

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

آیت الله محمد قاضی*

محدثه معینی فر*

چکیده

حق تولید مثل و باروری انسان از جمله حقوقی است که توجه سیاست‌گذاران را به خود معطوف داشته است. توجه به این حق با توسعه‌ی تکنولوژی‌های کمک باروری و همچنین روش‌های جلوگیری از بارداری روزه‌روز رو به افزایش است. برای درک نگاه اسلام درباره‌ی این حق می‌توان به روش‌هایی چون چگونگی تشریح حق یا نحوه‌ی بیان شارع تمسک جست که در این مجال تنها از طریق دوم و بررسی لسان ادله‌ی (قرآن) حق بودن تولید مثل ثابت می‌شود. این پژوهش به روش اسنادی و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. براساس آیه‌ی ۲۲۳ سوره‌ی بقره تولید مثل در اسلام در زمره‌ی حقوق‌هاست نه احکام، اما تولید مثل و باروری انسان ضمن آنکه حق است، رنگ حکم نیز به خود گرفته است. بدیهی است که در استیفای حق هم رعایت ضوابط شرعی لازم است. علاوه بر این، در نظام خانواده سخن گفتن صرف از حقوق نمی‌تواند راه‌گشا باشد، بلکه شارع مقدس گاه در حوزه‌ی خانواده جنبه‌ی احکام را بر حقوق ترجیح داده تا این نظام کوچک را اداره کند.

واژگان کلیدی

تولید مثل، باروری، استیلا، حق، قرآن، اسلام.

*- مدرس حوزه علمیه قم فقه اسلامی

** - دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشگاه مذاهب اسلامی

مقدمه و بیان مسئله

در حال حاضر، حق تولید مثل و باروری انسان یکی از حق‌هایی است که در کشورهای چون آمریکا و انگلیس به آن توجه می‌شود. توجه به این حق با توسعه‌ی روش‌های کمک باروری و همچنین روش‌های جلوگیری از بارداری روزبه‌روز رو به افزایش بوده و جنبه‌های مختلفی نیز یافته است. در حقوق این دو کشور از این حق در ذیل دو نظریه‌ی عمده‌ی «اراده-انتخاب»^۱ و «سود-منفعت»^۲ بحث می‌شود، هر چند برای وظیفه بودن آن توجیهاتی آورده شده است. شاید بتوان ادعا کرد که طرح این مباحث از سوی حقوق‌دانان به دلیل چالش‌هایی است که ورود روش‌های نوین به عرصه‌ی فرزندآوری به وجود آورده‌اند. همیشه دولت‌ها، قانون‌گذاران ملی و بین‌المللی و ادیان به جدال میان افراد یا افراد و دولت در این موضوع و قوانین مناسب که توانایی کنترل و هدایت فعالیت‌های این عرصه را داشته باشد، توجه داشته‌اند. علاوه بر این، جنبه‌های اقتصادی این موضوع و بحث توزیع منابع در حوزه‌ی سلامت به ویژه سلامت باروری نیز از چالش‌های جدی دولت‌هاست.

پژوهش پیش رو در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که با توجه به پیشینه‌ی این حق در نظریه‌های مربوط مانند نظریه‌ی «اراده-انتخاب» و نظریه‌ی «سود-منفعت»، حق تولید مثل و باروری در نظام حقوقی اسلام

1- Will- Choice Theory

2- Interest- Benefit Theory

چه جایگاهی دارد؟ آیا در زمره‌ی حقوق است یا احکام؟ اگر در زمره‌ی حقوق است ادله‌ی این نظر چیست؟ این پژوهش به روش اسنادی و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و بر فرضیه‌های ذیل مبتنی است:

قابلیت نظام حقوقی اسلام به حدی است که می‌تواند موضوعات جدید و مستحدثه را به گونه‌ای مدیریت کند که مصالح بندگان در آنها رعایت شود. هر چند در این مختصر فرضیه‌ی حق بودن تولید مثل و باروری اثبات می‌شود، اما باید دانست که این حق در اسلام جنبه‌ای دوگانه دارد که می‌تواند علاوه بر حق بودن، گاه رنگ حکم نیز به خود بگیرد. به نظر نگارنده، این قابلیت بسیار ممتاز و در جای خود تحسین برانگیز است، زیرا نقدهای وارد بر نظریات حق در این موضوع را به خوبی دفع می‌کند.

۱- مفهوم حق تولید مثل در فقه

بنیان‌های هر علمی مبتنی بر الفاظ و معانی آن است، در فقه و حقوق اسلامی هم الفاظ جایگاه مهمی دارند. از سوی دیگر، فهم هر علم نیز مبتنی بر درک الفاظ ویژه‌ی آن علم است.

با بررسی کتب و منابع فقهی معتبر می‌توان روشی را مشاهده کرد که بر اساس آن، یک اصطلاح تعریف می‌شود. برای شناخت حکم (به معنای اعم) هر موضوع باید ابتدا آن موضوع به گونه‌ای مناسب توصیف شود. در توصیف، باید به حقیقت شرعی یا حقیقت متشرعه بودن لفظ، توجه داشت. برای درک مفهوم حق تولید مثل نیز همین روش در پیش گرفته می‌شود.

این لفظ ترکیب دو واژه‌ی حق و تولید مثل است که هر یک معنای لغوی و اصطلاحی دارند و در ذیل به اختصار اشاره می‌شود.

«حق» در لغت به صورت مصدر، اسم مصدر و صفت به کار می‌رود و به معنی راست، درست، ضد باطل، یقین، عدل، نصیب و بهره از چیزی، ملک و مال و نیز یکی از نام‌های باری تعالی به کار برده شده است (فتح الله، ۱۴۱۵: ۱۶۴؛ ابوجیب، ۱۴۰۸: ۹۴؛ معین، ۱۳۸۱: ۳۹۹؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۶، صص ۹۱۴۲ و ۹۱۴۳). فقهای اسلام درباره‌ی مفهوم اصطلاحی حق نظرات مختلفی دارند. به طور کلی درباره‌ی مفهوم اصطلاحی حق میان فقهای امامیه سه نظر وجود دارد:

- نخست، ملکیت یا مرتبه‌ی ضعیفی از ملک (نائینی، ۱۴۱۸: ج ۱، صص ۱۰۶ و ۱۰۷؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ج ۳، ص ۴۳؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۳؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۲) یا ملکیت نارسیده یا غیر ناضجه (حسینی حائری، ۱۴۲۱: ج ۱، ص ۱۱۲)؛

- دوم، سلطنت (انصاری، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۹؛ اراکی، ۱۴۱۵: ج ۱، صص ۱۰-۱۲؛ موسوی خویی: ج ۲، ص ۵۲)؛

- سوم، امری اعتباری (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ج ۱، صص ۲۱ و ۲۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۶: ج ۴؛ روحانی، ۱۴۱۸: ج ۳، ص ۱۷).

فقها و علمای اهل سنت در گذشته به تعریف حق توجه چندانی نداشتند، ولی علمای معاصر و متأخر حق را تعریف کردند. محمد سلام مدکور نیز می‌گوید: «در فقه سنتی اهل سنت، تعریفی از حق داده نشده است» (مدکور،

۱۳۸۴: ۴۱۹ و ۴۲۰)، هر چند می‌توان خلاف آن را ادعا کرد. واژه‌ی حق در یکی از کم‌اشکال‌ترین تعاریف خود بدین نحو تعریف شده است: «حق اختصاصی است که شارع بر اساس آن سلطه یا تکلیفی را مقرر می‌دارد» (زرقاء، ۱۳۴۷: ج ۳، ص ۱۱).

برای درک بهتر معنای تولید مثل و باروری باید ابتدا معنای لغوی را بررسی کرد. تولید مثل در معنای ادامه‌ی دودمان موجودات زنده مربوط به نیرو ... و طریقه‌ی خاصی است که تولید مثل نامند. پدید آوردن نظیر خود، زادوولد کردن نیز از معنای آن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۵، صص ۷۱۵۳ و ۷۱۵۴). همچنین، باروری به معنای عمل بارور، آبستنی، حمل است و بارور شدن نیز در معنای آبستن شدن، حامله شدن، باربرداشتن، باردار گشتن، بار گرفتن و حمل برداشتن به کار می‌رود (همان، ج ۳، ص ۴۰۵۶). در اصطلاح پزشکی، تولید مثل و باروری فرآیندی است که طی آن گامت‌های زن و مرد (اسپرم و تخمک) با یکدیگر ترکیب می‌شوند (شریفی، ناظمی و هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۶۳). درباره‌ی معنای اصطلاحی این ترکیب می‌توان ادعا کرد، قطعاً لفظی که حامل این مفهوم باشد، در زمان پیامبر (ﷺ) وجود نداشته است تا بتوان از حقیقت یا مجاز بودن آن سخن گفت. حتی بر مبنای تقسیم ادوار پیدایش اصطلاحات فقهی به دو دوره‌ی تشریحی و تفریحی، در دوره‌ی نخست که زمان پیامبر (ﷺ) است، چنین اصطلاحی به صورت مستقیم در متون روایات مشاهده نشده است، اما در مورد عصر تفریح، به دلیل کاربرد واژگان عربی در بین فقها، ضروری است ابتدا معادل عربی واژه‌ی تولید مثل و باروری

یافت شود. با جست‌وجو در متون فقهی امامیه و اهل سنت می‌توان ادعا کرد که استیلااد بهترین واژه برای تطبیق است. استیلااد به معنای احبال (باروری) است و هیچ فرقی در این اطلاق میان مستولده کنیز یا آزاد نیست.

در اصطلاح فقهای امامیه استیلااد دو معنا دارد؛ نخست، به معنای قابلیت احبال و زادآوری که در مقابل عقم است و این اطلاق برای کنیز و زن آزاد و برای زن و مرد نیز استفاده می‌شود. دوم، به معنای احبال و زادآوری فعلی است و این اطلاق تنها برای کنیز استفاده می‌شود. در معنای دوم نظرات فقها مختلف است که این معنا از محل بحث خارج است.

بنابراین منظور از استیلااد به معنای نخست، قابلیت هر یک از زوجین در تولید مثل و فرزندآوری است. شهید ثانی و صاحب جواهر - از فقهای متقدم امامیه - به این حق اشاره‌ی مستقیم و مصرح داشته‌اند. شهید ثانی پس از برشمردن ادله‌ی حرمت عزل از منظر خود دلیلی می‌آورد که تحریم عزل را به تضييع حق استیلااد زوجه مستند می‌کند (جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ج ۷، ص ۶۵). صاحب جواهر که از اصطلاح «حق استیلااد» بهره برده و ذیل رد ادله‌ی حرمت عزل از عبارات فخرالمحققین بیان می‌کند: «نخست، تقييد محل بحث به فرج به جهت آن است که از وطی در غیر آن فرزندی حاصل نمی‌شود. دوم، منع از عزل به جهت حق استیلااد زوجه است». از این عبارت ثابت می‌شود که وی نیز اصل حق استیلااد زوجین را پذیرفته است. ایشان در جای دیگر به عبارت فاضل هندی درباره‌ی اشکال به نظر علامه در قواعد مربوط به فسخ نکاح در صورت اشتراط استیلااد و عدم تحقق آن اشکالاتی را مطرح

کرده است. فرض عقیم بودن زوجه پس از عقد با احتمالاتی مثل امکان فرزندآوری وی در پیری که از معجزات شمرده شده است، منافات دارد. مراد از ناباروری و عقم شرط باروری و حامل نشدن است. پس امکان دارد که عدم فرزندآوری مانع دیگری داشته باشد. امکان استناد عدم فرزندآوری به شوهر، نافی عدم زادآوری زوجه است. اگر مراد از اشتراط استیلا، مواردی باشد که به صفات خداوند باز می‌گردد و زوجین در آن اختیاری ندارند، آن اشتراط صحیح نیست، اما اگر منظور از آن یکی از صفات زوجه باشد، صحیح است. در غیر این صورت، دلیلی بر فائده‌ی این اشتراط وجود ندارد. پس انتقای ولادت و بارداری به معنای عقم نیست و با امکان معرفت و شناخت آن از طریق قرائن عادی که مفید اطمینان هستند، می‌توان امکان نداشتن فسخ برای زوج را رد کرد و حکم اشتراط استیلا از سوی زوجه برای زوج نیز همین‌طور است (نجفی، ۱۳۶۳: ج ۳۰، ص ۳۸۳). از این عبارات می‌توان دریافت که وی این حق را هم برای زوج و هم برای زوجه در نظر گرفته است.

در نزد فقهای اهل سنت، استیلا دو معنای عام و خاص دارد؛ استیلا در معنای عام به معنای طلب فرزند و در معنای خاص به معنای طلب فرزند از کنیز است که در باب خاص خود به همین نام در کتب معتبر اهل سنت بدان توجه شده است (مصری، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۴۵۱؛ حفصکی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۷۵۸؛ ابن عابدین، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۷۵۸). فقهای متقدم اهل سنت بیشتر تمرکز خود را در بحث استیلا به معنای دوم صرف کرده‌اند. بنابراین، با این عنوان مطلبی در

کتب آنها یافت نشد، اما برخی از فقهای متقدم اهل سنت در باب‌های استیلا و عزل از حق تولید مثل به «حق فی الولد» تعبیر کرده و در عبارات گوناگون آن را برای زوجه و زوج و حتی کنیز به کار برده‌اند که نشان می‌دهد از نظر فقهای حنبلی و حنفی وجود چنین حقی متصور است (شیبانی و أنصاری کنوی، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۱۸۷؛ ابن مفلح، ۱۴۲۳: ج ۷، ص ۱۸۰ و ج ۶، ص ۲۴۶؛ کاسانی، ۱۴۰۶: ج ۲، ص ۳۳۴؛ شرباصی، ۱۳۸۵: ۱۷۶).

ابن قیم از علمای حنبلی مذهب نیز در مکتوبات خود به مسئله‌ی عزل اشاراتی داشته و تمامی احادیث وارد شده در عزل را بررسی کرده است و پس از جرح و تعدیل احادیث می‌گوید: «کسی که عزل را با اذن زوجه جایز می‌داند، بر این اعتقاد است که برای زوجه حق در فرزند است، همان‌طور که برای زوج چنین حقی است. به همین جهت مادر در حضانت فرزند نسبت به زوج احق است» (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۱۲۸ و ۱۳۲). بنا بر این عبارت، زوجین هر دو حق تولید مثل دارند، زیرا رضایت آنها در عزل مد نظر است و این خود نشان‌دهنده‌ی تسلط و سلطه‌ی آنها بر این موضوع است. از گفته‌ی ابن قیم می‌توان چنین برداشت کرد که زوجین هر دو حق تولید مثل دارند و باروری و زادآوری حکم نیست، بلکه حق است.

از نظر فقهای حنفی عبارت «حق فی الولد» در معنای حق حضانت هم است مانند این عبارت: «اگر مردی ام ولدش را آزاد کند یا آنکه بمیرد، ام ولد در حق حضانت مثل زن آزاد است و برای زن مرتد حقی در فرزند نیست و...» (بخاری حنفی، ۱۴۲۴: ج ۳، ص ۱۷۸؛ سرخسی، ۱۴۲۱: ج ۵، ص ۳۸۲؛ غنیمی دمشقی

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

میدانی، ج ۱، ص ۲۹۷؛ حدادی عبادی زبیدی، ۱۳۲۲: ج ۲، ص ۹۱؛ رشدانی مرغیانی، ج ۲، ص ۳۸؛ فرغانی مرغیانی، ج ۲، ص ۲۸۴؛ ثقفی حلبی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۳۳۴). البته شاید بتوان ادعا کرد که از نظر آنها حق حضانت در پی حق استیلا برای زوج ثابت است. مؤید این مطلب این نظر است: «کسانی که به جواز عزل قائل‌اند، بر این اعتقادند که برای زن نیز چون مرد حق در فرزندآوری وجود دارد. به همین جهت زنان نسبت به مردان برای حضانت فرزند محق‌تر هستند» (هیئ کبار العلماء بالمملکه العربیه السعودیه، ج ۳، ص ۱۵۳). فقهای متأخر اهل سنت نیز با استناد به همین حق، در صورت سختی و مشقت برای زوج، به جواز استفاده‌ی زوج از روش‌های جلوگیری از بارداری با رضایت زوج حکم داده‌اند و برای هر دو، حق فرزندآوری را لحاظ کرده‌اند (عثمین، ۱۴۲۷: ۷).

نکته‌ی مهم این است که فقهای اهل سنت نیز مانند فقهای امامیه بیشتر به جنبه‌ی مثبت فرزندآوری نظر دارند و آن را حق می‌شمرند، در حالی که خلاف آن را محدود به اباحه‌ی عزل می‌دانند.

از آنجا که سایر فقهای شافعی و مالکی و متأخر امامیه نیز در این بحث اشارات مصرح ندارند، حق تولید مثل - البته با فرض حق بودن آن - با بررسی منطوق عبارات فقهای اسلام و بر اساس مفهوم عباراتشان درباره‌ی موضوعاتی چون اسقاط جنین، روش‌های کمک باروری، روش‌های جلوگیری از بارداری و عزل شناسایی می‌شود.

غزالی پس از طرح مباحث بسیار و ارائه‌ی اقوال در مسئله‌ی عزل، نظر خود را چنین بیان می‌کند: «الصحيح عندنا أن ذلک مباح». از نظر وی عزل در

این موارد جایز است: ترس از تنگ دستی به سبب ازدیاد فرزندان و به سختی افتادن به جهت تربیت و دشواری در تهیه اسباب معیشتی آنها؛ بقای سلامت زنی که از خطرهای زایمان در هراس است؛ بقای زیبایی زن به جهت دوام تمتعات. در صورتی که عزل به سبب نیتی فاسد باشد، جایز نیست، مانند ترس از داشتن فرزند دختر یا زیاده‌روی زن در نظافت و دوری جستن وی از زایمان و نفاس و رضاع، چنان‌که زنان خوارج انجام می‌دادند (غزالی، ۱۴۲۵: ج ۲، ص ۴۷).

به نظر می‌رسد، غزالی قائل به حق بودن تولید مثل و باروری است، زیرا فقهای اسلامی در جنبه‌ی مثبت مطلوبیت فرزندآوری و در جنبه‌ی منفی آن که حکم اسقاط جنین است، اتفاق نظر دارند. اما در بحث عزل چون نظر وی اباحه است و حتی به انگیزه‌هایی در عزل اشاره دارد که نشان دهنده‌ی تسلط و سلطه‌ی زوجین یا حداقل زوج در زادوولد است، پس می‌توان ادعا کرد که وی به حق بودن باروری قائل است. چند دلیل برای این نظر وجود دارد؛ نخست قاعدتاً انگیزه‌هایی که وی به آنها اشاره کرده، منحصر نیست. دوم، نسبت به انگیزه‌های دیگری که افراد می‌توانند داشته باشند - و البته غیر مجاز نباشند - اولویتی ندارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که زوجین یا حداقل زوج حق تولید مثل دارد و بر آن مسلط است. با مطالعه‌ی عمیق‌تر می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر غزالی و سایر فقهای شافعی حق تولید مثل منحصر در زوج است، زیرا از نظر فقهای شافعی برای زوجه حقی در نزدیکی وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان به جهت آن زوج را مجبور کرد یا حکم به جدایی داد،

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

زیرا استمتاع حق زوج است (حسنی غماری مغربی، ۱۴۲۳: ۴۷؛ نووی: ج ۱۸، ۲۵۳). از سوی دیگر، با توجه به تصریح وی مبنی بر اینکه زوج نیز رکن انعقاد نطفه است و جنین از منی مرد و تخمک زن به وجود می‌آید (غزالی، ۱۴۲۵: ج ۲، ص ۵۱)، قول وی به نبود حق زوج در فرزندآوری پسندیده نیست، زیرا خود وی به نقش زوج در تکون جنین اشاره کرده است. در حالی که اگر تکون جنین تنها مستند به زوج بود، نظر وی صحیح می‌نمود.

باجی از علمای مالکی مذهب، نیز چنین استدلال می‌کند که نظر به حق خداوند سبحان و حق زوج در استمتاع و طلب نسل، زوج نمی‌تواند از وطی زن امتناع کند (طلعتی، ۱۳۸۳: ۲۰۸؛ زبیر، ۱۴۱۱: ۱۷۳). شیخ عبدالمجید در پاسخ به سؤالی درباره‌ی تنظیم نسل بیان می‌کند: «اصل مذهب آن است که مرد بدون اذن زوج نمی‌تواند عزل کند، همان طور که زوج نمی‌تواند دهانه‌ی رحم خود را بدون اذن زوج مسدود کند، اما متأخران عزل زوج را بدون اذنش از سوی زوج جایز دانسته‌اند، اگر که به جهت فساد زمانه از انحراف فرزند خود بترسد» (شرباصی، ۱۳۸۵: ۱۸۶). برخی از متأخران نیز در قیاس با موارد فوق، مسدود کردن دهانه‌ی رحم زوج توسط خودش و بدون اذن زوج در صورت تعذر را جایز دانسته‌اند (همان). از عبارات موجود پیداست که غالب فقهای اهل سنت قائل به حق بودن تولید مثل و باروری هستند و این حق را برای هر دوی زوجین در نظر گرفته‌اند.

در نهایت، مجمع فقه اسلامی درباره‌ی تنظیم نسل چنین نظر می‌دهد: «نخست، تصویب قانونی که آزادی زوجین را در زادوولد محدود کند، جایز

نیست. دوم، عقیم‌سازی زنان و مردان جایز نیست، زیرا با معیارهای شرعی در تعارض است. سوم، جلوگیری موقت از بارداری، برای فاصله‌گذاری موالید یا وقفه‌ی کوتاه با لحاظ شرایطی چون وجود نیاز معتبر شرعی، رضایت طرفین، عدم ترتب ضرر، مشروع بودن روش آن و نبود ظلم و عدوان نسبت به حمل جایز است» (جمل، ۱۴۳۰: ۱۰۷ و ۱۰۸).

از این عبارات پیداست که فقهای حاضر در این جمع به حق بودن تولید مثل و تسلط زوجه و زوج بر این موضوع قائل‌اند و این موضوع به ویژه در بند نخست بسیار مشهود است.

از بررسی نظرات اهل سنت می‌توان چنین نتیجه گرفت که چون سیر تحول فقه میان فقهای اهل سنت و فقهای امامیه متفاوت است، بنابراین با توجه به طرح مباحث مربوط به مقاصد الشریعه و نگاه مقاصدی از سوی فقهای اهل سنت به ازدواج و در نتیجه طرح توالد و تناسل به عنوان هدف نخست و مهم ازدواج، انتظار می‌رفت که حق شمردن زادآوری و طرح آن از سوی آنها بعید باشد، اما در مباحث فوق خلاف آن ثابت شد.

پس از این، به نظر برخی فقهای متأخر امامیه اشاره می‌شود. امام خمینی (رحمته‌الله) در تعریف این حق مطلب مستقلی ندارد، اما با مطالعه‌ی نظرات وی در باب روش‌های کمک باروری، اسقاط جنین و استفاده از روش‌های جلوگیری از بارداری می‌توان چنین نتیجه گرفت که ایشان موضوع تولید مثل و باروری را از زمره‌ی حق‌ها می‌داند تا حکم، زیرا در ذیل انواع آبستنی‌ها در آینده که هنوز هم برخی از آنها محقق نشده، حکم به جواز یا اباحه داده‌اند

(موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ج ۲، صص ۶۲۳-۶۲۱). این بدان معنی است که افراد در استفاده از روش‌های فوق‌الذکر آزادند و استفاده کردن یا استفاده نکردن از آنها الزامی ندارد، اما امام خمینی (رحمه‌الله) در جنبه‌ی منفی حق تولید مثل و باروری، همچون سایر فقهای امامیه اسقاط جنین را بعد از چهار ماه جایز نمی‌دانند و قبل از آن هم فقط در صورت داشتن خطر جانی یا ضرر تحمل ناپذیر برای مادر جایز می‌دانند. به علاوه، ایشان عزل از زوج‌ی دائم را جایز نمی‌دانند (همان: ۲۹۱)، اما در جای دیگر جلوگیری از انعقاد نطفه را با شرط رضایت زوج و عدم افساد عضو و باروری جایز شمرده‌اند (عزیزی و نجفی لاریجانی، ۱۳۷۱: ۸۲). این عبارات، تسلط زوجین بر جنبه‌ی عدمی و ایجابی استیلا را می‌رساند؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت که از منظر ایشان نیز این امر در زمره‌ی حق‌هاست.

آیت‌الله خامنه‌ای (رحمته‌الله) درباره‌ی حق بودن یا حکم بودن تولید مثل و باروری انسان بحث مستقلی نداشته‌اند و مسلم است که در این باره از ایشان منطوقی وجود ندارد. بنابراین، باید از فحوای کلام ایشان دریافت که اگر در معرض این پرسش قرار گیرند، کدام نظر را بر می‌گزینند. پس از بررسی استفتائات و فتاوی‌ای ایشان درباره‌ی روش‌های کمک باروری، اسقاط جنین و روش‌های جلوگیری از بارداری به نظر می‌رسد که ایشان تابع نظریه‌ی حق بودن تولید مثل هستند، زیرا عباراتشان در موضوع روش‌های کمک باروری حاکی از جواز در استفاده از آنهاست و با اندکی تفاوت میان زوج و زوجه استفاده از روش‌های جلوگیری از بارداری را جایز می‌دانند. زوجه در استفاده

از روش‌های فوق باید از زوج اذن داشته باشد، در حالی که زوج به چنین اذنی نیاز ندارد. این قید نشان دهنده تسلط تام و تمام زوج بر مسئله‌ی زادآوری است، ولی زوجه چنین تسلطی ندارد. همچنین، ایشان عزل را نیز جایز می‌دانند که این مورد هم می‌تواند دال بر به رسمیت شناختن حق استیلازد زوج باشد. ایشان اسقاط جنین را همچون سایر فقهای امامیه جایز نمی‌دانند، مگر آنکه برای سلامتی مادر خطر داشته و قبل از ولوج روح باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸).

پس از بررسی نظرات آیت الله مکارم شیرازی (حفظه‌الله) در موضوعات مختلف از عزل، روش‌های کمک باروری، اسقاط جنین و سایر روش‌های جلوگیری از بارداری این نتیجه به دست می‌آید که با توجه به عبارات ایشان در بحث عزل و روش‌های جلوگیری از بارداری، ایشان به جنبه‌ی حق جنسی در این موارد نظر دارند که از محل بحث خارج است، مانند قیودی مثل «در آمیزش واجبی که در هر چهار ماه واجب است، عزل در آن اشکال دارد» یا در استفاده از کاندوم هر چند رضایت زوجه را شرط نمی‌دانند، ولی بدون اجازه‌ی او به‌کارگیری آن را مکروه می‌دانند (علیان‌نژادی، ۱۳۸۶: ۶۶). ایشان استفاده از نورپیلانت - که در حق جنسی تأثیر ندارد - را به رضایت زوج منوط کرده‌اند (همان: ۶۹). بنا بر نظر ایشان در جایی که بستن لوله‌های زن یا مرد اجازه داده می‌شود، در شرایط مساوی بعید نیست که حق مرد مقدم باشد (همان: ۷۰). از این عبارت چنین برداشت می‌شود که حق تولید مثل و باروری برای هر دو ثابت است، هر چند از عبارات قبلی، تنها ثبوت

حق تولید مثل برای زوج به دست می‌آید. همچنین، مؤید دیگر برای این نظر، حکم به جواز انواع روش‌های کمک باروری میان زوجین است که در موارد ضروری و تضرر زوجه از عدم فرزندآوری، احکام لمس و نظر را منتفی می‌داند (همان: ۸۰).

بنا بر نظر فقها درباره‌ی معنای حق و حق استیلا، می‌توان در تعریف حق باروری و تولید مثل انسان گفت: «آن اعتباری است که انسان را مسلط بر تصمیم‌گیری درباره‌ی زادوولد خود می‌کند». البته ناگفته نماند که قطعاً این تصمیم‌گیری باید در راستای اوامر الهی بوده و حرامی در آن اتفاق نیفتد و بر انجام واجبی در آن اهمال نشود. چه بسا بهتر باشد که انسان در این راه از انجام هر گونه مکروه نیز دوری کند و در انجام مستحبات آن بکوشد و دلیل این سخن نیز در ابتدای باب نکاح آمده که به بسیاری از مستحبات، مکروهات، محرمات و واجبات مربوط به نزدیکی و در پی آن فرزندآوری اشاره شده است. به بیان دیگر، بر خلاف نظریه‌ی لیبرالیسم و آزادی مطلق، صاحب حق در استیفای حق خود نباید سوء استفاده کند.

۲- روش‌شناسی حق تولید مثل و باروری انسان

هر چند در این موضوع از واژه‌ی «موجه‌سازی» استفاده شده است، اما باید دانست که اگر این پیش فرض وجود داشته باشد که حق یک نهاد اجتماعی از جانب شارع باشد، صحبت از چگونگی تشریح حق یا چگونگی بیان آن توسط شارع است. مرحوم صدر به خوبی این موقعیت را توضیح می‌دهد: «آنچه در شناسایی حق‌های جدید و زاییده‌ی عصر کنونی مهم

هستند، این موضوع است که باید از احکام شرعی ثابت در مورد این موارد اعم از الزامی و غیر آن بحث شود، چه این حق‌ها از احکام شرعی ناشی شده باشند یا بالعکس. پس اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، حق شرعی صحیح است و در غیر این صورت، شرعی نخواهد بود.

مجرد اینکه عقلا بر حقی توافق داشته باشند، آن حق را شرعی نمی‌کند، زیرا این سیره متصل به عصر معصومان (عَلَيْهِمُ السَّلَام) نیست که قبل از آن از نظر شرعی امضا شده باشد. اشاره به این حقوق که سابقه‌ای ندارد، حاصل اعصار اخیر است، اما برای حق‌هایی که از نوع اختصاص به افراد باشند و افراد حق ایجاد مزاحمت در آن را نداشته باشند، مثل حق تألیف و حق اختراع دلیل شرعی وجود ندارد، زیرا سیره‌ی عقلای متأخر است و از جنس معاملات عرفی هم نیست که اطلاقاتی مثل «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء، ۲۹) در آن جاری باشد. در نتیجه، صحت معامله‌ی آنها فرع بر ثبوتشان است و معامله‌ی مستقلی نیستند که شامل اطلاق شوند.

نقل این حقوق به دیگران نیز غیر معقول و غیر جایز است، زیرا مستلزم کذب است و فرد مشتری باید بگوید: من مؤلف و مخترع هستم، در حالی که این گفته کذب و حرام است» (صدر، ۱۴۲۹: ۳۳ و ۳۴).

بنابراین، مشروعیت حق تولید مثل و باروری انسان را می‌توان از طریق روش تشریح حق یا از طریق روش بیان شارع اثبات کرد. در روش تشریح حق، تفاوت‌های ماهوی میان حق و حکم بررسی می‌شوند، اما در روش بیان شارع یا به عبارت بهتر، روش استنباط حق، در مرحله‌ی نخست، مواردی

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

چون لسان دلیل، اجماع و ملاحظه‌ی آثار و لوازم قرار دارند و در مرحله‌ی دوم، تمسک به اطلاقات و عمومات، اصول عملیه، استقرا و تنقیح مناط، سیره‌ی عقلا و سیره‌ی متشرعه قرار می‌گیرند. در این مقاله، حق بودن تولید مثل و باروری از طریق دوم اثبات می‌شود.

۳- بیان حق تولید مثل و باروری انسان توسط شارع

فرض بر این است که خداوند و پیامبر (ﷺ) علاوه بر بیان شریعت، شئون دیگری نیز دارند و بر اساس آن شئون بیانات و خطباتی نیز دارند. همچنین با فرض وجود خطابات فقهی و حقوقی، لسان آن خطابات متفاوت بوده و حقوقی محض نیست؛ چه بسا واژه‌ی «حق» بیان شود و منظور حق در معنای اصطلاحی نباشد و از سوی دیگر، واژه‌ی حق به کار نرود ولی بتوان نهاد حق را استنباط کرد. بنابراین، بعد دیگر چگونگی بیان شارع به روش استنباط حق به وسیله‌ی مستنبط برمی‌گردد (حکمت‌نیا، ۱۳۹۱: ۲۰ و ۲۱). فقها در این باره به روش‌هایی چون توجه به لسان دلیل لفظی قوی (اصفهانی، ۱۴۱۹: ج ۵، ص ۲۳۵؛ طباطبایی حکیم: ۸)، قرائن حالیه یا عقلی مربوط به آن (طباطبایی حکیم: ۸)، اجماع بر تشریح نهاد حق (اصفهانی، ۱۴۱۹: ج ۵، ص ۲۳۷)، تحلیل آثار و استنباط نهاد حق از راه آثار (حکمت‌نیا، همان)، استقرا و تنقیح مناط (قنواتی و جاور، ۱۳۹۰: ۲۵ و ۲۶)، تمسک به عمومات و اطلاقات (موسوی خویی: ج ۲، ص ۵۵)، تمسک به اصول عملیه، سیره‌ی عقلا و سیره‌ی متشرعه نظر دارند که در ذیل توضیح داده می‌شوند.

۴- توجه به لسان دلیل

اگر در لسان دلیل تعبیراتی باشد که در حق یا حکم بودن مجعول شرعی «ظهور» داشته باشد، مطابق آن عمل می‌شود (حسین آبادی، ۱۴۲۳: ۶۵ و ۶۶). علاوه بر این، اگر قرائنی چون قرائن حالیه - که منظور از آن اوضاع و احوال مقرون به کلام است - و قرائن عقلی نیز در کلام باشند و دلالت بر حکم بودن امری نکنند، آن امر حق است (طباطبایی حکیم: ۸). البته اگر آن مورد عرفاً حق تلقی شود، مفاد دلیل نیز قاعدتاً محمول بر همان معنای عرفی بوده و در آن معنا ظهور خواهد داشت؛ برای نمونه، اگر دلیل قیودی داشته باشد که بر سلطنت فرد بر امری دلالت کند، مثل لام، می‌توان گفت که دلیل مذکور در حق بودن ظهور دارد.

همچنین، اگر مفاد دلیل، ثبوت حکم برای «عین» یا «فعل» بدون اضافه به فاعل باشد، ظهور در حکم دارد، زیرا حکم به طبیعت، بما هو طبیعت و صرف نظر از شخص تعلق گرفته است و اگر هم گاهی این گونه احکام خطاب به اشخاص وارد شده باشد، از قبیل امتنان است (جزایری: ۱۳۹).

برای بحث باروری و تولید مثل انسان ابتدا تعدادی از آیات مستند در مباحث مربوط به باروری و تولید مثل انسان را بیان کرده و جوانب مختلف آنها برای اثبات یا عدم اثبات حق بودن تولید مثل انسان بررسی می‌شود.

۴-۱- آیه ۱ سوره نساء

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا».

برخی از این آیه برای توصیف دیدگاه اسلام درباره‌ی زادوولد و فرزندآوری بهره برده‌اند و در ذیل آیه‌ی مذکور می‌نویسند: «که خدا آدم و حوا را از جنس هم آفرید و بر انسان‌ها با توانایی بر زادوولد و تناسل و کثرت نسل منت گذاشته است و این روش بر روی زمین ادامه دارد تا نسل بشر تداوم یابد» (ابوفارس، ۱۴۲۴: ۲۰؛ عبدالعزیز بن دردیر، ۱۹۹۰: ۳۵).

بر مبنای این نظر، آیه می‌تواند حمل بر امتنان شود. در این صورت آیا می‌توان بر اساس این آیه تولید مثل و باروری انسان را حق دانست؟

به نظر می‌رسد، که این آیه نه تنها بر حق بودن تولید مثل و باروری دلالتی ندارد، بلکه بر حکم بودن آن نیز دلالتی ندارد. از منظر برخی از تفاسیر، مفاد این آیه تنها دلالت بر این دارد که نسل موجود از انسان، تنها منتهی به آدم (عَلَيْهِ السَّلَام) و همسرش می‌شود و جز این دو نفر، هیچ کس دیگری در انتشار این نسل دخالت نداشته است و گرنه می‌فرمود: «وَبَثَّ مِنْهُمَا وَ مَنْ غَيْرَهُمَا». علاوه بر این، «رَبِّكُمْ» مبنی بر امتنان و جلب توجه مردم است. هر چند تدبیر او بر همه‌ی کائنات فرمانرواست، ولی در کلمه‌ی رَبِّكُمْ فقط به همه‌ی انسان‌ها توجه کرده و به خلقت عوالم دیگر و کرات بی‌شمار و نظام شگفت‌آور آنها توجه نفرموده است، زیرا غرض از نظام هستی و آفرینش تنها رهبری بشر به سوی سعادت است، چه آنکه مسطوره‌ای از صفات بی‌حدّ خود را در او نهاده، و یگانه مثالی از نظام الوهیت و ربوبیت خود قرار داده، که در همه‌ی کائنات یگانه و بی‌مانند است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۳۱۴). بر این اساس، امتنان از آن جهت است که در طول تاریخ از نسل انسان

موجودی غیر از او پدید نیامده و انسان نیز از موجودی غیر از خود پدید نیامده است. قرینه‌ی دیگر برای معنای دوم آن است که به خلقت حوا از آدم اشاره دارد که نشان دهنده‌ی روش خلق انسان از انسان‌های دیگر نیز هست.

۴-۲- آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی نحل

«و الله جعل لكم من انفسكم ازواجاً و جعل لكم من ازواجكم بنین و حفدة و رزقکم من الطیبات اقبالباطل یؤمنون و بنعمت الله هم یکفرون»
این آیه نیز از جمله آیات مستند درباره‌ی تولید مثل و یادآور نعمت خداوند برای انسان در زندگی زناشویی یعنی توالد و تناسل است که در نتیجه‌ی آن انسان باید شکرگزار چنین نعمتی باشد (زحیلی، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۱۲۸۲؛ ابوفارس، ۱۴۲۴: ۲۰؛ عزام، ۱۴۲۹: ۱۱۱؛ عبدالعزیزبن دردیر، ۱۹۹۰: ۳۶؛ غانم، ۱۴۲۱: ۲۱۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۱۶، صص ۴۱۷ و ۴۱۸)، زیرا نتیجه‌ی ازدواج توالد است (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۷، ص ۴۲۷).

«خداوند برای شما از همسرانتان، فرزندانان و یاورانی قرار داد که به خدمت آنها در نیازهایتان استعانت بکنید و با دست آنها مکاره و نامالایمات را از خود دور سازید و ارزاق طیب که عبارت است از هر متاع دل پسندی که روزی‌تان کرد» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۱۲، ص ۴۳۰).

به نظر می‌رسد که این آیه می‌تواند از جهت امتنانی که دارد حمل بر حق بودن تولید مثل شود، اما مفسران بزرگ شیعه و اهل سنت، در جای دیگر این آیه را از سنخ آیه‌ی اول می‌شمرند (همان: ج ۴، صص ۲۱۵ و ۲۱۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۱، ص ۱۴۲؛ ابن جزئی غرناطی ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۴۳۲). بنابراین پیام هر دو

آیه یکسان خواهد بود و همان است که در ذیل آیه‌ی نخست بیان شد. در تأیید نظر فوق، برخی در ذیل این آیه و آیات مشابه بیان می‌کنند که ازدواج از نعمت‌های بزرگی است که خداوند به انسان اعطا کرده تا به آن آرامش یابد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ص ۵۷۶؛ رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۰، ص ۲۴۵؛ حقی بروسی: ج ۵، ص ۵۹؛ طنطاوی: ج ۸، ص ۱۹۵؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۶۰۰؛ حجازی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۲۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۶، ص ۳۹۰؛ کندی، ۱۴۲۷: ۵۵۸). همچنین ازدواج بهترین وسیله‌ی فرزندآوری و تکثیر نسل است که در آن از انساب حفاظت می‌شود و اسلام به آن بسیار توجه دارد (کندی، ۱۴۲۷: ۵۵۶). پس همانا امتنان از جهت ازدواج است نه فرزندآوری.

۳-۴- آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی شوری

«فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّوْكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

بررسی معنای این آیه نیز نشان می‌دهد که خداوند طریق از یاد نسل بشر را در ازدواج قرار داده است. برای تأیید این نظر، تفسیر این آیه از زبان برخی مفسران بیان می‌شود: «او شما را نر و ماده آفرید تا با ازدواج مسئله‌ی تولد، تناسل و زیاد شدن افراد صورت بگیرد و معنای جمله «یذروکم فیهِ» یعنی در این قرار دادن، نسل شما را زیاد می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۱۸، ص ۳۳؛ فراء ابوزکریا: ج ۳، ص ۲۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۱۴۰؛ رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۷، ص ۵۸۲؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۷۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۸، ص ۳۵۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۲۱۲).

۴-۴ آیات ۴۹ و ۵۰ سوره‌ی شوری

«لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ»

برخی از این آیه در توصیف دیدگاه اسلام و توصیه به تناسل استفاده کرده‌اند، البته بدون آنکه قسمت سوم آیات را بیان کنند (ابوفارس، ۱۴۲۴: ۲۰). نحوه‌ی استدلال آنها تقدیم اناث بر ذکر در آیه است و از آن نتیجه می‌گیرند که کثرت نسل به جهت کثرت زنان است (قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۸، ص ۳۷۵).

ذیل این آیه آمده است: «خداوند به هر کس بخواهد تنها اناث می‌دهد و به هر کس بخواهد فقط فرزند ذکور می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۱۸، ص ۱۰۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۴۸) و به همین جهت جمله‌ی «لمن یشاء» را تکرار کرده است. «او یزوجهم ذکرانا و اناثا» دلالت بر جمع کردن است، یعنی هم فرزندان ذکور و هم فرزندان مؤنث به آنها اعطا می‌شوند. عبارت «و یجعل من یشاء عقیما» یعنی هر کس را بخواهد عقیم و نازا می‌کند و از او فرزند نشود و از همسرش نیز فرزندی نیابد و چون این معنا خود قسمتی جداگانه بود، لذا مانند دو قسم قبلی آن را هم مقید به مشیت فرمود و اما آن قسم که جمع بین مذکران و اناث بود، چون در حقیقت جمع بین دو قسم نخست و دوم بود، دیگر مقید به مشیتش نفرمود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۱۸، ص ۱۰۱).

به نظر می‌رسد، آیات مذکور به دنبال بیان روندی طبیعی در عالم، یعنی ازدواج و سپس زادوولد است؛ لذا نمی‌توان از آنها حق بودن باروری و تولید مثل را به دست آورد.

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

۴-۵- آیه‌ی ۶ سوره‌ی اسراء

«ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا»

در کنار آیه‌ی مذکور می‌توان به آیات ۶۹ سوره‌ی توبه و ۳۵ سوره‌ی سبأ نیز اشاره کرد. این آیات از نظر مضمون تقریبا در ردیف هم هستند. هر چند برخی از مفسران اهل سنت این آیه را بر استعانت به مال و فرزندان حمل کرده‌اند (مبیدی، ۱۳۷۱: ج ۵، ص ۵۱۱؛ مراغی: ج ۱۵، ص ۶۴؛ سمرقندی: ج ۲، ص ۳۰۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ج ۱۳، ص ۲۵۰)، اما ظاهر آن است که استعانت در اینجا در معنای اجتماعی است، نه معنای فردی. اگر معنای فردی مدنظر بود، حق بودن تولید مثل و باروری ممکن می‌نمود. توجه به معنای آیه این موضوع را به خوبی نشان می‌دهد: «ظاهر آیه این است که بنی‌اسرائیل به زودی به دولت سابق خود بازگشته و بعد از عذاب بار نخست بر دشمنان مسلط می‌شوند و از چنگ استعمار رهایی می‌یابند و این بازگشت به تدریج و در برهه‌ای از زمان انجام خواهد شد، زیرا امداد شدنشان به اموال و فرزندان و بالا رفتن آمارشان به زمان بسیاری احتیاج دارد». آیه بعدی نیز مشعر و بلکه با کمک سیاق دلالت دارد بر اینکه واقعه‌ی مذکور به خاطر برگشتن بنی‌اسرائیل از کفر و فسق به ایمان و نیکی است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۱۳، صص ۵۲ و ۵۳).

۴-۶- آیه‌ی ۴۶ سوره‌ی كهف

«الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا»

برخی با استناد به این آیه، مهم‌ترین اغراض ازدواج را تناسل و بقای ذریه ذکر می‌کنند و معتقدند خداوند این غریزه را در انسان قرار داده و محبت اولاد را به رغم وجود مشقات بسیار در انسان نهادینه کرده است (غانم، ۱۴۲۱: ۲۱۸). برخی نیز از این آیه دریافته‌اند که این آیه در مدح و ستایش کثرت مال و فرزندان است و مدح، مقتضی ترغیب و تحصیل ممدوح است (مدکور، ۱۳۸۵: ۳۴).

برخی از مفسران معتقدند که خداوند حب فرزند را زینت داده تا بشر از این طریق وادار به زادآوری و فرزندآوری شود (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۲۶۴). نحوه‌ی زینت دادن به آن نیز قرار دادن میل به آنها در فطرت انسان‌هاست و در نتیجه، تکلیف و سختی نیز در اثر آن بر عهده‌ی فرد می‌آید (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۴۱۷).

شاید بتوان از این آیه در اثبات نظری چنین بهره برد که باروری و تولید مثل حق نیست، اما میل و رغبتی است که در انسان وجود دارد و از آن تعبیر به مجرد رخصت یا آزادی شده است. البته مجرد رخصت یا آزادی به معنای این نیست که شخص در اجرای آن به هر شکل که بخواهد بتواند عمل کند، بلکه آن رخصتی است که غیر مطلق و مقید به قیود و شروط معینی به ویژه در بحث روش‌های کمک باروری باشد (مرسی، ۱۹۹۳-۱۹۹۲: ۲۰۲).

مرسی با شرح بیشتری به توضیح نظر خود می‌پردازد: «زادوولد و تولید مثل ضرورت بقای نسل انسان و حیوان است، هر چند که این دو از جهاتی در این زمینه تفاوت دارند. زادآوری نزد انسان، مجرد وظیفه یا حاجت

نیست، بلکه پاسخ‌گویی به تمایلات و رغبت است، اما این رغبت مطلق نیست، بلکه احکام و قواعدی بر اجرای آن حاکم‌اند. این احکام و قواعد از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر متفاوت است. هدف این قواعد اجتماعی تنظیم این تمایل و رغبت در زادآوری است، اما پس از ظهور روش‌های کمک باروری، این نظر مطرح شد که فرزندآوری متعلق حق است یا اساساً خود حق است و در نتیجه، تولید مثل و باروری، صرف رغبت و تمایل نسبت به فرزندآوری نبود» (همان: ۱۸۹ و ۱۹۰).

وی پس از ذکر این مباحث به تطبیق این دو نظر یعنی «رغبت» و «حق» می‌پردازد. مرسی معتقد است که حق از نظر اجتماعی اقتضای آن را دارد که دینی را بر عهده‌ی جامعه قرار دهد، مثل التزام اجتماعی که بر عهده‌ی جامعه برای اشباع رغبت فرد در فرزندآوری با روش‌های کمک باروری می‌آید. پس دائن فرد یا شخص است و مدیون جماعتی یا جامعه است. پیش فرض وجود این حق نیز سعادت فردی است که به فرزندآوری تمایل دارد (صاحب حق). حقیقت آن است که این نظر از نظر قانونی پذیرفته نیست. طبیعت و ماهیت رغبت به گونه‌ای نامحدود و پاسخ‌گویی به آن نیز در عمل مشکل است. در حالی که حق نه محدود و محصور و نه معین است. معنای رغبت از ناحیه‌ی دیگر نوعی امنیت شخصی است، اما در حق فرض بر این است که رابطه‌ای شخصی میان دائن و مدیون بر اساس معیار مجرد، موضوعی و محدود وجود دارد و مجرد رغبت فردی نیست که تحقق یابد یا نیابد.

رغبت از نظر ذات و ماهیت، حق نیست و حق هم نمی‌شود، مگر آنکه بر اساس قواعد و معیارهایی موضوعیه باشد که از شخصی به شخصی دیگر تفاوت نکند. رغبت در تملک شی است، اما ذات حق، مالکیتی غیر از رغبت است. هیچ شکی نیست که رغبت و تمایل در تملک از شخصی به شخص دیگر به حسب شرایط، اعتقادات و عادات هر شخص متفاوت است و فرد به مجرد رغبت، مالک آن شی مورد رغبت نمی‌شود. این امنیت (رغبت) هرگز حق نخواهد بود، مگر آنکه در شخص معیارهای مورد نظر قانون تحقق یابد. پس هر کس متمایل به تملک ماشینی باشد و استطاعت تحقق بخشیدن رغبت مذکور را داشته باشد، در صورت اقدام برای تحقق شرایط آن حسب قانون، رغبت به حق تبدیل می‌شود (همان: ۱۹۱).

رغبت به این معنا با حق در تناقض نیست، ولی وقتی تبدیل به حق می‌شود که بر اساس معیارهای مورد نظر قانون لوازم تحقق آن آماده شود. در غیر این صورت، رغبت مذکور مطابقت یا مماثلت با حق پیدا نمی‌کند. پس حق اقتضای وجود التزام بر عهده‌ی یک شخص یا بیشتر را دارد و سلطه به جهت اقتضای این حق است تا التزامها تنفیذ شوند؛ در حالی که رغبت و میل چنین التزامی ایجاد نمی‌کند. پس هر کس در تملک یا زادآوری رغبت نشان می‌دهد، نمی‌تواند به صرف رغبت، التزامی را در تحقق آن بر عهده‌ی شخص دیگری قرار دهد، زیرا رغبت در ذات خود چنین الزامی را برای تحققش ندارد. بنابراین، التزام ایجابی از هر نوعش بر عهده‌ی شخص معین یا حتی جامعه برای مساعدت صاحب رغبت وجود ندارد و در صورتی که جامعه

ملتزم به تحقق رغبت افراد در زادآوری نباشد، افراد هم الزامی برای زادآوری یا عدم زادآوری ندارند. بر این اساس هر دولتی می‌تواند بر اساس شرایط مجزایی مردم خود را به زادآوری یا عدم زادآوری تشویق کند؛ ولی حاکمیتی در قبال این موضوع ندارد تا بتواند زادآوری یا عدم آن را بر ملت خویش واجب کند. پس هر آنچه که برای تحقق عمل مذکور انجام شود، اتخاذ بعضی از تدابیر است که برای تحقق سیاست‌هاست، اما این تدابیر تشویقی هیچ التزام ایجابی و مستقیمی را برای جامعه ایجاد نمی‌کند. بنابراین تشویق به ازدیاد نسل را تنها می‌توان از طریق غیر مستقیم بیان کرد. از همین جا ادله‌ی دیدگاه قائلان به جواز الزام دولت به زادآوری بر افراد جامعه نیز آشکار می‌شود. رغبت چه فردی باشد چه طبیعی موجه کننده‌ی سعادت فردی است، این سعادت اجتماعی باشد یا سیاسی، موجه کننده‌ی خدمت برای جماعتی است؛ هر چند که در ذات، حق به معنای فنی و مصطلحش نیست. پس حق به معنای دقیق، وجوب التزام ایجابی بر عهده‌ی یک شخص یا بیشتر است و سلطه از مقتضیات این التزام است، اما رغبت یا رخصت هیچ فرض و واجبی را بر عهده‌ی دیگران قرار نمی‌دهد، حتی واجب سلبی عام؛ یعنی خودداری نکردن از انجام دادن آن. پس حق یا رغبت در زادآوری (الحق او الرغبه فی الانجاب) معادل حق تولید مثل و باروری (حق فی ولد) نیست.

پس زادآوری از ناحیه‌ی رغبت امکان وجوب قانونی بر افراد مجتمع را ندارد و از ناحیه‌ی دیگر انجام آن (انسانی و اجتماعی) خارج از چارچوب

قانونی امکان ندارد. پس زادوولدی که خارج از چارچوب قانون محقق می‌شود، به رسمیت شناخته نمی‌شود؛ بلکه حتی مجازات هم در پی دارد. بر این اساس زادآوری اگر قانونی باشد، واجب می‌شود، اما به اعتبار رغبت بودن، فرض یا حرمان آن بر افراد جایز است.

واقع آن است که مشکل مذکور در مورد زادوولد طبیعی وجود ندارد، زیرا قانون برای تنظیم طرق اثبات نسب، قرابت، حقوق کودکان، حقوق جنین و امور مهمی مانند اینها کفایت می‌کند، بلکه دخالت قانون در مورد زادوولد طبیعی، مداخله‌ای الحاقی است و فقط آثار آن را تنظیم می‌کند، اما در مرحله‌ی قبل از حمل دخالتی ندارد.

پس محدودیت زادوولد یا عدم آن خارج از شأنت حق و سلطه است، بر این اساس، نمی‌توان مباشرت در زادوولد غیر شرعی را ممانعت کرد. آنچه ممکن است اتفاق افتد، حقوق فرزند قانونی را به فرزند خارج از چارچوب قانون اعطا نکند.

این خودداری به طریق غیر مستقیم، منع زادوولد نامشروع است. با وجود این، قانون نمی‌تواند مستقیم از وقوع چنین مواردی جلوگیری کند. پس رغبت در فرزند یا حق فرزندآوری خارج از چارچوب معیارهای قانونی امکان تصور یا اجرا ندارد و قانون برای زادوولد طبیعی یک شکل معین، یعنی ازدواج را تعیین کرده است. پس ازدواج تنها روش کافی و ضروری برای زادوولد از ناحیه‌ی قانونی و شرعی است، زیرا در غیر این صورت، مفاسد بسیاری بروز خواهد کرد. در سایه‌ی این تصور، عقم و ناباروری

بیماری یا سختی است که جامعه باید برای پاسخ‌گویی و درمان آن اقدام می‌کند. پس اگر درمان جایز باشد، باید نسبت به آثار آن با نگاه تخفیف‌نگریست و از روش‌های تخفیف‌آثار ناباروری در بیشتر جوامع غربی فرزندخواندگی است که در شریعت اسلامی طبق آیات ۴ و ۵ سوره‌ی احزاب حرام است. اما اداره‌ی روش‌های کمک باروری با توجه به برخی از شرایط زادوولد طبیعی کافی نیست، زیرا زادآوری رابطه‌ای ویژه میان زوجین نیست، بلکه در این فرآیند دخالت شخص ثالث ضروری است. شخص ثالث می‌تواند مادر جانشین، اهداکننده‌ی گامت یا حداقل پزشکی باشد که به این کار اقدام می‌کند. در سایه‌ی این مداخله از سوی دیگران در این عمل، مباحث مختلف و بیشتری نسبت به زادوولد طبیعی مطرح خواهد شد که در نتیجه قانون مربوط به زادوولد طبیعی، قادر به مدیریت روش‌های کمک باروری نیست. پس مداخله‌ی الحاقی قانون، یعنی پس از به دنیا آمدن کودک، در روش‌های نوین کمک باروری مشکلات بسیاری را به وجود می‌آورد. بنابراین، به‌کارگیری این روش‌ها، رغبت یا رخصتی است که تحقق آن بدون دخالت ثالث ممکن نیست، بلکه قانون باید این روش‌ها را پیش از تولد کودک تنظیم کند، در حالی که در رغبت صرف و بدون دخالت شخص ثالث، پس از به دنیا آمدن کودک می‌توان آثار آن را تنظیم کرد. بنابراین علی‌رغم نبود حق قانونی برای تولید مثل، رخصت یا آزادی در زادوولد وجود دارد (همان: ۱۹۵-۱۹۳).

اشکالی که به این نظر وارد است، عبارت است از اینکه حق محدودیت ندارد، در حالی که رغبت به ضوابطی محدود است. اما باید دانست که حق نیز باید مستفاد از منابع شرعی باشد و صرف عرفی بودن یک حق نمی تواند آن را حق شرعی نیز معرفی کند. علاوه بر این، استیفای حق نیز محدود به ضوابط شرعی است.

۴-۷- آیه‌ی ۲۲۳ سوره‌ی بقره

«نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ»

این آیه‌ی کریم شایسته می داند که مسلمانان در ورای جماع و استمتاع، فرزند خواهی و توسعه‌ی نسل را بخواهند (مراغی: ج ۲، ص ۱۵۸). در بیشتر تفاسیر اهل سنت، استمتاع و استیلا در کنار هم قرار گرفته‌اند (سید رضی: ۲۷۹). ابن عطیه نیز می گوید: «معنی «قدموا لأنفسکم» طلب فرزند است» (اندلسی، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۳۰۰). قرطبی نیز در جامع‌الاحکام القرآن ذیل عبارت مذکور می گوید: «منظور از آن، خواست فرزند و نسل است، زیرا فرزند خیر در دنیا و آخرت است» (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۳، ص ۹۶). البته مذکور بیان می کند که حق آن است که زوجه مکان انبات و انجاب است، اما این موضوع مانع ترک انجاب برای مدتی نخواهد شد (مدکور، ۱۳۸۵: ۶۷).

برخی غلیظتر به تفسیر این آیه پرداخته و بیان می کنند که منظور از این آیه، تشبیه نطفه‌ها به بذرها و ارحام به ارض است، پس کسی که با زوجه‌اش نزدیکی می کند، مثل کسی است که در زمین بذر می پاشد تا از آنها ثمر به

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

دست آید و ثمره‌ی نزدیکی ولد است (عبدالعزیز بن دردیر، ۱۹۹۰: ۲۲؛ رازی، ۱۴۲۰: ج ۶، ص ۴۲۱).

طنطاوی نیز در تفسیر این آیه معتقد است که این آیه اشعار به این دارد که مقصد اول از ازدواج همان نسل است. عبدالعزیز بن دردیر پس از ذکر نظر طنطاوی ذیل «و قدموا لانفسکم و اتقوا الله» بیان می‌دارد که مقصود از آن ازدواج و وطی است، زیرا در آینده چیزی را نصیب افراد می‌کند که برای آنها در دنیا و آخرت منفعت دارد. هیچ شکی نیست که فرزند صالح از پر منفعت‌ترین موارد برای انسان در دنیا و آخرت است؛ لذا بر هر مردی واجب است مقدمات آن را فراهم کند و همسری مهربان و ولود اختیار کند که فرزندش را برای منفعت جامعه و والدینش به درستی تربیت کند (عبدالعزیز بن دردیر، ۱۹۹۰: ۲۳).

حال سؤال این است که با توجه به مطالب فوق، آیا می‌توان در این آیه قرینه‌ای یافت که دلالت بر حق تولید مثل و باروری کند؟ آیا لسان دلیل این مطلب را می‌رساند؟

ظاهر آن است که بر اساس مطالب فوق، می‌توان ادعا کرد که این آیه می‌تواند اثبات‌کننده‌ی حق تولید مثل و باروری برای انسان‌ها باشد. جالب آنکه می‌تواند هر دو جنبه‌ی سلبی (عدم فرزندآوری) و ایجابی (فرزندآوری) را در برگیرد. به نظر می‌رسد آنچه می‌تواند مؤید این مطلب باشد وجود کلمه «حرث» در این آیه است که نوعی از تملک یا سلطنت را می‌رساند. مؤید آن هم اقوال برخی از مفسران است که تعبیر به «اتیان فرج من حیث شئت»

یا «اختیار» کرده‌اند (فراء ابوزکریا: ج ۱، ص ۱۴۴؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۲۹۱؛ نووی جوی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۷۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۶۶).

به علاوه، دو روش استدلال دیگر مبنی بر وجود حق تولید مثل حق زوجین به شرح زیر ارائه می‌شود:

الف - تمرکز بر واژه‌ی «حرث»

در استدلال نخست، تمرکز مستدل بر واژه‌ی «حرث» است و آن را مصدری می‌داند مرادف با زرع و کاشتن که راغب معنای آن را پاشیدن بذر در زمین می‌داند. سپس وی آیات ۶۳ و ۶۴ سوره‌ی واقعه و روایتی از پیامبر (ﷺ) را مؤید سخن خویش قرار می‌دهد و ثابت می‌کند که واژه‌ی حرث نیز درباره‌ی زنان و به همین معنا به کار رفته است: «زوجاتکم مزارع لکم». پس خدا اعلام فرموده که همسران، کشتزارهای شوهران خود هستند. معنای عرفی این سخن آن است که هر زن و همسری، کشتزار شوهرش باشد، زیرا قضیه‌ی عام، به این قضیه‌ی خاص منحل می‌شود. بنابراین، وقتی حکم صادر شد که همسر کشتزار شوهر خود است، استنباط عرف چنین خواهد بود که موضوع کاشت و برداشت در این کشتزار به شوهر واگذار شده است.

بنابراین، هر گاه همسر به عنوان کشتزار و جایگاه کشت برای شوهر و در اختیار او باشد، معنایش جز این نیست که موضوع کاشتن و رویاندن در این کشتزار به دست اوست و آن چیزی هم که در آن می‌کارد، جز فرزند نخواهد بود. این حق شوهر است و هیچ کس حق ندارد او را از آن بازدارد؛ خواه

همسرش باشد و خواه فرد دیگری» (مؤمن قمی، ۱۳۸۵: ۱۲۲ و ۱۲۳).
تا اینجا راغب حق زوج در استیلا و نبود آن را اثبات می‌کند، ولی از
اینجا به بعد با استدلالی دیگر زوجه را نیز صاحب این حق معرفی می‌کند:
«ممکن است کسی گمان کند که آیه‌ی مورد بحث، نظیر آیات ۲۹ سوره‌ی
بقره، ۱۳ سوره‌ی جاثیه، ۷۲ سوره‌ی نحل و آیات دیگری که لام دارند،
است. دلیل این تصور آن است که موضوع در این آیات به مجرور لام
اختصاص دارد؛ یعنی با آنکه «ما فی الارض» و «ما فی السماوات» در اختیار
هیچ کس نیست، خداوند حکم کرده آنها به تسخیر مردم درآیند. پس دلیل
انشای عبارت آن است که هر یک از انسان‌ها می‌توانند از آنها بهره بگیرند
(البته این سخن با اینکه بهره‌گیری نیز شرایطی داشته باشد، منافاتی ندارد).
همسران شما کشتزارهای شما هستند. لیکن این موضوع هیچ منافاتی با آن
ندارد که بهره‌گیری از این کشتزارها، مشروط به رضایت و اجازه‌ی شخص
دیگری باشد. بر این اساس، همسر می‌تواند شوهرش را از تقاضای فرزند
منع کند؛ یعنی خواسته‌ی شوهر، مشروط به رضایت همسرش باشد» (همان:
۱۲۳ و ۱۲۴).

سپس مرحوم راغب برای تقویت نظر خود به شبهه‌ای در این باره پاسخ
می‌دهد. این شبهه عبارت است از اینکه آیه درصدد بیان امری عادی و
چرخه‌ی زندگی بشر است. بنابراین، آیه درصدد اثبات حقی برای شوهر
نیست، بلکه بر آن است که الگوی یک زندگی را بنمایاند. در نتیجه، نمی‌توان
این آیه را دلیل بر حق شوهر دانست.

وی در پاسخ بیان می‌دارد: «این نظر مردود است، زیرا تردیدی نیست که آیه‌ی مذکور در این معنا ظهور دارد که زن کشتزار شوهر است و از همین باب است جمله‌ی «زن در اختیار شوهر است» و آن را از دیگر آیات و موارد نمی‌توان به دست آورد. علت تفاوت این آیه با آیات دیگر این است که مفهوم حکمی که بر موضوع آیه حمل شده، به تک‌تک افراد موضوع حکم سرایت داده می‌شود. «نساء» جمع است، پس معنای این واژه آن است که «همسر هر مرد، کشتزار اوست». عبارت «زوجتک حرث لکم» گویای این مطلب است که زن در اختیار شوهر قرار داده شده است. جمله‌ی «فاتوا حرثکم انی شئتم» نیز بر آن استوار شده است، زیرا این جمله - که فرع بر جمله‌ی نخست است - نشان می‌دهد که جمله‌ی نخست بر این موضوع که زن در اختیار شوهرش است، دلالت دارد. این بیان، با بیان آیات دیگر متفاوت است، زیرا در صدر آیات بحث شده، خداوند می‌خواهد بر انسان‌ها منت بگذارد؛ چون سخن این است که خدا همه چیز را آفرید و رام انسان‌ها کرد تا از آنها سود برده و آرام گیرند. همچنین، همسرانی از خود آنها آفریده و منافاتی ندارد که بهره‌گیری از اینان مشروط به شرایط باشد، ولی آیه‌ی فوق در پی بیان چگونگی رفتار با همسران است و اینکه آنها کشتزارهای شوهران خود هستند و از هر سو بخواهند، می‌توانند از آن بهره گیرند؛ در نتیجه این آیه در اثبات حق شوهران ظهور دارد» (مؤمن قمی، ۱۳۸۵: ۱۲۵ و ۱۲۶).

مؤید دیگر که اثبات می‌کند که وی قائل به حق بودن تولید مثل برای زوج و زوجه است، نظر وی در بحث ورود حاکم شرع به عرصه‌ی تنظیم

خانواده است: «... جلوگیری از باروری، امری است که برای هر یک از زوجین رواست، اما وادار کردن هر کدام یا هر دوی آنان برای جلوگیری، نوعی تجاوز به حق آن دو محسوب می‌شود و مسلم است که کسی حق ندارد به این کار، مجبورشان سازد» (همان: ۱۳۰).

وی با رد دو دلیل قائلان به حق بودن تولید مثل برای صرفِ زوج، بر نظر خود تأکید داشته و مفاد آیه‌ی مذکور را برای مدعای خود مبنی بر حق بودن تولید مثل برای زوجین کافی می‌داند. همچنین، در تأیید نظر وی باید بیان کرد که تولید مثل و باروری قائم به دو نفر است، پس حق آن دو نفر هم خواهد بود که در این باره تصمیم‌گیری کنند.

سیاق آیه می‌رساند که تناسل و فرزندآوری از موضوعات محوری آیه است و بنا بر نظر مفسران، مراد از عبارت «قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ» چه خطاب به مردان باشد یا به زنان و مردان با هم، واداشتن انسان‌ها به ازدواج و تناسل است تا نوع بشر در زمین باقی بماند و منظور از بقای نوع بشر از سوی خدای متعال ظهور توحید و پرستش اوست. البته ذکر این نکته لازم است که مطلوبیت فی نفسه برای خود توالد نیست، بلکه غرض ذکر خداوند سبحان توسط افراد بشر است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۲، صص ۳۲۰ و ۳۲۱).

ب - نظر آیت‌الله سند

استدلال دوم، در این باره از سوی آیت‌الله سند ارائه شده است. ایشان معتقدند: «امر در این آیه، امر اذنی تشریحی در مقام حظر است با توجه به آیات سابق که متعرض حالت حیض زنان و بحث حرمت نزدیکی در آن

وقت بوده است. اذن تشریحی به همراه مفاد «لام» مقتضی آن است که طلب ولد، حق زوج است، زیرا «حرث» به معنی محل حرث و زراعت و انبات یعنی تولید نسل است و البته برخی آن را به معنای حرث لذت نیز تفسیر کرده‌اند، در حالی که این لفظ اختصاص به لذت ندارد، بلکه شامل طلب فرزند هم می‌شود، هر چند انصراف به خصوص حرث ولد نداشته باشد و «لام» مفید اختصاص به معنی حق تشریحی است.

سپس از قسمت دوم آیه «فاتوا حرثکم» برای تقویت استدلال خود کمک می‌گیرد و بیان می‌کند: «حرث به معنای مزرعه و محل زراعت و کنایه از محل طلب فرزند است. پس اطلاق مزرعه شما بر نساء به معنای اختصاص زنان برای شوهران است، مانند اینکه گفته شود: «این مزرعه‌ی توست، در آن درخت یا گندم بکار». پس اضافه‌ی مزرعه به شخص، مفید اختصاص شرعی است» (رضوی، ۱۴۳۱: ۱۵۲ و ۱۵۳).

به نظر می‌رسد وجود اضافه‌ی مذکور دلالت بر این دارد که زادوولد یا نبود آن حق است برای انسان‌ها.

ایشان در ادامه می‌گوید: «شاید اشکال شود که اختصاص در حداقل شرایط زمانی کفایت می‌کند. در پاسخ باید گفت که هیچ امتناعی نسبت به آنچه بیان شد، نیست. اما ظهور اولی در تعبیر شارع حمل بر اختصاص تشریحی است. در این صورت، از لفظ «نساوکم» تعبیر نمی‌شد، بلکه از واژه‌ی «حرثکم» استفاده می‌شد. این آیه در صدد بیان ظواهر تکوینی نیست، زیرا در مقام تحدید و تعیین هدف «حرث» مذکور در آیات پیشین و تحدید و تعیین

حدود شرایط حق مجامعت و جماع است. به علاوه تعبیر «حرث» مفید این مطلب نیز هست، زیرا حرث از عناوین تملک است» (همان: ۱۵۳).

ممکن است اشکال شود که غایت امر در این آیه ثبوت حق تکلیفی برای زوج به معنای رخصت شرعی است نه وضعی؛ تا آنکه زوج مجبور و مدیون نسبت به آن حق (حق زوج) باشد. در پاسخ باید گفت: «از مجموع قرائن گذشته به اضافه‌ی لام که مفادش بر ملکیت زوج دلالت دارد، به دست می‌آید که استیلا از زوج نیز ملک اوست و نفس وجود زن از این لحاظ منفعتی از منافع آن است و این موضوع، حق زوج است، چنان‌که از مفاد آیه‌ی ۲۲۳ سوره‌ی بقره نیز چنین به دست می‌آید. بنابراین اختصاص و سلطه‌ی وضعی این حق برای زنان نیز ثابت است، زیرا ذکر وی در آیه به خاطر آن است که فعل زوج متعلق به زوج است» (همان: ۱۵۵).

در تأیید نظر آیت‌الله سند می‌توان به عبارت مرحوم علامه اشاره کرد که درباره‌ی متعه فرموده: «هر آنچه که در متعه قصد شود، از لذت یا دفع شهوت یا استیلا یا انس گرفتن و مثل آنها مشترک است میان زنان و مردان؛ پس معنی ندارد که زوج ملعبه‌ی مرد باشد، در حالی که عکس آن محقق نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۱۵، ص ۱۶).

آیت‌الله سند با استناد به تفریع جمله‌ی «فاتوا حرثکم انی شتم» بر «نساوکم حرث لکم» و ذکر مشیت و اراده متفرع بر اثبات این موضوع است که زنان مزارع شما هستند. از این تعبیر در مواردی استفاده می‌شود که برای صاحب مشیت و اراده، سلطه‌ای مثل این جمله «این چشم توست، پس هر

گونه می‌خواهی استفاده کن» متصور است. پس عنوان مشیت و اراده، در موارد اضافه شدن به افعالی که متعلق آن اعیان است، مفید اختصاص، سلطه و حق خواهد بود. به علاوه، تعبیر ذیل آیه «قدموا لأنفسکم» به معنای فرزند صالح تفسیر می‌شود، زیرا یکی از باقیات صالحات است (رضوی، ۱۴۳۱: ۱۵۵). پس از منظر این عده، این حق خُلُقِی (تکوینی) نیست، بلکه حق وضعی (اعتباری) است (همان: ۱۵۰).

۴-۸- آیه‌ی ۲۲۲ سوره‌ی بقره

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»

عده‌ای در تفسیر این آیه بیان می‌کنند که نزدیکی در وضعی که خداوند امر کرده مباح است و آن موضع قُبُلِ زوجه است، زیرا مکانی است که فطرت سلیم به آن متمایل است و اسلام دین فطرت است. پس مقصود از نزدیکی پاسخ‌گویی صرف به شهوت نیست، بلکه منظور اسلام از آن، زادوولد است (عبدالعزیز بن دردیر، ۱۹۹۰: ۲۱). طنطاوی در تفسیر این آیه می‌گوید: «مقصود از آن، نزدیکی در قبل یعنی مکان فطری است، زیرا آن، محل بذر و توسعه نسل است» (طنطاوی: ج ۱، ص ۴۹۷).

«فأتوهن» امری است که تنها جواز را می‌رساند و دلالت بر وجوب ندارد، چون بعد از نهی واقع شده و می‌خواهد به طور کنایه بفهماند بعد از پاک شدن و یا غسل کردن زن، نزدیکی کردن با او جایز است و این ادبی است

الهی و لایق به قرآن کریم و اگر امر نامبرده را مقید کرد به قید «امرکم الله» برای این بود که آن ادب را تکمیل کرده باشد، چون عمل نزدیکی در نظر بدوی امری لغو و بیهوده است؛ لذا با مقید کردن آن به امر خدا، آن را جزء اموری قرار داد که خداوند تکوینا به آن امر کرده، تا دلالت کند بر اینکه جماع یکی از اموری است که تمامیت نظام نوع انسانی هم در حیات و هم در بقا منوط به آن است، پس سزاوار نیست چنین امری را بازیچه قرار داد، بلکه باید به آن با عنوان یکی از اصول نوامیس تکوینی اش نظر کرد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۲، صص ۳۱۵ و ۳۱۶).

از این عبارات معلوم می‌شود که بر خلاف نظر نخست، موضوع آیه، نزدیکی است و در واقع اباحه نیز به آن باز می‌گردد. بنابراین، این آیه نیز تنها در حال بیان موضوعی تکوینی است و همانا از یاد نسل انسان از طریق جماع است. همچنین، این آیه فاقد قیدی است که بر اختصاص دلالت داشته باشد و بتواند حق بودن باروری و تولید مثل را اثبات کند.

مدافعان نظریه‌ی حق بودن طلب ولد برای زوج از این آیه به عنوان مؤید در کنار دلیل اصلی خود - یعنی آیه‌ی ۲۲۳ سوره‌ی بقره - استفاده می‌کنند. استدلال ایشان به این نحو است که: «این آیه خطاب‌ی است که مفید اعطای رخصت و حق در انجام فعل جماع و استمتاع از زوجه به زوج برای طلب فرزند است» (رضوی، ۱۴۳۱: ۱۵۳). البته این خطاب به تنهایی از خود آیه مستفاد نیست، بلکه مستند به روایتی در ذیل آن و همچنین ارتکاز عقلی نیز هست.

استمتاع بدون طلب فرزند از زنان در مواضع متعدد اختصاص به موضعی خاص ندارد، پس اختصاص در آیه به خاطر طلب فرزند است و از این آیه حق بودن طلب فرزند برای زوج استفاده می‌شود.

در روایات بسیاری در این باب و باب‌های دیگر، طلب فرزند از منافع مقرر برای زوج است و مفاد آنها اعطای حق بضع برای فرزندآوری به زوج است. پس همانا حق استیلا برای زوج است و ذکر واژه‌ی «إتیان» در این آیه حاکی است که استیلا مرهون مجامعت است. پس کلمه‌ی «فاتوا» که در آیات ۲۲۲ و ۲۲۳ سوره‌ی بقره تکرار شده است، حق استمتاع را برای زوج ثابت می‌کند. در نتیجه حق استیلا نیز برای وی ثابت می‌شود، زیرا از «إتیان» و «مباضعه» هر دو منفعت حاصل می‌شود (همان: ۱۵۴).

همانا اطلاق إتیان، ثبوت آن برای زوج را در پی دارد، هر چند که او از آن قصد لذت نداشته باشد، بلکه قصد فرزندآوری داشته باشد، پس اگر إتیان و نزدیکی حق زوج نباشد، در این صورت زوجه می‌تواند از آن ممانعت کند. پس قرار دادن کتاب نکاح ذیل کتاب املاک در کتب متقدمان بر ملکیت زوج بر منافع بضع دلالت دارد (همان: ۱۵۶).

البته از کنار هم قرار دادن این دو نمی‌توان به این نتیجه رسید که چون حق استمتاع برای زوج ثابت است، پس حق استیلا نیز خود به خود در پی آن می‌آید، زیرا هر استماعی، ولدی را در پی ندارد و از سوی دیگر، با آمدن روش‌های نوین کمک باروری همچون IVF مجامعت موضوعیت خود را در تولید مثل و باروری انسان از دست داده است. البته این امر به این معنا

نیست که روال طبیعی زادوولد کنار گذاشته شده است، بلکه روال به همان ترتیب ادامه دارد و در نهایت از آیه‌ی مذکور می‌توان چنین برداشت کرد که خداوند امر تکوینی جماع و سپس زادآوری از طریق آن را یادآور شده است. بنابراین، تنها آیه‌ی ۲۲۳ سوره‌ی بقره بر حق بودن باروری و تولید مثل برای زوج و زوجه - یعنی تنها در محدوده‌ی شرعی ازدواج و از طریق جماع دلالت دارد.

۴-۹- آیه‌ی ۱۷۸ سوره‌ی بقره

«أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَكْتَبَ اللَّهِ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»

در این آیه معاشرت کنایه از جماع مرد با همسرش است و فعل امر در اینجا بر اباحه دلالت دارد. «ابتغوا» به معنای «طلبوا» یعنی خواستن و معنای «ینبغی علیکم» این است که ازدواج کنید و در کنار پاسخ‌گویی به نیازهای جنسی از ازدواج قصد طلب نسل داشته باشید؛ چه بسا که مقصود نخست از جماع طلب نسل است (عبدالعزیز بن دردیر، ۱۹۹۰: ۲۰). رشید رضا در تفسیر این آیه می‌گوید: «جماع با آنها را درخواست کنید، زیرا در نظام فطری مباشرت و جماع سبب ایجاد نسل است و شاید بر هر یک از شما این امر واجب شده باشد تا سنت الهی در خلقت را احیا کنید، چرا که انسان در شهوت صرف و لذت با حیوان مشترک است» (همان).

سید رضی نیز بیان می‌کند که جماع نباید فقط با هدف پاسخ‌گویی به نیازهای جنسی باشد، بلکه باید با هدف تناسل انجام شود (سید رضی: ۲۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۸؛ عبدالعزیزین دردیر، ۱۹۹۰: ۲۰ و ۲۱). اما برخی دیگر، حلیت مباشرت و نزدیکی زوجه در محل استیلا را منظور این بخش از آیه می‌دانند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۲۹) و عده‌ای از این آیه و آیه‌ی بعدی (۲۲۳ بقره) برای اثبات اینکه زادوولد و حفظ نوع بشر مقصود و هدف اصلی و نخست ازدواج است، استفاده کرده‌اند (عبدالعزیز بن دردیر، ۱۹۹۰: ۲۰).

چنان‌که بیان شد، چون امر در این آیه بعد از منع واقع شده، طبق نظر علمای اصول تنها بر جواز دلالت دارد، نه وجوب (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۲، ص ۳۱۷). بنابراین، از این آیه چند نکته مستفاد می‌شود:

نخست، اگر مفاد این قسمت آیه دلالت بر وجوب می‌کرد، پس تولید مثل و زادآوری انسان جنبه‌ی تکلیفی می‌یافت و در آن صورت دیگر حکم بود نه حق.

دوم، دلالت بر جواز به هیچ وجه قید لازم برای اختصاص یا حق شمردن طلب فرزند برای افراد نیست. پس به نظر می‌رسد که این آیه نیز بر حق بودن طلب فرزند یا عدم طلب او هیچ دلالتی ندارد.

۴-۱۰- آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی روم

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»

برخی با استناد به آیه‌ی «ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا» (مریم: ۲) بیان می‌کنند که «مودت» به واسطه‌ی «جماع» و «رحمت» به واسطه‌ی «فرزند» تحقق می‌یابد (عالم، ۱۴۱۵: ۴۱۲). بنا بر این گفته، استدلالی به این ترتیب می‌توان بیان کرد که چون فعل «جعل» دلالت بر امتنان دارد، پس از این امتنان باید حق بودن تولید مثل و باروری را به دست آورد.

همچنین از این آیه می‌توان برای بحث حکم بودن تولید مثل نیز استفاده کرد؛ چرا که این آیه می‌تواند به عنوان یک دلیل محکم با توجه به معنای رحمت به معنای نسل، از یاد نسل را به عنوان مقصد نکاح معرفی کند. در نتیجه می‌توان از مدلول این آیه برای استدلال در ذیل مقاصد الشریعه استفاده کرد.

از نظر علمای شیعه هر چند رحمت به معنای فرزند نیست، اما مودت و رحمتی که با نکاح حاصل می‌شود، با فرزندآوری به بالاترین درجه‌ی استقرار و ثبات می‌رسد، زیرا فرزند نور چشمی است که به زندگی زناشویی اطمینان و استقرار می‌بخشد (حسینی، ۱۴۲۲: ۱۸). بنابراین، نمی‌توان از آن برای اثبات نظر فقهای اهل سنت استفاده کرد.

هر چند آیات پیشین بر فرزندآوری و تناسل از طرق مقدمات مشروع تأکید دارند و پاسخ‌گویی به این نیاز را در طلب فرزند صالح خلاصه می‌کنند - که در آن رضایت الهی است - اما این حاجت و نیاز وسیله است نه هدف؛ آن هم وسیله‌ی تقرب به خداوند، زیرا اوست که حاکم بر رغبت‌ها و دوافع آن و غرائز است (همان).

۴-۱۱- آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی فرقان

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا»

هر چند از این آیه در اثبات اهمیت نسب بهره می‌برند، اما نحوه‌ی استدلال این افراد درباره‌ی این آیه می‌تواند مشعر به حق تولید مثل والدین نیز باشد. این گروه بیان می‌کنند خداوند در فطرت انسان علاقه به ازدواج و تناسل را قرار داده است تا او را تکریم و عزیز بدارد. سپس به بیان ابن قیم در این باره استناد می‌کنند که گفته «در اثبات نسب در اسلام، استیفای چهار حق یعنی حق خداوند، حق فرزند، حق پدر و حق مادر جمع شده است». در توضیح این سخن اظهار می‌دارند که حفظ نسب از ضیاع و گم شدن توسط شریعت اسلامی و ثبوت نسب حق فرزند و مادرش و جامعه است، زیرا این حق فرزند، سبب دفع عار و ننگ از او می‌شود و او را از فساد و انحراف حفظ می‌کند. فرزند ثمره و میوه‌ی پدر و حاصل زراعت اوست. پس حق دارد که به پدرش منتسب و از سایر حقوق وضعی شارع بهره‌مند شود. همچنین حق مادر است که به واسطه‌ی نسب و انتساب، خود را از مواضع تهمت و اتهام به فواحش رها کند و ننگ و عار را از خود و خانواده‌ی خود دفع کند. در حفظ نسب، حق پدر نیز استیفا می‌شود، زیرا نسب او و فرزندش حفظ می‌شود و فرزند به کسی غیر از او منتسب نخواهد شد. این امر به جهت آن است که نسل امتداد انسان و اثری است که از او باقی می‌ماند و مؤید آن هم احادیثی از پیامبر (ﷺ) درباره‌ی تداوم اعمال صالح پس از مرگ مانند فرزند صالح است (صالح، ۱۴۳۱: ۲۱۳ و ۲۱۴).

به نظر می‌رسد، درباره‌ی حق مادر نمی‌توان حق تولید مثل وی را اثبات کرد، زیرا بیشتر تمرکز این استدلال بر حق حفظ عرض و حیثیت مادر است. درباره‌ی پدر هم نظر بر این است که از انتساب فرزند دیگری به وی ممانعت شود و فرزند وی نیز به خودش منتسب شود، نه دیگری. البته این عبارت هر چند به حق فرزندآوری اشاره‌ی مستقیم ندارد، اما می‌تواند به بخشی از حق تولید مثل اشاره داشته باشد. این بخش مربوط به زادوولد طبیعی و انتساب فرزند بیولوژیک به انسان است.

با بررسی تفاسیر قرآنی می‌توان ادعا کرد که این آیه به دنبال اثبات حق فرزند است، نه والدین او. همچنین این آیه نیز همچون آیات پیشین و آیه «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (قیامت: ۳۹) است (رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۴، ص ۴۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۵، ص ۳۱۷)^۱ حتی برخی بخش نخست آیه را بر کثرت خلق توسط خداوند نیز حمل کرده‌اند (نوی جاوی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۳۸).

علاوه بر این، برخی از تفاسیر امتنان این آیه را منصرف به قسمت نخست آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا» می‌دانند، بنابراین، منظور از نعمت را خلق انسان از عدم تعبیر می‌کنند (قرطبی اندلسی، ۱۳۶۴: ج ۱۴، ص ۶۰). از آنچه بیان شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر چند سیاق این آیه می‌تواند اثبات کننده‌ی حق باشد، اما آن حق، به یقین حق تولید مثل نیست، بلکه در نهایت حق نسب برای فرزند از طریق آن اثبات خواهد شد.

۱- قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۷، ص ۴۳۳؛ میدی، ۱۳۷۱: ج ۷، ص ۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۲۸۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۳۲۵؛ حقی بروسوی، ج ۶، ص ۲۳۰؛ حجازی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۷۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ص ۲۷۴.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقال بیان شد، چند نکته به دست می‌آید:

۱- پیشینه‌ی بحث از حق تولید مثل و باروری انسان در نظام حقوقی اسلام بسیار قدیمی‌تر از دو نظریه‌ی حق یعنی انتخاب - اراده و سود- منفعت است. شاید بتوان ادعا کرد که در قرون ۱۵ و ۱۶ میلادی که نظریه‌ی حقوقی حاکم بر اروپا نظریه‌ی حقوق طبیعی بود، بیشتر سخن از تکلیف و وظیفه بودن تولید مثل و باروری بود، در حالی که در اسلام در سال‌های ابتدایی پس از ظهور، سخن از حق بودن و داشتن اختیار و آزادی اراده در تصمیم‌گیری درباره‌ی آن وجود داشته است.

۲- در آیات قرآن تنها آیه‌ی ۲۲۳ سوره‌ی بقره دلالت تام و تمام بر حق بودن تولید مثل و باروری انسان دارد. قیود موجود در این آیه اختیار زوج را در مسئله‌ی زادوولد به طور قطع ثابت می‌کند، هر چند از ادله‌ی دیگر می‌توان حق مذکور را برای زوجه نیز ثابت دانست. به نظر می‌رسد که نظر برتر این است که تولید مثل و باروری وجهه‌ای دوگانه دارد. این بدان معناست که هر چند آن حق است، اما با ورود حاکم اسلامی در شرایط ویژه و ضروری می‌تواند به حکم تکلیفی بدل شود. اتخاذ این نظر بدان جهت است که در این صورت، تمامی ملاحظات لازم مانند تسلط افراد بر موضوع تولید مثل و باروری خود در محدوده‌ی ضوابط شرعی، مصلحت جامعه‌ی اسلامی و امت واحده، مصلحت کودک و ... در نظر گرفته می‌شوند. به علاوه، اولویت این نظر در موضوع تولید مثل و باروری نسبت به سایر مکاتب و اندیشه‌ها

در فلسفه‌ی حقوق انعطاف‌پذیری فوق‌العاده‌ای دارد و هم زمان می‌تواند تمامی مصالح و ضرورت‌ها را در برگیرد. در حالی که در سایر نظریات مانند نظریه‌ی سود- منفعت و نظریه‌ی انتخاب- اراده چنین نگاه همه‌جانبه‌ای وجود ندارد، بلکه ترجیح و اولویت بر اساس انتخاب یا سود افراد است. البته در این میان برخی از نظریه‌ها مانند نظریه‌ی قراردادگرایی برای جمع میان منافع افراد و منافع جامعه تلاش وافر کرده‌اند که می‌توان ادعا کرد در این کار چندان موفق نبوده‌اند و در عمل نتوانسته‌اند تأثیرات مناسبی در وضع قوانین در حوزه‌ی تولید مثل و باروری داشته باشند.

منابع

- ◀ آخوند خراسانی، محمد کاظم ۱۴۰۶هـ. حاشیه المکاسب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ◀ آلوسی، سید محمود ۱۴۱۵هـ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ◀ ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد ۱۴۱۶هـ کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شرکت دارالارقم بن ابی الارقم.
- ◀ ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی ۱۴۲۲هـ زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی.
- ◀ ابن عابدین، محمد امین ۱۴۱۵هـ حاشیه علی الدر المختار شرح تنویر الابصار فی فقه مذهب امام ابی حنیفه، بیروت، دارالفکر.
- ◀ اندلسی، ابن عطیه عبدالحق بن غالب ۱۴۲۲هـ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ◀ ابن مفلح، ابراهیم بن محمد عبدالله ۱۴۲۳هـ/۲۰۰۳م. المبدع شرح المقنع، ریاض، دار عالم الکتب.
- ◀ ابو حبیب، سعدی ۱۴۰۸هـ القاموس الفقهی، دمشق، دارالفکر.
- ◀ ابو فارس، محمد عبد القادر ۱۴۲۴هـ تحذید النسل و الاجهاض فی الاسلام، عمان، دار جهینه.
- ◀ ثقفی حلبی، لسان الدین ابن الشحنه ۱۳۹۳هـ/۱۹۷۳م. لسان الحکام فی معرفه الاحکام، قاهره، البابى الحلبي.
- ◀ اراکی، محمد علی ۱۴۱۵هـ کتاب البیع، قم، اسماعیلیان.
- ◀ اصفهانی، محمد بن حسن (فاضل هندی) ۱۴۱۶هـ کشف اللثام عن القواعد الاحکام، قم، اسلامی.
- ◀ اصفهانی، محمد حسین ۱۴۰۹هـ الإجاره، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

- ◀ انصاری، مرتضی ۱۴۲۰هـ المکاسب، قم، مجمع الفکر اسلامی.
- ◀ بحر العلوم، سید محمد ۱۴۰۳هـ بلغه الفقیه، تهران، مکتبه الصادق (ع.ک.م).
- ◀ بخاری حنفی، ابوالمعالی برهان‌الدین محمودبن احمد ۱۴۲۴هـ المحيط البرهانی فی الفقه النعمانی فقه الام ابی حنیفه، محقق عبدالکریم سامی جندی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ◀ بلاغی نجفی، محمد جواد ۱۴۲۰هـ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت.
- ◀ بغوی، حسین بن مسعود ۱۴۲۰هـ معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ◀ بوطی، محمد سعید رمضان. مسأله تحدید النسل و قایه و علاجها، دمشق، مکتبه الفارابی.
- ◀ جبعی عاملی، زین‌الدین بن علی ۱۴۱۳هـ مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
- ◀ جزایری، سید محمد بروج. نظر فی الحقوق، قم، دارالکتاب.
- ◀ جمل، احمد محمد عبدالعظیم ۱۴۳۰هـ/۲۰۰۹م. أمن الأمه من منظور مقاصد الشریعه، مصر، دار السلام.
- ◀ حجازی، محمد محمود ۱۴۱۳هـ تفسیر الواضح، بیروت، دار الجیل الجدید.
- ◀ حسنی غماری مغربی، عبد‌العزیز بن محمد بن صدیق ۱۴۲۳هـ تنظیم النسل فی الشریعه الاسلامیه، تحقیق اذیب الکردانی، دبی، دائره الاوقاف و الشؤون الاسلامیه.
- ◀ حسین آبادی، محمد رضا ۱۴۲۳هـ رساله فی المعامله و الاختلاف بین المتعاقدين، قم، میثم تمار.
- ◀ حسینی حائری، سید کاظم ۱۴۲۱هـ فقه العقود، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- ◀ حسینی همدانی، سید محمد حسین ۱۴۰۴هـ انوار درخشان، تهران، لطفی.
- ◀ حر عاملی، محمدبن حسن. وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ◀ حفصکی، محمد علاء‌الدین ۱۴۱۵هـ. الدر المختار شرح تنویر الابصار، بیروت، دارالفکر.
- ◀ حقی بروسوی، اسماعیل. تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.

فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده

- ◀ حکمت‌نیا، محمود. «نظریه حق از دیدگاه محمد حسین غروی اصفهانی»، حقوق اسلامی، سال ۹، ش ۳۴ (پاییز ۱۳۹۱).
- ◀ خوانساری، سید احمد ۱۴۰۵هـ جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، صدوق.
- ◀ دهخدا، علی اکبر ۱۳۷۷. لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران.
- ◀ رازی، فخر الدین ۱۴۲۰هـ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ◀ رشدانی مرغیانی، ابی الحسن علی بن ابی بکر. الهدایه شرح البدایه، مکتبه الاسلامیه.
- ◀ رضوی، سید محمد حسن ۱۴۳۱هـ فقه الطب تقریرا الابحاث آیت الله شیخ محمد السند، قم، فدک.
- ◀ روحانی، سید محمد صادق ۱۴۱۸هـ مناهج الفقاهه، التعليق علی المکاسب، العلمیه.
- ◀ زحیلی، وهبه ۱۴۲۲هـ تفسیر الوسیط، دمشق، دارالفکر.
- ◀ زرقاء، احمد ۱۳۴۷-۱۳۴۶هـ الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید، دمشق، دارالفکر.
- ◀ زمخشری، محمود ۱۴۰۷هـ الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی.
- ◀ سبزواری نجفی، محمدبن حبیب‌اله ۱۴۱۹هـ ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- ◀ سرخسی، شمس الدین ۱۴۲۱هـ مبسوط للسرخسی، تحقیق خلیل محی الدین المیس، بیروت، دار الفکر.
- ◀ سمرقندی، نصرین محمدبن احمد. بحر العلوم.
- ◀ سید رضی، ابوالحسن محمدبن حسین. تلخیص البیان عن مجازات القرآن.
- ◀ شریاضی، احمد ۱۳۸۵هـ الدین و تنظیم الاسره، بیروت، العلاقات العامه بالشؤون الاجتماعی.
- ◀ شریفی، شهرآشوب، علی ناظمی و مهرداد هاشمی، ۱۳۸۵. شبیه‌سازی انسان، تهران، آییز.
- ◀ شوکانی، محمد بن علی ۱۴۱۴هـ فتح القادیر، بیروت، دار الکلم الطیب.

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

- ◀ شببانی، ابو عبدالله محمد بن حسن و محمد عبدالحی بن محمد عبدالحلیم و أنصاری کنوی هندی ۱۴۰۶هـ الجامع الصغير و شرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، بيروت، عالم الكتب.
- ◀ صادقی تهرانی، محمد ۱۴۱۹هـ البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، مؤلف.
- ◀ _____ ۱۳۶۵. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، فرهنگ اسلامی.
- ◀ صالح، محمد بن احمد بن صالح، ۱۴۳۱هـ/۲۰۱۰م. الاسره و مكانتها و اهمیه الحفاظ علی النسب فی الشریعه الاسلامیه. من مقاصد الشریعه الاسلامیه و قضایا العصر، بحوث و وقائع المؤتمر العام الثاني و العشرين للمجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، قاهره، وزاره الاوقاف المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
- ◀ صدر، سید محمد ۱۴۲۹هـ الحق و الحكم و الشخصیه المعنویه اقتصادیا، قم، مدين.
- ◀ طباطبایی، سید محمد حسین ۱۳۸۹. تفسیر المیزان، مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، اسلامی.
- ◀ طباطبایی حکیم، سید محسن. نهج الفقاهه، قم، ۲۲ بهمن.
- ◀ طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم ۱۳۷۸هـ حاشیه مکاسب، قم، اسماعیلیان.
- ◀ طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷. تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- ◀ _____ ۱۳۷۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- ◀ طنطاوی، سید محمد. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم.
- ◀ عالم، یوسف حامد ۱۴۱۵هـ/۱۹۹۴م. مقاصد العامه للشریعه الاسلامیه، ریاض، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- ◀ عبدالعزیز بن دردیر ۱۹۹۰م. لمصلحه من تحدید النسل أو تنظیمه، قاهره، مکتبه القرآن.
- ◀ عثیمین، محمد بن صالح ۱۴۲۱هـ سلسله لقاءات الباب المفتوح.
- ◀ _____ ۱۴۲۷هـ/۲۰۰۷م. فتاوی نور علی الدرب، مؤسسه محمد بن صالح بن عثیمین.
- ◀ عزام، طارق صالح یوسف ۱۴۲۹هـ اثر الطب الشرعی فی اثبات الحقوق و الجرائم، الاردن، دار الفتاوس.

فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده

- ک عزیز، فریدون و حسین نجفی لاریجانی ۱۳۷۱. فقه و طب مصادیق پزشکی فتاوی حضرت امام خمینی (رضی الله عنه)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ک علیان نژادی، ابوالقاسم ۱۳۸۶. احکام پزشکی مطابق فتاوی حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی، قم، امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- ک غانم، عمر بن محمد بن ابراهیم ۱۴۲۱ هـ احکام الجنین فی الفقه الاسلامی، بیروت، دار ابن حزم.
- ک غزالی، محمد بن محمد ۱۴۲۵ هـ. احیا علوم الدین، قاهره، دار ال آفاق العربیه.
- ک غنیمی دمشقی میدانی، عبد الغنی. اللباب فی شرح الكتاب، تحقیق محمود امین نواری، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ک فتح الله، احمد ۱۴۱۵ هـ معجم الفاظ الفقه الجعفری، مطابع المدخول.
- ک فراء ابو زکریا، یحیی بن زیاد. معانی القرآن، مصر، دار المصریه.
- ک فرغانی مرغینانی، علی بن ابی بکر. الهدایه فی شرح بدایه المبتدی، محقق طلال یوسف، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ک قاسمی، محمد جمال الدین ۱۴۱۸ هـ محاسن التأویل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ک قرطبی، محمد بن احمد ۱۳۶۴. الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- ک قنواتی، جلیل و حسین جاویر. «حریم خصوصی؛ حق یا حکم»، حقوق اسلامی، سال ۸، ش ۳۱، (زمستان ۱۳۹۰).
- ک کاسانی، علاء الدین ۱۴۰۶ هـ بدائع الصنایع فی ترتیب الشرایع، دارالکتب العلمیه.
- ک کندی، ابراهیم بن احمد ۱۴۲۷ هـ «مشکلات الزواج فی العصر الحدیث و علاجها فی الفقه الاسلامی»، ندوه الفقه الاسلامی، عمان، وزاره الاوقاف و الشؤون الدینیة.
- ک مدکور، محمد سلام ۱۳۸۵ هـ نظره الاسلام الی تنظیم النسل، مصر، دار النهضه العربیه.
- ک _____ ۱۳۸۴ هـ المدخل فی الفقه الاسلامی، قاهره، دارالقومیة.
- ک مراغی، احمد بن مصطفی. تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ک مرسی، محمد ۱۹۹۳-۱۹۹۲ م. الانجاب الصناعی، احکامه القانونیه و حدوده الشرعیه دراسه مقارنه، کویت، جامعه کویت.

موجه‌سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن

- ◀ مصری، ابن نجیم ۱۴۱۸هـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ◀ معین، محمد ۱۳۸۱. فرهنگ فارسی، تهران، سرایش.
- ◀ مغربی، نعمان ۱۳۸۳هـ/۱۹۶۳م. دعائم الاسلام، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دار المعارف.
- ◀ موسوی خمینی، سید روح الله ۱۴۲۱هـ البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ◀ _____ ۱۳۹۰. تحریر الوسیله، قم، اسماعیلیان، الطبعة الثانية.
- ◀ موسوی خوئی، سید ابوالقاسم. مصباح الفقاهه فی المعاملات، محمد علی توحیدی، قم، داوری.
- ◀ _____ ۱۴۱۲هـ منیه المسائل.
- ◀ مؤمن قمی، محمد ۱۳۸۵. فقه و احکام پزشکی، ترجمه‌ی محمد مهدی بهاروند، قم، اسلامی.
- ◀ میبیدی، رشید الدین ۱۳۷۱. کشف الاسرار و عده الابرار، تهران، امیر کبیر.
- ◀ نائینی، محمد حسین ۱۴۱۸هـ منیه الطالب، قم، اسلامی.
- ◀ نجفی، محمد حسن ۱۳۶۳. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ◀ نووی، محی الدین. المجموع شرح المذهب، بیروت، دارالفکر.
- ◀ نووی جاوی، محمد بن عمر ۱۴۱۷هـ مراح لنید للکشف معنی القرآن المجید، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ◀ هیئه کبار العلماء بالمملکه العربیه السعودیه. البحوث العلمیه، ریاض، رئاسه اداره البحوث العلمیه و الأفتاء.