



نگرش فقهی بر روشهای تنظیم خانواده

پدیدآورنده (ها): خلجی، حسن رضا

علوم اجتماعی :: نشریه پژوهشنامه متین :: زمستان ۱۳۷۸ و بهار ۱۳۷۹ - شماره ۵ و ۶ (ISC)

صفحات: از ۱۰۱ تا ۱۳۰

آدرس ثابت: <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/100461>

تاریخ دانلود: ۱۴۰۲/۰۷/۰۴

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 برگرفته 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
- کاری نو در فقه اقتصادی
- کنترل جمعیت در نگرش فقه و فقه‌های اسلامی
- سیاست جنایی تقنینی ایران در قبال کنترل جمعیت در فقه و حقوق
- مسائل متحدنه در فقه اسلامی: آیا کنترل جمعیت شرعاً جایز است
- کنترل جمعیت در جوامع اسلامی از منظر فقه امامیه
- استراتژی و سیاست خارجی ایالات متحده آمریکا بر ضد تروریسم در خاورمیانه و تأثیر آن بر امنیت نظام بین الملل - از ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۲ -
- قواعد ناظر بر تکثیر موالید
- نقش نظام آموزش عالی در مهندسی فرهنگی جامعه
- جایگاه افغانستان در ژئواستراتژی نظام نوین جهانی
- استراتژی جدید ایالات متحده آمریکا و امنیت ملی افغانستان
- تصویرهای ذهنی و مفهوم مکان

عناوین مشابه

- تأثیر آموزش درس "جمعیت و تنظیم خانواده" بر آگاهی و نگرش دانشجویان پسر
- نگرشی نو بر حکم فقهی؛ روش‌های پیشگیری از انعقاد نطفه در تنظیم خانواده
- تأثیر دو روش تدریس (سخنرانی و بحث عمومی) بر میزان دانش و نگرش دانشجویان درس جمعیت و تنظیم خانواده
- ماهیت فقهی و حقوقی نمایندگی مادر در دادرسی نفقه بر اساس قانون حمایت از خانواده (مصوب ۱۳۹۱)
- تأثیر آموزش خانواده محور بر نگرش به مواد و باورهای غیر منطقی دانش‌آموزان دختر دارای والد معتاد
- بررسی فقهی حقوقی ریاست مرد بر خانواده
- تأثیر آموزش محتوای درس دانش خانواده و جمعیت بر میزان نگرش به زندگی دانشجویان دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان
- مقایسه اثربخشی آموزش شناخت‌درمانی مبتنی بر ذهن‌آگاهی با آموزش تنظیم هیجان بر کاهش هیجان‌خواهی و خودآسیب‌رسانی در نوجوانان مستعد اعتیاد ساکن در مراکز شبه خانواده
- اثربخشی درمان خانواده محور بر نگرش به مصرف مواد در دانش‌آموزان دختر با اختلال مصرف مواد
- بازپژوهی رویکردهای فقهی در مباحث کنترل جمعیت و تنظیم خانواده

نگرشی فقهی بر روشهای تنظیم خانواده

حسن رضا خلجی*

چکیده: در این مقاله روشهای مختلف تنظیم خانواده معرفی شده و سپس حکم فقهی هر یک با توجه به منابع فقهی قابل دسترس بیان گردیده است. به طور کلی روشهای تنظیم خانواده، با لحاظ مکانیسم عمل، به چهار گروه عمده تقسیم می‌شود:

(۱) برخی راهها مانع انعقاد نطفه و تشکیل جنین می‌شود که به کارگیری آنها فی حدّ نفسه اشکال شرعی ندارد.

(۲) روشهایی که نطفه منعقد شده را از بین می‌برد و استفاده از آنها به نظر فقهای امامیه و برخی مذاهب دیگر اسلامی ممنوع و حرام است. البته در این بحث و بررسی نشان داده شده که غیر مذهب امامیه دلیل معتبری برای حکم به حرمت اسقاط جنین قبل از دیدن شدن روح ارائه نکرده‌اند.

(۳) روشهایی که مکانیسم عمل آنها دقیقاً مشخص نیست؛ یعنی در درجه اول از تشکیل نطفه جلوگیری می‌کنند و در صورت عدم موفقیت در این مرحله، در وهله بعد باعث از بین رفتن جنین تشکیل شده می‌گردند که استفاده از این روش نیز مطابق اصل برائت سانهی ندارد، هر چند که بهتر است از این روشها استفاده نشود.

(۴) روش نازاسازی یا عقیم کردن که دلیل معتبری برای حکم به حرمت آن در دست

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی ملایر.

نیست. در نتیجه، نازاسازی عملی است که فی حدّ نفسه منع شرعی ندارد.

مقدمه

از زمانی که بشر متوجه رابطه تولید نسل و آمیزش جنسی شد و بنا به دلایل و ضرورت‌هایی در صدد پیشگیری از بارداری برآمد، به تناسب ارتقای سطح فکر و دانش و پیشرفت علم پزشکی، از روش‌های مختلفی برای تنظیم خانواده بهره جست. تاریخچه استفاده از روش‌ها و شیوه‌های گوناگون جلوگیری از بارداری به قدمت مسأله تشکیل خانواده است و از قدیم الایام تدابیری برای جلوگیری از بارداری اندیشیده شده است:

در جوامع ابتدایی به طور عمده از روش‌های جادویی و طلسمی بهره می‌جستند؛ مثلاً زنان بعضی از قبایل مصر در قرن ششم میلادی لوله‌هایی را که حاوی کبده‌گریه بود به پای چپ خود می‌بستند و بر این باور بودند که با این عمل زن حامله نمی‌شود.

زنان برخی از قبایل آفریقا برای جلوگیری از حاملگی از باروت و کف دهان شتر محلولی تهیه کرده و می‌نوشیدند تا بدین طریق از بارداری ناخواسته جلوگیری شود.

چینیها از سه روز بعد از قاعدگی به مدت چهارده روز قورباغه نابالغ می‌بلعیدند و زنان یونانی به منظور پیشگیری از حاملگی رحم شتر را می‌خوردند. در قرون وسطی از موادی چون برگ بید، آهن زنگ زده و خاک رس و غیره استفاده می‌شد. اینها همه نمونه‌هایی از تلاش بشر به منظور تنظیم خانواده بود.^۱

امروزه روش‌های تنظیم خانواده به صورت علمی درآمده و از روش‌های متنوعی (از قبیل: روش‌های فیزیکی، شیمیایی، هورمونی، طبیعی و برخی روش‌های متفرقه) برای پیشگیری از بارداری استفاده می‌شود. هر یک از این روش‌ها عوارض خاصی دارد که آشنایی با آنها و نوع تأثیرگذاری و پیامدهایشان در اظهار نظر فقهی تأثیر بسزایی دارد؛ زیرا شناخت موضوع حکم با تمام خصوصیات دخیل در آن برای صدور حکم فقهی ضروری است.

هر چند در این مختصر، مجال کافی برای بحث و بررسی دقیق در مورد هر یک از این روشها و نحوه عملکردشان نیست،^۲ اما شایسته است که ابتدا، هر یک از آنها را با توجه به مکانیسم عملشان تقسیم‌بندی کرده و سپس حکم فقهی هر یک را مورد بررسی قرار دهیم. به طور کلی، روشهای تنظیم خانواده به چهار دسته تقسیم می‌شود که هر یک از آنها را به طور مستقل مورد بررسی قرار داده و احکام فقهی هر یک را ارائه می‌کنیم.

۱) روشهای جلوگیری از تشکیل نطفه و احکام فقهی آن

برخی از روشهای تنظیم خانواده از لقاح اسپرم با تخمک و تشکیل نطفه جلوگیری می‌کنند. در این روشها استفاده از شیوه‌های فیزیکی (از قبیل: کاندوم، دیافراگم، اسفنج و کاپ دهانه رحم)، شیمیایی (مانند: قرصها و افشانه‌های مولد کف، کرماها، پمادهای و خمیرها، که از یک لوله به داخل واژن فشار داده می‌شوند، و شیافها و ژله‌ها) و هورمونی (مثل: قرصهای ترکیبی یا مختلط و قرصهای ادواری) که به نحوی از ملاقات اسپرم و تخمک ممانعت به عمل می‌آورد متداول است.

یکی دیگر از روشهای بسیار قدیمی تنظیم خانواده که از نظر مکانیسم عمل با این روشها شباهت دارد روش «عزل» یا آمیزش ناتمام است. در این روش جماع قبل از انزال منی پایان می‌یابد. از آنجا که در زمانهای سابق تنها این روش در جوامع اسلامی و بعضاً غیر اسلامی متداول بوده، در کتب حدیث و فقه تنها در مورد این روش بحث شده و آرای فقهی مختلف درباره آن ارائه شده است. ناگفته پیداست که با داشتن حکم شرعی درخصوص این روش می‌توان حکم سایر روشهای مشابه را نیز از آن استنباط کرد.

الف: جواز عزل در منظر روایات و کلام فقها

در روایات متعددی که از طریق شیعه و سنی نقل شده عمل عزل به عنوان یکی از راههای تنظیم خانواده جایز شمرده شده است و فقهای بزرگ به تبعیت از این روایات فتوا صادر نموده‌اند. ابتدا نمونه‌هایی از روایات مزبور را نقل کرده و آنگاه به نظریه برخی فقها در این باره اشاره می‌کنیم.

در صحیحۀ محمد بن مسلم از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) نقل شده است:
 عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن العزل فقال: أما الأمة فلا بأس، و
 اما الحرّة فأئني اكره ذلك إلا ان يشترط عليها حين يتزوجها.^۳

«از امام(ع) درباره حکم شرعی عزل سؤال می‌شود، امام(ع) می‌فرماید: عزل نسبت به کنیز اشکالی ندارد اما نسبت به زن آزاد، این کار را نمی‌پسندم؛ مگر اینکه به هنگام ازدواج با وی شرط شود.»

در صحیحۀ دیگری محمد بن مسلم از امام باقر(ع) نظیر حدیث قبل را نقل می‌کند با این تفاوت که حضرت فرموده‌اند: إلا ان ترضی أو ان يشترط ذلك عليها حين يتزوجها.^۴
 «مگر اینکه زن راضی شود و یا این امر در هنگام ازدواج با وی شرط گردد.»

در برخی روایات عزل به طور مطلق جایز شمرده شده است؛ یعنی حتی اگر زن رضایت ندهد و در هنگام ازدواج هم مرد با او شرط نکرده باشد، ظاهر این دسته روایات بر جواز عزل از سوی مرد دلالت دارد؛ مثلاً در صحیحۀ محمد بن مسلم آمده است:

قال: سألت ابا عبدالله(س) عن العزل؛ فقال: ذاك الى الرجل يصرفه حيث يشاء.^۵

«محمد بن مسلم می‌گوید: از امام صادق(ع) در مورد حکم شرعی عزل پرسش نمودم، حضرت فرمود: آن (منی) در اختیار مرد است هر جا که بخواهد می‌تواند آن را خالی کند.»
 روایات متعدد دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که علاقه‌مندان می‌توانند به کتب مربوطه مراجعه نمایند.^۶

مسأله جواز عزل در کتب روایی اهل سنت نیز مورد توجه قرار گرفته است. در حدیثی، جابر در زمینه عزل نقل می‌کند: کُنّا نعزل علی عهد رسول الله(ص) و القرآن یُنزل.^۷
 «ما در زمان پیامبر خدا و در دورانی که قرآن نازل می‌شد، عزل می‌کردیم.»

همان‌گونه که می‌دانیم در دوران پیش از اسلام و نیز در عصر بعثت پیامبر اسلام(ص) مردم در زمینه مسائل مختلف زندگی (از قبیل: عبادات، معاملات و سیاسات) آداب و رسوم خاصی داشتند. برخورد اسلام با این آداب و رسوم متفاوت بوده است؛ یعنی هر کدام را که با دستیابی به

کمال انسان منافاتی نداشته به صورت صریح یا ضمنی تأیید فرموده، و هر کدام را که با احکام مترقی اسلام ناسازگار بوده مورد مخالفت قرار داده است.

منظور جابر در روایت مذکور این است که اگر عزل با حکم خداوند متعال مخالف بود (چون مسلمانان در عصر نزول قرآن این عمل را انجام می دادند و باب وحی بسته نبود) می بایست قرآن به صورت صریح یا غیر صریح از آن نهی می فرمود یا شخص پیامبر اکرم (ص) با توجه به وحی الهی و فرمان خداوند متعال مسلمانان را از این کار منع می فرمود؛ ولی از آنجا که نه قرآن در این زمینه نهی دارد و نه پیامبر (ص) از آن نهی فرموده، پی می بریم که عزل با قوانین شرع مقدس اسلام مخالفتی ندارد.

در حدیث دیگری ابو بزیر می گوید: کُنَّا نَعزِلُ عَلِيَّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَلَمْ يَنْهِنَا.^۸

«ما در دوران پیامبر خدا (ص) عزل می کردیم، خبر این کار به پیامبر اسلام (ص) رسید ولی حضرت ما را از این عمل منع و نهی نفرمودند.»

در این حدیث، سنت پیامبر (ص) به روش تقریر بیان شده است. یکی از اقسام سنت، تقریر معصوم (ع) است، بدین معنی که کسی در حضور معصوم (ع) کاری انجام دهد یا حکمی از احکام الهی را بیان کند و معصوم (ع) در شرایطی باشد که قدرت و امکان مخالفت با آن عمل یا حکم را داشته باشد (مثلاً تقیه نکند) اما سکوت کند و مخالفتی ابراز نکند. این سکوت معصوم بیان کننده آن است که آن عمل یا حکم شرعی ابراز شده از سوی شخص مزبور، با حکم و فرمان خداوند مخالفتی ندارد؛ زیرا اگر با حکم خدا مخالف بود بر معصوم (ع) لازم بود که از جهت ارشاد جاهل یا نهی از منکر با آن عمل یا حکم ابراز شده مخالفت ورزد.

در اینجا هم که راوی می گوید ما عزل می کردیم و خبر آن به پیامبر (ص) می رسید ولی حضرت ما را نهی نمی فرمود و با توجه به اینکه مانعی برای مخالفت پیامبر بزرگوار با عمل عزل وجود نداشته است، پی می بریم که این کار با احکام اسلام تنافی ندارد.

روایات دیگری نیز در کتب اهل سنت نقل شده که بیانگر آن است که عمل عزل مورد نهی و تحریم واقع نشده است.^۹

با توجه به این گونه روایات است که فقها و صاحب نظران شیعه و سنی عمل عزل را جایز

دانسته و کمتر با آن مخالفت کرده‌اند. مرحوم شیخ طوسی در این باره فرموده‌اند:

برای مرد کراهت دارد که بدون رضایت همسر خود عزل کند و اگر این کار را انجام دهد گناهی مرتکب نشده، بلکه ترک فضیلتی کرده است. البته اگر در هنگام عقد شرط کند یا در زمان آمیزش از همسرش اجازه بگیرد دیگر کراهتی ندارد.^{۱۰}

مرحوم شهید ثانی نیز ضمن نقل برخی احادیث صحیح درباره جواز عزل، حکم حرمت آن را مردود و غیر قابل توجیه دانسته است.^{۱۱}

مرحوم شیخ یوسف بحرانی ضمن جمع‌آوری و ذکر روایات متعدّد در زمینه عزل می‌فرمایند:

اینها احادیثی هستند که من درباره حکم عزل پیدا کرده‌ام و تو آگاهی به اینکه، این روایات با وجود آنکه تعدادشان هم زیاد هست هیچ دلالتی حتی به نحو اشاره بر حرمت عزل ندارند.^{۱۲}

بیشتر علمای اهل سنت نیز عزل را جایز دانسته‌اند. مالک بن انس ضمن نقل احادیثی که دلالت بر جواز عزل می‌کند، می‌گوید: «مرد با اجازه همسرش حق عزل دارد.»^{۱۳} مذهب شافعی نیز، ضمن تأکید بر اینکه وقتی در روایات معتبر از پیامبر خدا (ص) درباره حکم عزل سؤال شده حضرت از آن نهی نفرموده‌اند، حکم به جواز آن می‌نماید.^{۱۴} در فرقه حنفی هم عزل را جایز می‌دانند ولی از آنجا که معتقدند یکی از حقوق زن داشتن فرزند است مبادرت به انجام این کار را بدون رضایت زن، عملی مکروه برمی‌شمارند.^{۱۵} همچنین که در مذهب حنبلی نیز تصریح شده است که حتی اگر کسی بدون ضرورت هم عزل کند کار حرامی مرتکب نشده است.^{۱۶}

امام محمد غزالی فی نفسه با عمل عزل مخالفتی نکرده است و انگیزه فرد را برای این کار در نوع حکم شرعی که بر آن مترتب می‌شود، دخالت داده و در این مورد می‌گوید:

نیتهایی که باعث عزل باشد پنج است:

اول، در کنیزکان و آن نگاهداشت ملک باشد تا به سبب بارداری و

استحقاق آزادی، مالکیت زایل نشود و قصد استبقای ملک به ترک آزاد کردن و دفع سببهای آن منتهی نیست.

دوم، استبقای خوبی زن و فریبی اهل تا بدان ممتنع باشد و استبقای زندگانی او از بیم درد زه [درد زایمان] و این نیز منتهی نیست.

سوم، ترسیدن از بسیاری خرج به سبب فرزندان و احتراز از آنچه محتاج شود به رنج کسب تحصیل کردن و در مداخل بر شارع شدن [به راههای بد افتادن] و این نیز منتهی نیست. چه اندکی خرج معین دین است. آری کمال و فضیلت در توکل است و واثق بودن به ضمان الهی، چنانکه در کلام مجید می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا»، لاجرم در آن از اوج کمال دورماندن است و به حسیض نقصان راضی بودن و ترک افضل گفتن؛ و لیکن از عاقبت کار اندیشیدن و مال نگاه داشتن و ذخیره کردن، با آنچه مناقض توکل است، نمی‌گوییم که منتهی است.

چهارم، ترس از زادن دختران، بدانچه اعتقاد کند که در تزویج ایشان تحمل عار است، چنانکه عادت عرب بوده است در کشتن دختران. و این نیتی فاسد است. اگر به سبب آن اصل نکاح یا اصل مباشرت بگذارد، بر آن نیت بزه‌کار بود، نه به ترک نکاح و مباشرت؛ پس در عزل همچنین باشد و فساد در اعتقاد اوست که در سنت پیغامبر (ص) عیب می‌دانند و او در مثبت زنی باشد که نکاح بگذارد از ننگ آنکه شوی فوق او باشد و به مرد تشبیه نماید؛ پس کراهیت به ترک نکاح باز نگردد.

پنجم، آنکه زن امتناع نماید به سبب تعزز و مبالغت در نظافت که از درد زه و نفاس و شیر دادن است و این عادت زنان خوارج بوده است که ایشان در استعمال آب مبالغت نمودندی تا به حدی که نمازهای ایام حیض قضا کردند و در آبدست جای جز برهنه نرفتندی و این بدعت است مخالفت سنت و فاسد است.^{۱۷}

ملاحظه می‌شود که اکثر علمای اسلام بر جواز عزل به عنوان یکی از راههای تنظیم خانواده

اتفاق نظر دارند. تنها یک فرقه اسلامی است که این عمل را جایز نمی‌داند.

ب: مخالفت فرقه ظاهریه با جواز عزل

فرقه ظاهریه یکی از فرقه‌های اهل سنت است که برخلاف فرق و مذاهب دیگر با عزل مخالفت کرده است. ابن حزم ظاهری در این باره می‌گوید:

عزل عملی مباح قبل از اسلام و در اوایل ظهور اسلام بوده است، اما به دلیل روایتی که جدامه از پیامبر خدا (ص) نقل نموده که عزل یک نوع فرزندکشی پنهانی می‌باشد این کار مطلقاً حرام شده و حرمت آن تا به امروز هم باقی است و بعد از این هم باقی خواهد ماند و هرکس ادعا دارد که این حرمت برداشته شده باید برهان و دلیل ارائه کند. مطابق آنچه روایت شده ابن عمر می‌گفته اگر بدانم کسی از فرزندانم عزل می‌نماید او را عقوبت می‌کنم و می‌دانیم که عقوبت بر کار حلال جایز نیست (پس عزل کار حلالی نمی‌باشد که ابن عمر گفته به سبب آن فرزندانم را عقوبت می‌کنم). همچنین نقل شده که عمر بن خطاب و عثمان بن عفان جواز عزل را انکار می‌نمودند و عمر به خاطر آنکه برخی فرزندانش عزل نموده بودند آنها را کتک زد. ۱۸

این فرقه برای حرمت عزل به یک حدیث نبوی و سخنی که از عمر و فرزندانش و نیز از عثمان در این مورد نقل شده استناد کرده‌اند. حال ما به بررسی این ادله می‌پردازیم. متن حدیثی که بدان اشاره شده چنین است:

عن عائشة عن جدامة بنت وهب اخت عكاشة قالت: حضرت رسول الله (ص) فی اناس فسألوه عن العزل. فقال رسول الله (ص): ذلك الوأد الخفی. ۱۹

«عایشه نقل می‌کند که جدامه دختر وهب به او گفته: به حضور پیامبر خدا (ص) در بین گروهی از مردم شرفیاب شدم، پس آن مردم از پیامبر اسلام (ص) درباره حکم عزل سؤال کردند، پیامبر (ص) فرمود: عزل زنده به گور کردن فرزند به طور پنهانی است.»

در این حدیث از عزل به عنوان زنده به گور کردن فرزند یاد شده که یکی از زشت‌ترین سنتهای

دوران جاهلیت بوده و قرآن کریم هم در موارد مختلف به طور شدید آن را مورد نکوهش قرار داده است. چنان‌که در سوره تکویر آمده: «وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ». استدلال به حدیث مزبور و مانند آن از چند جهت مخدوش و ناتمام است:

اول اینکه، حدیث جدامه از نظر سند ضعیف و فاقد اعتبار است. نه تنها هیچ یک از روایان شیعه آن را نقل نکرده و در کتب فقهی خود بدان استدلال ننموده و آن را ضعیف شمرده‌اند، بلکه برخی از علمای اهل سنت نیز نظر به ضعف حدیث فتوا دادن بر طبق آن را جایز ندانسته‌اند.^{۲۰} دوم اینکه، این حدیث در مقام تنزیل و تجویز است و بر حکمی بالاتر از کراهت دلالت ندارد. همان‌گونه که در برخی روایات از ریا به عنوان نوعی شرک تعبیر شده و در عین حال هیچ فقیهی به همانندی احکام مترتب بر ریا و شرک نداده است – چون این قبیل روایات بر تنزیل و تحذیر حمل شده‌اند – در مبحث عزل نیز با توجه به روایات متعددی که بر جواز و اباحت آن دلالت دارند همین حکم جاری است و به نظر می‌رسد که حدیث جدامه – به فرض پذیرش آن از جهت سند – بر چیزی فواتر از حکم به کراهت عزل دلالت ندارد. چنان‌که در برخی نوشته‌های اهل سنت نیز بدین مطلب اشاره شده است.^{۲۱}

سوم اینکه، احتمال دارد که اصلاً حدیث جدامه جعلی و ساختگی باشد و با توجه به برخی روایات در این زمینه، چنین احتمالی تقویت می‌گردد؛ زیرا در بسیاری از صحاح و سنن اهل سنت از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که فرموده‌اند:

این عقیده و باور یهود که عزل نوعی زنده به گور کردن نوزاد است،

گمانی باطل و باوری بی‌اساس است.

در این قبیل روایات، پیامبر گرامی اسلام (ص)، اولاً این اندیشه را به قوم یهود نسبت داده و ثانیاً آن را باطل دانسته است. مناسبت دارد که به عنوان شاهد متن یکی از این روایات را ذکر کنیم.

عن محمد بن عبدالرحمن بن ثوبان عن جابر قال: كانت لنا جوارى وكنا

نعزل فقالت اليهود ان تلك الموءدة الصغرى فمثل رسول الله (ص) عن ذلك

فقال: كذبت اليهود لو اراد الله خلقه كم تستطع رده.^{۲۲}

«جابر می‌گوید: ما کنیزانی داشتیم که از آنها عزل می‌کردیم، یهودیان می‌گفتند این کار نوع کوچکی از زنده به گور کردن فرزند محسوب می‌شود. از پیامبر خدا (ص) در این مورد سؤال شد، حضرت فرمودند: یهودیان دروغ می‌گویند. اگر خداوند بخواهد فرزندی از این قبیل آمیزش ایجاد کند، نمی‌توانی مانع آن شوی.»

ملاحظه می‌شود که پیامبر اکرم (ص) قوم یهود را در این عقیده که عمل عزل نوعی زنده به گور کردن فرزند است، صریحاً تکذیب فرموده‌اند. بنابراین اگر نگوییم حدیث جدامه به طور کلی از اعتبار ساقط است، دست کم می‌توانیم ادعا کنیم که از ارزش لازم برای استناد و استدلال برخوردار نیست.

چهارم اینکه، این حدیث با احادیث متعدد و معتبری که دلالت بر جواز عزل دارند تعارض دارد و چون روایاتی که عزل را جایز دانسته‌اند از جهت تعداد و سند بر حدیث جدامه برتری دارند، مقدم و معتبرتر از حدیث جدامه هستند.

علاوه بر این، روایت دیگری را علمای شیعه و سنی نقل کرده‌اند که در آن ضمن حکم به جواز عزل، این پندار که عزل نوعی زنده به گور کردن فرزند است، مورد اعلام شده است. در این روایت نقل شده که حضرت علی (ع) و عمر در مورد این امر اتفاق نظر داشته‌اند که زنده به گور کردن فرزند محقق نمی‌شود مگر آنکه مراحل هفتگانه تکاملی دوران بارداری طی شده باشد. متن حدیث چنین است:

روی القاضی ابویعلی و غیره باسناد عن عبید بن رفاعه عن ابیه قال:
جلس الی عمر علی و الزبیر و سعد - رضی الله عنهم - فی نفر من اصحاب
رسول الله (ص) و تذاکر و العزل فقالوا: لا بأس به. فقال رجل: انهم یزعمون انها
المؤودة الصغری. فقال علی (ع): لا تكون المؤودة حتی تمر علیها التارات
السبع، حتی تكون من سلالة من طین ثم تكون نطفة ثم تكون علقة ثم تكون
مضغة ثم تكون عظاما ثم تكون لحماً ثم تكون خلقاً آخر. فقال عمر: صدقت،
أطال الله بقاءه. ۲۳

«عبید فرزند رفاعه از پدرش نقل می‌کند که در بین تعدادی از اصحاب پیامبر (ص)، علی (ع) و عمر و زبیر و سعد نزد یکدیگر نشستند و صحبت از عزل به میان آمد. آنها گفتند: عزل

اشکالی ندارد. مردی گفت: گروهی می‌پندارند که عزل (از نظر ممنوعیت و حکم شرعی) نوع کوچکی از زنده به گور کردن فرزند است. حضرت علی (ع) فرمود: زنده به گور کردن فرزند محقق نمی‌شود مگر اینکه مراحل هفتگانه بارداری سپری شود و سپس این مراحل را از قول قرآن مجید برشمردند که عبارت است از: عبور از مرحله گِلِ خالص و سپس تبدیل شدن به نطفه، بعد از آن به علقه و آنگاه مضغه (تکه‌ای گوشت) و سپس آن تکه گوشت به استخوان تبدیل شود، بعد از آن، بر این استخوان گوشت رویده شود (و پیکر انسان کامل گردد). پس از آن آفرینش دیگری (با دمیدن روح در بدن) ایجاد می‌گردد که در این مرحله اگر کسی این بیجه را بکشد، مصداق موؤده تحقق می‌یابد. در اینجا عمر، خطاب به حضرت علی (ع) گفت: راست گفتی، خداوند مدت بقای تو را طولانی فرماید.»

بنابراین نظریه افرادی چون ابن حزم ظاهری در حکم به حرمت عزل صحت ندارد.

ج: حکم فقهی سایر روشهای جلوگیری از انعقاد نطفه

با توجه به آنچه از نظریات علمای شیعه و سنی و روایات فریقین بیان شد، جواز عزل به عنوان یکی از روشهای تنظیم خانواده، که در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز رواج داشته، اثبات شد. اکنون نتیجه می‌گیریم که 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. بنابراین استفاده از روشهایی از قبیل کاندوم، اسفنج، کاپ دهانه رحم، پمادها، شیافها و انواع قرصهایی که از انعقاد جنین جلوگیری می‌کنند بلامانع است.

در روش عزل گفته شد که چون از متاع جنسی همسر و بخصوص مرد به صورت کامل تحقق نمی‌یابد بنابراین رضایت مرد به استفاده از این روش شرط حکم به اباحت 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.

بنابراین بزرگانی همانند مرحوم صاحب جواهر در این باره فرموده‌اند:

اگر زن بعد از انزال و افرام منی در رحم کاری کند که نطفه منعقد نشود، هر چند شوهر هم به این کار راضی نباشد، این عمل زن مانعی ندارد.^{۲۴}

برخی دیگر از فقهای معاصر نیز مطابق همین نظریه مرحوم صاحب جواهر فتوا داده‌اند. مرحوم آیت‌الله خوئی (ره) در این باره فرموده‌اند:

برای زن جایز است از وسایلی که جلوگیری از بارداری می‌نمایند استفاده کند به شرط آنکه ضرر زیادی در استفاده از آنها وجود نداشته باشد، هر چند شوهرش به این کار راضی نباشد.^{۲۵}

و نیز در مجمع المسائل مرحوم آیت‌الله گلپایگانی در پاسخ به یکی از استفتائات چنین آمده است:

سؤال ۴۸۶: «هرگاه زن بدون اذن شوهر برای جلوگیری از حمل از قرص ضد بارداری استفاده کند، با توجه به اینکه این کار موقتی است و موجب عقیم شدن نیز نمی‌شود، چه صورت دارد؟»

جواب: «در فرض سؤال ظاهراً اذن شوهر شرط نیست.»^{۲۶}

در زمینه حکم شرعی استفاده از روشهایی که از تشکیل جنین جلوگیری می‌کنند توجه به نکات ذیل ضروری است:

۱- در صورتی که پزشکان متخصص استفاده از برخی روشها را به دلیل عوارض جدی و زیانهایی که به بار می‌آورند برای برخی اشخاص تجویز نکنند، استفاده از آن روشهای زیانبار برای شخص مزبور حرام است. این حکم غیر از حکم اولی کاربرد این روشهاست که گفتیم استفاده از آنها مانع شرعی ندارد.

۲- استعمال برخی از این روشها چه بسا مستلزم دیدن یا لمس عورت زن از سوی فردی غیر از همسرش باشد، چنانکه استفاده از دیافراگم توسط پزشک یا شخص آموزش دیده غیر پزشک میسر است، زیرا برای داخل کردن دیافراگم به درون واژن و اطمینان از جای گذاری مناسب آن تخصص لازم است، حال اگر خود زن یا شوهر او چنین مهارتی نداشته باشند نمی‌توانند از

دیافراگم برای تنظیم خانواده استفاده کنند و باید از روشهای مجاز دیگر بهره جویند. اما اگر برای شخصی تنها روش ممکن و کم خطر استفاده از دیافراگم باشد و استفاده از روشهای دیگر برایش ضرر داشته باشد در این قبیل موارد ضروری هر چند استفاده از این روش مستلزم دیده شدن عورت توسط غیر همسر است، به دلیل قاعده نفی عسر و حرج استفاده از آن مانعی ندارد؛ اما باید توجه داشت که به حد ضرورت اکتفا شود و حتی الامکان فرد همجنس مبادرت به انجام این عمل نماید.

۳- مرد نمی تواند همسر خود را به استفاده از یک روش خاص جلوگیری از بارداری مجبور کند مگر اینکه اولاً، آن روش خاص ضرری برای زن نداشته باشد. ثانیاً، آن روش دور از برخی جوانب و عوارض که مستلزم معصیت هستند باشد. ثالثاً، کاربرد غیر آن روش باعث تضییع حق مرد گردد.

بدیهی است که در موارد تزامم، باید آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است (مثل حفظ سلامت همسر) بر سایر موارد مقدم شود.

۲) روشهای از بین برنده نطفه منعقد شده (سقط جنین) و احکام فقهی آن

برخی روشهای تنظیم خانواده پس از انعقاد جنین از طریق نامساعد کردن محیط رحم از رشد و ادامه حیات جنین جلوگیری کرده و زمینه از بین رفتن آن را فراهم می آورند. روشهایی از قبیل مصرف قرصهای معروف به قرصهای صبح روز بعد (پس از آمیزش)، کار گذاشتن دستگاه داخل رحمی (I.U.D)، عمل جراحی و روشهای دیگر سقط جنین در این قسم می گنجند.

اینک نظریه صاحب نظران اسلامی را درباره چنین اقداماتی ارائه کرده و سپس روشهای مذکور را از جهت حکم فقهی مورد بررسی قرار می دهیم.

اقدام به از بین بردن جنین چند صورت دارد:

اول، اسقاط جنین پس از دمیده شدن روح در آن (بعد از چهارماهگی) بدون هیچ گونه ضرورتی انجام شود.

دوم، اسقاط جنین پس از دمیده شدن روح به دلیل اضطراب تحقق یابد.

سوم، اسقاط جنین پیش از دمیده شدن روح به دلیل ضرورت صورت پذیرد.

چهارم، اسقاط جنین قبل از دمیده شدن روح بدون ضرورت انجام شود. بدیهی است که این چهار صورت از حکم فقهی یکسانی برخوردار نیستند. صورت اول بنا بر رأی همه صاحب نظران اسلامی حرام و ممنوع است و برخی علاوه بر وجوب کفاره، حکم داده اند که اگر فرد اقدام کننده آگاهانه و به طور عمد چنین کاری انجام دهد، موجب ثبوت حق قصاص بر او می گردد.^{۲۷}

در صورتهای دوم و سوم (یعنی پس از دمیده شدن روح یا پیش از آن به دلیل ضرورت) برای حفظ مصلحت اهم می توان اقدام به سقط جنین کرد؛ مثل اینکه کارشناسان تشخیص دهند که ادامه وجود حمل باعث مرگ مادر خواهد شد. فقهای مسلمان در مورد صورت چهارم اختلاف نظر دارند. مذهب زیدیه در صورت رضایت شوهر چنین عملی را جایز می داند و می گوید از آنجا که روح انسانی در جنین دمیده نشده است، چنین سقط جنینی نظیر عزل است و چنان که در جواز عزل رضایت مرد شرط است، شرط اباحه اسقاط جنین پیش از چهارماهگی هم رضایت شوهر است و اگر زن بدون رضایت همسر خود اقدام به سقط کند مرتکب معصیت شده است.^{۲۸}

صاحب نظران مذهب حنفی دو دسته اند: عده ای به اباحه سقط حمل قبل از چهارماهگی بدون هیچ گونه عذری اعتقاد دارند و برخی معتقدند که به جز در موارد ضرورت نباید چنین عملی انجام شود.^{۲۹}

پیروان فرقه ظاهریه معتقدند که بنابر ظاهر روایات چیزی بیش از پرداخت دیه گریبانگیر چنین شخصی نمی شود، ما هم فقط بدان حکم اکتفا می کنیم.^{۳۰} در مذهب حنبلی گفته شده است:

اگر زن حامله دارویی بخورد که موجب سقط جنین شود باید دیه بپردازد و نیز یک برده به عنوان کفاره آزاد نماید.^{۳۱}

ولی درباره حکم تکلیفی آن نظریه صریحی ابراز نکرده اند. هرچند با توجه به لحن کلام و حکم به وجوب کفاره نسبت دادن نظریه تحریم اسقاط جنین به صاحب نظران این مذهب بعید به نظر نمی رسد.

در مذهب شافعی برخی معتقدند که اسقاط حمل ظرف چهل روز از شروع حاملگی به شرط

اینکه با رضایت زوجین انجام شود و برای زن هم ضروری نداشته باشد مباح و در عین حال عملی مکروه به شمار می‌آید ولی پس از چهل روز مطلقاً حرام است.^{۳۲}

امام محمد غزالی اجهاض را مطلقاً حرام می‌داند و در این زمینه آورده است:

و این چون افگانه کردن [سقط کردن] و زنده به گور نهادن نیست، چه آن جنایت است بر موجودی حاصل شده و آن را نیز مرتبهاست و اول مرتبتهای وجود آن است که نطفه در رحم افتد و به آب زن بیامیزد و مستعد قبول حیات شود، پس افساد آن جنایت باشد و اگر علقه و مضغه شود، جنایت فاحش‌تر بود و اگر روح در وی دمیده شود و خلقت استواری پذیرد، در تفاحش جنایت مزیدی حاصل آید و نهایت تفاحش در آن حال باشد که جنین زنده از مادر جدا شود.^{۳۳}

فرقه مالکی خارج کردن نطفه‌ای را که در رحم مستقر گردیده هر چند زمان استقرارش کمتر از چهل روز باشد حرام می‌داند و از برخی صاحب‌نظران این مذهب نقل شده که اگر چهل روز از استقرار نطفه نگذشته باشد، خارج کردن و از بین بردن آن حرام نبوده بلکه کراهت دارد.^{۳۴}

چنان‌که ملاحظه می‌شود فقهای غیر امامیه یک نظریه منقح و با پشتوانه قوی و محکم درباره حکم اسقاط جنین ابراز نکرده‌اند. علت این امر نداشتن دلیل متقن و قابل قبول از سوی مذاهب مختلف است، زیرا در زمینه سقط جنین روایاتی که از طرق اهل سنت نقل شده که ناظر به لزوم پرداخت غرامت و دیه از سوی فرد جانی می‌باشد و از حکم تکلیفی آن سخنی به میان نیامده است. چنان‌که ابوهریره در این باره نقل می‌کند:

ان امرأتین من هذیل رمت احدهما الاخری فطرحت جنینها فقصی رسول الله (ص) فیها بغرة عبید او امة.^{۳۵}

«زنی به سوی زن دیگری سنگ پرتاب کرد پس موجب سقط جنین آن زن شد. پیامبر خدا (ص) چنین قضاوت و حکم فرمود که زن پرتاب کننده سنگ باید یک غلام یا کنیز جوان به زنی که جنینش سقط شده، غرامت بدهد.»

واژه غره در لغت به معنای سفیدی پیشانی اسب است و در اصطلاح دیه عبارت است از غلام یا کنیز جوان یا پانصد درهم یا پنجاه دینار که این نظریه بیشتر فقهای اهل سنت می‌باشد.^{۳۶}

احادیث متعدد دیگری نیز با بیان مضمون حدیث منقول از ابوهریره در مسأله اسقاط جنین حکم به لزوم پرداخت غزّه به عنوان دیه جنین نموده‌اند که در کتب روایی اهل سنت نقل شده است.^{۳۷}

با توجه به روایت ابوهریره ملاحظه می‌شود که تمامی این احادیث در مقام بیان مسأله دیه در خصوص اسقاط جنین است و از حکم تکلیفی آن سخنی به میان نیامده است و ظاهراً همین امر باعث بروز اختلاف نظر بین صاحب‌نظران اهل سنت در حکم تکلیفی اسقاط جنین گردیده است.

با در نظر گرفتن روایات و ادله منقول از طریق عامه، اگر درصدد ابراز نظر درباره حکم تکلیفی اسقاط جنین برآیم باید حکم کنیم که برخی فرقه‌ها مثل ظاهریه چون به حرمت عزل به طور مطلق معتقد هستند و آن را نوعی زنده به گور کردن فرزند به حساب می‌آورند با استفاده از قیاس اولویت باید حکم به حرمت اسقاط جنین به طور مطلق و در تمامی مراحل آن بدهند ولی این فرقه با تکیه بر صرف ظواهر - که درباره حکم تکلیفی آن سکوت کرده‌اند - چنین حکمی صادر نکرده‌اند. اما سایر فرقه‌ها و مذاهب اهل سنت با توجه به اینکه دلیل معتبری در این باره ارائه نکرده‌اند باید نسبت به حکم حرمت، اصل براهت را جاری کنند؛ چون دلیلی برای حکم به تحریم اسقاط جنین در دست ندارند. برای اثبات حرمت اجهاض قبل از دمیده شدن روح می‌توان به یکی از ادله ذیل استناد کرد:

۱- قرآن: می‌توان به آیه‌ای از قرآن که صراحت یا ظهور در حکم فقهی اسقاط جنین دارد استناد کرد، اما هیچ فقیهی به چنین آیه‌ای اشاره نکرده است و آیه‌ای در این خصوص در قرآن نیامده است.

۲- روایات: چنان‌که اشاره شد روایتی در زمینه حکم به حرمت اسقاط جنین از طریق غیر امامیه نقل نشده است.

۳- اجماع: با توجه به اختلاف آرای که در این مسأله از طرف فقهای اهل سنت نقل کردیم ضعف ادعای اجماع بر این حکم روشن است. علاوه بر این هیچ یک از فقهای عامه بر حرمت اسقاط جنین پیش از دمیده شدن روح در آن ادعای اجماع نکرده‌اند.

۴- وجوب کفاره: اگر ثابت شود که اسقاط جنین قبل از دمیده شدن روح موجب کفاره است و

نیز کفاره در صورتی واجب می‌شود که جرمی در کار باشد، بعد از اثبات این دو امر حرمت اسقاط حتمی خواهد بود. اما هیچ یک از دو امر فوق ثابت نیست، زیرا اولاً، برخی از صاحب‌نظران مذهب حنبلی، مثل ابن قدامه، در مسأله اسقاط جنین حکم به وجوب آزاد کردن یک برده به عنوان کفاره داده‌اند، اما دلیلی برای این حکم ارائه نکرده‌اند. از نظر فرقه ظاهریه نیز حکم به وجوب کفاره قابل دفاع نیست؛ زیرا کفاره در قتل واجب می‌شود و قتل هم وقتی محقق می‌شود که جنین دارای روح انسانی باشد، در حالی که فرض این است که هنوز روح جنین دمیده نشده است.^{۳۸} ثانیاً، به فرض اینکه وجوب کفاره را در اسقاط جنین قبول کنیم، نمی‌توانیم بپذیریم که وجوب کفاره ملازم با ارتکاب معصیت و گناه است، زیرا چنان‌که می‌دانیم کفاره در قتل خطای محض نیز واجب است، در حالی که ثبوت گناه و جرم محقق نیست.

۵- وجوب دیه: آنچه مسلم است و فقهای فریقین به اتفاق آرا بدان نظر و فتوا داده‌اند این است که هر کس اسقاط جنین کند، حتی اگر هنوز روح در آن دمیده نشده باشد باید دیه بپردازد. حال با توجه به این مطلب آیا می‌توان دیه را قسمی از مجازات به حساب آورد و به وسیله وجوب دیه اثبات کرد که اسقاط جنین حرام است؟

در پاسخ به این پرسش که آیا دیه کیفر جانی است یا تعویض مدنی و یا جزایی است که کیفر و عوض را دربرمی‌گیرد،^{۳۹} به طور اجمال می‌توان گفت: صاحب‌نظران اسلامی درباره این مطلب اتفاق نظر ندارند که عنصر جرم و مجازات در دیه دخالت داشته باشد بلکه بیشتر نظرشان عدم دخالت آن است، پس نمی‌توان به طور حتم دیه را جزء کیفر به شمار آورد؛ زیرا قبول این نظریه نیازمند دلیل معتبری است که آن هم در دسترس نیست و چنان‌که می‌دانیم گاه ممکن است دیه واجب شود ولی معصیتی انجام نشده باشد (مثل کسی که از روی خطای محض مرتکب قتل یا جنایتی دیگر شود)، همان‌گونه که ممکن است شخصی مرتکب جنایت و گناهی گردد ولی دیه بر او واجب نشود (مانند کسی که کافر معاهدی را می‌کشد که کار او حرام است ولی دیه بر او واجب نیست)، پس بین دیه و معصیت تلازم برقرار نیست. لذا حکم به وجوب دیه در اسقاط جنین نمی‌تواند دلیل بر حرمت آن باشد.

از آنچه تاکنون بیان شد استنباط می‌شود که مذاهب اسلامی غیر امامیه دلیل معتبری برای حکم به حرمت اسقاط جنین قبل از دمیده شدن روح در آن ارائه نکرده‌اند و شاید به همین دلیل

باشد که برخی از آن فرقه‌ها چنین اسقاطی را ممنوع و حرام ندانسته‌اند. به این دلیل می‌توان این فرقه‌ها را ملزم به قبول این نظریه کرد که اسقاط جنین قبل از پیدایش روح در آن مانعی ندارد.

اسقاط جنین از دیدگاه فقهای امامیه

فقهای امامیه با اینکه در کتاب دیات و به منظور بیان مقدار دیهٔ حمل در مراحل مختلف، در مورد از بین بردن نطفهٔ متعقد شده حکم داده‌اند؛ اما کمتر متعرض حکم تکلیفی آن شده‌اند. به هر حال، تردیدی نیست که اگر ضرورت و مصلحت اهم در کار نباشد همهٔ فقهای امامیه به استناد روایاتی که از ائمه معصومین (ع) در این زمینه نقل شده است اسقاط جنین را در هر مرحله‌ای (حتی مراحل ابتدایی) حرام می‌دانند.

مرحوم شیخ صدوق در این باره فرموده‌اند:

هرگاه زن یک ماه حیض نشود، باید دارویی بخورد تا حیض شود، زیرا وقتی نطفه در رحم قرار می‌گیرد به علقه تبدیل می‌شود، سپس به مضغه و آنگاه به آنچه خدا بخواند و هرگاه نطفه در غیر رحم قرار گیرد چیزی از آن آفریده نمی‌شود. پس هرگاه زن به مدت یک ماه حیض نشود و روزهای عادت او سپری شود نباید دارو بخورد.^{۴۰}

مستند حکم شیخ صدوق به حرمت اسقاط جنین روایت رفاعه بن موسی نخاس است. در این روایت آمده است:

رفاعه می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم کنیزی را می‌خرم و گاهی به سبب فاسد شدن خون یا وجود نوعی باد در داخل رحم حیض نمی‌شود. پس این کنیز دارویی می‌خورد و در نتیجه از همان روز حائض می‌گردد، آیا این خوردن دارو جایز است؟ با آنکه نمی‌دانم آیا بند آمدن خون نشانه بارداری او بوده است و یا چیز دیگری.

امام فرمود: این کار را نکن عرض کردم: مدت یک ماه است که حائض نشده است و اگر این عدم حیض بر اثر بارداری باشد، بار او همانند نطفهٔ مردی خواهد بود که عزل می‌کند [یعنی همان گونه که عزل جایز است

اسقاط چنین نطفه‌ای هم که مراحل ابتدایی خود را طی می‌کند جایز است. امام در پاسخ فرمودند: هرگاه نطفه در رحم ریخته شود به علقه تبدیل می‌شود، سپس به مضغه و آنگاه به هر چیزی که خداوند بخواهد و هرگاه نطفه در غیر رحم ریخته شود از آن چیزی پدید نمی‌آید، پس هرگاه کنیز در مدت یک ماه حیض نشود و ایامی که [معمولاً] در آن حیض می‌شد، سپری شود به او دارو مخوران.^{۴۱}

دلالت این روایت بر حرمت اسقاط نطفه منعقد شده روشن است، زیرا پرسش‌کننده درباره‌ی جایز بودن اسقاط آن سؤال کرده و امام(ع) او را از این کار نهی فرموده است. نهی بر عدم جواز دلالت دارد و آنگاه که راوی مورد سؤال را با عزل مقایسه می‌کند، امام(ع) می‌فرماید بین آنها تفاوت هست و سرانجام بر نهی از این کار تأکید می‌کنند. نکته‌ی جالب توجه این است که امام(ع) صراحتاً از خوردن دارویی که باعث سقط می‌گردد در مواردی که حتی احتمال بارداری وجود دارد نهی کرده‌اند که این نکته حرمت مؤکد اسقاط جنین را در جایی که انسان بداند نطفه‌ای منعقد گردیده آشکار می‌سازد.

روایت دیگری که بر حرمت روشهایی که نطفه منعقد را از بین می‌برند دلالت دارد، حدیثی است که اسحاق بن عمار از قول امام موسی کاظم(ع) نقل کرده است:

اسحاق بن عمار می‌گوید: به حضرت عرض کردم: زنی از باردار شدن می‌ترسد آیا حق دارد دارویی بخورد تا آنچه را در شکم دارد بیندازد؟ امام فرمود: خیر. گفتم: آنچه در شکم دارد نطفه‌ای بیش نیست. فرمود: اولین مخلوق نطفه است.^{۴۲}

با اندکی دقت در این دو روایت به روشنی به این نکته پی می‌بریم که اسقاط جنین در هر مرحله‌ای از دیدگاه شیعه مطلقاً حرام است و رضایت زن و شوهر هم نمی‌تواند این حکم حرمت را از میان بردارد. افزون بر دو روایت مزبور، احادیث دیگری نیز نقل شده است که به نحوی بر حرمت این عمل تأکید کرده‌اند.^{۴۳}

در پایان این بحث بار دیگر بر حکم فقهای شیعه در این خصوص تأکید می‌شود. از دیدگاه فقهای شیعه اسقاط جنین، حتی در آغاز تشکیل آن حرام است و هیچ‌گونه تردیدی در حرمت آن

نیست؛ حتی اگر احتمال مورد اعتنای عقلاً نیز بر بارداری زن وجود داشته باشد، خوردن دارو یا انجام دادن عملی که موجب افتادن جنین شود روانمی‌باشد. لذا اگر زنی که احتمال بارداری خود را می‌دهد دارویی بخورد یا عملی انجام دهد که باعث سقط جنین شود و بعداً روشن شود که او باردار بوده، کار حرامی مرتکب شده است. دلیل حرمت این کار روایاتی است که به طور صریح یا به طور ضمنی بر تحریم اسقاط جنین دلالت دارد. بنابراین، استفاده از روشها و داروهایی که پس از انعقاد نطفه زمینه سقط را فراهم می‌کند، از دیدگاه تمام فقهای امامیه حرام است. در عین حال، در موارد ضروری و تزامم باید مصلحت اهم را مقدم کرد، چنانکه اگر نجات جان مادر منوط به اسقاط جنین باشد، شکی در جواز شرعی آن وجود ندارد.

۳) روشهایی با تأثیر نامشخص و احکام فقهی آن

برخی روشهای تنظیم خانواده با یک مکانیسم مشخص عمل نمی‌کنند، بلکه بنا به گفته کارشناسان، این قبیل روشها در درجه نخست مانع از رسیدن اسپرم به تخمک و انعقاد نطفه می‌شوند و با نامساعد کردن محیط رحم، در مواردی که در مرحله پیشگیری از تشکیل جنین موفقیت حاصل نشود، نطفه منعقد شده را از بین می‌برند. قرصهای کوچک (مینی قرصها) و نیز دستگاه داخل رحمی (U.T.S) از این قبیل به شمار می‌آیند.^{۴۴}

با توجه به اینکه روشن شد استفاده از روشهایی که از تشکیل نطفه جلوگیری می‌کنند از دیدگاه صاحب‌نظران اسلامی بدون اشکال است و مسلمانان می‌توانند به فراخور حال خود از هر یک از آنها استفاده کنند و با توجه به اینکه استفاده از روشهایی که نطفه منعقد شده را از بین می‌برد به نظر جمیع صاحب‌نظران امامیه و برخی از صاحب‌نظران سایر مذاهب اسلامی جز در موارد خاص و ضروری حرام است، این پرسش باقی می‌ماند که حکم مشخص فقهی استفاده از این‌گونه روشهای تنظیم خانواده که با یک مکانیسم عمل نمی‌کنند، چیست؟ آیا استفاده از این‌گونه روشها جایز است یا خیر؟

در پاسخ می‌گوییم مکانیسم عمل این روشها به دو صورت است یا نحوه عملکرد آنها در فرد دقیقاً مشخص می‌شود (موارد خاص) یا نمی‌شود (موارد عام). در صورتی که نحوه عملکرد آن در شخص دقیقاً مشخص باشد حکم خاص خود را دارد؛ یعنی یا مشخص می‌شود که در این فرد

قبل از انعقاد نطفه عمل می‌کند که در این صورت استفاده از آن اشکال ندارد یا مشخص می‌شود که در این فرد به مقتضای طبیعت بدنش در مرحله اول موفقیت حاصل نمی‌شود و در وهله دوم، یعنی مرحله از بین بردن نطفه منعقد شده عمل می‌کند. در این حالت استفاده از این روشها در موارد غیر ضروری برای این‌گونه اشخاص از دیدگاه تمامی فقهای امامیه و برخی از علمای غیر امامیه حرام و ممنوع است.

در مواردی که تشخیص دقیق مکانیسم اثر این روشها میسر نیست و با اطمینان نمی‌توان گفت که استفاده از این روشها باعث سقط جنین می‌شود یا خیر، حرمت استفاده از آن محرز نمی‌شود و به هنگام شک در حرمت استفاده از آن باید به اصل عملی برائت رجوع کرد و حکم به اباحت استفاده از این‌گونه وسایل داد. هرچند بهتر است اگر برای فردی استفاده از روشهای دیگری که از انعقاد نطفه جلوگیری می‌کنند ممکن باشد، از روشهایی که نحوه تأثیرشان دقیقاً مشخص نیست استفاده نکند، همان‌گونه که استفاده از این روشها بر روشهایی که تنها از طریق از بین بردن نطفه منعقد شده در پیشگیری از بارداری تأثیر می‌گذارند، ترجیح دارد.

۴) روش نازاسازی (عقیم کردن) و احکام فقهی آن

یکی از روشهای تنظیم خانواده بستن لوله‌های انتقال دهنده اسپرم در مرد (واژکتومی) یا بستن لوله رحم در زن (توبکتومی) است که ممکن است به صورت دائمی یا موقت انجام شود؛ یعنی ممکن است مرد یا زن برای همیشه نازا شوند یا در اثر عمل جراحی، قدرت باروری مجدداً به آنها باز گردد. قبل از بررسی حکم فقهی عقیم کردن، لازم است معنای این اصطلاح را توضیح دهیم. منظور از عقیم کردن در اصطلاح رایج امروز، بستن لوله زن یا مرد یا عملی شبیه این دو است که با استفاده از آن هیچ‌گونه تغییری در غریزه جنسی و در چهره و حرکات و سکانات و جنبه‌های روحی انسان حاصل پدید نمی‌آید. بنابراین نازاسازی با آنچه در زمانهای گذشته رواج داشته - که مثلاً مردان را با روشهای خاصی اخته می‌کردند و برای همیشه موجب محرومیت آنان از زن و از بین رفتن غریزه جنسی آنان می‌گردیدند و در حرکات و چهره آنان دگرگونی ظاهر می‌شد - کاملاً متفاوت است. در نتیجه، اخته کردن) با تعقیم (نازاسازی)، یعنی بستن لوله بدون ایجاد تغییری در غریزه و ظاهر شخص متفاوت است.

ما بر این اعتقادیم که نازاسازی زن یا مرد با روشهای جدید پزشکی که هیچ گونه ضرر و زیانی برای آنها ندارد، در صورتی که مورد رضایت زن و شوهر باشد، هیچ دلیلی برای حرمت آن نداریم و اصل اباحه را در این مورد جاری می‌کنیم. البته برخی مسائل جانبی از قبیل دیدن یا لمس عورت توسط غیرهمسر در اجرای این روش، غیر از حکم شرعی اصل این روش است که اگر زن یا مرد راهی جز این روش نداشته باشند و تنظیم خانواده هم برایشان ضروری باشد به حکم قاعده نفی عسر و حرج می‌گوییم این نگرستن یا لمس عورت توسط غیرهمسر بدون اشکال است. ولی این حکم با حکم نازاسازی فی حد نفسه متفاوت است که ما معتقدیم نازاسازی چه به صورت موقت و چه به طور دائم جایز است و دلیلی بر حکم به حرمت آن در دست نداریم.

عده‌ای با عمل نازاسازی مخالفت کرده و آن را حرام می‌دانند که در اینجا به بحث و بررسی در مورد برخی از ادله که برای حکم به حرمت این عمل اقامه شده یا ممکن است اقامه شود می‌پردازیم تا نقاط ضعف استناد بدانها برای حکم به تحریم این روش مشخص شود.

الف: استدلال به قرآن برای تحریم نازاسازی

برخی صاحب‌نظران مخالف با تنظیم خانواده برای حکم به حرمت نازاسازی به آیه ۱۱۹ سوره نساء تمسک می‌کنند که خداوند از قول شیطان چنین نقل کرده است:

وَلَا ضَلَّئَنَّهُمْ وَلَا مَنِّيَنَّهُمْ وَلَا مَرْئِيَنَّهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْئِيَنَّهُمْ فَلْيَبْتَئِرْنَ
خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا.

«و البته و البته آنها را گمراه می‌کنم و به آرزوهای باطل و دور و دراز سرگرمشان می‌کنم [تا از راه خداوند متعال باز مانند و از خیر و سعادت محروم شوند] و به آنها دستور می‌دهم تا گوش چهارپایان را چاک بزنند [تا علامتی باشد بر حرمت خوردن گوشت آنها که این از رسوم عرب بوده که اسلام آن را نسخ و باطل اعلام کرده است] و البته فرمانشان می‌دهم که در خلقت خداوند دگرگونی و تغییر ایجاد کنند. [ای بندگان بدانید که] هرکس ولایت شیطان را بپذیرد، ضرر و خسارت آشکاری را متحمل شده است.»

بحث ما در مورد این قسمت از آیه است که خداوند متعال از قول شیطان می‌فرماید: «البته

مردم را فرمان می‌دهم که در خلقت خداوند دگرگونی ایجاد کنند.^{۴۵} برخی اخته کردن را از مصادیق این دگرگونی و تغییر ذکر کرده‌اند که از آن جمله می‌توان از عکرّمه یاد کرد. مخالفان تنظیم خانواده از این قسمت از آیه برای حکم به حرمت عقیم کردن استفاده کرده و گفته‌اند:

عقیم کردن زنان با بستن لوله‌هایشان و عقیم کردن مردان با بستن لوله‌هایشان [توبکتومی و وازکتومی] از مصادیق واضحۀ تغییر دادن خلقت خداوند می‌باشد و از روشن‌ترین مصادیق اضلال و گمراه نمودن شیطان، که در این آیات مبارکات از پیامدها و نتایج سوء متابعت شیطان و پیروی از آن لعین شمرده شده است، پس کسی که بدین دو عمل دست بیالاید، خودش لعین خواهد شد.^{۴۶}

در پاسخ به این مخالفان می‌گوییم آیه بر حرمت نازاسازی دلالت ندارد: اولاً، به طور قطع آیه شریفه درصدد تحریم هر نوع دگرگونی در مخلوقات نیست، زیرا تغییر در ساختار جمادات و نباتات حرام نیست. با توجه به سیاق آیه می‌توان گفت چون قرآن فرمان تغییر را از شیطان حکایت می‌کند پس آن تغییراتی که به فرمان شیطان انجام می‌گیرد ممنوع و حرام است، مثل تغییراتی که مردم را به سوی گناه سوق می‌دهد. پس اگر دلیلی در دسترس نباشد که ایجاد دگرگونی در مخلوقی به فرمان و خواست شیطان انجام می‌گیرد نمی‌توان حکم به حرمت آن داد و این مطلب را بخش قبلی آیه تأیید می‌کند. آنجا که شیطان گفته است «و من به آنان فرمان می‌دهم که گوشه‌های چهارپایان را بشکافند»، زیرا مسلماً شکافتن گوش چهارپا وقتی حرام است که انگیزه‌ای شیطانی، مثل جلب رضایت و خرسندی خدایان ساختگی و... در نظر باشد و در غیر این صورت، دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد. ثانیاً، آیه مزبور در مقام بیان حکم ایجاد تغییر در بدن انسان نیست، بلکه به گفته برخی مفسرین:

منظور از تغییر خلق الله، خارج ساختن انسانها از فطرت الهی و ترک دین حنیف است همان‌طور که خداوند متعال در آیه ۳۰ از سوره روم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» در این آیه نیز تبدیل خلق خدا در ترک

دین حنیف استعمال شده است و دلالت صریح بر این معنا دارد و عبارت
 «تغییر خلق الله» در آیه ۱۱۹ سوره نساء با تعبیر «تبدیل خلق الله» در آیه ۳۰
 سوره روم، دارای یک سیاق و معنا می‌باشند.^{۴۷}

دلیل بر این مطلب که مقصود از تغییر و دگرگونی در آیه ۱۱۹ از سوره نساء دگرگون کردن دین
 خداوند است، روایتی می‌باشد که از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) در معنای تغییر در این آیه نقل
 شده که در آن آمده است: «تغییر در این آیه به معنای ایجاد دگرگونی در دین خداوند است.»^{۴۸}
 همچنین از قول مجاهد نقل شده که گفته است: «عکرمه دروغ می‌گوید که منظور از آیه اخته
 کردن است. این تغییر، همان تبدیل دین خداست.»^{۴۹}

با وجود مخالفتی‌هایی که در تفسیر آیه مزبور صورت پذیرفته، هیچ فقهی به خود اجازه
 نمی‌دهد با استناد به آن حکم به حرمت نازاسازی را صادر کند.
 ثالثاً، آنچه در معنای آیه احتمال داده شده کارهایی از قبیل مثله کردن و اخته کردن است و اگر
 فرض کنیم که این احتمال نیز مستند قوی و محکمی داشته باشد به گونه‌ای که بتوان گفت آیه
 ظهور در حرمت اخته کردن دارد، اما به هیچ وجه نمی‌توان از مفاد آیه تحریم تعقیم و بستن
 لوله‌ها را در مرد یا زن استنباط کرد، زیرا چنان‌که اشاره شد کارشناسان بین اخته کردن و عقیم
 کردن تفاوت محسوس و مشهودی ذکر کرده و گفته‌اند:

اخته کردن شامل برداشتن هر دو تخمدان یا هر دو بیضه با عمل
 جراحی یا غیر فعال کردن آن با کمک اشعه X است و بنابراین اخته کردن نه
 تنها شخص را برای همیشه عقیم می‌کند، بلکه موجب قطع تولید
 هورمونهای جنسی توسط این غدد می‌گردد و در نتیجه مرد برای همیشه از
 زن محروم می‌شود و غریزه جنسی‌اش از بین می‌رود و در چهره، روحیات
 و حرکات او نیز دگرگونی آشکار می‌گردد. ولی در بستن لوله‌ها (واکتومی)
 در مرد تولید اسپرماتوزوئید و ترشح هورمون‌ها آسیبی نمی‌بیند و این عمل
 موجب ضعف مردانگی و یا ضعف جنسی نمی‌گردد، بلکه اسپرماتوزوئید
 تولید شده به وسیله عمل بیگانه‌خواری در داخل مجرا نابود می‌شود.^{۵۰}

پس اگر از راه استدلال به این آیه یا از هر راه دیگری حرمت اخته کردن به اثبات برسد

نمی‌توان حکم حرمتش را به عقیم کردن نیز سرایت داد، زیرا تفاوت موضوع باعث تفاوت احکام می‌شود.

ب: عدم دلالت روایات بر حرمت نازاسازی

ممکن است برخی از صاحب‌نظران اسلامی برای حکم به حرمت عقیم‌سازی به برخی از روایات که از طریق اهل سنت نقل شده است استدلال کنند. این روایات عمدتاً در باب اخصاء وارد شده‌اند که یکی از آنها را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

از ابن مسعود نقل شده است که می‌گفت: ما در یکی از جنگها همراه با پیامبر خدا (ص) بودیم و در آنجا زنانمان همراه با ما نبودند، به پیامبر (ص) عرض کردیم آیا اجازه می‌دهید خود را اخته کنیم؟ پیامبر (ص) ما را از این کار نهی فرمود. ۵۱

در پاسخ عرض می‌کنیم گذشته از سند این روایات که از طرق امامیه نقل نشده است، چنان‌که گفتیم اخته کردن عملی غیر از عقیم کردن است. عقیم کردن، روش جدیدی است که تنها از بارداری پیشگیری می‌کند و هیچ‌گونه اثر منفی جسمی و روحی ندارد، اما اخصاء که در این روایات از آن نهی شده است با عقیم‌سازی کاملاً تفاوت دارد و باعث عوارضی از قبیل از بین رفتن غریزه جنسی و تعادل جسمی و روحی می‌گردد و لذا از نظر شرعی نمی‌توان حکم آنها را یکسان دانست و برای حکم به حرمت بستن لوله‌ها به این قبیل روایات استدلال کرد.

ج: استدلال بر حرمت نازاسازی از راه ممنوعیت اضرار به نفس

یکی از ادله‌ای که ممکن است برای حکم به حرمت عقیم‌سازی مورد استناد واقع شود، آن است که گفته شود این عمل از مصادیق ضرر زدن به نفس به شمار می‌رود که از محرّمات شرعی است و لذا حرام می‌باشد. این استدلال نیز به دلایلی مخدوش به نظر می‌رسد: اولاً، چنان‌که قبلاً گفتیم عمل نازاسازی با شرایط و امکانات موجود به گفته کارشناسان و متخصصان مربوطه هیچ‌گونه ضرر و عارضه جسمانی یا روانی را متوجه شخصی که عقیم می‌گردد نمی‌سازد. آری، اگر این عمل برای فردی (به دلیل وضعیت خاصی که دارد) زیان‌آور

باشد حکم شرعی نیز درباره او متفاوت خواهد بود که این مسأله غیر از مسأله اصلی مورد مبحث ماست.

ثانیاً، چنانچه بپذیریم که عقیم‌سازی از برخی جهات مستلزم ضرر است، ولی نمی‌توانیم ضرر وارد کردن به خویش را به طور کلی و در همه جا و همه حال حرام بدانیم، بلکه اگر ضرر اندکی را با انگیزه عقلایی رسیدن به منافع و مصالح بالاتری بر خود وارد سازیم، حکم به حرمت چنین اضرائی بعید به نظر می‌رسد و مواردی از این قبیل ضررها که نمی‌توان به حرمت آنها ملتزم شد بسیار زیادند. مثل اینکه راضی نگه داشتن غریزه به کمک خوردن یا نوشیدن، انگیزه عقلایی دارد و اگر خردمندان را به خوردن و نوشیدن بیشتر وادار می‌کند، که گاهی هم از این ناحیه زیان‌هایی می‌بینند، بدان توجه نمی‌کنند و شرع هم آنها را حرام نکرده است. گویی عقلا تحمل این زیان را با لذت تناول غذا و... مبادله می‌کنند و با وجود ضررهایی هم که برای برخوردی بیان شده ولی تاکنون هیچ فقهی برخوردی را حرام ندانسته است. بنابراین در مواردی که اضرائی به نفس دارای انگیزه عقلایی باشد حکم به حرمت مشکل به نظر می‌رسد.

اگر نازاسازی از روی آگاهی و اختیار زن و مرد انجام شود و این کار هم با انگیزه عقلایی صورت پذیرد مثل اینکه هدف تعلیم و تربیت فرزندان محدود یا طی کردن مدارج علمی و تخصصی جهت خدمت بیشتر به جامعه باشد و فرض کنیم که نازاسازی هم دارای ضرر اندکی است که عقلا بدان اهمیت نمی‌دهند، هیچ‌کس به خود اجازه تحریم این عمل را که دارای منافع و مصالح والای شخصی و اجتماعی می‌باشد به دلیل ضرر اندک آن نمی‌دهد.

از مطالبی که بیان شد نتیجه می‌گیریم که دلیل قابل پذیرشی برای حکم به حرمت وازکتومی و توبکتومی در دست نیست، لذا مطابق اصل براءت حکم به اباحه و جواز آنها می‌شود. البته رعایت برخی مسائل مثل آگاهی زن و مرد به اینکه شاید پس از عمل، دیگر امکان بازگشت باروری نباشد و نیز مسائل شرعی مربوط به عمل از قبیل حفظ عورت از نگاه و لمس توسط افراد غیر مجاز (جز در موارد ضرورت) باید مورد توجه قرار گیرد.

یادداشتها:

- ۱) محمد نخعی، روشهای پیشگیری از حاملگی، نشر شهر آب، ۱۳۷۳، ص ۱۵.
- ۲) برای اطلاع بیشتر در این خصوص مراجعه کنید به:
- محمدعلی صراطی، روشهای جلوگیری از آیستنی، تبریز: انتشارات نوبل، ۱۳۶۴.
- معصومه فلاحیان و حمیدرضا جلیلی، راهنمای تنظیم خانواده برای مردم، انتشارات معاونت پژوهشی وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، بی تا.
- لوسین لاس، دانستیهای پزشکی برای زنان، ترجمه محمد مهدی آل محمد و لطفعلی شجاعی مقدم، انتشارات جان زاده، ۱۳۷۲.
- محمد نخعی، همان.
- ۳) شیخ محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، جلد ۷، ۱۳۹۰ ق.، ص ۴۱۷.
- ۴) همان.
- ۵) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۱۴، ۱۳۹۱ ق.، ص ۱۰۵.
- ۶) شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، جلد ۳، ۱۴۱۱ ق.، ص ۲۷۶؛ شیخ حر عاملی، همان، صص ۱۰۵ و ۱۰۶.
- ۷) محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۳، جزء ۹، ۱۹۵۸ م.، ص ۴۲.
- ۸) مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، صحیح مسلم، بیروت: انتشارات دارالفکر، جلد ۱، ۱۴۰۸ ق.، ص ۶۶۷.
- ۹) محمدبن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۱، ۱۳۹۵ هـ. ق.، ص ۶۲۰.
- محمدبن عیسی بن سوره، سنن الترمذی، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۵، ۱۴۰۷ هـ. ق.، صص ۷۱ - ۷۴.
- ابن قیم جوزیه، زاهد المعاد فی هدی خیر العباد، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، جلد ۲، جزء ۴، ۱۴۱۱ هـ. ق.، صص ۲۰ - ۲۲.
- ۱۰) محمدبن حسن طوسی، النهایه، بیروت: انتشارات دارالکتب العربیه، ۱۴۰۱ هـ. ق.، صص ۴۸۲ - ۴۸۳.
- ۱۱) شهید ثانی، الزّوْضَة البَهِیَّة فی شرح اللّمعة الدمشقیة، بیروت: انتشارات دارالعالم الاسلامی، جلد ۵، ۱۴۱۱ هـ. ق.، صص ۱۰۲ - ۱۰۵.
- ۱۲) شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، جلد ۲۳، ۱۴۱۰ هـ. ق.، ص ۸۷.
- ۱۳) مالک بن انس، الموطأ، بیروت: انتشارات دارالفکر، ۱۴۰۹ هـ. ق.، ص ۳۸۱.
- ۱۴) محمدبن ادریس شافعی، الآم، بیروت: انتشارات دارالمعرفه، جلد ۷، ۱۳۹۳ هـ. ق.، ص ۱۸۳.
- ۱۵) شمس الدین سرخسی، المبسوط، بیروت: انتشارات دارالمعرفه، جلد ۳۰، بی تا، ص ۲۳۰؛ ابوبکر بن مسعود کاشانی، بدایع الصنائع فی ترتیب الشراعی، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۵، ۱۴۰۶ هـ. ق.، ص ۱۲۶.
- ۱۶) عبدالله بن احمد بن محمود ابن قدامه و عبدالرحمن بن ابی عمر محمد بن احمد ابن قدامه، المغنی و الشرح الکبیر، بیروت: دارالکتب العربی، جلد ۸، ۱۳۹۸ هـ. ق.، ص ۱۳۲.
- ۱۷) محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه محمد خوارزمی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، جلد ۲، چاپ چهارم، ۱۳۷۶، صص ۱۰۷ - ۱۰۸.
- ۱۸) علی بن حزم اندلسی، المحلّی بالأثار، تحقیق عبدالغفار سلیمان البنداری، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۱۰، ۱۴۰۸ هـ. ق.، ص ۸۸.

- ۱۹) مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، همان.
- ۲۰) محمد بن حجر عسقلانی، فتح الباری (شرح صحیح بخاری)، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، جلد ۹، ۱۴۰۵ هـ. ق، ص ۳۰۸.
- ۲۱) همان، ص ۳۰۹.
- ۲۲) محمد بن عیسی بن سوره، همان، ص ۷۳؛ احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۷، ۱۴۱۴ هـ. ق، ص ۲۷۰.
- ۲۳) شیخ عباس قمی، سفینه البحار، بیروت: منشورات دارالمرتضی، جلد ۲، ۱۴۰۷ هـ. ق، ص ۶۳۲؛ ابن قیم جوزیه، همان، ص ۲۲.
- ۲۴) شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، تهران: المکتبه الاسلامیه، جلد ۲۹، ۱۳۶۵ هـ. ق، ص ۱۱۵.
- ۲۵) سید ابوالقاسم خویی، منهاج الصالحین، تهران: مکتبه لطفی، جلد ۲، ۱۳۵۳ هـ. ق، ص ۲۸۴.
- ۲۶) سید محمدرضا گلپایگانی، مجمع المسائل، قم: چاپخانه علمی، جلد ۲، ۱۴۰۳ هـ. ق، ص ۱۸۹.
- ۲۷) علی بن حزم اندلسی، همان، جلد ۱۱، ص ۳۱.
- ۲۸) احمد بن یحیی، البحر الزخار، مطبعة انصار السنة المحمدیه، جلد ۳، ۱۹۴۸ م، صص ۸۰ و ۸۱.
- ۲۹) شیخ نظام و جماعه من علماء الهند الاعلام، الفتاوی الهندیه فی مذهب الامام الاعظم ابی حنیفه النعمان، قاهره: دارالمعارف قاهره، جلد ۵، ۱۹۶۳ م، صص ۳۶۵ - ۳۶۷.
- ۳۰) علی بن حزم اندلسی، همان، ص ۳۰.
- ۳۱) عبدالله بن احمد ابن محمود ابن قدامه و عبدالرحمن بن ابی عمر محمد بن احمد بن قدامه، همان، ص ۵۵۷؛ وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق: انتشارات دارالفکر، جلد ۳، ۱۴۰۹ هـ. ق، ص ۵۵۶.
- ۳۲) وهبه الزحیلی، همان.
- ۳۳) محمد غزالی، همان، ص ۱۰۶.
- ۳۴) وهبه الزحیلی، همان.
- ۳۵) محمد بن اسماعیل بخاری، همان، جلد ۳، جزء ۹، ص ۱۴.
- ۳۶) عوض احمد ادیس، دیه، ترجمه دکتر علیرضا فیض، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۱۸۶.
- ۳۷) محمد بن اسماعیل بخاری، همان، جلد ۳، ص ۱۱۴؛ مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، همان، جلد ۲، صص ۱۰۳ و ۱۰۴؛ محمد بن یزید قزوینی، همان، جلد ۲، ص ۸۸۲.
- ۳۸) علی بن حزم اندلسی، همان، ص ۳۰.
- ۳۹) علاقه‌مندان می‌توانند برای تحقیق گسترده در این خصوص به مباحثی که در این زمینه ارائه شده است از جمله کتاب استدلالی و ارزشمند دیه نوشته دکتر عوض احمد ادیس که با قلم شیوا و عالمانه دکتر علیرضا فیض ترجمه و توضیح داده شده و از سوی سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافته است مراجعه فرمایند.
- ۴۰) شیخ صدوق، همان، جلد ۱، ص ۱۲۴.
- ۴۱) محمد بن یعقوب کلینی، فروع الکافی، بیروت: دار الاضواء، جلد ۳، ۱۴۰۵ هـ. ق، ص ۱۰۸.
- ۴۲) شیخ حرّ عاملی، همان، جلد ۱۷، ص ۳۹۰.
- ۴۳) علاقه‌مندان می‌توانند به کتابهای حدیث در این باره مراجعه فرمایند. کتابهایی چون:

- محمد بن یعقوب کلینی، همان، جلد ۷، ص ۳۲۴.
- محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، جلد ۹، ۱۳۹۰ هـ. ق. ص ۳۷۹.
- شیخ حرّ عاملی، همان، جلد ۱۷، ص ۳۹۰ و جلد ۱۹، ص ۱۵.
- (۴۴) لوسین لانس، همان، صص ۲۲۵ - ۲۳۰.
- (۴۵) فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مکتب العلمیه الاسلامیه، جلد ۲، ۱۴۰۲ هـ. ق. ص ۱۱۳.
- (۴۶) محمد حسین حسینی طهرانی، کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۵ هـ. ق. ص ۳۱۷.
- (۴۷) محمد حسین طباطبایی [علامه]، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین، جلد ۵، ۱۳۶۵، ص ۸۵.
- (۴۸) محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه نشر اسلامی، جلد ۳، ۱۴۱۳ هـ. ق. ص ۳۳۴.
- (۴۹) همان.
- (۵۰) لوسین لانس، همان، ص ۲۴۰.
- (۵۱) محمد بن اسماعیل بخاری، همان، جلد ۳، جزء ۷، ص ۵.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱