



Methods and rulings for controlling the increase in human reproduction (2)

(A comparative study in Ja'fari and Hanafi jurisprudence)

Mohammad Eissa Fahimi*

Abstract

There are various methods for reducing and reducing human reproduction. Some are common in the past and some are newly emerging methods. Each of the methods is different in terms of effect and efficiency. Some have a long-term effect and lead to infertility and a reduction in the generation in an eternal and permanent way, and completely deprive and destroy the power and ability of children and reproduction from humans, and some prevent reproduction within a specific time frame and temporarily and intermittently and lead to a halt in the increase in the generation. In addition, preventing children and reproduction is sometimes considered as an individual act and sometimes as a general and comprehensive government policy and strategy. Each of these two types of prevention of procreation can be considered sometimes in a normal and natural situation and sometimes due to special and emergency conditions, each of which has its own special ruling. Reducing the population temporarily and individually with many methods is legally permissible, but preventing procreation permanently due to incompatibility with the Sharia's goal of marriage and the survival of the human race, causing instability in the foundation of families, etc., especially with Islam's emphasis on procreation and reproduction, is legally unacceptable and forbidden.

Keywords: infertility, increasing the population, methods of controlling the population, procreation rulings, Ja'fari and Hanafi jurisprudence.

* Academic staff of the Department of Law, Faculty of Law and Political Science, Khatam al-Nabieen University, (PBUH) Kabul mohammadeisa1403@yahoo.com



روش ها و احکام مهار افزایش نسل آوری انسان (۲)

(مطالعه تطبیقی در فقه جعفری و حنفی)

محمد عیسی فهیمی *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۲۰

چکیده

یافته یهای تحقیق نشان می دهد، برای تقلیل و کاهش نسل آوری انسان، روش های گوناگون وجود دارند. برخی در گذشته رایج و برخی از شیوه ها نوظهور به شمار می آیند. هر یک از روش ها به لحاظ تأثیر و کارایی متفاوت هستند. بعضی دارای تأثیر دراز مدت و به نازایی و کاهش نسل به صورت ابدی و همیشگی می انجامد و قدرت و توان فرزند و نسل آوری را از انسان به کلی سلب و نابود می کند و بعضی در محدوده زمانی خاص و به صورت موقت و مقطعی از نسل آوری جلوگیری نموده و به توقف افزایش نسل می انجامد. به علاوه، جلوگیری از فرزند و نسل آوری گاه به عنوان یک عمل فردی و گاه به عنوان سیاست و راهکار عام و فراگیر حکومتی مطرح است. هر یک از این دو نوع جلوگیری از نسل آوری گاه در وضعیت و حالت عادی و طبیعی و گاه بنا بر ایجاب شرایط خاص و اضطراری می تواند مطرح باشد که هر کدام حکم ویژه ای خود را دارد. کاستن از نسل به صورت موقت و فردی با بسیاری از روش ها از نظر فقهی محکوم به جواز ولی جلوگیری از نسل آوری به صورت ابدی به دلیل ناسازگاری با هدف شریعت از ازدواج و بقای نوع انسان، سبب تزلزل در بنیان خانواده ها و... به ویژه با تأکید اسلام بر نسل آوری و تکثیر نسل از نظر فقهی ناروا و حرام می باشد. هدف از تحقیق تحلیل و ارزیابی روش ها و احکام مهار افزایش نسل آوری با روش تحلیلی - توصیفی است.

واژگان کلیدی: نازایی، افزایش نسل، روش های مهار نسل، احکام نسل آوری، فقه جعفری و حنفی.

* کدر علمی دیپارتمنت حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خاتم النبیین، (ص) کابل؛

ایمیل: mohammadeisa1403@yahoo.com

مقدمه

در بخش نخست نوشتار تحت عنوان «ممنوعیت مهار نسل‌آوری و افزایش جمعیت از نظر فقه» در شماره پیشین نشریه «دانش حقوقی» مسائلی مانند واژگان خاص در این زمینه، پیشینه، انگیزه‌ها و عوامل گرایش به مهار افزایش جمعیت، دلایل طرفداران مهار نسل‌آوری و نقد آنها، دلایل حرمت جلوگیری از بارداری، آثار زیانبار محدودیت نسل‌آوری و... با در نظر داشت دیدگاه‌های فقه‌های جعفری و حنفی بررسی و مقایسه شد. در نتیجه دلایل مهار نسل‌آوری مانند ترس از فقر و تهیدستی، محدودیت منابع طبیعی، سازگاری مهار فرزندان با فطرت بشر، وجود تفاوت‌های طبقاتی، حفظ سلامت و زیبایی زن، دشواری‌های زایمان، ضعف و بیماری زن در اثر تداوم بارداری و... باطل شد و مورد پذیرش قرار نگرفت. گفتنی است مطالعه تطبیقی از نگاه فقه حنفی و جعفری تاکنون در این باره انجام نشده است.

در این بخش پرسش اصلی، پیرامون «احکام روش‌های مهار افزایش نسل‌آوری در فقه جعفری و حنفی است». مهار گسترش جمعیت و ممانعت از افزایش نسل روش‌هایی دارد. احکام فقهی این روش‌ها باید از منظر فقه جعفری و حنفی بحث شود. ناگزیر باید برای دستیابی پاسخ پرسش فرعی مطالعه تطبیقی داشت: نخست، «احکام فردی، اجتماعی، دائمی و موقتی مهار افزایش نسل‌آوری را در فقه حنفی و جعفری از منظر احکام اولی» بررسی کرد و آنگاه «احکام فردی، اجتماعی، دائمی و موقتی مهار افزایش نسل‌آوری را در فقه حنفی و جعفری در پرتو احکام ثانوی» مطالعه تطبیقی داشت. بنابراین، این نوشته، چنین سازمان می‌یابد:

برای روشن شدن احکام مهار نسل‌آوری، باید «روش‌های مهار نسل‌آوری و جلوگیری از بارداری» را به بحث گرفت. در بخش اول مهار نسل‌آوری، به هفت روش (اسقاط حمل، عزل، تأخیر در ازدواج، ترک رابطه با زن، استفاده از قرص‌های ضدبارداری، اوجینو یا جدول زمانی، نهادن برخی اجسام در رحم) می‌شود. در بخش دوم، حکم هر کدام و دلایل قرآنی، روایی، عقلایی و قواعد فقهی آنها بیان می‌شود. بخش سوم، عهده‌داری تفاوت‌گذاری احکام اولی و احکام ثانوی مهار نسل‌آوری و جلوگیری از بارداری است. در این میان، احکام فردی



و اجتماعی، احکام موقتی و دائمی جلوگیری از بارداری و مهار نسل‌آوری، مورد مطالعه تطبیقی در فقه جعفری و حنفی قرار گرفته است.

الف) روش‌های مهار نسل‌آوری و جلوگیری از بارداری

مهار نسل‌آوری و تحدید نسل از طریق روش‌های گوناگونی صورت می‌گیرد که برخی شش و برخی هفت روش و برخی کمتر و بیشتر نام برده‌اند روش‌های رایج در این زمینه عبارت‌اند از:

۱. اسقاط حمل

این شیوه در برخی جوامع رواج دارد و بدین شکل است که زن با خوردن دارو یا بدون خوردن دارو آنچه را در شکم دارد سقط نموده و پس می‌زند.

۲. عزل

روش دوم «عزل» است؛ بدین‌گونه که مرد خود را از همسرش جدا کرده و اسپرم را پس از آمیزش در خارج از رحم می‌ریزد و می‌توان از نوع و همانند عزل شمرد. آنچه را که امروزه رایج و همه‌گیر می‌باشد، مثل استفاده از ظرف پلاستیکی مخصوص که از تخلیه اسپرم در رحم جلوگیری می‌کند.

۳. تأخیر در ازدواج

جوان‌ها تا رسیدن به مرحله کهولت و کهنسالی از ازدواج خودداری می‌نمایند و گفته شده استفاده از این روش در چین رایج است.

۴. ترک رابطه با زن

یعنی چشم‌پوشی، خودداری، ترک اعمال آمیزشی و معاشرت.

۵. استفاده از قرص‌های ضدبارداری

برای جلوگیری از بارداری از قرص‌های مخصوص ضدبارداری استفاده می‌شود؛ روشی که در تمام دنیا گسترش یافته است.

۶. اوجینو یا جدول زمانی

روش مشهور دیگری در دنیا رواج دارد که به نام «اوجینو» یاد می‌شود. این روش متکی بر محاسبات خاص می‌باشد که براساس آن محاسبات، زمان باروری زن مشخص می‌شود و در آن زمان مشخص مرد از آمیزش با همسرش خودداری می‌کند؛ البته روش یاد شده برخی مراقبت‌ها را بر اعصاب زن و مرد می‌طلبد و برآنان فشارهای عصبی سختی وارد می‌کند.

۷. نهادن برخی اجسام در رحم

روش دیگر، روش آمریکایی است. در این روش، برخی اجسام دایره‌ای شکل یا بیضوی شکل در داخل رحم گذاشته می‌شود تا از بارداری جلوگیری کند و از آن جسم به «لولب» یاد می‌شود (لولب به معنای پیچ، پیچاندن، پیچ کردن، با پیچ بستن). روش مذکور، جدید نیست؛ بلکه در زمان ارسطو نیز از این روش برای جلوگیری از باردارشدن شتر استفاده می‌شد و شتربانان اجسامی را در رحم شتر، قرار می‌دادند تا شتر حامله نشود (روحانی، ۱۴۱۴، ص ۱۹۰-۱۹۲).

ب) حکم استفاده از روش‌های جلوگیری از بارداری

پس از بیان روش‌های گوناگون مورد استفاده برای مهار جمعیت و پیشگیری از بارداری اکنون نوبت به بررسی احکام استفاده از روش‌های یاد شده پرداخته می‌شود.

۱-۳. حکم اسقاط حمل

عبارت از کشتن جنین در شکم مادر و جداسدن جنین می‌باشد. تمام فقها بر حرمت اسقاط جنین اتفاق نظر دارند و اسقاط را جایز نمی‌دانند، جز در یک مورد خاص و آن موردی می‌باشد که طبیب مورد اطمینان حکم نماید که بقای جنین حیات مادر را در معرض خطر قرار داده است؛ البته حکم یاد شده، در جایی است که روح در جنین ندمیده باشد و پس از ولوج روح جایز نیست (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۳). از نظر فقه حنفی نیز اسقاط حمل حرام است و مطابق فیصله هیئت بزرگان علمای سعودی اسقاط حمل در همه مراحل حمل، جز به ضرورت شرعی و آن هم در موارد محدودی جایز نیست. بنابراین، اسقاط حمل در چهل روز اول حمل در صورتی که در اسقاط مصلحت شرعی، دفع ضرر متوقع باشد، اسقاط جایز است؛ اما در همین مدت اسقاط حمل به دلیل ترس از تربیت، ناتوانی از تأمین



معاش، یا ناتوانی در آموزش و تعلیم آنان، یا نگرانی از آینده و بسنده نمودن به تعدادی فرزند جایز نیست و در مراحل چون «علقه» یا «مضغه» هم اسقاط حمل نارواست، جز در صورتی که کمیته طبی مورد اعتماد، تصمیم بگیرد که استمرار بارداری سلامت مادر را تهدید می‌کند و جان مادر در معرض خطر قرار دارد؛ اما اکمال و پایان یافتن چهار ماهگی اسقاط حمل جواز ندارد؛ حتی در صورتی که گروهی از متخصصین مورد اعتماد هم تأیید کنند که بقای جنین در شکم مادر سبب مرگ مادر می‌شود (کنعان، ۱۴۳۱، ص ۳۴-۳۵؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۳).

۲-۳. تعقیم (نازاسازی)

از روش‌های دیگر عقیم‌سازی و نازاساختن مرد و زن می‌باشد. در این روش به اسباب توالد و تناسل پایان داده می‌شود؛ به گونه‌ای که زن و شوهر توان باروری خود را از دست می‌دهند. عقیم‌سازی امری حرام است و دلیل بر حرمت تعقیم افزون‌براینکه غالباً موجب و متضمن نظر و لمس حرام می‌باشد و لمس و نظر محرم جز در موارد ضرورت جواز ندارد، دلایل دیگری است که دلالت بر حرمت عقیم‌سازی به صورت دائم دارد.

۱-۲-۳. دلایل حرمت تعقیم

دلایل فراوان قرآنی و روایی بر تحریم نازاسازی از سوی زوجین بدون وجود ضرورت شرعی ذکر شده است. این دلایل عبارت‌اند از:

الف) اطلاق آیه نهی از هلاکت انداختن خویش

آیه «...وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (بقره، ۱۹۵) به صورت مطلق از به هلاکت افکندن انسان خودش را به دست خودش نهی نموده است. کیفیت استدلال به آیه بدین گونه است که تهلکه و هلاک، هردو به معنای نابودی و به مخاطره افکندن می‌باشد. تعقیم و جلوگیری از آبستن و باردارشدن دائمی موجب نقص، فساد و نابودی جان می‌شود و در نتیجه، آیه عقیم‌سازی دائمی را شامل می‌شود و باید از نازاساختن خودداری نمود و تردیدی نیست که آسیب رساندن به نفس در صورتی که منتهی به قتل نفس یا قطع عضوی از اعضا شود یا باعث فرونشاندن نیرویی از توان و قدرت شود مانند از بین رفتن نیروی مردانگی، این کار بدون

تردید حرام است و آیه شریفه یاد شده بر حرمت آن دلالت دارد (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱ و ۴۸۴).

ب) آیه نهی از تغییر در خلقت

در آیه «وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (نساء، ۱۱۹) مطلق تغییر در خلقت الهی و دخالت در خلقت، نهی و مورد نکوهش قرار گرفته است. تعقیم واز بین بردن قدرت تولیدمثل زن و مرد، دستکاری و تغییر در آفرینش الهی می باشد و تغییر در خلقت الهی فریب خوردن از سوی شیطان است و از این رو، یکی از دلایل تحریم جنسیت را تلازم تغییر جنسیت با تعقیم ذکر نموده اند (همان).

ج) روایات حرمت اخصاء

از دلایل حرمت تعقیم روایات و نصوصی است که بر حرمت اخصاء و اخته نمودن دلالت دارد. با توجه به اینکه حرمت اخته کردن به دلیل از بین بردن قدرت تولید نسل به طور کلی است، عقیم سازی نیز جلوگیری از بارداری به صورت دائمی می باشد و باید حرام باشد؛ البته برخی میان تعقیم و اخته کردن تفاوت گذاشته اند که در اخته کردن آبستن و شهوت از بین می رود؛ ولی در تعقیم و نازانمودن با ابزارهای جدید مانند بستن دوکانال رحم و سوزاندن با حرارت برق، نسل قطع می شود؛ ولی شهوت باقی می ماند. فقهای حنفی، نیز تعقیم را مشمول نهی پیامبر (ص) از اخصاء و بریدن از ازدواج می داند. ممکن است گفته شود که نهی پیامبر (ص) در مورد مردان می باشد و مردان حق ندارند دست به کاری بزنند که موجب تعقیم آنان می شود. جوابش این است که در است نهی پیامبر (ص) در مورد مرد وارد شده است؛ ولی، زن بر مرد قیاس می شود و جایز نیست جلوگیری از بارداری در صورتی که هدف از این کار ترس از فقر، تهیدستی و عجز از انفاق باشد؛ زیرا روزی دهنده خداست (طیار، ۱۴۳۲، ص ۱۲ و ۷۰).

د) اطلاق قاعده لاضرر

بدون شک، عقیم سازی و جلوگیری دائم از آبستن شدن توسط هر وسیله ای صورت گیرد، باعث ایجاد نقص در بدن می شود و نقص خودش ضرر می باشد و همان گونه که اضرار و آسیب رساندن به دیگران حرام می باشد، ضرر رسانی نسبت به خود نیز حرام است و در نتیجه،



تعقیم مشمول قاعده لاضرر بوده و حرام است (انصاری، ۱۴۲۹، ص ۱۱۵-۱۱۹).
بر اساس این، میل و صرف نمودن هر آنچه مضر به بدن می باشد، حرام است؛ خواه موجب هلاک شود؛ مانند زهرهای کشنده یا نوشیدن زن باردار چیزی را که موجب سقط جنین شود یا سبب انحراف مزاج شود یا باعث ناکارگی برخی حواس ظاهری یا باطنی شود یا موجب نابودی و نیستی برخی از توانایی ها شود؛ مانند شرب نمودن مرد چیزی را که موجب نابودی نیروی شهوانی، غریزه جنسی و توان فرزندآوری می شود یا نوشیدن چیزی توسط زن که موجب عقیم شدن او می شود (همان).

فقه های حنفی نیز جلوگیری از بارداری را به طور کلی جایز ندانسته اند و دلیلشان بر حرمت منع دائمی حمل، همان ادله ای است که در شریعت اشخاص را به افزایش و ازدیاد نسل تشویق و ترغیب می کند و به علاوه روایت نبوی (ص) که از اخصاء، اخته کردن و خاتمه دادن به تولید نسل نهی فرموده است. روایت نبوی هر چند درباره مرد گفته شده، ولی می توان زن را بر مرد قیاس نمود و گفت: هیچ یک از زن و مرد حق ندارند دست به کاری بزنند که نازایی ابدی و دائمی را در پی داشته باشد (بحوث لبعض النوازل الفقهیه، بی تا، ص ۱).

هـ) تعاون بر امر حرام

از دلایل دیگر حرمت تعقیم در صورتی که تعقیم برای کاهش حجم خانواده باشد و به دلایل اجتماعی - اقتصادی صورت گیرد، طبیب حق ندارد چنین حرامی را انجام دهد؛ زیرا تعاون بر فعل حرام شمرده می شود. حکم این نوع آن است که جایز نیست اجرای جراحی که به نازایی زن می انجامد؛ بلکه برای طبیب جایز نیست اجرای چنین عمل جراحی؛ حتی اگر مریض بپذیرد و مسئولیت و رنج ها را تحمل نماید؛ زیرا این کار تعاون بر فعل حرام است و خداوند تعاون بر راستی را فرموده است (طیار، ۱۴۳۲، ص ۱۲ و ۱۴۲).

۲-۲-۳. جواز تعقیم در موارد خاص

برخی از فقه های معاصر از جمله مرحوم شیخ جواد تبریزی به جواز تعقیم در برخی حالت های ویژه فتوا داده اند. وی در پاسخ پرسشی درباره عقیم سازی و اینکه آیا جایز است زن و مرد خودشان را به گونه ای عقیم نمایند که پس از تعقیم قدرت بر تولید نسل را به صورت ابدی و همیشگی نداشته باشند، می نویسد: در صورتی که جنایت بر نفس شمرده نشود، ایراد

ندارد؛ مانند موردی که زن و مرد دارای فرزندان زیادی هستند؛ با این شرط که شخصی که عمل تعقیم را مستقیماً انجام می‌دهد غیر از شوهر، کس دیگری نباشد؛ زیرا عقیم‌سازی مستلزم نظر و لمس مواردی می‌باشد که غیر از شوهر لمس و نظر برای دیگران جایز نیست.

ظاهر این است که تعقیم و جلوگیری از حمل به صورت دائم در بعضی حالت‌ها و نسبت به بعضی اشخاص مانند موردی که زن و مرد هر دو از اهل علم و دارای فرزندان متعدد باشند یا زن و مرد هر دو فقیر و قدرت تأمین نفقه و تربیت فرزندان را نداشته باشند، در این موارد تعقیم یا اصلاً ضرری نمی‌باشد و بر فرض ضرری بودن تعقیم از مصادیق ضررهای نهی شده از سوی شارع نیست؛ بلکه چنین مواردی از شمول قاعده لاضرر تخصصاً خارج و انجام تعقیم جایز است (همان، ص ۱۲۱-۱۲۲).

انصاف این است که تعقیم و از بین بردن قدرت تولید نسل به صورت دائم به هر وسیله ای که صورت گیرد؛ خواه در مرد باشد و خواه در زن نقص و ضرر نسبت به شخص باشد و براساس دلایلی که بیان شد به‌ویژه با توجه به مردود بودن دلایل جواز تعقیم مانند مشکلات اقتصادی، اجتماعی، فزونی فرزندان و... گواه براین مطلب آن است که اگر شرایط تغییر یافت؛ به‌گونه‌ای که زن و مردی که خود را عقیم نموده بودند دوباره بایند به تولید نسل بپردازند؛ مانند موردی که زن مطلقه که فرزندان وی را گرفته باشند یا فرزندان در حادثه‌ای غیرقابل پیش‌بینی وفات نمایند و مانند این موارد، زن و مردی که خودشان را عقیم نموده بودند، مورد سرزنش و نکوهش قرار می‌گیرند و گفته می‌شود که خود آنان سبب ایجاد عیب نسبت به خودشان شده‌اند و این راست‌ترین گواه بر این می‌باشد که تعقیم نقص برای هر یک از اشخاص است (همان، ص ۱۲۱).

روش‌های مهار نسل‌آوری مانند اسقاط جنین، ترک ازدواج، علاقه و تمایل به محرمات، انحراف جنسی، همجنس‌بازی و یا استفاده از روش‌هایی که موجب تعقیم در مردان و زنان می‌شود؛ خواه با خوردن برخی داروها یا با بستن لوله‌ها و مانند آنها صورت گیرد، به‌عنوان اولی قطعاً مخالف شرع است و جایز نمی‌باشد؛ زیرا سبب نقص دائمی عضو شده و در صورت تغییر شرایط و لزوم دوباره تولید مثل که مثالش گذشت، ندامت غیرقابل تحمل برای زن و مرد رخ می‌دهد. تجربه نشان می‌دهد که صرف تصور حوادث غیرقابل پیش‌بینی در



صورت تعقیم برای انسان، حالت پشیمانی ایجاد می‌کند؛ هرچند فعلاً چنین حوادثی رخ نداده باشد. ولی اگر از وسایلی استفاده شود که موجب نازایی دائمی نمی‌شود و عقیم‌سازی به صورت موقت است و پس از گذشت زمانی افراد می‌توانند به حالت قدرت بر تولید نسل برگردند، دلیل بر حرام بودن تعقیم موقت وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳-۲۸۴).

۳-۳. عزل

عزل راه و روش دیگر مهار فرزندآوری و تحدید نسل است. در مورد زن دائمی غیاژاد، عزل هم از نظر نص و هم از نظر فتوا جایز است؛ ولی در مورد زن دائمی آزاد، عزل مطابق نصوص مشروط به اجازه زن است. مشهور میان اصحاب کراهت عزل است؛ ولی شیخ مفید (ره) و شیخ طوسی (ره) به همراه جمعی دیگر عزل را در مورد زن آزاد حرام دانسته‌اند؛ البته بدون رضایت زن؛ ولی با رضایت زن گفته‌اند اشکال ندارد (حلی، بی‌تا، ص ۵۷۶).

۱-۳-۳. دلایل حرمت عزل

عزل به عنوان یکی از با پیشینه‌ترین روش‌های جلوگیری از بارداری ریشه در نصوص روایی و سخنان فقها دارد. برخی طرفدار جواز آن و برخی قائل به حرمت آن هستند که نخست، دلایل تحریم ذکر و سپس نقد می‌شود.

الف) عمومیت دو روایت نبوی (ص)

دو روایت نبوی عام است که در یکی پیامبر (ص) عزل و جلوگیری از ریزش اسپرم در رحم زن آزاد را بدون اجازه نهی و ناروا دانسته و افراد را از آن بازداشته است و در دیگری از عزل به «وَلَد خَفِی» یاد کرده و آن خفی یعنی زنده به گور کردن و کشتن فرزندان. با این دو روایت، می‌توان اطلاق روایاتی را که عزل را مطلقاً و به شکل کامل جایز می‌دانند قید زد و محدود نمود؛ مانند روایت محمد بن مسلم از امام صادق (ع) که از امام راجع به عزل سؤال شده و امام فرموده «ذَاكَ إِلَى الرَّجُلِ يَصْرِفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ»؛ یعنی مرد اختیار دارد اگر خواسته باشد، می‌تواند عزل کند.

ب) ناسازبودن عزل با هدف نکاح

عزل سبب ازدست دادن هدف و مقصود نکاح است که به عمل آوری و زایش فرزند باشد و برخی افزوده اند که عزل موجب کاهش نسل و قطع لذت از موطوئه است؛ در حالی که پیامبر (ص) تشویق، تحریک و ترغیب بر تعاطی و دادوستد اسباب فرزندآوری نموده و فرموده: «تَنَاقَحُوا تَنَاسَلُوا تَكْثُرُوا»؛ ازدواج کنید تا جمعیت شما افزون شود و فرموده «شوهاء ولود خیر من حسناء عقیم»؛ زن بدشکل، بدنما و بدریخت زایا بهتر از زن جمیله و زیبای نازاست (همان). در برخی منابع فقهی حنفی به جای کلمه «شوهاء» تعبیر «سوداء» به کار رفته است. سوداء به معنای زن سیاه چهره است و استدلال شده که تفضیل سوداء بر حسناء دلیل بر مطلوبیت شرعی کثرت فرزند است و جلوگیری از بارداری با مطلوب و مقصد شرعی یادشده منافات دارد (نقیب، بی تا، ص ۱۱).

ج) ناسازبودن عزل با حق عاطفی زن

عزل مانع دست یافتن زن به حق خودش می شود که برخورداری، بهره‌بری و لذت بردن از آمیزش باشد و از این جهت که عزل مانع لذت زن از آمیزش می باشد، عزل حرام است و اضافه نموده اند که زن آزاد نسبت به فرزند حقی دارد و عزل نسبت به زن ضرر و نقص در استمتاع است و لذا عزل جایز نیست (حلی، بی تا).

د) در عزل دیه وجود دارد و ثبوت دیه، در مورد عزل دلیل حرمت عزل می باشد و اگر عزل حرام نیست، پس چرا دیه در مورد آن ثابت است.

ه) کراهت عزل در مورد زن آزاد

روایت محمد بن مسلم از یکی از دو امام باقر (ع) یا امام صادق (ع) که از یکی آن دو بزرگوار راجع به عزل سؤال شده و در پاسخ فرموده عزل در مورد کنیز ایراد ندارد؛ اما در مورد زن آزاد من مکروه می دانم، جز در صورتی که بر زن آزاد در هنگام ازدواج عزل را شرط کرده باشد که در این صورت کراهت ندارد (روحانی، ۱۴۱۴، ص ۲۰۷-۲۰۸).

ه) روایی عزل در موارد خاص

مفهوم خبر جعفری است که می گوید: از ابالحسن (ع) شنیدم که در شش مورد عزل ایراد ندارد: زنی که یقین به ناباروری او وجود دارد، زن سالخورده، زن سلیطه (بی شرم، چشم



دریده، بددهان، گزنده زبان)، زن بذیه (بی ادب، بی تربیت، هرزه)، زنی که به فرزندش شیر نمی دهد و کنیز، مفهوم روایت این است که عزل در مورد زن آزاد حرام و جایز نیست (همان)

۲-۳-۳. رد دلایل حرمت عزل

تمام دلایل حرمت عزل با ایراد مواجه شده است. راجع به دلیل نخست تحریم عزل، که به دو حدیث از پیامبر (ص) اشاره شد که در یکی نهی از عزل نسبت به زن آزاد بدون اجازه آن، و در دیگری از عزل به وادّ خفی نام برده شده بود باید گفت که هر دو روایت دارای ضعف سند است و قابلیت استدلال ندارد. روایت محمد بن مسلم و عبدالرحمن هر دو به صراحت و وضوح دلالت بر جواز عزل داشت و تقیید اطلاق این دو، با دو روایت نبوی (ص) نادرست است؛ زیرا سخن امام که فرموده «ذاک الی الرجل» حمل بر کراهت عزل می شود و مدعای شما را که حرمت عزل با شد، ثابت نمی کند؛ اما نسبت به دلیل دوم که گفتید عزل با غرض نکاح که فرزندآوری باشد، منافات دارد، پاسخ این است که حصول و دستیابی به چنین غرضی واجب نبوده و لازم نیست که در نکاح حتماً باید تولید نسل صورت گیرد. راجع به دلیل سوم که گفته شد عزل مانع استمتاع زوجه است، جوابش این است که هر عملی که موجب لذت بردن زن می شود، واجب نمی باشد. افزون بر اینکه استمتاع زن با انزال است؛ نه اینکه استمتاع با انزال اسپرم در رحم زن با شد؛ اما دلیل چهارم که گفتید ثبوت دیه در مورد عزل دلیل بر حرمت عزل می باشد، جوابش این است که ثبوت دیه اولاً، اعم از حرمت است؛ ثانیاً نصوص فراوان دلالت بر جواز عزل دارد و علاوه بر ثبوت دیه در مورد عزل هم ثابت نبوده و محل مناقشه می باشد و آنچه در دلیل پنجم از امام (ع) نقل شد که امام فرموده «فانی اکره ذلک» کراهت اعم از حرمت است. افزون بر اینکه، نصوص دلالت بر جواز عزل دارد؛ حتی در موردی که زن به عزل رضایت نداشته یا اجازه عزل نداده یا در هنگام ازدواج شرط عزل از سوی مرد نشده باشد. بنابراین، کراهت در قول امام حمل بر کراهت اصطلاحی می شود. افزون بر تمام موارد، دیه در موردی است که اسپرم را در خارج رحم بریزد و در اینجا حق مرد ضایع شده است باید دیه بپردازد و این دیه، به خاطر جنایتی است که بر مرد وارد شده و این غیر از بحث ماست؛ چون بحث ما در موردی است که مرد با رضایت خودش این کار را می کند (مکارم شیرازی، ۱۳۲۴، ص ۲ و ۱۴۲). آخرین دلیل شما بر حرمت عزل استدلال به مفهوم خبر جعفی بود که عزل در مورد شش گروه از زنان اجازه داده شده بود و

زن آزاد در ردیف آن شش گروه نبود. اولاً، مفهوم خبر جعفری از قبیل مفهوم و صف است و و صف دارای مفهوم نمی باشد. در نتیجه سخن ظاهرتر این است که عزل را از نظر تکلیفی جایز، و در عین حال، مکروه دانست. دلیل بر جواز عزل افزون بر اصل، وجود نصوص فراوان در این باره است (همان).

فقه‌های اهل سنت در مورد عزل نسبت به زن آزاد، دیدگاه‌های مختلفی دارند. احناف و مالکیه عزل را در فرض اجازة زن، بدون کراهت جایز دانسته‌اند؛ اما بدون رضایت زوجه حکم به کراهت نموده‌اند؛ زیرا آمیزش توأم با انزال سبب داشتن فرزند است و زن هم حقی در دارا بودن فرزند دارد و بر اثر عزل فرزند از بین می‌رود و گویا عزل سبب فوت حق زن می‌شود؛ ولی عزل با رضایت زن مکروه نمی‌باشد؛ زیرا خود زن به فوت شدن حق خود رضایت داده است (کاسانی، ۱۴۰۶، ص ۶ و ۱۷۵)؛ البته تعدادی از فقه‌های حنفی افزون بر حق زوجه نسبت به دارا بودن فرزند، قید «قضای شهوت» را افزوده‌اند و عزل را باعث نادیده انگاشتن چنین حقی شمرده‌اند (حنفی، ۱۹۳۷، ص ۴ و ۱۶۳). گروهی از فقه‌های حنفی اصل حق زن را در «قضای شهوت» پذیرفته‌اند؛ ولی در مورد انزال، به عنوان و صف کمال «قضای شهوت» گفته‌اند که زن در اصل بر آوردن و قضای شهوت حق دارد، نه در و صف کمال که انزال باشد و توضیح داده‌اند که چه بسا مردانی که با زن خود آمیزش می‌کنند؛ ولی اسپرمی ندارند که انزال نمایند (ابن نجیم، بی‌تا، ص ۸ و ۲۲). ظاهریه عزل را تحریم نموده‌اند. شوافع و حنابله عزل را در صورت نبود نیاز و ضرورت جایز ولی مکروه می‌دانند؛ ولی در صورت نیاز به عزل، بدون کراهت تجویز نموده‌اند. دلیل احناف و مالکیه راجع به جواز عزل بدون کراهت، حدیث جابر بن عبدالله می‌باشد که در آن آمده «کنا نعزل والقرآن ینزل» و حدیث یادشده را از احادیث «متفق علیه» به شمار آورده‌اند و در صحیح مسلم از قول جابر نقل شده که ما در زمان پیامبر (ص) عزل می‌نمودیم و این موضوع به پیامبر (ص) هم گزارش شده بود؛ ولی حضرت ما را از آن نهی نفرمود (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۱) و دلیل آن دسته که راه تحریم عزل را برگزیده‌اند، حدیثی می‌باشد که در آن از پیامبر (ص) راجع به عزل سؤال شده و حضرت فرموده عزل «وآد خفی» یعنی کشتن و زنده به گور کردن مخفیانه فرزند است (بحوث لبعض النوازل الفقهیه، بی‌تا، ص ۱). براساس این، فقه‌های احناف معتقدند که جواز عزل، در سنت صحیح به اثبات رسیده است و تأکید نموده‌اند که عزل در





صورتی جایز می‌باشد که سبب مشروعی برای عزل وجود داشته باشد. مثلاً زنی که با وی آمیزش شده، کنیز باشد که نگرانی برده شدن فرزندش وجود داشته باشد یا ترس از وارد شدن ضرر بر کودک شیرخوار او باشد. در صورتی که آمیزش با زنی صورت گرفته باشد که کودک را شیر می‌دهد، معیار و ملاک در جواز عزل این است که آنچه از رسیدن اسپرم مرد به رحم زن جلوگیری و باز می‌دارد مانع موقتی باشد نه مانعی که به‌طور کامل و یکسره از رسیدن اسپرم به رحم زن جلوگیری نموده و زن را برای همیشه عقیم نماید و عزل نباید ضرری را نسبت به هر دوی زن و مرد یا یکی از آن دو در پی داشته باشد. شرط دیگری که جمهور فقهای احناف، مالکیه، شافعیه و حنابله در مورد عزل افزوده‌اند این است که جواز عزل مشروط به اجازه زوجه است (زبیدی، ۱۴۳۵، ص ۵۷۵). فقهای حنفی با توجه به همین نکته که عزل نباید به گونه‌ای باشد که به نازایی دائمی بینجامد، میان عزل، و بریدن برخی از رگ‌ها که در زمان کنونی برخی از طبیبان برای ازکارانداختن نیروی تولید نسل انجام می‌دهند تفاوت گذاشته، و گفته‌اند ازکارانداختن قدرت تولید مثل بریدن برخی از رگ‌ها در عین بقای قدرت آمیزش جهت مهار نسل، بدون شک حرام است و نباید با عزل مقایسه شود؛ زیرا عزل، سبب ظنی برای جلوگیری از بارداری و بریدن عروق سبب قطعی، جلوگیری از بارداری است و شخص پس از قطع عروق هیچ اختیاری ندارد و نمی‌تواند دیگر به تولید نسل رو آورد (تمیمی، ۱۴۲۳، ص ۵ و ۳۸۳).

۳-۳-۳. عدم وجوب دیه در عزل

همان‌گونه که گذشت، یکی از دلایل تحریم عزل، وجوب دیه بود که مورد پذیرش قرار نگرفت. حال سؤال این است که آیا واقعاً در عزل دیه واجب است و بر فرض وجوب دیه در عزل اندازه دیه چه مقدار است؟ برخی دیه را واجب دانسته‌اند و تعدادی دیه را واجب ندانسته‌اند. دلیل وجوب دیه در عزل اجماع، روایت صحیح از امیرالمؤمنین (ع) است که فرموده دیه آن نصف خمس صد دینار یعنی ده دینار می‌باشد که ظهور در لزوم دیه در عزل دارد به هر دلیلی که عزل انجام شده باشد نظریه یاد شده مردود است؛ زیرا بیشتر فقها در عزل دیه را واجب نمی‌دانند و اجماع هم کاشف از رأی معصوم نیست. و بر روایت امیرالمؤمنین (ع) اشکال شده که روایت ظهور در وجوب دیه، در عزل ندارد. علاوه بر اینکه روایات جواز عزل به صراحت گفته اسپرم مرد مربوط به خودش می‌باشد و هرگونه که بخواهد می‌تواند در آن تصرف بکند. این

روایات دلالت دارد که زن در اسپرم مرد حقی ندارد؛ پس دلیلی بر استحقاق دیه عزل از جانب زن وجود ندارد و اظهر عدم ثبوت دیه در موارد عزل می باشد (روحانی، ۱۴۱۴، ص ۲۰۹).

۴-۳-۳. تأخیر در ازدواج

این روش یعنی تأخیر، درنگ و به عقب انداختن امر ازدواج را برای مهار فرزند و نسل آوری ذاتاً کاری نادرست، ناپسند و نامطلوب می باشد؛ چون تردیدی در پسندیده بودن امر ازدواج نیست و حتی نکاح نسبت به افرادی از زنان و مردانی که آرزو، علاقه و میل وافر به ازدواج دارند مستحب است و دلیل بر استحباب آن آیات قرآن، سنت متواتر یا مستفیض، اجماع به هر دو قسم آن می باشد. به عنوان نمونه، از قرآن می توان به این آیه شریفه استدلال نمود: «وانکحو الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم...» (نور، ۳۲). مطابق آیه، وظیفه اولیاء شرعاً و عرفاً به نکاح در آوردن افراد غیر متأهل و مجرد می باشد. تشویق و ترغیب در نکاح بدین جهت است که نکاح ذاتاً مطلوب و مورد پسند می باشد و از همین جهت در ذیل آیه، خداوند سخن افرادی را که به خاطر ترس از فقر و تنگدستی از نکاح خودداری می کنند، رد نموده و فرموده شما به خاطر ترس از فقر و نداری از نکاح خودداری نورزید و خدا از فضل خود شما را بی نیاز می کند. باید توجه داشت که تأخیر در ازدواج با ترک ازدواج متفاوت است و از نظر فقهی ترک ازدواج مانند اسقاط جنین، روی آوردن به کارهای ناروا، انحراف جنسی و همجنس گرایی به عنوان روش های محدودسازی و مهار نسل آوری به عنوان اولی قطعاً حرام است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳).

از روایات نیز به عنوان نمونه به ذکر یک روایت بسنده می شود. از امام صادق (ع) نقل شده که فرمود: «من سعادة المرأة ان لاتطمث ابنته فی بینه»؛ از نیکبختی های شخص این است که دختری در خانه اش حیض نشود. روایت یادشده دلالت بر تسریع در امر ازدواج دارد و غیر از این روایت، روایات دیگری نیز در باب های مختلف وجود دارد. پس تسریع در ازدواج شرعاً پسندیده است و البته در مواردی ازدواج، واجب می شود؛ مانند موردی که شخص گمانش بر این باشد که اگر ازدواج را ترک نماید، ضرری متوجه اوست از باب دفع ضرر مظنون ازدواج واجب می شود یا در موردی که خوف وقوع در حرام در اثر ترک ازدواج باشد و نتیجه اینکه به کاربردن روش تأخیر در ازدواج جهت کنترل زاد و ولد شیوه نادرست



می باشد (روحانی، ۱۴۱۴، ص ۲۰۹). برخی از فقها تأخیر در ازدواج را از روش هایی دانسته اند که قطعاً مخالف شرع می باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳).

درکتاب فقه حنفی نیز در میان ابزارهای پرشمار محدودیت نسل آوری از رهبانیت، پارسایی، گوشه نشینی و ترک ازدواج به عنوان یکی از روش ها نام برده شده و ترک ازدواج از روش های شمرده شده که آثار منفی مانند گسترش جرم زنا، از بین رفتن پرده حیا، فساد اخلاق، تباهی و فساد نسب ها، خویشاوندی و نزادها و ضعف روابط فامیلی و... را به دنبال دارد و بحث آن گذشت.

۵-۳. خودداری از آمیزش

از روش های دیگر تحدید نسل و مهار افزایش جمعیت خودداری از آمیزش است. این کار ذاتاً از نظر شرعی کاری ناپسند و نادرست می باشد و آیات و روایات فراوان بر نامطلوب بودن روش یادشده دلالت دارد. درست است که در آیات و روایات آنچه بدان امر شده همان نکاح و ازدواج می باشد؛ اما تعلیلی که در آنها ذکر شده و علت ازدواج را بیان می کند مانند بقای پابندگی و ماندگاری، فزونی جمعیت، دوام نوع انسان، رهایی از تنهایی، طلب رزق و فرزند صالح مانند این است که به صراحت بیان کرده باشد که مقصود اصلی از ازدواج آمیزش می باشد و افزون بر ترک آمیزش با همسر جوان بیش از چهار ماه به دلیل وجود روایت حرام می باشد.

ممکن است کسانی خرده بگیرند که خودداری از آمیزش یک مزیت و برتری و ویژگی خوب می باشد؛ زیرا خداوند حضرت یحیی (ع) را توصیف به «حصور» نموده است: «ان الله یبشرک بیهی مصدقا بکلمة من الله و سیدا و حصورا...» (آل عمران، ۳۹). مقصود از وصف حصور، پارسایی و گوشه گزینی از زن است. استدلال یاد شده را چند گونه می توان پاسخ داد:

مخاطب آیه حضرت زکریا (ع) می باشد در مقام بشارت و مژده دهی به فرزند و این اقتضا را دارد که ویژگی یاد شده در نزد وی خوب باشد نه در نزد ما و آیه با آیه قبلی نسخ شده است. یحیی موظف به ارشاد، راهنمایی و هدایت اهل زمانه و دیار خود بود که اقتضای جدایی از همسر، گردش و سفر را داشت که با ازدواج سازگاری نداشت. به همین جهت وی به خاطر

ترک ازدواج مورد ستایش واقع شده است و ستایش وی بدین جهت نیست که ترک ازدواج ذاتاً امر مطلوب و پسندیده است تا دلیل بر مرجوحیت و نامطلوب بودن ازدواج باشد.

مدح و ستایش یحیی به جهت ترک ازدواج نیست تا ازدواج کردن امری مرجوح و ناپسند باشد؛ بلکه تحسین، ستایش و مدح او به خاطر درهم شکستن و فرونشاندن شهوت طبیعی به جهت غلبه خدا ترسی، شکست دادن شهوت با انجام عبادات و ریاضت‌هاست و بدون شک این کار، کارخوب و درخور ستایش می‌باشد؛ هرچند که به ترک ازدواج مطلوب شرع بینجامد و توصیف یحیی به «حضور» به خاطر این است که آن حضرت از چنان مرتبت و درجه‌ای پارسایی برخوردار بوده که وجود شهوت در وی، به منزله نبود شهوت تلقی شده است و وقتی گفته می‌شود یحیی «حضور» بوده یعنی گویا اصلاً شهوت نداشته است. بنابراین به کاربردن وصف «حضور» در مورد یحیی به جهت ترک و دوری از زنان نمی‌باشد تا گفته شود که یحیی، بدین جهت مورد تمجید، ثنا و ستایش قرار گرفته است (روحانی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۴-۲۱۵). روش یاد شده به دلایل مختلفی مخالف شرع و ناجایز می‌باشد؛ زیرا در این روش انحراف از طبیعت، اشباع غرایز جنسی از راه‌های حرام، منافات با غرض و مقصد اصلی نکاح یعنی فرزندآوری و... وجود دارد.

۳-۶. حکم استفاده از قرص‌های ضدبارداری

یکی از روش‌های جلوگیری از بارداری استفاده از قرص‌ها می‌باشد که مانع حمل می‌شود. استفاده از این روش حرام نمی‌باشد تا زمانی که دارای فایده بوده و ضرر قابل توجهی را در پی نداشته باشد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۲). برخی تجویز و روا بودن استفاده از قرص‌های ضدبارداری را، مشروط بر این نموده که استفاده از این قرص‌ها و سایر روش‌ها در صورتی جواز دارد که مانع انعقاد نطفه باشد، نه اینکه نطفه منعقد را از بین برده و به قتل برساند و به علاوه ضرری به صحت و تندرستی مادر در آینده هم نداشته باشد (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۳)؛ ولی آثار منفی استفاده از این روش مانند روش‌های ذکر شده دیگر به قوت خود باقی است.

برخی فقهای حنفی به صورت ضمنی حرمت استفاده از روش یادشده را پذیرفته و به ذکر ضررها و پیامدهای منفی این نوع قرص‌ها بسنده نموده‌اند؛ مانند لختگی خون در ناحیه دو





ساق، قلب، افزایش مصاب شدن به مرض قند، نارسایی کبد، فشارخون، استرس‌های روانی، تهوع، التهاب گوارش و... دلیل و سبب آن بالارفتن هورمون‌ها در این نوع قرص‌ها است. این روش در جلوگیری از بارداری چندان موفقیت‌آمیز نیست (فوزان، بی‌تا، ص ۲۶).

۷-۳. حکم روش اوجینو یا جداول زمانی

در این روش بر جداول زمانی اتکا و اعتماد می‌شود که زمان انعقاد نطفه را بیان و مشخص می‌نماید. استفاده از این روش مانند روش قبلی حرام نمی‌باشد. در استفاده از روش «اوجینو» منع شرعی وجود ندارد؛ هرچند که روش نامطلوب است بدین جهت که منافات با تولید و تکثیر نسل دارد و بارها گفته شد که تکثیر نسل و اولاد شرعاً امر مطلوب می‌باشد (روحانی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۴-۲۱۵).

۸-۳. بستن لوله‌ها (لولب)

از روش‌های جلوگیری روشی است که با نهادن و قرار دادن دستگاهی به نام لولب در رحم از انعقاد نطفه جلوگیری می‌شود. این روش مانند روش پیشین از نظر شرعی با مانعی روبه‌رو نیست، جز ناسازگاری با تولید و تکثیر نسل که شرعاً مطلوب می‌باشد. فقهای حنفی نیز استفاده از این روش را تجویز نموده‌اند و زرقانی در عبارتی که از وی نقل شده گذاشتن تکه‌ای را جهت جلوگیری و بارداری از رسیدن اسپرم در رحم، و زرکشی بستن دهانه رحم را جایز دانسته است (بحوث لبعض النوازل الفقهیه، بی‌تا).

با اینکه استفاده از لولب ذاتاً از نظر شرعی مشکلی ندارد، ولی برخی از فقهای معاصر استفاده از این روش را در مواردی که مستلزم کشف عورت باشد، جایز نمی‌دانند و لذا در پاسخ این سؤال «آیا برای زن استعمال لولب به‌عنوان ابزار جلوگیری از بارداری جایز است یا نه، با اینکه یقین وجود دارد که گذاشتن لولب موجب کشف عورت می‌شود، فرموده: «استفاده از لولب جایز نمی‌باشد بدین جهت که گذاشتن لولب مستلزم کشف عورت است، مگر اینکه طبعی که این عمل را انجام می‌دهد شوهر زن باشد؛ البته این هم در صورتی است که گذاشتن لولب مانع از انعقاد نطفه گردد؛ اما اگر لولب نطفه را پس از انعقاد از بین می‌برد گذاشتن لولب جایز نمی‌باشد (فیاض، ۱۴۲۶، ص ۱۸۶). فقهای دیگری نیز به این محذور توجه نموده و فرموده‌اند: قرار دادن چیزی در رحم و جهاز تناسلی که موقتاً از حمل جلوگیری

می‌کند، ذاتاً جایز است؛ ولی به‌خاطر نظر و مس‌زن و مرد بیگانه به عورت حرام می‌باشد. اگر جلوگیری از بارداری به جهت ضرر بر تندرستی و سلامتی و حیات زن باشد، نظر و مس‌زن و مرد بیگانه نسبت به هم مانعی ندارد؛ چون حرمت برداشته می‌شود؛ اما در فرضی که جلوگیری از حمل شرعاً واجب نباشد و جلوگیری تنها به منظور آسایش از تحمل رنج، سختی و زحمت حمل باشد، نگاه و مس‌بدن زن و مرد بیگانه نسبت به همدیگر جایز نمی‌باشد؛ چون حرمت از بین نرفته و به قوت خود باقی است (محسنی، ۱۳۸۲، ص ۸۱).

۹-۳. احکام اولی و ثانوی مهار نسل‌آوری و جلوگیری از بارداری

پس از بیان روش‌های مختلف تحدید نسل و زادوولد اکنون نوبت به بیان احکام صورت‌های مختلف مهار فرزندآوری می‌رسد؛ هرچند که بنا بر ضرورت حکم برخی از صورت‌ها، به اجمال در ضمن بیان روش‌های تحدید نسل اشاره شد. پیش از بیان احکام صورت‌های مختلف مسئله دو نکته را باید توضیح داد: حکم اولی به حکمی گفته می‌شود که به موضوع - متعلق خود مترتب و واجب می‌شود بدون در نظر داشت اینکه امری خارج از موضوع و متعلق خود مانند اضطرار، اکراه و مانند آن مثل وجوب روزه که وجوب مترتب بر روزه می‌باشد. با توجه به حالت عادی مکلف از قبیل داشتن قدرت، اختیار، صحت و... حکم ثانوی به حکمی گفته می‌شود که مترتب بر موضوع متعلق خود می‌شود با در نظر داشت حالات عارضی مانند اضطرار، اکراه، عدم قدرت، وجود مرض و... مثلاً روزه بر شخص دارای قدرت، مختار و برخوردار از سلامت جسمی یعنی در حالت عادی و معمول واجب است و در حالاتی چون اضطرار، اکراه و... وجوب خود را از دست می‌دهد و بر اشخاص مضطر و مکره و ناتوان و بیمار و... واجب نمی‌باشد.

اقدام به جلوگیری از بارداری گاهی به نازایی دائمی و پایدار می‌انجامد و گاهی به نازایی موقت، ناپایدار و گذرا منجر می‌شود و باز جلوگیری از بارداری گاه به‌عنوان یک عمل فردی مطرح می‌باشد و گاه به‌عنوان یک عمل سیاسی و حکومتی و هرکدام از این صورت‌ها احکام خاص خود را دارد (انصاری، ۱۴۲۹، ص ۷۹).

۴. حکم اولی جلوگیری به‌عنوان عمل فردی

حکم اولی جلوگیری به‌عنوان عمل فردی دو صورت دارد:

۱-۴. حکم اولی جلوگیری فردی موقت

مستفاد از فتاوی فقها حکم اولی جلوگیری فردی موقت، ذاتاً جواز است بدون در نظر داشت اینکه جلوگیری موقت موجب ضرر نسبت به کسی باشد که عمل جلوگیری را انجام می دهد؛ خواه فردی که به صورت موقت عمل جلوگیری را انجام می دهد مرد باشد یا زن و قطع نظر از اینکه جلوگیری موقت مستلزم ارتکاب رفتارهای مخالف شرع باشد. مثلاً مستلزم نظر بیگانه به عورت زن یا مستلزم نابود نمودن نطفه منعقد در رحم باشد. دلایل جواز جلوگیری فردی موقت عبارت اند از:

- اصل حلیت: مفهوم و مضمون اصل یاد شده این است که تمام اشیاء حلال و مباح است تا زمانی که حرمت آنها به اثبات نرسیده باشد؛ از جمله اشیاء، جلوگیری از بارداری می باشد. مطابق اصل حلیت، جلوگیری از بارداری محکوم به حلیت و اباحه است تا زمانی که حرمت آن به صورت مطلق، یا حرمت برخی از انواع یا روش های جلوگیری ثابت شود و حرمت جلوگیری به صورت مطلق ثابت نشده؛ بلکه حرمت برخی موارد آن ثابت شده در نتیجه، جلوگیری به استثنای روش های تحریم شده حلال می باشد. استناد به اصل اباحه و حلیت برای جواز جلوگیری فردی موقت مبتنی بر جریان اصل یاد شده در شبهات حکمیه می باشد؛ اما اگر جریان اصل را، در شبهات حکمیه نپذیرفته و اصل اباحه مختص شبهات موضوعیه باشد، استدلال به اصل حلیت و اباحه نادرست است.

- اصل برائت: اصل برائت حکم می کند بر اینکه هرگاه در وجوب یا حرمت یک چیز تردید صورت گیرد، اصل بر این است که آن چیز واجب یا حرام نیست. در محل بحث اگر در حرمت جلوگیری از بارداری، تردید وجود داشته باشد، باید گفت اصل بر این است که جلوگیری حرام نمی باشد.

در برخی کتب فقه حنفی نیز یکی از دلایل جواز محدودیت نسل آوری، برائت اصلی نام برده شده و ادعا شده دلیل بر عدول از برائت به کراهت و تحریم وجود ندارد و هیچ نص قرآنی یا حدیث صحیح، مبنی بر جلوگیری از عزل و بارداری وجود ندارد که به ساماندهی یا محدودیت نسل بینجامد (نقیب، بی تا، ص ۲۹).

- استفاده جواز جلوگیری موقت فردی از روایات خاص جواز عزل: روایات فراوانی وجود دارد که عزل و ریختن اسپرم را در بیرون از رحم زن جایز می‌داند که مواردی از این روایات قبلاً اشاره شد؛ پس هرگاه عزل جایز باشد جلوگیری از بارداری موقتاً به حکم اولی هم باید جایز باشد (همان، ص ۸۰).

منع و جلوگیری از حمل به صورت موقت گاه به این جهت صورت می‌گیرد که مادر فرصت لازم را برای شیردهی کامل فرزند شیر خوارش را داشته باشد تا سهم موثر در پی ریزی ساختمان عقلی و جسمی فرزندش ایفا نماید (روحانی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۲)

با اینکه جلوگیری موقت از بارداری ذاتاً جایز می‌باشد، ولی با توجه به روش‌های مختلف جلوگیری، برخی روش‌ها ممکن است با امور حرام همراه شود. مثلاً روش نصب برخی ابزارها در رحم زن، یا بستن لوله‌ها که مستلزم نظر و لمس مرد بیگانه است؛ ولی در این میان روش‌هایی هم وجود دارد که با امور حرام همراه نیست؛ مانند استفاده از قرص‌های ضد بارداری، ریختن اسپرم بیرون از رحم و استفاد از پوشش (کاندوم) که مانع ریختن اسپرم در رحم می‌شود (انصاری، ۱۴۲۹، ص ۱۲۴).

فقه‌های حنفی نیز جلوگیری از بارداری را به صورت موقت اجازه داده‌اند و از این رو، مجمع فقه اسلامی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی جلوگیری از بارداری را در صورتی که به قصد ساماندهی فواصل بارداری باشد و به جهت ترس از هزینه‌ها و نفقه فرزندان نباشد، جایز اعلام نموده است و در مصوبات خود آورده «مهار موقت تولید نسل به هدف فاصله‌گذاری میان دفعات بارداری جایز می‌باشد» (زبیدی، ۱۴۳۵، ص ۵۷۱) و اضافه نموده‌اند که جلوگیری موقت، به منظور فاصله انداختن میان فواصل بارداری یا توقف بارداری در فاصله زمانی معین باید با نیاز معتبر شرعی و براساس مشاورت و رضایت زوجین مبنی بر تعیین فاصله و با این شرط که ضرر در پی نداشته و وسیله جلوگیری مشروع بوده و تجاوزی بر حمل موجود صورت نگیرد انجام شود (طیار، ۱۴۳۲، ص ۱۲ و ۷۰؛ فوزان، بی‌تا، ص ۲۶).

۲-۴. حکم اولی جلوگیری فردی دائمی

معروف میان فقها حرمت جلوگیری فردی دائمی به عنوان اولی است؛ زیرا جلوگیری دائمی موجب ابطال، نابودی و ویرانی مهم‌ترین نیرو از نیروهای بدنی می‌شود. بدون تردید



جلوگیری دائمی حرام است، جز در صورت پیشآمد عنوان ثانوی. افزون بر دلیل یادشده جهت اثبات حرمت جلوگیری دائمی به عنوان اولی، دلایل دیگری هم وجود دارد؛ مانند ضررها، ناخوشی‌ها و رخدادهای جانبی مثل کشیدن بیضه، تخم، بیرون آوردن همه رحم، یا تنها تخمدان، یا بستن لوله‌های اسپرم، یا بستن لوله‌های تخمدان زن به گونه‌ای که نتوان آنها را به حالت اولی برگرداند و به علاوه، با هدف اصلی ازدواج که نسل‌آوری باشد، سازگاری ندارد (انصاری، ۱۴۲۹، ص ۸۱).

علمای حنفی نیز به کاربردن چیزی را که حامله شدن و آبستن شدن را از ریشه قطع می‌کند و به اصطلاح به جلوگیری دائمی می‌انجامد، حرام می‌دانند. براساس این، فقهای حنفی تصریح کرده‌اند که استفاده از چیزی که اسپرم و آبستن را نابود می‌کند، حرام می‌باشد؛ زیرا استفاده از این روش‌ها و داروها به قطع نسل از ریشه می‌انجامد و قطع نسل از اصل، با غرض و قصد شارع تعارض دارد که دوام و فزونی نسل باشد (زبیدی، ۱۴۳۵، ص ۵۷۴). بنابراین، تعقیم و جلوگیری دائمی از طریق برطرف نمودن تخمدان، رحم و... بدون تردید حرام است؛ زیرا جلوگیری دائمی، پایان دادن به نسل‌آوری است که شارع دستور به محافظت و تکثیر نسل داده است، جز در صورتی که نهایت ضرورت، ایجاب جلوگیری نماید که در زایل نکردن رحم و مانند آن مادر در معرض خطر قرار دارد که در این فرض جلوگیری از بارداری جایز است (سید سالم، ۲۰۰۳، ص ۳ و ۱۹۰). برخی فقهای حنفی افزون بر دلیل یادشده بر منع جلوگیری دائمی افزوده‌اند که جلوگیری دائمی افزون‌براینکه خلاف مقصود شارع از تکثیر نسل امت اسلامی است، این احتمال نیز وجود دارد که فرزندان موجود انسان بمیرند و زن بیوه و بدون فرزند بماند (فوزان، بی‌تا، ص ۲۵).

۴-۳. حکم اولی جلوگیری موقت به عنوان سیاست حکومتی

جلوگیری موقت به عنوان سیاست حکومتی از لحاظ حکم اولی دو صورت دارد:

- جلوگیری از بارداری به عنوان یک پدیده اجتماعی شیوع و گسترش می‌یابد و مردم داوطلبانه و به اراده خود بدون اجباری از ناحیه حکومت در اثر تبلیغاتی که از سوی رسانه‌ها و وسایل ارتباطی صورت می‌گیرد از بارداری جلوگیری می‌کنند ظاهر این است که دلیل بر

تحریم جلوگیری به عنوان اولی در این فرض وجود ندارد؛ ولی مخالف با مذاق شریعت می باشد که افراد را به افزایش نسل فرامی خواند.

- جلوگیری از بارداری به عنوان یک پدیده اجتماعی در اثر الزامات دولت رواج و انتشار می یابد. چنین فرضی در چهارچوب حکم ثانوی مسئله باید مورد بحث واقع شود و مسلماً جلوگیری از بارداری در اثر الزام از سوی دولت و بدون در نظر داشت مصلحت در جلوگیری از بارداری و صرفاً به خاطر هوس جایز نمی باشد و انجام چنین برنامه ای برای دولت جواز ندارد؛ زیرا واداشتن و ناگزیر نمودن مردم به جلوگیری، تجاوز به آزادی های مردم بدون لزوم و ضرورت است؛ به ویژه با دلایل تشویق و تحریک مردم نسبت به تزیاد و افزونی نسل سازگاری ندارد.

۴-۴. جلوگیری دائمی به عنوان سیاست حکومتی از لحاظ حکم اولی

در تحریم جلوگیری دائمی به عنوان سیاست حکومت، از لحاظ حکم اولی تردیدی نیست؛ همان گونه که جلوگیری فردی دائمی به عنوان اولی حرام بود، بلکه حرمت جلوگیری در فرض چهارم شدیدتر و قطعی تر است؛ خواه افراد داوطلبانه و به میل خود در اثر تبلیغات و تشویق حکومت، به جلوگیری دائمی روی آورند یا به خاطر الزام از سوی حکومت؛ بلکه نسبت به الزام کننده (حکومت) حرمت شدیدتر می باشد به دلیل اینکه جلوگیری دائمی در اثر الزام حکومت با سنت الهی تداوم وجود بشر، در روی زمین مخالف است.

در عبارات فقهای حنفی نیز دعوت و فراخواندن به کاهش نسل، جلوگیری از نسل آوری به عنوان یک پدیده اجتماعی و الزام آن بر همگان شرعاً جواز ندارد و بلکه الزام مردم از سوی حکومت بر جلوگیری از بارداری، گناهش شدیدتر است. آن هم در زمانی که حکومت ها به خاطر مسابقات و رقابت های تسلیحاتی اموال هنگفتی را جهت سیطره و نابودی مردم خرج می کنند به جای اینکه آن مبالغ کلان و هنگفت را در رشد اقتصادی، آبادانی و نیازمندی های مردم خرج کنند (تمیمی، ۱۴۲۳، ص ۵ و ۳۸۷) و در مصوبات مجمع فقه اسلامی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی نیز آمده که صدور قانون عام و فراگیر که آزادی زوجین را در نسل آوری محدود کند، جایز نیست (طیار، ۱۴۳۲، ص ۱۲ و ۷۰).



۵. حکم جلوگیری از بارداری به اعتبار حکم ثانوی

در اینجا نیز مانند گذشته جلوگیری گاه به عنوان یک اقدام فردی مطرح است و گاه به عنوان یک پدیده اجتماعی و عمل نوعی و در هر کدام، گاه سخن در مورد جلوگیری موقت و گاه در مورد جلوگیری دائمی است.

۱-۵. حکم ثانوی جلوگیری از بارداری به شکل موقت

حکم اولی در جلوگیری موقت جواز بود؛ اما حکم ثانوی گاه واجب، گاه مباح و گاه حرام می باشد؛ چون اگر مستلزم لمس و نظر به عورت باشد، جلوگیری از بارداری ولو موقتاً حرام است؛ جز در موارد اضطرار مانند موردی که مطابق تشخیص اهل خبره بارداری نسبت به مادر ضرر داشته باشد و ضرر هم ضرر قابل ملاحظه، جدی و شدید باشد؛ به گونه ای که به نابودی مادر، یا عضوی از اعضای مهم مادر، یا تلف نیرو، قدرت و توانایی مادر منجر می شود. در این فرض جلوگیری از بارداری واجب است به خاطر «قاعده نفی ضرر» و دفع ضرری که متوجه مادر می باشد و مواردی هم وجود دارد که جلوگیری حرام می باشد؛ مانند موردی که زوج خواهان فرزند و مادر بدون عذر از فرزندآوری خودداری و سرپیچی نماید و از ابزارهای جلوگیری از بارداری استفاده کند این عمل بدون اجازه زوج، به دلیل منافات با حق زوجیت حرام است.

۲-۵. حکم ثانوی جلوگیری دائمی فردی

در ضمن مباحث گذشته به ویژه در بحث روش های جلوگیری و تحدید نسل بازگویی شد که جلوگیری از بارداری دائمی، ملازم با تعقیم دائمی بوده و جایز نمی باشد؛ زیرا نابودی مهم ترین نیرو و توان جسمی انسان را در پی دارد. حال با اینکه جلوگیری از بارداری به صورت دائمی جایز نیست، آیا به خاطر وقوع، عروض و پیشآمدهای عناوین ثانوی امکان دارد که جلوگیری دائمی جایز باشد، پاسخ مثبت است؛ یعنی حکم عدم جواز جلوگیری دائمی، تبدیل به جواز جلوگیری دائمی می شود؛ مانند اینکه خطر مهمی بر بدن انسان عارض شود و خطر جز با نابودی قوای جنسی، رفع نمی شود از بین بردن قوای جنسی که باعث تعقیم و نازایی دائمی می شود جایز است؛ مانند مواردی که مرد در قسمت تخمدان، و زن در قسمت رحم به بیماری سرطان مبتلا شده باشد و تنها راه درمان از بین بردن تخمدان در مرد، و رحم در زن باشد، این کار جایز می باشد؛ هر چند به نازایی دائمی منجر شود.

فقه‌های حنفی نیز جلوگیری دائمی فردی را در مورد یاد شده تجویز نموده و تصریح کرده اند که جلوگیری از بارداری، اگر به‌خاطر ضرورت قطعی، یقینی، محرز و ثابت باشد، مانند موردی که زن به‌صورت عادی زایمان نمی‌کند و برای اخراج فرزند، به ناگزیر ضرورت به اجرای عمل جراحی دارد یا به‌خاطر مصلحتی زوجین حمل را به تأخیر می‌اندازند، در موارد یاد شده، جلوگیری یا تأخیر از بارداری جایز است به‌خاطر عمل نمودن به احادیث و آنچه از صحابه (رض) راجع به جواز عزل روایت شده است و مطابقت با آنچه فقها در مورد جواز شرب دوا، برای القا و انداختن نطفه پیش از چهل روز تصریح نموده‌اند؛ بلکه جلوگیری در حالت ثبوت ضرورت مسلم و یقینی متعین است (تمیمی، ۱۴۲۳، ص ۵ و ۳۸۳).

البته فقهای حنفی در فرض یادشده (جواز جلوگیری فردی دائمی) بر رضایت زوجین، در جلوگیری تأکید نموده‌اند و به‌علاوه جلوگیری را مشروط به استفاده از وسیله مشروعی نموده‌اند که ضرری برای زن نداشته باشد و طیب قابل اطمینان آن را تأیید کند (تویجری، ۱۴۳۱، ص ۸۲۸)؛ البته از عبارت یادشده، هم جواز جلوگیری فردی دائمی استفاده می‌شود و هم جواز جلوگیری فردی موقت؛ زیرا سخن از «تأخیر حمل» به میان آمده و تأخیر حمل معنایش همان جلوگیری فردی موقت می‌باشد؛ اما اگر زن و مرد با چنین سختی‌ها و دشواری‌ها مواجه نباشند؛ ولی هر دو یا یکی از آن دو، به‌خاطر مشکلات تربیتی و اقتصادی و مانند آن تصمیم به جلوگیری از بارداری به‌صورت دائم بگیرند تا زمانی که امکان حل مشکل از طریق جلوگیری موقت وجود داشته باشد، اقدام به جلوگیری دائمی جایز نیست، مگر اینکه بپذیریم که حکم اولی در جلوگیری دائمی فردی جواز است که در این فرض حکم جواز به قوت خود باقی است.

۳-۵. حکم ثانوی جلوگیری موقت به‌عنوان پدیده اجتماعی

همان‌گونه که حکم اولی جلوگیری موقت از بارداری به‌عنوان یک پدیده اجتماعی دارای دو صورت بود از لحاظ حکم ثانوی، نیز جلوگیری موقت به‌عنوان یک پدیده اجتماعی دارای دو صورت می‌باشد:

- جلوگیری موقت به‌عنوان یک پدیده اجتماعی ازسوی مردم داوطلبانه و براساس اراده خود مردم و بدون اجبار دولت صورت می‌گیرد و مردم تحت تأثیر رسانه‌ها و وسایل ارتباط



جمعی، به جلوگیری روی می آورند. حکم اولی در این صورت به خاطر نبود دلیل صریح بر حرمت جواز بود؛ اما نسبت به حکم ثانوی، به خاطر تغییر و دگرگونی برخی از قیود و شرایطی که بر موضوع عارض شده است با اختلاف موارد فرق می کند. صورت یاد شده با صورت بعدی از نظر حکم مشترک می باشد.

- جلوگیری موقت به عنوان یک پدیده اجتماعی در اثر الزام به جلوگیری از ناحیه حکومت در این صورت دو قول است. عده ای جلوگیری موقت را در اثر الزام دولت حرام و عده ای جایز می دانند. دلیل کسانی که جلوگیری عمومی را در اثر الزام دولت هر چند موقت تحریم نموده اند به دلایلی از آیات و روایات استناد نموده اند که در برخی از آیات اولاد نعمتی از نعمات الهی دانسته شده است (اسراء، ۶؛ نوح، ۱۰-۱۲) و در برخی آیات دیگر، هدف اصلی از ازدواج نسل آوری و افزایش فرزندان ذکر شده است (نحل، ۷۲) و آیاتی هم از قتل اولاد، به خاطر ترس از فقر و تهیدستی نهی نموده است (اسراء، ۳۱؛ انعام، ۱۵۱ و ۱۴۰؛ هود، ۶). از مجموع آیات استفاده می شود که فرزندان نعمت الهی، هدف از نکاح تناسل و تکثیر اولاد، کشتن فرزندان به جهت ترس از فقر و کمبود رزق خطای بزرگ و ناشی از بدگمانی نسبت به خداوند است. از سنت نیز بر حرمت جلوگیری عمومی، در اثر الزام دولت به روایاتی استناد شده است که راجع به مطلوبیت ازدواج و طلب فرزند وارد شده است که لازمه و معنای التزامی روایات این می باشد که هرآنچه مانع افزایش فرزندان می شود، در شریعت نکوهیده و نفرت انگیز است.

قول دوم در مورد جلوگیری عمومی بر اثر الزام دولت جواز مشروط، جلوگیری از بارداری و مهار فرزندان می باشد. این نظر به دو دسته از روایات استدلال نموده اند:

- روایاتی که کمی افراد تحت کفالت و سرپرستی و خانواده کم جمعیت را ستایش نموده است. معروف ترین روایت در این باره روایتی است که از امیرالمؤمنین (ع) به طرق و اسناد مختلف ذکر شده و در آن آمده «قلة العیال احد الیسارین»؛ یعنی کمی افراد نان خور یکی از دو وسیله توانگری می باشد و در خصال این گونه نقل شده: «الفقر هو الموت الاکبر وقلة العیال احد الیسارین، التقدير نصف العیش...»؛ تنگدستی مرگ بزرگ تر است و کمی

عیال یکی از دو توانگری و نیمی از آسایش زندگی است. در این روایت کمی جمعیت خانواده راهی برای آسانی زندگی، راحتی، آسایش و بی دغدغه بودن ذکر شده است.

- روایات که افزایش فرزندان را به صورت نسبی ستایش می کند نه به صورت مطلق که فزونی فرزندان در همه زمان ها و در همه شرایط خوب باشد. روایاتی که کثرت اولاد را ستایش می کند، ناظر به زمان صدور نصوص، و نوعاً مربوط به دوره ها و زمان های پیشین می باشد که فراوانی فرزندان سبب قدرت نظامی و اجتماعی بود؛ ولی امروزه قدرت در ازدیاد تعداد فرزندان نمی باشد؛ بلکه قدرت، به تکنولوژی و توان علمی وابسته است و چنین قدرتی است که سرنوشت جوامع را تعیین می کند. به علاوه ازدیاد جمعیت مشکلات عدیده اقتصادی، اجتماعی و خانوادگی را در پی دارد که پیش تر بیان شد.

۴-۵. حکم ثانوی جلوگیری دائمی به عنوان سیاست حکومت

در مورد عقامت و نازایی دائمی هرچند به عنوان ثانوی، هیچ کسی فتوا به جواز جلوگیری دائمی برای همه مردم نداده اند. عروض عناوین ثانوی مانند افزایش جمعیت، فقر مادی، فرهنگی و آموزشی و... هیچ یک نمی توانند مجوز جلوگیری از فرزندآوری شود؛ ازاین رو، سخن برخی را مبنی بر جواز تعقیم با همه انواع آن اعم از موقت و دائم باید بر عقیم سازی فردی حمل نمود نه بر عقیم سازی عمومی و همگانی. دلیل بر عدم جواز جلوگیری دائمی به صورت عمومی این است که اگر مردم همه خود شان را به صورت دائم عقیم نمایند، این امر نه تنها به کاهش جمعیت بشر، بلکه به نابودی نسل بشر می انجامد و این مخالف سنت الهی می باشد که بر تسلسل، پیوستگی و زنجیره وار نوع بشر استوار می باشد.

تذکر دو نکته: بدون تردید از نظر اسلام افزایش و ازدیاد نسل، محبوب و مورد پسند است و پیامبر (ص) خودش فرموده که در روز قیامت به فراوانی امت خود فخر می ورزد. در تمام نصوصی که دلالت بر محبوبیت تکثیر نسل دارد نمی توان نصی را یافت که در آن گفته شده باشد که محبوبیت تکثیر نسل، به زمان خاص و شرایط ویژه اختصاص دارد و یا گفته شده باشد که در زمان و شرایطی تکثیر نسل محبوبیت دارد و در زمان و شرایط دیگری ازدیاد نسل محبوبیت ندارد؛ بلکه روایات دلالت بر محبوبیت ذاتی کثرت نسل دارد. به دیگر سخن، روایات مربوط به محبوبیت تکثیر نسل، تخصیص ناپذیر می باشد؛ زیرا پیامبر (ص) به



کثرت امت خود افتخار کرده و می‌بالد. وقتی تکثیر نسل به صورت مطلق، محبوبیت داشته باشد لازمه آن نفرت برانگیز بودن مهار جمعیت و کاهش نسل است و منفور بودن تحدید و تقلیل نسل، به خاطر ایستادگی در برابر تأکید و سفارش پیامبر (ص) به نسل‌آوری می‌باشد.

از این رو، سخن افرادی را که محبوبیت و کثرت اولاد و نسل را به عنوان یک قضیه خارجیه در نظر گرفته‌اند بدین معنی که تکثیر نسل در زمانی دارای محبوبیت بوده و امروزه به جهت در پی داشتن برخی دشواری‌ها نمی‌تواند امر پسندیده باشد، سخن نادرست به نظر می‌رسد؛ زیرا محبوبیت تکثیر نسل یک قضیه حقیقیه و در هر زمانی صدق دارد؛ البته با در نظر داشت دیدگاه اسلام نه دیدگاه تنگ نظرانه ملحدین که در غرب وجود داشته و از طریق آنان به کشورهای اسلامی راه یافته است.

آنچه به عنوان دلیل جواز جلوگیری مشروط و محدودیت نسل بیان شد برای جواز مهار و محدودیت نسل‌آوری فایده نداشته و کفایت نمی‌کند. راجع به روایت معروف «قلة العیال احد الیسارین» باید گفت: درست است که روایت یاد شده به یک واقعیت اشاره دارد؛ ولی دلالت ندارد که کمی جمعیت خانواده مطلوبیت داشته باشد و بر فرض که دلالت روایت یاد شده بر مطلوبیت اندکی و کم بودن جمعیت خانواده، دلالت نماید؛ ولی با روایات فراوان دالّ بر مطلوبیت فرزندآوری، توان مقابله و رویارویی ندارد.

اما اینکه گفتید اخباری که کثرت فرزندان را مورد ستایش قرار داده نسبی است نه مطلق، جوابش این است که این اخبار به طور مطلق دلالت بر کثرت اولاد داشته نه به صورت نسبی. راجع به دلیل سوم که گفتید افزایش نسل موجب پدید آمدن مشکلات زیادی می‌شود، این ادعا قابل سمع نیست؛ زیرا وجود دشواری‌ها ناشی از فزونی جمعیت نمی‌باشد؛ بلکه ناشی از عوامل دیگری است که در رأس آنها نبود مدیریت و برنامه درست برای بهره بردن از نعمت های الهی است.

بلی! بهره بردن از نعمات الهی از این جهت که نیاز به تدبیر و آگاهی‌های پیشرفته از تکنولوژی، اقتصاد و دیگر دانش‌ها دارد، کاری که برای برخورداری از ثروت‌های طبیعی تا حدودی دشوار است وجود سختی‌ها مجوز برای مهار و کاهش جمعیت نمی‌شود؛ بلکه باید قبل از اقدام به مهار جمعیت، نواقص و ایرادها را برطرف نمود. بلی! اگر تمام راه‌ها به کار

گرفته شد و نتیجه وابسته به کاهش جمعیت شد؛ به گونه‌ای که اگر راجع به مهار جمعیت راهکاری سنجیده نشود، ضرر بزرگ و غیرقابل جبران در پیش خواهد بود. در این صورت، مهار نسل‌آوری و جلوگیری از افزایش جمعیت از باب اضطرار مانند جواز خوردن مردار در صورت اضطرار جایز می‌باشد (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۸۲-۹۰).

۶. اولویت مهار جمعیت در برخی زمان‌ها

تاکنون ثابت شد که جلوگیری از بارداری با تمام انواع آن یا خلاف مذاق شرع، و یا در موارد جواز جلوگیری گاهی ممکن است با امور محرم دیگر همراه شود که جلوگیری را عملاً با مشکل روبه‌رو می‌کند؛ هرچند جلوگیری ذاتاً حرام نباشد و مواردی که جلوگیری ذاتاً جایز باشد و با امور حرامی هم همراه نباشد، بسیار نادر است. شیوه‌های جلوگیری نیز در تحریم جلوگیری بی‌تأثیر نیست. مثلاً در استفاده از پوشش‌های پلاستیکی، استعمال قرص ضدبارداری، یا عزل که در آن هم اختلاف بود با محذور شرعی کمتری در جلوگیری فردی روبه‌رو هستیم؛ درحالی‌که گذاشتن دستگاه منع حمل، برداشتن تخمدان و رحم، خودداری از آمیزش و... نوعاً با امور حرام دیگری مواجه بوده که امر جلوگیری از بارداری را دشوار می‌کند.

و نیز ثابت شد که دلایل محبوبیت تکثیر نسل دارای اطلاق بوده و اختصاص به زمان و شرایط خاص ندارد. سرانجام در موارد اضطرار، جلوگیری از بارداری جایز است. با همه مطالبی که در این زمینه بیان شد برخی از فقهای معاصر معتقدند که برتری تکثیر نسل و حرمت جلوگیری از بارداری یک حکم مطلق، قطعی و غیر قابل تغییر در همه زمان‌ها نمی‌باشد؛ بلکه حکم جلوگیری از بارداری درگرو شرایط موجود، در بسیاری از کشورها می‌باشد و در صورت تغییر شرایط، حکم جلوگیری از بارداری و مهار فرزندآوری نیز تغییر می‌یابد؛ سخنی که اندکی قبل رد شد (همان، ص ۱۲۴).

بنابراین، در برخی کشورها و در برخی زمان‌ها ناگزیر جلوگیری از بارداری حرام است و باید به ازدیاد جمعیت اهتمام صورت گیرد؛ مانند کشورهایی که در آنها جنگ برپاست و جمعیت و نفوس، در آن کشورها در معرض دستخوش خطر قرار دارد که در چنین شرایطی مهار نسل‌آوری شایسته و پسندیده نیست یا شرایط به گونه‌ای باشد که افراد متدین اهل خبره،



گواهی و اطمینان دهند که ازدیاد جمعیت، سبب یکی از چهار مسئله ویرانگر یا سبب هر چهار تای آنها (فقر، جهل، بیماری و بیکاری) می شود. در این صورت محدود سازی نسل جایز و بلکه واجب است؛ زیرا موضوع تغییر و با تغییر موضوع حکم نیز تغییر می کند.

بنابراین، اولی این است که گفته شود زیادی نفوس در زمانه ما نیز مطلوب می باشد؛ به شرطی که فراوانی نفوس همراه با علم و خبرویت در سایر عرصه ها، حوزه ها و زمینه ها باشد نه صرف کثرت نفوس؛ آنچه مطلوب است کثرت کیفی است نه کثرت کمی و عددی؛ البته کثرت عددی در زمان های خاص مطلوب می باشد. دلیل اینکه کثرت عددی در زمان های خاص مطلوب می باشد، آیات قرآن است که در بیش از یک آیه تمرکز روی فرزندان پسری صورت گرفته نه بر فرزندان دختری، اگر مطلق فرزند در همه شرایط و همه زمان ها مطلوبیت داشت، چرا فقط روی فرزندان پسری تمرکز شده است؛ چنان که در داستان حضرت نوح آمده است: «ویمدکم باموال و بنین...» (نوح، ۱۲) و در داستان حضرت هود آمده است: «امدکم بانعام و بنین» (شعراء، ۱۳۳). در هر دو آیه تعبیر به «بنین» شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۹-۲۸۳).

از آرای برخی فقهای معاصر که جلوگیری از بارداری را به دلیل انفجار جمعیت، وابسته به نظر حاکم شرع نموده برداشت می شود که حرمت جلوگیری از بارداری را تابع شرایط دانسته و گفته اند جلوگیری از حمل با توجه به هدف جلوگیری ممکن است در مواردی واجب، حرام، مباح، راجح یا مرجوح باشد. از مواردی که جلوگیری واجب می باشد موردی است که بارداری و زایمان تا اندازه ای زیاد، خطر برای صحت یا حیات مادر داشته باشد و در صورتی که طیب یقین داشته باشد که فرزند مجنون، ناقص یا معیوب به دنیا می آید در این فرض جلوگیری راجح و برتر بوده و دلیل بر وجوب جلوگیری در دست نیست؛ ولی جلوگیری به خاطر انفجار جمعیت و ازدیاد نفوس، چنانچه مورد جدال و بحث هم همین صورت می باشد، می تواند واجب یا راجح باشد. حکم جلوگیری در فرض انفجار جمعیت بر عهده حاکم شرع می باشد و حاکم شرع پس از احاطه و تسلط کامل به قضیه و تشخیص درست موضوع می تواند راجع به جلوگیری از بارداری حکم صادر نماید. در مواردی هم ممکن است که جلوگیری از بارداری به انگیزه های عصیت های دینی صورت گیرد؛ مانند تغییر ترکیب جمعیتی، بدین گونه که اقلیت های غیر مسلمان را به اکثریت، و اکثریت مسلمان ها را

تبدیل به اقلیت نماید. در چنین مورد و مواردی نظیر آن ممکن است که حاکم شرع جلوگیری از بارداری را برخلاف میل و خواست حکومت‌های خائن و فاسق در کشورهای اسلامی تحریم نماید. با نبود جهت الزام‌آور، جلوگیری از حمل و بارداری ذاتاً امر مرجوح می‌باشد (محسنی، ۱۳۸۲، ص ۸۳).

جمع‌بندی

از مطالب یادشده دریافت شد که استفاده از روش‌های گوناگون مهار نسل‌آوری، برخی مانند اسقاط حمل پس از انعقاد نطفه و گذشت مدت زمان خاص، و برخی به جهت در پی داشتن نازایی دائمی، حرام و ناروا می‌باشد. به کارگیری روش‌های یادشده جهت جلوگیری از فرزندآوری، دارای صورت‌های مختلفی چون جلوگیری فردی و جمعی، موقت و دائم، به‌عنوان اولی و ثانوی بود که هرکدام حکم ویژه‌ای خود را دارا بود. مطالعه و مقایسه آرای فقهای امامیه و حنفی، نشان‌دهنده وحدت نظر آنان در تمام مواردی است که بحث آن گذشت. در نتیجه، جلوگیری از بارداری به صورت فردی و موقت جایز است؛ ولی از آنجاکه مستلزم امور حرامی چون لمس و نظر بیگانه است، از این جهت محکوم به حرمت می‌باشد و جلوگیری دائمی فردی نیز حرام است. به لحاظ حکم ثانوی جلوگیری فردی موقت دارای احکام مختلف و جلوگیری دائمی فردی به‌عنوان ثانوی حرام است. در مورد جلوگیری اجتماعی به‌عنوان اولی خواه به‌صورت موقت و خواه به‌صورت دائم محکوم به حرمت می‌باشد؛ ولی به‌عنوان ثانوی، اگر به صورت موقت باشد، دیدگاه‌ها مختلف می‌باشد؛ ولی جلوگیری دائمی اجتماعی حرام است.

- (۱) ابن نجیم حنفی، زین الدین (بی تا). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بیروت: دارالمعرفه.
- (۲) انصاری، قدرت الله (۱۴۲۹). موسوعه الاحكام و ادلتها. قم: مركز فقهی ائمه اطهار (ع).
- (۳) انصاری، محمد علی (۱۴۱۵). الموسوعه الفقهیه المیسره. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- (۴) تمیمی، ابو عبد الرحمن (۱۴۲۳). توضیح الاحكام من بلوغ المرام. چاپ پنجم، مكه مكرمه: مكتبه الاسلامی.
- (۵) تویجری، محمد بن ابراهیم بن عبدالله (۱۴۳۱). مختصر الفقه الاسلامی فی ضوء القرآن والسنة. چاپ یازدهم، عربستان: دار اصداء المجتمع.
- (۶) جمعی از طلبه های علوم دینی (بی تا). بحوث لبعض النوازل الفقهیه. بی جا: بی نا.
- (۷) جمعیت علمی فقه طبی (بی تا). الفقه الطبی. عربستان: دانشكده طب ریاض - سعودی.
- (۸) حنفی، عبدالله بن محمد (۱۳۹۷). الاختیار لتعلیل المختار. قاهره: مطبعه الحلی.
- (۹) روحانی، سید صادق (۱۴۱۴). المسائل المستحدثه. قم: دارالكتاب.
- (۱۰) زبیدی، بلقاسم بن ذاکر بن محمد (۱۴۳۵). الاجتهاد فی مناهل الحكم الشرعی. عربستان: جامعه ام القرى.
- (۱۱) سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۷). مسائل فقهیه. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- (۱۲) سید سالم (۲۰۰۳). صحیح فقه السنه وادلته و توضیح مذاهب الائمة. قاهره: مكتبه توفیقیه.
- (۱۳) مكارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). بحوث فقهیه. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
- (۱۴) مكارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). كتاب النكاح. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
- (۱۵) طیار، محمد بن عبد الله، مطلق، عبدالله بن محمد، موسی، محمد بن ابراهیم (۱۴۳۲). الفقه المیسر. چاپ اول، ریاض: مدار الوطن.
- (۱۶) علامه حلّی، حسن بن یوسف (بی تا). تذکره الفقهاء. تهران: مكتبه المرتضویه.
- (۱۷) فوزان، شیخ صالح (بی تا). الاحكام الشرعیه للدماء الطبیعیه. بی جا: بی نا.
- (۱۸) فیاض، محمد اسحاق (۱۴۲۶). المسائل المستحدثه. کویت: مؤسسه مرحوم محمدرفع حسین معرفي.
- (۱۹) کاسانی، علاء الدین (۱۴۰۶). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۲۰) کنعان، احمد (۱۴۳۱). الموسوعه الطبییه الفقهیه. چاپ سوم، بیروت: دارالفنانس.
- (۲۱) مجموعه متخصصان علوم شرعی (۱۴۴۲). الفقه الطبی. چاپ پنجم، عربستان: بی نا.
- (۲۲) محسنی، محمد آصف (۱۳۸۲). الفقه و مسائل طبیه. قم: بوستان کتاب.



۲۳) نقیب، حسین بن عبد الحمید (بی تا). حکم الاسلام فی تنظیم النسل و تحدیده. نابلس: جامعہ النجیح الوطنیه.

۲۴) هیئہ کبار العلماء (۱۴۳۴). ابحاث هیئہ کبار العلماء. چاپ پنجم، ریاض: بی نا.

