

اسلام و پرورش شخصیت: تحلیل ابن مسکویه و موضوع حجاب

Islam and the Cultivation of Character in Ibn al-Muqaffa's Synthesis and the Case of the Hijaab

الزابت ام. بوکار^۱

برگردان: دکتر سیده فاطمه موسوی

استادیار گروه روان‌شناسی پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء (س)

Trans: Dr. Seyyedeh Fatemeh Mousavi

Assistant of Professor Of Psychology, AlZhra University, Tehran, Iran
f.mousavi@alzahra.ac.ir

پذیرش: بهمن ۹۴

دریافت: آذر ۹۴

نوع مقاله: تحلیلی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

¹.Elizabeth M. Bucar

Abstract:

Reading the Islamic veil as part of character formation highlights the gendered assumptions in Islamic virtue ethics, since the specific acts required for men and women to cultivate modesty are different. The purpose of this paper is showing that Ibn Miskaway's views open important perspectives on the place of virtue and its cultivation in the Islamic worldview. In particular, they provide a framework within which to revisit the Muslim practice of veiling, thereby allowing us to understand veiling as integral to the development of the virtue of modesty, as well as afford us a nuanced glimpse into Islamic religious theories and practices.

Bucar E. works within the Islamic and Christian traditions on issues of gender, politics, and emergent technologies (new media and medical advances). Her books include *Does Human Rights Need God?* (Eerdmans, 2005), *Creative Conformity: The Feminist Politics of U.S. Catholic and Irish Women* (Georgetown University Press, 2011), and *The Islamic Veil: A Beginner's Guide* (Oneworld Publications, 2012). She is currently

چکیده

عفت فراتر از لباس و یا تعاملات بین-فردی، حالتی است که فرد را در تمامی ابعاد زندگی تحت تاثیر قرار داده، شامل دسته‌ای از رفتارها و حالات چون لباس، حفظ فاصله بین-فردی، و رفتار با دیگران، به‌خصوص رفتار با پروردگار است. ابن‌مسکویه، نظریهٔ پیچیده‌ای در باب کسب فضیلت و ایستادن به اعمال بدنی، درونی‌سازی تمایلات، و تعاملات عمومی فراهم می‌کند. چارچوب نظری وی، هنگامی که در مورد پوشش و عفت به‌کار می‌رود، در رسانه‌ها و گفت‌وگوهای سیاسی مشهور بوده، که طبق آن پوشش صرفاً به‌عنوان یک نماد ما را ترغیب می‌کند تا آن را وسیله‌ای ببینیم که توسط آن فضیلت‌ها ساخته می‌شوند. به‌علاوه، حجاب مدرن نشان می‌دهد که چگونه پرورش فضیلت دربرگیرندهٔ تحول نه تنها در سطح شخصی، بلکه در سطوح بین‌فردی و اجتماعی می‌شود. از این زاویه، عفت و پوشش به ایجاد «منطقهٔ فضیلت عمومی» و درونی‌سازی تمایلات جنسی مناسب در همهٔ افراد از جمله مردان کمک کرده، مانع از آشفتگی و هرج و مرج میل جنسی خارج از ازدواج شده، به‌نوبهٔ خود موجب قوام نهاد خانواده می‌گردد. لذا، پوشش در انظار عام، تنها بخشی یکپارچه از فضیلت به‌اشتراک‌گذارده شدهٔ عفت به‌شمار می‌رود.

مقاله حاضر، فصل هشتم از کتاب مجموعه مقالاتی با عنوان «پرورش فضیلت، رویکردهای

working on two new comparative projects tentatively titled *The Good of Ambiguous Bodies: The Comparative Ethics of Transsexuality and Pious Fashion: The Virtues of Hijabi Fashionistas*. She co-chairs the Comparative Religious Ethics Group at the American Academy of Religion and serves on the board of the Society for the Study of Muslim Ethics.

خداشناسی، فلسفی و روان‌شناسی» ویرایش نانی ای. اسنو (۲۰۱۵) توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد است. وی در حال حاضر در خصوص دو پروژه با عنوان «پسندیده‌بودن بدن مبهم: اخلاق تطبیقی تغییر جنسیت» و «مُد مذهبی: فضیلت‌های مُد حجاب» مشغول به تحقیق است. وی در حال حاضر صاحب کرسی گروه اخلاق تطبیقی دینی در آکادمی آمریکایی دین و عضو هیات مدیره انجمن مطالعه اخلاق اسلامی است.

Keywords: Islam, character, Ibn Miskawayh, virtue

کلیدواژه‌ها: اسلام، شخصیت، ابن مسکویه، فضیلت



مقدمه

با توجه به این‌که بیش از ۸۰ درصد از جمعیت جهان دارای وابستگی‌های مذهبی هستند، مطالعه اخلاق دینی به درک ما از فضیلت^۱ می‌افزاید (انجمن پئو در حوزه مذهب و زندگی عمومی، ۲۰۱۲). سنت‌های مذهبی مستلزم مفروضاتی در مورد ماهیت و شکوفایی انسان و در نتیجه، چیزی است که نیازمند بحث درخصوص فضائل

^۱.virtue

ارزشمند و بهترین روش برای پرورش این فضایل است. مسلماً در اخلاق دینی بهترین کار شناخته‌شده، شکل‌گیری شخصیت است که توسط محققان در سنت مسیحی (هائرواس^۱، ۱۹۸۱ و ۱۹۹۱؛ مک‌ایتایر^۲، ۱۹۸۴؛ هردت، ۲۰۰۸؛ مورفی^۳ و همکاران، ۱۹۹۷) یا فلسفه چینی و آیین کنفوسیوس تولید شده است. با این حال، اشتباه است اگر فرض کنیم که نظریه‌پردازی اخلاقی فضیلت، ابتدا توسط متفکران مسیحی یا چینی صورت گرفته است (ون‌نوردن^۴، ۲۰۰۷؛ آیوانهو^۵، ۲۰۰۰؛ لوئیس، شافر، استالنیگر، و برکسون^۶، ۲۰۰۵؛ استالنیگر، ۲۰۰۶؛ استالنیگر، ۲۰۰۴). در حقیقت، محققان سنن دیگر نیز توجه قابل‌ملاحظه‌ای به فضیلت داشته، و این مقاله درکل بینشی برای مطالعه اخلاقی فضیلت در اختیار می‌گذارد (شافر^۷، ۲۰۱۰؛ شافر، ۲۰۰۴، پندیان^۸، ۲۰۰۹، کئون^۹، ۲۰۰۱؛ سوئرر^{۱۰}، ۱۹۹۸). در این فصل، هدف معرفی یک الگوی شخصیت اسلامی به خوانندگان است: متفکر قرن دهم ابن‌مسکویه. به‌طور خاص، تمرکز من بر روی نظریه فضیلت در اخلاق ابن‌مسکویه و کاربردهای معاصر آن در اعمال روزمره اسلامی مانند حجاب و پوشش^{۱۱} است.

همان‌طوری که پیش می‌رویم، بهتر است دو واقعیت اساسی را در خصوص مطالعه اخلاق در اسلام به خاطر داشته باشیم. اول این‌که در اسلام، وحی، که در قرآن و حدیث به ثبت رسیده است، محتوای خاص اخلاقی را فراهم می‌کند. با این حال، این محتوا محدود است: این محتوای محدود، هم هر معضل اخلاقی ممکن را که یک مسلمان ممکن است با آن مواجه شود، پوشش نمی‌دهد و هم این‌که این منابع مقدس، چارچوب نظری برای بسط و گسترش اخلاق اسلامی کاملاً نیرومند (مانند انسان-

¹.Hauerwas

².MacIntyre

³.Murphy

⁴.Van Norden

⁵.Ivanhoe

⁶.Lewis, Schofer, Stalnaker, and Berkson

⁷.Schofer

⁸.Pandian

⁹.Keown

¹⁰.Swearer

¹¹.veiling

شناسی کامل اخلاقی و یا نظریه استدلال اخلاقی) بیان نمی‌کنند. از این رو نیست که می‌گویند متفکران اسلامی، اقدام به توسعه نظریات نظام‌مندی از فلسفه اخلاق ننموده‌اند، زیرا متکلمانی چون غزالی (م. ۱۱۱۱) و ابن‌سینا (م. ۱۰۳۷) قطعاً مبادرت به انجام این امر نمودند. منظور من این است که سنت اسلامی، همچون دیگر متون مقدس عاری از موضوعات اخلاقی نیست، بلکه، این امر در "علوم" مختلف تخصصی با تمرکز بر اخلاق^۱، تصوف^۲ (معنویت)^۳، تفسیر^۴ (تفسیر قرآن)، فقه^۵ (فقه حقوقی)، فلسفه^۶، آداب^۷ (قوانین و مقررات)^۸، و غیره مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

دوم این‌که، غالباً تصور می‌شود اندیشه حقوقی اسلامی (فقه)، که بر آشکال استدلال، ارزش‌های انتزاعی و کدهای رفتاری تمرکز دارد، شکل غالب برای تأمل در امور اخلاقی بوده، و بسیاری از کارهایی که تحت عنوان "اخلاق اسلامی" نامیده می‌شود، طی پنجاه سال گذشته در غرب (اروپا و ایالات متحده) تولید و به‌درستی به عنوان «فقه» طبقه‌بندی می‌شود. به‌طورکلاسیک، اصل متممیت^۹ در میان تمام علوم اسلامی مشهود است. علاوه بر این، همان‌گونه که در متون و روایات پایه‌ای آن دیده می‌شود، نگرانی‌های فراحقوقی با رشد معنوی، دارای ریشه‌های عمیق در سنت است. برای مثال، اقدامات و سخنان حضرت محمد (ص) و نخستین همراهان وی که در مجموعه احادیث به ثبت رسیده است، نمونه‌هایی مهم از چگونگی شکل‌گیری شخصیت و چگونگی رفتار مسلمانان متقی (بافضیلت) فراهم می‌سازد. یک گزارش حدیثی به‌ثبت رسیده از حضرت رسول (ص) ایمان را با فضیلت به شیوه‌ای صمیمانه بهم مرتبط می‌سازد: "کامل‌ترین شما در ایمان کسی است که در منش به کمال رسیده و با خویشان خویش مهربان‌ترین است" (الترمذی، ۱۹۹۹).

¹.akhlaq (morals)

².tasawwuf

³.spirituality

⁴.tafsir

⁵.fiqh

⁶.falsafa

⁷.adab

⁸.etiquette

⁹.complementarity

اخلاق فضیلت‌ترکیبی از روان‌شناسی اخلاقی، معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، و مانند آن است. این واقعیت که شمار زیادی از فضیلت‌ها باهم عمل می‌کنند، بسیاری از حوزه‌های گوناگون دانش، مشکلی را نه تنها برای اخلاق اسلامی، بلکه برای هر سنت عقلانی ایجاد می‌کند که نظام‌های (رشته‌های) جداگانه‌ای را به رسمیت می‌شناسد. با توجه به سازمان مجزا، به فرض مکمل بودن علوم اسلامی و این واقعیت که عمده کار بر روی اخلاق در حقوق قانونی اسلامی (فقه) صورت گرفته است، این یک چالش خاص برای مطالعات اسلامی معاصر در خصوص شکل‌گیری شخصیت (منش) است. علاوه بر این، در حالی که جداکردن هر یک از نظام‌های (رشته) اسلامی و نامیدن آن به عنوان "اخلاق" عمیقاً مساله‌ساز است، حتی اگر این کار به خاطر مطالعه صورت گیرد، دیگر نمی‌شود از آن تحت عنوان فقه یاد کرد، بلکه گفتار *آداب* است که به مباحث فلسفی و دینی جاری از فضیلت نزدیک می‌شود. *آداب*، به آیین و رسوم اسلامی یا به طور خاص‌تر منطبق با مقاصد ما، با چگونگی کسب رفتار، اخلاق، و شخصیت خوب، مربوط می‌شود. دانش اخیر در اخلاق اسلامی، کار اصلاح و احیای *آداب* را به عنوان یک رشته دانشگاهی آغاز کرده است (متکالف، ۱۹۸۳؛ مولانا اشرف علی تاناوی، ۱۹۹۰؛ کریم‌الله، ۲۰۱۳). من در اینجا امیدوارم با قدمی کوچک، کمکی به این تلاش‌ها نمایم.

برای مواجهه خواننده با انواعی از ادبیات آداب اسلامی به منظور درکی از چگونگی شکل‌گیری شخصیت، بحثم را در دو بخش سازمان‌دهی نمودم. در بخش اول، کار ابن‌مسکویه را معرفی می‌کنم که به طور قطع پدر بنیانگذار چیزی است که *اخلاق فضیلت اسلامی* نامیده می‌شود. وی با درآمیختن فلسفه یونانی با فضیلت‌های معنوی و ایجاد توازن بین ابعاد شخصی و سیاسی شکل‌گیری شخصیت اقدام به بازآرایی دوباره آن نمود، موضوعی که دلالت‌ها و اشاراتی فراتر از مطالعات اسلامی داشت. در بخش دوم، به منظور نشان‌دادن نظریه ابن‌مسکویه در عمل، به مورد حجاب و پوشش اسلامی به عنوان عملی خاص با هدف شکل‌گیری شخصیت ارجاع می‌کنم. اگر چه ابن‌مسکویه به صراحت به نقش حجاب در شکل‌گیری شخصیت اشاره نمی‌کند،

چارچوب‌ها و مفاهیمی را مورد بحث قرار می‌دهد که می‌تواند برای این مطالعه موردی همچون نقش اعمال بدنی در شکل‌گیری شخصیت، اهمیت امیال درونی‌شده، و بُعد اجتماعی کسب فضیلت به‌کار رود.

نظریه فضیلت ابن مسکویه

تهذیب‌الاخلاق^۱ ابن مسکویه (پالایش و تصفیة شخصیت) نمونه‌ای از نوع خاصی از آداب است که هدف آن گردآوری دو منبع وحی اسلامی و قانون فلسفه یونانی در کنار هم است و یکی از اولین نمونه‌هایی از این نوع تهذیب است که ما در دست داریم (زورایک^۲، ۲۰۰۲؛ لیمن، ۱۹۹۸، لیمن و لیمن^۳، ۱۹۹۶؛ فخری، ۱۹۷۵؛ ارکون^۴، ۱۹۶۱-۱۹۶۲). ابن مسکویه در این اثر، اقدام به توسعه نظریه عملی از اخلاق فضیلت نموده که به‌طور انتخابی از فلسفه یونانی برداشت و آن را با آداب و جهان‌بینی اسلامی سازگار کرده است. وی برای بیان و تبیین خود از عناصر اساسی موجود در فلسفه عملی، به‌ویژه کسانی که برآمده از فلسفه نوافلاطونی هستند، جایگاه محوری در اخلاق اسلامی قرار می‌دهد.

ابن مسکویه ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب بن مسکویه در حدود سال ۹۴۰/۹۳۲ پس از میلاد در ری، نزدیکی تهران امروز در ایران متولد شد. وی در موقعیت‌های مختلف خود تا زمان مرگش در سال ۱۰۳۰، از جمله خدمات هفت ساله‌اش به عنوان کتابدار ابن‌العمید، جزئی از طبقه روشنفکرانی بود که در قرن دهم و یازدهم تحت حمایت آل‌بویه رشد و نمو کرد. چنین موقعیت‌هایی به وی فرصت داد تا در مراکز پر جنب‌وجوش فکری آن زمان - بغداد، اصفهان و ری - زندگی کرده و زمان کافی برای پیگیری تحقیق و نوشتن در اختیار وی نهاد.

^۱. Tahdhib al-akhlaq

^۲. Zurayk

^۳. Leaman

^۴. Arkoun

این مسکویه درک خوبی از تنوع تفکر یونانی داشته، و درک می‌کرد که برخی رشته‌ها طبیعی‌تر و کم‌تر گرایش به الهیات دارند، در حالی که رشته‌های دیگر گرایش بیش‌تری به الهیات دارند. از این رو، از فلسفه یونانی در خدمت اندیشه اسلامی در مورد اخلاق استفاده نمود. برای نمونه، این مسکویه متافیزیک افلاطون در مورد روح را به عنوان یک نهاد خودپایدار^۱ و یا جوهری برای ساخت اخلاق خود قبول کرد. همان‌طور که ابن-مسکویه بیان می‌کند، شخصیت حالت دوبخشی از روح^۲ شامل فضیلت طبیعی و اخلاقی است. از یک سو، سرشت ذاتی یک فرد، شخصیت وی را تعیین می‌کند، از سوی دیگر، بخشی از شخصیت "با «عادت»^۳ و خودآموزی^۴» شکل می‌گیرد. آغاز این آموزش ممکن است با تفکر و تأمل همراه باشد، اما پس از آن به تدریج با استمرار در عمل، به استعداد و یک صفت شخصیتی تبدیل می‌شود» (زورایک، ۲۰۰۲).

هر که با اخلاق نیکوماخوسی ارسطو آشنا باشد، پیش از این که ابن‌مسکویه در گفتار دوم خود نامی از فیلسوف یونانی ببرد، دین وی را به این کار در تهذیب-الاخلاق وی تشخیص خواهد داد. وی در فرموله‌سازی چستی فضیلت و چگونگی فرآیند رشد اخلاقی به مقدار زیادی از اندیشه اسطو الهام می‌گیرد. برای ابن‌مسکویه مانند ارسطو، فضیلت‌ها تمایلات مرتبط با قوای روح هستند. فضیلت‌ها از طریق فرآیند خودآموزی، به مثابه یک مبارزه آغاز می‌شود، آن‌ها مستلزم تکرار اعمال اخلاقی، و شکل‌گیری یک عادت (ملکه)^۵ است. عادات خوب، به نوبه خود، به پرورش فضیلت‌ها کمک می‌کند. فضیلت‌ها، صفات شخصیتی هستند که بخش‌هایی پایدار از حالت روحی محسوب می‌شوند، به گونه‌ای که برخورداری از یک فضیلت به نوع خاصی از یک فرد اطلاق شود (هوستهاوس^۶، ۲۰۱۳). به علاوه، یک فضیلت، بر خلاف یک عادت، بر اعمال متعدد اثر گذاشته و در نهایت موجب می‌شود فرد بدون تأمل مبادرت

^۱.self-subsisting

^۲.soul

^۳.habit

^۴.self-training

^۵.malaka

^۶.Hursthouse

به انجام انواع اعمال اخلاقی نماید. پیرو دکترین ارسطو در مورد حدّ وسط، فضیلت-های مطرح شده توسط ابن مسکویه، به عنوان شکلی از اعتدال^۱ یا نسبت بین دو افراط در نظر گرفته می‌شود، به گونه‌ای که عملی فضیلت محسوب می‌شود که از روی اعتدال و میانه‌روی صورت گیرد:

فضیلت‌ها، حد وسط بین دو افراط هستند... به عبارت عام‌تر: مرکز یک دایره در فاصله دور از محیط قرار دارد، و چنانچه چیزی در فاصله دور از چیزی دیگری باشد، باید از این منظر در قطر آن قرار گیرد. به این ترتیب، باید معنای فضیلت را به عنوان یک حدّ وسط دریابیم که بین دو حد و در فاصله دور از آن‌ها قرار دارد (مسکویه، ص ۲۲).

با این حال، اخلاق ابن مسکویه، اقتباس کامل از دیدگاه‌های نوافلاطونی یا نظریه ارسطو نیست. یک تفاوت اساسی، ماهیت فرض شده انسان توسط این متفکران است. برای ابن مسکویه، «هنر آموزش شخصیت (منش).... با بهینه‌سازی اعمال انسان بماهو انسان است» و از آنجایی که اساساً ما موجودیتی مذهبی داریم، کاشت و پرورش منش ما عبارتست از کشف و سپس پیروی از طرح الهی به همان صورتی که در قرآن و سنت پیامبر ظاهر شده است (عمل و گفتار پیامبر در حدیث به ثبت رسیده است) (مسکویه، ص ۳۳). بر عکس، با وجود این که فلاسفه اخلاق مسیحی به تازگی اقدام به اصلاح موقعیت الهی در فلسفه ارسطو نموده‌اند، با این حال، ارسطو لزوماً یک متفکر دینی نیست (هیر،^۲ ۲۰۰۷). برای ارسطو، مثل همه متفکران یونان، انسان به دلیل ظرفیت عقلانی خود و نه در ارتباط با خدا، از توانایی اخلاقی بودن برخوردار است. ابن مسکویه به سادگی، با این ادعا که همه فلاسفه یونانی بر وجود و یگانگی خدا (توحید)^۳ تأکید می‌کنند، این مشکل را حل می‌کند. این یک خطای چاپی نیست که

^۱. moderation ('i'tida)

^۲. Hare

^۳. tawhid

ابن‌مسکویه مفهوم بت‌پرستانهٔ ارسطو از "خدایان" (تیان)^۱ را به عنوان مفهوم توحیدی از "خدا" در کاربرد اسلامی غلط بیان کرده است: لازم به ذکر است که در جهان‌بینی اسلامی شخصیت خوب نه تنها از لحاظ عقلانی اقدام به تشخیص و عمل مناسب می‌کند، بلکه، و مهم‌تر از آن، در رابطهٔ درست با خدا به عنوان جانشین و خلیفه^۲ وی بر روی زمین قرار می‌گیرد. شکل‌گیری شخصیت برای مسلمانان، فرایند تکامل روح برای خداست، همو که کمال مطلق به‌شمار می‌رود. به‌منظور فهمی از پرورش شخصیت در این رویکرد، درک سه اصل اخلاق ابن‌مسکویه مهم است، آن سه اصل عبارتند از: محوریت فعالیت‌های فیزیکی (بدنی)، احتمال درونی‌کردن اشتباهات جنسی، و ابعاد اجتماعی فضیلت. بررسی این سه اصل به نوبهٔ خود در بررسی و تحلیل حجاب عمومی معاصر مفید به‌فایده است.

۱. فعالیت‌های فیزیکی (بدنی)

ادیان نه تنها با اعتقادات درست، بلکه با اعمال درست سروکار دارند. اسلام از این قاعده مستثنی نیست، مسلمانان معتقدند که انجام فعالیت‌های فیزیکی - چون نماز، روزه، زکات^۳ و غیره - «ستون»^۴ زندگی یک مسلمان مومن است. در اخلاق دینی این موضوع به صورتی که در پی می‌آید، تدوین گردیده است: باور، درک، بحث و اقناع برای تغییر یک فرد کافی نیست. رفتارهای تکرارشونده و عادات فیزیکی نیز بخشی از رشد اخلاقی محسوب می‌شوند (متکالف^۵، ۱۹۹۴). همان‌گونه که ابن‌مسکویه بیان می‌کند، میل به انجام یک عمل درست ممکن است در آغاز با تأمل و تفکر همراه باشد، اما پس از آن با انجام اعمال تدریجی و مداوم عمل به استعداد و صفت شخصیتی تبدیل می‌شود (مسکویه، ص ۲۹).

^۱ theon

^۲ vice-regents

^۳ alms-giving

^۴ pillars

^۵ Metcalf

هنگامی که علمای اخلاق دینی در مورد روش‌های تاثیر اعمال بر افرادی که آن‌ها را انجام می‌دهند، صحبت می‌کنند، ما تقریباً همیشه به فلاسفه فرانسوی همچون میشل فوکو^۱ و یا پیر هادوت^۲ ارجاع می‌دهیم. نظرات این متفکران به ما کمک می‌کند توصیف و تبیین کنیم که چگونه طبقه‌بندی اعمال بدنی به عنوان «فن‌آوری‌های خود»^۳ (فوکو^۴، ۱۹۹۰) و «تمرین‌های معنوی»^۵ (هادت^۶، ۱۹۹۵) کیستی و هویت فرد را تحت تاثیر قرار می‌دهد. ایده اصلی این است که اعمال، عامل آن را تغییر و اصلاح می‌کند. به‌همین ترتیب، سجده‌های روزانه در نماز موجب پرورش خشوع و تسلیم در شخص نمازگزار می‌شود؛ روزه ماه رمضان موجب پرورش از خودگذشتگی؛ و زکات موجب پرورش سخاوت در فرد عامل می‌گردد.

ابن مسکویه اعمال فیزیکی بدن را در پرورش شخصیت محوری در نظر می‌گیرد، نقشی که وی در پاراگراف زیر از کتاب تهذیب‌الاخلاق مورد بحث قرار می‌دهد:

حال، از آن‌جایی که روح، الهی و از قوای ترکیبی برخوردار است، در همان زمان، برای حالات خاصی بکار می‌رود و از لحاظ جسمی و الهی به‌گونه‌ای با هم گره خورده‌اند که جز با اراده خالق آن از هم جدا نمی‌شوند... باید دریابید که هر یک از آن‌ها [روح و مزاج] وابسته به دیگری است، با تغییر یکی، دیگری تغییر می‌کند، با سلامتی یا بیماری یکی دیگری به سلامت یا بیماری تغییر وضع می‌دهد. از این رو، باید منشأ بیماری‌های روح را واریسی کنیم... و چنان‌چه در روح نهفته است، باید این بیماری‌ها را به شیوه مناسب آن درمان کنیم. و اگر منشأ آن در مزاج نهفته است، باید تلاش نمود تا به شیوه متناسب با آن بیماری، به درمان آن اقدام نمود (مسکویه، صص ۱۵۷-۵۸).

^۱. Michel Foucault

^۲. Pierre Hadot

^۳. technologies of the self

^۴. Foucault

^۵. spiritual exercises

^۶. Hadot

در اینجا اهمیت‌دادن به عمل بدنی برای فضیلت اختصاصاً در مفهوم دوگانه از انسان ریشه دارد. این مسکویه با استفاده از قیاس سلامت و بیماری برای فضیلت و گناه، اشاره می‌کند که برخی از اعمال ناپسند در نهاد بدنی ما ریشه دارد و بنابراین، باید انتظار داشت که درمان آن شامل مولفه‌های فیزیکی باشد. وی در ادامه به بحث در مورد این که اعمال بدنی چگونه بخشی جدایی‌ناپذیر از شکل‌گیری شخصیت، به‌شمار می‌رود، می‌پردازد، همان‌گونه که فعالیت بدنی بخشی از سبک زندگی سالم است:

یکی از تکالیف اجتناب‌ناپذیر فردی که در جستجوی حفظ سلامت روح است، به‌کار گرفتن خود در وظایف مرتبط با بخش نظری (دانش) همچون بخش عملی است - وظیفه‌ای که طبق آن، وی نباید تحت هیچ شرایطی، فرصت غفلت پیدا کند، به‌طوری که همچون تمرینات بدنی که به دنبال حفظ سلامت بدن است، باید روح را به خدمت بگیرد. همان‌طور که پزشکان برای حفظ سلامت بدن اهمیت زیادی به ورزش می‌دهند، پزشک روح نیز اهمیت بیشتری برای حفاظت از سلامت روح قائل است (مسکویه، صص ۱۵۹-۶۰).

برخی فضیلت‌ها تنها می‌تواند از طریق اعمال بدنی مناسب شکل گیرند، درست مانند برخی ابعاد سلامت بدنی که تنها از طریق ورزش قابل حصول است. ورزش قادر است با تنظیم ضربان قلب، موجب تقویت قلب شده، بلندکردن وزنه موجب افزایش تراکم استخوان می‌شود. این‌گونه اصلاحات فیزیکی، در صورت ضرورت، ممکن است کافی نباشد، اما بخشی از سبک زندگی «سالم / اخلاقی» به‌شمار می‌رود. به‌عبارت دیگر، برای تبدیل شدن به یک فرد بافضیلت، باید امور و فعالیت‌هایی انجام داد. این امر کمی متفاوت از دیدگاه بسیاری از متفکران مسیحی همچون برخی متفکران اسلامی است که بر نقش عمل در رشد اخلاقی تأکید می‌کنند. برای مثال، سنت مسیحیت بر دو امر تأکید دارد: ۱) خداوند عامل پرورش شخصیت ماست (نقش فضل الهی)، ۲) درونیات ویژه فضیلت که کاربردهای آن، به‌صورت «قلب» قابل مشاهده

است (هردت^۱، ۲۰۰۸). این گونه نیست که می‌گویند اخلاق مسیحیت نقشی برای عمل درست قائل نیست، بلکه تمایلی به ایجاد اخلاق حاصل از چنین عملی وابسته به فضل الهی یا حداقل مبتنی بر قصد فرد وجود دارد.

در نظر برخی متفکران اخلاق اسلامی و به‌ویژه کسانی که در سنت صوفی‌گرایانه تحت عنوان تصوف کار می‌کنند، "قلب"^۲ به عنوان کانون رشد اخلاقی فرد به‌شمار می‌رود. نمونه بارز آن نیز قوت‌القلب (تغذیه قلب) المکی^۳ است (سایکو^۴، ۲۰۱۲). با این حال، با مطالعه من، در توجه ابن مسکویه نسبت به شکل‌گیری شخصیت، خداوند تسهیل‌کننده فرایند شکل‌گیری شخصیت نیست. وی می‌نویسد: «وجود ماده انسان به قدرت و نیروی سازنده و خالق آن بستگی دارد... اما بهبود این ماده به انسان سپرده شده و به اراده او بستگی دارد.» (مسکویه، ص ۳۵). به‌علاوه، دیدگاه ابن مسکویه از اعمال بدنی بدین معنی است که اعمال درست که گاهی اوقات برای ایجاد فضیلت ضروری ادراک می‌شود، مستقل از قصد (نیت) و یا «قلب» مؤمن است. در واقع، گاهی به‌نظر می‌رسد که عمل خود موجب پرورش نیت و قصد درست می‌شود. هنوز هم این حس وجود دارد که در آن قصد (نیت) خود ارزش محسوب شود و قطعاً برای اندیشمندان اسلامی، یا لاقلاً برای ابن مسکویه، یک «قلب خوب» لزوماً پیش‌نیاز اعمال بدنی به عنوان بخشی از پرورش شخصیت به‌شمار نمی‌رود. در این دیدگاه، این ایده عدم خلوص اخلاقی نیست که فرد ممکن است نیاز داشته باشد «جعل (تقلید) کند تا زمانی که آن را بسازد»^۵، بلکه بخش طبیعی از روند شکل‌گیری شخصیت محسوب می‌شود.

موضوع اساسی در اینجا این است که آیا قابلیت و ظرفیت انجام خوبی در فاعل (بسیار شبیه به بیمار برای سلامتی) وجود دارد و اگر هست، چگونه این استعداد و قابلیت توسعه پیدا می‌کند. یک گزینه این است که امیال به‌مثابه ظرفیت‌هایی دیده

¹.Herd

².qalb

³.al-Makkssuu t al-qulub

⁴.Saeko

⁵.fake it until you make it

شود، که از طریق اموری چون تکرار فیزیکی (بدنی)، فشار اجتماعی، اراده‌ خدواند و مانند آن بیدار می‌شوند. گزینه دوم این است که تمایلات به‌نحوی توسط چنین نیروهایی ایجاد می‌شود. در این متن به‌نظر می‌رسد ابن‌مسکویه گزینه اول را ترجیح می‌دهد. برای مثال، در ابتدای گفتار دوم از کتاب تهذیب‌الاخلاق، وی به بحث در مورد شیوه‌ای می‌پردازد که در آن یک نوع از شخصیت توسط عادت و خودآموزی به‌دست می‌آید. ممکن است این امر در آغاز با تفکر و تأمل همراه بوده، اما پس از آن با اعمال تدریجی و مستمر به یک استعداد و یک صفت شخصیتی تبدیل می‌شود (مسکویه، ص ۲۹).

موضوعات مرتبط عبارتست از این‌که آیا افراد ۱) به‌سادگی خوب یا بد متولد می‌شوند یا ۲) دارای پتانسیل ذاتی بیش‌تر یا استعداد خوبی هستند. در اینجا ابن‌مسکویه با نظر قداما همسو می‌شود که استدلال می‌کنند: «نه بخشی از شخصیت، طبیعی و ذاتی انسان است، و نه غیرطبیعی است، طبیعی برای چیزی که به آن تمایل داریم، نه غیرطبیعی که آن نیز در نتیجه نظم و انضباط و پند و اندرز با سرعت یا آرام تغییر می‌کند (مسکویه، ص ۲۹)، به عبارت دیگر، "افراد خوب" در مقابل "افراد بد" وجود ندارد.» با این حال، پذیرش ما نسبت به تغییر متفاوت است. به پیروی از ارسطو ابن‌مسکویه مدعی است که «تکرار موعظه‌ها، انضباط و راهنمایی‌های خوب و حاکی از فضیلت برای مردم، نمی‌تواند، اما در افراد مختلف نتایج متفاوت تولید می‌کند: برخی به انضباط پذیرش نشان داده و به‌سرعت فضیلت کسب می‌کنند، در حالی که برخی دیگر علی‌رغم نشان‌دادن پذیرش به‌کندی فضیلت کسب می‌کنند.» (مسکویه، ص ۳۱).

۱. درونی‌کردن اشتهای جنسی

در زمینه سلامت جسمی روح، ابن‌مسکویه همچنین در مورد تمایلات جنسی انسان بحث می‌کند. وی با این مفروضه بحث را آغاز می‌کند که اشتهای جنسی، که وی از آن با عنوان «عشق پرشور» (مسکویه، ص ۱۵۸) و «قوای شهوانی و

^۱.passionate love

سودایی» (مسکویه، ص ۱۶۵) یاد می‌کند- در خود و به‌خودی خود مساله‌ساز نیست. این امر، یکی دیگر از تفاوت‌های بین نگرانی‌های اولیه اسلام و مسیحیت را در مورد اعمال بدنی و در این زمان، اعمال صریح جنسی آشکار می‌سازد. برای مثال، محققان به گرایش برخی از شاگردان مسیح (چون پل) و برخی متفکران اولیه کلیسا (چون آگوستین) برای در نظر گرفتن تمایلات جنسی انسان به عنوان نقص اساسی با در نظر گرفتن سقوط^۲ (هبوط) انسان اشاره کرده‌اند. در نتیجه، شاخه‌ای از اندیشه‌های مسیحیت، تجرد (رهبانیت) را یک فضیلت جنسی ایده‌آل معرفی نموده و اعمال جنسی بین زن و شوهر را با تسامح تنها با هدف تولیدمثل می‌پذیرد (گودرف^۳، ۱۹۹۴؛ مسکویه، ص ۴۴). اسلام درک اخلاقی بسیار متفاوتی از تمایلات جنسی دارد. در حالی که نقل مطرح شده در قرآن در خصوص آفرینش زن و مرد و نافرمانی آن‌ها از خداوند شبیه به روایت آمده در کتاب پیدایش^۴ (کتاب اول انجیل) است، با این تفاوت که نسخه قرآنی آن توسط متفکران اسلامی به‌عنوان «گناه نخستین»^۵ تفسیر نشده که موقعیت تمایلات جنسی انسان را تحت تاثیر قرار دهد (بوکار، در دست انتشار)، بلکه اندیشمندان اخلاق اسلامی مانند یونانیان، غالباً با اشتباه جنسی به‌موازات دیگر تمایلات بدن چون گرسنگی و تشنگی، به‌مثابه یک سائق برخورد می‌کنند که باید در محدوده نگه‌داشته شود، چراکه برای زندگی انسان ضروری است (نوسباوم^۶، ۱۹۹۳). متفکران اسلامی قرون وسطی به اهمیت رضایت جنسی هم در مردان و هم در زنان اشاره نموده و برای این منظور به تشویق و ترغیب شیوه‌های خاصی در همسران همچون عشق‌بازی^۷ و ملاعبه مبادرت نموده‌اند. تجرد راهی برای تقلید از مسیحیت است، در حال که حضرت محمد (ص) نه تنها از چندهمسری برخوردار بوده، بلکه دارای کودکان متعددی نیز بود. در اسلام، فعالیت جنسی بخش مهمی از زندگی کامل

¹.concupiscent and irascible faculties

².Fall

³.Gudorf

⁴.Genesis

⁵.original sin

⁶.Nussbaum

⁷.foreplay

بشر فرض شده، و در نتیجه امتناع از ازدواج نه تشویق شده و نه فضیلت محسوب می‌شود.

با این حال، از آنجایی که اشتهای جنسی انسان بسیار نیرومند است، تمایلات جنسی نیز در اسلام بسیار قانون‌مند در نظر گرفته شده است. بخشی از این مقررات از طریق کدهای قانونی دقیق رخ می‌دهد، که مطابق با آن اعمال جنسی نامشروع (در فقه به شکل آمیزش جنسی بین هر کسی جز رابطه زناشویی و یا بین ارباب و کنیز تعریف شده است) به شدت مجازات می‌شود. مقررات در سطح شکل‌گیری شخصیت نیز به وقوع می‌پیوندد: فعالیت جنسی نامناسب اجتناب شده و در نهایت، نامطلوب به در نظر گرفته می‌شود. ابن‌مسکویه از این موضوع، به عنوان یادگیری خودداری از تحریک اشتهای جنسی یاد می‌کند و نشان می‌دهد که باید «تا زمانی که خود برانگیخته شوند، آن‌ها را ترک کرد» (مسکویه، ص ۱۶۵). وی قصد دارد مطمئن شود که ما بر خاطراتی از لذت متمرکز نمی‌شویم: «این مانند کسی است که موجب تحریک و به هیجان آوردن درندگان وحشی و حیوانات درنده‌خو شده و پس از آن در پی تسکین و آرام‌نمودن آن‌ها برآید. فردِ هوشمند، قرارگرفتن در چنین شرایطی را انتخاب نمی‌کند.» (مسکویه، همان). از این‌رو، تمایل جنسی، میلی طبیعی است که برای کنترل‌شدن باید درونی شود، و نه گناهی که مستلزم ریشه‌کن کردن باشد.

برای کمک به درک دقیق‌تر، می‌توانیم به انواع صفاتی چون غرور و تکبر توجه کنیم که ابن‌مسکویه از آن به ردیلت تعبیر می‌کند: «همان‌طورکه در مقام تعریف غرور برمی‌آییم... [در می‌یابیم که] آن در واقع، یک باور نادرست در خود است که به موجب آن فرد خود را متعلق به مرتبه‌ای بداند که سزاوار آن نیست.» (مسکویه، ص ۱۷۴). غرور حالتی پیچیده است که شامل هم باور اشتباه (استقلال خود) و هم ارزش‌گذاری نادرست (برترینی خود) است. غرور از این جهت ناپسند است که واقعیت اساسی وجودی انسان، یعنی وابستگی وی به دیگران را رد می‌کند.

او می‌داند که خود وی باید از بسیاری از رذایل و نقایص که وی را لکه‌دار می‌کند آگاه باشد، و [باید دریابد] که فضایل میان مردم تقسیم شده و هیچ‌کس نمی‌تواند بدون فضیلتِ دیگران به کمال دست یابد. در نتیجه، وقتی فضیلت‌های یکی به دیگران بستگی پیدا می‌کند، این تکلیف و وظیفهٔ اوست نه این‌که موجب غرور وی شود (مسکویه، ص ۱۷۴).

غرور در پایه و اساس، یک اشتباه خودادراکی^۱ محسوب می‌شود. تمایلات جنسی و در نتیجه اشتها و اعمال جنسی انسان، در مقابل، تایید انسانیت فرد و وظیفهٔ وی در شکل‌گیری شخصیت عبارتست از ایجاد عادات و تمایلات، به طوری که وی از انواع خاصی از تمایلات (چون شهوت برای همسر)، مغایر با تمایل نسبت به دیگران (چون، شهوت برای کسی غیر از همسر)، و بنابراین، عمل به شیوه‌ای خاص (چون، همراهی در رفتار جنسی با همسر)، در مقابل رفتار نسبت به دیگران (چون، عشوه-گری، تماس جنسی، و یا درگیر شدن در اعمال جنسی با شریکی غیر از همسر) برخوردار گردد.

۲. فضیلت به عنوان امری اجتماعی

یک ایراد به اخلاق فضیلت این است که در تمرکز بر شکل‌گیری شخصیت به عنوان یک فرآیند شخصی، می‌تواند از اشکال خودمحوری^۲ حمایت کند (آنا،^۳ ۲۰۰۹؛ هورکا،^۴ ۲۰۰۱؛ تونر،^۵ ۲۰۰۶). نظریهٔ ابن مسکویه در باب فضیلت چالش مهمی به این

^۱.self-perception

^۲.egoism

^۳.Annas

^۴.Hurka

^۵.Toner

انتقاد است، و مدلی است که می‌تواند از چنین مشکلی در آینده اجتناب کند، چرا که وی بر ابعاد اجتماعی، همگانی و سیاسی پرورش شخصیت تاکید می‌کند.

این درست است که بیش‌ترین بخش نظریه ابن‌مسکویه در باب فضیلت بر شکل-دهی شخصیت خود (خودشکل‌دهی)^۱ متمرکز است. در حالی که به نظر می‌رسد تدوین و فرمول‌بندی زندگی اخلاقی به عنوان یک سفر شخصی، برای متفکری چون ابن-مسکویه، سفر معنوی شخصی بوده و تنها بخشی از داستان است. وی درمی‌یابد که آموزش روح در حضور دیگران، با دیگران، و به‌طور ایده‌آل در شکلی از فضیلت به-اشترک‌گذارده‌شده رخ می‌دهد. راه دیگر ارائه این مطلب این است که گفته شود در نظریه ابن‌مسکویه در باب فضیلت، شکل‌گیری شخصیت صرفاً فرایندی شخصی با هدف صرف دست‌یابی به نتیجه شخصی نیست. در واقع، وی کل گفتار پنجم کتاب تهذیب‌الاخلاق را به عشق و دوستی اختصاص داده است:

ما تاکنون از نیاز مردم به یکدیگر سخن گفتیم، و روشن شد که هر یک از آن‌ها تکمیل (به‌کمال‌رسیدن) خود را در دوست خود می-یابند، و چنین ضرورتی ایجاب می‌کند که هر فردی باید در پی کمک و یاری دیگری باشد. دلیل آن این است که بشر با کمبودها و نواقصی پا به دنیا می‌گذارد که می‌بایست اصلاح شود، همان‌طوری که قبلاً نیز توضیح دادم، هیچ راهی برای فرد در میان آن‌ها نیست که بتواند به تنهایی برای تبدیل شدن به فرد کامل اقدام نماید. لذا، این یک نیاز واقعی و ضرورتی مبرم است، وضعیتی که در آن افراد مختلف کنار هم گرد آمده، و از این توافق و هماهنگی اجتماعی به‌وجود می‌آورند، همان‌گونه که همه اندام‌های بدن یک فرد با هماهنگی عمل می‌کنند، [توافق و سازگاری] که برای وی مفید به‌فایده است (مسکویه، ص ۱۲۳).

^۱.self-formation

با توجه به این که ابن مسکویه انسان را ذاتاً «موجودی مدنی»^۱ ادراک می‌کند، چنین تأکیدی بر دوستان شگفت‌آور نیست (مسکویه، ص ۲۵؛ لیمن، ۱۹۹۶؛ لیمن، ۱۹۹۶). این نیز نکته دیگری است که به وضوح نشان می‌دهد وی از دیدگاه ارسطو در مورد ضرورت دوستی برای شکوفایی انسان بهره می‌گیرد (ارسطو، ۱۹۷۶).

دیدگاه ابن مسکویه از مشارکت در جامعه به منظور شکل‌گیری شخصیت به چهار سطح خرد می‌شود: نخست این که، صاحب فضیلت شدن مستلزم حمایت از دیگران و تعامل با دیگران است. ابن مسکویه زندگی حاکی از ریاضت را رد می‌کند: «انسان به عنوان یکی از حیوانات، نمی‌تواند به تنهایی به کمال خود دست یابد. وی، با توسل به کمک تعداد زیادی از مردم باید به زندگی خوب دست یافته و راه درست را دنبال کند.» (مسکویه، ص ۲۵). این موضوع، چیزی بیش از مشاهده دیگران به عنوان الگوی اخلاقی ممکن است. ابن مسکویه فرایندی چندوجهی را توصیف می‌کند که در آن تلاش‌های ما برای شکل‌گیری شخصیت به واسطه روابط میان‌فردی و بافت سیاسی حمایت و تقویت می‌شود:

برای رسیدن به کمال، تلاش خود فرد باید توسط دیگران تقویت شود. فرد خوب باید از دوستانی خوب برای کمک به هدایت وی به افکار و اعمال خوب برخوردار باشد. نمونه‌ای از یک حاکم خوب و مقررات یک جامعه به خوبی مدیریت شده نیز مهم هستند (مسکویه، ص ۴۴).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱.civic being

بنابراین، کناره‌گیری از دنیا به خاطر شکل‌گیری معنوی ایده‌آل نیست، « برای یک انسان ایده‌آل این است که به‌جای فرو رفتن در خود، در دنیا درگیر شده و مشارکت نماید.» (مسکویه، ص ۴۵).

دوم این‌که، فرد برای عمل بافضیلت به دیگران نیاز دارد، تا جایی که حوزه‌های بین‌فردی فعالیت، خود موجد موقعیت‌های حاکی از فضیلت شود. به‌عبارت دیگر، فضیلت درست، نه تنها مستلزم گرایش (میل به انجام)، بلکه فرصت عمل بافضیلت است. ابن‌مسکویه می‌نویسد:

کسی که با دیگران در نمی‌آمیزد و با آن‌ها در شهر زندگی نمی‌کند، قادر نیست اعتدال (میانه‌روی)، جسارت، سخاوت (آزادگی)، یا عدالت نشان دهد. در مقابل، تمامی قوا و ظرفیت‌هایی که فرد به آن مجهز است، چون به جهات خوب یا بد هدایت نمی‌شود، باطل و ختئی است، و هنگامی که این قوا به صفر رسیده و از انجام اعمال مشخص خود متوقف می‌شوند، قوایی که در اختیار اوست به مرتبه اشیاء بی-جان یا افراد مرده تنزل می‌یابد (مسکویه، ص ۲۶).

این متن بر خطر اخلاقی کناره‌گیری از جامعه تاکید می‌کند: وقتی که عمل بافضیلت را با دیگران تمرین نمی‌کنیم، ارزش پرورش درست شخصیت منتفی می‌شود. ابن-مسکویه بعدها در این متن شرح می‌دهد که چگونه تعاملات اجتماعی ما نیز فرصتی برای به‌اشتراک‌گذاری آنچه آموخته‌ایم فراهم می‌کند. وی به نقل از ابوکندی^۱ (م. ۸۷۳)، از ماه و خورشید برای قیاس استفاده نموده، به توصیف این فرایند می‌پردازد (مسکویه، ص ۱۷۰). نور منعکس شده از خورشید باعث درخشش ماه می‌شود، اگرچه به اندازه درخشش و روشنایی خود خورشید نیست. به‌همین ترتیب، عملکرد فضیلت در بین مردم، حتی در حداقلی آن نیز موجب اشاعه و انتقال آن به دیگران می‌شود. این

^۱.al-Kindi

درخشندگی و روشنائی ناشی از فضیلت ما برای دیگران، خود یک عمل بافضیلت است که بدون حضور دیگرانی برای انعکاس درخشش بر آنها ممکن نمی‌شود. سوم این‌که، جامعه و نهادهای اجتماعی به ما کمک می‌کنند تا فرآیند شکل‌گیری شخصیت خود را ببینیم (یا منعکس کنیم) ابن مسکویه باز هم به نقل از ابوکندی - اگرچه به‌خوبی یادآور ارسطو است (ارسطو، ۱۹۸۴) - نشان می‌دهد فردی که در پی فضیلت است، باید دیگران را به‌عنوان آینه‌ای در نظر گیرد که در آن موفقیت و شکست پرورش شخصیت خود را می‌بیند:

جویای فضیلت باید به تصاویر همه‌آشنایان خود بنگرد، گویی این تصاویر، برای وی آینه‌ای است که وی می‌تواند تصویر هریک از آنها را در آن ببیند، چنان‌چه هریک از آنها دستخوش دردی شوند سوءرفتارها را تولید می‌کند. به‌این ترتیب، وی در توجه به هریک از این سوءرفتارها ناموفق نخواهد بود، برای این‌که وی در پی سوءرفتارهای دیگران است. هر گاه، وی شاهد سوءرفتاری در کسی باشد، خود را سرزنش کرده و در حساب‌رسی خود را بسیار سرزنش می‌کند، گویی که خود آن را مرتکب شده است (مسکویه، ص ۱۶۹).

فرض ابن مسکویه براین است که جستجو و پیدا کردن نقاط ضعف اخلاقی دیگران آسان‌تر است (ارسطو، ۳۵-۳۳ B ۱۱۶۹). هنگامی که به نقص اخلاقی در شخص دیگری پی می‌بریم باید تقصیر آن را به گردن خود انداخته، گویی که آن نقصی از خود ماست به تصحیح اشتباهات شخصیتی وی اقدام کنیم. این فرایند ما را عادت می‌دهد که در پی اعمال بد بوده و همچنین آن را برای خود به‌کار بندیم. بنابراین، دیگران به ما کمک می‌کنند تا تلاش خود برای کسب فضیلت و عمل بافضیلت را دیده، بر آن تأمل کنیم.

در نهایت، هرچند ابن‌مسکویه دغدغه کمال فرد را دارد، تا آنجا نگران است که تلاش می‌کند نقشه راه عملی و نظری برای شکل‌گیری شخصیت ارایه دهد، هدف غایی اخلاق فضیلت جامعه‌ای عادلانه با نوعی از فضیلت شراکتی (همگانی) است. در این سطح، فضیلت به عنوان امر اجتماعی نگریسته می‌شود که ابن‌مسکویه فقه را با اخلاق ترکیب نموده به‌گونه‌ای که موجب پیدایش شکلی نهایی از عدالت اجتماعی می‌شود. طبق نظر ابن‌مسکویه، اگر شکل‌گیری شخصیت با فرآیند فردی پرورش شخصیت آغاز شود؛

با سازمان مدنی به پایان می‌رسد، که در آن اعمال و قوا به درستی میان مردم تنظیم می‌شود، در چنین طریقی است که آن‌ها به تعادل و هماهنگی [مانند تعادل در فرد] دست یافته و مردم به شادکامی مشترک رسیده، به همان صورتی که در فرد به‌وقوع می‌پیوندد (مسکویه، ص ۳۷).

شکل‌گیری شخصیت بخشی از تبیین و تقویت اخلاق ویژه مسلمان تلقی می‌شود، که به پایه و اساس ضروری برای عمل سیاسی در زمینه‌های اجتماعی تکثرگرای معاصر ما تبدیل می‌شود.

فضیلت حجاب

حجاب اسلامی هم به دلیل اختلاف نظر مسلمانان در خصوص ضرورت آن و به دلیل معنای آن و قضاوت غیرمسلمانان در مورد آن، همچنان یکی از بحث‌انگیزترین اعمال اسلامی به‌شمار رفته، از این‌رو، یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد مطالعه جامعه دانشگاهی قرار گرفته است. وقتی علمای اخلاق حجاب را مورد توجه قرار می‌دهند اغلب در خصوص خوب یا بد بودن آن در چارچوبی خاص (چون، قوانین بین‌المللی، فمینیسم) به قضاوت می‌نشینند. با این حال، به نظر من، بهترین کارهای علمی در مورد

فضیلتِ حجاب از قضا، توسط علمای غیر حوزه اخلاق نوشته شده است، و بر این امر متمرکز شده است که چگونه حجاب به عنوان یک عملکرد، موجد ویژگی‌های خاص است (محمود، ۲۰۰۵؛ جونز، ۲۰۱۰؛ سیکور، ۲۰۱۲؛ کارکسل و سیکور، ۲۰۱۴).

هنگامی که از زنان مسلمان پرسیده شود چرا سر، بدن، و یا چهره خود را می‌پوشانند، اغلب پاسخ این است که می‌خواهند از دستور نوشته شده در کتاب مقدس اسلام {قرآن} پیروی نموده و با انجام این کار خود را به عنوان زن مسلمان معرفی نمایند. سه آیه معمولاً به عنوان شواهد قرآنی حجاب اسلامی بیان می‌شود: سوره‌های ۳۳: ۵۳، ۳۳: ۵۹-۶۰، و ۲۴: ۳۰-۳۱. با این حال، تنوع بسیار زیادی نیز در میان این آیات به چشم می‌خورد. واژه‌هایی که ترجمه متفاوتی از «پوشش و حجاب» شده است: حجاب^۱ (پرده)^۲، جلباب^۳ (عبا)^۴، خیمار^۵ (چارقد)^۶، که در آن آیات تقاضای داشتن پوشش، با چه اهدافی و پوشش در مقابل چه کسانی، و این که چه هنجارهایی در عمل به مخاطره می‌افتد، را بغرنج می‌سازد. فضیلت‌های گوناگونی چون تواضع، عفت، شرافت، درستی، و ایمان به لباس و پوشش زنان ارتباط پیدا می‌کند، اما چیزی که در این آیات مشترک است، این است که مسلمانان برای تبدیل شدن زنان به افرادی پرهیزکار و بافضیلت، آن‌ها را به عنوان ضرورت برای اعمال بدنی خاص بدن زنان مسلمان تفسیر کرده‌اند (بوکار، ۲۰۱۲).

آیه‌ای که به صراحت بسیار، حجاب را به پرورش عفت و پاکدامنی در زنان پیوند می‌زند، ۲۴: ۳۰-۳۱ است، که اغلب از آن به عنوان آیه حجاب^۷ یاد می‌شود. ما گزارش‌های بسیار معدودی در مجموعه احادیث متعارف داریم که زمینه‌ای برای این کلام وحی فراهم می‌کند، و کسانی نیز که بعدها به عرصه آمدند، مربوط به قرون چهاردهم و پانزدهم بوده، زمانی که اعمال مربوط به حجاب در جوامع مسلمان تثبیت شده بود.

¹.hijab

².curtain

³.jilbab

⁴.cloak

⁵.khimar

⁶.kerchief

⁷.the verse of the hijab

با پیچیدگی بیش‌تر امور، اصطلاحات خاص عربی مورد استفاده در آیه، از معانی مختلف و منازعه‌برانگیزی برخوردار شد.

آیات ۲۴: ۳۰-۳۱ به شرح زیر است:

مردان مؤمن را بگو تا چشم‌هایشان را (از نگاه ناروا) بپوشند و عفت و پاکدامنی پیشه کنند که این برای عفت بیش‌تر آنان است، و البته خدا به هر چه کنید کاملاً آگاه است. و به زنان با ایمان بگو چشم‌هایشان را از نگاه ناروا فروبندند و عفت پیشه خود سازند و زینت خویش را جز آن-چه آشکار است آشکار نسازند و باید که روپوش‌هایشان {خمیار} را به گریبان‌ها {سینه} نزدیک کنند و زینت خویش را نمایان نکنند، مگر برای شوهرانشان، یا پدران و یا پدرشوه‌ران یا پسران و یا پسرشوه‌ران و یا برادران و یا خواهرزادگان و یا برادرزادگان و یا زنان و یا آنچه مالک آن شده‌اند یا بردگانی که آزاد از نیازهای جسمی هستند و یا کودکانی که حسی از شرم جنسی {عورت} ندارند، و مبادا پای خویش را به زمین بکوبند تا آنچه از زینت‌شان که پنهان است ظاهر شود. ای گروه مؤمنان! همگی به سوی خدا توبه برید، شاید رستگار شوید (یوسف علی، ۲۰۰۱).

در طول تاریخ، مفسران قرآن در خصوص درخواست آیه ۲۴: ۳۱ از زنان برای پوشش اختلاف نظر دارند. در برخی دیدگاه‌های حقوقی، حتی صدای زن نیز مصداق عورت محسوب شده است (ابوالفضل، ۲۰۰۱)، اما برای دیگر دانشمندان، تنها سینه، گردن، و سر باید پوشانده شود؛ و برای برخی دیگر هم، تنها اندام تناسلی مصداق عورت به حساب می‌آید (الطبری (م. ۹۳۲)، زمخشری (م. ۱۱۴۴)؛ هافمن، ۱۹۹۸؛ ابن-تیمیه (م. ۱۳۲۸) و البیضاوی (م. ۱۲۸۲) در هافمن، «تفسیر قرآن» ۹۴؛ حجاجی الجراح، ۲۰۰۳).

با وجود چنین مباحثات تفسیری مهم، اکثریت دیدگاه‌ها بر این ایده‌اند که آیات سوره ۲۴: ۳۰-۳۱ به مسلمانان آموزش می‌دهند که چگونه می‌شود مسلمان خوبی بود. چگونه می‌توان شخصیت خود را به‌درستی پرورش داد. چارچوب نظری ابن-مسکویه می‌تواند به ما کمک کند که درک دقیق‌تری در خصوص این‌که این فرایند چطور به‌نظر می‌رسد داشته باشیم. به جای شروع با این پرسش که «آیا زنان مسلمان باید حجاب داشته باشند؟»، من از نظریه ابن‌مسکویه در باب فضیلت برای پاسخ‌گویی به این پرسش استفاده می‌کنم که «حجاب از لحاظ اخلاقی چه کاری می‌کند؟» یا «حجاب، چه نقشی در پرورش شخصیت ایفا می‌کند؟»، به‌طور خاص به‌جای آن‌چه غالباً ادعا می‌شود که حجاب صرفاً نماد بنیادگرایی یا سمبل هویتی است، من این‌گونه درنظر می‌گیرم که چگونه حجاب بخشی از پرورش شخصیت محسوب می‌شود؟ درکی از نقش فضیلت در حجاب کمک می‌کند توضیح دهم چرا حجاب علی‌رغم تصادم با دیگر هنجارهای اجتماعی محلی چون سکولاریسم و فمینیسم، به‌عنوان عملی مشهور و عام در جوامع اسلامی استمرار داشته است. بسیاری از مسلمانان مدعی‌اند که عمل شیوه‌های لازم برای ایجاد فضیلت به شمار می‌رود، همان‌گونه که عمل فضیلت به‌خودی خود این‌گونه است. به‌عبارتی، نظریه فضیلت اسلامی کمک می‌کند توضیح دهیم چرا حجاب می‌تواند یک عمل اخلاقی جدایی‌ناپذیر نه تنها به‌عنوان نمودی برای فضیلت، بلکه برای پرورش فضیلت محسوب شود.

۱. اعمال بدنی: نگاه‌کردن و پوشش

در آیه ۲۴: ۳۰، از مردان و زنان خواسته شده است اگر می‌خواهند در راه و روش خاصی باشند، اعمال خاصی را انجام دهند؛ برای "عفت و پاکدامنی بیش‌تر" عمل "فرو بستن نگاه خویش" را انجام دهند. مفسران قرآنی مایلند فرو بستن چشم‌ها را به شکل استعاری به‌شکل اجتناب از تمایلات به آنچه ممنوع است، تفسیر کنند، اما مسلمانان نیز آن را به‌معنای تحت‌اللفظی آن تفسیر می‌کنند، به‌طوری که عفت و پاکدامنی، در ریشه‌ای‌ترین سطح آن، در مورد این‌که چگونه یک فرد از لحاظ جسمی با

دیگران در تعامل است، ادراک می‌شود. سرافکنندگی فیزیکی^۱ (فروکاستن نگاه‌های خیره) در تعاملات بین‌فردی به‌منظور جلوگیری از صمیمیت و نیز پرورش فضیلت عفت و پاکدامنی توصیه می‌شود.^۲ با نگاه‌نکردن مستقیم به جنس مخالف، نه تنها عشوه‌گری جایز نیست، بلکه علی‌رغم مجاورت فیزیکی، باید فاصله فیزیکی با وی حفظ شود. هر چه یک فرد بیش‌تر به آن عمل کند، بیش‌تر به‌صورت خودکار درآمده، و بیش‌تر در پرورش فضیلت عفت و پاکدامنی موفق خواهد بود.

کاستن از نگاه خیره، یکی از اعمالی است که هم برای مردان و زنان توصیه می‌شود، اما آیه ۲۴: ۳۱ دسته دیگری از اعمال بدنی را از زنان درخواست می‌کند: پوشاندن "زیور آلات". این موضوع اغلب به‌عنوان چیزی مستلزم عمل خاص پوشش تفسیر شده است. از آنجایی که معنای هر دو مفهوم زینت و عورت محل منازعه است، به‌ویژه مفید نیست در آیات ۲۴: ۳۰-۳۱ چیزهایی که یک زن باید با چیزی چون لباس آن را بپوشاند، با این واژه‌ها تعریف شود. خوشبختانه، چند نکته دیگر در مورد مناسب بودن لباس در خود آیه به ما داده شده است. یکی این‌که، به ما گفته می‌شود زنان مسلمان باید جیوب خود را با خمیار بپوشانند. ریشه جیوب، به معنی "بازکردن" و یا "فضای بین" است. هر چند که اغلب به سینه ترجمه می‌شود، از لحاظ فنی به شکاف سینه زن اطلاق می‌شود. خمیار، اصطلاحی است که برخی مفسران از آن با عنوان چادر تفسیر می‌کنند که به نوع خاصی از لباس عمدتاً چارقد اشاره دارد. به عبارت دیگر، این آیه به ما می‌گوید که "شکاف" بخشی از عورت پنهان است و در نتیجه باید توسط پوششی پوشانده شود. مفهوم آن این است که علاوه بر ضرورت وجود شکل خاصی از تعامل فیزیکی برای مردان و زنان (فروبوستن نگاه خیره)، زنان

^۱. مهم است توجه داشته باشید که در اسلام، تسلیم در تضاد با آزادی یک فرد دیده نمی‌شود؛ بلکه، به شیوه‌ای که برای کسانی که در مورد مفاهیم مسیحی فضیلت کار می‌کنند، آشناست، تسلیم ما در برابر خداوند، همان وضعیت آزادی واقعی ماست.

^۲. در جای دیگری در قرآن (برای مثال، ۳۳:۳۳)، عفت در برابر تبرج؛ شکل بارزی از عشوه‌گری شامل خرامیدن، خودنمایی کردن و به‌رخ کشیدن با هدف جلب توجه، پهلوی هم قرار گرفته است.

باید به شیوه‌ای بپوشند که برای پرورش عفت و پاکدامنی، بخش‌هایی از بدنشان (حداقل سینه) را بپوشانند.

همان‌گونه که توسط ابن‌مسکویه شرح داده شد، بسیاری از زنان مسلمان محجبه گزارش می‌کنند که عمل فیزیکی پوشش و رعایت حجاب در آغاز دشوار است و تلاشی آگاهانه را طلب می‌کند، اما پس از مدتی، یک زن به عادت (ملکه) دست می‌یابد، به‌طوری که وی به حجاب و پوشش تمایل داشته و از بدون حجاب بودن احساس آزرده‌گی می‌کند. برای نمونه، یک مرم‌شناس به نام صبا محمود در کتابش در مورد جنبش پرهیزکاری مصر به آنچه در پی می‌آید، استناد نموده و به توصیف تجربه فردی در مورد حجاب می‌پردازد:

درست مانند در حجاب‌قرارگرفتن است. در ابتدا وقتی حجابی به تن می‌کنید، موجب آزرده‌گی شما شده، و تمایلی برای پوشدنتش ندارید، مردم می‌گویند که با حجاب مسن‌تر شده و غیرجذاب به‌نظر می‌رسید، نمی‌خواهید ازدواج کنید و هرگز همسری پیدا نمی‌کنید. اما شما باید حجاب داشته باشید، اول به این دلیل که فرمان خداست و بعد این‌که از درون یاد می‌گیرید بدون حجاب احساس شرم و حجالت می‌کنید، و اگر آن را بردارید، تمام وجودتان احساس ناراحتی می‌کند (محمود، ص ۱۵۷).

این زن شکل‌گیری موفقیت‌آمیز شخصیت را از طریق عمل بدنی توصیف می‌کند. حجاب به تن کردن در آغاز حسی غیرطبیعی در وی ایجاد می‌کند، چرا که بدین‌وسیله احساس غیرجذاب بودن داشته، که نشان می‌دهد برخوردار از درجاتی از احساس غرور است، اما پس از تکرار، این برداشتن حجاب است که حس غیرطبیعی ایجاد می‌کند، امری که نشان می‌دهد گرایش‌ات مرتبط با حجاب چون عفت و پاکدامنی، و یا به بیان وی، شرم و حیا، به‌شکل موفقیت‌آمیزی پرورش یافته‌اند.

۲. درونی کردن اشتباهات جنسی: اجتناب از لذت‌های نامشروع

از بسیاری از آیاتی که در حمایت از حجاب زنان مسلمان آمده است، تنها آیه ۱۴: ۳۱ است که حجاب را با عفت جنسی پیوند می‌زند (در مقابل موضوع حفظ حریم خصوصی و امنیت به ترتیب در آیات ۳۳: ۵۳ و ۳۳: ۵۹-۶۰). بسته به این‌که عورت (اندام تناسلی و یا بخش‌های آسیب‌پذیر) را چگونه ترجمه کنید، در این آیه از تمایلات جنسی به صراحت سخنی به میان نیامده است. با این وجود سرخ‌ها و اشاراتی وجود دارد که به ما می‌گوید عفت و پاکدامنی در اینجا به‌درستی با دستور تعاملات بین مردان و زنان سروکار دارد. برای نمونه، عمل پوشش به زنان و نه مردان اختصاص داده شده است. به علاوه، به چند دسته از مردان اشاره شده است که زنان ضرورتی برای پوشش در مقابل آن‌ها ندارند، کسانی که عمدتاً شامل بستگان نزدیک مذکر (پدر، پدرشوهر، پسر، پسرخوانده، برادر، برادرزاده)، خدمتکاران مرد (هر دو برده و خواجه)، و پسران جوان. این‌ها مواردی است که در آن فرض بر این است زن و مرد به یکدیگر تمایل جنسی نداشته و در نتیجه خطر تمایلات جنسی نادرست و یا اعمال نامشروع جنسی بین آن‌ها وجود ندارد.

ابن مسکویه در تهذیب‌الاخلاق به‌طور خاص در مورد حجاب بحث نمی‌کند، اما درک وی از تمایلات جنسی می‌تواند به توضیح این‌که چرا این عمل تا این حد برای مسلمانان مهم است، کمک کند. چنان‌که دیدیم، ابن مسکویه شهوت را یکی از تمایلات و اشتباهات انسان در نظر می‌گیرد، میلی که از ظرفیت مشکل‌آفرینی برخوردار است، اما گناهی نیست که نیازمند ریشه‌کن کردن باشد. اشتباهات جنسی، همان‌گونه که متصل به انسان است، باید به‌نحوی آموزش داده شود که اعمال فرد را تحت کنترل خود درنیاورند. این امر می‌تواند به توضیح «چرایی» آیه ۲۴: ۳۱ کمک کند، این‌که چرا به زنان گفته شده است نگاه‌های ناروای خود را فروبندند، از نمایش زیورآلات خودداری کرده، سینه‌های خود را بپوشانند. این‌ها راهنمایی‌های آشکاری است، کتاب راهنمایی برای شکل‌گیری شخصیت است. با تکرار این اعمال، زنان به خود متذکر می‌شوند که

اشتهای جنسی خود را بیدار نکنند، تا بدین وسیله موجب برانگیختن مردان پیرامون خود نشوند.

در نهایت، اگر ما آیه ۲۴: ۳۱ را نقطه عطف ابن مبحث به شمار آوریم، بدن زنان از حیث ظرفیتی که برای برانگیختن تمايلات نیرومند جنسی مردان دارد، مسأله ساز محسوب می شود. مسأله فی نفسه در زیبایی زن نیست، بلکه موضوع زیبایی و زینت پنهان است - یعنی؛ جنبه های زیبایی فیزیکی و افزایش برانگیختگی جنسی ناشی از این زیبایی در دیگران. اگر حجاب است موجب پرورش عفت جنسی می شود، پس هدف این عمل عبارتست از (۱) تغییر در شیوه نگاه زنان به مردان؛ (۲) تغییر در شیوه نگاه مردان به زنان؛ و در نهایت، (۳) دست کشیدن از دیدگاهی که زنان در آن به عنوان اشیاء جنسی ادراک می شوند.

۳. حجاب به عنوان عملی اجتماعی: حجاب در انظار عمومی

من چهار روش را که در آن اخلاق ابن مسکویه دیگران را برای پرورش شخصیت ضروری می داند، با فراهم نمودن یک حوزه برجسته می کنم، (۱) با فضیلت شدن؛ (۲) انجام عمل فضیلت آمیز، (۳) دیدن فضیلت خود ما، و (۴) ایجاد فضیلت همگانی. از این حوزه ها می توان برای نشان دادن این که حجاب به عنوان یک عمل اخلاقی در فضای عمومی رخ می دهد، استفاده نمود. اول این که، زنان فقط وقتی می توانند باحجاب و داشتن پوشش بافضیلت شده و عمل فضیلت آمیز انجام دهند که چنین عملی در محیطی اجتماعی صورت پذیرد. هر دو اقدام مرتبط با پرورش عفت که در آیات ۲۴: ۳۱-۳۰ مورد بحث قرار گرفت، چون فروستن نگاه خیره و پوشش به طریقی خاص، بی معنی هستند مگر این که در مقابل دیگران انجام شود. پاکدامنی و عفت فضیلتی نیست که به تنهایی یا در خلوت خانه های ما پرورش یابد، حتی فضیلتی نیست که بتوان آن را با دوستان یا خانواده خود پرورش داد، واقعیتی نیست که در حضور مردان اعضای خانواده یا بردگان برجسته شود، افرادی که پوشش در مقابل آنها ضرورتی ندارد؛ بلکه، عفت و پاکدامنی مستلزم پرورش عادت از طریق تعامل با غریبه هاست.

دوم این‌که با توجه به ابهام متنی در مورد این‌که برای حجاب‌گرفتن چه باید پوشید، جامعه نمونه‌هایی لازم از نحوه حجاب برای یک زن فراهم می‌کند تا از آن تقلید کند. همانطور که در بالا ذکر شد، سه کلمه مختلف عربی در قرآن شامل حجاب، جلباب و خیمار استفاده شده که مصداق حجاب اسلامی ترجمه شده است. خیمار و جلباب حداقل به اقلامی از لباس اشاره دارد که البته یکسان نیستند. جلباب، اغلب به عنوان عبا ترجمه شده است، اما هیچ راهی نیست تا بدانیم به چه شکلی از جلباب در قرن دهم در آیه ۳۳: ۵۹ اشاره شده است. کلمه خیمار چارقد است، و در آیه ۲۴: ۳۱ به‌طور خاص به پوششی اشاره دارد که سینه وی را می‌پوشاند، اما این نیز هیچ راهنمایی‌ای در مورد سبکِ روسری که یک زن مسلمان باید بپوشد، ارائه نمی‌کند. معنای قرآنی عام از حجاب، که در ۳۳: ۵۳ در اشاره به حفاظت از حریم خصوصی همسران پیامبر استفاده شده است، ممکن است اصلاً به لباس ارجاع نداده، بلکه به موضوع تفکیک^۱ اشاره داشته باشد. این ابهام بدان معنی است که متن مقدس راهنمایی‌های عملی در مورد آنچه یک زن مسلمان برای داشتن عفت چه بپوشد، ارائه نمی‌کند. وی فقط می‌تواند با مشاهده دیگر زنان مسلمان در خصوص نحوه پوشش یاد بگیرد. سیمونا ترسینگی^۲ (۲۰۰۵) از مفهوم «آموزش افقی»^۳ استفاده می‌کند تا در مورد شیوه پذیرش حجاب در بافت‌های اروپایی صحبت کند. برای مثال، در اندونزی، حجاب به‌طور فزاینده‌ای در ده سال گذشته، در میان زنان جوان رایج شده است، این اغلب زمانی است که مادران و مادر بزرگ‌های آن‌ها خود دارای حجاب نبودند. در چنین شرایطی، دختران با مشاهده و تحسین همسالان خود آن را یاد گرفته‌اند.

سوم این‌که، جامعه، و به‌طور خاص تعاملات اجتماعی ما با دیگران در جامعه، می‌تواند به ما کمک کند که شخصیت خود را محک زده و مورد سنجش قرار دهیم. این مسکویه معتقد است که قضاوت دیگران آسان‌تر است، بنابراین هدف ما این است که به قضاوت اخلاق اعمال دیگران نشسته و سپس این قضاوت را برای خود اعمال

^۱.separation

^۲.Simona Tersigni

^۳.horizontal pedagogy

کنیم. عملی مانند حجاب در مناسبات عام به خصوص مناسب درگیر شدن در ارزیابی‌های عمومی و همگانی است، زیرا که یک عمل بصری و قابل‌رویت است. به محض این‌که شروع به پوشیدن عفت می‌کنیم، اعمال مربوط به پوشش دیگران پیرامون ما همچون آینه‌ای عمل می‌کنند که ما موفقیت خود و نیز این‌که در کجای فرایند پرورش شخصیت قرار گرفته‌ایم را در آن مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

در نهایت، ایده ابن مسکویه در مورد بُعد مشارکتی و همگانی فضیلت، همچنین می‌تواند برای کمک به توضیح نقش حجاب عمومی در جهان معاصر مورد استفاده قرار گیرد. برای ابن مسکویه، پرورش شخصیت یک فرد، اولین گام برای کسب فضیلت است، اما درکی از هدف غایی این پرورش این بود که جامعه‌ای داشته باشیم که در آن افراد به طور مشارکتی، اعمالی خارج از عادت نموده، جامعه‌ای بافضیلت خلق کنند. در خصوص حجاب عمومی، حجاب نه تنها شخصیت زنی را شکل می‌دهد که آن را به تن می‌کند، بلکه به ایجاد «منطقه فضیلت عمومی» کمک می‌کند که در خدمت درونی‌کردن تمایلات جنسی مناسب در همه افراد از جمله مردان عمل می‌کند. نگاهی به ایران بیندازید، جایی که در آن برای تمام زنان شامل ایرانیان غیرمسلمان و بازدیدکنندگان غیرایرانی حجاب در مجامع عمومی الزامی است. تصمیم رهبران ایران بر این است که داشتن حجاب برای اکثریت زنان کافی نیست، بلکه همه زنان باید حجاب داشته باشند، همچنین کافی نیست که یک زن در مقابل دیگران، بلکه باید با دیگران حجاب داشته باشد. به همین دلیل بود که مقامات ایرانی از من خواستند هنگام انجام تحقیقات میدانی خود در ایران، حجاب داشته باشم. حجاب من همچون حجاب متقی‌ترین زنان ایرانی، تنها بخشی یکپارچه از فضیلت به‌اشتراک‌گذارده شده عفت بود.

نتیجه‌گیری

ابن مسکویه، نظریه پیچیده‌ای در باب کسب فضیلت و ایسته به اعمال بدنی، درونی‌سازی تمایلات، و تعاملات عمومی فراهم می‌کند. چارچوب نظری وی، هنگامی که در مورد حجاب به کار می‌رود، در رسانه‌ها و گفتمان سیاسی مشهور بوده، که حجاب

صرفاً به‌عنوان یک نماد ما را ترغیب می‌کند تا آن را وسیله‌ای ببینیم که توسط آن فضائل ساخته می‌شوند. به‌علاوه، مورد حجاب مدرن نشان می‌دهد که چگونه پرورش فضیلت دربرگیرنده تحول نه تنها در سطح شخصی، بلکه در سطوح بین‌فردی و اجتماعی می‌شود. این امر، در درجه اول، نشان‌دهنده علاقه عمیق به سنت در این مورد است که چگونه عمل درست موجب ساخت مسلمانانی بافضیلت و متقی، تقویت روابط بوده، و به ایجاد جامعه‌ای عادلانه و باثبات کمک می‌کند. در مرتبه دوم، چرایی برجسته و مهم بودن ممنوعیت‌های مربوط به حجاب را برای بسیاری از مسلمانان نشان می‌دهد: ممنوعیت‌هایی که به‌مثابه از بین بردن ظرفیت زن، خانواده، و حتی جامعه نه فقط برای بافضیلت بودن، بلکه حتی برای تبدیل شدن به یک مومن بافضیلت تفسیر شده است. سوم این‌که، چارچوب حجاب به عنوان بخشی از یک پروژه اخلاقی اجتماعی، به درکی از چرایی منازعه‌آمیز بودن آن در برخی فرهنگ‌ها کمک می‌کند. برای حامیان حجاب، غیرقانونی‌اعلام نمودن حجاب عمومی زنان، مانع از پرورش شکل اجتماعی و همگانی فضیلت می‌شود. برای مخالفان حجاب، حجاب عمومی اخلاق مدنی را به‌گونه‌ای تحت تاثیر قرار می‌دهد که مانع از سکولار شدن کامل فضای عمومی می‌شود. با این حال، هر دو طرف بر این امر توافق دارند که عمل وابسته به پوشش، اخلاق به اشتراک‌گذارده شده ملت را تحت تاثیر قرار می‌دهد.

یکی از راه‌هایی که در آن نظریه و عمل اخلاقی در مجامع علمی به هم مرتبط می‌شود این است که نه تنها نظریه موجب روشن و درخشش بیش‌تر عمل می‌گردد. در این مورد، درک این مسکویه از فضیلت به تبیین اهمیت حجاب در پرورش شخصیت کمک می‌کند. بلکه عمل می‌تواند همچنین مفروضات و یا محدودیت‌های بیان‌نشده هر نظریه خاص را نشان دهد. موضوع حجاب این کار را برای نظریه‌ابن-مسکویه در باب فضیلت انجام داده، دو سمت و سوی مهم آتی برای تحقیقات پیشنهاد می‌کند.

پرتال جامع علوم انسانی

مفروضه: فضیلت به عنوان امری جنسیتی

از آنجایی که اعمال خاص مورد نیاز برای مردان و زنان در پرورش عفت و حیا متفاوت است، قرائت حجاب اسلامی به عنوان بخشی از شکل‌گیری شخصیت، منجر به برجسته‌شدن مفروضه‌های جنسیتی در اخلاق فضیلت اسلامی شده است. برای مثال، در آیات ۲۴: ۳۰-۳۱، هم مردان و هم زنان به رعایت عفت و حیا هدایت شده‌اند؛ با این حال، با توجه به اختصاص زمان قابل‌ملاحظه‌ای برای بحث در مورد عفت زنان در متن مذکور، با مردان و زنان رفتار کاملاً متفاوتی مشاهده می‌شود. به مردان و زنان گفته شده است که نگاه ناروای خود را فروبندند، اما اقدامات اضافی‌تری از زنان نسبت به خود (پوشاندن سینه و عورت) و نسبت به دیگران (چون ممنوعیت جلب توجه دیگران) خواسته شده است. در این آیات، همچنین زیبایی و زینت زنان به عنوان مانعی در برابر تحقق هنجارهای عفت و حیا ادراک می‌شود.

باربارا متکالف (۱۹۹۴) مورخ اسلام که به‌طور گسترده در مورد نقش شکل‌گیری شخصیت در جنبش‌های مذهبی هند نوشته است، معتقد است که اساساً در اسلام اخلاق فضیلت به‌طور برابر مورد توجه بوده است: هر فرد قادر است شخصیت عالی اخلاقی را در خود پرورش دهد. آموزش رسمی، وضعیت اجتماعی، جنسیت و نژاد هیچ‌یک مانع یا تضمینی برای پرورش موفقیت‌آمیز شخصیت ایجاد نمی‌کند. شکل-گیری شخصیت به‌درستی شکل‌گیری «به‌دور از سلسله‌مراتب نادرستی از عادات و تکبر» ادراک می‌شود (ص ۷۰۸). در حالی که این امر برای نظریه ابن‌مسکویه در خصوص رسیدن به کمال اخلاقی درست است، اما یک استثناء عمده مطرح است: تفاوت جنسیتی. در اسلام، روند شکل‌گیری شخصیت جنسیتی است: از مردان و زنان انتظار می‌رود اعمال بدنی مختلفی برای کسب فضائل مشابه انجام دهند. نه تنها این اعمال به جنسیت خاص اختصاص یافته، بلکه خود فضیلت‌ها نیز به جنسیت وابسته است. جالب است این موضوع را بیش‌تر تجزیه و تحلیل کنیم، برای مثال، از طریق مقایسه آداب نوشته‌شده برای مخاطب عام با آداب مطرح‌شده به‌طور خاص برای

دختران و زنان مسلمان، آن‌ها برای انجام رفتار مناسب در زندگی روزمره خود آموزش می‌بینند.

نمونه کلاسیک دیگر **Bihishti Zewar** (به کمال رساندن زنان) اثر مولانا اشرف علی تاناوی (۱۸۶۴-۱۹۴۳) است که به زبان اردو در شمال هند در اوایل سال ۱۹۰۰ نوشته شده است و در غرب به زبان انگلیسی توسط متکالف (۱۹۹۰) ترجمه و به خوبی شناخته شده است. نسخه‌های معاصر از ادبیات این اندرز نیز وجود دارد، از جمله این‌که زنان مسلمان چگونه باید سر خود را بپوشانند. سوالاتی که مطرح می‌شود این است: آیا این متون شکلی از عفت مختص زنان را مورد بحث قرار می‌دهند، برای مثال، سلوک و رفتارهای حاکی از شرم و حیا و اعمال مرتبط با پوشش خاص؟ اگر چنین است، آیا شکل دیگری از عفت برای مردان وجود دارد؟ اگر برخی از فضیلت‌های اسلامی جنسیتی هستند، آیا این به این معنی است که فضیلت‌های زنانگی وجود دارد که تنها زنان باید آن را در خود پرورش دهند؟

اسلام قطعاً تنها سنت حاوی مفروضه‌های عمیق در مورد تفاوت‌های بین زنان و مردان نیست. جولیا آنا^۱ به عنوان فیلسوف مدعی است که هر جامعه‌ای حاوی «دو هنجار واقعی برای زندگی انسان» است و جنسیت شماسست که «همواره موجب تفاوت در انتخاب گزینه‌های خود برای تمامیت زندگی» می‌شود (آنا، ۱۹۹۳: ۲۷۹). این دو هنجار لزوماً ناعادلانه نیستند، اما قصد داریم به‌طور دقیق به آرمان‌هایی از طبیعت انسان که توسط آن‌ها مفروض گرفته شده است و این‌که چگونه این آرمان‌ها کیفیت زندگی فرد را تحت تاثیر قرار می‌دهند، توجه کنیم (ولگاست^۲، ۱۹۸۰؛ میدگلی و هیوز^۳، ۱۹۸۳). توجه تطبیقی به این موضوع، به‌ویژه از این جهت مهم است که مشابه با دلایلی است که ابن‌مسکویه برای نقش تعامل اجتماعی در دیدن عدم موفقیت اخلاقی خود ارائه می‌کند: هنگامی که به داوری و قضاوت در مورد دیگران عادت می‌کنیم، می‌توانیم در قضاوت خود بهتر عمل کنیم. آنا توضیح می‌دهد که چگونه مشاهده

¹. Julia Annas

². Wolgast

³. Midgley and Hughes

ناعدالتی دو هنجار در دیگر جوامع و بیش‌تر جوامع «سنتی» آسان است: «البته، درک بی‌عدالتی‌هایی که هنجارهای یک جامعه منجر به آن شده است، اگر خود مجبور به زندگی با آن هنجارها نباشیم، آسان‌تر است. با این حال، بسیار دشوار است که عقب‌ایستاده و به انتقاد از بی‌عدالتی‌های ناشی از هنجارهای متفاوتی اقدام نمود که بخشی از سنت فعلی تفکر جامعه خود ما محسوب می‌شود.» (آنا، ۱۹۹۳: ۲۸۱).

این امر، یکی دیگر از حوزه‌های آتی پژوهش را پیشنهاد می‌کند، به‌ویژه با توجه به این‌که علمای اخلاق فضیلت، در آرزوی تسخیر جزئیات زندگی روزمره‌ای هستند که اغلب توسط سایر اشکال تحقیق و تفحص اخلاق مورد غفلت قرار گرفته است. با تحقیقات دقیق در خصوص چگونگی پرورش شخصیت توسط مردان و زنان به طرق مختلف، هم در اعمال واقعی و هم به شیوه‌ای که متفکران دینی در مورد این شکل-گیری به صورت جنسیتی شده صحبت می‌کنند، می‌توان به بینش بیش‌تری در خصوص پیچیدگی بین‌فرهنگی تفاوت جنسیتی در زندگی اخلاقی دست یافت. ممکن است نتیجه آن، یک ارزیابی ساده از تفاوت‌های جنسیتی به عنوان مسأله سیاسی یا اجتماعی برای زنان نباشد: شواهدی داریم که نشان می‌دهد وقتی جوامع یا افراد مذهبی سعی می‌کنند تمایزات و رجحان‌های دقیق جنسیتی را اعمال و پیاده کنند، نتیجه آن اغلب تغییر در این تمایزات و منطق زیربنایی آن است (بوکار، ۲۰۱۱؛ گریفیث^۱، ۱۹۹۷؛ محمود، ۲۰۰۵). توجه به نظام دوآهنگی اخلاق فضیلت، به شناسایی مفروضه‌های مربوط به اشکال جنسیتی شده ذهنیت و بنابراین، فضاهاى فعالیت مبتنی بر جنسیت کمک خواهد کرد.

محدودیت: تنوع بین‌فرهنگی فضیلت

هنگامی که ابن‌مسکویه تهذیب‌الاخلاق را نوشت، قصدش صرفاً توصیف فضیلت برای مسلمانان زمان قرن یازدهم در بغداد نبود. نظریه وی کاربرد جهانی در اسلام داشته، و در واقع، همان‌گونه که دیدیم هنوز هم در شکل‌گیری شخصیت در جامعه

^۱. Griffith

معاصر قابل کاربرد است. اما اعمالی خاص چون حجاب، به عنوان بخشی از شکل-گیری شخصیت که مسلمانان متعهد به انجام آن می‌شوند، نشان می‌دهد که در واقع تنوع فرهنگی زیادی در توجه به فضیلت‌های خاص وجود دارد.

برای مثال، آنچه از آن به حجاب و عفت مناسب تعبیر می‌شود، در طول زمان و مکان یکسان نیست. یک زن مسلمان ترک، ایرانی، و اندونزیایی که همگی تصمیم به حجاب می‌گیرند، در این‌که این عمل برای شکل‌گیری شخصیت مهم است، اتفاق نظر دارند. این احتمال هم وجود دارد که آن‌ها بر این‌که این عمل با عفت و حیا مرتبط است، توافق داشته باشند، اما در این‌که چه می‌پوشند، کاملاً تفاوت دارند، چرا که طرز تلقی آن‌ها از حجاب اسلامی با عفت، از یک بستر اجتماعی به بافت دیگر متفاوت است. در ایران، کمربند و دیگر اشکال لباس که انحنای اندام زنانه را نشان دهد، نامناسب است، اما در اندونزی حجاب به معنای واقعی کلمه به گونه‌ای است که پوست بدن را پوشش دهد. در ترکیه، که طبقه متوسط جدیدی از زنان مسلمان با روند رو به تزاید در حجاب در آن به چشم می‌خورد، حیا و عفت به صورت نپوشیدن لباس‌های فاخر با برند معروف، تعریف شده است.

از یک سو، این امر، نشان‌دهنده تنوع وضعیت فضیلت در اخلاق اسلامی است. منظور من در اینجا این نیست که به بحث متافیزیکی از فضیلت برسیم؛ بلکه، منظور این است که علی‌رغم توافق عام در خصوص فضیلت‌مندی حیا و عفت در سنت، محتوای فضیلت ممکن است محل بحث و منازعه قرار گیرد. به علاوه، در همان مکان، آنچه به عنوان حیا و عفت شناخته می‌شود، می‌تواند به عنوان هنجارهای محلی در مورد لباس و تغییرات مُد در طول زمان دستخوش تغییر شود.

از سوی دیگر، این تنوع بازتابی از اهمیت مدعای ارسطو است که فضیلت حدّ متوسط است، یا به بیان ابن‌مسکویه، فضیلت شکلی از اعتدال یا نسبتی بین دو افراط است. در اندیشه ارسطو، این موضوع غالباً با توجه به ادعای وی در اخلاق نیکوماخوس تبیین می‌شود که فضیلت «حدّ متوسطی نسبت به خود ماست.» (ارسطو، ۱۱۰۶a۲۸). ابن‌مسکویه نیز فضیلت را به مثابه «حدّ متوسط این افراط‌ها می‌داند که باید

برای هر فرد به‌طور جداگانه دنبال شود.^۱ (مسکویه، ص ۲۲). به عبارت دیگر، شجاعت یک فرد، ترسویی شخص دیگری است؛ که آن به شخصیت عامل بستگی پیدا می‌کند، اما برخی ابعاد فضیلت نیز حدّ متوسطی نسبت به بافت اجتماعی ما محسوب می‌شود. برای فضیلتی چون عفت و عملی چون حجاب، چگونگی درک دیگران مهم است. همان ساز و برگی که به عنوان متوسط در دانشگاه‌های ایالات متحده، عفت تلقی می‌شود، در خیابان‌های ریاض مصداق بی‌عفتی است. به‌همین ترتیب، انتظار می‌رود با توجه به وابستگی فضیلت به بافت اجتماعی شاهد تنوع عفت باشیم.

علمای اخلاق فضیلت، احتمالاً نسبت فرهنگی نمود من از عفت اسلامی را رضایت‌بخش نمی‌یابند، و تعجب می‌کنند اگر هسته مشترکی برای فضیلت عفت در اخلاق اسلامی وجود داشته باشد، که اگر نباشد، یک صفت به عنوان عفت تلقی نمی‌شود. من همچنان به تلاش خود برای تعریف جوهر مرکزی فضیلت که از حیث زمان و جغرافیایی جهانی است ادامه می‌دهم. من این قضیه را که عفت اسلامی از طریق دیالکتیک جاری میان تفسیر و پیاده‌سازی آن در زمینه‌های گوناگون عینی، اجتماعی و سیاسی تعریف می‌شود دقیق‌تر یافتیم. با این حال، می‌توانم پاسخ قابلی به این سوال دهم که در این سنت «در حال حاضر چه چیزی عفت تلقی می‌شود؟»

اگر تصویری لحظه‌ای از شیوه‌های پوشش عفیفاً در جوامع مختلف مسلمان بگیریم - بیش‌ترین آشنایی من با کشورهای ترکیه، ایران، اندونزی، و به میزان کم‌تر ایالات متحده و فرانسه است - ملاحظه می‌شود که یک جفت از جنبه‌های مشترک

^۱ در پرتو استدلال لسلی براون این موضوع جالب است که نکته ارسطو درباره متوسط نسبت به ما به‌طور گسترده توسط علمای اخلاق مورد سوء تعبیر قرار می‌گیرد. براون استدلال می‌کند که «متوسط نسبت به ما» نباید «نسبت به عوامل فردی» بلکه باید «نسبت به ما به عنوان انسان» مورد تبیین قرار گیرد، و ارسطو از این عبارت برای انتقال یک مفهوم هنجاری استفاده می‌کند، مفهوم چیزی مرتبط با طبیعت، نیازها یا اهداف انسان و چیزی از نوع خاصی از تخصص و قضاوت است (۷۸). اگر براون درست گفته باشد، و کاربرد این متوسط برای هر عامل در واقع یک سوء تعبیر باشد، آن سوء تعبیر به اشتراک گذاشته شده توسط مسکویه است که در واقع صریح‌تر از ارسطو معتقد بود نسبت متوسط نیازمند توجه ویژه به «هر فرد» است (لسلی براون، «متوسط نسبت به ما» در اخلاق ارسطو چیست؟ *Phronesis* ۱(۱)۴۲ [۱۹۹۷]: ۷۷-۹۳).

عفت وجود دارد. اول این‌که، در خصوص بحث پرورش فضیلت عفت، قطعاً مباحث و توجه بیش‌تری به بدن زنان نسبت به بدن مردان وجود دارد. تعدادی عوامل تاریخی برای این امر وجود دارد، از جمله الگوی استدلال حقوقی در فقه قرون وسطی (حقوق الهی) که عورت (آلت تناسلی) زن را به فتنه^۱ (اختلال دنیوی) مرتبط می‌داند. این ایده همچنان برای تبیین چرایی ضرورت پوشش بدن زنان مورد استفاده قرار گیرد: که آن مانع از آشفتگی و هرج و مرج میل جنسی خارج از ازدواج می‌شود. با توجه به این‌که چه چیز باید پوشیده شود، اساساً تفسیرها متفاوت‌اند؛ از پوشاندن تنها سر (مو) تا کل بدن (شامل چشم‌ها). با این حال، بسیاری از این مباحث به پوشش و لباس زنان، و نه مردان مرتبط می‌شود.

دوم این‌که، به طور کلی فرض بر این است که عفت فراتر از لباس و یا تعاملات بین‌فردی (چون نگاه مناسب) بوده؛ مستلزم وضع و حالتی است که فرد را در تمامی شیوه‌ها تحت تاثیر قرار می‌دهد. برای مثال، بسیاری از مباحث امروزی در مورد حجاب به مفهوم «زیبایی درونی» اشاره می‌کند که به یک، ارزش زیبایی‌شناختی بیرونی پیوند می‌خورد. به این ترتیب، عفت شامل دسته‌ای از رفتارها و حالات چون لباس، حفظ فاصله بین‌فردی، و رفتار با دیگران، به‌خصوص رفتار با پروردگار است.

در نهایت، عفت اسلامی چیز مهم‌تری در مورد رابطه میان فضیلت و فرهنگ بصری^۲ برای گفتن دارد. برای مثال، هنگامی که یک زن مسلمان در ایالات متحده، تصمیم به پوشیدن روسری می‌گیرد، در حال انتخاب پوشش و لباسی است که به‌طور محسوسی از دوستان و همسایگان غیرمسلمان او متفاوت است. تصمیم وی برای مسلمان بودن به شکل محسوس، به فرهنگ بصری جامعه خود کمک کرده، و بر این فرض استوار است که تصاویر و ادراکات به‌اشتراک‌گذارده شده توسط دیگران به ساخت ذهنیت^۳، هویت^۴، و فضیلت شخصی کمک می‌کند (تارلو، ۲۰۱۰).

^۱.fitna

^۲.visual culture

^۳.subjectivity

^۴.identity

^۵.Tarlo

من با یک نکته احتیاط این مقاله را به پایان می‌رسانم؛ شرح فضیلتی که من در اینجا ارائه نمودم، نباید به‌عنوان یک نظریه جهانی و یا جامع در اخلاق اسلامی شناخته شود. من براین باورم که چنین پروژه‌ای اساساً موجب سوءبرداشت از ماهیت پویای اخلاق اسلامی می‌شود. قصد من اینجا این است که به‌سادگی نشان دهم ابعاد اعمال فضیلت مسلمانان چگونه با مراجعه به متون و سنت مذهبی اسلامی می‌تواند قابل درک باشد. من تلاش کردم نشان دهم دیدگاه‌های ابن مسکویه، چشم‌اندازهای مهمی به جایگاه فضیلت و پرورش آن در جهان‌بینی اسلامی می‌گشاید. دیدگاه‌هایی که به‌طور خاص، چارچوبی فراهم می‌کند که در آن عمل حجاب و پوشش مسلمان مورد بازنگری قرار گرفته، در نتیجه فرصتی برای درک حجاب به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر و یکپارچه از فرایند رشد و تحول فضیلت عفت فراهم نموده، و نیز در نگاهی اجمالی به نظریه‌ها و اعمال دینی اسلام، و به درک ما از یک سنت مهم و غالباً غلط ساخته‌شده کمک می‌کند.

References:

- [Ibn] Miskawayh, A. ibn M. (2002). *Tahdhib al-akhlaq* (The Refinement of Character), translated by Constantine Zurayk. Chicago: Kazi.
- Ali, A. Y., (2001). trans. *The Holy Qur'an*. Hertfordshire: Wordsworth.
- Annas, J. (1993). Women and the Quality of Life: Two Norms or One? In *The Quality of Life*, edited by Martha Nussbaum and Amartya Sen, 279-96. Oxford: Clarendon Press.
- Annas, J. (2009). Virtue Ethics and the Charge of Egoism. In *Morality and Self-Interest*, edited by Paul Bloomfield, 205-21. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. (1976). *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, translated by J. A. K. Thomson, edited by Jonathan Barnes. New York: Penguin.
- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2. Edited by Jonathan Barnes, translated by St. George Stock (Princeton: Princeton University Press, 1213a13-26).
- Arkoun, M. (1961-62). Les deux trajectoires de Miskawayh (Two Trajectories of Miskawayh). *Bulletin d'Études Orientales* (Institut Français de Damas) 17: 7-74.

- Brown, L. (1997). What Is The Essence of the Islamic Veil? *Phronesis*, 42(1): 77-93.
- Bucar, E. (2011). *Creative Conformity: The Feminist Politics of U.S. Catholic and Iranian Shi'i Women*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Bucar, E. (2012). *The Islamic Veil: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.
- Bucar, E. (forthcoming). Religious Diversity and the Ethics of Sex. In *The Blackwell Companion to Religious Diversity*, edited by K. Schilbrack. Oxford: Blackwell.
- El Fadl, K. A. (2001). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- Fakhry, M. (1975). The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics. *Studia Islamica*, 43: 39-57.
- Foucault, M. (1990). *The Use of Pleasure*. Vol. 2 of *The History of Sexuality*, translated by R. Hurley. New York: Vintage.
- Karatas, B., and Ogor, A. (2012). Evn I Wss Tmndd The o rll Ambivalence and Ethical Practice of Veiling-aashoon nnTurkey. *Annals of the Association of American Geographers* 102(4): 847-62.
- Karatas, B., and Ogor, A. (n prss). The ,,,, eeeee, nne hte zzz :: Turning the Inside uu *Signs: Journal of Women in Culture and Society*.
- Goodman, Lenn. (1996). Friendship in Aristotle, Miskawayh and al-Ghazali. In *Friendship East and West: Philosophical Perspectives*, edited by O. Leaman (Richmond: Curzon), 164-91.
- Griffith, R. M. (1997). *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley: University of California Press.
- Gudorf, C. (1994). *Body, Sex and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*. Cleveland: Pilgrim.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, edited by A. Davidson, translated by M. Chase. Oxford: Blackwell.
- Hajjaji-Jrrhh, .. (2003). Womnn s oo dtt y in Qur anccCommenrrrsss: The Founding sss ours.. In *The Muslim Veil in North America*, edited by S. S. Alvi, H. Hoodfar, and S. McDonough, 181-213. Toronto: Women s Press.
- Hare, J. (2007). *God and Morality: A Philosophical History*. Oxford: Blackwell.
- Hauerwas, S. (1981). *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, S. (1991). *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Herdt, J. (2008). *Putting on Virtue: The Legacy of the Splendid Vices*. Chicago: University of Chicago Press.

- offman, J. (1998). *... In The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rhaman*, edited by E. Waugh and F. Denny, 89° 121. Atlanta: Scholars Press.
- Hurka, T. (2001). *Virtue, Vice, and Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (2013). Virtue Ethics. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. edited by Edward N. Zalta. Available at <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>.
- Ivanhoe, P. J. (2000). *Confucian Moral Self-Cultivation*. Indianapolis: Hackett.
- Jones, C. (2010). Images of Desire: Creating Virtue and Value in an Indonesian Islamic Lifestyle Magazine. *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(3): 91° 117.
- Jordan, M. (2002). *The Ethics of Sex*. Malden: Blackwell.
- Karimullah, K. (2013). Rival Moral Traditions in the Late Ottoman Empire, 1839° 1908. *Journal of Islamic Studies*, 24(1): 37° 66.
- Keown, D. (2001). *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: Palgrave.
- Leaman, O. (1996). Secular Friendship and Religious Devotion. In *Friendship East and West: Philosophical Perspectives*, edited by O. Leaman, 251° 62. Richmond: Curzon.
- Leaman, O. (1996). "Ibn Miskawayh." In *History of Islamic Philosophy*, edited by S. H. Nasr and O. Leaman, 252° 57. London: Routledge.
- Leaman, O. (1998). Ibn Miskawayh, Ahmad ibn Muhammad (c.940° 1030). In *Muslim Philosophy*. Available at www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H042.
- Lewis, T. A., Schofer, J. W. Stalnaker, A. and Berkson M. A. (2005). Anthropos and Ethics: Categories of Inquiry and Procedures of Comparison. *Journal of Religious Ethics*, 33(2): 177° 85.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Metcalf, B. (1990). *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishtii Zewar*. Berkeley: University of California Press.
- ee fffff, Bf (1994). Rm naking uu rsevv : Isaancc ee ff-Fashioning in a Global Movement of Spiruuu Renew... In *Accounting for Fundamentalisms*, edited by Martin Marty and Scott Appleby, 706° 25. Chicago: University of Chicago Press.
- Metcalf, B. ed. (1983). *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Midgley, M., and Judith H. (1983). *Women's Choices*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Murphy, N., et al., eds. (1997). *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after Macintyre*. Harrisburg: Trinity International.

- Nussbaum, M. (1993). Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach. In *The Quality of Life*, edited by Martha Nussbaum and Amartya Sen, 242° 69. Oxford: Clarendon.
- Pandian, A. (2009). *Crooked Stalks: Cultivating Virtue in South India*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pew Forum on Religion & Public Life. (2012). *The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. Part of the Pew-Templeton Global Religious Futures Project. Washington, DC: Pew Forum on Religion & Public Life.
- Saeko, Y. (2012). *Islamic Mysticism and Abu Talib al-Makki: The Role of the Heart*. New York: Routledge.
- Schofer, J. W. (2004). *The Making of a Sage: A Study in Rabbinic Ethics*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Schofer, J. W. (2010). *Confronting Vulnerability: The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stalnaker, A. (2004). Spiritual Exercises and the Grace of God: Paradoxes of Personal Formation in Augustine. *Journal of the Society of Christian Ethics* 24, 2: 137° 70.
- Stalnaker, A. (2006). *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine*, 197° 245. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Swearer, D. (1998). Buddhist Virtue, Voluntary Poverty, and Extensive Benevolence. *Journal of Religious Ethics* 26, 1:71° 103.
- Tarlo, E. (2010). *Visibly Muslim: Fashion, Politics and Faith*. Oxford: Berg.
- Tersigni, S. (2005). La pratique du hijab en France. In *La Politisation du Voile: l'affaire en France, en Europe, et dans le monde arabe*. Paris: L rrr mannnn
- Toner, C. (2006). The Self-Centeredness Objection to Virtue Ethics. *Philosophy*, 81: 595° 618.
- Van Norden, B. (2007). *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Wolgast, E. (1980). *Equality and the Rights of Women*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Yearley, L. (1990). *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*. Albany: SUNY Press.
- Zaroug, A. H. (1999). Ethics from an Islamic Perspective: Basic Issues. *American Journal of Islamic Social Sciences* 16, no. 3: 45° 63.
- Zurayk, C. (2002). Preface. *The Refinement of Character*. Beirut: Kazi.

پرتال جامع علوم انسانی