



A Critical Analysis of the Jurisprudential Challenges of Artificial Insemination in Imami Jurisprudence

Hassan Shahmalekpour^{ID*} and Mohammad Hassani^{ID**}

Received: 02 March 2025 | Received in revised form: 10 April 2025 | Accepted: 05 June 2025 | Published: 30 June 2025

Abstract

Artificial insemination, as a modern fertility treatment, has paved the way for individuals facing infertility. However, the legitimacy of this emerging phenomenon has been a major concern for infertile couples. This study aims to examine the jurisprudential challenges of artificial insemination and to establish its acceptance and legitimacy. Most jurists, citing the principle of precaution in sexual matters, Quranic verses and narrations, the necessity of unlawful preliminaries, interference in lineage, and the alteration of divine creation, have deemed artificial insemination absolutely forbidden. However, some jurists, attempting to resolve this significant social dilemma, have challenged these arguments and, relying on the principles of permissibility and exemption, have ruled in favor of artificial insemination. Notably, in cases where artificial insemination is performed using the husband's sperm, most jurists consider it permissible, while disagreements persist in other scenarios, including insemination with donor sperm. This study, using a descriptive and analytical approach, aims to assess the legal implications of childbirth through artificial insemination and to analyze the associated challenges and ambiguities. The findings indicate that none of the well-known jurists' arguments suggest the prohibition of artificial insemination. In all methods of artificial insemination, based on well-established jurisprudential principles, including the principles of exemption permissibility and necessity as well as the therapeutic purpose of artificial insemination and the necessity of treating infertile individuals, religious rulings will apply, even without the husband's consent.



Keywords: fertility, surrogate uterus, artificial insemination, privacy, Marriage.

* Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: h.shahmalekpour@guilan.ac.ir

** Ph.D. Student, Department of Criminal Law and Criminology, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: mohamadhassani082@gmail.com

■ Shahmalekpour, H., and Hassani, M., (2025), A Critical Analysis of the Jurisprudential Challenges of Artificial Insemination in Imami Jurisprudence. *Journal of New Issues in Islamic Jurisprudence*, 3 (1), 206-239. <https://doi.org/10.22091/rcjl.2025.11805.1097>



نقد و بررسی چالش‌های تلقیح مصنوعی در فقه امامیه

حسن شاه‌ملک‌پور^{ID*} و محمد حسنی^{ID**}

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۶ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

تلقیح مصنوعی به‌عنوان یک روش نوین در باروری، راه را برای افرادی که به‌دلیل مشکلات باروری در مضیقه بوده‌اند هموار کرده است. با این وجود، دغدغه این افراد، مشروعیت این پدیده مستحذنه می‌باشد. از این حیث، نقد و بررسی چالش‌های فقهی تلقیح مصنوعی و به‌تبع آن اثبات مقبولیت و مشروعیت آن، مسئله این پژوهش است. فقهایی که مخالف تلقیح مصنوعی هستند به قاعده فقهی احتیاط و آیات و روایاتی در این زمینه استناد می‌کنند. همچنین استلزام مقدمات حرام، تغییر خلقت الهی و تداخل در نسب از دیگر ادله این دسته از فقهاست. عده دیگری از فقها، برای برون‌رفت از این معضل بزرگ اجتماعی با نقد ادله مشهور فقها و به استناد به اصل اباحه و براءت قائل بر جواز تلقیح مصنوعی شدند. البته در فرضی که تلقیح مصنوعی به‌واسطه نطفه زوج صورت گیرد، غالب فقها قائل بر جواز شدند و اختلاف نظر در سایر صورت‌ها از جمله تلقیح با نطفه اهدایی، کماکان باقی است. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با هدف بررسی ثبوت آثار شرعی فرزندآوری به طرق تلقیح مصنوعی و نقد و بررسی چالش‌ها و ابهامات مطرح شده در این زمینه، نگارش شده است. یافته‌ها نشان داد هیچ کدام از ادله مشهور فقها، دلالتی بر عدم جواز تلقیح مصنوعی ندارد و در تمام روش‌های لقاح مصنوعی به استناد اصول و قواعد مسلم فقهی از جمله اصل براءت، اباحه و قاعده اضطرار و همچنین، غایت درمانی تلقیح مصنوعی و ضرورت درمان افراد نابارور، ولو این که با اجازه زوج همراه نباشد، آثار شرعی مترتب می‌گردد.



واژگان کلیدی: باروری، رحم جایگزین، لقاح مصنوعی، محرمیت، نکاح.

* استادیار، گروه حقوق، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. | h.shahmalekpour@guilan.ac.ir

** دانشجوی دکتری، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. | mohamadhassani082@gmail.com

(۱) مقدمه

در نظام طبیعت، شیوه‌های مختلفی برای تکثیر نسل موجودات عالم قرار داده شده است. گرده‌افشانی، تخم‌گذاری و وضع حمل از این جمله هستند. تکثیر نسل آدمی و استمرار حیات او از غایات نکاح محسوب می‌گردد و نکاح تعهد و پیمانی است میان دو انسان مذکر و مؤنث که برای انجام زندگی مشترک باهم پیمان زناشویی بسته‌اند. باوجود این چنین استعدادی طبیعی در نسل انسان، این حق برای آدمی متصور است که از خود فرزندی را به‌وجود آورد و بدین ترتیب بقای نسل خود را تضمین نماید و این همان حق یا امتیاز باروری است. این امتیاز یا حق باروری در نسل انسان می‌تواند به‌صورت طبیعی یا غیرطبیعی، مشروع یا غیرمشروع، با ازدواج رسمی یا نکاح قراردادی حاصل گردد. آن‌چه که می‌تواند یک نسب شرعی را محقق سازد، عبارت است از: ولادت حاصل از یک رابطه جنسی و واقعه (غیر زنا) که شرط اصلی و لاینفک آن گذشت حداقل ۶ ماه و حداکثر ۱۰ ماه از آن واقعه است. باوجود توصیه‌های مؤکد دین اسلام به ازدواج و فرزندآوری، در برخی از مواقع، زوجین نمی‌توانند از راه طبیعی دارای فرزند شوند؛ بنابراین شاید عده‌ای برای ارضای نیاز روحی و روانی خود و داشتن حس مادرانه و پدرانه، اقدام به فرزندآوری از طریق لقاح مصنوعی نمایند. از این رو، هدف از نگارش این پژوهش، آن است که با توجه به آیات و روایات و فتاوای فقها، مقبولیت این امر مهم؛ یعنی حق باروری به طرق مختلف را به اثبات رسانده تا در جهت رفع این مشکل اساسی گام مهمی برداشته شود. اهمیت این موضوع یا به عبارت بهتر، ایجاد عنوان حق باروری برای زوجین نابارور یا افرادی که به هر دلیل خواستار فرزند هستند، بدین جهت بود که با اطمینان و یقین و آسودگی خاطر به‌سوی این شیوه بارداری گام بردارند؛ چرا که همواره این احتمال وجود دارد که افرادی که علم کافی در این زمینه ندارند با ایجاد شبهه و تردید، زوجین نابارور را از این حق مسلم دور نمایند. گاهی دیده شده است که وابستگان این افراد به جهت نداشتن درک کافی از این مسئله این شیوه باروری را غیرشرعی و همسان با زنا تلقی نموده و منجر به کدورت خاطر زوجین نابارور شده‌اند. این وضعیت ممکن است بعضاً منجر به طلاق نیز بشود، درحالی که چه‌بسا درک درست نسبت به این موضوع کاهش طلاق و یا افسردگی زوجین را در پی داشته

باشد؛ بنابراین مسئله چالش برانگیزی که نگارنده را به نگارش این تحقیق واداشت، این بود که مشهور فقهای معاصر با اتکا به چه دلیل و نصی قائل بر عدم جواز تلقیح مصنوعی شدند و به تبع آن احکام و آثار نسب شرعی را نادیده گرفته‌اند؟ آیا با ولادت فرزند در شیوه‌های مختلف تلقیح، آثار و احکام نسب شرعی نیز مترتب می‌گردد یا خیر؟

در رابطه با پیشینه تحقیق می‌بایست خاطر نشان کرد که این مقاله فاقد پیشینه بوده؛ اما مقالات، رساله و پایان‌نامه‌هایی مرتبط در این زمینه نگارش شده است؛ اما نوآوری مد نظر نگارنده که در ادامه بیان می‌شود در این آثار پژوهشی مشاهده نشد. آقایان راسخ؛ خداپرست (۱۳۹۳) در مقاله‌ای تحت عنوان «حق باروری»؛ آقایان سرمستی؛ جهانی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «حق زنان در باروری»؛ آقایان حبیب‌نژاد و بخرد (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «تأملی بر حق بر فرزندآوری در پرتو احکام وضعی و تکلیفی تلقیح مصنوعی»؛ سرکار خانم هاشمی نسب و گروسی (۱۴۰۳)؛ در مقاله‌ای تحت عنوان «رحم جایگزین: شبکه پیچیده اجتماعی برای فرزندآوری»؛ آقای موسوی بجنوردی و سرکار خانم زارع (۱۳۸۸) در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی نسب کودکان ناشی از تلقیح مصنوعی با رویکردی بر نظر امام خمینی (ره)»؛ مقاله خانم مکی و آقایان قراملکی، نظری و توکلی (۱۳۹۸) تحت عنوان «امکان سنجی اعراض از یاخته‌های جنسی و جنین و پیامدهای آن در فقه امامیه»؛ علاوه بر مقالات فوق، پایان‌نامه و رساله دکتری نیز نگارش شده است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جناب آقای رئیسی گهروئی (۱۴۰۰) تحت عنوان «بررسی چالش‌های فقهی، حقوقی و اخلاقی اهداء گامت و باروری مصنوعی و حق باروری زوجین»؛ رساله جناب آقای صادقی (۱۳۹۸)؛ «تحت عنوان حق تولید مثل از منظر فقه امامیه و حقوق ایران و انگلیس»؛ رساله جناب آقای حسینی (۱۳۹۹)؛ «تحت عنوان احوال شخصیه فرزندان حاصل از تلقیح مصنوعی از دیدگاه فقه اسلامی (با تاکید بر فقه اهل بیت و حنفیه)»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد سرکار خانم نوراحمدی (۱۳۹۱)؛ تحت عنوان «بررسی احکام جنین آزمایشگاهی بدون صاحب»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد جناب آقای رحیمی (۱۳۹۰)؛ تحت عنوان «ولایت، قیومیت و حضانت کودک آزمایشگاهی»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد سرکار خانم زارع (۱۴۰۰)؛ تحت عنوان «واکاوی حق استیلاد

زوجین با استناد به سلطنت انسان بر اعضای بدن؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد سرکار خانم ربانی نژاد (۱۳۸۶)؛ تحت عنوان «بررسی حکم تلقیح مصنوعی با گامت بیگانه و اثر آن در توارث و نسب از دیدگاه فقه امامیه» و در نهایت پایان‌نامه کارشناسی ارشد سرکار خانم حاجی بابائیان امیری (۱۳۹۸)؛ تحت عنوان «بررسی مفهومی و مصداقی ضرورت درباروری های مصنوعی»؛ برخی از آثار پژوهشی هستند که مورد بررسی قرار گرفت. با این وجود رویکرد و هدف اصلی نگارنده در آثار فوق مشاهده نشد. اول این که، فتاوی فقهای معاصر به طور جامع و کامل مورد استفاده قرار نگرفته است؛ در حالی که در مقاله پیشرو سعی شد از منابع دست اول استفاده شود و به طور جامع و کامل از تمام فتاوی فقها به طور مستدل و مستند استفاده گردد. دوم این که، آثار فوق، صرفاً به بیان فتاوا بسنده نموده و به نقد و بررسی ادله مورد استناد نپرداخته‌اند؛ به عنوان مثال، یکی از ادله مخالفین تلقیح مصنوعی اختلاط نسب و تغییر در خلقت الهی است که در مقاله پیشرو به نحو مستدل مورد نقد قرار گرفت؛ چنین رویکردی در آثار فوق مشاهده نشد. بنابراین یکی از نوآوری‌های مهم این تحقیق، رویکرد انتقادی به فتاوا و چالش‌های فقهی است نه صرف بیان فتاوی فقها. سوم این که، در بحث تلقیح مصنوعی ما با دو موضوع روبه‌رو هستیم، حکم وضعی و حکم تکلیفی. در آثار فوق، غالباً احکام تکلیفی مورد بحث قرار گرفته است، آن هم به شکل بیان صرف فتوا که غالباً از منابع اصیل هم کمتر استفاده شده است؛ در حالی که نباید از این نکته غافل شد که اگرچه اکثر فقها قائل بر عدم جواز تلقیح مصنوعی هستند، اما این امر خللی بر احکام وضعی وارد نمی‌کند. چهارم این که، مسئله نقش اذن شوهر به تلقیح مصنوعی و علم و جهل زوجه به حرمت تلقیح مصنوعی مورد نقد و بررسی قرار گرفت؛ در حالی که در پایان‌نامه‌ها، رساله‌ها و مقالات به این مسئله پرداخته نشده است. پنجم این که، غالب تحقیقات صورت گرفته، قول مشهور فقها که قائل بر حرمت تلقیح مصنوعی هستند را تقویت می‌کنند؛ در حالی که نگارنده در مقاله پیشرو به استناد ادله فقهی و با نقد ادله مشهور از تمام روش‌های تلقیح مصنوعی دفاع به عمل می‌آورد.

لازم به ذکر است، ساختار کلی جستار حاضر، از سه بخش تشکیل می‌شود؛ در بخش نخست، اهمیت حق بارداری زوجین در بقای نسل و طرق مختلف تلقیح مصنوعی به عنوان حق

مسلم زوجین تبیین می‌گردد؛ در بخش دوم، آرای فقهای موافق و مخالف مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت در بخش پایانی، نقش اذن و عدم اذن زوج در ترتب آثار و احکام شرعی تلقیح مصنوعی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا تفکیک احکام وضعی و تکلیفی به‌نحو احسن مورد توجه قرار گیرد.

۱. حق ابوت و اموت

حقوق باروری، جزئی از حقوق بشر است که تمام کشورها آن را به رسمیت شناخته‌اند و در اسناد حقوق بشر بین‌المللی نیز به آن اشاره شده است. سازمان بهداشت جهانی، حق باروری را این‌گونه تعریف می‌کند: «حقوق باروری یعنی؛ به رسمیت شناختن حق اساسی تمام زوجین و افراد برای تصمیم‌گیری آزادانه و مسئولانه درباره‌ی تعداد فرزندان، داشتن اطلاعات و وسائل کافی برای تحقق این موضوع و داشتن حق برای دستیابی به بالاترین استانداردهای بهداشت جنسی و بارداری» (Rosenfield, 2003, pp. 275-283 & Yanda, Smith). قرآن مجید به‌عنوان اصلی‌ترین منبع شناخت احکام الهی، اهمیت ازدواج و به‌تبع آن فرزندآوری را مورد اشاره قرار داده است. به‌عنوان مثال، آیه ۷۲ سوره نحل مطلوبیت فرزندآوری و ازدیاد نسل و فرزندآوری را توصیه نموده است (نحل: ۷۲)؛ بنابراین می‌توان حق ابوت و اموت را از جمله حقوق مهم آدمی در یک نکاح صحیح برشمرد. پدر شدن و مادر شدن از جمله نیازهای روحی و روانی انسان است که در عرصه نهاد خانواده به این نیاز مهم و ضروری پاسخ داده می‌شود. دین مبین اسلام، تنها راه حفظ نسل بشر را تولید مثل از طریق ازدواج و تشکیل کانون گرم خانواده با رعایت قوانین و اصول شرعی می‌داند و هرگونه رابطه جنسی غیر شرعی از قبیل زنا را مورد مذمت قرار داده است؛ از این رو همواره بشر را به تولید نسل و جلوگیری از انقراض بشر توصیه می‌نماید، خداوند متعال در سوره نور می‌فرماید: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَّامِي مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور: ۳۲)؛ طبق این آیه الهی، فرزندان زینت و نهال زندگی‌اند و همچنین میراث بندگان مؤمن برای خداوند متعال. دین اسلام، مؤمنان را به امر ازدواج و فراوانی فرزند فرا خوانده و تشویق می‌کند، و از رهگذر این تشویق، احکام و قوانین بسیاری را سامان داده که بین تفریط رهبانیت که به دوری جستن از این

زینت فرا می‌خواند و افراط دنیا پرستان در ترک آخرت به‌خاطر این زینت، راهی میانه را برگزیده است؛ بنابراین از آیات الهی درمی‌یابیم که فرزندآوری خواستی والا محسوب می‌شود؛ زیرا فرزندان نورچشم خانواده‌اند، و فراوانی آنها سرفرازی هر جامعه‌ای را در پی دارد (مدرسی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲)؛ اما در برخی از موارد، امکان تحقق این امر وجود ندارد؛ یعنی به‌دلایل مختلف یک زوج نمی‌تواند به‌طور طبیعی و از راه حامله شدن زن، صاحب فرزند گردند. تلقیح مصنوعی در اشکال مختلف آن راهی است برای تحقق این نیاز غریزی زوجین. بارورسازی یا تلقیح مصنوعی در انسان بر اثر پیشرفت بشر در دانش پزشکی از مرحله امکان به واقعیت پیوسته و با تزریق نطفه مرد به رحم زن و یا ترکیب نطفه مرد و زن در خارج پس از انتقال به رحم، عینیت خارجی پیدا کرده است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۲۰). برای پاسخ به پرسش‌های مطرح شده در مقدمه این پژوهش، ابتدا لازم است فروض مختلف تلقیح مصنوعی به‌عنوان یکی از حقوق زوجین در زمینه بارداری، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

۱-۱. تلقیح مصنوعی با نطفه شوهر

این حالت زمانی رخ می‌دهد که به‌دلیل مشکلات نازایی زن، مثل اختلال در تخمک‌گذاری، 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 می‌شود، تا لقاح با تخمک صورت گیرد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۵۵)؛ لذا در یک سری عملیات تخصصی پزشکی از نطفه شوهر و تخمک همسر وی در خارج از رحم زن، طفل به‌دنیا می‌آید. غالب فقها، طبق اصل اباحه، لقاح مصنوعی با اسپرم شوهر قانونی را جایز می‌شمارند و هر حکم شرعی و قانونی پذیرفته شده برای فرزندان طبیعی را به فرزندان که از راه لقاح مصنوعی به‌دنیا می‌آیند تسری داده و جایز می‌شمارند (یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۶۳؛ گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۷۷؛ خویی، ۱۹۷۶، ص ۱۹۷؛ سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱۸؛ نوری همدانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۷؛ نوری همدانی، ۱۳۹۳، ص ۵۸۸؛ روحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸). از طرفی برخی از فقها قائل به تفکیک شده‌اند و این‌گونه قائل هستند که

تلقیح از طریق شوهر اشکالی ندارد، اما اگر به وسیله پزشک باشد و مستلزم نظر و یا لمس عورت و بدن زن باشد، جایز نیست و حرام است (روحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۸؛ تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۹). برخی دیگر نیز جواز تلقیح را محدود به موارد ضرورت و حرج دانسته‌اند (سیستانی، ۱۳۹۳، ص ۵۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۵۷). اما عده‌ای از فقها تلقیح مصنوعی را مطلقاً حرام می‌دانند، هرچند منی از مرد در رحم زن و محرّمش قرار داده شود. این دسته از فقها، اساساً فرقی بین صورت‌های گوناگون تلقیح مصنوعی نمی‌گذارند و معتقدند که فرزند باید از طریق آمیزش جنسی با همسر (دائم و موقت) پدید آید و در غیر این راه، حلیّت ندارد و حرمت دارد (انصاری به نقل از میلانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۲؛ روشن به نقل از میلانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳). البته بجنوردی اگرچه تلقیح مصنوعی را حرام می‌داند، اما در نهایت خاطر نشان می‌کند که فرزند به صاحب نطفه تعلق دارد (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴، صص ۳۳-۳۴). از این رو برخی از فقها به همین جهت هدر دادن منی اگرچه از طریق تلقیح را جایز نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند جهت استفاده از آن فقط آمیزش است که آثار مترتب بر آمیزش بر لقاح مصنوعی بار نمی‌شود (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۸).

۲-۱. تلقیح مصنوعی با نطفه غیر شوهر

این شکل از عملیات پزشکی و باروری به روش تلقیح مصنوعی به گونه‌ای است که صاحب نطفه غیر از همسر قانونی زن است. در این شیوه، زوجین غالباً از نطفه اشخاص مجهول که در بانک نطفه نگهداری می‌شود و جنبه اهدایی دارد استفاده می‌کنند. به عبارت بهتر، نطفه اهدا شده با تخمک زوجه (همسر یک شخص نابارور) ترکیب می‌شود. بدین ترتیب زوجه انسان از یک نطفه اهدایی (مجهول‌الهویه) حامله شده و پس از طی مدت مقرر وضع حمل می‌کند. در این فرض، نسب شرعی طفل با زنی که او را وضع حمل کرده است، مورد سؤال است. یقیناً فقهای هستند که امتزاج تخمک زن با نطفه غیر شوهر را نامشروع دانسته و معتقدند با توجه به آیات و روایات طریق مشروع تولید نسل و نسب شرعی منحصر به ازدواج شرعی است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۶۳؛ سیستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶۲؛ گلپایگانی،

۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۷۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۵؛ سیستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۳۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۵، ص ۲۴۷؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۶، ص ۶۱۳.

برخی از فقهای معاصر نیز که بین بچه ولادت یافته و زنی که او را وضع حمل نموده رابطه محرمیت را قبول کرده‌اند، آن‌هم صرفاً در خصوص ممنوعیت ازدواج (دختر با پدر و پسر با مادر) در غیر این صورت در سایر مسائل، از جمله ارث‌بری آنها قائل به احتیاط بوده و ترتب ارث را قبول ندارند، که البته نقد این دیدگاه در ادامه خواهد آمد، چراکه اساساً ترتب آثار وضعی، هیچ ملازمه‌ای با آثار تکلیفی ندارد (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۱۷؛ منتظری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۰۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۵)؛ در این میان، برخی دیگر از فقها معتقدند، میان فرزند و صاحب نطفه، (اگر صاحب نطفه معلوم باشد) همه احکام نسب شرعی، حتی ارث ثابت می‌گردد؛ زیرا آن‌چه از ارث استثنا شده است، فرزند حاصل از زنا است و حال آن‌که این نوع از تلقیح مصنوعی مصداق زنا نیست، همان‌گونه که آن فرزند به مادرش نیز ملحق می‌گردد و نسب شرعی آنها ثابت است و هیچ فرقی میان این فرزند با سایر فرزندانیش نیست (علوی گرگانی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۶؛ سیستانی، ۱۳۹۳، ص ۵۷۵؛ صانعی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷).

۳-۱. جواز پرورش جنین در رحم زن بیگانه

هنگامی که مرد قادر به تولید اسپرم باشد و همسر وی نیز قادر به تولید تخمک باشد، اما به دلیل امراضی که وی به آن مبتلا است، از جمله دیابت، امکان این که جنین وی سقط و یا این که بنا به دلایلی وضع حمل برایش غیرممکن باشد وجود دارد. در این راستا سازوکاری که می‌توان به آن تمسک جست این است که زن جنین خود را به وسیله ابزار پزشکی به رحم زن بیگانه انتقال دهد. از آنجا طرح این مسئله، تأثیر بسزایی در آثار فقهی و حقوقی داشته، لازم است که به‌طور دقیق مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

برخی از فقها، انتقال جنین از رحمی به رحم زن دیگر یا رحم مصنوعی، امری جایز دانسته و قائل بر عدم ایجاد مانع در پرورش جنین در رحم اجاره‌ای است (سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۶۵؛ سیستانی، ۱۳۹۳، ص ۵۷۶؛ مکارم

شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۵۲؛ روحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۲). برخی دیگر از فقها با این استدلال که در شرع هیچ دلیلی بر امتناع این موضوع وجود ندارد و حتی زانیه نیز باید در حفظ جنین کوشا باشد و مبادرت به سقط جنین نکند، پرورش جنین در رحم اجاره‌ای را امری جایز برشمرده‌اند (حرم‌پناهی، ۱۳۷۶، صص ۱۴۷-۱۶۸؛ مؤمن قمی، ۱۳۷۴، صص ۷۴-۷۵). برخی دیگر در زمره مخالفین این موضوع هستند و خاطرنشان می‌کنند که جایز نیست نطفهٔ مرد اجنبی در رحم زن اجنبی قرار گیرد، ولی اگر این کار انجام شود، این زنی که نطفهٔ غیر در رحم او واقع شده است، مادر بچه است؛ و لکن شوهر زن، پدر این بچه نیست و این طفل از این شوهر ارث نمی‌برد؛ اما صاحب نطفه، پدر طفل محسوب می‌شود (تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱۰؛ وحید خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۲۴۴). برخی دیگر از فقهای معظم، خاطرنشان می‌کنند که اگر این عمل توسط شوهر و در رحم زن دومش انجام شود، اشکالی از این حیث نیست و در این صورت اگر ثابت شود که نطفه زن و مرد موجب تکون فرزند شده باشد، فرزند ملحق به آن دو است و تمام احکام ارث و غیره بر آنان مترتب است (نوری همدانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۴)؛ اما عده‌ای از فقها از باب احتیاط، داخل نمودن منی مرد در رحم زن اجنبی را، جایز نمی‌دانند، خواه با اجازه زن باشد خواه نباشد، خواه شوهر داشته باشد خواه نداشته باشد، خواه همسر وی اجازه بدهد خواه ندهد (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸، ص ۵۵۸؛ منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۱۷). فاضل لنکرانی نیز قائل بر این هستند که در اختیار گذاشتن رحم توسط دیگری، چه به صورت اجاره باشد یا عنوان دیگر، حرام است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹).

بنابراین همان‌طور که برخی از فقها بیان داشته‌اند، در رابطه با نسب طفلی که در این فرض به دنیا می‌آید چالش‌ها و ابهاماتی وجود دارد، لذا پرسش یا پرسش‌هایی که از این حیث قابل طرح است آن است که اولاً؛ زنی که جنین دیگران را وضع حمل می‌کند و به عنوان مادر طفل محسوب نشده (اموت ثانوی) رابطه محرمیت بین آن دو برقرار می‌شود؟ ثانیاً؛ آیا بچه از صاحب اسپرم است یا این که بچه متعلق به فردی است که رحم زنش در اجاره او بوده است؟ ثالثاً؛ آیا می‌توان بچه را متعلق به زن صاحب رحم دانست؟ به عبارت بهتر یک نزاع در اینجا قابل شکل گرفتن است و آن این است که صاحب نطفه می‌گوید بچه متعلق به من است؛ مرد زن مستأجر

می‌گوید بچه متعلق به من و همسر من است؛ زیرا زن من در اجاره او بوده است و من تمام هزینه‌ها را پرداخت کرده‌ام. زن مستأجری اگر از شوهرش جدا شود و خود مدعی تکفل بچه شود احتمال دارد بچه را نیز متعلق به خود بداند. برای پاسخ به این ابهام نگارنده معتقد است می‌بایست سه نظریه را مورد بررسی و در آخر نظریه منتخب را برگزید.

نظریه اول، ملاک انتساب طفل به مادر را وضع حمل می‌داند؛ در حقیقت، مادر واقعی طفل صاحب رحم است (تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳؛ خویی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۲۷؛ محسنی، ۱۴۲۴ق، ص ۹۷؛ صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۶، صص ۴۱-۴۱۴)؛ این گروه، به آیه ۲ سوره مجادله استناد می‌کنند که به استناد این آیه شریفه مادر کسی است که طفل را به دنیا می‌آورد (مجادله: ۲). نظریه دوم؛ مادر واقعی را صاحب تخمک می‌داند، و لاغیر. این دسته از فقها با این استدلال که تخمک زنی که رحم او اجاره شده در پیدایش کودک نقشی ندارد؛ لذا کودک را به وی منتسب نمی‌دانند؛ بلکه طفل را به صاحب اسپرم و تخمک منتسب می‌دانند؛ البته سبحانی، معتقد است که در رابطه با جریان حکم ارث و نظایر آن در رابطه با صاحب رحم می‌بایست احتیاط کرد (سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۱۷؛ مؤمن قمی، ۱۳۷۴، ص ۶۳؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۹؛ ستوده خراسانی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۶۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷). نظریه سوم که نگارنده نیز با این نظریه موافق است بیان می‌دارد که مادر واقعی صاحب تخمک و مادر اجتماعی (رضاعی) صاحب رحم است. به عبارت بهتر، همان‌گونه که شخص می‌تواند به واسطه شیردادن مادر رضاعی طفلی محسوب شود، جنینی که نه ماه در رحم زن بوده و از وی تغذیه کرده است و از وی متولد شده است را با تنقیح مناط می‌توان فرزند طفل محسوب داشت؛ البته مادر نسبی او همان مادر صاحب تخمک بوده و صاحب رحم مادر رضاعی طفل محسوب می‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۰۶؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸، ص ۵۵۸). با این وجود فقهایی نیز هستند که در رابطه با تعلق فرزند به صاحب رحم قائل به لزوم احتیاط شده‌اند؛ زیرا به عقیده ایشان، هیچ کدام از ادله طرفین تمام نیست (اراکی، ۱۳۷۱، ص

۵۸۰؛ اراکی، ۱۳۷۳، صص ۲۴۹-۲۵؛ سیستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۳۳؛ گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۷۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۹۰؛ سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۱۷).

۴-۱. پرورش جنین در رحم همسر قانونی

در این فرض جنین حاصل از اسپرم و تخمک یک مرد و زن اجنبی (که اهدایی یک زوج قانونی بوده و آن را به مؤسسه باروری اهدا کرده‌اند)، در رحم همسر قانونی انسان قرار می‌دهند و همسر انسان بعد از طی دوره حاملگی وضع حمل می‌نماید و به آن ترتیب جنینی را که خود یا شوهر نابارورش در تهیه آن نقشی نداشته‌اند، صرفاً به دنیا می‌آورد. در این فرض، زن شوهر، ظرف فرض می‌شود، ولی به هر حال جزئی از نطفه را از زن اجنبی گرفته‌اند. بسیاری از فقیهان معاصر آن را جایز دانسته‌اند (یزدی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۵-۱۰۶). به عقیده این دسته از فقها، در این فرض طفل به مادر طبیعی (زنی که در رحم او پرورش یافته است) ملحق می‌گردد و به تبع آن آثار نسب مترتب می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۵، ص ۲۴۸؛ سیستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۵؛ محسنی، ۱۴۲۴ق، ص ۹۸؛ صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۲۴).

در فرض فوق نیز کیفیت رابطه نسبی و محدوده آن بین طفل ولادت یافته و همسر انسان مورد سؤال بوده است. در این که صرف وضع حمل همانند رضاع، رابطه نسبی بین طفل متولد شده و زن وضع حمل کننده پدید می‌آورد یا خیر مسئله مهمی است که در ادامه با توجه به روایت زراره که در باب مساحقه وارد شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. قطعاً با محرم شدن آن دو و ایجاد رابطه مادر و فرزندی (اموت) بین همسر قانونی و طفل ولادت یافته رابطه محرمیت بین زوج و طفل دختر نیز به عنوان ربیبه حاصل خواهد شد. به عبارت بهتر بعد از رابطه جنسی بین مرد و همسر قانونی، دختر آن زن نیز که حاصل جنین اهدایی و انتقال جنین به رحم زن بوده بر شوهر او محرم شده و ازدواج آنها ممنوع است «وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» (نساء: ۲۳) (طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱، ص ۶۴۸؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۵؛ منتظری، ۱۳۸۴، ج ۳، صص ۳۴۱-۳۴۲؛ علوی گرگانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۷۱).

در همین رابطه نقل روایتی که در کتاب‌های فقهی و در مباحث مساحقه به آن استناد

می‌شود ضروری است. در این روایت آمده است که مردی با همسر خود نزدیکی می‌کند و سپس همسر آن مرد بدون شستشو و غسل با همراه داشتن نطفه شوهر خود با دختری باکره مساحقه می‌نماید و در این میان نطفه شوهر خود را به آن دختر منتقل و آن دختر حامله می‌شود (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، صص ۱۶۷-۱۶۸). در این روایت به سه مطلب اشاره شده است: اول بحث مجازات دو زن (که به بحث ما مربوط نمی‌شود)؛ دوم این که طفل ولادت یافته را به شوهر آن زن (صاحب نطفه منتسب دانسته است)؛ سوم دختر باکره که حامله شده و بچه‌ای را به دنیا آورده است مستحق دریافت مهرالمثل دانسته که از سوی زن شوهردار باید پرداخت شود. در این روایت در خصوص انتساب طفل ولادت یافته به دختر باکره (که مادر تکوینی اوست) اشاره‌ای نشده است. به هر حال با وجود این روایت، برخی از فقها به موارد مطروحه در آن اشکال کرده و احکام صادره را قبول نکرده‌اند.

ابن‌ادریس معتقد است پیامبر فرموده است: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ» و در مسئله مزبور فراش مصداق ندارد؛ چون فراش عبارت است از خوابگاه زوجین در ازدواج رسمی و انجام نزدیکی و مواقعه زن و شوهر در آن خوابگاه و در فرض مزبور روایت، دختر موردنظر نه در عقد نکاح زوج و همسر او بوده و نه در فراش او حامله شده است. از طرفی مصداق وطی به شبهه هم نبوده، چراکه با اختیار و تصمیم خود به ارتکاب عمل مجرمانه (مساحقه) مبادرت کرده است. مضافاً این که مهرالمثل هم برای دختر باکره (دوشیزه) ثابت نمی‌شود، چراکه با اختیار خود به انجام جرم مساحقه مبادرت نموده است و متجاوز و گناهکار شمرده می‌شود و روایات وارده هم مهریه را از شخص باغی و گناهکار نفی کرده است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۶۵). در همین رابطه، مؤلف جواهر الکلام، بیان می‌دارد صرف این که طفل از نطفه شخصی ولادت یافته باشد، سبب الحاق نسب به صاحب نطفه نمی‌شود؛ بلکه در تحقق نسب بایستی وطی صحیح و یا لااقل وطی به شبهه انجام گرفته باشد و در فرض مزبور روایت هیچ‌کدام مصداق ندارد. بنابراین؛ به صرف این که نطفه متعلق به شخص باشد، او را پدر نمی‌کند و همین معنا تفاوت میان انسان و حیوان است که انسان در یک نکاح مشروع صاحب فرزند می‌شود (نجفی، ۱۳۶۸، ج ۴۱، ص ۳۹۸).

از سوی دیگر بسیاری از فقها مستند به نص روایت، انتساب طفل به صاحب نطفه (شوهر آن زن) و استحقاق مهرالمثل برای دختر بکر را قبول کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰۷؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۳۲؛ شهید اول، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳۸؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۶۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۷۴؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۰۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۴۳).

علامه حلی الحاق طفل به صاحب نطفه را قبول کرده است؛ با این استدلال که بچه از نطفه او در یک عمل غیر زنا به دنیا آمده است. ولی ایشان، الحاق طفل به دختر بکر را مورد تردید قرار داده است و به آن اشکال نموده است (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۵۳۸). منشأ اشکال و تردید علامه آن است که از یک طرف زنا واقع نشده است و لذا باید طفل را به صاحب نطفه ملحق و منتسب دانست و از سوی دیگر سبب الحاق فرزند یا نکاح صحیح است یا وطی به شبهه که هیچ کدام در مسئله فوق‌الذکر صدق نمی‌کند. از طرفی حکم مساحقه هم صدق کرده و دختر مجازات شده است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۹۴). شهید ثانی و محقق اردبیلی هم در تحلیلی از مسئله ضمن قبول الحاق ولد به صاحب نطفه و استحقاق دختر بکر نسبت به مهرالمثل، در الحاق ولد به دختر بکر به عنوان (مادر طفل بودن) تردید کرده است؛ ولی در نهایت شهید ثانی عدم الحاق را تقویت نموده و محقق اردبیلی با آن که الحاق را به دلیل عدم وقوع زنا و صدق لغوی (رابطه اموت بین دختر بکر و طفل ولادت یافته) محتمل دانسته؛ ولی به دلیل عدم وجود سبب شرعی، عدم الحاق را نیز محتمل دانسته است و در نهایت مخاطبان خود را به تأمل دعوت کرده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۴۲۱؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۲۵).

اما به نظر نگارنده، در الحاق طفل به دختر بکر (که در واقع بچه را متولد کرده است) جای شک و تردید نیست؛ کما این که سید علی طباطبائی در ریاض و جمعی از فقهای معاصر به درستی به آن اشاره نموده‌اند؛ لذا برای انتساب طفل متولد شده اساساً فراش موضوعیت ندارد، چرا که به لحاظ لغت و عرف، انتساب به صاحب نطفه صدق می‌کند، همان‌طور که الحاق طفل به دختر بکر هم قوی‌تر است (برخلاف قول مشهور). مضافاً این که در اینجا صدق عرفی کاملاً

محقق است و مانع شرعی برای تحقق نسب، وقوع زنا است که در این فرض منتفی است (منتظری، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۸؛ گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۳، ص ۵۱۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴).

در تقریرات برخی از فقهای معاصر نیز ضمن تأکید بر معیار صدق عرفی و لغوی برای انتساب طفل به والدین آمده است که نسب با نطفه حاصل می شود (طفل به صاحب نطفه منتسب است) و وطی و نزدیکی مدخلیتی ندارد. در ملاعبه و ملامسه زوجین هم بدون واقعه و نزدیکی اگر زوجه، حامله شود، طفل متولد شده، منتسب به آنهاست. در خصوص انتصاب حضرت عیسی به مادر ایشان، نه نکاح و نه واقعه هیچ کدام وجود نداشت؛ ولی علاوه بر نسب، توارث هم محقق بوده است. خداوند تبارک و تعالی در قرآن به این موضوع این گونه تصریح نموده است: «فَتَفَخَّنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» (انبیاء: ۹۱)؛ بنابراین صرف تکون فرزند در رحم یک زن و ولادت طفل برای یک انتصاب و الحاق (اموت و نبوت) کافی است (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۳، ص ۵۱۳؛ گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۷؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸، ص ۵۸۸؛ علوی گرگانی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۶).

۲. نقد و بررسی دیدگاه‌های موافق و مخالف تلقیح مصنوعی

به طور کلی در این که اصل عملی در مسئله حق باروری به طرق لقاح مصنوعی چیست، دو دیدگاه مطرح است. دیدگاه نخست براین باور است به دلیل عدم تزلزل در کانون خانواده و جوامع بشریت که اهمیت ویژه‌ای نزد شریعت اسلام دارد؛ شارع مقدس امر به احتیاط نموده و طرفداران دیدگاه دوم که قائل بر اصل حلیه، اباحه و برائت می باشند، براین باورند که در موارد شک در برخی از شکل‌های تلقیح مصنوعی، اصل حلیت، اباحه و برائت جاری می شود. در این بخش، نگارنده ابتدا دلایل موافقین تلقیح مصنوعی را مطرح نموده و سپس، دیدگاه مخالفان تلقیح مصنوعی را مورد نقد و بررسی قرار می دهد.

۲-۱. موافقین تلقیح مصنوعی

عمده ترین دلیلی که قائلین به جواز تلقیح مصنوعی، به جواز تلقیح مصنوعی، علی الخصوص، تلقیح نطفه اجنبی با زن شوهردار به آن استناد نموده اند، «اصالة الحلیة» است (مکارم شیرازی،

۱۳۹۴، ص ۲۷)؛ به عبارت بهتر، طبق قاعده عقلی، هر رفتاری مجاز شناخته می‌شود؛ مگر این که شارع صراحتاً آن را ممنوع دانسته باشد و از آنجا که در هیچ یک از منابع روایی و قرآنی، نص صریحی بر ممنوعیت این شیوه بارداری وجود ندارد؛ اگر شک کنیم که آیا این کار حلال است یا خیر، حکم برائت و حلیت تلقیح مصنوعی صادر می‌شود. توضیح آن که، اصل برائت در لغت به معنای خلاصی از عیب و تهمت و در اصطلاح عبارت است از: حکم به عدم ثبوت تکلیف هنگامی که اصل وجود تکلیف، مشکوک باشد؛ به عبارت بهتر؛ هنگام شک در اصل تکلیف و دست نیافتن به دلیلی معتبر از کتاب، سنت، اجماع و یا عقل، به آن رجوع می‌شود و مفاد آن برداشته شدن مسئولیت تکلیف مجهول از عهده مکلف است (شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۱۶)؛ به عنوان مثال، اگر قرارداد نطفه را در رحم زن بیگانه مصادق زنا ندانیم و در حرمت این رفتار شک کردیم و دلیلی بر حرام بودن آن یافت نشد، طبق اصل برائت شرعی و عقلی به جواز تلقیح مصنوعی حکم می‌کنیم. از سوی دیگر، اصل حلیت از مصدر حلّ به معنای حلال و متضاد حرمت است (شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۶۹) و در اصطلاح به معنای جواز تصرف در اشیاء خارجی است (آذری قمی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹). برای مثال زمانی که در حلال یا حرام بودن طرق مختلف تلقیح مصنوعی شک شود، با اجرای اصل حلیت، به حلال بودن آن حکم داده می‌شود. اصل دیگری که می‌توان به استناد آن به جواز روش‌های تلقیح مصنوعی استناد نمود، اصل اباحه است. اباحه در لغت به معنای حلال کردن؛ رها ساختن؛ گسترش دادن و آشکار نمودن است (سرور، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۱۴). ابن فارس توضیح می‌دهد: «اباحه شیء یعنی آن که آن چیز بر او ممنوع نیست و در وسعت و بدون تنگناست» (ابن فارس، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۵)؛ بنابراین تازمانی که از سوی شارع مقدس در رابطه با تلقیح مصنوعی منعی صادر نشده باشد، انجام آن کار مباح و جایز خواهد بود؛ زیرا قرآن صراحتاً بیان می‌دارد: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹). طبق این آیه شریفه، اصل آن است که همه چیز برای انسان مباح است، مگر دلیل مخصوصی آن را رد کند؛ بنابراین، به مقتضای اصل حلیت و اباحه و برائت شرعیه که هم در احکام جاری می‌شود و هم به هنگام شک در موضوعات، اصل این کار حلال است و نمی‌توان آن گونه که برخی ادعا نموده‌اند،

حکم زنا بر آن بار نمود؛ زیرا در تعریف زنا آمده است، زنا در اصطلاح شرع عبارت است: «از دخول آلت تناسلی مرد در فرج زن به مقدار ختنه گاه یا بیشتر، بدون آن که بین آن دو عقد ازدواجی واقع شده باشد یا مرد مالک زن باشد یا شبهه عقد یا ملک وجود داشته باشد» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۹۲)؛ از این حیث، عملیات تلقیح مصنوعی هیچ رابطه فیزیکی بین مرد و زن (صاحبان نطفه و تخمک) واقع نمی شود و چه بسا همدیگر را نمی شناسند؛ بنابراین رکن اصلی عمل زنا مفقود است و حکم به حرمت تلقیح مصنوعی به عنوان زنا هم منتفی است.

۲-۲. مخالفین تلقیح مصنوعی

در این بخش، ادله ای که فقها به استناد آن قائل بر حرمت تلقیح مصنوعی شدند مورد نقد و بررسی قرار می گیرند. این ادله شامل: اصل احتیاط، استلزام مقدمات حرام، تغییر خلقت الهی و تداخل نسب می باشند.

۲-۲-۱. اصل احتیاط

مهم ترین دلیل مخالفین تلقیح مصنوعی، «اصل احتیاط» است. همچنین برخی از فقها برای منع جواز تلقیح مصنوعی به روایاتی دیگر استناد نموده اند که به جهت ضعف سندی (یزدی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۷-۱۰۹) و محدودیت واژگان مقاله، از طرح آن می گذریم.

قبل از بررسی آیات و روایاتی که دلالت بر قاعده احتیاط در فروج دارد، بایستی خاطرنشان کرد که برخی از فقها این گونه برداشت کرده اند که در باب فروج، مذاق شریعت بر لزوم احتیاط است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۶۵؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۳؛ شهید ثانی، بی تا، ج ۵، ص ۳۳۵؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۱۶)؛ در حالی که به نظر می رسد، بیشتر فقها معتقدند، مذاق شریعت دلالت بر رجحان احتیاط دارد نه لزوم احتیاط (شهید اول، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۴۰؛ نجفی، ۱۳۶۸، ج ۲۲، ص ۲۷۷؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۰۹؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۴۴) یا به قول برخی، همین مقدار که مشخص است مذاق شریعت در این رابطه مجمل است (اگر بگوییم طرفداران هر دو دیدگاه زیاد هستند) در رد این دلیل کفایت خواهد کرد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۴)؛ حال با توجه به این اختلاف نظر فقها در باب مذاق شریعت، آیات و روایاتی

که مخالفین تلقیح مصنوعی در باب وجوب احتیاط در فروج به آن استناد می‌کنند را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۲-۲. آیات قرآن

فقه‌ها در این رابطه، به آیاتی از جمله آیه ۳۱ سوره نور و ۱۵۱ سوره انعام و ۵ سوره مؤمنون اشاره کرده‌اند. توضیح آن که، آیه «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» (نور: ۳۱) که فقهای مخالف تلقیح مصنوعی بدان تمسک جسته‌اند، قابل تأمل است. فقها قائل بر این هستند که این آیه اطلاق دارد و شامل هر تصرف و تمتع جنسی می‌شود؛ زیرا در دین اسلام، به استناد این آیه شریفه، حفاظت از فرج و عورت زن مورد تأکید شارع مقدس است و در واقع طبق ظاهر آیه هر آن‌چه خداوند حرام اعلام کرده ممنوع است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۳۶۳) و منع تلقیح مصنوعی نوعی محافظت از فروج است؛ به عبارت بهتر، فرج باید از همه چیز حفظ شود، حتی از تلقیح مصنوعی (روحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۸؛ ربانی بیرجندی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۶).

در رابطه با این استدلال، لازم به توضیح است، همان‌طور که برخی بیان نموده‌اند، موضوع حفاظت از فرج و عورت زن هیچ منافاتی با تلقیح مصنوعی به واسطه ابزار پزشکی و درمانی ندارد؛ چراکه منظور آیه حفاظت فرج از «رؤیت» دیگران است نه سایر جهات حفاظت و نگهداری (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۷)؛ همان‌طور که روایت وارد شده است که هر چیزی در قرآن که به حفظ فرج اشاره دارد، مربوط به زناست، مگر آیه شریفه ۳۱ سوره نور که مربوط به «نگاه کردن» به فرج و عورت زن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۳۵-۳۶). پس اگر کسی به قصد لذت‌جویی و چشم‌چرانی به عورت زن نگاه کند، مشمول آیه است، اما در تلقیح مصنوعی، هدف درمان است نه چیز دیگر.

برخی از مفسرین «فرج» را در این آیه این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «فروج» جمع «فرج» است و به معنای آن چیزی است که ذکر آن از مردان و زنان ناخوشایند است. حفظ فرج به معنای اجتناب از هر نوع تماس جنسی حرام است، چه به صورت زنا، لواط، یا ارتباط با حیوانات و سایر موارد مشابه (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۰)؛ به نظر نگارنده از آنجا که تلقیح مصنوعی جنبه درمانی و پزشکی دارد از این حکم استثنا می‌گردد. امروزه بانوان برای درمان زیبایی و

سایر درمان‌ها نزد پزشک متخصص مرد مراجعه می‌کنند؛ بنابراین به نظر می‌رسد در صورتی که در تلقیح مصنوعی، نطفه به واسطه ابزار پزشکی با کمک پزشک متخصص یا به واسطه خود زن انجام شود، هیچ منافاتی با آیه مذکور نداشته باشد؛ لذا این ادعا که تلقیح مصنوعی زمینه را برای بی‌عفتی زن مهیا می‌سازد با عقل و منطق سازگار نیست.

استدلال دیگر فقها به آیه ۱۵۱ سوره انعام است که بیان می‌دارد «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ» (انعام: ۱۵۱). در واقع، فقها قائل بر این هستند که یکی از مصادیق فاحشه در این آیه تلقیح مصنوعی است؛ در حالی که همان‌طور که برخی از مفسران بیان کرده‌اند، کلمه فواحش در آیه مذکور، جمع «فاحشه» است که به معنای کار بسیار زشت و شنیع است و خداوند در کلام خود زنا و لواط را از مصادیق «فاحشه» شمرده است؛ لذا منظور از فاحشه باطنی گناه سری و رابطه نامشروع و مراد از فاحشه ظاهری، گناه علنی است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۷۵). همچنین از امام سجاد (ع) نقل شده است که فرموده‌اند: «فواحش» به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی آن‌چه که آشکار است و دیگری آن‌چه که پنهان است. آن‌چه که آشکار است، ازدواج با همسر پدر (که حرام است) و آن‌چه که پنهان است، زنا است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۴۸۱). بنابراین از آنجا که عدم باروری، زمینه بسیاری از بیماری‌های روحی و روانی و معضلات اجتماعی از جمله طلاق است؛ می‌توان به واسطه تلقیح مصنوعی، افرادی که با این معضل بزرگ اجتماعی برخورد دارند درمان نمود و افراد نابارور را از این حرج و سختی نجات داد؛ نه این‌که با انگ و برچسب بی‌عفتی و فحشاء، مشکلات این افراد را دوجندان نمود؛ با این توضیح تسری عنوان فاحشه به عمل تلقیح مصنوعی بلاوجه است.

استدلال دیگر فقها، به آیه «وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» است (مؤمنون: ۵). به اعتقاد برخی، متعلق حفظ، در آیه ۵ سوره مؤمنون بیان نشده که این باعث می‌شود، از آیه افاده عموم برداشت شود (روحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۸). اما به نظر می‌رسد، همان‌طور که برخی از مفسرین متذکر شده‌اند، حفظ فروج در این آیه، اجتناب از روابط نامشروع زنا و لواط است و تلقیح مصنوعی که با ابزار پزشکی انجام می‌شود و غایت درمانی دارد را شامل نمی‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۰).

۲-۱-۲. روایات

روایتی از شعیب حداد نقل شده است که مردی به نزد امام صادق (ع) آمد و بیان نمود می‌خواهد با زنی ازدواج کند و آن زن نیز موافقت کرده است. اما مسئله این است که این زن سابقاً شوهر داشته و شوهرش او را به غیر سنت طلاق داده است؛ به عبارتی او را بر اساس مذهب و فقه غیر امامیه طلاق داده است. این مرد هم از موالیان شماس است و تا زمانی که از شما اجازه بگیرد و شما او را امر به ازدواج کنید، نمی‌پسندد که با آن زن ازدواج کند. حضرت فرمودند: این مسئله به «فرج» مربوط می‌شود و مسئله فرج مهم است؛ چرا که از فرج فرزند پدید می‌آید. ما در این گونه امور احتیاط می‌کنیم، پس با این زن ازدواج نکنند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۲۵۸). آقای فاضل لنکرانی به درستی به این استدلال خدشه وارد می‌کنند: «این که امام (ع) در این روایت می‌فرمایند "وأمر الفرج شدید" قرینه خوبی است بر این که حکم به احتیاط ارشادی است نه مولوی؛ چرا که امام تعلیلی را ذکر نمودند که تعبدی نیست؛ بلکه مطلبی است که همه عقلا بدان توجه دارند. امام (ع) صراحتاً بیان نمی‌کنند که آن فرد نیز باید احتیاط کند؛ بلکه فقط احتیاط را به خودشان نسبت می‌دهند؛ لذا از آنجا که بیان می‌کنند ما احتیاط پیشه می‌کنیم، قرینه خوبی مبنی بر این موضوع است که ایشان به احتیاط ارشادی توصیه نمودند نه مولوی؛ در غیر این صورت ایشان می‌بایست به صراحت بیان می‌کردند که احتیاط و حذر کن از ازدواج با چنین زنی» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۳۶).

مسعدة بن زیاد از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان نیز از پیامبر اکرم روایت می‌کنند که نبی اکرم فرمودند: «در نکاح (ازدواج) در حالت شبهه وارد نشوید و در مواردی که شبهه وجود دارد توقف کنید؛ مانند آن زمان که به تو خبر رسید که برادر رضاعی آن زن هستی و از شیر او (زن مورد نظر) نوشیده‌ای و او بر تو حرام است یا چیزی شبیه به این؛ پس توقف کردن در شبهه بهتر از افتادن در هلاکت است» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۲۵۹). لازم به توضیح است که شبهه مورد نظر در این روایت، شبهه موضوعیه است؛ زیرا امام (ع) زنی را مثال زد که احتمال دارد خواهر رضاعی او باشد و احتیاط در شبهه موضوعیه، واجب نیست؛ لذا، احتیاط در روایت، حمل بر استحباب می‌شود (زروندی رحمانی، ۱۴۰۰، ص ۱۸۷).

همچنین، عبارت «وقفوا عند الشبهة» در نسخه فعلی تهذیب وجود ندارد و این امر موجب اجمال در عبارت روایت می‌شود و استدلال به این فقره را مورد خدشه قرار می‌دهد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

۲-۲-۲. استلزام مقدمات حرام

از دیگر ادله‌ای که فقها در رابطه با حرمت تلقیح مصنوعی بیان می‌کنند، استلزام به مقدمات حرام از جمله نگاه به عورت زن و لمس بدن وی می‌باشد؛ بنابراین پرهیز از مقدمات حرام مورد تأکید فقهای معاصر است (خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۵۳۲). به نظر نگارنده، ناباروری می‌تواند منجر به مشکلات روحی و روانی فراوان و همچنین معضلات اجتماعی متنوع از جمله طلاق گردد، شاید برخی این گونه بر طرح این مطلب اشکال نمایند که زوج می‌تواند دوباره تجدید فراش نماید و اسلام اجازه ازدواج مجدد را به وی اعطا نموده است؛ اما پاسخ به این اشکال روشن است؛ چرا که طبق قوانین شرعی و حقوقی مرد اجازه ازدواج مجدد را دارد نه زن؛ لذا اگر زن نابارور باشد، مرد می‌تواند به ازدواج دوم تن دهد، اما آیا این امر برای زن ممکن است؟ آیا در صورت طلاق مشکل حل می‌شود و این تضمین وجود خواهد داشت که شخص دیگری با وی ازدواج نماید؟ اساساً شاید زوجین تمایل نداشته باشند از یکدیگر جدا شوند آیا این حق را ندارند که صاحب فرزند شوند؟ به همین منظور است که برخی از فقها، در موارد ضرورت، مانند این که بچه‌دار شدن برای او مستلزم حرجی باشد که معمولاً تحمل نمی‌شود و راهی برای حامله شدن بجز این راه نیست را از طریق تلقیح مصنوعی جایز شمرده‌اند (سیستانی، ۱۳۹۳، ص ۵۷۶)؛ در مقابل برخی مطلقاً قائل بر عدم جواز شده‌اند. بهجت در پاسخ به این سوال که اگر مردی به واسطه بیماری، از تولید مثل ناتوان باشد، آیا می‌تواند اسپرم و منی فرد دیگری را از طریق تزریق به رحم زن خود وارد نماید، این گونه پاسخ داده‌اند که این عمل مطلقاً محل اشکال و خلاف شرع است (بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۷۸).

به نظر نگارنده از دو طریق می‌توان بر حل این مشکل (ممنوعیت لمس و نظر) فارغ آمد و به این دلیل فقها (استلزام مقدمات حرام) خدشه وارد نمود؛ اول این که، تلقیح مصنوعی را یک راه درمان و علاج برای رفع ناباروری بدانیم؛ همان گونه که در شریعت اسلام لمس و نگاه

به عورت زن اگر جنبه درمانی داشته باشد جایز است؛ دوم این که بگوییم، اضطرار، حرمت لمس و نظر را مرتفع می‌سازد (حکیم، بی‌تا، ج ۱۴، صص ۳۴-۳۵؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۸۸)؛ همان گونه که در آیات قرآن، جواز رفع اضطرار نیز مورد پذیرش قرار گرفته است (بقره: ۱۷۳). به نظر می‌رسد باردار نشدن زن، اگر منجر به مشکلات روحی و روانی و همچنین طلاق و مشکلات زناشویی گردد و به‌نوعی ادامه زندگی زناشویی متوقف به وجود فرزند باشد از مصادیق اضطرار خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۳).

۲-۲-۳. تغییر در خلقت الهی

فقهایی که قائل به منع تلقیح مصنوعی هستند، براین باورند که بارداری به این طریق سبب دخالت در سنت‌های الهی و تغییر خلقت الهی می‌گردد (انصاری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۲)؛ از دیدگاه این فقها، انسان نمی‌تواند از هر راهی، دارای فرزند گردد. از آنجا که نظام خانواده نظام مقدسی است، راه فرزندآوری صرفاً از طریق توالد و تناسل محقق است. همان‌طور که قبلاً پاسخ داده شده، در مواقع ضروری و حرج، ایجاب می‌کند که طرفین به طریق تلقیح مصنوعی، دارای فرزند شوند؛ همان‌طور که امروزه، عمل سزارین، جایگزین روش طبیعی شده است؛ شاید پزشک، تشخیص دهد برای سلامت جان مادر و فرزند، از این طریق غیرطبیعی (سزارین) خارج کردن فرزند صورت گیرد.

اگر برخی برای اثبات حرمت این عمل به آیه شریفه: «وَلَا مَرَاتُهُمْ فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ» استناد کنند (نساء: ۱۱۹)؛ در پاسخ می‌گوییم که مقصود از «خلق الله» در این آیه، انسان به‌طور خاص نیست، بلکه این واژه به تمام مخلوقات الهی اطلاق می‌شود. اگر بخواهیم به این استدلال پایبند باشیم، باید تمامی پدیده‌های طبیعی مانند درختان، گیاهان، زمین، کوه‌ها و رودخانه‌ها را به همان شکل اولیه خود نگه داریم، در حالی که هیچ کس چنین الزامی را نمی‌پذیرد. بنابراین، اختصاص این حکم به انسان و نه سایر مخلوقات، نوعی تخصیص بیش از حد است که از نظر عقلاً قابل قبول نیست. علاوه بر این، بسیاری از فقها، تغییرات زیبایی‌شناختی در بدن انسان را جایز دانسته‌اند، که نشان می‌دهد تغییرات این‌چنینی در چارچوب شرع مورد پذیرش است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، صص ۳۲۷-۳۲۸)؛ بر این ابتناء به نظر می‌رسد، مراد از تغییر در آیه فوق،

تغییراتی است که برگرفته از فرامین شیطان است. ابلیس میل شدیدی به تغییر خلق خدا دارد. همان‌گونه که تلاش می‌کند در فرمان الهی اختلال ایجاد کند و در حاکمیت او مداخله نماید؛ لذا هر تغییری که یقین داشته باشیم نتیجه وسوسه و فریب شیطان است، بدون شک حرام خواهد بود، اما در مواردی که شک داریم و دلیلی بر حرمت آن نداریم، اصل براءت و عدم حرمت جاری خواهد شد (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۵).

۴-۲-۲. تداخل در نسب

برخی از فقها خاطر نشان می‌کنند: «شارع مقدس 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 اصالة الاحتیاط است که بر اساس آن باید در موارد شک در حکم شرعی احتیاط کرده و در حکم به جواز توقف نماییم» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۲)؛ از امام صادق (ع) نقل شده است که چرا خداوند زنا را حرام کرده است؟ امام (ع) در پاسخ فرمودند: «به خاطر فسادهایی که در آن نهفته است و از بین رفتن میراث‌ها، قطع شدن انساب و ناآگاهی زن از این که فرزندش از چه کسی است. در زنا، مرد نمی‌داند که فرزند متعلق به چه کسی است و همچنین کودک نمی‌تواند پدرش را بشناسد» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، صص ۳۳۲-۳۳۳)؛ این روایت نشان می‌دهد که از بین رفتن انساب، از اسرار و حکمت حرمت زنا است و مورد نهی شارع مقدس نیز می‌باشد؛ بنابراین در هر کجا که عملی موجب از بین رفتن انساب شود، این حکمت جاری می‌شود و باید از آن اجتناب نمود؛ زیرا حکمت در موارد ثبوت کمتر از علت نیست؛ لذا به استناد این روایت، حکم تلقیح اسپرم اجنبی، محرز می‌گردد؛ چرا که موجب از بین رفتن انساب است (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، صص ۸۷-۸۸)؛ اما قبول این روایت مشکل است. اول این که، از نظر سندی این روایت ضعیف است؛ دوم این که علت، قابلیت تعمیم و تخصیص دارد، برخلاف حکمت؛ زیرا حکمت در واقع چیزی جز مقتضی و تأثیر آن نیست و این احتمال وجود دارد که مانعی باعث جلوگیری از تأثیر آن شود، به‌ویژه در چنین موردی که مقتضیات متعددی ذکر

شده‌اند که برخی از آن‌ها تنها دلالت بر کراهت دارند (انصاری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۱). سوم این‌که، عمل زنا با تلقیح مصنوعی کاملاً متفاوت است؛ در واقع نمی‌توان عمل تلقیح مصنوعی را زنا دانست، در زنا طرفین یکدیگر را می‌شناسند در حالی که در تلقیح مصنوعی این امر محقق نیست و به نوعی «شبهه» محقق است. چهارم این‌که در زنا نسب‌ها گم و مجهول می‌شوند؛ در واقع، چه بسا ممکن است یک زن در طول یک روز با چندین مرد که آن‌ها را می‌شناسد، رابطه جنسی گروهی، برقرار کند، در حالی که در تلقیح مصنوعی، هویت فرد اهداکننده نطفه، ثبت و ضبط می‌شود و نسب‌ها گم و مجهول نمی‌شوند. البته لازم به ذکر است، درست است که اهدای جنین در ایران به روش ناشناخته صورت می‌گیرد، اما این به معنای گم شدن و نامعلوم شدن نسب نیست؛ بلکه نسب‌ها صرفاً افشا نمی‌شوند. در واقع مشخصات اهداکننده و دریافت‌کننده افشا نمی‌شود (برهانی، فریفته و عباسی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹).

۳. نقش اذن زوج در ترتب آثار شرعی تلقیح مصنوعی

بسیاری از فقها در موضوع عمل تلقیح مصنوعی با نطفه غیر شوهر، مطلقاً اذن شوهر را در تجویز تلقیح مصنوعی بی‌تأثیر دانسته‌اند؛ به عبارت بهتر، چه شوهر رضایت بدهد چه ندهد، تلقیح مصنوعی را جایز ندانسته‌اند (خویی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۶؛ سیستانی، ۱۳۹۳، ص ۵۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۸۰؛ بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۷۷)؛ آیت‌الله خامنه‌ای (مد ظله العالی) در پاسخ به این پرسش که اگر زن پس از وفات شوهر اول خود با شوهر دیگری ازدواج کند، آیا مجاز است که خود را با مایع شوهر اول تلقیح کند؟ و آیا مجاز است که خود را با مایع شوهر اول پس از وفات شوهر دوم تلقیح کند یا خیر، این‌گونه پاسخ می‌دهند: «هیچ مانعی در خود این عمل وجود ندارد، ولو قبل از پایان عده باشد و یا بعد از آن و بدون تفاوت در این‌که زن ازدواج کرده باشد یا نکرده باشد و در فرض اول (ازدواج مجدد) نیز تفاوتی وجود ندارد که لقاح با مایع شوهر اول بعد از وفات شوهر دوم صورت گیرد یا در زمان حیات شوهر دوم؛ اما اگر شوهر دوم زنده باشد، لازم است که این عمل با اجازه و رضایت او صورت گیرد» (خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۴). همچنین، محمد شیرازی، اجازه شوهر را شرط جواز تلقیح مصنوعی دانسته‌اند (حاجی بابائیان امیری به نقل از محمد شیرازی، ۱۳۹۸، ص ۳۹).

در تبیین و توضیح مسئله رضایت و عدم رضایت با دو حکم تکلیفی و وضعی روبه‌رو هستیم؛ جایز بودن و مشروعیت اعمال مزبور از یک سو و وضعیت نسب از سوی دیگر. در شریعت اسلام، موضوع تلقیح مصنوعی، به شکل امروز، سابقه نداشته است؛ اگرچه همان‌طور که بیان شد، در رد تلقیح مصنوعی، نمی‌توان به نص و دلیلی متقنی استناد نمود. در این رابطه اقوال فقها مورد نقد و بررسی قرار گرفت. اما نکته‌ای که فهم آن حائز اهمیت است، آن است که به واسطه عمل مساحقه و باروری از این طریق که سابقه فقهی هم داشته است احکامی را می‌توان مشاهده نمود که با عمل تلقیح مصنوعی مشابهت دارد و فقها به استناد روایت مساحقه، طفل متولد شده را به صاحب نطفه ملحق کرده‌اند. بنابراین، از باب مساحقه و روایت موجود در این باب، یک قاعده کلی می‌توان استخراج نمود و آن انتساب طفل متولد شده از لقاح مصنوعی به صاحب نطفه است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، ص ۱۶۸)؛ طبق روایتی که در باب مساحقه وارد شده است؛ رضایت زوج تأثیری در ثبوت آثار شرعی ندارد و فعل مورد نظر از مصادیق زنا نیست تا در ترتب آثار شرعی تردید داشته باشیم؛ لذا حکم تکلیفی مساحقه را (حرمت مساحقه) از حکم وضعی آن (ثبوت احکام شرعی) می‌بایست تفکیک کرد؛ با این وجود جای تعجب است که بسیاری از فقهای معاصر، در ثبوت احکام شرعی تلقیح مصنوعی تردید نموده‌اند (بروجردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۸۱؛ بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۷۸).

نکته مشابه این موضوع (رضایت و عدم رضایت زوج)؛ علم زوجه به عدم جواز شرعی تلقیح مصنوعی است؛ به عبارت بهتر، برخی معتقدند اگر زن با علم به عدم جواز شرعی، خود را از طریق تلقیح مصنوعی، با اسپرم مرد اجنبی باردار کند؛ آثار و احکام شرعی مترتب نمی‌گردد (کاتوزیان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸)؛ چرا که اگر چنین نسبی مشروع قلمداد گردد، هر زن بی‌شوهری می‌تواند بدون نیاز به شوهر باردار و دارای فرزند شود (صفری، ۱۳۹۹، صص ۴۳۶-۴۳۷). پاسخ به این استدلال روشن است؛ خلط احکام وضعی و تکلیفی مستلزم چنین استدلال غلطی است. این که زن بدون اجازه شوهر و عامدانه و عالمانه با نطفه اجنبی عمل تلقیح مصنوعی را انجام دهد، اگرچه به زعم بعضی مرتکب عمل حرامی شده است؛ اما هیچ منعی

ندارد که احکام وضعی را مترتب نماییم. در واقع اگر زن با علم به عدم جواز شرعی، خود را از طریق تلقیح مصنوعی باردار نماید، به تعبیر فقها عمل حرامی انجام داده است و مرتکب گناه شده است و به لحاظ اخروی چه بسا مسئول باشد، اما این گناهکار بودن خللی در ترتب آثار وضعی ایجاد نمی‌کند. شاید برخی ادعا کنند که اهدای گامت، باعث عدم تمکین زوجه خواهد شد، پس باروری بدون اجازه زوج حرام است. در پاسخ باید متذکر شد، آن‌چه مسلم است، احکام تکلیفی شرعی ناظر بر مبانی یک حکم اخلاقی است. در واقع حکم تکلیفی یک حکم اخلاقی است (ماینبی فعله) وجوب و حرمت، استحباب و کراهت در همین معانی قابل تعریف هستند. بر همین اساس اولاً، در مسئله لقاح مصنوعی و یا حتی رحم اجاره‌ای، فتوای مشهور فقیهان مبتنی بر عدم جواز است و ثانیاً، در این عدم جواز، رضایت و یا عدم رضایت زوج نیز چندان تأثیری در حکم مزبور (حکم تکلیفی) ندارد؛ لذا همه این فتاوا ناظر بر حکم تکلیفی است.

از نظر نگارنده، فارغ از صحت و سقم این دیدگاه، حکم وضعی ناظر بر لقاح مصنوعی توسط زوجه‌ای که شوهر او نابارور است و یا انعقاد قرارداد برای پرورش و وضع حمل جنین متعلق به زوجین نابارور ملازمه‌ای با حکم تکلیفی فقها (مبنی بر عدم جواز) ندارد؛ به عبارت بهتر، نسب طفل ولادت یافته در لقاح مصنوعی، توسط زوجه که از بانک نطفه (اسپرم اهدا شده توسط اشخاص که غالباً اعراض شده هستند و صاحب و مالک مشخصی ندارند) دریافت شده است با موازین شرعی و ادله فقهی تعارضی ندارند؛ زیرا هیچ عمل نامشروعی که با مبانی فقهی و شرعی در تراحم باشد وجود ندارد. بدیهی است که فرزند ولادت یافته از زوجه ولو این که با رضایت زوج همراه نبوده است به واسطه ولادت شرعی از زوجه، فرزند او محسوب شده و رابطه ابوت و بنوت شرعی برقرار است (منتظری، ۱۳۸۱، ص ۴۸۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۵). مضافاً این که اگر فرزند ولادت یافته دختر باشد با زوج هم محرم شده و به عنوان ربیبه (دختر زن) او محسوب می‌گردد. در خصوص رحم اجاره‌ای نیز آن‌چه مسلم است صاحبان نطفه و تخمک (صاحبان جنین) پدر و مادر قانونی و شرعی طفل ولادت یافته هستند. زنی هم که جنین را پرورش داده و طفل را

وضع حمل کرده است به عنوان مادر رضاعی او محسوب می شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۰۶؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸، ص ۵۵۸)؛ به عبارت دیگر، با توجه به احکام رضاعی و این که اگر مادری نوزادی را یک شبانه روز شیر دهد مادر رضاعی او محسوب شده و محرم او می شود. مسلم است که اگر زنی جنینی را در طول دوره حاملگی پرورش داده و تمام شرایط حیاتی او را فراهم آورد و در نهایت وضع حمل می کند، مادر ثانوی طفل محسوب می گردد. مضافاً این که، اگر طفل ولادت یافته، دختر باشد با شوهر او نیز عنوان ربیبه (دختر زن) محرم می شود. البته برخی از فقهای معاصر، با استناد به مفاد آیه شریفه ۲ سوره مجادله معتقدند که مادر جانشین؛ یعنی زنی که حامل جنین و پرورش جنین بود، مادر شرعی است؛ چرا که او حقیقتاً طفل را متولد کرده است. در این آیه آمده است که: «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّنْ نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌ غَفُورٌ» (مجادله: ۲). به عبارت دیگر در عصر جاهلی، ظاهر کنندگان برای طلاق دادن همسرانشان آنها را به مادران خود تشبیه می کردند و می گفتند: «ظَهَرَ كَ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي عَلَيَّ» یعنی پشت تو مثل پشت مادر من است، کنایه از این که نکاح با تو مثل نکاح با مادرم حرام است. در پاسخ این رسم جاهلی، خداوند به صراحت فرموده است که همسرانشان مادران آنها نیستند؛ بلکه مادرانشان، کسانی هستند که آنها را متولد کرده اند. سید ابوالقاسم خویی، در رساله «صراط النجاة» به همراه محشی کتاب به اطلاق این آیه شریفه استناد کرده است و در مسئله ما نحن فیه، مادر جانشین را تنها مادر شرعی طفل ولادت یافته (طفلی که از رحم اجاره ای متولد شده است) ذکر کرده اند و تمام احکام نسب اعم از توارث و نسب را برای مادر جانشین مترتب دانسته اند. در عین حال پدر صاحب نطفه را نیز پدر طفل معرفی کرده اند؛ ولی برای زوجه آن مرد که جنین پرورش یافته حاصل ترکیب تخمک و نطفه شوهر قانونی او بوده هیچ نسب شرعی و یا رابطه نسبی با طفل ولادت یافته قائل نشده اند (خویی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۲۷). نگارنده معتقد است، در این مسئله (رحم اجاره ای) می بایست، برای زن متولد کننده به حکم اموت رضاعی، مقام اموت ثانوی قائل شد؛ با این تفاوت که اولاً، بین آنها

فقط رابطه محرمیت مترتب می‌شود، نه توارث؛ ثانیاً، زوجین قانونی (صاحبان جنین) پدر و مادر واقعی و اولیه طفل محسوب می‌شوند (با ترتب تمام احکام شرعی و از جمله توارث). در نهایت، این نکته نیز قابل ذکر است که همان‌گونه که برخی از فقهای معاصر هم به آن اذعان کرده‌اند، مجرد بودن، متأهل بودن زن، مجانی بودن یا غیرمجانی بودن قرارداد رحم اجاره‌ای تأثیری در حکم شرعی مادر جانشین (اموت ثانوی) ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۲۴).

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، با هدف نقد و بررسی چالش‌ها و ابهامات وارده در تلقیح مصنوعی و ثبوت آثار و احکام شرعی تلقیح مصنوعی در تمام روش‌ها مورد ارزیابی قرار گرفت. این پژوهش نشان داد، مشهور فقها، برای ممنوعیت تلقیح مصنوعی، به اصل احتیاط تمسک می‌جویند و در این زمینه، به آیات و روایاتی اشاره نمودند که هیچ‌کدام صراحتی در ممنوعیت تلقیح مصنوعی نداشتند. همچنین، استلزام مقدمات حرام، تغییر خلقت الهی و تداخل نسب از دیگر مواردی بود که به عقیده این دسته از فقها، بر ممنوعیت این عمل دلالت دارد. نگارنده برای برون‌رفت از محذور استلزام مقدمات حرام که فقهای مخالف تلقیح مصنوعی ارائه نمودند، دو راهکار ارائه نمود. اول این که، تلقیح مصنوعی را یک راه درمان و علاج برای رفع ناباروری بدانیم؛ همان‌گونه که در شریعت اسلام لمس و نگاه به عورت زن اگر جنبه درمانی داشته باشد جایز است؛ دوم این که بگوییم، اضطراب، حرمت لمس و نظر را مرتفع می‌سازد؛ چراکه نازایی و عدم باروری، نوعی اضطراب و حرج محسوب می‌شود که زندگی زوجین را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد؛ چه بسا طرفین را با امراض روحی و روانی شدیدی درگیر سازد. ادعای دیگر مشهور فقها، یعنی تغییر خلقت الهی، مورد نقد و بررسی قرار گرفت. تلقیح مصنوعی مستلزم تغییر خلقت الهی نیست؛ زیرا مراد تغییر در آیه ۱۱۹ سوره نساء، تغییراتی است که از دستورات شیطان نشأت می‌گیرد، نه هر تغییری. ادعای تداخل انساب نیز مورد پذیرش قرار نگرفت، زیرا عمل تلقیح با عمل زنا متفاوت بوده و اگر قائل شویم اختلال انساب در زنا محقق است، مستلزم

این نیست که این امر در تلقیح هم محقق گردد؛ بنابراین برخلاف زنا در تلقیح مصنوعی، نسب‌ها گم و مجهول نمی‌شوند.

بنابراین، از آنجا که هیچ دلیل متقن و صریحی در ممنوعیت این عمل وجود ندارد، اصل برائت، اباحه و حلیت حکم‌فرماست. همچنین این پژوهش نشان داد، تفکیک آثار وضعی و تکلیفی در مسئله تلقیح مصنوعی حائز اهمیت است. عدم توجه به این موضوع سبب شده است که بسیاری از فقها و دکترین حقوقی، در فرض تلقیح مصنوعی، آثار شرعی از جمله حریمیت وارث را نادیده گیرند؛ چرا که اگرچه به‌زعم بعضی، تلقیح مصنوعی عمل حرامی باشد، اما این موضوع، حکم تکلیفی است که با حکم وضعی که همان ثبوت آثار شرعی است لازمه‌ای ندارد. لذا، این شهرت فتوایی فقها مبنی بر عدم جواز تلقیح مصنوعی به‌عنوان یک حکم تکلیفی، هیچ مداخلیتی در احراز و ثبوت احکام وضعی از جمله ارث و حریمیت ندارد. از این حیث، اگر زوجه بدون رضایت زوج، با نطفه بیگانه عمل تلقیح مصنوعی را انجام دهد یا این که اساساً با علم به حرمت این کار، مبادرت به تلقیح مصنوعی ورزد، صرفاً عمل حرامی را مرتکب شده است که هیچ ملازمه‌ای با حکم وضعی ندارد.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. آذری قمی، احمد. (بی‌تا). تحقیق الاصول المفیده فی اصول الفقه. [قم]: کتابخانه مدرسه فقاها.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). حاشیه کتاب المکاسب. قم: مکتبه الداوری.
۴. اراکی، محمدعلی. (۱۳۷۱). توضیح المسائل. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. اراکی، محمدعلی. (۱۳۷۳). استفتاءات. قم: موسسه چاپ الهادی.
۶. انصاری، قدرت‌الله. (۱۳۹۲). احکام و حقوق کودکان در اسلام (برگرفته از موسوعة احکام الاطفال و ادلتها). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۷. ابن‌ادریس حلی، محمد بن احمد (فخرالدین). (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. ج ۲. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۸. ابن‌براج، عبدالعزیز (قاضی). (۱۴۰۶ق). المهذب. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفة.
۱۰. ابن‌حمزه، محمد بن علی. (۱۴۰۸ق). الوسيلة الى نيل الفضيلة. قم: مکتبه المرعشی النجفی.
۱۱. ابن‌عابدین، محمدامین. (۱۴۲۱ق). رد المحتار علی الدر المختار. بیروت: دار الفکر.
۱۲. ابن‌فارس، احمد بن فارس (ابوالحسین). (بی‌تا). معجم مقانیس اللغة. قم: منشورات مکتب التبلیغ الاسلامی.
۱۳. ابن‌قدامه، عبدالله بن احمد (موفق‌الدین). (۱۴۱۷ق). المغنی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (جمال‌الدین). (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۱۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (جمال‌الدین). (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. افصلی مهر، مرضیه. (۱۳۹۸). تعارض قوانین در قراردادها و الزامات غیر قراردادی. ج ۲. تهران: انتشارات مجد.
۱۷. بجنوردی، حسن. (۱۳۷۷). قواعد فقهیه. قم: نشر الهادی.
۱۸. بحرالعلوم، محمد بن محمدتقی. (۱۳۶۲). بلغة الفقیه. تهران: مکتبه الصادق (ع).
۱۹. بروجردي، حسین. (۱۳۸۸). استفتاءات. قم: مؤسسه البروجردی.
۲۰. برهانی، نسیم؛ فریفته، فتانه و عباسی، محمود. (۱۳۸۸). اصل بی‌نام بودن و محرمانگی در اهدای گامت و جنین؛ چالش هزاره سوم. اخلاق پزشکی، ۳ (۸)، ۱۶۱-۱۸۷.
۲۱. بهجت، محمدتقی. (۱۳۸۶). استفتاءات. قم: دفتر بهجت.
۲۲. تبریزی، جواد. (۱۳۸۵). استفتاءات. قم: انتشارات سرور.
۲۳. تبریزی، جواد. (۱۳۹۱). صراط النجاة. قم: دار الصدیقة الشهيدة (سلام الله علیها).
۲۴. حاجی بابائیان امیری، [نام]. (۱۳۹۸). بررسی مفهومی و مصداقی ضرورت در باروری های مصنوعی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی). دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس قم.

۲۵. حرعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. ج ۵. بیروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۲۶. حرم‌پناهی، محسن. (۱۳۷۶). تلقیح مصنوعی. فقه اهل بیت (ع)، ۳ (۹)، ۱۳۶-۱۵۱.
۲۷. حکیم، محسن. (بی‌تا). مستمسک العروة الوثقی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. حلی، حسن بن یوسف (علامه). (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. حلی، حسن بن یوسف (علامه). (۱۴۱۹ق). قواعد الاحکام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۲۰ق). أجوبة الاستفتاءات. بیروت: الدار الإسلامية.
۳۱. خویی، سیدابوالقاسم (موسوی). (۱۳۸۱). استفتاءات. قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئی.
۳۲. خویی، سیدابوالقاسم (موسوی). (۱۹۷۶). مستحدثات المسائل. نجف: مطبعة الآداب.
۳۳. خویی، سیدابوالقاسم (موسوی). (۱۴۲۷ق). فقه المؤمنات من صراط النجاة. قم: مکتب دار الصدیقة الشهيدة.
۳۴. رازی، محمدبن عمر (ابوعبدالله). (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. ج ۲. بیروت: التراث العربی.
۳۵. ربانی بیرجندی، محمدحسن. (۱۳۹۹). بررسی فقهی مساله تلقیح مصنوعی. مشهد: حوزه علمیه خراسان.
۳۶. روحانی، محمدصادق. (۱۳۸۳). استفتاءات. قم: انتشارات حدیث دل.
۳۷. روحانی، محمدصادق. (۱۴۱۴ق). المسائل المستحدثة. ج ۴. قم: مؤسسة دار الكتاب.
۳۸. روشن، محمد. (۱۳۸۴). وضعیت حقوقی طفل متولد از لقاح مصنوعی. فصلنامه خانواده پژوهی، ۱ (۲)، ۱۷۹-۱۸۹.
۳۹. زروندی رحمانی، محمد. (۱۴۰۰). بررسی ادله احتیاط با رویکرد جواز تلقیح مصنوعی در رحم جایگزین. نشریه فقه، ۲۸ (۳)، ۱۷۹-۱۹۹.
۴۰. سبجانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۶). استفتاءات. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۴۱. سبزواری، سیدعبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام. قم: دفتر سبزواری.
۴۲. ستوده خراسانی، حمید. (۱۳۹۶). موضوع شناسی روش های نوین تولید مثل انسان. قم: نشر معروف.
۴۳. سرور، ابراهیم حسین. (۱۴۲۹ق). المعجم الشامل للمصطلحات العلمية و الدينية. بیروت: دارالهادی.
۴۴. سیستانی، علی. (۱۳۹۳). توضیح المسائل. قم: بی‌نا.
۴۵. سیستانی، علی. (۱۴۱۵ق). منهاج الصالحین. قم: مکتب السیستانی.
۴۶. سیستانی، علی. (۱۴۲۵ق). المسائل المنتخبة. قم: مکتب السیستانی، المطبعة ستاره.
۴۷. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۴ق). غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۸. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۳۰ق). اللمعة الدمشقية فی فقه الامامية. قم: دار الفکر.
۴۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی‌تا). الروضة البهیة شرح اللمعة الدمشقية. قم: موسسه معارف اسلامیه.

۵۰. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام. قم: موسسه المعارف الاسلاميه.
۵۱. شيخ طوسى، محمدبن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية. ج ۲. بيروت: دار الكتاب عربى.
۵۲. صافى گلپايگانى، لطف‌الله. (۱۳۸۵). جامع الأحكام. قم: دفتر تنظيم و نشر آثار صافى گلپايگانى.
۵۳. صانعى، يوسف. (۱۳۸۴). رساله توضيح المسائل فارسى. ج ۴۶. قم: انتشارات ميثم تمار.
۵۴. صدر، سيدمحمد. (۱۴۲۰ق). ماوراء الفقه. بيروت: دار الاوضوع.
۵۵. صفرى، سجاد. (۱۳۹۹). روش دكرين در تفسير قوانين خانواده. تهران: موسسه آموزشى و تأليفى ارشدان.
۵۶. طباطبايى، سيدعلى. (۱۴۲۲ق). رياض المسائل. قم: موسسه النشر الاسلامى التابعه لجماعه المدرسين.
۵۷. طباطبايى، سيدمحمدحسين. (بى‌تا). الميزان فى تفسير القرآن. بى‌جا: انتشارات اسماعيليان.
۵۸. طباطبايى حكيم، محمدسعيد. (۱۳۹۱). توضيح المسائل. قم: مهر ثامن الانمه (ع).
۵۹. طباطبايى يزدى، سيدمحمدكاظم. (۱۴۲۰ق). العروة الوثقى. قم: جماعه المدرسين.
۶۰. عاملى، محمد بن على. (۱۴۱۳ق). نهايه المرام فى شرح مختصر شرائع الإسلام. قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
۶۱. علوى گرگانى، محمدعلى. (۱۳۸۴). أجوبة المسائل. قم: دفتر علوى گرگانى.
۶۲. علوى گرگانى، محمدعلى. (۱۳۸۷). توضيح المسائل. قم: دفتر علوى گرگانى.
۶۳. فاضل آيى، حسن بن ابى‌طالب يوسفى. (۱۴۱۷ق). كشف الرموز فى شرح مختصر النافع. ج ۳. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۶۴. فاضل لنكرانى، محمد. (۱۳۸۱). تفصيل الشريعة- الحدود. قم: مركز فقه الاثمة الاطهار (ع).
۶۵. فاضل لنكرانى، محمد. (۱۳۸۳). جامع المسائل. ج ۱۱. قم: مطبوعاتى امير.
۶۶. فاضل لنكرانى، محمدجواد. (۱۳۸۹). تلقیح مصنوعی انسان. ج ۲. قم: مركز فقهى ائمه اطهار (ع).
۶۷. فاضل هندى، [محمد بن حسن]. (۱۴۰۵ق). كشف اللثام. قم: منشورات مكتبة المرعى النجفى.
۶۸. فخرالمحققين، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد. قم: انتشارات اسماعيليان.
۶۹. فضل‌الله، محمدحسين. (۱۴۱۹ق). فقه الحياه. بيروت: مؤسسة المعارف للمطبوعات.
۷۰. فيروزآبادى، مجدالدين ابوطاهر. (۱۴۲۶ق). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
۷۱. كاتوزيان، ناصر. (۱۳۸۹). دوره حقوق مدنى خانواده. تهران: شركت سهامى انتشار.
۷۲. كاظمى، محمدجواد. (بى‌تا). مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام. بى‌جا: انتشارات مرتضىوى.
۷۳. كلينى، محمد بن يعقوب. (۱۴۰۷ق). الكافى (ط- الإسلامية). ج ۴. تهران: انتشارات دار الكتب الإسلامية.
۷۴. گلپايگانى، سيدمحمدرضا. (۱۴۰۹ق). مجمع المسائل. ج ۲. قم: دارالقرآن الكريم.
۷۵. گلپايگانى، سيدمحمدرضا. (۱۳۷۲ق). الدر المنضود فى احكام الحدود. قم: انتشارات دار القرآن الكريم.
۷۶. مجلسى، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار. قم: كتابخانه مرعى نجفى.

۷۷. محسنی، محمدعاصف. (۱۴۲۴ق). الفقه و مسائل الطیبة. قم: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۷۸. محقق اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۷۹. محقق حلی، ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). شرایع الاسلام. ج ۲. تهران: انتشارات استقلال.
۸۰. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۸۱. مدرسی، سید محمدتقی. (۱۳۹۰). احکام معاملات. قم: انتشارات محبان الحسین (ع).
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱). استفتاءات جدید. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
۸۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۴). توضیح المسائل فارسی. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
۸۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۴). مشکلات تلقیح مصنوعی. قم: انتشارات امام علی (ع).
۸۵. منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۱). رساله توضیح المسائل. تهران: انتشارات سرایی.
۸۶. منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۴). استفتاءات. قم: نشر سایه.
۸۷. منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۵). معارف و احکام بانوان. ج ۲. قم: انتشارات مبارک.
۸۸. منتظری، حسینعلی. (بی تا). کتاب حدود. قم: انتشارات دارالفکر.
۸۹. موسوی اردبیلی، عبدالکریم. (۱۳۸۸). توضیح المسائل. قم: انتشارات نجات.
۹۰. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۲). تحریر الوسیله. قم: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی.
۹۱. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۲). توضیح المسائل. قم: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام.
۹۲. مؤمن قمی، محمد. (۱۳۷۴). تلقیح مصنوعی. فقه اهل بیت (ع)، (۹)، ۶۳، ۷۴-۷۵.
۹۳. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۵ق). کلمات سدیدة فی مسائل الجدیة. قم: جامعه مدرسین.
۹۴. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۸). جواهر الکلام. ج ۷. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹۵. نوری همدانی، حسین. (۱۳۸۸). هزار و یک مسئله (مجموعه استفتاءات). قم: انتشارات مهدی موعود (عج).
۹۶. نوری همدانی، حسین. (۱۳۹۳). توضیح المسائل. قم: انتشارات مهدی موعود (عج).
۹۷. وحید خراسانی، حسین. (۱۳۸۶). توضیح المسائل. قم: مدرسة الامام باقر العلوم (ع).
۹۸. وحید خراسانی، حسین. (۱۳۹۵). منتخب احکام. قم: مدرسه امام محمد باقر (ع).
۹۹. یزدی، محمد. (۱۳۷۵). باروری‌های مصنوعی و حکم فقهی آن. فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، (۵ و ۶)، ۹۷-۱۲۲.
۱۰۰. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

Reference

101. Yanda, K., Smith, S. V., & Rosenfield, A. (2003). Reproductive health and human Rights. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 82, 275-283.