضافه سائل الشیعه می باشد.

۲- (۲). تهذیب الأحکام ۴۷۴:۷، الزیادت فی فقه النکاح، حدیث ۱۱۲، وسائل الشیعه ۲۵۸:۲۰، أبواب مقدمات النکاح، باب وجوب الاحتیاط فی النکاح، حدیث ۲.

مانند آن زمان که به تو خیر بدهند که تو برادر رضاعی آن زن هستی و از شیر او خورده‌ای، و او بر تو حرام است، و مانند این، پس وقوف بر شبهات و اقدام نکردن به انجام آن، بهتر است از آن که انسان در هلاکت بیافتد.

محدث بزرگوار، ملا محمد باقر مجلسی در کتاب ملاذ الأخیار، در شرح این روایت فرموده است:

صحيح على الظاهر. و يدلّ على رجحان الاحتياط في الفروج أكثر من غيرها.

قوله: «يقول» التفسير من الصادق عليه السلام أو من الرواه. «إذا بلغك» أي: بغير ثبوت شرعي، و لعله على الكراهه، و إن كان الأحوط العمل به (۱).

این روایت ظاهراً صحیح است و دلالت دارد بر رجحان احتیاط در فروج، بیش از امور دیگر. عبارت: «يقول» تا آخر، تفسیری از امام صادق علیه السلام یا روات حدیث است.

معنای عبارت «إذا بلغك» آن است که بدون ثبوت شرعی باشد، و چه بسا بر کراهت حمل شود، گرچه احتیاط بیشتر در عمل بدان است.

تقریب استدلال به روایت

از عبارت: «وقفوا عند الشبهة» و اینکه کلمه شبهه عمومیت دارد و شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه می شود، استفاده می کنیم که در احکام

ص: ۵۰



مربوط به نکاح و فروج، حتی در شبهات بدوی و حکمی، احتیاط به امر مولوی واجب است.

اشکال بر استدلال به روایت

از چند جهت در استدلال به این روایت اشکال وجود دارد:

۱. «شبهه» در عبارت مذکور اطلاق دارد؛ هم شامل شک بدوی است و هم شکی که ناشی از خبر و ادعای دیگران است. پس بر اساس این عبارت، باید در جایی که ابتداءً شک می کنیم که مثلاً آیا این زن خواهر رضاعی است یا نه، نیز احتیاط کرده و از ازدواج با او سر باز بزنیم. ولی در همین روایت شبهه را معنا کرده و فرموده شبهه این نیست که شما ابتدا شک کنید، بلکه شبهه در آن جایی است که کسی به تو خبر داده که تو از لبن این زن شیر خورده ای و تو برادر رضاعی این زن هستی، یا به تو خبر رسید که او به تو محرم است، در این موارد باید احتیاط کنی. امّا اگر چنین خبری نبود و مرد خودش شک کرد که این زن خواهر رضاعی اش هست یا نه، یا شک کرد که این زن بر او حلال است یا نه، یا اصلاً شک کرد که این زن خواهر خودش هست یا نه، این موارد شبهه نیست و مشمول احتیاط نمی شود.

بنا بر این، اگر فقط عبارت: «قف عند الشبهة» در روایت آمده بود و دنباله آن نبود، می توانستیم بگوییم شبهه اطلاق دارد و شامل شک و شبهه ابتدایی نیز می شود، اما وقتی در دنباله روایت شبهه را تفسیر کرده است، در این صورت از موضوع بحث و ادعای استدلال کننده خارج می شود.

شاهد بر این مطلب آن است که در برخی از روایات، در جایی که

مرد ابتداءً احتمال بدهد که زن، خواهر رضاعی اوست، حکم به جواز ازدواج شده است (۱).

سؤال: ممکن است بگوییم: عبارت انتهای روایت، عنوان تفسیر را ندارد، بلکه یکی از مصادیق شبهه را بیان نموده است. بنا بر این، کلمه «شبهه» شامل فرع مورد بحث هم می شود، چنان که شامل سایر شبهات بدوی خواهد شد. بر این اساس، باید بگوییم که این روایت به خوبی دلالت بر وجوب شرعی احتیاط در هنگام شبهه خواهد داشت.

جواب: در این عبارت، به بیان یک یا چند نمونه اکتفا نشده و در دنباله آن فرموده: «وما أشبه ذلك». این تعبیر بدان معنا است که در این روایت مراد از شبهه، هر گونه شبهه ای نیست، بلکه شبهاتی مراد است که مانند موارد اشاره شده در روایت باشد.

۲. عبارت «وقفوا عند الشبهة» در نسخه های فعلی تهذیب وجود ندارد و این امر موجب اجمال در عبارت روایت می شود و استدلال به این فقره را مورد خدشه قرار می دهد.

پس این روایت نیز دلالت بر مدعا ندارد.

### نتیجه

تا اینجا روشن شد که هیچ یک از روایات چهارگانه، و نیز مذاق شریعت، نمی تواند وجوب شرعی احتیاط را اثبات کند.

### دیدگاه دوم یا اصالة البرائة

با رد ادله قائلین به وجوب اجرای اصل احتیاط در مسائل مربوط به

ص: ۵۲

---

۱- (۱). مانند روایت مسعده بن صدقه. الکافی ۵: ۳۱۳، باب النوادر، حدیث ۴۰، وسائل الشیعه ۱۷: ۸۹، کتاب التجاره، أبواب ما یکتسب به، باب ۴، حدیث ۴.

باب نکاح، به طور طبیعی نتیجه این خواهد بود که اصل اولی در باب نکاح، اصالة البرائة عقلی و شرعی است.

بنا بر این، در فرض های مربوط به بحث تلقیح مصنوعی، در هر موردی که دلیلی قاطع و معتبر از آیات و روایات، بر منع و عدم جواز نیافتیم، می توانیم به این اصل تمسک کرده و حکم به جواز کنیم.

البته بدیهی است که اصالة الاحتیاط عقلاً و شرعاً مطلوب است، اما اینکه احتیاط واجب شرعی باشد، دلیلی بر این امر پیدا نکردیم.

ص: ۵۳

### اشاره

بعد از آن که اصل اولی در مسئله را - که اصالة البرائة نقلی و عقلی است - تحکیم کردیم، اکنون نوبت به بررسی فقهی و حقوقی شکل ها و اقسام مختلف تلقیح مصنوعی می رسد.

شایان ذکر است، از میان شکل ها و فرض های مختلف و بسیاری که در تلقیح مصنوعی وجود دارد، رویکرد اصلی خود را در این فصل، به بررسی فرض های کلی و مهمی که بیشتر مورد ابتلا و سؤال افراد است، معطوف می کنیم.

## اشاره

اولین قسم از اقسام تلقیح مصنوعی این است که نطفهٔ مردی را به وسیلهٔ ابزار پزشکی، در مهبل یا رحم زوجهٔ شرعی خودش قرار دهند.

معمولاً این فرض در صورتی است که به دلیل مشکلات نازایی زن، مثل اختلال در تخمک گذاری، یا ضعف اسپرم مرد، امکان تلقیح از راه طبیعی وجود ندارد، ناگزیر در شرایطی خاص و با استفاده از ابزار و وسایل مخصوص، اسپرم مرد در رحم زن شرعی او قرار داده می شود، تا لقاح با تخمک صورت گیرد.

البته در پاره ای موارد، تلقیح در خارج رحم صورت می گیرد، سپس مادهٔ حاصله را برای رشد و تبدیل به جنین، در رحم زن قرار می دهند.

به هر حال، سؤال این است که آیا از نظر شرعی این شکل از تلقیح، جایز است یا خیر؟

در بررسی این سؤال و دستیابی به پاسخ آن، در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: حکم فقهی این صورت به خودی خود.

مقام دوم: حکم فقهی این صورت با توجه به موانع شرعی دیگر.

## مقام اول: حکم فقهی این صورت به خودی خود (فی نفسه)

در میان آیات و روایات، هیچ دلیل و مدرکی نیافته ایم که لازم بدانند عمل تلقیح میان زن و شوهر، فقط از راه طبیعی انجام بگیرد. پس با توجه به اینکه دلیلی بر حرمت انجام تلقیح میان زن و شوهر، به روش غیر طبیعی، وجود ندارد، می توانیم اصاله البرائة عقلی و شرعی را در اینجا جاری ساخته و در مورد این شکل از تلقیح، به جواز آن حکم کنیم.

بنا بر این، این عمل به خودی خود، هیچ منع شرعی ندارد و جایز است، چه کاشت اسپرم در تخمک، در رحم صورت بگیرد، یا خارج از رحم و سپس وارد رحم شود.

## مقام دوم: حکم فقهی این صورت با توجه به موانع شرعی دیگر.

### اشاره

موانع شرعی در انجام این شکل از تلقیح، به خود تلقیح مربوط نمی شود، بلکه چه بسا برخی از امور مقدماتی یا مقارن تلقیح، مانع شرعی در این امر ایجاد کنند، مانند: نگاه کردن و یا تماس با عورت زن توسط پزشک معالج او، که این کار از نظر شرعی حرام می باشد. البته واضح است که در حرمت نگاه کردن به عورت زن، تفاوتی میان پزشک معالج مرد یا زن نیست، زیرا نظر به عورت زن، فقط برای شوهر او جایز است.

حال این بحث مطرح می شود که اگر قرار دادن نطفه مرد در رحم زن، مستلزم نظر یا تماس او توسط پزشک معالج باشد، آیا باز هم تلقیح به این شکل جایز است یا خیر؟ و آیا این امور مقدماتی می تواند مانع

شرعی برای تلقیح محسوب شود؟<sup>(۱)</sup> ناگفته نماند که اگر پزشک معالج، شوهر شرعی زن باشد، دیگر این بحث و این مانع مطرح نخواهد بود و بر اساس بیانی که در مقام اول گذشت، حکم به جواز جاری خواهد بود.

به هر حال بحث در مقام دوم در دو فرض قابل بررسی است:

### **فرض اول: آن که مسئله نازایی و نداشتن فرزند،**

منجر به نوعی اضطرار و حرج شده باشد، که زندگی آنها را در معرض از هم پاشیدن قرار دهد، یا مشکلاتی دیگر را پدید آورد.

در این صورت قاعده لا-حرج، این مانع را بر می دارد و ما در بحث از این قاعده، اثبات نموده ایم که لا حرج، نسبت به همه احکام الزامی جریان دارد و اختصاصی به تکالیف و جویی ندارد، بلکه در محرمات نیز جریان پیدا می کند. البته در این رابطه رعایت برخی نکات و قیود لازم است که آن را به تفصیل در رساله مربوط به این بحث آورده ایم<sup>(۲)</sup>.

بر این اساس، نظر و لمس زن توسط پزشک معالج وی، منع و حرمت شرعی نداشته، پس تلقیح نیز جایز خواهد بود.

### **فرض دوم: آن که هیچ گونه اضطرار و حرجی در بین نباشد**

و فقط مجرد معالجه و مداوا مطرح است. آیا در این شرایط، باز هم نظر و لمس زن توسط پزشک معالج، برای انجام عمل تلقیح، جایز است یا خیر؟

ص: ۵۷

---

۱- (۱). شایان ذکر است که این بحث فقط به مسئله تلقیح مربوط نمی شود، بلکه در بسیاری از امور مربوط به پزشکی مطرح است.

۲- (۲). سلسله درسهایی از قواعد فقه (۱) - قاعده لا حرج، از مؤلف.

در این فرض میل باطنی زن و مرد آن است که فرزند داشته باشند، اما در نبودن فرزند نیز زندگی آنها خوب است و می توانند مانند دیگر افراد، عمری با هم زندگی کنند و مشکلی نداشته باشند. البته این افراد نسبت به داشتن فرزند بی میل نیستند، ولی هیچ گونه اضطراری در کار نیست، بلکه در انجام تلقیح و فرزند دار شدن، صرف معالجه در بین است.

در این صورت، آیا از نظر شرعی این زن و شوهر می توانند به ملاک معالجه، نه به ملاک اضطرار و ضرورت، تلقیح مصنوعی انجام دهند، ولو منجر به تماس و نگاه نامحرم شود؟

این مانند جایی است که زنی بینی بزرگی دارد و می خواهد آن را کوچک کند، اضطراری هم در کار نیست و این کار را فقط برای زیبایی می خواهد انجام دهد، چنان که امروزه این موضوع بسیار رایج و شایع است، آیا زن می تواند تا اندازه ای که به حد اضطرار نرسیده و صرف معالجه است خود را در اختیار طیب مرد قرار دهد؟ آن هم معالجه چیزی که ضروری نیست؟ البته ممکن است بگوییم مجرد زیبایی حتی عنوان معالجه را نیز ندارد، بلکه معالجه در موارد عیب یا درد و نقص مطرح می شود.

بعضی از معالجه ها عنوان ضروری دارد، مثلاً زنی ناراحتی قلبی دارد و دکتر مرد و زن هم وجود دارند، اما اعتمادش به دکتر مرد بیشتر از زن است، همین کافی است که به دکتر مرد معالجه کند.

اما در جایی که اضطراری نیست و ملاک، مجرد معالجه است، آیا می توان از ادله استفاده کرد که این زن می تواند خود را در اختیار دکتر اجنبی قرار دهد تا نطفه شوهر او را در رحم او قرار دهد و مستلزم نظر و لمس هم باشد؟



در روایت معتبر از ابو حمزه ثمالی از امام باقر علیه السلام این طور آمده است:

عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ يُصِيبُهَا الْبَلَاءُ فِي جَسَدِهَا إِمَّا كَسْرٌ وَ إِمَّا جُرْحٌ فِي مَكَانٍ لَا يَصِلُحُ النَّظَرُ إِلَيْهِ يَكُونُ الرَّجُلُ أَرْفَقَ بِعِلَاجِهِ مِنَ النِّسَاءِ أَوْ يَصِلُحُ لَهُ النَّظَرُ إِلَيْهَا؟ قَالَ: إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ فَلْيُعَالَجْهَا إِنْ شَاءَتْ (۱).

از امام باقر علیه السلام سؤال کرده است درباره زن مسلمانی که در بدنش بلایی وارد شده، که یا یک شکستگی و یا جراحتی است و آن در قسمتی از بدن او است که نظر به آن جایز نیست، و مرد بهتر می تواند او را علاج کند تا زن، آیا نظر به این زن برای طبیب جایز است یا نه؟ حضرت پاسخ می دهند که اگر زن مضطر به این مرد شد، این مرد می تواند او را معالجه کند.

حکمی که حضرت بیان می فرمایند در قالب جمله شرطیه است که با حرف «إذا» آمده است: «إذا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ»، و مقصود آن است که اگر زن در مقام معالجه، به پزشک مرد نیاز پیدا کند و جز آن مرد، راه دیگری برای معالجه وی نباشد، اشکالی ندارد. از آنجا که بنا بر نظر مشهور در

ص: ۵۹

---

۱- (۱). الکافی ۵: ۵۳۴، باب المرأة یصیبها البلاء، حدیث ۱، وسائل الشیعه ۲۰: ۲۳۳، أبواب مقدمات النکاح، باب ۱۳۰، حدیث ۱.

باب مفهوم شرط، جمله شرطیه مفهوم دارد، پس مفهوم کلام امام علیه السلام آن است که اگر اضطرار به مرد پیدا نکند، حق ندارد خود را برای معالجه، در معرض پزشک مرد و شخص اجنبی قرار دهد. اما اگر زن اضطرار پیدا کرد، به طوری که پزشک زن نتواند او را معالجه کند و معالجه صحیح به دست مرد باشد، پس اشکالی ندارد که مرد او را معالجه کند.

پس بنا بر این، از نظر دلیل شرعی تعبدی، دلیلی نداریم که جایز بداند زن بدون آن که ضرورتی در میان باشد، تنها به جهت خواسته و میلش، خود را برای معالجه در اختیار پزشک اجنبی قرار دهد<sup>(۱)</sup>.

آری، بعید نیست از روایت استفاده کنیم که ملاک اصلی، عنوان معالجه است، یعنی در هر موردی که صدق عنوان معالجه محرز باشد، چنان چه پزشک زن در میان نباشد، می تواند به پزشک مرد مراجعه کند.

توضیح مطلب آن است که اگر ملاک را اضطرار قرار دهیم، در این صورت، در مواردی که معالجه زن ضرورت ندارد، بلکه صرفاً برای زیبایی بیشتر یا سلامتی بیشتر است، نمی تواند به مرد مراجعه کند. اما اگر ملاک را اصل عنوان معالجه قرار دادیم، دیگر در تحقق این عنوان، اضطرار لازم نیست و فقط در مراجعه به مرد اضطرار لازم است و با توجه به مورد سؤال، دایره این اضطرار به گونه ای است که پزشک مرد نسبت به پزشک زن اصلح و ارفق باشد، به عبارت دیگر، مراد از اضطرار آن نیست که اصلاً پزشک زنی وجود نداشته باشد.

ص: ۶۰

---

۱- (۱). بعضی از فقهاء وجه و کفین را در نظر به اجنبیه استثناء کرده اند و ما نیز در مباحث مفصلی که پیرامون آیات حجاب داشتیم، پس از بحث های استدلالی مفصل، همین نظریه را اختیار نمودیم.

در اینجا تذکر سه نکته لازم و ضروری است.

نکته اول: ادله حرمت نظر به اجنبیه و ادله حرمت لمس اجنبیه، اطلاق دارد و هر وضعیتی را که حرج و سختی در میان نباشد، شامل می شود. پس در مواردی که شخص دو بچه دارد و فرزند سومی می خواهد و آن مستلزم تلقیح مصنوعی و بالطبع نظر مرد اجنبی به زن باشد، اطلاق ادله حرمت نظر و لمس آن را شامل شده، حکم به عدم جواز می کند.

نکته دوم: بین مورد این روایت و محل بحث ما اختلافی وجود دارد که مناسب است آن را توضیح دهیم. در روایت، نگاه کردن به فرج زن مطرح نیست، از این روی معالجه توسط پزشک زن را مفروض گرفته و چه در حال اضطرار و چه اختیار، آن را جایز می داند. این امر برای راوی نیز مفروض عنه است که معالجه توسط پزشک زن اشکالی ندارد.

اما مورد بحث ما تلقیح مصنوعی است که غالباً مستلزم نظر به فرج و لمس آن است، و همان طور که در اول بحث بیان شد، فرقی میان پزشک زن و مرد نمی کند، چون برای زن نیز نگاه کردن به فرج زن دیگر جز در حال ضرورت جایز نیست. از این روی بر مبنای این روایت نمی توانیم بگوییم تلقیح مصنوعی اگر توسط پزشک زن انجام بگیرد جایز است به طور مطلق، ولو آن که اضطرار و حرجی در میان نباشد.

بنا بر این اگر زن نیز پزشک معالج باشد، چنان که اضطراری در میان نباشد، باز هم تلقیح مصنوعی به شکل اول جایز نیست.

نکته سوم: آیا ادله حرمت نظر و لمس اجنبیه فقط نگاه کردن به

ظاهر جسم زن را در بر می گیرد، مانند مو و بدن، یا اینکه هم باطن و هم ظاهر جسم او را شامل می شود؟ فرض کنید پزشک مردی بخواهد شکم زنی را جراحی کند و به هیچ وجه به ظاهر بدن او تماس یا نگاه نداشته باشد، بلکه زنی دیگر شکم او را شکافته و سپس پزشک مرد مثلاً روده یا قلب او را جراحی کند، سؤال این است که آیا باز هم نظر کردن به درون بدن او یا احیاناً لمس قلب یا روده آن زن حرام است؟

جواب به این سؤال متوقف است بر بررسی ادله حرمت نظر و لمس، مانند آیه شریفه: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» (۱)، بدین منظور که آیا از این ادله تنها حرمت نظر به ظاهر را می توان استفاده کرد، یا خیر؟

البته تفصیل این بحث باید در کتاب النکاح مطرح شود، اما تحقیق آن به طور اجمال آن است که این آیه شریفه فقط در مورد نظر به ظاهر فرج است، یعنی خداوند متعال در این آیه شریفه بر مؤمن نظر نمودن به فرج مؤمنه را و بالعکس، حرام می داند و دلالتی بر نظر به سایر اجزای بدن و یا باطن آن ندارد.

ص: ۶۲

تشریح و توضیح

یکی از اقسام کلی تلقیح مصنوعی آن است که نطفه مردی را در رحم زنی که زوجه شرعی و قانونی او نیست قرار داده و با تخمک او تلقیح کنند.

این صورت خود دارای دو صورت کلی است:

صورت اول: علت ناباروری زن، از شوهر است، به طوری که اسپرم او به هیچ وجه قدرت باردار کردن زن را ندارد، از این روی نطفه مردی دیگر را با تخمک همسر او تلقیح می کنند.

صورت دوم: علت ناباروری خود زن است. در اینجا اسپرم شوهر او را با تخمک زنی دیگر تلقیح می کنند. از این صورت، فرض های مختلفی پدید می آید که سه قسم کلی آن عبارت است از:

۱. زن دریافت کننده اسپرم، همسر قانونی مردی دیگر است.

۲. زن دریافت کننده همسر کسی نیست.

۳. آن زن همسر دیگر یا کنیز شوهر زن اول است.

هر چند هر دو صورت فوق را با همه فرض هایشان، می توانیم تحت این عنوان کلی قرار دهیم که «میان نطفه مرد و زنی که هیچ نسبت

همسری شرعی با یکدیگر ندارند، تلقیح صورت می گیرد»، اما با توجه به اینکه علت ناباروری در هر یک از این دو صورت، موجب پدید آمدن فرض های مختلف و متفاوتی می شود، آن دو را به شکل مستقل مورد بررسی قرار می دهیم.

از این روی، در این جا، فقط به بررسی صورت اول می پردازیم و صورت دوم را تحت عنوان «شکل سوم» مورد بررسی و تحقیق فقهی قرار خواهیم داد.

لازم به ذکر است که در بند ۳ و ۴ از نمودار درج شده در مقدمه این نوشتار، دو صورت بالا و تقسیم های فرعی آنها را به تفصیل آورده ایم. (۱).

### حکم فقهی شکل دوم

از نظر حکم فقهی، دریافت جواز یا عدم جواز شکل دوم تلقیح مصنوعی، بازگشت به این سؤال کلی است که: «آیا قرار دادن نطفه مردی اجنبی در رحم زنی اجنبیه جایز است؟»

در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه وجود دارد:

۱. حرمت؛ ۲. جواز.

در اینجا به بررسی ادله هر یک از این دو دیدگاه و بیان دیدگاه فقهی مورد قبول و ادله آن خواهیم پرداخت.

ص: ۶۴

## اشاره

برای این دیدگاه سه دسته دلیل اقامه کرده اند:

## دسته اول: روایات

### روایت نخست:

روایتی است که ثقه الاسلام کلینی در کافی، شیخ صدوق در عقاب الأعمال، و محدث برقی در محاسن نقل کرده اند. متن روایت طبق نقل کافی به قرار زیر است.

عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن عثمان بن عیسی، عن علی بن سالم، عن أبی عبدالله علیه السلام قال: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ. (۱)

شدیدترین عذاب ها در روز قیامت برای مردی است که نطفه خود را در رحم زنی قرار بدهد که آن رحم بر او حرام است.

در کتاب دعائم الاسلام نیز به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

... وَأَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ أَقْرَ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ مُحْرَمٍ عَلَيْهِ. (۲)

و در کتاب الجعفریات و دعائم الاسلام به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام از

ص: ۶۵

---

۱- (۱) . الکافی ۵: ۵۴۱، باب الزانی، حدیث ۱، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ۳۱۰، المحاسن (للبرقی) ۱: ۱۹۲، کتاب عقاب

الأعمال، الباب ۴۶، وسائل الشیعه ۲۰: ۳۱۷، أبواب النکاح المحرّم، باب ۴، حدیث ۱.

۲- (۲) . دعائم الاسلام ۲: ۴۴۷، فصل ذکر حدّ الزانی والزانیه.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این طور آمده است:

ما من ذنب عند الله تبارک و تعالی بعد الشرك من نطفه حرام وضعها فی رحم لا تحلّ له (۱).

در عوالی اللآلی نیز روایتی نزدیک بدان نقل شده است (۲).

در این روایات حرام بودن رحم بدین معناست که بین این مرد و زن ارتباط ملک یمین و زوجیت شرعیّه وجود ندارد؛ زیرا رحم جائز آن است که یا از راه زوجیت باشد، یا ملک یمین.

با در نظر داشتن این نکته که اتحاد مضمونی این روایات و حتی شباهت در تعابیر، مؤیدی است بر اطمینان صدور روایت کافی، استدلال به این روایت را از دو منظر مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. سند روایت:

سند این روایت تا علی بن سالم اشکالی ندارد، فقط در علی بن سالم سخنی وجود دارد که مطرح می کنیم.

در میان راویان، دو نفر تحت عنوان «علی بن سالم» قرار دارند: یکی علی بن سالم بطائنی واقفی مسلک است (۳) و دیگری علی بن سالم که مجهول است (۴).

برخی از بزرگان می گویند: به جهت آن که علی بن سالم در این

ص: ۶۶

---

۱- (۱). الجعفریات: ۹۹، باب مقدار عذاب الزانی، دعائم الاسلام ۲: ۴۴۸، باب ذکر حدّ الزانی والزانیه.

۲- (۲). عوالی اللآلی ۱: ۲۵۹، الفصل العاشر.

۳- (۳). ر. ک: خلاصه الأقوال: ۳۶۲-۳۶۳، الرقم ۱۴۲۶.

۴- (۴). رجال الطوسی: ۲۴۲، الرقم ۳۱۲ و: ۲۴۴، الرقم ۳۴۷، معجم رجال الحدیث ۱۰: ۸۲.



روایت مجهول است، روایت از درجه اعتبار ساقط می باشد. (۱).

اما به نظر ما، از دو جهت می توانیم مشکل سندی این روایت را برطرف کنیم.

اول: بنا بر توثیقات عامه

یکی از راه های بررسی سند روایات و پی بردن به وثاقت راویان احادیث، توثیقات عامه است که در کتاب های رجالی به تفصیل پیرامون آن سخن رانده اند.

یکی از توثیقات عامه، توثیقی عامی است که شیخ مفید و برخی دیگر، درباره اصحاب امام صادق علیه السلام دارند، مگر کسانی که تصریح بر ضعف آنها وارد شده است (۲). بر اساس این توثیق، برخی معتقدند که تمام اصحاب امام صادق علیه السلام که در رجال شیخ طوسی آمده اند ثقه می باشند.

در معجم رجال الحدیث آمده است:

قیل: إنَّ جميع من ذكره الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام ثقات. و استدلووا على ذلك بما ذكره الشيخ المفيد في أحوال الصادق عليه السلام، قال: «إنَّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواه عنه عليه السلام من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات فكانوا أربعة آلاف» (۳).

از جمله کسانی که این توثیق را پذیرفته، شیخ حرّ عاملی می باشد.

ص: ۶۷

---

۱- (۱). مؤمن القمی، الشیخ محمّد، کلمات سدیدة: ۸۲.

۲- (۲). ر. ک: الإرشاد ۲: ۱۷۹.

۳- (۳). معجم رجال الحدیث ۱: ۵۵.

وی در کتاب أمل الآمل، در شرح حال خلیل بن اوفی، می گوید:

ولو قیل بتوثیقه و توثیق جمیع اصحاب الصادق علیه السلام إلمان ثبت ضعفه لم یکن بعیداً، لأنّ المفید فی الإرشاد، و ابن شهر آشوب فی معالم العلماء و الطبرسی فی إعلام الوری قد وثّقوا أربعه آلاف من أصحاب الصادق علیه السلام، و الموجود منهم فی کتب الرجال و الحدیث لا یبلغون ثلاثه آلاف. و ذکر العلامه و غیره أنّ ابن عقده جمع الأربعه آلاف المذکورین فی کتب الرجال(۱).

بر همین اساس، علی بن سالم، با اینکه مجهول است، اما به توثیق عام شیخ مفید، ثقه خواهد بود و روایت او معتبر می باشد.

مرحوم محقق خوئی گرچه در آغاز، توثیقات عامه را حجّت می دانست، اما در اواخر عمر از این مبنا برگشته و معتقد بود که برخی از این توثیق ها، که از جمله آنها توثیق شیخ مفید است، حجّیت ندارند(۲). از این روی بنا بر نظر ایشان، سند این روایت مشکل خواهد داشت.

اما به نظر ما، توثیق عام شیخ مفید، با جلالتی که دارد، کافی است در اینکه تمام اصحاب امام صادق علیه السلام مگر کسانی که تصریح به ضعف آنها شده است، و ثاقبتشان اثبات شود، بنا بر این، روایت علی بن سالم نیز قابل اعتبار خواهد بود.

دوم: روایت ابن ابی عمیر و دیگران از او

اگر این علی بن سالم، علی بن سالم کوفی باشد، او کسی است که

ص: ۶۸

---

۱- (۱). أمل الآمل ۱: ۸۳.

۲- (۲). معجم رجال الحدیث ۱: ۵۵.

اجلائی مثل ابن ابی عمیر و یونس بن عبد الرحمن از او روایت نقل می کنند(۱). یکی از راههای تشخیص اعتبار راوی نیز همین است که اجلائی از روایت حدیث، از او روایت نقل کنند.

بنابراین، اگر از طریق توثیقات عامه نیز نتوانیم اعتبار روایت را اثبات کنیم، این وجه در تشخیص اعتبار این روایت کافی خواهد بود.

البته این در صورتی است که ما بدانیم این علی بن سالم که در روایت آمده، همان علی بن سالم کوفی است.

نتیجه این که به نظر ما این روایت معتبر است و نمی توانیم از نظر سندی در این روایت خدشه وارد کنیم.

شایان ذکر است که محدث مجلسی قدس سره در روضه المتقین، از این روایت به: «الموثق كالصحيح» تعبیر می کند(۲).

۲. دلالت روایت:

در تبیین چگونگی استدلال به این روایت بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، ابتدا لازم است چند تعبیر را که در این روایت آمده است، توضیح دهیم.

الف. نطفه چیست؟

در کتاب قاموس، در معنای لغوی نطفه آمده است:

النطفه: الماء الصافی قلّ أو کثر(۳).

نطفه آب زلال است، کم باشد یا زیاد.

ص: ۶۹

---

۱- (۱) . ر. ک: معجم رجال الحدیث ۱۳: ۳۱۴-۳۱۵.

۲- (۲) . روضه المتقین ۹: ۴۴۱.

۳- (۳) . الجوهری، القاموس،؟؟؟.

در لسان العرب نیز معنای لغوی آن را اینطور بررسی کرده است.

النُّظْفَةُ: الماء القليل يبقى في الدَّلْوِ؛ عن اللحياني أيضاً، وقيل:

هي الماء الصافي، قلَّ أو كثر، و الجمع نُظْفٌ و نِظَافٌ، و قد فرَّق الجوهري بين هذين اللفظين في الجمع فقال: النُّظْفَةُ الماء الصافي، و الجمع النُّظَافُ، و النُّظْفَةُ ماء الرجل، و الجمع نُظْفٌ (١).

نطفه آب کمی است که در دلو باقی می ماند، از لحياني نیز اینطور نقل شده است. گفته شده: آن آب زلال است، کم باشد یا زیاد، و جمع آن نُظْفٌ و نِظَافٌ است. جوهري میان این دو لفظ در جمع فرق گذاشته است و گفته: نطفه آب صافی است و جمع آن نِظَافٌ است و نطفه آب مرد است و جمع آن نُظْفٌ است.

راغب اصفهانی نیز در کتاب المفردات می گوید:

النطفة: الماء الصافي، ويعبر بها عن ماء الرجل (٢).

نطفه عبارت است از آب صاف و زلال، که از آن به آب مرد نیز تعبیر می شود.

همان طور که می بینیم بنا بر دیدگاه جوهري، نطفه در لغت هم به آب صافی اطلاق می شود و هم به آب مرد.

اما برخی مدعی شده اند که نطفه عبارت است از ترکیب حاصل از اسپرم مرد با تخمک زن.

ص: ٧٠

---

١- (١). لسان العرب ٩: ٣٣٤، «نطف».

٢- (٢). ؟؟؟.

در کتاب کلمات سدیدة می خوانیم:

والظاهر أنّ المراد بالنطفة هي المركبة من منى الرجل وبيضه المرأة، وهي أول ما يخلق من مبدأ نشوء الإنسان كما في موثقة إسحاق بن عمار الواردة في النهي عن شرب الدواء المسقط للحمل من قول أبي الحسن عليه السلام: «إنّ أول ما يخلق النطفة»<sup>(۱)</sup>

ظاهراً مراد از نطفه همان صورت ترکیب شده از منی مرد و تخمک زن است و آن اولین چیزی است که به عنوان مبدأ نشأت انسانی خلق می شود، چنان که در موثقة اسحاق بن عمار که درباره نهی از نوشیدن دواء برای سقط حمل وارد شده، آمده است: اولین چیزی که خلق می شود نطفه است.

اما به نظر ما این معنای نطفه ناتمام است. گواه بر این مدعا نیز همین روایت می تواند باشد، زیرا در این روایت نطفه را به رجل نسبت داده و می گوید: «رجل أقرّ نطفته» و عرف از این عبارت نمی فهمد که منظور از این نطفه، ترکیب حاصل شده از اسپرم مرد و تخمک زن است.

بلی، آنچه در این روایات آمده، معنای مجازی نطفه است که به جهت نقش مؤثر ماء الرجل در ساختن ترکیب حاصله، از آن ترکیب نیز به نطفه تعبیر شده است، از باب تسمیه کل به اسم جزء.

بدین ترتیب، با توجه به آنچه از اهل لغت نقل کردیم، و نیز بر اساس ظاهر این روایت، روشن شد که مراد از «نطفه» ترکیب حاصله از منی و تخمک نیست، بلکه تنها ماء الرجل و منی مرد مراد است، مگر آن که قرینه ای بر خلاف آن داشته باشیم.

ص: ۷۱

ب. مقصود از استقرار نطفه چیست؟

از دو منظر می توان به ارتباط جنسی زن و مرد بیگانه توجه نمود:

اول: نزدیکی و مقاربت آنها با یکدیگر است. در اینجا مقاربت از روی زنا، گاهی همراه با قرار دادن نطفه در رحم زن است و گاهی شخص زانی صرفاً دخول می کند و نطفه را در رحم زن قرار نمی دهد.

در این فرض خواه نطفه را در رحم زن قرار بدهد یا ندهد، زنا محسوب می شود.

دوم: قرار دادن منی در رحم زن بیگانه.

در این فرض مقاربت و نزدیکی زنا کننده را مورد نظر و توجه قرار نداده ایم، بلکه توجه خود را به قرار دادن نطفه در رحم زن، خواه ناشی از نزدیکی و دخول باشد، یا به هر وسیله دیگر، معطوف کرده ایم.

پر واضح است که میان فرض اول و دوم، عموم و خصوص من وجه است. از سویی بعید است بتوانیم بر استقرار نطفه که ناشی از دخول نیست، عنوان «زنا» را اطلاق کنیم.

در واقع آنجا که بخواهیم درباره میزان معصیت و گناه قراردادن نطفه در رحم زن اجنبیه و ولد زنا درست کردن، سخن بگوییم، دیگر فرقی نمی کند که این نطفه گذاری، ناشی از نزدیکی و دخول باشد یا بدون آن، مانند آن که مردی، منی خود را با وسیله ای، در رحم زن بیگانه قرار دهد و موجب تکوین فرزندی از زنا در رحم او شود.

این روایت نیز در صدد بیان زنا و مقاربت از حرام و گناه و معصیت آن نیست؛ چه گناه و معصیت زنا برای همه افراد واضح و مبرهن است و

ص: ۷۲

خداوند متعال در قرآن کریم صریحاً دستور داده است که حتی به زنا نزدیک نشوید (۱)، بلکه روایت، به فرض دوم اشاره دارد، که آن غیر از مطلق زنا و بالاتر از آن می باشد، این که زنا کننده، آنقدر گستاخ و بی شرم باشد که بخواهد نطفه خود را در رحم زن اجنبیه قرار داده و موجب تکوین جنینی از حرام شود؛ از این روی این شخص را به اشد عذاب در روز قیامت محکوم فرموده است.

بنا بر این، اگر استقرار نطفه در رحم زن اجنبیه محکوم به این عذاب شد، این استقرار اطلاق دارد و فرقی نمی کند که از راه مقاربت باشد، یا با وسیله ای دیگر این استقرار صورت گیرد تا منجر به ولد از حرام شود.

به توضیح دیگر، می توانیم از این روایت مسئله زنا و مقاربت را الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم این روایت ملاک در مشمول این نوع عذاب بودن را این قرار داده که کسی نطفه خود را در رحم زن بیگانه قرار دهد.

اگر ما بتوانیم بگوییم روایت برای زنا و مقاربت، خصوصیت و موضوعیتی قائل نیست، بلکه ملاک چنین گناه و معصیتی را فقط قرار دادن نطفه در رحم اجنبیه می داند، در آن صورت برای جایی که بین نطفه این مرد و زن تلقیح مصنوعی صورت بگیرد نیز استقرار نطفه صدق کرده و حرمت باقی است.

با این توضیح، خود استقرار نطفه موضوعیت پیدا کرده و مشمول حکم شدیدترین عذاب ها می شود، ولو آن که از راه زنا نباشد، مثل جایی که اصلاً دخول و مقاربتی میان زن و مرد اجنبی واقع نشود، بلکه نطفه مرد از راه غیر طبیعی وارد رحم زن شود.

ص: ۷۳

به نظر می رسد استفاده چنین اطلاقی از روایت، مشکل و ناتمام باشد؛ زیرا:

اولاً: در کلام امام علیه السلام، استقرار به خود رجل نسبت داده شده و می فرماید: «رجل أقر نطفته فی رحم...». بنابراین، ولو آن که اطلاق مذکور را بپذیریم و استقرار را مقتید به مباشرت و مقاربت نکنیم، اما باز هم همه فرض های شکل دوّم تلقیح مصنوعی را شامل نخواهد بود؛ زیرا اگر دلالت روایت را برای کسی که خودش با وسیله و ابزاری، نطفه خود را در رحم دیگری قرار دهد، تمام بدانیم، لاقل مواردی هست که قطعاً از مورد این روایت خارج است؛ مانند:

۱. آنجا که دیگران نطفه مرد را در رحم زن اجنبیه قرار دهند و خود مرد نیز از این عمل اطلاع دارد. در اینجا بعید است بتوانیم اطلاق روایت را مشمول این مورد بدانیم.

۲. اگر مورد قبل را نیز مشمول اطلاق روایت بدانیم، لاقل در جایی که مرد متوجه نباشد نطفه او را در رحم زنی اجنبیه قرار داده اند و هویت او مشخص نباشد، دیگر به هیچ وجه نمی توانیم اطلاق روایت را شامل آن بدانیم.

مردی که خبر ندارد نطفه او را در رحم چه کسی قرار می دهند و زن هم نمی داند که این نطفه برای چه کسی است، آیا این مرد مشمول «اشدّ الناس عذاباً یوم القیامه» می باشد؟

مثال روشن آن مسئله ای است که در کتاب الحدود آمده، که مردی با



زن خود نزدیکی می کند و سپس این زن با زن دیگری مساحقه کرده و نطفهٔ مرد در رحم زن دیگر قرار می گیرد. در اینجا به هیچ وجه نمی توانیم بگوییم این زن مساحقه کننده، یا شوهر او، به حکم این روایت، مشمول «اشد الناس عذاباً يوم القيامة» هستند.

ثانیاً: در کنار اطلاق مذکور، این احتمال نیز وجود دارد که روایت خصوصیتی را برای استقرار نطفهٔ ناشی از مقاربت قائل است، به طوری که فرض مقاربت میان زن و مرد، در روایت مفروغ عنه بوده، لذا بدان اشاره نشده است.

به عبارت دیگر، روایت ظهور در این دارد و یا لااقل ما احتمال این خصوصیت را می دهیم که برای مسئلهٔ مقاربت یک موضوعیتی قائل باشد و به صرف اینکه مرد نطفهٔ خود را در رحم زن بیگانه قرار داد، ولو بدون مقاربت، مشمول اشدیت عذاب قرار نگیرد.

روشن است که اگر مرد و زن بیگانه با هم زنا کردند و مرد، نطفهٔ خود را در رحم او قرار داد، این بچه عنوان ولد الزنا پیدا می کند. امّا در جایی که مقاربتی نیست و فقط با ابزار و وسائل، نطفه را می گیرند و در رحم زن اجنبیه قرار می دهند و زناهی وجود ندارد، ولو آن که بگوییم که این کار حرامی است، اما فرزند آنها ولد الزنا نمی شود، بلکه ولد حرام است.

بنابراین، اگر برای مقاربت و نزدیکی و زنا موضوعیت وجود دارد، یا لااقل احتمال خصوصیت دادیم، همین احتمال کافی است برای اینکه نتوانیم آن اطلاق و ملاک کلی را استنباط کنیم.

با توجه به مناقشه ای که در استدلال به روایت کردیم، نتیجه می گیریم که این روایت نمی تواند حرمت شکل دوم تلقیح - یعنی تلقیح میان نطفه مرد اجنبی و زن اجنبیه - را اثبات کند، به خصوص در آنجا که این تلقیح با اراده و خواست مرد صورت نگرفته باشد.

### روایت دوم

روایتی است که مرحوم شیخ صدوق در دو موضع از کتاب من لایحضره الفقیه، و نیز در خصال نقل فرموده است و متن آن مطابق نقل خصال چنین است:

حدَّثنا مُحَمَّد بن الحسن رضی الله عنه، قال: حدَّثنا سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود، قال:

سمعت غير واحد من أصحابنا يروى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَكْبَرَ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ إِمَامًا أَوْ هَيْدَمَ الْكَعْبَةِ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قِبْلَةً لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَامًا. (١)

امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کردند که فرمود:

چهار عمل است که انسان عملی که از نظر عذاب و بدی بالاتر از این ها باشد، انجام نمی دهد؛ اول: کسی که پیامبری را به قتل برساند. دوم: کسی که امامی را به قتل برساند. سوم:

ص: ۷۶

۱- (۱). الخصال ۱: ۱۲۰، حدیث ۱۰۹، الفقیه ۳: ۵۵۹، حدیث ۴۹۲۱، الفقیه ۴: ۲۰، حدیث ۴۹۷۷.

کسی که کعبه را منهدم کند. و چهارم: کسی ماء خود را به صورت حرام در رحم زنی قرار دهد.

این روایت را از دو جهت مورد بررسی قرار می دهیم.

### الف. سند روایت

چنان که گفتیم مرحوم صدوق این روایت را در کتاب دو کتاب خود، یعنی فقیه و خصال نقل کرده است، در اولی به صورت مرسل و در دومی مسند. حال بر اساس هر دو نقل سند را مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. بررسی سند خصال:

در سندی که در خصال آمده دو اشکال وجود دارد:

اشکال اول:

وجود شخصی به نام «قاسم بن محمد الاصفهانی» در سند روایت است، که معروف به کاسام یا کاسولا می باشد(۱).

نجاشی درباره او گفته است:

القاسم بن محمد القمی، يعرف بكاسولا: لم یكن بالمرضى(۲).

ابن غضائری نیز صحت و سقم حدیث او را چنین بیان کرده است:

القاسم بن محمد الأصفهانی کاسوله أبو محمد، حدیثه يعرف تاره و ینکر اخری، و یجوز أن یخرج شاهداً(۳).

حدیث قاسم بن محمد اصفهانی را گاهی بزرگان قبول می کنند

ص: ۷۷

---

۱- (۱) . الفهرست: ۵۷۶/۱۲۷، رجال النجاشی: ۸۶۳/۳۱۵، الخلاصه: ۵/۲۴۸، رجال ابن داود: ۴۰۲/۲۶۷. در رجال شیخ طوسی:

۷/۴۹۰، به جای کاسولا، «کاسام» آمده است.

۲- (۲) . رجال النجاشی: ۳۱۵.

۳- (۳) . رجال ابن الغضائری - کتاب الضعفاء - ۵: ۵۰.

و گاهی نمی پذیرند، و جایز است حدیث او را به عنوان شاهد قرار دهیم.

خلاصه این که قاسم بن محمّد توثیق روشنی ندارد. تنها نکته در مورد او آن است که اجلایی چون: ابراهیم بن هاشم، احمد بن محمّد برقی، سعد بن عبد الله، علی بن محمّد القاسانی و دیگران از او نقل روایت کرده اند<sup>(۱)</sup>، و همین امر شاید بتواند عدم توثیق او را جبران کند.

اشکال دوم:

در سند روایت آمده: «عن غیر واحد من أصحابنا»، که این افرادی که با عنوان غیر واحد آمده، سه حالت برای آنها ممکن است: یا همه موثق باشند، یا بعضی موثق و بعضی غیر ثقه باشند، و یا همه آنها غیر ثقه باشند. بنا بر صورت اول و دوم، سند روایت مشکلی نخواهد داشت، اما بنا بر صورت سوم سند روایت غیر معتبر خواهد بود.

۲. سند روایت در فقیه

صدوق این روایت را در کتاب من لا یحضره الفقیه به صورت مرسل و بدون سند آورده و می گوید: «قال النبی صلی الله علیه و آله» و سپس متن روایت را نقل کرده است.

در مورد مراسیل صدوق در کتاب فقیه، سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول:

بعضی از فقهاء با مراسیل صدوق همان برخورد را دارند که با دیگر مراسیل دارند، یعنی معتقدند این مراسیل نیز از اعتبار ساقط و حجیتی ندارند.

ص: ۷۸

---

۱- (۱). معجم رجال الحدیث ۱۵: ۴۷-۴۸.

بسیاری از محدّثان و فقیهان بر این باورند که مراسیل صدوق مانند مسانیدش معتبر و قابل استدلال است. این دیدگاه دربارهٔ مراسیل افرادی چون: ابن ابی عمیر و شیخ طوسی نیز مطرح است.

بعضی حتّی پا را از این فراتر گذاشته و گفته اند: روایات مرسلی که این محدّثین نقل می کنند، از مسانیدشان معتبرتر است، بدین معنا که وقتی صدوق می گوید: قال رسول الله کذا، برای ما روشن است که صدوق نسبت به این حدیث صد در صد اذعان دارد و این تعبیر، گویای آن است که وی روایت را با اسناد قطعی به پیامبر، نقل می کند، و گرنه با این قاطعیّت نمی گفت: «قال النبی». امّا آنجا که می گوید: حدیثی فلان عن فلان، ظهور در این دارد که صدوق نمی خواهد اسناد قطعی حدیث را به گردن بگیرد، لذا می گوید فلانی آن را برای من نقل کرده است.

شیخ بهائی از جمله کسانی است که مراسیل صدوق را حجّت و معتبر می داند. وی در کتاب الحبل المتین، در بررسی یکی از مرسل های شیخ صدوق چنین می گوید:

إنّ الروایه الأولى من مراسیل الصدوق رحمه الله فی کتاب من لا یحضره الفقیه وقد ذکر رحمه الله أنّ ما أوردته فیه فهو حاکم بصحّته و معتقداً به حجه فیما بینه و بین الله تعالی فینبغی أن لا یقصر مراسیله عن مراسیل ابن ابی عمیر و أن تعامل معاملتها ولا تطرح بمجرّد الإرسال(۱).

روایت نخست از جمله مراسیل صدوق در کتاب فقیه است

ص: ۷۹

که وی در مقدمه آن گفته است که آنچه در این کتاب آورده، حکم به صحت آن می کند و معتقد به حجت بودن آن بین خود و خدا است، پس سزوار است که مراسیل او از مراسیل ابن ابی عمیر کمتر نباشد و همان معامله را با آن بکنیم که با مراسیل وی می کنیم و نباید به صرف ارسال آن را کنار بگذاریم.

وی همچنین از جماعتی از اصولیین نقل کرده که معتقدند مراسیل صدوق بر مسانیدش ترجیح دارد(۱).

دیدگاه سوم:

در میان متأخرین، بزرگانی مثل محقق نائینی(۲)، حضرت امام خمینی(۳) و والد بزرگوار ما قدس سره(۴) معتقدند که مرسله های صدوق دو نوع است. نوع اول آن که روایت را با «قیل» یا «نقل» یا «رُوی» بیان داشته است. در این موارد نمی توانیم بر آنها اعتماد کنیم. اما نوع دوم آن است که اسناد قطعی می دهد و می گوید: «قال...». این نوع اسناد کاشف از این امر است که صدور این حدیث در نزد او مسلم است.

والد بزرگوار ما قدس سره در این باره می فرمایند:

إنَّ الإرسال علی قسمین: قسم یکون قول الإمام علیه السلام، أو فعله، أو تقریره منسوباً إلی الروایه بقوله: روی کذا و کذا.

ص: ۸۰

---

۱- (۱). الحاشیه علی من لا یحضره الفقیه: ۳۱۷.

۲- (۲). محقق نائینی، کتاب الصلاه ۲: ۲۶۲.

۳- (۳). کتاب البیع ۲: ۶۲۸.

۴- (۴). تفصیل الشریعه، الحدود: ۱۰۳.

وقسم یسند الراوی أحد هذه الأمور إلى الإمام مستقيماً، فهذا القسم من الإرسال الذي هو لا يتحقق إلا مع توثيق الرواه الواقعه في سند الروايه بأجمعها يكون مشمولاً لأدله حجیه خير الواحد، و يكون حجّه (۱).

ما نیز این دیدگاه را پذیرفته ایم و معتقدیم اگر بخواهیم همه مراسیل صدوق را کنار بگذاریم، حدود ۲۰۰۰ روایت از اعتبار ساقط می شود.

بنابراین مراسیلی مانند روایت مورد بحث، قابل اعتماد بوده و مشکلی از نظر مرسل بودن ندارند.

نتیجه بحث سندی

اگر این روایت را به خاطر مشکلی که در سند خصال بود معتبر ندانیم، سند آن در فقیه ولو آنکه مرسل است، قابل اعتماد و معتبر می باشد و می توانیم به آن روایت استدلال کنیم.

پس این روایت از جهت سند مشکلی نخواهد داشت و قابل اعتماد است.

### **ب. تقریب استدلال به روایت**

برخی از فقهاء این روایت را دلیل حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی برشمرده اند و در مقام استدلال بدان، فقره چهارم آن را مستند قرار داده اند که امام می فرماید: «أو أفرغ ماء في امرأة حراماً؛ مردی که آب خود را در رحم زنی قرار دهد از روی حرام.

در این عبارت، «حراماً» صفت برای امرأه یا حال از او نیست،

ص: ۸۱

بلکه صفت است برای مصدر مقدر، یعنی عبارت این طور بوده: أفرغ إفراغاً حراماً.

اما این افراغ مطلق است و وارد شدن ماء مرد به داخل رحم زن اجنبیه را، به هر شکل که باشد، شامل می شود، خواه با مقاربت باشد، یا با دستگاه و تلقیح مصنوعی.

مناقشه استدلال به روایت

در آنجا که افراغ، از راه زنا و مقاربت باشد، شکی نیست که این افراغ حرام است، اما در آنجا که افراغ ماء در رحم زن اجنبیه، به وسیله دستگاه باشد، شک داریم که آیا از مصادیق افراغ حرام هست یا خیر؟ اینجا شبهه در مصداق است و اگر بخواهیم برای اثبات حرمت این نوع افراغ، به این روایت تمسک کنیم، تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود، که بنا به نظر مشهور اصولیان صحیح نیست.

بنا بر این، روایت مذکور دلالتی بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، که به وسیله دستگاه، منی مرد را به رحم زن بیگانه وارد می کنند، نخواهد داشت.

### روایت سوم

روایتی است که مشایخ ثلاثه، یعنی: شیخ صدوق، ثقه الاسلام کلینی و شیخ طوسی، هر یک با سند خود، آن را در کتاب های: علل الشرائع، فقیه، کافی و تهذیب نقل کرده اند(۱). همه آنها سند روایت را به حسن بن

ص: ۸۲

---

۱- (۱). الکافی ۷: ۲۶۲، باب النوادر، حدیث ۱۲، الفقیه ۴: ۳۸، باب ما يجب به التعزیر والحد...، حدیث ۵۰۳۳، علل الشرائع ۲: ۵۴۳، التهذیب ۱۰: ۹۹، باب الحد فی السكر...، حدیث ۴۰، وسائل الشیعه ۲۸: ۹۸، أبواب حد الزنا، باب ۱۳، حدیث ۱.



علی بن ابی حمزه بطائی از ابی عبد الله مؤمن از اسحاق بن عمار می رسانند، اما در طریقتشان به حسن بن علی اختلاف دارند.

متن روایت بنا بر نقل کافی چنین است:

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الزَّانِي أَسْرُؤُ أَوْ شُرْبُ الْخَمْرِ، وَكَيْفَ صَارَ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ وَفِي الزَّانِي مِائَةً؟ فَقَالَ: يَا إِسْحَاقُ الْحَدُّ وَاحِدٌ وَلَكِنْ زَيْدٌ هَذَا لِتَضْيِيعِ النُّطْفَةِ وَلَوْضَعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا الَّذِي أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ (۱).

اسحاق بن عمار می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم: زنا بدتر است یا شرب خمر؟ و چرا در شرب خمر ۸۰ تازیانه و در زنا ۱۰۰ تازیانه حد قرار داده شده است؟ حضرت فرمود:

حد این دو یکی است، زنا و شرب خمر هر دو حدشان ۸۰ عدد است، اما در زنا ۲۰ عدد اضافه شده چون تضييع نطفه می کند، و چون این ماء را در غیر از موضعی که خدا امر کرده قرار می دهد.

### تقریب استدلال به روایت

در مورد مدلول این روایت دو مطلب مطرح است.

مطلب اول: آیا ذیل روایت در صدد بیان دو محرم است، یکی تضييع النطفه، و دیگری قرار دادن نطفه در محلّ حرام؟

در پاسخ به این سؤال می گوییم: ظاهر روایت آن است که عبارت:

ص: ۸۳

---

۱- (۱). تخریج روایت در صفحه قبل، پاورقی ۱ آمده است.

«لوضعه...» بیان و تفسیر است برای تضييع النطفه، یعنی تضييع حرام آن است که نطفه را در غير محلّ حلال و آنچه خداوند بدان امر کرده، قرار دهند.

فتوای متأخرین از فقهاء نیز چنین است که تضييع نطفه - به مثل عزل - حرمتی ندارد.

بنا بر این، حال که با قطع نظر از این روایت می دانیم که عزل حرام نیست، پس به این قرینه می توان گفت روایت در مقام بیان آن است که قرار دادن یا وضع نطفه در غير محلّی که خداوند بدان امر کرده، موجب تشدید مجازات و حدّ بوده و حرمتی شدید دارد.

مطلب دوم: وضع نطفه در غير محلّ حلال به چه معناست؟

وضع نطفه مطلق است، چه با زنا صورت بگیرد و چه با دستگاه و تلقیح مصنوعی. نطفهٔ مرد، به هر ترتیب که در رحم زن اجنبیه قرار گیرد حرام بوده و مشمول این روایت می شود.

با در نظر گرفتن این دو مطلب، روایت مذکور دلالت دارد بر حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی و عدم جواز آن.

### مناقشهٔ استدلال به روایت

در پاسخ به این استدلال دو وجه را بیان می کنیم:

وجه اوّل: این روایت در مقام بیان مسئله ای حقوقی و وضعی از نظر شدّت و ضعف حدّ است، نه بیان حکمی تکلیفی محض، گرچه منشأ ازدیاد و شدّت حدّ شرعی یک حرمت مضاعفی است. اما بحث ما در بیان حکم تکلیفی حلیت یا حرمت تلقیح مصنوعی است. بنا بر این، به نظر می رسد روایت مذکور ارتباطی با مقام ما نداشته باشد.

وجه دوّم: اگر چه این روایت کلمه «أقرّ» و «أفرغ» ندارد و تعبیر به «وضع» دارد؛ «لوضعه اياها»، اما همان بیانی که در مورد «أقرّ» و «أفرغ» در دو روایت قبل داشتیم، در اینجا نیز جاری است، بدین معنا که اگر نطفه مرد را با دستگاه در رحم دیگری قرار دادند، نمی توانیم بگوییم:

وضع الرجل مائه فی رحم امرأه محرّمه؛ مرد نطفه اش را در رحم زنی حرام قرار داده است. او نطفه را قرار نداده، بلکه دیگران و دستگاه این کار را کرده است.

با توجه به این دو وجه، استدلال به این روایت نیز بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی نا تمام خواهد بود.

### روایت چهارم

عمده روایاتی که در این مقام به آنها استدلال شده است، همان سه روایتی است که بیان آنها گذشت و چنان که ملاحظه شد، دلالت آنها بر حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی، تمام نمی باشد.

اما در برخی آثار، روایات دیگری در اثبات حرمت نقل شده است، که از آن جمله روایت زیر می باشد.

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الرَّهْدِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِي، فَقَالَ:

اخْفَظْ مَا بَيْنَ رِجْلَيْكَ (۱).

شخصی بادیه نشین نزد نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای

ص: ۸۵

---

۱- (۱). وسائل الشیعه ۲۰: ۳۵۶، أبواب النکاح المحرم، باب وجوب العفه و...، حدیث ۳.

رسول خدا، مرا سفارش و موعظه فرما، حضرت فرمودند: بین دو پای خود را حفظ کن.

در توضیح این روایت شریفه گفته اند که دستور به حفظ بین دو پا کنایه از آن است که مراقب باش از این راه مرتکب حرام نشوی و به زنا آلوده نگردی.

برخی با توجه به اینکه دستور به حفظ میان دو پا، اطلاق دارد، استدلال کرده اند بر اینکه اگر کسی نطفه اش را با دستگاه در رحم زنی اجنبیه وارد کند، حفظ بین الرجلین نکرده است.

به نظر ما این استظهار از روایت بسیار تکلف دارد؛ زیرا «احفظ بین رجلیک» یعنی اینکه مواظب باش مرتکب زنا نشوی، بلکه از راه ازدواج و طرق شرعی رفتار نمایی.

### روایت پنجم

روایت دیگری که برای اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، بدان استدلال کرده اند، روایت معتبری است از عمار ساباطی، که متن آن چنین است.

عَنْ عَمَارِ بْنِ مُوسَى، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ يَنْكِحُ بِهَيْمَةٍ أَوْ يَدُلُّكَ، فَقَالَ: كُلُّ مَا أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِي هَذَا وَشِبْهِهِ فَهُوَ زَنَى (۱).

عمار بن موسی ساباطی از امام صادق علیه السلام سؤال می کند اگر مردی - نعوذ بالله - چهارپایی را وطی کرد، یا خودش را

ص: ۸۶

---

۱- (۱). الکافی ۵: ۵۴۱، باب الخضخضه، حدیث ۳، وسائل الشیعه ۲۰: ۳۴۹، أبواب النکاح المحرم، باب ۲۶، حدیث ۱.

مالید - کنایه از آن که استمناء کرد - آیا این کار جایز است یا نه؟ امام علیه السلام در جواب می فرمایند: هر انزالی که مرد در این گونه موارد یا شبیه بدان داشته باشد، زنا خواهد بود.

### تقریب استدلال به روایت

در مقام استدلال به روایت بر حرمت شکل دوم از تلقیح مصنوعی، بیان دو مطلب لازم است.

مطلب نخست: امام علیه السلام در مقام بیان حکم تکلیفی وطی بهیمه و استمناء است، نه حکم وضعی و حقوقی آن و میزان حدّی که بر انجام این امور جاری می شود. پس مقصود ایشان از زنا بر شمردن این امور، آن است که اینها حکم زنا را دارند، نه حدّ آن را.

مطلب دوم: این روایت در مقام بیان حکمی کلی است بر حرمت انزال شخص از غیر طریق مقاربت جنسی، که شامل مقام ما نیز می شود.

یعنی اگر مرد منی خود را انزال کند و به مرکزی بدهد و آن مرکز در رحم زنی اجنبیه قرار دهد، این را نیز زنا می گوئیم.

### مناقشه استدلال به روایت

آیا اگر نطفه مرد را - به هر شکلی که از او جدا شده باشد - به وسیله دستگاه در داخل رحم دیگری قرار دهند، باز هم حکم زنا را دارد. مثلاً - مرد در خواب محتمل شود و همان لحظه از خواب بیدار شده و نطفه خود را به این مرکز بدهد، یا از طریق مقاربت با حلال خود انزال کند و نطفه را به این مرکز بدهد، آیا باز هم اطلاق روایت شامل آن می شود؟

واضح است که چنین استظهاری از روایت بسیار بعید است.

عبارت «كُلُّ مَا أُنزِلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءٌ فِي هَيْدًا وَشَبِيهِهِ» در مقام بیان قاعده ای عمومی در انزال است، و آن اینکه مرد باید از روی اختیار با حلیله اش انزال ماء داشته باشد، حتی تنهایی حق استمناء ندارد. حال اگر با حلیله خود نزدیکی کرده و انزال کرد و نطفه اش را در رحم دیگری قرار دادند، بسیار بعید است استظهار اینکه روایت شریفه این مورد را نیز شامل باشد، بسیار بعید است، بلکه روایت فقط در مقام بیان انزال بدون سبب شرعی است، مانند وطی بهیمه، استمناء، لواط و... و شامل مانحن فیه نمی شود.

### نتیجه بررسی روایات

مهم ترین اشکالی که به استدلال به این روایات وارد است به طور خلاصه آن است که این روایات شامل محل بحث و نزاع ما نمی شوند، که به وسیله ابزار، نطفه و منی مرد را در رحم زن اجنبیه قرار دهند.

به عبارت دیگر، از این روایات مناط و ملاکی را استنباط نمی کنیم که قرار دادن نطفه در رحم اجنبیه به هر طریقی که باشد، حرام است، چنان که برخی از فقهاء چنین استفاده کرده اند.

حال که چنین حکمی به دست نیاوردیم، اگر شک کنیم که آیا این کار حلال است یا خیر، همان اصل اولی در مقام را جاری کرده و حکم به براءت و حلیت تلقیح مصنوعی به شکل دوم می کنیم. مگر آن که بتوانیم با ادله دیگر، حرمت را اثبات کنیم، که در ادامه، این ادله را مورد بررسی قرار می دهیم.

اشاره

دسته دیگر از ادله ای که بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، بدان ها تمسک کرده اند، بعضی از آیات شریفه می باشد. در این آیات بحث های مفید و قابل دقت و تأملی وجود دارد که در اینجا به اختصار به بیان آنها می پردازیم.

آیه نخست:

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» (۱).

به زن های مؤمنه بگو نگاه های خود را بپوشانند و فرج های خود را حفظ کنند.

تقریب استدلال به آیه شریفه

شاهد در این آیه شریفه عبارت «يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» است. در این عبارت، متعلق «حفظ» بیان نشده است، پس بر اساس این اصل که حذف متعلق دلالت بر عموم دارد، لازم خواهد بود که فروج خود را از هر چیزی حفظ کنند، از نگاه، لمس، مقاربت نامحرم و....

از این روی شامل مسئله مورد نظر ما نیز خواهد بود، یعنی بر زن واجب است که فرج خود را از نطفه غیر شوهر خود مطلقاً حفظ کند، حتی آنجا که به وسیله دستگاه، نطفه را داخل فرج او کنند.

ص: ۸۹

با پنج وجه می توانیم بر استدلال به این آیه پاسخ بگوییم.

وجه اول: این که می گویند: حذف متعلق دلالت بر عموم دارد، پشتوانه و مستندی ندارد و از مشهوراتی است که اصل و ریشه ای نداشته و ادعایی است بدون دلیل، که در استعمالات عرب، موارد نقض فراوانی برای آن وجود دارد.

وجه دوم: در مواردی که حکمی کلی بیان می شود و متعلق آن محذوف است، باید از راه قرینه مناسبت حکم و موضوع، ببینیم متعلق چیست و مناسبات کلامی و قرائن عرفی چه اقتضایی را دارد.

به عنوان مثال، در آیه شریفه: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (۱) قرائن اقتضا می کند که شرب را در تقدیر بگیریم و بگوییم دستور به اجتناب از شرب خمر داده شده است.

در اینجا نیز قرینه تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که مراد از حفظ فرج آن باشد که از لمس و نگاه و وطی غیر شوهر حفظ شود، نه اینکه به جهت حذف متعلق حفظ در «يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» افاده عموم کند و شامل هر نوع حفظی باشد. بنا بر این، به قرینه مناسبت حکم و موضوع، آیه شریفه دلالت دارد بر حفظ فرج از لمس و نظر و وطی و امثال آن، و هیچ دلالتی بر مطلق حفظ ندارد.

وجه سوم: بر فرض که این آیه دلالت بر عموم کند، اثبات وجوب حفظ برای مقام بحث ما به وسیله آن، تمسک به عام در شبهه مصداقیه

ص: ۹۰



است؛ چه، وقتی شک کنیم که آیا بر زن لازم است که فرج را از نطفه غیر نیز حفظ کند، اگر به عموم آیه تمسک کنیم، تمسک به عام در شبهه مصداقیه لازم می آید، که در علم اصول فقه بطلان آن اثبات شده است.

وجه چهارم: باز هم بر فرض که از آیه شریفه عموم حفظ را استظهار کنیم، به قرینه سیاق آیه و فقره قبل از آن، که می فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» می فهمیم که آیه شریفه ظهور دارد در حفظ فرج از غیر، یعنی در رابطه با غیر باید حفظ فرج کند و این حفظ، نسبت به نگاه غیر و مقاربت نامشروع غیر عمومیت دارد. اما در جایی که خود زن نسبت به فرج خود کاری انجام دهد، آیه ساکت از آن است. مثلاً خود زن نطفه ای که برای مرد اجنبی است را در فرج خود داخل کند، ظاهر آیه شامل آن نمی شود.

وجه پنجم: در برخی از روایاتی که در تفسیر این آیه شریفه وارد شده است، امام علیه السلام مقصود از فرج را در این آیه مشخص کرده و فرموده در هر کجای قرآن که کلمه فرج آمده باشد، مقصود زنا است، جز این آیه، که در آن مقصود نگاه کردن است. در این صورت، این آیه شریفه، به اولویت قطعیه، زنا را نیز بر زن حرام می داند، امّا مقام ما معلوم نیست از مصداقی آیه باشد.

برای بررسی هر چه بیشتر این مطلب روایات وارد شده در تفسیر این آیه شریفه را مورد بررسی قرار می دهیم.

این روایات در سه موضع آمده است.

روایت نخست: مرسله شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه.

وَسُئِلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ

يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ»، فَقَالَ: كُلُّ مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذِكْرِ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزَّنَا إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ لِلْحِفْظِ مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ (١).

از حضرت صادق علیه السلام درباره فرمایش خداوند متعال: «به مؤمنین بگو که چشم های خود را بپوشانند و فرج های خود را حفظ کنند، که این برای آنها پاکیزه تر است» سؤال شد، ایشان فرمودند: هر آنچه که در کتاب خدا درباره حفظ فرج آمده است مقصود حفظ فرج از زنا است، مگر در این موضع، که مراد از آن، حفظ از نگریستن بدان است.

به موجب این روایت، مراد از حفظ فرج در آیه شریفه آن است که زن فرج خود را از نگاه دیگران حفظ و نگاهداری کند.

گرچه این روایت مرسله است، اما با بیانی که قبلاً داشتیم، مراسیل صدوق که به صورت «قال» آمده و قطعی می گوید که امام صادق علیه السلام این مطلب را فرموده، حجیت دارد (٢).

روایت دوم: روایتی است که ثقه الاسلام کلینی در کافی فرموده است و بخشی از آن که مربوط به موضوع ما می باشد، در زیر می آید.

فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»، أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَأَنْ يَنْظَرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَيَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ يَنْظَرَ إِلَيْهِ وَقَالَ: «قُلْ

ص: ٩٢

١- (١). الفقيه ١: ١١٤، باب غسل الجمعة، حدیث ٢٣٥، وسائل الشیعه ١: ٣٠٠، أبواب أحكام الخلو، باب ١، حدیث ٣.

٢- (٢). ر. ک: ص ٨٠-٨١.

لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتَيْهَا وَتَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهَا وَ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزَّنا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ (۱).

خداوند تبارک و تعالی فرموده است: به مؤمنین بگو که چشمان خود را بپوشانند و فرج های خود را حفظ کنند، از این حفظ کنند که به عورت های آنها نگریسته شود، و اینکه شخص به عورت برادرش نگاه کند و فرجش را حفظ کند از اینکه بدان نگاه شود. و فرمود: به زن های مؤمن بگو که چشمان خود را بپوشانند و فرج های خود را حفظ کنند، از اینکه یکی از آنها به فرج خواهرش بنگرد، و فرج خود را حفظ کنند از اینکه بدان نگریسته شود. حضرت فرمودند: در هر کجای قرآن که دستور به حفظ فرج داده شده، حفظ آن از زنا مراد است، مگر این آیه، که آن حفظ از نگاه کردن است.

کلینی این روایت را با سند زیر نقل کرده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الزُّبَيْرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

در این سند بکر بن صالح است که او را ضعیف می دانند و ابو عمرو الزبیری نیز مجهول است، پس این روایت از جهت سند بنا بر مشهور

ص: ۹۳

---

۱- (۱). الکافی ۳۵:۲، باب فی أنّ الایمان مبثوث لجوارح البدن کلّها، حدیث ۱، وسائل الشیعه ۱۵:۱۶۵، أبواب جهاد النفس، باب ۲، حدیث ۱.

روایت سوم: معتبره ابو بصیر است که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی در ذیل آیه شریفه: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» آمده است:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفُرُوجِ فَهُوَ مِنَ الزَّنَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ فَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أُخِيهِ وَ لَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا (۲).

پدرم از محمد بن ابی عمیر، از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: هر آیه ای که در قرآن ذکر فرج در آن شده، مقصود (حفظ آن) از زنا می باشد، مگر این آیه، که آن حفظ فرج از نظر می باشد، زیرا برای مرد مؤمن حلال نیست که به فرج برادرش نگاه کند و برای زن نیز نگاه کردن به فرج خواهرش جایز نیست.

قسمت آخر این روایت در بحار الأنوار اینطور آمده است:

و لا يحلُّ للرجل أن ينظر إلى فرج أخته ولا يحلُّ للمرأة أن ينظر إلى فرج أخيها (۳).

در مورد تفسیر علی بن ابراهیم این اشکال مطرح است که گفته اند

ص: ۹۴

۱- (۱). ر. ک: مرآة العقول ۷: ۲۱۳.

۲- (۲). تفسیر علی بن ابراهیم ۲: ۱۰۱.

۳- (۳). بحار الأنوار ۱۰۱: ۳۳، باب ۳۴ من يحل النظر إليه و من لا يحل....

خود او این تفسیر را جمع نکرده، بلکه برخی شاگردانش آن را جمع کرده اند و در کتب رجالی اسمی از آنها نیست.

نتیجه بررسی این سه روایت:

ولو آن که روایت کافی و تفسیر علی بن ابراهیم را به دلیل ضعف سند نپذیریم، باز هم روایت فقیه در استدلال بر مطلوب کافی است.

نتیجه این می شود که مراد از «یحفظن فروجهن» در این آیه شریفه، نگاه کردن است، که به اولویت قطعیه زنا را نیز شامل می شود، اما دیگر نمی توانیم به اولویت قطعیه این آیه شریفه، بر حرمت محلّ بحث ما که جعل نطفه غیر در رحم است، استدلال کنیم.

### آیه دوم

سه آیه ای که در دو سوره قرآن کریم، به طور یکسان و مشابه آمده است: در سوره مؤمنون و در سوره معارج.

«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (۵) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (۶) فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (۷)» (۱).

کسانی از مردان که حفظ کننده فرج های خود هستند مگر بر زنانشان یا کنیزانی که در ملک آنها می باشند، پس آنها بر مباشرت با این زنان ملامت نخواهند شد، پس هر کس که غیر از آن را اراده کند، پس ایشان ستمکاران خواهند بود.

این آیات شریفه دو بخش دارند: صدر و ذیل؛ که برای اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، به هر دو بخش آن می توان استدلال کرد.

ص: ۹۵

## استدلال به صدر آیه

قسمت اول این آیات، یعنی آیه ۵ و ۶، با قطع نظر از استثنائی که در آن هست، می فرماید: «والذین هم لفروجهم حافظون»؛ مردان مؤمن کسانی هستند که فروج خود را حفظ می کنند، یعنی اجازه نمی دهند زن اجنبیه به فرج آنها نگاه کند، یا زن اجنبیه فرج آنها را لمس کند، یا اینکه این مرد با زن اجنبیه مقاربت نامشروع داشته باشد. آیه تمام اینها را خلاف ایمان می داند.

در اینجا متعلق حفظ فرج ذکر نشده، پس به همان بیانی که در آیه قبل گذشت (۱)، در اینجا نیز می توان به جهت حذف متعلق، استفاده عموم کرد، در نتیجه بر مرد واجب است که از همه چیز، حتی القاء نطفه اش در رحم زن اجنبیه به وسیله دستگاه، خودداری کند.

## استدلال به ذیل آیه

در آیه سوم از این آیات سه گانه چنین آمده است: «فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون».

در استدلال به این قسمت، نیازی به قاعده حذف متعلق و استفاده عموم نیست، بر خلاف استدلال به آیات قبل آن که محتاج به ضمیمه نمودن این قاعده کلی بودیم و همین مطلب فرق اساسی میان استدلال به صدر و ذیل آیه را روشن می سازد.

بر طبق ذیل آیه معنی این طور است: کسانی که غیر از ازدواج و

ص: ۹۶

ملک یمین را اراده کنند، از ستمکاران و تجاوزکاران می باشند.

نکته مهم و شاخص در استدلال به این آیه شریفه آن است که کلمه:

«وراء ذلک» اطلاق دارد، یعنی اگر مردان برای غیر از این دو دسته فروج را حفظ نکردند مطلقاً، از تجاوزکاران و ستمکاران خواهند بود.

بدیهی است که یکی از مصادیق «فمن ابتغی وراء ذلک» نیز آن است که مرد نطفه خود را در رحم زن اجنبیه قرار دهد.

نکته ای که وجود دارد این است که می توانیم از این آیه، قانونی کلی راجع به فروج به دست آوریم و آن اینکه در اسلام، فرج مرد فقط برای زن خودش و کنیز او حلال است و غیر از این، هر چه باشد حرام است.

بدین ترتیب از این قسمت آیه می توان حرمت مواردی چون: لواط، زنا، مساحقه، استمناء، نظر کردن دیگران به عورت او و... را استخراج کرد.

بدین ترتیب، شکل دوّم تلقیح مصنوعی نیز مشمول این آیه خواهد شد و اثبات می شود که قرار دادن نطفه در اختیار کسانی که می خواهند آن را داخل رحم زن اجنبیه کنند، بر مرد حرام است.

### **مناقشه و اشکال در استدلال به آیه دوم**

در پاسخ به استدلال به این آیات شریفه از دو جهت مناقشه می شود.

جهت نخست: شبیه همان اشکالاتی که بر آیات قبل بیان داشتیم، در اینجا نیز وارد است، بدین بیان که فرض کنیم تلقیح به شکل دوّم به این شکل صورت گیرد که نطفه مرد اجنبی را بدون آن که خود وی مطّلع باشد، داخل رحم اجنبیه قرار دهند، مثلاً نطفه او در جایی قرار گرفته بود، یا برای آزمایش به آزمایشگاه داده بود، پس بدون اطلاع او، آن را

توسط ابزار وارد رحم زن اجنبیه کردند، در این صورت باید بگوییم که حفظ نکردن فرج بر آن مرد صدق نکرده، پس مشمول آیه شریفه نخواهد بود و لازم می آید که این فرض جایز باشد، در حالی که هیچ گاه استدلال کننده این تفصیل را نخواهد پذیرفت.

پس ذیل آیه شامل جایی که مرد منی خود را به جهت داخل شدن در رحم زن اجنبیه خارج نکرده، بلکه بدون اختیار و اطلاع او، دیگران از نطفه اش چنین استفاده ای کرده اند، نخواهد شد.

جهت دوم: به دو دلیل و قرینه می توانیم بگوییم که مراد از حفظ فرج در این آیه، حفظ آن از زنا می باشد و عبارت «ما وراء ذلك» نیز به استفاده نامشروع از طریق مقاربت جنسی، با غیر همسر و کنیز، اشاره دارد:

دلیل نخست: قرینه داخلی ای که در آیه وجود دارد، یعنی استثنای همسر و کنیز؛ چه ارتباط مرد با این افراد از طریق مقاربت و لمس است، نه شکل دیگر. بنا بر این باید مراد از «فمن ابتغى وراء ذلك» نیز مقاربت نامشروع باشد.

دلیل دوم: با توجه به روایاتی که در ذیل آیه اول ذکر کردیم، مقصود از حفظ فرج در این آیه، حفظ آن از زنا می باشد، چون آن روایات بیان داشتند که در همه جای قرآن مگر در آیه ۳۱ سوره نور، مراد از حفظ فرج، حفظ آن از زناست.

### **پاسخ به مناقشه استدلال به آیه**

در اینجا به جهت تحکیم استدلال به ذیل آیه و پاسخ به دو اشکالی که بدان اشاره شد، دو نکته را بیان می کنیم.



تا اینجا با ذیل آیه شریفه حرمت را برای مرد اثبات کردیم، اما زن چگونه؟ آیا این قسمت از آیه دلالت دارد که بر زن نیز حرام است منی مرد اجنبی را در رحمش قرار دهد؟

پاسخ آن است که بر اساس قاعده اشتراک تکالیف بین زن و مرد، این قسمت آیه حکم زن را نیز مشخص می کند، بدین بیان که زن نیز تنها مجاز است فرج خود را در اختیار شوهرش قرار دهد و اگر وراء آن کاری انجام داد، مرتکب حرام شده است. بدین ترتیب مورد بحث ما نیز که تلقیح نطفه در رحم زن اجنبیه است شامل آن شده و بر زن حرام است که اجازه دهد نطفه غیر شوهرش در رحم او وارد شود.

پس اگر در شکل دوم تلقیح، مرد خودش از غیر زنا، نطفه اش را در اختیار زن اجنبیه قرار داد، دو حرام واقع خواهد شد؛ یکی مربوط به مرد است و دیگری مربوط به زن.

شاهد بر اشتراک تکالیف زن و مرد، آیه دیگری در سوره احزاب است که می فرماید: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» تا آنجا که می فرماید: «وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ»<sup>(۱)</sup>. در این آیه شریفه حفظ فرج را، هم برای زن و هم مرد، در کنار یکدیگر ذکر کرده است.

اما اگر کسی قاعده اشتراک را قبول نکرد و گفت این آیه مختص به مردان است، با آن بیانی که در تقریب استدلال ارائه کردیم، می توان از آیه استفاده کرد که بر مرد حرام است نطفه خود را برای انجام عمل تلقیح، در اختیار زن اجنبیه قرار دهد.

ص: ۹۹

در بعضی از روایات از امام علیه السلام سؤال شده است که از کجای قرآن استفاده کرده اید که استمناء حرام است؟ حضرت فرموده اند از این آیه:

«فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون».

متن یکی از این روایات به شرح زیر است.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْخُضْخُضَةِ فَقَالَ: إِنَّهُ عَظِيمٌ قَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ وَفَاعَلَهُ كَنَاحِجِ نَفْسِهِ وَ لَوْ عَلِمْتَ بِمَا يَفْعَلُهُ مَا أَكَلْتَ مَعَهُ. فَقَالَ السَّائِلُ: فَبَيِّنْ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ. فَقَالَ: قَوْلُ اللَّهِ: «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»، وَ هُوَ مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ. فَقَالَ الرَّجُلُ: أَيُّمَا أَكْبَرُ الزَّنَا أَوْ هِيَ؟ فَقَالَ: هُوَ ذَنْبٌ عَظِيمٌ. قَدْ قَالَ الْقَائِلُ: بَعْضُ الذُّنُوبِ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضِ وَ الذُّنُوبُ كُلُّهَا عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ لِأَنَّهَا مَعَاصِي وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مِنَ الْعِبَادِ الْعِصْيَانَ وَ قَدْ نَهَانَا اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ لِأَنَّهَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَ قَدْ قَالَ: «لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (١) «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (٢). (٣)

ص: ١٠٠

١- (١) . يس (٣٦): ٦٠.

٢- (٢) . فاطر (٣٥): ٦.

٣- (٣) . وسائل الشيعة ٣٦٤: ٢٨، أبواب نكاح البهائم و...، باب ٣، حديث ٤.

از حضرت صادق علیه السلام درباره خضخضه - یا استمناء - سؤال شد، آن حضرت فرمودند: گناه بزرگی است که خداوند در کتابش از آن نهی کرده است. کسی که چنین می کند، گویا با خودش مقاربت کرده است و اگر تو حقیقت آنچه را چنین شخصی انجام می دهد می دانستی، هرگز با او هم غذا نمی شدی. سؤال کننده می گوید: برای من این مطلب را از کتاب خدا بیان فرمایید (که در کدام آیه است). حضرت فرمودند: قول خداوند متعال که می فرماید: فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون، و این کار از جمله ما وراء ذلك است....

تا انتهای روایت که مربوط به بحث ما نیست.

شاهد ما صدر روایت است که بعد از آنکه امام علیه السلام فرمود: خداوند نیز در کتابش از آن نهی کرده است، راوی با تیز بینی که دارد، از حضرت محل این مطلب را در کتاب خدا جویا می شود، که آن حضرت به آیه مورد بحث اشاره می فرماید و استمناء را از جمله مصادیق استفاده مرد از فرج خود در غیر همسر و کنیز قلمداد می کند.

بدین ترتیب و با مناطی که حضرت در این روایت معرفی می کند، لواط و تفخیز و مانند آن نیز از مصادیق «فمن ابتغى وراء ذلك» است، و بر اساس قاعده اشتراک، مساحقه - یعنی همجنس بازی زن با زن - نیز همینطور است. تا آنجا که می توانیم بگوییم با همان بیانی که درباره قاعده اشتراک داشتیم، شامل محل بحث ما نیز خواهد شد، یعنی اینکه

زن اجازه دهد نطفه غیر شوهرش را داخل رحم او کنند.

### چند نکته درباره این روایت

۱. سند روایت

این روایت بجز نوادر احمد بن محمد، در فقه الرضا نیز آمده است که علامه مجلسی در بحار الأنوار و محدث نوری در مستدرک الوسائل، آن را از فقه الرضا علیه السلام روایت کرده اند، با همین مضمون و همین عبارات (۱).

در سند نوادر این طور آمده که احمد بن محمد آن را از پدرش نقل کرده که او می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال شد. در این سند از نظر احمد بن محمد بن عیسی و پدرش بحثی نیست، ولی مشکل آن است که سند روایت بین محمد بن عیسی و امام صادق علیه السلام ذکر نشده است. چون محمد بن عیسی از اصحاب امام هشتم و امام نهم علیهما السلام بوده است و نمی توانسته امام صادق علیه السلام را درک کرده باشد. بدین ترتیب روایت مرفوعه می شود، ولو آنکه در آن تصریحی به رفع نشده باشد (۲). از نظر اعتبار همان بحثی که در حدیث مرسل از نظر حجیت و عدم حجیت وجود دارد، در حدیث مرفوع نیز وجود دارد.

البته به قرینه اینکه احمد بن محمد از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده و

ص: ۱۰۲

---

۱- (۱). بحار الأنوار ۱۰۱: ۳۰، تتمه أبواب النکاح، باب ۳۳، حدیث ۱، مستدرک الوسائل ۱۴: ۳۵۵، أبواب النکاح المحرم، باب ۲۳، حدیث ۱.

۲- (۲). در اصطلاح علم درایه، روایت مرفوعه در دو معنی استعمال می شود: الف. اگر در سلسله سند، در وسط یا آخر، یک یا چند نفر حذف شده باشند و تصریح به رفع کنند، مثلاً: علی بن ابراهیم عن أبیه رفعه الی أبی عبد الله علیه السلام. ب. حدیثی که مستقیماً به امام علیه السلام استناد داده شده و وسائط یا واسطه ای از آن حذف شود، بدون آنکه تصریح به رفع شده باشد.

این روایت بعینه در فقه الرضا نیز آمده است، می توان گفت او روایت را از اصل یا کتابی نقل کرده، نه مشافهه، و این اصل یا کتاب می تواند خود فقه الرضا باشد. بنا بر این، مشکل مرفوعه بودن روایت تا حدودی مرتفع می شود.

به هر حال، این مشکل سندی تا حدودی استدلال به روایت را تضعیف می کند.

۲. مقصود از تمسک امام به اطلاق آیه چیست؟

آیا تمسک امام به آیه تعبّدی است یا کاشف از اطلاق آیه است؟

به نظر می رسد ولو سند روایت از جهت رفعی که دارد، مشکل داشته باشد، استدلال امام به اطلاق آیه تعبّدی نیست تا استفاده از آن نیازمند صحّت سند باشد. به عبارت دیگر، اگر این جمله و استدلال را امام علیه السلام نیز نفرموده باشند، اما معلوم می شود در ذهن نوع مخاطبین این اطلاق وجود دارد و در هر صورت، استدلال به آیه کاشف از اطلاق آن است، بدین معنا که امام می خواهند بفرمایند: اگر من هم نمی گفتم و این روایت هم نبود و شما دقت می کردید، می توانستید از اطلاق آن به حرمت استمناء استدلال کنید. یعنی: عبارت «ما وراء ذلك» بدین معناست که اگر مردی از غیر همسر شرعی خود استفاده کند، یا زنی فرج خود را در اختیار غیر شوهرش بگذارد، به هر شکلی که باشد، حرام است.

بدین ترتیب از اطلاق «ما وراء ذلك» می توانیم استفاده کنیم که اگر زن وسیله ای مثل آلت مصنوعی را داخل فرج خود کرد و به ارضاء جنسی رسید، آن نیز مانند استمناء و خضخضه حرام است.

در فصل های بعدی خواهیم گفت که مسئله رحم اجاره ای که در

زمان ما مطرح است، و زن رحم خود را در اختیار قرار می دهد تا جنین دیگری را در آن قرار دهند، از مصادیق این آیه شریفه خواهد بود و حرام می باشد (۱).

۳. مقصود از ماوراء ذلک تمتع طرفینی است یا خیر؟

ممکن است گفته شود: با توجه به صدر آیه، می فهمیم که مراد از «ماوراء ذلک» آنجاست که تمتع از فرج طرفینی باشد و آیه، جایی را که زن یا مرد خودش با خودش کاری انجام دهد، شامل نمی شود.

در جواب می گوئیم: این استفاده درست است، اما ملاحظه بفرمایید که در لعب به فرج نیز مرد یا زن با خود به گونه ای رفتار می کند که برای خود به طور مجازی طرف مقابلی را ترسیم کند. زنی که با آلتی مصنوعی با فرج خود ملاحظه کند، در واقع مقاربت طرفینی صورت داده، اما به طور مجازی. شاهد این مطلب نیز فرمایش امام علیه السلام در روایت مزبور و غیر آن است که استمناء کننده را بسان کسی معرفی می کند که با خودش نکاح کرده است.

در همین زمینه در روایتی از کتاب شریف کافی آمده است:

سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّلْكَ، قَالَ: نَاكِحُ نَفْسِهِ، لِأَشْيَءٍ عَلَيْهِ (۲).

از حضرت درباره دلک - یا استمناء - سؤال کردم، فرمودند:

کسی است که با خودش نکاح کرده است و چیزی بر او نیست.

ص: ۱۰۴

---

۱- (۱). ر. ک: ص ۱۳۷.

۲- (۲). الکافی ۵: ۵۴۰، باب الخضخضه، حدیث ۲.

ولو آن که سند روایت، مرفوعه و ضعیف باشد، اما اگر ما باشیم و خود این آیات شریفه، ذیل آن اطلاق دارد و همان طور که در اصول فقه اثبات شده است، اصاله الاطلاق یکی از مصادیق اصاله الظهور است و حجیت آن عقلائییه است و شارع هم بنایی غیر از بناء عقلاء در محاورات خود ندارد و لذا می توانیم در ما نحن فیه به این اطلاق استدلال کنیم.

### جمع بندی استدلال به آیه دوم

ذیل آیه از جهت اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی مشکلی ندارد و استدلال بدان تمام است.

### آیه سوم:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْلَابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (۱).

این آیه شریفه گروهی از زنها را که بر مردان حرام هستند، معرفی می کند.

ص: ۱۰۵

## تقریب استدلال به آیه

چنان که گفتیم خداوند متعال در این آیه شریفه می فرماید این گروه های زنها بر شما حرام شده اند و می دانیم که تکلیف همیشه به فعل تعلق پیدا می کند و معنا ندارد که ذات این زن ها حرام باشند. پس باید فعلی در تقدیر باشد و چون در اینجا فعل معینی آورده نشده، از باب این قاعده که: «حذف المتعلق يدل على العموم»، می گوییم هر فعلی نسبت به اینها حرام است. پس شکل دوّم تلقیح مصنوعی، یعنی وارد کردن نطفه مرد در رحم زنی غیر همسر شرعی اش، مانند مادر و دختر و... حرام خواهد بود. به عبارت دیگر، آیه که می گوید: «حرمت علیکم امهاتکم»، یکی از افعالی که نسبت به مادر حرام است، قرار دادن نطفه در رحم این مادر می باشد.

کسانی که قائل به جواز شکل دوّم تلقیح شده اند، از کلام آنها بر می آید که فرقی میان اقسام زن اجنبیه نگذاشته و تفصیل نداده اند، از این روی هر زنی که غیر همسر این مرد باشد، می تواند قبول نطفه از او کند، شوهردار باشد یا نباشد، از محارم نسبی باشد یا نباشد.

در مقابل، کسانی که حکم به عدم جواز می کنند، معتقدند اگر بخواهیم بگوییم تلقیح مصنوعی به این شکل جایز است، باید بگوییم قرار دادن نطفه در رحم مادر و خواهر نیز جایز است، در حالی که اطلاق این آیه آن را حرام می داند.

## مناقشه استدلال به آیه

در استدلال به این آیه بر حرمت شکل دوّم تلقیح، از دو جهت اشکال وارد است.



همان نکته که قبلاً نیز بیان داشتیم که دلالت حذف متعلق بر عموم ولو مطلبی مشهور است، اما پشتوانه علمی ندارد و نمی توانیم بدان استناد کنیم.

با ردّ عمومیت حرمت در آیه شریفه، به قرینه تناسب حکم و موضوع می فهمیم که متعلق حرمت عبارت است از نکاح. به خصوص آن که در ذیل آیه از جمع کردن میان دو خواهر نهی کرده، «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» و آن قرینه ای مناسب بر همین معناست و معلوم می شود که مراد از حرمت در صدر آیه، حرمت نکاح و ازدواج با این زن‌هاست.

اشکال دوم:

آیاتی که قبل و بعد از این آیه است، ظهور خیلی روشنی دارند که مراد از حرمت در این آیه خصوص نکاح است. در آیه ۲۴ همین سوره می خوانیم:

«وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا تَوْهَنَ أُجُورُهُنَّ فَرِيضَةٌ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا».

و زنان شوهردار نیز بر شما حرام شده اند به استثنای زنانی که مالک آنها شده اید، این فریضه الهی است که بر شما مقرر گردیده و غیر از این زنان برای شما حلالند که با اموال خود

جویا شوید، در حالی که نگهدارندهٔ پاکی بوده و زناکار نباشید.

پس از زنانی که از آنها بهره ای شهبوانی برده اید مهرشان را به عنوان فریضه به آنان بدهید و بر شما گناهی نیست که پس از تعیین مبلغ مقرر، با یکدیگر توافق کنید. همواره خداوند بسی دانای حکیم بوده است.

این آیه شریفه نکاح با زنان شوهردار را حرام کرده و فرموده است که غیر از آن، برای شما حلال است. پس حرمت و حلیت در این آیه روی نکاح رفته است.

### آیه چهارم

«إِنَّ الْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (۱).

### تقریب استدلال به آیه

همان نکته ای که در آیه دوم بیان داشتیم، در این آیه نیز صادق است، و آن اینکه آیه اطلاق دارد و می گوید: زن و مرد باید فروج خود را از هر چیزی حفظ کنند مگر آنچه را که ما مباح بودن آن را جایز بدانیم، و آن در مورد مرد، همسر و کنیز اوست و در مورد زن تنها شوهر او می باشد.

ص: ۱۰۸

جصاص در احکام القرآن(۱) و ابن کثیر در تفسیرش(۲) بدین نکته اشاره کرده اند و شبیه آن در کلام شیخ طوسی در تبیان نیز آمده است(۳).

نتیجه این که، اطلاق آیه آنجا را که بخواهند نطفه مردی را در رحم زنی غیر همسرش بگذارند را شامل می شود.

مناقشه استدلال به آیه

اگر روایاتی که می گویند مقصود از حفظ فرج در همه آیات زنا است، نبودند(۴)، این بیان و این اطلاق درست بود، اما با توجه به آن روایات، که بیان آنها گذشت، نمی توانیم چنین اطلاقی را از آیه استفاده کرده، آن را به محل بحث تعمیم دهیم.

### نتیجه بررسی آیات و روایات

نتیجه مباحث گذشته آن است که:

۱. از میان روایات استدلال شده، به هیچ وجه نتوانستیم حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی را استفاده کنیم.
۲. از میان چهار آیه ای که بیان شد، تنها آیه هفتم سوره مؤمنون، یعنی: «فمن ابغی وراء ذلک» قابل استدلال بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی می باشد.

ص: ۱۰۹

---

۱- (۱). أحکام القرآن ۳: ۴۷.

۲- (۲). تفسیر القرآن العظیم ۳: ۲۹۶.

۳- (۳). التبیان ۸: ۳۴۱-۳۴۲.

۴- (۴). این روایات در صفحه ۹۱-۹۵ گذشت.

اشاره

از جمله ادله ای که در مقام استدلال بر حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی، بدان استناد شده، روایاتی است که علت حرمت زنا را بیان داشته اند.

از آن جمله، روایتی است که شیخ صدوق در فقیه به شکل مرسل نقل کرده است، که در آن، امام رضا علیه السلام به سؤال های مختلفی که محمد بن سنان از آن حضرت پرسیده است، پاسخ می گوید.

قسمتی از این روایت که به بحث ما مربوط می شود، چنین است:

وَ حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى الزَّانَا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفُسَادِ مِنْ قَتْلِ الْأَنْفُسِ وَ ذَهَابِ الْأَنْسَابِ وَ تَرْكِ التَّرْبِيَةِ لِلْأَطْفَالِ وَ فَسَادِ الْمَوَارِيثِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهِ الْفُسَادِ. (۱)

خداوند زنا را حرام کرد چون در آن فساد وجود دارد، از قبیل کشته شدن نفوس، و از میان رفتن نسب ها، و ترک تربیت اولاد و فاسد شدن موارث و مانند اینها از صورت های فسادى که از زنا ناشی می شود.

شاید مراد از «قتل نفس» آن باشد که زنا موجب می شود نطفه مرد جهت تولید نسل بکار نرفته و هدر رود، یا مراد آن باشد که چه بسا در اثر زنا حملی پدید آید، ولی آنها اقدام به سقط جنین و قتل نفس کنند.

مراد از «ذهاب انساب» نیز آن است که در اثر زنا و پای بند نبودن

ص: ۱۱۰

---

۱- (۱). الفقیه ۳: ۵۶۵، باب معرفه الکبائر، حدیث ۴۹۳۴، علل الشرائع ۲: ۴۷۹، باب ۲۲۹، حدیث ۱، وسائل الشیعه ۲۰: ۳۱۱، أبواب النکاح المحرم، باب ۱، حدیث ۱۵.

زن به یک شوهر، معلوم نخواهد بود که پدر واقعی این فرزند کیست، از این روی، نسب‌ها از میان می‌رود.

### تقریب استدلال به روایت

مفاسد و مشکلاتی که در روایت برای زنا برشمرده شده است، برای تلقیح مصنوعی به شکل دوم نیز وجود دارد، به خصوص با توجه به بانک‌های اسپرم که در حال حاضر در برخی کشورها وجود دارد و اصلاً معلوم نخواهد شد که پدر این فرزند کیست؟ بدین ترتیب انساب از میان می‌رود، احکام ارث فروگذار می‌شوند و بسیاری از مفاسد دیگر که منجر به فروپاشی بنیان خانواده‌ها و نقض بسیاری از قوانین الهی می‌شود.

بنا بر این شکل دوم تلقیح مصنوعی نیز بر اساس این روایت و علت حکم زنا که در آن به صراحت بیان شده است، حرام خواهد بود.

### مناقشه استدلال به روایت

در این خصوص در دو مقام بحث می‌کنیم:

#### ۱- بررسی سند روایت

سند روایت در فقیه مرسل است و در مشیخه آمده است که:

و ما کان فیه عن محمّد بن سنان، فقد روّیته عن محمّد بن علی ماجیلویه، عن عمّه محمّد بن أبی القاسم، عن محمّد بن علی الکوفی، عن محمّد بن سنان.

ورویته عن أبی، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن محمّد بن سنان(۱).

ص: ۱۱۱

---

۱- (۱). الفقیه ۴ (المشیخه): ۵۲۳.

طریق اوّل به جهت «محمد بن علی الکوفی اَبی سمینه الصیرفی» ضعیف است و طریق دوّم صحیح می باشد.

اما سند روایت در علل چنین است:

حدثنا علی بن أحمد قال حدثنا محمد بن أبي عبد الله عن محمد بن إسماعيل عن علي بن العباس عن القاسم بن الربيع الصحاف عن محمد بن سنان.

در مورد سند فقیه دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول آنکه همان سند علل باشد.

احتمال دوم آنکه یکی از دو سند مذکور در مشیخه باشد.

به هر حال بر اساس هر یک از این دو احتمال، سند روایت مشتمل بر افرادی غیر موثق و ضعیف است، مگر سند دوم مشیخه که از علی بن ابراهیم نقل کرده است.

از این مهم تر، خود محمد بن سنان، در توثیق و تعدیل او سخن بسیار و اقوال مختلف است. از این روی در بحث سندی تنها به بررسی محمد بن سنان اکتفا می کنیم.

محمد بن سنان، از جمله افرادی است که هم جرح دارد و هم تعدیل.

کشی و نجاشی و علامه او را ضعیف دانسته اند(۱).

شیخ طوسی می گوید:

وقد طعن علیه و ضعف(۲).

ص: ۱۱۲

---

۱- (۱). اختیار معرفه الرجال: ۳۲۶، رقم ۷۲۹، رجال النجاشی: ۳۲۸، رقم ۸۸۸ خلاصه الأقوال: ۲۵۱، رقم ۱۷.

۲- (۲). الفهرست: ۱۴۳، رقم ۶۰۹.

اما دلایلی نیز بر توثیق او وارد شده است.

دلیل اول: روایتی است با سند صحیح از امام باقر علیه السلام که فرمودند:

جزی الله صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و زکریا بن آدم عنی خیراً فقد وفوا لی (۱).

خدا جزای خیر دهد به صفوان و محمد بن سنان و زکریا بن آدم، اینها به من وفا کردند.

دلیل دوم: عدول و ثقاتی چون حسین بن سعید اهوازی و برادرش حسن و فضل بن شاذان و ایوب بن نوح و محمد بن الحسین بن ابی الخطاب و احمد بن محمد بن عیسی اشعری از او نقل روایت کرده اند.

دلیل سوم: شیخ در کتاب الغیبه، او را از ممدوحین دانسته است، گرچه در فهرست و رجال و دو کتاب روایی خود، او را تضعیف کرده است.

دلیل چهارم: کلامی است که مفید در ارشاد درباره او دارد و بعضی، از آن کلام توثیق او را استظهار کرده اند.

شیخ مفید در ارشاد فرموده است:

فممن روی النص علی الرضا علی بن موسی علیه السلام بالإمامه من أئبه و الإشارة إلیه منه بذلك من خاصته و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شیعته داود بن کثیر الرقی و محمد بن إسحاق بن عمار و علی بن یقطین و نعیم القابوسی و الحسین بن المختار و زیاد بن مروان و المخزومی و داود بن سلیمان و نصر بن قابوس و داود بن زربی و یزید بن سلیط و محمد بن سنان (۲).

ص: ۱۱۳

---

۱- (۱). رجال العلامه: ۱۸۹، رقم ۲۲.

۲- (۲). الإرشاد ۲: ۲۴۷.

از جمله کسانی که نص امامت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام را از پدرش روایت کرده است و به وسیله این نص، از سوی آن بزرگوار بر امامت فرزندش اشاره شده است، از خواص و افراد مورد وثوق و از اهل پرهیزکاری و علم و فقه از شیعیان اوست: داود بن کثیر رقی و محمد بن اسحاق بن عمار و علی بن یقطین و نعیم قابوسی و حسین بن مختار و زیاد بن مروان و مخزومی و داود بن سلیمان و نصر بن قابوس و داود بن زریب و یزید بن سلیم و محمد بن سنان.

از جمله دیگر چیزهایی که بر توثیق محمد بن سنان دلالت دارد: نقل روایت از او توسط ابن قولویه در کامل الزیارات (۱)، و توثیق او توسط شیخ حر عاملی صاحب وسائل الشیعه و سید ابن طاووس است (۲).

نتیجه این می شود که محمد بن سنان کسی است که هم جرح دارد و هم تعدیل.

در جایی که یک راوی هم جرح و هم تعدیل داشته باشد، پنج دیدگاه در میان علمای درایه مطرح است، که از آن میان، آنچه مطابق با تحقیق می باشد آن است که این جرح و تعدیل با هم تعارض می کنند و هیچ کدام برای ما اعتبار نخواهند داشت، پس آن راوی مثل کسی می شود که هیچ جرح یا تعدیلی در مورد او وارد نشده است. پس بر طبق نظر مشهور، سند روایتی که راوی آن چنین باشد، ضعیف خواهد بود.

ص: ۱۱۴

---

۱- (۱). کامل الزیارات: ۱۱، الباب الأول.

۲- (۲). ر. ک: منتهی المقال ۶: ۶۵.



نکته قابل ذکر در اینجا آن است که در روایاتِ علل احکام نمی توان مانند ادله سنن، قائل به تسامح شد؛ زیرا چه بسا بخواهیم حکمی کلی را از این روایات استخراج کنیم، که این امر با تسامح سازگار نیست.

## ۲- بررسی مدلول روایت

پیرامون مدلول روایت دو اشکال مطرح است که تلاش دارد استدلال به آن را برای اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، مورد خدشه قرار دهد.

### اشکال اول

با قطع نظر از سند روایت و با فرض اینکه این روایت صحیح باشد، آیا این روایت علت زنا را بیان داشته است، یا حکمت آن را؟

ممکن است گفته شود آنچه در روایت آمده، به عنوان حکمت حرمت زنا است نه علت آن، پس نمی توان آن را مفید برای تعمیم حکم به سایر موضوعات دانست. پس لازم است تفاوت علت و حکمت احکام را مورد بررسی قرار دهیم.

### تفاوت علت و حکمت احکام:

علت آن است که اگر باشد حکم هست و اگر نباشد حکم نیست، در واقع وجود و عدم حکم بسته به وجود و عدم علت است. اما حکمت اینطور نیست. حکمت بر شأنیت و اقتضاء حکم دلالت دارد، اما موجب انشاء حکم نمی شود. پس به وسیله حکمت مقتضی برای وجوب یا حرمت پدید می آید، اما در اثبات حکم کافی نیست و باید خصوصیات دیگری نیز در بین باشد.

به عبارت دیگر: علت در موضوع حکم اخذ می شود، اما حکمت در موضوع اخذ نمی شود.

به عنوان مثال اگر در «الخمر حراً لانه مسکر» اسکار را علت بدانیم، نتیجه این می شود که «الخمر المسکر حرام» و اسکار به عنوان جزء موضوع لحاظ می شود. اما در مثال دیگر که «نماز ناهی از فحشاء و منکر است» عنوان ناهی از فحشاء و منکر را نمی توانیم علت قرار دهیم و جزء موضوع باشد، زیرا موضوع وجوب فقط روی عنوان «صلاه» رفته است نه صلاتی که ناهی از فحشاء و منکر باشد.

بنا بر این، وقتی چیزی عنوان علت را پیدا کرد، می توان نتیجه گرفت که هر کجا آن علت وجود داشت، حکم هم هست و از حد آن موضوع می توان فراتر رفت. اما اگر چیزی عنوان حکمت داشت، نمی توان حکم را به موضوع دیگری که آن حکمت در آن است، تسری داد.

در این بحث نیز می توان گفت که این عناوین حکمت برای زنا هستند، نه علت، پس نمی توانیم حکم به حرمت را به تلقیح مصنوعی، ولو آنکه این عناوین و مفسد در آنجا نیز باشد، تعمیم دهیم.

### جواب

روشن است که میان علت و حکمت تفاوت وجود دارد، امّا توجه به این نکته لازم است که: در علت، اگر علت باشد حکم هست و اگر نبود حکم نیست، امّا در حکمت اگر در جایی حکمت نبود نمی توانیم بگوییم حکم نیست، در واقع در حکمت، میان نبودن حکمت و نفی حکم ملازمه نیست، یعنی ممکن است حکم باشد امّا حکمت نباشد، ولی اگر در جایی حکمت بود قطعاً باید حکم باشد.

در اینجا نیز این طور استدلال کرده و می گوئیم: حکمت حرمت زنا فقدان نسب و مواریث است، این حکمت در باب تلقیح مصنوعی نیز وجود دارد، پس می توانیم بگوییم اگر یک جا این حکمت ها بود اینها خودش منشأ و دلیل حرمت می شود.

عناوینی که در روایت ذکر شده متعدّدند، پس نمی‌توانند علت باشند، زیرا علت نمی‌تواند متعدّد باشد، بدلیل دلیل که تعدّد علل بر معلول واحد محال است.

پس آنچه در روایت آمده، حکمت است و قانون حکمت را باید در مورد آنها اجرا کرد.

### جواب

میان همه این عناوین قدر جامعی می‌توان تصوّر کرد که عنوان «فساد» است و گویی مطلب این است که: حَرَمَ اللَّهُ الزَّنا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ. این فساد نیز به قرینه تناسب حکم و موضوع، فساد در امور خانواده و نسل هاست و مصادیق زیادی خواهد داشت. یک مصادیقش فقدان نسب است و مصادیق دیگر فساد موارث. شاهد بر این مطلب نیز در خود روایت است، هم صدر روایت که در آن می‌فرماید: «حَرَمَ اللَّهُ تَعَالَى الزَّنا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ» و هم ذیل روایت که امام علیه السلام بعد از آنکه تعدادی از این مصادیق را برمی‌شمارند، به نحو کلی می‌فرمایند: «وما أشبه ذلك من وجوه الفساد».

بدین ترتیب ممکن است مصادیق دیگری غیر از آنچه در روایت آمده نیز بتوان برای فساد برشمرد.

بنابراین ما از این روایت علت استفاده می‌کنیم نه حکمت. علت حرمت زنا نیز فساد در خانواده و احکام آن است و همین علت، در شکل دوم تلقیح مصنوعی مشاهده می‌شود. پس می‌توان به حرمت آن حکم نمود.

## اشاره

در مقابل دیدگاه نخست - یعنی حرمت تلقیح مصنوعی، که ما نیز آن را اختیار کردیم - دیدگاه دیگر مبتنی بر جواز این شکل از تلقیح است. مهمترین مستند این دیدگاه دو روایت است که در زیر به مطالعه و بررسی آنها می پردازیم.

بیشتر تذکر این نکته لازم است که این روایات در کتاب وسائل الشیعه، جلد ۲۸، باب سوم از ابواب حد السحق و القیاده، آمده است. در این باب پنج روایت وجود دارد، اما اگر مضمون و سند آنها را بررسی کنیم، به نظر می رسد احادیث دوم، چهارم و پنجم یک حدیث، و احادیث اول و سوم نیز یک حدیث باشند. بنا براین مستند این دیدگاه را در قالب دو روایت بیان می کنیم.

## روایت نخست

روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب نقل کرده است. جز او، ثقه الاسلام کلینی در کافی و شیخ صدوق در فقیه آن را با اختلاف در سند و الفاظ، اما با مضمونی یکسان، نقل کرده اند.

این روایت بر اساس نقل تهذیب به قرار زیر است.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَجْدُوبٍ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنِ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ وَطِئَ امْرَأَتَهُ فَتَقَلَّتْ مَاءَهُ إِلَى جَارِيَةٍ بَكَرٍ فَجَبَلَتْ فَقَالَ: الْوَلَدُ لِلرَّجُلِ

وَعَلَى الْمَرْأَةِ الرَّجْمُ وَعَلَى الْجَارِيَةِ الْحَدُّ (۱).

معلی بن خنیس می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که مردی زن خود را وطی کرد، سپس این زن با جاریه ای باکره مساحقه کرده و آن جاریه حامله شد. حضرت در جواب فرمودند: این بچه برای مرد است و زن - چون شوهردار بوده - باید رجم شود، جاریه نیز باید حد بخورد.

### سند روایت

این روایت از نظر سند معتبر است. اسحاق بن عمار، یونس بن عبدالرحمن و عباس بن موسی مشکلی ندارند، فقط در مورد معلی بن خنیس، اقوال مختلف ذکر شده است، اما روایاتی که معلی را مدح می کند بیشتر است و اغلب اصحاب رجال نیز او را معتبر می دانند، گرچه برخی مثل نجاشی او را تضعیف کرده اند (۲).

### تقریب استدلال به روایت

در این روایت، امام علیه السلام همه احکام مربوط به این مسئله را بیان فرمودند، اما درباره حکم ادخال نطفه در رحم اجنبیه مطلبی بیان نکردند. از اینجا می فهمیم که اگر ادخال نطفه در رحم اجنبیه حرام بود، این زن باید علاوه بر رجم، تعزیر هم می شد، که امام علیه السلام در این مورد

ص: ۱۱۹

۱- (۱). التهذیب ۵۹:۱۰، باب حد السحق، حدیث ۶، وسائل الشیعه ۱۶۹:۲۸، أبواب حدّ السحق والقیاده، باب ۳، حدیث ۴.

۲- (۲). رجال النجاشی: ۴۱۷، رقم ۱۱۱۴.

به عبارت دقیق تر، استدلال کنندگان به روایت می خواهند از اطلاق مقامی این روایت، بر اثبات دیدگاه خود استفاده کنند، بدین معنا که وقتی راوی، مسئله را با امام صادق علیه السلام در میان می گذارد، ایشان آنچه در این خصوص لازم است را در قالب سه مطلب بیان می کنند: الولد للرجل - علی المرأه الرجم - علی الجاریه الحدّ. حال اگر اصل ادخال نطفه در رحم اجنبیه نیز حرام بود، باید امام دستور می دادند که به خاطر این عمل، آن زن را اول باید تعزیر کرده و بعد رجمش کنند.

بنا بر این، نتیجه آن که در مسئله ما، یعنی شکل دوّم تلقیح مصنوعی، ادخال نطفه مرد در رحم زن اجنبیه حرمتی ندارد و این شکل از تلقیح مجاز می باشد.

### جواب از استدلال به روایت

در پاسخ به استدلال به این روایت، به چند وجه می توان پاسخ داد.

وجه اول: تعزیر در جایی است که کسی فعلی را عالمّاً و عامداً انجام دهد. در این روایت مسأله امری اختیاری بوده است، از این روی امام علیه السلام دستور داده است که زن را رجم کنند و بر جاریه نیز حدّ جاری شود. اما انتقال نطفه امری اختیاری نبوده است تا موجب تعزیر شود.

وجه دوم: همان طور که در باب حدود و تعزیرت آمده، برخی از فقهاء برآنند: تعزیر در جایی است که انسان کبیره ای مرتکب شود، و گرنه آنجا که انسان گناه صغیره ای را مرتکب شود، تعزیر وجود ندارد. و معلوم نیست که ادخال نطفه - آن هم بدون اختیار، و بدون آنکه غرض از آن مسأله باشد - گناهی کبیره محسوب شود.

وجه سوم: در این روایت تصریح نشده است که آن جاریه برای مرد

بوده یا خیر، اما بعید نیست که این جاریه متعلق به شوهر آن زن بوده باشد، که در این صورت، بین رحم این زن و جاریه فرقی نمی‌کند و نطفهٔ مرد وارد رحم جاریه ای اجنبیه نشده است. یکی از شکل های تلقیح مصنوعی که بعداً خواهد آمد، آن است که نطفهٔ مرد با تخمک همسر خودش تلقیح پیدا کند، سپس آن را داخل رحم کنیز آن مرد کنند. پس این روایت مربوط به شکل دوم نخواهد بود. البته برای آن که معلوم شود جاریه برای شوهر آن زن بوده، قرینهٔ کافی وجود ندارد.

نتیجه آن که: با توجه به وجه هایی که بیان شد، استدلال به این روایت استدلالی کامل و صحیح نیست.

## روایت دوم

این روایت به عنوان سومین روایت از باب سوم از ابواب حدّ السحق و القياده آمده است و چنان که قبلاً نیز گفتیم از نظر مضمون با روایت اول این باب یکسان است.

این توضیح لازم است که روایت اول این باب را کلینی در کافی با سند زیر آورده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ وَعَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَأَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ يَقُولَانِ...»<sup>(۱)</sup>

و روایت سوم، منقول از تهذیب است، با سند زیر:

ص: ۱۲۱

---

۱- (۱). الکافی ۷: ۲۰۲، باب آخر منه.

«وَيَا سَيِّدَنَا إِدْرِيَسَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (١).

چنان که ملاحظه می شود، با اینکه مضمون هر دو روایت یکی است، اما دو سند متفاوت دارند، که ما روایت را بر اساس نقل شیخ در تهذیب ایراد می کنیم.

قَالَ: أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْمٌ يَسْتَفْتُونَهُ، فَلَمْ يُصِيبُوهُ، فَقَالَ لَهُمُ الْحَسَنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَاتُوا فُتْيَاكُمْ، فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللَّهِ وَ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ وَرَائِكُمْ. فَقَالُوا: امْرَأَةٌ جَامَعَهَا زَوْجُهَا فَقَامَتْ بِحَرَازِهِ جَمَاعِهِ فَسَاحَقَتْ جَارِيَةً بِكَرًا فَأَلْقَتْ عَلَيْهَا النُّطْفَةَ فَحَمَلَتْ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْعَاجِلِ: تُوَخَّذُ هَذِهِ الْمَرْأَةُ بِصِدَاقِ هَذِهِ الْبِكْرِ لِأَنَّ الْوَلَمَدَ لَا يَخْرُجُ حَتَّى يَذْهَبَ بِالْعُدْرَةِ وَيُنْتَظَرُ بِهَا حَتَّى تَلِدَ وَيُقَامَ عَلَيْهَا الْحُدُّ وَيُلْحَقُ الْوَلَدُ بِصَاحِبِ النُّطْفَةِ وَ تُرْجَمُ الْمَرْأَةُ ذَاتُ الزَّوْجِ.

فَانْصَرَفُوا فَلَقُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالُوا: قُلْنَا لِلْحَسَنِ وَقَالَ لَنَا الْحَسَنُ. فَقَالَ: وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ لَقِيْتُمْ مَا كَانَ عِنْدَهُ إِلَّا مَا قَالَ الْحَسَنُ (٢).

حضرت صادق علیه السلام فرمودند: گروهی، برای سؤالی فقهی به نزد امیرالمؤمنین علیه السلام رفتند، اما به حضرت دسترسی پیدا

ص: ۱۲۲

۱- (۱). التهذیب ۵۸:۱۰، باب الحد فی السحق.

۲- (۲). التهذیب ۵۸:۱۰، باب الحد فی السحق، حدیث ۴، وسائل الشیعه ۱۶۹:۲۸، أبواب حد السحق والقیاده، باب ۳، حدیث ۳.



نکردند. پس امام حسن علیه السلام که حاضر بودند فرمودند: سؤال خود را از من پیرسید، من جواب شما را می دهم، اگر آن جواب درست بود، پس از ناحیه خدا و امیرالمؤمنین بوده است، و اگر خطا کردم، امیرالمؤمنین در پس شماست و خواهد آمد، می توانید جواب صحیح را از او بخواهید. آنها سؤال را اینطور مطرح کردند که: زنی بعد از آنکه شوهرش با او مجامعت کرد، با همان گرمی نزدیکی، از نزد شوهرش برخاسته و با جاریه باکره ای مساحقه می نماید، پس بدین ترتیب نطفه شوهرش در رحم آن جاریه قرار گرفت و او حامله می شود. حضرت در حکم این سؤال فرمودند: از آن زن مهریه و صداق این باکره گرفته می شود، چون نمی توان فرزند را بیرون آورد، مگر آن که پرده بکارت جاریه زائل گردد. از طرفی باید منتظر بود تا فرزند به دنیا بیاید و بر آن جاریه حد جاری شود. و فرزند ملحق به صاحب نطفه است.

آن زن نیز که شوهر دار است، باید رجم (سنگسار) شود. آن گروه در بازگشت، با امیرالمؤمنین علیه السلام برخورد کرده، سؤال خود و جوابی را که امام حسن علیه السلام داده بود، با آن حضرت مطرح می کنند. حضرت می فرماید: به خدا سوگند اگر ابا حسن را ملاقات کرده بودید همان جوابی را می داد که حسن به شما داد.

### **مناقشه در استدلال به روایت**

همان سه جوابی که در روایت قبلی مطرح کردیم در اینجا نیز قابل

طرح می باشد.

بدین ترتیب، ادله کسانی که این شکل از تلقیح مصنوعی را مجاز می دانند، از اعتبار ساقط خواهد بود.

ص: ۱۲۴

## اشاره

این فرض در جایی مطرح می شود که علّت نازایی از زن بوده و او قادر به تخمک گذاری نیست، از این روی نطفه شوهر او را با تخمک زنی دیگر تلقیح می کنند.

## تفاوت آن با شکل دوّم

چنان که در آغاز شکل دوّم نیز اشاره شد، این شکل و شکل دوّم در این که بین اسپرم مرد و تخمک زنی اجنبی لقاح صورت گرفته است، تا حدودی مشترکند، اما دو وجه باعث شده که این شکل را به طور مستقل ذکر کرده و حکم آن را مورد بررسی قرار دهیم.

وجه نخست: علّت نازایی است.

چنان که گفتیم: علّت نازایی و تلقیح در شکل دوم شوهر بود، امّا در شکل سوّم، علّت نازایی زن است. نتیجه اینکه ممکن است گفته شود فرزند متکوّن از تلقیح در شکل دوّم را به زن می دهند، اما فرزندی که از شکل سوّم به دنیا می آید را به صاحب نطفه می دهند. از این روی این امر مسائل حقوقی متفاوتی را به دنبال خواهد داشت که در جای خود قابل طرح است.

وجه دوّم: تفاوت فرض های متصور این دو شکل

برای این شکل از تلقیح مصنوعی، فرض های مختلفی متصور است که با توجه به علت نازایی، هیچگاه تحت عنوان شکل دوّم نمی گنجد.

گرچه تفصیل این فرض ها را در آغاز این نوشتار بیان کرده ایم، اما در اینجا دوباره کلیت آنها را تکرار می کنیم.

### فرض های مختلف شکل سوّم

#### اشاره

فرض اوّل: لقاح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه، در رحم همسر مرد صورت گیرد.

فرض دوّم: لقاح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه، در رحم همان زن اجنبیه صورت گیرد.

فرض سوّم: لقاح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه نه در رحم همسر مرد و نه زن اجنبیه، بلکه در خارج رحم صورت گیرد.

واضح است که بنا بر فرض دوم، حکم این شکل و شکل دوم یکی است، اما بنا بر فرض اول و سوم متفاوت خواهد بود. ما نیز بحث خود را در شکل سوّم، مبتنی بر فرض اوّل و سوّم قرار می دهیم.

### بررسی فقهی فرض اوّل

فرض اول آن بوده زنی تخمک تولید نمی کند، تخمک زنی دیگر را بگیرند و در رحم این زن قرار دهند و شوهرش با او آمیزش کند و باردار شود.

این فرض اعمّ از آن است که زن تخمک دهنده همسر دیگر یا کنیز مرد باشد، یا بین او و مرد، هیچ گونه نسبت زوجیت نباشد.

سؤال این است که آیا این گونه تلقیح از نظر فقه جایز است یا خیر؟

### اقوال در مسأله

در این مسأله اقوال زیر مطرح است:

۱. قول به جواز به طور مطلق:

برخی معتقدند که این شکل از تلقیح مصنوعی، به طور مطلق - چه تخمک دهنده همسر دیگر مرد باشد، و یا هیچ نسبت زناشویی بین آنها نباشد - جایز است.

قائلین به جواز، دو گروه هستند:

گروه اول: کسانی که شکل دوم را جایز می دانند، این شکل را نیز جایز می دانند.

گروه دوم: برخی از کسانی که شکل دوم را حرام می دانند، در این مورد می گویند بعید نیست که قائل به جواز شویم.

۲. قول به جواز در صورتی که تخمک دهنده همسر دیگر مرد باشد.

۳. قول به حرمت به طور مطلق

ما بر اساس ادله و مدارکی که خواهد آمد، این قول را اختیار کرده ایم.

### دلیل قول به حرمت

در تبیین دلیل حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، گفتیم که این فعل مشمول آیه شریفه: «فمن ابغی وراء ذلک فاولئک هم العادون» خواهد بود.

شکل سوم نیز مشمول همین آیه شریفه است.

در آنجا بیان کردیم که بنا بر اطلاق آیه شریفه، فقط فرج زن و شوهر

بر یکدیگر حلال است و همان طور که مرد حق ندارد نطفه خود را در رحم زن اجنبی - ولو با تلقیح مصنوعی - قرار دهد و زن حق ندارد نطفه مرد اجنبی را در رحم خود قرار دهد، از سویی زن حق ندارد تخمک زن اجنبی را نیز در رحم خود قرار دهد.

### دلیل قول به تفصیل

این قول عبارت بود از جواز تلقیح در صورتی که تخمک دهنده همسر مرد باشد.

چنان که گفتیم، یکی از فرض های شکل سوم آن است که این دو زن - یعنی زن نازا و زن تخمک دهنده - شوهرشان یک نفر باشد. در این فرض، برخی از فقهاء احتمال جواز داده و چنین تلقیحی را حرام نمی دانند.

دلیل عمده این قول آن است که می گویند: برای اثبات تحریم در شکل دوم، به روایاتی مانند: «من أقر نطفته فی رحم یحرم علیه» تمسک کرده و می گفتیم بنا بر این روایات تلقیحی حرام است که میان نطفه مرد و تخمک زنی است که بینشان نسبت زوجیت وجود ندارد. اما در اینجا که تلقیح میان نطفه مرد و تخمک همسرش، در رحم زن دیگرش، می باشد، این استدلال جاری نمی شود. بنا بر این اگر تخمک آن هوو را در رحم این زن قرار دادند، «رحم یحرم علیه» بر آن صادق نخواهد بود.

بر این اساس، از آنجا که ایشان دلیل حرمت را منحصر در این گونه روایات می دانند، طبیعی است که با از کار انداختن دلالت آن بر حرمت این فرض، اصل برائت جاری کرده، و قول به جواز را اختیار می کنند.

## جواب قول به تفصیل

چنان که در بیان ادلّه شکل دوّم تلقیح مصنوعی آمد، دلیل حرمت منحصر در این روایات نیست، حتّی در آنجا، دلالت این روایات را برای اثبات حرمت شکل دوّم از کار انداختیم و عمده دلیل برای آن شکل منحصر گردید در آیه ۵ تا ۷ سوره مؤمنون، به خصوص آیه ۷: «فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون».

در این فرض نیز، بر اساس این آیه شریفه، حکم به حرمت جاری است و اطلاق آن، قرار گرفتن تخمک آن زن را در رحم هوویش جایز نمی داند.

به عبارت دیگر: اگر اطلاق آیه شریفه را مورد دقت قرار دهیم، فرقی میان اینکه دو زن، شوهرشان یک نفر باشد یا خیر، نمی گذارد. درست است که زن تخمک دهنده فرجش بر شوهر آن زن حلال است، اما فرج آنها بر یکدیگر حرام است و داشتن شوهر واحد، موجب حلال بودن فرج آنها بر یکدیگر نمیشود.

## بررسی فقهی فرض سوم

آنجا که لقاح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه، در خارج رحم صورت گیرد.

بحث در این فرض بر دو محور است:

محور اول: آیا این تلقیح حلال است یا خیر؟

محور دوم: آیا بعد از تلقیح، کاشتن آن در رحم زن این مرد جایز است یا خیر؟

نسبت به محور اول: برخی گفته اند اشکالی ندارد؛ زیرا روایاتی که در آن آمده است: «من أقر نطفته فی رحم یحرم علیه» اینجا را شامل نمی شود، زیرا منی در خارج با تخمک تلقیح شده است و صدق «رحم یحرم علیه» بر آن نمی شود.

اما با بیانی که داشتیم و بعداً نیز خواهد آمد، در این روایات، رحم خصوصیتی ندارد، بلکه ملاک، تلقیح ماء مرد و تخمک زنی است که بر این مرد حرام است. پس بر اساس این ملاک و ضابطه، از این روایات استفاده می شود که این فرض از تلقیح حرام است.

اما اگر مبنا و مستند تحریم را آیه قرار دادیم، نمی توان حرمت را استفاده نمود؛ زیرا در اینجا «ابتغی وراء ذلک» وجود ندارد، چون زن رحم خود را در اختیار غیر قرار نداده است، بلکه فقط تخمک را از درون رحم او خارج کرده اند و در خارج از رحم، با اسپرم مرد اجنبی تلقیح صورت گرفته است. در اینجا اطلاق آیه حرمت را اثبات نخواهد کرد.

اما نسبت به محور دوم: اگر در خارج تلقیح انجام گرفت، آیا می توان آن را در رحم زن این مرد، یا در رحم زنی دیگر قرار داد؟

بر طبق مبنایی که ما اختیار کردیم، اطلاق آیه شامل آن می شود و داخل کردن این ماده در رحم زن دیگر، چه بر مرد حلال باشد یا حرام، جایز نیست و مشمول «فمن ابتغی وراء ذلک» خواهد شد.



**اشاره**

این شکل بر این امر استوار است که اسپرم و تخمک، مربوط به زن و شوهر است و عمل لقاح، در خارج از رحم صورت می گیرد. اما بر اساس اینکه جنین در کجا متکون گردد، فرض های مختلفی مطرح می شود.

**فرض های مختلف شکل چهارم**

**اشاره**

فرض اول: تشکیل جنین و تکوین آن خارج از رحم صورت گیرد و به رحمی منتقل نشود.

فرض دوم: جنین به رحم همسر مرد، یعنی زن تخمک دهنده منتقل گردد.

این دو فرض بر حسب قواعد و ضوابطی که تا به حال بدانها اشاره شده است، اشکالی ندارد و جایز است. تنها مشکل برخی مقارنات و ملازمات مانند لمس و نظر است، که البته امری کلی و خارج از موضوع تلقیح بوده و چه بسا در همه صورت های تلقیح جاری باشد.

فرض سوم: جنین به رحم زن دیگر یا کنیز صاحب نطفه، منتقل گردد.

فرض چهارم: جنین به رحم زنی بیگانه، منتقل گردد.

در این دو فرض نیز از نظر تلقیح خارجی اشکالی وجود ندارد، زیرا اسپرم برای شوهر است و تخمک برای همسر او، که در خارج رحم تلقیح میان آنها صورت گرفته است. از این روی، هیچ اشکال و حرمتی متوجه آنها نیست.

سؤال و مشکل آنجا مطرح است که جنین را به رحم دیگری، خواه همسر دیگر مرد یا زنی اجنبیه، منتقل کنند. آیا چنین اقدامی از نظر فقه و شرع جایز است، یا خیر؟

بحث از جواز یا عدم جواز فرض چهارم، فرع بر قول به جواز فرض سوم است، پس در ابتدا بررسی فقهی را متمرکز در فرض سوم می‌کنیم و آن را از منظر روایات و آیات مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### حکم فقهی فرض سوم

#### الف. استدلال به روایات

در مورد روایاتی که در آنها آمده است: «من أقر نطفه فی رحم یحرم علیه» نسبت به فرض سوم، نکاتی مطرح است که در زیر بیان می‌کنیم.

۱. در مورد جواز یا حرمت تلقیح طبق فرض سوم، ممکن است گفته شود که رحم زن دوم برای زوج حرام نیست، پس این روایات شامل این فرض نمی‌شود، چون روایت نهی از رحمی می‌کند که برای شخص حرام است.

۲. ممکن است کسی بگوید که ما از این روایات عنوان «رحم یحرم علیه» را الغاء خصوصیت می‌کنیم و می‌گوییم: از این روایات استنباط می‌شود که نطفه مرد فقط باید در رحم زنی قرار گیرد که با او آمیزش

شرعی داشته است، یا تلقیح باید با تخمکی صورت گیرد که مرد با او آمیزش داشته است. بدیهی است که بر اساس این استنباط حتی فرض اول نیز محل اشکال خواهد بود، زیرا در آن فرض، تلقیح نطفهٔ مرد با تخمک همسرش، از راه آمیزش نبوده است.

پر واضح است که این الغاء خصوصیت وجهی ندارد و هیچ یک از فقهاء در فرض اول قائل به حرمت نشده اند.

۳. ممکن است کسی انصراف این روایات را ادعا کرده و بگوید که این روایات منصرف به جایی است که تخمک لقاح شده مربوط به همان رحمی باشد که پس از لقاح در آن قرار می گیرد. بر این اساس نسبت به فرض سوم قول به جواز مشکل خواهد بود.

اما چنین انصرافی به هیچ روی درست نیست و وجهی ندارد.

در کنار این روایات، روایتی دیگر وارد شده است که کمی کار را مشکل می کند. و آن روایتی است که از امام علیه السلام سؤال کردند که زنا مهم تر است یا خمر، و چرا حدّ زنا ۱۰۰ ضربه است و حد خمر ۸۰ ضربه؟ حضرت در جواب می فرمایند: در زنا ۲۰ ضربه برای این است که:

«لِتُضَيِّعَهُ النُّطْفَةَ وَ لَوْضِعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ الْمَوْضِعِ الَّذِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ»<sup>(۱)</sup>.

مدلول روایت آن است که این نطفه را نباید در موضعی قرار داد که

ص: ۱۳۳

---

۱- (۱). الکافی ۲۶۲:۷، باب النوادر، حدیث ۱۲، الفقیه ۳۸:۴، باب ما یجب به التعزیر والحد...، حدیث ۵۰۳۳، التهذیب ۹۹:۷، باب الحدّ فی السكر و...، حدیث ۴۰، وسائل الشیعه ۹۸:۲۸، أبواب حدّ الزنا، باب ۱۳، حدیث ۱.

خداوند امر به آن نکرده است. پس در فرض سوم و چهارم که نطفه پس از تلقیح در رحم زن دیگر قرار می‌گیرد، می‌توانیم بگوییم «فی غیر الموضع الذی أمره الله به» بر آن صدق می‌کند و بر اساس آن حرمت را اثبات کنیم.

ممکن است در جواب گفته شود: «الموضع الذی امر الله به» یعنی رحمی که برای مرد حلال است، و در فرض سوم، رحم همسر دیگر یا کنیز برای مرد حلال می‌باشد، پس مشکلی از این جهت وجود ندارد.

استدلال کننده در پاسخ می‌گوید: چه بسا خداوند اراده اش بر این تعلق پیدا کرده است که نطفه مرد فقط با تخمک رحم همان زن تلقیح شود و در فرض سوم چنین نیست.

به هر حال، چه بر اساس این روایت و چه روایت قبل، این ادّعی انصراف وجهی ندارد و بین تعبیر «فی غیر الموضع الذی أمره الله به» با تعبیر «فی رحم یحرم علیه» به نظر ما هیچ فرقی از این نظر وجود ندارد.

بنابراین، اگر بخواهیم استدلال را متمرکز بر روایات کنیم، فرض سوم از شکل چهارم تلقیح مصنوعی، یعنی آنجا که نطفه تلقیح شده را در رحم همسر دیگر مرد قرار می‌دهند، جایز بوده و مشکلی از جهت روایات وجود ندارد.

### **ب. استدلال به آیات**

بر اساس مبنایی که ما در بحث‌های گذشته، بخصوص در بررسی شکل دوم تلقیح مصنوعی اختیار کردیم و راه حرمت را منحصر نمودیم

به آیه شریفه «فمن ابتغى وراء ذلك»<sup>(۱)</sup> نتیجه فرق خواهد کرد و جهت استدلال فقهی متفاوت با نتیجه ای خواهد بود که از روایات گرفتیم. به این بیان که: بر اساس این آیه شریفه، یکی از مصادیق «فمن ابتغى وراء ذلك» آن است که زن اجازه دهد تخمک هوویش را در رحم او قرار دهند، خواه تنها تخمک را قرار دهند - چنان که در شکل سوم گذشت - یا تخمک تلقیح شده با نطفه شوهرش را قرار دهند - چنان که فرض سوم بر همین اساس است - در همه این صورت ها، شارع مقدس اجازه نمی دهد تخمک دیگری وارد رحم او شود، بلکه می خواهد رحم زن تنها برای نطفه شوهرش باشد، نه چیز دیگری.

#### اشکال

برخی از فقهاء این شکل از تلقیح را مشابه با فرض اول دانسته اند که نطفه مرد را در خارج با تخمک زن تلقیح کرده و جنین به وجود آمده را تا لحظه تولد، در دستگاہی پرورش دهند، بر اساس این نظیر حکم به جواز این فرض کرده و گفته اند اشکالی ندارد که جنین را در رحم زن دیگر قرار دهند. البته این بزرگان، عدم دلالت روایات را نیز با این نظیر ضمیمه می کنند و قول به جواز را استنتاج می کنند.

#### جواب

دلیل حرمت در این فرض، همان آیه شریفه است، به عبارت دیگر

ص: ۱۳۵

این فرض مشمول آیه شریفه: «فمن ابتغى وراء ذلك» می شود، اما در مورد رحم مصنوعی عنوان «فمن ابتغى» صدق نمی کند. از طرفی دلیلی بر حرمت قرارداد جنین در رحم مصنوعی وجود ندارد. از این روی حکم این دو متفاوت خواهد بود.

نتیجه: در فرض سوم از فرض های چهارگانه شکل چهارم، نمی توان حکم به جواز صادر نمود و بالطبع فرض چهارم نیز همین حکم را خواهد داشت.

### **دلیل دیگر جواز فرض سوم و جواب آن**

برخی از فقهاء بر جواز قرارداد ترکیب حاصل از لقاح در رحم زنی غیر از صاحب تخمک، به عدم جواز سقط جنین ناشی از زنا استدلال کرده اند، با این بیان که همان طور که در زنا، بعد از آن که میان اسپرم و تخمک تلقیح صورت گرفت، سقط جنین جایز نیست، در اینجا نیز بعد از تلقیح، از میان بردن این ترکیب جایز نیست و لازم است آن را در رحم دیگری قرار دهند. در اینجا رحم هم مثل دستگاه عمل می کند و محافظ جنین متکون شده بعد از تلقیح است.

جواب

به نظر می رسد که در اینجا مغالطه آشکاری وجود دارد و آن این است که موضوع بحث ما در رابطه با نطفه تلقیح یافته ای است که هنوز در رحم قرار نگرفته است و اگر به حال خود رها شود، از بین رفته و شرایط ادامه زندگی به طور طبیعی برای آن وجود ندارد. اما موضوع سقط جنین در زنا نطفه تلقیح یافته ای است که در رحم جای گرفته و اگر به حال خود رها شود، به طور طبیعی شرایط برای رشد آن و تبدیلهش به جنین و بچه وجود دارد.

ص: ۱۳۶

در مورد ترکیب حاصل از تلقیح که هنوز در رحم قرار نگرفته، چه دلیلی وجود دارد که قرار دادن آن را در رحم واجب بدانیم، که در صورت عدم آن، عنوان قتل را پیدا کند. به طور کلی میان سقط و قتل جنین و حفظ جنین ملازمه ای وجود ندارد. هر چند هم بپذیریم که این ملازمه وجود دارد و حفظ جنین نیز واجب است، باز هم از موضوع ما خارج است. موضوع ما آنجاست که نطفه با تخمک تلقیح شده و سلول جنینی را شکل داده است و این سلول در این مرحله هنوز عنوان نفس محترمه را پیدا نکرده است، وقتی نفس محترمه می شود که در رحم قرار گیرد و تبدیل به جنین شود.

### نکته ای علمی:

در بحث های گذشته، دلالت روایات «من أقر نطفته فی رحم یحرم علیه» را بر حرمت تلقیح مصنوعی تمام ندانستیم و گفتیم از این روایات نمی توان ضابطه ای بدست آورد و حرمت تلقیح را اثبات نمود.

حال اگر کسی از این روایات این ضابطه را استفاده کرد که استقرار در رحم خصوصیتی ندارد، بلکه تلقیح میان نطفه مرد و تخمک زن خصوصیت دارد، خواه این تلقیح در داخل رحم باشد خواه بیرون رحم، و هر دو مشمول مجازات مطرح شده در روایت می شود، از سویی اگر تلقیح صورت نگیرد، ولو آنکه مرد نطفه اش را در رحم زن ریخته باشد، مشمول این روایات نمی شود.

پس رحم خصوصیت ندارد، آن چه که خصوصیت دارد تلقیح نطفه این مرد با تخمک زن اجنبیه است، آنجا که این تلقیح ماده ای بشود برای تکوین جنین.

نتیجه این اطلاق آن می شود که ملاک و ضابطه در حرمت تلقیح آن است که تلقیح، میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه باشد، خواه در رحم یا بیرون آن، در غیر این صورت، هیچ حرمتی در میان نیست و مطلقاً حلال است. بنا بر این در کلیه فرض های شکل چهارم، حرمتی متوجه شخص نخواهد بود، خواه نطفه و تخمک تلقیح شده را رحم همان زنی که تخمک را از او گرفته اند بگذارند، یا در رحم زوجه دیگر این مرد، یا در رحم کنیز او، یا در رحم زنی که زوجه این مرد نیست، یا در دستگاه بگذارند.

این یک اطلاق که از روایات استفاده می شود.

در کنار آن، اگر آیه شریفه: «فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون» را مورد توجه قرار دهیم، اطلاق دیگری را استفاده می کنیم که در آن، بر خلاف روایات، رحم خصوصیت پیدا می کند و ضابطه حرمت آن خواهد بود که زن، رحم خود را در اختیار غیر ماء شوهرش قرار دهد، خواه ماء مرد دیگری باشد، یا ماء مرد خودش که با تخمک زن دیگری آمیخته شده است. در همه این موارد زن مشمول «هم العادون» خواهد بود و مرتکب حرام شده است.

با حفظ این مقدمه، این سؤال پیش می آید که آیا میان این دو اطلاق تعارضی وجود ندارد؟ به عبارت دیگر، بر مبنای کسی که دلالت روایات را تمام بداند و در عین حال اطلاق آیه را نیز بپذیرد، آیا این دو اطلاق و ضابطه با یکدیگر تعارض نخواهند داشت؟

پاسخ آن است که بلی، میان این دو تعارض پدید می آید و باید قواعد باب تعارض را در این جا جاری کنیم. این تعارض به خصوص



در محلّ سخن ما یعنی فرض سوم و چهارم از شکل چهارم وجود دارد.

به این صورت که اطلاق روایات حکم به جواز آن می کند و اطلاق آیه حکم به حرمت آن دارد.

به هر حال این نکته ای علمی بود که لازم بود در اینجا اشاره ای بدان داشته باشیم، هر چند بر اساس آنچه پیشتر بیان آن به تفصیل گذشت، دلالت روایات بر حرمت تلقیح مصنوعی تمام نیست، پس نوبت به اطلاق گیری و تعارض آن با اطلاق آیه نخواهد رسید.

### **رحم اجاره ای:**

از همین جا حکم رحم اجاره ای روشن می شود.

رحم اجاره ای در واقع همان دو فرض سوم و چهارم است که جنین به وجود آمده از تلقیح اسپرم و تخمک زن و شوهر را در رحم زنی دیگر قرار می دهند، و تا زمانی که نوزاد به دنیا بیاید در آنجا نگهداری می کنند.

بر اساس آنچه تا کنون در بررسی شکل چهارم تلقیح مصنوعی بیان کردیم، در اختیار دادن رحم توسط دیگری، چه به صورت اجاره باشد یا عنوان دیگر، حرام است.

امّا اینکه اگر چنین حرامی انجام شد، فرزند به دنیا آمده از نظر حقوقی متعلق به کیست، بحثی جداگانه است که در مباحث بعدی بیان خواهد شد.

**اشاره**

در مباحث گذشته، بسیاری از شکل های تلقیح مصنوعی را که اکنون، در جهان متداول بوده و انجام آنها امکان عرفی و علمی دارد، به تفصیل مورد بررسی قرار دادیم.

در کنار آنها شکل های دیگری نیز قابل تصور است که چه بسا در حال حاضر و بر اساس امکانات و پیشرفت های کنونی علم پزشکی، فقط می توانند در حد تئوری باشند، یا انجام آنها تنها در سطح آزمایشگاه ممکن باشد. با این حال بعضی از این صورت ها را نیز به جهت تکمیل این مباحث مورد بررسی و تحلیل فقهی قرار می دهیم.

**صورت اول تلقیح اسپرم مرد و تخمک یک حیوان**

**اشاره**

این صورت خود فرض های مختلفی را به دنبال دارد، که از آن جمله است.

فرض اول: ماده تلقیحی را در رحم انسان دیگری قرار دهند.

فرض دوم: ماده تلقیحی را در رحم حیوانی قرار دهند.

حکم این صورت را بر اساس روایات و آیات مربوطه مورد بررسی قرار می دهیم.

روایات مطرح شده در تلقیح مصنوعی، همگی در مورد اسپرم و تخمک انسان است و در آنها هیچ موردی نداریم که از تخمک حیوان سخن به میان آمده باشد.

به عنوان مثال، روایت: «من أقرّ نطفته فی رحم یحرم علیه» ظهوری بسیار روشن در موردی دارد که دو طرف - یعنی اسپرم و تخمک هر دو - از جنس انسان باشد.

از این روی، کسانی که دلیل حرمت تلقیح را در اینگونه روایات منحصر می کنند، در مورد این صورت از تلقیح، حکم به جواز کرده و می گویند این مورد، از مورد روایات خارج است و بدین ترتیب، به سراغ اصل اولی رفته و در آن اصاله البرائه جاری می شود.

## بررسی دلالت آیات

بر اساس توضیحات مشروحی که در مباحث سابق بیان کردیم، اطلاق آیه «فمن ابتغی وراء ذلك فأولئك هم العادون» شامل این مورد هم می شود. بدین ترتیب می توان از طریق این استدلال، به حرمت این صورت از تلقیح مصنوعی حکم نمود.

خداوند متعال قبل از این آیه می فرماید:

«الَّذِينَ هُمْ لِأَعْيُنِنَا حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ» (۱).

ص: ۱۴۱

سؤال این است که چرا مطلب را در همین جا تمام نکرد. این به خاطر آن است که با فاء تفریعیه که دو بار در آیه بعدی آورده، ضابطه ای کلی را به دست دهد، یعنی در وراء این ارتباطِ زوج و زوجه، هر گونه ارتباط دیگری متصور است، خواه از ناحیه ارتباط یک مرد اجنبی باشد، یا تخمک زن دیگری را در رحم این زن قرار دهند، که اطلاق آیه تمام اینها را شامل می شود. از جمله، شامل این مورد نیز خواهد شد که تخمک حیوانی را بخواهند در رحم این زن قرار دهند.

### **صورت دوم یک طرف از تلقیح گیاه باشد**

امروزه مطالعات و تحقیقات علم پزشکی گواه آن است که چه بسا بتوان از گیاهان، سلول هایی برای تولید مثل در انسانها به دست آورد، خواه سول های نر یا ماده.

با این وجود، بر اساس مبانی کسانی که دلیل حرمت را منحصر در روایات می کردند، اشکالی در استفاده از سلولهای گیاهی و لقاح آن با اسپرم یا تخمک انسانی، و قرار دادن آن در رحم، ایجاد نخواهد شد و با عدم استظهار حرمت از روایات، اصاله البرائه جاری کرده و حکم به جواز می کنند.

اما بر طبق مبانی ما و اطلاق آیه شریفه، این صورت نیز داخل در اطلاق آیه است و می توان حکم به حرمت آن نمود.

### **استدلال به مقاصد شریعت**

اهل سنت بحثی دارند تحت عنوان مقاصد شریعت. آنها در مقاصد

الشريعة به دنبال بررسی و یافتن این موضوع هستند که هدف خداوند از تشریح این قوانین چه بوده است و چه غایتی را دنبال کرده است. بدین ترتیب، با استفاده از آن هدف و غایت، به استنباط و اجتهاد می پردازند.

به عنوان مثال می گویند یکی از اهداف شارع از تشریح قوانین و احکام نکاح، حفظ نسل است به همین شکل انسانی، به گونه ای که پدر و مادر وی معین و مشخص باشد و سیر تکاملی و تکوین او، تا تبدیل به جنین کامل و تولد، به همان شکلی باشد که خداوند متعال در قرآن کریم بدان اشاره دارد(۱). بدین ترتیب استفاده می شود که هر راهی بر خلاف آن، ولو آن که از جهت علمی ممکن باشد، خلاف غایت و مقصد شریعت است، چرا که شارع مقدس، احسن تقویم را این راه قرار داده است و هدف او آن است که انسان از راه احسن تقویم متولد شود.

بعضی نیز آنقدر در اینجا جمود کرده، تا آنجا که می گویند: لقاح میان زن و شوهر، فقط از راه طبیعی جایز است و از راه های غیر طبیعی و با تلقیح مصنوعی - به شکل اول - جایز نمی باشد.

به هر حال، در صورت مذکور، اگر بخواهیم جنین انسانی را به وسیله تخمک حیوان یا گیاه به دست آوریم، این با غرض و هدف شارع سازگار نمی باشد.

البته این مطلب را به عنوان دلیلی مستقل نمی پذیریم، بلکه می توان آن را فتح بابی دانست برای بررسی های بیشتر پیرامون این نوع از ادله فقهی.

ص: ۱۴۳



بخش دوم: مسائل حقوقی تلقیح مصنوعی

اشاره

ص: ۱۴۵





در مباحث قبل، پیرامون جنبه های فقهی تلقیح مصنوعی و جواز یا حرمت شکل های مختلف آن به تفصیل سخن راندیم. اکنون نوبت می رسد به بررسی برخی از مهم ترین مباحث حقوقی تلقیح، به ویژه اینکه فرزند متولد شده از طریق تلقیح مصنوعی، متعلق به کیست و پدر و مادر او چه کسانی هستند.

پر واضح است که اهمیت این بخش، کمتر از بخش قبلی نیست، و چه بسیار مورد ابتلا- و سؤال بسیاری از خانواده ها، بخصوص در تلقیح به شکل رحم اجاره ای، باشد. از این روی، عمده بحث را به این شکل از تلقیح مصنوعی معطوف کرده، در کنار آن، دیگر اشکال را نیز مورد بررسی قرار می دهیم.

ص: ۱۴۷

### اشاره

بسیاری از سؤال‌های فقهی و حقوقی در رابطه با تعیین پدر و مادر فرزند متولد شده از راه تلقیح مصنوعی، باز می‌گردد به اینکه حقیقت نسب در شرع مقدس اسلام چیست و آیا نسب، دارای یک معنای اصطلاحی شرعی و یک حقیقت شرعی هست یا خیر؟ از این روی، ابتدا به بررسی این موضوع می‌پردازیم و از این منظر، موضع خود را در رابطه با شکل‌های مختلف تلقیح مصنوعی روشن خواهیم کرد.

آیا نسب یک معنای شرعی خاص دارد؟

در این رابطه دو دیدگاه وجود دارد.

### دیدگاه نخست

این دیدگاه معتقد است که در اسلام، نسب دارای مفهومی خاص و معنایی اصطلاحی نیست، بلکه در تعیین نسب باید به عرف مراجعه کرد و فقط عرف است که ملاک برای تعیین نسب می‌باشد.

برای اثبات این مطلب همین بس که عرف می‌گوید صاحب نطفه، عنوان پدر را دارد و صاحب تخمک عنوان مادر.

این دیدگاه بر آن است که نسب حقیقتی شرعی و اصطلاحی خاص دارد. صاحبان آن، بر اساس برخی مستندات و دلایل، معتقدند که نسب در اسلام مفهومی خاص دارد و برای تعیین نسب باید نظر شرع را جویا شد، پس در بحث هایی مثل تلقیح مصنوعی، نمی توان دیدگاه عرف را ملاک و معیار برای تشخیص نسب قرار داد.

## مستند دیدگاه دوم

### اشاره

مستندات و دلایل اصلی این دیدگاه بر دو محور زیر دور می زند:

### الف. نفی نسب از ولد الزنا

### اشاره

یکی از مسلمات فقه شیعه آن است که شارع مقدس، ولد الزنا را منتسب به هیچ یک از پدر و مادرش نمی داند و به اصطلاح، نسب او را نفی کرده است.

محقق نجفی در این باره می فرماید:

و کیف كان فلا يثبت النسب مع الزنا إجماعاً بقسميه، بل يمكن دعوى ضروريتها، فضلاً عن دعوى معلوميتها من النصوص أو تواترها فيه (۱).

به هر حال، نسب با زنا ثابت نمی شود، دلیل آن هر دو قسم اجماع است، بلکه امکان دارد ادعای ضروری بودن این مطلب بشود، چه رسد به اینکه معلوم بودن آن را بخواهیم با روایات یا تواتر آنها در این باره، به اثبات برسانیم.

ص: ۱۴۹

یکی از آثار نفی نسب ولد الزنا آن است که او بر طبق دیدگاه مشهور فقهاء، از زانی و زانیه ارث نمی برد. البته در مقابل دیدگاه مشهور، برخی از قدمای از فقهاء، مثل شیخ صدوق و یونس بن عبد الرحمن، معتقد بودند که ولد الزنا از پدر یا مادر خود ارث می برد(۱). دلیل آنها نیز بعضی روایاتی است که در این زمینه وارد شده است.

حال کسانی که برای نسب مفهومی شرعی قائلند، به نفی نسب از ولد الزنا و محرومیت او از ارث استدلال کرده اند، که معنای آن این است که ام و اب بودن، در دست شارع است، اگر حکم به پدری یا مادری کرد، می توان نسب را اثبات نمود، در غیر این صورت نمی توان کسی را بر اساس نظر عرف، منتسب به مادر یا پدری کرد.

### **نقد استدلال به نفی نسب ولد الزنا**

با توجه به مدارک و مستندات که این دیدگاه تا اینجا ارائه کرد، این سؤال مطرح می شود که آیا اگر شارع مقدس گفت فلاحنی از فلاحنی ارث نمی برد، می توان نتیجه گرفت که بین اینها نسبی وجود ندارد؟ آیا از نفی الارث می توان استفاده کرد که از نظر شرع، اصلاً نسبی وجود ندارد؟ یا اینکه شارع، اصل وجود نسب را بین زانی و بین این ولد الزنا قبول دارد، ولی در مورد ارث حکماً آن را خارج کرده است و آن را تخصیص زده است؟

### **دوران بین تخصیص و تخصیص**

چنان که بیان داشتیم، بر طبق دیدگاه مشهور ولد الزنا ارث نمی برد،

ص: ۱۵۰

---

۱- (۱). تفصیل این قول را در جواهر الکلام ۲۷۵:۳۹، بخوانید.

اما در اینجا این سؤال مطرح است که آیا این امر، از قواعد عامه ارث به عنوان استثناء و تخصیص خارج شده است، یا به نحو موضوعی خارج است و به اصطلاح خروج آن تخصیصی است؟

اگر تخصیصاً خارج شده باشد، بدین معناست که ولد الزنا جزء ارث برندگان و عمومات ارث بوده است، یعنی ولد لهذا الرجل و المرأه، اما به دلیل مخصّص خارجی از ارث محروم شده و از تحت عمومات خارج شده است.

اما خروج تخصیصی ولد الزنا به معنای آن است که ولد الزنا اصلاً فرزند آن زن و مرد نیست و در واقع از ابتدا از دایره موضوع ارث برندگان خارج شده است، پس خروجش تخصیصی می باشد.

حال اگر تخصیص اثبات شد، می توان گفت که شارع برای نسب مفهومی خاص را در نظر گرفته است و از ابتدا، ولد الزنا را منتسب به این دو نفر نکرده، تا بتواند از آنها ارث ببرد.

اما دلیلی بر این امر نداریم و نهایت آن، دوران بین تخصیص و تخصّص خواهد بود.

در علم اصول، در بحث عام و خاص، از دوران بین تخصیص و تخصّص سخن به میان آمده، که آیا می توانیم به اصاله العموم تمسّک کرده و نفی تخصیص کنیم و تخصیص را نتیجه بگیریم؟ برخی از اصولیین معتقدند که می توانیم به اصاله العموم تمسّک کنیم و بگوییم مثلاً عموم «أکرم العلماء» تخصیص نخورده، و بدین ترتیب با نفی تخصیص، تخصّص را نتیجه گرفته و بگوییم که زید تخصّصاً از «أکرم العلماء» خارج است.

در مقابل این دیدگاه، مرحوم آخوند خراسانی توقّف کرده است.

تحقیق هم این است که در این گونه موارد نمی توانیم از راه اصاله العموم، تخصیص را نتیجه بگیریم و بگوییم این فردی که واجب الإِکرام نیست، بر طبق أصاله العموم، حتماً عالم نیست. اشکال هایی بر این دیدگاه وارد است که تحقیق آن در علم اصول آمده است. به طور اجمال وجه آن چنین است که این اصول لفظیّه، مثل اصاله العموم یا اصاله الإِطلاق و امثال آن، برای کشف مراد متکلم است، امّا اینکه ما بتوانیم با اصاله العموم، در واقع و نفس الأمر نیز تصرّف کرده و نتیجه بگیریم که زید عالم نیست، به حکم عقلاء اشتباه است و از اصول لفظیّه نمی توان چنین استفاده ای برد.

حال که اصاله العموم جاری نشد، نهایت آن است که بگوییم شارع ولد الزنا را استثناء کرده و او تخصیصاً از ارث برندگان خارج شده است، چنان که احکام دیگری برای ولد الزنا قرار داده، مثل اینکه نمی تواند امام جماعت شود، یا مرجع تقلید شود و...

پس باید به همین مقدار اکتفا کرد و نمی توان نتیجه گرفت که بین ولد الزنا و این مرد و زن، به طور کلی، رابطه نسبی قطع شده است و آنها هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. زیرا به عرف که مراجعه کنیم، ولد الزنا را فرزند زانی می دانند، و او را منتسب به دیگری نمی کنند.

نکته

ادّعای صاحب جواهر بر اجماع و ضرورت در نفی نسب از ولد الزنا، مبتنی بر روایات خاصی است که در این باب وجود دارد و مقصود ایشان و دیگر فقهاء نفی نسب، به معنای تخصیصی آن نیست تا کلیه

ص: ۱۵۲

احکام مربوط به نسب، مثل محرمیت و غیره را نیز بتوان از آن نتیجه گرفت و گفت ولد الزنا به مادرش محرم نیست.

## ب. قاعده الولد للفراش

### اشاره

در فقه قاعده ای داریم تحت این عنوان که: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».

این قاعده از دو جنبه با بحث ما مرتبط است.

از یک جنبه، مستند کسانی است که برای نسب، مفهومی شرعی قائلند.

از جنبه دیگر، در برخی از شکل های تلقیح مصنوعی، مستند برای تعیین پدر قرار گرفته است.

در اینجا ابتدا مفهوم و مفاد قاعده را به صورت اجمال، مورد بررسی قرار می دهیم، سپس به تناسب، از این دو جنبه بحث خواهیم کرد.

## مستندات قاعده الولد للفراش

### اشاره

قاعده «الولد للفراش» یکی از قواعد فقهی است که در کتب فریقین - شیعه و سنی - وارد شده و کلیات آن مورد اتفاق همه فرق اسلامی است. روایات و مستندات آن نیز آن قدر زیاد است که چه بسا اطمینان به تواتر آن می توان کرد. از این روی، برای دریافت بهتر مفهوم و مفاد آن، به بیان برخی از روایت های مربوط به این قاعده می پردازیم.

### روایت نخست

هنگامی که معاویه به امیرالمؤمنین علیه السلام اعتراض می کند که چرا از زیاد، نفی پدر کرده ای؟ امیرالمؤمنین علیه السلام در جواب معاویه می فرماید:

ص: ۱۵۳

وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ نَفِي زِيَادٍ فَإِنِّي لَمْ أَنْفَهُ، بَلْ نَفَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذْ قَالَ: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ (۱).

امّا آن چه را درباره نفی پدر از زیاد بیان داشتی، من آن را نفی نکردم، بلکه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آن را نفی کرده است، آنجا که فرمود: فرزند برای فراش است و برای شخص زنا کار سنگ است.

معنای لغوی فراش همان بستر و مفروش می باشد و در اینجا کنایه از کسی است که با مادر آن فرزند همبستر است و شوهر اوست. الولد للفراش یعنی لصاحب الفراش.

عاهر یعنی ستمکار و زناکار، و بر طبق این روایت، عاهر بهره ای از این فرزند ندارد و محجور است. اگر به جای «الحجر» بخوانیم: «الحجر» به معنای آن است که باید او را با سنگ راند و دور کرد.

## روایت دوم

حسن صیقل از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: وَ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى جَارِيَةً ثُمَّ وَقَعَ عَلَيْهَا قَبْلَ أَنْ يَسِيَ تَبْرِيءَ رَحِمَهَا؟ قَالَ: بِئْسَ مَا صَنَعَ يَسْتَعْفِرُ اللَّهَ وَ لَا يَعُودُ. قُلْتُ: فَإِنَّهُ بَاعَهَا مِنْ آخَرَ وَ لَمْ يَسِيَ تَبْرِيءَ رَحِمَهَا ثُمَّ بَاعَهَا الثَّانِي مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فَوَقَعَ عَلَيْهَا وَ لَمْ يَسِيَ تَبْرِيءَ رَحِمَهَا فَاسْتَبَانَ حَمْلُهَا عِنْدَ الثَّالِثِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْوَلَدُ

ص: ۱۵۴

---

۱- (۱). الخصال ۱: ۲۱۳، بحار الأنوار ۴۴: ۱۱۵، کتاب تاریخ فاطمه والحسن والحسين، باب ۲۱، حدیث ۱۰.



درباره مردی سؤال می کند که کنیزی را خریده است و قبل از آنکه آن را استبراء کند، با او مواجهه کرده است. حضرت می فرماید: بد کاری انجام داده است. باید استغفار کند و دیگر این کار را انجام ندهد. راوی می گوید: گفتم: او جاریه را به دیگری می فروشد و شخص دوم آن را استبراء نکرده و مجدداً او را به شخص دیگری می فروشد. این مشتری جاریه را گرفته و با او مواجهه کرده است و آثار حاملگی کنیز آنگاه که نزد مشتری سوم بوده، ظاهر شده است امام به این قاعده استشهاد کرده و می فرماید: بچه برای صاحب فراش - یعنی مالک آخر - است و برای زنا کار سنگ است.

### روایت سوم

این روایت مانند روایت دوم است، با این تفاوت که امام صادق علیه السلام در پایان آن فرموده است:

أَنَّهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَدِيٍّ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْوَلَمَدُ لِلذِّي عِنْدَهُ الْجَارِيَةُ وَ لِيُصْبِرَ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: الْوَلَمَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْغَايِرِ الْحَجَرِ (۲).

ص: ۱۵۵

---

۱- (۱) . الكافي ۵: ۴۹۱، باب الرجل يكون لها جاريه...، حديث ۲، الفقيه ۳: ۴۵۰، باب أحكام المماليك...، حديث ۴۵۵۷، التهذيب ۸: ۱۶۸، باب لحوق الأولاد بالآباء...، حديث ۱۱، وسائل الشيعة ۲۱: ۱۷۳، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، باب ۵۸، حديث ۲.

۲- (۲) . التهذيب ۸: ۱۶۹، باب لحوق الأولاد بالآباء...، حديث ۱۲، وسائل الشيعة ۲۱: ۱۷۳، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، باب ۵۸، حديث ۳.

فرزند از آن کسی است که جاریه نزد اوست، پس باید صبر پیشه کند، و این به جهت فرمایش پیامبر خداست که فرمود:  
فرزند برای فراش است و زناکار را سنگ سزاست.

### روایت چهارم

روایتی است که سعید اعرج از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، به شرح زیر:

عَنْ أَبِي عَبِيدٍ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَال: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ وَقَعَا عَلَى حَارِيَةٍ فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ لِمَنْ يَكُونُ الْوَلَدُ؟ قَالَ: لِلَّذِي عِنْدَهُ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرِ (۱).

می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم درباره دو مردی که با کنیزی مجامعت کرده اند، فرزند از آن کدام یک است؟ فرمودند: برای کسی است که کنیز نزد اوست، به خاطر فرمایش پیامبر اکرم که فرمودند: فرزند برای فراش است و زناکار را سنگ سزاست.

در این روایت، این دو مرد، در یک زمان نزدیک به هم، با کنیز جماع کرده اند و هر دو نیز نطفه شان را در رحم کنیز قرار داده اند. حضرت باز هم به این قاعده تمسک کرده و فرزند را از آن مالک جاریه می داند.

### روایت پنجم

حلبی در روایتی صحیح، از امام صادق علیه السلام روایت می کند که فرمود:

ص: ۱۵۶

---

۱- (۱) . الکافی ۵: ۴۹۱، باب الرجل یكون لها جاریه...، حدیث ۳، وسائل الشیعه ۲۱: ۱۷۴، کتاب النکاح، أبواب نکاح العیید والإماء، باب ۵۸، حدیث ۴.

«أَيُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى وَلِيدِهِ قَوْمٌ حَرَامًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا ثُمَّ ادَّعَى وَلَدَهَا فَإِنَّهُ لَا يُورَثُ مِنْهُ شَيْءٌ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ...» (۱).

هر مردی که با کنیز یک قومی از روی حرام جماع کرد، سپس آن را خرید و مدعی شد که فرزندی که از جاریه به دنیا آمده، از آن اوست، این شخص از آن فرزند ارث نمی برد، زیرا پیامبر اکرم فرمودند: فرزند برای فراش است و برای عاهر سنگ است...

### روایتی از کتب اهل سنت

یکی از روایت های مشهوری که در صحاح اهل سنت، در این باره نقل شده، به قرار زیر است.

عن عائشه، قالت: كان عتبه بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليده زمعه مني فأقبضه. قالت:

فلما كان عام الفتح أخذ سعد بن أبي وقاص، وقال: ابن أخي قد عهد إليّ فيه، فقام عبد بن زمعه، فقال: أخي وابن وليده أبي ولد علي فراشه، فتساوقا إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال سعد: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ابن أخي كان قد عهد إليّ فيه، فقال عبد بن زمعه: أخي وابن وليده أبي ولد علي فراشه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «هو لك يا عبد بن زمعه»، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». ثم قال صلى الله عليه وآله

ص: ۱۵۷

لسوده بنت زمعه زوج النبی صلی الله علیه و آله «احتجی منه لما رأى من شبهه بعتبه» فما رآها حتى لقي الله تعالى (۱).

عتبه به برادرش سعد بن أبی وقاص گفت: بچه جاریه زمعه از من است، هر وقت رفتی آنجا و او را دیدی این بچه را بگیر، عایشه گفت: در سال فتح مکه، سعد بن أبی وقاص بچه را گرفت و گفت این، بچه برادر من است، که درباره او با من عهد و پیمان بسته که او را بگیرم. عبد ابن زمعه بلند شد، و گفت: این بچه برادر من و فرزند کنیز پدر من است که در فراش او به دنیا آمده است. پس آن دو به نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله دادخواهی کردند. سعد گفت: ای رسول خدا، این پسر برادر من است که در مورد آن با من پیمان بسته (که او را پس بگیرم)، و عبد بن زمعه گفت: این برادر من و فرزند کنیز پدر من است ه در فراش او به دنیا آمده است، پس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: این بچه از آن توست ای عبد بن زمعه، سپس فرمودند: الولد للفراش وللعاهر الحجر.

سپس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به سوده - همسرشان که دختر زمعه بود - فرمود: این بچه شبیه به عتبه است، پس خودت را از او بپوشن، (ولو آنکه به حسب ظاهر خواهر او هستی و با هم محرم هستید) و آن مرد تا وقتی که زنده بود، سوده را ندید.

ص: ۱۵۸

---

۱- (۱). صحیح البخاری ۳: ۷۰، باب تفسیر المشبهات، صحیح مسلم ۲: ۱۰۸۰، کتاب الرضاع، باب الولد للفراش، حدیث ۳۶، سنن ابن ماجه ۱: ۶۴۶، باب الولد للفراش، حدیث ۲۰۰۴.

برخی خواسته اند از این قاعده اینطور استفاده کنند که در اسلام، نسب مفهومی خاص دارد، به جهت آن که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این روایات، فرزند را منسوب به شوهر زن یا مالک کنیز کرده است، و از شخص دیگر نفی کرده است، پس امر نسب در دست شارع است.

در جواب می گوییم: مورد قاعده آنجاست که ما شکّ در حقوق فرزند داشته باشیم و نسب او مشخص نباشد. معلوم است که در این گونه موارد، شارع مقدّس از جهت حقوقی باید حکمی داشته باشد و نمی تواند فرزند را به هیچ سمتی الحاق نکند. اما نمی توان نتیجه گرفت که در واقع و نفس الامر نیز چنین بوده است، چه بسا واقع چنین نباشد، چنان که حضرت در روایت اهل سنّت که نقل آن گذشت، همسر خود را امر می کند که احتیاط کرده و از آن بچه روی بپوشاند، به جهت شباهتی که به عتبه دارد. پس مقصود اسلام از این قاعده تشخیص حکم فعلی و ظاهری فرزند است، نه نسب واقعی او.

## مفاد جریان قاعده

با دقت در مفاد این قاعده دو مطلب از آن فهمیده می شود:

اولاً: این قاعده به قرینه «وللعاهر الحجر» در جایی است که زنا محقق شده باشد و ندانیم که این نطفه از آن کیست، آیا برای زناکار است یا شوهر یا مالک این کنیز؟ به عبارت دیگر «الولد للفراش»، به عنوان یک اماره شرعیّه است و موردش جایی است که زنا واقع شده باشد.

ثانیاً: این قاعده مربوط به جایی است که امکان لحوق ولد به شوهر

این زن وجود داشته باشد. اما در جایی که یقین به تعلق نطفه به شخص دیگری باشد، این قاعده جاری نمی شود.

این مطالب اشاراتی کوتاه به مضمون این قاعده بود که لازم است در رساله ای مستقل و به طور مبسوط، پیرامون آن بحث نماییم. إن شاء الله.

ص: ۱۶۰

### اشاره

در این فصل به بررسی نسب فرزند در شکل های مختلف تلقیح مصنوعی که حکم فقهی آنها در بخش اول گذشت، می پردازیم.

### شکل اول تلقیح مصنوعی

آن جا که تلقیح، میان نطفه زوج و تخمک زوجه است، هیچ تردیدی وجود ندارد که پدر او همان کسی است که صاحب نطفه است و مادرش هم صاحب تخمک است.

### شکل دوم و سوم

یکی از شکل های تلقیح مصنوعی آن بود که نطفه مردی اجنبی را در رحم یک زن اجنبیه قرار دهند. این شکل چند فرض دارد:

در مواردی که نطفه را با تخمک در خارج یک رحمی تلقیح می کنند و بچه به وجود بیاید بحثی نیست که پدر بچه همان صاحب نطفه است.

در جایی که نطفه را در رحم زنی که شوهر ندارد نیز بگذارند بحثی نیست. اگر نطفه را بگیرند در رحم یک زنی که شوهر ندارد قرار دهند باز هم بحثی نیست که پدر بچه همان صاحب نطفه است.

اما اگر فرض کنیم که این زن اجنبیه دارای شوهر هم هست و پس از

آنکه نطفه را در رحم او گذاشتند شوهرش با او جماع کرد سپس شوهرش هم با این زن آمیزش کرد و منی خودش را در رحم او قرار داد و احتمال دادیم که این تلقیح از منی شوهر باشد. در اینجا سؤال این است که پدر این فرزند چه کسی است؟ در اینجا به حکم قاعدة الولد للفراش حکم می شود به اینکه پدر او شوهر همان زن است، نه کسی که نطفه متعلق به اوست. زیرا چنان که گفتیم قاعدة فراش مختص به باب زنا نیست، بلکه در هر کجا که امکان لحوق ولد به شوهر یا به مالک باشد، این قاعده جاری است.

### شکل چهارم: رحم اجاره ای

#### اشاره

اگر نطفه شوهر را در خارج با تخمک همسر خودش تلقیح کنند و در رحم زن دیگری بگذارند، سؤال این است که مادر این فرزند کیست؟ آیا زنی است که تخمک داده است یا زنی است که فرزند در رحم او قرار گرفته است؟ در اینجا قاعدة الولد للفراش مطرح نخواهد شد، چون صاحب نطفه معلوم است.

بنا بر این بر اساس آنچه در فصل قبل بیان کردیم، در تعیین مادر این فرزند به عرف مراجعه می کنیم. عرف صاحب تخمک را مادر می داند، نه کسی که فرزند در رحم او متکون شده است.

#### دیدگاه محقق خوئی در تعیین مادر

مرحوم محقق خوئی قدس سره در اینجا دیدگاهی متفاوت دارد. ایشان با



استناد به آیه دوم سوره مجادله، حکم می کند مادر، کسی است که فرزند از او متولد شده است.

آیه مذکور چنین است:

«الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ» (۱).

کسانی که با زنان خود ظاهر می کنند، زنان آنها مادران ایشان نیستند، بلکه مادر اینها کسانی اند که آنها را بوجود آورده و متولد کرده اند.

عبارت حضرت آیه الله العظمی خوئی به شرح زیر می باشد:

المرأه المذكوره التي زرع المنى فى رحمها أم للولد شرعاً، فإنَّ الأم التي تلد الولد كما هو مقتضى قوله تعالى «الذين يظاهرون منكم من نساءكم...» (۲) إلى آخر الآية.

زن مذکور در سؤال که منی در رحم او کاشته شده است، ادر شرعی آن فرزند است، زیرا مادر، کسی است که فرزند را به دنیا می آورد، و این مقتضای آیه شریفه است:....

بیان استدلال آن است که در این آیه شریفه، خداوند متعال مادر ظاهر کنندگان را کسی معرفی می کند که اینها از او متولد شده اند، در نتیجه به طور کلی نتیجه این می شود که هر کسی که بچه از او متولد شود، مادر او محسوب می شود.

ص: ۱۶۳

۱- (۱) . المجادله (۵۸): ۲.

۲- (۲) . صراه النجاه (للخوئی مع حواشی التبریزی) ۱: ۳۶۳.

بر این اساس، در مسئلهٔ تلقیح مصنوعی نیز اگر تخمک زن دیگری را در رحم این زن قرار دادند و شوهر این زن با این زن آمیزش کرد و این زن بیچه دار شد، چون بیچه از این زن متولد شده است، همو مادر این بیچه خواهد بود.

### نقد فرمایش محقق خوئی قدس سره

در نقد فرمایش ایشان دو جواب عرض می‌کنیم:

#### جواب اول

در زمان جاهلیت رسم بر آن بود که اگر مردی می‌خواست از زن خود جدا شود، به او می‌گفت: «ظهرک کظهر امی» یعنی زن خود را بسان مادر خود قرار می‌داد و همان‌طور که نکاح مادر بر او حرام است، نکاح با نیز بر او حرام می‌شد. این روشی بود برای جدایی از همسر و متارکه با او. در این تعبیر، «ظهر» کنایه از نکاح و واقعه با همسر است.

این آیهٔ شریفه در مقام نهی از چنین سخن و عملی است و می‌فرماید:

به اینها بگویند که همسران شما مادران شما نیستند، بلکه مادران شما کسانی هستند که شما را به دنیا آورده‌اند. به عبارت دیگر شما نمی‌توانید برای جدا شدن از این زن‌ها، حکم مادران خود را بر آنها جاری کرده و رابطهٔ محرمیت با آنها را مثل مادر خود ترسیم کنید.

پس آیه در مقام آن نیست که مادر را تعریف کند، بلکه در مقام آن است که بینش غلط مردم جاهلیت را تصحیح کند تا حکم مادر را برای دیگران تسری ندهند.

چنان چه مادری بمیرد و بچه ای در شکم داشته باشد، اگر شکم مادر را پاره کرده و بچه را زنده بیرون آورند، در اینجا دیگر مادر فرزند را به دنیا نیاورده است و ولادتی در کار نیست. در لغت آمده است:

ولدت المرأه ولاداً وولاده وأولدت: حان ولادها(۱).

ولادت خروج از موضع طبیعی است و آنجا که خروج از موضع طبیعی نباشد، ولادت معنا ندارد، در حالی که عرف می گوید مادر او این زن است. پس بدین ترتیب با این مثال نیز این دیدگاه نقض می شود.

### احتمال وجود دو مادر برای فرزند تلقیحی

در اینجا این احتمال نیز وجود دارد که بگوییم این فرزند دو مادر دارد. همان طور که شخص می تواند با شیر خوردن، مادری رضاعی نیز داشته باشد، از روی تنقیح مناط، چه بسا بتوان حکم کرد، این جنینی که نه ماه در شکم این زن تغذیه کرده است و از او متولد شده است، فرزند او محسوب شود. البتّه مادر نسبی او همان صاحب تخمک است و این زن، مادر رضاعی او تلقی خواهد شد. والحمد لله رب العالمین ۸۴/۱۱/۲۴

ص: ۱۶۵

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

