

## نقد اخلاق، جنسیت و تغییر مرزهای فاعل اخلاقی

مریم نصر اصفهانی<sup>۱</sup>

### چکیده

فلسفه اخلاق از زمان افلاطون و ارسطو تا چند دهه پیش نه فقط ساخته فلاسفه مرد بوده که متناسب مخاطب مرد هم پرداخته می‌شده است. در دهه‌های اخیر زنان فیلسوف در حوزه‌های گوناگون فلسفه اخلاق قلم زده‌اند. برخی به اخلاق فضیلت-بنیاد جان تازه‌ای بخشیده‌اند؛ برخی اخلاق مراقبت-بنیاد را پرورانده‌اند و برخی مانند فمینیست‌های رادیکال از اخلاق عشق سخن گفته‌اند. گرچه این متفکران همگی به یک نحله فکری تعلق ندارند، اما از نوشته‌های آنان آوای مشترکی به گوش می‌رسد که با جریان غالب در فلسفه اخلاق متفاوت است. این مقاله به بررسی این صدای متفاوت مشترک پرداخته و نشان داده است که این متفکران، در تقاضا برای به رسمیت شناختن عواطف و روابط انسانی در فلسفه اخلاق متفق هستند. با به رسمیت شناختن عواطف و روابط، مفهوم خودآیینی به چالش کشیده شده و مرزهای فاعل اخلاقی از درون و بیرون تغییر می‌کند. خود اخلاقی نه تنها نسبت به اعمال جوارحی که نسبت به حالات درونی خود نیز اخلاقاً مسئول بوده و باز مسئولیت اخلاقی متفاوتی نسبت به دیگران نزدیک خود خواهد داشت. ورود نگاه جنسیتی به اخلاق در نهایت همیشه به دنبال

<sup>۱</sup> دکتری فلسفه، عضو گروه مطالعات زنان در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

Maryam.nasr@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

واگرایی ذاتگرایانه نیست که پیشنهاداتی برای دستیابی به همگرایی دارد که در این مقاله بررسی شده است.

کلمات کلیدی: جنسیت، فلسفه اخلاق، فاعل اخلاقی، احساسات، خودآیینی ارتباطی، زنان در فلسفه اخلاق.

### ۱. مقدمه

امروز اگر کسی در مقام وعظ یا اندیشه‌ورزی اخلاقی از ارزش‌های اخلاقی متفاوت برای زنان و مردان سخن بگوید مخالفان بسیاری سخنان او را به لحاظ عقلی و منطقی زیر سوال خواهند برد. امروز فرض بر این است که اخلاق و فلسفه اخلاق پیام واحدی برای همه انسان‌ها- از هرجنس و نژاد و طبقه- دارند تا هنر «خوب» زیستن را به آنها بیاموزند. با این حال ادعایی که اکنون به نظر ما واضح و منطقی است نه عمر چندانی دارد و نه نزد آباء اخلاق معتبر بوده است. آنجا که سخن از اخلاق بوده ارزش‌های مردان آزاد را برمی‌شمرده‌اند. اخلاق برای سایر افراد جامعه، اعم از زنان و بردگان پیش می‌آمده تخصیص خورده و فضایل متفاوتی برای آنان توصیه می‌شده است. این فضایل گاه کاملاً متضاد با فضایل اخلاقی ممدوح مردان آزاد است. انسان معادل مرد آزاد و اخلاق برای او نوشته می‌شده و نیز او بوده که درباره غایبان و فضایل آنان مورد خطاب قرار می‌گرفته است.

ارسطو به عنوان یکی از نخستین و بزرگترین ذهن‌های بشر که به بحث از اخلاق، فضیلت و سعادت پرداخته و دو کتاب گرانسگ از او در این حوزه به دست ما رسیده است، در کتاب سیاست صراحتاً عنوان می‌کند برده، زن و کودک هر یک فضایی مخصوص به خود دارند. ارسطو این پرسش را پیش می‌کشد که آیا برده جز خصال

خویش به عنوان ابزار خدمتگزاری، فضیلت‌های گران‌مایه‌تری مانند میانه‌روی، دلیری، دادگری و دیگر محاسن اخلاقی را هم دارد یا جز خدمت بدنی فضیلت دیگری دارا نیست؟ او همین سوال را درباره زنان و کودکان هم به میان می‌آورد و در شرح مسئله خود می‌پرسد «آیا فضیلت کسانی که *طبعاً* فرمانروایند با فضیلت آنان که *طبعاً* فرمان‌بردارند یکیست؟»<sup>۱</sup> (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۲۵۹ ب) او در ادامه تاکید می‌کند فرمانروایان که همان مردان شهروند آزاد آتن هستند، با فرمان‌برداران، یعنی همه دیگر اعضای آتن اعم از زن و برده و کودک، تفاوت کیفی دارند و «میان فضایل آنان باید فرق باشد» (همان، ۱۲۶۰ الف) او برای اثبات ادعای خود مبنی بر تفاوت ذاتی میان فرمانروایان و فرمان‌برداران از ایده افلاطونی چند بخشی بودن نفس کمک می‌گیرد و می‌گوید همانگونه که در نفس دو بخش فرمانده (دارای خرد) و فرمان‌پذیر (بی بهره از خرد) داریم و برای هر یک فضیلتی جداگانه قائل هستیم باید آن را در سایر شیوه‌های فرمانروایی و فرمان‌برداری نیز بپذیریم، زیرا گرچه همه احاد جامعه واجد نفس دو وجهی هستند *طبعاً* و ذاتاً با هم متفاوتند. «برده از توانایی اندیشیدن یکسره بی بهره است؛ زن این توانایی را دارد ولی اختیار حکم ندارد و کودک نیروی اندیشه را به وجهی خام و نا پرورده داراست» (همانجا) همانگونه که بسیاری از ارسطو شناسان گفته‌اند ادعاهای او در این باب بسیار تناقض‌آمیز است، ولی این تناقض‌ها مانع رسیدن او به نتیجه‌ای که صدها سال تاریخ فکر بشر را متاثر کرد نشد. او بدون استدلال مشخص و با طفره رفتن از دادن احکام کلی یگراست به سراغ مصادیق می‌رود و به پیروی از سوفوکل تایید می‌کند خاموشی خاکسارانه زیور زن است در حالیکه برای مرد چنین نیست و برده تنها به آن میزان از فضیلت نیاز دارد که بتواند حاجات خواجه خود را برآورده کند.

اندیشه‌های یونانیان و به طور خاص ارسطو، در مقام معلم اول، در جهان اسلام نیز رواج تام یافت و از مسیر اندیشه‌های متفکران مسلمان دوباره به غرب قرون وسطی

بازگشت. ردپای اندیشه سلسله مراتبی او درباره فضیلت و اخلاق در آرای متفکران ما نیز پیدا است. چرا که اندیشه های اخلاقی یونانیان در کنار منابع فقهی و اندرنامه ای یکی از مهمترین منابع شکل گیری اندیشه های اخلاق اسلامی بوده است. به پیروی از ارسطو در اندیشه های این حکما هم آنجا که سخن از تدبیر منزل است پای زنان و کودکان به میان می آید و مشخص می شود مخاطب هرآنچه تا کنون درباب فضایل فردی و اجتماعی گفته شده مردان آزاد بوده اند. در اغلب این کتاب ها از زنان در مقام موجوداتی غایب سخن گفته می شود. به مردان توصیه می شود برای تدبیر منزل زنی را که دارای فضایل مشخصی است برگزیده و رفتارهای خاصی با او پیش بگیرند. (صادقی ۱۳۹۲، صص ۲۳۳-۲۳۹)

به عنوان مثال خواجه نصرالدین الدین طوسی در بخش «تدبیر منزل» کتاب اخلاق ناصری آنجا که می خواهد فضایل زن را برشمرد به مخاطبان خود، که مشخصاً و منحصرأ مردان هستند می گوید: «زن صالح شریک مرد بود در مال و قسم او در کدخدایی و تدبیر منزل و نایب او در وقت غیبت، و بهترین زنان زنی بود که به عقل و دیانت و عفت و فطنت [زیرکی] و حیا و رقت دل و تودد [اظهار دوستی] و کوتاه زبانی و طاعت شوهر و بذل نفس در خدمت او و ایثار رضای او و وقار و هیبت، نزدیک اهل خویش متحلی [آراسته] بود و عقیم نبود و بر ترتیب منزل و تقدیر نگاه داشتن در انفاق واقف و قادر باشد و به مجامله و مدارا و خوشخویی سبب موانست و تسلی همدم و جلای احزان شوهر گردد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶، ۲۱۵-۲۱۶) این دو نمونه کوچک به نمایندگی از یک سنت عظیم به خوبی نشان می دهد چگونه مثلاً تذلل و کوتاه زبانی و خاموشی برای زنان فضیلت شمرده می شود در حالیکه برای مردان رذیلت است. در واقع نفی اراده آزاد و حق انتخاب یکی از پایه های مهم اخلاق است که به رسمیت نشناختن آن در سنت اخلاق و پس از آن حقوق، آثار و تبعات فراوانی بر وضعیت زنان برجای گذاشته است.

مقاله پیش‌رو قصد دارد تا با بررسی خاستگاه‌های اندیشه‌های اخلاقی در غرب، جنسیت‌مندی پیش‌فرض‌ها، قلمروها و برخی مفاهیم آن به این پرسش پاسخ دهد که متفکران زنی که در دوران معاصر قدم به قلمرو اندیشه ورزی اخلاقی گذاشته‌اند در جستجوی چه هستند و از چه ارزش‌ها، قلمروها و مفاهیم مغفول مانده‌ای سخن می‌گویند.

#### ۱- جنسیت‌مندی فضیلت و تفکیک عمومی/خصوصی

اندیشه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو و اخلاق فضیلت بنیاد آنان توسط رواقیان از سنت یونانی به رومی منتقل شد و آرته (*arete*) یونانی را به ویرتوس (*virtus*) لاتینی و سپس به ورچو (*virtue*) انگلیسی تبدیل کرد. جالب اینکه واژه انگلیسی *Virtue* برگرفته از عبارت لاتینی *virtus* به معنای فضیلت، دلالتی کاملاً جنسیتی دارد و از واژه *Vir* که در لاتین به معنای مرد است برگرفته شده. (McDonnell, 2006, 2) فضیلت‌مندی در این سنت با صفاتی چون شجاعت، جنگاوری، غرور، عدالت، خویشتنداری و نیروی مردانه معادل بوده است. در واقع در ادبیات لاتینی زمانیکه می‌خواستند زن خوبی را توصیف کنند معمولاً از صفاتی نظیر پاکدامنی (*chastity*) یا فروتنی (*modesty*) استفاده می‌کردند. (Ibid, 161) به همین دلیل هم هست که ندرتاً در متون لاتینی واژه فضیلت به عنوان صفتی زنانه به کار رفته، آنهم در حالیکه مفهوم کانونی فلسفه اخلاقی را می‌ساخته که تا دوران پیشا مدرن بدون رقیب مانده بود. به این اعتبار حتی خود کلمه فضیلت، در کاربرد فلسفه اخلاقی‌اش، که به معنای گرایش یا ملکه‌ای است در سیرت که انسانها را به سوی زندگی سعادت‌مند راهنمایی می‌کند، هم در ظاهر و هم در باطن، مفهومی کاملاً جنسیت یافته بوده است.

اشارات یاد شده تنها به عنوان مقدمه‌ای بر این واقعیت است که آنچه زیربنا و عقبه اندیشه و نظریه اخلاقی را تشکیل داده زنان را یکسر نادیده گرفته است. اگر تلاش کنیم به چشم انداز یونانیان و رومیان باستان و متفکران مسلمانی که این اندیشه‌ها را

پرورانده‌اند نزدیک شویم می‌توان درک کرد چرا مردی و مردانگی از جایگاهی چنین والا برخوردار بوده است و چرا مرد(آزاد/قدرتمند) یگانه موجودی دانسته شده که مستعد و سزاوار پروراندن ملکات اخلاقی است. اولویت و اهمیت مردی و مردانگی و فضیلت‌های متناسب با آن در راستای اولویت و اهمیت فضای عمومی و اجتماعی شکل گرفته است. طبیعتیست که چنان حق تقدیمی همه ارزش‌ها را نیز در این راستا سازمان خواهد بخشید. در این تفکر خانه، نهادی در خدمت نهاد بزرگتر جامعه است و زنان و کودکان و حتی مردان- آن زمان که در خانه‌اند- باید به نحوی عمل کنند که منافع نهاد بزرگتر تامین شود ولو به قیمت از دست رفتن اختیار و اراده آزاد در زنان و انصاف و عدالت در مردان.<sup>۲</sup>

ویرجینیا هلد، فیلسوف اخلاق اشاره می‌کند معیارها و فضایل دوگانه در مفاهیم ارسطویی پولیس(polis) و خانه به صراحت بیان شده است و تا کنون بر مفروضات اساسی طیف بسیار وسیعی از اندیشه‌ها اثر گذاشته و می‌گذارد. در آتن باستان، زنان در قلمرو خانگی محدود شده و قلمرو عمومی به معنای واقعی کلمه مُلک مردان بوده است. او توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که حتی زمانی که زنان اجازه ماجراجویی در قلمرو عمومی را یافتند، ارتباطات قلمرو عمومی و اجتماعی که به طور تاریخی قلمرو مردانه بود با قلمرو خصوصی و خانگی که به طور تاریخی حوزه زنانه دانسته می‌شد بی تغییر باقی‌ماند- قلمرو خصوصی‌ای که منحصر به طبیعت و تکرار بود. (Held, 1998, 94) و طبیعتیست که این روابط نا برابر، نظریه پردازی اخلاقی را عمیقاً متاثر کرده باشد، حال آنکه ما اخلاق را اغلب استعلایی می‌دانیم. اینجاست که می‌بینیم چگونه قلمرو عمومی می‌تواند به نحوی محکم و ریشه‌دار به مبانی اخلاقیات مرتبط شود ولی رفتار طبیعی/غریزی فرض شده زنان در قلمرو خانگی از این امکان محروم است.

باری، در دوران مدرن دو نظریه دیگر یعنی پیامدگرایی (consequentialism) و تکلیف‌گرایی (deontological ethics) تا حدود زیادی باعث به حاشیه رفتن اخلاق فضیلت بنیاد (virtue based ethics) افلاطونی و ارسطویی، شدند. در پیامد گرایی اخلاقی ارزش در گرو سیرتی که عمل از آن برمی‌خیزد نیست، بلکه ارزش هر عمل در گرو خوب بود نتایج آن است.<sup>۳</sup> در تکلیف‌گرایی ارزش اعمال نه در نتیجه و نه در سیرت و طبیعت فاعل که در عملیست که به انگیزه ادای تکلیف صورت می‌گیرد.

این نظریات اخلاقی گرچه تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند، اما تا آنجا که به موضوع بحث ما مربوط است، همگی در فرض مردِ عاقلِ بالغِ سالمِ خودآیین به عنوان فاعل اخلاقی همداستان هستند. در طول تاریخ فلسفه، عقل در پیوند با مردانگی و با عبور از عواطف که هم‌پیوند با زنانگی بوده است مشخص شده (لوید، ۱۳۸۰) و همه این نظریه‌های اخلاقی هم به پیروی از جریان غالب در سنت فلسفی در فرومایه دانستن عواطف در مقایسه با عقل و وظیفه کنترل‌گری عقل در مواجهه با احساسات هم نظرنند. در عین حال در بی‌اعتنایی به قلمرو خصوصی و تخفیف ارزش‌ها و امکان‌های آن به غریزه و طبیعت اتفاق نظر دارند. هلد می‌گوید: «تصوراتی مانند باور به اینکه زنانگی آن چیز است که با کسب معرفت و اخلاق باید بر آن چیره شد، باور به اینکه تجربیات زنان ماهیتاً بی‌ارتباط با اخلاق است و باور به اینکه زنان ذاتاً شخصیت اخلاقی ناقصی دارند در ساختار فلسفه اخلاق تثبیت شده است.» (Held, 1998, 96) دیدگاه مردانه در قلمروهای عمومی دولت و قانون را برتری می‌دهد و پس از آن برتری را به بازار منتقل می‌کند و اینگونه تجربیات زنان در حوزه خصوصی بی ارزش دانسته می‌شوند. حتی تجربه متفاوت و منحصرأً زنانه مادری در درجه نخست یک فعالیت زیست‌شناختی دانسته می‌شود - ولو اینکه فاعل آن انسان باشد. تقریباً هیچ نظریه اخلاقی در تاریخ فلسفه اخلاق، تا پیش از مطالعات زنانه‌نگر در سالهای اخیر، تجربه زنانه مادری را به عنوان منبع جدی بینش اخلاقی به حساب نیاورده است.

( ibid,95) از گذشته تا امروز و از آرای فلسفی ارسطو تا اندیشه‌های روانکاوانه فروید و پیروانش زنان بیش از آنکه موجودات عاقل به حساب آیند موجوداتی احساسی دانسته شده‌اند که قابلیت رسیدن به کمال شخصیت اخلاقی را ندارند. همواره تصور شده که رفتارهای زنان «طبیعی» و ناشی از غریزه است و از این رو ارتباطی به اخلاق و ساختار اصول اخلاقی ندارد و یا در بهترین حالت به راهنمایی و سرپرستی مردان نیاز دارد، چراکه آنان بهتر به لوازم اخلاق آگاهند و برای اخلاقی زیستن توانمندتر هستند.

در قرن بیستم با فراهم آمدن امکان وسیع تحصیلات دانشگاهی تا سطوح عالی برای زنان، گسترش اندیشه‌های زنانه نگر در حوزه نظریه‌پردازی و تفکیک مفاهیم جنس (sex) زیست‌شناختی از جنسیت (gender) اجتماعی و تاریخی افق‌های فراوانی برای بررسی زنانه مفاهیم و نظریات مختلف در حوزه‌های گوناگون اندیشه گشوده شد. طبیعتاً فلسفه نه تنها از این بازسنجی، بازنگری و مفهوم‌پردازی مجدد مصون نماند که مقام پدری‌اش برای سایر علوم نقدها، بحث‌ها، همبخشی‌ها و مشارکت‌های فراوانی نصیب او کرد. فلسفه اخلاق هم در مقام یکی از زیرشاخه‌های مهم فلسفه به یکی از نخستین و بارورترین قلمروهایی تبدیل شد که بحث و فحص‌های زیادی در آن جریان یافت و بالید.

## ۲- مفهوم‌پردازی مجدد در فلسفه اخلاق

در دهه‌های اخیر زنان فیلسوف و اندیشمند بسیاری به قلمرو فلسفه اخلاق وارد شدند. نظریه‌های پیشین را بررسی، نقد، تحلیل، بازخوانی و در مواردی، مانند مورد اخلاق فضیلت-بنیاد، احیا نمودند. فیلیپا فوت، الیزابت انسکمپ، ایریس مرداک و مارتا نوسبام نمونه‌های برجسته و شناخته شدهٔ بازخوانی و نوآوری زنان فیلسوف در اخلاق فضیلت بنیاد هستند. در مواردی هم متفکران زن تلاش کردند از منظری زنانه طرحی نو در اخلاق دراندازند. مثلاً فمینیست‌های رادیکالی مانند لوس ایری‌گاری از اخلاق عشق

(ethics of eros) سخن گفته یا جریان قدرتمندی با عنوان عمومی اخلاق مراقبت (ethics of care) از مراقبت به عنوان قلب و بنیان اخلاق و روابط اخلاقی سخن گفته که از میان پیشگامانش می‌توان به کارل گیلیگان، نل نادینگز، سارا رادیک، اوا فدر کیتای، ویرجینیا هلد و آنت بایر اشاره کرد.

متفکران زنی که قدم به عرصه فلسفه اخلاق نهاده اند همگی فمینیست نبوده‌اند، اما چنانکه آنت بایر هیوم شناس و فیلسوف اخلاق در یکی از مقالاتش به درستی اشاره می‌کند از آثار همگی آنها آوایی غیر از جریان اصلی اندیشه‌های اخلاقی به گوش می‌رسد. این آوایه باور او همان صدای متفاوتی است که گیلیگان<sup>۴</sup> در کتاب خود به آن اشاره کرده بود. این متفکران گرچه متعلق به یک مکتب فکری نیستند، اما به نحو صریح یا ضمنی از «چیزی» حرف می‌زنند که متفاوت از جریان غالب در فلسفه اخلاق است و آن چیز مشترک «عشق» است. (Baier, 1985, 53)

البته تنها زنان نبوده‌اند که در این سالها از جریان اصلی اندیشه‌های اخلاقی جدا شده و مفروضات و باورهای آن را به پرسش گرفته‌اند. تنها آنها نبوده‌اند که به عنوان مثال اندیشه‌های ارسطو را بازخوانی کرده‌اند و تنها آنها نبوده‌اند که بی‌توجهی به فضای خصوصی و دیگران خاص و نادیده گرفتن عواطف و احساسات را نقد کرده‌اند. از سوی دیگر بسیاری از متفکران زنی که اخلاق و فلسفه اخلاق را موضوع کار خود قرار داده‌اند اصرار و تمرکز خاصی بر موضوع جنس و جنسیت ندارند. با این حال گروه‌های زیادی از زنان متأثر از ایده گیلیگان قدم در راه پروراندن اندیشه‌های اخلاقی مشخصاً زنانه گذاشتند و نظریه‌هایی را پروراندند که گاه آن را بالاتر از نظریه‌های اخلاقی مردان نشانند (Noddings 1984 & Irrigary & Hoagland 1988)، گاه آن را مکمل نظریاتی دانستند که محصول عقل مذکر در فلسفه اخلاق بود. (Held, 2006) و گاه برای جستجوی تقاطع‌هایی برای به هم رساندن این دیدگاه‌ها تلاش کردند (Baier, 1985)

درست است که هرگونه تلاش برای جمع کردن این طیف وسیع و متنوع زنان فیلسوف و متفکر در حوزه‌های اخلاق زیر یک چتر غیردقیق و اصلاً نادرست است، در عین حال می‌توان همدل بود با گیلیگان در ادعای شنیدن آوای متفاوت و با انت بایر در آنچه او اشتراک همه این نظریات در تقاضا برای به رسمیت شناختن «عشق» می‌دانست. به بیانی کلی‌تر می‌توان ادعا کرد این متفکران در هر زمینه و قلمرویی که به اندیشه و نگارش مشغولند به نحوی آشکار یا ضمنی خواستار بازاندیشی در جایگاه عواطف و احساسات و به تبع آن روابط انسانها در اخلاق هستند.

### ۱-۳- بازاندیشی درباره عواطف و احساسات

واقعیت این است که از آغاز تاریخ اندیشه فلسفی تا همین چند دهه اخیر، فلاسفه به احساسات و عواطف روی خوشی نشان نمی‌داده‌اند، مگر در موارد معدود. تمثیل اراابه افلاطون یکی از نخستین و بهترین نمونه‌ها برای درک جایگاه عواطف نزد قاطبه فلاسفه است. افلاطون در رساله فایدروس به این تمثیل اشاره می‌کند. او نفس انسان‌ها را به سه جزء تقسیم می‌کند: یک جزء عقلانی و دو جزء غیرعقلانی که وجوه مثبت و منفی عواطف نفس هستند. افلاطون نفس را به اراابه‌ای مانند می‌کند که یک اراابه‌ران و دو اسب آن را حرکت می‌دهند. اراابه ران جز عقلانی نفس است و اسب‌ها که یکی سفید و دیگری سیاه است به ترتیب عواطف خوب مانند خشم و عواطف بد همچون شهوت را نمایندگی می‌کنند. افلاطون با بیانی شیوا و موثر نشان می‌دهد چگونه جزء عقلانی باید مهار اجزای دیگر را بدست گیرد تا از حدود خود تجاوز نکنند. او جایی که از بیخودی نفس با یادآوری معشوق و شوق به او سخن می‌گوید چنین می‌نویسد: «یکباره [ارابه بان/جزء عقلانی] مهار اسب بی‌شرم را چنان می‌کشد که دندان‌هایش آسیب می‌بیند و زبانش زخمی و دهانش پر خون می‌شود و بدین سان او را به روی کفل می‌نشانند و چندی در این حال نگه می‌دارد و به سزای گستاخی‌اش می‌رساند. چون این گستاخی و کیفر چندبار تکرار می‌شود اسب بد نافرمانی به یکسو

می‌نهد و مطیع اربابان می‌گردد و از آن پس هربار که به معشوق می‌نگرد نزدیک است که از ترس قالب تهی کند» (فایدروس، ۱۳۸۰، ۲۵۴) طنین شیبهٔ پردرد این اسب همچنان در گوش تاریخ اندیشه باقیست. در عین حال، یکی دیگر از دلالت‌های ضمنی این تمثیل هم مثبت دانستن عواطف مرتبط با خشم و غضب (سنتاً مردانه) با اسب خوب سفید و عواطف جسمانی (سنتاً زنانه) با اسب بد و سیاه است.<sup>۵</sup>

گرچه ارسطو موضع افلاطون را در مواجهه با عواطف و احساسات پی‌نگرفت و یکی از دلایل اقبال زنان فیلسوف به اخلاق فضیلت بنیاد هم همین است، اما اندیشه‌های افلاطون از طریق رواقیان به قرون وسطی راه یافت (Nussbaum, 1987) بی‌ارزش و مضر بودن احساسات مگر در موارد استثنایی چون اندیشه‌های هیوم، شوپنهاور و نیچه در تاریخ فکر غربی ادامه یافت و نزد فلاسفه بزرگی چون دکارت و کانت تقویت شد و در اندیشه پوزیتیویست‌ها اوج گرفت.

باری، نخستین پرسشی که در مواجههٔ فلسفی با احساسات پیش می‌آید این است که وقتی از عواطف حرف می‌زنیم درباره چه سخن می‌گوییم؟ پیش از هر چیز لازم است اشاره کنم که بحث از احساسات در مطالعه فلسفه غرب، تاریخ بلند و متغییری داشته است که می‌توان آن را حتی در اصطلاحاتی که برای این عبارت به کار رفته است پیگیری کرد. ایموشن (*emotion*) اصطلاحی که در متون روانشناسی آن را هیجان و در فلسفه احساسات یا عواطف ترجمه می‌کنند، مفهوم معاصر است برگرفته از روانشناسی. ایموشن (*emotion*) امروزی تقریباً معادل پشن (*passion*) نزد فیلسوفان پیشا مدرن - برگرفته از واژه یونانی پاته (*pathe*) است که از زمان افلاطون تا دکارت و هیوم از آن برای اشاره به احساسات/ عواطف استفاده می‌شده. در قرن هجدهم آدام اسمیت عبارت سستیمنت (*sentiments*) را تا حدودی جایگزین پشن (*passions*) کرد و امروز، متأثر از روانشناسی بیشتر از همین واژه ایموشنر استفاده می‌شود، همگی هم تقریباً به یک معنا. (Plamper, 2015, 16)<sup>۶</sup>

تکثر نه فقط در واژه که در تعاریف هم هست. به تعداد نویسندگان درباره احساس، تعریف‌های متعددی از این واژه وجود دارد ولی به طور کلی می‌توان اشاره کرد که احساس یک حالت ارزیابی کننده منفی یا مثبت نسبتاً کم عمر است که امروز به روشنی می‌دانیم عناصر شناختی و عصب شناختی در خود دارد و تحت کنترل کامل انسان قرار نمی‌گیرد. عجیب نیست فلاسفه بزرگ عاشق ثبات و دوام و کنترل اینگونه آن را ناخوش داشته و طرد کرده‌اند. با این حال در سال‌های اخیر فیلسوفان زیادی اعم از مرد و زن تلاش کرده‌اند احساسات را از منظر فلسفه دوباره بکاوند و در اندیشه‌های معدود فلاسفه‌ای که با نظری مثبت به آن اندیشیده‌اند غور کنند- از آن جمله زنان فیلسوف اخلاق.

بایر معتقد است آنچه متفکران زن در حوزه اخلاق می‌یابند قدری متفاوت از هنجارهای پیشینیان آنهاست- که همگی هم مرد بوده‌اند. او با اشاره به مجموع کارهایی که در فلسفه اخلاق محصول اندیشه زنان مطالعه کرده می‌گوید « وقتی به مجموع کارهای زنان که در حوزه اخلاق انجام داده‌اند می‌نگرم به نظر من هم صدایی متفاوت با آنچه تاکنون معیار و معتبر بوده می‌شنوم. مثلاً کارهای فیلیپا فوت درباره اخلاق فضیلت یا الیزابت انسکلیمپت درباره قصدیت و فلسفه جدید اخلاق و نوشته‌های فلسفی آیریس مرداک و دیلماهای اخلاقی روت بارکن مارکوس، کتاب جنی تیچمن درباره حرامزادگی<sup>۷</sup> و مقالات اخیر سوزان وولف. مقاله اخیر کلودیا کاردز درباره بخشش، کتاب اخیر سابینا لاولیلباند (Sabina Lovilbond) و کتاب جدید گابلریل تیلور درباره غرور، عشق و کمال و اثر کورا دیاموند و مری میجلی درباره حیوانات و کتاب سیسیلیا باک درباره دروغ‌گویی و پرده پوشی و یا و آثار ویرجینیا هلد، آلیسن جاگر، مرلین فری و بسیاری دیگران را می‌بینم، به نظرم می‌رسد که بله، صدای متفاوتی می‌شنوم. . . من صدایی که گیلیگان شنید را می‌شنوم. » (Bayer, 1985, 53)

به فهرست بایر اسامی بیشتری هم می‌توان افزود. مثلاً مارتا نوسبام از نوارسطوییان معروف، سارا رادیک نویسنده کتاب *مادرانه اندیشیدن* و نل نادینگز نظریه پرداز اخلاق مراقبت که اندیشه‌های مراقبتی خود را به حوزه تعلیم و تربیت اخلاقی نیز بسط داده در کنار نظریه اخلاق مبتنی بر اعتماد خود او و متفکران پرشمار دیگری که گرچه همگی متعلق به یک مکتب فلسفی نیستند و بسیاری از آنها از تاکید بر جنسیت در اخلاق خودداری می‌کنند اما می‌توان در آرا و آثارشان تایید حرف بایر را دید. آوای مشترک متفاوتی که با استفاده از دستگاه‌های فلسفی گوناگون، به شکلی صریح یا ضمنی خواست‌های مشترکی را مطرح می‌کند: به رسمیت شناختن احساسات، روابط انسانی، تجربیات زنانه و سپهر خصوصی.

## ۲-۳ جا به جایی مرزهای فاعل اخلاقی

درشمار آوردن عواطف و احساسات در فلسفه اخلاق به سادگی ممکن نیست، زیرا عقلانیت اساساً با نفی احساسات تشخص یافته و فلسفه اخلاق هم فاعل اخلاقی عاقل و خودآیینی (Autonomous) را به رسمیت می‌شناسد که بناست عواطف و احساساتش تاثیری در رفتار و داوری اخلاقی او نداشته باشند. طلب توجه به عواطف و احساسات در قلمرو اخلاق مرزهای فاعل اخلاقی را به شیوه‌های گوناگونی جابه جا می‌کند. گاه تغییر مرزها متوجه خود فاعل اخلاقی و گاه متوجه قلمرو دیگران نیست که فاعل اخلاقی با آنها سروکار دارد. درمورد ادعای نخست مرداک نمونه درخشان‌یست و در مورد دوم متفکران اخلاق مراقبتی را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد.

ایریس مرداک فیلسوف نو افلاطونی در نظام اخلاقی خود و در راستای افزودن عواطف به قلمرو اخلاق بر ساحت خصوصی و درونی در اخلاق تاکید می‌کند. به نظر مرداک «فقط افعال ارادی اختیاری جوارحی و بیرونی و عمومی مشمول احکام اخلاقی نیستند، افعال ارادی اختیاری خصوصی (یعنی آنها که به ارتباط و مناسبات آدمی با خودش و

احیاناً با طبیعت پیرامونش و چه بسا با خدایش هم مربوط می‌شوند) و نیز جوانحی و درونی (یعنی آنها که در ساخت ذهن و ضمیر و روان آدمی انجام می‌گیرند) نیز مشمول اخلام اخلاقی‌اند» (ملکیان، ۱۳۸۷، ۲۹-۳۰) به باور مرداک در عمیق‌ترین لایه‌های روان هم می‌توان فعالیت اخلاقی یا غیراخلاقی داشت.

او در شرح اندیشه‌های اخلاقی‌اش در کتاب ارزشمند سیطره خیرمثال جالبی درباره ارتباط میان مادرشوهر و عروس پیش می‌کشد که اشاره به آن برای تبیین نگاه او خالی از فایده نیست: مادری نسبت به عروسش احساس خوبی ندارد چون خیال می‌کند پسرش با دختری سبک و دون شأن خانواده‌شان ازدواج کرده. مادر که انسانی دانا است همه جا با دختر رفتار پسندیده‌ای دارد و اجازه نمی‌دهد افکار منفی‌اش درباره دختر در رفتارش بروز یابد. پس از مدتی دختر به هر دلیلی، مرگ یا مهاجرت، از داستان زندگی مادر حذف می‌شود و هرچه باقیست در ذهن و روان مادر ادامه می‌یابد. مرداک می‌گوید اگر مادر از تصویر کلیشه‌ای ذهن خود درباره دختر فاصله بگیرد، اگر خود و پسندها و سلیقه‌اش را با حسن نیت نقد کند و درباره ذهنیت‌های خود نسبت به عروسش تجدید نظر کند، ولو آنکه تغییری در رفتار ظاهری و عینی و به اصطلاح «واقعی‌اش» (که از ابتدا خوب بوده) صورت نداده باشد، از لحاظ اخلاقی فعال بوده و رشد کرده است (مرداک، ۱۳۸۷، ۱۱۱-۱۲۰).

جابه‌جایی مرزهای فاعل اخلاقی از بیرون به درون و در واقع شکستن انحصار سپهر اخلاقی به دنیای عینی بیرونی و اعمال آبجکتیو در اندیشه مرداک و در تقابل با نگاه معیار و استاندارد به اخلاقیاتی شکل می‌گیرد که بر این باور است که آنچه واقعیت به طور بالقوه در معرض مشاهده مشاهده‌گران مختلف است و جهان درونی یا ذهنی طفیلی جهان خارجیت و ماهیتی انگل‌وار دارد. (همان ۹۳) او عقلانیت آرمانی که ما را بدون هنر، رویا یا تخیل، بدون دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌ها و بی ارتباط با نیازهای غریزی رها می‌کند نقد می‌کند (همان ۹۶). نمی‌توان انکار کرد که ورود اخلاق

به دنیای درون و گسترش مرزهای فاعل اخلاقی تا نادیده‌ترین و خصوصی‌ترین زوایای ذهن انسان غنای فراوانی برای اخلاقیات و حیات اخلاقی انسان فراهم می‌کند.

اما تغییر مرزها در مواجهه جنسیت، عواطف و اخلاق با یکدیگر به اینجا ختم نمی‌شود. بسیاری از متفکران زنانه نگر در حوزه اخلاق از خودِ ارتباطی (relational self) در برابر خودِ عاقل (rational self) سخن گفته‌اند. فاعل عاقل اخلاقی، به کسی اطلاق می‌شود که خودش رفتار خود را تعیین می‌کند و اعمال او حقیقتاً از اراده وی نشأت گرفته‌اند. به عنوان مثال در فلسفه کانت، که خودآیینی در آن جایگاه مهمی دارد، فاعل خودآیین تنها به اقتضای قواعد کلی عقل عمل می‌کند و اراده او تحت تاثیر امیال، غرایز و امور بیرونی نیست. حال آنکه کسانی مانند نل نادینگر و ویرجینیا هلد، که از صاحب‌نظران در حوزه اخلاق مراقبت، نوع دیگری از خودآیینی را می‌جویند: خودآیینی ارتباطی (relational autonomy).

خودآیینی ارتباطی با خودِ خودبسنده، اتمی و بدون گذشتِ سنت لیبرال متفاوت است. خودآیینی ارتباطی آدمها را موجوداتی به لحاظ اجتماعی تن‌یافته (embedded) که هویت خود را در بافتار روابط اجتماعی شکل داده‌اند می‌فهمد. در این نگاه به خودآیینی، انسان‌ها زندانی تربیت و شرایط خود نیستند، بلکه به واسطه ارتباط با دیگران و در خلال روابط شخصی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی با دیگران و در نظر داشتن همه اینهاست که می‌توانند عمل صحیح را بازشناسند. (Mackenzie and Stoljar, 2000). در این رهیافت فاعل اخلاقی، عمل اخلاقی خود را در ارتباط ارزیابی می‌کند و اگر پیشتر تصور بر این بود که اخلاق هنر زیستن است، این نگاه اخلاق را هنر همزیستی می‌داند. عمل اخلاقی چیزی بسیار بیش از حل دیلماهای<sup>۸</sup> اخلاقی با راهنمایی صحیح عقل است. خودِ ارتباطی نسبت به تعهدات ما به دیگران، زمین و همه موجودات زنده مسئول و پاسخگوست. اخلاقیاتی که بر این اساس شکل می‌گیرد همانقدر که به آزادی اهمیت می‌دهد به وابستگی‌ها و علقه‌های ما نسبت به

یکدیگر اهمیت می‌دهد. عواطف و هیجانات به اندازه خرد مهم هستند و به این اعتبار پرسش‌های اخلاقی نه تنها یک پاسخ واحد بر مبنای محاسبات عقلانی که پاسخ‌های متفاوتی در خور شرایط و موقعیت خواهند داشت.

عجیب نیست که بسیاری از متفکران و فعالان فمینیست به این فهم از خودآینی انتقاد داشته باشند و درگیر شدن در آن را مساوی از دست رفتن فاعلیت زنان بدانند. اتفاقی که بی‌سابقه هم نبوده در تاریخ و به نحوی بازتولید شرایط گذشته و محدود شدن زنان در فضای خصوصی و اشتغال دائمی‌شان به دیگری و گم شدن فردیتشان در شبکه به هم پیچیده‌ای از روابط شخصی و غیر شخصی به دنبال دارد. چیزی که اتفاقاً فاعلیت زنان (women's subjectivity) و شخص بودن (personhood) را از آنان سلب خواهد کرد. (Bartky, 2002) در واقع اشکال می‌شود که با ترویج اخلاق دیگرآیین زنان دوباره در موضع ضعف قرار خواهند گرفت. تقدم دیگری بر خود در سپهر زنانه را نه اخلاقیات رسمی وقع می‌نهد، نه ارزش اقتصادی برای آن وجود دارد که محاسبه شدن یا نشدنش به چشم آید و نه عرف و اجتماع آن را چیزی بیش از انجام وظیفه برای زن می‌داند. اگر زنان بر اولویت دیگری و ارتباط و عواطف تاکید کنند، آیا دوباره به قلمرو خصوصی عقب رانده نخواهند شد و دوباره ارزشهایی چون خود-قربانگری و اولویت دیگری به فرودست قرار گرفتنشان نخواهد انجامید؟

در پاسخ به این انتقاد و انتقاداتی مشابه ویرجینیا هلد می‌گوید تاکید اصلی در یک رویکرد زنانه‌نگر به اخلاق، بازشناسی این نکته است که بیشترین توجه ما در اخلاق نه به «دیگری به طور عام» و نه خود به مثابه ایگو (فرد در بند نفع شخصی) که به قلمرو «میان این دو» است. اینجاست که ما صدای پای گام‌های ورود قلمرو خصوصی به قلمرو عمومی را می‌شنویم. به طور سنتی فلسفه اخلاق با دو قطب خود فردی (individual self) و همگان جمعی (universal all) مواجه بوده است. و اخلاق اغلب فراخوانی بوده برای بیطرفی در برابر غرض ورزی نفس خویشتن خواه،

اما همانگونه که هلد اشاره می‌کند متداولترین نظریه های اخلاقی به ندرت به اهمیت اخلاقی قلمرو میان روابط خانوادگی و روابط دوستانه، علقه های گروهی و پیوندهای همسایگی، خاصه از نظرگاه زنان، توجه نشان داده‌اند. اگر زمانی هم که این قلمرو میانی مورد توجه قرار گرفته، ملحقات و متعلقاتش همچون تهدیدی برای آرمانهای عقل مذکر یا ویرانگر اخلاقیات «حقیقی» دیده شده است. اخلاق آنگونه که تا پیش از این متداول بوده، مسائل اخلاقی را منحصر به حل مشکلات موجود در آشتی میان منافع خود با آنچه خیر «همگان» در آن است - یا برای آنها بهترین است - دانسته است. به همین دلیل هم هست که به نظر هلد و بسیاری دیگر از متفکرانی که در جستجوی نوعی اخلاق ارتباطی و مراقبتی هستند، نظریات اخلاقی سنتی از جنبه های اخلاقی توجه و همدلی‌ای که انسان‌ها در واقع نسبت به دیگران خاص (particular others) احساس می‌کنند غافل بوده‌اند. متفکران مروج اخلاق ارتباطی به آنچه تجربه اخلاقی در این «قلمرو میانی» برای حیات اخلاقی ارائه می‌دهد توجه ویژه دارند. (Held, 1998, 104)

سرزمین «دیگران خاص» یک قلمرو متمایز است که در آن آنچه می‌تواند تصنعی یا مشکل آفرین دیده شود همان «خود» خویشتن‌خواه و «همه دیگران» جمعی در نظریات اخلاقی متداول هستند. در قلمرو دیگران خاص، خود تا حد زیادی به واسطه ارتباط با دیگران ساخته شده و این روابط می‌تواند بسیار بسیار مهمتر و برتر از منافع هر یک از افراد در تنهایی خودشان باشد. به هر حال، «دیگران» نزدیک که نسبت به آنها شناخت داریم، «همه دیگران» یا «همگانی» که در اخلاق سنتی از آنها بحث می‌شوند نیستند؛ آنها همان کسانی نیستند که نقطه نظر کلی یا چشم اندازی از هیچ کجا بتواند درباره آنان نظر بدهد. آنها مشخصاً دیگر انسانهایی از گوشت و خون هستند که ما نسبت به آنان احساسات واقعی و علقه های راستین داریم (Held, 1998, 105) حتی اگر آنچنان خودمختار و مستقل باشیم که بتوانیم «خودمان باشیم» و علایق و منافع خود را

دنبال کنیم، به عنوان انسان، همچنان بستگی‌ها و دلبستگی‌هایی به سایر انسانها و حتی چیزها داریم و دست کم تا حدی با چنین بستگی‌ها و دلبستگی‌هایی آمیخته‌ایم. اینها می‌توانند بخشی از آنچه ما ذاتاً هستیم باشند و حتی به زندگی ما معنا و جهت دهند. بازیابی این قلمرو میانی و صحبت کردن از دیگری مناسب یا خاص من همواره یکی از محورهای بحث در اخلاق مراقبت بوده است. ( Milton Mayeroff, 1971 & Noddings, 1984)

### ۳- جستجو برای یافتن افق‌های مشترک

چنانکه اشاره شد، بازاندیشی درباره عواطف، قرار گرفتن خود عاقل در برابر/در کنار خود ارتباطی و اهمیت دادن و اعتبار یافتن قلمرو خصوصی و ارزش‌های آن بینش‌های تازه‌ای در اخلاق و درباره فاعل اخلاقی ایجاد کرد که گرچه یکسره و به طور مستقیم متأثر از جنسیت و ورود این مفهوم به ساحت نظریه پردازی نبود، اما می‌توان در مواردی به شکل واضح و عینی و در مواردی به شکل ضمنی از تاثیر قدرتمند آن سخن گفت و دفاع کرد. بازخوانی و بازپروری سنت ارسطویی یا دفاع از اخلاق مراقبت یا اخلاق عشق، وزن و اعتبار اخلاقی دادن به عواطف و دنیای درون و جابه‌جا کردن مرزهای «خود» در مقام فاعل اخلاقی جمعی به نحوی بسیار عمومی از دستاوردهای زنانیست که به اخلاق و مفاهیم اخلاقی اندیشیده‌اند و احساس کرده‌اند زبان اخلاق برای بیان دغدغه‌های اخلاقی آنان واژه‌های مناسبی ندارد.

اگر بپذیریم مواجهه زنان و مردان با اخلاق متفاوت است، آیا باید بپذیریم شنیدن این آوای مشترک متفاوت به معنای جدایی رهیافت زنانه به اخلاق از رهیافت متداول و مردانه است؟ آیا بناست زنان اخلاقی جدا از مردان داشته باشند یا این‌بار قرار است زنان نوع نگاه خود را به همه تحمیل کنند؟ آیا اخلاقیات زنانه باید چونان زائده‌ای به بدنه عظیم اخلاق مذکر افزوده شود؟ یا باید میراث گرانسگ فکر بشر درباره اخلاق

یکسو نهاده شود و دوباره از صفر شروع کنیم؟ آیا می‌توان از این دو نگاه به شکل مکمل استفاده کرد؟ آیا هیچ نقطه اشتراکی میان این دو رهیافت وجود ندارد؟

هریک از این ادعاها مدافعانی دارد و هر یک از آنها در فضای فکری‌ای که مطرح شده و می‌شوند موثر و باارزشند، با این حال می‌رسد آنها که فهم و تجربه زنانه را چونان مکملی برای ایجاد همگرایی میان دو چشم انداز اصطلاحاً مردانه و زنانه به اخلاق دیده‌اند، الگوی بهتری ارائه می‌دهند. چرا که از یکسو به دنبال حل شدن در نظام‌های از پیش موجود نیستند و بر چشم انداز مستقل خود پافشاری می‌کنند و از سوی دیگر دستاوردهای عظیم فکر بشر را برای شروع از نقطه نزدیک به صفر کنار نمی‌گذارند.

یکی از درخشانترین نظریاتی که در این راستا تولید شده نظریات آنت بایر، هیوم شناس برجسته، درباره اعتماد است. او در یک جمع‌بندی از نگاه‌های متفاوت زنانه و مردانه به اخلاق، دغدغه اصلی اخلاق مردانه را تکلیف (obligation) و دغدغه اصلی اخلاق زنانه را عشق معرفی می‌کند. به باور او برای به هم نزدیک کردن این دو دنیا نیازمند مفهوم سومی هستیم که هم تکلیف و هم عشق را در خود جمع آورده باشد و آن مفهوم چیزی نیست جز «اعتماد». بایر به طور مفصل به بررسی و مذاقه در مفهوم اعتماد و جنبه‌های مثبت و منفی آن می‌پردازد.

او اشاره می‌کند فلاسفه اخلاق همیشه به تشریح مساعی میان انسان‌ها علاقمند بوده‌اند و به همین دلیل هم عجیب است که چرا بیش از این از اعتماد سخن نگفته‌اند. روشن است که هر نوع مشارکت، از جمله تقسیم کار، اعتماد طرفین به یکدیگر را لازم دارد تا مطمئن باشند همکار یا کارفرما سهم خود را انجام می‌دهد. فایده باوران هم که دغدغه مشارکت برای سعادت عمومی را دارند باید دغدغه اعتماد را در نظر می‌گرفته و برای فهم ماهیت، ریشه‌ها و انواع اعتماد اهمیت قائل می‌شدند. از آنها که به اخلاق فضیلت مشغول هستند نیز می‌توان متوقع بود که به ارزش اعتماد داشتن یا تمایل به

اعتماد کردن توجه کرده باشند. اما وقتی به فلاسفه اخلاق بزرگ رجوع می‌کنیم به سختی می‌توانیم ایده‌هایی درباره اعتماد بیابیم. در بهترین حالت ما برخی اشارات می‌بینیم به سوی مسیری که شاید به آن سو برویم. (Baier, 1986, 233)

به نظر بایر نظریه اخلاقی یا گروهی از نظریات اخلاقی که اعتماد را به عنوان مسئله‌ای محوری خود پیروانند هم برای مردان و هم برای زنان خیرهای اخلاقی بهتری به همراه خواهند داشت. خودآیینی فقط در پرتو اعتماد چه در محیط خصوصی و چه در سپهر عمومی محقق خواهد شد و همین توجیه خوبی برای اهمیت و اولویت اعتماد در نگاه فضیلت بنیاد به اخلاق نیز هست. اعتماد بنیان اخلاق است زیرا اخلاق خود فعالیت جمعی است که فقط وقتی محقق خواهد شد که افراد دست کم بتوانند در مورد تلاش برای اخلاقی بودن به یکدیگر اعتماد کنند. او نظریه‌ای اخلاقی می‌پروانند که در آن اعتماد به عنوان نقطه تلاقی رهیافت زنانه و مردانه به اخلاق ملاحظه شود. به نظر او اعتماد همان مفهوم جادویی است که تکلیف و عشق و مراقبت را زیر چتر خود یکی می‌کند.

نمونه‌ای دیگر از تلاش برای همگرایی فلسفه اخلاق مراقبتی ویرجینیا هلد است. هلد در کتاب *The Ethics of Care: جهانی، شخصی، سیاسی و جهانی* (Personal, Political, Global) به یک الگوی مشارکتی اشاره می‌کند. به باور او انسان و جامعه اخلاقی نیازمند به رسمیت شناختن هر دو الگوست. ارزش‌های حوزه عمومی و اخلاق عدالت محور باید در حوزه خصوصی به رسمیت شناخته شود. به عنوان مثال به رسمیت شناخته شدن تجاوزهای جنسی، خشونت‌های خانگی و حوزه خصوصی در زمره خشونت‌های اجتماعی یا به رسمیت شناخته شدن ارزش‌هایی چون فعالیت، اراده آزاد و حق انتخاب برای زنان و در حوزه خصوصی. از سوی دیگر او خواستار توجه به ارزشهای مراقبتی در قلمرو عمومی است. به باور او ارزشهای اخلاقی

مراقبت بنیاد باید به عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، حقوقی، زیستی، فرهنگی و مانند آن تسری یابد. (Held, 2006, 165-166)

نظریات بایر و هلد برای آشتی دادن این دو نگاه با ارزش و کاملاً عملی به نظر می‌رسد چنانکه هم مفهوم اعتماد و ارزش اخلاقی آن پس از بایر مورد توجه و مطالعه بسیار قرار گرفت (مک لادو، ۹۵) و هم پیشنهاد های هلد در تسری مفهوم مراقبت به قلمروهای دیگر از جمله سیاست و اقتصاد و زیست‌شناسی و پزشکی پی گرفته شد.

#### ۴- برداشت

نمی‌توان انکار کرد که ورود زنان و نگرش زنانه به قلمرو فلسفه دریچه‌های جدیدی برای بازاندیشی درباره اخلاق، فاعل اخلاقی و قلمرو و گستره اخلاق گشوده شد که به جرات می‌توان آنها را از جمله مهمترین پیشرفت‌ها در نگاه و اندیشه ما به فلسفه اخلاق دانست. خاموشان و غریبه‌هایی در درون نظام‌های اخلاقی گذشته، که همواره «درباره آنها» و نه «با آنها» سخن گفته می‌شد و در سنجش و طبقه‌بندی رشد اخلاقی پایین‌تر از همتایان مرد خود در نظر گرفته می‌شدند، زمانیکه از حاشیه به مرکز راه یافتند و توانستند با صدای خود سخن بگویند بصیرت‌ها و بینش‌های جدیدی همراه آوردند.

لازم است اشاره کنم وقتی از بینش جدید سخن می‌گوییم به هیچ وجه ملزم به پذیرش نگاه ذات‌گرایانه درباره زنان و مردان نیستیم- گرچه کسان زیادی به این اندیشه باور دارند. در واقع همانگونه که معرفت‌شناسان زنانه‌نگر هم اشاره می‌کنند، غریبه‌ها، حاشیه نشین‌ها و اقلیت‌ها، آن زمان که امکان سخن گفتن بیابند طبیعتاً علاوه بر چشم انداز حاکمی که در آن درس آموخته‌اند و کار کرده‌اند، تجربیات متفاوت شخصی‌ای دارند که می‌تواند برای مرکز-نشینان آیند معرفتی داشته و آگاهی بخش باشد. (Harding, 1986) تجربه مادری، حضور در قلمرو خصوصی، اهمیت داشتن دیگران

خاص که تحت سرپرستی، مراقبت و مسئولیت ما هستند، سروکار داشتن با کودکان، سالمندان و افراد کم توان و ناتوان، مراقبت از بیماران و . . . بخشی از تجربیات مشترک زنان در فرهنگ‌های متفاوت است که فهم آنها ارزشمند دانستن عواطف، ارزش مراقبت، خودآینی ارتباطی فاعل اخلاقی، قلمرو دیگران خاص، اهمیت اخلاقی روان و افکار درونی انسان و مانند آن را همراه دارد.

به این اعتبار هم هست که وقتی زنان از درست و غلط اخلاقی حرف می‌زنند فاعل اخلاقی را در شبکه‌ای از ارتباطات با جهان اطراف، تن‌یافته، محق برای داشتن عواطف و احساسات و غیر قابل مقایسه با همه دیگرانی که برای آنها احکام اخلاقی فرازمانی/مکانی صادر شده می‌بینند. نظام‌های اخلاقی که این زنان پرورنده‌اند به نحوی ضمنی یا آشکار در طلب نگاه مادرانه به انسانها و دنیاییست که در آن زندگی می‌کنند. به همین دلیل هم هست که حتی بازخوانی‌شان از میراث فلاسفه بزرگ گذشته معرفتهایی ناب و تازه به همراه دارد و به جنبه عاطفی و انسانی آنها نزدیکتر است.

در نهایت اینکه به هیچ وجه نباید تصور کنیم فلسفه اخلاقی که این فیلسوفان پرورنده‌اند نوعی نگاه احساساتی به اخلاق و عمل اخلاقیست. اهمیت دادن به احساسات مساوی قضاوت و سنجش احساساتی اعمال و احکام اخلاقی نیست. آنچه زنان در فلسفه اخلاق می‌جویند وسعت بخشیدن به فلسفه اخلاق و باز-جستن جای خود، دیگری و ارتباط و قضاوت اخلاقی در این گستره است و گشودگی و به رسمیت شناختن آن حتماً در غنای معرفت اخلاقی ما موثر خواهد بود.

<sup>۱</sup> تاکید از مولف است.

<sup>۲</sup> بسیاری از اندرزهایی که به مردان برای تربیت و کنترل زنان و کودکان داده می‌شد امروز مصداق آشکار ظلم است. مثلاً خواجه نصیر در بخشی از فصل تدبیر منزل اخلاق ناصری می‌گوید زنان را باید پیوسته به تکفل مهمات منزل و نظر در مصالح آن و قیام به آنچه مقتضی نظام معیشت بود مشغول دارد، چه نفس انسانی بر تعطیل صبر نکند و فراغت از ضروریات اقتضای نظر کند در ضروریات، پس اگر زن از ترتیب منزل و تربیت اولاد و تنقد مصالح خدم فارغ باشد همت بر چیزهایی که مقتضی خلل منزل بود مقصور گرداند. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶، ۲۱۸)

<sup>۳</sup> پیامدگرایی خود به دو زیر شاخه اصلی پیامدگرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم می‌شود.

<sup>۴</sup> کارل گیلیگان، روانشناس آمریکایی در کتاب جنجال برانگیزش، با صدایی متفاوت (۱۹۸۲) در پاسخ به فروید و کلبرگ که ادعا کرده بودند زنان به لحاظ رشد اخلاقی پایین تر از مردان هستند، بیان کرد زنان و مردان با صداهای متفاوتی سخن می‌گویند و از آنجا که اخلاق و روانشناسی مردانه پرورده شده ما توان شنیدن تن صدای متفاوت زنان را نداریم.

<sup>۵</sup> در رسالات دیگر افلاطون از جمله تیمائوس و ضیافت نیز میتوان تاییدهایی بر این مسئله یافت.

<sup>۶</sup> دشواری معادلسازی در مطالعات فلسفی درباره احساسات در زبان فارسی دوچندان است، چه آنکه دیرزمانیست ما برای واژه‌هایی چون **emotions, passions, feelings, sentiments** به شکلی بی قاعده از واژه عواطف/احساسات استفاده می‌کنیم.

### <sup>v</sup> *Illegitimacy: An Examination of Bastardy* (1982)

<sup>۸</sup> کلمه دیلما **dilemma** را در فارسی به معما، مشکله، عوصیه، مسئله غامض، قیاس ذوحدین، دو راهی نامطلب و... برگردانده‌اند که هیچکدام به طور کامل معنای عبارت دیلما را شرح نمی‌دهد. دیلما وضعیت دشواریست که باید میان یک یا چند راه یکی را برگزید آنهم در حالیکه هیچ یک از این حالات مطلوب نیست.

### منابع

کانت، ایمانوئل، (۱۳۹۴). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ دوم، خوارزمی.

لوید، ژنویو (۱۳۸۰)، عقل مذکر، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، نشر نی.

مک لاود، کرولین (۱۳۹۵)، دانشنامه فلسفه استنفورد: اعتماد، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران، ققنوس.

مرداک، ایریس (۱۳۸۷) سیطره خیر، ترجمه شیرین طالقانی، با مقدمه مصطفی ملکیان، نشر شور.

- Baier Annette C (1985). "What do Women want in a Moral Theory?" *Noûs*, Vol. 19, No. 1, 1985 A. P. A. Western Division Meetings pp. 53-63.
- Baier Annette (1986) "Trust and Antitrust" in *Ethics*, Vol. 96, No. 2 (Jan. , 1986), pp. 231-260.
- Bartky, Sandra Lee (2002) "*Sympathy and solidarity*" and other essays, Rowman & Littlefield Publishers, Inc
- Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar eds ( 2000). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York: Oxford University Press.
- Jan Plamper(2015). *The History of Emotions: An Introduction*, Translated by Keith Tribe, Oxford University Press.
- Mayeroff, Milton (1990) *On Caring*, HarperCollins, Inc.
- Myles McDonnell(2006) *Roman Manliness: "Virtus" and the Roman Republic*, Cambridge University Press.
- Nel Noddings (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press.
- Martha Nussbaum(1987) "The Stoics on the Extirpation of the Passions" *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 20, No. 2, pp. 129-177.
- Harding, Sandra G (1986) *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press.
- Held, Virginia (1998) "Feminist Reconceptualizations in Ethics", in *Philosophy in a feminist voice: critiques and reconstructions*, Janet A. Kourany(editor), Princeton University Press.
- Held, Virginia (2007). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press.