



تنظیم خانواده از دیدگاه فقه امامیه

پدیدآورنده (ها) : جعفرپور، جمشید؛ بردیده، ملاح

فقه و اصول :: نشریه نامه الهیات :: بهار ۱۳۸۹ - شماره ۱۰

صفحات : از ۲۹ تا ۴۸

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/601136>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۹/۲۲

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- تنظیم خانواده یا تحدید نسل
- مشروعیت الزام به فرزندآوری در فقه امامیه
- تنظیم خانواده و مبانی مشروعیت آن از دیدگاه علمای امامیه
- ورود
- کنترل جمعیت
- استراتژی و سیاست خارجی ایالات متحده آمریکا بر ضد تروریسم در خاورمیانه و تأثیر آن بر امنیت نظام بین الملل - از ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۲ -
- نگرش فقهی بر روشهای تنظیم خانواده
- نقش نظام آموزش عالی در مهندسی فرهنگی جامعه
- جایگاه افغانستان در ژئواستراتژی نظام نوین جهانی
- استراتژی جدید ایالات متحده آمریکا و امنیت ملی افغانستان
- سزارین انتخابی؛ رویکردی است اخلاقی یا غیر اخلاقی؛
- نقش رسانه ها بر فرهنگ کنترل موالید با رویکرد فقهی

عناوین مشابه

- تکافل خانواده در قالب الگوی وکالت از دیدگاه فقه امامیه، عامه و حقوق ایران
- تنظیم خانواده و مبانی مشروعیت آن از دیدگاه علمای امامیه
- بررسی قاعده ی عدالت از دیدگاه فقه امامیه
- حق تحقیق نیروی انتظامی در اعمال منافی عفت از دیدگاه فقه امامیه
- دیدگاه «اطاعت زوجه بر اساس معیار معروف» از منظر فقه امامیه
- اعراض از حق مالکیت از دیدگاه فقه امامیه و حقوق ایران
- بررسی تطبیقی ارث زن از دیدگاه فقه امامیه و حقوق موضوعه ایران
- امکان سنجی فسخ نکاح به علت زناى زوجه، از دیدگاه فقه امامیه
- وجه افتراق دیدگاه فقه امامیه و حقوق مدنی ایران با تحلیل مفهومی کالای معیوب در تحقق خیار عیب و مسئولیت ناشی از آن
- بررسی جرم کودک آزاری از دیدگاه قانون مجازات اسلامی و فقه امامیه

تنظیم خانواده از دیدگاه فقه امامیه

دکتر جمشید جعفریپور*

ملاحت بر دیده**



چکیده

این مقاله درصدد تحقیق مسائل مستحدثه در زمینه «کنترل نسل» است. مسئله موردنظر را می‌توان از دیدگاه احکام ثانوی که در ضرورت‌ها جریان می‌یابد نیز بررسی کرد و همچنین آن را از منظر حکم حکومتی نیز مورد مطالعه قرار داد. لکن از آنجا که احکام ثانوی و حکومتی بسته به ضرورت‌ها و مصلحت‌ها قابل تغییر می‌باشند، این مقاله این موضوع را از این زاویه بررسی نکرده است.

این نگارش ابتدا چهار نظریه پیرامون جمعیت که عبارتند از ۱- نظریه طرفداران افزایش جمعیت؛ ۲- نظریه مخالفین افزایش جمعیت؛ ۳- نظریه طرفداران جمعیت ثابت؛ ۴- نظریه طرفداران جمعیت متناسب، را مطرح می‌نماید و سپس انطباق نظر اسلام با یکی از نظرات بیان شده را مورد بررسی قرار می‌دهد. در ادامه راه‌های مختلف جلوگیری از تکثیر نسل بیان می‌شود و ضمن بیان احکام موجود در هر زمینه، حکم فقهی استفاده از این طرق بررسی و در انتها نتیجه‌گیری صورت می‌گیرد.

واژگان کلیدی

تنظیم خانواده، افزایش جمعیت، جمعیت ثابت، جمعیت متناسب، شیوه‌های کنترل بارداری، عزل.



* استادیار دانشگاه تربیت معلم.

** دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد فقه و مبانی حقوق

مقدمه

به غیر از چند رساله منقح فقهی،^۱ نوع اظهار نظرهایی که درباره مسئله مذکور صورت گرفته است چندان عنایتی به طریقه استنباط فقهی مسئله ندارد و نوعاً مسئله را از زاویه مصالح اجتماعی مسلمین مورد توجه قرار داده‌اند.

اصل در مسئله تکثیر نسل علی‌القاعده اباحه می‌باشد، چرا که شک در تکلیف در شبهات حکمیة می‌باشد و در چنین مواردی اعم از اینکه شبهه مذکور، وجوبیه یا تحریمیة باشد، عدله برائت عقلی و نقلی جاری است کما اینکه اصولاً در صورت شک در احکام غیرالزامی می‌توان حکم به برائت نمود.

ما در این مقال برآنیم پس از تأسیس اصل مبنی بر اباحه تکثیر اولاد به هر میزان و اثبات حکم اولی در مسئله که عبارت باشد از استحباب کثرت اولاد مسلمین، به این سؤال پاسخ دهیم که پس از اینکه ثابت نمودیم اصل توالد واجب نمی‌باشد اگر کسی بخواهد جلوگیری از توالد کند کدام روشها برای این کار حلال و چه راههایی حرام می‌باشد؟

تنظیم در لغت به معنی ترتیب و آراستگی، انتظام و ترتیب دادن است.^۲ و در اصطلاح «برنامه‌ریزی خانواده» است؛ یعنی به کارگیری تدابیر و ابزاری که از آن طریق و بدان وسیله، بتوان روند طبیعی باروری را به صورت کنترل شده و دلخواه درآورد.^۳

بنابراین تنظیم خانواده محدود به استفاده از وسائل پیشگیری از بارداری نمی‌باشد، بلکه روش اندیشه و تفکری است که پایه‌ریزی یک زندگی مطلوب را به دنبال دارد، و چون این نوع تفکر با آگاهی و اختیار کسب می‌شود، قطعاً مسئولیت‌پذیری و تعهد را نیز به دنبال دارد.^۴

برای بیان آن کلمه‌های: تنظیم باروری، برنامه‌ریزی باروری، تنظیم توالد و تناسل، تنظیم زاد و ولد یا موالید، تنظیم وقت برای زاد و ولد و در نهایت کنترل موالید به کار می‌رود.

کنترل نیز واژه فرانسوی است که مرادف واژه انگلیسی چک کردن، به معنای رسیدگی و تطبیق با شرایط می‌باشد.^۵

«تحدید موالید» یا «کنترل جمعیت» مفهومی است که معمولاً در یک سطح وسیع (جامعه یا کشور) مطرح می‌شود و گونه‌ای از سیاست جمعیتی است که با در نظر گرفتن امکانات اقتصادی و طبیعی کشور یا جامعه، در پی کاهش جمعیت می‌باشد. برنامه‌های «تحدید موالید» بیشتر در کشورهایی مطرح

۱. خمینی، سیدحسن، مبانی فقهی تنظیم خانواده، ص ۱۹، تهران، پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۲

۲. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا (رت)، ص ۱۰۱۱، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۴ هـ.

۳. کریمی، زینب، فصلنامه بانوان تسعه: تنظیم خانواده و مبانی مشروعیت آن از دیدگاه علمای امامیه، ص ۲۷۹، سال چهارم،

شماره ۱۳ و ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۶

۴. حلم سرشت، دل پیشه، پرپوش و اسماعیل، جمعیت و تنظیم خانواده، ص ۴۸، تهران، انتشارات چهر، چاپ پانزدهم،



می‌گردد که با مسئله «انفجار جمعیت» و «بیش جمعیتی» نسبی مواجه هستند.^۱ سیاست تنظیم خانواده با مفهوم مالتوسی «تحدید موالید» منطبق نیست؛ چرا که ممکن است جهت مثبت (افزایش اولاد در برخی خانواده‌ها) یا منفی (کاهش اولاد در برخی دیگر از آنها) داشته باشد و طی آن برنامه‌هایی برای حفظ سلامت کودکان و ایجاد تسهیلات برای خانواده‌ها تنظیم و اجرا شوند.^۲

نظریات جمعیت‌شناسی

آراء دانشمندان و جامعه‌شناسان (علوم مختلف) درباره جمعیت و تنظیم خانواده آن را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- موافقین افزایش جمعیت: برخی افزایش جمعیت را منشأ قدرت و محرک اصلی پیشرفت بشر می‌دانند،^۳ ریشه عمده این تفکر در فضای خاص گذشته تاریخ است که قدرت یک قوم را در کثرت جمعیت که طبیعتاً به کثرت سپاه و نیروی کار و بالطبع به آبادانی و عظمت سیاسی و اقتصادی آن قوم می‌انجامید، تعریف می‌کرده‌اند.^۴

۲- مخالفین افزایش جمعیت: نظریه فردی انگلیسی به نام «توماس رابرت مالتوس» مطرح شد؛ وی به وضوح فقر را ناشی از کثرت جمعیت می‌داند و بالطبع مبارزه با فقر را در مخالفت با ازدیاد نسل منحصر می‌سازد.^۵ و این درحالی است که مالتوس خود را معتقد به عقل و قانون شریعت نیز می‌داند و با راه‌هایی نظیر سقط جنین و یا آزادی جنسی خارج از زناشویی و یا همجنس‌بازی صراحتاً مخالفت می‌کند و به همین دلیل وی الزام اخلاقی قبل از ازدواج و بالا رفتن سن ازدواج را پیشنهاد می‌کند.^۶

۳- جمعیت ثابت: در این نظریه، با کاهش و افزایش جمعیت مخالفت شده است و قائلین به این قول معتقدند دگرگونی‌های جمعیت نظام اجتماع را به هم می‌زند و باید جمعیت در اندازه موجود باقی بماند. از مشخصات بارز طرفداران جمعیت ثابت، محافظه‌کاری مفرط آنهاست. اینان، در واقع به هیچ نوع تحول و حرکتی - چه در جهت افزایش جمعیت و چه در جهت کاهش آن - معتقد نیستند.^۷

۴- جمعیت متناسب: طبق این مبنا، مطلوب‌ترین میزان تراکم جمعیتی که بتواند بیشترین محصول فردی را ایجاد نماید، حد کافی برای جمعیت شناخته می‌شود.^۸ این نظریه در حقیقت آمیخته‌ای از نظریه‌های قبل است و در شرایط متفاوت، احکام متفاوتی صادر می‌نماید، اگر در جامعه فقر شدیدی

۱. همان، ص ۷۵

۲. بهنام، جمشید، جمعیت‌شناسی عمومی، ص ۳۲۶، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۸

۳. آذربایجانی و دیگران، کریم، جمعیت و تنظیم خانواده، ص ۲۲، دانشگاه اصفهان، چاپ اول، ۱۳۷۹

۴. خمینی، همان، ص ۹

۵. بهنام، همان، ص ۷۱۷

۶. کتابی، احمد، نظریات جمعیت‌شناسی، ص ۹۲، بی‌جا، انتشارات اقبال، چاپ دوم، بهار ۱۳۶۴

۷. خمینی، سیدحسین، فصلنامه متین: تنظیم خانواده یا تحدید نسل، ص ۵۴، شماره ۱۵

۸. بهنام، همان، ص ۱۷۹

حاصل شد می‌توان جمعیت را کم نمود و اگر قدرت سیاسی قومی خاص، به واسطه قلت جمعیت رو به ضعف نهاد، می‌توان حکم به تکثیر جمعیت کرد. به عبارت بهتر در این قول کثرت و قلت اصالت ندارد و این دو تابع متغیرهای دیگری هستند.^۱

نظر اسلام

شاید در نگاه اولیه، همین نظریه چهارم مطابق عقیده اسلام شمرده شود ولی به نظر می‌رسد نظریه‌ای که از منابع فقه شیعه استفاده می‌شود، استحباب تکثیر جمعیت است؛ لذا در صورت پدید آمدن عناوین دیگر، مقام، مقام تراحم است. در حالی که اباحه به معنای لااقتضا بوده و مزاحمتی با احکام دیگر ندارد. به عبارت دیگر اگر گفتیم تکثیر جمعیت مستحب نفسی است، طبیعی است که محصول کثرت جمعیت مستحب و مطلوب غایی می‌شود (توجه شود که کثرت جمعیت به واسطه آنکه مقدور مستقیم مکلفین نیست، نمی‌تواند مستقیماً مورد تکلیف قرار گیرد) و در این حال اگر مفسده‌ای بر کثرت جمعیت مترتب گردید (که نوعاً چنین است و تکثیر جمعیت جز در بعضی موارد محدود، مفسده اجتماعی‌ای ندارد) تکثیر که فعل مکلفین می‌باشد، مقدمه چنان مفسده‌ای می‌شود و بنا بر مبنایی که در مقدمه حرام اتخاذ شده است، مقدمه‌ای که علت تامه و یا جزء اخیر علت تامه مفسده باشد، عقلاً یا شرعاً منهی عنه می‌شود و در نتیجه با رجوع به قاعده باب تراحم باید بین مصلحت غیرملزمه تکثیر که مولد استحباب می‌باشد و مفسده ملزمه و یا غیرملزمه کثرت جمعیت که مقدمه را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد، اهم و مهم را بدست آورد. لذا اگر عقیده اول (طرفداران افزایش جمعیت) را به گونه‌ای تفسیر کردیم که به معنای مطلوبیت ذاتی و اولی کثرت جمعیت بود، می‌توان مدعی شد که دیدگاه اسلام موافق با همان عقیده نخستین است.^۲

شیوه‌های کنترل بارداری

بحث تنظیم خانواده اگر از زوایه جواز یا حرمت آن مطرح شود، بحث چندانی را از نظر فقهی به دنبال نخواهد داشت، اما چنانچه از زوایه بررسی شیوه‌های کنترل نسل مطرح شود، در این صورت می‌توان به محدوده وسیعی در حوزه مباحث فقهی وارد شد.^۳

بنابراین در این قسمت به راه‌های پیشگیری به طور اجمال اشاره شده و سپس حکم فقهی هر کدام بیان گردیده است.

۱. خمینی، سیدحسن، مبانی فقهی تنظیم خانواده، ص ۱۴

۲. همان

۳. کریمی، همان، ص ۲۷۸

گفتار اول: ممانعت از لقاح

مبحث اول: راه‌هایی که در آنها به صورت موقت از لقاح جلوگیری می‌شود.

روش اول: جلوگیری موقت از آزاد شدن تخمک‌های زنانه

در این روش، از داروهای دارای ترکیب «استروژن» و «پروژسترون» استفاده می‌شود. این داروها هم به صورت قرص و هم به صورت آمبول (که اثر طولانی‌تری دارد) به کار می‌رود و یا به صورت کیسول‌های نوریلانت^۱ که حاوی نوعی هورمون پروژسترون است استفاده می‌شود.

حکم فقهی

با توجه به اینکه توالد واجب نیست و از طرفی این مکانیزم نیز ضرری را متوجه زن نمی‌کند و همچنین مستلزم ارتکاب حرام دیگری نیز نمی‌باشد و با عنایت به ادله باب عزل، حکم تکلیفی استفاده از مکانیزم فوق‌الذکر حرمت نمی‌باشد و دلیلی بر تحریم این روش در دست نیست.^۲

روش دوم: روش‌هایی که در آنها تخمک زن آزاد می‌شود ولی از برخورد آن با اسپرم

مرد جلوگیری می‌شود.

• عزل

به معنای اینکه مرد، منی را خارج از رحم انزال کند.

• کاندوم

اگر نطفه مرد به داخل مهبل ریخته نشود نمی‌تواند مهاجرت را شروع نماید و به تخمک برسد. یکی از مؤثرترین طرق جلوگیری از انزال نطفه در مهبل استفاده از کاندوم است. امروزه علاوه بر کاندوم‌های مردانه که از سابقه مصرف بسیار طولانی برخوردار است، کاندوم‌های زنانه نیز به بازار عرضه گردیده است.^۳

حکم فقهی: حکم این قسم با استفاده از حکم عزل معلوم می‌گردد.

• دیافراگم

دیافراگم مهبل متشکل از یک نیمکره گنبدی شکل نازک پلاستیکی با پوشش پلاستیکی دایره‌ای بوده^۴ و با پوشاندن دهانه رحم زن، از ورود اسپرم جلوگیری می‌نماید.

• اسفنج

این وسیله با ایجاد یک سد مکانیکی بین اسپرم و تخمک و به دام انداختن اسپرم و همچنین اثر مواد اسپرم‌کش همراه آن، مانع حاملگی می‌گردد.

۱. آذربایجانی و دیگران، همان، ص ۹۷.

۲. خمینی، همان، ص ۹۲.

۳. آذربایجانی و دیگران، همان، ص ۱۰۳.

۴. دادگر، سیدرضی، روش‌های غیرجراحی پیشگیری از بارداری، ص ۱۱۵، بی‌جا، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ

حکم فقهی: با توجه به حکم عزل، اباحه به معنی الاعم این نوع نیز محل خدشه نمی‌باشد.

روش سوم: راههایی که در آنها به وسیله مواد شیمیایی و یا طبیعی، محیط داخلی رحم را به گونه‌ای در می‌آورند که اسپرم‌ها در آنجا کشته شوند و پیش از رسیدن به تخمک، قابلیت تولید مثل را از دست بدهند.

در زمان قدیم محیط داخلی رحم را به وسیله برخی مواد شستشو می‌دادند و مانع از ادامه حیات اسپرم در رحم و در نتیجه صعود و لقاح آن می‌شدند.

امروزه از داروهایی که به «زله اسپرم‌کش» معروف می‌باشند، استفاده می‌شود؛ از برخی از آنها با نام «دوش واژینال» نام برده می‌شود.^۱

حکم شرعی

ظاهراً مانعی در استفاده از این روش موجود نمی‌باشد و پس از آنکه معلوم شد اصل توالد واجب نیست نمی‌توان در اینگونه روشها خدشه‌ای وارد ساخت.

اگر گفته شود این داروها باعث مرگ موجودات زنده می‌شوند، در جواب باید گفت:

اولاً همین اشکال در عزل هم می‌باشد در حالی که آن را تجویز نموده‌اند.

ثانیاً، این میزان حیات که یک حیات نباتی است از احترامی برخوردار نمی‌باشد.

ذکر این نکته هم لازم است که بر فرض آنکه در بحث عزل قائل به عدم جواز شویم، می‌توان در

این مورد حکم به جواز نمود چرا که در این فرض، احتمال از بین رفتن حق زن در بین نیست.^۲

مبحث دوم: روش‌هایی که در آنها از لقاح جلوگیری می‌شود ولی اثر این‌گونه روش‌ها طولانی است.

این راهکارها در عرف تحت عنوان بستن لوله‌ها مطرح می‌شود که در زنان و مردان به طور مستقل بررسی می‌کنیم.

روش اول: عقیم‌سازی موقت زنان

در این روش، به وسیله بستن و یا قطع کردن لوله اتصال تخمدان به رحم از برخورد تخمک با اسپرم ممانعت به عمل آمده و لقاح صورت نمی‌گیرد.

در زنان معمولاً بستن هر دو لوله فالوپ را عقیم‌سازی می‌نامند.^۳

توجه شود که در صورت بسته شدن لوله تخمدان هیچ یک از صفات ثانویه زنانگی - از قبیل نرم بودن

۱. کاظمی، داریوش، *مامایی و بیماریهای زنان*، ص ۲۲۵، بی‌جا، نشر دانش پژوه، بی‌تا

۲. خمینی، همان، ص ۹۴

۳. لانس، لوسین، *دانشتهای پزشکی برای زنان*، ص ۲۴۰، مترجمان: لطفعلی شجاعی مقدم و محمدمهدی آل محمد، بی‌جا،

چاپ و نشر ارمغان، چاپ نهم، ۱۳۷۴



موها، برآمدگی سینه‌ها و عادت ماهیانه - لطمه نمی‌بیند.^۱

این روش محتاج عمل جراحی است و این عمل احتیاجی به نظر کردن طیب به عورت زن نیست و حتی ممکن است در زنهایی که وضع حمل آنها به صورت سزارین می‌باشد، همزمان در موقع عمل مزبور، لوله‌های زن بسته می‌شود. اما نکته حایز اهمیت آن است که در این روش معمولاً و یا حتی دائماً به عقیم‌شدن زن می‌انجامد و حتی پس از عمل جراحی مجدد قابلیت باروری طبیعی در زن کم شده و حتی از بین می‌رود.^۲

حکم شرعی

اگر معلوم شود که عقیم‌سازی مطلقاً بلامانع است می‌توان به راحتی حکم به حلیت این روش نمود. ولی اگر قائل باشیم که عقیم‌سازی محل شبهه است و بر فرض که ادله حرمت عقیم‌سازی تمام باشد، عنوان عقیم نداریم که به دنبال اطلاق آن و موارد صدق عرفی آن باشیم بلکه اگر دلیلی هست، در مواردی حکم به حرمت می‌کند که اضرار به نفس صدق کند و در صورتی که «عدم قابلیت از توالد» ضرر باشد، در جایی که شرعاً قابلیت مذکور موجود نیست، عنوان ضرر کماکان باقی است.

در نتیجه می‌توان مدعی شد، حکم فرع مذکور با شناخت حکم در دو مسئله دیگر معلوم می‌شود اول حکم عقیم‌سازی که به طور مفصل بررسی خواهیم کرد و دوم حکم لقاح خارج از رحم. اگر در اولی قائل به جواز شدیم، نوبت به دومی نمی‌رسد و بستن لوله‌های زن را محکوم به حلیت می‌کنیم.

ولی اگر در اولی قائل به حرمت شدیم نوبت به حکم فقهی لقاح خارج از رحم می‌رسد که اگر آن را جایز بدانیم می‌توان بستن لوله‌های زن را حلال شمرد و الا باید حکم به حرمت این روش داد.^۳

روش دوم: عقیم‌سازی موقت مردان

در این روش، لوله‌ای که اسپرم از آن عبور می‌کند بسته می‌شود و در نتیجه منی مرد فاقد خصوصیت تولید مثل می‌گردد. این روش فاقد هرگونه آثار جانبی طبیعی در مرد است.

همچنین صفات مردانگی از قبیل ریش داشتن، قوای جسمانی و عضلانی از بین نمی‌رود.

این روش هم در اکثر موارد باعث عقیم‌سازی دائمی در مردان می‌شود و بازسازی مجدد مجرا در کمتر از ۵٪ موارد ممکن است.^۴

در حال حاضر چون در مردان می‌توان با سرنگ و امثال آن، اسپرم را خارج نمود و لقاح خارج از رحم را پدید آورد لذا بحث مذکور صرفاً منوط به حرمت و یا جواز عقیم‌سازی است.

۱. کاظمی، همان، ص ۲۳۶

۲. خمینی، همان، ص ۹۵

۳. همان، ص ۹۶

۴. کاظمی، همان

وازکتومی از دو طریق انجام می‌شود. یکی از طریق تزریق الککل با سرنگ به زبر بیضه‌ها که در این صورت احتیاج به نظر کردن به عورت مرد نیست و دیگری احتیاج به عمل جراحی دارد که به صورت سرپایی انجام می‌شود و قاعدتاً به لمس و نظر کردن بیضه‌ها منجر می‌شود.

حکم شرعی

در حکم شرعی علاوه بر بحث تعقیم از دو حیث قابل بررسی است: نخست لمس عورت اجنبی و دوم نظر به عورت اجنبی.

در بحث لمس عورت اجنبی، می‌توان در صورت استفاده از دستکش، در صدق لمس خدشه کرد. در مورد نظر دوم هم باید گفت: اگر حکم نظر به عورت را حرمت تشخیص دادیم و توانستیم ضرورتی که مبیح محذورات است را ثابت کنیم طبیعتاً باید حکم به تحریم وازکتومی نمود.^۱

گفتار دوم: از بین بردن نطفه منعده

مبحث اول: معدوم نمودن نطفه منعده قبل از لانه‌گزینی

روش اول: قرص‌ها

یکی از خواص قرص‌ها آن است که محیط داخلی رحم را به گونه‌ای فضاسازی می‌کنند که نطفه به حرکت درآمده، نتواند بر جداره رحم لانه‌گزینی نماید.^۲

برخی از قرص‌ها علاوه بر اینکه این خاصیت را دارند، از مکانیزم (روش اول از مبحث اول) نیز بهره‌مند می‌باشند به این معنا که هم مانع تولید تخمک می‌شوند و هم محیط رحم را به گونه‌ای آماده می‌کنند که اگر تخمک تولید شد نتواند پس از لقاح در رحم لانه‌گزینی نماید.

حکم فقهی

به نظر می‌آید همان سقط جنین باشد و فرقی بین «سقط جنین لانه‌گزینی کرده» و «سقط جنین لانه‌گزینی نکرده» نیست.

اما یک سؤال باقی می‌ماند که اگر حکم به حرمت مطلق سقط نطفه منعده شد، استعمال قرص‌های موجود که دارای دو مکانیزم می‌باشد چه حکمی دارد؟

در جواب می‌توان گفت که: هر چند این قرص‌ها توانایی این را دارند که مسقط جنین باشند ولی در مرحله اول، عمدتاً از پیدایش نطفه جلوگیری می‌کنند. در نتیجه یقین نداریم که با خوردن آنها اسقاط جنین صورت پذیرد، و با توجه به اصالت اباحه، می‌توان حکم به جواز خوردن این گونه قرص‌ها نمود.^۳

۱. خمینی، ص ۹۸

۲. کاظمی، همان، ص ۲۳۰

۳. خمینی، همان، ص ۱۰۰

روش دوم: IUD یا دستگاه‌های داخلی رحم

در این روش وسیله کوچک پلاستیکی حاوی مس یا هورمون داخل رحم گذاشته می‌شود و انواع و اندازه‌های مختلف دارد. این دستگاه باعث ایجاد التهاب موضعی می‌شود و این التهاب مانع از آمادگی جداره رحم برای لانه‌گزیدن نطفه بر آن می‌گردد. از مزایای این دستگاه می‌توان گفت که اثرات زیانبار بر روی حاملگی‌های بعدی ندارد.^۱

IUD دقیقاً مثل قرص‌های نوع (روش اول از گفتار دوم) عمل می‌کند، با این تفاوت که IUD نصب وسیله، حتماً محتاج نظر کردن طبیب به عورت زن است.

حکم فقهی

حکم فقهی آن طبیعتاً با شناخت موضوع و حکم سقط جنین و همچنین شناخت حکم نظر به عورت اجنبی معلوم می‌شود.

مبحث دوم: نطفه‌ای که لانه‌گزینی کرده است را به وسیله‌ای سقط می‌کنند.

افتادن نطفه منعقدۀ اگر قبل ۲۰ هفتگی باشد، آن را در اصطلاح پزشکی سقط می‌گویند و اگر بعد از این تاریخ باشد آن را، زایمان زودرس می‌نامند. سقطها بر دو دسته هستند:

روش اول: سقطهای طبیعی که بدون مداخله آدمی تحقق می‌یابد.

در این حالت جنین به واسطه ناهنجاریهای ژنتیکی و یا به واسطه موانع طبیعی، قابلیت ادامه حیات را ندارد و لذا بدن آن را دفع می‌نماید. و گاهی معلول ضعف توانایی بدن مادر است.

حکم فقهی

به هر حال این امری طبیعی و خارج از اراده بشر است و طبیعتاً موضوع حکمی نیز واقع نشده است.

روش دوم: سقطهایی غیرطبیعی که معلول مداخله انسان است.

این نوع سقطها خود بر دو نوع هستند:

سقطهای درمانی: در صورتی که ادامه حیات جنین، خطر جانبی برای مادر در پی دارد.

سقطهای غیردرمانی: در صورتی که خطری متوجه حال مادر نیست.

۱. بهداد، زهره، رهنمودهای بهداشتی در خانواده، ص ۱۲۳، تهران انتشارات انجمن اولیاء و مربیان جمهوری اسلامی ایران،

عزل

ظاهراً در بین مسلمین، در عدم وجوب تکثیر نسل اختلافی نیست، بلکه حتی می‌توان علی‌رغم کراهت ترک ازدواج، به ازدواج تن نداد و یا بر فرض ازدواج، از بچه‌دار شدن به طور مطلق جلوگیری نمود. بر مدعای مذکور، مضافاً بر اینکه کسی در بین شیعه و اهل سنت حکم به وجوب توالد نکرده است.^۱ از آنجا که جواز عزل مهمترین دلیل بر عدم وجوب تکثیر نسل می‌باشد، به بررسی فروع این بحث می‌پردازیم.

معنای لغوی عزل

تعریف صاحب مجمع البحرین: عزل: عزلت الشیء عزلاً، من باب الضرب، نحیته عنه، و مثله عزله عن العمل.^۲

تعریف صاحب لسان العرب: عزل الشیء یعزله عزلاً و عزله فاعتزل و انعزل و تعزل: نجاه جانباً فتنحی.^۳

عزل یعنی: جدا کردن و دور ساختن^۴

معنای اصطلاحی عزل

تعریف صاحب عروه: العزل: «بمعنی اخراج الاله عند الانزال و افران المنی خارج الفرج...»^۵ تعریف حضرت امام خمینی در تحریر الوسیله: «و هو اخراج الاله عند الانزال و افران المنی الی خارج فی غیر الزوجه الدائمه الحره...»^۶ معنای اصطلاحی عزل در فقه: عبارتست از خارج کردن آلت هنگام انزال منی و ریختن آن در خارج از رحم.

ادله حرمت عزل

الف) روایات

۱- صحیح محمد بن مسلم

الحسین بن سعید، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن احدثهما علیهما السلام انه سئل عن

۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۱۷، تحقیق: حسن خراسان، محمد آخوندی، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ هـ.ش

۲. الطریحی، فخرالدین. مجمع البحرین، ص ۱۲۰۹، محقق: احمد حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۲

۳. ابن منظور، ابی‌فعل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۳۷، بیروت، دارصادر، چاپ اول، ۲۰۰۰

۴. جر، خلیل، فرهنگ لاروس، ج ۲، ص ۱۴۴۷، مترجم: حمید طیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۲۷

۵. الیزدی، محمد کاظم، العروه الوثقی، ج ۲، ص ۹۷۲، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ هـ.ق

۶. موسوی خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۴۲، قم، موسسه نشر اسلامی، بی‌تا

العزل؟ «فقال: اما الامه فلا باس و اما الحرّه فانی اکره ذلك الا ان يشترط علیها حین يتزوجها.»^۱
محمدبن مسلم از امام صادق (ع) یا امام باقر (ع) نقل می‌کند که از ایشان در مورد عزل سؤال شد.
امام فرمود: عزل در مورد کنیز مانعی ندارد، اما در مورد زن آزاده من مکروه می‌دانم آن را مگر اینکه
در زمان ازدواج با زن شرط کرده باشد.

درباره دلالت این حدیث چند بحث وجود دارد:

۱- «اکره» به چه معنی است؟

احتمال اول آنکه «اکره» به معنی کراهت اصطلاحی است یعنی کراهت به معنی بغضی است
که منع از نقیض نمی‌کند. به همین جهت عده‌ای از فقها این حدیث را یکی از ادله کراهت عزل ذکر
کرده‌اند.

احتمال دوم آنکه «اکره» به معنی حرمت است زیرا کراهت به معنی بعضی است و بغض وقتی به
صورت مطلق ذکر شود به معنی حرمت عمل است. به همین جهت برخی این دلیل را در ضمن ادله
حرمت عزل آورده‌اند.

احتمال سوم آنکه کراهت معنایی اعم از کراهت و حرمت داشته باشد. زیرا در موارد متعددی در
ادله شرعی لفظ کراهت بدون قرینه درباره موضوعات مکروهه به کار رفته و در لغت نیز به معنی مطلق
بغضی است.

احتمال چهارم آنکه «اکره» دلالتی غیر از «یکره» داشته باشد. به این بیان که، اگر حضرت با
فعل سوم شخص می‌فرمودند: «یکره العزل فی الحرّه» بحث‌های قبل مطرح می‌شد ولی «اکره» چنین
دلالتی ندارد و فقط حکایت از کراهت در نزد حضرت دارد. بنابراین نه می‌توان دلیل را حمل بر حرمت
نمود و نه حمل بر کراهت و حدیث از این جهت مجمل است.

احتمال پنجم آنکه «اکره» به معنای «فتوا می‌دهم به کراهت» باشد، چنانچه همین ظاهر حدیث
است، با توجه به اینکه روایت درباره افعال دیگران است و درباره افعال دیگران است که حضرت
فرموده‌اند: «الا ان يشترط علیها» در این صورت، با توجه به معنای کراهت اعم است از حرمت و مکروه
مصطلح، پس نمی‌توان گفت این روایت در مقام فتوای به حرمت می‌باشد.

بنابراین با توجه به احتمالات متعدد، روایت دارای دلالت روشنی بر حرمت عزل نمی‌باشد.

۲- وقتی حضرت فرموده است عزل در کنیز باس ندارد، فهمیده می‌شود که در حره «باس» وجود
دارد. پس این بحث مطرح می‌شود که «فیه باس» به چه معنی است؟

احتمال اول آنکه «فیه باس» دلیل بر حرمت باشد و حدیث از ادله حرمت عزل باشد.

احتمال دوم آنکه «فیه باس» اعم از حرمت و کراهت باشد، زیرا در موارد متعددی «لا باس» در مواردی
به کار می‌رود که کراهت را نفی می‌کند.

احتمال سوم آنکه «فیه باس» به معنای ثبوت کفاره در عزل از حره باشد. یعنی حضرت

می‌خواستند بگویند در حره کفار لازم است و روایت اصلاً ناظر به حکم تکلیفی عزل از حره نیست. ممکن است عملی دارای کفار باشد ولی محکوم به حرمت نشود پس اثبات «باس» حکم تکلیفی را نمی‌تواند اثبات کند.

۲- حدیث مفضل بن عمر

مفضل بن عمر حدیثی طولانی از امام صادق (ع) درباره مسائل مختلف اعتقادی و فقهی نقل کرده است که در قسمتی از این حدیث تفاوت‌های میان منعه و عقد دائم بیان شده است. مفضل از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که: شما اهل بیت فرموده‌اید که بین زوجه دائمه و منعه فرق آن است که مرد می‌تواند در مورد منعه عزل کند ولی در مورد زن دائم حق عزل ندارد.^۱ مطابق این حدیث که با عباراتی خلاصه‌تر در *بخارالانوار*^۲ نقل شده عزل در عقد دائم حرام است و کفار دارد و با تعبیر واضح «لیس للمزوج» بیان شده است. اما اشکال این حدیث از جانب ضعف سند آن است که در هیچ کدام از کتب معروف نیامده است مگر *هدایه الکبری* نگارش حسین بن حمدان خصیبی که مطابق نظر نجاشی فاسد المذهب است.

۳- روایت یعقوب جعفی (جعفری)

القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن یعقوب جعفی قال: سمعت اباالحسن (ع) یقول: «لا باس بالعزل فی سته وجوه: المرأه التي تیقتن أنها لاتلد، المسننه، والمرأه السلیطه و النديه و المرأه التي لا ترضع ولدها، والامه.»^۳ *تحقیقات فقهیه در علوم اسلامی* یعقوب جعفی می‌گوید: از امام رضا (ع) شنیدم که فرمود: عزل در شش صورت مانعی ندارد: ۱- زنی که بچین دارد بچه‌دار نمی‌شود. ۲- پیرزن ۳- زن بی‌حیا ۴- زن پست ۵- زنی که فرزندش را شیر نمی‌دهد ۶- کنیز این حدیث در *مستندالشیعه نراقی*^۴ از ادله تحریم به حساب آمده و در عین حال در *حدائق الناضره*^۵ به عنوان دلیل جواز عزل واقع شده است.

این حدیث را از دو جهت بحث می‌کنیم: الف) سند حدیث ب) دلالت حدیث

الف) سند حدیث

از حیث قاسم بن یحیی و حسن بن راشد قابل قبول است. اما یعقوب جعفی که همان یعقوب جعفری

۱. الخصیبی، ابی عبدالله الحسن بن حمدان، *الهدایه الکبری*، ص ۴۲۵، بیروت، موسسه البلاغ، ۱۴۱۱ هـ ق

۲. مجلسی، محمدباقر، *بخارالانوار*، ج ۵۳، ص ۳۲، ج ۱۰۰، ص ۳۰۵، تهران، انتشارات المکتبه الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۹ هـ

۳. طوسی، همان، ص ۴۹۱ و حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، ج ۱۴، ص ۱۰۷، قم، آل‌البیت، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ

۴. ج ۱۶، ص ۷۵

۵. ج ۲۳، ص ۸۷



است از حیث وثاقت مورد تردید است و بحث آن در کتاب معجم رجال/حدیث آمده است.^۱
(ب) دلالت حدیث

در شش مورد حکم به جواز عزل شده است بنابراین در موارد دیگر یعنی عزل نسبت به زوجه دائمه حره «فیه باس است» و این تعبیر دلیل حرمت است.
در پاسخ به این استدلال دو اشکال مطرح است:
اشکال اول آنکه استدلال بر حرمت، متوقف است بر مفهوم وصف و عدد، در حالی که وصف^۲ و عدد^۳ مفهوم ندارد.^۴

این اشکال ضعیف است زیرا در مواردی که به صورت مذکور، تعدادی از مصادیق یک حکم با ذکر عدد مطرح می‌شود، عرف از آن مفهوم می‌فهمد، مشابه این تعبیر در مواردی از بحث‌های فقه آمده است.

اشکال دوم آنکه «فیه باس» از تعبیراتی است که می‌تواند در حرمت، کراهت و حتی ثبوت کفاره و دیه به کار رود و دلیل مستقل بر حرمت نیست.^۵

۴- حدیث نبوی

در کتب اهل سنت نقل شده است که از رسول اکرم (ص) در مورد عزل سؤال شد و ایشان تعبیر فرموده‌اند:

«ذلک الواد الخفی» یعنی عزل یک نوع زنده به گور کردن غیر ظاهر است.^۶

به واسطه همین حدیث، عده‌ای از علمای اهل سنت حکم به حرمت عزل کرده‌اند.

در پاسخ به این حدیث چند استدلال میان اهل سنت مطرح شده است:

(الف) این حدیث معارض‌های زیادی دارد، بنابراین قابل عمل نیست.

(ب) این حدیث به وسیله احادیث دیگر منسوخ شده است.

(ج) دلالت حدیث بر حرمت روشن نیست.

مقصود از «واد خفی» روشن نیست که آیا مقصود حضرت، حرمت عزل است یا آنکه می‌فرماید:

عزل مثل «فواد» ظاهر نیست که حرام باشد بلکه واد خفی است یا روایت می‌گوید عزل مثل «واد»

است در این معنی که ولادت را قطع می‌کند ولی اشاره‌ای به حرمت آن ندارد.^۷

۱. خمینی، همان، ص ۷۱

۲. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ص ۱۰۸، قم، دارالتفسیر، ۱۳۷۷

۳. همان، ص ۱۱۴

۴. نراقی، احمدین محمدنهدی، مستند الشیعه، ج ۱۶، ص ۷۵، مشهد، موسسه ال‌بیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق

۵. خمینی، همان، ص ۷۲

۶. ال‌کلبانی، محمدناصرالدین، مستند امام/محمدین خلیل، ج ۱۶، ص ۳۶۱، بیروت، مکتب الاسلامی، دارصار، بی‌تا و قزوینی،

محمدین یزدی، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۴۸، بیروت، دارالفکر، بی‌تا

۷. خمینی، همان، ص ۸۲



۵- حدیث عمر عن النبی (ص)

از عمر نقل شده است: «نهی رسول الله (ص) ان یعزل عن الحره الا باذنهما؛ رسول خدا (ص) از اینکه از زن آزاد عزل شود نهی فرمودند مگر اینکه همراه با رضایت آن زن باشد.» که سند این روایت البته قابل استفاده نبوده و نهی هم قابل حمل بر کراهت می‌باشد.

ب) دلیل عقلی حرمت اتلاف مال

در مسائل دنیوی، عقل حکم نمی‌کند که تهیه مال واجب است و تهیه نعمت‌های الهی کار لازمی است. اما اگر نعمتی از نعمت‌های الهی در اختیار انسان قرار گرفت، تزییع و اتلاف آن جایز نیست. در مورد مسئله نطفه هم نه ازدواج واجب است و نه انزال و عزل که تزییع نطفه است حرام می‌باشد. در تحلیل این دلیل دو مقدمه مطرح است:

۱- عزل اتلاف شی با ارزش است ۲- اتلاف شی با ارزش حرام است.

مقدمه اول قابل خدشه است زیرا عزل اتلاف مال با ارزش است از این باب است که اتلاف نطفه

است که می‌تواند در مسیر انسان شدن قرار بگیرد.

در حالی که اگر چنین باشد باید به حرمت انزال در تمام صورتی که موجب پیدایش انسان نمی‌شود قائل شد، مواردی از قبیل نزدیکی در دوران بارداری،^۱ نزدیکی با زنی که صاحب فرزند نمی‌شود، در فرض متعه و در فرض اذن همسر و ...

مقدمه دوم نیز قابل خدشه است زیرا حرمت اتلاف مال از احکام عقلایی است که عقل درباره آن حکم اقتضایی دارد، عقل در صورتی حکم به قبح اتلاف مال می‌کند که بر این فعل هیچ عنوان دیگری صدق نکند. عنوانی که بتواند باعث حسن عمل شود. چنین احکام عقلایی که اگر تحت عناوین دیگر واقع شوند تغییر حکم پیدا می‌کنند، قابل رد شارع هستند، زیرا شارع ممکن است بنا بر ملاحظاتی آن را جایز بشمارد.

ضمن اینکه در فرق بین مال و ملک بیان شده است که برخی اشیاء به دلیل حقارت مال به حساب نمی‌آیند اگر چه ملک به حساب می‌آیند. نطفه آدمی نیز از این قبیل است و عرف آن را مال به حساب نمی‌آورد.

البته در مواردی نسبت به بعضی افراد که با مسئله نازایی مواجه هستند، نطفه حالت مالیت پیدا می‌کند ولی باعث مالیت عرفیه که نوع انسان‌ها به آن رغبت داشته باشند و مورد خرید و فروش واقع شود، قرار نمی‌گیرند.^۲

۱. الألبانی، همان، ج ۱، ص ۳۱ و قزوینی، همان، ص ۶۲۰

۲. خمینی، همان، ص ۸۰

۳. همان، ص ۸۱

ادله جواز عزل

۱- صحیحہ محمد بن مسلم

محمد بن یحییٰ، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن العلاء، عن محمد بن مسلم قال: «سالت ابا عبدالله (ع) عن العزل، فقال: ذلك الى الرجل يصرفه حيث يشاء»^۱.
سال محمد بن مسلم ابا جعفر (ع) عن العزل، قال: «الماء للرجل يصرفه حيث يشاء»^۲.
محمد بن مسلم از امام صادق (ع) نقل می‌کند که از ایشان در مورد عزل سوال کردم. حضرت فرمود: مرد اختیار دارد هر طوری که خواست آن را صرف کند.
از این روایت استفاده می‌شود که عزل جایز بوده و از جمله حقوقی که لازم باشد مرد آن را مراعات کند، نمی‌باشد.
این حدیث از نظر متن مطابق حدیث قبل است و به احتمال قوی یک حدیث است و در استناد آن به امام صادق یا باقر علیهما السلام اشتباهی رخ داده است.^۳

۲- صحیحہ یا موثقہ محمد بن مسلم

محمد بن یعقوب، عن احمد بن محمد العاصمی، عن علی بن الحسن بن نضال، عن علی بن اسباط، عن عمه یعقوب بن سالم، عن محمد بن مسلم، عن ابي جعفر (ع) قال: «لا بأس بالعزل عن المراه الحره ان احب صاحبها و ان کرهت لیس لها من الامر شیء»^۴.
محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمود: عزل از زن آزاده مانعی ندارد اگر مرد دوست داشته باشد و اگر زن ناراضی باشد نسبت به این امر حقی ندارد.
در سند این حدیث علی بن الحسن بن نضال، فطحی و ثقه است و علی بن اسباط نیز بنا بر یک احتمال، فطحی و ثقه است، و در هر صورت سند روایت بدون مشکل بوده و از جهت دلالت نیز بر اینکه عزل از حقوق زن نمی‌باشد واضح است.

الشیخ الطوسی باسناده عن البرقی، عن القاسم بن محمد، عن العلاء بن زرین، عن محمد بن مسلم قال: «قلت لابی جعفر علیه السلام: الرجل تکون تحته الحره: ایعزل عنها؟ قال: ذاک الیه، ان شاء عزل وان شاء لم یعزل»^۵.

محمد بن مسلم می‌گوید به امام باقر (ع) گفتم: «مردی که زن آزاده‌ای را در اختیار دارد آیا می‌تواند عزل کند؟» حضرت فرمود: «عزل حق مرد است اگر خواست عزل می‌کند و اگر خواست عزل

۱. کلینی الرازی، ابي جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، ج ۵، ص ۵۰۲، مصحح: علی اکبر غفاری، بیروت.

دارالاضواء، ۱۳۰۵ ق

۲. خمینی، همان، ص ۵۲

۳. همان

۴. کلینی، همان

۵. طوسی، همان، ص ۴۶۱ و حر عاملی، همان، ص ۱۰۶

نمی‌کند.»

در سند روایت قاسم بن محمد جوهری است که واقفی مذهب و ثقہ می‌باشد.

۳- موثقہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله

محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد بن فضال، عن ابن بکیر، عن عبدالرحمن بن ابی عبدالله قال: «سالت ابا عبدالله (ع) عن العزل، فقال: ذاک الی الرجل»^۱.

سؤال شد از امام صادق (ع) در مورد عزل حضرت فرمود: عزل حق مرد است.

عبدالرحمن بن ابی عبدالله ثقہ امامی است. ابن فضال و ابن بکیر نیز اگر چه فطحی می‌باشند، لکن توثیق شده‌اند.

۴- صحیحہ عبدالرحمن خدا

ابوعلی الشعری، عن محمد بن عبدالجبار، عن صفوان، عن ابن ابی عمیر، عن عبدالرحمن الحدّاء عن ابی عبدالله (ع) قال: «کان علی بن الحسین لایری بالعزل باسا»^۲.

از امام صادق (ع) نقل می‌شود که حضرت سجاد (ع) فرمود: در مورد عزل منعی نمی‌بینیم.

عبدالرحمن حدّاء بنا بر اینکه از مشایخ ابن ابی عمیر باشد ثقہ است.

۵- موثقہ ابی بصیر تحقیق کامیور علوم اسلامی

سعید بن عبدالله، فی بصائر الدرجات، عن محمد بن الحسین ابی الخطاب، والحسن بن موسی خشاب و محمد بن عیسی بن عبید، عن علی بن اسباط، عن یونس بن عبدالرحمن، عن اسحاق بن عمار، عن ابی بصیر، عن ابی عبدالله (ع) قال: «قلت له: ما تقول فی العزل؟ فقال: کان علی (ع) لا یعزل و اما انا فأعزل»^۳.

ابو بصیر از امام صادق (ع) نقل می‌کند که از حضرت صادق (ع) سؤال کردم نظرتان در مورد عزل

چیست؟ چنین فرمودند: امیر المؤمنین (ع) عزل نمی‌کرد ولی من عزل می‌کنم.

ظاهر این حدیث حکایت می‌کند که عزل نه تنها حرام نیست بلکه حتی کراهتی هم ندارد که

حضرت صادق (ع) آن را به صورت فعل مضارع که از آن استمرار عمل فهمیده می‌شود به خود نسبت می‌دهد.

البته در صورتی که از ادله دیگر کراهت عزل فهمیده شود می‌توان از این حدیث برداشت کرد که

۱. کلینی، همان

۲. همان

۳. حرعاملی، همان

حضرت صادق (ع) در شرایطی بوده است که اقتضاء عزل داشته و طبیعتاً در چنین شرایطی کراهت عزل برداشته شده است. سند حدیث موثق است زیرا علی بن اسباط ثقه و فطحي است و اسحاق بن عمار، امامی مذهب و ثقه است. روایاتی که بیان شد، علاوه بر اینکه قابل استدلال برای حکم به جواز عزل است، می‌توان از بعضی از آنها استفاده کرد که عزل، کراهت نیز ندارد.

البته احادیث دیگری که از حیث سند یا دلالت قابل خدشه است ولی می‌تواند به عنوان موید این حکم مطرح شود نیز وجود دارد که از آوردن آنها خودداری نمودیم. که عبارت می‌باشند از صحیحہ رفاعه، نقل اهل سنت از امیرالمومنین (ع)، نقل اهل سنت از حسن بن علی (ع)، عدم نهی رسول اکرم (ص)، تقریر رسول الله (ص)، حدیث ابن ابی عمیر.^۱

نتیجه گیری

می‌توان حکم جواز عزل را به تمام روش‌های دیگر پیشگیری از بارداری که به نحوی از انعقاد نطفه ممانعت به عمل می‌آورند نیز سرایت داد و گفت: همه روش‌های مزبور جایز است؛ زیرا دلیلی نداریم که فقط روش عزل را جایز بدانیم. وقتی ثابت شد که عزل به عنوان روشی در تنظیم خانواده از نظر اسلام مباح است، به اصطلاح فقها می‌توان «الغای خصوصیت» کرد و این حکم را به روش‌های دیگری که از انعقاد نطفه جلوگیری می‌کنند نیز سرایت داد.^۲

به عبارت دیگر می‌توان گفت: شیوه عزل، مصداقی از یک ضابطه کلی در جلوگیری از بارداری می‌باشد؛ یعنی همان گونه که مصادیق و وسایل جلوگیری از بارداری با توجه به پیشرفت فناوری، از شیوه ساده «عزل» به شیوه‌های جدید و نو تحول پیدا کرده است. پس چنانچه قائل شدیم که شیوه عزل به عنوان مصداقی از یک قضیه کلی در جلوگیری از بارداری بوده و از نظر شارع مقدس جایز می‌باشد، باید بر جواز سایر مصادیق که عملکرد مشابهی دارند نیز معتقد باشیم، مگر آنکه دلیل خاصی آن مصداق را منع کرده باشد.^۳

بنابراین استفاده از روش‌هایی از قبیل کاندوم، اسفنج، پمادها، سیافها و انواع قرص‌هایی که از انعقاد نطفه جلوگیری می‌کنند، بلامانع است.

در روش عزل چون استمتاع جنسی همسر و به خصوص مرد به صورت کامل تحقق نمی‌یابد بنابراین رضایت مرد به استفاده از این روش شرط حکم به اباحه آن است. اما کاربرد بسیاری از روش‌های دیگری که مانع تشکیل جنین می‌گردند مثل استفاده از قرص‌ها، پمادها و... هیچ‌گونه تنافی و تعارضی با استمتاع جنسی به صورت کامل از سوی زوجین ندارد.^۴

۱. خمینی، همان، ص ۵۶

۲. خلجی، حسن رضا، *فصلنامه متین: نگرش فقهی بر روش‌های تنظیم خانواده*، ص ۱۰۹، شماره ۵

۳. صادقی، مریم، *نمای صادقی: تنظیم خانواده*، ص ۲۹۹، سال نهم، شماره ۲۶، زمستان ۸۳

۴. خلجی، همان، ص ۱۱۱

از مجموع آنچه گفته شد معلوم می‌شود که دلیلی بر حرمت عزل در دست نیست و عزل جایز می‌باشد و لذا حکم به وجوب استیلاذ خالی از اتقان بوده و دارای بنیان استدلالی نمی‌باشد. نتیجه بحث اینکه، ادله جواز عزل مطلق است و صورتی هم که منجر به بیشگیری از انعقاد نطفه و جنین شود را شامل می‌شود.

بنابراین، تنظیم خانواده از نظر اسلامی با هیچ منع مطلق و نهی قطعی رو به رو نشده است، لیکن تشخیص و انتخاب شیوه عمل، بستگی به مقتضیات زمان و نظر مراجع ذیصلاح و صاحب‌نظر اسلام دارد.

در حال حاضر اغلب علمای روشنفکر اسلام، در سراسر نقاط جهان با آگاهی از مقتضیات زمان، دخالت ارادی انسان را در امر توالد و تناسل تأیید نموده و عمل جلوگیری از بارداری‌های ناخواسته را مجاز دانسته‌اند.



الف) کتاب‌ها

۱. ابن منظور، ابی فضل جمال‌الدین محمد بن مکرّم، *لسان‌العرب*، دار صادر، چاپ اول، بیروت، ۲۰۰۰
۲. آذربایجانی و دیگران، کریم، جمعیت و تنظیم *خانواده*، دانشگاه اصفهان، چاپ اول، اصفهان، ۱۳۷۹
۳. الخصیبی، ابی عبدالله الحسین بن حمدان، *الهدایه الکبری*، مؤسسه البلاغ، بیروت، ۱۴۱۱ هـ. ق
۴. الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، محقق: احمد حسینی، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۶۲
۵. الالبانی، محمد ناصرالدین، مستند امام احمد بن حنبل، مکتب الاسلامی، دار صادر، بیروت، بی تا
۶. الیزدی، محمد کاظم، *العروه الوثقی*، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۲ هـ. ق
۷. بهداد، زهره، *رهنمودهای بهداشتی در خانواده*، انتشارات انجمن اولیاء و مربیان جمهوری اسلامی ایران، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۶
۸. بنام، جمشید، جمعیت‌شناسی عمومی، دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۸
۹. جر، خلیل، *فرهنگ لاروس*، مترجم: حمید طیبیان، امیرکبیر، تهران ۱۳۲۷
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، آل‌البیت، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ
۱۱. حلم سرشت و دل‌پیشه، پروش و اسماعیل، جمعیت و تنظیم *خانواده*، انتشارات جهار، چاپ پانزدهم و تهران، ۱۳۸۸
۱۲. خمینی، سیدحسن، *سبأی فقهی تنظیم خانواده*، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران ۱۳۸۲
۱۳. دادگر، سیدرضی، *روش‌های نیرجراحی پیشگیری از بارداری*، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ اول، بی تا، ۱۳۷۱
۱۴. دهخدا، علی‌اکبر، *امتنامه دهخدا (ت)*، دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۴ هـ
۱۵. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، تحقیق، حسن خراسان، محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۶۵ هـ. ش
۱۶. قزوینی، محمد بن یزدی، *سنن ابن ماجه*، دارالفکر، بیروت، بی تا
۱۷. کاظمی، داریوش، *مامایی و بیماری‌های زنان*، نشر دانش پژوه، بی تا، بی تا
۱۸. کتابی، احمد، *نظریات جمعیت‌شناسی*، انتشارات اقبال، چاپ دوم، بی تا، ۱۳۶۴
۱۹. کلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *اصول کافی*، مصحح: علی‌اکبر غفاری، دارالاضواء
۲۰. لانس، لوسین، *دانشت‌های پزشکی برای زنان*، مترجمان: لطفعلی شجاعی مقدمه و محمد مهدی آل محمد، چاپ و نشر ارمغان، چاپ نهم، بی تا، ۱۳۷۴
۲۱. مجلسی، محمدباقر، *بخارالانوار*، انتشارات المکتبه الاسلامیه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۹ هـ
۲۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، دارالتفسیر، قم، ۱۳۷۷
۲۳. موسوی خمینی، روح‌الله، *تحریرالوسیله*، مؤسسه نشراسلامی، قم، بی تا
۲۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *سنتد الشیعه*، مؤسسه آل‌البتیة للاحیاء التراث، مشهد، ۱۴۱۵ ق

الف) مقاله‌ها

۱. خلجی، حسن‌رضا، *نگرش فقهی بر روش‌های تنظیم خانواده*، فصلنامه متین، شماره ۵
۲. خمینی، سیدحسن، *تنظیم خانواده یا تحدید نسل*، فصلنامه متین، شماره ۱۵
۳. صادقی، مریم، *تنظیم خانواده*، ندای صادق، شماره ۳۶، زمستان ۸۳
۴. کریمی، زینب، *تنظیم خانواده و مبانی مشروعیت آن از دیدگاه علمای امامیه*، فصلنامه بانوان شیعه، شماره ۱۳ و ۱۴، سال چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۶

Journal of Computer Science and Information Technology, Volume 1, Number 1, 2013



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سال چهارم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۹

