

## نقد اخلاق، جنسیت، و تغییر مرزهای فاعل اخلاقی

مریم نصر اصفهانی\*

### چکیده

فلسفه اخلاق از زمان افلاطون و ارسطو تا چند دهه پیش نه فقط ساخته فلاسفه مرد که متناسب مخاطب مرد هم پرداخته می‌شده است. در دهه‌های اخیر زنان فیلسوف در حوزه‌های گوناگون فلسفه اخلاق قلم زده‌اند. برخی به اخلاق فضیلت‌بنیاد جان تازه‌ای بخشیده‌اند، برخی اخلاق مراقبت‌بنیاد را پرورانده‌اند و برخی مانند فمینیست‌های رادیکال از اخلاق عشق سخن گفته‌اند. گرچه این متفکران همگی به یک نحله فکری تعلق ندارند، از نوشته‌های آنان آوای مشترکی به گوش می‌رسد که با جریان غالب در فلسفه اخلاق متفاوت است. مقاله حاضر این صدای متفاوت مشترک را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که این متفکران، در تقاضا برای به رسمیت شناختن عواطف و روابط انسانی در فلسفه اخلاق متفق‌اند. با به رسمیت شناختن عواطف و روابط، مفهوم خودآئینی به چالش کشیده می‌شود و مرزهای فاعل اخلاقی از درون و بیرون تغییر می‌کند. خود اخلاقی هم درقبال اعمال جوارحی و هم درقبال حالات درونی خود اخلاقاً مسئول است و هم‌چنین مسئولیت اخلاقی متفاوتی درقبال «دیگران نزدیک» خود دارد. ورود نگاه جنسیتی به اخلاق در نهایت همیشه به دنبال واگرایی ذات‌گرایانه نیست، بلکه پیشنهادهایی هم برای دستیابی به هم‌گرایی دارد که در این مقاله بررسی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** جنسیت، فلسفه اخلاق، فاعل اخلاقی، احساسات، خودآئینی ارتباطی، زنان در فلسفه اخلاق.

### ۱. مقدمه

امروزه اگر کسی در مقام وعظ یا اندیشه‌ورزی اخلاقی از ارزش‌های اخلاقی متفاوت برای زنان و مردان سخن بگوید مخالفان بسیاری در سخنان او به لحاظ عقلی و منطقی مناقشه

\* دکترای فلسفه، عضو گروه مطالعات زنان در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

Maryam.nasr@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

خواهند کرد. امروز فرض بر این است که اخلاق و فلسفه اخلاق پیام واحدی برای همه انسان‌ها، از هر جنس و نژاد و طبقه، دارد تا هنر «خوب» زیستن را به آن‌ها بیاموزد. باین حال ادعایی که اکنون به نظر ما واضح و منطقی است نه عمر چندانی دارد و نه نزد آباء اخلاق معتبر بوده است. آنان در آن‌جا که سخن از اخلاق بوده است ارزش‌های مردان آزاد را برمی‌شمرده‌اند. اخلاق برای سایر افراد جامعه، اعم از زنان و بردگان، تخصیص می‌خورده و فضایل متفاوتی برای آنان توصیه می‌شده است. این فضایل گاه کاملاً متضاد با فضایل اخلاقی ممدوح مردان آزاد است. انسان معادل مرد آزاد بوده و اخلاق برای او نوشته می‌شده است و نیز او بوده است که درباره غایبان و فضایل آنان خطاب می‌شده است.

ارسطو یکی از اندیشمندان بزرگی است که پیش از بسیاری دیگر از متفکران از اخلاق، فضیلت، و سعادت بحث کرده است و دو کتاب گران‌سنگ از او در این حوزه به دست ما رسیده است. او در کتاب سیاست صراحتاً مطرح می‌کند که برده، زن، و کودک هریک فضایی مخصوص به خود دارند. او این پرسش را پیش می‌کشد که آیا برده جز خصال خویش، که ابزار خدمت‌گزاری اوست، فضیلت‌های گران‌مایه‌تری مانند میان‌رویی، دلیری، دادگری، و دیگر محاسن اخلاقی را هم دارد یا جز خدمت بدنی فضیلت دیگری ندارد؟ او همین سؤال را درباره زنان و کودکان هم مطرح می‌کند و در شرح مسئله خود می‌پرسد «آیا فضیلت کسانی که 'طبعاً' فرمان‌روایند با فضیلت آنان که 'طبعاً' فرمان‌بردارند یکی است؟»<sup>۱</sup> (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۲۵۹ ب). او در ادامه تأکید می‌کند فرمان‌روایان، که همان مردان شهروند آزاد آن‌اند، 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 چندبخشی بودن نفس کمک می‌گیرد و می‌گوید، همان‌گونه که در نفس دو بخش فرمان‌ده (دارای خرد) و فرمان‌پذیر (بی‌بهره از خرد) داریم و برای هریک فضیلتی جداگانه فائلم، باید آن را در سایر شیوه‌های فرمان‌روایی و فرمان‌برداری نیز بپذیریم؛ زیرا گرچه همه احاد جامعه واجد نفس دووجهی‌اند، طبعاً و ذاتاً با هم متفاوت‌اند. «برده از توانایی اندیشیدن یک‌سره بی‌بهره است، زن این توانایی را دارد، ولی اختیار حکم ندارد و کودک نیروی اندیشه را به‌وجهی خام و ناپروورده داراست» (همان). همان‌گونه که بسیاری از ارسطوشناسان گفته‌اند ادعاهای او در این باب بسیار تناقض‌آمیز است. باوجود این تناقض‌ها او به نتیجه‌ای رسید که صدها سال تاریخ فکر بشر را متأثر کرد. او بدون استدلال مشخص و با طفره‌رفتن از دادن احکام کلی یک‌راست به سراغ مصادیق می‌رود و به پیروی از سوفوکل تأیید می‌کند خاموشی خاک‌سارانه

زیور زن است، درحالی که 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 به‌طور خاص ارسطو، درمقام معلم اول، در جهان اسلام نیز رواج تام یافت و از مسیر اندیشه‌های متفکران مسلمان دوباره به غرب قرون وسطی بازگشت. ردپای اندیشه سلسله‌مراتبی او درباره فضیلت و اخلاق در آرای متفکران ما نیز پیداست؛ زیرا اندیشه‌های اخلاقی یونانیان، درکنار منابع فقهی و اندرزنامه‌ای، یکی از مهم‌ترین منابع شکل‌گیری اندیشه‌های اخلاق اسلامی بوده است. به‌پیروی از ارسطو، در اندیشه‌های این حکما آن‌جا که سخن از تدبیر منزل است پای زنان و کودکان به‌میان می‌آید و مشخص می‌شود که مخاطب هرآن‌چه تا کنون درباب فضایل فردی و اجتماعی گفته شده است مردان آزاد بوده‌اند. در اغلب این کتاب‌ها از زنان درمقام موجوداتی غایب سخن گفته می‌شود. به مردان توصیه می‌شود برای تدبیر منزل زنی را برگزینند که دارای فضایل مشخصی است و رفتارهای خاصی با او پیش بگیرند (صادقی، ۱۳۹۲: ۲۳۳-۲۳۹). برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی در بخش «تدبیر منزل» کتاب *اخلاق ناصری*، آن‌جا که می‌خواهد فضایل زن را برشمرد، به مخاطبان خود، که مشخصاً و منحصرأ مردان‌اند، چنین می‌گوید:

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 کوتاه‌زبانی 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 نگاه‌داشتن در انفاق واقف و قادر باشد و به مجامله و مدارا و خوش‌خویی سبب مؤانست و تسلی هم‌دم و جلای احزان شوهر گردد (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶، ۲۱۵-۲۱۶).

این دو نمونه کوچک به‌نماینده‌گی از سنتی عظیم به‌خوبی نشان می‌دهد چگونه مثلاً تذلل و کوتاه‌زبانی و خاموشی برای زنان فضیلت شمرده می‌شود، درحالی که برای مردان رذیلت است. درواقع اراده آزاد و حق انتخاب یکی از پایه‌های مهم اخلاق است که به‌رسمیت‌نشناختن آن در سنت اخلاق و پس از آن، در حقوق آثار فراوانی در وضعیت زنان برجای گذاشته است.

مقاله پیش‌رو قصد دارد تا با بررسی خاستگاه‌های اندیشه‌های اخلاقی در غرب و جنسیت‌مندی پیش‌فرض‌ها، قلمروها، و برخی مفاهیم آن به این پرسش پاسخ دهد که

متفکران زنی که در دوران معاصر قدم به قلمرو اندیشه‌ورزی اخلاقی گذاشته‌اند در جست‌وجوی جهان‌اند و از چه ارزش‌ها، قلمروها، و مفاهیم مغفول‌مانده‌ای سخن می‌گویند.

## ۲. جنسیت‌مندی فضیلت و تفکیک عمومی / خصوصی

اندیشه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو و اخلاق فضیلت‌بنیاد (virtue based ethics) آنان را رواقیان از سنت یونانی به رومی منتقل کردند. آرته (arete) یونانی به ویرتوس (virtus) لاتینی و سپس به ورچو (virtue) انگلیسی تبدیل شد. جالب این‌که واژه انگلیسی virtue برگرفته از عبارت لاتینی virtus، به معنای فضیلت، دلالتی کاملاً جنسیتی دارد و از واژه Vir برگرفته شده است که در لاتین به معنای مرد است (McDonnell, 2006: 2). فضیلت‌مندی در این سنت با صفاتی چون شجاعت، جنگ‌آوری، غرور، عدالت، خویش‌داری، و نیروی مردانه معادل بوده است. در واقع در ادبیات لاتینی زمانی که می‌خواستند زن خوبی را توصیف کنند معمولاً از صفاتی نظیر پاک‌دامنی (chastity) یا فروتنی (modesty) استفاده می‌کردند (ibid: 161) و به همین دلیل در متون لاتینی واژه فضیلت به ندرت به مثابه صفتی زنانه به کار رفته است، آن هم درحالی که مفهوم کانونی فلسفه اخلاقی را می‌ساخته است که تا دوران پیشامدرن 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 جنسیت‌یافته بوده است.

یادآوری این نکات تنها مقدمه‌ای بر این واقعیت است که آنچه زیربنا و عقبه اندیشه و نظریه اخلاقی را تشکیل داده است زنان را یک‌سره نادیده گرفته است. اگر تلاش کنیم به چشم‌انداز آنان که این اندیشه‌ها را پرورانده‌اند، یعنی یونانیان و رومیان باستان و متفکران مسلمان، نزدیک شویم، می‌توانیم درک کنیم چرا مردی و مردانگی از جایگاهی چنین والا برخوردار بوده است و چرا مرد (آزاد/ قدرت‌مند) یگانه موجودی دانسته شده است که مستعد و سزاوار پروراندن ملکات اخلاقی است. اولویت و اهمیت مردی و مردانگی و فضیلت‌های متناسب با آن سازگار با اولویت و اهمیت فضای عمومی و اجتماعی شکل گرفته است. و طبیعی است که چنان حق تقدیمی همه ارزش‌ها را نیز متناسب با فضای خود سازمان بخشند. 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 تأمین شود، حتی به‌قیمت ازدست‌رفتن 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 به‌صراحت بیان شده است و تا کنون در مفروضات اساسی طیف بسیار وسیعی از اندیشه‌ها اثر گذاشته است و می‌گذارد. در آتن باستان، زنان در قلمرو خانگی محدود شده بودند و قلمرو عمومی، به‌معنای 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 از دیرباز قلمرو مردانه بود، با قلمرو خصوصی و خانگی، که از دیرباز حوزه زنان دانسته می‌شد، بی‌تغییر باقی ماند، قلمرو خصوصی‌ای که به طبیعت و تکرار منحصر بود (Held, 1998: 94) و طبیعی است که این روابط نابرابر نظریه‌پردازی اخلاقی را عمیقاً متأثر کرده باشد، حال آن‌که ما اخلاق را اغلب استعلایی می‌دانیم. این‌جاست که می‌بینیم چگونه قلمرو عمومی می‌تواند به‌نحوی محکم و ریشه‌دار به مبانی اخلاقیات مرتبط شود، ولی رفتار طبیعی / غریزی فرض‌شده 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 به‌حاشیه‌رفتن اخلاق فضیلت‌بنیاد افلاطونی و ارسطویی شدند. در پیامدگرایی اخلاقی ارزش درگرو سیرتی نیست که عمل از آن برمی‌خیزد، بلکه ارزش هر عمل درگرو خوب بودن نتایج آن است.<sup>۳</sup> در تکلیف‌گرایی ارزش اعمال نه در نتیجه و نه در سیرت و طبیعت فاعل، که در عملی است که به‌انگیزه ادای تکلیف صورت می‌گیرد.

این نظریات اخلاقی گرچه تفاوت‌های بنیادینی با یک‌دیگر دارند، تا آن‌جا که به موضوع بحث ما مربوط است، همگی در فرض مرد عاقل بالغ سالم خودآئین به‌منزله فاعل اخلاقی هم‌داستان‌اند. در طول تاریخ فلسفه، عقل در پیوند با مردانگی و با عبور از عواطف، که هم‌پیوند با زنانگی بوده است، مشخص شده است (لوید، ۱۳۸۰) و همه این نظریه‌های اخلاقی، به‌پیروی از جریان غالب در سنت فلسفی، در فرومایه دانستن عواطف در مقایسه با عقل و قائل بودن به وظیفه کنترل‌گری عقل در مواجهه با احساسات هم‌نظرند، و در عین حال در بی‌اعتنایی به قلمرو خصوصی و تخفیف ارزش‌ها و امکان‌های آن به‌غریزه و طبیعت نیز اتفاق نظر دارند. هلد می‌گوید:

تصوراتی مانند باور به این که زنانگی آن چیزی است که با کسب معرفت و اخلاق باید بر آن چیره شد، باور به این که تجربیات زنان ماهیتاً بی‌ارتباط با اخلاق است، و باور به این که 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 بی‌ارزش دانسته می‌شوند. حتی تجربه متفاوت و منحصرراً زنانه مادری در درجه نخست یک فعالیت زیست‌شناختی دانسته می‌شود، حتی وقتی فاعل آن انسان باشد. تقریباً هیچ نظریه اخلاقی‌ای در تاریخ فلسفه اخلاق، تا پیش از مطالعات زنانه‌نگر در سال‌های اخیر، تجربه زنانه مادری را 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 آن که موجودات عاقل به حساب آیند موجوداتی احساسی دانسته شده‌اند که قابلیت رسیدن به کمال شخصیت اخلاقی را ندارند. همواره تصور شده است که رفتارهای زنان «طبیعی» و ناشی از غریزه است و از این رو ارتباطی به اخلاق و ساختار اصول اخلاقی ندارد یا در بهترین حالت به راهنمایی و سرپرستی مردان نیاز دارد، زیرا آنان بهتر به لوازم اخلاق آگاه‌اند و برای اخلاقی زیستن توانمندترند.

در قرن بیستم با فراهم آمدن امکان وسیع تحصیلات دانشگاهی تا سطوح عالی برای زنان، گسترش اندیشه‌های زنانه‌نگر در حوزه نظریه‌پردازی و تفکیک مفاهیم جنس (sex) زیست‌شناختی از جنسیت (gender) اجتماعی و تاریخی موجب شد افق‌های فراوانی برای بررسی زنانه مفاهیم و نظریات مختلف در حوزه‌های گوناگون اندیشه گشوده شود. 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، به‌منزله یکی از زیرشاخه‌های مهم فلسفه، به یکی از بارورترین قلمروهایی تبدیل شد که پیش از بسیاری از قلمروهای دیگر بحث و فحص‌های بسیاری در آن جریان یافت و بالید.

### ۳. 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 اخلاق

فضیلت‌بنیاد) احیا کردند. فیلیپا فوت، الیزابت انسکمپ، ایریس مرداک، و مارتا نوسبام نمونه‌های برجسته و شناخته‌شده بازخوانی و نوآوری زنان فیلسوف در اخلاق فضیلت‌بنیادند. 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 گفته‌اند یا جریان قدرت‌مندی با عنوان عمومی اخلاق مراقبت (ethics of care) از مراقبت به‌مثابه قلب و بنیان اخلاق و روابط اخلاقی سخن گفته‌اند که از پیش‌گامانش می‌توان به کارل گیلیگان، نل نادینگر، سارا رادیک، اوا فدر کیتای، ویرجینیا هلد، و آنت بایر اشاره کرد.

متفکران زنی که قدم به عرصه فلسفه اخلاق نهاده‌اند همگی فمینیست نبوده‌اند، اما چنان‌که آنت بایر، هیوم‌شناس و فیلسوف اخلاق، در یکی از مقالاتش به‌درستی اشاره می‌کند از آثار همگی آن‌ها آوایی غیراز جریان اصلی اندیشه‌های اخلاقی به‌گوش می‌رسد. این آوا به‌نظر او همان صدای متفاوتی است که گیلیگان<sup>۴</sup> در کتاب خود به آن اشاره کرده بود. این متفکران متعلق به یک مکتب فکری نیستند، اما به‌نحو صریح یا ضمنی از «چیزی» حرف می‌زنند که متفاوت با 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 شده‌اند و در مفروضات و باورهای آن مناقشه کرده‌اند. تنها آن‌ها نبوده‌اند که برای مثال اندیشه‌های ارسطو را بازخوانی کرده‌اند و تنها آن‌ها نبوده‌اند که بی‌توجهی به فضای خصوصی و دیگران خاص و نادیده‌گرفتن 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. باین‌حال 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; Irigary, 1993; Hoagland, 1988). گاه آن را مکمل نظریاتی دانستند که محصول عقل مذکر در فلسفه اخلاق بوده است (Held, 2006) و گاه برای جست‌وجوی تقاطع‌هایی برای به‌هم‌رساندن این دیدگاه‌ها تلاش کردند (Baier, 1985).

اگرچه هرگونه تلاش برای جمع‌کردن این طیف وسیع و متنوع زنان فیلسوف و متفکر در حوزه‌های اخلاق زیر یک چتر غیردقیق و اصلاً نادرست است، می‌توان با

گیلیگان، در شنیدن آوای متفاوت، و با آنت بایر، در آنچه او اشتراک همه این نظریات می‌دانست، یعنی تقاضا برای به رسمیت شناختن عشق، هم‌دل بود. به بیانی کلی‌تر می‌توان ادعا کرد این متفکران در هر زمینه و قلمروی که به اندیشه و نگارش مشغول‌اند، آشکارا یا ضمنی، خواستار بازاندیشی در جایگاه عواطف و احساسات و به تبع آن روابط انسان‌ها در اخلاق‌اند.

### 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، مگر در مواردی معدود، روی خوشی نشان نمی‌داده‌اند. تمثیل ارباب افلاطون یکی از 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 نفس‌اند. افلاطون نفس را به ارباب‌ای مانند می‌کند که یک ارباب‌ران و دو اسب آن را حرکت می‌دهند. ارباب‌ران جزء عقلانی نفس است و اسب‌ها که یکی سفید و دیگری سیاه است به ترتیب نماینده عواطف خوب مانند خشم و عواطف بد هم‌چون شهوت‌اند. افلاطون با بیانی شیوا و مؤثر نشان می‌دهد چگونه جزء عقلانی باید مهار اجزای دیگر را به دست 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 [ارباب‌بان / جزء عقلانی] مهار اسب بی‌شرم را چنان می‌کشد که دندان‌هایش آسیب می‌بیند و زبانش زخمی و دهانش پر خون می‌شود و بدین‌سان او را به روی کفل می‌نشاند و چندی در این حال نگه می‌دارد و به‌سزای گستاخی‌اش می‌رساند. چون این گستاخی و کیفر چندبار تکرار می‌شود اسب بد نافرمانی به یک‌سو می‌نهد و مطیع ارباب‌بان می‌شود و از آن‌پس هر بار که به معشوق می‌نگرد نزدیک است که از ترس قالب تهی کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۵۴).

طنین شیبه پردرد این اسب هم‌چنان در گوش تاریخ اندیشه باقی است. درعین حال یکی دیگر از دلالت‌های ضمنی این تمثیل هم مثبت دانستن عواطف مرتبط با خشم و غضب (ستتاً مردانه) با اسب خوب سفید و عواطف جسمانی (ستتاً زنانه) با اسب بد و سیاه است.<sup>۵</sup>



ارسطو موضع افلاطون را در مواجهه با عواطف و احساسات پی نگرفت و یکی از دلایل اقبال زنان فیلسوف به اخلاق فضیلت‌بنیاد هم همین است، اما اندیشه‌های افلاطون را رواقیان به قرون وسطی انتقال دادند (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 مواجهه فلسفی با احساسات پیش می‌آید این است که وقتی از عواطف حرف می‌زنیم درباره چه سخن می‌گوییم؟ پیش از هرچیز لازم است اشاره کنم که بحث از احساسات در فلسفه غرب تاریخ بلند و متغیری داشته است که می‌توان آن را حتی در سلسله اصطلاحات به‌کاررفته برای این عبارت پی‌گیری کرد. واژه انگلیسی ایموشن (emotion)، که در متون روان‌شناسی آن را هیجان و در فلسفه احساسات یا عواطف ترجمه می‌کنند، مفهوم معاصر است برگرفته از روان‌شناسی. معنای امروزه واژه ایموشن تقریباً معادل واژه پشن (passion) نزد فیلسوفان پیشامدرن، برگرفته از واژه یونانی پاته (pathē)، است که از زمان افلاطون تا دکارت و هیوم از آن برای اشاره به احساسات/عواطف استفاده می‌شده است. در قرن هجدهم آدام اسمیت واژه سنتیمنت (sentiment) را تا حدودی جانشین پشن کرد و امروزه متأثر از روان‌شناسی بیش‌تر از همین واژه پشن استفاده می‌شود، همگی هم تقریباً به یک معنایند (Plamper, 2015: 16).

تکثر نه‌فقط در واژه که در تعاریف هم هست. به تعداد نویسندگان درباره احساس، تعریف‌های متعددی از این واژه وجود دارد، ولی به‌طورکلی می‌توان گفت که احساس یک حالت ارزیابی‌کننده منفی یا مثبت نسبتاً کم‌عمر است که امروز به‌روشنی می‌دانیم عناصر شناختی و عصب‌شناختی در خود دارد و تحت کنترل کامل انسان قرار نمی‌گیرد. عجیب نیست فلاسفه بزرگ عاشق ثبات و دوام و کنترل این‌گونه آن را ناخوش داشته‌اند 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 فیلسوفانی که با نظری مثبت به آن اندیشیده‌اند، از جمله فیلسوفان اخلاق زن، غور کنند.

بایر معتقد است آنچه متفکران زن در حوزه اخلاق می‌یابند قدری متفاوت با هنجارهای پیشینیان آن‌هاست که همگی مرد بوده‌اند. او با اشاره به مجموع کارهایی که در فلسفه اخلاق محصول اندیشه زنان مطالعه کرده است می‌گوید:

وقتی به مجموع کارهای زنان می‌نگرم که در حوزه اخلاق انجام داده‌اند، به نظر من هم صدایی متفاوت با آنچه تا کنون معیار و معتبر بوده می‌شنوم. مثلاً کارهای فیلیپا فوت درباره اخلاق فضیلت یا الیزابت انسکمپت 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 سائینا لاولیلاند، 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 پرده‌پوشی یا آثار ویرجینیا هلد، آلیسن جاگر، مرلین فری و بسیاری دیگر را می‌بینم، به نظر من می‌رسد که بله، صدای متفاوتی می‌شنوم. من صدایی را که گیلیگان شنید می‌شنوم (Bayer, 1985: 53).

به فهرست بایر اسامی بیش‌تری هم می‌توان افزود؛ مثلاً مارتا نوسبام از نوارسطویان معروف، سارا رادیک نویسنده کتاب *مادرانه اندیشیدن*، و نل نادینگر نظریه‌پرداز اخلاق مراقبت که اندیشه‌های مراقبتی خود را به حوزه تعلیم و تربیت اخلاقی نیز بسط داده است و نظریه اخلاق مبتنی بر «اعتماد» را نیز مطرح کرده است، و متفکران پرشمار دیگری که همگی متعلق به یک مکتب فلسفی نیستند و بسیاری از آن‌ها از تأکید بر جنسیت در اخلاق خودداری می‌کنند، اما می‌توان در آرا و آثارشان تأیید حرف بایر را دید. آوای مشترک متفاوتی که با استفاده از دستگاه‌های فلسفی گوناگون، به‌شکلی صریح یا ضمنی، خواست مشترکی را مطرح می‌کند: به رسمیت شناختن احساسات، روابط انسانی، تجربیات زنانه، و سپهر خصوصی.

### ۲.۳ جابه‌جایی مرزهای فاعل اخلاقی

در شمار آوردن عواطف و احساسات در فلسفه اخلاق به‌سادگی ممکن نیست، زیرا عقلانیت اساساً با نفی احساسات تشخیص یافته است و فلسفه اخلاق هم فاعل اخلاقی عاقل و خودآئینی (autonomous) را به رسمیت می‌شناسد که بناست عواطف و احساساتش اثری در انتخاب رفتار و داوری اخلاقی او نداشته باشند. طلب توجه به عواطف و احساسات در قلمرو اخلاق مرزهای فاعل اخلاقی را به‌شیوه‌های گوناگونی جابه‌جا می‌کند. گاه تغییر مرزها متوجه خود فاعل اخلاقی و گاه متوجه دیگرانی است که فاعل اخلاقی با آن‌ها سروکار دارد. در مورد ادعای نخست، مرداک نمونه درخشانی است و در مورد دومی، متفکران اخلاق مراقبتی را می‌توان برای نمونه نام برد.

ایریس مرداک، فیلسوف نوافلاطونی، در نظام اخلاقی خود و برای افزودن عواطف به قلمرو اخلاق، بر ساحت خصوصی و درونی در اخلاق تأکید 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 احکام اخلاقی‌اند» (ملکیان، مقدمه بر سیطره خیر، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۰). به نظر مرداک در عمیق‌ترین لایه‌های روان هم می‌توان فعالیتی اخلاقی یا غیراخلاقی داشت.

او در شرح اندیشه‌های اخلاقی‌اش در کتاب ارزش‌مند سیطره خیر مثال جالبی درباره ارتباط میان مادرشوهر و عروس پیش می‌کشد که اشاره به آن برای تبیین نگاه او خالی از فایده نیست. مادرشوهری به عروسش احساس خوبی ندارد چون خیال می‌کند پسرش با دختری سبک و دون شأن خانواده‌شان ازدواج کرده است. مادر که انسانی داناست همه‌جا 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 باقی است در ذهن و روان مادر ادامه می‌یابد. مرداک می‌گوید اگر مادر از تصویر کلیشه‌ای ذهن خود درباره دختر فاصله بگیرد، اگر او و پسندها و سلیقه‌اش را با حسن‌نیت نقد کند و درباره ذهنیت‌های خودش در مورد عروسش تجدید نظر کند، حتی اگر تغییری در رفتار ظاهری و عینی و به اصطلاح «واقعی‌اش» (که از ابتدا خوب بوده است) 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 عینی در اندیشه مرداک و در تقابل با نگاه معیار و استاندارد به اخلاقیاتی شکل می‌گیرد که می‌پندارد آن‌چه واقعی است بالقوه در معرض مشاهده مشاهده‌گران مختلف است و جهان درونی یا ذهنی طفیلی جهان خارجی است و ماهیتی انگل‌وار دارد (همان: ۹۳). عقلانیت آرمانی، که ما را بدون هنر، رؤیا یا تخیل، بدون دوست‌داشتن‌ها و دوست‌نداشتن‌ها، و بی‌ارتباط با نیازهای غریزی رها می‌کند، نزد مرداک پذیرفتنی نیست (همان: ۹۶). نمی‌توان انکار کرد که ورود اخلاق به دنیای درون و گسترش مرزهای فاعل اخلاقی تا نادیده‌ترین و خصوصی‌ترین زوایای ذهن انسان غنای بسیاری به اخلاقیات و حیات اخلاقی انسان می‌بخشد.

اما تغییر مرزها در مواجهه جنسیت، عواطف، و اخلاق با یکدیگر به این‌جا ختم نمی‌شود. بسیاری از متفکران زنانه‌نگر در حوزه اخلاق از خود ارتباطی (relational self) در برابر خود 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 او نشئت گرفته‌اند. برای مثال در فلسفه کانت، که خودآئینی در آن جایگاه مهمی دارد، فاعل خودآئین تنها به اقتضای قواعد کلی عقل عمل می‌کند و اراده او تحت تأثیر امیال، غرایز، و امور بیرونی نیست. حال آن‌که کسانی مانند نل نادینگز و ویرجینیا هلد، که از صاحب‌نظران در حوزه اخلاق مراقبت‌اند، نوع دیگری از خودآئینی را می‌جویند: خودآئینی ارتباطی (relational autonomy). خودآئینی ارتباطی با خود خودبسنده، اتمی، و بدون گذشت سنت لیبرال متفاوت است. خودآئینی ارتباطی آدم‌ها را موجوداتی به لحاظ اجتماعی تن‌یافته (embedded) می‌فهمد که هویت خود را در بافتار روابط اجتماعی شکل داده‌اند. در این نگاه به خودآئینی، انسان‌ها زندانی تربیت و شرایط خود نیستند، بلکه در ارتباط با دیگران و در خلال روابط شخصی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی با دیگران و با 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>۱</sup> اخلاقی با راه‌نمایی صحیح عقل است. خود ارتباطی در مقابل تعهدات ما به دیگران، زمین، و همه موجودات زنده مسئول و پاسخ‌گوست. اخلاقیاتی که بر این اساس شکل می‌گیرد همان قدر که به آزادی اهمیت می‌دهد به وابستگی‌ها و علقه‌های ما به یکدیگر اهمیت می‌دهد. عواطف و هیجان‌ها به اندازه خرد مهم‌اند و به این اعتبار پرسش‌های اخلاقی هم یک پاسخ واحد بر مبنای محاسبات عقلانی و هم پاسخ‌های متفاوتی درخور شرایط و موقعیت خواهند داشت.

عجیب نیست که بسیاری از متفکران و فعالان فمینیست به این فهم از خودآئینی انتقاد داشته باشند و درگیر شدن در آن را مساوی ازدست‌رفتن فاعلیت زنان بدانند. این اتفاق در تاریخ بی‌سابقه هم نبوده است و به نحوی بازتولید شرایط گذشته و محدود شدن زنان در فضای خصوصی و اشتغال دائمی‌شان به دیگری و گم شدن فردیتشان در شبکه به‌هم‌پیچیده‌ای از روابط شخصی و غیرشخصی را به دنبال دارد، 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 دیگرآئین 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 ادای وظیفه برای زن می‌داند. اگر زنان بر اولویت دیگری و ارتباط و عواطف تأکید کنند، آیا دوباره به قلمرو خصوصی عقب رانده نخواهند شد و دوباره ارزش‌هایی چون خود قربان‌گری و اولویت دیگری به فرودست قرارگرفتنشان نخواهد انجامید؟

در پاسخ به این انتقاد و انتقادات مشابه، ویرجینیا هلد می‌گوید تأکید اصلی در یک رویکرد زنانه‌نگر به اخلاق بازشناسی بر این نکته است که بیش‌ترین توجه ما در اخلاق نه به «دیگری به‌طور عام» و نه «خود به‌مثابه ایگو» (فرد در بند نفع شخصی)، که به قلمرو «میان این دو» است. این‌جاست که ما صدای کوبیدن بر دری را می‌شنویم که قلمرو خصوصی را به قلمرو عمومی باز می‌کند. از دیرباز فلسفه اخلاق با دو قطب خود فردی (individual self) و همگان جمعی (universal all) مواجه بوده است و اخلاق اغلب فراخوانی بوده است برای بی‌طرفی در برابر غرض‌ورزی نفس خویشان‌خواه، اما همان‌گونه‌که هلد اشاره می‌کند متداول‌ترین نظریه‌های اخلاقی به‌ندرت به اهمیت اخلاقی قلمرو میان روابط خانوادگی و روابط دوستانه، علقه‌های گروهی، و پیوندهای همسایگی، خاصه از نظرگاه زنان، توجه نشان داده‌اند. اگر هم زمانی به این قلمرو میانی توجه شده است، ملحقات و متعلقاتش هم‌چون تهدیدی برای آرمان‌های عقل مذکر یا ویران‌گر اخلاقیات «حقیقی» دیده شده است. اخلاق آن‌گونه‌که تاپیش از این متداول بوده است مسائل اخلاقی را منحصر دانسته است به حل مشکلات موجود در راه آشتی میان منافع خود با آن چیزی که خیر «همگان» در آن است یا برای آن‌ها بهترین است، درحالی‌که به‌نظر هلد و بسیاری دیگر از متفکرانی که در جست‌وجوی نوعی اخلاق ارتباطی و مراقبتی‌اند، در توجه و هم‌دلی‌ای که انسان‌ها در واقع به دیگران خاص (particular others) و با آن‌ها احساس می‌کنند، جنبه‌های اخلاقی‌ای هست که نظریات اخلاقی سنتی از آن‌ها غافل بوده‌اند. تجربه اخلاقی در این «قلمرو میانی» چیزی برای حیات اخلاقی عرضه می‌کند که متفکران مروج اخلاق ارتباطی به آن توجه ویژه دارند (Held, 1998: 104).

سرزمین دیگران خاص قلمروی متمایز است که در آن آنچه می‌تواند تصنعی یا مشکل‌آفرین دیده شود همان خود خویشان‌خواه و همه دیگران جمعی در نظریات اخلاقی متداول‌اند. در قلمرو دیگران خاص، خود تا حد زیادی در ارتباط با دیگران ساخته می‌شود 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 به آنها شناخت داریم، «همه دیگران» یا همگانی نیستند که در اخلاق سنتی از آنها بحث می‌شود. آنها همان کسانی نیستند که از نظری کلی یا چشم‌اندازی از هیچ‌کجا بتوان درباره آنان نظر داد. آنها مشخصاً دیگر انسان‌هایی از گوشت و خون‌اند که ما به آنان احساسات واقعی و علقه‌های راستین داریم (ibid: 105)، حتی اگر آنچنان خودمختار و مستقل باشیم که بتوانیم «خودمان باشیم» و علائق و منافع خود را دنبال کنیم، در مقام انسان، همچنان بستگی‌ها و دل‌بستگی‌هایی به سایر انسان‌ها و حتی چیزها داریم و دست‌کم تاحدی با چنین بستگی‌ها و دل‌بستگی‌هایی آمیخته‌ایم. این‌ها می‌توانند بخشی از آن چیزی باشند که ما ذاتاً هستیم 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 (Mayeroff, 1971; Noddings, 1984).

#### ۴. جست‌وجو برای یافتن افق‌های مشترک

چنان‌که اشاره شد، بازاندیشی درباره عواطف، فرارگرفتن خود عاقل در برابر/ در کنار خود ارتباطی و اهمیت‌دادن و اعتباریافتن قلمرو خصوصی و ارزش‌های آن بینش‌های تازه‌ای در اخلاق و درباره فاعل اخلاقی ایجاد کرد که یک‌سره و به‌طور مستقیم متأثر از جنسیت و ورود این مفهوم به ساحت نظریه‌پردازی نبود، اما می‌توان، در مواردی، واضح و عینی و در مواردی، ضمنی از تأثیر قدرت‌مند آن سخن گفت و دفاع کرد. بازخوانی و بازپروسی 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، به‌نحوی بسیار عام، از دستاوردهای زنانی است 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 جدایی‌ریافت زبانه به اخلاق از ریافت متداول و مردانه از آن 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 گران‌سنگ فکر بشر درباره اخلاق را یک‌سو نهمیم و دوباره از صفر شروع کنیم؟ آیا می‌توان از این دو نگاه به‌شکل مکمل استفاده کرد؟ آیا هیچ اشتراکی میان این دو ریافت وجود ندارد؟

هریک از این ادعاها مدافعانی دارد و هر یک از آن‌ها در فضای فکری‌ای که مطرح شده‌اند و می‌شوند مؤثر و بارزش‌اند، با این حال به نظر می‌رسد آنان که فهم و تجربه زنانه را چونان مکملی برای ایجاد هم‌گرایی میان دو چشم‌انداز اصطلاحاً مردانه و زنانه به اخلاق دیده‌اند الگوی بهتری ارائه می‌دهند؛ زیرا از یک سو به دنبال حل شدن در نظام‌های از پیش موجود نیستند و بر چشم‌انداز 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 زمینه تولید شده است نظریات آنت بایر، هیوم‌شناس 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 نظر 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 مفهوم اعتماد و جنبه‌های مثبت و منفی آن را به دقت و به تفصیل بررسی کرده است.

او اشاره می‌کند فلاسفه اخلاق همیشه به تشریح مساعی میان انسان‌ها علاقه‌مند 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 هر دو طرف به یکدیگر را لازم دارد تا مطمئن باشند هم‌کار یا کارفرما سهم خود را انجام می‌دهد. فایده‌باوران هم، که دغدغه مشارکت برای سعادت عمومی را دارند، باید دغدغه اعتماد را در نظر می‌گرفته‌اند و برای فهم ماهیت، ریشه‌ها، و انواع اعتماد اهمیت قائل می‌شدند. از آن‌ها که به اخلاق فضیلت مشغول‌اند 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، اشاره‌هایی 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 منزله مسئله محوری خود می‌پروراند، هم برای مردان و هم برای زنان، خیرهای اخلاقی بهتری به هم‌راه خواهند داشت. خودآئینی 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 فضیلت‌بنیاد به اخلاق نیز هست. اعتماد بنیان اخلاق است، زیرا اخلاق خود فعالیتی جمعی است که فقط وقتی محقق خواهد شد که افراد دست‌کم بتوانند در مورد تلاش برای اخلاقی

بودن به یکدیگر اعتماد کنند. او نظریه‌ای اخلاقی می‌پروراند که در آن اعتماد نقطه تلافی‌رہ یافت 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 *اخلاق مراقبت: شخصی، سیاسی، و جهانی (The Ethics of Care: Personal, Political, Global)* الگویی مشارکتی را مطرح می‌کند. به نظر 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؛ برای مثال به رسمیت شناخته شدن تجاوزهای جنسی، خشونت‌های خانگی و حوزه خصوصی در زمره خشونت‌های اجتماعی یا به رسمیت شناخته شدن ارزش‌هایی چون فاعلیت، 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 نظر او ارزش‌های اخلاق مراقبت بنیاد باید به عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، حقوقی، زیستی، فرهنگی، و مانند آن تسری یابد (Held, 2006: 165-166).

اندیشه‌های بایر و هلد برای آشتی دادن این دو نگاه با ارزش و کاملاً عملی به نظر می‌رسد، چنان‌که پس از بایر، هم در مورد مفهوم اعتماد و هم در مورد ارزش اخلاقی آن، مطالعات بسیاری شده (مک‌لاود، ۱۳۹۵: ۹۵) و پیشنهاد‌های هلد در تسری مفهوم مراقبت به قلمروهای دیگر از جمله سیاست و اقتصاد و زیست‌شناسی و پزشکی پی گرفته شده است.

## ۵. نتیجه‌گیری

نه تنها 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 گشود، که به جرئت می‌توان آن‌ها را از 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، زمانی که از حاشیه به مرکز راه یافتند و توانستند با صدای خود سخن بگویند بصیرت‌ها و بینش‌های جدیدی به هم‌راه آوردند.

لازم است اشاره کنم وقتی از بینش جدید سخن می‌گوییم به هیچ‌وجه ملزم به پذیرش نگاه ذات‌گرایانه درباره زنان و مردان نیستیم، گرچه بسیاری بر این نظرند که ملزمیم. در واقع همان‌گونه که معرفت‌شناسان زنانه‌نگر هم اشاره می‌کنند، غریبه‌ها، حاشیه‌نشین‌ها، 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 آگاهی‌بخش باشد (Harding, 1986). تجربه مادری، حضور در قلمرو خصوصی، اهمیت داشتن دیگران خاص که تحت سرپرستی، مراقبت، و مسئولیت‌ماند، سروکار داشتن با کودکان، سال‌مندان، و افراد کم‌توان و ناتوان، مراقبت از بیماران، و ... بخشی از تجربیات مشترک زنان در فرهنگ‌های متفاوت است که فهم آن‌ها ارزش‌مند یافتن عواطف، مراقبت، خودآئینی ارتباطی فاعل اخلاقی، قلمرو دیگران خاص و اهمیت اخلاقی قائل شدن برای روان و افکار درونی انسان و مانند آن را به‌هم‌راه دارد.

به این اعتبار است 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 مقایسه‌ناشدنی با همه دیگرانی می‌یابند که برای آن‌ها احکام اخلاقی فرازمانی/مکانی صادر شده است. نظام‌های اخلاقی که این زنان پرورانده‌اند، آشکارا یا ضمنی، در طلب نگاه مادرانه به انسان‌ها و دنیایی است که در آن زندگی می‌کنند و به همین دلیل حتی بازخوانی‌شان از میراث فلاسفه بزرگ گذشته معرفت‌هایی ناب و تازه به‌هم‌راه دارد و به جنبه عاطفی و انسانی آن‌ها نزدیک‌تر است.

در نهایت به‌هیچ‌وجه نباید تصور کنیم فلسفه اخلاقی که این فیلسوفان پرورانده‌اند نوعی نگاه احساساتی به اخلاق و عمل اخلاقی است. اهمیت دادن به احساسات مساوی قضاوت و سنجش احساساتی اعمال و احکام اخلاقی نیست. آنچه زنان در فلسفه اخلاق می‌جویند وسعت‌بخشیدن به فلسفه اخلاق و بازجستن جای خود، دیگری، و ارتباط و قضاوت اخلاقی در این گستره است و گشودگی به آن و به رسمیت‌شناختن آن حتماً در غنای معرفت اخلاقی ما مؤثر خواهد بود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. تأکید از مؤلف است.
۲. بسیاری از اندرزهایی که به مردان برای تربیت و کنترل زنان و کودکان داده می‌شد امروزه مصداق آشکار ظلم است. مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی 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 تنقذ مصالح خدم فارغ باشد همت بر چیزهایی که مقتضی خلل منزل بود مقصور گرداند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶: ۲۱۸).

۳. پیامدگرایی خود به دو زیرشاخه اصلی پیامدگرایی عمل‌نگر و پیامدگرایی قاعده‌نگر تقسیم می‌شود.
۴. کارل گیلیگان، روان‌شناس امریکایی، در کتاب جنجال برانگیزش، با صدایی متفاوت (۱۹۸۲)، در پاسخ به فروید و کلبرگ که ادعا کرده بودند زنان به لحاظ رشد اخلاقی پایین‌تر از مردان‌اند، بیان کرد زنان و مردان با صداهای متفاوتی سخن می‌گویند و از آن‌جا که اخلاق و روان‌شناسی مردانه پرورده شده است ما توان شنیدن تَن صدای متفاوت زنان را نداریم.
۵. در رسالات دیگر افلاطون از جمله تیمائوس و صیافت نیز می‌توان تأییدهایی بر این مسئله یافت.
۶. دشواری معادل‌سازی در مطالعات فلسفی درباره احساسات در زبان فارسی دوچندان است، چه آن‌که دیرزمانی است ما در معادل واژه‌هایی چون emotions, passions, feelings, sentiments از واژه عواطف/احساسات بی‌قاعده استفاده می‌کنیم.

#### 7. *Illegitimacy: An Examination of Bastardy* (1982).

۸. واژه دیلما (dilemma) را در فارسی به معما، مشکله، عوصیه، مسئله غامض، قیاس ذوحدین، دوراهی نامطلوب و ... برگردانده‌اند که هیچ‌کدام معنای عبارت دیلما را کامل شرح نمی‌دهد. دیلما وضعیت دشواری است که باید میان یک یا چند راه یکی را برگزید، آن هم درحالی‌که هیچ‌یک از این حالات مطلوب نیست.

## کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۵۸). سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۰). «فایدروس»، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- صادقی، فاطمه (۱۳۹۲). جنسیت در آرای اخلاقی از قرن سوم پیش از اسلام تا قرن چهارم هجری، تهران: نگاه معاصر.
- خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۵۶). اخلاق ناصری، تهران: خوارزمی.
- لوید، ژنویو (۱۳۸۰). عقل مذکر، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران: نی.
- مرداک، ایریس (۱۳۸۷). سیطره خیر، ترجمه شیرین طالقانی، تهران: شور.
- مک‌لاود، کرولین (۱۳۹۵). دانش‌نامه فلسفه استنفورد: اعتماد، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران: ققنوس.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷). مقدمه بر سیطره خیر، نوشته ایریس مرداک، تهران: شور.

- Baier, Annette C. (1985). 'What do Women Want in a Moral Theory?', *Noûs*, Vol. 19, No. 1.
- Baier, Annette (1986). 'Trust and Antitrust', *Ethics*, Vol. 96, No. 2 .
- Bartky, Sandra Lee (2002) '*Sympathy and Solidarity*' and *Other Essays*, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
- Harding, Sandra G. (1986). *The Science Question in Feminism*, New York: Cornell University Press.
- Held, Virginia (1998). 'Feminist Reconceptualizations in Ethics', in *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, Janet A. Kourany (ed.), New Jersey: Princeton University Press.
- Held, Virginia (2006). *the Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press.
- Hoagland, S. L. (1988). *Lesbian Ethics*, trans. Palo Alto, California: Institute of Lesbian Studies.
- Irigaray, Luce (1993). *an Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill, New York: Cornell University Press.
- Mackenzie, Catriona and Natalie Stoljar (eds.) (2000). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York: Oxford University Press.
- Mayeroff, Milton (1971). *On Caring*, New York: HarperCollins.
- McDonnell, Myles (2006). *Roman Manliness: 'Virtus' and the Roman Republic*, New York: Cambridge University Press.
- Noddings, Nel (1984). *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, London: University of California Press.
- Nussbaum, Martha (1987). 'the Stoics on the Extirpation of the Passions', *Apeiron: a Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 20, No. 2.
- Plamper, Jan (2015). *the History of Emotions: an Introduction*, trans. Keith Tribe, New York: Oxford University Press.