

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۱، شماره ۱، تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۵ تا ۴۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

حکم تکلیفی تلقیح مصنوعی با تأکید بر فتوای حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| حسن دلپذیر* | دانش آموخته سطح چهار حوزه و استاد حوزه علمیه

چکیده

امروزه تلقیح مصنوعی مشکل ناباروری را بیش از پیش قابل حل کرده است. لکن جوانب مختلفی در بحث از مسأله تلقیح مصنوعی مطرح می‌باشد. در مقاله‌ی حاضر به حکم تکلیفی این مسأله توجه شده است. لکن علاوه بر تبیین حکم تکلیفی، توجه به اختلاف میان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای با برخی فقها در این مسأله داشته‌ایم و از آنجا که نزد ما از ایشان در این مسأله، به جز فتوا در دسترس نیست؛ می‌توان این مقاله را گامی در مستندسازی فتوای ایشان دانست و با توجه به نقد ادله حرمت تلقیح مصنوعی، ممکن است در استفاده از این راه حل ناباروری توسعه دهیم. با این بیان روشن شد که در نتیجه این بحث، با فتوای ایشان همراه شده‌ایم.
واژگان کلیدی: تلقیح مصنوعی، اسپرم، اوول، نطفه، لقاح.

مقدمه

پیشرفت‌های علم پزشکی در دوران معاصر، بروز برخی موضوعات و مسائل جدید در علم فقه را در پی داشته است. از جمله این مسائل نوظهور، مسأله تلقیح مصنوعی می‌باشد. این مسأله که آثار اجتماعی گوناگونی بر آن مترتب است، زائیده رشد پزشکی در زمینه باروری می‌باشد که به میزان زیادی مشکل ناباروری همسران را حل کرده است. لکن این موضوع از جهات متعددی، بایسته پژوهش فقهی می‌باشد. در یک تقسیم کلی حکم تکلیفی و وضعیت نسب در این موضوع باید بررسی شود. مراد از بررسی حکم تکلیفی، تأمل در حکم این مسأله از حیث جواز و عدم جواز است و اینکه حکم اولی در این مسأله جواز است یا خیر.^۱ و مراد از بررسی نسب در این موضوع، توجه به تبیین انساب در این موضوع و احکام مترتب بر این روابط نسبی می‌باشد - چه در بحث حکم تکلیفی نظریه جواز، ترجیح یابد یا خیر - بدین معنا که در ساحت‌های مختلف روابط نسبی و احکام مترتب بر این روابط نظیر احکام رابطه با غیر همجنس (اعم از نگاه و لمس و نکاح و ...) و احکام ارث و نفقه و ... چاره‌ای از پژوهش فقهی نیست.

با توجه به صورت‌های مختلفی که در این موضوع متصور است، پرداختن به همه جوانب این مسأله در یک مقاله میسر نمی‌باشد و از این رو در نوشتار حاضر تنها به تبیین حکم تکلیفی این مسأله می‌پردازیم. لکن با توجه به اختلاف نظری که آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای - زید عزه - در برخی صور از صورت‌های محل بحث، با برخی دیگر از فقها دارند، توجه خاصی در این مقاله بر تبیین آنچه می‌توان در مقام استدلال بر این نظریه اقامه کرد و نقد این دیدگاه است. البته با این ملاحظه که در این زمینه از ایشان جز فتوا در اختیار نیست.

تعریف تلقیح مصنوعی

امروزه می‌توان از طریق گرفتن اسپرم از مرد و اوول از زن و آمیزش آن‌ها با یکدیگر، نطفه را ایجاد کرد و البته این عملیات ممکن است به‌طور کلی خارج از رحم زن اتفاق افتد و سپس نطفه به رحم زن منتقل شود. و یا حتی به رحم زن منتقل نشود، بلکه در دستگاه حفظ شود به‌گونه‌ای که تا زمان تولد بچه، دستگاه حامل بچه باشد. این یک قسم کلی در مسأله است و فرضی می‌باشد که ترکیب اسپرم و اوول در خارج رحم رخ دهد. در مقابل این قسم، قسم دیگر آن است که ترکیب اسپرم و اوول در رحم محقق شود. بدین نحو که اسپرم متخذ از مرد را در رحم زن وارد کنند، آنگاه در رحم عملیات ترکیب اسپرم و اوول محقق شود.

بنابراین گرچه گاهی تلقیح مصنوعی، تعریف به کاشت نطفه از طریق غیر آمیزش شده است (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶: ۲ / ذیل «تلقیح مصنوعی») لکن این

تعریف ناظر به قسم اول است؛ چراکه در قسم اول می‌باشد که نطفه در خارج رحم تشکیل می‌گردد و سپس در رحم قرار داده می‌شود، آن هم تنها در فرضی که به رحم منتقل گردد. پس برای شمول تعریف نسبت به قسم دوم، بهتر است تلقیح مصنوعی این‌گونه تعریف شود: تلقیح مصنوعی، عملیات لقاح و آمیزش مواد اصلی تشکیل‌دهنده نطفه (اسپرم در مرد و اوول در زن) از طریق غیرطبیعی آن است و ممکن است این کار به‌طورکلی در خارج رحم صورت گیرد (قسم اول). چنانچه ممکن است این کار در داخل رحم صورت گیرد (قسم دوم). به این نحو که اسپرم مرد را در رحم زن قرار دهند و با اوول ترکیب کنند.

با توجه به آنچه ذکر شد، فرضی که ممکن است برای درمان ناباروری به کار گرفته شود که تأثیری در خروج از طریق طبیعی لقاح ندارند، از تعریف خارج می‌باشد.

اقسام تلقیح مصنوعی

همان‌طور که ملاحظه شد، دو قسم کلی برای تلقیح مصنوعی تصویر گردید و در ضمن به برخی فروض مندرج ذیل آن‌ها هم اشاره شد، لکن به جهت وضوح و تکمیل اقسام باید گفت: گاهی در تلقیح مصنوعی، اسپرم همسر با اوول همسرش تلقیح می‌شود و گاهی اسپرم مرد با اوول غیرهمسرش تلقیح می‌گردد. آنگاه در هریک از این دو فرض، یا تلقیح در رحم صورت می‌گیرد و یا در خارج رحم. و در فرضی که تلقیح در رحم صورت می‌گیرد یا نطفه در رحم همسر مرد صاحب اسپرم کاشته می‌شود و یا در رحم غیر همسر او. و در این صورت که در غیر رحم همسر مرد صاحب اسپرم قرار می‌گیرد یا در رحم زن دیگری واقع می‌شود و یا در دستگاه. با توجه به آنچه گذشت، با تقسیم ذیل، بحث را پیش می‌گیریم.

صورت نخست: اسپرم مرد و اوول همسر وی با یکدیگر تلقیح شوند و نطفه در رحم همین زن قرار گیرد و تفاوتی ندارد که در رحم از ابتدا، تلقیح صورت گرفته باشد و یا در خارج رحم تلقیح شده باشد، سپس به رحم منتقل شود.

صورت دوم: اسپرم مرد و اوول همسر وی با یکدیگر تلقیح شوند و لکن عمل تلقیح در خارج رحم باشد و نطفه هم در دستگاه قرار گیرد و به رحم منتقل نشود.

صورت سوم: اسپرم مرد و اوول همسر وی با یکدیگر تلقیح شوند. و لکن نطفه در رحم همسر مرد صاحب اسپرم قرار نمی‌گیرد، بلکه در رحم زن دیگری قرار می‌گیرد. چه زن صاحب رحم از محارم مرد صاحب اسپرم باشد، چه اجنبی از او باشد.

در این سه فرض، اسپرم مرد با اوول همسرش تلقیح شده بود، اما در صور ذیل، اسپرم مرد با اوول زن دیگر تلقیح می‌شود.

صورت چهارم: اسپرم مرد با اوول غیرهمسرش تلقیح می‌شود. چه عمل تلقیح در رحم همسر مرد واقع شود و یا در دستگاه واقع شود.

صورت پنجم: اسپرم مرد با اوول غیرهمسرش تلقیح می‌شود و این تلقیح یا در خارج رحم بوده است و سپس نطفه به رحم همین زن و یا هر زنی که همسر مرد نیست، منتقل می‌گردد و یا اینکه از ابتدا تلقیح در رحم زنی که همسر مرد نیست و صاحب اوول است، واقع می‌شود.

این صور در مسأله قابل بررسی است و به نظر می‌رسد که این‌ها صور اصلی هستند که ممکن است حکم تکلیفی در ارتباط با آن‌ها متفاوت باشد. و صوری که در ذیل هریک مندرج می‌باشد، چنانچه روشن خواهد شد، تأثیری در حکم تکلیفی ندارند.

روشن است که مقسم در تمام صور مذکور، آن است که صاحب اسپرم و اوول مشخص باشند و در مقابل این صور، صورتی است که طرفین و یا یکی از طرفین تأثیرگذار در تشکیل نطفه، مشخص نباشند. بدین معنا که برای مثال برای درمان ناباروری زن و شوهر از تخمک همین زن و اسپرم مردی غیر از شوهر وی استفاده شود. و لکن به علتی معلوم نباشد که این اسپرم از کدام مرد گرفته شده است. گرچه ممکن است در شرایط فعلی تحقق این‌گونه جهلی، مورد مناقشه قرار گیرد، لکن از جهت حکم تکلیفی و استدلال بر آن قابل توجه است و از این رو این صورت را نیز به عنوان صورت ششم مطرح می‌کنیم.

صورت ششم: یکی از طرفین و یا هر دو طرف تأثیرگذار در نطفه، مجهول باشند. در این صورت ممکن است که در واقع، طرفین نطفه همسر یکدیگر باشند. لکن به دلیل جهل به واقع، این نکته برای ایشان معلوم نشود.

اختلاف دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و برخی دیگر از فقها

قول مشهور بین معاصران در فرض اخذ نطفه مرد اجنبی و تلقیح آن با تخمک زن، عدم جواز است و فرقی هم در اینکه تلقیح در داخل رحم باشد و یا در خارج رحم، نیست (فرهگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶: ۲/ ذیل «تلقیح مصنوعی») البته در فرضی که در خارج رحم، تلقیح شود. اشکال در صورتی است که نطفه به رحم زن اجنبی منتقل گردد (تبریزی، ۱۴۲۷: ۲۷۹-۲۸۰/ سؤال ۹۴۷-۹۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹: ۸۳/ سؤال ۲۰۹). لکن نفس تلقیح میان اسپرم مرد اجنبی با تخمک زن در خارج رحم جایز است (مؤمن، ۱۴۱۵: ۹۳). در مقابل این نظریه، برخی فقها (آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای) در فرضی که تلقیح میان اسپرم مرد اجنبی با تخمک زنی در رحم وی باشد، قائل به جواز شده‌اند. (خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۲/ سؤال ۱۲۷۵). چنانچه در فرض استفاده از تخمک زن اجنبی و اسپرم مرد و انتقال نطفه به رحم همسر آن مرد نیز به جواز قائل شده‌اند (خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۲/ سؤال ۱۲۷۳). گرچه با توجه به آنچه گذشت، پذیرش

ادعای ذیل ممکن است، یعنی از مطلبی که در بیان نظر فقها از فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شد، ممکن است استفاده شود که در صورت چهارم از صور مسأله، اختلافی در جواز نیست. لکن از کلام برخی فقها، ظاهراً عدم جواز تلقیح اسپرم مرد با زن بیگانه به نحو مطلق، قابل استفاده است، حتی اگر عمل تلقیح در رحم همسر مرد صاحب اسپرم واقع شود و یا آنکه به طور کلی تلقیح، نشو و نمای نطفه تا تولد در دستگاه باشد (امام خمینی، ۱۴۲۴: ۲/ ۹۰۰/ مسأله ۶۴). چنانچه در اختلاف در صورت پنجم شکی نیست (فاضل لنکرانی، بی تا: ۱/ ۵۶۴/ مسأله ۲۱۰۶، ۲۱۰۹) و ظاهراً از همین اختلاف، اختلاف در صورت سوم نیز استفاده می‌شود (فاضل لنکرانی، بی تا: ۱/ ۵۶۴/ مسأله ۲۱۰۸)^۲ و در دو صورت نخست، فردی از فقها قائل به عدم جواز نیست. البته روشن است که بحث ما از جهت حکم تکلیفی خود این عمل می‌باشد و از این رو از توجه به استثناء مواردی که این کار، مستلزم حرامی باشد، صرف نظر کردیم^۳ (امام خمینی، ۱۴۲۴: ۲/ ۹۰۰/ مسأله ۶۸؛ فاضل لنکرانی، بی تا: ۱/ ۵۶۴/ مسأله ۲۱۰۳؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۳-۲۸۱/ سؤال ۱۲۷۲، ۱۲۷۵).

با توجه به این اختلاف بین فقها، روشن می‌شود که در دو صورت نخست، نیاز به بحث خاصی نیست و در جواز این دو صورت شکی نمی‌باشد. البته با پرداختن به ادله عدم جواز در چهار صورت دیگر روشن تر خواهد شد که دلیلی هم بر عدم جواز در این دو صورت وجود ندارد.

بررسی حکم تکلیفی مسئله

گرچه در بیان حکم تکلیفی صور مختلف مسأله- چهار صورت آخر- می‌توان حکم هر صورت را جداگانه بررسی کرد. لکن با توجه به اینکه دلیل بر جواز و عدم جواز در این صورت‌ها یکسان است، تفکیک میان آن‌ها در این مقام تطویل بی‌فایده می‌باشد.

دلیل بر جواز این مسأله با توجه به اینکه دائر بین جواز و حرمت است، از مصادیق شک در شبهه تحریمیه شمرده می‌شود. و اصل اولی در این گونه شبهه، برائت می‌باشد. یعنی با چشم‌پوشی از اختلاف میان اخباری و اصولی در شبهه تحریمیه، جریان برائت در این نحو شبهه، در اصول ثابت شده است (خوئی، بی تا: ۱/ ۳۲۳؛ نائینی، بی تا: ۳/ ۳۲۸؛ انصاری، بی تا: ۱/ ۳۱۵). پس مقتضای اصل، جواز می‌باشد. لکن در برابر این دلیل، ادله‌ای بر حرمت و عدم جواز قابل ذکر است که هر کدام را جداگانه بررسی خواهیم کرد.

دلیل بر حرمت و عدم جواز

برای حرمت تلقیح مصنوعی در چهار فرض مذکور (صورت‌های سوم، چهارم، پنجم و ششم) به ادله‌ای می‌توان تمسک کرد که دلیل نخست در واقع به منزله مخصصی برای قول به برائت در

شبهات تحریمیه می‌باشد و ممکن است از آن به اصل در مسأله فروج تعبیر کنیم. و دو دلیل دیگر که در واقع تمسک به کتاب و سنت است، در خصوص مسأله تلقیح مصنوعی قابل طرح می‌باشد. لکن در بیان ادله قرآنی و روایی، از ذکر برخی وجوهی که مطرح شده است، ولی پاسخ از آن‌ها بسیار روشن می‌باشد، صرف نظر می‌کنیم. مانند تمسک به دلیل حرمت تصویر و یا تمسک به دلیل تکریم انسان. و همچنین است تمسک به لزوم فساد از تلقیح مصنوعی (قائنی، ۱۳۸۷: ۹۸-۸۸؛ همو ۱۳۹۰: ۲/۳۰۲-۳۰۸). البته طرح دلیل دیگری هم به‌عنوان مذاق شارع برای اثبات حرمت، ممکن است که در صورت عدم رجوعش به ارتکاز متشرعه و یا به مجموعه‌ای از احادیث اعتباری ندارد (قائنی، ۱۳۸۷: ۶۷).

احتیاط در فروج

معروف در مسأله فروج - همانند مسأله دماء و اعراض - احتیاط است. البته با توجه به وجود نصوص دال بر احتیاط در فروج، نمی‌توان دلیل این احتیاط را اجماع دانست. چنانچه تمسک به مذاق متشرعه برای اثبات احتیاط در فروج نیز صحیح نیست و صرف ادعاست و باید به نصوص دال بر احتیاط در فروج مراجعه کرد. (قائنی، ۱۳۸۷: ۶۷-۶۸؛ قائنی ۱۳۹۰: ۱/۲۹۶-۲۹۸) که بررسی این روایات، محتاج بحث مفصلی است. لکن استدلال بر حرمت تلقیح مصنوعی در محل بحث، متوقف بر استفاده شمول این روایات نسبت به غیر نکاح و عقد می‌باشد تا مانند تلقیح مصنوعی را هم شامل شود. لکن از روایات پیرامون احتیاط در فروج چنین تعمیمی استفاده نمی‌شود. زیرا موضوع در برخی از این روایات، نکاح است.^۴ و بلکه در برخی با الغای خصوصیت، می‌توان موضوع را نکاح دانست.^۵ در برخی دیگر که احتیاط در فروج مطرح است به این دلیل که امر فرج شدید می‌باشد و فرزند از آن است؛^۶ ممکن است که ناظر به فرض اختلاط انساب در صورت عدم احتیاط باشد. پس اگر از اشتباه و اختلاط انساب جلوگیری شود، مانعی نیست. این‌ها همه بر فرض تمامیت قول به احتیاط در فروج است که روشن نیست. از این‌رو صاحب جواهر منکر لزوم مراعات احتیاط در فروج می‌باشد «و قاعدة الاحتیاط فی الفروج التي لا یجب مراعاتها أولا...» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۰/۱۷۸).

حرمت مستفاد از قرآن

استدلال به آیات دال بر لزوم حفظ فرج بر حرمت و نقد آن

ممکن است گفته شود که آیاتی که دلالت بر حفظ فرج زن و مرد اجنبی از یکدیگر دارند، در محل بحث نیز دلالت بر حرمت دارند. این آیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱- آیاتی که دلالت بر حفظ فرج مرد از زن اجنبی دارد.^۷ ۲- آیاتی که دلالت بر حفظ فرج زن از مرد اجنبی

دارد.^۸ لکن در محل بحث به دسته اول نمی‌توان تمسک کرد؛ چراکه در تلقیح مصنوعی، فرض آن است که تلقیح از راه غیر متعارف و به عبارتی بدون تحقق جماع و مانند آن می‌باشد (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۶)،^۹ مگر آنکه برخی از این آیات خصوصیت رجولیت در حفظ فرج الغاء شود و استفاده لزوم حفظ فرج به‌طور کلی گردد که در این صورت ملحق به دسته دوم خواهند شد. اما در محل بحث، به دسته دوم از آیات ممکن است استدلال شود. زیرا در صورتی که اسپرم مرد با تخمک زن تلقیح می‌گردد - چه این دو همسر باشند و لکن بعد از تلقیح، نطفه به رحم زن اجنبی وارد شود (صورت سوم) و یا آنکه صاحب اسپرم و تخمک همسر یکدیگر نباشند، چه نطفه به رحم همسر مرد و یا دستگاه وارد گردد (صورت چهارم) و چه نطفه هم در رحم زن اجنبی قرار گیرد (صورت پنجم) و همچنین صورتی که حداقل یکی از طرفین مؤثر در تشکیل نطفه مجهول باشد (صورت ششم در خصوص فرضی که احتمال تشکیل نطفه از زوجین و وقوع آن در رحم زوجه داده نشود) - جامع این صور و فروض آن است که اسپرم مرد یا با تخمک غیر همسرش آمیخته شده و یا آنکه در رحم غیر همسرش قرار گرفته است. پس حفظ فرج از ناحیه زن صاحب تخمک (در صورت چهارم و پنجم و فرض مذکور از صورت ششم) و یا زن صاحب رحم (در صورت سوم و پنجم و فرض مذکور از صورت ششم) نشده است. به عبارت دیگر حفظ فرج در این آیات اطلاق دارد و شامل هر تصرف جنسی - به مناسبت حکم و موضوع - در فرج، از غیر ناحیه همسر می‌شود. بلکه از کلام برخی فقها استفاده می‌شود که حتی اطلاق حفظ فرج شامل صورت اول هم می‌گردد؛ چراکه از اطلاق حفظ فرج تنها مجامعت با همسر و مالک و افرام منی در فرج استثناء شده‌اند. اما اطلاق حفظ فرج شامل استیلا از غیر طریق جماع می‌باشد. پس صورت اول - که در فتاوی فقها در جواز اختلافی نیست - هم با توجه به این اطلاق، حرمت خواهد داشت. زیرا استیلا از غیر طریق جماع در آن، محقق است و مصداق افرام منی در فرج هم نیست.

اشکال این استدلال، آن است که اخص از مدعاست، زیرا تنها بدان می‌توان حرمت صورتی را اثبات کرد که از طریق فرج، تلقیح صورت گیرد (قائمی، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷). اما اگر به واسطه ابزار اسپرم و یا نطفه در رحم غیر همسر قرار گیرد (صورت سوم و صورت پنجم و فرض مذکور از صورت ششم) و یا نطفه متشکل از اسپرم همسر زن و تخمک غیر همسرش در رحم همسرش قرار گیرد، مشمول این اطلاق نخواهد بود.^{۱۰} چنانچه صورتی که نطفه در دستگاه قرار گیرد را شامل نخواهد بود (صورت چهارم). به علاوه همان اشکالی که در استدلال به دسته اول از آیات حفظ فرج مطرح شده است (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۶). در استدلال به این دسته از آیات هم وارد می‌باشد. یعنی ممکن است که

منصرف از حفظ فرج زن نسبت به مرد، استمتاع به مثل جماع باشد. و از این رو حتی اگر از طریق فرج هم اسپرم مرد بیگانه - به غیر جماع و مانند آن - وارد رحم زن شود، اطلاق شاملش نخواهد بود. با توجه به این دو اشکال، استدلال بر حرمت با توجه به این دسته از آیات تمام نیست و البته برخی اشکالات دیگر نیز بر استدلال به این دسته از آیات بر حرمت، قابل طرح است (قائنی، ۱۳۸۷: ۷۷-۸۱) و لکن این اشکالات به قوت دو اشکال مذکور نیست و تنها به ذکر یکی از آن‌ها اکتفا می‌کنیم. با توجه به برخی روایات در تفسیر این دسته از آیات، اشکال دیگری متوجه استدلال بر این دسته از آیات بر حرمت در صورت مذکور می‌شود و این اشکال را در ذیل تقریر می‌کنیم.

در روایاتی در تفسیر آیه «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...» این آیه برخلاف دیگر آیات حفظ فرج، مربوط به حرمت حفظ نظر به فروج است.^{۱۱} پس با توجه به این روایات، نمی‌توان استدلال به این آیه بر لزوم حفظ فرج در امور جنسی نمود. پس این آیه از بحث تلقیح مصنوعی به‌طور کلی، بیگانه است.

به این اشکال این‌گونه جواب داده شد که ممکن است مراد از این روایات، استفاده حرمت نظر به فروج علاوه بر لزوم حفظ فروج در امور جنسی باشد. پس اختصاصی به حرمت حفظ نظر به فروج ندارد. به عبارت دیگر: در این روایات بیان شده است که هر آیه‌ای در قرآن در ارتباط با حفظ فروج می‌باشد، مقصود از آن حرمت زناست، بجز این آیه که مربوط به نظر است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵/۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۱۵؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۲). در این بیان مراد از ماقبل استثناء این است که آیات مرتبط با حفظ فرج دلالت بر منع از زنا دارند و دلالت بر منع از نظر به فروج ندارند. لکن این آیه دلالت بر منع از نظر به فروج دارد. با توجه به این نکته، از این روایات استفاده نمی‌شود که این آیه دلالتی بر منع از زنا ندارد و تنها دلالت بر این دارد که این آیه دلالت بر منع از نظر به فروج دارد، برخلاف آیات دیگر مرتبط با حفظ فرج که دلالتی بر منع از نظر به فروج ندارند. پس دلالت این آیه - با توجه به روایات - بر منع از حرمت زنا شبیه دلالت لقب بر مفهوم است که از اثبات حکم برای لقب، نفی حکم از غیر آن استفاده نمی‌شود و بلکه قدر متیقن - اگر قدر متعین نباشد - از لزوم حفظ فرج، حفظ فرج از مثل زناست. پس چگونه می‌توان به خروج آن از مدلول آیه قائل شد؟! و از این رو اگر این روایات پذیرفته‌شود - و جهت صدورشان مخدوش دانسته نشود^{۱۲} - دلالتی جز بر منع از نظر به فروج نخواهند داشت (قائنی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۸).

استدلال به آیه پیرامون محارم بر حرمت تلقیح مصنوعی و نقد آن

آیه‌ای که دلالت بر حرمت مادر و دختر و خواهر و ... دارد،^{۱۳} مختص به حرمت مثل ازدواج و آمیزش جنسی نیست - گرچه قدر متیقن از این حرمت، حرمت نکاح است - و هر چیزی که مناسبت

حکم و موضوع اقتضا کند، براساس آن تحریم شده است. و از جمله امور مناسبی که حرمت آن‌ها قابل استفاده می‌باشد، استیلاد است ولو استیلاد از غیر طریق متعارف آن باشد. پس از این آیه حرمت تلقیح مصنوعی استفاده می‌شود (قائمی، ۱۳۸۷: ۹۲).

اشکال بر این استدلال آن است که منصرف از حرمت در مثل این آیه، خصوص نکاح و استمتاع از این طوائف است و این مطلب واضح، مؤیداتی نیز در آیات هم سیاق با آن دارد. از جمله در آیه بعد سخن از ازدواج با غیر این طوائف می‌باشد^{۱۴} که به قرینه مقابله استفاده می‌شود. آنچه در آیه قبل تحریم شده است، ازدواج است. چنانچه از آیه قبل از آن هم که سخن در مورد نکاح می‌باشد،^{۱۵} همین حرمت نکاح به وحدت سیاق استفاده می‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۶). علاوه بر آنکه این استدلال اخص از مدعی است و تنها در خصوص محارم مذکور در آیه - بر فرض تمامیت دلالت - حرمت تلقیح مصنوعی را ثابت می‌کند و روشن است که استدلال به این آیه شامل صورت ششم در فرضی که صاحب اسپرم مجهول باشد، نمی‌شود.

حرمت مستفاد از سنت

استدلال به روایات پیرامون اقرار نطفه در رحم و نقد آن

در این استدلال - با توجه به لسان روایات، حرمت تلقیح مصنوعی در صورت چهارم قابل استفاده نیست. چنانچه شامل صورت ششم در فرضی که صاحب اسپرم مجهول باشد، نمی‌شوند - و اما تقریر استدلال بر حرمت، متوقف بر بیان هریک از روایات این طائفه از روایات است؛ چراکه اختلافاتی با یکدیگر دارند.

روایت علی بن سالم

«إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَبُ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمِ يَحْرَمٍ عَلَيْهِ» (کلینی ۱۴۰۷: ۵۴۱/۵).^{۱۶}

در این روایت مردی که نطفه خود را در رحمی که بر او حرام است، قرار دهد، گرفتار عذاب معرفی شده است. و اطلاق این روایت، فرض تلقیح مصنوعی هم که در آن مرد، نطفه خویش را در رحم محرم بر وی قرار دهد، را شامل می‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۱). لکن ممکن است مراد از این روایت خصوص حرمت شدیدتر زنا در فرض انزال منی باشد - چنانچه صاحب وسائل هم حرمت انزال و وجوب عزل در زنا، را عنوان باب قراردادده است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۸/۲۰). پس استفاده اطلاق مذکور از این روایت روشن نیست (قائمی، ۱۳۸۷: ۸۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۸۰/۱-۳۸۱). علاوه بر آنکه در صورت سوم، که تلقیح میان اسپرم و تخمک زوجین واقع می‌شود. لکن در رحم غیر محلل، این روایت بر عدم جواز دلالت نخواهد داشت. زیرا رحم غیر محلل تنها ظرف رشد نطفه تلقیح شده است و هیچ نقشی در اصل تکوّن نطفه نداشته است. و حال آنکه بر فرض دلالت این

روایت، منصرف به جایی است که رحم در اصل تکوّن نطفه نقش داشته باشد. زیرا این روایت موضوعش مرد است و تعدی از این موضوع به زن صاحب رحم، متوقف است بر اینکه چون تکوّن نطفه قائم به طرفین می‌باشد. پس اگر برای مرد صاحب اسپرم حرمتی از روایت استفاده می‌شود. پس برای زن صاحب تخمک هم حرمت استفاده می‌شود. لکن این استدلال مختص به صاحب رحمی است که صاحب تخمک هم باشد. از این رو صورت سوم را شامل نمی‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۹۲). البته اصل این تعدی با این بیان مشکل می‌باشد و الغای خصوصیت از رجل روشن نیست. اما درباره سند این روایت گرچه برخی اشکال بر سند این روایت به جهت وقوع علی بن سالم دارند (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۲). لکن با توجه به اینکه علی بن سالم، مروی عنه ابن ابی عمیر است. پس اعتبار وی مشکلی ندارد. هرچند توثیق خاص ندارد و اما ادعای اتحاد علی بن سالم با علی بن ابی حمزة البطائی صحیح نیست (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۸/۷؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۱۳/۳۷ رقم).

روایت سلیمان بن داود از اصحاب (مرسله فقیه)

«قَالَ النَّبِيُّ (ص) لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ هَدَمَ الْكَعْبَةَ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قِبْلَةً لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَامًا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۵۵۹/۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۰/۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴/۲۹۹ و ۱۸/۲۰).^{۱۷}

استدلال به این روایت بر حرمت تلقیح مصنوعی، با توجه به ذیل روایت است که افراغ منی مرد در زنی که رابطه جنسی با او بر آن مرد حرام است، در ردیف گناهان قرار گرفته و در صورت محل بحث - به جز صورت چهارم و فرض مذکور از صورت ششم - این افراغ تحقق می‌یابد (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۳). لکن این استدلال متوقف بر آن است که قید «حراما» در انتهای روایت حال از افراغ نباشد و تمییز برای «امرأة» باشد - با توجه به اینکه در مصدر تذکیر و تأنیث یکسان است - درحالی که احتمال قیدیت «حراما» برای افراغ نیز وجود دارد. که بنابر این احتمال باید از خارج حرمت افراغ دانسته شود تا بتوان شمول روایت را ثابت کرد. اما اگر مانند تلقیح مصنوعی شک در حرمت افراغ وجود داشته باشد، نمی‌توان به روایت تمسک کرد. علاوه بر آنکه همان اشکال بر استدلال به روایت قبل در این روایت هم مطرح است. یعنی احتمال دارد این روایت ناظر به حرمت شدیدتر تلذذ به انزال در زنا باشد (قائنی، ۱۳۸۷: ۸۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۱/۳۸۷). اما سند این روایت، نقل مذکور مرسله می‌باشد. لکن با توجه به جزمیت اسناد آن توسط شیخ صدوق به پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) برخی آن را معتبر می‌دانند (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۳). البته کبری اعتبار مرسلات جزمی شیخ صدوق محل تأمل است و سند دیگر این روایت که در خصال ذکر شده است هم به جهت وجود قاسم بن

محمد مخدوش می‌باشد. گرچه در وثاقت سلیمان بن داود هم بحثی هست، ولیکن وثاقت وی به نظر صحیح می‌رسد (خویی، ۱۴۱۳: ۲۶۶/۹ و ۲۷۰/۹) و اما اینکه قاسم بن محمد، قاسم بن محمد اصفهانی باشد، روشن نیست. مگر آنکه قائل به اتحاد قاسم بن محمد اصفهانی و قاسم بن محمد جوهری باشیم (خویی، ۱۴۱۳: ۴۷/۱۵ و ۵۳/۱۵-۵۴). اما اگر ایشان را متعدد بدانیم چون راوی از سلیمان بن داود هم اصفهانی است و هم جوهری، پس اصفهانی بودن قاسم بن محمد، روشن نیست. بله اگر در فقیه، از سلیمان بن داود منقروی نقل کند، با توجه به مشیخه فقیه راوی از سلیمان بن داود، قاسم بن محمد اصفهانی می‌باشد (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴/۶۷).

روایت اسحاق بن عمار

«... الزَّيْنِيُّ أَشْرُّ أَوْ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ كَيْفَ صَارَ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ وَ فِي الزَّيْنِيِّ مَائَةٌ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ أَحَدٌ وَاحِدٌ وَ لَكِنْ زَيْدٌ هَذَا لِتَضْيِيعِهِ النَّطْفَةَ وَ لَوْضَعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا الَّذِي أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ»^{۱۸} (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۲/۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۸/۴-۳۹؛ ۱۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۵۴۳؛ طوسی ۱۴۰۷: ۹۹/۱۰ ح ۴۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۵۲/۲۰-۳۵۳ و ۲۲۲/۲۸-۲۲۳ و ۹۸/۲۸).

استدلال بر این روایت بر حرمت تلقیح مصنوعی در صور محل بحث- البته به استثنای صورت چهارم و فرض مذکور از صورت ششم- این‌گونه می‌باشد. در این روایت علت زیاد بودن بیست ضربه در حد زنا، تضییع نطفه در زنا بیان شده است. پس تضییع نطفه حرام می‌باشد و به همین خاطر موجب زیاد شدن بیست ضربه در حد زنا نسبت به حد شرب خمر شده است. و در ذیل روایت، تضییع نطفه به قرار دادن نطفه در غیر موضعی که مأمور به می‌باشد، تفسیر شده است. و این عنوان که در ذیل روایت مذکور می‌باشد، عنوانی است که شامل فرض تلقیح مصنوعی نیز می‌شود؛ چراکه در صورت‌های محل بحث از تلقیح مصنوعی، نطفه در غیر جایگاهی که شایسته قرار گرفتن در آن است، قرار می‌گیرد. یعنی نطفه سزاوار می‌باشد که در رحم زوجه و یا مملوکه قرار گیرد و قرار گرفتن آن در غیر این مواضع مطلوب نیست. و براساس این روایت علت زیادی حد زنا دانسته شده است و مراد از قرار گرفتن نطفه در غیر موضعی که مطلوب می‌باشد، مطلق قرار گرفتن نطفه در غیر رحم زوجه و مملوکه نیست؛ - چراکه اگر مراد این بود، عزل جائز نمی‌بود- پس مراد از قرار گرفتن نطفه در غیر موضعی که مطلوب است، خصوص قرار گرفتن نطفه در رحم غیر محلل برای مرد می‌باشد. پس حرمت تلقیح مصنوعی در صور مذکور قابل استفاده است (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۴-۸۵). اشکال بر این استدلال، معتبر نبودن سند این روایت دانسته شده است^{۲۰} (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۵؛ قاننی، ۱۳۸۷: ۸۳؛ قاننی، ۱۳۹۰: ۳۸۷/۱). لکن دلالت روایت هم بر حرمت تلقیح مصنوعی ناتمام می‌باشد، زیرا در

روایت بیان شده است که قرار گرفتن نطفه در غیر موضعی که مأمور به می‌باشد، علت زیادی حد زناست. با توجه به این بیان پس مثل تلقیح مصنوعی که شک در جوازش هست، اندارجش در این تعلیل روشن نیست. یعنی اگر در واقع تلقیح مصنوعی در صورت محل بحث جائز باشد، پس مطلوب شارع است و قرار گرفتن نطفه در رحم زن بیگانه در صورت تلقیح مصنوعی، مثل قرار گرفتن نطفه در مثل زنا نیست که از خارج عدم جوازش روشن شده است. تا گفته شود تعبیر «لَوْضَعَهُ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا الَّذِي أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ» شاملش می‌شود. علاوه بر آنکه در صورت سوم که تلقیح میان اسپرم زوجین واقع می‌شود. لکن در رحم زن بیگانه و رحم غیر محلل، این روایت دلالتی بر عدم جواز نخواهد داشت. زیرا آن رحم تنها ظرف نمو است و هیچ نقشی در تکون نطفه نداشته است و حال آنکه بر فرض دلالت این روایت، انصراف به جایی دارد که رحم هم در اصل تکون نطفه نقش داشته باشد؛ چراکه این روایت بیان می‌کند که موضع نطفه نباید موضعی باشد که تحت امر شارع نباشد و این موضع که تحت امر شارع نیست، انصراف دارد به موضعی که در اصل تکون نطفه نقش داشته باشد. و در این جهت تفاوتی هم میان آنچه از روایت نقل شد که «موضعها» در آن مذکور بود که مرجع ضمیر، نطفه است. و نقل دیگر که «موضعها» می‌باشد (کلینی ۱۴۲۹: ۱۴/۲۴۹ تعلیقه ۴) که مرجع ضمیر مرد صاحب نطفه است، نیست (مؤمن، ۱۴۱۵: ۹۲-۹۳).

صحیحہ زرارۃ و محمد بن مسلم

«إِذَا جَمَعَ الرَّجُلُ أَرْبَعًا فَطَلَّقَ إِحْدَاهُنَّ فَلَا يَتَزَوَّجُ الْخَامِسَةَ حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّةَ الْمَرْأَةِ الَّتِي طَلَّقَ وَ قَالَ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ»^{۲۱} (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۴۲۹؛ طوسی ۱۴۰۷: ۷/۲۹۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۵۱۸).

در این روایت منع از قرار دادن منی مرد در زن پنجم، به دلیل منع از ازدواج با بیش از چهار زن است و هنگامی که بر مرد دارای چهار زن قرار دادن منی در زن پنجم، اشکال دارد. پس شکی نیست که بر مرد مجرد و یا مرد دارای سه زن و کمتر، قرار دادن منی در زنی که همسرش نیست، اشکال دارد؛ چراکه از روایت استفاده می‌شود که قرار دادن منی در رحمی که برای مرد محلل نیست، ممنوع است. با این بیان، حرمت تلقیح مصنوعی در صورت مذکور قابل استفاده می‌باشد، زیرا در صورت محل بحث رحم غیر محلل برای مرد، ظرف منی وی می‌باشد (قائنی، ۱۳۸۷: ۸۸؛ همو ۱۳۹۰: ۲/۳۰۰-۳۰۱). اشکال بر استدلال به این روایت، این است که تعبیر «قَالَ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ» بر مثل اسپرم مرد صدق نمی‌کند، مگر با الغاء خصوصیت از لفظ ماء، به علاوه که در صورت چهارم که نطفه تلقیح شده در رحم محلل برای صاحب اسپرم قرار می‌گیرد. این روایت قابلیت استدلال

ندارد. همان‌طور که در صورت ششم وقتی صاحب اسپرم مجهول باشد، این دلیل جاری نیست، زیرا خود شخص صاحب اسپرم هیچ نقشی در تکون نطفه ندارد. مگر آنکه فرض شود که ولو مجهول می‌باشد، اما با رضایت خویش اسپرم را به مثل بانک نگهداری اسپرم داده بوده است، پس نقش در تکون نطفه دارد.

استدلال به روایات پیرامون منع از تسبیب اشتباه انساب و نقد آن

چند دسته از ادله روایی دلالت بر حرمت تسبیب اشتباه و اختلاط انساب دارند. و در صورت ششم از صور تلقیح مصنوعی که جهالت طرفین یا یکی از اطراف نطفه محقق است، این اشتباه انساب واقع می‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۷)، بلکه در صورتی که جهل به طرفین نطفه وجود ندارد، نیز ممکن است اشتباه انساب واقع شود. زیرا در صورت تنازع اماره‌ای مثل فراش بر اثبات نسب وجود ندارد (قائمی، ۱۳۸۷: ۸۶؛ همو ۱۳۹۰: ۱/۳۹۱).

اما این طوائف از روایات که دلالت بر منع از تسبیب اشتباه انساب دارند، عبارت‌اند از:

- ۱- هر آنچه دال بر ثبوت عده در طلاق، و استبراء در ملک یمین و در زناست. زیرا از این ادله استفاده می‌شود که علت این احکام، حفظ انساب از اشتباه است.
- ۲- ادله‌ای که علت حرمت زنا در آن‌ها، لزوم اشتباه انساب و انقطاع آن‌ها و جهل ولد به پدرش و جهل زن به کسی که سبب بارداریش شده، دانسته شده است.^{۲۲}
- ۳- تعلیل در برخی روایات برای عدم جواز نکاح زن با بیش از یک همسر، به اینکه اگر این کار جایز باشد، پدر بچه مجهول است.^{۲۳}
- ۴- در برخی روایات، علت حرمت قذف، لازم آمدن نفی ولد و قطع نسل و ذهاب نسب بیان شده است.^{۲۴} (قائمی، ۱۳۸۷: ۸۷ - ۸۶؛ قائمی ۱۳۹۰: ۱/۳۹۲ - ۳۹۱).

لکن این استدلال در جایی که جهل به طرفین انعقاد نطفه و یا یکی از اطراف آن نباشد، در فرضی که امکان قطع و یا اطمینان باشد، مخدوش است. و در فرض جهل به طرفین انعقاد نطفه و یا یکی از اطراف آن، باید توجه داشت که در این روایات علت مستقل برای حرمت زنا و قذف و ... اشتباه انساب معرفی نشده است، بلکه در عرض آن امور دیگری هم به‌عنوان علت مطرح می‌باشد. پس ممکن است که مجموع این امور در حرمت نقش داشته باشد. چنانچه در استفاده استقلال در علیت اشتباه انساب، نسبت به احکام عده و استبراء، نیز تأمل وجود دارد. بلکه این استدلال با بحث نسب در تلقیح مصنوعی ارتباط دارد، برای مثال اگر در آن بحث به این نتیجه برسیم که حامل، مادر

محسوب می‌شود، نه زنی که اوول و تخمک او در تکون نطفه تأثیر داشته است. پس مجهولیت صاحب تخمک خللی ایجاد نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

دلیل مهم بر اثبات حرمت تلقیح مصنوعی، برخی آیات قرآن و بعضی از روایات است، لکن این أدله مخدوش می‌باشد. از این رو استفاده حرمت تلقیح مصنوعی مشکل است و از آنجا که اصل در مسأله هم برائت است و اصل احتیاط در فروج و لزوم آن محل تأمل می‌باشد و لااقل تطبیق این اصل، بر مسأله تلقیح مصنوعی مشکل است. با این بیان در اختلاف میان آیت الله العظمی امام خامنه‌ای و برخی فقها در حرمت تلقیح مصنوعی، می‌توان از فتوای ایشان که حتی در فرض قرار دادن نطفه در رحم اجنبی قائل به جوازند (خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۲/سؤال ۱۲۸۴)، دفاع کرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- از حکم اولی در این عبارت، حکم متعلق به ذات موضوع بدون توجه به عروضی عناوینی نظیر اضطرار و حرج است. که حکم ثانوی به واسطه عروض آن‌ها به موضوع متعبد به این عناوین، تعلق می‌گیرد. بلکه ذکر حکم اولی در این مورد - علاوه بر اخراج حکم ثانوی به معنای مذکور - به جهت اخراج مصادیقی از موضوع می‌باشد که همراه با محرمت دیگری نظیر لمس نامحرم و نظر حرام وی است.

۲- البته در این سؤال، بحث در انتقال جنین است نه نطفه، لکن به نظر می‌رسد با توجه به ادله فرقی وجود ندارد.

۳- توضیح این مطلب در تعلیقه‌ای گذشت، یعنی بحث در حکم اولی مسأله است.

۴- طوسی، ۱۴۰۷: ۴۷۴/۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۸/۲۰ و ۲۷/۱۵۹.

۵- کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۱/۵؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۷۰/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۳۳/۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۶/۲۰.

۶- ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۸۴/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۴/۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۳/۱۹؛ و حدیث دیگر: کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵.

۴۳۳: طوسی، ۱۳۹۰: ۲۹۳/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۷۰/۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۷/۲۰ و ۱۵۸/۲۷.

۷- احزاب/ ۳۵؛ معارج/ ۲۹-۳۱؛ مؤمنون/ ۵-۷؛ نور/ ۳۰. البته از آیه نخست تنها حُسن حفظ فرج استفاده می‌شود (قائمی، ۱۳۸۷: ۷۵).

۸- احزاب/ ۳۵. البته روشن شد که تنها مدح حفظ فرج از آن استفاده می‌شود. نور/ ۳۱: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...».

۹- اشکال بر استدلال به این دسته از روایات به این نحو قابل تقریر است که منصرف قطعی از این آیات حفظ فرج از استمتاع می‌باشد، پس حفظ فرج مرد از زن در واقع کنایه از خصوص استمتاع به فرج است و شامل وارد کردن قطره‌ای از منی به رحم زن نمی‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۶).

۱۰- مگر آنکه گفته شود در این فرض، ولو نسبت به اسپرم مرد حفظ فرج لازم نیست. لکن نسبت به تخمک زنی که همسر مرد نبوده است - بلکه تخمک زن دیگر مرد - اطلاق حفظ فرج، شامل می‌شود.

۱۱- «...» «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» فَتَهَا هُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَأَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَيَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ وَقَالَ «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا وَتَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا وَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الرَّزَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷).

۳۵/۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۱۵). روایت دیگر که شبیه همین روایت می‌باشد، البته نه به این تفصیل در تفسیر قمی نقل شده است: «وقوله: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ». فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفُرُوجِ فَهِيَ مِنَ الرِّئَاءِ - إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ فَلَا يَجُلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ - وَلَا يَجُلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۲).

۱۲- این روایات، دو سند دارند؛ سندی که در کافی مذکور است و سندی که در تفسیر قمی مذکور می‌باشد. «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الزُّبَيْرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳/۲) و سند دیگری که در تفسیر قمی مذکور است. «فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» (قمی ۱۴۰۴: ۲/۱۰۱). اشکال بر سند دوم، اشکال کلی در اعتبار تفسیر قمی است و اشکال بر سند اول، ضعف «بکر بن صالح» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰۹) و عدم توثیق «أبی عمرو الزبیری» می‌باشد (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۴۲/۱۱؛ خویی ۱۴۱۳: ۲۲/۲۸۴). گرچه برخی حُسن وی و بلکه اعتبار اخبارش را استفاده کرده‌اند (مامقانی، عبدالله، بی‌تا: ۳/الکلی، ۲۹؛ نوری، ۱۴۲۹: ۲۷/۲۷۴).

۱۳- «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ ...» (نساء/۲۳)

۱۴- «... أُجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ...» (نساء/۲۳)

۱۵- «وَ لَا تَتَّبِعُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ...» (نساء/۲۳)

۱۶- سند حدیث در کافی این است. «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۱/۵). این حدیث با سند دیگر هم نقل شده است «حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «...» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۶۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۸/۲) و در محاسن به سند ذیل نقل شده است.

«أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبُرْقِيُّ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ ع...» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۰۶/۱). این سند از ابی عبدالله برقی همان سند قبل است، تنها فرقی آن است که راوی مباشر را سالم دانسته است. لکن با توجه به نقل کلینی و شیخ صدوق، همان علی بن سالم أصح می‌باشد. همین مضمون در روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) به واسطه پدران معصوم‌شان از پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده است. «وَ رَوَيْنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) قَالَ: ... وَ أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ أَقْرَبُ تُظْفَتُهُ فِي رَجْمٍ مُحْرَمٍ عَلَيْهِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۴۴۷/۲).

۱۷- این روایت گرچه در من لا یحضره الفقیه، مرسله است. لکن در خصال مسند می‌باشد «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُدَ قَالَ سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَرَوِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱۲۰/۱).

۱۸- سند این روایت این است. «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۲/۷) و همین سند در علل الشرائع هم مذکور است با اندکی تفاوت «أَبِي رَحْمَةَ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ...» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲/۵۴۳).

۱۹- سند در فقیه از ابی عبدالله المؤمن آغاز شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/۳۸-۳۹).

۲۰- ابوعبدالله رازی در سند همان ابوعبدالله جامورانی می‌باشد که در رجال ابن غضائری تضعیف قمیون نسبت به وی را نقل کرده و علامه حلی هم همین مطلب را ذکر کرده است. و گرچه اعتبار رجال ابن غضائری موجود روشن نیست، لکن توثیق هم نشده است. البته ممکن می‌باشد منشأ نسبت تضعیف به قمیون استثناء وی از کتاب نوادرالحکمة باشد، که نجاشی هم متعرض شده است. و از همین استثناء- که منشأ آن ابن ولید می‌باشد و شیخ صدوق هم از وی تبعیت نموده- استفاده تضعیف کرده است. شیخ طوسی هم گرچه همین استثناء را از شیخ صدوق نقل کرده، لکن از سخن وی تضعیف استفاده نمی‌شود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۸؛ طوسی، بی‌تا: ۴۱۰؛ حلی، ۱۴۰۲: ۲۵۶ و ۵۹؛ تفرشی، ۱۳۷۷: ۴/۱۱۳؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۶/۵۵) و حسن بن علی بن

ابی حمزه مردد بین بطائنی و ثمالی است (نمازی‌شاهرودی، ۱۴۱۴: ۲/ ۴۳۴-۴۳۵) که اگر بطائنی باشد، کذاب می‌باشد و گرچه ممکن است اشکال در تضعیف وی شود، لکن به نظر می‌رسد ضعف وی واضح می‌باشد (کشی، بی‌تا: ۲/ ۸۲۷ و ۲/ ۷۴۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۹/ ۶)، البته ممکن است به قرینه نقل جامورانی رازی از بطائنی، حسن بن علی بن ابی حمزه مطلق را بطائنی بدانیم (شوشتری، ۱۴۱۰: ۳/ ۲۸۹؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۹/ ۶) و ابوعبدالله المؤمن در سند همان زکریا بن محمد می‌باشد که نجاشی می‌گوید: چیزی که دال بر وقف اوست، حکایت شده و در حدیثش تخلیط داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۲). علامه حلی وی را در بخش دوم کتاب رجالش ذکر کرده است (حلی، ۱۴۰۲: ۲۲۴) و به‌هرحال توثیق ندارد (خویی، ۱۴۱۳: ۸/ ۲۹۶-۲۹۷ و ۸/ ۳۰۲ و ۲۲/ ۲۵۰).

نتیجه آنکه سند این روایت معتبر نیست.

۲۱- سند این روایت صحیح است. «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل بن ذراج عن زرارة بن أعين و محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال: ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/ ۴۲۹)، البته در نوادر اشعری هشام هم بر جمیل بن دراج عطف شده است (اشعری قمی، ۱۴۰۸: ۱/ ۱۲۷؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴/ ۲۴۹، تعلیقه ۱۰).

۲۲- مکاتبه محمد بن سنان با امام رضا (علیه‌السلام) «حَرَّمَ اللَّهُ الرَّئَا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ مِنْ قَتْلِ النَّفْسِ وَ ذَهَابِ الْأَنْسَابِ وَ تَرْكِ التَّرْبِيَةِ لِلْأَطْفَالِ وَ فِسَادِ الْمَوَارِيثِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ وَجْهِ» (ابن بابویه ۱۳۷۸: ۲/ ۹۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۳/ ۵۶۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/ ۴۷۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/ ۳۱۱). این مکاتبه در فقیه مرسل است و در عیون و علل چند سند دارد.

روایت دیگر مرسله‌ی طبرسی در احتجاج است «لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الرَّئَا قَالَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ وَ ذَهَابِ الْمَوَارِيثِ وَ انْقِطَاعِ الْأَنْسَابِ لَا تَعْلَمُ الْمَرْأَةُ فِي الرَّئَا مَنْ أَحْبَلَهَا وَ لَا الْمُؤَلُّودُ يَعْلَمُ مَنْ أَبُوهُ وَ لَا أَرْحَامُ مُؤَصَّوْلَةٌ وَ لَا قَرَابَةٌ مَعْرُوفَةٌ...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/ ۳۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/ ۳۳۳).

۲۳- در مکاتبه محمد بن سنان علت عدم جواز بیش از یک زوج برای زنان تبیین شده است «وَ عَلَّةُ التَّرْوِيجِ لِلرَّجُلِ أَرْبَعَةٌ نِسْوَةٌ وَ تَحْرِيمُ أَنْ تَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ لِأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ كَانَ الْوَلَدُ مَنْسُوبًا إِلَيْهِ وَ الْمَرْأَةُ لَوْ كَانَ لَهَا زَوْجَانِ وَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفِ الْوَلَدُ لِمَنْ هُوَ إِذْ هُمْ مُشْتَرِكُونَ فِي نِكَاحِهَا وَ فِي ذَلِكَ فَسَادُ الْأَنْسَابِ وَ الْمَوَارِيثِ وَ الْمَعَارِفِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/ ۹۵ ح ۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/ ۵۰۴ ح ۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/ ۵۱۷ ح ۲).

۲۴- در همان مکاتبه محمد بن سنان علت حد قذف تبیین شده است «وَ عَلَّةُ صَرْبِ الْقَاذِفِ وَ شَارِبِ الْحَمْرِ ثَمَانِينَ جَلْدَةً لِأَنَّ فِي الْقَذْفِ نَفْيَ الْوَلَدِ وَ قَطْعَ النَّفْسِ وَ ذَهَابَ النَّسَبِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/ ۹۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/ ۵۴۵؛ همو، ۱۴۱۳: ۳/ ۵۶۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۸/ ۱۷۷).

منابع

فارسی

- قرآن کریم
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع. قم: داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا (علیه السلام). تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵). دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- انصاری، مرتضی. (بی تا). فرائد الاصول. نائینی، محمدحسین. (بی تا). فوائد الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامية.
- تبریزی، جواد. (۱۴۲۷). صراط النجاة. قم: دار الصدیقة الشهيدة (علیها السلام).
- تفرشی، مصطفی بن حسین. (۱۳۷۷). نقد الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی. (۱۴۲۶). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲). رساله أجوبة الاستفتاءات. تهران: امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲). رجال العلامة الحلّی. قم: الشریف الرضی.
- خمینی، سید روح الله موسوی. (۱۴۲۴). توضیح المسائل (محشّی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳). مصباح الاصول. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰). قاموس الرجال. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). وسائل الشیعة. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تهران: دار الکتب الإسلامية.

- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (بی تا). جامع المسائل - فارسی. قم: انتشارات امیر قلم.
- قائنی، محمد. (١٣٨٧). الرحم البیدیل. رحم جایگزین. تهران: سمت. (٦٦).
- قائنی، محمد. (١٣٩٠). المبسوط فی فقه المسائل المعاصرة - المسائل الطیبة. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (علیهم السلام).
- قمی، علی بن ابراهیم. (١٤٠٤). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (١٤٠٧). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (١٤٠٧). الکافی. قم: دار الحدیث.
- مامقانی، عبد الله. (بی تا). تنقیح المقال فی علم الرجال. بی جا: بی نا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (١٤٢٩). احکام پزشکی. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- نائینی، محمد حسین. (بی تا). فوائد الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نجاشی، احمد بن علی. (١٣٦٥). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نمازی شاهرودی، علی. (١٤١٤). مستدرکات علم رجال الحدیث. تهران: فرزندان مؤلف
- نوری، حسین بن محمدتقی. (١٤٢٩). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.