

اخلاق و جنسیت در حدیث «خصال النساء»

دکتر سید حسن اسلامی*

چکیده

حدیث «خیار خصال النساء...» فضایل اصلی زنان را ردیلت‌های مردانه دانسته و بدین ترتیب، فضایل اخلاقی را با جنسیت پیوند زده و بر تمایز اخلاقی زن و مرد تأکید کرده است. در این مقاله، پس از طرح مسأله، کوشش شده است تا مضمون و کارآمدی این حدیث، در هفت بخش بررسی و تحلیل شود. در بخش نخست، منابع این حدیث و تفاوت‌های لفظی آن نقل شده است. بخش دوم، دیدگاه مفسران و شارحان *نهج البلاغه* را درباره این حدیث تجزیه و تحلیل می‌کند. سومین بخش، بنیادهای علمی و زیست‌شناختی تمایز میان زن و مرد را بررسی می‌کند. چهارمین بخش، به تحلیل این حدیث در پرتو تازه‌ترین یافته‌ها و مطالعات اخلاقی در حوزه زنان می‌پردازد. در پنجمین بخش، به تحلیل سندی و محتوایی این حدیث و مقایسه مضمون آن با آموزه‌های قرآنی پرداخته شده است. ششمین بخش، مدعی آن است که مضمون این حدیث، اعتقادی است که، مبنی بر فروتری جنس زن که در قالب حدیث در آمده است. هفتمین بخش، با اشاره به سه اصل روشی درباره این قبیل احادیث، روند تغییر مضمونی و لفظی برخی احادیث را نشان می‌دهد. سرانجام، نویسنده در پایان مقاله خود نتیجه می‌گیرد که این حدیث، سندی مقبول، مضمونی مستدل و محتوایی سازگار با دیگر آموزه‌های قرآنی و آموزه‌های اخلاقی احادیث ندارد.

کلید واژه‌ها: احادیث اخلاقی، فضایل اخلاقی، فضایل زنانه، ردایل مردانه، اخلاق زنانه، خصال النساء.

درآمد

آیا آموزه‌های اخلاقی - که در احادیث بدان‌ها اشاره شده - قابل تقسیم به زنانه و مردانه است؟ آیا فضایل اخلاقی زنانه با فضایل اخلاقی مردانه تفاوت دارد؟ حدیثی در *نهج البلاغه* آمده است که گویای چنین تفاوتی است.^۱ طبق آن، حضرت امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

۱. در این جا بر خود لازم می‌دانم از برادر دانشورم استاد مهدی مهریزی - که مشوق این پژوهش بود- سپاسگزاری کنم.

خِيَارُ خِصَالِ النِّسَاءِ شَرَارُ خِصَالِ الرِّجَالِ: الزَّهْوُ وَالجُبْنُ وَالبُخْلُ، فَإِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَرْهُوَّةً لَمْ تُمَكِّنْ مِنْ نَفْسِهَا، وَإِذَا كَانَتْ بِخَيْلَةٍ حَفِظَتْ مَالَهَا وَ مَالَ بَعْلِهَا، وَإِذَا كَانَتْ جَبَانَةً فَرَقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَعْرِضُ لَهَا؛^۲

بهترین خصلت‌های زنان، بدترین خصلت‌های مردان باشد: تکبر کردن، و بد دلی کردن و بخیلی کردن. پس چون باشد زن تکبر کرده، تمکین ندهد از نفس خود، و چون باشد بخيله، نگاهدارد مال خود را و مال شوهر خود را و چون باشد، بد دل شده، ترسد از هر چیزی که رو آورد و ظاهر شود او را.^۳

۱. منابع و تفاوت‌های حدیث

این حدیث، جز *نهج البلاغه*، در چهار منبع کهن آمده است و گردآورندگان اسناد *نهج البلاغه* نیز بیش از آن را معرفی نکرده‌اند.^۴ این چهار منبع عبارت‌اند از:

۱. *ربیع الأبرار زمخشری*، این حدیث در آن، مطابق *نهج البلاغه* و بی هیچ توضیحی آمده است.^۵
۲. *روضه الواعظین قتال نیشابوری*، در این کتاب نیز این حدیث به همان صورت *نهج البلاغه* آمده است؛ تنها با دو تفاوت مختصر: نخست، آن که به جای «فَإِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَرْهُوَّةً»، «فَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَرْهُوَّةً»، ذکر شده و دیگر، آن که در پایان این حدیث چنین آمده است:

أَحْسِنُوا فِي عَقَبِ غَيْرِكُمْ، تُحْفَظُوا فِي عَقَبِكُمْ.^۶

۳. *غرر الحکم و درر الکلم*، در این کتاب تنها قسمت اول حدیث، آن هم با تغییر «خيار» به «خير» و «شرار» به «شر»، به این صورت آمده است:

خَيْرُ خِصَالِ النِّسَاءِ شَرُّ خِصَالِ الرِّجَالِ.^۷

۴. *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. در این کتاب، حدیث بالا با اندکی تفاوت چنین آمده است:

وقد كان علي عليه السلام يقول: شرار خصال الرجل، خيار خصال النساء؛ البخل والزهو والجبن. فإن المرأة إذا كانت مزهوة، أي معجبة استنكفت أن تكلم الرجال، وإذا كانت جبانة فرقت من كل شيء فلم تخرج من بيتها.^۸

۲. *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، ص ۴۰۰، حکمت ۲۳۴. در برخی نسخه‌ها شماره این حدیث از ۲۲۰ تا ۲۳۴ متفاوت است.

۳. کتاب *نهج البلاغه* با ترجمه فارسی قرن پنجم و ششم، ص ۵۰۳.

۴. ر.ک: *مصادر نهج البلاغه و اسانیده*، ج ۴، ص ۱۸۶؛ *روش‌های تحقیق در اسناد و مدارک نهج البلاغه*، محمد دشتی، ص ۳۵۶؛

اسناد و مدارک نهج البلاغه، ص ۵۴۰.

۵. *ربیع الأبرار و نصوص الأخبار*، ج ۵، ص ۲۵۲.

۶. *روضه الواعظین*، ص ۳۷۲.

۷. *غرر الحکم و درر الکلم*، ج ۱، ص ۳۵۱.

در این حدیث توضیحی برای بخل نیامده و از این جهت نیز با روایت *نهج البلاغه* متفاوت است. عبد الزهراء خطیب در *مصادر نهج البلاغه* خود می‌نویسد که در *قوت القلوب* چنین آمده است:

شرار خصال النساء خیار خصال الرجال.^۹

اما در دو نسخه‌ای که در اختیار نگارنده بود، چنین تعبیری نبود و حدیث به همان صورتی که در بالا آمد، نقل شده است.

این حدیث در نسخه‌های گوناگون *نهج البلاغه*، در کلمات قصار آمده است، اما سید صادق موسوی، بدون توضیحی خاص، آن را بخشی از وصیت حضرت امیر به فرزندش دانسته و در آن گنجانده است. وی همچنین ترتیب معروف جملات این حدیث را به هم زده و آن را در کتاب *تمام نهج البلاغه* به صورت زیر نقل کرده است:

[أَيُّ بُنَيٍّ!] خِيَارُ خِصَالِ النِّسَاءِ شَرَّارُ خِصَالِ الرِّجَالِ: الزَّهْوُ وَ الْجُبْنُ وَ الْبُخْلُ. فَإِذَا كَانَتْ
الْمَرْأَةُ مَرْهُوَةً لَمْ تُمَكِّنْ مِنْ نَفْسِهَا، وَإِذَا كَانَتْ جَبَانَةً فَرَقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَعْرِضُ لَهَا، وَإِذَا كَانَتْ
بَخِيلَةً حَفِظَتْ مَالَهَا وَ مَالَ بَعْلِهَا.^{۱۰}

این ترتیب، از نظر مفهومی، منطقی به نظر می‌رسد، لیکن وی مستندی برای این کار خود نقل نکرده است و معلوم نیست که آن را به همین شکل در متون کهن دیده است، یا دست به تصحیح قیاسی زده است.

البته روایت اندک متفاوتی از این حدیث در منابع متأخر دیده می‌شود. فیض کاشانی در *المحجة البيضاء*، این حدیث را این گونه آورده است:

وكان علي عليه السلام يقول: شر خصال الرجل خير خصال النساء: البخل و الزهو و الجبن. فإن المرأة
إذا كانت بخيلة حفظت مالها و مال زوجها، و إذا كانت مرهوبة استنكفت أن تكلم احداً بكلام
مريب، و إذا كانت جبانة فرقت من كل شيء، فلم تخرج من بيتها و أتقت مواضع التهم خيفة
من زوجها.^{۱۱}

۲. دیدگاه شارحان و مترجمان

این حدیث، به صراحت، میان فضایل مردانه و زنانه دیواری پر ناشدنی بالا می‌آورد و آنها را در برابر یکدیگر می‌نهد. حضرت امیر عليه السلام خود درباره این سه خصلت در جاهای مختلف، به تفصیل، سخن گفته و

۸. قوت القلوب فی معامله المحبوب، ج ۲، ص ۴۸۷.

۹. مصادر نهج البلاغه و اسانیده، ج ۴، ص ۱۸۶.

۱۰. تمام نهج البلاغه، ص ۹۸۶.

۱۱. المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء، ج ۳، ص ۸۶.

آنها را رداییلی مرگبار معرفی کرده است؛ در جایی بخل و «تنگ چشمی گردآورنده همه عیب‌های بد»^{۱۲} معرفی شده که انسان با آن به هر بدی کشانده می‌شود.^{۱۳} در خطبه معروف به «قاصه» «تکبر» را عامل مطرود شدن ابلیس بر می‌شمارد و همه بندگان خدا را از این صفت - که به سبب یک ساعت تن دادن به آن شش هزار سال عبادت شیطان بر باد رفت - بر حذر می‌دارد. همچنین حضرت سوگند می‌خورد که هرگز نه دچار «جبن» و سستی شده و نه خیانت ورزیده است.^{۱۴} باز، از نظر حضرت، جبن و بخل و حرص زاده سوء ظن به خداوند متعال است.^{۱۵} از این سخنان روشن می‌شود که از نظر حضرت امیر علیه السلام منفورترین خصلت‌ها برای مردان عبارت‌اند از: تکبر، ترس و تنگ‌چشمی یا بخل. اما با همه پلیدی که این خصلت‌ها برای مردان دارد، نه تنها زینده زنان است، بلکه بهترین خصلت‌های آنان نیز به شمار می‌رود. آیا نباید نتیجه گرفت که طبق این سخن، فضایل مردانه با فضایل زنانه متفاوت و حتی متضاد است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت باشد و بر اساس این حدیث می‌توان به دو نظام ارزشی زنانه و مردانه در نظام اخلاق اسلامی معتقد شد، لکن پیش از بحث درباره این نتیجه بهتر است با دیدگاه شارحان و مترجمان *نهج البلاغه* درباره این حدیث آشنا شد. می‌توان تفاسیر و ترجمه‌هایی را که از این حدیث شده است، در دو گروه کلی گنجانند: ۱. شارحان و مترجمان کهن، ۲. شارحان و مترجمان متأخر.

۱-۲. شارحان و مترجمان کهن

مفسران، مترجمان و شارحان کهن *نهج البلاغه*، این تفاوت را قطعی می‌دانستند و بر آن بودند که فضایل زنانه با فضایل مردانه، از نظر ماهیت متفاوت است. از این رو، در شرح‌ها و ترجمه‌های خود یا به این نکته تصریح می‌کردند و یا حتی آن را نیازمند بازگویی و تأکید نمی‌دانستند و به سادگی از آن می‌گذشتند. در این جا نمونه‌هایی از این نگرش نقل می‌شود.

ابن ابی الحدید (۵۸۶-۶۵۶ ق)، پس از نقل این حدیث، به جای توضیح خاصی می‌افزاید: طغرایبی، شاعر معروف و سراینده *لامیه العجم*، مفاهیم این حدیث را به نظم در آورده است. آن گاه، سخنی از افلاطون نقل می‌کند که نیرومندترین وسیله جلب محبت شوهر آن است که صدای زن فروتر از صدای شویش باشد.^{۱۶}

یحیی بن حمزه حسینی، از امامان زیدی (۶۶۹ - ۷۴۹ ق) در شرح خود بر این حدیث، بر تفاوت قاطع میان اخلاقیات زنانه و مردانه تأکید می‌کند و می‌نویسد:

یعنی هر آنچه صفت نیک زنان به شمار رود، همان صفت، بی‌گمان، در مردان از زشت‌ترین صفات است... تکبر، ترس و بخل، ارجمندترین صفات زنانه و همانها بدترین صفات مردان هستند.^{۱۷}

۱۲. پرتوی از *نهج البلاغه*، ج ۵، ص ۳۷۹.

۱۳. «البخل جامع لمسای العیوب، و هو زمام یقاد به الی کل سوء» (حکمت ۳۷۸). شماره‌گذاری‌ها بر اساس ترجمه شهیدی است.

۱۴. خطبه ۱۰۴.

۱۵. خطبه ۵۳.

۱۶. شرح *نهج البلاغه*، ج ۱۹-۲۰، ص ۴۱.

۱۷. *الدیاج الوطی فی الکشف عن اسرار کلام الوصی (شرح نهج البلاغه)*، ج ۶، ص ۲۸۹۷.

ابن میثم بحرانی (۶۳۶ - ۶۸۹ ق) نیز این سخن را بی‌نیاز از توضیح دانسته، پس از تعریف واژه «زهو» به تکبر، به این نکته اکتفا می‌کند:

و الكلام واضح.^{۱۸}

البته وی در شرح مفصل خود این مقدار توضیح می‌دهد که:

خصلت‌های سه گانه مورد ذکر، هر سه، برای مردان، ردایل و ناروا هستند؛ در صورتی که برای زنان فضیلت‌اند. و علت این که صفات مزبور فضیلت محسوب می‌شوند، همان است که امام علیه السلام نقل فرمودند.^{۱۹}

راوندی نیز به آوردن معادل‌های عربی واژه مانند بعل و فرقت بسنده می‌کند.^{۲۰} جَخَاف - که از عالمان زیدی قرن یازدهم هجری بوده و به مناقشه با ابن ابی الحدید پرداخته است - این حدیث را بی هیچ توضیحی، حتی در حد یک کلمه، نقل می‌کند و از آن می‌گذرد.^{۲۱} حاصل، آن که معنای این حدیث از نظر متقدمان ما روشن و مدعای آن، یعنی تفاوت قاطع اخلاق زنانه از اخلاق مردانه، نیز مقبول بود. از این رو، بیشتر آنان به توضیح واژگانی کلمات حدیث بسنده می‌کردند.

۲-۲. شارحان و مترجمان متأخر

در *نهج البلاغه* درباره زنان تعبیری به کار رفته که بسیاری از مفسران، شارحان، مترجمان و مدافعان دین را در دوره اخیر به خود مشغول داشته و به تکاپو بر انگیخته است. مفاهیم و تعبیراتی که برای شارحان قدیم، بسیار طبیعی می‌نمود، امروزه بر ذهن گران می‌آید و نمی‌توان به سادگی پذیرایشان بود؛ برای مثال، در این کتاب سترگ، زنان با عباراتی چون: «عقرب، شر، ناقص العقل، ناقص الایمان و ناقص البهرة» وصف شده‌اند و با تأسف، اکثر شارحان *نهج البلاغه* نیز در صدد اثبات این مطلب بر آمده‌اند که زنان در مقام عبودیت، عروج و تکامل، دریافت‌های ذهنی و انتزاعات عقلی و... از مردان ناقص‌ترند.^{۲۲} این مسأله از چشم خواننده جدی امروزین *نهج البلاغه* پنهان نمانده است، لیکن بازتاب آن در نوشته‌های کسانی که وارد این عرصه شده‌اند، متفاوت و گاه متضاد است. برخی با آن که کتابی کامل را به *نهج البلاغه* اختصاص داده‌اند، یکسره این مسأله را نادیده گرفته‌اند و از آن به سکوت گذشته‌اند، اما برخی کوشیده‌اند که از پس این معضل برآیند. درباره حدیث مورد بحث می‌توان تلاش‌های متأخران را

۱۸. اختیار مصباح السالکین (شرح نهج البلاغه وسطی)، ص ۶۲۲.

۱۹. شرح نهج البلاغه (ابن میثم)، ترجمه: محمد رضا عطایی، ج ۸، ص ۲۰۹. نیز مقایسه کنید با متن اصلی: شرح نهج البلاغه (ابن میثم)، ج ۵، ص ۳۵۹-۳۶۰.

۲۰. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۳۵۰.

۲۱. ارشاد المؤمنین الی معرفة نهج البلاغة المبین، ج ۳، ص ۴۳۹.

۲۲. زن از دیدگاه نهج البلاغه، ص ۱۳.

در سه دسته کلی گنجانند: گروه اول، راه گذشتگان را دنبال کرده‌اند؛ گروه دوم، کوشیده‌اند در معنای کلمات تصرف کنند و گروه سوم، بر آن شده‌اند تا کلیت این سخن را محدود کنند.

به نظر می‌رسد که برخی از مترجمان هیچ مشکلی با این حدیث نداشته‌اند. از این رو، مانند گذشتگان به ترجمه‌ای وفادار به متن و بدون توضیحی در این باب بسنده کرده‌اند. از این کسان می‌توان مرحوم شهیدی،^{۳۳} و استاد محمدمهدی جعفری،^{۳۴} را نام برد، که ترجمه‌ای دقیق و بدون حاشیه از این حدیث به دست داده‌اند و در پی مسائل جانبی آن نبوده‌اند.

گروه دوم از مترجمان متأخر متوجه شده‌اند که ترجمه صریح و ساده این حدیث چندان مناسب نیست. از این رو، در برخی کلمات تصرف کرده و کلماتی به ترجمه افزوده‌اند تا ترجمه مقبول‌تر شود. در واقع، این کسان در مقام ترجمه، دست به تفسیر زده و خواسته و ناخواسته مفروضاتی را بر متن تحمیل کرده‌اند. برای نمونه، در *تنبيه العاقلین* چنین آمده است:

و هرگاه باشد ترسناک، «فرقت من کل شیء يعرض لها»؛ جدا شود از هر چه پیش آید او را از نتایج تسویلات شیطان و از وساوس شهویّه نفس نافرمان.^{۳۵}

حال، آن که در متن عربی اشارتی به تسویلات شیطان و نفس نافرمان نرفته است و ترجمه متون صریح دینی نیز عرصه این گوی در میدان فصاحت افکندن نیست. همچنین در *نهج البلاغه با ترجمه فارسی روان*، چنین می‌خوانیم:

و زنی که ترسو باشد، از هر چیزی که به آبروی او صدمه بزند، می‌ترسد و فاصله می‌گیرد.^{۳۶}

در متن اصلی سخن از چیزی که به آبروی زن صدمه بزند، نیست، بلکه به طور کلی گفته شده است: «فَرَّقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَعْرِضُ لَهَا»؛ از هر چه بدو روی آرد، هراسان بود.^{۳۷} یا: از هر چه بر سر راهش آید، می‌هراسد.^{۳۸} همین اتفاق در *ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای بر نهج البلاغه* رخ داده و در آن جا چنین آمده است:

و زنی که ترسو باشد، از هر چیزی که به آبروی او صدمه بزند، می‌ترسد و فاصله می‌گیرد.^{۳۹}

مرحوم دشتی نیز همین شیوه را در پیش گرفته و چنین نوشته است:

برخی از نیکوترین خلق و خوی زنان، زشت‌ترین اخلاق مردان است... و چون ترسان باشد، از هر چیزی که به آبروی او زیان رساند، فاصله می‌گیرد.

۳۳. *نهج البلاغه*، ترجمه شهیدی، ص ۴۰۰.

۳۴. *پرتوی از نهج البلاغه*، ج ۵، ص ۲۹۳.

۳۵. *تنبيه العاقلین و تذکرة العارفين*، ج ۲، ص ۷۰۸.

۳۶. *نهج البلاغه با ترجمه فارسی روان*، ص ۷۸۹.

۳۷. ترجمه شهیدی، ص ۴۰۰.

۳۸. *پرتوی از نهج البلاغه*، ج ۵، ص ۲۹۳.

۳۹. *ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای بر نهج البلاغه*، ج ۳، ص ۲۹۵.

آن گاه، در پانویس، این جمله کوتاه و مبهم را می‌افزاید:

نقد نسبی بودن اخلاق در زندگی (رلاتیویسم Relativism)، «نسبیت» گرچه در این جا امام علیه السلام به نسبی بودن برخی از ارزش‌های اخلاقی بین زن و مرد اشاره فرمود، و این ربطی به نسبی بودن اخلاق ندارد.^{۳۰}

به تعبیر دیگر، وی اشاره می‌کند که این حدیث، چه بسا منتهی به نسبی‌گرایی اخلاقی شود، لیکن این گونه نیست؛ البته بی‌هیچ توضیحی در این باره. مرحوم علامه جعفری نیز در ترجمه خود چنین می‌کند: و اگر ترسو باشد، از هر چیزی که حالت تعرض به او داشته باشد، وحشت می‌کند.^{۳۱}

تعبیر «تعرض» معادل درستی برای «يعرض لها» نیست. تعرض در زبان فارسی معاصر به معنای «دست‌درازی کردن» است؛^{۳۲} اما در عربی، این کلمه همراه با حرف جرّ «ل» به معنای «پرداختن به چیزی» و «در معرض چیزی قرار گرفتن»^{۳۳} است، تعبیر «يعرض لها» نیز به معنای «سر راهش قرار می‌گیرد» است و اگر مترجم می‌خواست حتماً این تعبیر را در ترجمه خود حفظ کند، می‌توانست مانند نواب لاهیجانی این گونه عمل کند:

هرگاه باشد زن صاحب جبن و بی‌جراتی، می‌ترسد از هر چیزی که متعرض گردد مر او را. پس محفوظ می‌ماند.^{۳۴}

سه احتمال می‌رود که چرا ایشان این تعبیر را در سیاقی به کار برده است که هم خلاف معنای اصلی جمله است و هم معنایی خاص و محدود به آن می‌دهد. نخست، آن که آن را ناشی از ندانستن معنای این لغت در زبان عربی و تفاوت آن در زبان فارسی بدانیم که احتمالی نادرست است؛ دوم، آن که آن را زاده‌اشتباه قلمی بر اثر انس با معنای فارسی تعرض بدانیم، که آن هم ضعیف است؛ احتمال سوم، آن است که مترجم آگاهانه این واژه را به کار گرفته است تا منطقی بودن ترس و اخلاقی دانستن آن را تبیین کند. چنین می‌نماید که این احتمال مقبول‌تر باشد. به نظر نگارنده، برخی از مترجمان با توجه به مسائلی که این حدیث می‌توانسته در اذهان بر انگیزد، خواسته‌اند ترجمه «ویرایش فرهنگی» شده‌ای از آن ارائه کنند و بدین ترتیب، به گونه‌ای ضمنی برخی پیش فرض‌های تفسیری خود را در آن دخالت داده‌اند.^{۳۵} کسانی با این نگرش در مقام تفسیر دست بازتری داشته و کوشیده‌اند تا جایی که ممکن است این حدیث را با ذهنیت زمانه سازگار کنند. یکی از راه‌های سازگاری این حدیث با فرهنگ زمانه به دست دادن تفسیرهایی خاص از سه ردیلت بخل، تکبر و ترس است. در این قبیل تفاسیر کوشش می‌شود تا برای نمونه، «بخل» در مقابل اسراف، تبذیر و خرج نابجا قرار گیرد. در نتیجه، ادعا می‌شود:

۳۰. ترجمه نهج البلاغه، ص ۶۷۹.

۳۱. نهج البلاغه امیر المؤمنین (جعفری)، ص ۱۱۲۱.

۳۲. فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۱۰۹۹؛ نخستین فرهنگ زبان فارسی، ص ۲۵۶.

۳۳. المنجد، ص ۹۶۶.

۳۴. شرح نهج البلاغه (لاهیجانی)، ج ۲، ص ۱۲۸۱.

۳۵. برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: «نقش پیش فرض‌ها در ترجمه حدیث».

با وجود این که اخلاق در منطق دینی نسبت نمی‌شناسد، و لیکن در مقایسه زن و مرد، هر یک به لحاظ وضعیت خاصی که از نظر مسئولیت پذیری دارند، به اوصاف خاصی ستایش شده‌اند.^{۳۶}

پس نسبت اخلاقی در عرصه خانواده مقبول است و بخل زنانه نیز به معنای «مرزرداری منافع خانواده، در برابر طمع ورزی‌های دیگران است».^{۳۷} غافل از آن که بخل به معنای حفظ منافع خانواده، برای مرد نیز ارزشی اخلاقی به شمار می‌رود و با توجه به این که غالباً مرد متکفل مسائل اقتصادی است، بیشتر برای او فضیلت خواهد بود. باز با این نگرش، ادعا شده است که فضیلت بودن ترس زنانه به معنای پرهیز از فضای اتهام و مسائلی است که بنیاد خانواده را به هم می‌ریزد، نه خودداری از احقاق حقوق خود.^{۳۸} مرحوم مغنیه نیز با این رهیافت می‌کوشد تا تفسیری خاص از بخل زنانه به دست دهد و نتیجه بگیرد که:

بخل زنانه، کرم و سخاوت او نسبت به شوهر و فرزندانش است. استاد ما - که خداوند خشنودش سازد و خاکش را عطرآگین کند - می‌گفت: «زن فقیر بی‌چیز می‌تواند شوهرش را با دارایی خود یاری کند». به او گفتیم: «ای استاد، چگونه فاقد چیزی دهنده آن خواهد بود؟» فرمود: «صبوری می‌کند و با فزون‌خواهی بر او سخت نمی‌گیرد و کم را حفظ می‌کند و سرسختانه آن را نگه می‌دارد».^{۳۹}

به نظر نمی‌رسد که این جملات شاعرانه گرهی از کار بگشاید. آقای موسوی نیز این حدیث را شرح و تأکید می‌کند که بخل در مردان ردیلت است، اما برای زنان چنین نیست؛ زیرا: بخل در زن به معنای محافظت از مال خود و شوهر است. در نتیجه، آن را تبذیر و اسراف و یا نابجا خرج نمی‌کند.^{۴۰} بخل، در این جا، در برابر خرج نابجا و اسراف قرار گرفته است؛ حال آن که بخل در برابر کرم و بخشندگی است و شارحان کهن هنگام شرح مفردات این حدیث، درباره بخل نوشته‌اند: «ضد کرم». افزون بر این، طبق این تعریف، چون بخل در مردان ردیلت است، پس اسراف و تبذیر فضیلت به شمار می‌رود؛ حال آن که از نظر قرآن، این عمل شیطانی است و مرتکبان آن برادران شیطان هستند. گروه سوم - که به نظر می‌رسد با مخاطرات این حدیث بیشتر آشنا هستند - به جای دستکاری کلمات کوشیده‌اند دامنه معنای آن را محدود سازند و از کلیت آن بکاهند. برخی از مفسران این گروه بر آن شده‌اند تا این حدیث را مستدل کنند؛ برای مثال، مرحوم خوئی می‌کوشد بر درستی این حدیث استدلال کند و نشان دهد که این صفات با احساسات مرتبط هستند و احساسات در زن نیرومندتر از مرد است.^{۴۱} خوانساری در شرح خود بر قسمت اول این حدیث، دو تفسیر پیچیده پیشنهاد می‌کند که معلوم نیست کدام مسأله را حل می‌کند. از این منظر:

۳۶. قطره‌ای از دریا، ج ۲، ص ۱۴۰.

۳۷. همان، ص ۱۴۱.

۳۸. همان، ص ۱۴۲.

۳۹. فی ظلال نهج البلاغه، ج ۶، ص ۲۹۳-۲۹۴.

۴۰. شرح نهج البلاغه، (الموسوی)، ج ۵، ص ۲۸۷.

۴۱. منهاج البراعة، ج ۲۱، ص ۳۰۳-۳۰۴.

بهترین خصلت‌های زنان، بدترین خصلت‌های مردان است. ممکن است که مراد مذمت زنان باشد به این که خصلت‌های خوب ایشان، خصلت‌های بد مردان است، پس خصلت‌های بد ایشان را بر این قیاس باید کرد. و ممکن است که مراد این باشد که بخیلی که بدترین خصلت‌های مردان است خوب‌ترین خصلت‌های زنان است؛ چنان که در بعضی از احادیث دیگر نیز وارد شده که: بخیلی در زنان پسندیده است. و در بعضی نسخه‌ها به جای «شر» به لفظ مفرد «شرار» به لفظ جمع واقع شده و بنابراین، ظاهر معنای اول است؛ زیرا که همه صفات بد مرد چنین نیست که در زنان خوب باشد.^{۴۲}

ملاصالح قزوینی نیز در ترجمه این حدیث می‌نویسد:

و هرگاه بد دل و ترسان باشد، نه دلیر و شجاع، بترسد از هر حالت که او را روی دهد. پس کمال حذر از آنچه موجب بدنامی و اعتراض و سخت شوهر گردد، بکند.^{۴۳}

در حالی که در متون کهن ترس زنانه به گونه‌ای مطلق ارزشمند شمرده می‌شد، در این جا این ترس به پرهیز از آنچه شوهر را برنجانند و به اعتراض بر انگیزد، مقید می‌شود. مرحوم شیرازی از آن پیش‌تر می‌رود و می‌گوید:

مخفی نماند که مقصود از خوب بودن این صفات در زن، خوب بودن همان حدودی است که امام تبیین کرده است، نه حسن مطلق آنها.^{۴۴}

مفصل‌ترین توضیح از این منظر از آن قایینی است. وی در بحث دو صفحه‌ای، خود چند نکته قابل توجه را یادآور می‌شود: نخست، آن که «تکبر» زنان که - فضیلت شمرده شده است - به گونه‌ای مطلق نیست، بلکه فقط در برابر مردان است، و گرنه قبح عقلی و شرعی تکبر آشکار است و امور «عقلی تخصیص‌بردار نیستند». همچنین جبن و بد دلی، به صورت مطلق، ستوده نیست، بلکه باید آن را در معنای اغلی خود گرفت. در غیر این صورت، عبارت حدیث «از آشفتگی و اضطراب معنایی خالی نخواهد بود و شارحان اصلاً متوجه این دقیقه نشده‌اند و به ظواهر الفاظش قناعت کرده‌اند».^{۴۵}

حاصل، آن که این سه صفت تنها به شکلی محدود فضیلت زنانه به شمار می‌روند، نه مطلق. و ترس زنان تنها در جایی ستوده است که وظیفه عقلی و شرعی آنان باشد؛ نه به گونه‌ای مطلق. بدین ترتیب، از تفسیر مطلق کسی مانند المؤید بالله حسینی - که این صفات را به گونه‌ای مطلق زینده زنان می‌دانست و بر آن بود که زنان باید از هر چیزی بترسند - تا این نظر مسیری طولانی طی شده است. شاید تنها کسی که در تفسیر خود به آشفتگی احتمالی معنای این حدیث اشاره کرده باشد، همین قایینی باشد. برخی نیز کوشیده‌اند تا این حدیث را در متنی کلی‌تر بررسی کنند و با توجه به احادیث دیگری که از حضرت امیر درباره زنان نقل شده، به نتایجی برسند. از این منظر، چه بسا گفته شده است که این گونه

۴۲. شرح محقق بارع جمال الدین محمد خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، ج ۳، ص ۴۳۰.

۴۳. شرح نهج البلاغه (ملا صالح)، ج ۴، ص ۲۰۷.

۴۴. توضیح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۳۷۶.

۴۵. مفتاح السعادة، ج ۱۷، ص ۲۵۰.

احادیث، زاده فضای اجتماعی آن روزگار و دشمنی کسانی مانند عایشه با آن حضرت بوده است. در نتیجه، هرچند امام در سخن خود از تعبیراتی عام استفاده و احکامی کلی صادر کرده است، لیکن مخاطب آن افراد خاصی بوده‌اند. در نتیجه، این گونه قضایا، قضایای حقیقی نیستند، بلکه تقریباً: «نظیر قضیه شخصی یا قضیه خارجی است».^{۴۶} بنابراین، بر اساس آنها نمی‌توان حکمی کلی صادر کرد. هرچند این راه حل ممکن است مشکلی را حل کند، اما خود پرسش‌هایی از این دست پدید می‌آورد: آیا از نظر اخلاقی پذیرفتنی است که به سبب رفتار نادرست زنی، همه زنان نکوهش شوند؟ اگر این شیوه پذیرفتنی است، چرا حضرت به سبب رفتار نادرست مردانی همچون طلحه، زبیر، معاویه و زیاد، همه مردان را مخاطب حکم خود قرار نداد؟^{۴۷} همچنین ادعا شده است که:

خطابات نهج البلاغه، ساری و جاری در همه زمان‌ها و مکان‌ها نیست.^{۴۸}

صحت و سقم این ادعا به کنار، پذیرش این راه حل لوازمی دارد که بعید است پیشنهاد دهنده نیز بدان ملتزم شود.

به نظر می‌رسد که منسجم‌ترین و در عین حال، فشرده‌ترین روش برای حل این معضل در مقاله «حقوق زن» صورت گرفته باشد. مهریزی در این مقاله، با اشاره به راه‌حل‌ها و نقد مختصر آنها، با پیش نهادن ده قاعده می‌کوشد تا شیوه‌ای جامع برای سنجش احادیث روایت شده از حضرت امیر، به خصوص احادیثی که به نحوی از مقام زن می‌کاهد، به دست دهد. برخی از این قواعد از این قرارند: محور قرار دادن قرآن، ضرورت نگرش جمعی به سنت، توجه به مسأله جعل و تحریف، و قاعده اشتراک که طبق آن، احکام زن و مرد را یکسان در بر می‌گیرد، مگر آن که به گونه‌ای مشخص تصریح شود که این حکم مختص مردان یا زنان است.^{۴۹} وی همچنین، در این مقاله، نمونه‌هایی از جعل حدیث درباره زنان را نقل می‌کند.

باز وی در مقاله «تأملی در احادیث نقصان عقل زنان»، می‌کوشد نشان دهد که تعبیر عقل در روایات ناظر به زنان مجمل است و به سادگی نمی‌توان از آن قاطعانه نتیجه گرفت که زنان ناقص العقل هستند.^{۵۰} همچنین با تأکید بر این که توجه به بخشی از سخنان حضرت و ندیدن دیگر سخنان ایشان نادرست است، با کنار هم نهادن همه سخنانی که از حضرت درباره زنان نقل شده است، می‌کوشد تا بستری برای داوری دقیق‌تری فراهم سازد. وی برای این کار پنج گام پیشنهاد می‌کند که عبارت‌اند از: گردآوری همه سخنان حضرت، توجه به سیره عملی ایشان در قبال زنان، ارزیابی دقیق اسناد روایات نقل شده، بررسی شرایط تاریخی سخنان روایت شده، و بررسی واژگان به کار رفته در این روایات با توجه به فرهنگ زمان صدور.^{۵۱}

۴۶. زن در آئینه جلال و جمال، ص ۳۴۲.

۴۷. مرحوم مغنیه در فی ظلال نهج البلاغه، ذیل خطبه ۷۸ پنج پاسخ تفصیلی به این توجیه می‌دهد.

۴۸. زن در نهج البلاغه، ص ۴۴.

۴۹. حقوق زن، ص ۱۱۵.

۵۰. تأملی در احادیث نقصان عقل زنان، ص ۳۹۵-۳۱۲.

۵۱. زن در سخن و سیره امام علی (ع)، ص ۱۹.

هدف مقاله فعلی چنان بلند پروازانه نیست و تنها بر آن است تا بحثی مشخص درباره حدیث «خیار خصال النساء» به دست دهد. حال، جای این پرسش است که آیا مضمون این حدیث، با همه قیودی که بدان افزوده شد، برای ذهنیت امروزی پذیرفتنی است یا خیر؟ این حدیث، به صراحت، برای زن و مرد دو نوع ارزش اخلاقی قابل شده است و کسانی طی تلاش‌هایی که بخشی از آن گزارش شد، کوشیده تا این حدیث را پذیرفتنی کنند. لیکن مسأله اصلی - که کمتر کسی بدان پرداخته و راهی برای حل آن پیش کشیده است - این است که آیا این حدیث مروج دو نوع نظام ارزشی و اخلاقی نیست؟ و اگر هست، چنین کاری قابل دفاع است؟

برای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست، سه شیوه می‌توان در پیش گرفت: نخست، آن که به کمک یافته‌های علمی و زیست‌شناختی نشان داد که زن از نظر ماهیت، با مرد متفاوت است و به همین سبب نیز تابع ارزش‌های اخلاقی خاصی است؛ راه دوم، آن است که نشان داده شود مطالعات و تأملات جدید اخلاقی بیانگر ویژگی خاص و معیارهای اخلاقی زنانه است؛ سوم، آن که مؤمنانه به این حدیث نگریسته شود و به دلایل دینی اثبات گردد که این سخن معصوم است و منطبق بر قرآن و داوری او در این باب حجت و مقبول است. در این جا می‌کوشیم تا این سه شیوه را بیازماییم.

۳. علم و اخلاق جنسیتی

فراوان شنیده و خوانده‌ایم که تحقیقات دانشمندان ثابت کرده است که توان عقلی زنان پایین‌تر از مردان است، یا وزن و حجم مغزشان کمتر از مردان، و یا احساساتشان نیرومندتر از آنان است. برخی از شارحان *نهج البلاغه* خواسته‌اند با استناد به واقعیت‌های زیست‌شناختی از این دست، سخنان حضرت امیر را در این باره موجه کنند؛ برای مثال، مرحوم مصطفوی در توضیح نقصان عقول زنان - که در خطبه هشتاد آمده است - پس از بحث و ارائه مثال‌هایی نتیجه می‌گیرد که عقل در این حدیث سه معنا می‌تواند داشته باشد: فهم، درک و تشخیص. لذا ضعف عقل زنان یا به معنای «ضعف ضبط و حفظ است»، یا به معنای «ضعف تحمل یا احساس و عاطفه شدید» و یا به طور کلی و با الغای خصوصیت به معنای «ضعف قدرت تشخیص» است. در هر حال، مقصود امام از این حدیث توهین به زنان نیست، بلکه واقعیتی را بیان می‌کند که طبق آن، خداوند عقل را با حکمت خود:

مقداری را که صلاح دانسته، به جنس مرد عنایت فرموده و قدری کمتر از آن را به جنس زن.^{۵۲}

عبده نیز در شرح همین خطبه می‌گوید که خداوند وظیفه سنگین بارداری و تربیت فرزندان را بر دوش زنان گذاشته است و آنان همین که از زایمان و تربیت فرزندی فارغ شدند، نوبت به فرزند بعدی می‌رسد. بدین ترتیب، از این کار رهایی ندارند. گویی وظیفه اختصاصی آنان همین امور منزلی است که محدود است و زیر نظارت زوج قرار دارد. عقل آنان نیز به مقدار همین نیازی که دارند، به آنها داده شده است.^{۵۳} مغنیه نیز این قسمت را از سر موافقت نقل می‌کند.

۵۲. *مقام زن در قرآن و نهج البلاغه*، ص ۳۰-۳۱.

۵۳. *نهج البلاغه*، شرحه و ضبط نصوصه الامام محمد عبده، ص ۱۲۲.

از نظر قرشی، «ناقصات العقول» بودن زنان «یک امر طبیعی و در جای خود واقع است»؛ زیرا:

این مطلب بر کسی پوشیده نیست که از نظر خلقت، عقل مردان از زنان زیادتر است و عاطفه زنان از مردان بیشتر است. این جریان زنان را از لحاظ اداره امور عالم از مردان عقب گذاشته است، لذا در مقابل هزاران مرد فقط یک زن، بلکه کمتر به حکومت رسیده‌اند.

طبق این نگرش، حکم به عدم مشاوره با زنان:

نیز در اثر کمی تعقل است، مسلماً مردان - که عقل بیشتر دارند - مطلب را بیشتر درک می‌کنند... و از فحوای کلام امام... معلوم می‌شود که وظیفه زنان در کار عالم با مردان فرق می‌کند؛ به طوری که یک ماشین بنز و یک تریلر در حدّ خود کامل هستند، ولی هر یک برای کار بخصوصی ساخته شده‌اند... و این که می‌فرماید: «خيار خصال النساء...» در رابطه با همان تفاوت خلقت است.^{۵۴}

گاه نیز از «روانشناسی متفاوت مردان و زنان»^{۵۵} برای دفاع از این حدیث سخن به میان آمده و ادعا شده که میان قوای زن و مرد «تباين» برقرار است و «همان گونه که صفات عضوی و بدنی زن با مرد فرق دارد، صفات نفسانی و روحی وی نیز با مرد متفاوت است».^{۵۶} و بر اثر «تباين صفات و وظیفه زن با مرد»، برخی از خصال زشت مردانه، خصال نیک زنانه به شمار می‌رود، مانند جبن، بخل و تکبر.^{۵۷}

در این جا، مقصود ورود به این مناقشه بی‌پایان درباره فروتری یا برابری زیست‌شناختی زن و مرد نیست، لیکن ناگزیریم به نکاتی در این باره اشاره کنیم. درباره این ادعاها یا بررسی‌های علمی چند مسأله را باید مد نظر داشت: نکته اول، آن که این برداشت‌ها و تفسیرها در گذر تاریخ علم تغییر کرده و دارای ثبات لازم نبوده است؛ دوم، آن که این مطالعات یا ادعاها گزینشگرانه و در مواردی، دلبخواهی است و در این میان شواهد، نقیض مورد توجه قرار نمی‌گیرد و یا شواهد مؤید به گونه خاصی تفسیر می‌شوند؛ سوم، آن که علم و مطالعات علمی خود در این میانه جانبدارانه بوده است و در نتیجه، دعاوی آن نیز محل مناقشه است؛ چهارم، آن که چه بسا میان جنس و جنسیت ملازمه‌ای منطقی برقرار نباشد. این چهار نکته نیازمند توضیحی مختصر است.

الف. نگاهی به مباحث علمی ناظر به زیست‌شناسی یا فیزیولوژی جنسی، به خوبی بیانگر تغییر نگرش علم در طول تاریخ است. از زمان یونان باستان تا قرن هیجدهم نگرش مسلط بر این حوزه بر اساس الگوی تک جنسی (one-sex model) استوار بود. از این منظر، تصور می‌شد که در نظام آفرینش تنها یک جنس، در هستی وجود دارد و آن هم جنس مرد است. زن در واقع چیزی نیست، جز «مرد ناقص» که از مسیر کمال بازمانده است. روشن‌ترین و منسجم‌ترین صورت‌بندی کهن از این نگرش را در آثار ارسطو می‌یابیم. وی کار خود را بر اساس نوعی زیست‌شناسی و روانشناسی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که مرد برتر از زن است. پس اخلاقیاتی که زینده زن است، با اخلاقیات مردانه سازگار نیست. در واقع، وی

۵۴. مفردات نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۳۰۵-۱۰۳۶.

۵۵. فرهنگ موضوعات کلی نهج البلاغه، ص ۵۲۲.

۵۶. المرأة فی الإسلام و من خلال نهج البلاغه، ص ۱۹۹.

۵۷. همان، ص ۲۱۸.

زن و مرد را از یک جنس می‌شناسد؛ لیکن مرد را کامل‌تر از زن معرفی می‌کند و تا جایی پیش می‌رود که فکر می‌کند جسم جنین دختر دیرتر از جنین پسر کامل می‌شود. بر اساس این زیست‌شناسی، پسر در چهل روزگی و دختر در نود روزگی جاندار به شمار می‌رفت.⁵⁸ به همین سبب، در نوشته‌های زیست‌شناختی ارسطو زنان پست‌تر از مردان قلمداد شده‌اند. از نظر او زنان مردان عقیم‌اند و در حالی که زن مظهر فقدان است، مرد مظهر دارندگی به شمار می‌رود. اگر باروری درست و کامل صورت گیرد، جنین مذکر خواهد بود و اگر نقصی در این میان رخ دهد، جنین دختر خواهد شد. پس، زن مرد ناقص است.⁵⁹ بنابراین، اصل در طبیعت مرد است و زن فرع یا نقصان مردانگی به شمار می‌رود و در زنجیره تکامل فروتر از او قرار می‌گیرد. این نگاه به صورت‌های مختلفی در میان بسیاری از عالمان گذشته حتی در میان برخی عالمان مسلمان، مانند ملاصدرا دیده می‌شود.⁶⁰ البته این تصور خلاف یافته‌های جدید علمی است که بر طبق آن، «طبیعت، موجود مادینه می‌سازد، مگر آن که آندروژن مداخله کند» و با تولید خود جنین را به نرینه تبدیل کند.⁶¹ طبق این الگو حتی اندام‌های جنسی زنانه بر اساس الگوی مردانه وصف و تعریف می‌شد؛ اندام‌های جنسی زنانه، همان اندام‌های جنسی مردانه است، لیکن به جای آن که از بدن بیرون بزند، در درون بدن قرار دارد؛ مهبل زن، همان قضیب مرد است و رحم، بیضه‌دان.⁶²

از قرن هیجدهم به بعد الگوی دو جنسی (two-sex model) جایگزین الگوی قبلی شد و به تدریج، زیست‌شناسان و دانشمندان به جای توجه به شباهت‌های اندامی بین زن و مرد، در پی یافتن تفاوت‌ها بر آمدند و این نظر مطرح شد که بدن زن متمایز از بدن مرد است و باید بر اندام‌های آن نیز نام‌های مستقل نهاد. در این دوره، بیشتر مطالعات عالمان وقف بررسی و برجسته کردن این تفاوت‌ها بود؛ برای مثال، به جای توجه به هورمون‌های مشترکی که بدن زن و مرد ترشح می‌کند، آنان در پی متمایز ساختن تفاوت‌های مغز زنان و مغز مردان و تفاوت حجمی آنها برآمدند. با این همه، از قرن بیستم به بعد، یافته‌های تازه و مطالعات جدید راه را بر الگوی جدیدتری گشوده است که طبق آن، تمایز قطعی و معین بین دو جنس را به سؤال گرفته است. ما از طریق زیست‌شناسی به وجود دو جنس متمایز، یعنی و مرد پی برده‌ایم، لیکن امروزه این ادعا دیگر از سوی این دانش حمایت نمی‌شود و سخن از وجود «جنس سوم» است؛ به این معنا که از نظر زیست‌شناختی، هر کس لزوماً منحصرأً زن یا مرد نیست، بلکه ممکن است در مقوله سومی به نام میان‌جنسی (intersexed) یا نر - مادگی بگنجد؛ یعنی با توجه به معیارهای شناخته شده برای زن و مرد با هیچ جنسی سازگار نباشد و «جنس سوم» به شمار رود. نمونه‌ای از این مورد در کسانی دیده می‌شود که به جای داشتن دو کروموزوم جنسی مذکر (XY) یا مؤنث (XX) دارای سه کروموزوم جنسی (XXY) باشند. این کسان با ویژگی‌ها و اندام‌های جنسی مردانه زاده می‌شوند، لیکن بعدها صفات جنسی ثانویه زنانه در آنان پدیدار می‌شود و به تعبیری دو جنسی یا نر - ماده هستند. معمولاً

58. A Companion to Bioethics, edited by Helga Kuhse and Peter Singer, P. 6.

59. Ancient Greek philosophy, Rhoda Hadssah Kotzin, in A Companion to Feminist Philosophy, p. 18.

60. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج 7، ص 230-231.

61. زمینه روان‌شناسی هیگارد، ص 378.

62. An Introduction to Feminist Philosophy, Alison Stone, Cambridge, Polity, 2007, P. 37.

این کسان با جراحی به زن یا مرد تبدیل می‌شدند، لیکن امروزه این رفتار به نقد کشیده شده است و برخی محققان، به استناد یافته‌های علمی، آنان را نوعی جنس سوم قلمداد کرده‌اند؛ برای مثال چریل چیز (Cheryl Chase) انجمن میان‌جنسی آمریکای شمالی^{۶۳} را در سال ۱۹۹۳م، با هدف حمایت از این کسان بنیاد گذاشت.^{۶۴} حاصل آن که بر خلاف گذشته - که تصور می‌شد دو جنس متمایز وجود دارد - امروزه این نظریه مطرح شده است که باید:

زن و مرد را چون دو انتهای متضاد یک پیوستار در نظر گرفت که در میانه همپوشی چشم‌گیری با هم دارند.^{۶۵}

حتی برخی از فمینیست‌ها به تحقیقاتی اشاره می‌کنند که نشان می‌دهد «مردان نیز چون زنان دستخوش دوره‌های ماهانه و تغییرات حالات روحی هستند».^{۶۶} بدین ترتیب، کسانی که به علم و یافته‌های علمی در این زمینه استناد می‌کنند، متوجه باشند که این یافته‌ها مربوط به کدام دوره است و تابع کدام پارادایم یا سرمشق نظری.

ب. باید توجه داشت که این نوع مطالعات و شواهد، به‌طور معمول، از نظر روشی تردید بر انگیزند، زیرا یا شواهد درست انتخاب نمی‌شوند، یا شواهد نقیض نادیده گرفته می‌شوند و یا تفسیر نادرستی از شواهد درست به دست داده می‌شود. در واقع، بسیاری از یافته‌ها در معرض تفاسیر متعدد و حتی متضادی قرار می‌گیرند و این نه خود یافته‌ها، بلکه مفسر است که با قرار دادن شواهد در چارچوب تفسیری خاصی، به تفسیری معین می‌رسد؛ برای مثال، یکی از تازه‌ترین یافته‌های روانشناسی تکاملی و جامعه‌شناسی زیستی بیانگر تنوع خواهی جنسی مرد و بیکه‌خواهی جنسی زن است. لیکن از این یافته‌ی تجربی دو تبیین متفاوت به دست داده شده است و از آن «می‌توان هم برای تبیین بی‌بند و باری جنسی مردان و هم برای تبیین وفاداری جنسی آنان به کار برد».^{۶۷}

در بحث ما نیز همین مسأله دیده می‌شود؛ برای مثال، در زمانی که الگوی دوجنسی بر علم حاکم بود و دانشمندان در پی برجسته کردن تفاوت‌های میان زنان و مردان بودند، عالمانی که می‌خواستند اسکلت زنان را طراحی کنند، برای کشیدن مدل خود، از اسکلت‌هایی با لگن خاصره بزرگ استفاده می‌کردند. نتیجه این انتخاب آن بود که این نقاشی‌ها به خوبی نشان می‌دادند که زنان مشخصاً برای بارداری و فرزندپروری و اقامت در خانه ساخته شده‌اند.^{۶۸} همچنین بسیار گفته و ادعا شده است که حجم مغز زنان کوچک‌تر از مغز مردان است. در نتیجه، ظرفیت عقلی آنان کمتر از مردان است؛ حال آن که اندازه‌گیری‌های فعلی نشان می‌دهد که حجم مغز زنان نسبت به بدنشان اندکی بیش از حجم مغز مردان

63. Intersex Society of North America.

64. An Introduction to Feminist Philosophy, P. 40.

۶۵ جامعه‌شناسی جنسیت، ص ۱۸.

۶۶ همان، ص ۲۰.

۶۷ زمینه روانشناسی هیگارد، ص ۶۲۵.

68. An Introduction to Feminist Philosophy, P. 37.

است. از آن گذشته، تا کنون تحقیقی دقیق درباره رابطه بین حجم مغز و فعالیت عقلی و شناختی صورت نگرفته است.^{۶۹}

ج. علم مفهومی عینی و مستقل از انسان‌ها نیست، بلکه ساخته همین انسان‌هایی است که دارای علایق، گرایش‌ها و پیش‌فرض‌های خویشند. برای مثال، فروید متأثر از نگرش مرد سالار قرن نوزدهم، روانکاوی خود را بر اساس فروتر شمردن زنان آغاز کرد و نتیجه گرفت که زنان عقده اختگی دارند؛ حال آن که امروزه به خوبی نقش پیش‌فرض‌های انسان در نظریه‌های علمی وی بررسی و نشان داده شده است. در واقع، متأثر از فضای اجتماعی که دانشمندان در آن زندگی می‌کنند و مفروضات حاکم بر آن است که آنان تحقیقاتی را آغاز می‌کنند و نتایجی را اعلام می‌کنند که گویی خصلت فرازمانی و فرامکانی دارد. در قرن نوزدهم مطالعات متعددی از سوی دانشمندان صورت گرفت و «ثابت» کرد که قشر خاکستری نژاد سفید پرچین‌تر و پیشرفته‌تر از دیگر نژادها، بویژه سیاهان است، یا ضریب هوشی سفیدها از دیگران بالاتر است و بدین گونه، از یافته‌های علمی برای تأیید نژادپرستی و مانند آن فراوان بهره برده شد. برای همین، لازم است که، به نوشته آلیسون استون، به یاد داشته باشیم که گزارش‌های علمی هرگز خطاناپذیر نیستند، بلکه همواره در معرض حک و اصلاح مدام قرار دارند.^{۷۰} برای مثال، در قرن نوزدهم این ادعای پزشکی مطرح شد که میان مغز و اندام‌های جنسی بر سر به دست آوردن نیرو رقابت است و در نتیجه، زنانی که در پی تحصیل و تعلم هستند، عقیم می‌شوند.^{۷۱}

با توجه به این سه نکته لازم است که هوشیارانه با یافته‌های علمی برخورد کرد و آنها را گزینشگرانه و غیر انتقادی برای اثبات این ادعا و آن سخن به کار نگرفت. امروزه مقایسه زن و مرد به «بنز» و «تریلر» و مسلم گرفتن این نوع تفاوت‌ها و این که از میان هزار مرد، تنها یک زن به حکومت می‌رسد، قوت اقتناع خود را از دست داده است و به سادگی نمی‌توان از آنها بهره برد. حاصل، آن که به کمک یافته‌های علمی بدون احاطه بر روندی که پیموده و استفاده از برخی شواهد، بدون توجه به شواهد نقیض و مطالعات ناقص آنها نمی‌توان از فضایل متفاوت اخلاقی زنانه و مردانه سخن گفت. با این حال، و با آن که یافته‌های مربوط به تفاوت زیست‌شناختی میان زن و مرد و تفاسیر آنها به نقد کشیده و:

اینک تقریباً در همه جا بی‌ارزش شمرده می‌شود، تلاش مداوم در جهت گردآوری داده‌های علمی تجربی برای به کرسی نشاندن ایده تفاوت‌های زیست‌شناختی ذاتی بین زن و مرد ادامه دارد.^{۷۲}

د. این نکته خود نیازمند بحثی مستقل است که چگونه می‌توان در مسائل اخلاقی از «جنس» به «جنسیت» نقب زد. امروزه در مطالعات زنان دو واژه به صورت جفتی مورد بحث قرار می‌گیرد: یکی جنس (sex) و دیگری جنسیت یا جندر (gender). تا نیمه اول قرن بیستم برای اشاره به تفاوت‌های

۶۹. حلم الجینوم و اوهام اخیری، ص ۲۰۰.

70. An Introduction to Feminist Philosophy, P. 38.

۷۱. حلم الجینوم، ص ۲۰۰.

۷۲. فمینیسم، ص ۲۴.

جنسی فقط تعبیر سکس (sex) استفاده می‌شد؛ لیکن از دهه شصت میلادی تعبیر دیگری نیز بدان افزوده شد. این تعبیر، که از اصطلاحات دستور زبان بود، به صورت مکمل تعبیر نخست از سوی فمینیست‌ها ادبیات زنان شد.

در برخی زبان‌ها، مانند آلمانی کلمات به مؤنث، مذکر و خنثی تقسیم می‌شود و در برخی مانند عربی و انگلیسی کلمات به مؤنث و مذکر تقسیم می‌گردند. «چندر» در زبان انگلیسی به معنای تعیین جایگاه جنسی کلمات در این زبان است، لیکن از دهه شصت میلادی این واژه در این زبان معنای تازه‌ای به خود گرفت. از این منظر، در ادبیات مربوط به مطالعات زنان باید میان دو واژه تفاوت نهاد: جنس (sex) و جنسیت (gender). جنس ناظر بر تفاوت فیزیکی و بدنی بین مؤنث و مذکر است؛ حال آن که جنسیت بیانگر تفاوت نقش، نمادها، کارکرد و انتظارات از افراد بر اساس تفاوت جنسی آنان است.^{۷۳} بدین ترتیب، جنس امری مسلم و عینی است و بحثی ندارد، اما همه سخن در آن است که بر اساس تفاوت جنسی می‌توان تفاوت جنسیتی قایل شد، یا خیر.

از نظر مدافعان برابری زن و مرد پیش از آن تصور می‌شد که رفتار زنان به طور «طبیعی» زنانه است و رفتار مردان به طور «طبیعی» مردانه؛ لیکن از نظر این گروه این تفاوت رفتار به طبیعت زنان باز نمی‌گردد، بلکه آن را عملی «اجتماعی» قلمداد می‌کردند.^{۷۴} جمله مشهور سیمون دوبوار که «کسی زن به دنیا نمی‌آید، بلکه زن می‌شود»، به خوبی بیانگر تفاوت میان جنس و جنسیت است و گویای آن که:

موقعیت فرودست زنان یک امر طبیعی یا زیست‌شناختی نیست، بلکه جامعه آن را به وجود آورده است.^{۷۵}

در نتیجه، درست است که زن و مرد از نظر جنسی با هم تفاوت دارند و این تفاوت طبیعی است، لیکن تفاوت‌های کارکردی و نقش‌های متفاوت اجتماعی آنان ربطی به این تفاوت ندارد، بلکه زاده ساختار اجتماعی جامعه و نظام فکری حاکم بر آن و پیش‌فرضهای ضد زن است. در نتیجه، اگر هم: «در مقابل هزاران مرد، فقط یک زن، بلکه کمتر به حکومت رسیده‌اند»، بر خلاف ادعای نویسنده، به دلیل ساختار طبیعی و تفاوت عقلی زن و مرد یا «کمی تعقل»،^{۷۶} زنان نیست، بلکه بر طبق این تحلیل، حاصل ساختار جامعه است که فرضاً زنان را از ادامه تحصیل در رشته‌های خاص ممنوع کرده، راه فعالیت اجتماعی را بر آنان بسته، از کودکی به دختران عروسک و به پسران تفنگ داده، اشغال برخی مناصب را برای زنان ممنوع کرده است و مانند آن. از این رو، نباید از یک واقعیت، یعنی نابرابری فعلی زنان با مردان نتیجه گرفت که این نابرابری ریشه در «جنس» آنان دارد، بلکه این قبیل تفاوت‌ها زاده «جنسیت» و برداشت‌های اجتماعی درباره جنس زن و مرد است. جان کلام آن که باید میان «جنس» - که امری «طبیعی» است - و جنسیت - که فراورده‌ای «اجتماعی» است - تفاوت نهاد.

۷۳. درباره این تفاوت واژگانی و ریشه آن رک:

Feminist Philosophy, Herta Nagl-Docekal, P. 38.

74. Gender, Linda Nicholson, in A Companion to Feminist Philosophy, P. 289.

۷۵. فمینیسم، ص ۲۵.

۷۶. مفردات نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۰۳۵ و ۱۰۳۶.

لیکن در دهه هشتاد و نود قرن بیستم، حتی این تفاوت حاد میان «جنس» و «جنسیت» از سوی برخی فمینیست‌ها به چالش کشیده شد، بی فایده اعلام گردید و ادعا شد که «جنس» نیز، بیش از آن که امری زیست‌شناختی و «طبیعی» باشد، مسأله‌ای «اجتماعی» است.^{۷۶} از این منظر، هنگامی که زن وارد عرصه کار می‌شود، به تدریج، حتی اندام ظریف او نیز نیرومندتر شده و آن ظرافت معهود را از کف می‌دهد. ورود زنان به عرصه ورزش‌های اختصاصی مردانه و به خصوص فعالیت‌های بدن‌سازی (body building) و کسب اندام‌های پر عضله و کم‌چربی، نمونه‌ای از این تغییر را نشان می‌دهد. بدین ترتیب، نباید حتی تفاوت‌های طبیعی را امری «طبیعی» دانست و میان زن و مرد دیواری بلند بر آورد. این نگرش، امروزه به این سوی می‌رود که زن و مرد را بیشتر دو سر یک پیوستار می‌داند، تا دو موجود متمایز که طبیعت برای هر یک تکالیفی خاص وضع کرده باشد.

هدف از نقل این ادعاها، تأیید یا رد آنها نیست، بلکه مقصود آن است که به سادگی و با استناد به شواهد علمی و یا روانشناختی، نمی‌توان قاطعانه از فضایل خاص اخلاقی زنانه و مردانه نام برد. این عرصه‌ای جدی است و ورود به آن و یاری گرفتن از علم، نیازمند استحضار نسبت به ملاحظات فوق و مطلع بودن از همه یافته‌های موافق و مخالف و تفاسیر گوناگون آنهاست. سخن کوتاه، بر اساس یافته‌های علمی نمی‌توان فضایل اخلاقی زنانه را از مردانه متمایز ساخت.

۴. مطالعات اخلاقی و اخلاق جنسیتی

راه دوم برای تأیید تفاوت فضایل اخلاقی مردانه و زنانه آن است که به استناد تأملات اخلاقی و مطالعاتی که در این زمینه صورت گرفته است، نشان دهیم که واقعاً نگرش اخلاقی زنان به مسائل با مردان متفاوت است. در نتیجه، هر جنس فضایل خاص خود را دارد. یک اصل مسلم اخلاقی آن است که «برخورد ناهمسان با افراد همسان»، غیر اخلاقی است. از این رو، اگر باور داشته باشیم که زن و مرد همسان هستند و تفاوت‌های جنسی و عضوی میان آنان چندان معنادار نیست که بر اساس آن احکام اخلاقی متفاوتی بار کرد، در آن صورت، نمی‌توان حدیث بالا را پذیرفت، لیکن اگر موفق شویم نشان دهیم که زن و مرد همسان نیستند و تفاوت میان آنان چنان عمیق است که پذیرای تفاوت احکام اخلاقی خواهد بود، در آن صورت، این حدیث بی هیچ توجیهی پذیرفتنی خواهد بود. بنابراین، یک راه دفاع از این حدیث آن است که روشن گردد زن و مرد از نظر اخلاقی و نحوه مواجهه با مسائل اخلاقی همسان نیستند و اگر بتوان نشان داد که جنسیت با فضایل اخلاقی پیوندی روشن و ناگسستنی دارد، در آن صورت، این حدیث پذیرفتنی خواهد بود. این حدیث ادعا می‌کند که چون زن و مرد تفاوت دارند، فضایل و ردایل آنان نیز متفاوت است و بدین ترتیب، جنسیت را با اخلاق گره زده است. حال باید دید آیا بین جنسیت با نظام اخلاقی رابطه‌ای وجود دارد یا اخلاقیات فراتر از ویژگی‌های جسمانی و جنسی قرار می‌گیرد.

با توجه به همسانی و ناهمسانی زن و مرد از نظر زیستی، می‌توان سه سرمشق مسلط را در باب پیوند میان اخلاق و جنسیت در طول تاریخ اندیشه اخلاقی یافت که به ترتیب شکل گرفته‌اند. این سه دیدگاه، به ترتیب تاریخی، عبارت‌اند از:

۱. دیدگاه مسلط یونانی مبنی بر فروتری زن، ۲. دیدگاه برابری طلبانه از قرن هیجدهم مبنی بر همسانی زن و مرد، ۳. دیدگاه جدایی طلبانه فمینیستی قرن بیستم و گذر از بحث تفاوت‌ها.

۱-۴. دیدگاه یونانی مبنی بر فروتری زن

دیدگاه مسلط بر عمده جوامع تا قرن هیجدهم آن بود که فضایل مردانه با فضایل زنانه متفاوت است و کسانی مانند ارسطو و گاه افلاطون حامی چنین نگرشی بوده‌اند؛ اما چون این کسان معتقد به این اصل بودند که برخورد ناهمسان با افراد همسان غیر اخلاقی است، در پی آن بودند تا نشان دهند که زن و مرد واقعاً تفاوتی معنادار دارند که توجیه‌گر برخورد ناهمسان است. از این منظر، چون زن و مرد در یک سطح از رشد عقلی و عاطفی قرار ندارند، ناگزیر باید احکام اخلاقی متفاوتی بر آنان بار کرد. افلاطون در برخی از آثار خود، سخت بر همسانی زن و مرد پای می‌فشارد، حال آن که در مواردی شاهد دفاع او از برتری مرد بر زن هستیم؛ برای مثال، وی در رساله جمهور خود از مساوات میان زن و مرد و لزوم تربیت یکسان برای دو جنس نام می‌برد.^{۷۸} همچنین از زبان «منون» نقل می‌کند که فضیلت اصلی مرد در اداره امور شهر است و فضیلت اصلی زن در خانه‌داری و اطاعت از شوهر خویش است. اما سقراط بر او اشکال می‌کند که فضیلت چون دارای مثال یا صورت واحدی است، پس باید تجلیات آن نیز در همه کس یکسان باشد. در نتیجه، اگر چیزی فضیلت به شمار رود، باید در زن و مرد هر دو مشترک باشد و منون این را می‌پذیرد.^{۷۹}

با این حال، در رساله تیمائوس زن را تنزل یافته و مسخ شده مرد دانسته، مدعی می‌شود:

بعد از آن که مردان پای به مرحله وجود نهادند، آن عده از ایشان که بزدل و ترسو بودند و زندگی را با بیدادگری به سر بردند، هنگام تولد دوم به صورت زنان درآمدند.^{۸۰}

ارسطو نظام اخلاقی خود را بر اساس تفاوت بین دو جنس بنا می‌نهد. وی بر اساس نظام طبیعت حکم می‌کند که برخی انسان‌ها کامل و برخی ناقص هستند. در نتیجه:

برخی از زندگان، از همان نخستین لحظه زادن، برای فرمان‌روایی یا فرمان‌برداری مقدر می‌شوند.^{۸۱}

کتاب اول سیاست به‌طور عمده، به بسط همین اندیشه اختصاص یافته است. وی در این کتاب سه گروه را شناسایی می‌کند: مردان، زنان و بردگان. بردگان ابزاری بیش در دست اربابان خود نیستند. زنان

۷۸. جمهور، ص ۲۷۲.

79. Meno, in Great books, V. 6. p 175.

۸۰. مجموعه آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۹۱۸.

۸۱. سیاست، ص ۱۰.

نیز زیر دست مردان هستند. پس فضیلت کامل از آن مردان و فضیلت ناقص از آن زنان است. در نتیجه مردان آزاد بر زنان و بردگان، چه زن و چه مرد، حاکم‌اند. حاکم و محکوم باید دارای فضایی باشند. در غیر این صورت، امکان تعاطی میان آنان وجود نخواهد داشت. اما فضایل آنان فرق می‌کند و از نظر ارسطو سقراط اشتباه می‌کرد که فضایل زنان و مردان را از یک سنخ می‌دانست. بر عکس، اعتدال و شجاعت در مرد و زن یکسان نیست، بلکه شجاعت مرد در فرمانروایی و شجاعت زن در فرمانبری آشکار می‌شود.^{۸۲}

اما چرا باید زن فرمانبر مرد باشد؟ ارسطو پاسخ می‌دهد: به دلیل آن که قوه عقلی مرد از زن نیرومندتر است و همان گونه که روان باید بر تن و بخش عقلی روان بر بخش غیر عقلی آن حاکم باشد، مرد نیز باید بر زن حاکم گردد.

لیکن از کجا وی به این حقیقت پی برده است که قدرت عقلی مرد بیش از زن است؟ ارسطو پاسخ می‌دهد: زیرا مرد بر زن حاکم است. در واقع، ارسطو، خواسته یا ناخواسته، اسیر دوری شده است که نتوانسته از آن بیرون آید و به گفته بارکر، وی برای اثبات تسلط مرد بر زن، به بخش مسلط روان در مرد اشاره می‌کند. اما از کجا بدانیم که روان بخش مسلط و غیر مسلط دارد؟ از آنجا که مرد بر زن حاکم است.^{۸۳} حاصل آن که از نظر ارسطو، برده فاقد قدرت تفکر است و زن تفکری ناقص دارد. به همین سبب، فضایل اخلاقی آنان نیز باید متناسب با آنان باشد. وی در رساله *فن شعر* خود تصریح می‌کند که:

زن نیز ممکن است دارای سیرت خوب باشد و همچنین بنده نیز ممکن است دارای سیرت پسندیده باشد؛ هرچند شاید زن از حیث مرتبت از مرد پست‌تر آفریده شده باشد و نیز هر چند که بنده موجودی پست و فرومایه آفریده شده است.^{۸۴}

خلاصه آن که از نظر ارسطو همه چیز در طبیعت، غایت‌مند آفریده شده و کامل بر ناقص فرمان می‌راند و مرد - که کامل است - باید بر زن فرمان براند. این سخن ارسطو - که از دل آن، فضایل اخلاقی زنانه و مردانه متفاوتی سر بر می‌آورد - امروزه سخنی «رسوا» و صف شده^{۸۵} و کسانی به نقد آن همت گماشته‌اند. برخی از فمینیست‌ها خطای ارسطو را ناشی از تصورات زیست‌شناختی وی می‌دانند و برخی ناشی از خطای او در مسأله فضایل. برخی نیز بر آن هستند که خطای ارسطو ناشی از قبول پیش‌فرض‌های غلط و مسلط جامعه خویش است و حتی با مبانی خودش سازگاری ندارد؛ زیرا ناقص شمردن زن به معنای نداشتن عقلانیت است و این کار به معنای انسان ندانستن او است، حال آن که وی چنین باوری ندارد. بنابراین، خطای او خطایی روش‌شناختی است.^{۸۶} برای مثال، می‌توان نظر ارسطو را درباره بردگی بر اساس معیار خودش نقد کرد. وی خود در اخلاق نیکوماخوس می‌پذیرد که رفتار با دیگران در صورتی می‌تواند متفاوت باشد که آنان تفاوت قابل توجه و مرتبطی داشته باشند،

۸۲ همان، ص ۳۷.

۸۳ همان، ص ۳۶.

۸۴ رساله فن شعر، ص ۱۳۹.

۸۵ فلسفه راولز، ص ۳۷.

و لازم است که با موارد یکسان، بر اساس معیار یکسان، برخورد شود. به همین سبب، بردگی را مجاز می‌دانست؛ زیرا بر این نظر بود که بردگان از نظر طبیعی برده و دچار نقص عقلی هستند و حتی نظر برخی از معاصران خود را - که بردگی را بر اثر قانون یا زور موجه می‌دانستند - رد و سعی می‌کرد نشان دهد اختلاف میان برده و ارباب ذاتی است. اگر بتوانیم نشان دهیم که توان عقلی برده ذاتاً کمتر از دیگران نیست، در این صورت ارسطو نیز موظف است طبق معیار و عقلانیت خودش از این نظر دست بکشد.⁸⁷

با وجود نقدهایی که احیاناً متوجه این نگرش ارسطویی می‌شد، در مجموع، نظر منسجم او مقبول افتاد و طی قرون بعدی به شکل‌های گوناگونی تفسیر و بازتولید و تقویت شد؛ برای مثال، ژان ژاک روسو، با این تصور که «زن اساساً برای خوشایند مرد ساخته شده است»⁸⁸ به استناد تفاوت میان زن و مرد، مدعی می‌شد که «وظایف زن و مرد یکی نیست»⁸⁹. وی فضایل را به خانگی (domestic virtues) و اجتماعی (social virtues) تقسیم می‌کرد و معتقد بود که زنان باید دارای فضایل خانگی باشند و در این مسیر تا جایی پیش می‌رفت که فکر می‌کرد:

روش آموزش و پرورش زن باید عکس روش تربیت مرد باشد.⁹⁰

زیرا وی قدرت عقلی زنان را کمتر از مردان می‌دانست و تکالیف زن را این گونه تلخیص می‌کرد: اطاعت و وفاداری نسبت شوهر و محبت به فرزندان. با همین نگرش بود که وی می‌گفت برخی خطاهای مردانه می‌تواند فضایل زنانه باشد. هگل بر آن بود که داور اخلاقی زنانه محدود به امور منزلی است؛ حال آن که تأمل در امور نظری و انتزاعی را کاری مردانه می‌شمرد. فروید نیز مدعی بود که زنان حس عدالت را در داور اخلاقی کمتر از خود نشان می‌دهند و قضاوت اخلاقی آنان متأثر از محبت و نفرت است.⁹¹ همچنین کانت در *درس‌های فلسفه اخلاق* خود، به صراحت، از تفاوت ارزش‌های اخلاقی زن و مرد سخن به میان آورد و با آن که معتقد بود که خست ضد عقل است، نوشت:

خست در زنان بیشتر از مردان پیدا می‌شود و این امر البته با طبیعت آنها سازگار است؛ زیرا آنها در موقعیتی نیستند که بتوانند تحصیل کنند و به دست آورند، پس طبیعتاً باید [آنچه را که دارند] پس انداز کنند. مردان چون می‌توانند پول به دست آورند، بخشنده‌ترند.⁹²

این نگرش همچنان کمابیش در میان برخی متفکران دیده می‌شود که بر جدایی فضایل اخلاقی مردانه و زنانه تأکید می‌کنند.

87. Ethical theory and bioethics, James Rachels, in A Companion to Bioethics, edited by Helga Kuhse, p. 21-22.

88. امیل یا آموزش و پرورش، ص ۴۳۳.

89. همان، ص ۴۳۴.

90. همان، ص ۴۳۹.

91. How are we to live?: Ethics in an age of self-interest, Peter Singer, P. 207.

92. درس‌های فلسفه اخلاق، ص ۲۴۸.

۲-۴. دیدگاه برابری طلبانه زن و مرد

در برابر دیدگاه مسلط بالا، به تدریج، از قرن هیجدهم کسانی به دفاع از وحدت فضایل اخلاقی زنانه و مردانه پرداختند. مفصل‌ترین دفاعیه وحدت جنسی فضایل اخلاقی از سوی خانم ماری وولستونکرافت (Mary Wollstonecraft) ارائه شد. وی در کتابی به نام *اثبات حقوق زنان*^{۹۳} - که در سال ۱۷۹۰م، نوشته شد - به نقد نظرگاه روسو پرداخت و مدعی برابری فضایل اخلاقی زنان و مردان شد.^{۹۴} زن پس، به تدریج، این نگرش مدعی وحدت فضایل در غرب گسترش یافت و همواره مدافعانی داشته و دارد. این نظرگاه، به خصوص، برای زنان جذابیت داشت، لیکن در قرن بیستم به تدریج کسانی آن را کافی ندانستند و مجدداً مسأله تفاوت فضایل اخلاقی مطرح شد، اما در سطحی دیگر.

۳-۴. دیدگاه جدایی طلبانه معاصر

از زمان وولستونکرافت تا امروز شاخه‌ای از متفکران اخلاق فمینیستی، سرسختانه وجود چیزی به نام فضایل زنانه را انکار و یا در وجود آن تردید کرده‌اند که موجه به نظر می‌رسد. در مقابل این تردید مقبول درباره وجود فضیلت زنانه (female virtue)، تعداد فراوانی از زنان، بویژه از زمان اعطای حقوقشان، مجذوب نظریه جدایی فضایل اخلاقی زنانه و مردانه بوده‌اند. البته نه به دلیل آن که چنین فضایی وجود دارد، بلکه گاه با این نظر که زنان از نظر اخلاقی از مردان برتر هستند و می‌توانند جامعه را با عمل و اخلاقیات خاص خود ارتقا بخشند. آنان، بر خلاف نظر بسیاری از نویسندگان مرد، با قبول فضایل خانگی، آن را دلیلی برای ورود زنان به عرصه عمومی می‌دانستند. از این منظر، به جای تأکید بر فضایل قراردادی مردانه، آنان از فضایل زنانه دم می‌زدند.

امروزه، هرچند در غرب دیگر سخن فضایل اخلاقی زنانه یا خانگی مطرح نمی‌شود و زنان در عرصه عمومی حضور دارند، با این همه، ایده اخلاق زنانه همچنان در میان برخی متفکران فمینیست وجود دارد. مسأله اخلاق زنانه با توجه به مسائل اجتماعی، سیاسی و زیست‌محیطی و اقداماتی که به تخریب طبیعت منتهی شده، جایگاه خاصی یافته است. از این منظر، ادعا می‌شود که ویرانی‌های رخ داده در حوزه‌های مرد سالار (Male-dominated) صورت گرفته و ناشی از خصلت‌های مردانه است و همه خرابی‌ها زاده طبیعت تغییرناپذیر مردان و طبیعت ویرانگر و روحیه سلطه‌طلبانه به شمار می‌رود.

این دیدگاه ذات‌باورانه (essentialist) - که همه چیز را به ذاتی معین نسبت می‌دهد - به خوبی در نوشته‌های ماری دلی (Mary Daly) دیده می‌شود. وی بر آن است که در مقابل طبیعت مردانه، طبیعت زنانه کمتر خشن و بیشتر مهربان است و ستم تاریخی مرد آن را تغییر نداده است و می‌تواند جهان را از این وضع نجات دهد. هرچند این دیدگاه افراطی مورد قبول همه نیست، در مجموع، چندان هم نامعمول نیست که شاهد اشاره ذات‌گرایانه به طبیعت زن و مرد باشیم.^{۹۵} این نگرش ذات‌باورانه نسبت به زن و مرد، از نظر کسی که طبیعت این دو را تغییرناپذیر و یکسان نمی‌داند، بلکه آن را ساخته جامعه و تاریخ

93. A Vindication of the Rights of Women

94. The idea of female ethic, Jean Grimshaw, In A Companion to Ethics, edited by Peter Singer, P. 491.

95. Ibid, P. 493.

می‌داند، مشکل ساز است و در واقع، بخش قابل توجهی از تفکر فمینیستی در نقد هر نوع نگرش ذات باورانه است. حال آیا می‌توانیم بی آن که در دام مفروضات ذات باورانه بیفتیم، تقریری مناسب از اخلاق زنانه به دست دهیم؟ این دغدغه برخی متفکران فمینیست است و آنان می‌کوشند آن را انجام دهند. طبق تحلیلی، زنان به گونه‌ای مستمر به بی‌ارزش سازی و کوچک سازی خود و در همان حال به آرمانی سازی خویش و ارزش‌های خود ادامه می‌دهند. البته این روند تنها درباره خود زنان و توانایی و طبیعت آنان صورت نمی‌گیرد، بلکه محیط زندگی و خانه آنان نیز همزمان تحقیر و آرمانی سازی می‌شود. در نتیجه، خانه، خانواده و فضایل خانگی به عرش اعلا می‌رسد و سنگپایه هر فعالیت اجتماعی مردانه به شمار می‌رود، لیکن در عین حال، نسبت به فعالیت مردانه و مهم بیرونی کم ارزش‌تر شمرده می‌شود؛ به گونه‌ای که هیچ مرد محترمی حاضر نیست در آن محدوده فعالیت کند و خود را به خانه محصور نماید. بدین ترتیب، ارزش‌هایی آفریده می‌شود که همواره درجه دوم بوده و در صورت تعارض با ارزش‌های مردانه کنار گذاشته می‌شود.

بدین ترتیب، رهیافت دیگری به اخلاق زنانه می‌کوشد در عین نقد ذات باوری، از وجود نوعی اخلاق زنانه دفاع کند و الگویی برای تفاوت اخلاقی میان این دو جنس و تفاوت استدلال و بینش اخلاقی به دست دهد. در نتیجه، زن و مرد در برداشت، تفسیر، و اولویت‌بندی اخلاقی به دلیل تفاوت محیط کاری، متفاوت‌اند و از دو پارادایم یا سرمشق فکری تبعیت می‌کنند؛ برای مثال، زن و مرد در فهم و استدلال اخلاقی و نحوه مواجهه با مسائل اخلاقی با هم متفاوت‌اند. البته این دیدگاه تازه نیست و از قدیم به عنوان نقص زنان قلمداد می‌شد. زنان قدرت استدلال عقلی و عمل بر طبق اصول ندارند و شهودی، عاطفی، شخصی و مانند آن هستند؛ با این فرق که این دیدگاه تفاوت را می‌پذیرد، لیکن آن را نقص نمی‌داند و حتی می‌کوشد آنچه را که از نظر مردان هنجار قلمداد می‌شده، به محک نقد بیازماید و بر این باور است که اخلاق زنانه در واقع به ارتقای اخلاق می‌انجامد.^{۹۶} همچنین ادعا می‌شود که هر محیط ارزش‌های اخلاقی خود را خلق می‌کند و ارزش‌های زنانه‌ای که به دست جامعه مردسالار خلق و از نظر جامعه مردسالار بی‌ارزش قلمداد می‌شده است، امروزه نه تنها نباید بی ارزش قلمداد گردد، بلکه می‌تواند در اصلاح خطاها و خرابی‌های حوزه‌های تحت سلطه مردان به کار گرفته شود.^{۹۷}

حاصل آن که امروزه برخی متفکران فمینیست، مدعی وجود نوعی اخلاق مبتنی بر تفاوت جنسی و فضایل اخلاقی اختصاصی زنانه هستند. معروف‌ترین صورت بندی این نگرش را در کتاب معروف خانم کرول گیلیگان (Carol Gilligan) روانشناس اجتماعی به نام *با صدایی متفاوت: نظریه روان‌شناختی و رشد زنان*^{۹۸} یافت. وی نظریه خود را بر اساس یافته‌ها و نظریه لاورنس کولبرگ و نقد آن بنا نهاد. کولبرگ در تحقیقی که به صورت بندی نظریه شش مرحله‌ای درباره رشد قضاوت اخلاقی کودکان انجامید، با کودکان متعددی مصاحبه و با طرح معمایی اخلاقی به تأمل درباره قدرت داوری اخلاقی آنان

96. Feminist Perspectives on Ethics, Elisabeth Porter, P. 4.

97. The idea of female ethic, P. 494.

98. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

پرداخت. از کودکان پرسیده می‌شد که مردی فقیر به نام هاینس (Heinz) زنی بیمار دارد و نیازمند داروی گران‌قیمتی است که در اختیار سازنده آن است و به ده برابر قیمت تمام شده آن را می‌فروشد و حاضر هم نیست که به صورت نسبی در اختیار هاینس قرار دهد. حال آیا شوهر می‌تواند داروی مورد نظر را برای نجات جان همسرش بدزدد و بعداً پول آن را بپردازد؟ پاسخ‌ها با توجه به رشد قضاوت اخلاقی کودکان ده ساله تا نوجوان متفاوت بود. برخی مخالف این کار بودند؛ زیرا امکان داشت که هاینس به خطر افتد و مجازات شود. برخی نیز پاسخ می‌دادند که حق مالکیت را نباید نقض کرد. برخی دیگر معتقد بودند که نجات جان زن بیمار مهم‌تر از نقض مالکیت است. از نظر کولبرگ عالی‌ترین مرحله قضاوت اخلاقی آن جا بود که به صورت مطلق از اصل عدالت و لزوم برابری انسان‌ها سخن به میان می‌آمد. وی این آزمایش‌ها را درباره کودکان فرهنگ‌های دیگر نیز انجام داد و مدعی شد که این قضاوت اخلاقی افراد، فارغ از تفاوت‌های فرهنگی، از شش مرحله می‌گذرد،⁹⁹ که آخرین مرحله قبول قاعده زرین به مثابه راهنمای عمل فرد است.¹⁰⁰ کولبرگ در این آزمایش‌ها نتیجه گرفت که آزمودنی‌های پسر در نهایت به اصلی یا اصولی برای توجیه عملی اخلاقی متوسل می‌شوند و به تعبیر دیگر اصول‌گرا هستند و عالی‌ترین اصل در این میان اصل عدالت است. پس اخلاقی که پسران به آن در تکامل دآوری اخلاقی خود می‌رسند، اخلاق عدالت‌محور (ethics of justice) است.

کِرول گیلیگان یافته‌های کولبرگ را بر ضد خود او به کار گرفت و تحقیقاتش را متأثر از گرایش‌های مردم‌محورانه دانست. وی پذیرفت که شیوه استدلال دختران با پسران در مسائل اخلاقی متفاوت است، اما نپذیرفت که شیوه استدلال زنان فروتر از مردان است. وی از پسری به نام جیک (Jake) و دختری به نام آیمی - که هر دو یازده ساله هستند- استفاده می‌کند. در پاسخ به معمای نجات جان زن هاینس، جیک با نگرش اصول‌گرا استدلال می‌کند که حفظ جان مقدم بر رعایت حق مالکیت است. در نتیجه، هاینس اخلاقاً مجاز است تا دارو را بدزدد؛ اما آیمی در پاسخ به این معضل می‌گوید که هاینس باید برود و با دارنده آن دارو گفتگو و او را قانع کند. بدین ترتیب، در حالی که جیک بر اساس اصول تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد، آیمی به ارتباطات توجه دارد.

استدلال گیلیگان بنیاد روشن‌تری برای شکل‌گیری اخلاق زنانه پدید آورد. نیل نادینگز (Nell Noddings) در کتاب *توجه رهیافتی زنانه به اخلاق و تربیت اخلاقی*¹⁰¹ استدلال می‌کند که اخلاق مبتنی بر قواعد و اصول فی‌نفسه ناکافی است. حال آن که نگرش متن‌گرایانه و عینی می‌تواند مشکل ما را حل کند. بدین ترتیب، نادینگز، همچون گیلیگان، می‌خواهد نشان دهد که نه تنها شیوه استدلال اخلاقی مبتنی بر اصول و قواعد خطاست، بلکه افزون بر آن، زنان کمتر تمایل به این سبک اخلاقی دارند و می‌کوشند تا هر موقعیت را با جزئیات خود دیده و در ارتباط با مسائل پیرامونی آن حل کنند. بدین ترتیب، این دو می‌خواهند تفاوت نحوه استدلال اخلاقی زن و مرد را نشان دهند و بنیادی برای نوعی

99. Moral Education, Lawrence Kohlberg, in Ethics: Contemporary Readings, edited by Harry J. Gensler, P. 190.

100. درباره مراحل شش‌گانه رشد قضاوت اخلاقی و قاعده زرین، رک: «قاعده زرین در حدیث و اخلاق».

101. Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education, Berkeley, University of California Press, 1986.

اخلاق زنانه پدید آورند. اما آیا این تلاش‌ها قانع کننده است؟ در نقد این نوع استدلال گفته شده است که مسأله آن نیست که واقعاً زن و مرد دو نگرش اخلاقی متفاوت دارند، بلکه می‌توان این تفاوت را به نوع و شکل اولویت‌بندی آنان یا تجارب خاص هر گروه یا جنس ارجاع داد؛ برای مثال، سارا رودیک (Ruddick) در مقاله «تفکر مادرانه»^{۱۰۲} استدلال می‌کند که زن به دلیل زایمان و فرزندپروری تجاربی کسب می‌کند که بر حیات اخلاقی او تأثیر می‌گذارد و اولویت بندی اخلاقی او را تعیین می‌کند؛ اما همین که زنان وارد بازار کار و درگیر مسائل اقتصادی می‌شوند، همان الگوهای مردانه را در محیط کار خود دنبال می‌کنند.^{۱۰۳}

همچنان کسانی در دفاع از اخلاقیات زنانه بر آن‌اند که «اخلاق مردانه به اصول متوسل می‌شود، اخلاق زنانه به جزئیات و مفردات»^{۱۰۴} و حتی آزمایش‌هایی برای اثبات آن صورت می‌دهند. گیلیگان مدعی شده بود که هنگامی که از مردان درباره حکم اخلاقی سقط جنین پرسش می‌شد، آنان به استناد دلایلی معین، یا مخالف این کار بودند یا موافق آن. حال آن که زنان در برابر این پرسش، به جای کلی‌گویی می‌گفتند باید دید شرایط جسمانی، مالی و اجتماعی مادر چیست، جنین در چه وضعی است، و مسائلی از این دست. آن‌گاه، گیلیگان نتیجه گرفت که نحوه نگرش اخلاقی مردان با زنان متفاوت است. لیکن تحقیق دیگری که از سوی دو تن صورت گرفت، کاستی ادعای گیلیگان را نشان داد. گرتروید نانر وینکلر در مقاله «آیا اخلاق زنانه وجود دارد؟» گزارش می‌دهد که من و همکارم راینر دوبرت تحقیقی بر ۱۱۲ مرد و زن بین ۱۴-۲۲ ساله با پس زمینه‌های مختلف به صورت مصاحبه‌های طولانی انجام دادیم. همان گونه که گیلیگان مدعی شده بود هنگامی که درباره سقط جنین پرسش کردیم، مردان به صورت قطعی موافق یا مخالف بودند، لیکن زنان با توجه به سن زنی که خواستار سقط است، تحصیلات، درآمد و وضعیت اجتماعی او بحث می‌کردند و از ابراز حکم و نظر مطلق خودداری می‌کردند. اما هنگامی که پرسش از شرکت در جنگ شد، این موضع وارونه شد و زنان یا موافق بودند یا مخالف، حال آن که مردان در این باره بحث از انگیزه و شرایط و مانند آن را پیش می‌کشیدند. سپس این دو تن نتیجه می‌گیرند که کلی‌گویی و یا ورود به جزئیات و برخورد عینی کردن، ربطی به جنسیت ندارد، بلکه زاده نوع مسأله و ارتباط آن با زندگی و تجارب و قدرت و بلوغ داوری فرد است.^{۱۰۵}

نانر وینکلر سپس به ارائه تفاسیر متعددی از شواهد به دست آمده می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که چیزی به نام اخلاق زنانه وجود ندارد و در واقع، آنچه به عنوان اخلاق زنانه در برخی محافل فلسفی مطرح شده، اخلاق مبتنی بر نقش اجتماعی است و تفاوت در داوری‌ها نه ناشی از جنسیت، بلکه ناشی از نقش و موقعیت افراد در جامعه است،^{۱۰۶} در نتیجه، سخن از اخلاق زنانه نادرست است.^{۱۰۷}

102. Maternal thinking.

103. The idea of female ethic, P. 498.

۱۰۴. میانی فلسفه اخلاق، ص ۴۰۴.

105. Is there a Female Morality? Gertrud Nunner-Winkler, in Applied Ethics: Critical Concepts in Philosophy, edited by Ruth Chadwick and Doris Schroeder, V. 1, P. 344.

106. Ibid, P. 352.

107. Ibid, P. 353.

حاصل، آن که امروزه برخی از فمینیست‌ها از تفاوت نگرش اخلاقی مردان و زنان سخن می‌گویند و می‌پذیرند که زنان و مردان به دو شیوه اخلاقی می‌اندیشند؛ لیکن برخی این تفاوت را به سود زنان می‌دانند و از برتری فضایل زنانه سخن می‌رانند، در حالی که برخی فقط این دو نگرش را متفاوت و چه بسا مکمل می‌دانند^{۱۰۸} و هیچ یک را برتر از دیگری نمی‌شمارند. همچنین برخی طرح اخلاقی زنانه به نام «اخلاق توجه» یا محبت (Care ethics) یا (Ethic of care) را پیش کشیده‌اند و از مؤلفه‌های متفاوت آن سخن گفته‌اند. از این منظر، ادعا می‌شود که شاخصه‌های مهم اخلاق مردانه تکیه بر خودآیینی، انتزاعی بودن، اصول‌گرایی و بی‌طرفانه بودن است. حال آن که اخلاق زنانه، عینی، موقعیت‌گرا، همبستگی‌گرا، و متن‌گراست. در برابر این ادعا، مخالفان اخلاق زنانه گفته‌اند که صرف توجه و دغدغه داشتن به چیزی معیار اخلاقی بودن نمی‌تواند باشد، زیرا همه کس، جز بیماران روانی نسبت به دیگری یا دیگرانی دغدغه و توجه دارند؛ حال آن که برای این که توجه اخلاقی باشد، باید: ۱. این توجه نسبت به امور درست باشد، نه توجه به خاطر توجه؛ ۲. این توجه به گونه‌ای درست باشد، نه به هر شکل. بنابراین، خود توجه داشتن، معیار اخلاقی بودن نیست.^{۱۰۹}

۵. دین و اخلاق جنسیتی

ممکن است کسی بخواهد متعبدانه به آموزه‌های دینی، فارغ از یافته‌های علمی و مطالعات اخلاقی، تن بدهد. برای این کار نیز باید نخست صحت انتساب حدیث احراز و سازگاری مضمون آن با دیگر آموزه‌های دینی روشن گردد. برای این کار باید آن را از برون و درون سنجید و به بررسی سند و محتوای خود حدیث و مقایسه آن با آموزه‌های دینی درباره اخلاق و جنسیت دست زد. در این باره از سه منظر می‌توان این حدیث را بررسی کرد: ۱. سند حدیث، ۲. محتوای حدیث، ۳. مقایسه حدیث با آموزه‌های قرآنی.

۵-۱. بررسی سندی حدیث

جز سید رضی، چهار تن دیگر این حدیث را نقل کرده‌اند. از این روایان، تنها ابو طالب مکی مقدم بر سید رضی است. بنابراین، تنها منبع *نهج البلاغه* به احتمال قوی همین روایت مکی در *قوت القلوب* است؛ زیرا سید رضی (م ۴۰۶ ق) است و *نهج البلاغه* را در سال ۴۰۰ ق، به پایان رسانده است؛ حال آن که آمدی (م ۵۱۰ ق)، فتال نیشابوری (م ۵۰۸ ق) و زمخشری (م ۵۳۸ ق) است. بنابراین، تنها ناقلی که پیش از *نهج البلاغه* این حدیث را آورده است، ابو طالب مکی (م ۳۸۶ ق)، در *قوت القلوب* خویش است. وی نیز در این کتاب حدیث خود را به صورت مرسل آورده است. گردآورندگان معاصر *نهج البلاغه* که خواسته‌اند، متن کامل *نهج البلاغه* را به دست دهند، حدیث خود را به این منبع مستند کرده‌اند.^{۱۱۰}

108. A Companion to Bioethics, edited by Helga Kuhse and Peter Singer, p. 69.

109. Can there be an ethics of care?, Peter Allmark, in Health Care Ethics and Human Values: An Introductory Text with Readings and Case Studies, p. 68.

۱۱۰. تمام *نهج البلاغه*، ج ۷، ص ۶۵۵؛ *صنوة شروح نهج البلاغه*، ص ۸۰۹.

محمد مهدی جعفری نیز نتوانسته است سند این حدیث را نشان دهد.^{۱۱۱} با آن که هادی کاشف الغطا معتقد است *نهج البلاغه* پس از شریف رضی، هیچ گونه تغییری نکرده و نسخه اصلی به خط گردآورنده موجود است، به گونه‌ای که حتی «یک کلمه»^{۱۱۲} بدان افزوده نشده است، عملاً باید وجود تغییراتی را در این متن پذیرفت که مهم‌ترین آن، نبود برخی کلمات قصار در برخی از نسخ است. وی با آن که کوشیده است تا اسناد سخنان حضرت امیر علیه السلام را از دل متون تاریخی بیرون بکشد، موفق نشده برای این حدیث سندی بیابد. از این رو، در بخشی که به منابع کلمات قصار اختصاص داده، به این حدیث اشاره نکرده است. بدین ترتیب، با حدیثی مرسل مواجه هستیم که برای نخستین بار در متنی صوفیانه از اهل سنت پدیدار شده است.

مهم‌تر، آن که این حدیث در برخی از نسخه‌های کهن *نهج البلاغه* نیامده است. این کار نسخه‌شناسان است که با ردگیری نسخ کهن دریابند که این حدیث در کدام نسخه‌های کهن آمده است، لیکن در این جا به استناد سه منبع می‌توان این ادعا را پیش کشید که اساساً چه بسا در نسخه اصلی *نهج البلاغه* این حدیث نبوده است. یکی کتاب *حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه* است که در قرن ششم نوشته شده است. قطب الدین کبیری بیهقی، عالم بزرگ شیعی در این کتاب این حدیث را نقل نمی‌کند و ظاهراً در نسخه او نشانی از آن نبوده است. گفتنی است که این کتاب دو جلدی شرح همه *نهج البلاغه* است و در آن احادیث قبلی و بعدی این حدیث شرح شده، لیکن خبری از این حدیث در آن نیست. جای منطقی این حدیث در صفحات ۶۶۴-۶۶۵ این کتاب می‌توانست باشد.^{۱۱۳}

منبع دوم، *معارض نهج البلاغه* است، که نخستین شرح بر جای مانده از *نهج البلاغه* به شمار می‌رود،^{۱۱۴} و در آن اشاره‌ای به این حدیث نشده است. این شرح نیز کامل است و شرح احادیث قبل و بعد از آن تا پایان آمده است.^{۱۱۵} درباره تشیع نویسنده این شرح اختلاف نظر است که محقق آن، آقای اسعد الطیب، پس از نقل دلایل طرفین، به تسنن وی نظر می‌دهد.^{۱۱۶}

این دو منبع از جهاتی شبیه هم هستند: هر دو به قرن ششم تعلق دارند و نویسندگان هر دو بیهقی هستند. مهم‌تر، آن که شارحان این دو منبع نخواسته‌اند *نهج البلاغه* موجود زمان خود را بازسازی کنند، بلکه همان متن موجود را شرح کرده‌اند. لیکن منبع سوم از این جهت متفاوت است. این منبع از آن دکتر صبری ابراهیم السید است که در آن کوشیده با بررسی اسناد تاریخی تنها آن سخنانی را که احرازشان به حضرت امیر مؤمنان قطعی است، در کتاب خود ثبت کند و بدین ترتیب، *نهج البلاغه* ای متفاوت به دست دهد. وی که از محققان اهل سنت است، در *نهج البلاغه* «موثق» خود این حدیث را نیاورده است. در

۱۱۱. پژوهشی در اسناد و مدارک *نهج البلاغه*، ص ۱۲۴.

۱۱۲. مدارک *نهج البلاغه* و دفع الشبهات عنه، ص ۱۱۴.

۱۱۳. *حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه*، ۱۳۷۵.

۱۱۴. *معارض نهج البلاغه*، ص ۹۹.

۱۱۵. همان، ص ۸۵۴.

۱۱۶. همان، ص ۶۶.

واقع، نهج البلاغه وی شاید حدود نصف نهج البلاغه شناخته شده باشد و او تقریباً بسیاری از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های معروف را حذف کرده است. در این ویرایش و حذف و اصلاح، چه بسا مسائل عقیدتی و فرقه‌ای حاکم بوده است و او از منظری خاص کوشیده باشد برخی از خطبه‌ها، به خصوص خطبه سوم را حذف کند. به همین سبب، ممکن است کار او علمی و دقیق نباشد. اما درباره حدیث خیار خصال النساء، این تردید موجه به نظر نمی‌رسد و می‌توان گفت که او نتوانسته است دلایلی قانع کننده برای آوردن آن بیابد. در واقع، وی حکمت پیش از آن، یعنی حکمت ۲۳۳ را آورده و حکمت بعدی در این کتاب حکمت ۲۴۶ است و در این میان دوازده حکمت را یکجا حذف کرده است.^{۱۱۷} گفتنی است که این کتاب در نوع خود، اولین کار است.

بدین ترتیب، با نقادی بیرونی، روشن می‌شود که این حدیث نه تنها سندی ندارد، در برخی از نسخ کهن نیز نیامده است. با این همه کسی از شارحان به این نکته اشاره نکرده است.

۲-۵. بررسی محتوایی حدیث

این حدیث ساختاری استدلالی دارد؛ به این معنا که ادعایی مطرح می‌شود، نمونه‌های آن بیان و به سود هر نمونه استدلال می‌شود. در نتیجه، با حکمی تعبدی رو به رو نیستیم و می‌توانیم در این استدلال‌ها درنگ و تردید کنیم. در این حدیث، سه استدلال به سود سه ادعا مطرح شده است که به نظر نمی‌رسد هیچ یک پذیرفتنی باشد. نخست، میان تکبر و عفت پیوندی مثبت برقرار شده و ادعا شده است که زن متکبر خود را در اختیار دیگران قرار نمی‌دهد؛ حال آن که رابطه‌ای ضروری میان این دو نیست. آنچه شخص را از کجروی باز می‌دارد، ایمان یا ترس از تنبیه و یا نیاز به هم‌رنگی با جماعت است، نه تکبر. اگر هم استدلال فوق پذیرفته شود، حداکثر آن است که شخص متکبر خود را در اختیار هر «ناکسی» نمی‌گذارد؛ لیکن همچنان امکان همدلی با «کسان» و همگنان برقرار است. نکته مهم‌تر درباره تکبر، آن است که این ردیلت در سنت دینی از منفورترین رداییل به شمار می‌رود و درباره آفات آن بسیار سخن گفته شده است که یکی از آنها بازدارندگی آن از کمال و دیگری خردسوزی است. در موارد دیگری از حضرت امیر و دیگر ائمه به صراحت آمده است که تکبر مانع کمال شخص می‌شود و این مطلبی است مجرب و بدیهی. انسان تا زمانی که احساس نقص و نیاز می‌کند، به حرکت ادامه می‌دهد، اما از زمانی که دچار عجب شد و شیفته کمالات خویش گردید، یا آلوده تکبر شد و خود را از دیگران برتر دید، از کسب کمالات باز می‌ماند. به همین سبب، حضرت امیر فرموده است:

الإعجاب یمنع الإزدياد؛

خودشیفتگی مانع فزون‌جویی است.^{۱۱۸}

بیهقی نیز در شرح این حدیث می‌نویسد:

۱۱۷. نهج البلاغه: نسخة جدیدة محققة و موثقة، ص ۸۳.

۱۱۸. نهج البلاغه، حکمت شماره ۱۶۷.

زیرا شخص خود شیفته معتقد است کامل شده است. از این رو، در پی کمال بر نمی‌آید؛ چون که فزون‌خواهی بعد از کمال محال است.^{۱۱۹}

این حقیقت روانشناختی اختصاص به زن و مرد ندارد. در نتیجه، اگر واقعاً خودشیفتگی و تکبر - که نتیجه آن است - مانع کمال خواهی انسان می‌شود، هم برای مرد ردیلت است و هم برای زن. باز در روایات متعدد، عجب و تکبر، نشان کم‌خردی و حماقت دانسته شده است و این تعلیل عام است. به همین سان می‌توان تصریحاتی در روایات دید که تکبر را ناشی از حقارت نفس می‌داند.^{۱۲۰} این تفسیر و تبیین‌ها درباره عجب و تکبر فراتر از جنسیت قرار می‌گیرد. در نتیجه، معقول نیست که با توجه به این همه روایات باز بگوییم که تکبر برای جنس مرد بد است، ولی برای جنس زن خوب و حتی بهترین فضیلت است.

استدلالی که به سود بخل زن شده است، نیز قوت چندانی ندارد. گفته شده است که زن بخیل مال خود و مال شویش را حفظ می‌کند. اما این استدلال پذیرفتنی نیست، زیرا به تصریح روایات، بخل ریشه در بدگمانی به خداوند متعال دارد و به گفته حضرت امیر مؤمنان علیه السلام:

إِنَّ الْبَخْلَ وَالْجَبْنَ وَالْحِرْصَ غِرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ؛

بخل و ترس و آز سرشته‌هایی جدا جداست که فراهم آورنده آنها بدگمانی به خداست.^{۱۲۱}

به همین سبب نیز رسول خدا و اهل بیت علیهم السلام بامداد و شامگاه از بخل به خدا پناه می‌بردند.^{۱۲۲} استدلال در این حدیث، چنان عام و کلی است که تاب تخصیص ندارد. از این منظر، انسان بخیل در واقع، چون به خدا اعتماد و به رزاقیت او باور ندارد، به داشته‌های خود بخل می‌ورزد. این قاعده به زن یا مرد اختصاص ندارد و زن بخیل همان قدر به خدا به گمان است که مرد بخیل. پس اگر طبق این منطق، بخل بد است، هم برای مرد ردیلت است و هم زن. نه آن که زیننده زنان باشد. افزون بر این، در احادیث دیگری امیر مؤمنان از بخشش و دهش زنان به نیکی یاد کرده و آن را ستوده است؛ برای مثال می‌فرماید:

خير النساء الطيبة الريح، الطيبة الطعام، التي إن انفقت انفقت قصداً وإن أمسكت، أمسكت

قصداً. تلك من عمال الله وعامل الله لا يخيب.^{۱۲۳}

بهترین زنان، خوش‌بوی، خوش‌طعام است؛ آن که هرگاه انفاق کند، به میانه‌روی انفاق کند و هرگاه دست نگهدارد، به میانه‌روی دست نگهدارد. وی از کارگزاران خداست و کارگزار خدا نومی‌د نمی‌شود.

۱۱۹. حدائق الحقائق، ص ۶۵۵

۱۲۰. ما تکبر أو تجبر رجل الا لذلة وجدها في نفسه (الكافي، ج ۲، ص ۳۱۲).

۱۲۱. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، نامه ۵۳، ص ۳۲۸.

۱۲۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۷، ص ۳۰.

۱۲۳. نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۲۸۷. البته محمودی منبع این حدیث را فراموش کرده و آن را نیاورده است.

این حدیث با منش و منطق اهل بیت، چه زن و چه مرد، سازگارتر از حدیثی است که بخل زنان را می‌ستاید. وانگهی، حفظ مال شوهر، از حوزه بخل یا بخشش خارج بوده و وظیفه زن است و نشانه امانتداری وی.

استدلالی نیز که به سود ترس زنان شده، ناپذیرفتنی است. در روایتی آمده است زنی که ترسو باشد، از هرچه سر راهش قرار گیرد، می‌ترسد و در نقل دیگری آمده است زنی که ترسو باشد، از خانه‌اش خارج نمی‌شود. هیچ یک از این دو استدلال مقبول نیست. درست است که تهور و بی‌باکی چه بسا کار دست زنان می‌دهد و برخی از قربانیان حوادث ناخوشایند به دلیل مخاطره‌جویی قربانی شده‌اند، اما به همان نسبت نیز زنان ترسو قربانی شده‌اند. در نتیجه، می‌توان گفت که ترس و تهور هر دو برای زنان خطرناک است. دیگر، آن که ترس زن از هر چیز و در همه شرایط، مانند جنگ یا تهاجم جنسی خوب نیست. در هنگام ترس، قدرت تفکر و تصمیم‌گیری شخص فلج می‌شود و نمی‌داند که کدام اقدام مناسب است و حتی اگر هم آن را بداند، جرأت انتخاب آن را ندارد. این مسأله هم در مرد مشکل ساز است و هم در زن و دلیلی برای فضیلت شمردن آن در زنان وجود ندارد.

بیرون نرفتن زن از خانه نیز اگر فضیلت باشد، باید نتیجه گرفت که زنان یا دختران پیامبر و ائمه علیهم‌السلام - که از خانه بیرون می‌رفتند - از این فضیلت بی‌بهره بودند. از قضا کسانی همین نتیجه را گرفته‌اند و در شرح این حدیث و دفاع از آن نوشته‌اند:

روایت شده است که حضرت زینب تنها قسمت داخلی در خانه خود را می‌شناخت و هرگاه ناچار می‌شد که از خانه خارج شود؛ با حجاب و شبانه از خانه خارج می‌شد؛ در حالی که حسن علیه‌السلام در سمت راست او، حسین علیه‌السلام در سمت چپش و امیر مؤمنان پیشاپیش او حرکت می‌کرد.^{۱۲۴}

همچنین حضرت سکینه چنان ملازم خانه و مسجد بود که چون حسن مثنی عموزاده‌اش او را از امام حسین علیه‌السلام خواستگاری کرد، حضرت پاسخ داد:

دخترم فاطمه را که در عبادت چنان مادرم زهراست، به تو می‌دهم، اما سکینه به درد مردی نمی‌خورد؛ زیرا غالباً در حال استغراق با خداوند است.^{۱۲۵}

در واقع، برای توجیه این حدیث نه تنها مسلمات تاریخی و سنت ائمه علیهم‌السلام نادیده گرفته می‌شود، بلکه حتی ارزش‌های اصیل اسلامی و حضور اجتماعی، به سود دعاوی نادرست تاریخی و ضد آموزه‌های اسلامی کنار نهاده می‌شود.

این دشواری‌ها موجب شده است تا برخی از شارحان هوشمند متوجه برخی نقص‌های متنی و محتوایی این حدیث شوند و همان طور که دیدیم، به تدریج خواسته‌اند با توجیهاتی دامنه بخل و تکبر را محدود کنند؛ اما این حدیث عام است و کلی و تاب چنان تأویل‌هایی را ندارد. از این رو، یا باید آن را همان گونه که شارحان کهن به طور مطلق پذیرفته بودند، پذیرفت یا آن را کنار نهاد.

۱۲۴. نهج البلاغه نبراس السياسة و منهل التربية، ص ۲۲۰.

۱۲۵. همان، ص ۲۲۱.

۳-۵. مقایسه حدیث با آموزه‌های قرآنی

در قرآن کریم، به صراحت، بر یگانگی گوهر انسانی زن و مرد تأکید شده است و در هیچ بحث اخلاقی تفاوتی بین زن و مرد نهاده نشده و مؤمنان در کنار مؤمنات یاد شده‌اند. در این کتاب، صفات اخلاقی مانند صدق، صبر، خشوع، ایمان، تواضع، پاکدامنی، و خدا پرستی و به یاد او بودن، به یکسان برای زنان و مردان ذکر شده است.^{۱۲۶} توصیه‌های اخلاقی نیز بی تردید، هر دو جنس را در بر می‌گیرد. در آیات قرآن نمی‌توان ارزشی اخلاقی مردانه یا زنانه یافت، بلکه از نظر این کتاب همه انسان‌ها، فارغ از جنسیت خود، به پرورش فضایل اخلاقی قرآنی دعوت شده‌اند که در آنها نیز جنسیت نقشی ندارد. حدود دویست آیه قرآن، به نحوی، ناظر به زن و مرد است و در آنها شاهد یگانگی خطاب و دعوت هستیم. همچنین قرآن کریم از زنانی مانند حضرت مریم نام می‌برد که الگوی «مؤمنان» هستند، نه فقط زنان.^{۱۲۷} در آیات متعددی نیز از بخل به شدت نهی و بخشندگی و ایثار ستوده شده و رستگاری در گرو رهایی از بخل و شح معرفی شده است.^{۱۲۸} این حکم، عام است و زن و مرد نمی‌شناسد. البته در برخی از آیات به تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در مسأله ارث و شهادت اشاره شده، که ربطی به ارزش اخلاقی مرد یا زن ندارد.

بنابراین، هنگامی که این حدیث را بر قرآن عرضه می‌کنیم و ارزش‌های بیان شده در آن را با ارزش‌های قرآنی می‌سنجیم، ناگزیریم که یکی را به سود دیگری کنار نهمیم. از آن جا که مأمور به عرضه داشتن حدیث بر قرآن هستیم، نه بر عکس، و مضمون آیات قرآن نیز صریحاً مخالف این حدیث است، به حکم خود قرآن و روایات امامان، آن را باید کنار نهاد.^{۱۲۹}

۶. باوری کهن در قالب حدیث

این حدیث، در واقع، بیانگر نگرش مسلط مردان به زنان در طول تاریخ بوده است که رد پای آن را پیش از اسلام می‌توان یافت؛ نگرشی که زنان را موجوداتی شرور و ماهیتاً متفاوت از مردان می‌دانست. در یونان باستان، صفات و فضایل عالی به مردان نسبت داده می‌شد؛ حال آن که صفات نازل از آن زنان بود.^{۱۳۰} و دموکریت معتقد بود که حکومت زن بر مرد نهایت بدبختی است.^{۱۳۱} در ایران نیز وجود زن شری ناگزیر قلمداد می‌گشت و بر جدایی خصال اخلاقی زنانه و مردانه تأکید می‌شد.^{۱۳۲} همچنین حوا عامل گمراهی آدم و به محنت افتادن او معرفی می‌شد.^{۱۳۳} در این فرهنگ بود که می‌گفتند مرد باید رود باشد و زن بند،^{۱۳۴} یعنی با بخل، دارایی شوهر خود را حفظ کند.

۱۲۶. سوره احزاب، آیه ۳۵.

۱۲۷. برای توضیح بیشتر در این باره، رک: حقوق زن، ص ۱۰۹-۱۱۲.

۱۲۸. سوره حشر، آیه ۹.

۱۲۹. تصحیح الاعتقاد، در مصنفات شیخ مفید، ج ۵، ص ۱۴۹.

130. Ancient Greek philosophy, P. 12.

131. Ibid, P. 14.

۱۳۲. تحفة الملوك، ص ۱۱۳.

در میان اعراب نیز شاهد جدایی فضایل مردانه از زنانه هستیم. در فرهنگ عربی جاهلی سخاوت برای مردان ارزشی بی‌بدیل به شمار می‌رفت؛ حال آن که ارزش زنان به بخل آنان بود. یحیی بن عدی پس از تعریف بخل، می‌گوید:

این خصلت از همه مردم ناستوده است، لیکن در زنان کراهت کمتری دارد، و گاه، بخل زنان ستوده است.^{۱۳۵}

جاحظ می‌نویسد که ثوب بن شحمة عنبری زن بخیل خود را طلاق داد. به او گفتند که بخل برای مرد زشت است، نه زن. پاسخ داد: درست است، اما از آن می‌ترسم پسری بخیل برآیم بار آورد.^{۱۳۶} ایزوتسو با تحلیل ارزش‌های عربی پیش از اسلام نتیجه می‌گیرد که سخاوت جاهلی بر نوعی بی‌اندیشگی استوار بود و گاه فرد با عملی سخاوتمندانه برای همیشه خانواده خود را به خاک ذلت می‌نشانده. وی سپس اشاره می‌کند که احمد محمد الجوفی در کتاب *حياة العربیه من الشعر الجاهلی* با تحلیل اشعار و روایات موجود در *الآغانی* نشان داده است که:

در عهد جاهلیت زنان به علت موقعیت خاصی که در اجتماع و در خانواده داشتند، عموماً به بخل و امساک در بذل و بخشش گرایش بیشتری داشتند.^{۱۳۷}

همچنین در شعر جاهلی زنانی را می‌بینیم که شوهران خود را به سبب بی‌اندیشگی و بی‌مبالاتی سرزنش می‌کنند.^{۱۳۸} حاصل آن که مضمون این حدیث با فرهنگ آن زمان سازگار بود. در نتیجه، کوشش می‌شد تا در قالب حدیث بیان و تثبیت شود. کافی است در این مورد به برخی احادیث معروف اشاره کنیم که مضمون آنها کاملاً ضد قرآنی است؛ برای مثال، عنصر المعالی به فرزندش تعلیم می‌دهد که اگر دختری داشت، به او سواد نیاموزد و:

چون بزرگ شود، جهد آن کن که هر چند زودتر به شویش دهی که دختر نابوده به، و چون بیود یا به شوی به یا به گور، که صاحب شریعت ما ﷺ گوید: «دفن البنات من المکرمات».^{۱۳۹}

در این جا وی از پیامبر اکرم نقل می‌کند که فرمود به گور سپردن دختران، از بزرگواری است. باز به نقل عکرمه از ابن عباس نوشته‌اند که چون مرگ رقیه، دختر حضرت رسول را به ایشان تعزیت گفتند، فرمود:

الحمد لله، دفن البنات من المکرمات.^{۱۴۰}

۱۳۳. سیاستنامه (سیر الملوک)، ص ۲۱۷.

۱۳۴. قابوس‌نامه، ص ۱۳۰.

۱۳۵. تهذیب الاخلاق، ص ۶۳.

۱۳۶. البخلاء، ص ۱۹۵.

۱۳۷. مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، ص ۱۶۳.

۱۳۸. همان.

۱۳۹. قابوس‌نامه، ص ۱۳۷.

همچنین به حضرت رسول نسبت داده‌اند که فرمود:

للمرأة ستران القبر و الزوج. قيل و ايها افضل؟ قال: القبر؛

زن را دو پوشش است: گور و شوهر. پرسیدند: کدام یک برتر است؟ فرمود: گور.^{۱۴۱}

هنگامی که به رسول اکرم این گونه نسبت‌هایی داده می‌شود، نمی‌توان انتظار داشت که دیگران مصون بمانند. احادیث متعددی از این دست - که همه بر اساس زن‌ستیزی استوار است - به پیامبر و ائمه نسبت داده شده و در کتاب‌ها جزو مسلمات به شمار رفته است، لیکن با پیگیری به مجعول بودن آنها پی می‌بریم؛ برای نمونه، نظام الملک می‌نویسد که پیامبر اکرم فرمود:

با زنان در کارها تدبیر کنید؛ اما هرچه ایشان گویند چنین باید کرد، به خلاف آن کنید تا صواب آید. و لفظ خبر این است: «شاووهن و خالفوهن» اگر ایشان تمام عقل بودند، پیامبر ﷺ نفرمودی خلاف رأی ایشان رفتن.^{۱۴۲}

حال آن که این حدیث - که در نصوص شیعی نیز وارد شده و حتی در مواردی اشاره شده که حضرت همسران خود را گرد می‌آورد و با آنان رایزنی می‌کرد و سپس بر خلاف نظر آنان عمل می‌کرد - به گفته حدیث شناسان ساختگی و بی اصل است.^{۱۴۳}

باز از حضرت رسول ﷺ نقل می‌شود که فرمود:

زنان را در غرفه‌ها جای مدهید، و سوادشان می‌آموزید، به آنان نخریسی و سوره نور تعلیم دهید.

حال آن که این حدیث ساختگی است.^{۱۴۴} البانی، پس از نقل این حدیث، خود اشکالی را نقل و آن را نقد می‌کند. ممکن است گفته شود که تعلیم کتابت به زنان به فساد منجر می‌شود، اما جواب، آن است که این نگرانی اختصاص به زنان ندارد و چه بسیار مردان که بر اثر سواد آموزی از نظر دینی و اخلاقی آسیب دیدند. حال آیا به این سبب می‌توان کتابت را بر مردان منع کرد؟^{۱۴۵}

همچنین از ایشان نقل می‌کنند که فرمود: «طاعة النساء ندامة». حال آن که این حدیث ساختگی است.^{۱۴۶}

۷. سه اصل روشی در بررسی احادیث ناظر به زنان

هنگام بررسی این گونه احادیث به سه نکته اساسی باید توجه داشت:

-
۱۴۰. لآلئ المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه، ج ۲، ص ۴۳۸؛ سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعه، ج ۱، ص ۳۲۷. همان.
۱۴۱. سیاستنامه (سیر الملوك)، ص ۲۲۱.
۱۴۲. الفوائد الموضوعه فی الأحادیث الموضوعه، ص ۹۹.
۱۴۳. سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعه، ج ۵، ص ۳۰؛ کتاب الموضوعات، ج ۲، ص ۲۶۹.
۱۴۴. سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعه، ج ۵، ص ۲۳.
۱۴۶. کتاب الموضوعات، ج ۲، ص ۲۷۲؛ علم الحديث و درایة الحديث، ص ۱۱۲.

۷-۱. با ردگیری تاریخی نسخه‌های مختلف متوجه می‌شویم که گوینده آنها در طول تاریخ، به تدریج، عوض می‌شود و سخنی را که در قرن سوم به حسن بصری یا جعفر خلدی نسبت داده شده است، در قرن ششم به نام امام حسن علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام ثبت و نقل می‌شود. این نوعی جعل حدیث است، اما انگیزه‌های آن متفاوت است. در واقع، حاکمان و فرهنگ عمومی جامعه در طول تاریخ سخنان و کلمات قصار مقبول و سازگار با هنجارهای حاکم را به گونه‌ای که با مذاق فکری و فرهنگی خود سازگار باشد «ویرایش فرهنگی» می‌کنند و هم در متن و هم در نام گوینده تصرف کرده، آنها را بازسازی می‌نمایند. آقای شفیع کدکنی کوشیده است به دقت این دستکاری‌ها را مشخص و دسته‌بندی کند. این قبیل تغییرات در مجموع، عبارت‌اند از:

۱. افزودن و کاستن از جایگاه شخصیت‌های دینی و مذهبی و عبارات مرتبط با ایشان؛ ۲. حذف نام شخصیت‌ها به دلیل بغض ایدئولوژیک جامعه؛ ۳. جا به جا کردن نام‌ها؛ مثلاً حکایتی که قهرمان آن شخص مورد بغض کنونی جامعه است، اگر حکایت به نفع اوست، نام قهرمان به نام دیگری بدل شود؛ مثلاً معاویه به شخصی محترم در نظر جامعه؛ ۴. نسبت دادن سخنی شیوا و دلپذیر از گوینده‌ای که در دوره‌های بعد مورد بغض یا انکار جامعه بوده است، به شخصیت دیگری که مورد محبت جامعه است. بسیاری از عبارات قدمای صوفیه بعدها به نام اولیای مذهب یا بزرگان مذهب شهرت یافته است؛ ۵. جا به جایی نام‌های مشابه به دلیل تمایلات ایدئولوژیک؛ مثلاً منقولات از حسن بصری به نام امام حسن بن علی علیه السلام یا منقولات جعفر خلدی به نام امام جعفر صادق علیه السلام؛ ۶. یا غلبه وجه ایدئولوژیک بر وجه مورد شک و تردید؛ مثلاً این که گوینده «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً»، در متون قدیم، عامر بن قیس است، ولی جامعه این را به نام علی علیه السلام شایسته‌تر یافته است و هر چه به زمان ما نزدیک‌تر می‌شویم، دیگر از عامر خبری نیست.^{۱۴۷}

این اتفاق، بویژه در باب احادیث ضد زن آشکار است. ابن مسکویه در *الحکمة الخالدة* خود این سخن را از خلیفه دوم نقل می‌کند:

النساء عورات فاستروهن بالبیوت، و داواوا ضعفهن بالسکوت، و خوفوهن بالضرب، و باعدوهن من الرجال، و لا تسکنوهن الغرف، و لا تعلموهن الکتابه، و عودوهن العری.^{۱۴۸}

لیکن در نصوص بعدی بخش‌هایی از این سخن، بویژه «لا تسکنوهن الغرف و لا تعلموهن الکتابه» به دلیل مقبولیت آن با فرهنگ زمانه، به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده و از ایشان نقل می‌شود. همچنین در بخش آخرین این سخن، توصیه شده است که زنان را برهنه نگه‌دارند تا ناگزیر در خانه بمانند. بعدها شاهد همین توصیه در قالب حدیثی از رسول خدا هستیم که فرمود:

استعینوا علی النساء بالعری.^{۱۴۹}

۱۴۷. نقش ایدئولوژیک نسخه‌بدل‌ها، ص ۹۵-۹۶.

۱۴۸. *الحکمة الخالدة* (جاویدان خرد)، ص ۱۶۹.

باز در در این کتاب، چنین آمده است:

وصی رجل ابته فقال: إياك و مشاورة النساء: فان رأيهن إلى أفن، و عزمهن إلى وهن...^{۱۵۰}

این قسمت و جملات بعدی آن مانند بخشی از وصیت حضرت امیر به فرزندشان است که در نامه شماره ۳۱ *نهج البلاغه* ثبت شده است. لیکن ابن مسکویه آن را به «مردی» نسبت می‌دهد. ممکن است گفته شود که این قبیل نویسندگان از سر تقیه و مصالحی از این دست، نام اصلی گویندگان را ذکر نکرده‌اند، لیکن این سخن در این جا پذیرفتنی نیست؛ زیرا همین کسان در همین کتاب‌ها در موارد متعددی سخنانی از امامان شیعه با تصریح به نامشان، به خصوص حضرت امیر ذکر کرده‌اند؛ برای مثال در *الحکمة الخالدة* احادیث متعددی از امام علی نقل شده است که مرحوم محمودی آنها در *نهج السعادة*،^{۱۵۱} از آن کتاب نقل و ثبت کرده است.

همچنین ماوردی سخن بالا را به یکی از «حکما» نسبت داده و از او نقل می‌کند که گفت:

إياك و مشاوره النساء، فإن رأيهن إلى الأفن، و عزمهن إلى الوهن.^{۱۵۲}

البته ماوردی نیز در این کتاب، سخنانی از حضرت امیر به نام خود ایشان نقل می‌کند. ۲-۷. در طول تاریخ در ادامه همان «ویرایش فرهنگی» گاه قطعاتی از حدیثی حذف و یا بدان افزوده می‌شده تا با فرهنگ رایج جامعه و مانند آن سازگار افتد؛ نمونه آن احادیثی است که در آن دروغ گفتن مرد به زن را مجاز شمرده شده است؛ حال آن که در بررسی‌ها مشخص می‌شود که این جواز اختصاص به زوج ندارد، بلکه ناظر به زوجین است. لیکن، به تدریج در طول تاریخ، آن قطعاتی که به سود زن است، از حدیث حذف می‌شود و تنها قسمتی که به سود مرد است، بر جای می‌ماند. در این جا نیز شاهد این تغییرات هستیم؛ برای مثال، در وصیت ۳۱ چنین آمده است:

وإياك و مشاوره النساء، فإن رأيهن إلى أفن....

حال آن که در نسخه‌های کهن به این صورت آمده است:

إياك و مشاورة النساء إلا من جربت بكمال عقل، فإن رأيهن يجر إلى الأفن...^{۱۵۳}

و این قید، که سرنوشت کل متن را دگرگون می‌کند، از متون بعدی حذف می‌شود. البته فراهم آورنده نسخه تمام *نهج البلاغه* این قید را از *کنز العمال* به نسخه خود افزوده است، و در همین افزایش کلمه

۱۴۹. کتاب الموضوعات، ج ۲، ص ۲۸۲.

۱۵۰. همان، ص ۱۷۷.

۱۵۱. ج ۱۰، ص ۱۹۵-۲۰۵.

۱۵۲. *ادب الدنيا و الدين*، ص ۲۲۵.

۱۵۳. *کنز القوائد*، ج ۱، ص ۳۷۶. محمودی نیز این حدیث را بر اساس این منبع ثبت کرده است: *نهج السعادة فی مستدرک نهج*

البلاغه، ج ۱۰، ص ۳۳۷-۳۳۸.

«مَنْ» را - که در متن اصلی نبوده است - به متن خود افزوده است؛ به این معنا که در کتَر العمال چنین آمده است:

الاجربت بکمال^{۱۵۴}.

حال آن که در کتاب تمام نهج البلاغة، «الا من جربت بکمال»^{۱۵۵} آمده است. تغییرات کوچک، اما معناداری از این دست، در بدفهمی احادیث بسیار تأثیرگذار است. از این رو، باید کوشید متن اصلی و ویرایش نشده هر حدیثی را یافت و آن گاه، به تحلیل آن پرداخت. ۷-۳. احادیث ضد زن، به لحاظ محتوایی معمولاً مشکل دار است و زبان و استدلال به کار رفته در آنها ضعیف و قابل مناقشه است؛ نمونه این اصل، همین حدیث مورد بحث است که صدر و ذیل استدلال پذیرفتنی نیست و با همه کوششی که از سوی برخی شارحان و مترجمان برای توجیه آن صورت گرفته است، راهی برای پذیرش آن نمی ماند. همچنین حدیث دیگری منسوب به حضرت رسول ﷺ است که فرمود:

لولا النساء لعبد الله حقاً حقاً.

این حدیث - که به ساختگی بودن آن تصریح شده است - از نظر محتوایی چندان استوار نیست. ممکن است در توجیه آن گفته شود که زنان مایه وسوسه و گمراهی مردان هستند. در نتیجه، با نبودشان زمینه وسوسه از میان رفته و مردان خدای، را چنان که شایسته است، پرستش خواهند کرد؛ لیکن این سخن با همان قوت درباره زنان صادق است و می توان گفت: «لو لا الرجال لعبد الله حقاً حقاً»؛ زیرا اگر مردان نبودند، زنان وسوسه نمی شدند تا مردان را وسوسه کنند. نمونه دیگر این نقص محتوایی را در حدیث معروف نقصان دین و عقل زنان می توان دید که به رسول خدا نسبت داده شده است. درباره این سخن، جزیری سخنی جسورانه دارد که شایسته تأمل است. وی در بحث عادت زنان و مدت آن می گوید که در این زمینه احادیث متعددی نقل شده است که هیچ یک صحیح نیست؛ از جمله، این حدیث معروف در کتاب های فقهی که پیامبر ﷺ گفت: زنان ناقص عقل و ناقص دین هستند. پرسیدند: نقصان دین آنان به چیست؟ فرمود: زنی نیمی از عمر خود را بی نماز می گذارد؛ به این معنا که نیمی از ماه را در عادت ماهانه است. لیکن از نظر جزیری این حدیث صحیح نیست و ابن جوزی نیز آن را ناشناخته دانسته و بیهقی گفته است که آن را در کتاب های حدیثی نیافته است. سپس خود می افزاید:

واقع، آن است که این حدیث هیچ معنایی ندارد؛ زیرا این خود شارع است که زنان را در هنگام عادت از خواندن نماز منع کرده است. پس آنان چه گناهی دارند تا بدین وصف ظالمانه، توصیف شوند؟^{۱۵۶}

۱۵۴. کتَر العمال فی سنن الاقوال والاعمال، ج ۱۶، ص ۱۸۲ - ۱۸۳.

۱۵۵. تمام نهج البلاغة، ص ۹۸۴.

۱۵۶. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۱۲۸.

نتیجه

حدیثی که از دو گونه‌ی فضایل مردانه و زنانه سخن می‌گوید، با وجود شهرت، تاب نقد برونی و درونی را ندارد. سند این حدیث مرسل است و کهن‌ترین متنی که در آن آمده، متنی صوفیانه است. محتوای حدیث نیز آشفته و نامنسجم است. یافته‌های علمی، اخلاقی و آموزه‌های دینی نیز از مضمون آن حمایت نمی‌کند و بررسی‌ها نشان می‌دهد که این سخن بازگوی باوری کهن و جاهلی درباره تفاوت فضایل اخلاقی زنانه و مردانه است که به تدریج و در جهت کسب مقبولیت بیشتر، جامه حدیث در پوشیده و به امام علی علیه السلام نسبت داده شده است؛ حال آن که مضمون آن، ضد تعالیم قرآنی است. تأمل بیشتر درباره تفاوت فضایل مردانه و زنانه به نتایج نامقبول بیشتری خواهد انجامید که در این مختصر مجال بحث از آنها نیست.

کتابنامه

- اختیار مصباح السالکین (شرح نهج البلاغه وسطی)، کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، تحقیق: محمد هادی امینی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
- ادب الدنيا و الدین، ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی البصری، حقیقه: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۱۵ ق.
- ارشاد المؤمنین الی معرفة نهج البلاغه المبین و يتضمن مناقشات کلامیة مع ابن ابی الحدید فی شرحه لنهج البلاغه، سید یحیی بن ابراهیم الجحاف، تحقیق: محمد جواد حسینی جلالی، قم: دلیل ما، ۱۴۲۲ ق / ۱۳۸۰ ش.
- اسناد و مدارک نهج البلاغه، محمد دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امیر المؤمنین، ۱۳۷۸ ش.
- امیل یا آموزش و پرورش، ژان ژاک روسو، ترجمه: منوچهر کیا، تهران: گنجینه، ۱۳۴۹ ش.
- البخلاء، عمرو بن بحر جاحظ، بیروت: دار بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م.
- پرتوی از نهج البلاغه با نقل منابع و تطبیق با روایات مآخذ دیگر، پژوهش و برگردان: سید محمد مهدی جعفری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۱ ش.
- پژوهشی در اسناد و مدارک نهج البلاغه، سید محمد مهدی جعفری، تهران: قلم، ۱۳۵۶ ش.
- «تأملی در احادیث نقصان عقل زنان»، مهدی مهریزی، حدیث پژوهی، جلد یکم، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۱ ش.
- تحفة الملوک، علی بن ابی حفص بن فقیه محمود اصفهانی، تصحیح: علی اکبر احمدی دارانی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
- ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای بر نهج البلاغه، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، با همکاری محمد رضا آشتیانی و محمد جعفر امامی، قم: هدف، ۱۳۷۵ ش.
- ترجمه نهج البلاغه، محمد دشتی، [تهران]: ستاد اقامه نماز جمعه، ۱۳۷۹ ش.

- تصحیح الاعتقاد، ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید، در مصنفات الشیخ المفید، قم: المؤتمر العالمی للألفی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- تمام نهج البلاغة مما أورده الشريف الرضي عن ائمة مولانا الإمام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقیق و تنمیه و تنسیق: سید صادق موسوی، توثیق: محمد عساف، مراجعة فريد السيد، مشهد: مؤسسة الإمام صاحب الزمان، ۱۴۱۸ق.
- تمام نهج البلاغة مما أورده الشريف الرضي عن ائمة مولانا الإمام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقیق: سید صادق الموسوی، توثیق: محمد عساف و فريد السيد، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۲۶ق.
- تنبيه الغافلين و تذكرة العارفين، ملا فتح الله کاشانی، تهران: پیام حق، ۱۳۷۸ش.
- توضیح نهج البلاغة، سید محمد حسینی شیرازی، [بیروت]: دار العلوم، ۱۴۲۳ق.
- تهذیب الاخلاق، یحیی بن عدی، دراسة و نص جاد حاتم، بیروت: دار المشرق، ۱۹۸۵م.
- تیمائوس، در مجموعه آثار افلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷ش.
- جامعه شناسی جنسیت، استفانی گرت، ترجمه: کتایون بقایی، تهران: نشر دیگر، ۱۳۸۰ش.
- جمهور، افلاطون، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.
- حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغة، قطب الدین کبیری بیهقی، تحقیق: عزیز الله عطاردی، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۵ش.
- «حقوق زن»، مهدی مهریزی، در دانشنامه امام علی عليه السلام، زیر نظر: علی اکبر رشاد، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- الحکمة الخالدة (جاویدان خرد)، ابوعلی احمد بن محمد مسکویه، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ش.
- الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، صدر الدین محمد شیرازی (ملا صدرا)، ج ۷، تصحیح: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ش.
- حلم الجنوم و اوهام اخرى، ریتشارد لیونتین، ترجمه: احمد مستجیر و فاطمه نصر، بیروت: المنظمة العربية للترجمة، ۲۰۰۳م.
- دانشنامه علوی، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی [برنامه نرم افزاری].
- درس های فلسفه اخلاق، ایمانوئل کانت، ترجمه: منوچهر صانعی، [تهران]: نقش و نگار، ۱۳۷۸ش.
- الدیاج الوطی فی الكشف عن اسرار کلام الوصی (شرح نهج البلاغه)، الإمام المؤید بالله ابو الحسین یحیی بن حمزه بن علی الحسینی، تحقیق: خالد بن قاسم بن محمد المتوکل، اشراف: عبدالسلام بن عباس الوجیه، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، ۱۴۲۴ق.
- ربیع الأبرار و نصوص الأخبار، ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، تحقیق: عبد الأمير مهنا، بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات، ۱۴۱۲ق.

- رساله فن شعر، ارسطو، ترجمه: عبد الحسین زرین کوب، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۹ش.
- روش های تحقیق در اسناد و مدارک نهج البلاغه، محمد دشتی، قم: نشر امام علی، ۱۳۶۸ش.
- روضة الواعظین، محمد بن الفتحال النیسابوری، تحقیق: شیخ حسین الأعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
- زمینه روان شناسی هیلگارد، ریتا ال. اتکینسون... [و دیگران]، ویراست جدید، ترجمه: محمد تقی براهنی... [و دیگران]، ویراسته: محمد تقی براهنی، تهران: رشد، ۱۳۸۵ش.
- زن از دیدگاه نهج البلاغه، فاطمه علائی رحمانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ش ۱۳۷۲.
- زن در آئینه جلال و جمال، عبد الله جوادی آملی، [تهران]: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۹ش.
- زن در سخن و سیره امام علی علیه السلام، مهدی مهریزی، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۱ش.
- سلسله الأحادیث الضعیفة والموضوعة، محمد ناصر الدین الألبانی، الرياض: مكتبة المعارف، ۱۴۱۲ق.
- سیاست، ارسطو، ترجمه حمید عنایت، تهران، جیبی، ۱۳۶۴ش.
- سیاستنامه (سیر الملوك)، ابو علی حسن بن علی ملقب به نظام الملک طوسی، به کوشش: جعفر شعار، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۷۳ش.
- شرح محقق بارع جمال الدین محمد خوانساری بر غرر الحکم و درر الکم، تألیف عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، تحقیق: میر جلال الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ش.
- شرح نهج البلاغه ابن میثم، کمال الدین مثنی بن علی بن میثم بحرانی، ترجمه: محمد رضا عطایی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵ش.
- شرح نهج البلاغه الجامع لخطب و حکم و رسائل الإمام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام عز الدین عبد الحمید بن هبة الله مدائنی معروف به ابن ابی الحدید، تحقیق: حسین الأعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۵ق.
- شرح نهج البلاغه، سید عباس علی الموسوی، بیروت: دار الرسول الأکرم، ۱۳۷۶ش.
- شرح نهج البلاغه، کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، بیروت: دار العالم الإسلامی، [بی تا].
- شرح نهج البلاغه، میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح: سید محمد مهدی جعفری و محمد یوسف نیری، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
- شرح نهج البلاغه، ملا صالح قزوینی، تصحیح: سید ابراهیم میانجی، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- صفوة شروح نهج البلاغه، ارکان التیمی، [بی جا]، دار الإعتصام، ۱۴۲۱ق.
- علم الحدیث و درایة الحدیث، کاظم مدیر شانه چی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- غرر الحکم و درر الکلم: مجموعة من کلمات و حکم الإمام علی علیه السلام، عبد الواحد الأمدی التیمی، تحقیق: حسین الأعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۷ق.

- فرهنگ موضوعات کلی نهج البلاغه، محمد دشتی، [قم]: مؤسسه تحقیقاتی امیر المؤمنین علیه السلام، [بی تا].
- الفقه علی المذاهب الاربعه، عبد الرحمن الجزیری، [بیروت]: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
- فلسفه راولز، رابرت بی. تالیس، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵ش.
- فمینیسم، جین فریدمن، ترجمه: فیروزه مهاجر، تهران: آشیان، ۱۳۸۳ش.
- الفوائد الموضوعه فی الأحادیث الموضوعه، مرعی بن یوسف الکریمی المقدسی، حقه: محمد بن لطیفی الصباغ، الرياض: دار الوراق، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۸م.
- اللآلی المصنوعه فی الأحادیث الموضوعه، جلال الدین عبد الرحمن سیوطی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۳ق.
- فی ظلال نهج البلاغه محاوله لفهم جدید، محمد جواد مغنیه، تحقیق: سامی العزیزی، [قم]: دار الكتاب الاسلامی، ۱۴۲۵ق.
- قابوس نامه، عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش.
- «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»، سید حسن اسلامی، فصلنامه علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۶ش، شماره ۴۵-۴۶.
- قطره ای از دریا: گذری و نظری بر حکمت های نهج البلاغه، اکبر حمیدزاده، تهران: پیام نوین، ۱۳۸۵ش.
- قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید، ابو طالب مکی، تحقیق: سعید نسیب مکارم، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- کتاب الموضوعات، ابو الفرج بعد الرحمن بن علی الجوزی القرشی، تحقیق عبد الرحمن محمد عثمان، [بیروت]: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
- کتاب نهج البلاغه با ترجمه فارسی قرن پنجم و ششم، تحقیق: عزیز الله جوینی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین هندی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
- کنز الفوائد، ابو الفتح محمد بن علی بن عثمان کراجکی طرابلسی، تحقیق: عبد الله نعمه، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
- مبانی فلسفه اخلاق، رابرت ال. هولمز، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵ش.
- المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء، ملا محسن کاشانی، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۳ق.
- مدارک نهج البلاغه و دفع الشبهات عنه، هادی کاشف الغطاء، نجف اشرف: مطبعة الراعی [بی تا].

- «المرأة في الإسلام و من خلال نهج البلاغة»، لیبب بیضون، در مجموعه مقالات نهج البلاغة: نبراس السياسة و منهج التربية، قم: بنیاد نهج البلاغة، ۱۳۶۲ش.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، میرزا حسین نوری طبرسی، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
- مصادر نهج البلاغة و اسانیده، سید عبد الزهراء الحسینی، الخطیب، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۰۹ق.
- معارج نهج البلاغة، علی بن زید بیهقی انصاری، تحقیق: اسعد الطیب، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.
- مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه: فریدون بدره‌ای، ویرایش دوم، تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۸ش.
- مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغة، محمد تقی نقوی قاینی، تهران: نشر قائن، ۱۳۸۳ش.
- مفردات نهج البلاغة، سید علی اکبر قرشی، تهران: قبله، ۱۳۷۷ش.
- مقام زن در قرآن و نهج البلاغة، سید جواد مصطفوی، تهران: بنیاد نهج البلاغة، ۱۳۷۹ش.
- منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی، تحقیق: سید عبد اللطیف کوهکمری، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی، ۱۴۰۶ق.
- المنجد فی اللغة العربية المعاصرة، زیر نظر: صبحی حموی، بیروت: دار المشرق، ۲۰۰۰م.
- منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، میرزا حبیب الله خوئی، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
- نخستین فرهنگ زبان فارسی، مهشید مشیری، تهران: سروش، ۱۳۷۱ش.
- «نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها»، محمد رضا شفیعی کدکنی، نامه بهارستان، شماره ۹، زمستان ۱۳۸۳ش.
- «نقش پیش فرض‌ها در ترجمه حدیث»، سید حسن اسلامی، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۳۵-۳۶، تابستان ۱۳۸۴.
- نهج البلاغة امیر المؤمنین، ترجمه: محمد تقی جعفری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹ش.
- نهج البلاغة با ترجمه فارسی روان، زیر نظر: ناصر مکارم شیرازی، به قلم محمد رضا آشتیانی و محمد جعفر امامی، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۵ش.
- نهج البلاغة: نسخة جدیدة محققة و موثقة تحوی ما ثبت نسبتہ للإمام علی (رضی الله عنه و کرم الله وجهه) من خطب و رسائل و حکم، تحقیق و توثیق: صبری ابراهیم السید، تقدیم عبد السلام محمد هارون، قطر: دار الثقافة، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.
- نهج البلاغة، شرحه و ضبط نصوصه: الامام محمد عبده، لبنان: الدار الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- نهج البلاغة، گردآوری شریف رضی، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة، محمد باقر محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.

- A Companion to Bioethics, edited by Helga Kuhse and Peter Singer, Blackwell Publishers, 1998.
- An Introduction to Feminist Philosophy, Alison Stone, Cambridge, Polity, 2007.
- Ancient Greek philosophy, Rhoda Hadssah Kotzin, in A Companion to Feminist Philosophy, edited by Allison M. Jaggar and Iris Marion Young, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1998.
- Can there be an ethics of care?, Peter Allmark, in Health Care Ethics and Human Values: An Introductory Text with Readings and Case Studies, ed. by K. W. M. (Bill) Fulford, Donna L. Dickenson, and Thomas H. Murray, Massachusetts, Blackwell Publishers, 2002.
- Ethical theory and bioethics, James Rachels, in A Companion to Bioethics, edited by Helga Kuhse and Peter Singer, Blackwell Publishers, 1998.
- Feminist Perspectives on Ethics, Elisabeth Porter, London and New York, Longman, 1999.
- Feminist Philosophy, Herta Nagl-Docekal, translated by Katharina Vester, Oxford, Westview Press, 2004.
- Gender, Linda Nicholson, in A Companion to Feminist Philosophy, edited by Allison M. Jaggar and Iris Marion Young, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1998.
- How are we to live?: Ethics in an age of self-interest, Peter Singer, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Is there a Female Morality? Gertrud Nunner-Winkler, in Applied Ethics: Critical Concepts in Philosophy, edited by Ruth Chadwick and Doris Schroeder, Routledge, London, 2002.
- Meno, Plato, in Great books, Chicago, Encyclopedia Britannica, 2003.
- Moral Education, Lawrence Kohlberg, in Ethics: Contemporary Readings, edited by Harry J. Gensler, Earl W. Spurgin, and James C. Swindal, New York and London, Routledge, 2004.
- The idea of female ethic, Jean Grimshaw, In A Companion to Ethics, edited by Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.