

A Jurisprudential Analysis of the Right of Spouses to Procreation through Modern Fertility Methods

Seyyed Hedayatollah Mirsalari

1. Researcher, Jurisprudential Center of Ahl al-Bayt (peace be upon them), Qom, Iran,
sayedhedayatm@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article Type: Research Article	Artificial insemination is a modern method of fertility and procreation, and the use of the gametes of a spouse or others for laboratory fertilization can occur in various and multiple forms. At times, one of the spouses desires to undergo such a procedure to have a child, while the other, for certain reasons, does not consent. The significant and novel issue in this regard is whether, from the perspective of fiqh and shari'ah, the permission (idhin) of the spouse is required if one of them wishes to use either the gametes of their spouse or those of another person for pregnancy through modern laboratory methods. This qualitative study employs a descriptive-analytical method and gathers data through library research. The jurisprudential inference and findings indicate that the husband's right to procreation (haqq al-istilād) is established based on fiqhī evidence; however, the applicability of this right to unconventional cases of modern fertility methods is open to deliberation. According to the majority of analyses derived from the concept of male guardianship (qiwāmah) and authority stated in the Qur'anic verse "al-rijālu qawwāmūna 'ala al-nisā'" ("Men are protectors and maintainers of women"), the husband's right to procreation through modern reproductive techniques does not extend to the wife without his permission. Moreover, based on the well-known principle derived from the verse "'āshirūhunna bil-ma'rūr" ("Live with them in kindness"), the requirement of the husband's permission is necessitated by customary norms ('urf), and this customary norm acts as a restriction on the husband's authority. The argument based on "the obligation of the wife's obedience to her husband" is ambiguous in proving the necessity of the husband's consent for artificial conception and cannot negate the wife's right to artificial procreation even without her husband's consent. However, if artificial conception contradicts the husband's right to marital enjoyment (haqq al-istimtā') according to common perception (and this contradiction is established by 'urf), then the husband's permission becomes a condition. Therefore, in summary, the necessity of mutual consent of both spouses in artificial procreation and its related branches is jurisprudentially established.
Article history: Received 2024/09/08 Accepted 2025/02/24	
Keywords: <i>Right to Procreation, Spousal Consent, Artificial Conception, Husband's Guardianship, Living in Kindness.</i>	

Cite this article: Mirsalari, Seyyed Hedayatollah (2025). A Jurisprudential Analysis of the Right of Spouses to Procreation through Modern Fertility Methods, *Religion and Law*, 47 (13), 173-209.



© Seyyed Hedayatollah Mirsalari

Publisher: Islamic

Research Center of Parliament of I.R.IRAN. <https://doi.org/10.22034/qjrl.2025.378.1056>



واکاوی فقهی حق زوجین بر استیلاذ از روش‌های نوین باروری

سید هدایت الله میرسالاری

۱. پژوهشگر مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، قم، ایران. sayedhedayatm@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵	تلقیح مصنوعی روش نوینی برای باروری و استیلاذ است، حالت‌های استفاده از سلول جنسی همسر یا دیگران برای تلقیح آزمایشگاهی متفاوت و متعدد است. گاهی یکی از زوجین متمایل به انجام این عمل و رسیدن به فرزند هست و دیگری به دلایلی موافق نیست. مسئله مهم و مبتلا به نوظهور این است که اگر یکی از زوجین بخواهد از سلول جنسی همسر یا دیگران برای بارداری خود به روش نوین و آزمایشگاهی استفاده کند؛ آیا اذن همسر از منظر فقه و شریعت لازم است؟ پژوهش حاضر از نوع تحقیقات کیفی بوده و با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. برای جمع‌آوری اطلاعات نیز از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است، و حاصل استنباط و تلاش فقهی، چنان شد که حق استیلاذ برای شوهر با دلایلی فقهی ثابت است لکن شمول حق استیلاذ نسبت به موارد غیرمعارف باروری نوین محل تأمل است و این حق استیلاذ با روش باروری نوین بدون اذن شوهر برای زوجه بنا بر اکثر تحلیل‌های از قیومیت و ولایت مرد در آیه «الرجال قوامون علی النساء» ثابت نیست و بر اساس قاعده معروف متخذ از آیه «عاشروهن بالمعروف» شرطیت اذن شوهر از منظر عرف لازم بوده و معروفیت مقید ولایت شوهر است. دلیل «وجوب اطاعت از شوهر» برای اثبات لزوم اذن وی در بارداری از روش نوین مجمل است و نمی‌تواند حق استیلاذ مصنوعی زوجه حتی بدون اذن زوج را، نفی کند؛ لکن چنانچه بارداری مصنوعی با حق استمتاع شوهر از نظر عرف مخالفتی داشته باشد؛ (مخالفت از نظر عرف ثابت است) اذن شوهر شرط است؛ بنابراین به طور خلاصه لزوم اذن زوجین در استیلاذ مصنوعی و فروعات آن ثابت است. واژگان کلیدی: حق استیلاذ، اذن زوجین، بارداری مصنوعی، ولایت شوهر، معاشرت به معروف.

استناد: میرسالاری، سید هدایت الله (۱۴۰۴). واکاوی فقهی حق زوجین بر استیلاذ از روش‌های نوین باروری. دین و قانون، ۴۷ (۱۳)، ۱۷۳-۲۰۹.

ناشر: مرکز تحقیقات اسلامی مجلس ایران.

© نویسنده: سید هدایت الله میرسالاری



<https://doi.org/10.22034/qjrl.2025.378.1056>

مقدمه:

حق استیلا برای زوجین از نظر اجتماعی و خانوادگی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ بنابراین یک مسئله حائز اهمیت در فقه این است که هر کدام از زوجین حق فرزنددار شدن و استیلا از طرف مقابلش را دارد به طوری که اجابت و قبول آن از طرف مقابل واجب باشد یا خیر؟ در صورت عدم اذن طرف مقابل آیا این حق باقی است؟ و بعد از اثبات حق استیلا عادی و طبیعی، موضوع مبتلا به نوظهور این است که آیا این حق شامل حق استیلا مصنوعی و موارد متفرع بر آن، بدون اذن طرف مقابل خواهد بود بدین معنا که اگر یک طرف بخواهد از سلول جنسی همسر یا دیگران برای بارداری خود به روش نوین و آزمایشگاهی استفاده کند آیا اذن همسر لازم است؟

برای اثبات اصل حق استیلا شوهر از همسر، ادله و آیات قرآنی مربوطه قابل بررسی و نقض و ابرام است و نظریات در آن متفاوت است و پس از اثبات اصل حق استیلا، توسعه ادله ثبوت این حق تا حد استیلا مصنوعی، بدون رضایت زن واضح و روشن نیست. در مقابل برای اثبات این حق برای زوج، باید میزان ولایت زوج بر زوجه و قیود و حدود آن، و همین‌طور لزوم و حدود اطاعت زن از مرد بررسی شود و پس از بررسی این مبانی باید تبیین گردد که چگونه این ادله قابل تعمیم به موارد استیلا مصنوعی است و با توجه به شمول یا عدم شمول این حق نسبت به باروری مصنوعی، حکم جواز بارداری زن بدون اذن شوهر با اسپرم او و یا با اسپرم اجنبی یا جنین اهدائی، روشن شود.

برخی از این نکات در مقالاتی مثل «بررسی مبانی حق استیلا زوج» نوشته نایب‌علی اختری یا مقاله «بررسی فقهی حق استیلا با نگاهی بر منابع قرآنی و روایی» نوشته سید علی حسینی، احمد فداله و محمد مهدی کریمی‌نیا بررسی گردید لکن اثبات حق استیلا مصنوعی در شرایط اختلاف زوجین - استفاده بدون اذن از تخمک زن و یا استفاده بدون اذن از اسپرم شوهر یا از اسپرم یا جنین اهدایی - در هیچ نوشته‌ای بررسی نشد؛ بنابراین نوآوری این مقاله این است که ادله عام و خاص برای اثبات اصل حق استیلا را کاملاً تبیین کرده سپس شمول این ادله عام

نسبت به حق استیلا با تلقیح مصنوعی در فرض عدم اذن طرف مقابل را بررسی نموده است، علاوه بر این ادله خاص مرتبط با حق استیلا مصنوعی و استفاده از سلول جنسی طرف مقابل بدون اذن وی را نیز متعرض می‌گردد.

الف) بررسی فقهی ثبوت حق استیلا مرد و تطبیق آن بر حق استیلا مصنوعی در ابتدا اصل حق استیلا و فرزندآوری شوهر از همسر خود بررسی می‌گردد، پس از آن بحث جواز یا عدم جواز استیلا مصنوعی بدون اذن زن، تبیین خواهد شد.

بررسی فقهی ادله

ادله متعددی جهت اثبات حق استیلا و فرزنددار شدن از همسر برای شوهر قابل ذکر است که در اینجا این دلایل مورد بررسی فقهی قرار می‌گیرد.

دلیل اول: آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (بقره: ۲۲۳)

این آیه «زنان شما کشتزار شمایند هر زمان و هر کجا که خواستید به کشتزار خود درآیید» دلالت دارد که زن‌ها محل و مزرعه برای فرزنددار شدن شوهران هستند؛ چون واژه حرث بر انداختن بذر در زمین و آماده کردن زمین برای زراعت اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳۵) یعنی به «زمین بذر ریخته شده» حرث می‌گویند همان‌طور که زمین مکان رویاندن بذرها است رحم زن مکان رشد و نمو نطفه شوهران است و زوج هر وقت بخواهد حق دارد از این منبت و مزرعه برای فرزنددار شدن استفاده کند و امتناع زوجه با حرث بودن او برای شوهر منافات خواهد داشت.

برخی روایات نیز همین معنا (حق فرزندخواهی مرد از همسر) را افاده دارد مثل معتبره عبدالله بن ابی‌یعفور از امام صادق علیه السلام: قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دُبْرِهَا؟ قَالَ: لَا بَأْسَ إِذَا رَضِيَتْ. قُلْتُ: فَأَيَّنَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»؟ قَالَ: هَذَا فِي طَلَبِ الْوَلَدِ فَاطْلُبُوا الْوَلَدَ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، ص ۱۴۶)؛ از امام صادق علیه السلام از مردی که ایتاء به دبر زن کرده بود سؤال کرد، امام صادق علیه السلام فرمود: اگر زن راضی باشد اشکالی ندارد

به امام علیه السلام عرض کرد پس این آیه قرآن چه می‌شود که باید مرد به موضع و محلی که خداوند متعال امر کرده (که همان فرج زن باشد) روی بیاورد؛ امام علیه السلام فرمود: این آیه مربوط به طلب ولد است که برای طلب ولد باید از فرج زن استفاده شود همان‌طور که آیه شریفه بر آن دلالت می‌کند.

اشکال به استدلال به آیه شریفه:

استدلال به آیه مبارکه با اشکالی مواجه شده است که ثبوت حق استیلا برای شوهر از آیه استفاده نمی‌شود؛ چراکه این فقره از آیه مسوق برای بیان حکم شرعی و اعطای حق استیلا به شوهر نیست، بلکه به‌عنوان تبیه و آگاهی دادن به امر متعارف خارجی آمده است که از زن به‌عنوان منبت و مزرعه برای فرزند استفاده می‌شود و این فقره به‌عنوان مقدمه برای حکم شرعی «فأتوا حرثکم» آمده است به این بیان که چون زن مزرعه و منبت برای شوهر است؛ لذا شوهر حق استمتاع و لذت‌بردن - نه فرزندطلبی - از زن در هر زمان و وقتی که بخواهد را خواهد داشت. (سیستانی، ۱۳۹۰، ص ۳۰)

دو جواب از اشکال

۱) خطاب «نساؤکم حرث لکم» مفادش امری است که قابلیت این را دارد که خود به‌عنوان حکم شرعی باشد و اعطاء و جعل حق استیلا برای شوهر نماید و یا اینکه تبیه به امر متعارف خارجی باشد که از زن به‌عنوان مزرعه و منبت برای بچه‌دار شدن استفاده می‌شود و به‌عنوان مقدمه برای حکم شرعی «فأتوا حرثکم» آنی شتم» باشد، و چون مردّد بین این دو امر است می‌توان گفت که اصل اولیه در خطابات شرعیه اینست که شارع مقدس شأن و جایگاهش این است که حکم شرعی الهی را بیان کند و حمل کلام شارع مقدس برای اشاره به امر متعارف و واقعیت خارجی خلاف ظاهر کلام است.

۲) برفرض پذیرفته شود فقره «نساؤکم حرث لکم» برای آگاهی دادن به امر متعارف خارجی است که از زن به‌عنوان مزرعه برای فرزنددار شدن استفاده می‌شود، ولی چون در فقره بعدی «فأتوا حرثکم آنی شتم» متفرع بر این فقره، حکم شرعی الهی حق انتخاب و تعیین وقت استمتاع برای شوهر شده است خود

این که مقدمه برای این حکم شرعی واقع شده کاشف از این است که چون مثبت بودن زن مختص به شوهر اوست، این حق برای شوهر وجود دارد که در هر زمانی که بخواهد از زن لذت ببرد، لذا این امر (مثبت اختصاصی برای شوهر بودن و حق استیلا شوهر) مورد امضاء و تأیید شارع مقدس قرار گرفته است. (شوپایی، ۱۳۹۳، جلسه ۷۸).

دلیل دوم: استیلا، غرض اساسی و شرعی ازدواج

مستفاد از ادله و نصوص متعدد در ابواب مختلف نکاح این است که استیلا و فرزنددار شدن از غرض‌های اساسی ازدواج است، اینکه زن مثبت و مزرعه برای نطفه و فرزنددار شدن شوهر است. مانند روایات در ترغیب به نکاح و اینکه وسیله برای فرزندآوری و کثرت نسل است و روایاتی که زن ولود برای نطفه‌های خود انتخاب کنید (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، ص ۲۹) و در باب عیوب زن روایاتی وارد شده که زن عقیم را برای ازدواج قبول نکنید. (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، ص ۵۴) از مجموع این ادله به دست می‌آید که حیثیت حمل ولد و نطفه شوهر در علقه زوجیت لحاظ شده است و این امر مطلوبیت شرعی دارد و از حقوق مسلم شوهر در نکاح است؛ لذا به مقتضای این حق، زن نمی‌تواند امتناع از بچه‌دار شدن طبیعی و استیلا مصنوعی نماید.

به این تقریب اشکال شده است آنچه از این روایات به دست می‌آید این است که استیلا هدف نوعی و حکمت غالبی ازدواج است و مطلوبیت دارد و از زن این انتظار می‌رود که بچه‌دار شود. ولی این که زن مثبت اختصاصی شوهر است و شوهر حق استیلا لزومی از همسر خود دارد به‌طوری که زن حق امتناع نداشته باشد از این روایات به دست نمی‌آید.

علاوه بر این روایات، از روایات باب جواز عزل منی برای مرد استفاده می‌شود که امر استیلا و افراغ یا عزل منی موکول به نظر مرد است در این روایات این تعبیر آمده «ذاک إلى الرجل یصرفه حیث یشاء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱، ص ۱۵۴) که حق استیلا به‌عنوان یکی از حقوق مسلم برای مرد ثابت است و زن حق استنکاف و امتناع از آن ندارد.

اشکال این نکته این است که آنچه از روایات استفاده می‌شود فقط این است که امر منی و انزال در اختیار مرد است و اختیار دارد که عزل نماید یا افرار در رحم همسرش کند و فقط این روایات ناظر به نفی الزام در افرار منی در رحم است و ترخیص و اذن در عزل می‌دهد و ناظر به این جهت است؛ ولی از آنها استفاده نمی‌شود که حق افرار منی در رحم زن و استیلا از حقوق مسلم زوج است به‌طوری‌که زن حق امتناع و استتکاف از آن را ندارد، اصلاً روایات در مقام این جهت نیست. (شوپایی، ۱۳۹۳، جلسه ۷۹)

دسته دیگری از روایات که قابل استناد است روایات باب دیه است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۹، ص ۳۱۲) که مفاد آنها این است که اگر شخصی موجب ترس مرد در نزدیکی با همسرش بشود و سبب عزل منی و قرار نگرفتن در رحم بشود باید ده درهم دیه بدهد اینکه دیه واجب می‌شود کاشف از این است که مرد حق استیلا دارد؛ لذا شارع مقدس بر آنچه منافات با استیلا او دارد دیه و عقوبت را جعل نموده است.

به استدلال به این روایات نیز اشکال شده است که مفاد روایات این است که اگر شخصی موجب ترساندن و عزل منی شوهر شود باید دیه بدهد، اما اینکه مرد حق استیلا از زن خود دارد و این حق لزومی است به‌طوری‌که زن نمی‌تواند امتناع از آن کند یا بعد از افرار مانع از انعقاد نطفه شود از این روایات به دست نمی‌آید؛ لذا این وجه دلالت بر مدّعا ندارد.

دلیل سوم: شرط ارتکازی بودن استیلا در ازدواج

با توجه به هدف اصلی نکاح که تولید نسل است، استفاده از مفهوم شرط ارتکازی در ضمن ازدواج نشان‌دهنده فهم عرفی از لزوم فرزندآوری در سایه ازدواج است به عبارت دیگر استیلا شرط ارتکازی است که ازدواج مبتنی بر آن بسته می‌شود و لزوم مراعات دارد علاوه بر این در وجوب وفای به عقد بین شروط لفظی و ارتکازی از نظر فقها تفاوتی وجود ندارد. (سیستانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۳) بنابراین شرط ارتکازی عرفی ضمن عقد ازدواج فرزندآوری است و این شرط عرفی از منظر عرف پذیرفته است بنابراین مرد حق استیلا حتی بدون اذن همسر را دارد.

تطبیق ادله بر اثبات حق استیلااد مصنوعی

بعد از بیان ادله و روایات در اثبات حق استیلااد مرد که برخی از آنها پذیرفته شد و برخی با اشکال مواجه بود، بحث مورد اهتمام این نوشتار این است که آیا این حق استیلااد برای شوهر اطلاق دارد و علاوه بر فرزندان شدن متعارف شامل راه تلقیح مصنوعی و روش‌های نوین باروری نیز می‌شود یا خیر؟ آیا در فرضی که بین زن و شوهر در بارداری از طریق تلقیح مصنوعی اختلاف نظر باشد و مرد تقاضای بارداری مصنوعی به وسیله اسپرم خودش و تخمک زنش را دارد ولی زن راضی به این کار نیست، زن می‌تواند از استیلااد از طریق مصنوعی امتناع نماید؟ در اینجا باید به ادله پذیرفته شده قبل برگشت و بررسی نمود که مقدار دلالت این وجوه چگونه است؟ آیا اطلاق دارد و شامل استیلااد از طریق لقاح مصنوعی نیز می‌شود یا خیر؟

در ارتباط با آیه شریفه «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمُ الشَّيْءُ» (بقره: ۲۲۳) باید متذکر شد که: مفاد آیه شریفه این است که مرد حق استفاده از رحم زن به عنوان منبت و مزرعه برای تولد فرزند را دارد؛ ولی کیفیت استفاده آن بیان نشده است که آیا به طریق طبیعی و متعارف است یا شامل طرق جدید و غیرمتعارف هم می‌شود.

به نظر می‌رسد آیه شریفه اطلاقی ندارد تا شامل همه طرق بشود؛ چون این آیه شریفه نظیر سایر خطابات شرعی‌ای که در آن اصل فعل و عمل بیان شده و طریقه و کیفیت آن موکول به طریق متعارف عرفی شده است؛ لذا به مقتضای اطلاق مقامی خطاب، باید گفت که در آیه شریفه استفاده از رحم زن برای استیلااد موکول به طریق متعارف عرفی شده است که همان وطی و جماع و نزدیکی است همان‌طور که در روایات تفسیری (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، ص ۱۴۱) در ذیل آیه بیان شده که مقصود نزدیکی و مقاربت است.

در ارتباط با دلیل دوم؛ یعنی انجام ازدواج به غرض اصلی استیلااد، باید دانست همان‌طور که از روایات در ابواب مختلف آن، استفاده می‌شود می‌توان گفت که این ادله حق استیلااد برای شوهر را به صورت محدود اثبات می‌کند که اصل

حق استیلا برای شوهر ثابت است؛ ولی اطلاقی ندارد که شامل همه طرق و کیفیات آن گردد.

در ارتباط با دلیل شرط ارتکازی بودن استیلا، نکته قابل دقت با توجه موضوع مورد نظر نوشتار این است که این شرط ارتکازی عرفی چگونه به صورت الزامی برای زوج در پذیرش استیلا - در شرایط تلقیح مصنوعی - تسری می‌یابد. در صورت مراجعه به عرف و جامعه و توجه به غرض زوجین در زمان ازدواج و طرح این پرسش از مردم که آیا چنین شرطی ناظر به استیلا طبیعی است یا قابلیت توسعه به استیلا مصنوعی را نیز دارد؟ آیا پاسخی از ارتکاز عرف فهمیده می‌شود که غرض رسیدن به فرزند است و روش آن اهمیتی ندارد؛ یعنی شرط ارتکازی عرف بر پایه‌گذاری ازدواج بر استیلا است ولو اینکه با روش‌های باروری نوین به فرزندی برسند؟

برخی از فقها تلقی خود را از متفاهم عرفی در پاسخ به این سؤال این گونه بیان کردند که «شرط ارتکازی عقد نکاح قابل تعمیم نیست به این بیان که؛ آنچه شرط ارتکازی عقد نکاح است، اصل استیلا است؛ بلکه همان استیلا به طریق متعارف که نزدیکی و مقاربت است مرتکز در اذهان است و شامل استیلا به طریق لقاح مصنوعی نمی‌شود. (سیستانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴)» و این برداشت عرفی از ارتکاز، منظر نگارنده نیز صائب به نظر می‌آید؛ بنابراین در صورت پذیرفتن این تفاهم عرفی باید گفت که شوهر حق استفاده از تخمک یا رحم زن را برای بارداری مصنوعی بدون اذن وی را نخواهد داشت.

در نهایت هیچ کدام از سه دلیل قابل تسری به حق استیلا مصنوعی شوهر از همسر نبوده و در صورت عدم رضایت و اذن، مرد حق ندارد تصرفی در سلول جنسی زن برای رسیدن به فرزند داشته باشد؛ بنابراین اصل حق استیلا برای شوهر ثابت است (مؤمن قمی، ۱۳۷۳ش، ص ۶۹) ولی ثبوت حق استیلا به نحو غیر متعارف که شامل لقاح مصنوعی و روش‌های نوین باروری شود محل اشکال است. مگر اینکه استیلا به روش تلقیح مصنوعی به صورت شرط در ضمن عقد ذکر شود به تقریب دیگر، تحمیل تکلیف بر انسان مختار و آزاد احتیاج به دلیل

قطعی دارد و در روابط زناشویی فقط امورات متعارف مثل نزدیکی و مقاربت و استمتاع، بعد از عقد ازدواج به زوجین تکلیف و تحمیل می‌شود. لذا نمی‌توان باروری مصنوعی را به‌عنوان تکلیف و حق به زوج تحمیل نمود و زن حق دارد از انجام باروری‌های پزشکی و مصنوعی امتناع بورزد.

نکته قابل تذکر این است که در ادامه این نوشتار مسئله حق استیلااد مصنوعی زن مطرح می‌گردد و در ضمن دلایل فقهی مسئله، دلیل میزان ولایت مرد بر زن و یکی از قیود ولایت مرد؛ یعنی قید معروفیت مورد توجه جدی قرار می‌گیرد؛ بنابراین جهت جلوگیری از تکرار، آن دلیل در قسمت حق استیلااد مصنوعی مرد ذکر نشد، اما می‌توان ادعا کرد که دلیل شرط ارتکازی بودن استیلااد از ازدواج و دلیل غرض اصلی بودن استیلااد از ازدواج، هر دو از موارد و صغراهای همان دلیل میزان ولایت مرد و معروفیت ولایت مرد است - خواهد آمد که اصل حاکم بر روابط زوجین از هر دو طرف معروفیت و مطابق عرف بودن است - و با توجه به عرفیت این دو دلیل نتیجه گرفته شد که اصل حق استیلااد برای مرد با این دو دلیل عرفی قابل اثبات است؛ ولی حق استیلااد مصنوعی به‌عنوان مصداق عرفیت قابل پذیرش نیست. (اگرچه همین ارتکاز عرفی و معروف بودن معاشرت این حق استیلااد مصنوعی بدون اذن شوهر را برای زن اثبات خواهد کرد لکن این حق با حقوق استمتاعی مرد تعارض دارد و آن را غیر معروف می‌نماید و این حق را نفی خواهد کرد.)

ب) ثبوت حق استیلااد برای زن و تعمیم آن به انواع استیلااد مصنوعی

پس از آنکه عدم‌پذیرش ثبوت حق استیلااد مصنوعی از زن برای مرد، در مقابل باید میزان حق زن در باردارشدن خودش و حق تصرفش در رحم خود بررسی گردد و از جمله فروع این مطلب یکی این است که؛ آیا زن می‌تواند بدون اذن شوهر از منی او برای باروری خود استفاده کند؟ و دیگری این که آیا در گرفتن اسپرم یا جنین‌اهدایی از اجنبی، زن باید از شوهر اذن بگیرد یا خیر؟ این دو مسئله در ادامه بررسی می‌گردد.

برای پاسخ به این دو مسئله ابتدا حد ولایت شوهر بر زن و سپس حد اطاعت زن از شوهر، روشن می‌گردد و پس از آن دلایل خاص مرتبط با این دو مسئله تبیین می‌شود تا بر اساس ادله عام و خاص مرتبط بتوان حکم فقهی آنها را روشن نمود.

جهت تعیین حد ولایت شوهر بر زن و به دنبال آن معلوم شدن نقش اذن شوهر در مسائل درمانی و علی‌الخصوص در درمان ناباروری و استفاده زن از اسپرم شوهر و گرفتن اسپرم یا جنین اهدایی، لازم است بحث ولایت و قیمومیت مرد بر زن، با توجه به آیه ۳۱ سوره نساء بررسی گردد.

۱) اثبات حق استیلا از زن با توجه به میزان ولایت مرد بر اساس نظریات مختلف فقه در ولایت

در تفسیر تعبیر «قَوَّامُونَ» در آیه ۳۱ نساء، به طور کلی در خصوص ولایت و قیمومیت مردان بر زنان در فقه، چهار نظریه کلی وجود دارد که در ادامه به توضیح آنها پرداخته شده است.

دیدگاه اول: ولایت و قیمومیت مطلق و تام مردان بر زنان در خانواده و در اجتماع

برخی از فقها معتقدند نوع مردان بر نوع زنان - چه در خانواده که اجتماعی کوچک و چه در جامعه که اجتماعی بزرگ است - ولایت و قیمومیت دارند. از جمله این فقها مرحوم علامه طباطبایی است ایشان در بیان مفهوم کلمه «قوامون» در تفسیر آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» چنین فرموده‌اند: «کلمه قیم به معنای کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است و کلمه «قوام» و نیز «قیام» مبالغه در همین قیام است و مراد از جمله «بما فضل الله بعضهم على بعض» آن زیادت‌هایی است که خدای تعالی به مردان داده به حسب طاقتی که بر اعمال دشوار و امثال آن دارند».

ایشان در ادامه قلمرو قیمومیت را تعمیم داده، عقیده دارد که آیه مبارکه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» در صدد بیان قیمومیت مرد بر زن است، نه فقط مرد بر همسر در محیط خانه.

ایشان در این زمینه می‌نویسد: «از عمومیت علت به دست می‌آید، حکمی که مبتنی بر آن علت است؛ یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیمومت داشته باشند، بلکه حکم جعل شده، برای نوع مردان و بر نوع زنان است؛ البته این حکم در جهات عمومی مرتبط با زندگی هر دو طایفه است؛ بنابراین آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیمومت دارند، عبارت است از مثل حکومت و قضا که حیات جامعه بستگی به آنها دارد و قوام این دو مسئولیت بر نیروی تعقل است که در مردان بالطبع بیشتر و قوی‌تر است. همچنین دفاع از سرزمین با اسلحه که قوام آن، هم متوقف بر داشتن نیروی بدنی است و هم نیروی عقلی که هر دوی آنها در مردان بیشتر است، و اما جملات بعدی آیه شریفه ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ...﴾ - که ظاهر در خصوصیتی است که بین زن و شوهر است - در صدد تقیید این اطلاق نیست، بلکه فرعی از فروع این حکم مطلق را ذکر می‌کند.» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۵۴۴)

لازم به ذکر است که مرحوم علامه علاوه بر قوامیت جنس مرد بر زن، در مورد سلطه شوهر بر زن خود معتقد است اسلام - که احکامش بر پایه حکمت و مصلحت است - مدیریت خانه را به واسطه دو ویژگی به مرد سپرده است: یکی اینکه؛ مدیریت به تعقل و دوراندیشی نیاز دارد و مردان از قدرت تفکر و اندیشه بیشتری نسبت به زنان برخوردارند و کمتر تحت تأثیر هیجانات و عواطف قرار می‌گیرند. این مطلب، از آیه: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ استفاده می‌شود.

و دیگری اینکه؛ از آنجاکه مرد در مسائل اجتماعی و شمع اقتصادی و تلاش و کوشش برای تحصیل مال و تأمین نیازمندی‌های منزل و اداره زندگی، از زن به مراتب توانمندتر است، تأمین نیازمندی‌های زندگی برعهده او گذاشته شده؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۴۴)

به هر حال نظریه اول اگر چه از این آیه سلطه و قوام جنس مرد نسبت به زن را استنباط می‌نماید و این ولایت را شامل قوام شوهر بر زن نیز می‌داند؛ ولی نسبت

به ولایت شوهر بر زن قائل به اطلاق این ولایت نیست و با اینکه اطلاق ولایت شوهر را قبول ندارد؛ اما بنابراین نظریه سلطه و ولایت مرد بر زن علی‌الخصوص در امورات مدیریتی خانواده، ثابت بوده و از منظر عرف جامعه و خانواده، امورات درمانی زن و بارداری نیز از همین امورات مدیریتی نیازمند به تعقل مردانه است.

دیدگاه دوم: ولایت و قیمومیت مطلق شوهر بر زوجه

طرفداران این نظریه معتقدند که مرد در محیط خانواده نه در اجتماع بر همسر خود ولایت و قیمومت دارد و قائل به ولایت کلی و مطلق جنس مردان بر جنس زنان نیستند. این گروه ولایت شوهر بر همسر را نظیر ولایت حاکم بر رعایا می‌دانند و اطاعت از شوهر را در ردیف اطاعت از والی می‌دانند. شایان ذکر است که طبق نظر این دسته از فقها و حقوق‌دانان، اطاعت زن از شوهر مطلق و تام است و زن باید در کلیه امور مطیع شوهر خود باشد. (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲).

صاحب المنار در ذیل آیه «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، (نساء: ۳۴) می‌نویسد: آیه در مقام بیان ولایت شوهر بر زنش است و این قیمومت نیز به مصلحت خود زن است و زن همین که صیغه عقد را می‌پذیرد و مهریه را برای خودش تعیین می‌کند و به آن رضایت می‌دهد، درواقع قیمومت شوهر بر خودش را پذیرفته. از سویی محدوده ریاست مرد نیز در راستای برآوردن نیازها و حوائج زن است؛ ازجمله نفقه، حمایت در مقابل بیگانه و تأمین امنیت. (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۵۶) در عین حال، در زمینه قلمرو این قیمومت در محیط خانه نیز صاحب المنار معتقد است این قیمومت شامل تمام اوامر و نواهی شوهر در راستای مدیریت و اصلاح خانواده است و زن حق سرپیچی از اوامر و نواهی شوهر را ندارد و دلیل آن نیز قیمومیتی است که از آیه شریفه استفاده می‌شود. (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۶۲)

مرحوم طبرسی در تفسیر «جوامع الجامع» می‌فرماید: «الرجال قوامون على النساء...» یعنی مردان به امر و نهی بر زنان اشراف دارند، چنان‌که حاکمان بر رعیت‌ها برتری و حکومت دارند. (طبرسی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۹۵)

مرحوم مقدس اردبیلی نیز معتقد بودند که مراد از «قوام» قیام مردان به امور زنان و تسلط بر آنان همانند برتری و تسلط والیان بر رعیتشان است. (اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲)

بنابراین، نظریه دوم این قیومیت را فقط مربوط شوهر و زن او می‌داند و مربوط جنس مرد و زن و جامعه مردان بر زنان نمی‌داند، ولی آنچه در این نوشتار مهم است این است که این نظریه ولایت و قیومیت مرد بر همسرش را اثبات نموده و این قوامیت را در مطلق اوامر و نواهی شوهر در راستای مدیریت و اصلاح خانواده می‌داند و از آنجایی که امورات درمانی و بارداری نیز که در راستای مدیریت خانواده و همسر است معلوم می‌شود این نظریه ولایت مرد بر زن را در این زمینه ثابت می‌داند.

دیدگاه سوم: ولایت محدود شوهر نسبت به زوجه

دیدگاه دیگر فقه این است که سلطه مرد بر زوجه خود مطلق نیست؛ بلکه به شئون خاصی از رابطه زوجین محدود می‌شود. بر اساس این دیدگاه، اطاعت زن از شوهر صرفاً در موارد مشخصی از قبیل خروج زن از منزل، استمتاع جنسی، انتخاب محل سکونت، اشتغال زن، نظارت بر معاشرت‌ها و رفت‌وآمدها واجب است، لذا توسعه دادن آن نیازمند دلیل است.

در همین زمینه باید بیان کرد که صاحب المیزان قیومیت مرد بر همسرش را در محیط خانه محدود به استمتاعات مرد دانسته، زیرا مرد هزینه زندگی زن را از مال خودش می‌پردازد تا از او استمتاع ببرد. پس بر او نیز لازم است در تمامی آنچه مربوط به استمتاع مرد می‌شود، از او اطاعت کند؛ ناموس او را در غیاب او حفظ کرده و نسبت به اموالی که مرد در زندگی خانوادگی به دست او سپرده و او را مسلط بر آن ساخته، خیانت نکند و از طرفی هم استقلال زن در اراده فردی و عمل شخصی‌اش مخدوش نشود و زن می‌تواند به طور مستقل و به‌دلخواه خود در امور خود تصرف نماید و برای رسیدن به هدفش از مقدماتی که لازم است - تا جایی که با حق مرد در مسائل زناشویی منافات نداشته باشد - استفاده کند. (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۳۶۸)

ممکن است بتوان استدلال صاحب‌المیزان را از آیه بعد (آیه تحکیم) نیز استنباط کرد که در ادامه مباحث مربوط به مسائل خانوادگی است: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا» (نساء: ۳۵)؛ زیرا تحکیم در جایی معنا پیدا می‌کند که دو شخص در حقوق و واجبات مستقل باشند و اگر حکومت مرد (آن‌گونه که صاحب‌المنار بیان می‌کند) مطلق بود، تحکیم معنا نداشت و از طرفی زن نیز در تصرفات اموال شخصی و انجام واجبات دینی آزاد است و حتی در مواقع خاص در جهاد و مبارزه مسلحانه می‌تواند بدون اذن شوهر شرکت کند. همه اینها دلیل بر محدود بودن اختیارات شوهر است.

بنابراین، از منظر صاحب‌المیزان، اولاً محدوده قیومیت مرد، فراتر از محیط خانوادگی است و مسائل کلان جامعه را که قوام جامعه به آن است، در برمی‌گیرد. دوم اینکه قیومیت مرد در خانه به‌گونه‌ای نیست که استقلال زنان در اراده شخصی و عمل فردی‌شان خدشه‌دار گردد، بلکه دایره و قلمرو این قیومیت و ولایت به‌گونه‌ای است که مصلحت و اصلاح امور خانواده را در پی دارد. (مطالعات تفسیری، ش ۲۲، ص ۱۶۸)

بنابراین، نظریه اگرچه ولایت و قیومیت در آیه مربوط به ولایت مرد بر همسرش است و اگرچه این ولایت محدود است؛ ولی شامل امورات مربوط به استمتاعات جنسی خواهد بود و از آنجایی که امورات درمانی ناباروری، مرتبط با مسائل جنسی است ولایت مرد بر همسرش در این زمینه بنا بر نظر سوم نیز ثابت خواهد بود.

دیدگاه چهارم: مسئولیت شوهر در برابر خانواده و نه قیومیت یا ولایت

دیدگاه دیگری که بین فقهای متأخر طرف‌دارانی دارد، این است که واژه «قوام» در آیه به معنای «ولایت» و «سلطه» نیست؛ بلکه به معنای عهده‌دار شدن هزینه‌های زندگی زن و اداره امور خانواده است. به این معنا که چون توانایی و استطاعت مرد در مسائل اجتماعی و اقتصادی بیشتر از زن است، او باید برای تحصیل مال و تأمین معاش خانواده تلاش و کوشش کند و به اصطلاح، به آن قیام نماید.

مرحوم شیخ طوسی بی‌آنکه اذعاناً به مزیت و حاکمیت مردان داشته باشد، در توضیح واژه قَوّام فرموده است: «قَوّام بر دیگری، کسی است که متکفل و عهده‌دار امور دیگری همچون نفقه، پوشاک و سایر نیازمندی‌های او است» (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۲)

و همین‌طور صاحب تفسیر خسروی در این باره نوشته است: «قَوّامون، یعنی قائم بر امر زنان‌اند، در کارهای آنان قیام و ایستادگی و در محافظت‌شان رعایت و مراقبت دارند و اینکه مردان قوام بر زنان باشند، یعنی از شأن و طبیعت آنهاست که به امر زنان قیام کنند و به بهترین وجه در رعایت آنها بکوشند.» (خسروانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷)

علاوه بر این جمعی از اندیشمندان کمترین اشاره‌ای به برتری و اشراف مرد نداشته‌اند، بلکه آن را مردود دانسته‌اند، و قوام بودن مرد را به‌نوعی تکلیف و مسئولیت تبیین کرده و تسلط، رهبری و ریاست او را در راستای آن توجیه نموده‌اند. از آن جمله آیت اله جوادی آملی می‌فرماید: «قوام بودن نشانه کمال و تقرّب به خدا نیست، همان‌گونه که در وزارتخانه‌ها، مجامع، ... افرادی هستند که مدیر و رئیس و سرپرست‌اند، ولی این فخر معنوی محسوب نمی‌شود... قَوّام بودن مربوط به کارهای مدیریت و اجرایی است... چون مسائل اجتماعی و اقتصادی، و کوشش برای تحصیل مال و تأمین نیازمندی‌های منزل و اداره زندگی را مرد بهتر به عهده می‌گیرد و مسئول تأمین هزینه است؛ سرپرستی داخل منزل هم با اوست، ولی چنین نیست که از این سرپرستی بخواهد مزیتی به دست آورد، بلکه یک کار اجرایی و یک وظیفه است نه یک فضیلت.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۶)

ایشان در ادامه از تفسیر همین آیه برداشت می‌نماید که قوام نوعی مسئولیت و وظیفه است نه برتری و سلطنت؛ عبارت «الرجال قوامون علی النساء». به این معنی نیست که زن اسیر مرد است و مرد قوام، قیوم و مدیر و می‌تواند به‌دلخواه خود عمل کند، این آیه به مرد در مقابل زن دستور سرپرستی می‌دهد، و این تنها بیان وظیفه است و نه معیار فضیلت است و نه موجب نقص. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۷)

صاحب تفسیر الفرقان نیز ولایت به معنای سرپرستی و وظیفه را اثبات می‌کند و در مورد این آیه نوشته است: «قوام به معنای مراقبت نیکو از زنان و حفظ و حراست شایسته از آنان است و این قوامیت برای برتری گروه مردان بر زنان نیست و هیچ ولایتی بر مرد مقرر نشده است» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۴، ص ۳۷). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز همین معنا را می‌پذیرد و در تفسیر این آیه می‌نویسد: مقصود از «مردان، سرپرست و نگهبان زنان‌اند» استبداد و اجحاف و تعدی نیست؛ بلکه خانواده یک واحد کوچک اجتماعی است و مانند یک اجتماع بزرگ باید یک رهبر و سرپرست داشته باشد و این سرپرستی با مرد است این موقعیت به خاطر وجود خصوصیات در مرد است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۱۲).

از این رو، جمعی حتی به جای واژه «ریاست شوهر» عنوان «سرپرستی» (محقق داماد، ۱۳۸۹، ص ۲۸۸ و مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۱۱) یا «مدیریت» (رشیدپور، ۱۳۷۳، ص ۷۱) را به کار برده‌اند، چه اینکه واژه سرپرست و به ویژه مدیر بیشتر حکایت از بعد تکلیفی این موقعیت مرد دارد، برخلاف لفظ ریاست که جنبه برتری و امتیاز را بیشتر می‌رساند.

بنابراین، بیانات مذکور این دسته از فقها، ولایت به معنای وظیفه و مسئولیت در قبال زن است، اما باید دانست که این دسته از فقها طبق قاعده سلطنت (الناس مسلطون علی اموالهم) و با استفاده از قاعده اولویت، نکته‌ای را با عنوان «سلطنت انسان بر نفس خود» را اثبات می‌کنند (محقق داماد، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۳)، صاحب جواهر در این باره می‌فرماید: در فرضی که بیماری عاقل و بالغ است، اذن وی جهت معالجه معتبر است و اذن ولی لازم نیست؛ زیرا در این حال او اصلاً ولی‌ای ندارد و خود نسبت به دیگران بر نفسش مقدم است (نجفی، ۱۳۶۲، جلد ۸، ص ۱۳)؛ بنابراین جمع بین قاعده سلطنت و معنای ولایت و قیومیت این است که مرد فقط در مقابل زن مسئولیت دارد و در مسائل درمانی و درمان ناباروری اذن خود زن لازم است و اذن مرد تأثیری ندارد.

تطبیق نظریات چهارگانه بر موضوع موردنظر

بنا بر آنچه گذشت، طبق نظریه دوم که زن در همه امور به طور مطلق، باید تابع مرد باشد و در نتیجه برای اعمال پزشکی خود از جمله بارداری نیازمند اذن شوهر خواهد بود. طبق نظریه اول و سوم، اگرچه ولایت مرد بر همسرش محدود و مقید است لکن درمان ناباروری و درمان از مواردی که ولایت بر آن ثابت است، خواهد بود و اذن شوهر لازم است. اما نظریه چهارم تفسیر متفاوتی از آیه داده است و منظور از قوام را سلطه و ولایت مرد بر زندگی نمی‌داند، بلکه به معنای عهده‌دار شدن هزینه‌های زندگی زن دانسته است که با توجه به این تفسیر نمی‌توان نیاز به اذن زوج در اعمال پزشکی زوجه مثل باروری را استنباط کرد؛ بنابراین با توجه به سه نظریه اول اذن شوهر در بارداری مصنوعی لازم است؛ ولی بنا بر نظریه چهارم لازم نیست لکن باید توجه داشت که این نتایج فقط بر اساس میزان ولایتی است که از آیه ۳۴ نساء برداشت می‌شود و قیود و شرایطی که برای این ولایت از ادله دیگر قابل اثبات است در ادامه این نوشتار ذکر خواهد شد.

۲) اثبات حق استیلا در زن با توجه به لزوم اذن شوهر بنابر قاعده "معروف"

پس از اثبات قیومیت و ولایت مرد بر زن - با عنایت به تفاوت چهار نظریه تبیین شده - باید دانست که اسلام در واگذاری رسالت سنگین قوامیت و مسئولیت توأم با ایفای وظیفه، در این خصوص مرد را به حال خود واگذار نکرده و پیوسته قیود و شرایطی فقهی و حقوقی در آیات متعدد نسبت به این ولایت متذکر می‌شود. از جمله این شرایط، رعایت اصل و قاعده معروف است، تأکید بر این اصل تداوم اصل کلی امر به معروف و نهی از منکر در عرصه زندگی اجتماعی است؛ لذا خارج از محدوده معروف، مرد حق تحکم و تحمیل بر زن را هرگز ندارد. در قرآن کریم، اصل معروف، به کرات به عنوان مبنای برخورد مرد با زن به کاررفته است؛ لذا در ادامه چند مورد از آیات قرآن مبنای این قاعده بیان گردیده و پس از آن به بیان معنا و تفسیر واژه معروف از لسان علما و مفسرین، به عنوان روشی حاکم بر روابط زن و شوهر، پرداخته می‌شود:

مبانی قرآنی قاعده "معروف"

باید دانست که مبانی قرآنی این قاعده عبارت‌اند از:

اول) «عاشروهن بالمعروف» علامه طباطبائی این عبارت را اصل قرآنی برای زندگی اجتماعی زن دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۰۲) و ضمیر «هُنَّ» را به همه زنان برگردانند، نه فقط همسر. طبق این بیان معنای آیه این است که ارتباط و معاشرت مردان با زنان باید مطابق معروف باشد.

دوم) «وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» علامه طباطبائی «قول» را به معنای مطلق معاشرت می‌داند (همان، ص ۲۷۴) و با آن که این خطاب به زنان پیامبر است، معتقدند این امور بین زنان پیغمبر و سایر زنان مشترک است (همان، ص ۴۸۰) طبق این بیان، می‌بینیم که وظیفه زنان هم در معاشرت با مردان رعایت مبنای معروف است.

سوم) عنایت قرآن برای تفهیم معنای معروف در ایجاد ارتباط با زنان آن قدر فراوان است که به‌غیراز این دو جا که با صراحت ذکر کرده است سی و هشت مرتبه دیگر واژه معروف تکرار شده که نوزده مرتبه آن در مورد زنان است (بقره: ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۳۱ و ۲۴۱؛ نساء: ۲۵؛ ممتحنه: ۱۲؛ طلاق: ۲؛ طلاق: ۶)

موارد فوق نشان می‌دهد که قرآن به رعایت معروف، در ایجاد ارتباط با زنان تکیه فراوان دارد. چه در اصل ارتباط و چه جزئیات آن مانند تناسب و وظایف متقابل، نگهداری یا رهایی یا رجوع بعد از طلاق، تهیه لباس زن، برخورد زنان، فقدان طولانی مدت شوهران، خواستگاری کردن از زنان، انصراف از ازدواج قبل از نزدیکی، خروج از خانه شوهر متوفی، کمک به زنان مطلقه، پرداختن مهر زنان و مشورت کردن با همسر در مورد فرزند. در همه این آیات، قرآن تأکید کرده است به معروف رفتار شود. بعلاوه تعبیر «معروف» و آیات آن به‌گونه‌ای است که قانون عام و کلی را می‌رساند و با هیچ تخصیص و تقییدی سازگاری ندارد. یعنی، نمی‌توان گفت: نسبت به زنان با معروف و نیکی رفتار کنید، مگر در فلان مورد. ازاین‌رو، معروف، اصل کلی است که هیچ تخصیصی را نمی‌پذیرد و تنها قانون

عام اسلامی در مجموع روابط با زنان است. (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۷۹)

علاوه بر این از آیات اشاره شده فهمیده می شود که واژه معروف، معنایی ژرف تر و گسترده تر از قانون مندی و عدل گرایی دارد و چنان که (معروف) شامل حق قانونی و عادلانه می شود، همچنین کارهای ارزشی و اخلاقی و انسانی را نیز در بر می گیرد. یعنی، رفتاری افزون بر حق و عدل که نوعی نیکوکاری و شایسته ارزش های متعالی انسانی است. پس اگر گفته شود با زن به حق یا به عدالت رفتار کنید، یعنی حق عادلانه او را بدهید و اگر گفته شود با (معروف) با او رفتار کنید، یعنی بیش از حق به او رسیدگی کنید. (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۷۸)، البته در بحث این نوشتار معنای مطابق عدل بودن معروف، مد نظر است نه معنای اخلاقی و استحبابی آن.

استنادات لغوی و فقهی معنای "معروف"

ابن منظور در لسان العرب، معروف، کار موافق با طبع که نفس انسان بدان متمایل است و با آن آرامش می یابد شناسانده است، مؤلف قاموس در باب معروف می گوید که "معروف: شناخته شده و آن، مقابل منکر است و از آن کار نیک مطابق فطرت قصد، می شود."

در آیات ۲۳۱ و ۲۶۳ سوره بقره و غیره، مراد از معروف کاری عملی و قولی است که مطابق عقل و فطرت سلیم بوده باشد. در این صورت مطلق معروف مورد تصدیق شرع است. خواه شرع بالخصوص به آن تصریح کرده باشد یا نه (قرشی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۳۲۸)

علامه طباطبائی کلمه عرف را به معنای سنن و سیره های جمیله جاریه در جامعه تفسیر می کند که عقلای جامعه، آن ها را می شناسند به خلاف آن عملیات نادر و غیر مرسوم که عقل اجتماعی آن را انکار می کند. (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۵۶۵).

در تفسیر صافی نیز در ذیل آیه مورد بحث آمده است: «با زنان بر وفق عدالت و انصاف رفتار کنید و به آن ها سخن نیک و پسندیده بگویید»، مرحوم طبرسی در توضیح آیه می نویسد: «مقصود هم زیستی مطابق فرمان خداوند است که ادای

حقوق زن باشد. مانند حق بهره‌وری جنسی، پرداخت نفقه و کار و سخن زیبا، معروف، این است که آزار جسمی و گفتاری نسبت به زن، روا ندارد، خوش‌زبان و گشاده‌رو باشد» (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۴)

با توجه به کلمات مذکور فقها و مفسرین و اهل لغت روشن می‌شود که روش معروف یا عرف پسند، روشی است که با ذوق اجتماعی شناخته می‌شود و سه شرط دارد: موافقت با عقل، موافقت با شرع و موافقت با طبع انسان، بنابراین اموری که در جامعه، جافته‌اند ولی خلاف شرع یا عقل یا طبع انسانی باشد، معروف محسوب نمی‌شود.

نتیجه قاعده "معروف"

با چنین تعریفی معلوم می‌شود اصل حاکم بر ارتباط زن و مرد، «معروف و عرف پسند» بودن است، یعنی روش پسندیده‌ای با حدود شرع و عقل و طبع که جامعه می‌پسندد.

با این توضیح و بیانات از کلمات علما مربوط به قید معروفیت، معلوم می‌شود مقداری از این قید معروفیت از نظر فقهی لزومی و مقداری از آن غیر لزومی و استجابی است و تعیین لزومی یا غیر لزومی بودن موارد این معروف نیز به نظر خود عرف بر می‌گردد، بنابراین اصل مقید بودن ولایت مرد به معروفیت ثابت است و برای تعیین لزومی یا غیر لزومی بودن موارد معروف ولایت باید به عرف مراجعه نمود.

نتیجه بر اساس قیومیت و معروف

بنا بر قاعده قیومیت و نظریات بیان شده و ادله آن، و با توجه به تبیین آیه معروف، معلوم شد یکی از قیود قوامیت مرد بر زن معروف بودن رفتار اوست لذا در مسئله موردنظر این نوشتار، شرطیت اذن یا عدم اذن شوهر در استیلا مصنوعی توسط زن باید صغرای قاعده معروف باشد و برای تعیین این تطبیق، باید به عرف مراجعه کرد که آیا عمل باروری مصنوعی زن بدون اذن شوهر کاری است که از نظر عرف معروف هست یا نه؟ و همین‌طور اذن ندادن شوهر، کاری است که از نظر عرف معروف است یا نه؟ البته مهم‌تر از این دو، این نکته باید معلوم گردد که از

منظر عرف، شرط بودن اذن شوهر در باروری مصنوعی زن مطابق معروف است یا عدم شرطیت آن؟

در پاسخ باید گفت که به نظر می‌آید با مراجعه به عرف معلوم می‌گردد با توجه به حقوق عرفی شوهر علی‌الخصوص در روابط جنسی مثل بحث ناباروری و حق استیلا و رسیدن به فرزند، عرف اذن شوهر را در فرزنددار شدن زن شرط می‌داند و آن را مصداق یک معروف می‌بیند.

تا اینجا بر اساس معنا و تفسیر دو آیه شریفه «قیمومیت» و «معروف» و مبتنی بر نظریات متعدد حاصل از این نگاه‌ها، بحث صغروی اذن شوهر در مسئله خاص ناباروری و حق استیلا و زن اجمالاً روشن گردید و معلوم شد که اذن شوهر در این مورد از منظر فقه لازم است و در ادامه با نگاهی به لزوم اطاعت زن از شوهر یا عدم آن و با توجه به ادله خاص مربوط به دو مسئله موردنظر این نوشتار، ضرورت اخذ اذن شوهر در این مسائل ناباروری بررسی می‌گردد که در صورت اثبات لزوم اذن شوهر معلوم خواهد شد که ادله بعدی موید دلایل گذشته خواهد بود.

۳) اثبات حق استیلا و زن با توجه به لزوم اطاعت و تمکین

علاوه بر ادله ذکر شده برای اثبات شرط لزومی اذن شوهر در روابط زن و شوهر و در مورد بارداری مصنوعی، لازم است برای اتقان بیشتر مسئله به ادله قابل استناد برای اثبات لزومی یا غیر لزومی بودن اشاره می‌گردد.

الف) لزومی بودن حق اطاعت

یکی از دلایلی که برای اثبات یا رد حق استیلا و زن بدون اذن شوهر قابل استناد است حق لزومی شوهر در مطیع بودن زن نسبت به وی است آن‌گونه که در روایات آمده است که از جمله حقوق شوهر بر زن اطاعت از او است مثل صحیح محمد بن مسلم «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةً إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ فَقَالَ لَهَا أَنْ تُطِيعَهُ وَلَا تَعْصِيَهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۰۷) با توجه به دلالت این روایت زن باید به طور مطلق از جمله در مورد بارداری از شوهر خود اطاعت کند.

در این جا یک ابهامی وجود دارد و آن این که آیا عبارت «حق الزوج علی المرأة» ظهور در وجوب دارد؟ اگر چه می‌توان با نگاه اول گفت چنین ظهوری محقق است؛ ولی کثرت استعمال این ترکیب در موارد مستحب باعث تضعیف این ظهور خواهد شد به عنوان مثال در برخی روایات آمده است که: «للمسلم علی أخیه ثلاثون حقاً» و این حقوق سی گانه بر برادر مؤمن از موارد استحبابی است. ۱ علاوه بر این در برخی از روایات تعبیر حقوق واجب وجود دارد؛ ولی این حقوق از نظر فقهی واجب نیست؛ بلکه این موارد در این روایات از مستحبات مؤکد است؛ مثلاً در روایت موثقہ مسعدة بن صدقة این گونه آمده است که: «و بِإِسْنَادِهِ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ سَبْعَةُ حُقُوقٍ وَاجِبَةٍ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - الْإِجْلَالُ لَهُ فِي غَيْبَتِهِ وَالْوُدُّ لَهُ فِي صَدْرِهِ - وَالْمُؤَاسَاةُ لَهُ فِي مَالِهِ وَأَنْ يُحَرِّمَ غَيْبَتَهُ - وَأَنْ يَعُودَهُ فِي مَرَضِهِ وَأَنْ يُشَيِّعَ جَنَازَتَهُ - وَأَنْ لَا يَقُولَ فِيهِ بَعْدَ مَوْتِهِ إِلَّا خَيْرًا.» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق؛ ج ۱۲، ص ۲۰۸)

پاسخ ابهام این است که دو احتمال در اینجا قابل طرح است یک احتمال، نگاه جمودگرایانه به این ترکیب است که در همه جا به معنای وجوب است مگر این که قرینه بر خلاف آن اقامه شود و احتمال دیگر این است که وقتی یک لفظی در غیر معنای حقیقی خود کثرت استعمال پیدا کرد دیگر نمی‌توان گفت این لفظ ظهور در آن معنای حقیقی دارد، چراکه همین کثرت استعمال خود قرینه‌ای برای انصراف از معنای حقیقی است، بنابراین احتمال دوم قابل پذیرش است. علاوه بر این، اشکال دیگری که در روایات اطاعت وجود دارد این است که اطلاق امر به وجوب اطاعت قابل التزام نیست. یعنی کسی به اطلاق آن فتوا نداده است؛ بنابراین به طور مطلق اطاعت زوجه از زوج واجب نیست. در این صورت این دلیل وجوب اطاعت مجمل می‌شود و قابل استدلال در مسئله نخواهد بود؛ بنابراین نمی‌توان با این دلیل وجوب اطاعت زن از مرد در استیلااد مصنوعی و اخذ اذن از شوهر را اثبات نمود.

ب) امر به اطاعت از شوهر

روایات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که در آن تعبیر «حق» وجود ندارد؛ بلکه در آن امر به اطاعت آمده است. از جمله آن‌ها این روایت است: «بَابُ وُجُوبِ طَاعَةِ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ» عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - خَرَجَ فِي بَعْضِ حَوَائِجِهِ فَعَهَدَ إِلَى امْرَأَتِهِ عَهْدًا - أَنْ لَا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا حَتَّى يَفْدِمَ قَالَ - وَإِنَّ أَبَاهَا قَدْ مَرَضَ فَبَعَثَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - تَسْتَأْذِنُهُ أَنْ تَعُودَهُ فَقَالَ لَا - اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَاطِيعِي زَوْجَكَ - قَالَ فَتَقَلَّ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ ثَانِيًا بِذَلِكَ - فَقَالَ اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَاطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ - فَمَاتَ أَبُوهَا فَبَعَثَتْ إِلَيْهِ أَنْ أَبِي قَدْ مَاتَ - فَتَأْمُرُنِي أَنْ أَصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا - اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَاطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ - فَدُفِنَ الرَّجُلُ فَبَعَثَتْ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - أَنْ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ وَلِإِيكَ بِطَاعَتِكَ لِرِزْوَانِكَ. « (حر عاملی، ۱۴۱۶ق؛ ج ۲۰، ص: ۱۷۴)

این امر به اطاعت شوهر نیز با مشکل عدم التزام فقها به اطلاق آن، مواجه هست و بر فرض که این اطلاق ثابت باشد معلوم نیست قابل تعمیم به موارد نوظهور مثل اطاعت زن از شوهر در امر استیلاد مصنوعی باشد - بنابراین نظریه که اطلاقات نسبت به موارد نوظهور منصرف است یا حداقل احتمال انصراف دارد - بنابراین لزوم اذن از شوهر در موارد بارداری مصنوعی و درمان‌های پزشکی نوظهور به وسیله این دو دلیل اخیر قابل اثبات نیست (گرچه در مطالب قبل بیان شد که لزوم اذن شوهر در درمان‌های ناباروری بر اساس ولایت و قیومیت شوهر و بر اساس معروف بودن روابط زن و شوهر قابل اثبات است و این دودسته دلیل با یکدیگر منافاتی ندارد؛ چون گروه اول اثبات لزوم اذن نمود و گروه دوم دلالتی نداشت که نباید در مسائل ناباروری، اذن گرفت؛ بلکه معلوم شد این دسته دوم دلالتی بر لزومی بودن اذن شوهر ندارد، لذا دلایل اولیه مثبت اذن به قوت خود باقی است).

۴) اثبات حق استیلا زن با توجه به دلایل خاص مرتبط

حکم فقهی استفاده زن از منی شوهر و گرفتن اسپرم و جنین اهدایی بدون اذن او، علاوه بر اینکه با توجه به ادله عمومی بیان شده، قابل تعیین است - لزوم اخذ اذن شوهر از موارد قید معروف برای ولایت و قیمومیت مرد است -، دلایل خاصی نیز در این زمینه قابل ذکر و تحلیل است که نتیجه فقهی یکسانی با ادله عمومی دارد.

الف) تصرف در مال غیر

علاوه بر ادله گذشته که برخی قابل تعمیم به حق استیلا از مصنوعی زن نبود لکن برخی دیگر می‌توانست اثبات لزوم اذن شوهر را در استیلا از مصنوعی بنماید، می‌توان چند وجه دیگر برای حرمت به عنوان دلایل خاص این دو فرع خاص در نظر گرفت.

یکی این که استفاده از منی مرد بدون اذن او تصرف در متعلقات شخص بدون اذن آن شخص است و جایز نیست (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۶، ص ۲۶۶) یعنی منی دارای ارزش مالی است و استفاده زن از آن تصرف در مال شوهر به حساب آمده و جایز نمی‌باشد و حتی در فرضی که مرد منی خود را حین مباشرت یا غیر آن دور بریزد، به صرف دور ریختن اعراض تحقق پیدا نمی‌کند؛ لذا باید زن از مرد اذن استفاده داشته باشد والا جایز نخواهد بود.

برای روشن شدن این نکته باید دید در صورت انزال و دورریختن منی، آیا این از نظر عرف بدین معنای اعراض زوج از منی و مال خود نیست تا استفاده بدون اذن از آن جایز باشد؟ پاسخ این است که در عرف امروزی بلاد مسلمانان، منی ریخته شده ارزشی ندارد (اگر چه ممکن است در جای دیگری ارزش داشته باشد) در این صورت اعراض محقق است و نیازی به اذن نیست بعلاوه اینکه ممکن است به دلیل مال نبودن منی به سبب نجاست یا قذارَت یا... نیز قائل به جواز استفاده از آن توسط همسر شد.

نکته دیگر اینکه در فرض اعراض از منی انزال شده و عدم لزوم اذن، باید دید آیا مرد می‌تواند از اعراض خود برگردد یا خیر؟ در پاسخ گفته می‌شود از منظر

فقه پس از اعراض از مال حق برگشت مجدد بر اساس اصل آزادی اراده و تسلط بر اموال برای صاحب مال ثابت است (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۵۹) و در فرض شک در بقاء علقه مالی بین مالک و مال، می توان وجود علقه بین شخص و مال را استصحاب کرد چرا که با توجه به وجود حالت سابقه از نظر فقهی و اصولی شرایط برای جریان اصل عملی استصحاب مهیا است و باید پذیرفت که هنوز علقه بین مال و شخص وجود دارد بنابراین زن بدون اذن حق استفاده از منی دور ریخته را ندارد.

در ادامه این نکته جانبی خود را نشان می دهد که چنانچه زن به هر دلیلی مجاز باشد از منی استفاده کند و خود را باردار کند (به عنوان مثال مرد منی خود را به شخص ثالثی فروخته باشد و زن از او منی را بخرد در این صورت به یقین زن احتیاجی به اذن زوج ندارد) آیا زن حق دارد کاری کند که برای مرد تکلیف مالی ایجاد کند؟ مثلاً باعث شود بر مرد ادای نفقه فرزند واجب شود؟ جواب این است که اصل کلی و کبرای این مسئله از نظر فقهی مجاز است به این معنا که ایجاد کردن موضوع تکلیف دیگران، مانع شرعی ندارد، مانند این که به دیگری سلام کردن، موضوع وجوب سلام را برای دیگری ایجاد می کند و از این جهت اشکالی وجود ندارد (حرعاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵۷). یا مثلاً کسی مخارج حج دیگری را برعهده بگیرد و وظیفه حج را برای او اثبات نماید، (این مثال از مصادیق حج بذلی است که قبول کردن آن برای شخص واجب است؛ زیرا شخص در این صورت مستطیع است نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۱۷، ص ۲۶۱)، مثال دیگر اینکه کسی به دیگری خبر می دهد که جایی از مسجد نجس است و تردیدی در آن وجود ندارد. شنونده های دیگر نیز تکلیف اثبات می شود، و در این موارد از منظر فقه ایجاد شرایط برای تکلیف دیگران جایز شمرده شده است و تردیدی در آن وجود ندارد. بنابراین اصل این مسئله «ایجاد تکلیف برای دیگران» جایز است و فرض موردنظر نیز از مصادیق همین حکم است و جایز خواهد بود، مگر این که گفته شود این مسئله باعث ضرر به دیگری است و ضرر به دیگری از منظر شرع جایز نیست؛ بنابراین در فرض موردنظر نباید با استفاده از منی مرد برای وی تکلیف ایجاد نمود.

در پاسخ به چنین اشکالی می‌توان بیان کرد که چنین ضرری مصداق قاعده «لا ضرر ولا ضرار» نیست؛ زیرا در چنین شرایطی ضررزننده، شارع است و شخص دیگر نیست؛ بنابراین اضرار صدق نمی‌کند، و در نتیجه ایجاد موضوع وجوب نفقه توسط زن برای شوهرش منع شرعی ندارد.

نتیجه اینکه در فرض دورریختن منی توسط مرد و عدم اعراض به دلیل عرف و عدم مالیت استفاده بدون اذن زن از منی شوهر اشکالی ندارد؛ ولی در صورت اعراض و برگشت شوهر حق او برمی‌گردد و علقه باقی است و اذن لازم است و در چنین فرضی اشکال ایجاد تکلیف برای دیگران به وجود می‌آید که این اشکال با توضیحات بیان شده رفع شد.

لازم به ذکر است که این دلیل خاص - مال غیر بودن - در مورد گرفتن اسپرم یا جنین اهدایی از اجنبی صدق نمی‌کند چرا که جنین یا اسپرم از طرف دیگری به این زن اهدا می‌گردد.

ب) محدود کردن استمتاعات جنسی

وجه دیگر حرمت این است که زن با این عمل بارداری مصنوعی با منی مرد، استمتاعات جنسی مرد را در فرض حاملگی محدود می‌کند؛ زیرا در برخی شرائط حاملگی، امکان استمتاع وجود ندارد و از جمله حقوق شوهر بر زن، حق استمتاع است و در صورت تعارض آن با دیگر حقوق و تکالیف، حق استمتاع مقدم است؛ بنابراین، زن بدون اذن شوهر نمی‌تواند کاری انجام دهد که با این حق منافات داشته باشد؛ مانند اجیرشدن برای شیردادن. (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۷، ص ۳۱۱)

مرحوم سبزواری دلیل لزوم حق استمتاع را ادله اربعه کتاب و روایات و اجماع و عقل می‌داند؛ از قرآن شریف اشاره به دو آیه «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ اَتَىٰ سِتْنُمْ» و «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» می‌کند و از روایات دو مورد را بیان می‌نماید که پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید که خود را بر شوهرت صبح و شب عرضه بنما «و تعرض نفسها علیه غدوة وعشية»، و دیگری اینکه پیامبر ﷺ می‌فرماید «و لا تمنعه نفسها و إن كانت علی ظهر قتب»، و قوله ﷺ «أن تحبیه إلی حاجته و إن كانت علی قتب»، علاوه بر این می‌فرماید که حق لزومی

اجماعی بین مسلمین بلکه بین عقلاً است و در نهایت دلیل عقلی را این گونه بیان می کند که این حق از مقومات زوجیت است (سبزواری، ۱۳۴۵ق، ج ۲۵، ص ۲۰۱) بنابراین، حق استمتاع زوج از حقوق لزومی است و حکم مسئله و فرع مورد نظر یعنی استیلااد مصنوعی و استفاده بدون اذن از اسپرم شوهر و یا دریافت جنین یا اسپرم اهدایی معلوم می شود و آن اینکه چنانچه با حقوق استمتاعی شوهر از نظر عرف مخالفتی داشته باشد اذن شوهر شرط خواهد بود و اگر با حقوق استمتاعی جنسی مخالفتی نداشته باشد نیازی به اذن شوهر نیست به نظر می آید با مراجعه به عرف روشن است که به طور کلی بارداری و حاملگی منافات با استمتاعات جنسی مرد دارد و بدون اذن او جایز نیست وانگهی این اذن و عدم اذن در استیلااد مصنوعی چه با استفاده از اسپرم خود شوهر و چه از طریق اسپرم یا جنین اهدایی، از اهمیت بیشتری برخوردار است چرا که عملی است که خودبه خود انجام نمی شود؛ بلکه حتماً با اراده و اختیار و غالباً با مراجعه به پزشک و مرکز درمانی صورت می گیرد و وجود اذن و عدم آن در انجام این عمل واضح است و باید حکم شرعی آن قبل از عمل روشن باشد.

بنابراین، با توجه به مطالب یاد شده معلوم شد برخی از ادله عام یا خاص، قابل تعمیم به موارد استیلااد مصنوعی نیست؛ ولی برخی از ادله عام و خاص قابل تطبیق است و حکم نهایی این است که اذن شوهر در استیلااد مصنوعی زن و فروعات آن لازم است.

در ادامه نظرات فقها در مسئله اذن شوهر در درمان و به ویژه در درمان ناباروری و فروعات خاص آن بیان می شود تا نتیجه به دست آمده در این نوشتار با عنایت به ادله عام و خاص، بر نظرات فقها معاصر تطبیق گردد.

۵) تطبیق نتیجه با نظرات برخی فقهای معاصر

برخی از فقها بر این نظرند که در مورد اقدامات پزشکی که جنبه درمانی دارد، زوجه می تواند بدون اذن شوهر به درمان خود اقدام نماید و دلیلی مبنی بر اینکه زن با عقد زوجیت از حق طبیعی خویش در محافظت از سلامتی اش صرف نظر کرده باشد، وجود ندارد. اگر شوهر بدون دلیل موجه و معقول با امر معالجه

همسر خود مخالفت نماید، از آنجا که شوهر حق صدمه زدن به همسر خود را ندارد، مخالفت وی اثری ندارد. مع الوصف، در مورد اقدامات طبی که جنبه درمانی ندارد یا در ارتباط با امور زناشویی است (علی الظاهر از نظر عرف یکی از این موارد آن دریافت جنین از بانک جنین جهت بارداری است چرا که در صورت باردارشدن زن مرد به خوبی نمی‌تواند به استمتاعات جنسی خود برسد و ممکن است گفته شود عرفاً حق شوهر مورد تعرض قرار می‌گیرد) مانند بستن لوله‌های رحمی جهت جلوگیری از بارداری که عمدتاً جنبه درمانی نیز ندارد، نیازمند اذن زوج است. (شجاع‌پوریان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴)

در واقع، این گروه در خصوص اعمال پزشکی قائل به تفصیل شده‌اند و آن دسته از اعمال پزشکی که مربوط به زندگی زناشویی است یا برای طرفین مؤثر است، آزادی و اراده زوجین محدود می‌شود و علاوه بر رضایت فرد، رضایت همسر نیز باید به آن ضمیمه شود؛ لکن در سایر اعمال پزشکی، اصل آزادی اراده حاکم است - این دسته جراحی‌های پیوند اعضا نیز که به منظور برداشتن عضوی از اعضای زوجه و پیوند آن به فردی نیازمند صورت می‌گیرد را نیز نیازمند موافقت زوج می‌دانند - (عباسی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۲)

لازم به توضیح است که این گروه دلایل خود را ریاست شوهر بر خانواده و لزوم تمکین و اطاعت زوجه از زوج بیان نموده‌اند که با توجه به توضیحاتی که در مورد مفهوم و حدود و ثغور ریاست و ولایت شوهر بر زوجه داده شد، به نظر می‌رسد این دلایل موجّه و قابل دفاع، همان دلایل مذکور در این نوشتار هستند. در مقابل برخی از فقها اذن زوج را در مسائل درمانی لازم ندانسته‌اند و آن را از اختیارات خود زوجه برشمردند، و فرمودند اعمال پزشکی زوجه که جنبه درمانی دارد، نیازمند اذن زوج نیست^۱ (رحیمی، صادقی، امانی، ۱۳۹۰، ص ۳۹)؛ اما همین

۱. آیت‌الله خامنه‌ای: تحصیل اذن و برائت از شوهر زن لازم نیست. آیت‌الله صافی: برای معالجه، اذن بیمار چنانچه عاقل و بالغ باشد، کافی است. آیت‌الله سیستانی: رضایت زن کافی است و طبیب مسؤولیتی در برابر شوهر ندارد؛ مگر اینکه بیمار بیهوش باشد که باید از ولی او رضایت گرفته شود. آیت‌الله مکارم: باید از خود زن اذن بگیرند. آیت‌الله روحانی: باید اذن و برائت را از خود زن گرفت.

فقه‌ها قائلند در صورتی اخذ رضایت زوج لازم است که این عمل مانع حق استمتاع جنسی زوج گردد (رحیمی، صادقی، امانی، ۱۳۹۰، ص ۴۱) در واقع این دسته از فقه‌ها نیز در اقدامات پزشکی مخالف مصالح خانواده، اذن را لازم می‌دانند و حکومت مصالح خانواده را دائماً مهم می‌دانند و لذا می‌توان گفت این مسئله دریافت جنین از بانک و بارداری از این موارد مهمه است و بنا بر نظر این دسته دوم از فقه‌ها نیز اذن شوهر در این مسئله دریافت جنین لازم و ضروری است.

بنابراین، نتیجه به دست آمده از ادله تبیین شده در این نوشتار با نتیجه و دلایل هر دو دسته از فقه‌ها همخوانی دارد چرا که طبق نظر هر دو دسته فقه‌ها اذن شوهر در استیلااد مصنوعی - چه بارداری با منی شوهر و چه با دریافت جنین یا اسپرم از بانک جنین جهت باروری - لازم است یا به دلیل اینکه در مسائل زناشویی و استمتاع جنسی که مرتبط با حقوق شوهر است باید اذن شوهر لحاظ گردد (دلیل دسته اول فقه‌ها)، یا به دلیل اینکه مصالح خانواده حائز اهمیت و حق است که مصالح کلی خانواده مورد توجه قرار گیرد و دریافت جنین و بارداری از امور مهمه در زندگی مشترک و خانواده است (دلیل دسته دوم فقه‌ها).

نتیجه‌گیری

۱. ثابت گردید که اصل حق استیلااد در روابط زناشویی به عنوان یک حق متعارف برای شوهر پذیرفته شده است؛ اما تسری این حق به شیوه‌های نوین باروری همچون تلقیح مصنوعی محل اشکال بوده و تنها در صورتی قابل اثبات است که به صورت صریح به عنوان شرط ضمن عقد نکاح تصریح شده باشد.
۲. از منظر تفسیر آیه قیمومیت بر اساس سه نظریه اول، اذن شوهر در استیلااد مصنوعی، لازم است چرا که طبق این نظرات زن یا مطلقاً در همه امور باید تابع مرد باشد یا اینکه امر استیلااد از مصادیق خاص ولایت مرد محسوب می‌گردد، و نظریه چهارم منظور از قوام را سلطه و ولایت مرد بر زندگی نمی‌داند، بلکه به معنای عهده‌دار شدن هزینه‌های زندگی زن دانسته است پس اذن لازم نیست.
۳. بر اساس قاعده معروف اخذ شده از معنای آیه شریفه «عاشروهن بالمعروف» که به عنوان معیار عرفی و اخلاقی رفتار زوجین قلمداد شده است؛ نتیجه این

شد که شرطیت اذن شوهر از منظر عرف، معروف و لازم است و «معروفیت» قیدِ قیومیت برداشت شده از آیه قبل است.

۴. دلایل «لزومی بودن حق اطاعت» و «امر به اطاعت از شوهر» مجمل است و اطلاقشان نسبت به استیلا در مصنوعی و مسائل نوپدید به دلیل انصراف یا احتمال انصراف، ثابت نیست و نمی‌توان این دلیل را در اثبات لزوم اذن شوهر برای استیلا در مصنوعی زن کافی دانست.

۵. تصرف در منی دور ریخته شوهر یا گرفتن اسپرم یا جنین اهدایی، عرفاً تصرف در مال غیر نیست؛ بنابراین از این جهت اذن شوهر در بارداری مصنوعی لازم نیست؛ اما چنانچه بارداری مصنوعی - با استفاده از اسپرم شوهر یا اسپرم یا جنین اجنبی - با حقوق استمتاعی شوهر از نظر عرف مخالفتی داشته باشد، اذن شوهر شرط است و با مراجعه به عرف، روشن است که به‌طور کلی بارداری و حاملگی منافات با استمتاع جنسی مرد دارد و بدون اذن او جایز نیست.

۶. در مجموع، برخی از ادله مذکور، قابل‌تعمیم به موارد استیلا در مصنوعی نبود؛ ولی برخی از ادله عام مثل معروف بودن روابط زوجین و ادله خاص، مثل عدم منافات عمل زن با حق استمتاع مرد قابل تطبیق بود و حکم نهایی به‌وسیله ادله متعدد، ثابت گردید که اذن شوهر در استیلا در مصنوعی زن و فروع آن لازم است.

منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (بی تا). النهاية فی غریب الحديث. چاپ اول. قم: اسماعیلیان.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دارالفکر.
۳. اردبیلی، احمد (بی تا). زبدة البیان. چاپ اول. تهران: المكتبة الجعفرية.
۴. ایران قوانین و احکام، مجموعه قوانین اساسی - مدنی، ماده ۹۵۷ «قانون مدنی»
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۶ش). ترمینولوژی حقوق. چاپ هیجدهم. تهران: انتشارات گنج دانش.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش). زن در آئینه جلال و جمال. چاپ دوازدهم. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعه، چاپ سوم، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث.
۸. حسینی طهرانی (علامه)، سید محمدحسین (بی تا). رساله بدیعه در تفسیر آیه «الرجال قوامون على النساء».
۹. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. چاپ دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف علامه (۱۴۱۴ق). تذکره الفقهاء. قم: المكتبة المرتضوية.
۱۱. خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰ش). تفسیر خسروی. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). مصباح الفقاهه. قم: انتشارات انصاریان.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. چاپ اول. سوریه: دار العلم.
۱۴. رحیمی، حبیب الله، صادقی، محمدجواد، و عمانی، رضا، رضایت زوج در انجام اعمال پزشکی یا جراحی زوجه. مجله علمی - پژوهشی حقوق خصوصی، دوره ۸، شماره ۱.
۱۵. رشید رضا، محمد (۱۹۹۰م). المنار. بیروت: نشرالهیئة المصرية العامة للكتاب.
۱۶. رشیدپور، مجید. (۱۳۷۳ش) تعادل و استحکام خانواده، تهران: اطلاعات.

۱۷. رضانیا، محمدرضا معلم (۱۳۸۶ ش). باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۱۸. روحانی، سید صادق (۱۳۹۳ ش). المسائل المستحدثة. چاپ دوم. بیروت: دار الزهرا.
۱۹. سیستانی، سید محمدرضا (۱۴۲۸ ق). وسائل الانجاب الصناعية. چاپ اول. بیروت: دار المؤرخ العربی.
۲۰. سیستانی، سید علی (۱۳۸۱ ش). المسائل المتنبه. چاپ نهم. قم: انتشارات دفتر آیت الله سیستانی.
۲۱. شجاعپوریان، سیاوش (۱۳۸۹ ش). مسئولیت قراردادی پزشک در برابر بیمار. تهران: انتشارات فردوسی.
۲۲. شوپایی، حسین (۱۳۹۳ ش). تقریرات مسائل مستحدثة. دست‌نویس.
۲۳. صادقی، محمد (۱۴۰۶ ق). الفرقان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۴. صفایی، سید حسین و امامی، اسدالله (۱۳۸۸ ش). مختصر حقوق خانواده. چاپ نوزدهم. تهران: نشر میزان.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۰ ش). المیزان. چاپ چهاردهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۵ ق). جوامع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلامی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳ ش). المبسوط فی فقه الامامیه. چاپ سوم. تهران: المكتبة المرتضویة.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق). الخلاف. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. عباسی، محمود (۱۳۸۸ ش). مسئولیت پزشکی. چاپ اول. تهران: انتشارات حقوقی.
۳۰. عمید، حسن (۱۳۶۳ ش). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
۳۱. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۲ ش). جامع المسائل. چاپ یازدهم. منذر. قم: امیر العلم وابسته به دفتر آیت الله فاضل لنکرانی.

۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
۳۳. فصل نامه حقوق پزشکی، سال هشتم، شماره سی و یکم، زمستان ۳۳.
۳۴. فیض کاشانی، محمد محسن (بی تا). مفاتیح الشرایع. بی جا: بی نا.
۳۵. قانون مسئولیت مدنی قواعد عمومی. (۱۳۳۹). چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. قرشی، علی اکبر (۱۳۸۱ش). قاموس قرآن. چاپ نهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۹ش). قواعد فقه. بخش مدنی، چاپ بیست و چهارم. تهران: نشر علوم اسلامی.
۳۹. مقدّس اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۳۷۹ش). زبدة البیان فی براهین احکام القرآن، چاپ دوم، قم: مؤمنین.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷ش). شرح آیات منتخب قرآن کریم. چاپ سوم. تهران: انتشارات تابان.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق). استفتانات جدید. چاپ دوم. قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب.
۴۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۴ش). تحریر الوسیله، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۳. موسوی همدانی، سید محمدباقر، (۱۳۸۰ش)، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ چهاردهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۴. مؤمن قمی، محمد (۱۳۷۳ش). کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۵. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲ش). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

References

1. Abbasi, Mahmoud (2009). Medical Liability. 1st ed. Tehran: Hoquqi Publications. (in Persian)
2. al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1410 A.H.). Kitab al-‘Ayn [The Book of ‘Ayn]. 2nd ed. Qom: Hijrat Publications. (in Arabic)
3. al-Hilli, Hasan ibn Yusuf (Allameh) (1414 A.H.). Tadhkirat al-Fuqaha [The Memorandum of Jurists]. Qom: al-Maktaba al-Murtazawiyya. (in Arabic)
4. al-Hilli, Ja‘far ibn al-Hasan (1408 A.H.). Shara‘i‘ al-Islam fi Masa’il al-Halal wa al-Haram [The Laws of Islam Concerning the Permitted and the Prohibited]. 2nd ed. Qom: Esmā‘iliyan Institute. (in Arabic)
5. al-Hurr al-‘Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1416 A.H.). Wasa’il al-Shi‘a [The Means of the Shi‘a]. 3rd ed. Qom: Al al-Bayt (a) Institute for the Revival of Heritage. (in Arabic)
6. al-Khoei, Seyyed Abu al-Qasim (1417 A.H.). Misbah al-Fiqhah [The Lantern of Jurisprudence]. Qom: Ansarian Publications. (in Arabic)
7. al-Kulayni, Abu Ja‘far Muhammad ibn Ya‘qub (1407 A.H.). Al-Kafi [The Sufficient]. 4th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Arabic)
8. al-Raghib al-Isfahani, Husayn (1412 A.H.). Mufradat Alfaz al-Qur‘an [Lexicon of Qur‘anic Terms]. 1st ed. Syria: Dar al-‘Ilm. (in Arabic)
9. al-Sistani, Seyyed Ali (2002). Al-Masa’il al-Muntakhabah [Selected Jurisprudential Issues]. 9th ed. Qom: Office of Ayatollah al-Sistani Publications. (in Arabic)
10. al-Sistani, Seyyed Mohammad Reza (1428 A.H.). Wasā’il al-Injāb al-Sinā’iyyah [Means of Artificial Reproduction]. 1st ed. Beirut: Dar al-Mu‘arrikh al-‘Arabi. (in Arabic)
11. al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1405 A.H.). Jawami‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur‘an [Comprehensive Exposition in the Interpretation of the Qur‘an]. Tehran: Islamic Publications. (in Arabic)
12. al-Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1417 A.H.). Al-Khilaf [The Jurisprudential Disagreement]. Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
13. al-Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1984). Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah [The Extensive Jurisprudence of the Imamiyyah]. 3rd ed. Tehran: al-Maktaba al-Murtazawiyya. (in Arabic)
14. Amid, Hasan (1984). Amid Dictionary. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
15. Ardabili, Ahmad (n.d.). Zubdat al-Bayan [The Essence of Elucidation]. 1st ed. Tehran: al-Maktaba al-Ja‘fariyya. (in Arabic)
16. Civil Liability Law, General Rules (1960). 1st ed. Tehran: University of Tehran Press. (in Persian)
17. Fayz Kashani, Muhammad Mohsen (n.d.). Mafatih al-Shara‘i‘ [Keys to the Laws]. n.p.: n.p. (in Arabic)

18. Fazel Lankarani, Mohammad (2003). Jame' al-Masa'il [Comprehensive Issues]. 11th ed. Qom: Amir al-'Ilm Publications, affiliated with the Office of Ayatollah Fazel Lankarani. (in Arabic)
19. Hosseini Tehrani (Allameh), Seyyed Mohammad Hossein (n.d.). A Unique Treatise on the Exegesis of the Verse "Al-rijal qawwamun 'ala al-nisa" [Men are the Protectors of Women]. (in Persian)
20. Ibn al-Athir, Mubarak ibn Muhammad (n.d.). Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith [The Ultimate Reference in the Strange Expressions of Hadith]. 1st ed. Qom: Esma'eiliyan. (in Arabic)
21. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 A.H.). Lisan al-'Arab [The Tongue of the Arabs]. 3rd ed. Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)
22. Iran, Laws and Regulations, Collection of Constitutional and Civil Codes, Article 957 of the "Civil Code." (in Persian)
23. Jafari Langarudi, Mohammad Jafar (2007). Legal Terminology. 18th ed. Tehran: Ganj-e Danesh Publications. (in Persian)
24. Javadi Amoli, Abdullah (2006). Woman in the Mirror of Majesty and Beauty. 12th ed. Qom: Esra Publications Center. (in Persian)
25. Khosravani, Alireza (2011). Khosravi Exegesis. Tehran: Eslamiyeh Bookstore. (in Persian)
26. Makarem Shirazi, Nasser (1427 A.H.). New Religious Edicts (Istifta'at Jadidah). 2nd ed. Qom: Madrasat al-Imam 'Ali ibn Abi Talib. (in Arabic)
27. Makarem Shirazi, Nasser (2008). Commentary on Selected Qur'anic Verses. 3rd ed. Tehran: Taban Publications. (in Persian)
28. Mo'men Qomi, Muhammad (1994). Kalimat Sadidah fi Masa'il Jadidah [Sound Words on New Issues]. Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
29. Mohaghegh Damad, Seyyed Mostafa (2010). Principles of Jurisprudence (Civil Section). 24th ed. Tehran: Nashr-e 'Olum-e Islami. (in Persian)
30. Muqaddas Ardabili, Ahmad ibn Muhammad (2000). Zubdat al-Bayan fi Baraheen Ahkam al-Qur'an [The Essence of Explanation in the Proofs of Qur'anic Rulings]. 2nd ed. Qom: Mo'menin. (in Arabic)
31. Musavi Hamadani, Seyyed Mohammad Baqer (2001). Translation of al-Mizan. 14th ed. Qom: Islamic Publications Office. (in Persian)
32. Musavi Khomeini, Ruhollah (2015). Tahrir al-Wasilah [The Elucidation of Means]. 4th ed. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Arabic)
33. Najafi, Mohammad Hasan (1983). Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam [The Jewels of Discourse in Commentary on the Laws of Islam]. 7th ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)
34. Quarterly Journal of Medical Law, Vol. 8, No. 31, Winter 33. (in Persian)
35. Qureshi, Ali Akbar (2002). Qamus al-Qur'an [Dictionary of the Qur'an].

- 9th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Arabic)
36. Rahimi, Habibollah; Sadeghi, Mohammad Javad; and Omani, Reza. "The Husband's Consent in Performing Medical or Surgical Procedures on the Wife." *Scientific-Research Journal of Private Law*, Vol. 8, No. 1. (in Persian)
37. Rashid Rida, Muhammad (1990). *Al-Manar*. Beirut: The Egyptian General Book Organization. (in Arabic)
38. Rashidpour, Majid (1994). *Equilibrium and Stability of the Family*. Tehran: Ettela'at. (in Persian)
39. Rezanian, Mohammadreza Mo'allem (2007). *Medical Fertility from the Perspective of Jurisprudence and Law*. 2nd ed. Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)
40. Rouhani, Seyyed Sadeq (2014). *Al-Masa'il al-Mustahdathah [Newly Emerged Jurisprudential Issues]*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Zahra. (in Arabic)
41. Sadeqi, Mohammad (1406 A.H.). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an [The Criterion in the Interpretation of the Qur'an]*. Qom: Farhang-e Islami Publications. (in Arabic)
42. Safaee, Seyyed Hossein, and Emami, Asadollah (2009). *Abridged Family Law*. 19th ed. Tehran: Mizan Publications. (in Persian)
43. Shoja'pourian, Siavash (2010). *Contractual Liability of Physicians toward Patients*. Tehran: Ferdowsi Publications. (in Persian)
44. Shoopae, Hossein (2014). *Lecture Notes on Newly Emerged Jurisprudential Issues*. Manuscript. (in Persian)
45. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (2001). *Al-Mizan*. 14th ed. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. (in Arabic)