

## حکمت عملی وضعی و فضیلت ازدواج

(با نگاهی به دیدگاه‌های آیت الله جوادی آملی)

هادی موسوی\*

### چکیده

ازدواج به منزله کنشی که مسیر ورود به نهاد خانواده است در اندیشه اسلامی ذیل دانش حکمت عملی مورد بحث قرار می‌گیرد اما مسأله اینجاست که در فضای اسلامی این فقه است که مشخص کننده شروط و پیوندهای حقوقی ازدواج است. با اینوصف چه ارتباطی میان حکمت عملی و ازدواج برقرار است؟ پاسخی که در این نوشتار بدان می‌رسیم بحث از دانشی در حکمت اسلامی است تحت عنوان حکمت عملی وضعی؛ هدف این مقاله پرداختن به ارتباط میان حکمت عملی وضعی با فقه است؛ فقه، نظامی از دانش است که سلسله‌های حقوقی مختلفی را بواسطه ازدواج به عنوان امور قوام‌بخش به انسان و جامعه شکل می‌دهد. از این رو از یک سو به روشی عقلی اجتهادی آشکار شده است که ازدواج به منزله فضیلت اخلاقی در داخل حکمت عملی وضعی معنا پیدا می‌کند و از سوی دیگر این فضیلت، کمالات فرد انسان و در مرحله دیگر کمالات اجتماعی را در قالب سلسله‌های چهارگانه شریعت ممکن می‌سازد. در واقع این دو نوع از کمال، امری را که در شریعت تحت عنوان حیات طیبه از آن یاد شده است فعلیت می‌بخشد و ازدواج را به مثابه امری اخلاقی قوام‌بخش جامعه مستقر می‌کند؛ این مسیر از سمت اخلاق به سوی جامعه است نه اینکه چون امری اجتماعی است اخلاقی محسوب می‌کند. با این وصف دلیلی که بر غیر اخلاقی بودن ازدواج مطرح شده است رنگ می‌بازد. در نهایت نشان داده خواهد شد ازدواج از طریق حقوق و ظهور سلسله‌های حقوقی محارم، حرمت نکاح، موارث و انساب، جامعه را بر طبق حکمت عملی وضعی قوام می‌بخشد.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق اسلامی، ازدواج اسلامی، فضیلت اجتماعی، جوادی آملی، حکمت عملی وضعی.

\* استادیار گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران (hmousavi@rihu.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۱۱/۱۲)

## مقدمه

در اخلاق اسلامی بحث از فضیلت و رذیلت اخلاقی عموماً ذیل دانشی با عنوان حکمت عملی مطرح می‌شود، اما به جهت حضور دانش فقه در فضای اسلامی همواره این سؤال مطرح می‌شود که واجبات و محرمات، مکروهات و مستحبات و مباحات این دانش چه نسبتی با حکمت عملی دارند؟ در این مقاله نشان خواهیم داد که در دانش اجتهادی به جهت استفاده از منابع کتاب خدا و سنت معصومین علیهم السلام و قوامی که بدین واسطه در این دانش به وجود آمده است نوعی از پیوند فضیلت‌ها با مبانی انسان‌شناختی از یک سو و با مباحث اجتماعی از سوی دیگر رخ داده است. این پیوستار به نحوی است که هم قوام انسان و حیات اخلاقی انسان بدان واسطه است و هم قوام جامعه به عنوان سازمانی اجتماعی؛ این قوام اجتماعی از طریق حقوق ویژه درونی ازدواج و سلسله حقوقی است که ازدواج آنها را در جامعه به وجود می‌آورد. با این وصف ذیل دانش حکمت عملی به فضیلتی اجتماعی از انسان اشاره می‌کنیم که در عین نقشی که در کمال انسانی دارد، سلسله‌ای از پیوندهای اجتماعی را که دانش فقه عهده‌دار بیان آن است برقرار می‌کند. این فضیلت که فضیلت ازدواج است در دانش فقه از آن با عنوان امر مستحب یاد می‌شود؛ با این وصف مسأله اصلی این مقاله بر اینست که چگونه و از چه طریقی ازدواج به مثابه امری اخلاقی هم از نظر اجتماعی و هم از نظر فردی

زندگی فضیلت‌مندانه و در عین حال پایداری را برای انسان به دنبال دارد؟

با این حال در مرحله اول لازم است ما ریشه‌های این فضیلت را در تعریف دینی از کرامت انسان ببینیم و در مرحله دیگر میوه‌های آن را در شاخ‌سار سلسله‌های

حقوقی از جامعه و واقعیت زندگی برداشت کنیم. این فضیلت اجتماعی در موقعیتی است که بواسطه آن سلسله‌های حقوقی چهارگانه در شریعت، امکان وجود پیدا کرده و سپس ساختارهای جامعه بر آن اساس شکل گرفته و تداوم می‌یابند. این پیوستار است که می‌تواند نشان می‌دهد یک فضیلت اجتماعی از چه سنخ کارکردهایی برخوردار است، و چگونه یک فضیلت اجتماعی تنها در دایره زندگی اخلاقی انسان محصور نمی‌ماند بلکه کارکردهایی اجتماعی پیدا می‌کند.

### ازدواج ذیل مقوله فضیلت‌های اخلاقی

شناسایی نسبت ازدواج با حکمت عملی تنها آنگاه میسر می‌شود که آن را به منزله یک کنش و یک انتخاب در نظر بگیریم. از این طریق می‌توان ویژگی‌های این هویت کنشی را در یک نظام فکری منسجم مشخص کرد. وقتی در کتاب/اخلاق نیکوماخوس فهرستی از فضایل را می‌بینیم فضایل به دو قسم فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی تقسیم شده‌اند. در یک زندگی ایدئال و مطلوب، لازم است تمامی فضایل اخلاقی و فضایل عقلی رشد کنند؛ فضایی که به انتخاب (= choice) و عمل (= action) مربوط‌اند. فضایل اخلاقی و فضایل عقلی با یکدیگر ارتباط وثیقی دارند. شناسایی جایگاه حکمت عملی برای دستیابی به فضایل اخلاقی، از ضروریات است. شأن وجودی حکمت عملی دستیابی به فضیلت در هر سه حوزه فردی (تهذیب اخلاق)، خانواده (تدبیر منزل) و کشور (سیاست مدن) است، این در حالی است که بدون داشتن سیرت و منشی فضیلت‌مندانه نمی‌توان به حکمت عملی دست یافت.

واژه انگلیسی character از واژه یونانی charaktēr به معنای علامت حک شده بر

روی سکه اشتقاق یافته و بعدها با یک توسع معنایی به معنای مشخصه تمایزبخش هر شیئی از دیگر اشیاء اطلاق شده است. در کاربرد فلسفی این واژه در زبان انگلیسی، این واژه ترجمه کلمه *ethos* یونانی است. بحث از سیرت و منش<sup>۱</sup> در واقع، نقطه آغاز تمامی مباحث فلسفه اخلاقی این کتاب به شمار می‌رود که تقسیم ویژگی‌های انسانی به فضیلت‌های منش و فضیلت‌های عقل (ne, 21103b)، نقطه عطف این مباحث است. بر این مبنا «فضیلت منش» به معنای *ēthikē aretē* به کار می‌رود که از آن به فضیلت اخلاقی نیز تعبیر می‌شود. (nussbaum, *character*, vol.3: 202).

این دو دسته از فضایل ارتباط تنگاتنگی با هم دارند؛ به گونه‌ای که از یک سو وجود فضیلت عقلانی حکمت عملی، شرط ضروری برخورداری از یک منش کاملاً فضیلت‌مندانه است و از دیگر سو بدون یک منش خوب نمی‌توان واجد حکمت عملی خوب شد (ne, 1095b). به دیگر سخن، حکمت عملی در هر سه قسم آن که عبارتند از تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، راه نیل به فضایل اخلاقی را در اختیار قرار می‌دهد. این امر در صورتی میسر است که منش انسان مزین به فضایل اخلاقی (منش‌واره) باشد. برای نیل به فضایل عقلانی باید واجد فضایل اخلاقی (منش‌واره) بود و نیز برای حصول فضایل اخلاقی (منش‌واره) باید از حکمت عملی برخوردار بود.

مراد از منش یا سیرت، برخورداری از ملکاتی است مرتبط با «عمل» و «انتخاب»؛ که مشتمل است بر مجموعه‌ای از باورها، واکنش‌ها و خواسته‌های انگیزشی. البته این ملکات باید با تلاش شخصی و تربیت اخلاقی حاصل آمده باشد و از این رو هر خصیصه شخصیتی را دربر نمی‌گیرد. عموماً میان ویژگی‌های شخصیتی<sup>۲</sup> و

1. character

2. Personality traits

ویژگی‌های منش‌واره<sup>۱</sup> تفاوت گذاشته می‌شود؛ ویژگی‌های شخصیتی اعم از ویژگی‌های منش‌واره بوده و ناظر به خصایص روان‌شناختی انسان هستند. برای نمونه، افسردگی یا خوشحالی از جمله ویژگی‌های شخصیتی هستند که هیچ‌گونه نگاه ارزشی از نوع اخلاقی در آنها ملحوظ نیست، برخلاف ویژگی‌های منش‌واره که ناظر به فضایل و رذایل اخلاقی هستند؛ مانند شجاعت و سخاوت. در کتاب اخلاق نیکوماخوس فضیلت منش‌واره یا اخلاقی این‌گونه تعریف می‌شود:

فضیلت منش، ملکه یا حالت راسخی<sup>۲</sup> در انسان است که با انتخاب ارتباط دارد و در ما به‌گونه‌ای تعادلی وجود پیدا می‌کند که این‌گزینه‌ها حدّ وسط با تعقل صورت می‌گیرد؛ تعقلی که انسان با استفاده از حکمت عملی برای تعیین حدّ وسط به‌کار می‌برد (NE, 1107a).

تدبیر منزل، دومین قسم از حکمت عملی است که به چگونگی اداره امور منزل و نحوه تعامل مرد با زن، فرزند و خدمتکار می‌پردازد. «منزل» تشکیل یافته از نسبت‌های چهارگانه‌ای است که یکی از آنها نسبت «شوهر و زن» است. بخش اول کتاب سیاست ارسطو به بحث تدبیر منزل اختصاص دارد و مشتمل است بر بحث درباره نسبت همسری، نسبت ارباب و بنده، نسبت پدر و فرزند، و فن به دست آوردن مال (ibid: 1253b).

وقتی در عنوان عام حکمت عملی به مباحث کلاسیک اخلاق اسلامی می‌رسیم هنگامی که از فضیلت بحث می‌شود، نکته‌ای محوری وجود دارد که یکی از مباحث کلیدی شناخت مباحث فضیلت در دوره اسلامی نسبت به دیگر دوره‌هاست. آن نکته لزوم ایجاد فضائل در بستر جامعه است. اشاره به اصل «الانسان مدنی بالطبع» تأکید بر

1. character traits

2. hexis

لزوم رشد فضیلت‌های اخلاقی در بستر اجتماع است. به نحوی که کارکرد این اموری که با عنوان فضیلت‌های اخلاقی از آنها یاد می‌شود در زندگی انسانی از تأثیر بر اشخاص فراتر رفته و با نظام اجتماعی جامعه ارتباط می‌گیرد. اما آنچه که در این بخش برای ما مهم است این خواهد بود که نشان دهیم کارکرد اجتماعی فضیلت ازدواج چگونه از فرد و افراد فراتر رفته و قوام‌بخش جامعه می‌شود.

در جریان کلاسیک اخلاق اسلامی، بسیاری از فضیلت‌ها بیرون از اجتماع بی‌معنا می‌شوند. افرادی که فضیلت را تنها در کنش‌گری‌های فردی و در نسبت با قوام شخصیت شخص می‌بینند منجر به این خواهد شد که فضیلت را در زهد، و ترک مخالفت با مردم و جدای‌گزینی از ایشان می‌بینند. در حالی که فی‌الواقع این سنخ از فضیلت‌جویی بهره‌ای از فضیلت‌های انسانی ندارد. بنابراین تا انسان در فضای اجتماعی شهر (= مدینه)، ساکن نشود عفت و عدالت در او پدید نمی‌آید. در این حالت، قوا و ملکات او معطل باقی می‌ماند زیرا نه به‌سوی خیر برانگیخته می‌شود و نه به‌سوی شر؛ در این حالت انسان به‌منزله جماد خواهد بود. بنابراین انسان عقیف در زندگی همراه با مردم، عقیف می‌شود؛ از همین جهت است که فضیلت‌های انسانی را باید در این جهت اجتماعی ملاحظه کرد. (ابن مسکویه، ۱۳۹۳، ص. ۴۹)

#### فقه به‌منزله حکمت وضعی

در اندیشه اسلامی به‌محض سخن گفتن از اخلاق در زندگی فردی و اجتماعی دانشی متجلی می‌شود که نه تنها اعمال فردی بلکه بسیاری از اعمال اجتماعی انسان جزو موضوعات آن هستند. این دانش چیزی نیست جز دانش فقه. اکنون پرسش اینست که نسبت این دانش با حکمت عملی چیست؟ حکمت عملی در فضای

اسلامی به گونه‌های مختلفی متجلی شده است که یکی از نمونه‌های آن تقسیم‌بندی است که خواجه نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* از آن سخن گفته است. حکمت عملی وضعی و حکمت عملی طبعی دو مسیری از حضور این دانش در فضای اسلامی است. ایشان می‌گویند: «و اما حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدی بود بنظام احوال معاد و معاش ایشان و مقتضی رسیدن بکمالی که متوجه‌اند بسوی آن و آنهم منقسم می‌شود به سه قسم. و ببايد دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی و متضمن نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع.» (طوسی، ۱۳۶۰: ۹-۱۰) ایشان در ادامه این تقسیم‌بندی، از نوعی حکمت عملی یاد می‌کند که مرتبط با طبع انسان باشد و بدان حکمت عملی طبعی می‌گویند: تقسیم‌بندی شناخته شده حکمت عملی با عنوان تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن اشاره به اقسام این سنخ از حکمت عملی دارد. اما ایشان از گونه دیگری از حکمت عملی نیز سخن به میان می‌آورد که با "وضع" مرتبط است و آن را حکمت عملی وضعی می‌خوانند. روشن شدن نسبت ازدواج با این قسم از حکمت عملی بخشی از مسیر کشف ارتباط دانش‌های مختلف اسلامی با یکدیگر است؛

وقتی خواجه نصیرالدین طوسی از امری تحت عنوان حکمت عملی وضعی یاد می‌کند برای روشن شدن حیثیات آن می‌گویند: و آنچه مبدأ آن وضع بود:

اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند؛  
و اگر سبب آن اقتضای رأی بزرگی بود مؤید بتأیید الهی مانند پیغامبر یا امامی آن را نوامیس الهی خوانند و این نیز سه صنف باشد:

اول: آنچه راجع بود با هر نفسی بانفرد مانند عبادات و احکام.  
 دوم: آنچه راجع بود باهل منازل بمشارکت مانند مناکحات و دیگر معاملات.  
 سوم: آنچه راجع بود باهل شهرها و اقلیم‌ها مانند حدود و سیاسات و این نوع علم را فقه خوانند.

بنابراین تقسیم‌بندی سه صنف تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تبدیل می‌شود به سه گانه‌ای که در بالا بدان اشاره شد و همه اینها را دانشی تحت عنوان فقه تحت پوشش خود قرار می‌دهد. با این وصف حکمت عملی وضعی که گونه‌ای از حکمت عملی است از فضیلت‌های انسانی و اجتماعی سخن می‌گوید؛ و این حکمت عملی وضعی دانشی است که ذیل دانش فقه توسعه پیدا می‌کند. با این حال این دانش همه این فضیلت‌ها را در یک نظام فکری منتظم بیان می‌کند. (طوسی، ۱۳۶۰، ص. ۴۰-۴۱)

متناسب شدن حکمت عملی با مسائل اسلام و تلقی معرفت از معصوم به‌عنوان حکیم، بهره‌ایست که در فضای اسلامی از این تقسیم‌بندی به‌وجود آمده است. جایی که گفته می‌شود: حکمت عملی مسائلی است که درباره تهذیب جان، پرورش روح، تزکیه نفس، رشد اخلاق، و همچنین تدبیر منزل، کیفیت بهتر اداره کردن امور خانوادگی.... [و] به هر ترتیب آنچه که به‌کمال انسان برمی‌گردد، آن بحث‌هایی که در تعالی انسان نقش مؤثری دارد، می‌شود حکمت عملی و علی بن ابیطالب در این رشته حکیم نامور بود. (جوادی آملی، ۱۳۶۲، ص. ۶۲)

از آنجا که ازدواج و تشکیل خانواده ذیل حکمت عملی معنا پیدا می‌کند سؤال در اینجا اینست که کارکرد ازدواج در فضای اسلامی از چه مؤلفه‌های ویژه‌ای برخوردار



است که از یک سو با مفاهیم اسلامی زندگی (= حیات طیبه) ارتباط داشته باشد و از سوی دیگر فضیلتی اجتماعی محسوب شود. فضیلتی که نه تنها در فرد حضور دارد بلکه قوام اجتماعی و جامعه بدان واسطه ممکن می شود.

### کارکرد فضیلت اجتماعی ازدواج

با روشن شدن کارکرد اجتماعی فضیلت ازدواج ارتباط ازدواج با مراتب کمال انسانی و تحقق عناصر موجود در تعریف انسان به "حیّ متألّه مائت" ممکن می شود. بدین معنا که در نهاد خانواده است که فضیلت های انسانی و مراتب کمال انسانی محقق می شود. خداوند در شریعت اسلامی ازدواج را در جایگاهی قرار داده است که نظام حقوقی و سلسله های چهارگانه ای در فقه بدان وابسته اند و بالاتر از همه اینکه مسأله ناموس را به عنوان حقّ الله قرار داده است. این گونه از پیوند عناصر فقه با بحث ازدواج نشان از جایگاه آن در حفظ دین داری (= من تزوّج فقد احرز نصف دینه (شعیری، بی تا، ص. ۱۰۱)) و حفظ جامعه انسانی از این طریق است و در نهایت در این نقطه اساسی است که کمال انسانی در حیات طیبه ممکن می شود. با این وصف این فضیلت انسانی آنگاه می تواند به مثابه فضیلتی اجتماعی باشد که کارکردی ویژه در جامعه داشته باشد. در ادامه نشان خواهیم داد که این کارکرد چگونه با ابتناء بر انسان و زندگی انسانی بخش های مختلف زندگی اجتماعی را به یکدیگر پیوند می دهد.

### کرامت انسان و فضیلت و ردیلت اجتماعی

به جهت روش اجتهادی و منابع معرفتی که فقه دارد و همچنین به جهت اینکه آن را حکمت عملی وضعی خواندیم از یک سو لازم است این دانش از فضایل و رداییل سخن بگوید و از سوی دیگر لازم است متناسب با آن تعریفی که در منابع شریعت

از انسان و کرامت انسانی وجود دارد این کار را پیش ببرد. تعریف مرسوم انسان به حیوان ناطق در زبان اهل فلسفه نمی تواند آنچه را که اسلام بر طبق منبع قرآن در نظر دارد پوشش دهد. اگر در ادامه تعریف مرسوم، انسان را حیوان ناطق متأله بدانیم یکی از ویژگی های انسانی، خداشناسی می شود. خداشناسی مقدم بر خداپرستی است. جایگاهی که عبادت در نظام آفرینش دارد اینست که هدف انحصاری خلقت است و نه هدف خالق. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۶۴-۶۵)

از نگاه قرآن کریم غیر از حیات گیاهی، حیوانی و انسانی که در تعریف «حیوان ناطق» آمده است به فصل الفصول دیگری هم نیاز است تا کسی بتواند در فرهنگ قرآن «انسان» به شمار آید. در نهایت آنچه از قرآن به عنوان جنس و فصل انسان به دست می آید تعبیر «حیّ متأله» است. در اینجا جنس انسان، حیوان نیست که با حیوانات مشترک باشد بلکه جنس انسان حیّ است که با فرشتگان همتا می شود و فصل ممیز انسان ناشی از تأله است؛ یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی است. (همان ص. ۱۰۳-۱۰۴) با این وصف برای اینکه انسان از فرشته متمایز شود لازم است عنوان مائت نیز بر این تعریف افزوده شود؛ تا بدین وسیله میرا بودن انسان از جهت انتقالش از این دنیا به دنیای دیگر نقطه تمایز او از فرشته باشد. (همان، ص. ۱۰۹) ویژگی خاص انسان که او را با ملائکه در یک ردیف قرار می دهد به جهت هویت فصلی که دارد امری عَرَضی نیست بلکه از آنجا که فصل مخصص انسان است، امری جوهری است. با این وصف نقش "نوع" سازی را ایفا می کند. از اینجاست که انواع مختلف شکل می گیرند.

حال سؤال اینست که نسبت ازدواج (= نکاح) با این تعریف از انسان چیست؟ اگر

به این سؤال پاسخ گوئیم زمینه برای پاسخ به سؤال بعدی فراهم خواهد شد که چرا ازدواج برای انسان اولاً فضیلت است و ثانیاً فضیلتی اجتماعی محسوب می‌شود، بدین معنا که هم قوام‌بخش مراتب کمال انسانی است و هم قوام‌بخش جامعه و دین. پاسخ از این بخش شروع می‌شود که ما از آن جهت که دارای بدن هستیم مشترکات فراوانی با حیوانات داریم، تحقیقات فراوانی نیز از این جهت در مراکز علمی صورت می‌گیرد که نمونه آن کشف بیماری‌های مشترک میان انسان و حیوان است؛ کاری علمی که امری ارزشمند است. اما محور تعلیم و تعلم جان آدمی است نه بدن و نه مجموع جان و بدن؛ آنکه عالم می‌شود روح است، روح نه مذکر است و نه مؤنث. بنابراین آنکه عالم به اسماء الهی می‌شود جان است نه تن. (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۱) بنابراین انسان در عین اشتراکی که در بخش بدنی با حیوانات دارد با فرشتگان الهی نیز گونه‌ای از سنخیت دارد که لازم است از این جهت نیز مطالعه شود؛ اینجهت ناظر به بخش بدنی و جنبه مشترک آن با حیوانات نیست. ما با ملائکه در اموری شریک هستیم، اگر به ما گفته شده است که «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) درباره فرشته‌ها هم هست که «بِأَيْدِي سَفَرَةٍ \* كِرَامٍ بَرَرَةٍ»؛ (عبس، ۱۵ و ۱۶). (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ج. ۱) در این دو آیه شریفه دو واژه با یک ریشه مشترک وجود دارد. کَرَمًا و کِرَام. اولی در خصوص کرامتی است که خداوند بر بنی آدم عطا کرده است و دومی حکایت از ویژگی کرامتی است که فرشتگان الهی دارند. این کرامت، به‌عنوان ویژگی مشترک میان انسان و فرشته ما را بر آن می‌دارد تا بر لزوم مطالعه فرشتگان و انسان‌ها در نسبت‌سنجی با یکدیگر اهتمام داشته باشیم. در برابر کرامت، امری وجود دارد با عنوان رذالت. خداوند به‌شکل مشترک انسان و فرشته را کرامت

بخشیده و آنها را از رذالت دور کرده است؛ ویژگی که در فرشتگان به شکل تکوینی وجود دارد اما انسان به شکل تشریحی بدان دست پیدا می‌کند؛ اگر انسان نیز مانند ملائکه به شکل تکوینی جزو «کرام برره» بود انسان نیز فرشته‌خو می‌شد در حالی که انسان در حالت اولیه اینچنین نیست.

کرامت، تعبیر لطیف عربی است که ظاهراً معادل فارسی ندارد. کرامت آن بزرگواری و بزرگ‌منشی است که انسان کریم برخوردار است. خداوند کرامت را صفت فرشتگان می‌داند. خدا در توصیف بهشتیان هم از صفت کرامت استفاده می‌کند  
 أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُّكْرَمُونَ (معارج: ۳۵) (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص. ۴۳-۴۴)

اما سؤال اینست که این کرامت چه نسبتی با حکمت عملی وضعی (= فقه) و نظام تشریح حقوق نکاح دارد؟ پاسخ این سؤال را از دو سو می‌توان به دست آورد:  
 اول از این مسیر که حدود تشریحات، مسیر کرامت انسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۹) بنابراین مسیر رسیدن به این کرامت در شریعت و اراده تشریحی الهی نهاده شده است؛

دوم مسیری است که می‌توان در روایات پیدا کرد. در تعبیری جالب از روایات داریم که اگر کسی ازدواج نکند و بمیرد از ارذال امت است. با این وصف روشن می‌شود که عنصر کرامت‌بخش به انسان یا حداقل یکی از اصلی‌ترین عناصر تشریحی کرامت‌بخش به انسان که در صدد بیان فضیلتی اجتماعی است امری است تحت عنوان نکاح و تشکیل خانواده. و این در جایی است که انسان از وضعیت‌های بدنی صرف خارج شده و شبیه به فرشتگان خدا می‌شود؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۴) در اینجا ما در واقع شاهد نوعی از نظام فضائل و رذایل اخلاقی بیان شده توسط حکمت عملی وضعی هستیم.

از آنجا که این مسیر کمال انسانی از طریق شریعت برای او حاصل شده است سطوحی از فصل ممیز متأله نیز برای او حاصل می‌شود. زیرا مسیری را طی کرده است که اله از او خواسته است. مسیری که در شریعت تعیین شده است مسیر کرامت انسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۹)

حال سؤال اینست که آیا ازدواج تا بدان میزان مهم است که کرامت انسان یا حداقل بخش مهمی از کرامت انسانی بدان واسطه به دست می‌آید؟ آیا این همه انسان که ازدواج کرده‌اند همگی جزو «کرام» هستند که در آیه شریفه بدان اشاره شد؟ پاسخ این سؤال در تفاوت میان عنوان ازدواج و نکاح نهفته است.

### بیان حقیقت ازدواج با عنوان نکاح

از آنجا که ازدواج کارکردی در راستای فرشته‌صفتی انسان و در واقع تحقق فصل حقیقی انسان دارد، پرسش اینست که چه نوعی از ازدواج است که انسان را در این مسیر قرار می‌دهد؟ اگر نگاهی به جهان طبیعت و جهان انسان داشته باشیم روشن می‌شود که ازدواج به معنای ارتباط و زندگی مشترک مذکر و مؤنث، بدون شریعت و حتی قبل از شریعت رسول اکرم اسلام وجود داشته است. بسیاری از ادله نفی اخلاقی بودن ازدواج ناظر به مطلق جمع شدن زن و مرد (حال همراه با عشق یا بدون آن) هستند؛ چنانکه یکی از این دست استدلال‌ها را در عناوین بعد مطرح خواهیم کرد. حتی ازدواج در حیوانات نیز وجود دارد، البته اگر نخواهیم بگوئیم که پایه آن در گیاهان است. از این رو آیت الله جوادی آملی به آیه ۲۲ سوره شریفه حجر استناد می‌کنند «أَرْسَلْنَا الرِّیَاحَ لَوَاقِحَ». بدین معنا که ازدواج به عنوان جمع شدن زن و مرد نه تنها ویژگی مختص انسانی نیست بلکه حتی ویژگی حیوانات نیز

نمی‌باشد چرا که این امر در گیاهان نیز وجود دارد. سپس در ادامه این سؤال مطرح می‌شود که کدام گیاه است که بدون ازدواج که به معنای جمع شدن مذکر و مؤنث است میوه می‌دهد؟ پاسخ روشن است؛ حتی می‌توان قدم از این فراتر گذاشت، کدام ابر است که بدون ترکیب با ابری از جنس مخالف باران می‌دهد؟

وقتی پیامبر اکرم فرموده‌اند ما حرف‌های تازه آوردیم پرسش اینجاست که چه نوعی از ازدواج است که چنین کارکرد ویژه‌ای دارد و انسان را در مسیر الوهیت و تحقق فصل مخصص تأله قرار می‌دهد؟ پاسخ اینست که پیامبر فرموده‌اند: النکاح سنتی. (شعیری، بی‌تا، ص. ۱۰۱) یعنی نکاح است که سنت من است. آنچه که پیامبر به‌عنوان شریعت آورده است و با عنوان: «الْنَّكَاحُ سُنَّتِي»، «مَنْ تَزَوَّجَ فَقَدْ أَحْرَزَ نِصْفَ دِينِهِ» مطرح می‌شود گونه ویژه‌ای از ازدواج است که امکان فرشته‌خو کردن انسان، امکان تحقق فصل تأله در انسان و در نهایت امکان احراز نیمی از دین بواسطه آن ممکن است. (جوادی آملی: ۱۳۹۴، ج. ۱) حال پرسش اینست که نکاح اسلامی که گونه ویژه‌ای از تشکیل خانواده است از چه ممیزاتی برخوردار است که درعین اینکه سنت پیامبر است و نیمی از دین است زندگی حیوانی انسان را به سمت زندگی فرشتگان می‌برد. با این‌وصف سخن از نوع ویژه‌ای از زندگی به میان می‌آید.

### فضیلت نکاح و حیات طیبه

نظام‌های اجتماعی آن دست معارف و مکاتب فکری هستند که هرکدام گونه ویژه‌ای از زندگی سعادت‌مندانه را برای انسان طراحی می‌کنند. به‌تعبیر شهید سیدمحمدباقر صدر در وضعیت کنونی جهانی چهار نظام اجتماعی قابل‌تصویر است: سه نظام آن عبارتند از نظام اشتراکی (= سوسیالیسم) نظام سرمایه‌داری

دموکراتیک، نظام کمونیستی. هر یک از این سه نظام برنامه ویژه‌ای برای زندگی سعادت‌مندان انسان دارند که در سطح نظام‌های جهانی هر یک بر بخشی از عالم مسلط شدند. در مقابل این سه، نظام اسلامی نیز گونه ویژه‌ای از زندگی سعادت‌مندان را برای انسان در نظر دارد (صدر، ۱۴۳۳) که با عنوان حیات طیبه از آن یاد می‌کند. بر طبق آیه ۹۷ سوره نحل اگر کسی مؤمن بود و عمل صالح انجام داد خداوند به او حیات طیبه می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص. ۲۹۷) خدا فرمود: «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً»؛ از وجود مبارک حضرت امیر (سلام الله علیه) نقل است که فرموده است حیات طیبه «هِيَ الْقَنَاعَةُ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۹). اکنون پرسش اینست که این دو گزاره چه نسبتی با ازدواج و سپس با خانواده دارند؟ پاسخ را باید در بحث استحباب نکاح (= ازدواج) جستجو کرد. مشهور علمای شیعه قائل به استحباب نکاح هستند؛ این استحباب برای همه مؤمنین است چه کسانی که به ازدواج اشتیاق دارند و چه کسانی که اشتیاق ندارند. از این مسیر می‌توان به فضیلت داشتن خود نکاح فی نفسه نیز دست یافت. استحباب نکاح در این ادبیات، تعبیری دیگر از فضیلت داشتن نکاح است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۱)

اگر کسی مسیری را که شریعت به عنوان عمل فضیلت‌مند بدان اشاره کرده است طی کند حتی اگر مشکل مالی داشت خدا می‌گوید مشکل آن را حل می‌کند: «إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»؛ (نور، آیه ۳۲) در اینجا قناعتی که حضرت امیرالمؤمنین بدان اشاره کرده بود و منطقه ورود به حیات طیبه بود مصداق خود را پیدا می‌کند و آن قناعت در نکاح است. بنابراین ارتباط ازدواج با حیات طیبه در موقعیت اولیه ازدواج فراهم می‌شود. (همان) حال که از منطقه فردی ازدواج عبور

کردیم و آن را شرط کرامت و تکامل انسان دانستیم، نوبت به کارکرد اجتماعی آن و چگونگی این کارکرد می‌رسد.

### کارکرد اجتماعی نکاح از طریق حقوق

حقوق عنصری است که جامعه از طریق آن مرزهای خود را مشخص کرده و بواسطه تنبیه و تشویق‌هایی که در آن قرار می‌دهد از خود محافظت میکند. از این رو حقوق را می‌توان امر تنظیم کننده روابط دانست. (صدر، اقتصادنا، ۱۴۳۴، ص. ۴۲۳) براین اساس فضیلت اجتماعی لازم است ارتباط خود را با حقوق که امر قوام‌بخش جامعه است پیدا کند. حقوق مرزهایی است که بواسطه آن قوام جامعه ممکن می‌شود و نکاح و تشکیل خانواده در برنامه زندگی اسلامی از طریق حضور پرتأثیر در نظام حقوقی موقعیت ویژه خود را تثبیت کرده است. نظام حقوقی برای نظم دادن به زندگی طراحی شده است. بر طبق اموری که در جامعه مطرح هست، می‌توان سلسله سه‌گانه و بلکه چهارگانه‌ای از حقوق را ترسیم کرد که عبارتند از: مال، ناموس، خون و جان؛

سطح اول: مال در درجه ضعیف قرار دارد؛

سطح دوم: حریم زن در درجه متوسط قرار دارد؛

درجه اعلی: خون و کشتن مردم در درجه اعلی قرار دارد.

درجه اعلی‌تر: در برخی موارد مسئله ناموس از مسئله دم می‌گذرد و در این

درجه قرار می‌گیرد.

بر طبق این سلسله مراتب حقوقی، ازدواج را نمی‌توان به منزله امر اقتصادی

دانست؛ اما اینکه ازدواج، امری اقتصادی هست یا خیر را از طریق یک روش



می‌توان به‌دست آورد. این روش عبارت است از:

امکان‌سنجی استفاده از شروط ویژه بیع به‌عنوان عمل اقتصادی برای نکاح بر اساس یک گزاره شرطیه:

اگر احکام ویژه بیع در مورد نکاح جاری بود، امکان لحاظ نکاح به‌عنوان عمل اقتصادی ممکن است و الا ممکن نیست.

در کنش اقتصادی یک‌سری ویژگی‌ها و اصطلاحاً فروعی وجود دارد که مخصوص بیع است. نمونه این امور عبارتند: خیارات؛ یعنی گزینه‌هایی که بر اساس آنها می‌توان بیع را فسخ کرد. حال سؤال اینست که آیا در ازدواج به‌غیر از عیوبی که موجب فسخ نکاح می‌شوند می‌توان خیارات مخصوص بیع را وارد کرد؟ پاسخ منفی است. برای اینکه نکاح صبغه عبادی دارد (شهید ثانی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۸، ج. ۵، ص. ۱۲۰).

پس به‌طور قطع نکاح در مرتبه امور اقتصادی نیست بلکه تصرف در حریم زن است، بدین معنا که این مسأله از سطح مال بالاتر آمده و به‌سطح نفس رسیده است؛ در بعضی از موارد حریم زن از سطح نفس هم می‌گذرد. این را نیز از همان روش پیش گفته می‌توان به‌دست آورد. از آنجا که مال بسیار محترم است، غضب آن حرام است، اما تصرف در مال امکان دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۱) در حالی که در نکاح مسأله به‌گونه دیگری است. زیرا تصرف در اموال دیگری سه راه مصطلح دارد که در نکاح این سه راه با این شرایط وجود ندارد:

۱- عقد قولی؛ (عقد بیع [= بعث و اشتریت] اجاره یا عقود دیگر)

۲- عقد فعلی مثل معاطات؛

۳- رضایت صاحب مال؛ مستند آن نیز این روایت است. «لَا يَجِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ

إِلَّا بِطَبِيبَةٍ نَفْسٍ مِنْهُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج. ۱۴، ص. ۵۷۲)

در این مورد سوم از تصرفات در اموال دیگران، نه معاطات نیاز است نه عقد قولی و نه عقد فعلی، بلکه می‌توان در مال مسلمان بدون عقد قولی یا بدون عقد فعلی تصرف کرد؛ بدین نحو که به محض راضی بودن شخص، می‌توان در خانه‌اش نماز خواند. پس به صرف رضایت صاحب مال می‌شود در مال او تصرف کرد. اما در جریان ناموس، نه تنها با صرف رضایت نمی‌شود، بلکه با عقد معاطاتی هم نمی‌شود که دو نفر تعاطی فعلی بکنند و همسر یکدیگر بشوند، بلکه یک عقد قولی حساب شده لازم است؛ در عقد قولی هم غالب بزرگان نظرشان این است که باید عربی و به صیغه خاص باشد.

گاهی مسئله ناموس نه تنها از مسئله مال می‌گذرد، از مسئله خون و جان هم می‌گذرد؛ زیرا اگر کسی دیگری را کُشت، در اینجا اولیای دم مسلط هستند که قصاص کنند یا مانند آن «مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا»؛ (إسراء، ۳۳) و اگر خطأ یا شبه عمد بود مثلاً دیه بگیرند؛ اما در خصوص ناموس چنین اموری جاری نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۱) از این وضعیت ویژه حقوقی که ازدواج و مسأله ناموس دارد می‌توان دریافت که امری هم‌ردیف دیگر امور اجتماعی مانند معاملات نیست، خصوصاً اینکه در برخی موارد از نظر حقوقی جایگاه برتری نسبت به نفوس و خون پیدا می‌کند.

### عبور از معادله امر اخلاقی با امر اجتماعی

در فضای کلاسیک علوم اجتماعی امر اخلاقی معادلی است برای امر اجتماعی؛ (Durkhiem, 1993:12) اما در فضای اسلامی، چنین معادله‌ای برقرار نیست.

بلکه امر اخلاقی با اینکه مرتبط است با اجتماع اما برآمده از حکمت عملی است. این امر آنگاه روشن می‌شود که رجوعی دوباره داشته باشیم به مبنای تعریف حکمت عملی وضعی. آنجایی که خواجه نصیر در آغاز تعریف حکمت عملی وضعی گفت «و اگر سبب آن اقتضای رأی بزرگی بود مؤید بتأیید الهی مانند پیغمبر یا امامی آن را نوامیس الهی خوانند» بنابراین مبدأ و منبع امر اخلاقی در حکمت عملی وضعی رأی پیغمبر و امام است که بیان کننده قانون الهی است.

بیان سلسله حقوق در اینجا نیز از باب بیان همین هنجارهای ایده‌آل اخلاقی جامعه است. هنجارهای ایده‌آلی که نمی‌توان آنها را از زندگی مردم به دست آورد بلکه قانون الهی بیانگر آن است.

در سلسله حقوق، مسأله حریم زن در رده‌ای بعد از مسأله اقتصادی و قبل از نفوس قرار گرفت اما در یک حالت است که مسأله ناموس از نفوس و دم‌آورد عبور کرده و به منزله حق الله می‌شود. حق الله شدن مسأله ناموس درجایی است که کسی به حریم دیگری تجاوز کرد. در اینجا موقعیت «حقّ الله» است نه «حقّ الناس». بنابراین در اینجا امکان تحقق سلطنتی که برای ولی دم برای مسائل خانواده قرار داده شده است وجود ندارد؛ بدین معنا که دیگر رضایت معتبر نیست؛ اگر محکمه شرع باخبر شود و متجاوز را دست‌گیر کند، حتی اگر خود زن رضایت بدهد مسئله حل نمی‌شود؛ در اینجا تفاوتی ندارد که پدر، مادر، دختر یا خواهر او رضایت بدهند، هنوز مسأله حل نمی‌شود، چون ناموس زن، ودیعه الهی است، حقّ او نیست؛ لذا نه می‌تواند حق خود را واگذار کند و نه اگر کسی به حقّ او تجاوز کرد او می‌تواند عفو کند. این ناموس «حقّ الله»ی است که در اختیار شخص قرار گرفته است؛ در

این حالت، این شخص «امین الله» است، این طور نیست که مالک باشد. «حقّ الله» تنها به دستور «الله» جابجا می شود و تصرف می شود، هر کسی مجاز نیست حریم خود را به دیگری واگذار کند، زیرا او در حقّ الهی تصرف می کند.

بنابراین مسئله ازدواج یک تعهد طرفینی نیست، آنقدر مهم است که سلسله‌های چهارگانه شریعت که بدان اشاره خواهد شد و امثال آن را باید به همراه داشته باشد؛ لذا در شریعت به آن صبغه عبادی داده‌اند. از همین جهت است که بزرگان علما قائل اند در عقد نکاح شرط خیار راه ندارد، زیرا از سنخ عبادات است (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص. ۴۱-۴۲) حتی اگر کسی در مورد نکاح به گونه‌ای عمل کند که گوئی عقد اقتصادی است، یعنی به طور مثال شرط خیار بگذارد، عقد نکاح باطل می شود زیرا امری (= شرطی) را وارد عقد نکاح کرده است که از بین برنده (= فاسد کننده) نکاح است. زیرا نکاح از قبیل معاوضه نیست بلکه از قبیل عبادات است. (شهبید ثانی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۸، ج. ۵، ص. ۱۲۰)<sup>۱</sup> برخورد اقتصادی با عمل عبادی موجب بطلان عمل می شود.

اگر بخواهیم روشن شود که این دست مباحث چه جایگاهی در مباحث اخلاقی و علوم اجتماعی دارد و با چه ادبیاتی در این مورد صحبت شده است، لازم است رجوعی به اندیشمندان کلاسیک علوم اجتماعی و بالخصوص جامعه‌شناسی داشته باشیم. جایی که وظیفه جامعه‌شناس را مطالعه اخلاقی جامعه می دانستند. دورکیم در مقدمه یکی از کتاب‌های اصلی جامعه‌شناسی میگوید:

۱. لأنه ملحق بضروب العبادات، لا المعاوضات (فیبطل) العقد باشتراط الخیار فیہ، لأن التراضی إنما وقع بالشرط الفاسد.

این کتاب بیش از هر چیز به دنبال واقعیت زندگی اخلاقی بر طبق روش‌های علوم پوزیتیویستی است. (Durkhiem, 1984: xxv)

او در نسبت‌سنجی میان هنجارهای اجتماعی و قوانین اخلاقی می‌گوید:  
قوانین اخلاقی هنجارهایی هستند که توسط جامعه تبیین شده‌اند؛ ویژگی الزام‌آوری که نشان آنهاست چیزی جز نفوذ جامعه نیست که خود را به هر چیزی که از جانب جامعه می‌آید مخابره می‌کند. (Durkhiem, 1973:162)

اگر بخواهیم بر غیراختیاری بودن و غیرقابل‌مصلحه بودن برخی حقوق خانواده تبیینی بیاوریم می‌توان در همین فضای کلاسیک جامعه‌شنایی نمونه‌هایی از آن را پیدا کرد. امیل دورکیم تلاش می‌کند تا نشان دهد حقوق خانواده در سطوحی از خود از دست انتخاب اختیاری زن و مرد خارج است؛ یا به تعبیر دیگر برخی امور خانواده صرفاً با رضایت طرفین انجام نمی‌شود. از همین جهت به امری تحت عنوان اجتماع و جامعه که برای حفظ خود مرزهایی را درست کرده و این مرزها همان حقوق هستند استناد می‌کند. البته چنانکه در عبارات بالا نقل شد او این امور اجتماعی را همان امور اخلاقی تعریف می‌کند. به تعبیر دیگر تفاوتی میان امور اجتماعی و اخلاقی نمی‌نهد. به نحوی که نظریه اجتماعی او را می‌توان دیدگاهی در باب اخلاق دانست (Durkhiem, 1993:12). بواسطه این سنخ تبیین‌های اجتماعی بود که جامعه‌شناسی تبدیل به دانشی مستقل و دانشگاهی شد. جایی که امکان مطالعه در مورد هویتی مستقل از افراد که ورای کنش افراد باشد، ممکن شده بود. از جمله استلزامات این نگاه دورکیم به جایگاه جامعه این است که وقتی قانون می‌خواهد در مراعات میان افراد حکمی را اجرا کند، قانون به مثابه نماینده شخص ثالثی عمل نمی‌کند که قصد دارد بین طرفین دعوی بهترین راه‌حل را برای تأمین منافع فردی آنها

ارائه دهد. جامعه در اینجا حتی پیشنهاد مصالحه نیز نمی‌کند. حتی در مواردی مثل طلاق، قانون در پی منافع خصوصی طرفین دعوی نیست. به ادعای دورکیم قضاتی که تقاضای طلاق را بررسی می‌کنند، به این مطلب نمی‌پردازند که آیا جدایی حقیقتاً برای زوجین مطلوب است یا خیر، بلکه به این می‌پردازند که آیا علل و دلایل اقامه شده تحت یکی از مقولات پیش‌بینی شده در قانون قرار دارد یا نه؛ زیرا این یک امر اجتماعی است و این جامعه است که روابط فی‌مابین افراد خانواده را تعیین می‌کند. جامعه به‌عنوان بخشی از وجدان هریک از طرفین دعوی چیزی را در نظر می‌گیرد که به نفع آن ساحت اجتماعی انسان‌هاست و بر اساس آن قضاوت می‌کند. همانطور که زوجین نمی‌توانند ازدواج را به‌میل خود منعقد سازند، همچنین نمی‌توانند آن را به‌میل خود فسخ سازند. (دورکیم، ۱۳۵۹: ص. ۱۳۶) با اینکه جامعه‌شناسی هنوز نتوانسته است تصویر روشنی از چستی این امری که بدان جامعه اطلاق می‌کند (ر. ک: پیرسون، ۱۳۸۰ ص. ۱۳۱-۱۳۲) ارائه دهد، نظام حقوقی اسلام با تأکید بر حق الله بودن مسأله ناموس است که جایگاه واقعی ازدواج را مشخص می‌کند. هویتی که خدا پشتیبان آن است. اما در نظام حقوقی که پوزیتیویست‌ها آن را ترسیم می‌کنند مسأله هویت اخلاقی مبهمی با نام جامعه است که چنین پشتیبانی را انجام می‌دهد. با اینکه از این تبیین جامعه‌شناختی می‌توان در نقد استدلال بر غیراخلاقی بودن ازدواج استفاده کرد اما ما از مسیر دیگری پیش خواهیم رفت.

### گزارش و سنجش استدلال بر غیراخلاقی بودن ازدواج

با توضیح سطوح کارکردی ازدواج به‌عنوان امر فردی، اجتماعی و الهی روشن می‌شود استدلال‌هایی که بر ضد اخلاقی بودن ازدواج مطرح می‌شوند آسیبی به این تصویر از ازدواج به‌عنوان نکاح نمی‌زنند؛ زیرا ازدواج و بالخصوص نکاح اسلامی تنها کارکردی

فردی ندارد بلکه حیثیت اجتماعی و بلکه الهی نیز پیدا می‌کند. در این بخش به یکی از این استدلال‌ها اشارتی داریم: یک استدلال علیه ازدواج وجود دارد که مورد توجه برخی افراد قرار گرفته است. این استدلال از این قرار است که: (الف) اکثر ما به دورنمای ازدواج در غیاب عشق متقابل، به چیزی مانند وحشت یا حداقل چالش بزرگ نگاه می‌کنیم. (ب) عشق متقابل بین ما و همسرمان که در آغاز ازدواج وجود دارد ممکن است به خوبی ادامه پیدا نکند. از این رو (ج) هنگامی که ما ازدواج می‌کنیم، خود را در موقعیتی قرار می‌دهیم که احتمالاً به ازدواجی بی‌عشق از نوعی که ما اذعان می‌کنیم نامطلوب است، می‌رسیم، و این یک اشتباه است. (MOLLER, 2003)

طبق گفته مولر، قرار است او از این استدلال به عنوان استدلالی فلسفی دفاع کند و خود نیز بر ضرورت نگاه فلسفی در این زمینه تأکید دارد؛ پس لازم است از روش خود او برای سنجش استدلال استفاده کنیم. با اینکه امکان تحلیل چنین استدلالی به واسطه روش‌های علوم اجتماعی نیز وجود دارد.

این استدلال در گزاره اول که کبرای قیاس است با چند مشکل منطقی اصلی مواجه است؛ اول اینکه واژه عشق اشاره به یک امر کاملاً درونی و شخصی است و نه قابل اندازه‌گیری یا برهان است و نه محدوده‌های معرفتی و یا احساسی آن مشخص است. به گونه‌ای که مشخص نیست دقیقاً چه مقدار از دوست داشتن یا علاقه را می‌توان عشق یا عشق متقابل دانست. دوم اینکه، این گزاره با یک ادعای استقرائی ناقص (موجبه جزئی) آغاز می‌کند. (اکثر ما...). حال از اشکال سوم و چهارم آن عبور

می‌کنیم؛<sup>۱</sup> از آنجا که در منطق گفته شده است که علوم از کلیات صحبت می‌کنند (طوسی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۳۵) اما این مقدمه مانع بزرگی برای نتیجه کلی است که می‌خواهد بدان برسد؛ بنابراین این مقدمه علاوه بر ابهام‌ها و پیش‌فرضهای اثبات نشده‌ای که دارد هیچگونه کلیت مورد نیاز مدعای خود را ندارد؛ در همین موقعیت ابتدایی بواسطه بی‌اعتباری این مقدمه اول، اعتبار علمی خود را از دست می‌دهد.

اما مقدمه دوم یک قضیه امکانی را بیان می‌کند که ممکن است یک امری که او شرط ضروری ازدواج می‌داند تداوم پیدا نکند. این درحالیست که حتی برفرض پذیرش گزاره اول، قضیه امکانی نافی کل نمی‌تواند باشد، بلکه در نهایت بتواند یک نفی جزئی را نتیجه دهد؛ و در گزاره سوم که نتیجه‌گیری است با یک نتیجه احتمالی ناشی از مقدمه دوم مواجهیم.

نهایت چیزی که این استدلال امکان اثبات آن را دارد بر اساس این اصل که "نتیجه تابع اخس مقدمتین است" در حدود مقدمات جزئی و موقعیتی خود است. بر این اساس می‌توان گفت نتیجه واقعی برآمده از این استدلال این خواهد بود که بعضی از ازدواج‌ها می‌توانند وحشتناک باشند. طبیعی است که این نتیجه، نتیجه منطقی این استدلال است و می‌توان با آن همراهی کرد. از این نتیجه جزئی نمی‌توان حکم کلی در مورد ازدواج صادر کرد.

از این سنجش ساده این استدلال که بگذریم این سؤال را باید از صاحب استدلال پرسید که آیا همه تصمیم‌گیری‌ها و پدیده‌های آینده ما همراه با قطعیت هستند؟ وقتی

---

۱. این مقدمه دو پیش‌فرض اثبات نشده در خود دارد یکی اینکه لازم است ازدواج با عشق باشد و دیگر اینکه ازدواج بدون عشق وحشتناک است.



اصلی تحت عنوان عدم قطعیت در علوم فیزیکی برقرار است، خصوصاً با پایه‌های فیزیکالیستی که فلسفه تحلیلی و برخی دیگر از اندیشه‌های معاصر پیدا کرده است و آگاهی را تنها جابجایی ویژه اتم‌ها می‌دانند (Lane & Lane, 2014, p. 45) این عدم قطعیت در تصمیم‌گیری‌های انسان به‌نهایت خود خواهد رسید. بنابراین اگر قرار باشد انسان تنها در امور قطعی گام بردارد، و تنها چنین کنش‌هایی اخلاقی باشند بر طبق این اصل هیچ‌کاری نباید اخلاقی باشد. در حالی که حکم بر غیر اخلاقی بودن کنش‌هایی که زندگی انسان بدان وابسته است خود حکمی غیر اخلاقی است.

### حفظ سلسله‌های چهارگانه شریعت

اهمیت نکاح در اسلام از این جهت است که بسیاری از اصول حیاتی اعم از اجتماعی و غیر اجتماعی به نکاح وابسته است؛ چنانکه گفته شد نکاح یک پیمان اقتصادی و مانند آن نیست. اینکه نکاح یک بنای مستحکم در شریعت اسلامی است از طریق سلسله‌های چهارگانه احکام اسلامی که متفرع بر این بنا است مشخص می‌شود.

- ۱- سلسله محارم؛ اینکه چه کسی محرم انسان است و چه کسی می‌تواند نگاه بکند؟
- ۲- سلسله حرمت نکاح؛ این سلسله با حرمت تفاوت دارد؛ در این سلسله با اینکه افراد محرم نیستند نکاح آنها حرام است؛ مثل «خواهر زن» (=أخت الزوجه)، جمع بین دو خواهر (=اختین)؛ زائد بر چهار زن دائم و مانند آنها.
- ۳- سلسله موارث؛ این سلسله احکام عظیم فقهی دارد؛
- ۴- سلسله انساب؛ این سلسله بحث‌هایی مانند سیادت، استحقاق خمس، حرمت صدقه و امثال آن را در برابر خود دارد.

همه این سلسله‌ها متفرع بر عقد نکاح است. اگر عقد نکاح بین دو نفر محقق شد،

آن‌گاه سلسله محارم پیدا می‌شود، سلسله حرمت نکاح، سلسله مواریث، سلسله نژاد و انساب نیز پیدا می‌شود؛ به تبع آنها سیادت و امثال آن نیز پیدا می‌شود. اهمیت عقد نکاح نظیر مسئله عقد بیع و امثال آن نیست که یک حکم مالی باشد، بلکه یک حکمی است که چندین سلسله فقهی را به همراه دارد. با این وصف اگر عقد نکاح سلسله‌های فراوان را به همراه دارد، لازم است بیشتر از گذشته به آن اهتمام ورزید تا مسئله عقد نکاح سامان پذیرد. لذا در روایات از نکاح به عنوان بنا و ساختار و بنیان مستحکم یاد شده است که هیچ بنایی در اسلام به اندازه بنای ازدواج نیست. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج. ۳، ص. ۳۸۳) (جوادی آملی، ۱۳۹۴)

این تصویر از ازدواج که از سوئی با تعریف انسان و کمال انسان از یک سو، دین از سوی دیگر و در نهایت جامعه پیوند خورده است موجب شناسایی خانواده به عنوان یک منطقه محوری در دانش اجتهادی و فقهی می‌شود. این واقعیت در جایی است که وجوه مختلف حیات طیبه انسان با یکدیگر پیوند می‌خورد و پایه‌های جامعه بر اساس این نوع ویژه از ازدواجی که مورد نظر اسلام است استوار می‌شود.

## نتیجه‌گیری

از مفاهیم محوری در حکمت عملی و اخلاق بحث از فضیلت است. تا جایی که برخی از مکاتب اخلاقی تنها حول این مفهوم، عنوان مکتب فضیلت‌گرایی را به خود گرفته‌اند. با اینکه در دوره‌های فکری اخیر در هویت مکاتب اخلاقی دگرگونی‌هایی پدید آمد اما هنوز بحث از فضیلت، بحثی اساسی در این مکاتب است. از این رو ما بر آن شدیم تا در مکتب اخلاق اسلامی در بازتعریفی که از حکمت عملی شده است، گونه‌های مختلف حکمت عملی را شناسایی کرده و بر طبق یکی از این تعاریف، بحث از ازدواج به منزله فضیلت اجتماعی را پیگیری کنیم. در این دوره، حکمت عملی به دو قسم حکمت عملی طبیعی و حکمت عملی وضعی تقسیم شد و حکمت عملی وضعی نوعی از حکمت بود که با دانشی با عنوان فقه همسان بود. از این رو بر آن شدیم تا ظرفیت‌های اجتهاد اسلامی برای ترسیم مباحث بنیادین خانواده در سطح نقش آن در کمال انسان و نسبت آن با حیات طیبه را روشن سازیم تا از این طریق، مسیر کارکردهای فضیلت ازدواج در ایجاد سلسله چهارگانه‌ای از حقوق اجتماعی بر پایه نهاد خانواده را نشان دهیم. بدین وسیله تعبیری که از خانواده به عنوان بنیان مستحکم شده است معنا پیدا می‌کند. در این مسیر روشن شد که از مهمترین منابع امر اخلاقی در جامعه اسلامی حکمت عملی وضعی است که در دانش فقه متجلی شده است اما در دیدگاه رایج علوم اجتماعی، امر اخلاقی با امر اجتماعی همسان انگاشته شده است و منبع آن رفتار اجتماعی انسان‌هاست و تغییرات در این رفتارها تغییرات اخلاقی را نیز به دنبال دارد. این در حالیست که منبع در حکمت عملی وضعی رأی انسانی است که

مؤید به تأیید الهی باشد که بیان‌گر ناموس (= قانون) الهی است. این تصویر از خانواده به‌عنوان امری که کارکرد فردی، اجتماعی و عبادی دارد مورد هدف استدلال‌هایی که بر غیراخلاقی بودن ازدواج اقامه برهان کرده‌اند قرار نمی‌گیرد. زیرا این استدلال‌ها نه تنها تصویری از این ازدواج در پیش‌فرض خود ندارند، بلکه حتی در فضای فیزیکالیستی حاکم بر اندیشه فلسفی و علمی جدید نیز توانایی اثبات مقدمات خود را ندارند.

## منابع

۱. ابن مسكويه، احمد بن محمد (۱۳۹۳) تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق، قم: زاهدي.
۲. طوسي، خواجه نصير الدين (۱۳۶۰) اخلاق ناصري، تهران: خوارزمي.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) شرح الاشارات و التنبهات، قم: مطبوعات ديني.
۴. ابن بابويه، محمد بن علي (۱۴۱۳ق) من لا يحضره الفقيه. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۵. پيرسون، كريستوفر. (۱۳۸۰). معنای مدرنيت. ع. سعیدی، تهران: کوير.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۱). زن در آئینه جلال و جمال. تهران: رجاء.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). اسرار عبارات. تهران: الزهراء.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). درس خارج نکاح. قم: اسراء.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). انسان از آغاز تا انجام. س. موسوی تبار، قم: اسراء.
۱۰. حرّ عاملي، محمد بن الحسن. (۱۴۰۹ق) وسائل الشيعة. قم: آل البيت.
۱۱. شعيري، محمد بن محمد (بی تا). جامع الاخبار. نجف: مطبعة حيدرية.
۱۲. شهيد ثاني. (۱۳۸۶ - ۱۳۹۸). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية.
۱۳. صدر، سيد محمد باقر. (۱۴۳۳). فلسفتنا. قم: دارالصدر، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۴) اقتصادنا. قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

15. Aristotle (2009), (NE) the Nicomachean Ethics, Translated by: David Ross, Oxford: Oxford University Press.
16. \_\_\_\_\_ Politics, translated by: W. D. Ross
17. Durkheim, Emile, Emile Durkheim on morality and society, edited and with introduction by: Robert N. Bellah, Chicago & London, the university of Chicago press, (1973).

18. \_\_\_\_\_ Division of labor, London: Mac Millan (1984).
19. \_\_\_\_\_ Ethics and sociology of morals, trans: Robert T. Hall, New York: Prometheus Book, (1993)
20. Lane, A. D., & Lane, D. C. (2014). Adventures in Sciences. Walnut: Andrea Diem-Lane & David Christopher LAN .
21. Nussbaum, Marta. C., (1992), "character", in Encyclopedia of Ethics, Ed by. Lawrence C. Becker, Inc. New York & London, vol.3, p.202.
22. MOLLER, D. (2003). An Argument against Marriage. Philosophy, 79-91. Doi: 10.1017/S0031819103000056.