اهدای گامت از منظر اخلاق اسلامی

دکتر حمید شهریاری: * استادیار، گروه فلسفه تطبیقی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)

فصلنامه پایش
سال ششم شماره چهارم پاییز ۱۳۸۶ صص ۳۹۸-۳۸۵
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۶/۲/۲۲

چکیده

یکی از فرق‌های گزاره اخلاقی با گزاره‌های فقهی و حقوقی در محمولات آن است. هر سه درباره افعال اختیاری انسان سخن می‌گویند. اخلاق از نیکی و زشتی یا شایستگی و ناشایستگی این افعال سخن می‌راند، در حالی که فقه از حرمت و حلیت آنها و حقوق از جواز و منع آنها. از همین جا روشن می‌شود این امکان هست که فعلی از افعال اختیاری انسان از نظر فقهی مشمول ادله برائت باشد و حکم به حلیت آن شود، ولی از نظر اخلاقی، کاری زشت باشد یا عقل عملی، حکم به ناپسندی آن کند. مانند آن که فقه به جواز پوششی خاص برای تمام مردان حکم کند، ولی عقل عملی، آن نحو لباس را شایسته برخی مقامات رسمی نداند. این تمایز بین حوزه اخلاق و فقه ما را بر آن می‌دارد که پژوهشی مستقل را در حوزه اخلاق پی‌گیریم و صورت‌های مختلف اهدای گامت را از حیث حسن و قبح اخلاقی، مورد کنکاش قرار دهیم.

این مقاله با پیش فرض گرفتن فتاوی فقهی در نظر دارد که مسأله را از حیث ارزشی بررسی کند.

ابتدا به نحو استقلالی، ارزش‌های عقلی اهدای گامت بررسی می‌شوند و سپس مبتنی بر هر یک از آراء فقهی، حکم اخلاقی متفرع بر آن ـ اگر باشد ـ ذکر می‌شود. به همین سیاق، روش بررسی مسأله با دو نگاه برون دینی (مستقل از آیات و روایات) و درون دینی (با توجه به آیات و روایات و فتاوی) پی‌ریزی می‌شود و هر یک از آنها نیز در دو بخش جدای از هم به بحث گذاشته می‌شود. از آنجا که اهدای گامت خود صورت‌های مفروض متنوعی دارد، سعی می‌شود تأثیرات این تنوع در ارزش داوری اخلاقی روشن شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، اهدای گامت، ارزش‌های اسلامی، رابطه فقه و اخلاق

* نویسنده پاسخگو: نویسنده پاسخگو: تهران بزرگراه جلال آل احمد، بعد از پل یادگار امام، روبروی پمپ گاز، سازمان سمت، طبقه هشتم، کد پستی: ۱۴۶۳۶، صندوق پستی: ۱۴۱۵۵/۶۳۸۱
تلفن: ۴۴۲۴۸۷۷۸
E-mail: shahriari@noornet.net

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

مقدمه

همواره در بحث‌های اخلاقی این نکته قابل ذکر است که حوزه اخلاق از حوزه فقه متفاوت است و ممکن است نتایج حاصل از این دو حوزه با هم در تلائم عملی نباشد. گرچه موضوع مشترک هر دو علم، فعل اختیاری انسان است، اخلاق به منش‌های اخلاقی نیک و بد که پایدار شده و صفات نفس محسوب می‌شوند نیز می‌پردازد. اما حوزه مشترک این دو علم همان فعل اختیاری انسان است. نماز فعل اختیاری انسان است و در علم فقه در مورد آن بحث‌های مفصلی می‌شود. همانطور که نیکی کردن نیز یک فعل اختیاری انسان است که در اخلاق از آن سخن گفته می‌شود. از بسیاری از افعال اختیاری انسان، نظیر قتل، هم در حوزه فقه و هم در حوزه اخلاق سخن می‌گویند. قتل از نظر فقهی در موارد مختلف و بسته به شرایط دارای احکامی چون حرمت، جواز و وجوب است. قتل نفس زکیه در اسلام حرام است. قتل فردی که به نبی اکرم صلوات‌الله علیه و آله دشنام دهد، در شرایطی خاص که در فقه اسلامی بیان شده، واجب می‌شود[۱]. اما وقتی از قتل در اخلاق سخن می‌گوییم سخن از وجوب و حرمت و مانند آن نیست. بلکه سخن از زشتی یا حسن عمل و از صواب و خطای کار است. قتل در اخلاق زشت و قبیح است، اگر مقتول دارای حرمت باشد و صواب است اگر با یک جانی قاتل مواجه باشیم که جان بسیاری را گرفته و درصدد است باز هم آن را تکرار کند. به طور خلاصه می‌توان گفت یکی از تفاوت‌های اصلی بین اخلاق و فقه در محمولات آن است. بنابراین ممکن است فعلی از نظر فقهی جایز باشد، ولی از نظر اخلاقی ناصواب. مانند آن که مردی بخواهد صرفاً با پوششی که شرع آن را لازم دانسته است، در بین اجتماع حضور یابد. اگر این لباس شهرت نباشد، لباس‌هایی همچون لنگی که مردان هندی‌تبار می‌پوشند، چه بسا برای افراد جواز فقهی داشته باشد. ولی از نظر اخلاقی لااقل در برخی جوامع، ناصواب تلقی می‌شود. اخلاقاً شایسته نیست سفیر ایران در نیوزیلند با لنگ هندی در خیابان‌های آنجا ظاهر شود، گر چه پوشیدن این لباس جایز باشد. گر چه برای همه جایز است که پاپیون بزنند، ولی برای یک مسلمان ایرانی اهل مسجد و تهجد، چه بسا اخلاقاً حتی در جوامعی که این کار مرسوم است، کاری ناصواب است. اگر برای یک پسر بچه شانزده ساله، بالا رفتن از درخت برای خوردن توت کاری مجاز باشد، با همان شرایط برای یک مقام مسئول که ریاست مجموعه‌ای را بر عهده دارد نیز شرعاً مجاز است، ولی از نظر اخلاقی کاری پسندیده نیست. گاهی انسانها وقتی به سن و سالی می‌رسند بسیاری از کارهایی که از نظر شرعی برای آنها مجاز است، اخلاقاً از ایشان ناصواب و خطاست. در روایتی از امام جعفر صادق (ع) از پدرانش از امام علی علیهم‌السلام نقل شده است که بسیار زشت است پیران، کارهای جاهلانه جوانی انجام دهند (تسعه اشیاء من تسعه انفسهنّ منهنّ اقبح منهنّ من غیر هنّ ... و الصبا من الکهول ...) [۲]. همچنین برخی افعال از نظر فقهی حرام نیستند یا لااقل فقها آن را در شمار کارهای حرام نشمرده‌اند، ولی اخلاقاً بسیار زشت هستند مانند چاپلوسی. پس می‌توان تصور کرد که حوزه فقه و اخلاق، دو حکم متفاوت در باب فعل واحدی داشته باشند (روشن است که تفاوت حکم به معنای تعارض نیست). حوزه بحث ما اخلاق اسلامی است و با رویکردهای دیگر مذاهب و ادیان در این مقاله مواجه نمی‌شویم. ولی گاهی برای تطبیق بین دیدگاه اسلامی با دیدگاه غربی از اخلاق لیبرالیستی بحث می‌کنیم.

این مقاله در بحث‌های خود از روش کتابخانه‌ای و با توسل به عقل و نقل که دو عنصر اصلی در استنباط احکام دین اسلام هستند بهره می‌برد. دامنه بحث از نظر حسن و قبح عقلی در اخلاق عقلی و از نظر حسن و قبح شرعی در اخلاق نقلی خواهد بود.

بحث در این مقاله در باب احکام اخلاقی اهدای گامت و جنین است. جا دارد قبل از پرداخت به این احکام اخلاقی راجع به تعریف موضوع و تعیین محل بحث، توضیحی اجمالی عرضه شود. گامت، به معنای یاخته جنسی، عبارت است از یک سلول بالغ جنسی که می‌تواند اسپرم مرد یا تخمک زن باشد و ترکیب آن با سلولی از جنس مخالف موجب پیدایش شکل‌های اولیه موجود زنده جدید شود. اصل واژه گامت از کلمه Gamos در یونانی به معنای ازدواج است[۳]. پس از شکافت تخمک توسط اسپرم و پیوند هسته اسپرم با هسته تخمک، زیگوت به وجود می‌آید. وقتی زیگوت به مرحله دوسلولی می‌رسد آن را رویان (Embryo) می‌نامند که بر ابتدای مراحل رشد تا پایان دو ماهگی اطلاق می‌شود. از دو ماهگی به بعد به آن جنین (Fetus) گفته می‌شود. جنین در فارسی و عربی نام بچه در شکم مادر است و در شکم مادر بودن از ریشه کلمه که جَنّ به معنای پوشیدگی است به دست می‌آید[۴، ۵]. البته کلمه جنین در فارسی و عربی بر رویان نیز اطلاق می‌شود (فرهنگ فارسی معین کلمه رویان را به جنین تفسیر کرده است. ــ به نقل از لغت‌نامه دهخدا در ماده رویان ـ به موارد اشاره کلمه جنین بر نطفه داخل رحم بعد از این در روایات اشاره خواهد شد).

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

بحث از اهدای گامت و جنین گاهی مربوط به زن و شوهر است و گاهی مربوط بـه افـراد مجـرد. در بحـث اول، گـاهی زن بـه دلیـل نداشتن تخمدان یا وجود مشکلی همزمان در رحم از تولید تخمـک ناتوان است. بنابراین برای بارداری، یا فقط نیازمند تخمـک اهـدایی است (صورت اول)، یا نیازمند تخمک اهدایی و رحم اسـتیجاری یـا ترکیبی از رحم استیجاری و رحم خـویش اسـت (صـورت دوم). در شرایطی که اشکالی در اسپرم مرد موجب نـازایی باشـد، بـا اهـدای اسپرم از سوی مردی دیگر، بارداری به سه صورت در رحم همسر یا در رحم استیجاری یا به صورت ترکیبی حاصـل مـی‌شـود (صـورت سوم و چهارم) و صورت پنجم این است که اسپرم و تخمک هر دو از افـراد بیگانـه باشـند و در نهایـت از طریـق رحـم همـسر یـا رحـم استیجاری باروری حاصل شود و صورت ششم این که حاصل باروری به زوجین اهدا شود. البته هر یک از صورت‌هـای شـش گانـه، خـود می‌تواند فروض مختلف دیگری نیز داشته باشد که برخـی از آنهـا از عنوان بحث اهدای گامت یا جنین خارج است و برخی دیگر نیـز در کتاب‌ها و مقالات دیگر با بسط بیـشتری مـذکور اسـت[۶]. در ایـن مقاله به صورت مجزا از این موارد شش گانه بحث نمـی‌کنـیم، ولـی باید توجه کنیم که گاهی استدلال‌های اقامه شده صرفاً مربـوط بـه برخی از این اقسام است.

شأن انسان از دیدگاه اسلام

بسیاری از مباحث اخلاق کاربردی در پزشکی، به نوعی با شـأن و مقام انسان به عنوان موضوع علم پزشکی مرتبط می‌شوند. از این رو مناسب است در اینجا به شـأن انـسان از دیـدگاه اسـلام بپـردازیم. انـسان موجـودی اسـت دارای جـسم و روح. نظـر اسـلام نظـری دوئالیستی است، یعنی انسان را مرکب از جزء فیزیکی و امـری متـا فیزیکی می‌داند. خلقت انسان از خاک بوده است [۷] ولی در مراحل بعد از نطفه آفریده می‌شود. طی مراحلی نطفه به علقه (خون بـسته شده) و سپس به مضغه (گوشت لهیـده) تبـدیل شـده و بعـد از آن استخوان‌ها و بعد گوشت اطراف استخوان‌ها شکل مـی‌گیرنـد [۸] و در نهایت در کنار رشد جسمانی، تحول جدیدی در او رخ می‌دهد و روح در او دمیده می‌شود. این امر در آیات (ثمِ سَوَّاهَ و نُفِخَ فیـهِ مِـن روَحِه) و روایات معتبر (...فاذا انشیء فیه خلـق آخـر و هـو الـروح...) تأیید شده است[۹، ۱۰]. از آنجـا کـه ایـن روح نـسبتی بـا خداونـد متعال دارد، طوری که خداوند آن را به خویش اضافه می‌کند (تعبیر قرآنی: «از روح خـویش» و در دو تعبیـر دیگـر دربـاره حـضرت آدم آمده است «از روح خودم» [۱۱]) تعالی وجودی او ثابت می‌شـود و او را از دیگر حیوانات که ایشان نیز جاندار هستند، متمایز مـی‌کنـد. این امر یکی از منشأهای اصلی کرامت انسانی است. عقل انسان نیـز که در برخی از روایات [۱۲] و تفاسیر [۱۳] موجب افـضل بـودن و کرامت انسانی شمرده شده نیز از وجوه همین جـزء روحـانی انـسان است. به این ترتیب می‌توان گفت تا زمانی که یک رویان به مرحلـه القاء روح نرسیده باشد، هنوز به مرتبت انسانی نرسیده است و شـأن یک انسان را ندارد. اما در عین حال از آنجا که یک رویان یا جنـین قبل از دمیده شدن روح، انسانی بالقوه است، یعنی به مرتبت انسانی نزدیک است، دارای شئون نزدیک به شأن انسانی اسـت. بـه همـین جهت در روایات [۱۴] و منـابع فقهـی [۱۹-۱۵] آمـده اسـت، اگـر جنین بعد از ولوج روح سقط شود، دارای دیه کامل (هزار دینار برای مذکر و نصف آن برای مؤنث) است، چون یـک انـسان کامـل تلقـی می‌شود (در روایت بالا آمده است: فهو حینئذ نفس الف دینار کامله ذکراً ... یعنی در این حال ـ که روح دمیده شده ـ یک انسان است و دیه کامل هزار دینار دارد در صورتی که مرد باشـد و .... البتـه بایـد توجه داشت که با این دلیل نمی‌توان برای مادری که چنین بچـه‌ای را سقط کرده حکم قصاص ثابت نمود. چون احکام قتل و قـصاص از موارد احتیاط شدید بوده و جز به تـصریح و نـص واضـح نمـی‌تـوان حکم به قصاص کرد). در حالی که در هر یک از چهار مرحلـه قبلـی باشد، بسیار کمتر از این مقدار و به ترتیب، دیـه آن عبارت است از: نطفه، بیست دینار، علقه، چهل دینار، مضغه، شصت دینار، استخوان بدون پوشش لحم، هشتاد دینار و با پوشش گوشتی و خلـق کامـل، صد دینار است. در این مراحل که هنوز هویت انسانی شکل نگرفتـه است، حرمت شأن انسانی نیز برای جنین صدق نمی‌کند ولـی گویـا نوعی حرمت متوسط و میانی برای این جنین ثابت و نوعی دیه برای این مقطع از حیات اثبات شده است.

بنابراین می‌توان لااقل دو مرتبه برای وجود انسان قائل شد: یکـی مرحله انسانی کامل و آن زمانی است که روح در جنین دمیده شده باشد و دیگری مرحله نقصان از انسان کامل و آن مراحل قبلی است. به اقتضای این تعیین هویت انسانی، می‌توان در باب احکـام ارزشـی موضوعات مرتبط با بحث نیز داوری کرد.

بررسی امکان خرید، فروش و یا اهدای جنین و یا گامت

فروش انسان آزاد و نیز اهـدای او بـه انـسان دیگـری در شـرایط حاضر، مخـالف فقـه و اخـلاق اسـلامی اسـت. بنـابراین هـیچ‌کـس نمی‌تواند جنینی را که در آن روح دمیده شده بفروشد یا هدیه دهد. هر چند فرض شود که این جنین در انکوباتور یا چیزی مانند آن بـه

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

این مرحله رسیده باشد. چون او انسانی آزاد است و فروش یا اهدای آن خلاف اخلاق اسلامی است، چون شأن او را به سرحد یک کالا تنزل می‌دهد. از سوی دیگر فروش و اهدای جنین قبل از این مرحله نیز فروش یا اهدای انسان محسوب نمی‌شود. چون هویت انسانی هنوز شکل نگرفته است و موضوع صادق نیست. اما آیا وجود احترام نسبی برای جنین قبل از دمیده شدن روح، آن گونه که از روایات باب دیات بر می‌آید، موجب نمی‌شود که فروش یا اهدای آن را نیز چون بهره‌ای از انسانیت دارد منع کنیم؟ به این بحث بیشتر خواهیم پرداخت.

اصولاً وجود دیه برای یک شیء هر چه باشد، نشان از آن دارد که آن شیء لااقل بخشی از وجود انسان را تشکیل داده است. اگر دیوار کسی را به ظلم و زور خراب کنند، ضامن آن هستند و باید پول آن را بپردازند ولی در فقه اسلامی به این نوع حرمت که برای مال افراد قائلیم اطلاق دیه نمی‌شود. ولی اگر به یک انسان صدمه‌ای وارد کنند، اطلاق «دیه» و «جنایت» می‌شود.

در فقه اسلامی باب مجزایی با عنوان کتاب الدیات [۲۰] یا کتاب الجنایات (اعم از قصاص و دیات) [۲۱] آمده است که صرفاً مربوط به صدمات انسانی می‌شود. سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا از روایات مربوط به سقط جنین استفاده می‌شود که وجود دیه برای سقط جنین به دلیل آن است که جنین، وجودی مستقل و شبه انسانی دارد و به همین دلیل مورد حکم دیه است یا در مقابل باید بگوییم که چون جنین بخشی از وجود مادر است و وجود مستقلی ندارد، مادر در مورد آن اختیار تام دارد؟ از موضع اخلاقی لیبرال، با تمسک به همین استدلال اخیر، مادران مختارند که نسبت به جنین خود هر تصمیمی که مایل هستند بگیرند. بالطبع، در باب اهدای جنین و گامت نیز این استدلال پیش می‌آید. یکی از مباحثی که در اخلاق اسلامی می‌تواند تا حدودی راهگشا برای پاسخ به این سؤال باشد، این است که اگر صدمه‌ای به بخشی از هویت یک انسان وارد شود، دیه آن متعلق به خود آن انسان است. مثلاً اگر کسی دندان پیش زنی را بشکند باید پنجاه دینار به او بدهد [۲۲] و خود زن صاحب آن دیه خواهد شد، چون بخشی از وجودش از دست رفته است. حال اگر فردی جنین زنی را سقط کند، آیا دیه این اسقاط متعلق به مادر است یا متعلق به پدر و مادر؟ اگر بگوییم بچه بخشی از وجود مادر است، مثل چشم و دست مادر، در صورتی که جنایاتی از این قبیل به هر کس وارد شود فرد صدمه دیده مالک دیه است، چون مالک اعضا و جوارح و بخش‌های وجودی خویش است. ولی اگر بگوییم که بچه موجودی مستقل است آنگاه دیه صدمه به او یا قتل یا از بین بردنش متعلق به وراث جنین است و نه متعلق به شخص مادر. از روایات مربوط به ارث دیه جنین چنین بر می‌آید که دیه جنین متعلق به ورّاث است. از امام صادق علیه‌السلام روایتی نقل شده است که مردی دخترش را کتک زد و موجب شد جنین او سقط شود. حضرت فرمودند دو ثلث دیه جنین را به شوهر دهید، چون زن سهم خویش را به پدرش (پدر بزرگ جنین) بخشیده بود[۲۵-۲۳]. از متن این روایت معلوم نمی‌شود که جنین ولوج روح شده یا نشده است، ولی شیخ طوسی به قرینه روایت دیگری می‌گوید جمع بین روایات اقتضا دارد که آن را حمل کنیم بر موردی که جنین هنوز به کمال خود نرسیده است[۲۶].

در روایت دیگری به سندی صحیح در کتب معتبر روایی ما آمده است که ابوعبیده حذاء از امام باقر علیه‌السلام درباره زنی سؤال کرد که دوایی خورد تا جنینش سقط شود و چنین شد. حضرت فرمود اگر استخوان‌های جنین سقط شده، گوشت آورده باشد و گوش و چشم درآورده باشد، دیه کاملی به پدر جنین بدهد و اگر علقه یا مضغه بوده، باید چهل دینار یا یک کنیز به پدر جنین بدهد. حضرت اضافه کردند مادر جنین ارثی نمی‌برد، چون مرتکب قتل شده است[۳۰-۲۷]. این روایت نشان می‌دهد که جنین حتی اگر به حدی نرسیده باشد که روح در آن دمیده شده باشد، باز هویتی مستقل از مادر دارد و چون برای آن دیه ثابت شده (هر چند دیه کامل نیست)، پس دارای هویتی انسانی است.

فرض دیگر مقابل کلام فوق آن است که بگوییم ثبوت دیه برای جنین بدون روح یک تعبد صرف فقهی است و ربطی به انسانیت یا عدم انسانیت آن ندارد و ملازمه‌ای بین ثبوت دیه و انسان بودن جنین وجود ندارد. به نظر نگارنده، اگر تفسیر شیخ طوسی را بپذیریم که گفته است «به دلیل ثبوت دیه به اندازه یک کنیز یا عبد در روایات این باب، ثابت می‌شود که جنین در این روایات قبل از دمیدن روح منظور است تا با قواعد فقهی شیعه منافاتی نیابد» (چون اگر بعد از دمیدن روح باشد به اندازه انسان بالغ دیه دارد که هزار دینار یا پانصد دینار است)، آنگاه می‌توان ادعا کرد که وجود استدلال به ارث بری از جنین بدون روح، نشان از آن دارد که این نوع جنین نیز از دید احکام دینی، انسان محسوب شده است.

البته باید توجه داشت که منظور از دیه نطفه در روایات، نطفه‌ای است که در رحم استقرار یافته باشد. بنابراین رویانی که در رحم استقرار نیافته باشد، چنین وضعی ندارد. دلیل آن مناسبات حکم و

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

موضوع در روایات این باب است که حمل بر نطفه‌ای می‌شود که در رحم استقرار یافته باشد[۳۱]. علامه حلّی نیز گفته است کـه نطفـه بعد از استقرار در رحم دارای دیه است و این قول را به مشهور فقهـا نسبت داده اسـت[۳۲]. فـرض بـسته شـدن نطفـه در خـارج رحـم مشمول این روایات نیست. بنابراین گامتی که بیرون از رحم منعقـد شده باشد حکم انسان ندارد و از این جهت، خرید، فروش و اهـدای آن مشکل اخلاقی و فقهی ندارد. ولـی نطفـه‌ای کـه در رحـم مـادر جایگزین قرار می‌گیرد به محض لانه‌گزینی، به بیـانی کـه گذشـت، حکم انسان خواهد داشت.

پس از روشن شدن وضعیت جنین و نطفـه در رحـم، سـؤالی کـه باقی است به شأن انسانی نطفه‌ای که در رحـم قـرار نگرفتـه اسـت مربوط می‌شود. بحث از نطفه بدون قـرار گـرفتن در رحـم نیازمنـد چند رسیدگی است. یکی این که باید توجه کنیم که کلمه نطفه که در روایات و لسان فقها به کار رفته به چه معناست و در چه مواردی به کار رفته است. دیگر این که ببینیم نسبت معنایی کلمه نطفـه بـا کلمه گامت چیست و سوم این که شأن انسانی گامت را با توجه بـه دیگر احکام اسلامی روشن کنیم و ببینیم از آن احکام چـه نکتـه‌ای در باب شأن انسانی گامت استفاده می‌شود. همان‌طور کـه گذشـت، نمی‌توان از روایات باب دیه سقط جنین، شأنی انسانی بـرای گامـت ثابت نمود.

قول ضعیفی وجود دارد که اگر مردی نطفه خـود را بـدون اجـازه همسرش عزل کنـد بایـد بـه همـسر خـود ده دینـار دیـه بپـردازد [۳۵-۳۳]. بنابراین قول نطفه به‌تنهایی حتی اگـر درون رحـم قـرار نگرفته باشد، به دلیلی که گذشت، شأنیتی انسانی دارد. بنابراین بـه طریق اولی گامت نیز شأنیت انسانی خواهد داشـت. امـا بـسیاری از فقها از این نظر دفاع نمی‌کنند و دلیل آن را به درسـتی نقـد یـا رد می‌کنند[۴۰-۳۶]. اگر این قول مشهور را مبنا قرار دهیم، مـی‌تـوان گفت که بنابراین اسپرم مرد، به‌تنهایی شأنیت انسانی نـدارد و قابـل خرید و فروش یا اهداست. نسبت به گامت نیز دلیلی از این روایـات به دست نمی‌آید که شأنیت انسانی برای آن ثابت کنیم.

بررسی مشکلات ناشی از کاربرد روش‌های جدید درمان ناباروری

روزگاری بود که ناباروری همسران احالـه بـه تقـدیر الهـی شـده، برگشت ناپذیر تلقی می‌شد. همسران خود را قانع می‌کردنـد کـه بـا این تقدیر الهی بسازند یا برای آزمونی دیگر از یکدیگر جدا شـوند و کانون خانواده را رها سازند. امروز با پیشرفت‌های چشمگیر در حوزه فناوری پزشکی، همسران نابارور این امکان را یافتـه‌انـد کـه تقـدیر الهی پیشین را تغییر دهند و با کوشش‌های خـویش، قـضا و قـدری جدید رقم زنند. این تحولی را که بشر به کمـک علـم و فنـاوری در درون جامعه انسانی ایجاد کرده است، طبق قانون قضا و قـدر الهـی، سرنوشت‌های ما را تغییر داده است. از نظر مصداق، باورهای پیشین ما رخت بر بسته‌اند و برداشتی جدید از ناباروری پیدا کرده‌ایم. اینک با امکانات جدیدی کـه یافتـه‌ایـم بـسیاری از درهـای بـسته را بـاز می‌کنیم و دردهای بی‌درمان را شفا می‌بخشیم، چه این شفا بخـشی از ناحیه خداوند متعال به بشر اندیشمند اعطا شده و انسان در طول تاریخ چه خوب از این نعمت الهی بهره جـسته اسـت. اسـلام بـرای بهره‌گیری از علـم و حکمـت، توصـیه‌هـای فـراوان دارد. در روایـت مشهوری از کراجکی، علم پزشکی جایگاه خاص دارد، طوری کـه در کنار علـم دیـن قـرار گرفتـه و شـأنیتی عظـیم و قابـل ذکـر یافتـه است[۴۱، ۴۲]. این تکریم از علم پزشـکی نـشان از آن دارد کـه در اسلام علاج بیماری‌هایی که به تقدیر الهی ایجاد می‌شوند، بـه علـم پزشکی سپرده شده و این علم مورد تأیید قرار گرفتـه اسـت. حتـی شیخ مفید بر آن است که در ابتدا وحی راه وصـول انـسان بـه علـم طب بود و اطبا در ابتدا آن را از انبیا اخذ کرده‌اند[۴۳]. از معجـزات معروف حضرت عیسی علیه‌السلام شفای بیماران ناعلاج بود کـه بـه اذن الهی صورت می‌گرفت[۴۴]. کتاب معروف طب الرضا علیه‌السلام مجموعه روایات پزشکی است که امام رضـا آن را حاصـل تجربیـات خـویش و دانـش گذشـتگان دانـسته و بـه مـأمون عرضـه داشـته است[۴۵]. اینک روش‌های فناوری درمـانی در نابـاروری همـسران، کارامدی خود را به اثبات رسانده است. برخی از موارد این فناوری‌ها نیازمند کمک از سوی طرف شخص ثالـث بـوده و اهـدای گامـت و جنین از جمله این موارد است.

اما این پیشرفت در فناوری و توسعه در حق گزینش فرزند آوری، با تأثیرات مثبتی که بر روابط خانوادگی داشته، نگرانی‌هـایی را نیـز در حوزه‌های فردی و اجتمـاعی ایجـاد کـرده اسـت. برخـی از ایـن نگرانی‌ها مربوط به فرزندانی است که به این روش‌ها تولید می‌شوند. صدمات روحی و جسمی و نقایص احتمالی آینده ایشان که ناشی از کاربرد این روش‌هاست، یکی از سؤالات اخلاقی پیرامون اسـتفاده از روش‌های کمکی باروری مصنوعی است. برخی دیگر از این نگرانی‌ها مربوط به امور خانه و خانواده و نسبت فامیلی است. آیـا اسـتفاده از مادر جایگزین، ارزش‌های سنتی درون خانواده را تحت تأثیر منفـی قرار نمی‌دهد؟ مادران تربیت کننده فرزندی که می‌داننـد از طریـق ژنتیکی یا حاملگی فرزندان اصلی ایـشان محـسوب نمـی‌شـود، چـه

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

مشکلات روحی را برای خود یا فرزندانشان به بار خواهند آورد؟ آیا اقدام به این نوع کارها بیش از پیش زنان را تحت فشار خواست‌های مردانه قرار نمی‌دهد؟ یا این که بر عکس به زنان آزادی بیشتری می‌دهد تا از امکانات بیرون خانواده برای توسعه روابط زناشویی بهره برند؟

برخی دیگر از نگرانی‌ها مربوط به طرف ثالثی است که به تولید مثل مصنوعی از طریق اهدای گامت و جنین و مانند آن کمک کرده است. آیا اهدای گامت و جنین از طرف شخص ثالث به همسران نابارور، اخلاقاً کار درستی است؟ این کار باید در چه شرایطی صورت گیرد؟ ارتباط عاطفی بین شخص ثالث با فرزندان آینده چگونه باید باشد؟ آیا ایشان باید ارتباط خود را با فرزندان همسران قطع کنند یا لازم است خود را در معرض شناسایی فرزندان قرار دهند؟ آیا این حکم در مورد فروش یا اهدای گامت و جنین متفاوت است؟

اخلاق لیبرال یکی از مواضعی است که در مقابل اخلاق اسلامی قرار می‌گیرد. از موضع اخلاق لیبرالی، دولت‌ها و نهادهای مدنی نباید در امور شخصی شهروندان دخالت کنند. سنت‌های اجتماعی نیز نمی‌توانند و نباید مانع آزادی‌های فردی در اجتماع شوند. ایشان آزاد هستند تا نسبت به امور مربوط به خویش، آن‌گونه که می‌خواهند تصمیم بگیرند. «حق تولید مثل» با هر روش گزینشی، یکی از حقوقی است که موضع لیبرال بر آن تأکید دارد. طبق یک اخلاق لیبرال حتی همجنس بازان و افراد مجرد نیز می‌توانند از این حقوق بهره‌مند شوند. در عین حال، در کشورهای لیبرال نیز گاهی این آزادی‌ها به دلایل مختلف محدود می‌شوند. یکی از موارد استثنا این است که طرف ثالث با اهداف تجاری دست به این کار بزنند یا نهادهایی به قصد تجارت، این کار را تسهیل کنند. قانون ۱۹۹۰ انگلستان ضمن اعلام جواز استیجار رحم از سوی طرف ثالث و دریافت وجه برای آن، هر نوع مذاکره، فعالیت و ترتیبات در جهت انعقاد توافق بر استخدام رحم جانشین را با هدف تجاری و نیز هر نوع تبلیغات در جهت تسهیل یافتنِ طرف توافق را ممنوع و جرم دانسته است[۴۶].

یکی دیگر از موارد استثنای آزادی در حق تولید مثل جایی است که منافع مادی دولت یا اجتماع به خطر افتد. قوانینی وضع شده است که به موجب آن، افرادی که فرزندانی عقب‌افتاده به دنیا می‌آورند و حتی گاهی اقلیت‌های نژادی و فقیران، از این حق محروم شوند[۴۷]. به نظر می‌رسد این تصمیمات مخالف اخلاق لیبرال و موافق با اخلاق سوداگر صورت می‌گیرد. زیرا آنجا که تولید مثل فرزندان عقب‌افتاده و نیز تکثر اولاد فقرا، هزینه‌های بالایی به دولت تحمیل می‌کند. از موارد استثنای دیگر جایی است که بخواهند طرف ثالث یا همسران را ملزم سازند که جهت دست زدن به اقدامات بارداری مصنوعی از دولت یا نهادهای مربوط مجوّز دریافت کنند. برخی از افرادی که طرف ثالث هستند و گاهی نیز برخی از همسران مثلاً به این دلیل که مایل هستند ضعف مالی یا جسمانی آنها مخفی بماند، دست از این کار می‌شویند. این نوع محدودیت گاهی به دلیل آنچه حفظ حقوق کودکان خوانده می‌شود از طرف نهادهای مربوط الزام می‌شود. در اخلاق اسلامی اصل این آزادی و حق، برای همسران وجود دارد که هر گاه مایل باشند برای رفع محدودیت‌های جسمی خویش به لقاح مصنوعی دست یازند و به کمک طرف ثالث که آماده اهدای گامت یا جنین است، فرزندی برای خویش اختیار کنند. این آزادی و حق در صورتی برای همسران ثابت می‌شود که دلیلی شرعی از آیات و روایات بر منع این عمل برای همسران وجود نداشته باشد. چنان‌که خواهیم دید، از دیدگاه نگارنده، چنین دلیلی لااقل برای همسران نابارور در دست نیست. قواعد رایج در استنباط احکام شرعی، چنین اقتضا دارد که در این موارد که دلیل اولی برای مسأله یافت نمی‌شود، به قاعده اصالت برائت تمسک شود. این قاعده ترجمان دیگری از همان اصل آزادی در عمل در مواردی است که شارع مقدس حکم مسأله‌ای را بیان نکرده است.

قاعده اصالت برائت یا اصل آزادی در عمل در شرع اسلام

در ادامه این مقاله بحثی در باب تأسیس این اصل در فقه و اخلاق خواهیم داشت. از نظر اخلاق اسلامی می‌توان چنین تصور کرد که اولین اصل تأسیسی در لقاح مصنوعی برای همسران جواز است، مگر این که دلیلی بر منع اخلاقی آن اقامه شود. فرض دیگر آن است که بگوییم این مسأله به نکاح و زناشویی مربوط است و شارع مقدس در این امور در تمام ابواب فقهی جانب احتیاط را گرفته است. بنابراین اصل در آن احتیاط است تا خلاف آن ثابت شود. ترسیم این اصل در فقه مورد نظر این مقاله نیست. (برای بحثی اجمالی پیرامون تأسیس اصل فقهی، ر.ک.: آیت الله محمد یزدی، «باروری‌های مصنوعی و حکم فقهی آن»، در: روش‌های نوین تولید مثل انسانی از دیدگاه فقه و حقوق، سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۰، ص ۶۷ـ۸۴).

ولی در ادامه خواهیم دید که از نظر اخلاقی چه نکاتی وجود دارد که به نوعی به تأسیس اصلی شبیه این در اخلاق مربوط می‌شود. آیا

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

مواردی که در اخلاق لیبرال استثنا می‌شود، مورد تأیید اخلاق اسلامی نیز هست یا نه؟ و نیز آیا اخلاق اسلامی غیر از موارد استثنا در اخلاق لیبرال، محدودیت‌های دیگری را نیز برای آزادی تولید مثل مصنوعی تعیین کرده است؟ اگر آری، آن موارد کدام است؟

اخلاق اسلامی محدودیت‌های خاصی برای باروری‌های مصنوعی قائل است. یکی از این محدودیت‌ها از قبح کشف عورت انسانی بر انسان دیگر ناشی می‌شود. اگر محارم را استثنا کنیم، مردان نمی‌توانند با هیچ زنی تماس بدنی داشته باشند و بالعکس. مردان نمی‌توانند جز به صورت و حد مچ دست و پای زنان نگاه کنند و بالعکس. نگاه کردن مردان به عورت مردان و زنان به عورت زنان نیز کاری قبیح و مخالف با حد الزامی عفت است. بنا بر آنچه گذشت، هر نوع کشف عورت زنان حتی برای همجنسان خود قبح اخلاقی دارد (از سوی برخی از دانشجویان پزشکی ابراز می‌شود که نظر به عورت زن لااقل برای یک نفر زمان شستشو برای گرفتن تخمک الزامی است). در عین حال اخلاق اسلامی اقتضایی بیش از این دارد. غیر از همسران، شایسته نیست که زنان محرم نزد مردان محرم با لباسی تُنُک یا با لباس زیرین حضور یابند و بالعکس.

عفت نظر و پوشش در اخلاق اسلامی اقتضایی بیش از فقه اسلامی دارد و در جامعه اسلامی، همواره مورد عمل ملتزمان به اخلاق حسنه بوده است. همچنین در اخلاق اسلامی، شأن پوششی تمامی زنان فراتر از مردان است و عفت زنان مسلمان اقتضا دارد که محدودیت‌های بیشتری برای خود قائل باشند. عفت نه یک مفهوم فقهی که یک مفهوم اخلاقی است. این مفهوم اخلاقی دارای درجاتی است. طیفی از این درجات حدود الزامات اخلاقی است و طیفی دیگر حدود محاسن اخلاقی است (و شاید در طرف دیگر طیف، حدودی باشد که متعصبان گوشه‌گیر به آن ملتزم هستند). وقتی می‌گوییم این بانو عفیف‌تر است منظور این است که فراتر از الزامات اخلاقی ملتزم به بخشی از محاسن اخلاقی نیز هست. در کتاب شریف کافی، بابی به نام «عفت» در مدح این صفت نیک آمده است. آنجا در روایتی با سند معتبر از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که امیر مؤمنان علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام مکرر می‌فرمودند هیچ عبادتی بالاتر از عفاف و پاکدامنی نیست[۴۷]. همچنین در قرآن آمده است که زنان از کارافتاده‌ای که دیگر امید زناشویی ندارند می‌توانند پوشش خویش را کنار نهند به شرط آن که زینت و آرایشی نداشته باشند. یعنی آن حدود الزامی که برای دیگر زنان است برای ایشان ضروری نیست، در عین حال ایشان نیز اگر عفت بورزند (و خویش را بپوشانند) برای آنها بهتر است[۴۸]. این آیه نیز شاهدی است بر آنچه از حدود استحسانی عفت بیان شد.

گر چه در صورتی که فرض شود، هنگام تخمک گیری هیچ نوع کشف عورت و تماس با نامحرم صورت نگیرد، باز رعایت اخلاق عفت، تن دادن به طرف ثالث شدن در لقاح مصنوعی را در صورتی که مستلزم مراتب پایین‌تر از حد الزامات اخلاقی باشد، نیز کاری نه نابایست بلکه ناشایست می‌سازد.

در مواردی که رعایت عفت الزامی است، باید توجه داشت که جواز نظر طبیب مماثل هنگام معالجه شامل حال شخص ثالث در بحث فروش یا اهدای گامت و جنین نیست و موجب نمی‌شود موارد قبیح آن برای مرتکب مجاز شود. چون اهداکننده تخمک بیمار نیست و ادله‌ای که کشف عورت را در موارد ضرورت برای پزشکان مجاز می‌کند، شامل حال او نمی‌شود. چه او بر حسب فرض انسانی کامل و بی نقص و بدون بیماری و مریضی خاصی است و نیاز ضروری برای مراجعه به پزشک ندارد. ولی از سویی دیگر، دو دلیل دیگر می‌توان اقامه کرد که کمک به زوجین نابارور را الزامی یا استحسانی می‌سازد.

اول: اهتمام به مشکلات مردم و رفع گرفتاری‌های ایشان و نفع رسانی به آنها یکی از محبوب‌ترین کارهای اخلاقی در اسلام نزد خداوند است. طوری که در روایات موثق یا صحیحی آمده است که «کسی که صبح بر خیزد و به امور مسلمانان توجهی نداشته باشد مسلمان نیست». یعنی از شرایط مسلمانی این است که به فکر کارها و مشکلات مردم مسلمان باشید و بی‌اعتنا نباشید[۴۹]. البته این روایت صرفاً مربوط به کارهای جمعی مسلمانان نیست و امور فردی ایشان را نیز شامل می‌شود. در روایت صحیح دیگری بعد از عبارت فوق آمده است: «و هر کس که فریاد فردی را بشنود که می‌گوید ای مسلمانان! (به فریاد رسید) و او را پاسخی ندهد مسلمان نیست». در ابتدا به نظر می‌رسد که همسرانی که به کمک اهداکنندگان یا فروشندگان گامت و جنین نیازمندند چون کسانی هستند که درخواست کمک از دیگران را دارند. در این حال شخص ثالث در تعارض ظاهری با دو دستور اسلامی در اخلاق قرار می‌گیرد: از یک سو بایسته است عفاف الزامی را رعایت کند یا شایسته است عفاف استحبابی را ترجیح دهد و از سویی دیگر توصیه می‌شود که شرط مسلمانی این است که به دیگر مسلمانان کمک کند. حال چگونه باید این تعارض را رفع کرد؟

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

به نظر می‌رسد در اینجا تعارضی وجود ندارد و به اصطلاح رایج در علم اصول دلیل اول وارد بر دلیل دوم است. به عبارت دیگر دلیل دوم مسلمانان را به آن نوع کمک ترغیب می‌کند که پیشا پیش عمل به آن دارای قبح اخلاقی (به حد الزامی و نیز ترجیحی) نباشد. مثلاً اگر رعایت نوعی عفت لازم است و مسلمان دیگری را می‌خواند که به او در نقض آن عفت مساعدت کند، اجابت او نه لازم و نه مجاز است. در مورد عفاف ترجیحی نیز شبیه به همین است. یعنی اگر مسلمانی از ما مساعدت در کاری را طلب می‌کند که موجب عدم رعایت حد ترجیحی عفاف است، اجابت او گر چه خطا نیست و مجاز است اما اخلاقاً کاری مخالف حد ترجیحی عفاف بوده و از این نظر و به این مقدار پسندیده نیست.

دوم: روایتی موثق است که امام صادق علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که مردم عیال خدا هستند و محبوب‌ترین مردم نزد خدا کسی است که به عیال خدا نفع رساند و اهل خانه‌ای را شادمان سازد[۵۰]. در اینجا نیز نمی‌توان با اموری خلاف عفت الزامی یا ترجیحی موجبات خوشحالی و نفع دیگران را فراهم آورد. بلکه باید آن کار به خودی خود کاری مجاز باشد. ولی در مجموع شاید بتوان گفت که ما با استناد به این ادله گرچه نمی‌توانیم حد الزامی عفت را نقض کنیم، در مقابل این دلیل می‌توان گفت: چه اشکال دارد که با عدم رعایت حد ترجیحی عفت موجب شادمانی بی‌وصف والدینی شویم که به دلیل نبود فرزند، کانون خانواده ایشان متزلزل یا ویران شده است. رعایت حد ترجیحی عفت گر چه محبوب خداست، ولی طبق مفاد روایت، نفع رسانی به مردم و شادمانی اهل یک خانه از آن محبوب‌تر بلکه محبوب‌ترین است. البته باید توجه داشت که تعبیر به «محبوب‌ترین مردم نزد خدا» نسبت به کارهای دیگر هم آمده که در آن صورت فهرستی از محبوب‌ترین‌ها به یکسان نزد خدا محبوب خواهند بود. چنین تعبیری درباره حدود ترجیحی عفت در کتب اربعه وجود ندارد[۵۱] (در روایت دیگری آمده است که محبوب‌ترین مردم نزد خدای عزّ و جلّ، مطیع‌ترین و متقی‌ترین شماست) [۵۲]. بنابراین از این تعبیر می‌توان استفاده کرد که نفع رسانی به مردم و شاد کردن اهل خانه‌ای بر رعایت حدود ترجیحی پوشش ـ مادامی که الزامی در کار نباشد ـ رجحان دارد.

یکی دیگر از موارد استثنای آزادی تولید مثل این است که بی‌شک افراد مجرد نمی‌توانند طرف ثالثی برای همسران باشند. چون مردان مجرد به طور عادی جز از طریق استمنا نمی‌توانند اسپرم خویش را اهدا کنند یا بفروشند. این عمل از نظر اخلاق اسلامی قبیح و نامشروع است. شیخ طوسی در دو روایت موثقه آورده است که مردی را نزد امیرالمؤمنین علیه‌السلام آوردند که با دستان خود استمنا کرده بود. حضرت آن قدر ترکه بر دستانش زدند تا سرخ شد سپس به هزینه بیت‌المال برای او همسر گزیدند[۵۳]. گر چه دلیلی نداریم که زنان مجرد و متأهل نتوانند تخمک خویش را اهدا کنند، اما این عمل از نظر اخلاقی دارای نکاتی قابل تأمل است. یکی از این نکات مربوط به شأن و منزلتی است که اسلام در احکام مختلف برای دختران باکره قائل است. نکته دیگر این که فرزند داری زنان همسردار نیز مربوط به حقوق زناشویی و طرفینی است، اهدای تخمک بدون اجازه همسر با ارتباط وثیق زناشویی بین همسران که در اسلام بر آن تأکید فراوان شده است، منافات دارد. اخلاقاً شایسته نیست زن متأهل و مرد متأهل بدون اجازه همسران خویش دست به اهدای گامت بزنند. شیخ طوسی این عمل را حرام می‌داند، ولی مشهور فقها آن را مکروه می‌دانند[۵۴]. عزل مردان بدون اجازه زنان در اسلام لااقل کاری است ناشایست و با اخلاق خانواده در توافق نیست. محمد بن مسلم از امام باقر علیه‌السلام در روایتی که سندی صحیح دارد نقل کرده است که عزل مرد بدون اجازه همسر یا شرط ضمن عقد را ناپسند دانسته است[۵۵].

آنچه از حدود الزامی و ترجیحی عفت در باب شخص ثالث گفتیم درباره همسران نیز جاری است. اما در مورد همسران، نکاتی اضافی وجود دارد. اول این که کشف عورت در مقام معالجه و ضرورت اشکال ندارد. در روایت صحیحی از امام باقر علیه‌السلام آمده است که حضرت اجازه فرمودند که در صورت اضطرار، طبیب مردی که از زنان بهتر طبابت می‌کند، برای معالجه شکستگی یا جراحت به محلی که معمولاً صلاح نیست که به آن نظر کنند، برای معالجه نظر کند[۵۶]. بنابراین زنان و مردانی که نابارور هستند، نیازمند نوعی معالجه بوده و نظر طبیبان به بدن ایشان برای معالجه از موارد استثنا است. نکته اضافی، این که معالجه نیز به شکستگی و جراحت اختصاص ندارد و می‌توان خصوصیت این دو لفظ در لسان حدیث را ملغی دانست. بنابراین حق تولید مثل برای همسران نابارور ثابت است.

باید دانست که ناباروری در تمام صورت‌هایش، نوعی نقص و بیماری در جسم محسوب می‌شود. اما ناباروری علاوه بر این، نوعاً موجب بیماری‌های روحی نیز می‌شود. نوعی افسردگی و بی‌علاقگی زن و شوهر به یکدیگر یا لااقل گمان به آن از سوی طرف مقابل و

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

ایجاد شقاق و اختلاف خانوادگی به شدت خانواده‌هایی را که نازا هستند تهدید می‌کند. این نوع خانواده‌ها معمولاً فاقد جوّی بانشاط در خانه هستند و هر نوع تلاش برای ایجاد این نشاط از سوی طرف نابارور به نوعی رفتار تصنعی برای دلخوشی ظاهری تلقی می‌شود. این امور موجب می‌شود که یا طرف بارور سر ناسازگاری گذارد و یا دچار فشارهای روحی شود و حرکت‌های مثبت طرف مقابل خویش را بر نوعی دلسوزی و ترحم مذموم حمل کند. به نظر این همسران، ایشان نتوانسته‌اند نسل خویش و ارزش‌های جسمانی و روحانی آن را تداوم بخشند، نتوانسته‌اند عشقشان به یکدیگر را با به دنیا آوردن انسانی دیگر که مولود ایشان است استحکام بیشتری بخشند، نتوانسته‌اند دوران بارداری و زایمان را در خانواده خویش تجربه کنند، نتوانسته‌اند ارزش‌های علمی و معنوی مورد نظر خویش را از طریق تعلیم و تربیت اولاد به ایشان منتقل کنند، نتوانسته‌اند شاهد رشد و شکوفایی فرزندان باشند و با آنها ارتباط عمیق و پایدار برقرار سازند. این ناتوانایی‌ها احساس غریبی از تنهایی را برای آنها به ارمغان می‌آورد و صدماتی روحی ـ روانی را چون سایه‌ای بر زندگی مشترکشان می‌گسترد و زندگی زناشویی ایشان را دچار تزلزل و گسست می‌کند. در این حال، اخلاق خانواده اقتضا دارد تا تمام وسایل ممکن برای رفع این صدمات روحی و ناتوانی‌ها به کار گرفته شود. این به‌کارگیری از الزامات اخلاق خانواده محسوب می‌شود.

طیف دیگری از معضلات اخلاقی، پیرامون استفاده از فناوری‌های نوین برای تولید مثل مصنوعی، ناشی از تفکیک معنای مادری و پدری سنتی است. پیش از این مادر و پدر حقیقی موجب بارداری می‌شدند و سپس مادر جنین خود را در رحم خویش حمل می‌کرد و پس از زایمان، والدین به تربیت فرزند می‌پرداختند. اما اینک این سه مفهوم از هم قابل تفکیک شده‌اند. یعنی ممکن است رویان حاصل از تلقیح گامت یک زن و مرد بیرون از خانواده باشد، آنگاه مادری جایگزین، آن رویان را حمل کند و پس از زایمان آن را به مادر و پدری در خانواده تحویل دهد تا او را تربیت کنند. پس ما واجد سه مفهوم هستیم: یکی مادر و پدر ژنتیکی، دیگری مادر جایگزین و حامل و سوم پدر و مادر پرورش دهنده. مسلماً این تفکیک واقعی، تأثیراتی اخلاقی بر فرزند خواهد داشت و مباحثی اخلاقی را پیرامون هر یک از این والدین پنج گانه طرح می‌کند. در یک جامعه لیبرال، این والدین مجاز هستند آن گونه که می‌خواهند بنا بر آزادی تولید مثل در مراحل مختلف عمل کنند. البته گاهی نیز از سوی طرفداران حقوق کودکان ملاحظاتی به نفع کودک تولید شده ابراز می‌شود.

پیامدهای اخلاقی چنین رفتارهایی هنوز کاملاً واضح نشده است. مسئولیت‌های اخلاقی اطراف این رفتارها، جای بحث و تأمل فراوان دارد. اگر مطابق فقه اسلامی بچه ملحق به صاحب اسپرم و صاحب رحم باشد، آنگاه در یک خانواده مفروض، فرزندی خواهیم داشت که نه تنها مثل بچه‌های پرورشگاهی، هیچ نسبتی با والدین حمایتی خویش ندارد، بلکه حتی پدر و مادر حقوقی او نیز هیچ ربط خانوادگی با هم ندارند. در مواقعی او با سه خانواده مواجه است که هر خانواده سهمی در تولید او داشته‌اند. جدای از معضلات حقوقی آن، از قبیل محرومیت و ارث بری، معضلات دیگری نیز در پی خواهد بود که یکی از آنها معضلات اخلاقی است. ما دقیقاً نمی‌دانیم که این کودکان دقیقاً چه احساسی خواهند داشت، اگر بدانند که شکل گیری ایشان به نحو مذکور یا مانند آن بوده است. آیا ما اخلاقاً مجازیم ایشان را در جهل نگه داریم؟ آیا کودکان حق ندارند بدانند که چگونه تولید شده‌اند؟ به نظر می‌رسد طبق یک اصل اخلاقی که «با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو رفتار کنند» ما دوست نداریم که خود همان کودکی باشیم که در جهل و بی‌خبری از وضعیت خویش است. به خصوص اگر بسیاری از افراد از این مطلب آگاه باشند. در روایتی صحیح از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که «... برای برادر مسلمانت همان را دوست بدار که برای خودت دوست می‌داری» [۵۷]. در روایت دیگری که از امام صادق علیه‌السلام، حق مسلمان بر برادرش را سؤال کرده بودند، حضرت در ابتدا جوابی نداد. روزی دیگر زمان خداحافظی، مجدداً سؤال کرد، حضرت فرمودند «می‌ترسم که کافر شوید، چون شدیدترین کاری که خدا بر بندگانش واجب کرده سه چیز است: با خویشتن مراعات انصاف کند طوری که رضا ندهد با برادرش رفتاری کند مگر این که رضا دهد که برادرش نیز همان رفتار را با او داشته باشد» [۵۸]. در روایت دیگری آمده است، این از حقوق واجب مسلمان بر مسلمانی دیگر است که اگر آن را ضایع کند از ولایت الهی و طاعت او خارج می‌شود ... و کمترین حق این است که آنچه برای خویشتن دوست می‌داری برای او نیز دوست بداری و آنچه برای خویشتن نمی‌پسندی برای او نیز مپسندی...» [۵۹]. امر مطلق در اخلاق کانتی نیز اقتضا دارد که «فقط بر طبق اصلی عمل کنیم که بتوانیم بخواهیم که آن اصل یک قانون همگانی شود». کانت

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

نمی‌پسندد که از انسان به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به مقاصد خویش بهره‌برداری کنیم[۶۰].

بسیاری از انسان‌ها نمی‌پسندند که دیگران ایشان را در جهل فرو گذارند و واقعیات مربوط به خود آنها از ایشان پنهان بماند. گویا انسان‌ها برای خود نوعی حق قائل هستند که آنچه مربوط به ایشان است باید به نحوی بر ایشان آشکار شود. آیا به راستی می‌پسندید که اگر مادر و پدر دیگری دارید، زن و شوهری شما را به‌عنوان فرزند خویش چنان تربیت کنند که هیچ گاه نفهمید که پدر و مادر اصلی شما کیست؟ اگر نمی‌پسندید باید اخلاقاً مسئولیتی احساس کنید که کودکان را از شأن اجتماعی که در خانواده شما دارند، آگاه سازید. البته باید اذعان کرد که بسیاری از کودکان، تحمل پذیرش چنین واقعیاتی را ندارند و چه بسا ما این مخفی نگه داشتن را برای دوران کودکی خویش نیز بپسندیم. ولی مشکل به نظر می‌رسد که برای دوران بزرگسالی و در دوران کمال بلوغ و عقل خویش نیز بپسندیم که این امر بر ما مخفی بماند.

اما احتمالاً مشکل به اینجا ختم نمی‌شود. پس از دانستن واقعیت، بحران هویت آغاز می‌شود. فردی که آگاه شده که والدین او مدتی مدید چون والدین حقیقی او رفتار می‌کرده‌اند، گر چه در کمال عقل و بلوغ باشد، احساسی همچون فریب خوردگان در طول عمر به او دست می‌دهد. ممکن است استدلال کنیم که این احساس عقلانی نیست و شخص باید با عقل خویش بر این نوع احساسات غلبه کند. اما باید به این واقعیت اذعان کرد که همه دارای چنین توانمندی نیستند. در پس این احساس فریب خوردگی، نوعی بحران هویت پیش می‌آید. به راستی او فرزند کیست؟ اگر او و والدین تربیت کننده او از این اشکالات دست بر دارند، جامعه حقوقی ایشان را رها نخواهد کرد و پرسش‌هایی چون محرمیت و حق ارث بری و مانند آن را بر سر راه ایشان قرار خواهد داد. مقابله با چالش‌هایی به این سبک او را در جامعه مدنی به نوعی به انزوا می‌کشد و همه با نسلی مواجه می‌شویم که دارای رفتارهای خاص و حقوق خاصی است. پیامدهای اخلاقی که برای ما و آنها پیش می‌آید کاملاً واضح نیست. مثلاً شاید مجبور شویم به خاطر عدالت و مساوات، نوعی المپیک ورزشی مختصّ این نسل تولید مصنوعی ترتیب دهیم، همان‌طور که برای معلولان چنین می‌کنیم. شاید به این دلیل که بعدها معلوم شود گزینش‌های ما در ژنتیک و بارداری، نسلی با توانمندی‌های جسمی و روحی جدید پدید آورده است. آیا شما مایل هستید یکی از این افراد باشید؟ آیا تمایل دارید دیگران به خود حق دهند که تصمیماتی در حدود اختیارات ژنتیکی و بارداری به دلخواه خویش برای هستی شما بر گزینند؟ آیا بعدها به دلیل اختلاف سلیقه با گزینش کنندگان، نوعی خصومت ترویج نخواهد شد؟ آیا والدین جدید می‌توانند کاستی‌های ناشی از تولید مصنوعی ما را از مادری که ایشان گزینش کرده‌اند جبران کنند؟ تا کنون همه انسان‌های متدین، این گزینش‌های طبیعی را قضا و قدر الهی می‌دانستند و در کنار آن اذعان می‌داشتند که همو هر نوع نقصی را اگر نه در این دنیا، در دنیایی دیگر جبران خواهد کرد. آیا والدین جدید می‌توانند نقشی الهی چون خدا ایفا کنند؟ یا آیا خدا چنین حقی به ایشان اعطا کرده است؟ از معضلات اخلاقی عصر حاضر این است که به راستی هنوز به قدر کفایت نمی‌دانیم که این نسل جدید تولید مصنوعی با این سؤالات و پاسخ‌های آن چگونه برخورد خواهد کرد. تبعات احتمالی بر کودکان جدید تولید مصنوعی، منحصر در مشکلات فوق نیست. برخی احتمال می‌دهند این نوع دستکاری‌های بشری در امر طبیعی ممکن است در یک روند طولانی یا نه چندان طولانی به صدماتی جسمانی منجر شود که احتمالاً بر اثر آی. وی. اف، انجماد نطفه، تزریق درون سیتوپلاسمی اسپرم، یا شبیه‌سازی باشد. علاوه بر آن صدماتی روحی همچون احساس رها شدگی از سوی پدر و یا مادر ژنتیکی یا جایگزین، (به ویژه اگر مسأله فروش گامت و جنین مطرح شود) احساسی غریب است که می‌تواند به درستی والدین را به افعال غیر مسئولانه و غیر اخلاقی متهم کند[۶۱]. در دفاع از حق آزادی تولید مثل، با هر تبعات مشکوکی از این دست که بر شمردیم، چنین استدلال شده است که مادام که ما با ضرر و صدمه‌ای متیقن و بارز رو به رو نباشیم، این نوع تردیدها نمی‌توانند حق آزادی تولید مثل را از والدین پنج گانه سلب کنند. به‌ویژه در مواردی که امر دایر بین هستی و نیستی کودک باشد، نه دایر بین دو نوع هستی که به گزینش والدین صورت گرفته باشد، در اینجا اصل آزادی تولید مثل حاکم است[۶۲]. اما باید اذعان کنیم که هر یک از والدین پنج گانه در طول زندگی شخص، مسئولیتی اخلاقی نسبت به کودک تولید مصنوعی دارند. والدین ژنتیکی نمی‌توانند با واگذاری گامت یا جنین خویش، کار خود را تمام شده انگارند و بدون هیچ نوع پی‌گیری، خانواده تربیت کننده را ترک کنند. بچه حق دارد بداند که والدین ژنتیکی او چه کسانی هستند و در شرایط عادی، هیچ کس نمی‌تواند این حق را از ایشان منع کند. اگر در مواردی مطابق فتوای فقهی گفتیم پدر ژنتیکی تنها مردی است که به‌عنوان پدرِ محرمِ دختر بچه است و می‌تواند

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

دختر بچه تولید مصنوعی را در آغوش گیرد و ببوسد، این پدر نباید خود را گم کند و دخترش را بـه فراموشـی بـسپارد. ایـن کـار نوعـاً خلاف اخلاق پدر و فرزندی است. مادر جایگزین نیز در صورتی کـه حدود تأثیر گذاری او بر فرزند تولید مصنوعی ماننـد مـورد رضـاعی باشد نمی‌تواند فرزند را رها سـازد. یـک فرضـیه ایـن اسـت کـه بـا پیشرفت علم پزشکی ثابت کنیم تأثیر فیزیولوژیک مادر جایگزین بر سلول‌های فرزند تولید مصنوعی، کمتر از تأثیرات فیزیولوژیک مـادر رضاعی نیست و نیز ثابت کنـیم کـه در روایـات، مـلاک حلیـت در رضاع، نکته‌ای است که در مادر جـایگزین نیـز بـه طریـق اولـی یـا مساوی سرایت دارد. این فرضیه نیازمند تحقیقی مستقل است. ایـن بحـث اخلاقـی هنـوز از جهـات متعـددی نیازمنـد تکمیـل اسـت. محدودیت فضای مقاله تجویز نمی‌کند که با این مجال ضیق به طور مستقل به هر یک از این جهات بپردازیم. ولی اشاره به این نکات در پایان بحث اخلاقی، خالی از لطف نیست، چون بـا ایـن کـار، فـضای آتی کار برای نگارنده سطور و هر محقق دیگری که بخواهـد مـسیر بحث‌های اخلاقی را دنبال کند و به وضـوح، بحـث‌هـای اخلاقـی را تمیز دهد، روشن‌تر می‌شود. اگـر مـسئولیت مـادر جـایگزین و پـدر ژنتیکی ثابت شود، لازم نیست که بنیاد خانواده تربیت کننـده را بـا دخالت‌های بیجا بر هم ریزند. در عین حال باید مراقب باشند که اگر دلبستگی کافی در خانواده تربیت کننده از دست رفت، کودکان بـه حال خود رها نشوند. اگر دعوایی حقوقی بین این والدین پـنج گانـه بر سر تصاحب بچه پیش آید، بر حسب صورت‌های مختلف، وظـایف اخلاقی مختلف و محاسن اخلاقی مختلفی بر دوش والدین پنج گانه خواهد بود. بحث از حقوق والدین پنج گانه و اخلاق لازم و شایـسته ایشان در هر یک از حالات مفروض، نیازمند بحثی مـستوفی اسـت. بحث‌های اخلاقی، راهنمای خوبی برای تـدوین قـوانین در مـواردی است که از متن شرع، دلیلی بر تقنین نیـافتیم. یکـی دیگـر از ایـن جهات، بحث از مسأله زنان و استفاده ابزاری از ایـشان بـرای تولیـد مثل مصنوعی به دلخواه مردان است، به‌ویژه اگـر فـروش گامـت یـا اجاره رحم به سمت تشکیل یک نهاد سودآور در جامعه سوق یابد و از حالت اهدا خارج شـود و ثروتمنـدان از آن بـرای مقاصـد خـاص خویش بهره برداری کنند. بحث تبلیغـات بـرای یـافتن یـک زن بـا کمالات برای اجاره رحم یا فروش گامت و تبلیغ برای اشخاصی کـه ویژگی‌های ژنتیکی برتری دارند (و اموری مانند آن) در فرض اهدا و فروش، بحثی اخلاقی نیز هست. آیا همان‌طور کـه اخلاقـاً همـه مـا موظفیم از جانداران کمیاب چون یوز پلنگ ایرانـی حفاظـت کنـیم، می‌توانیم مانع شویم که با گزینش‌های ژنتیکی نوعی از انسان، مانند نسل کسانی که چشم بادامی و کوتاه قد هـستند از روی زمـین بـر افتد؟ تبعات اخلاقـی گـزینش‌هـای ژنتیکـی هنـوز بـسیار مـبهم و ناگشوده است.

بحث و نتیجه گیری

از آنجا که موضوع مسأله جدید است، در ادله فقهی باید به دنبال عنوانی کلی یا علتی بود که به طور کلی موضوعی را تبیین می‌کنـد که موضوع مسأله ما را نیز شامل شود. اطلاقات ادلـه کـافی نیـست، چون معمولاً فقها اطلاقات ادله را منصرف از مواردی می‌دانند که در مقام بیان آن نیست، مگر این که همچنان کـه ذکـر شـد بخـشی از عنوانی کلی در ادله محسوب شود. به عبارت روشن‌تر، موضوع مسأله ما باید داخل در عمومات ادله باشد و اطلاقات ادله نمـی‌توانـد آن را شـامل شـود. گـر چـه برخـی غلبـه خـارجی را دلیـل انـصراف نمی‌دانند[۶۳]. ولی باید دانست که در زمان حدیث متفاهم عرفی از مناسبات حکم و موضوع آن است که این نوع اطلاقات یا کلیـات بـه مواردی ارجاع دارد که بی‌عفتی عمل از پیش معلوم باشـد. تفـصیل این بحث موکول به علم اصول است. اما اگر دلیل نیافتیم که موضوع مسأله ما را به عموم شامل شود، چه؟

در نوع مواردی که مربوط به مسائلی اسـت کـه موضـوع آن نـو و جدید است، از آنجا که اطلاق نوع ادلـه شـرعی از ایـن مـوارد نـو و جدید انصراف دارد و معمولاً به سختی می‌توان عموم یا حکمی کلی یافت که موارد نو ظهور را شامل شود، اکثر فقهای شیعه که قائل به اصل برائت هستند، با تمسک به ایـن اصـل بـه حکـم ثـانوی جـواز ارتکاب افعال جدید و نو ظهور را ثابت می‌کننـد. بـدیهی اسـت کـه تمسک به اصول عملیه‌ای چون برائت، به هیچ روی از واقعیت اوضاع و احوال مصالح و مفاسد واقعـی خبـر نمـی‌دهـد و در فقـه شـیعی، روشن است که اصل برائت صرفاً حجتی شرعی بـرای جـواز ارتکـاب موارد مشکوک در مقام عمل و برای قبح عقاب بدون بیـان در مقـام نظر است. اصل برائت به هیچ روی حکم اولیـه موضـوع را از حالـت مجهول و مشکوک خارج نمی‌کند و مصالح و مفاسد واقعی همچنان بر جای هستند، هر چند مسئولیتی فقهـی مکلـف را شـامل نـشود. بی‌شک حدیث رفع می‌تواند الزامات اخلاقـی را نیـز چـون الزامـات فقهی نفی کند، اما می‌توان گفـت حـسن و قـبح‌هـای غیـر الزامـی همچنان بر جای باشند و حدیث رفع نظر به نفی آنها نداشته باشـد، به خصوص اگر آن حسن غیر الزامی از دل ادله شرعی بیـرون آمـده

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

باشد. این نکته نشان می‌دهد که در صورتی که بتوانیم از حسن و قبح‌های اخلاقی به مصالح و مفاسد واقعی پل بزنیم و احکامی اخلاقی را برای موضوعات مورد نیاز ثابت کنیم یا آن را احتمال دهیم، می‌توانیم به نتایجی اخلاقی برسیم که قبلاً صرفاً با ادله برائت حاصل نمی‌شد. مثال‌های این موارد در مقدمه گذشت. بحث از این احتمال بستگی به نحوه دلالت حدیث رفع بر موارد حسن و قبح‌های غیر الزامی دارد که جای آن در علم اصول است.

در حال حاضر مشهور فقها باروری‌های پزشکی را لااقل در برخی شرایط برای زوجین جایز می‌دانند[۶۴]. اما تجویز این عمل را در موردی که یکی از دو طرف تلقیح غیر زوجین باشد، محل تردید یا منع می‌دانند. آنچه این مقاله بیشتر درصدد آن بود، پیامدهای اخلاقی این دو مورد است. لازم به ذکر است که اگر منع شرعی هر یک از موارد فوق ثابت شود، از نظر اخلاقی نیز قبح شرعی آن قابل استنتاج از حکم فقهی است، ولی عکس آن صادق نیست. یعنی ممکن است به قبح اخلاقی موردی حکم شود که در ادله فقهی منعی برای آن یافت نشده است، چنان که در بحث پیشین، توضیح آن گذشت. این مقاله در بحث بعدی، ادله فقهی اقامه شده بر منع را بررسی می‌کند تا لوازم اخلاقی آن را به دست آورد. نکته‌ای که در اینجا شایسته ذکر است، این که موضوع بحث باید محصور به مواردی باشد که خلافی اخلاقی غیر از آنچه از لوازم ذاتی لقاح مصنوعی است روی ندهد. بنابراین هر نوع بی‌عفتی یا مفاسد جنسی پیشاپیش، شامل حکم اخلاقی حاکی از زشتی ارتکاب بی‌عفتی بوده و از نظر اخلاقی مذموم و مردود و ناصواب است. با تذکر این نکته، تمامی مواردی که این پیامدها را به دنبال داشته باشد از ابتدای بحث به کناری می‌نهیم. استحصال اسپرم از مردان مجرد از نمونه‌های این پیامدهای منفی است که قبلاً بحث آن گذشت.

برخی از محققان با استناد به روایاتی، حرمت فقهی صورت‌هایی از اهدای گامت و جنین را اثبات کرده‌اند[۶۵]. همان طور که در مقدمه آمد، در صورتی که استدلال به هر یک از این روایات در هر موردی درست باشد، با ملازمه می‌توان قبح اخلاقی آن مورد را ثابت کرد. از آنجا که نگارنده استناد به این روایات را کافی نمی‌شمرد بحث مختصری از این روایات برای نمونه در انتهای این مقاله می‌آید. یکی از این روایات بیان می‌دارد: «شدیدترین مردم از نظر عقاب در روز قیامت مردی است که نطفه خویش را در رحمی که بر او حرام است ریخته باشد» [۶۶]. این روایت در بحث ما قابل استناد نیست. نه به دلیلی که برخی از محققان درباره سند روایت ذکر کرده‌اند. زیرا سند روایت موثق است. چون علی بن سالم به نقل از آنچه در رجال برقی [۶۷] و دیگران [۶۸،۶۹] آمده است همان علی بن ابی حمزه بطائنی یکی از رؤسای واقفه است و احادیث او که در زمان قبل از وقف بوده، بنا بر مشهور، مورد قبول است. حدیث مذکور نیز به نقل از امام صادق علیه‌السلام و قبل از زمان وقف است. البته مرحوم محقق خویی در اتحاد علی بن ابی حمزه بطائنی و علی بن سالم تشکیک کرده‌اند، ولی دلیل ایشان مقبول محققان علم رجال نیفتاده است، به‌ویژه آن که نزد شیخ هر دو نام به صفت کوفی موصوف شده است. بلکه آنچه موجب عدم قبول روایت در بحث ماست، این که این روایت به قرینه مناسبات حکم و موضوع ناظر به بی‌عفتی و ناپاکدامنی است و ادخال غیر مستقیم نطفه در رحم را شامل نمی‌شود، به‌ویژه آن که بعید به نظر می‌رسد کسی که با منی غیر و بدون بی‌عفتی، تلقیح مصنوعی به عمل آورده باشد، شدیدترین مردم از نظر عقاب روز قیامت باشد. قبح تلقیح مصنوعی با منی نامحرم (اگر قبح آن ثابت شود) بدون بی‌عفتی با قبح زنا یکسان به نظر نمی‌رسد. قرینه این حمل آن است که همه مصنفاتی که روایت را در کتاب خود آورده‌اند آن را در کنار روایات مخصوص به زنا ذکر کرده‌اند. مرحوم صدوق آن را در ذیل بحث از عقاب زانی و زانیه، مرحوم کلینی در ذیل باب زانی در اولین روایت بابی که نُه روایت دارد و مرحوم ابوجعفر برقی نیز آن را اولین روایت باب عقاب الزانی قرار داده است[۷۲-۷۰]. قرینه دیگر آن روایتی است در دعائم الأسلام که صدر آن در باب ارتباطات نامشروع بین مرد و زن است. همچنین آنجا در دو روایت بعد آمده است که بعد از شرک گناهی بزرگ‌تر از این نیست[۷۳]. این قراین نشان می‌دهند که منظور از ریختن نطفه در رحم، عمل بی‌عفتی است و لسان حدیث، تلقیح مصنوعی را شامل نمی‌شود (برای بررسی نظری مخالف آنچه در متن آمده است: ر.ک.: آیت الله مؤمن، «سخنی درباره تلقیح»، روش‌های نوین تولیدمثل انسانی از دیدگاه فقه و حقوق، ص ۴۵ـ۴۷). به نظر نگارنده هیچ یک از ادله لفظی اقامه شده در بحث ما، مورد تلقیح مصنوعی را شامل نمی‌شود و بنابراین لفظی الزامی بر قبح این عمل وجود ندارد. البته ملاحظاتی الزامی و استحسانی در حوزه اخلاق نسبت به این عمل وجود دارد که بحث آن گذشت.

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

منابع

۱- الخمینی روح الله، تحریر الوسیله، الطبعه الاولی، مؤسسه دار العلم، قم، بی‌تا، جلد ۱، ۷۷-۴۷۶ و ۵۰۹
۲- الکوفی محمد بن محمد بن اشعث، الجعفریات، مکتبه نینوی الحدیثه، تهران، بی‌تا، ۲۳۴
3- Vacquier Victor D. 'Fertilization, Encarta Reference Library Premium, 2005 DVD. & Random House Webster's Unabridged Dictionary
۴- دهخدا علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، ماده جنین، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۰
۵- ابن منظور محمد بن مکرم، لسان العرب، ماده جنین، جلد ۱۳، ۹۲، نشر ادب حوزه، قم، ۱۴۰۵ هجری قمری
۶- رضانیا معلّم محمدرضا، باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳، ۳۷-۳۳
۷- القران الکریم، الحجر، ۲۸-۲۶، السجده، ۷، الحج، ۵
۸- القران الکریم، السجده، ۸، الحج، ۵، المؤمنون، ۱۴
۹- القران الکریم، السجده، ۹
۱۰- الطوسی محمد بن الحسن، تهذیب‌الاحکام، جلد ۱۰، ۲۸۵، یت ۹، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۱۱- القران الکریم، الحجر، ۲۹
۱۲- الصدوق الشیخ محمد بن علی، علل الشرائع، انتشارات مکتبه الداوری، قم، بی‌تا، جلد ۱، ۴
۱۳- الطباطبایی السید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القران، جلد ۱۳، ۶۰-۱۵۵، دفتر انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ هجری قمری
۱۴- الطوسی محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، جلد ۱، ۲۸۵، یت ۹، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۱۵- الخمینی روح الله، تحریر الوسیله، الطبعه الأولی، مؤسسه دارالعلم، قم، بی‌تا، جلد ۲، ۵۹۷
۱۶- الحلی العلامه الحسن بن یوسف بن المطهر، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، مؤسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۱۳ هجری قمری، جلد ۳، ۶۹۴
۱۷- العاملی الشهید الثانی زین‌الدین، الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، جلد ۱۰، ۹۴-۲۸۸، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۱۰ قمری
۱۸- الفیض الکاشانی محمد محسن، مفاتیح الشرائع، مخطوط، بی‌جا، بی‌تا، جلد ۲، ۱۵۴
۱۹- الطباطبایی السید علی بن محمد، ریاض المسائل،جلد ۱۶، ۵۳۸، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۸ قمری
۲۰- الخمینی روح الله، تحریر الوسیله، مؤسسه دار العلم، قم، بی‌تا، جلد ۲، ۶۰۸-۵۵۳
۲۱- الحلی العلامه الحسن بن یوسف بن المطهر، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام،جلد ۳، ۷۱۵-۵۷۹، مؤسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۱۳ قمری
۲۲- الحلی المحقق نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جلد ۴، ۲۴۹، قم، ۱۴۰۸ قمری
۲۳- الکلینی الشیخ محمد بن یعقوب، الکافی، جلد ۷، ۳۴۶، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۲۴- الطوسی الشیخ محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، جلد ۹، ۲۳۷ و ۲۸۸، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۲۵- الصدوق الشیخ محمد بن علی بن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، جلد ۴، ۱۴۶ و ۳۱۹، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ قمری
۲۶- الطوسی الشیخ محمد بن الحسن، الاستبصار، جلد ۱، ۲-۳۰۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ قمری
۲۷- الکلینی الشیخ محمد بن یعقوب، الکافی، جلد ۷، ۳۴۶، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۲۸- الطوسی الشیخ محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، جلد ۹، ۳۷۹ و جلد ۱۰، ۲۳۸ و ۲۸۷، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۲۹- الصدوق الشیخ محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، جلد ۴، ۳۱۹، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ قمری
۳۰- الطوسی الشیخ محمد بن الحسن، الاستبصار، جلد ۴، ۳۰۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ قمری
۳۱- الخمینی روح الله، تحریر الوسیله، مؤسسه دار العلم، قم، بی‌تا، جلد ۲، ۵۹۷
۳۲- الحلی العلامه الحسن بن یوسف بن المطهر، ارشاد الأذهان الی معرفه الأحکام، جلد ۲، ۲۳۴، مؤسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۱۰ قمری
۳۳- الطوسی الشیخ محمد بن الحسن، الخلاف، جلد ۴، ۳۵۹ و جلد ۵، ۲۹۳، مؤسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۰۷ قمری
۳۴- الحلی المحقق نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جلد ۲، ۲۱۴، قم، ۱۴۰۸ قمری
۳۵- الحلی العلامه الحسن بن یوسف بن المطهر، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، جلد ۳، ۵۰، مؤسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۱۳ قمری

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]

۳۶- العاملی الشهید الثانی زین‌الدین، الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، جلد ۲، ۶۸، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۱۰ قمری
۳۷- الخمینی روح الله، تحریر الوسیله، الطبعه الاولی، مؤسسه دار العلم، قم، بی‌تا، جلد ۲، ۲۴۲
۳۸- الخوانساری السید احمد، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، جلد ۴، ۴۸-۱۴۵ مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ قمری
۳۹- البحرانی یوسف بن احمد، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، جلد ۲۳، ۹-۸۸، مؤسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۰۵ قمری
۴۰- الطباطبایی السید علی بن محمد، ریاض المسائل، جلد ۲، ۷۵، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۸ قمری
۴۱- الکراجکی ابوالفتح، کنز الفوائد، جلد ۲، ۱۰۷، انتشارات دارالذخائر، قم، ۱۴۱۰ قمری
۴۲- المجلسی العلامه محمد باقر، بحار الأنوار، جلد ۱، ۲۲۰، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ قمری
۴۳- المفید الشیخ محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد، صفحه ۱۴۴، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ قمری
۴۴- القران الکریم، المائده، ۱۱۰ و آل عمران، ۴۹
۴۵- الامام الرضا (علیه‌السلام)، (منسوب به حضرت) علی بن موسی، طب الرضا، ۸-۷، انتشارات خیّام، قم، ۱۴۰۲ قمری
۴۶- رضانیا معلّم محمدرضا، باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، صفحه ۱۵۰، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳
۴۷- الکلینی الشیخ محمد بن یعقوب، الکافی، جلد ۲، ۸۰-۷۹، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۴۸- القران الکریم، النور، ۶۰
۴۹- الکلینی الشیخ محمد بن یعقوب، الکافی،جلد ۲، ۶۴-۱۶۳، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۵۰- الکلینی الشیخ محمدبن یعقوب، الکافی، جلد ۲، ۱۶۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۵۱- الکلینی الشیخ محمد بن یعقوب، الکافی، جلد ۵، ۳۳۹، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۵۲- الکلینی الشیخ محمد بن یعقوب، الکافی، جلد ۵، ۳۴۰، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۵۳- الطوسی الشیخ محمد بن الحسن، الاستبصار، جلد ۴، ۲۲۶، روایت ۱ و ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ قمری
۵۴- الطباطبایی الحکیم السید محسن، مستمسک العروه الوثقی، جلد ۱۴، ۷۱-۶۹، مؤسسه دار التفسیر، قم، ۱۴۱۶ قمری
۵۵- الطوسی محمد بن الحسن، تهذیب‌الأحکام، جلد ۷، ۴۱۷، روایت ۴۳ و ۴۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۵۶- الکلینی الشیخ محمدبن یعقوب، الکافی، جلد ۵، ۵۳۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۵۷- الکلینی الشیخ محمدبن یعقوب، الکافی، جلد ۲، ۱۶۹، روایت ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۵۸- الکلینی الشیخ محمدبن یعقوب، الکافی، صفحه ۱۷۰، روایت ۳، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۵۹- الکلینی الشیخ محمدبن یعقوب، الکافی، صفحه ۱۶۹، روایت ۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
60- O'neill, Onora, "Kantian Ethics", in a companion to ethics. Peter Singer, Blackwell, 1993: 175-85
61- John D, Arras, "Reproductive Technology", in a companion to applied ethics, Blackwell, 2003: 348
62- John D, Arras, "Reproductive Technology", in a companion to applied ethics, Blackwell, 2003: 349
۶۳- رضانیا معلّم محمدرضا، باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، صفحه ۱۷۷، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳
۶۴- رضانیا معلّم محمدرضا، باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، صفحه ۱۲۰-۳، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳
۶۵- مؤمن آیه الله محمد، سخنی درباره تلقیح، در: روش‌های نوین تولید مثل انسانی از دیدگاه فقه و حقوق، صفحه ۶۶-۶۴، سمت، ۱۳۸۰
۶۶- الحر العاملی الشیخ محمد بن الحسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، جلد ۲۰، ۳۱۸، مؤسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۹ قمری
۶۷- البرقی احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقی، جلد ۱، ۲۵، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ قمری
۶۸- الحلی ابن داود، رجال ابن داود، جلد ۱، ۳۹۰، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ قمری
۶۹- الحلی العلامه الحسن بن یوسف بن المطهر، خلاصه الرجال، صفحه ۲۳۱، دارالذخائر، قم، ۱۴۱۱ قمری
۷۰- الکلینی الشیخ محمد بن یعقوب، الکافی، جلد ۵، ۵۴۱، باب‌الزانی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵
۷۱- الصدوق الشیخ محمدبن علی بن بابویه، ثواب الأعمال، باب عقاب‌الزانی والزانیه، صفحه ۶۲، انتشارات شریف رضی، قم، ۱۳۶۸
۷۲- البرقی احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، جلد ۱، صفحه ۴۶، عقاب‌الزانی، صفحه ۱۰۶، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ قمری
۷۳- التمیمی المغربی نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، جلد ۲، ۴۴۷، فصل ذکر حدازانی والزانیه، روایت ۱۵۶۲ و ۱۵۶۴، دارالمعارف، مصر، ۱۳۸۵ قمری

[Downloaded from payeshjournal.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.16807626.1386.6.4.10.3]