

## A Study and Proof of the Legitimacy of Surrogacy from Islamic Jurisprudential and Legal Perspectives

Hosain Esmaily<sup>1</sup>

(Received on: 2021-12-14; Accepted on: 2023-1-17)

### Abstract

People have an inherent inclination to procreate and ensure the continuity of their lineage. However, some young couples face the challenge of infertility, disrupting their lives and potentially leading to separation. In contemporary times, one solution to infertility is the practice of surrogacy. Within the Islamic context, scholars and jurists hold varying opinions on the permissibility of surrogacy. While some reference specific Quranic verses and hadiths to argue its impermissibility, categorizing it as haram (forbidden), others explore the jurisprudential legitimacy of fertility through modern medical methods. This research delves into the central question concerning the *fiqhi* (jurisprudential) legitimacy of utilizing new medical approaches for fertility. It draws on Quranic verses and hadiths, employing the method of jurisprudential inference based on religious texts and *ijtihad*. The study also deploys jurisprudential principles such as “compulsion” (*idtirār*), presumption of permissibility (*asl al-ibāḥa*), hardship and extreme difficulty (*al-‘usr wa-l-ḥaraj*), and presumption of guiltlessness (*asl al-birāa*). The aim is to demonstrate, based on religious and legal grounds, that surrogacy can be deemed legitimate, as long as it adheres to sharia laws in its preliminary stages.

**Keywords:** Surrogacy, jurisprudential and legal principles of fertility.

---

1 . Assistant professor, Department of Fiqh and Usul, Payam-e Noor University, Tehran, Iran.  
Email: hosain\_esmaily@pnu.ac.ir

## بررسی و اثبات مشروعیت حکم رحم جایگزین از منظر فقه و حقوق

حسین اسماعیلی<sup>۱</sup>

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷]

### چکیده

یکی از مسائل ضروری برای مردم تمایل به داشتن فرزند و تداوم نسل است، ولی بعضی از زن و شوهرهای جوان از نعمت داشتن فرزند محروم‌اند و این موضوع باعث پرباشی خاطر و در برخی موارد گسست زندگی آنان شده است. امروزه یکی از راهکارهای درمان ناباروری استفاده از رحم جایگزین یا رحم اجاره است. اندیشمندان و فقهای اسلامی در این باره نظرات متفاوتی دارند. برخی از آنان با استناد به برخی از آیات و روایات این عمل را جایز ندانسته و حکم به حرمت آن داده‌اند. پرسش اصلی پژوهش درباره مشروعیت فقهی باروری بر اساس روش‌های پزشکی جدید است. این پژوهش تلاش کرده است با استفاده از آیات و روایات باروش استنباط فقهی از متون دینی و پردازش اجتهادی و به‌کارگیری قواعد فقهی مانند اضطرار، اصل اباحه، عسر و حرج، و برائت این موضوع را بررسی کند و به این نتیجه رسیده است که به دلایل شرعی، از نظر فقهی و حقوقی رحم جایگزین مشروعیت دارد، به شرط آنکه مسائل شرعی در مقدمات آن رعایت شود.

**کلیدواژه‌ها:** رحم جایگزین، رحم اجاره‌ای، قواعد فقهی و حقوقی باروری.

۱. استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول) hosain\_esmaily@pnu.ac.ir

## مقدمه

همراه با پیشرفت‌ها و همگام با گسترش روزافزون دانش بشر، بروز پدیده‌های نو در علوم تجربی، به‌ویژه پیشرفت‌های دانش پزشکی، پاسخ‌هایی شایسته و بایسته می‌طلبد. یکی از روش‌های جدید در باروری استفاده از رحم جایگزین است. رحم جایگزین یعنی منتقل شدن جنین لقاح‌یافته از تخمک و اسپرم زن و شوهر شرعی و قانونی (نابارور) در یک محل آزمایشگاهی به رحم زنی دیگر که توانایی نگهداری از جنین را دارد. استفاده از این روش بر دو گونه است: ۱. رحم جایگزین کامل؛ در این صورت مادرِ جانشین ارتباطی با کودک ندارد و با موافقت برای جایگزینی در بارداری، جنین رشدیافته در بیرون رحم، باروش کمکی، به او انتقال می‌یابد. ۲. رحم جایگزین نسبی؛ در این صورت بر مبنای موافقت با مادر جانشین، اسپرم مرد همسر نابارور به رحم مادر جانشین منتقل می‌شود که بعد از بارداری جنین را برای آنان حمل می‌کند و پس از زایمان به آنان تحویل می‌دهد. بر این اساس، مادر جانشین و همچنین پدر حکمی ارتباط ژنتیکی با بچه خواهند داشت و همسر نابارور، مادر متقاضی به حساب می‌آید و هیچ‌گونه رابطه ژنتیکی با کودک ندارد. چنین موردی محل بحث نیست؛ چون در اینجا زن صاحب تخمک مادر اصلی فرزند است. در بررسی فقهی این موضوع با یک سؤال رو به رو هستیم که پاسخ به آن نقشی مهم در موضوع فقه باروری دارد. پرسش اصلی پژوهش این است که آیا باروری و تولد بر اساس روش‌های پزشکی جدید از نظر فقهی قابل پذیرش است یا نه.

رحم جایگزین یکی از راه‌های موفق برای درمان ناباروری است، اما درست معرفی نشدن این شیوه موجب شده تا مزیتی پس از راه‌های دیگر تلقی شود. رحم جایگزین از پدیده‌های جدید است و از قرن هجدهم میلادی به بعد در دنیا مطرح شده است. فقها برای به دست آوردن دلیل شرعی برای مشروعیت این عمل به بعضی از آیات و

روایات استناد کرده‌اند. برای روشن شدن موضوع ابتدا معنای لقاح، لقاح مصنوعی و رحم جایگزین را مطرح می‌کنیم.

**لقاح:** «در لغت به معنای باردار شدن، به هم پیوستن یاخته‌های زاینده نر و ماده به شیوه معمول است» (معزی متین، ۱۳۷۳: ۲۷۳). «لقح به معنای گذاشتن گرد نخل ماده بر نخل نر برای بارور شدن آن» (معلوف، ۱۹۶۰: ۷۲۸). در اصطلاح نیز «یعنی نفوذ یک اسپرم به داخل تخمک بالغ و ادغام مواد ژنتیکی این دو سلول جنسی برای تشکیل زیگوت (سلول لقاح یافته از تخمک اسپرم قبل از شروع تقسیمات سلولی آن)» (آخوندی، ۱۳۸۷: ۳۸).

پژوهش حاضر مباحث مطرح شده درباره رحم جایگزین را از نظر فقهی و حقوقی بررسی کرده و با نقد دیدگاه و ادله مخالفان رحم اجاره‌ای، مشروعیت آن را به صورت مستند به اثبات رسانده است. این پژوهش بر بررسی فقهی و حقوقی این موضوع تأکید دارد.

## ۱. ادله موافقان رحم جایگزین

موافقان رحم جایگزین دلیل‌هایی برای آن ذکر کرده‌اند که برخی از آنها در ادامه می‌آیند.

### ۱.۱. اصل اباحه

اصل اباحه از جمله دلایل فقها بر جایز بودن استفاده از رحم جایگزین است، به این معنا که اگر در حرمت و حلیت چیزی شک کردیم، اصل اولیه اقتضای حلیت دارد، مگر دلیلی بر حرمت اقامه شود. فقها با استناد به قاعده اصل اباحه معتقدند که «از نظر فقهی، استفاده از رحم جایگزین اشکال ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۴/۲). «قاعده اصالت الحل در شبهات حکمیة و موضوعیة وجود دارد و قانون‌گذار در مقابل

بیان حکم آن سکوت کرده است؛ پس اصل را بر جایز بودن آن گذاشته، بر این اساس، حکم به جایز نبودن این کار خلاف قاعده بوده و نیازمند نص واضح شارع یا دلیل یقینی می باشد» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱: ۲۵۵). عده‌ای از موافقان جایگزینی رحم با استدلال به اصل اباحه واقعی، حکم به جواز داده‌اند و معتقدند که از نظر فقهی و حقوقی اشکال خاصی به رحم جایگزین وارد نیست. بنا بر این اصل، هرگاه دلیلی بر حرام بودن چیزی وجود نداشته باشد، آن چیز برای مکلف جایز است. می‌توان از آیات قرآن نیز استفاده کرد که هر چیزی بر مردم حلال است، مگر در صورتی که خداوند آن را اجازه ندهد: «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (بقره: ۲۹). آیه زمانی مفهوم دارد که نعمت‌های الهی از هر جهت حلال باشند. طبق روایات نیز اصل بر حلال بودن اشیا است. امام صادق (ع) فرمود: «کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی؛ هر چیزی آزاد است مگر آنکه نهی در آن وارد شود» (صدوق، ۱۴۱۴: ۹۳۷/۱).

## ۲.۱. اصل برائت

اصل برائت از دلایلی است که از آیات قرآن و روایات بر آن استدلال شده است. اصولیان معتقدند اگر دلیلی بر حکم شرعی درباره موضوعی خاص پیدا نکردیم، اصالة البرائة جاری می‌شود و در آن موضوع تکلیفی وجود ندارد. آخوند خراسانی فرموده است: «هرگاه پس از مراجعه به ادله در تکلیف شرعی تردید حاصل شود، اصل برائت جاری می‌شود» (خراسانی، ۱۳۹۸: ۱۴۷/۲) و تکلیف منتفی است. بنابراین در موضوع اصل برائت، «شک در تکلیف» لحاظ شده است. تردید مذکور یا وجوبی است یا تحریمی و هر یک از آنها یا حکمی است یا موضوعی. بیشتر دانشمندان اصولی در تمام اقسام مذکور قائل به برائت عقلی و شرعی شده‌اند.

### ۱.۲.۱. اقسام اصالة البرائه

اصالة البرائه بر دو قسم است: الف) براءة عقلی؛ ب) براءة شرعی.

#### الف) براءة عقلی

حکم عقل بر براءة بر اساس قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان» را براءة عقلی گویند. هرگاه در موردی از طرف قانون‌گذار منعی نرسد، بر اساس قاعده قبح عقاب بلا بیان، ارتکاب عملی که در حرمت آن شک وجود داشته باشد، کیفر و مؤاخذه نخواهد داشت؛ زیرا کیفر بر چنین مخالفتی قبیح است.

#### ب) براءة شرعی

حکم شارع مقدس به براءة و عدم لزوم احتیاط در مورد مشکوک را براءة شرعی گویند. به دیگر سخن، در هر مورد مشکوکی که حکم واقعی بر ما مجهول بماند، شارع با جعل حکم ظاهری، اباحه ظاهری آورده و تکلیف را برداشته است.

### ۲.۲.۱. ادله اصالة البرائه

#### الف) آیات

«لا یكلف الله نفسا الا ما آتاها سیجعل الله بعد عسر یسرا (طلاق: ۷)؛ خداوند بر کسی تکلیف نمی‌کند مگر به اندازه‌ای که به او اعطا کرده است؛ خداوند پس از سختی آسانی قرار می‌دهد». بر اساس این آیه، تکلیف بر مبنای آنچه در توان فرد است، انجام می‌گیرد و بیش از آن تکلیفی فراتر از توانایی انسان است که در اصطلاح، تکلیف مالایطاق خوانده می‌شود. «وما کننا معذبین حتی نبعث رسولا (اسراء: ۱۵)؛ عذاب نمی‌کنیم، مگر اینکه پیامبری بفرستیم». عذاب الهی دایم‌دار فرستادن پیامبر و رسیدن حکم به مردم است و اگر غیر از این باشد، اتمام حجت نشده است و عذابی در کار نیست.

## ب) روایات

روایات در باره اصالة البرائة بسیار است که به سه مورد اشاره می شود:

- حدیث رفع (صحیح نبوی)؛ پیامبر (ص) فرمود: «از امت من (آثار یا مؤاخذه) نه چیز برداشته شد: اشتباه، فراموشی، اکراه، جهل، عجز، اضطراب، حسد، تفرأل و اندیشه وسوسه در مردم مادامی که به زبان جاری نشود. پس اگر انسان در اصل تکلیف تردید داشته باشد و به آن جاهل باشد، بر اساس این روایت (مالا یعلمون) تکلیفی ندارد» (صدوق، ۱۴۱۴: ۱/۱۳۲).

- روایت اطلاق؛ امام صادق (ع) فرمود: «هر چیزی مباح (ظاهری) است تا زمانی که منعی از شارع برسد» (همان، ۹۳۷/۱). در واقع اصل اولیه مباح بودن است مگر منعی وارد شود و به تعبیر اصولیان، اگر حتی دلیلی بر مجاز بودن رحم جایگزین نداشته باشیم، همین دلیل کفایت می کند، حال آنکه ادله زیادی بر مشروعیت آن دلالت می کنند.

- حدیث سعه؛ پیامبر اکرم (ص) فرمود: «مردم تا زمانی که علم به تکلیف پیدا نکرده اند آزادند» (نوری، ۱۳۶۵: ۳/۲۱۸). از این حدیث استفاده می شود که مردم تا وقتی به تکلیف آگاهی ندارند، آزاد هستند و زمانی مکلف می شوند که علم به آن پیدا کنند. در بحث رحم جایگزین هم تا وقتی علم و آگاهی بر حرمت آن نداشته باشیم، در وسعت هستیم و وقتی به حرمتش علم پیدا کردیم، نباید آن را انجام دهیم.

## ج) اجماع

عده ای برای حجیت اصالة البرائة به اجماع استناد کرده اند، اما حق این است که اجماع قابل استناد نیست؛ زیرا اخباریان برائت شرعی را در شبهه تحریمی جاری نمی دانند، بلکه قائل به احتیاط هستند و در برائت عقلی (که مستفاد از قاعده قبح عقاب بلا بیان است) نیز می گویند ادله احتیاط در حکم «بیان» هستند. علاوه بر این، این اجماع

کاشف از رأی معصوم نیست؛ زیرا شاید روایات یا دلیل دیگری عامل چنین اتفاق و اجماعی بوده است.

#### د عقل

طرفداران اصل برائت عقلی به قاعده «قبیح عقاب بلائیان» استناد کرده‌اند؛ بنابراین یکی از ادله مشروعیت رحم جایگزین می‌تواند قاعده «قبیح عقاب بلائیان» باشد با این بیان که وقتی در مشروع بودن یا نبودن رحم جایگزین شک کنیم، از آنجا که دلیلی بر منع وجود ندارد، عقل به برائت از تکلیف حکم می‌کند.

#### ۳.۱. قاعده اضطرار

اضطرار مصدر باب افتعال و از ماده ضرب به فتح یا ضم اول است. ضرب با فتح اول متضاد نفع و به معنای زیان دیدگی است و با ضم اول به معنای فقر، تنگدستی و سختی، اعم از اینکه باطنی و معنوی باشد یا ظاهری و دارای آثار مشهود. راغب اصفهانی اضطرار را از واژه ضرب به ضم دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۹۴). به هر حال، اضطرار به معنای ناچاری، ناگزیری و درماندگی است؛ چنانکه در لسان العرب آمده است: «اضطرار عبارت است از احتیاج به چیزی؛ و ضرر اسم مصدر اضطرار است» (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۴/۴۸۴).

#### ۱.۳.۱. مدارک قاعده

##### الف) قرآن

«حرمت علیکم المیتة... فمن اضطر فی مخصمة غیر متجانف لائم فان الله غفور رحیم (مائده: ۳)؛ حرام شده است بر شما مردار... اگر کسی ناچار شد، در صورتی که تمایل به گناه نداشته باشد، خداوند بخشنده و مهربان است».



دلالت آیه بر قاعده تمام است؛ زیرا خداوند پس از شمردن مواردی از محرمات، اضطرار را، به شکل عنوان یک قاعده و کبرای کلی، سبب جواز انجام آنها و دفع حرمتشان بیان کرده است. در این آیه یک قید بیشتر بیان نشده و آن کلمه «غیر متجانف لاثم» است که به معانی گوناگونی تفسیر شده است. قمی در تفسیر خود، از امام باقر (ع) نقل می‌کند که «غیر متجانف لاثم» به معنای غیر متعمد است (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۱۶۲). همچنین از علی بن ابراهیم نقل شده که «غیر متجانف لاثم» به معنای مایل نبودن به گناه است (همان).

### ب) روایات

روایت اول: سماعه بن مهران در حدیثی معتبر نقل می‌کند که موسی بن جعفر (ع) فرمود: «لیس شیء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر الیه؛ هیچ حرامی نیست مگر اینکه خداوند در صورت اضطرار آن را حلال کرده است» (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۴/۶۹۰).

دلالت این حدیث کامل است و اطلاق آن هم حرمت وضعی و هم حرمت تکلیفی را در بر می‌گیرد. از طرف دیگر، «شیء» نکره در سیاق نفی است که دلالت بر عموم دارد و شامل تمام محرمات می‌شود. بنابراین اگر فردی مضطر شود چیزهایی که در حالت عادی بر او حرام است، به اندازه رفع نیاز برای او مباح می‌شود، مثلاً کسی که در بیابانی گرسنه می‌شود و ترس از دست دادن جاننش را دارد و غیر از چیز حرام چیزی در دسترس ندارد، می‌تواند برای حفظ جان خود، به اندازه‌ای که جاننش را نجات دهد، از آن چیز حرام بخورد. اگر بچه‌دار نشدن زوجین باعث جدایی آنان یا سردی کانون خانواده شود، که از مصادیق اضطرار به شمار می‌روند، می‌توان از روش رحم جایگزین استفاده و این مشکل را حل کرد.

روایت دوم: در روایتی به سند شیخ صدوق از نوادر الحکمة محمد بن احمد بن یحیی از امام صادق (ع) آمده است که «من اضطر الی المیتة والدم ولحم الخنزیر فلم یاکل شیئاً من

ذلک حتی یموت فهو کافر؛ هر کس به خوردن مردار، خون و گوشت خوک مضطر شود واز آنها نخورد تا بمیرد، کافر است» (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۴/۲۱۶). این حدیث با شدتی بیشتر از حدیث قبل بیان می‌کند که اگر مضطر از چیز حرام برای حفظ جان‌ش استفاده نکند، کافر است. این شدت نشان می‌دهد که در حالت اضطرار و ناچاری چیزهای حرام برای مضطر حلال و مباح می‌شوند.

### ج) عقل

عقل یکی از منابع اجتهاد است. از نظر عقل اگر کسی برای درمان ناچار به ارتکاب حرام شود، جایز است. حکم شرعی نیز به کمک ملازمه میان حکم عقل و شرع ثابت می‌شود.

### د) اجماع

برای اعتبار و حجیت قاعده اضطرار به اجماع هم استناد شده، ولی چون مدرکی است، قطعاً اعتبار ندارد.

از مجموع این تعاریف و تقسیم حالت‌ها می‌توان استنباط کرد که ضرورت به حالتی گفته می‌شود که موفقیت و درمان بیماری جز با ارتکاب محظور و حرام ممکن نشود؛ در این صورت، چنین محظور و حرامی مجاز و مباح می‌شود.

### ۴.۱. قاعده نفی عُسر و حَرَج

قاعده نفی عُسر و حَرَج از دلایلی است که می‌شود بر جایز بودن استفاده از رحم جایگزین اقامه کرد و معنای آن نفی حَرَج در اموری است که انجام آن برای نوع مردم همراه با سختی غیر قابل تحمل باشد. اسلام حکم حَرَجی و مشقت‌آور را نفی کرده است. در مسئله ما نیز

حکم شارع بر جایز نبودن استفاده از رحم جایگزین باعث می شود زن وشوهر نابارور دچار گرفتاری شدیدی شوند که در شرایط معمولی تحمل آن مقدور نیست؛ بنابراین استفاده از این روش در موارد سخت، که از آن تعبیر به عُسْر و حَرْج می شود، جایز است.

#### ۱.۴.۱. مفهوم عُسْر و حَرْج

به تعبیر راغب اصفهانی، «واژه عُسْر متضاد یُسْر است و به معنای تنگ، دشوار، مشکل و سخت شدن روزگار به کار می رود» (راغب، ۱۴۱۶: ۳۴۶). این واژه در قرآن کریم به همین معنا به کار رفته است: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح: ۵؛ با هر سختی آسانی وجود دارد) و «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (طلاق: ۷؛ به زودی خداوند بعد از سختی آسانی قرار می دهد). بر این اساس، عُسْر به معنای سختی است. «حَرْج» نیز در لغت به معنای تنگنا، گناه و حرام است: «حَرْج در اصل به معنای اجتماع و انبوهی چیز است، به گونه ای که باعث تنگی میان آن چیزها شود» (راغب، ۱۴۱۶: ۱۱۱).

#### ۲.۴.۱. دلایل قاعده نفی عسر و حرج

##### الف) قرآن

«وما جعل علیکم فی الدّین من حرج (حج: ۷۸)؛ در دین برای شما حرجی قرار داده نشده است». با توجه به سیاق آیه و آیه قبل که مؤمنان را به رکوع و سجود و پرستش خدا و جهاد در راه خدا ملزم می کند، معلوم می شود که منظور نفی حرج در کل دین است، نه فقط در جهاد. با توجه به کلمه «ما جَعَلَ» معلوم می شود که خداوند احکام حرجی را از مؤمنان برداشته است، نه موضوعات حرجی را؛ زیرا لفظ «ما جعل» ظهور دارد که خداوند چنین احکامی را جعل نکرده است، نه اینکه حکم را جعل کرده و موضوعات حرجی را برداشته باشد.

### ب) روایات

یکی از معانی ضرر، تنگی است که با قاعده لاضرر برداشته شده است. در روایت مورد استناد برای این قاعده، راوی از امام صادق (ع) می پرسد: «بر زمین افتاده ام و ناختم جدا شده و انگشت خود را با پارچه بسته ام، حال چگونه باید وضو بگیرم؟». امام (ع) می فرماید: «حکم این قضیه و نظایر آن از کتاب خدا روشن می شود؛ زیرا خداوند فرموده است که در دین بر شما حرجی قرار داده نشده است؛ پس بر آن مسح کن» (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۱/۳۲۷). اگر استفاده نکردن از رحم جایگزین برای فرزندآوری باعث گرفتار شدن زن و شوهر در حرج و سختی شود، مانند جدایی آنان از یکدیگر یا سرد شدن کانون گرم خانواده، می توان مشروعیت رحم جایگزین را اثبات کرد.

### ج) عقل و بنای عقلا

قاعده نفی عسر و حرج یک قاعده عقلی است که بنای عقلا نیز آن را تأیید می کند. تکلیف به هر چیزی که موجب مشقت باشد عقلاً محال است؛ چراکه انگیزه تکالیف، اطاعت و انقیاد است و این هدف با تکلیف به «امر غیر قابل تحمل» نقض می شود. شیخ انصاری می فرماید: «اجرای قاعده نفی عسر و حرج در غیر آنچه موجب اختلال نظام زندگی می شود محل تردید است؛ زیرا یک قاعده غیرلفظی و لُبی است و باید به قدر متیقن اکتفا کرد و نباید آن را به موارد مشکوک تسری داد» (انصاری، ۱۳۷۷: ۱/۴۰۹).

از مجموع آیات و روایات استفاده می شود که خداوند از روی لطف، احکام سخت را از امت اسلامی برداشته است. درباره مشروعیت رحم جایگزین نیز با استفاده از قاعده عسر و حرج می توان گفت اگر استفاده نکردن از رحم جایگزین باعث در تنگنا قرار گرفتن زندگی زوجین شود، استفاده از آن مشروعیت پیدا می کند.

## ۲. مستندات نقلی مخالفان رحم جایگزین

### ۱.۲. آیات

افرادی که رحم جایگزین را نپذیرفته‌اند، به این آیات استدلال کرده‌اند:

۱. «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ (نور: ۳۱)؛ و به زنان مؤمن بگو که چشم‌ها و دامانشان را محفوظ دارند».

۲. «وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوحِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (مؤمنون: ۷.۵)؛ آنان که خودشان را نگاه می‌دارند، مگر برای همسرانشان یا کنیزانی که مالک آنها هستند، هیچ‌گونه سرزنشی بر آنان نیست و کسی که غیر اینها طلب کند، متجاوز خواهد بود».

مخالفان رحم جایگزین بیان کرده‌اند که در این آیات متعلق «حفظ» حذف شده که بر عمومی بودن آن دلالت دارد؛ یعنی «واجب است که زنان مسلمان عورت خود را از هر چیزی نگاه و لمس و در اختیار دیگران گذاشتن- حفظ کنند، در حالی که آیه اول با توجه به آنچه در تفسیرها آمده فقط بر حفظ عورت از نگاه دیگران دلالت دارد» (طبرسی، ۱۳۵۷: ۱۰۳/۳). در روایتی که دلیل این مدعا است، ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: «منظور از حفظ عورت در همه آیات قرآن حفظ آن از زنا است، مگر این آیه که منظور از آن حفظ عورت از نگاه دیگران است» (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۳۱۸/۲۰).

در پاسخ به این استدلال باید گفت که اگر استقرار جنین در رحم جایگزین به شکلی باشد که مستلزم نگاه نامحرم نباشد، اشکالی ندارد و بر فرض لزوم نگاه نامحرم نیز ثابت کردیم که در صورت اضطراب اشکالی وارد نیست. بر اساس قاعده الضرورات تبیح المحظورات نیز اگر جایی ضرورتی انجام کاری را اقتضا کند که موانعی هم داشته باشد، چون بحث ضرورت مطرح است، آن محذور خود به خود برداشته می‌شود. همچنین در آیه دوم، با نگاه

به آنچه در تفسیر آمده، حفظ عورت کنایه از دوری کردن از کار نامشروع است، مانند زنا. روایت فوق این ادعا را تأیید می‌کند.

## ۲.۲. روایات

کسانی که استفاده از رحم جایگزین را جایز نمی‌دانند، از جمله آیت‌الله میرزا جواد تبریزی (تبریزی، ۱۴۲۲: ۴۵۹/۶) و آیت‌الله فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۴: ۶۰۶/۱)، به روایاتی استدلال کرده‌اند که سه روایت از دیگر دلایل مهم تر هستند.

۱. امام صادق (ع) فرمود: «بدترین عذاب در روز قیامت، عذاب مردی است که اسپرم خود را در رحم زنی نامحرم بریزد» (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۳۱۷/۲۰).

۲. پیامبر (ص) فرمود: «در بین کارهایی که فرزندان آدم انجام می‌دهند، بر خداوند عزوجل کاری بدتر از کشتن پیامبر یا امام، خراب کردن خانه خدا که خداوند آن را برای بندگانش قبله قرار داده یا ریختن اسپرم حرام از سوی مرد در رحم زن نیست» (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۰ به نقل از حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۳۹/۱۴).

۳. امام رضا (ع) فرمود: «خداوند زنا را حرام کرده؛ زیرا در آن مجموعه‌ای از مفاسد است از کشتن فرد، نابودی نَسَب‌ها، ترک تربیت کودکان و نابودی ارث و این‌گونه موارد که باعث انواع فساد است» (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۱۲/۵ به نقل از حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۶۷/۱۴). مخالفان استفاده از رحم جایگزین با تکیه بر روایات اول و دوم بیان کرده‌اند که «همان‌گونه که از ظاهر این روایات به دست می‌آید، مستقر کردن اسپرم در رحم زن نامحرم، به هر گونه که باشد، بر مرد حرام است و از گناهان کبیره محسوب می‌شود». آنان همچنین با تأکید بر روایاتی مانند روایت سوم مجاز نبودن استفاده از رحم جایگزین را از بین رفتن نَسَب‌ها، دگرگون شدن تربیت بچه‌ها و از بین رفتن ارث دانسته‌اند.

در مورد روایاتی که مخالفان رحم جایگزین به آنها استناد کرده‌اند، چند نکته وجود دارد: الف) سند روایات معتبر نیست. «در سند روایت اول علی بن سالم وجود دارد که ناشناخته است؛ بنابراین روایت ضعیف است. روایت دوم و سوم نیز مرسل هستند. مرسل به روایتی اطلاق می‌شود که یک یا چند راوی آن از سند افتاده باشند» (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۱۲۸/۸). ب) روایت اول و دوم مربوط با موضوع بحث نیستند. «این روایات تنها دلالت بر آمیزش نامشروع دارند، یعنی تنهار یختن اسپرم از راه همبستری (زنا) را شامل می‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۲۹/۱۵). روایت سوم هم مشمول بحث نیست؛ زیرا در بحث ما صاحب اسپرم معین است و مسائلی که در روایت مطرح شده، از جمله از بین رفتن نَسَب و ارث، را در پی ندارد. از مجموع مطالب بیان شده روشن می‌شود دلیل‌های اثبات حرمت رحم جایگزین به آنها استدلال شده، دلالتی بر منع استفاده از رحم جایگزین ندارند؛ از این رو تعدادی از فقهای معاصر، مانند آقایان مکارم، خویی، بهجت و سیستانی، بر جایز بودن این کار فتوا داده‌اند. با اهمیت‌ترین دلیلی که در این موضوع به آن استناد کرده‌اند، «اصالة الاباحه» است.

### ۳. حکم فقهی رحم جایگزین

تا اینجا ادله موافقان و مخالفان رحم جایگزین بیان و بررسی شدند. اکنون نظر فقها درباره این موضوع را می‌آوریم. امام خمینی فرموده است: «اشکالی ندارد. تلقیح اسپرم مرد به همسرش جایز است. واجب است از مقدمات حرام، مثل اینکه تلقیح‌کننده نامحرم باشد یا لازمه تلقیح نگاه کردن به جایی باشد که جایز نیست، پرهیز شود. اگر از این علم فرزندی حاصل شود، فرزند آنها محسوب می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۶۲۱/۲). آیت‌الله خویی نیز تلقیح زن به نطفه شوهرش را جایز می‌داند: «اگر عمل توسط غیر شوهر انجام شود و در اثر آن لمس و نظر به آلت تناسلی زن لازم آید، جایز نخواهد بود» (خویی، ۱۴۱۲: ۴۲، ۴۳).

آیت الله مکارم، مانند سایر فقها، آن را جایز می‌داند، ولی نظرش این است که مقدمات کار باید مشروع باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۲، ۲۴) و اگر این کار باعث نظریا لمس حرام باشد، آن را به جاهایی که ضرورت دارد اختصاص داده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۱۶/۲). آیت الله سیستانی (سیستانی، ۱۳۸۷: ۲/۸۶۵)، آیت الله صافی گلپایگانی (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۱: ۲۱۸) و آیت الله فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۴: ۲/۲۱۸) نیز همین سخن را فرموده‌اند.

فقها این کار را به شرط آنکه در خارج از رحم همسر و در آزمایشگاه صورت پذیرد، جایز دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۱۷/۲؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۷۱: ۲۱۸). در این وضعیت در صورتی که جنین در رحم زن قرار بگیرد، برخی از فقها آن را مجاز شمرده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۴: ۵۶۸/۱) و برخی هم آن را در صورتی که شوهر داشته باشد منوط به اجازه شوهر کرده‌اند (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۱: ۲۱۹).

در پی برگزاری همایش مسائل فقهی و حقوقی اهدای جنین در سال ۱۳۷۷ از سوی پژوهشکده ابن سینا، قانون‌گذار ایران در تاریخ ۱۳۸۲/۴/۲۹ قانون چگونگی اهدای جنین به زوجین نابارور را تصویب کرد. در ماده ۱ این قانون با تکیه بر نظرات فقها، بر جایز بودن اهدای جنین تأکید شده و به مراکز درمان ناباروری اجازه داده شده است با رعایت مسائل شرعی، پس از رضایت کتبی زوجین صاحب جنین، نسبت به انتقال جنین‌های اهدایی به رحم زنانی که پس از ازدواج و انجام دادن اقدامات پزشکی ناباروری‌شان ثابت شده باشد، اقدام کنند.

#### ۴. حکم حقوقی رحم جایگزین

در رحم جایگزین، جنین را در رحم زنی جای می‌دهند و او آن را تا زمان تولد کودک حفظ می‌کند و پس از زایمان، کودک را به والدین ژنتیکی تحویل می‌دهد. این پدیده باعث



بروز مسائل متفاوت حقوقی می‌شود. قراردادی که بین زن و شوهر متقاضی فرزند و خانم صاحب رحم برقرار می‌شود، نقش مهمی در برطرف شدن نگرانی‌های دو طرف و جلوگیری از اختلافات و دعواها و درگیری‌های احتمالی دارد؛ براین اساس، فهم کامل این قرارداد امری بسیار مهم است.

#### ۱.۴. تعریف قرارداد رحم جایگزین

«از نظر لغوی قرارداد به معنای عقد به کار می‌رود و شامل عقود عهده‌ی، تملیکی، مالی، غیر مالی، معوض و غیر معوض می‌شود. براین اساس، قرارداد رحم جایگزین رانیز می‌توان از جمله یکی از این عقود قرار داد. از نظر حقوقی قرارداد را می‌توان موافقت دو اراده به حساب آورد؛ توافقی که از همراهی خواست حقیقی دو طرف به وجود می‌آید. گرایش بعضی از نویسندگان این‌گونه است که برخورد اراده‌های ظاهری را توافق نام‌گذاری کنند. براین اساس، نیروی الزام‌کننده عقد به اعلام اراده، به مانند یک پدیده احتمالی، تعلق گرفته و نباید آن را مبتنی بر خواست درونی آنان کرد. فردی که اراده خود را بیان کرده است باید دستاورد به دست آمده از این اقدام را هم بپذیرد، هرچند که این با خواست واقعی او هماهنگ نباشد؛ بنابراین فرد باید به آنچه اعلام می‌کند پایبند باشد» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۵۳۲).

طبق ماده ۱۸۳ قانون مدنی کشور، «عقد عبارت است از اینکه یک یا چند نفر در مقابل یک یا چند نفر دیگر تعهد بر امری نمایند و مورد قبول آنها باشد» (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۱۹۲). بنابراین در هر پیمان قراردادی، تعهدی وجود دارد که شخص را ملزم به مراعات مفاد آن می‌نماید. این تعریف که «قرارداد رحم جایگزین قراردادی است که به موجب آن یک زن موافقت می‌کند بچه‌ای را برای اشخاص دیگری به دنیا آورد» کامل نیست؛ چون قراردادهای فرزندخواندگی از پیش تعیین شده رانیز شامل می‌شود. با پیشرفت‌های حقوقی که در این باره انجام شده، تعریف دیگری به این شرح ارائه شده است: «قراردادی که به موجب آن یک

زن (مادر جانشین) در مقابل یک زوج ازدواج کرده موافقت می‌کند که جنینی را برای آنها حمل کرده، بچه را به دنیا آورده و او را به مجرد تولد به آن زوج تسلیم نماید و آنها بچه را مانند فرزند خود بزرگ کنند».

این تعریف هم گرچه که ممکن است خوب و بیان‌کننده بخشی از موضوع باشد، تعریفی جامع و مانع نیست؛ زیرا در وهله اول استفاده از این شیوه، بارداری مادر جانشین با تخمک خود را نیز شامل می‌شود، در حالی که اگر زنی با تخمک و رحم خود بارور شود، بدون شک مادر اصلی به شمار می‌رود و اطلاق مادر جانشین بر چنین زنی درست نیست. دیگر اینکه به جای بررسی موضوع و استفاده از رحم جایگزین باید موضوع هبه یا فروش تخمک یا فرزند از سوی مادر نَسبی را بررسی کرد. همچنین در این تعریف‌ها از تعهد فرد ثالث بحث شده، ولی از تعهدات زن و شوهر حکمی سخنی به میان نیامده است؛ به شیوه‌های باروری کمکی نیز اشاره‌ای نشده است.

بر این اساس، قرارداد استفاده از رحم جایگزین عبارت است از «قراردادی که طبق آن زنی توافق می‌کند تا با استفاده از روش‌های کمکی تولید مثل و با استفاده از اسپرم و تخمک والدین حکمی یا اشخاص ثالث که در محیط آزمایشگاهی بارور شده و به جنین تبدیل شده است، باردار گردد و پس از سپری شدن مدت حمل و تولد فرزند، او را به زوج طرف توافق تحویل دهد. در مقابل، والدین حکمی نیز متعهد می‌شوند که بسته به نوع قرارداد و پرداخت هزینه‌ها و حق الزحمه مادر جانشین (قرارداد معوض) و ایفای تعهدات مربوطه (در قرارداد غیرمعوض) مبادرت ورزند» (جلالیان، ۱۳۸۶: ۳۲۳).

ضرورت وجود قرارداد از این رو است که بارداری زن از مسائل مهم زندگی خصوصی او است که علاوه بر مسائل فردی، تبعات اجتماعی هم دارد. اصل بر این است که زن در اثر ازدواج و تشکیل خانواده باردار شده است، اما وقتی بارداری زن برای پرورش جنین دیگری باشد، در واقع اصل به استثنا تبدیل می‌شود و چون بر خلاف قاعده است، برای اثبات

آن باید به دلایلی استثنا شود. بهترین وسیله در این موضوع وجود قرارداد است که قصد و توافق طرفین را برای انجام این کار نشان می‌دهد و در تعیین روابط طرفین و رفع ابهامات و اشکالات مؤثر است؛ از جمله:

۱. نفی «قاعده فراش» در مورد زنی که برای دیگری باردار شده و دارای شوهر است؛
۲. برطرف شدن شبهه زنا درباره زنی که باردار شده و شوهر ندارد؛ زیرا بارداری زن بدون داشتن شوهر شبهه زنا را در ذهن افراد به وجود می‌آورد؛
۳. مشخص بودن پدر و مادر کودک؛
۴. تعیین تعهدات و شروطی که مورد توافق طرفین قرارداد است (جلالیان، ۱۳۸۶، ص ۳۸۹).

### نتیجه

نتیجه بررسی دیدگاه‌هایی که درباره حرمت و حلیت رحم جایگزین ارائه شده‌اند بیشتر متمایل به حلیت بهره‌گیری از رحم اجاره است. نظر فقها ما را به سمت جریان اصل اباحه و پذیرفتن نظریه حلیت راهنمایی می‌کند؛ زیرا طبق این اصل، هرگاه دلیلی بر حرمت کاری در دست نباشد، انجام آن برای مکلف جایز و اختیاری است. ما نیز دلیلی بر حرمت رحم جایگزین نداریم، بر همین اساس می‌شود حکم به اباحه کرد. عده‌ای از موافقان جایگزینی رحم با استدلال به اصل اباحه واقعی حکم به جواز داده‌اند. این گروه از فقها با استناد به قاعده «اصاله الاباحه» معتقدند که از نظر فقهی و حقوقی اشکال خاصی بر رحم جایگزین وجود ندارد. فقها با استناد به قاعده اصالت الحل، رحم جایگزین را جایز دانسته‌اند؛ بر این اساس حکم به جایز نبودن این کار خلاف قاعده و نیازمند نص واضح شارع یا دلیل یقینی است. از دلایل موافقان رحم جایگزین، اصل برائت است. البته اصل برائت بر دو قسم است: برائت عقلی، یعنی حکم عقل به برائت بر اساس «قاعده قبح عقاب بلا بیان». هرگاه در موردی از طرف شارع منعی نرسد، ارتکاب عملی که شک در حرمت آن وجود دارد، کیفر

و مؤاخذه ندارد؛ زیرا برای حاکم قبیح است که مردم را در مسائلی که نظر خویش را به آنان اعلام نکرده است، مسئول بداند. قسم دوم برائت شرعی است. در این خصوص می توان به آیات و روایاتی اشاره کرد، از جمله «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا؛ و ما عذاب کننده نبودیم تا رسولی را بفرستیم» و حدیث صحیحی که رفع که پیامبر (ص) فرمود: «از امت من نه چیز برداشته شد: خطا، فراموشی، آنچه به آن مجبور شده اند، آنچه نمی دانند و...». پیامبر اکرم (ص) در حدیث سعه فرموده اند: «مردم در آنچه نمی دانند، در وسعت هستند».

برای جواز رحم جایگزین به قاعده اضطرار هم استدلال شد. ضرورت به حالتی گفته می شود که موفقیت و درمان بیماری جز با ارتکاب حرام ممکن نباشد که در این صورت، چنین حرامی، مجاز و مباح می شود. برخی از فقهای شیعه با استناد به ضرورت، به تجویز جایگزینی رحم حکم داده اند.

قاعده نفی عسر و حرج دیگر دلیلی است که برای جایز بودن استفاده از رحم جایگزین بیان شده است. معنای آن نفی حرج در شریعت است، یعنی در اسلام حکم حرجی وجود ندارد. از آنجا که حکم شارع بر جایز نبودن استفاده از رحم جایگزین باعث دچار شدن زن و شوهر نابارور به گرفتاری شدیدی می شود که در شرایط معمولی تحمل آن مقدور نیست، استفاده از این روش در موارد سختی که از آن تعبیر به عسر و حرج می شود، جایز است.

در این پژوهش تلاش کردیم که ادله دو دیدگاه ارائه و ارزیابی کنیم و نشان دادیم که دلیل موافقان حلیت رحم جایگزین برتری دارد؛ زیرا دلیل مخالفان حلیت مبتنی بر طبیعی نبودن رحم جایگزین و اجاره ای است که این دلیل از نظر شرع و عقل پذیرفته نیست و در مقابل، ادله شرعی و فقهی اباحه، برائت، اضطرار و عسر و حرج، ادله ای محکم برای مشروعیت بهره برداری از رحم جایگزین هستند.

باید توجه کرد که نسبت کودک متولد از رحم جایگزین با صاحب اسپرم و صاحب تخمک صحیح است، اما صاحب رحم نسبتی با فرزند ندارد.

## کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی (۱۳۷۳)، قم، دارالقرآن الکریم.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۳۹۸)، کفایه الاصول، قم، انتشارات مجمع الفکر الاسلامی.
- آخوندی، محمد مهدی (۱۳۸۷)، آشنایی با لقاح طبیعی، لقاح خارج رحمی و ضرورت استفاده از گامت جایگزین در درمان ناباروری، اهدای گامت و جنین در درمان ناباروری، تهران، پژوهشکده ابن سینا.
- ابن منظور (۱۳۷۵ق)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر.
- تبریزی، شیخ جواد (۱۴۲۲)، صراط النجاه فی اجوبه الاستفتاءات، قم، انتشارات دار الصدیقه الشهیده.
- انصاری، مرتضی (۱۳۷۷)، فرائد الاصول، قم، انتشارات مجمع الفکر الاسلامی.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۶)، دانشنامه حقوقی، تهران، انتشارات مؤسسه امیرکبیر.
- جلالیان، محمد تقی (۱۳۸۶)، صحت قرارداد استفاده از رحم جایگزین، تهران، پژوهشکده ابن سینا، چاپ دوم.
- حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶)، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۲)، منهاج الصالحین، قم، انتشارات مدینه العلم، چاپ ۲۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، الدارالشامیه.
- سلیمانی، فرامرز (۱۳۶۱)، «هنگامفره پزشکی پیرز»، تهران، انتشارات علم، چاپ مهارت، چاپ اول.
- سیستانی، سید علی (۱۳۸۷)، توضیح المسائل، جلد ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۷۱)، «استفتائات و نظریات»، فصلنامه رهنمون، شماره ۲ و ۳.
- صدوق، ابن بابویه (۱۴۱۴)، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، تهران، انتشارات محمدی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۵۷)، مجمع البیان، ترجمه محمد رازی، تهران، انتشارات فراهانی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۴)، جامع المسائل، قم، انتشارات امیر علم، چاپ یازدهم.

- قمی، ابی‌الحسن علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر قمی، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه.  
کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۸)، قانون مدنی، تهران، نشر المیزان، چاپ ۲۳.  
معزی متین، سیمین (۱۳۷۳)، دانشنامه پزشکی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.  
معلوف، لویس (۱۹۶۰)، المنجد فی اللغة والاعلام، بیروت، انتشارات دارالمشرق.  
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۱)، استفتائات، جلد دوم، قم، انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین (ع).  
موسوی بجنوردی (۱۳۷۱)، «استفتائات»، فصلنامه رهنمون، شماره ۲ و ۳.  
موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۰)، تحریر الوسیله، قم، دار‌الکتب العلمیه.  
مؤمن، محمد (۱۴۱۵)، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، قم، مؤسسه نشر اسلامی.  
نوری، میرزا‌حسین (۱۳۶۵)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع).

## References

- The Quran. 1373 Sh. Translated into Persian by Nasser Makarem Shirazi. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
- Ākhūndī, Muḥammad Maḥdī. 1387 Sh. *Āshnāyī bā liqāḥ ṭabī'ī, liqāḥ khārij raḥīmī wa ḍarūrat istifādi az gamet jāyguzīn dar darmān nābārwarī, ihdāyi gamet wa janīn dar darmān nābārwarī*. Tehran: Avicenna Research Institute.
- Anṣārī, Murtaḍā al-. 1377 Sh. *Farā'id al-uṣūl*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami.
- Fazel Lankarani, Mohammad. 1384 Sh. *Jāmi' al-masā'il*. Qom: Amir Alam Publications.
- Ḥā'irī al-Māzandarānī, Muḥammad b. Ismā'īl al-. 1416 AH. *Muntahā l-maqāl fī aḥwāl al-rijāl*. Qom: Al al-Bayt Institute.
- Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-. 1412 AH. *Wasā'il al-Shī'a*. Qom: Al al-Bayt Institute.
- Ibn al-Manzūr. 1375 AH. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar al-Fikr li-l-Tiba'a wa-l-Nashr.
- Jafari Langaroodi, Mohammad Jafar. 1376 Sh. *Dānishnāmi-yi ḥuqūqī*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Jalalian, Mohammad Taghi. 1386 Sh. *Shiḥat qarārdād istifādi az raḥīm jāyguzīn*. Tehran: Avicenna Research Institute.

- Katouzian, Nasser. 1388 Sh. *Qānūn madanī*. Tehran: Mizan Publications.
- Khoei, Sayyid Abu al-Qasim. 1412 AH. *Minhāj al-ṣāliḥīn*. Qom: Madinat al-Ilm Publications.
- Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm. 1398 Sh. *Kifāyat al-uṣūl*. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
- Makarem Shirazi, Nasser. 1381 Sh. *Istiftā'āt*. Qom: Al-Mizan Publications.
- Makarem Shirazi, Nasser. 1381 Sh. *Istiftā'āt*. Qom: Amir al-Mu'minin School Publications.
- Ma'louf, Louis. 1960. *Al-Munjid fi l-lughā wa-l-a'lām*. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Ma'luf, Louis. 1960. *Al-Munjid fi l-lughā wa-l-a'lām*. Beirut: Dar al-Mashriq Publications.
- Moezzi Main, Simin. 1373 Sh. *Dānishnāmi-yi pizishkī*. Tehran: Markaz Publications.
- Moezzi Matin, Simin. 1373 Sh. *Dānishnāmi pizishkī*. Tehran: Markaz Publications.
- Momen, Mohammad. 1415 AH. *Kalimāt sadīda fi masā'il jadīda*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Mousavi Bojnourdi, Kazem. 1371 Sh. "Istiftā'āt." *Rahnimūn*, no. 2 and 3.
- Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah. 1390 Sh. *Tahrīr al-wasīla*. Qom: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Nūrī, Mīrzā Ḥusayn al-. 1365 Sh. *Mustadrak al-wasā'il*. Qom: Al al-Bayt Institute.
- Qummī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm. 1363 Sh. *Tafsīr al-Qummī*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad al-. 1416 AH. *Al-Mufradāt fi gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-'Ilm, al-Dar al-Shamiyya.
- Ṣadūq, Ibn Bābawayh al-. 1414 AH. *Man lā-yahḍuruh al-faqīh*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Jami'i-yi Mudarrisīn.
- Safi Golpayegani, Lotfollah. 1371 Sh. "Istiftā'āt wa nazariyyāt." *Rahnimūn*, no. 2-3: 207-209.
- Sistani, Sayyid Ali. 1387 Sh. *Tawḍīḥ al-masā'il*. Qom: Islamic Publishing Office.
- Soleimani, Faramarz. 1361 Sh. *Farhangnāmi-yi pizishkī-yi pīrūz*. Tehran: Elm Publications.
- Ṭabarsī, Abū 'Alī Faḍl b. al-Ḥasan al-. 1357 Sh. *Majma' al-bayān*. Translated by Mohammad Razi. Tehran: Farahani Publications.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1394 Sh. *Al-Mizān fi tafsīr al-Qur'ān*. Translated by Mousavi Hamedani. Tehran: Mohammadi Publications.
- Tabrīzī, Shaykh Jawād. 1422 AH. *Ṣirāṭ al-najāt fi ajwibat al-istiftā'āt*. Qom: Dar al-Siddiqat al-Shahida Publications.