جین منسبریج | سوزان مولر اوکین | ویل کیملیکا | ترجمهٔ نیلوفر مهدیان

### دوجستار دریاره فلسفهٔ سیاسی فمینیسم

سرشناسه: مهدیان، نیلوفر، گردآورنده و مترجم

عنوان و پدیدآور: دو جستار درباره فلسفه سیاسی فمینیسم/ترجمهٔ نیلوفر مهدیان. مشخصات نشر: تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری: ۱۵۶ ص.

شابک: 4-978-964-185

وضعیت فهرستنویسی: فیپا

یادداشت: کتاب حاضر ترجمه دو مقاله از کتابهای «راهنمای فلسفه

سیاسی معاصر» اثر روبرت گودین و فیلیپ پتی (مقالهٔ جین منستربیج و سوران مولر اوکین) و «مقدمهای بر فلسفهٔ سیاسی

معاصر» اثر ویل کیملیکا است.

موضوع: فمينيسم \_ مقالهها و خطابهها؛ فمينيسم \_ نگرشها \_

جنبههای سیاسی.

شناسه افزوده: آکسین، سوزان مولر Okin, Susan Moller: کیملیکا، وبل

Kymlica, Will؛ مــنسبريج، جــين ج.، ١٩٣٩ ــ م.

Mansbridge, Jane J.

ردهبندی کنگره: ۱۳۸۷ ۹ د ۹ م ۱۲۲۲ HQ

ردهبندی دیویی: ۳۰۵/۴۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۲۶۲۵۸۰

## دوجستار دريان فلسفه سياسى فميتيسم

جین منسبریج | سوزان مولر اوکین | ویل کیملیکا | ترجمهٔ نیلوفر مهدیان





#### دو جستار دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی فمینیسم جین منسبریج و سوزان مولر اوکین / ویل کیملیکا

مترجم نيلوفر مهديان

چاپ اول تهران، ۱۳۸۷

تعداد ۲۲۰۰ نسخه

قیمت ۲۶۰۰ تومان

ليتوگرافى غزال

چاپ اکسیر

طراح جلد پریسا تشکری

ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این آثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً، به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازهٔ مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۴ ۳۰ ۱۸۵ ۹۶۴ ۹۷۸

www.nashreney.com

#### فهرست مطالب

Υ	بادداشت مترجم
۹	<b>بستار اول (جین منسبریج و سوزان مولر اوکین)</b>
۹	فمینیسم، جنبشی سیاسی
١۵	نقد فمینیستی آثار معیار
۲۱	«شخصی، سیاسی است،
۲۳	بازنگری مفاهیم
۲۳	وابستگی
۲۸	تسلط
	اهمیت مفهوم «تفاوت»
٣۶	شباهت
	تفاوتتفاوت
٣٩	سلطه
۴۰	نظریهٔ حقوقی و سیاستهای عمومی
۴۲	تفاوتها ميان زنان
40	فمنيسم در مقام ايدئولوژي

# ا فلسفهٔ سیاسی فمینیسم جستار دوم (ویل کیملیکا) ۱۰ برابری جنسی و تبعیض جنسی ۱۰ برابری جنسی و خصوصی ۱۱ برابری جنسی و تبعیض جنسی ۱۱ بالف) دولت و جامعهٔ مدنی ۱۰ بالخالق مراقبت ۱۰ بالسدلال اخلاقی ۱۰ بالسدلال اخلاقی ۱۰ بالسدلال اخلاقی ۲۰ مفاهیم اخلاقی

#### يادداشت مترجم

کتاب حاضر شامل دو مقاله است که از دو کتاب مرجع فلسفهٔ سیاسی معاصر گرفته شده اند. مقالهٔ اول از کتاب راهنمای فلسفهٔ سیاسی معاصر به ویرایش روبرت ای. گودین و فیلیپ پتی گرفته شده که یکی از جامع ترین کتابها در معرفی تفکرهای رایج در فلسفهٔ سیاسی امروز به علاقهمندان این رشته است. «فمینیسم» در بخش دوم این کتاب، به نام «ایدئولوژی عمده»، در کنار لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم، آنارشیسم و محافظه کاری مطرح شده است. سوزان مولر اوکین، یکی از نویسندگان این مقاله، از نظریه پر دازان مهم فمینیسم معاصر و مؤلف کتاب بحث برانگیز آیا پدیده چند فرهنگی به زیان زنان است؟ و کتاب عدالت، جنسیت و خانواده، و جین منسبریم، نویسندهٔ دیگر، مؤلف کتابهایی چون انجمنها و دموکراسی و ورای نفع شخصی نویسندهٔ دیگر، مؤلف کتاب مقدمه ای بر فلسفهٔ سیاسی معاصر به قلم و یل کیملیکا برگرفته شده است. او در این کتاب فمینیسم را بهمنزلهٔ یکی از مهم ترین نظریههای فلسفهٔ سیاسی معاصر، در کنار اختیارگرایی، برابرطلبی لیبرال، مارکسیسم و جامعه گرایی بررسی کرده است. ویل کیملیکا همچنین نویسندهٔ کتاب لیبرالیسم، جامعه گرایی بررسی کرده است. ویل کیملیکا همچنین نویسندهٔ کتاب لیبرالیسم، اجتماعی در احتماع و فرهنگ و استاد مهمان مدیر تحقیقات مرکز فلسفه و خطمشی اجتماعی در اختیار ادر کانادا است.

از آقای خشایار دیهیمی که اصل این مقالات را در اختیار من گذاشتند و در تمام مراحل ترجمه و انتشار کتاب بزرگوارانه مرا یاری دادند، سپاسگزارم.

#### جستار اول

#### جین منسبریج و سوزان مولر اوکین

#### فمينيسم، جنبشي سياسي

فمینیسم بیش از آنکه نظریهای نظام مند باشد، یک موضعگیری سیاسی است. اساس آن بر زندگانی سیاسی است، و هدف آن تغییر جهان. تفکر فمینیستی، همانند تفکر مارکسیستی یا هر جنبش دیگری که هدفش تحول سیاسی است، با عمل عجین است. برخلاف ایدئولوژی مارکسیسم که آغازگر آن یک فرد است، فمینیسم ذاتاً کثرتگراست. فمینیسم، به عقیدهٔ برخی، برایند تجربههای تکتک زنانی است که در برابر سلطهٔ مردان مقاومت کردهاند یا کو شیدهاند چنین کنند.

از آنچه گفته شد، سه نکته را می توان دریافت. اول این که، در فمینیسم، تجربه جایگاه خاصی دارد. از آنجا که فمینیستها می خواهند برای جهانشان معناهای قابل فهمی بیابند، گزارشهای مستقیم افراد از تجربه های خودشان برای آنها اهمیت زیادی دارد. به این ترتیب، نظریه فمینیستی عمدتاً نظریه ای استقرایی است، یعنی از جزء به کل می رسد. دوم این که، فمینیسم به سادگی نظم و نظام نمی یابد. کثر تگرایی تجربی آن،

حاصل تجربه های متفاوتی است که، دائماً تلاش ها برای استخراج نظریه ای جامع از موردی واحد یا از به هم پیوستن همهٔ قطعات در یک کل منسجم، را خنثی می سازد. و بالاخره این که، فمینیسم امور شخصی را سیاسی می کند. تجربه های واقعی سلطهٔ جنسیتی، با مرزبندی های رسمی ای که حوزهٔ خصوصی را از حوزهٔ عمومی جدا می کند، جور درنمی آیند. برای توضیح این تجربه ها نظریه ای سیاسی لازم است که تفسیر این حوزهٔ خصوصی را به عهده بگیرد.

فمینیسم با تمام کثرتش، یک هدف ساده و روشن و فراگیر را دنبال می کند و آن پایاندادن به سلطهٔ نظام مند مردان بر زنان است. نظریهٔ فمینیستی نیز یک هدف فراگیر دارد که عبارت است از شناختن، توضیح دادن و به چالش کشیدن آن سلطه به منظور کمک به پایانیافتن آن. نتایجی که نظریه پردازان فمینیست در خلال پیش بردن برنامه شان بدان دست می یابند، غالباً پرتوهای جدیدی بر فلسفهٔ سیاسی می افکند. مفاهیم محوری اندیشمندان بزرگ غرب، پس از نقد فمینیستی شکل دیگری به خود می گیرند. مفاهیم آشنای سیاسی، در پرتو تجربه های زنان معانی جدید یا افزون تری می یابند. با توجه به این که نظریه های فمینیستی بر اساس تجربه های زنان بنا شده اند، رابطهٔ میان خویشتن و دیگری را طوری می بینند که با نگاه های سنتی رایج در خویشتن و دیگری را طوری می بینند که با نگاه های سنتی رایج در فیلسفه های غربی به کلی متفاوت است، یا تفاوت های ظریفی دارد. تجربه های زنان از خشونت جنسی، مسائلی چون قدرت و آثار سلطهٔ فراگیر در سطح نظام ها را در شخصی ترین ابعاد روابط انسان ها با یکدیگر، داخل می کند.

آنچه نظریهپردازان فمینیست را از هم متمایز میکند، هم تفاوتهای فکری در ارائهٔ تفسیرهای متفاوت از از امور است و هم تفاوت در تجربه. یک طبقهبندی قدیمی در امریکا فمینیستها را به گروههای «فمینیستهای

لیسبرال» (ف مینیستهای رادیکال» (ف مینیستهای مارکسیست» و الیسبرال» (ف مینیستهای سوسیالیست» تقسیم می کرد (Jaggar, 1983). این طبقه بندی، دفعینیستهای سوسیالیست» تقسیم می کرد (Jaggar, 1983). این طبقه بندی، بلکه نه نشان دهندهٔ خطوط اصلی تفاوتهای فکری گروهها را نیز نشان می دهد. به همین ترتیب، تجربهها و فضاهای فکری گوناگون منجر به پیداشدن نحلههایی شده است مانند: «فمینیسم فرهنگی» (که معمولاً با انتقاد از آن یاد می شود، مانند (Echols, 1989)، «فمینیسم روانکاوانهٔ فرانسوی» (مانند 1985 [1977])، «فمینیسم سیاهان» (ساخیات هسمجنسگرایانه) (مانند 1988 (Hoagland, 1988)، «فمینیسم سیاهان» (مانند 2006)، «فمینیسم سیاهان» (مانند 2007)، یا به قول آلیس واکر (1983) «زنگرایی» (تجربههای دیگر نیز بدون شک اشکال دیگری پدید می آورند؛ به ویژه، گسترش دیگر نیز بدون شک اشکال دیگری پدید می آورند؛ به ویژه، گسترش دارند، به این امر کمک می کند.

در امریکا، برای فمینیستهای سفیدپوست درک این موضوع دشوار بود که تجربههایی که آنان به سادگی به عنوان تجربههای «زنان» می خوانند، پر از پیش فرضهایی است که در مورد تجربههای بسیاری از زنان رنگینپوست صدق نمی کند. تفاوت تجربهها غالباً چنان شدید و زننده بود که هنگامی که زنان سیاه پوست یا دیگران می شنیدند که تجربههای متضاد و در نقطهٔ مقابل با تجربههای آنها به آسانی تجربههای «زنان» نامیده می شود، احساس می کردند عملاً و به طور آشکار نادیده گرفته شده اند. اما هم اکنون در بحثهای اجتماعی، بسیاری از فمینیستهایی که سفید یا از طبقهٔ متوسط بحثهای اجتماعی، بسیاری از فمینیستهایی که سفید یا از طبقهٔ متوسط

<sup>1.</sup> liberal feminists

<sup>2.</sup> radical feminists

<sup>3.</sup> Marxist feminists

<sup>4.</sup> socialist feminists

<sup>5.</sup> cultural feminism

<sup>6.</sup> French psychoanalytic feminism

<sup>7.</sup> lesbian ethics

<sup>8.</sup> eco-feminism

<sup>9.</sup> black feminism

<sup>10.</sup> Alice Walker

<sup>11.</sup> womanism

نیستند، جایگاه قابل توجهی یافتهاند. و بسیاری از فمینیستهای سفیدی که هنوز در آن بحثها احاطهٔ بیشتری دارند، شروع کردهاند به بالابردن شناخت و درکی که لازمهٔ ادای حق نسبت به چشماندازی است که تمامش از آن ایشان نيست. فمينيستها همچنان در مسائل مربوط به سياست و خطمشي، چه هنگامی که یای هدف و یایان کار در میان است و چه هنگامی که ابزارها و راههای رسیدن به هدف مد نظر قرار می گیرد، با یکدیگر اختلاف دارند. درامریکا، هرچند فمینیستها در مبارزه برای حق رأی، یک جبههٔ نسبتاً متحد را تشكيل دادند، اما بعداً بر سر اينكه از «اصلاحيهٔ حقوق برابر» حمايت کنند یا نه، دو دسته شدند. این قانون بسیاری از حمایتهای ویژه برای زنان را که جناح چپ به دست آورده بود، و تا حدی جایگزینی بود برای حمایتهای وسیعی که احزاب کار اروپایی توانسته بودند برای کارگران زن و مرد خود دست و پا کنند، از میان می برد. فمینیست ها بر سر حمایت کردن یا نکردن از قوانین منع الکل، که بسیاری آن را بهدرستی عامل بسیاری از خشونتها علیه زنان و کودکان می دیدند، با یکدیگر اختلاف داشتند. یکی دیگر از اختلافها این بود که آیا باید با جانبداری از خلع سلاح و خودداری از رفتن به خدمت سربازی، به صلح جهانی کمک کرد یا خیر.

در «موج دوم» با جنبشهای فمینیستی در امریکا، اعضای جنبش، هم بر سر تدابیر سیاسی با یکدیگر اختلاف نظر داشتند (مثلاً بر سر این که آیا باید تمرکز را بر «اصلاحیهٔ قوانین برابر» گذاشت یا بر موضوعات دیگر؛ آیا باید مستقیم وارد عمل شد یا از طریق دولت؛ آیا باید با مردان کار کرد یا بدون آنان؛ آیا زنان می توانند با وجود ارتباط با ناهمجنس به آرمانهای زنان متعهد بمانند یا خیر؛) و هم بر سر تحلیل هایشان از علتهای ریشهای (طبقه و نژاد، در مقابل سلطهٔ جنسی). اخیراً، میان مخالفان پورنوگرافی و کسانی که آزادی بیان

<sup>1.</sup> Equal Rights Amendment

را حقى مسلم مى دانند، و نيز ميان طرفداران حمايت هاى اجتماعي براي زنان و طرفداران حقوق رسمي برابر، اختلافهايي وجود داشته است. در محافل آکادمیک، فمینیستهای بست مدرن، بر تفاوت میان زنان و بر نسبی بودن و مناقشه آمیزبودن تمام افکار تأکید میکنند، درحالیکه دیگران بر شباهتها و یکسانی تجربه های زنان با یکدیگر و بر نیاز به درک نسبتاً ثابتی از حقوق یا عدالت، به منظور بهبو دبخشیدن به وضعیت زنان، یا می فشارند. در خاور نزدیک و افریقا، فمینیستها بر اساس نظرات متفاوتشان راجع به رسومی چون ختنهٔ زنان و حجاب از هم جدا می شوند. در امریکای لاتین (و برخی کشورهای افریقایی) که به مقاومتهای «مادرانه» در مقابل نظامی گری معروف هستند، اختلاف نظر فمينيستها بر اين اساس است كه آيا زنان بايد به واسطهٔ ذات مهریر ور خویش یا تجربههای مادرانهشان، صفا و خلوص را به زندگی سیاسی داخل کنند، یا خیر. در کشورهای در حال توسعه، فمینیستها بر سر این اختلاف دارند که آیا باید بر امتیازات «استراتژیک» برای زنان پای فشرد، که هدفش سعی در تحول روابط میان دو جنس است (مثلاً، ایجاد پایگاههای پلیس زن، برای جمع آوری گزارشهای خشونت علیه زنان)، یا بر دستاوردهایی «عاجل»، به صورت سازماندهی زنان برای رسیدن به خواسته هایی بی آنکه مستقیماً تحول روابط میان دو جنس را نشانه برود (مثلاً، سازماندهی زنان برای [چانهزنی برای] تأمین آب یک روستا). در کشورهایی که دولتهای نظامی و خشنی داشتند (مثل دولتهای سابق برزیل، آرژانتین و ترکیه)، اختلاف فمینیستها بر سر این بودکه آیا مصلحت است که برای رسیدن به هدفهای زنان با دولت همکاری کر د یا خیر. در بسیاری از کشورها، آنچه زنان و گروههای ایشان را از هم جدا میکند، مذهب، قومیت، وابستگیهای سیاسی، سرسپردگی

<sup>1.</sup> motherist

نسبت به یک رهبر یا یک تشکل، طبقهٔ اجتماعی و وضعیت ساختاری است (Nelson and Chowdhury, 1993).

گئورگ زیمل ( 1955 [1908]) زمانی خاطرنشان کردکه شباهت، غالباً خصومت به همراه می آورد، و این فکر را برانگیخت که هر جنبش فراگیری تمایل به شکافتن و تقسیمشدن به گروههای کوچک تر متخاصم دارد. به نظر می رسد که این تمایل در جنبش فمینیسم، نسبت به سایر جنبشهای ترقی خواهانهٔ گذشته، کمتر بوده است، شاید به این دلیل که فمینیستها برای صداهایی که تجربههای خود را بازمی گویند، اهمیت زیادی قائلند. از آنجاکه بسیاری از پیشرفتهای تفکر فمینیستی از صحبتهای جمعی زنان با یکدیگر و تلاش برای معناکردن تجربیاتشان ناشی شده است، تفاوت آن تجربهها، بیش از هر جنبش دیگری خوراک تفکر محسوب شده نه حملهای بر موضع گیری های سفت و سخت گذشته. برخی از بهترین پژوهشهای فمینیستی بر روی جنبشهای ضدفمینیستی، نتیجهٔ تمایلی صادقانه برای درک دیدگاههای ضد فمینیستها به عنوان زن، بوده است (به عنوان مثال Luker, 1978). امروزه، در ایالات متحده، وابستگی به جریان «فمینیسم» همان اندازه محترم است که وابستگی به هر یک از احزاب عمدهٔ سیاسی کشور. در یک تحقیق در سال ۱۹۸۹ که بیانگر نظرات کل مردم امریکا بود، تقریباً یکسوم زنان به سؤال «آیا خود را فمینیست می دانید؟» جواب مثبت دادند. تنها کمی بیش تر از این تعداد به سؤال «آیا خود را جمهوری خواه می دانید؟» و سؤال «آیا خود را دموكرات مي دانيد؟» جواب مثبت دادند (Mansbridge and Tate, 1992). لازمهٔ این موقعیت سیاسی، تعریفی موسّع از فمینیسم است با محوریت هدف واحدِ برابری میان زن و مرد. معنای فمینیسم در فلسفهٔ سیاسی نیز تقریباً به همان اندازه موسع است.

<sup>1.</sup> George Simmel

نیروی محرکهٔ فلسفهٔ سیاسی و علوم اجتماعی فمینیستی را این سه پرسش اساسی تشکیل می دهند: «سلطهٔ مردانه چگونه پیدا شد؟» «چرا چنین فراگیر پذیرفته شد؟» و «عواقب آن چه بود؟» چگونه مردان، تا همین اواخر، توانستند با ظاهری مشروع و برحق، تقریباً در تمام تمدنها، قبایل و کشورهای روی زمین، زنان را از عرصههای رسمی سیاسی برکنار نگه دارند؟ تأثیر این واقعیت تاریخی بر زنان، روابط انسانی، فلسفه و سیاست چیست؟

بدون شک، اگر از معدود استثناها (مثل به قدرت رسیدن زنان به طور موروثی در خانواده های سلطنتی) بگذریم، فهمهای جمعی آی که طرد زنان از عرصه های سیاسی را در تمام جهان موجه جلوه داده اند، قدرتی فوق العاده داشته اند. همین فهم ها، که هنوز نیروی شان به طور کامل برای ما آشکار نشده، به تأثیر پنهان خود بر تفسیر ما از واقعیت، به ویژه واقعیت سیاسی، ادامه می دهند. از آن جایی که فکر هیچکس نمی تواند کاملاً عاری از این فهم ها باشد، فلسفهٔ سیاسی فمینیستی وظیفهٔ اصلی خود را آشکار کردن این فهم ها و کشاندن آن ها به زیر ذره بین بر رسی آگاهانهٔ جمعی، قرار داده است.

نمونههای متعدد نقد فمینیستی نشان می دهد که تا چه حد پیشفرضهای متفکران سیاسی غرب دربارهٔ جنسیت بنیادهای فکری ایشان را تحت تأثیر قرار داده است، و شناخت و بررسی این پیشفرضها می تواند برملاکنندهٔ ارتباطی نزدیک و مسئله دار باشد میان امور نجات بخش و آن چه امروز برای زنان، و برای مردان، زیانبار است.

به عنوان نمونهای از نقد فمینیستی، زمانی را در نظر بگیرید که فلسفهٔ سیاسی به عنوان شاخهای مجزا از فلسفهٔ غرب، پدید آمد؛ هنگامی که ارسطو

<sup>2.</sup> collective understanding

«دولت شهر» را عالی ترین، بر ترین و کامل ترین شکل همزیستی و ار تباط انسانها نامید و برای آن راهبری به سوی نیک ترین و والا ترین نوع حیات را قائل شد، همزمان، و مبتنی بر آن، «خانه» را «دیگری» خواند. از آن پس فلسفهٔ سیاسی، که «امر سیاسی» را وسیلهٔ رسیدن به اوج رشد بشری می دانست، به باز تعریف امر سیاسی در تقابل آشکار با عرصهٔ فعالیت زنان ادامه داد. برداشتی از «امر سیاسی» که آن را هم «خیر مطلق» و هم «نه خانه / نه ـزن» می پنداشت، حتی تا مدتها بعد از این که مردم این نظر ارسطو را که زنان به طور طبیعی از مردان پست ترند، کنّار گذاشتند، مانع مداخلهٔ زنان در امور سیاسی شد.

به عنوان نمونهای دیگر، این جملهٔ آغازین مشهور کتاب روسو، قرارداد اجتماعی<sup>2</sup>، را در نظر بگیرید: «انسان آزاد زاده می شود، اما همه جا در بند است.» تجربیات زنان آن چنان که در قالب تفکر فمینیستی بیان شده، نشان می دهد که این جمله از بیخ و بن مهمل است. انسانها از مادران و پدرانی زاده شده اند، و همان طور که فرزندان به لحاظ جسمی نمی توانند روی پای خود و مستقل زندگی کنند، والدین نیز به لحاظ اخلاقی نمی توانند فرزندان شان را رها کنند (برخلاف خود روسو که کودکانش را رها کرد). از لحظهٔ تولد، بندهایی به پای هر دو طرف می پیچد.

نمونهای دیگر را می توان در هدف دیرپای روسو جست، که قرائت فمینیستها از آن چنین است: انسانها باید در ضمن رشد خویش، همراه دیگران و از طریق آنها، قوانینی را برای خود مقرر کنند که پابندشان کنند. برای تحقق این هدف فمینیستها می توانند ایده های روسو در مورد رشد انسان و تجربه های تلخ خودش از قبول سلطه را، با دقت، وام بگیرند، ولی

<sup>1.</sup> polis

<sup>2.</sup> other

<sup>3.</sup> political

<sup>4.</sup> supreme good

<sup>5.</sup> not-household/not-women

<sup>6.</sup> Social Contract

باید با دقتی بیش تر متوجه این نکته باشند که نزد او «اراده» معمولاً با «قدرت» درهم تنیده است. در امیل ۱، که اولین متن آموزش پیشرفته است و کتابی است که جنبش رمانتیک با آن آغاز شد، روسو امیل جوان را به صداقت فطری، احترام خالصانه به فضایل فطری، و یافتن ظرفیتی برای پابندکردن خویش به قانون، رهنمون شد. به سوفی جوان نیز آموخت که همسر امیل باشد، یعنی از او اطاعت كند. روسو، كه يك مساوات طلب تندرو بود، در اين اثر پیش ـرمانتیکی خود ایدهای نسبتاً جدید را مطرح کرد، و آن اینکه عمل جنسی، باید با «رضایت» ۲ زن صورت گیرد. اما صاحب قدرت (مرد) چگونه مى تواند اين رضايت را تشخيص دهد؟ سوفى بايد تعليم ببيند كه وقتى منظورش «بله» است، یک «نه»ی محجوبانه بگوید، و امیل نیز باید تعلیم ببیند که پاسخ او را نه از کلماتش، بلکه از حرکات بدنش بشنود. روسو بر این اساس که طبیعت به زنان قدرت کافی برای مقاومت در برابر آنچه میل ندارند، داده است، نتیجه می گیر د که در شرایط عادی، هرگز تجاوز «واقعی» ممکن نیست. روسو در این جانیز همانند بخشهای دیگری از فلسفهاش، «رضایت آشکار» را كماهميت تر از «خواست پنهاني» مي بيند كه در اين مورد البته، نه خود زنان، بلکه مرداناند که آن را تعبیر میکنند (Pateman, 1989).

باز، می توان انتقادهای تند و تکاندهندهٔ روسو را به محافل درباری و مهمانی های اشرافی، مورد توجه قرار داد. امروزه درمی یابیم که هدف مشخص آن انتقادها زنان بوده اند. سخنان او اعتبار زنانی را که علی رغم ممنوعیت نقشهای رسمی سیاسی برای ایشان، به پشتوانهٔ اصالت طبقاتی و نیروی هوش و استعداد شخصی و مهارتهای سیاسی، تفکر و عملکرد جمعی را در پاریس و ورسای تحت تأثیر قرار می دادند، خدشه دار کرد. جای این زنان را «مادران جمهوری خواه» روسویی پس از انقلاب گرفتند، که به

<sup>1.</sup> Emile

جای آلوده کردن صحنه های اجتماعی، در خانه می ماندند تا پسران خود را با فضایل و ارزشهای جمهوری بار بیاورند. به نظر می رسد در دسیسه چینی ها و باندبازی هایی که روسو آن ها را تقبیح می کند، جنسیت به طور مشخصی نقش داشته است (تا آن جا که حتی می گوید بهتر است تصمیم گیری دربارهٔ جمع در شرایطی گرفته شود که شهروندان هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند) جمع در شرایطی گرفته شود که شهروندان هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند) (Landes, 1988; Manin, 1987).

كانت نيز هنگام پر داختن به نظريهٔ اخلاقي مي گويد فقط تكليفي 'كه عقل ٢ را پشتوانهٔ خود داشته باشد، دارای «ارزش اخلاقی حقیقی» است. امروزه درمی یابیم که شالوده این اعتقاد را زنستیزیای تشکیل می دهد که شکلگیری دوگانگیهایی ۳ چون «عقل / احساس» و «مرد / زن» (و بهطور ضمنی عمومی / خصوصی) را سهولت و سرعت بخشیده است. کانت می گفت که «شفقت و همدلی با دیگران چنان در روان و خاطر برخی افراد گره خورده است که... از گستراندن شادی و نشاط در اطراف خود لذت مى برند... اما اعمال و رفتار آنها، هرچند دليذير، شايسته و قابل تقدير و تشويق است، اما نبايد آن را "معتبر" شمر د» (15-15 با 1949, pp. 15-16). كانت، پیش از این گفته بود که زنان «از شرارت پرهیز میکنند، نه به خاطر آنکه نادرست است... بلکه به این خاطر که خوشایند نیست... آنها بر اساس تكليف، وظيفه و تعهد كارى را انجام نمى دهند! ... تنها به اين دليل كارى را انجام مى دهند كه از آن لذت مى برند ... من فكر نمى كنم كه جنس لطيف بتواند هیچ ضابطهای بیذیرد» (81 (1763). رمزگذاری جنسیتی ۴ بر گروههای واژهای، چون تکلیف/تعهد/عقل در مقابل شفقت/میل/ احساس، راه به فهمی فلسفی برد که سرچشمههای عمل اخلاقی را دو قسمت کرد، یکی را دارای «ارزش اخلاقی حقیقی» شمرد و دیگری را فاقد

<sup>1.</sup> duty

<sup>2.</sup> reason

<sup>3.</sup> dichotomies

<sup>4.</sup> gender-coding

ارزش و اعتبار (دربارهٔ کانت و هگل ر.ک. بــه: ,Gould, 1976, p. 18; Blum, ارزش و اعتبار (دربارهٔ کانت و هگل ر.ک. بــه: ,1982; Grimshaw, 1986, pp. 42-4; Lloyd, 1983

جان استوارت میل بیش از هر کس دیگری در دوران خود از محدودیتهای عظیم و زیانباری که برای آزادی زنان و برای تحولِ خودبه خود روابط جاافتاده میان مردان و زنان وجود داشت آگاه بود. او طبیعی بودن تفاوتهای میان مردان و زنان را زیر سؤال برد به گونهای که برای طبیعی بودن تفاوتهای میان مردان و زنان را زیر سؤال برد به گونهای که برای آن زمان بسیار تندروانه محسوب می شد. میل در یکی از کتابهایش از دموکراسی دفاع کرد بر این اساس که مشارکت در امور جمعی باعث رشد شخصیت افراد و در نتیجه جامعه می شود، درحالی که در کتاب دیگرش فرض می گیرد که زنان خودشان آزادانه، زندگی خانگی را، که مشارکت اجتماعی در آن به شدت محدود است، به زندگی اجتماعی ترجیح خواهند داد. هرچند تأمل بر روی مفهوم دموکراسی او را به سمتی برد که از حق رأی زنان حمایت کند، و تأمل بر روی مفهوم آزادی وادارش کرد که موانعی که زنان حمایت این بینشها و تأملات را چنان تلفیق کند که متوجه شود روابطی که او سنتهای اجتماعی بیش پای توسعه می گذاشتند، ببیند، اما حتی او هم نتوانست این بینشها و تأملات را چنان تلفیق کند که متوجه شود روابطی که او اساساً خصوصی معرفی کرده، می تواند عمیقاً زندگی سیاسی را تحت تأثیر اساساً خصوصی معرفی کرده، می تواند عمیقاً زندگی سیاسی را تحت تأثیر وادار دهد (Pateman, 1988; 1989).

نمونهٔ دیگر تصویری است که جان راولز ۲ ارائه می دهد: اجتماعی که پیوند

<sup>1.</sup> John Stuart Mill

۷. John Rawls (۱۹۲۱-۲۰۰۲)، دستاورد جان راولز، برجسته ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم، ارائهٔ قرائتی تازه از لیبرالیسم است. او در کتابی به عنوان نظریهٔ عدالت و مقالات دیگر، نگرش اخلاقی و بسیاری ابعاد ساختارهای سیاسی جوامع لیبرال دموکرات معاصر در غرب را تحت تأثیر باورهای «نفعانگارانه» می داند و تلاش می کند با ارائهٔ مبانی فلسفی و اخلاقی جدید در حوزهٔ تفکر اجتماعی و فرهنگ سیاسی غرب، به سلطهٔ فرهنگی و اخلاقی نفع انگارانه به عنوان مبنای اخلاقی و فلسفی حاکم بر جوامع غربی خاتمه دهد. به این ترتیب، لیبرالیسم راولزی و تصویر وی از عدالت اجتماعی و ساختار جامعهٔ مطلوب به این ترتیب، لیبرالیسم راولزی و تصویر وی از عدالت اجتماعی و ساختار جامعهٔ مطلوب به

میان اعضایش را اصول عمومیِ عدالت برقرار میکند، و وقتی محقق می شود که اعضایش افرادی آزاد و برابر، همگی عاقل و به دنبال نفع شخصی خویش باشند، و هیچگونه جزئیاتی راجع به خودشان ندانند. راولز سرانجام متوجه شد که چنین جامعهای مبتنی بر خانوادههایی باشد که برای اعضای خود مبنای عاطفی برای همدردی با دیگران فراهم بیاورد و تجربه روزمرهٔ عدالت در خانواده را به آنها بچشاند. با این حال، راولز از اعتماد فلسفی سنتی خود بر طرفی که در دوگانگی جنسیتی، به «عقلانی» و «عصوصی» [در مقابل «احساسی» و «خصوصی»] اختصاص دارد، دست نمی کشد (Okin, 1989).

نمونهٔ دیگر، دیدگاه نوزیک در مقابلِ دیدگاه راولز است. عدالت نزد راولز، مبتنی است بر افرادی که خیر یا داشته ای را در اجتماع تولید می کنند نه بر افرادی که از آن منتفع می شوند، یا بر آن چه همهٔ گروه ها، در حالتی که ندانند چه کسی چه چیزی نصیب خواهد برد، بر آن توافق کنند. اما عدالت نزد نوزیک، مبتنی بر این پیشفرض است که ما مالک آن چیزی که تولید می کنیم هستیم. در این حال، در نظر فمینیستها، زنان، که زاییدن و پروردن بچهها را به عهده دارند، چیزی را تولید می کنند که هرگز انتظار ندارند مالکش شوند،

جای تکیه بر اصل نفع و نگرش اخلاقی ـ فلسفی نفع انگاری بر تصویری از عدالت که نظریهٔ «عدالت به مثابه انصاف» معرف آن است، تکیه می زند. راولز با رویکرد نفع انگاران در ایجاد تصوری از سعادت برای تمام انواع بشر مخالف است. آنان اعمال، قوانین و نهادها را بر این اساس که در راستای سعادت تمام انواع بشر باشد، ارزیابی کرده، و رویکردی کمالگرا و غایتگرا در اخلاق دارند. به نظر راولز، مشکل نفع انگاران این است که در نظر نمی گیرند که امور معمولاً به نفع برخی و به ضرر برخی دیگر است. و سعادتی که نصیب بشر می شود، باید با برقراری تعادل میان آثار بد بر روی گروهی، و آثار خوب بر روی گروه دیگر، سنجیده شود. راولز به دنبال نظریه ای اخلاقی است که بر هیچ پیش فرض و تعریف پیشینی از خیر و سعادت و کمال بشر استوار نباشد و در همین راستا رویکردی قراردادگرایانه را پیشنهاد میکند (ر.ک. به: واعظی، احمد، «نارسایی قرائت اخلاقی راولز از لیبرالیسم»، علوم سیاسی، میکند (ر.ک. به: واعظی، احمد، «نارسایی قرائت اخلاقی راولز از لیبرالیسم»، علوم سیاسی، میکند شمارهٔ ۲۶، تابستان ۸۳).

بنابراین پوچی پیشفرض نوزیک را رو میکنند، چنان که در مورد روسو. در ساختار اجتماعی پیچیدهٔ «مالکیت»، تولید فقط یکی از عوامل است.

تضاد و تقابلِ شدید و مداوم تقویت شونده میان عرصه های خانگی و عمومی، که اخلاق و سیاست را صرفاً در عرصه های عمومی و مردانه تعریف می کند، هم برای زنان خطرناک است و هم برای کل جامعه. اگر بخواهیم سیاستی داشته باشیم که از تمام منابع مفهومی و تجربی موجودمان بهره گرفته باشد، نمی توانیم عرصهٔ خانه را از آن جدا کنیم.

#### «شخصي، سياسي است»

به چالشکشیدن دوگانگی سنتی عمومی ا خصوصی، به معنای نادیده گرفتن تمام تفاوتهای میان عرصههای خصوصی و عمومی نیست. هنگامی که زنی اولین بار جملهٔ «شخصی، سیاسی» است را ادا کرد، صدها هزار نفر دیگر با او هم صدا شدند، زیرا حس کردند آنچه قبلاً مسئلهٔ شخصی، خانوادگی و خصوصی خود می دانستند، در واقع مسئلهای مشترک، عمومی و اساسی بوده است؛ اگر «شخصی» و «سیاسی» در جملهٔ فوق دقیقاً به یک معنا بودند، دریافت تازهٔ زنان، قوت خود را از دست می داد.

اعتراض به دوپارگی عمومی / خصوصی، معنی اش این نیست که اختلاف معنی این دو کلمه نفی شود یا از ارزش امر خصوصی کاسته شود، و یا همهٔ رفتارها به یکسان تابع اعمال دولتی دانسته شود. به این معنی هم نیست که فشار مشروع فراید نده ای که ضمن گذر از عرصه های خصوصی به تصمیم گیری های جمعی بر انسان وارد می شود تا خیر و صلاح همگان رعایت شود، فراموش شود، یا گفته شود فضیلت های مختص زندگی خصوصی، مثل مادری، درست همانند فضیلت های عرصه هایی هستند که به افرادی نسبتا بیگانه مربوط می شود. بلکه معنی این اعتراض این است که هر عملی را بالقوه انباشته از معنایی اجتماعی ببینیم؛ این است که بدانیم قدرت، که مهم ترین

بخش سیاست را تشکیل می دهد، به شکل کوچک ترین رفتارهای سلطه آمیز، در نزدیک ترین روابط انسانی رخنه میکند و از همان جا آغاز می شود؛ و بالاخره این است که بدانیم منطقی که بیش تر باورهای عمومی را شکل مىدهد آنقدر همگانى نيست كه تحت تأثير ينداشتهها، دلالتهاى عاطفى، و الگوهای زبانیای که در خصوصی ترین روابط شکل می گیرد، قرار نگیرد.

به چالشکشیدن دوگانگی عمومی / خصوصی به معنی پافشاری بسر این نکته است که مسائل شخصی و خانوادگی بی اهمیت نیست و نباید از بحثهای جمعی برکنار بماند. به این معنی است که هرآنچه در خانه، یا حتی اتاق خواب میان مرد و زنی میگذرد، از مجالس قانونگذاری و میدانهای جنگ يديد آمده و به نوبهٔ خود آنها را يديد مي آورد.

در این جا با یک رابطهٔ علت و معلولی دوطرفه سروکار داریم. خودِ وجود عرصهای به عنوان خانوادگی، دامنه و محدودهٔ تعریف شده برای آن، و نوع کارهایی که در آن مقبول و پذیرفته است، حاصل تصمیماتی است که به گونهای رسمی یا غیررسمی در عرصهٔ عمومی، مجالس قانونگذاری، دادگاهها، ادارات، مطبوعات یا رسانههای دیداری مشنیداری گرفته شده است. تصمیمگیری های عمومی، نابرابری های خانوادگی را پدید می آورد. در مقابل، اعمال خانوادگی نیز نابرابری قدرت در عرصهٔ عمومی را پدید می آورد. شخصیت اولیهٔ سیاسی کسانی که تصمیم گیری های رسمی سیاسی را بر عهده دارند نیز، از رأی دهندگان گرفته تا قانونگذاران، در محیط خانه و روابط خصوصی نزدیک، شکل میگیرد. تقسیم کار در خانه، که نگهداری از کودکان را وظیفهٔ مادر می شمارد، زیربنای نابرابری های عمومی زنان با مردان را تشكيل مي دهد. و اعمال عاشقانه دگرجنس خواهانه، الگوهاي سلطه را در خود نهفته دارند (دربارهٔ تمایز عمومی / خصوصی ر.ک. به: Elshtain, 1981; Dietz, .1985; Benhabib, 1988; Young, 1987; MacKinnon, 1989:120; Okin, 1989)

فمینیستها، ضمن شکافتن مرزهای سیاسی سنتی و وسعت بخشیدن به

قلمروی سیاست، با گروههای دیگر همپیمان می شوند. به عنوان مثال، آنها با برخی از اقتصاددانان دموکرات که معتقدند تصمیماتی که داخل محیطهای کار و شرکتها گرفته می شود سیاسی است، یا با دانشمندان علوم سیاسی تطبیقی که مقاومتهای غیررسمی در مقابل قدرت نهادینه را «سیاسی» می دانند، همپیمان شدهاند. متفکران مارکسیست بر این باورند که مرزهای میان عرصههای عمومی و خصوصی، و قوانینی که مدام آنها را تقویت می کند، بیش تر به نفع سرمایه است تا نیروی کار. متفکران فمینیست نیز نشان دادهاند که مرزهای مشابه، و قوانین تقویتکنندهٔ آنها، بیش تر به نفع مردان است تا زنان.

#### بازنگری مفاهیم

دیدگاههای زنان در عرصههای خانوادگی، توسط تفکر فمینیستی به گفتمانهای سیاسی غرب راه یافته است. دو تا از این دیدگاهها، که تنشهایی نیز با یکدیگر دارند، نقش اساسی در تغییر شکل و پیریزی مجدد مفاهیم لیبرال سیاسی غرب ایفا کردهاند. دیدگاه اول بر تجربهٔ خانوادگی استوار است، و این فرضِ محوریِ نظریهٔ سیاسی لیبرال را که فرد اساساً جدا از دیگران و در تعارض با آنان است، به چالش میکشد. دیدگاه دوم، بر تجربهٔ سلطهٔ جنسی بنا شده و نشان میدهد که سلطهٔ اقتصادی و سیاسی در خصوصی ترین روابط جنسی ریشه دارد.

#### وابستگی'

از همان دورههای آغازین جنبش فمینیستی، بسیاری از زنان حاضر نبودند به خاطر مطالبهٔ برابری کامل، از فضیلتهای خاصی که مردان در طول تاریخ

<sup>1.</sup> connection

سنت غرب به آنان داده بودند، دست بکشند. در عوض، آنان به دوگانگیها بر اساس جنسیت اعتراض میکردند، و از مردان میخواستند که فضیلتهای «زنانه» را نیز در کنار فضیلتهای «مردانه» در شخصیت فردی و آرمانهای سیاسی خود واردکنند و بپذیرند.

در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ متفکران روانشناس فیمینیست، ریشهٔ برخی از فضیلتهایی را که بهطور سنتی به زنان نسبت داده می شد، در تجربههای سالهای آغازین کودکی یافتند. نانسی چودورو ا در اثری (1978) نوشت «پرهیز از وابستگی در مردان» به این دلیل است که کودکِ پسر نیاز دارد که با فرقگذاری میان خود و مادرش، هویتی میجزا در مقابل مادرش بیابد؛ درحالی که کودک دختر هرگز این نیاز را به این میزان تجربه نمی کند و وابستگی زنان نیز از همین جا نشأت می گیرد. کارول گیلیگان در بررسیهای وابستگی زنان نیز از همین جا نشأت می گیرد کارول گیلیگان در بررسیهای خود در زمینهٔ روانشناسی رشد اخلاقی از تحلیلهای چودورو بسیار کمک گیرفت و خود نوشت: «میذکربودن مشخصهاش فرقداشتن است و مؤنث بودن مشخصهاش وابستگی و پیوند؛ به همین دلیل هویت جنسیتی مؤنث بودن مشخصهاش وابستگی و پیوند؛ به همین دلیل هویت جنسیتی مردان معمولاً در ارتباطها دچار مشکل می شوند و زنان معمولاً تفرد را برنمی تابند» (Gilligan: 8).

بررسی های تجربی گیلیگان از واکنشهای زنان نسبت به تردیدهای اخلاقی نشان می دهد که زنان امریکایی تحصیل کرده بیشتر می خواهند خود را در «بافتی از روابط انسانی» ببینند و برخلاف مردان تحصیل کرده، در برخورد با مسائل اخلاقی کمتر به «حقوق» توجه دارند. برخلاف آنچه از اثر لارنس کولبرگ<sup>۲</sup> (۱۹۸۱) برمی آید، این زنان از رشد اخلاقی پایین تری برخوردار نیستند، بلکه همراه با تعدادی از مردان، رویکردی متفاوت نسبت

<sup>1.</sup> Nancy Chodorow

<sup>2.</sup> differentianting

<sup>3.</sup> Carol Gilligan

<sup>4.</sup> Lawrence Kohlberg

به اخلاق برگزیدهاند، رویکر دی که به جای حقوق، به حفظ و گسترش روابط می اندیشد. اثر اخیر گیلیگان نشان می دهد که بسیاری از افراد هر دو رویکر د را در پیش می گیرند، و بسیاری نیز می توانند مسائل را از دیدگاه دیگر هم ببینند، به خصوص هنگامی که از ایشان پرسیده شود که «آیا طور دیگری هم می شود به این مسئله نگاه کرد؟». از لحاظ مفهومی، رویکرد متمایل به «حقوق» و رویکرد متمایل به «ارتباط» در دو نقطهٔ متقابل و متضاد قرار ندارند. (Flanagan and Jackson, 1987; Sher, 1987, Okin, 1990; Toronto, 1987) یافته های گیلیگان و شاگر دانش (۱۹۸۸) مبتنی بر این که جهت گیری های اخلاقي ممكن است بر اساس جنسيت افراد فرق كند عمدتاً، و شايد فقط، در گروههایی از جامعهٔ امریکایی که از تحصیلات بسیار بالا برخوردار بودهاند، مشاهده شده است. همین جهتگیریها ممکن است در صحبتهای مردم راجع به تصورشان از نقشهای سنتی زنان نیز قویاً مشاهده شود. محققان، در بررسی های مربوط به احساس همدلی ، که هم چودورو و هم گیلیگان آن را با تمایل عمیقتر زنان به ارتباط، پیوند می دهند، دریافته اند که در موقعیت هایی كه ممكن است احساسات به غليان درآيند هيچ تفاوت فيزيولوژيكي ميان زنان و مردان وجود ندارد (مثلاً تعداد ضربان قلب هنگام شنیدن گریهٔ نوزاد برای هر دو جنس یکسان است)، اما همین بررسی نشان می دهد که هرچه فرد مورد مطالعه بیشتر واقف باشد که احساساتش دارد اندازه گرفته می شود، هرچه مسنتر باشد و هرچه بیشتر به الگوهای جنسیتی وابسته باشد، رابطهٔ میان جنسیت و احساس همدلی، قوی تر می شود (Eisenberg and Lennon, 1983). بررسی های مربوط به «وابستگی» نیز احتمالاً در کل از چنین الگويم, تبعيت خواهند كرد.

گرچه این بررسی ها ممکن است هیچ تفاوت بزرگی را میان رفتارهای

<sup>1.</sup> relationship

<sup>2.</sup> empathy

واقعی یا حتی رویکردهای هنجاریِ اغلب زنان و مردان، حتی در جامعهٔ امریکا، اثبات نکند، اما ما را متوجه عمق دوگانگی مفاهیم جدایی و وابستگی بر اساس رمزیر دازیهای جنسیتی در آن جامعه میکند. محققانی کمه نمی توانند آرای گیلیگان را عیناً تکرار کنند، باز در شیوههای رمزگذاری بیش تر امریکایی ها بر روی هر یک از دو رویکرد یادشده، تفاوتهایی می یابند، به این ترتیب که می گویند، هم مردان و هم زنان رویکرد «مراقبتی» و «ارتباطگرا»ی گیلیگان را بیش تر زنانه، و رویکرد «مطالبهٔ حقوق» را بیش تر مردانه ارزیابی میکنند. ارزیابی هایی از این دست با رمزگذاری های «عاطفی» برای زنان و «عقلانی» برای مردان، در کشورهای انگلیسی زبان و نیز، به میزانی کمتر، در سایر کشورهای جهان، همخوانی دارد 1982) (Williams and Best,) در امریکا، نقش جنس «مؤنث» شامل رفتارهای «درک متقابل»، «حساسیت نسبت به نیازهای دیگران» و «مهرورزی» است (Bem, 1974). همچنین اهداف اجتماعی «ایثارگری»، «توجه به دیگران» و «تمایل به یکی شدن با آنها» نیز بیش تر با خانه، و در نتیجه، بیش تر با زنان، تداعی می شود تا مردان. در نظر دانشجویان امریکایی، «مردان خانه دوست» بیشتر در جهت این اهداف قدم برمی دارند تا «زنان کارمند» (Steffen and Eagly, 1984).

فمینیستهایی که به «وابستگی» زنان و در نتیجه «تفاوت» آنان با مردان باور دارند، از فضیلتهایی که با وابستگی و پیوند نزدیک تداعی می شود، به صرف این که رمزیردازی زنانه یافتهاند، دست نمی کشند. در عوض، آنان تلاش میکنند رمزپردازی های عمیق جنسیتی در مفاهیم فلسفی را آشکار سازند و از تداعی شدن جنسیتی زنان با وابستگی و پیوند نزدیک ـ چه به عنوان مادر، دختر یا دوست زن دست آوینی سازند در جهت پیریزی مجدد مفاهیم محوری نظریهٔ دموکراسی غرب. استقلال ۱، در نظریهٔ کلاسیک لیبرال، با «کشیدن دیواری (از حقوق) میان خود و دیگران» (Nedelsky, 1989: 12) حاصل می شود. ارتباط و پیوند نزدیک الگوی متفاوتی از استقلال پیش رو می گذارد، که در آن ظرفیتهای کارکردن برای خود و پابند کردن خود به قوانین، از طریق ارتباط با دیگران تأمین می شود. در این بازنگری فمینیستی مفهوم استقلال، مرزهای خویشتنِ افراد قابل عبور و رخنه پذیر است و دیگران بخش اجتناب ناپذیری از خویشتن آدمی را تشکیل می دهند (Nedelsky, 1989).

در سنت لیبرالی، احراز تعهد و وظیفه، اختیاری است. اما، تجربهٔ مادری نشان می دهد که بسیاری از تعهدات و وظایف از پیش معین است، و جزئی از بافت محکم ارتباطهای دوسویهٔ ریشه دار را تشکیل می دهد؛ سپس با عوض شدن نیازها، ظرفیتها و اولویتها، این تعهدات مورد بحث و مذاکره قرار می گیرند تا امکان جدایی فراهم گردد ((Mansbridge, 1993).

به همین ترتیب در سنت لیبرالی، آزادی منفی ازلی است و از آغاز به انسان وجود دارد. در لیبرالیسم، رابطهٔ متقابل با نفی و فقدان مانعی برای حرکت، آغاز می شود، و بر فرایندهایی مانند قرارداد تکیه دارد که از جدایی، پیوند می آفریند و در همان حال حتی المقدور استقلال ارزشمند اولیه را نیز حفظ می نماید. تجربهٔ مادری، از پیوند آغاز می شود و بر فرایندهایی مانند رشد شخصی و گذرکردن از آن تکیه دارد، که از پیوند، آزادی منفی می آفریند، درحالی که حتی المقدور پیوند ارزشمند اولیه را نیز حفظ می کند (Hirschmann, 1989; Held, 1990; Benhabib, 1989).

<sup>1.</sup> autonomy

بیرونی خلاصه میشود \_ یا به عبارتی، در فقدان مزاحمت و عدم دخالت افراد دیگر در تصمیمگیری و اعمال اراده. \_ م.

<sup>3.</sup> interaction

<sup>4.</sup> contract

در سنت لیبرالی، قدرت به معنی مجبورکردن دیگران به انجام کاری از طریق زور یا تهدید به مجازات است، و فرض بر این است که میان منافع، تعارض وجود دارد. فمینیستها در «موج اول» فمینیسم در ایالات متحده، با بهره گیری از تجربیات خود در خانه، تلاش کردند سیاست تشویق را به همگان معرفی کنند، که عبارت است از واداشتن دیگران به انجام دادن کاری، از طریق درخواست تعهد و همدلی و توجه دادن به منافع بلندمدت فردی (مانند Hannah Mather Crocker, in Kraditor, 1971). آنها فرض را بر این قرار دادند که در برخی مسائل، منافع مشترک وجود دارد یا می توان ایجاد کرد. در آغاز «موج دوم»، فمینیستها در بازنگری مفهوم قدرت، آن را نه به عنوان هر اهرم زور و فشار، بلکه به عنوان «انرژی، نیرو و ارتباط کارآمد» تعریف کردند (Carroll, 1972; Hartstock, 1981; 1983)

#### تسلط

جنانکه دیدیم، سنت لیبرال به ندرت توانسته تجربه های روزمرهٔ مردم در عرصهٔ خانه و خانواده را با سیاست سازگار کند. به علاوه، این سنت توانسته است برخی تجربه های عمیقاً ناساز و متعارض را از مداقه های سیاسی کاملاً دور نگاه دارد. برخی از این تعارض ها مربوط به امور جنسی اند. دگر جنس خواهی اجباری ۲، زنان را وامی دارد نیازهای خود را آنگونه تعریف کنند که خوشایند مردان باشد، و اگر از این کار سر باز زنند یا مقاومت کنند، مجازات می شوند. خود سکس یعنی راهی که به اوج لذت جنسی مرد ختم می شود. کاترین مکینون ۵ (۱۱3 :1989) بر این باور است که سلطهٔ مرد بر زن شکلی جنسی به خود گرفته، و به همین دلیل نمی توان نقش های جنسیتی را از امیال جنسی جدا کرد. او می نویسد: «امیال جنسی، جنسیتی شده اند و جنسیت، شکل

<sup>1.</sup> first wave

<sup>2.</sup> politics of persuation

<sup>3.</sup> domination

<sup>4.</sup> compulsory heterosexuality

<sup>5.</sup> Catharine MacKinnon

جنسى يافته است. مردان و زنان از شهوانى شدن سلطه و تسليم، پديد مى آيند. تفاوت مفهومي مرد / زن و تحريكات شهوي سلطه / تسليم، يكديگر را تعريف مى كنند.»

قدرت مردانه در شیوه های آشکار و پنهان خود، تقریباً تمام اشکال روابط میان مردان و زنان، حتی خصوصی ترینشان را، از جمله روابطی که در سازندگی روزمرهٔ انسان نقش دارند، تحت تأثیر قرار می دهد. پژوهشهای فمینیستی دربارهٔ قدرت مردانه از عقاید اندیشمندان متعددی تأثیر پذیرفته است؛ به عنوان مثال، از عقاید کارل مارکس ، دربارهٔ این که آرمانهای یک فرهنگ را آرمانهای طبقهٔ حاکم آن تشکیل می دهد؛ از عقاید آنتونیو گراهشی ۲ دربارهٔ مفهوم هرمونی و برتری؛ از نظرات باخراخ ۳ و باراتس ۲ دربارهٔ «نا تصمیمها» ۵، که طبق آن تفکر دربارهٔ بدیلها ۶، از برنامهٔ دستگاه فکری کنار گذاشته می شود؛ و از اظهارات میشل فوکو ۷ دربارهٔ قدرت مویین ۸، فکه در کوچک ترین رگهای سیستم رسوخ می کند. فمینیستها در تحلیلهای خود، قدرت را حتی از این هم عمیق تر می بینند، و آن را در آفرینش خویشتن خود، قدرت را حتی از این هم عمیق تر می بینند، و آن را در آفرینش خویشتن آدمی جست وجو می کنند. «در نظامی اجتماعی که فرد را در ار تباط با جنسیتش می شناسد، هیچ زنی نمی تواند از معنای زنبودن خود رهایی یابد» جنسیتش می شناسد، هیچ زنی نمی تواند از معنای زنبودن خود رهایی یابد» (MacKinnon, 1989: 38)

در ایالات متحده، فمینیستهای سیاه پوست تلاش کرده اند به دیگران بفهمانند که انسان در برساختن خویشتن خویش، هرگز از تأثیر قدرت خارجی برکنار نیست. فمینیستهای سفید پوست در آغاز موج دوم فمینیسم، دریافتند که تکههایی از خویش که در آینه می بینند، تکههایی است که توجه مردان به آنها موجب برجسته شدن شان شده، و آن چه آنها را در چشم خودشان

<sup>1.</sup> Karl Marx

<sup>2.</sup> Antonio Gramsci

<sup>3.</sup> Bachrach

<sup>4.</sup> Baratz

<sup>5.</sup> non-decisions

<sup>6.</sup> alternatives

<sup>7.</sup> Michel Foucault

<sup>8.</sup> capillary power

خوب یا بد می کند، صرفاً ارزشی است که مردان روی آنها گذاشته اند. افزون بر این، فمینیستهای سیاهیوست نشان دادهاند که در جامعهای نژادیرست، مقولات جنسیت و نژاد به طرز تفکیک نایذیری با یکدیگر گره خوردهاند. گرچه تصویر یک زانوی خوش تراش یا پایی ظریف داخل کفشی پاشنهبلند، با رنگ پوست ارتباط ندارد و ارزش آن بسته به رنگ پوست کم و زیاد نمی شود، اما بیش تر ویژگی های «زنانه» در امریکا مؤلفه های نژادی هم دارند، مانند پوست روشن، چشمان آبی و موی بور. میشل والاس اهنگام توصیف بازی هایی که در کودکی با خواهرش می کرد، می نویسد: «زنانگی نزد ما مساوى با سفيدبودن» است (Wallace, 1990: 18). بهويژه در جنوب امريكا، معنای زنانگی با یوست سفید، رنگیریدگی، ضعف و ظرافت شکننده تداعی می شود. زنان برای بازکردن در، یا بلندشدن از روی صندلی، نیاز به کمک داشتند. در مقابل، زنان سیاهپوست برده بودند و ارزش ایشان به آن بود که مثل مرد كاركنند (Carby, 1987). تصوير هايي كه زنان سياهيو ست مي بايست از خود برمی کندند \_ ننه یا دده، سلیطه یا پتیاره \_ همان تصویرهایی نبود که زنان سفیدیوست با آنها مبارزه می کردند (Collins, 1990). نویسندگان پسااستعماری، هم قبل از فمینیستها و هم قوی تر از آنان، دریافته بودند که سرکوب سياسي، شناخت انسان از خودش را تحت تأثير قرار مي دهد (Lionnet, 1989). قدرت در تجلی و نمایش خویش، حریم عمومی و خصوصی نمی شناسد. آن را در رختخواب، در خانه یا خیابان، هر جـاکـه زنـان مـورد تـجاوز قـرار می گیرند و کتک می خورند یا خرد می شوند و در سالنهای پارلمانها و مجالس، می توان دید. به همین دلیل، مقاومت در برابر این قدرت نیز در كوچكترين و خصوصي ترين كارها مشاهده مي شود.

چنانکه سیمون دوبووار<sup>۲</sup> (۱۹۸۹) خاطرنشان میکند، بزرگترین مبارزهٔ

<sup>1.</sup> Michele Wallace

<sup>2.</sup> Simone de Beauvoir

زنان باید با مقولهٔ «دیگری» باشد، که طبقهٔ مسلط برای به حاشیه راندن گروه زیرِ سلطه تعریف کرده است. فمینیستها مدتهاست دریافته اند که هنجارها و معیارها را به طور خودکار، مردان تعیین می کنند (Austin, 1932). مک کینن به نحو کامل تری این نکته را چنین شرح می دهد:

فیزیولوژی بدن مردان، ورزشها را تعریف میکند. نیازهای آنها، حوزههای پوشش بیمههای اتومبیل و درمان را تعریف میکند. هنجارهای اجتماعی موجود در زندگی نامههای آنها، شرایط اماکن کار و الگوهای موفقیت شغلی را تعریف میکند. دیدگاهها و دغدغههای آنها، کیفیت دانش پژوهی را تعریف میکند. تجربهها و مشغولیتهای آنها، کیفیت دانش پژوهی را تعریف میکند. عینیت و واقعیتی که آنها از زندگی درمی یابند، هنر را تعریف میکند. نیروی انتظامی آنها، شهروندی را تعریف میکند. حضور آنها، خانواده را تعریف میکند. ناتوانی آنها در کنارآمدن با یکدیگر جنگها و حکمرانی هایشان ـ تاریخ را تعریف میکند. شمایل شان، خدا را تعریف میکند. شمایل شان، خدا را تعریف میکند. اندام تناسلی شان، میل جنسی را تعریف میکند تعریف میکند. (1987: 1987).

در میان انگلیسی زبانان، این پیام که معیار، مرداناند و زنان دیگران (اغیار) را تشکیل می دهند، در خود زبان رمزپردازی شده است. مایکل سندل ۱، دانشمند باهمادگرا۲، می نویسد، اجتماعی که خوبشتن انسانی بر اساس آن

<sup>1.</sup> Michael Sandel

۲. باهمادگرایی یا communitarianism نظریهای است که در اواخر قرن بیستم از مجموعه نظریههای متمایز اما مربوط به هم، در مخالفت با برخی جنبههای لیبرالیسم و کاپیتالیسم، و در دفاع از مفاهیمی نظیر جامعهٔ مدنی پدید آمد. این نظریه هرچند خصومتی با لیبرالیسم در معنای معاصر امریکایی آن ندارد، اما تأکید آن به جای فرد بر جوامع و انجمنها نهاده شده است. \_م.

ساخته می شود، «با رمزگان واژگان گفتمانی مشترک و پیشینهای از ادراکها و آیینهای پنهان نشانه گذاری شده است» (3-172: 1982: 1982). چارلز تیلور می نویسد، معیارها، اهداف، رسوم و آیینهای هر جامعهای کارکردی بهمثابه «نوعی زبان» دارند، که هم مستلزم تفاهماند هم خودشان تفاهم ایجاد می کنند (1979: 1979). فمینیستها خاطرنشان می کنند که «واژگان مشترک» در میان کسانی که از آنها استفاده می کنند، خنثی نیست.

حساسیت و توجه خاص فمینیستها به اینکه ساختار جهانِ سیاست و اجتماع بر اساس دوپارگی «خویشتن» و «دیگری» شکل گرفته، سبب شده آنها دریابند که هر کلمه، در داخل مقولهای که پوشش می دهد، بر زیر مقولهٔ مسلط یا اکثریت دلالت دارد، و به این ترتیب، زیرمقولهٔ ضعیف یا اقلیت از حوزهٔ دلالت آن خارج می شود. برای مثال، کلمهٔ «انسان» از لحاظ نظری شامل زنان هم می شود، اما در عمل، معنای ضمنی و تلویحی آن و انتظاراتی که ایجاد می کند، زنان را دربرنمی گیرد. به همین ترتیب، چنانکه فمینیستهای سیاه پوست اشاره می کنند، کلمهٔ «زنان» از لحاظ نظری زنان سیاه پوست امریکایی را هم دربرمی گیرد، اما در عمل، از آنجاکه در امریکا اکثریت زنان سفیدپوست هستند، در معنای تلویحی و ضمنیای که این کلمه در آن کشور پیدا کرده است، زنان سیاهیوست جا ندارند. همچنین، عبارت «زنان سیاهپوست امریکایی» بر «زنان دگرجنس خواه سیاهپوست امریکایی» دلالت می کند و عبارت «زنان دگرجنس خواه سیاه یوست امریکایی» بر «زنان قوی بنیهٔ دگرجنسخواه سیاهپوست امریکایی» دلالت میکند. هر مقوله مصداق ۳ اکثریتی و مسلط خود را پیش چشم می آورد، و تلویحاً آنهایی را که تجربههایی متفاوت با اكثريت دارند، ناديده مي گذارد (Bartlett, 1990: 848). همهٔ ما بهناچار کلمات را به کار میبریم، و نمی توانیم گروههایی را که مداوم بهطور تلویحی

<sup>1.</sup> Charles Taylor

<sup>2.</sup> common vocabulary

<sup>3.</sup> referent

کنار گذاشته می شوند و تعدادشان به طور بالقوه می تواند بی شمار باشد، در ذهن داشته باشیم. به همین دلیل، باید همواره در یاد داشته باشیم که قدرت به تمام ارتباطها راه می یابد، و هم به سوءاستفاده های آشکار و زننده و هم به گار کسانی که تلاش می کنند با انتقاد آگاهانه چهرهٔ قدرت را نمایان سازند، توجه داشته باشیم.

کنشهای گفتاری ۱، که امکانهای سیاسی را پدید می آورند یا مانع آن می شوند، نیز جنسیتی هستند. به عنوان مثال در امریکا، زنان بیش تر از زبانی استفاده می کنند که القاکنندهٔ تردید است. مردان بیش از زنان حرف دیگران را قطع میکنند. زنان هنگامی که مردان نیز حضور دارند، چه در جمعهای خصوصی و چه در جمعهای عمومی، و به خصوص در اجتماعات عمومی دموکراتیک، کمتر از مردان حرف میزنند. حتی، زنان قانونگذار از مردان هم تراز خود کم تر حرف می زنند. به علاوه، به نظر می رسد زنان هرچه صدای خود را بلندتر كنند، بهطور خودكار از اهميت واقعى سمخن ايشان كاسته می شود. اما علی رغم این کمارزش تلقی شدن سخن زنان و کوتاه کردن سخن آنها، در سراسر جهان ضربالمثلها از زیاد حرفزدن زنان ساختهاند. به طور مثال ضرب المثلى در زبان انگليسي مي گويد: «زبان زن شمشير است. و او هرگز نمی گذارد زنگ بزند» (Lakoff, 1975; Zimmerman and West, 1975; .(Henley, 1977; Hass, 1979; Mansbridge, 1983; Epstein, 1988; Kathlene, 1990 وقتى فمينيستها سلطهٔ فراگير مردان را تشخيص دادند، اين به نوبهٔ خود موجب بازاندیشی هایی در مفاهیم لیبرالی شده است، که بعضاً با مفهوم پردازی های مجددی که از ارتباطهای نزدیک نشأت گرفته، در تقابل قرار گرفته است. به عنوان مثال، بازاندیشی مفهوم «رضایت» آ از این دیدگاه به آن معناست که رضایت را تنها هنگامی مفروض بدانیم که در شرایط ایده آل،

<sup>1.</sup> the act of speech 2. consent

قدرتی در میان نباشد. از آنجاکه قدرت هرگز غایب نیست، رضایت هرگز در عمل نمی تواند آن نقش اختیاری را که نظریهٔ لیبرال دموکراسی برای آن مقرر کرده، ایفا کند.

بازاندیشی در مفهوم «عدالت» از این دیدگاه به معنی بازاندیشی در مفهوم «عدالت» است. «بی طرفی»، پیش از بازاندیشی در آن، تجربههای گروه غالب را به عنوان معیار پذیرفته و افرادی را که تجربههایشان در آن معیار گنجانده نشده، طرد می کند یا مورد تبعیض قرار می دهد. «کلیت» بیش از بازاندیشی در آن، تفاوت را برنمی تابد و نمی پذیرد. آن مفهومی از عدالت که بازاندیشی در آن، تفاوت را برنمی تابد و نمی پذیرد. آن مفهومی از عدالت که این مسائل را از نظر دور نمی دارد، بیش از آن که بر توزیع ایده آل پافشاری کند، بر از میان بردن سلطهٔ نهادینه تأکید می کند (به Minow, 1987; Minow, 1987; Young, 1987; 1990; Friedman, 1991).

بازاندیشی در مفهوم «استقلال» از این دیدگاه به معنی رهاکردن مفهوم خویشتن «راستین»  $^{0}$  یا «اصیل»  $^{2}$ ی است که با برداشته شدن «مداخله»  $^{\vee}$  (در سنت مارکسیسم)، آشکار می شود. سنت لیبرال) یا «آگاهی کاذب»  $^{\wedge}$  (در سنت مارکسیسم)، آشکار می شود. چنان چه بپذیریم خویشتن آدمی موجودیتی برساخته و متغیر است، و تنها با زیستن در روایت خویش است که می توان آن را به عنوان سوژه و مؤلف آن روایت بازشناخت، آنگاه دیگر استقلال فردی صرفاً چیزی نخواهد بود که بتوان با جلوگیری از جامعه پذیری نامطلوب به دست اش آورد. استقلال نباید یک وضع یا حالت باشد، بلکه باید یک شیوهٔ عمل باشد، که در شبکهٔ روابط قدرتِ موجود قرار گرفته است. استقلال باید به فعلیت درآوردن توانمندی ها باشد، «گنجینه ای از مهارت های هم سنگ» که امکان انسجام شخصیتی را فراهم بیاورد، در بافتی از سطوح و انواع گوناگون قدرت مورد آزمایش قرار

<sup>1.</sup> juctice

<sup>2.</sup> impartiality

<sup>3.</sup> universality

<sup>4.</sup> distribution

<sup>5.</sup> true

<sup>6.</sup> authentic

<sup>7.</sup> interference

<sup>8.</sup> false condciousness

بگیرد، و به نوبهٔ خود امکاناتی را که دیگران به آن رسیدهاند یا میگویند که دست یافتنی است، از امتحان بگذراند (Meyers, 1989; di Stefano, 1990).

#### **اه**میت مفهوم «تفاوت» <sup>(</sup>

فمینیستها سه رویکرد در قبال مسئلهٔ تفاوتهای زنان با مردان اتخاذ کردهاند. رویکرد اول بر «شباهت» آگروه زیرسلطه باگروه مسلط تأکید دارد. این رویکرد، پنداشتهای مربوط به تفاوتهای طبیعی را، که منجر به پیدایش قلمروهای متفاوت برای زنان و مردان شده است، به چالش میکشد. اما از طرفی، تأکید آن بر شباهتهای میان مردان و زنان، هرگز به این نتیجه منجر نمی شود که تجربههای متفاوت زنان، جایگزینی برای برداشتهای مردانهٔ معیار از مفاهیم کلیدی فلسفی، فراهم میکند. رویکرد دوم، چنانکه دیدیم، «تفاوت» گروه زیرسلطه با گروه مسلط را ارج می نهد، که این خود به مفهومسازی های مجدد فمینیستی حول «پیوند» و «وابستگی» منجر شده است. رویکرد سوم، تأثیرات «سلطه» آرا بر گروه زیر سلطه مورد تأکید قرار می دهد و مفهوم پردازی های مجدد فمینیستی خود را حول «سلطه» انجام می دهد.

فلسفهٔ فمینیستی به هر سهٔ این رویکردها نیاز دارد. در سلطهٔ جنسیتی نیز همانند سایر اشکال سلطه، نفع گروه مسلط در این است که دربارهٔ تفاوتهای خود با گروه زیر سلطه مبالغه کند، ویژگی هایی را که به گروه زیر سلطه نسبت داده می شود کم ارزش جلوه دهد و آثار سلطهٔ خود را در ابهام فرو ببرد. در پاسخ به این کارها، افراد گروه زیر سلطه نیاز دارند که بر شباهت ها پا بفشارند، ارزش از دست رفتهٔ ویژگی هایی را که به خاطر تجربه های متفاوت شان به آن ها نسبت داده شده و زندگی خود ایشان دائماً اهمیت آن ها را آشکار می سازد،

<sup>1.</sup> difference

مطالبه کنند، و پرده از آثار سلطه بردارند. هر سهٔ این کارها ضروری است. اما غالباً آنها در تقابل با یکدیگر قرار میگیرند، و این، اختلافات مهمی را در تفکر فلسفی فمینیستی موجب شده است.

#### شياهت

در بیش تر فرهنگها، الگوهای رفتاری بسیار متفاوتی برای دو جنس پیش بینی شده است که موارد استثنا در آنها بسیار نادر است. به عنوان مثال، در قبایل هاساً و روالاً در اواسط قرن بیستم، دباغی پوست فقط کار مردان و شیردوشیدن فقط کار زنان بود. در همین دورهٔ زمانی در ایالات متحدهٔ امریکا، پرکردن باک بنزین اتومبیلها فقط کار مردان بود و مربی گری در مهدکودکها فقط کار زنان. استثناها بسیار نادر بود. فرهنگها کار، لباس، آیینها، زبان و طبیعت انسانی متفاوتی را برای زنان و مردان مقرر میکنند. و این به تفاوتهای دو جنس ابعاد گوناگون می دهد و آنها را وسعت و اهمیت می بخشد. از آنجاکه در تمام فرهنگها جنسیت مقولهای مهم تلقی می شود، مردم مقادیر زیادی اطلاعات را به الگوهای جنسیتی رایج وارد میکنند و از طريق همان الگوها، اطلاعات خود را در خاطر نگه ميدارند. حافظه نوشتاری ما نیز جهت دار است، زیرا (همان طور که در مورد سایر تفاوت ها در علوم انسانی می بینیم) مطبوعات، پژوهشهایی را که میان زنان و مردان تفاوت نشان مُی دهند بیش تر چاپ می کنند، تا آنهایی را که هیچ تفاوتی نشان نمى دهند (Maccoby and Jacklin, 1974; Fausto-Sterling, 1985; Epstein, 1988) نمى با این حال، هرچه شکاف میان جنسیتها بیش تر باشد، برای زنان تصور این که بخواهند امتیازاتی را که از آنِ مردان است، طلب کنند سخت تر است. بر این اساس، اندیشمندان و دانشمندان علوم اجتماعی فمینیستی باید توجه

<sup>1.</sup> Hausa

مردم را به شواهد روزافزونی جلب کنند که نشان می دهد مردان و زنان در بسیاری از ویژگیها، برخلاف تصورهایی که همواره به طور سنتی وجود داشته است، هیچ تفاوتی با هم ندارند (Maccoby and Jacklin, 1974; Hyde, 1990).

کار فمینیستی پافشاری بر شباهتها، به خاطر عدم شناخت ما از اهمیت یا میزان دقیق تفاوتهای بیولوژیکی میان زنان و مردان، پیچیده شده است. بیش تر دانشمندانِ امروز به تفاوتهای بیولوژیکی میان مردان و زنان، یا میان نژادها، دیگر آن اهمیتی را که نسلهای پیشین میدادند، نمیدهند. حالا دیگر صِرف این که میل یا غریزهای را «طبیعی» بدانیم، معنایش این نیست که خوب است یا نمی توان آن را ریشه کن کرد؛ جوامع گوناگون، برای رسیدن به آرمانهای خود، زمان و انرژی زیادی را صرف اصلاح ارضاء غرایز طبیعی، مانند اجابت مزاج در هر لحظهٔ دلبخواه، ميكنند. همچنين، اثبات اين موضوع که محیط اجتماعی بر هورمونها و مکانیسمهای بیولوژیکی مشابه آنها عميقاً تأثيرگذار است، تفوق بي قيد و شرط سابق بيولوژي را زير سؤال برده است (McClintock, 1981; Madsen, 1986). تحولات تكنولوژيک در توليد و بازتولید، امکان آن را فراهم کرده که زن و مرد بتوانند تقریباً تمام کارهایی راکه سنت به دیگری واگذارده بود، انجام دهند، به طوری که امروز، بحث كارآمدى در توليد در مقابل تقسيم كار سنتى مطرح است. و بالاخره اينكه، دهها سال تحقیقات روانشناختی، بسیاری از باورهای پیشین در مورد قابلیتها و تواناییهای مردان و زنان را بی اساس ساخته است. چنانچه ظرفیتهای بیولوژیکی زنان و مردان در مورد کارهایی چون پرورش فرزند، بهطور متوسط، متفاوت باشد، باید دید این ظرفیتها چیست، در چه شرایطی اثرگذار است، و چگونه می توان آنها را مستقیماً، بدون دخالت دادن جنسیت در مقام نمایندهٔ آنها، اندازهگیری کرد. گرچه تجربهٔ بسیاری از مردانی که بچه پرورش دادهاند، بدون اینکه آثار بد قابل توجهی در کارشان مشاهده شود، نشان مي دهد كه اين تفاوتها، اگر هم وجود داشته باشد،

احتمالاً بسیار کم است؛ با این حال، ما هنوز بهدرستی نمیدانیم که بیولوژی بهطور کامل چه اثراتی دارد، یا بهطورکلی در جهانی فمینیستی، چه تفاوتهایی میان دو جنس وجود خواهد داشت.

#### تفاوت

هنگامی که نیروهای فعال سلطه و تسلیم، تجربههای بارز یک فرهنگ را می شکافند و میان آنها شکافی عمیق پدید می آورند، بسیاری از تجربههای گرانسنگ انسانی به جانب فرودستی و تسلیم در غلتیده خوار و بی مقدار می شوند. حتی اگر بخشهای فرهنگها کاملاً جدا اما برابر باشند، اندیشهای که تنها از تجربیات انسانی یک سوی شکاف بهره می برد، از بصیرت کامل برخوردار نیست. «فمینیستهای تفاوت نگر» ۱، از تجربههای زنان از پیوندها و روابط نزدیک، آموزههای فلسفی استخراج کردهاند. آنان تلاش کردهاند که تحقیرها و خوارشماریهای سنتی شیوههای تفکر منتسب به زنان را از میان برداشته، و آبشخور اندیشهٔ مجرد را از تجربه «قلمروهای زنان» نیز بهرهمند سازند.

فمینیستهای انگلیسی زبانی که به دنبال شناخت تفاوتهای زنان با مردان هستند، به ندرت فضیلتهای زنان را به ریشههای بیولوژیک پیوند می دهند. در عوض، فمینیستهای روانشناس فرانسوی بیش ترگرایش دارند که پایهٔ نظریات شان را بر تفاوتهای جسمی بنا کنند. آنها زنان را نرم تر و سیال تر، مأنوس تر با جسم خویش و متمایل به پیوندها و روابط مشتوک می دانند. با این حال، شناخت آنها از بدن آدمی، بیش تر نمادین است تا بیولوژیک. به عنوان مثال لوس ایریگاری آ (1985a: 24ff). اندام تناسلی زن را «دو لب» توصیف می کند که شالودهٔ «زبان زنانه» و سخن گفتن (به مانند یک)

<sup>1.</sup> difference feminists

<sup>2.</sup> Luce Irigaray

<sup>3.</sup> parler femme

زن، را تشکیل می دهد؛ شیوه ای از سخنگفتن و فکرکردن که، برخلاف «نماد نرینگی» الاکان آ، دربردارندهٔ هر دو همزمان آ، کثرت، عدم محدودیت، و فعالیت در عین انفعال است. ایریگاری تفاوتهای میان زنان و مردان را تعمیق می بخشد، و می نویسد مذکر و مؤنث دو نحو آ هستند که «به لحاظ نامتعارف بودن و غرابتی که هر یک دارند، هرگز قابل تقلیل به یکدیگر نیستند» (139 (Irigaray, 1985b: 139). بر این اساس، حتی فمینیستهایی که در مورد دشواری های زنان برای پیدا کردن صدایی برای خویش در جهان مردانه، با ایریگاری موافق اند، «ذات باوری» وی را مورد حمله قرار داده اند؛ به عبارتی، آنان این تلقی را نمی پذیرند که تنها یک راه برای «زن» بودن وجود دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار، یا حتی استوار بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط بسیار بر از تبای برای خویش در بر آن است دارد و آن هم با بیولوژی بدن زنان در ار تباط برای در ار تبای در ار تبای به برای در ار تبای برای در ار تبای برای در ار تبای برای برای در ار تبای در ار تبای در ار تبای برای در ار تبای در ار تبای در ار تبای برای در ار تبای در ار تب

با این حال، رویکرد پافشاری بر تفاوت، حتی اگر بر پایهای بیولوژیک استوار نباشد، برخلاف مسیری قدم برمی دارد که بر شباهت تأکید می کند. این رویکرد، از شکاف هایی که در اثر الگوهای سنتی سلطه پدید آمدهاند نشأت گرفته و با توجیه این الگوها خودبه خود در تقویت آنها گام برمی دارد.

#### سلطه

کاترین مککینون با ارجگذاشتن بر هر گونه «تفاوت» زنان با مردان، مخالف است. او بر این باور است که در جوامعی که مردان بر زنان تسلط دارند، هر گونه تفاوت، از پیش به معنای تسلط است. او مینویسد: «در جایی که تفاوت یعنی تسلط، هم چنان که در مورد جنسیت این طور است، تأیید تفاوت ها توسط زنان، به مثابه تأیید خصوصیات و ویژگی های عجز و ناتوانی است» (Mackinnon, 1989: 51).

<sup>1.</sup> phallus

<sup>2.</sup> Lacan

<sup>3.</sup> both-at-once

<sup>4.</sup> syntax

<sup>5.</sup> essentialism

تأیید ویژگی هایی که در طی نسل ها با عجز گره خورده اند و خود غالباً از عجز نشأت گرفته اند، خطرات آشکاری دارد. انس بیش تر زنان با روابط صمیمانه، عمدتاً نتیجهٔ محرومیت آنان از روابط جمعی بیرون از خانه است. دل دادن به تشویق و ترغیب حاصل محرومیت از قدرت است. در غیاب «حقوق» این «مراقبت» است که دعوی های اخلاقی را پدید می آورد آ. «شهود» و «همدلی» حساسیتهای دفاعی کسانی است که نمی توانند ارادهٔ خود را مستقیماً اعمال کنند. دیدگاهی که «سلطه» را محور خود قرار داده است، با شناسایی این تفاوتها میان مردان و زنان و تفاوتهای بسیار دیگر، ما را از غرق بودن آنها در قدرتی سلطه جو آگاه می سازد.

فمینیستها، به هر یک از این سه دیدگاه ـ شباهت، تفاوت، سلطه ـ گرایش داشته باشند، در بحث و جدلها و اختلافاتی که میانشان هست، وظیفهای حساس دارند. آنها باید همزمان، نشان دهند که چگونه فرهنگ مسلط تفاوتهای قابل رؤیت را تعمیق و گسترش می دهد، بینشهای خاص قلمروهای زنان را بیرون بکشند (به شرطی که ریشههای انقیاد، خود بینش را زیر سؤال نبرد)، با نابرابریهایی که از تفاوتهای کنونی نشأت میگیرد مبارزه کنند و درعین حال، از خود جریان مبارزه، ابزار جدیدی استخراج کنند تا آنان را در از میان برداشتن سلطهٔ مردانه از زندگی زنان یاری رساند.

## نظریهٔ حقوقی و سیاستهای عمومی

بازتاب برخی از اختلافات میان فمینیستها را در بحثها و مشاجرههای میان نظریه پردازان حقوقی فمینیست، در عرصهٔ قوانین و سیاستهای دولتی،

<sup>1.</sup> rights 2. caring

۳. دربارهٔ دیدگاههای اخلاق مراقبت و چگونگی دعویهای اخلاقی و ارتباط آنها با حقوق،
 در مقالهٔ ویل کیملیکا، در همین کتاب، مفصلاً توضیح داده شده است. \_م.

<sup>4.</sup> intuition

می توان دید. در دههٔ ۱۹۷۰ در ایالات متحدهٔ امریکا، بیش تر حقوقدانان فمینیست معتقد بودند که قانون باید جنسیت را کاملاً نادیده بگیرد، و هیچ تفاوتی میان دو جنس قائل نشود. به عنوان مثال، طرفداران این «برابری رسمی» هنوز هم با مرخصی دولتی برای زنان در زمان بارداری مخالفت میکنند، زیرا برای هیچ نوع ازکارافتادگی دیگری مرخصی دولتی وجود ندارد. آنان معتقدند که تمایزهای حقوقی قائل شدن میان زنان و مردان، در درازمدت برابری جنسیتی را از میان می برد، زیرا به تقویت سنت برخورد خاص با هر یک از دو جنس منجر می شود. در مقابل، نظریه پردازان «تفاوت» و «سلطه» چنین استدلال میکنند که زنان در موقعیت کنونی تاریخی، از جایگاهی متفاوت با مردان برخوردارند، و در دنیایی زندگی میکنند که امورش عمدتاً توسط مردان و به خاطر آنان می گردد؛ به همین دلیل، قانون باید نیازهایی را که شرایط متفاوت زنان بر آنها تحمیل کرده است، تشخیص باید نیازهایی را که شرایط متفاوت زنان بر آنها تحمیل کرده است، تشخیص باید نیازهایی را که شرایط متفاوت زنان بر آنها تحمیل کرده است، تشخیص باید نیازهایی را که شرایط متفاوت زنان بر آنها تحمیل کرده است، تشخیص باید نیازهایی را که شرایط متفاوت زنان بر آنها تحمیل کرده است، تشخیص باید نیازهایی را که شرایط متفاوت زنان بر آنها تحمیل کرده است، تشخیص باید نیازهای کنید (Becker, 1987; MacKinnon, 1987; 1989).

بحث میان حقوقدانان مدافع «شباهت» و «تفاوت» انعکاس دهندهٔ وضعیتی تردید آمیز است که در آن، هر گروه به گمانه زنی هایی در این باره که چه چیز در کوتاه مدت و درازمدت برای زنان بهتر است، دست می زند. حتی اگر به فرض این که رعایت تفاوت های جنسیتی توسط قانون، به نابرابری ها بر اساس جنس در احراز قدرت سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی پایان خواهد داد، تفاوت های جنسیتی را در قانون لحاظ کنیم (Rhode, 1989)، اما باز معلوم نیست که در عمل، این قوانین واقعاً به رفع آن نابرابری ها کمک بکنند یا خیر. در جامعه ای که زن بیش تر از مرد مسئول پرستاری از بچه است، حتی اگر

<sup>1.</sup> formal equality

قوانینی از لحاظ جنسیتی خنثی داشته باشیم که برای تمام انواع ناتوانی از ادامهٔ کار اجازهٔ مرخصی بدهد، و مرخصی پرستاری از بچه، هم به مرد داده شود و هم به زن، باز هم زنان بهطور متوسط روزهای بیش تری را در مرخصی خواهند گذراند تا مردان. اجازه دادن به چنین مرخصی هایی، ممکن است سبب شود که کارفرمایان در استخدام و دادن ارتقای شغلی، مردان را به زنان ترجیح دهند. در تمام جوامع، این توقع که تنها زنان باید از بچهها (و سالمندان) نگهداری کنند، آنقدر عمیق است که بعید به نظر میرسد در آیندهای نزدیک تغییری ناگهانی در معیارها رخ دهد، به گونهای که مردان داوطلبانه بخواهند مسئولیتی برابر با زنان در پرستاری از بچهها یا سالمندان بیابند و مهارتها و منش خاص آن را در خود پرورش دهند. همچنین بعید است که دولتها قوانینی تصویب کنند که هم پدر و هم مادر را ملزم بکند (نه *اینکه صرفاً اجازه بدهد*) که در اولین ماههای تولد کودک به مرخصی بروند. با وجود چنین انتظارات و توقعاتی، قوانین کشور سوئد با دادن اجازهٔ مرخصی به والدين و استخدام نيمهوقت بهطور آسان و قابل دسترس، هرچند سطح رفاه اجتماعی مادران و کودکان را به طرز قابل توجهی بالا برده، اما از سوی دیگر به تقویت الگوهای سنتی جنسیتی در آن کشور کمک کرده است .(Rosenfeld and Kalleberg, 1991)

### تفاوتها ميان زنان

هماکنون در داخل نظریهٔ فمینیستی، به موازات بحثهای حقوقی و فلسفی دربارهٔ تفاوتهای زنان با مردان، بحثهایی نیز پیرامون تفاوتهای زنان با یکدیگر وجود دارد. معمولاً با نگاهی دقیق معلوم می شود که پایهٔ ادعاهای نظریههای فمینیستی در مورد «زنان»، تنها تجربههای برخی زنان است خالباً زنانی که شرایطی شبیه خود نظریه پرداز دارند. به ویژه فمینیستهای

فرانسوی، در واکنش به شیءوارگی از انسان» در عصر روشنگری و بینشهای ذاتباورانه نسبت به «زن»، زبان و نقدی ارائه دادهاند که بر «تفاوتها» پا می فشارد. آنان تحت تأثیر پست مدرنیسم، معتقدند که مقولهٔ «زن» مثل هر کلیت دیگری نادرست و غیر منطقی است. ژولیا کریستوا می نویسد: «اعتقاد به این که مسی زن است ، به همان اندازه بیهوده و حاکی از تاریک اندیشی است که اعتقاد به این که می کسی مرد است » (1981 [1979] به این که این که کسی مرد است » (1981 [1979] به این که این که این که کسی مرد است » (1981 [1979]).

ما معتقدیم این فرض که «زنانگی یک تجربهٔ جمعی مشترک، کلی، قابل تعمیم و قابل تشخیص است» (Benhabib and Cornell, 1988: 13)، فرضی مورد چالش و تابع شرایط تاریخی است، که با تغییر دیدگاهها متحول میگردد. هماکنون، زنان از فرهنگها و موقعیتهای تاریخی گوناگون، با احتیاط دیدگاههای فمینیستی را به کار میگیرند تا ببینند تحلیلهایی که از سلطهٔ مردانه ارائه می دهد با زندگی آنها جور هست یا خیر. تحت عنوان کلی فمینیسم، آنچه برای افراد گوناگون مهم و چشمگیر می نماید، متفاوت است. قوانین و معیارها برای زنان هم جنسخواه و دگرجنسخواه، فقیر و غنی، شهری و روستایی، مسیحی و مسلمان، دارای فرزند و بدون فرزند، و تمام زنانی که در شرایط تاریخی، اجتماعی و فردی دیگری قرار دارند، به طور یکسان زیان آور نیست. این تفاوتها به تفاوتهایی در اولویت بندیهای سیاسی منجر می شود، و از آنجا که گروههای اجتماعی غالباً ناگزیرند توجه خود را بر مسائل محدودی متمرکز کنند، تفاوتها همچنین به مبارزهٔ سیاسی بر سر اولویتهای گروهی نیز منجر می گردد.

با این حال، ما حدس میزنیم که از دل این تنوع، تعریفی جهانی و کلی از فمینیسم سر برون خواهد آورد و آن رد سلطهٔ مردانه است. همچنین حدس میزنیم که مبارزه با ترتیباتی که در آنها مردان مسلطاند، در محورهای

<sup>1.</sup> reifications

<sup>2.</sup> essentialist

پیش بینی شدهٔ خاصی انجام خواهد شد، از جمله: سلطهٔ جنسی زنای با محارم، تجاوز، کتک و سایر اشکال خشونت علیه زنان؛ بیماری و مرگ، زیرا در بسیاری از جوامع زنان سقط جنین می کنند، تغذیهٔ مناسبی ندارند و مداوای پزشکی آنها از مردان کمتر است؛ قدرت در خانه، که تمام روندهای حقوقی و مقررات جامعه، که واحد خانواده را با رئیسش که اغلب مرد است می شناسند، آن را تقویت می کنند؛ فرصتهای اقتصادی نابرابر، که نه تنها شامل دسترسی حقوقی نابرابر به کار و تبعیض اجتماعی علیه زنان در تمام مشاغل است، بلکه دسترسی نابرابر به تحصیل، اعتبار و سایر منابع قدرت اقتصادی را نیز دربرمی گیرد؛ و بالاخره، فرصتهای نابرابر سیاسی، از جمله پایههای نابرابر اقتصادی و فرهنگی برای کسب قدرت و آگاهی سیاسی پایههای نابرابر اقتصادی و فرهنگی برای کسب قدرت و آگاهی سیاسی

دست کم در امریکا برخی کانالها برای مطالبهٔ برابری مشخص شده است. کاستن خشونت علیه زنان، چه از لحاظ جنسی چه از جهات دیگر، چه در خیابان چه در محیطهای خصوصی، باید در اولویت قرار گیرد. حق زنان در سرپرستی زاد و ولد خویش، باید محفوظ مانده شود و حتی گسترش یابد. و سیاستهای جامعه باید در جهتی باشد که زنان از «چرخهٔ آسیبپذیری» به در آیند. این چرخه، از قرارگرفتن مسئولیتهای بیش تر بر دوش زنان در امور مربوط به خانه از جمله مراقبت از بچهها، بیماران و سالمندان آغاز میشود. زنان به خاطر تکالیفی که در خانه به عهده دارند، در محیط کار مردسالار مورد تبعیضهای مستقیم و غیرمستقیم قرار میگیرند و از بسیاری مردسالار مورد تبعیضهای مستقیم و غیرمستقیم قرار میگیرند و از بسیاری به کاهش قدرت آنها در خانه میشود. چگونه میتوان این چرخه را شکست؟ بخشی از طریق هشیاری بیش تر نسبت به تبعیضهای مستقیم، و شکست؟ بخشی از طریق هشیاری بیش تر نسبت به تبعیضهای مستقیم، و

<sup>1.</sup> cycle of vulnerability

بخشی از طریق تجدید ساختار محیطهای کار \_ازجمله تغییر در ساعات کار و مزایا \_ برای این که با نیازهای مادران و پدران نادری که به طور برابر در پرورش فرزندان مشارکت میکنند، همخوانی بیش تری بیابد. شکستن این چرخه همچنین مستلزم کمکهای دولتی برای گسترش مهدکودکهاست. زیرا بهجز زنان، جامعه نیز در مسئولیت پرورش نسل آینده شریک است. ایجاد اصلاحاتی در قوانین خانواده و طلاق نیز سبب می شود که زنانی که زندگی با زنی دیگر را برمی گزینند، و زنانی که زندگی سنتی در خانه را برمی گزینند، از لحاظ اجتماعی و اقتصادی به خاطر گزینش خود آسیب بینند.

برخی سیاستهای دولتی به نفع تمام زنان یا لااقل اکثریت قریب به اتفاق آنهاست. برخی دیگر از این سیاستها، به نفع بعضی و به ضرر بعضی دیگر است. بسیاری از سیاستها نیز با چالش روبه رو می شود. دغدغههای فلسفی فمینیستهایی که بر «تفاوت» پا می فشارند، به سست شدن این اطمینان سیاسی می انجامد که هر اصلاحی، آشکارا برای [تمام] «زنان» خوب است.

# فمینیسم در مقام ایدئولوژی

اگر ایدئولوژی را ابزاری ساماندهنده برای فهم جهان بدانیم، ابزاری که لزوماً بر درک ما اثر میگذارد، اما لزوماً به اختیار قدرت حاکم نیست، آنگاه ممیزهٔ فمینیسم این دیدگاهش خواهد بود که «جنسیت یک معضل است: آنچه امروز شاهدیم، برابری میان دو جنس نیست» (38: MacKinnon, 1989).

لازمهٔ چنین تعریفی، آن نیست که فمینیسم لزوماً از یک ریشه، مثلاً سلطهٔ مردانهٔ موجود در روابط دگرجنس خواهانه، گرفته شده باشد. در تحلیل ما، تمایل به در کنترل خود داشتنِ اختیار تولیدمثل، خود نقش مستقلی در سلطهٔ جنسیتی بازی می کند. همچنان که احتمالاً، تمایل سادهٔ موجود قوی تر به بهره کشی از موجود ضعیف تر نیز یکی دیگر از دلایل مستقل سلطهٔ جنسیتی

است که با الگوهای تاریخی زایمان و شیردهی، یا حتی با قدرت ناشی از تفاوتهای کوچک میان مرد و زن در جثه و نیروی بدنی، تسهیل شده است. برای بیش تر فمینیستها، خیلی زود است که بخواهند یک دلیل ریشهای برای سلطهٔ جنسیتی برگزینند.

تأکید بر خصلت برساختگی و خود ساختگی اشکال سلطه، تحلیلهای فمینیستی را به پسامدرنیسم و پساساختارگرایی ارتباط می دهد. حساسیت فمینیستها در مورد قدرت و نیز دربارهٔ تقابلهای دوگانه ارتباطهایی میان آنها با فوکو و دریدا پدید می آورد. اما، برخلاف پسامدرنیسم و پساساختارگرایی، فمینیسم ریشه در سیاست دارد. فمینیسم باید خود را به معنا و مفهومی از عدالت و حقوق که در سطح جوامع متعدد فراگیر باشد پابند کند، هرچند شناخت آن از خصلتِ برساخته بودن و جانبدارانه به بودن تمام شیوههای اجرا و ادراک عدالت، آن را از این کار برحذر بدارد. فمینیسم باید به حقانیت تجربههای زنان باور داشته باشد، هرچند شناخت آن از فرآیندهای آگاهی دروغین، از این کار برحذرش بدارد. فمینیسم باید به خاطر ایجاد تحول، از طریق قوانین مشروع اِعمال فشار کند یا در آن سهیم شود، هرچند بداند که هر مجموعه روابط ثابتی منجر به عدم تعادل قدرت می شود و هر گونه اعمال زور و فشار، آزادی را از میان برمی دارد. از این جهت و از جهات دیگر، فمینیسم ضرورتاً از اندیشههای برمی دارد. از این جهت و از جهات دیگر، فمینیسم ضرورتاً از اندیشههای اصلی دریدا، فوکو و دیگر پساساختارگرایان، فاصله می گیرد.

استواربودن فمینیسم بر تجربه های زنان، این انتظار را به وجود می آورد که با جریان های فلسفی جدید، چه پیشرو و چه محافظه کار، که با تجربه گره خورده اند، دست کم تا حدی، همراه شود یا از نظریات شان وام بگیرد.

<sup>1.</sup> constructed

<sup>2.</sup>self-constructing

<sup>3.</sup> binary oppositions

<sup>4.</sup> biasd

فمینیستها هم از واکنش و هم از اقتباس بسیار می آموزند. هنگامی که الستر مکاینتایر در پژوهشهایی که در سال ۱۹۸۴ چاپ شد، نوشت که انسانها را سنتهایشان می سازد، واکنش شدید ما که پرسیدیم «سنت چه کسی ؟»، به فمینیستها آموخت که عمق جامعه پذیری انسانها تا چه حد است. در سنتهایی که مکاینتایر از آنها یاد می کند، زنها اغلب اصلا حضوری ندارند و هنگامی که هستند نیز گرگ صفت و نامادری اند رواند (Okin, 1989). با این حال فمینیستها از برخی دیدگاههای مکاینتایر نیز اقتباس کرده و آنها را وسعت بخشیده اند، مانند این که، ما خود را تا اندازه ای از طریق روایتهایی که از زندگی خود پدید می آوریم، برمی سازیم.

این وامگیریها و اقتباسها، در تلفیق با اختلافهای واقعی در تجربیات، سبب می شود که نزاعهای مولدی را در فمینیسم پیشبینی کنیم. فلسفهٔ فمینیستی نیز مانند جنبش اجتماعی فمینیسم، شاخههای بسیار دارد. حتی، برخی از اشکال فمینیسم ویژگیهایی دارند که مخالف مبارزهٔ گسترده با سلطه در تمامی اشکال خود است. برخی از نخستین رهبران جنبش حق رأی برای زنان در امریکا، و بدون شک بسیاری از پسیروان آنها، فمینیستهای نژادپرست سفیدپوست بودند، به عبارتی ترکیبی از فمینیسم با شرارتی اخلاقی، بی آنکه یکی دیگری را نفی کند.

با توجه به این که فمینیسم یک ایدئولوژی، یعنی شیوهای از دیدن و معناکردن چیزها است، انتظار می رود که با فراگیرشدن در سراسر جهان، به اشکالی درآید که با تجربهٔ غربی به آسانی قابل پیشبینی نیست. هماکنون فلسفهٔ سیاسی غرب، یکی از مهم ترین وظایف خود را رخنه در دوگانگی عمومی / خصوصی، آشکار کردن ارتباط نزدیک آن با جنسیت، و رهاکردن فلسفه و سیاست از چنگ آن، قرار داده است. فمینیستهای جوامع و

<sup>1.</sup> reaction

<sup>2.</sup> appropriation

<sup>3.</sup> Alasdair MacIntyre

<sup>4.</sup> socialization

فرهنگهای دیگر نیز ممکن است در فلسفههایی که پایهٔ سامانهای اجتماعی شان را تشکیل می دهند یا از آنها نشأت گرفته اند، خود را در چالش با دویارگی هایی چون یاکی / آلودگی، جنگ / مادری، معنویت / سبعیت، که هماكنون با جنسيت گره خوردهاند، بيابند. جنسي كردن مفاهيم مربوطهٔ سیاسی، در هر جامعهای عمیق و فراگیر است. بر عهدهٔ فلسفهٔ فمینیستی است که تأثیر این مقولات فکری بر قدرت را آشکار کند و ظرفیتهای جنسی خودآگاه و ناخودآگاه اندیشههای محوری فلسفی و سیاسی را نمایان سازد. هماكنون فمينيستها تلاش ميكنند از طريق سياستهاي عمومي، آن دسته از ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را که به سلطهٔ مردانه تداوم می بخشند، تغییر دهند. پیشروی آنان موانعی پدید می آید و روابطی کشف میشود که به نوبهٔ خود در فلسفهٔ فمینیستی اثرگذار خواهد بود. بسرهمکنش تجربه های زنان، سیاست های فمینیستی، و فلسفهٔ فمینیستی که امور شخصی را سیاسی می بیند، در رشدی مداوم، ایدئولوژی فمینیسم را پدید خواهد آور**د**.

- Arendt, H., 'Reflections on violence', Journal of International Affairs, 23 (1969), 1-35.
- Bachrach, P. and Baratz, M., 'Decisions and non-decisions: an analytic framework', American Political Science Review, 57 (1963), 632-44.
- Bartlett, K. T., 'Feminist legal methods', Harvard Law Review, 103 (1990), 829 - 88.
- Becker, M., 'Prince Charming: abstract equality', The Supreme Court Review, 5 (1987), 201-47.
- Bem, S. L., 'The measurement of psychological androgyny', Journal of Consulting and Clinical psychology, 42 (1974), 155-62.
- Benhabib, S., Critique, Norm, Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory (New York: Columbia University Press, 1986).
- \_\_\_\_\_, 'The generalized and concrete other' (1987), in Feminism as Critique, ed. S. Benhabib and D. Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).
- Berg, M., 'Luce Irigaray's "Contradictions": poststructuralism and feminism', Signs, 17 (1991), 50-70.
- Blum, L. A., 'Kant and Hegel's moral rationalism: a feminist perspective', Canadian Journal of Philosophy, 12 (1982), 287-302.
- Brennan, T., 'Introduction', in Between Feminism and Psychoanalysis, ed. Teresa Brennan (London: Routledge, 1989).
- Brown, B. A., Emerson, T. I., Falk, G. and Freedman, A. E., 'The equal rights amendment', Yale Law Journal, 80 (1971), 955-62.
- Brown, W., Manhood and Politics (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1988). Brownmiller, S., Femininity (New York: Fawcett Columbine, 1984).
- Carby, H., Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Novelist (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Carroll, B., 'Peace research: the cult of power', Journal of Conflict Resolution, 4 (1972), 585-616.
- Chodorow, N., The Reproduction of Mothering: Psychanalysis and the

- Sociology of Gender (Berkeley: University of California Press, 1978).
- \_ , 'Gender, relation and difference in psychoanalytic perspective' (1979), in Feminism and Psychoanalytic Theory (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989).
- Collins, P. H., Black Feminist Thought (London: Allen & Unwin, 1990).
- Cott, N., 'Feminist theory and feminist movements', in What is Feminism?, ed. J. Mitchell and A. Oakley (New York: Pantheon, 1986).
- de Beauvoir, S., The Second Sex (1949); (New York: Vintage Books, 1989).
- Diamond, I. and Orenstein, G. F., eds: Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism (San Francisco: Sierra Club Books, 1990).
- Dietz, M. G., 'Citizenship with a feminist face: the problem with maternal thinking', Political Theory, 13 (1985), 19-37.
- Dinnerstein, D., The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise (New York: Harper Colophon, 1977).
- di Stefano, C., 'Rethinking autonomy', paper delivered at the 1990 meeting of the American Political Science Association.
- Dworkin, A., Intercourse (New York: Free Press, 1987).
- Eagly, A. H. and Steffen, V. J., 'Gender stereotypes stem from the distribution of women and men into social roles', Journal of Personality and Social Psychology, 46 (1984), 735-54.
- Echols, A., Daring to be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).
- Eisenberg, N. and Lennon, R., 'Sex differences in empathy and related capacities', Psychological Bulletin, 94 (1983), 100-31.
- Elshtain, J. B., Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).
- Epstein, C. F., Deceptive Distinctions: Sex, Gender and the Social Order (New Haven, Conn., Yale University Press and Russell Sage Foundation, 1988).
- Fausto-Sterling, A., Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men (New York: Basic Books, 1985).
- Ferguson, K., The Feminist Case Against Bureaucracy (Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 1984).

- Fishman, P. M., 'Interaction: the work women do', Social Problems, 25 (1978), 397-406.
- Flanagan, O. and Jackson, K., 'Justice, care and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisted', *Ethics*, 97 (1987), 622-37.
- Flax, J., Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West (Berkeley: University of California Press, 1990).
- Ford, M. R. and Lowery, C. R., 'Gender differences in moral reasoning: a comparison of the use of justice and care orientations', *Journal of Personality and Social Psychology*, 50 (1986), 777-83.
- Foucault, M., 'Prison talk' (1975), in *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980).
- Friedman, M., 'The practice of partiality', Ethics, 101 (1991), 818-35.
- Fuss, D., Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference (New York: Routledge, 1989).
- Gilligan, C., In a Different Voice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
- \_\_\_\_\_ et al., Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).
- Gould, C., 'The woman question: philosophy of liberation and the liberation of philosophy', Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation, ed. C. Gould and M. W. Wartofsky (New York: G. P. Putnam's Sons, 1976), pp. 5-44.
- Griffin, S., Woman and Nature: The Roaring Inside Her (New York: Harper & Row, 1978).
- Grimshaw, J., *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).
- Gross, E., 'Philosophy, subjectivity and the body: Kristeva and Irigaray', in Feminist Challenges: Social and Political Theory, ed. C. Pateman and E. Gross (Boston, Mass.: Northeastern University Press, 1986).
- Haas. A., 'Male and female spoken language differences: stereotypes and evidence', *Psychological Bulktin*, 96 (1979), 616-26.

- Harris, A., 'Race and essentialism in legal theory', *Stanford Law Review*, 42 (1990), 581-616.
- Hartsock, N., 'Political change: two perspectives on power' (1974), in *Building Feminist Theory: Essays from Quest*, ed. C. Bunch (New York: Longman, 1981).
- , Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism (New York: Longman, 1983).
- Held. V., 'Mothering versus contract', Beyond Self-Interest, ed. J. J. Mansbridge (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 287-304.
- Henley, N., Body Politics (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977).
- Hirschmann, N. J., 'Freedom, recognition and obligation: a feminist approach to political theory', *American Political Science Review*, 83 (1989), 1227-44.
- Hoagland, S. L., Lesbian Ethics (Palo Alto: Institute of Lesbian Studies, 1988).
- Hyde, J. S., 'Meta-analysis and the psychology of gender differences', *Signs*, 16 (1990), 5-73.
- Irigaray, L., This Sex Which is Not One (1977), trans. C. Porter with C. Burke (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985a).
- , Speculum of the Other Woman (1974), trans, L. C. Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985b).
- , 'Gesture in psychoanalysis', in Between Feminism and Psychoanalysis, ed. T. Brennan (London: Routledge, 1989).
- Jaggar, A. M., Feminist Politics and Human Nature (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983).
- Kaminer, W., A Fearful Freedom: Women's Flight from Equality (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1990).
- Kant. I., Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals (1785), trans. Thomas K. Abbott (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949).
- \_\_\_\_\_, Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime (1763), trans. John Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960).

- Kathlene, L., 'The impact of gender on the legislative process: a study of the Colorado state legislature', *Feminist Research Methods*, ed. J. McC. Nielsen (Boulder, Col.: Westview, 1990), pp. 246-7.
- Kohlberg, L., The Philosophy of Moral Development (San Francisco: Harper & Row, 1981).
- Kraditor, A., The Ideas of the Woman Suffrage Movement (Garden City, NY: Doubleday, 1971).
- Kristeva, J., 'Woman can never be defined' (1974), trans, M. A. August, in E. Marks and I. de Courtiveron. eds, *New French Feminisms* (New York: Schoken, 1981a).
- \_\_\_\_\_, 'Women's time' (1979), trans. Alice Jardine and Harry Blake, Signs, 7 (1981b), 13-35.
- Lakoff, R., Language and Woman's Place (New York: Harper & Row, 1975).
- Landes, J. B., Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988).
- le Doeuff, M., Hipparchia's Choice (1989), trans, Trista Selous (Oxford: Blackwell, 1990).
- Lionnet, F., Autobiographical Voices: Race, Gender, self-Portraiture (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).
- Lloyd. G., 'Reason, gender and morality in the history of philosophy', *Social Research*, 50 (1983), 491-513.
- Luker, K., Taking Chances: Abortion and the Decision Not to Contracept (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1978).
- Lukes, S., Power: A Radical View (London: Macmillan, 1974).
- Maccoby, E. E. and Jacklin, C. J., The Psychology of Sex Differences (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974).
- MacKinnon, C. A., Feminism Unmodified (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
- \_\_\_\_\_, Toward a Feminist Theory of the State (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, (1989).
- MacIntyre, A., After Virtue (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1984).

- Madsen, D., 'Power seekers are different: further biochemical evidence', American Political Science Review, 80 (1986), 261-70.
- Manin, B., 'On legitimacy and political deliberation', trans. E. Stein and J. J. Mansbridge. Political Theory, 15 (1987).
- Mansbridge, J. J., Beyond Adversary Democracy (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
- \_\_\_\_, 'Feminism and democratic community', in J. W. Chapman and I. Shapiro, eds, Democratic Community: Nomos XXXV (New York: New York University Press, 1993).
- \_ and Tate, K., 'Race trumps gender: the Thomas nomination in the Black community'. PS: Political Science and Politics, 25 (1992), 488–92.
- Markus, H., Crane, M., Bernstein, S. and Siladi, M., 'Self-schemas and gender', Journal of Personality and Social Psychology, 42 (1982), 38-50.
- McClintock, M., 'Social control of the ovarian cycle', American Zoologist, 21 (1981), 243-56.
- Meyers, D. T., Self-Society, and Personal Choice (New York: Columbia University Press, 1989).
- Minow, M., 'Justice engendered: foreword to the Supreme Court 1986 term', Harvard Law Review, 101 (1987), 10-95.
- Mohanty, C. T., Russo, A. and Torres, L., eds, Third World Women and the Politics of Feminism (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991).
- Murdock, G. P. and Provost, C., 'Factors in the division of labour by sex', Ethnology, 12 (1973), 203-25.
- Nedelsky, J., 'Reconceiving autonomy', Yale Journal of Law and Feminism, 1 (1989), 7-36.
- Nelson, B. and Chowdhury, N., eds, Women and Politics Worldwide (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993).
- O'Brien, M., The Politics of Reproduction (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).
- Okin, S. M., Justice, Gender and the Family (New York: Basic Books, 1989). \_\_\_\_\_, 'Thinking like a woman', in Deborah L. Rhode, ed., Theoretical Perspectives on Sexual Difference (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990).

- \_\_\_\_, 'Sexual difference, feminism, and the law', Law and Social Inquiry, 16 (1991), 553-73.
- Pateman, C., The Sexual Contract (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).
- \_\_\_\_, The Disorder of Women (Stanford, Calif.: Stanford University Press. 1989).
- Rhode, D. L., Justice and Gender (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
- Rich, A., 'Compulsory heterosexuality and lesbian existence', Signs, 5 (1980), 631 - 60.
- Rosenfeld, R. and Kalleberg, A., 'Gender inequality in the labor market', Acta Sociological, 34 (1991), 207–25.
- Rossi, A., 'A biosocial perspective on parenting', *Daedelus*, 106 (1977), 1-3.
- Sandel, M., Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Sher, G., 'Other voices, other rooms? Women's psychology and moral theory', in Women and Moral Theory, ed. E. F. Kittay and D. T. Meyers (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987).
- Simmel, G., Conflict (1908), trans, K. H. Wolff (New York: Free Press, 1955).
- Spelman, E., Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought (Boston: Beacon Press, 1988).
- Taylor, C., Hegel and Modern Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Tronto, J. C., 'Beyond gender difference to a theory of care', Signs, 12 (1987), 644 - 63.
- Walker, A., In Search of Our Mothers' Gardens (San Diego, Calif.: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1983).
- Wallace, M., 'Anger in isolation: a black feminist's search for sisterhood' (1975), in *Invisibility Blues* (New York: Verso, 1990).
- West, R., 'Jurisprudence and gender', University of Chicago Law Review, 55 (1988), i-72.

- Williams, J. E. and Best, D. L., Measuring Sex Stereotypes (Beverley Hills, Calif.: Sage, 1982).
- Wolgast, E. H., Equality and the Rights of Women (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980).
- Young, I. M., 'Impartiality and the civic public', in Feminism as Critique: On the Politics of Gender, ed. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
- \_\_\_\_, Justice and the Politics of Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).
- Zimmerman, D. H. and West, C., 'Sex roles, interruptions and silence in conversation', in Language and Sex, ed. Barry Thorne and Nancy Henley (Rowley: Newbury House, 1975).

# جستار دوم

# ويل كيمليكا

نظریهٔ سیاسی معاصر فمینیسم، هم در پیش فرضها و هم در نتیجه گیری های خود، بسیار متنوع است. بسیاری از دیگر نظریه ها هم این گونه اند. اما تنوع در درون فمینیسم جنبه ای تکثیری یافته است، زیرا سایر نظریه ها در درون آن بازنموده می شوند. به این ترتیب مثلاً فمینیسم لیبرال، فمینیسم مارکسیست، یا حتی فمینیسم اختیارگرا داریم. به علاوه، در درون فمینیسم جنبش مهمی به سوی اشکال دیگری از نظریه پردازی، مانند نظریه پردازی روان کاوانه یا پساساختارگرایانه، در خارج از جریان غالب فلسفهٔ سیاسی امریکایی انگلیسی فمینیستی پدید آمده است. بنا به گفتهٔ آلیسون جاگر، آنچه موجب اتحاد تمام این شاخه های گوناگون فمینیسم می شود، تعهد آنها به از میان برداشتن انقیاد زنان است (3:893 با برداشتهای اما، همچنان که جاگر هم خاطرنشان می کند، این اتحاد در رویارویی با برداشتهای جاگر هم خاطرنشان می کند، این اتحاد در رویارویی با برداشتهای جاگر هم خاطرنشان و راه های زدودن آن، رنگ می بازد.

۱. libertarian feminism، برای توضیح در مورد نظریهٔ اختیارگرایی ر.ک. پانویس ص ۷۲.

شرح و بررسی هر یک از شاخههای ذکرشدهٔ فمینیسم، به یک کتاب جداگانه نیاز دارد.(۱) من در اینجا صرفاً به سه طریقی اشاره خواهم کرد که فمینیسم، نظریههای سیاسی غالب را در پرداختن یا نیرداختن به مسائل و منافع زنان، مورد نقد قرار داده است. به نظر من تعداد زیادی از نظریههای سیاسی معاصر در «موضع مساواتطلبی» مشترکاند، یعنی، همهٔ آنها به این پابندند که با تمام افراد جامعه باید بهطور مساوی رفتار شود. با این حال، تا همین اواخر، بیشتر جریانهای غالب فلسفهٔ سیاسی از تبعیض جنسی دفاع می کردند یا دست کم آن را می پذیرفتند. هرچند دیدگاه های سنتی راجع به تبعیضهای جنسی با شتاب روزافزونی کنار گذاشته شده، اما بسیاری از فمینیستها معتقدند ضوابطی که بر اساس تجربه و منافع مردان پیدید آمدهاند، به طور کافی نیازهای زنان را به رسمیت نمی شناسند و تجربههای آنان را دربرنمی گیرند. من به سه بحث مهم در این زمینه اشاره خواهم کرد. اولین بحث معطوف به روایتی «از لحاظ جنسیتی خنثی» از تبعیض جنسی است. دومین بحث راجع به تمایز عمومی ـخصوصی است. در این دو بحث ادعا میشود که جنبههای مهمی از مفهوم عدل در نظریههای لیبرال دموکراسی به نفع مردان است. از سوی دیگر، در سومین بحث چنین ادعا می شود که خودِ تأکید بر عدالت، نمایانگر جانبداری از مردان است، و هر نظریهای که بخواهد پاسخگوی منافع و تجربههای زنان باشد، باید به جای عدل، بر مراقبت تأکید کند. هرچند این سه بحث درک محدودی از دامنهٔ گستردهٔ نظریهٔ فمینیستی معاصر میدهند، اما نمایانگر سه تا از بادوام ترین نقاط تلاقی فمینیسم با جریان غالب فلسفهٔ سیاسی بوده و از رهگذر آنها، برخی مسائل مهمی که توجه به آنها برای ایجاد هر گونه برابری جنسی ضروری است، مطرح می شود.

## ۱. برابری جنسی و تبعیض جنسی

از دیرباز تا همین اواخر قرن گذشته، بیش تر مردان نظریه پرداز از طیفهای سیاسی گوناگون، بر این باور بودند که محدودشدن زن به خانواده و تابعیت وی از شوهر، بهلحاظ عرفی و قانونی «ریشههای طبیعی» دارد و تابعیت وی از شوهر، بهلحاظ عرفی و قانونی «ریشههای طبیعی» دارد و (Okin 1979:200) (۲) محروم کردن زنان از حقوق مدنی و سیاسی این گونه توجیه می شد که زنان، فطر تا برای فعالیتهای سیاسی و اقتصادی در خارج از خانه مناسب نیستند. نظریه پردازان معاصر تدریجاً فرض پست تربودن زنان نسبت به مردان را کنار گذاشته و پذیرفتهاند که به زنان نیز مانند مردان، باید همچون «موجوداتی آزاد و برابر»، قادر به تعیین حق سرنوشت خویش، و دارای حس عدالت خواهی نگریسته شود، و همچنین پذیرفتهاند که زنان به خاطر دارابودن ویژگیهای فوق آزادند که به عرصهٔ اجتماع وارد شوند. دموکراسیهای لیبرال، به طور مستمر قوانین ضد تبعیض تصویب کردهاند تا دسترسی زنان به تحصیل، اشتغال و مناصب سیاسی تضمین گردد.

با این حال این قوانینِ ضدتبعیض، برابری جنسی به همراه نیاوردهاند. در امریکا و کانادا، تفکیک زنان از مردان برای مشاغل کمدرآمد به طور روزافزونی مشاهده می شود، به طوری که خطر «زنانه شدن» فقر در آن جوامع حس می شود. در داخل خانواده ها زنان، حتی اگر شغل تمام وقتی در بیرون داشته باشند، بیش تر کارهای خانه را انجام می دهند به این کارها اصطلاحاً «شیفت کاری دوم» زنان شاغل می گویند که هنوز بر آنان تحمیل می شود. تحقیقات نشان می دهد که حتی شوهران بیکار کم تر از زنانی که چهل ساعت در هفته بیرون کار می کنند، کار خانه انجام می دهند. به علاوه، خشونت خانوادگی و تجاوز جنسی بیش تر شده است. کاترین مک کینون تحقیقات خود را در زمینهٔ آثار و نتایج وضع حقوق برابر در امریکا چنین خلاصه می کند: «قانون برابری جنسی در رساندن ما زنان به آن چه که می خواستیم و

جامعه به دلیل شرایط تولدمان از ما دریغ می داشت، کاملاً ناموفق بوده است. ما می خواستیم از فرصت یک زندگی مولد با امنیت فیزیکی کامل، آزادی بیان، حق فردیت، و حداقل احترام و شرافت برخوردار باشیم.» (Mackinnon, 1987:32)

چرا چنین است؟ تبعیض جنسی، در تعبیر رایج خود، شامل بهرهگیری خودسرانه و غیرمنطقی از جنسیت در ارائهٔ مزایا یا پستها و مناصب می باشد. در این تعبیر، آشکارترین شکل تبعیض جنسی، این است که فردی از استخدام یک زن برای شغلی که جنسیت هیچ ارتباط منطقی با چگونگی اجرای آن ندارد، سر باز می زند. مککینون این رویکرد به تبعیض جنسی را «رویکرد تفاوتنگر» می نامد، زیرا در این رویکرد، برخوردهای نابرابری که نمی شود در تفاوت جنسی برایشان توجیهی یافت، تبعیض آمیز دانسته می شوند.

قوانین تبعیض جنسیتی از این دست، از روی قوانین تبعیض نژادی الگوبرداری شدهاند. همانطور که هدف قوانین برابری نژادی از بینبردن حساسیت جامعه نسبت به رنگ پوست است، قوانین برابری جنسی نیز می خواهند حساسیت جامعه نسبت به جنس را از میان بردارند. هیچ جامعهٔ تبعیضگرایی وجود ندارد که در آن نژاد یا جنسیت هرگز در اعطای امتیازات دخالت داده نشوند. البته، تصور جامعهای که نژاد را در تصمیمگیریهای سیاسی یا اقتصادی دخالت ندهد آسانتر از جامعهای است که جنس افراد را کاملاً نادیده بگیرد. جامعهای که امتیازاتی را برای دوران بارداری تعیین یا ورزش را تفکیک جنسی میکند، جنس را به حساب می آورد، و کارش ورزش را تفکیک جنسی میکند، جنس را به حساب می آورد، و کارش ناعادلانه هم به نظر نمی رسد. مردم دستشوییهای جداگانه برای دو جنس را بعیض آمیز نمی دانند، در حالی که جداکردن دستشوییها بر اساس نژاد،

<sup>1.</sup> difference approach

آشکارا تبعیض آمیز قلمداد می شود. بنابراین، رویکرد «تفاوت نگر» می پذیرد که در مواردی، رفتارهای متفاوت با دو جنس مجاز است. تا آنجا که تفاوتهای واقعی جنسیای هست که رفتارهای متفاوت را توجیه کند، این رفتارها تبعیض آمیز نیست. مخالفان حقوق برابر برای زنان غالباً ورزشها (یا دستشوییها)ی تفکیک شده را به عنوان شاهدی بر خطابودن برابری جنسی ذکر می کنند. اما مدافعان رویکرد تفاوت نگر در پاسخ به آنها می گویند که موارد تفکیکهای برحق آنقدر نادر، و در مقابل، تفکیکهای خودسرانه و ناموجه آنقدر زیاد است که آن عده که مدعی اند جنس معیار مناسبی برای تعیین امتیازات و مناصب است، برای سخن خود دلیل موجهی نمی یابند.

رویکرد تفاوت نگر، به عنوان تعبیر استاندارد از قانون برابری جنسی، در بیش تر کشورهای غربی موفقیتهایی داشته است. «ضربهٔ اخلاقی» آن به جامعه، «موجب دسترسی زنان به آنچه قبلاً در دست مردان بود» شده است. در واقع زنان به واسطهٔ آن به اشتغال و تحصیل، و فعالیتهای جمعی از جمله فعالیتهای حرفهای، آکادمیک، کارگری، نظامی و ورزشی جدی دسترسی یافته اند (McKinnon, 1987:33, 35). رویکرد تفاوت نگر کمک کرده که مزایا و مناصب اجتماعیِ موجود بدون دخالت جنس و از طریق رقابت در اختیار افراد قرار بگیرد.

اما موفقیتهای این رویکرد محدود بوده است، زیرا نابرابریهای جنسیتی را که از اساس در تعریفِ موقعیتها و مناصب گنجانده شده، از نظر دور داشته است. در رویکرد تفاوت نگر، برابری جنسی یعنی قادرشدن زنان، تحت قوانینِ از لحاظ جنسیتی خنثی، به رقابت برای دسترسی به جایگاههایی که مردان تعریف کردهاند. اما برابری این گونه به دست نمی آید که مردان بتوانند نهادهای اجتماعی را بر اساس نیازهای خودشان بسازند، و آنگاه هنگام تصمیمگیری برای انتخاب افرادی که جایگاههای آن نهادها را پر خواهند کرد، به جنسیت آنها بی اعتنا شوند. مسئله این است که آن جایگاهها

چنان تعریف شده است که مردان، حتی در رقابت تحت قوانین از لحاظ جنسیتی خنثی، برای احراز آنها مناسبترند.

دو نمونه را در نظر بگیرید. نمونهٔ اول، بهرهگیری از قوانین حداقل قد و وزن برای دسترسی به مشاغل خاصی مانند نیروی پلیس، آتشنشانی و ارتش است. این قوانین رسماً از لحاظ جنسیتی خنثی هستند، اما از آنجا که مردان بهطور متوسط از زنان بلندقدتر و سنگینوزنترند، قوانین چنان عمل می کنند که بیش تر زنان به دلیل دارانبودن ویژگی های لازم برای احراز این مشاغل، کنار گذاشته شوند. بهرهگیری از این قوانین معمولاً این گونه توجیه می شود که در این مشاغل از تجهیزات و ابزاری استفاده می شود که به قد و قدرت بدنی معینی نیاز دارد، و به این دلیل آن ویژگیها لازمهٔ منطقی آن مشاغل است. اما جا دارد بپرسیم که چرا تجهیزات و ابزار برای استفادهٔ افرادی با فلان قد و وزن ساخته شده است و نه قد و وزن دیگری. پاسخ البته این خواهد بود که طراحان آن تجهیزات، فرض را بر این قرار دادند که مردان آنها را به کار خواهند برد و بنابراین آنها را بر اساس متوسط قد و قدرت بدنی مردان طراحی کردند. کاملاً امکان داشت که همان ابزار و تجهیزات برای افرادی کوچکتر و سبکتر ساخته شود. به عنوان مثال، در ژاپن، که مردها بـهطور سنتی و به طرز قابل توجهی کوتاه تر از مردان غربی هستند، ابزار نظامی و جنگی برای افرادی کوتاهتر و سبک تر طراحی شده اند. و هر کسی که با جنگ جهانی دوم آشنا است میداند که این در کارایی نیروی نظامی ژاپن هیچ خللی وارد نکرد.

مسئله در این جا تعصب های کهنه و مردسالاری نیست: کارفرمایی که این محدودیتهای قدی و وزنی را به کار میگیرد، ممکن است هیچ توجهی به جنسیت افرادی که داوطلب شغل می شوند، نداشته باشد. او احتمالاً تنها می خواهد افرادی را انتخاب کند که بهتر از عهدهٔ کار برمی آیند. مسئله ایس است که لوازم کار از ابتدا توسط مردان طراحی شده، با این فرض که مردان کار را برعهده خواهندگرفت. بنابراین، برابری جنسی ایجاب میکندکه کار، با فرض این که زنان نیز بتوانند آن را بر عهده بگیرند، مجدداً طراحی شود. و البته این امر هماکنون در حال انجام است. بسیاری از کارهایی که محدودیتهای قدی و وزنی دارند مورد بازبینی قرار میگیرند تا اگر ممکن است با طراحی مجدد، فرصتهای بیش تری را در اختیار زنان قرار دهند. (۴)

نمونهٔ جدی تر دیگر این است که بیش تر مشاغل ایجاب می کند که فردی که عهده دار آنها می شود و جنسیتش مهم نیست، فردی باشد که مراقبت اصلی کودکی خردسال را بر دوش نداشته باشد. با توجه به اینکه در جامعهٔ ما هنوز مراقبت از فرزندان از زنان انتظار می رود، مردان در میدان رقابت برای چنان مشاغلی موفق تر خواهند بود. مسئله این نیست که متقاضیانِ زن مورد تبعیض قرار می گیرند. کارفرما ممکن است هیچ توجهی به جنسیت افراد متقاضى نشان ندهد، يا حتى بخواهد كه بيش تر زنها را استخدام كند. مسئله این است که بسیاری از زنان شرایط مناسب آن شغل را ندارند \_یعنی، از مسئولیت نگهداری از کودکان خردسال رها نیستند. از آنجا که کارفرما به جنسیت متقاضی توجهی نمی کند، برخوردی که با جنسیت صورت می گیرد، خنثی است؛ اما برابری جنسی نیز برقرار نمی شود، زیرا کار با این فرض تعریف شده که مردی آن را بر عهده خواهد گرفت که زنی در خانه دارد که از فرزندش نگهداری میکند. رویکرد تفاوتنگر بر این نکته اصرار می ورزد که پای جنسیت نباید هنگام تصمیمگیری در انتخاب فرد مناسب برای کار به میان بیاید، اما این نکته را به فراموشی می سپارد که «پای جنسیت از همان روزی که کار تنظیم شده، به میان آمده، با این فرض که کار به دست کسی خواهد افتاد که مسئول مراقبت از بچهای نخواهد بود.» (MacKinnon, 1987:37)

اینکه عدم توجه به جنسیت به برابری جنسی منجر شود یا خیر، بستگی

به این دارد که از ابتدا به جنسیت توجه شده باشد یا خیر، و اگر شده باشد، چگونه. جانت رادکلیف ریچاردز امینویسد:

اگر گروهی به مدت طولانی از چیزی برکنار مانده باشد، این احتمال قویاً وجود دارد که فعالیتهای مربوط به آن، بهنوعی نامناسب برای آن گروهِ برکنارمانده شکل گرفته باشد. ما بهیقین می دانیم که زنان از انواع بسیاری از کارها برکنار مانده اند، و این به آن معنی است که آن کارها به احتمال قوی برای ایشان مناسب نیست. بهترین مثال، ناسازگاری بسیاری از کارها با بارداری و پرورش بچه است؛ من کاملاً مطمئن ام که اگر زنان از ابتدا در ادارهٔ جامعه نقش داشتند، راهی برای تنظیم کارها با بچهها، آن گونه که سازگار باشند، «پیدا» می کردند. مسردان چنین انگیزه ای نداشته اند، و نتیجه اش را می بینیم مسردان چنین انگیزه ای نداشته اند، و نتیجه اش را می بینیم (Radcliffe-Richards, 1980:113–14)

این ناسازگاری که مردان میان پرورش بیچه و کار دستمزدی به وجود آوردهاند، عمیقاً به نابرابریهایی در حق زنان انجامیده است. نتیجه این شده است که نه تنها مردان بیش تر موقعیتهای شغلی ارزشمند جامعه را از آن خود کردهاند و زنان به طرز نامتناسبی به کارهای نیمهوقت و کم درآمد روی آوردهاند، بلکه بسیاری از زنان از لحاظ اقتصادی به مردان وابسته شدهاند. در جایی که بیش تر «درآمد خانه» از کار مرد تأمین می شود، زن که کارهای بدون دستمزد خانه را انجام می دهد، برای دسترسی به منابع به مرد وابسته است. عواقب این وابستگی با بالارفتن میزان طلاق آشکارتر شده است. درحالی که زنان و مردان ممکن است در دوران زندگی مشترک، سوای این که چه کسی کسب درآمد می کند، از استاندارد زندگی یکسانی برخوردار باشند، اما

<sup>1.</sup> Janet Radcliffe-Richards

مطالعات در امریکا نشان می دهد که تأثیرات طلاق بر زنان و مردان شدیداً نابرابر است: بعد از طلاق، استاندارد زندگی مرد ده درصد بالا میرود، درحالي که استاندارد زندگي زن ۲۷ درصد يايين مي آيد \_ يعني چيزې حدود ۴۰ درصد اختلاف.(۵) اما رویکرد تفاوتنگر، هیچیک از این عواقب نابرابر ناشی از ناسازگاری پرورش بچه با کار دستمزدی را تبعیض آمیز نمی داند، زيرا هيچيک حاصل تبعيض خودسرانه نيست. واقعيت اين است که رهايي از مسئولیت پرورش بچه برای بیش تر کارها شرایط مناسب تری را فراهم می کند، و لحاظشدن آن از سوی کارفرمایان، به عنوان کاری خودسرانه محسوب نمی شود. رویکرد تفاوت نگر این را تبعیض آمیز نمی داند که كارفرمايي شرط رهايي از مسئوليت پرورش بچه را در انتخاب افراد لحاظ کند، زیرا صرفنظر از تمام نابرابری هایی که برای زنان به همراه دارد، شرایط مناسبتری برای کار فراهم میکند. درواقع، رویکرد تفاوتنگر میگوید همین که اکنون دغدغه، به جای این که معیار نامناسبی چون جنس باشد، به مسئوليت پرورش بچه تبديل شده است، خود نشانهٔ زدوده شدن تبعيض جنسی است. این رویکرد نمی تواند تشخیص دهد که مناسبت مسئولیت پرورش بچه با کار، خودش ریشهٔ نابرابری های عمیق جنسی است؛ مناسبتی که از تلاش مردان در طول تاریخ برای تنظیم مشاغل به گونهای که منافع شان را تأمین کند، برخاسته است.

بنابراین، ما پیش از آنکه ببینیم آیا جنس باید به حساب بیاید یا خیر، محتاجیم بدانیم که آیا از ابتدا به حساب آمده است یا خیر. و واقعیت آن است که تقریباً تمام جایگاه ها و موقعیت های مهم، جانبدارانه تنظیم شدهاند. مککینون می نویسد:

در این جامعه، مردان به واسطهٔ ویژگی هایی که آنان را از زنان جدا میکند، پاداش میگیرند. فیزیولوژی بدن مردان، ورزشها را تعریف

می کند. نیازهای آنها، حوزههای پوشش بیمههای اتومبیل و درمان را تعریف می کند. هنجارهای اجتماعی موجود در زندگی نامههای آنها، شرایط اماکن کار و الگوهای موفقیت شغلی را تعریف میکند. دیدگاهها و دغدغههای آنها، کیفیت دانشپژوهی را تعریف میکند. تجربهها و مشغولیتهای آنها، لیاقتها را تعریف می کند. عینیت و واقعیتی که آنها از زندگی درمی یابند، هنر را تعریف میکند. نیروی انتظامی آنها، شهروندی را تعریف میکند. حضور آنها، خانواده را تعریف می کند. ناتوانی آنها در کنارآمدن با یکدیگر ـ جنگها و حكمراني هايشان \_ تاريخ را تعريف ميكند. شمايل شان، خدا را تعریف میکند. اندام تناسلی آنها، میل جنسی را تعریف می کند .(MacKinnon, 1987:36)

تمام این فعالیتها «از لحاظ جنسیتی خنثی» هستند، به این معنی که زنان می توانند آنها را دنبال کنند، و به طرزی خودسرانه کنار گذاشته نشوند. اما نابرابری جنسی برقرار است، زیرا این فعالیتهایی که همگان بدون دخالت جنس در آنها شرکت میکنند، بر اساس منافع و ارزشهای مردانه بنا نهاده شدهاند. زنان مورد تبعیض قرار می گیرند، نه به خاطر این که افرادی متعصب و برتری جو خودسرانه کارها را به مردان می سپارند، بلکه به این خاطر که کل جامعه به طرزی سیستماتیک هنگام تعریف مشاغل و امتیازات و... به مردان ارجحيت مي دهد.

درواقع، هرچه جامعه در تعریف موقعیتها بیشتر جانبداری نشان دهد، رویکرد تفاوتنگر کمتر قادر به تشخیص نابرابری ها خواهد بود. جامعهای را در نظر بگیرید که دسترسی به وسایل جلوگیری از آبستنی و سقط جنین را با محدودیت مواجه می سازد، مشاغل را به گونهای تعریف می کند که با بارداری و پرورش بچه سازگار نیست، و برای کار خانه، پاداشی اقتصادی پیشبینی

نمی کند. در چنین جامعهای، زنان از لحاظ حقوقی نمی توانند تضمین کنند که بچهدار نخواهند شد، و از سوی دیگر، نمی توانند پرورش بچه و کار در بیرون از خانه را همزمان انجام دهند. در نتیجه، آنان از لحاظ اقتصادی به فردی که مى تواند درآمدى ثابت داشته باشد (يعنى يک مرد) وابسته مى شوند. زنان برای اطمینان از برخورداری از چنین حمایتی، باید بتوانند مردان را از لحاظ جنسی جذب کنند. بسیاری از دخترها، مگر آنهایی که از بارداری جلوگیری میکنند، با آگاهی از چنین سرنوشتی، کمتر از پسرها برای کسب مهارتهای شغلی تلاش می کنند. پسرها تلاش می کنند با بالابردن مهارتهای شغلی امنیت فردی خود را تأمین کنند، درحالی که دخترها امنیت را در بالابردن جذابیتهای خود برای پسرها جستوجو میکنند. این به نوبهٔ خود، به فرهنگی منجر می شود که در آن مردانگی با کسب درآمد، و زنانگی با ارائهٔ خدمات جنسی و خانگی به مردان و پرورش بچهها تعریف و تداعی میگردد. بنابراین، هنگامی که مردی و زنی ازدواج میکنند تواناییهای بالقوهشان در کسب درآمد مختلف است، و این اختلاف طی دوران زندگی مشترک بیش تر می شود، زیرا مرد تجربه های ارزشمندی به دست می آورد، و زن، از آنجاکه در خارج از زندگی مشترک به دشواری می تواند نقطهٔ اتکایی برای خود پیدا کند، بیش تر در صدد تحکیم ازدواج برمی آید و به آن وابسته می شود، و همین به مرد اجازه می دهد که تسلط بیش تری را اعمال کند.

در چنین جامعهای، مردان به عنوان یک گروه، بر فرصتهای عمومی زندگی زنان مسلط می شوند (از طریق تصمیم گیریهای سیاسی دربارهٔ سقط جنین، و تصمیم گیریهای اقتصادی در مورد مقتضیات شغلی)، و در زندگی مشترک، هر مرد بر زنی که از لحاظ اقتصادی آسیب پذیر است، غالب می گردد. و این در حالی است که هیچ نیازی به تبعیض خودسرانه نیست. تمام اینها از لحاظ جنسیتی خنثی است، زیرا جنسیت فرد لزوماً بر شیوهٔ برخورد کسانی که توزیع وسایل جلوگیری از بارداری، مشاغل، یا پاداش کارهای

خانگی را بر عهده دارند، تأثیر نمیگذارد. اما، در همان حال که رویکرد تفاوتنگر فقدان تبعیض خودسرانه را شاهدی بر فقدان تبعیض جنسی می داند، این ممکن است شاهدی بر حضور فراگیر آن نیز باشد. در این جامعه، درست به این دلیل که زنان تحت سلطه هستند، نیازی به تبعیض علیه آنان نیست. تداوم بر تری مر دانه نه تنها به تبعیض خو دسرانه در استخدام نیازی ندارد، بلکه چنین تبعیضی نامحتمل است، چون بیش تر زنان هرگز در موقعیتی نیستند که در استخدام، مورد تبعیض قرار بگیرند. شاید گاهی زنانی پیدا شوند که بتوانند بر فشارهای ناشی از تحمیل نقشهای سنتی جنسی، غلبه كنند، اما هرچه تسلط مردان بيش تر باشد، احتمال اين كه زنان بتوانند در موقعیتی رقابتی برای استخدام قرار بگیرند کمتر، و در نتیجه جا برای تبعیض خودسرانه نیز کمتر خواهد بود. هرچه نابرابری جنسی در جامعهای بیشتر باشد، نهادهای اجتماعی آن جامعه بیش تر منافع مردان را انعکاس میدهند، و تبعيض جنسي خودسرانه كمتر اتفاق مي افتد.

هیچیک از دموکراسی های کنونی غربی دقیقاً مطابق این الگوی جامعهٔ مردسالار نیست، هرچند همهٔ آنها برخی از ویـرگیهای مهم آن را دارنـد. چنانچه بخواهیم با این اَشکال بی عدالتی مقابله کنیم، باید مفهوم نابرابری جنسى را به عنوان معضل سلطه، و نه به عنوان معضل تبعيض خودسرانه، مجدداً بازسازي كنيم. همچنان كه مككينون خاطرنشان ميسازد:

ملزم کردن فرد به شبیه شدن با آنها که معیارها را می سازند ـ همان كساني كه فرد بهلحاظ اجتماعي متفاوت با ايشان تعريف شده ـ بـه معنای این است که مفهوم برابری جنسی از قبل به گونهای ساخته و يرداخته شده که هرگز دست یافتنی نباشد. آنهاکه بیش از همه نیازمند برخوردی برابر هستند، از لحاظ اجتماعی کمترین شباهت را به آنها که موقعیتشان معیاری برای اندازهگیری صلاحیت افراد برای برخورد برابر است، خواهند داشت. به بیانی آموزه وار، معضلات عمیق نابرابری جنسی، هرگز نخواهد گذاشت زنان در «جایگاهی برابر» با مردان قرار بگیرند، و برای تحمیل نابرابری جنسی چندان نیازی به شیوههای عامدانهٔ تبعیض جنسی نیست. (,MacKinnon)

فرودستی زنان از اساس حاصل یک فرقگذاری غیرمنطقی بر پایهٔ جنس افراد نیست، بلکه حاصل سلطهای مردانه است، که تحت آن تفاوتهای جنسیتی در توزیع مزایا دخالت داده شده و زنان را به طرز سیستماتیک از آن مزایا محروم میگرداند. مککینون برای حل این معضل و حصول برابری جنسی «رویکرد سلطهنگر» از پیشنهاد میکند، که هدفش این است که تفاوتهای جنسی منشأ محرومیت قلمداد نشود (;42; 1987; 1987). رویکرد تفاوتنگر بر آن است که نابرابری جنسی تنها در جایی موجه است که تفاوتهایی واقعی میان مردان و زنان وجود داشته باشد، درحالی که رویکرد سلطهنگر بر آن است که تفاوتهای جنسی (واقعی یا تخیلی) درحالی که رویکرد سلطه نگر بر آن است که تفاوتهای جنسی (واقعی یا تخیلی) هرگز نباید به عنوان منشأ یا عذری برای نابرابری و سلطه به کار رود. (۶)

از آنجاکه مسئلهٔ سلطه در میان است، راه حل نه فقط در حذف تبعیض، بلکه در ایجاد قدرت است. لازمهٔ برابری صرفاً برخورداری از فرصتهای برابر برای به عهده گرفتن نقشهایی که متناسب با مردان تعریف شده نیست، بلکه همچنین برخورداری از قدرتی برابر برای خلق نقشهایی است که متناسب با زنان، یا به گونهای غیرجنسیتی تعریف شده باشند که منافع مردان و زنان به طور یکسان از آنها تأمین می شود. نتیجهٔ به دست آوردن چنین قدرتی، بسیار متفاوت از الگویی که نظریهٔ تبعیض جنسی معاصر پیش روی ما قدرتی، بسیار متفاوت از الگویی که نظریهٔ تبعیض جنسی معاصر پیش روی ما می گذارد، یعنی «برخورداری از فرصتهای برابر برای ورود به نهادهایی که

<sup>1.</sup> dominance approach

برای مردان تعریف شده»، خواهد بود. اگر ما از موضع قدرتی برابر با مردان برخوردار بودیم، نظام کارهای اجتماعی را به گونهای پدید نمی آوردیم که مشاغل «مردانه» مهمتر از مشاغل «زنانه» به حساب بیاید. به عنوان مثال، مردان در عرصههای پزشکی و مداوا، برخلاف میل و ارادهٔ زنان، نقشها و کارهای این عرصه را برای هر دو جنس مجدداً تعریف کردهاند. با تخصصی شدن پزشکی، زنان از مشاغل سنتی خود به عنوان قابله و شفابخش کنار گذاشته شده و به جایگاه پرستار \_یعنی زیردست پزشک، با درآمد کم تر نسبت به او \_ تنزل یافتند. اگر زنان موقعیتی برابر داشتند، این تعریفِ مجدد صورت نمی گرفت، و هماکنون نیز اگر زنان بخواهند به برابری برسند، باید نقشها مورد بازبینی قرار بگیرد.

پذیرفتن رویکرد سلطه نگر تغییرات زیادی را در روابط جنسی به دنبال خواهد آورد. اما چه تغییراتی در نظریههای ما در مورد عدالت ایجاد خواهد شد؟ بسیاری از نظریه پر دازان سیاسی به طرز آشکار یا پنهان رویکرد تفاوت نگر را پذیرفته اند. آیا این نشان دهندهٔ نقص در اصول و ضوابط آنهاست یا نقص در شیوههایی که آن اصول در مورد امور جنسی به کار گرفته شده اند؟ بسیاری از فمینیستها نقص را در خود اصول و ضوابط نظریهها می دانند و معتقدند که نظریه پر دازان جریانی که ماری اوبرایان آن را «جریان غالب مردانه» آمی نامد، اعم از چپ و راست، برابری را به گونه ای تعبیر می کنند که فرودستی و انقیاد زنان را نمی بیند و تشخیص نمی دهد. درواقع، برخی از فمینیستها می گویند که لازمهٔ مبارزه با انقیاد جنسی زنان آن است که دیگر عدالت را برابری تفسیر نکنیم. الیزابت گراس آبر این باور است که زنان دیگر عدالت را برابری تفسیر نکنیم. الیزابت گراس آبر این باور است که زنان باید آزاد باشند نقش های اجتماعی را دوباره تعریف کنند، به همین دلیل هدف باید آزاد باشند نقش های اجتماعی را دوباره تعریف کنند، به همین دلیل هدف آنه با سیاست «برابری طلبی»:

<sup>1.</sup> Mary O'Brien

<sup>2.</sup> malestream

استقلال متضمن آن است که فرد حق داشته باشد خودش را با هر معیاری که برمی گزیند، تعریف کند. این می تواند از طریق پیوند یا اتحاد با گروه ها و افراد دیگر باشد یا نباشد. در مقابل، برابری متضمن سنجیدن بر اساس یک معیار معین است. برابری یعنی مساوی بودن دو چیز یا بیش تر، که یکی از آن ها بدون تردید نقش معیار یا الگو را داراست. استقلال برخلاف برابری، متضمن آن است که فرد حق داشته باشد آن معیارها و استانداردها را بر این اساس که با تعریف خودش از خودش هماهنگ باشد یا خیر، بپذیرد یا رد کند. مبارزه برای برابری... متضمن پذیرفتن معیارهای داده شده و هماهنگی با انتظارات و مقتضیات آن ها است. در مقابل، مبارزه برای استقلال، متضمن حق ردکردن آن معیارها و خلق معیارهای جدید است متضمن حق ردکردن آن معیارها و خلق معیارهای جدید است

گراس معتقد است که برابری جنسی در چارچوب حذف تبعیض خودسرانه معنی می یابد. اما رویکرد سلطه نگر نیز تعبیر دیگری از برابری است، که اگر آن را بپذیریم، استقلال بخشی از نظریهٔ برتر برابری جنسیتی خواهد بود، و نه در مقابل آن. بحث استقلال زنان به جای آنکه با اندیشهٔ عمیق تر برابری معنوی ناسازگار باشد، با آن سازگاری دارد، زیرا تأکید می کند که منافع و تجربه های زنان باید در شکلگیری زندگی اجتماعی از اهمیتی یکسان برخوردار باشند. چنانکه زیلا آیزنشتاین آنیز خاطرنشان می سازد «برابری در این جا یعنی این که افراد به عنوان انسان از ارزش یکسانی برخوردارند. در این جا برابری به معنی شبیه مردان شدن، آن گونه که امروز برخوردارند. در این جا برابری فرد با کسی که سرکوبش می کند، نیست.» هستند، نیست به معنی برابری فرد با کسی که سرکوبش می کند، نیست.» (Eisenstein, 1984:253)

<sup>1.</sup> equality

بنابراین رویکرد سلطه نگر نیز مانند نظریه های سیاسی غالب به برابری پابند است. اما آیا با شیوه های تعابیر آن ها از برابری نیز همساز است؟ آیا چیزی وجود دارد که مانع نظریه پردازان سیاسی در پذیرفتن رویکرد سلطه نگر به برابری جنسی گردد؟ ممکن است که هم باهمادگرایان و هم اختیارگرایان از پذیرفتن رویکرد سلطه نگر سر باز زنند. باهمادگرایان با این رویکرد مخالف خواهند بود، زیرا فرض را بر این میگذارد که افراد می توانند نقش های اجتماعی خود را به گونه ای که برخی جامعه گرایان مردود می شمارند یا با آن مخالفند، زیر سؤال ببرند. و اختیارگرایان نیز از آن جا که حتی اصول ظاهری و تصنعی ضد تبعیض در رویکرد تفاوت نگر را نیز تکذیب میکنند، بعید است که قادر به پذیرفتن رویکرد سلطه نگر باشند. به تظر آنان، کارفرمایان می توانند هر طور که به نظر خودشان مناسب باشد، شغلها را تنظیم کنند، و درواقع اگر بخواهند، شیوه های کهنهٔ تبعیض آمیز را نیز در پیش بگیرند. به عبارت دیگر، حقوق مالکیت خصوصی کارفرما به او اجازه می دهد که اگر بخواهد، هیچ زنی را استخدام نکند.

آیا نظریههای لیبرال می توانند رویکرد سلطه نگر را بپذیرند؟ مککینون نشان می دهد که رویکرد سلطه نگر ما را از اصول پایه ای لیبرالیسم فراتر می برد. بدون شک درست است که نظریه پردازان لیبرال نیز مانند سایر نظریه پردازان جریان غالب مردانه، از لحاظ تاریخی رویکرد تفاوت نگر به برابری جنسی را پذیرفته اند و در نتیجه، انقیاد زنان را به طور جدی مورد حمله قرار نداده اند. اما می توان گفت که لیبرالها با اتخاذ رویکرد تفاوت نگر، در واقع اصول خودشان را زیر پا گذاشته اند. در واقع، گسستگی میان رویکرد

۱. اختیارگرایی یا libertarianism نظریهٔ سیاسی آنارشیسم است که استدلال میکند چون
حکومتها فاقد هر گونه اقتدار اخلاقی مشروعاند، گروههای اجتماعی (مانند
آنارشیستها) نباید از شکلها و کردارهای موجود تقلید کنند بلکه به جای آن باید برای
استقرار الگوهای جامعهٔ آرمانشهری تلاش کنند. -م.

تفاوت نگر و اصول لیبرال آشکار است. تعهد لیبرالیسم به استقلال و فرصتهای برابر و توزیع امکانات با محرک جاه طلبیهای فردی به جای وقف کردن اموال، با مرزبندیهای جنسیتی سنتی ناسازگار به نظر می آید. معلوم نیست چرا مشارکت کنندگان در «وضع نخستین» اولز، جانبداری جنسیتی در نقشهای اجتماعی کنونی را به عنوان یکی از منشأهای بسی عدالتی بیرنمی شمرند. هرچند راولز خود راجع به تعابیر مشارکت کنندگان از برابری جنسی چیزی نمی گوید، اما دیگران ابراز کردهاند که منطق قرارداد اجتماعی راولز \_یعنی، پابندی به از میانبرداشتن نابرابریهای ناشایست، و آزادی انتخاب مقاصد و اهداف \_اصلاحاتی اساسی را ایجاب می کند. کارن گرین بحثی دارد راجع به این که علاقه مشارکت کنندگان به «آزادی برابر» مستلزم تقسیم بندی مجدد کار خانه است مشارکت کنندگان به «آزادی برابر» مستلزم تقسیم بندی مجدد کار خانه است راولز، [با ویژگی هایی که دارند] بر حملهای کامل تر به سوی تبعیض جنسیتی راولز، [با ویژگی هایی که دارند] بر حملهای کامل تر به سوی تبعیض جنسی پابرجا خواهند بود، و مرزهای نابرابرانهٔ کار خانه و شیءانگاریهای جنسی را از میان برخواهند داشت (Okin, 1987:67-81989). (۷)

۱. Original Position، «وضع نخستین» به عنوان یکی از محورهای نظریهٔ عدالت جان راولز، یک وضعیت فرضی است که در آن شهروندان، تحت شرایطی که برای همه منصفانه است، قوانین عدالت را به صورت توافقی، وضع میکنند. همت اصلی راولز بر آن است که نشان دهد شرایط حاکم بر افراد در «وضع نخستین»، شرایطی کاملاً منصفانه برای تصمیمگیری و داوری در مورد اصول و محتوای عدالت اجتماعی است. راولز منصفانه بودن روش و شرایط حاکم بر تصمیمگیری دربارهٔ اصول عدالت را به خودی خود ضامن صحت و اعتبار اصول مورد توافق و گزینش شده می داند. به همین سبب نظریهٔ عدالت خود را «عدالت انصافی» می نامد، زیرا منصفانه بودن شرایط «وضع نخستین»، سنگ بنای اصلی و می باشد (ر.ک. به: احمد و اعظی، «نارسایی قرائت اخلاقی راولز از لیبرالیسم»، علوم سیاسی، سال هفتم، شمارهٔ ۲۶، تابستان ۸۳، ص ۵۹).

<sup>7.</sup> equal liberty مشارکتکننده در دو اصلی است که افراد مشارکتکننده در «وضع نخستین» در نظریهٔ عدالت راولز، بهمثابه اصلی اخلاقی و پایهٔ همکاری اجتماعی، مورد توافق قرار می دهند. طبق این اصل، همهٔ افراد جامعه باید به بیش ترین میزان و به طور مساوی از آزادی های اساسی برخوردار باشند. م

برای لیبرالها آسان نیست که روایتهای قوی تر برابری جنسیتی را در نظریههای خود وارد کنند. لیبرالها با پذیرفتن رویکرد سلطه نگر ممکن است مجبور شوند پنداشتهای سنتی خود را دربارهٔ ارتباط میان حوزههای عمومی و خصوصی، و یا ارتباط میان عدالت و مراقبت، کنار بگذارند یا مورد بازبینی قرار دهند.

## ۲. عمومي و خصوصي

جانانجه رویکرد سلطه نگر به برابری جنسی را اختیار کنیم، یکی از اساسی ترین مسائل، توزیع نابرابر کارِ خانه، و رابطهٔ میان مسئولیتهای خانوادگی و محیط کار خواهد بود. اما نظریه پر دازان جریان سیاسیِ غالب از نزدیک شدن به روابط خانوادگی و قضاوت آن بر اساس معیارهای عدالت، پرهیز کرده اند. به عنوان مثال، لیبرالهای کلاسیک فرض را بر این گذاشته اند که خانواده (به ریاست مرد) یک واحد معین و قطعی به لحاظ بیولوژیکی است و عدالت صرفاً منوط به روابط قرار دادی معین میان خانواده ها است. بابراین، منظور آنها از برابری طبیعی، برابری میان مردان به عنوان نمایندگان خانواده ها است؛ و منظور آنها از قرار دادهای اجتماعی، قرار دادهایی است که بر روابط میان خانواده ها حاکم می گردد. عدالت در مورد حوزهٔ «عمومی» که بر روابط میان خانواده ها حاکم می گردد. عدالت در مورد حوزهٔ «عمومی» برگسال دیگر برخورد می کنند. از سوی دیگر، حوزهٔ «خصوصی» بر اساس فرایز طبیعی یا عواطف فی مابین اداره می شود.

نظریه پردازان معاصر دیگر نمی پذیرند که تنها مردان قادر به کار در عرصه های عمومی هستند. اما هرچند برابری جنسی هماکنون مورد تأیید قرار گرفته، اما همان طور که در نظریهٔ کلاسیک لیبرال نیز می بینیم، هنوز فرض

<sup>1.</sup> public

بر این است که برابری تنها روابط بیرون از خانه را شامل می شود. نظریههای عدالت همچنان روابط درون خانواده را از نظر دور می دارند، زیرا آن را ماهیتاً عرصهای فطری و طبیعی می دانند. و هنوز، صریحاً یا تلویحاً چنین فرض می کنند که واحد فطری خانواده باید توسط یک مرد اداره شود، و زن باید به کار تولیدمثل و کارهای بدون دستمزد خانه بپردازد. به عنوان مثال، جان استوارت میل در همان حال که تأکید می کرد زنان می توانند مانند مردان در تمام عرصهها کار و فعالیت کنند، می پنداشت که زنان به انجام کارهای خانه ادامه خواهند داد. او می گفت که تقسیم جنسی کار در خانواده «با رضایت انجام شده است؛ در هر صورت، عرف و عادت همگانی آن را پدید آورده است، نه قانون. «و او خود از این تقسیم کار دفاع کرده و آن را «مناسب ترین تقسیم کار میان دو نفر» می دانست:

در کل چنین استنباط می شود که زنی که ازدواج می کند، همانند مردی که سراغ حرفه ای می رود، کار مدیریت یک خانه و پرورش یک خانواده را به عنوان کار اصلی اش انتخاب می کند، و آن را تا هر چند سال که این هدف ایجاب کند، ادامه می دهد؛ او نه تمام دیگر اهداف و مشغله هایش را، بلکه آن هایی را که با این کار سازگار نیستند، کنار می گذارد (Mill and Mill, 1970:179).

گرچه نظریه پر دازان معاصر کم تر به صراحت میل سخن گفته اند، اما آنان نیز تلویحاً عقاید او را دربارهٔ نقش زنان در خانواده پذیرفته اند (یا اگر نپذیرفته اند، راجع به توزیع کارِ خانه و یا پاداشِ آن چیزی نگفته اند). به عنوان مثال، راولز هنگامی که می گوید خانواده به عنوان نهادی اجتماعی باید بر اساس نظریهٔ عدالت ارزیابی شود، به سادگی فرض را بر این قرار می دهد که خانوادهٔ سنتی پدیده ای عادلانه است، و سپس به سراغ اندازه گیری توزیع عادلانهٔ «درآمد خانواده» که عاید «سران خانواده»

می شود، می رود. به این ترتیب بحث عدالت در درون خانواده کاملاً از حیطهٔ سنجش و ارزیابی حذف می گردد. (۸) نادیده گذاشتن خانواده حتی تا حد زیادی در فمینیسم لیبرال هم دیده می شود، زیرا «تفکیک میان عرصههای خصوصی و عمومی را میپذیرد و برابری را عمدتاً در عرصههای عمومی مى جويد» (Evans, 1979:19).

تمام رویکردهای برابری جنسی که خانواده را ندیده گرفتهاند، محدودیتهای خود را به طرز روزافزونی آشکار کردهاند. همانطور که دیدیم، حاصل کار «دوشیفتی» زنان مشغول شدن آنان به طرزی نامتناسب به کارهای نیمهوقت با درآمد پایین است، که به نوبهٔ خود آنان را از لحاظ اقتصادی وابسته می کند. اما حتی اگر این آسیب پذیری نیز از میان بر داشته شود ـ به عنوان مثال، با تضمين درآمدي سالانه براي هر نفر ـ هنوز عدالت برقرار نخواهد بود، زیرا زنان با گزینشی میان خانواده و شغل روبهرو هستند، که مردان نیستند. ادعای میل بر این که هر زنی که ازدواج می کند شغلی تماموقت را می پذیرد، درست مانند مردی که حرفهای را آغاز می کند، به طرز حيرتانگيزي ناعادلانه است. بالاخره، مردان نيز يکسوي ازدواج هستند ـ چرا حاصل ازدواج باید برای مردان و زنان تا این اندازه متفاوت و نابرابر باشد؟ تمایل به تشکیل خانواده نباید مانع اختیارکردن شغل و حرفه باشد؛ اگر ازدواج عواقب محدودكنندهٔ اجتنابناپذيري براي كار و حرفه دارد، مردان و زنان باید بهطور یکسان آن محدودیتها را متحمل شوند.

بهعلاوه، این سؤال وجود دارد که چرا ارزش کار خانه بیش از این نیست. اگر دلیل بی ارزش شدن کار خانه این باشد که فرهنگ ما برای «کار زنان» یا هر چیز «زنانه» قدر و اهمیتی قائل نیست، حتی اگر مردان و زنان به یکسان کار بی دستمزد خانه را بر عهده بگیرند، باز هم برابری واقعی برقرار نخواهد بود. تبعیض جنسی نه تنها در توزیع کار خانه، بلکه در سنجش و ارزیابی آن حضور دارد. و از آنجاکه بی ارزش ساختن کار خانه با بی ارزش ساختن کار زنان در

بعدی وسیعتر در ارتباط است، بنابراین بخشی از مبارزه برای بالابردن قدر و منزلت زنان مستلزم بالابردن قدر و منزلت كار آنان در قبال خانواده خواهد بود. بنابراین خانواده، هم مرکز بیارزشساختن از لحاظ فرهنگی و هم مرکز وابستگی اقتصادی است که با نقشهای سنتی زنان گره خورده است. حاصل قابل پیشبینی این امر آن است که مردان در بیشتر ازدواجها از قدرتی نابرابر برخوردار می شوند؛ قدرتی که در تصمیمگیری هایی در قبال کار، اوقات فراغت، سکس، مصرف و...، و در برخی خانوادهها در اعمال خشونت خانوادگی یا تهدید به آن، به اجرا گذاشته می شود (30-Okin, 1989b:128-30). (۹) بنابراین خانواده کانون مهمی برای مبارزهٔ برابری جنسی به حساب می آید. هر روز فمینیستهای بیش تری به این توافق می رسند که مبارزهٔ برابری جنسی باید از تبعیض در عرصههای عمومی فراتر رفته و الگوهای خوارشماری زنان و کار خانه در عرصههای خصوصی را نیز دربربگیرد. درواقع، چنانکه کارول پیتمن اخاطرنشان می سازد «فمینیسم تماماً راجع به همین دوگانگی میان امر عمومی و امر خصوصی است» (Pateman, 1987:103). رویارویی با نابرابری عرصههای خصوصی متضمن تحولات بنیادین در زندگی خانوادگی است. اما نظریههای عدالت چه تحولاتی را باید متحمل شوند؟ چنانکه قبلاً گفتیم، عدم رویارویی با نابرابری جنسیتی در خانواده، می تواند به معنای پشتکردن به اصول لیبرالی استقلال و فرصتهای برابر باشد. با این حال، منتقدان فمینیست می گویند که لیبرالها، حتی برای پیش بردن اهداف لیبرالی استقلال و فرصتهای برابر، از مداخله در عرصهٔ خانواده پرهیز میکنند، زیرا خود را به تفکیک حوزههای عمومی و خصوصی پابند و خانواده را مرکز امور خصوصی می دانند. جاگر استدلال می کند که حق لیبرالی برخورداری از حریم خصوصی «دربرگیرنده و حافظ انس و الفت

<sup>1.</sup> Carole Pateman

شخص با خانه، خانواده، ازدواج، مادری، زایمان و پرورش بچه است»؛ به این دلیل، هرگونه پیشنهاد لیبرالی برای مداخله در امور خانواده تحت نام عدالت، «نمایانگر عدول آشکار لیبرالیسم از تلقی سنتی از مفهوم خانواده بهمثابه مرکز زندگی خصوصی است... پافشاری فمینیستهای لیبرال بر عدالت، بهطور روزافزونی قدر و منزلت زندگی خصوصی را تحتالشعاع قرار داده است و این تردید را در اذهان ایجاد کرده که ارزشهای بنیادین لیبرالیسم در نهایت با یکدیگر سازگاری ندارند» (Jaggar, 1983:199). به عبارت دیگر، لیبرالها باید از تعهد به برابری جنسی، یا تعهد به تفکیک حوزههای خصوصی و عمومی، یکی را انتخاب کنند.

با این حال، چندان آشکار نیست که «فهم لیبرال سنتی»، خانواده را «مرکز زندگی خصوصی» بداند. درواقع، دو فهم متفاوت از تمایز عمومی / خصوصی در لیبرالیسم وجود دارد: اولی، که ابتدا لاک ان را مطرح کرد، تمایز میان امر سیاسی و امر اجتماعی است؛ دومی، که لیبرالهای تحت تأثیر رومانتیکها آن را مطرح ساختند، تمایز میان امر اجتماعی و امر شخصی است. هیچ یک از این دو، توضیح یا توجیهی برای این که خانواده از اصلاحات حقوقی برکنار باشد، ندارد. درواقع، هر یک از این تمایزها چنان چه در قبال خانواده به کار برده شود، زمینهٔ نقد خانوادهٔ سنتی پدرسالار را فراهم خواهد کرد.

### الف) دولت و جامعهٔ مدنی

اولین برداشت از تمایز خصوصی - عمومی در لیبرالیسم، به رابطهٔ میان دولت و جامعهٔ مدنی و عبارتی میان حوزهٔ سیاسی و حوزهٔ اجتماعی مربوط می شود. ارسطو و دیگر متفکران سیاسی عهد باستان، گمان می کردند

<sup>1.</sup> Locke

<sup>2.</sup> the political

<sup>3.</sup> the social

<sup>4.</sup> the personal

<sup>5.</sup> state

<sup>6.</sup> civil society

که آزادی و زندگی نیک از طریق مشارکت فعالانه در عملکردهای قدرت سیاسی، به جای فعالیتهای «صرفاً اجتماعی» حاصل می شود (Arendt, 1959:24). در مقابل، لیبرالها آزادی و زندگی نیک را عمدتاً در تعقیب علائق و مشغلههای شخصی در جامعهٔ مدنی جستوجو میکنند و کارکرد سیاست را تنها در محافظت از آزادیهای شخصی ما در جامعهٔ مدنی می دانند.

این اولین شکل تمایز لیبرالی عمومی /خصوصی است که می توان آن را تمایز دولت ـجامعه نام نهاد، زیرا عمومی را با دولت و خصوصی را با جامعهٔ مدنی مساوی می داند. توجه به این نکته مهم است که لیبرال ها به عرصه های خصوصي جامعه مدني اولويت ميدهند: ليبراليسم «جامعه را تكريم می کند»، زیرا می پندارد که همنشینی ها و اجتماعات خصوصی (غیردولتی) که افراد آزادانه در جامعهٔ مدنی برپا میکنند و نگاه میدارند، سودمندتر و رضایت بخش تر از پیوندهای اجباری اجتماعات سیاسی است. در مقابل، جمهوري خواهان مدني ارسطويي معاصر مي خواهند به الگوهاي گذشته برگردند که طبق آنها زندگی نیک از طریق مشارکت سیاسی تأمین می شد و زندگی اجتماعی تنها وسیلهای برای حفظ و بقای زندگی سیاسی به شمار مىرفت.

در این تمایز دولت /جامعه، خانواده در کجا قرار می گیرد؟ ممکن است فکر کنیم که خانواده بهطور طبیعی در حیطهٔ خصوصی جامعهٔ مدنی قرار می گیرد، زيرا خانواده ها اجتماعي هستند كه افراد به اختيار خود آن ها را تشكيل مي دهند. اما همان طور که بسیاری از فمینیست ها خاطرنشان کرده اند، توصیف لیبرال ها از عرصههای اجتماعی به گونهای است که انگار تنها مردان بزرگسال (و از لحاظ جسمی سالم) را دربرمیگیرد، و کاری را که عمدتاً توسط زنان و در خانواده انجام می شود به فراموشی می سپارد. پیتمن می نویسد: «لیبرالیسم مفهوم جامعهٔ مدنی را جدا از زندگی تحمیلی خانوادگی و بی توجه به آن برمی سازد. به همین دلیل زندگی خانوادگی در بحثهای نظری 'فراموش'، میشود، و

جدایی میان حوزه های عمومی و خصوصی به صورت یک مرزبندی داخل... عالَم مردان نشان داده می شود. این جدایی به جز عمومی و خصوصی جلوه های دیگری نیز پیدا می کند، مانند 'جامعه' و 'دولت'؛ 'اقتصاد' و 'سیاست'؛ 'آزادی' و 'اجبار'؛ و 'اجتماعی' و 'سیاسی'، که همگی آن ها مرزبندی هایی 'در داخل عالَم مردانه' هستند» (Pateman, 1987:107).

به عبارت دیگر، زندگی خانوادگی از هر دو حوزهٔ دولت و جامعهٔ مدنی برکنار می ماند. چرا خانواده از جامعهٔ مدنی طرد شده است. پاسخ نمی تواند این باشد که خانواده به حوزهٔ خصوصی تعلق دارد، زیرا مسئله این جا دقیقاً همین است که خانواده به عنوان بخشی از حوزهٔ خصوصی (اجتماعی)، که حوزهٔ آزادی لیبرال را تشکیل می دهد، قلمداد نشده است. این طردشدن خانواده از جهاتی تعجب آور است، زیرا خانواده یک نهاد اجتماعی نمونه وار است، که به طور بالقوه بر اساس همکاریهایی پدید آمده که لیبرالها در سایر بخشهای جامعه نیز تشویق و تحسین می کنند؛ و از سوی دیگر، خانواده غرق در محدودیتهایی تحمیلی است که به گفتهٔ لیبرالها متعلق به دوران فئودالیسم بوده و مورد بیزاری آنها هستند. با این حال، لیبرالهایی که همواره از آزادی انسان در مشارکت در زندگی اجتماعی دفاع کردهاند، به این موضوع توجه نکردهاند که آیا زندگی خانوادگی بر اساس اصول برابری و رضایت بنا نهاده شده، و آیا مناسبات زندگی خانوادگی مانعی برای دسترسی رضایت بنا نهاده شده، و آیا مناسبات زندگی خانوادگی مانعی برای دسترسی زنان به سایر اشکال زندگی اجتماعی فراهم نمی آورد؟

چرا لیبرالهایی که در حوزهٔ علمی، مذهبی، فرهنگی و اقتصادی با سلسله مراتبهای تحمیلی مخالفت می کردند، همین کار را در حوزهٔ خانواده انجام ندادند؟ (۱۰) بدون شک بخشی از پاسخ این است که مردانِ اندیشمند علاقهای به زیر سؤال بردن جنسیِ کار، که خود ایشان از آن نفع برده اند، نداشته اند. برای توجیه این امر در سطح نظری، آنان فرض را بر این قرار داده اند که نقشهای خانوادگی «فطری» و از لحاظ بیولوژیکی ثابت است.

اساس این فرض را نیز ادعاهایی مبتنی بر پست تربودن زنان، یا اید ئولوژی متأخر خانواده مهربان و عاطفی می سازد که طبق آن، رابطهٔ عاطفی میان مادر و کودک، با ویژگیهای شخصیتی مورد نیاز برای زندگی اجتماعی و سیاسی، سازگار نیست (Okin 1981).

بیش تر نظریه پردازان لیبرال، به لحاظ تاریخی، یک یا چند فرض از فرضهای فوق را برای توجیه طرد خانواده از تلقی لیبرالی جامعهٔ مدنی به کار برده اند. بر این اساس، آنها حوزهٔ خانوادگی زنانه را از حوزهٔ اجتماعی مردانه (هم شامل جامعهٔ مدنی و هم شامل سیاست) شدیداً جدا کرده اند. این را می توان تمایز پدرسالارانهٔ سنتی خانواده / اجتماع نامید و لیبرالها هنگام شرح و بسط عقاید خود دربارهٔ تمایز میان دولت و جامعهٔ مدنی این تمایز را بدیهی فرض کرده اند. پیتمن به درستی نشان می دهد که روایت لیبرالی از تمایز دولت حامعه، آن را به تمایزی «در داخل عالم مردانه» تبدیل، و فرض می کند که زنان در خانه و حوزهٔ خانگی که «بالفطره» متعلق به آن فرض می کند که زنان در خانه و حوزهٔ خانگی که «بالفطره» متعلق به آن

اما باید توجه داشته باشیم که فرضهای فوق در مورد نقشها یا قابلیتهای زنان، اختراع لیبرالها نیست بلکه برعکس، این فرضها قرنها و شاید هزارهها قبل از ظهور لیبرالیسم نیز وجود داشتهاند. آنها از اساس دیدگاههایی پیش لیبرالی هستند، و هیچ ارتباط منطقی و تاریخی میان آنها و پذیرش تمایز لیبرالی دولت جامعه وجود ندارد. حقیقت تلخ ماجرا این است که تقریباً تمام نظریه پر دازان سیاسی در سنت غرب، با هر دیدگاهی که در مورد تمایز دولت / جامعه داشتهاند، یکی یا چندتا از فرضهای فوق را برای جداکردن زندگی خانوادگی از بقیهٔ جامعه، و محدودکردن زنان به آن، پذیرفتهاند. کندی ا و مندوس می نویسند: «نظریههای آدام اسمیت و هگل،

<sup>1.</sup> Kennedy 2. Mendus

کانت و میل، روسو و نیچه، یک دنیا با هم فرق دارند، اما در مور د زنان، تمام این اندیشمندانِ متفاوت، جبههٔ واحد حیرتانگیزی را تشکیل می دهند.» مردان نظریه پر داز در تقریباً تمام طیفهای سیاسی پذیرفتهاند که «محدو دکر دن زنان به حوزهٔ خانگی با استناد به طبیعت جزئی نگر، عاطفی و غیر عام آنان توجیه پذیر است. از آنجاکه زن تنها پیوندهای عاطفی و دوستانه را می شناسد، ممکن است در زندگی سیاسی انسان خطرناکی شود، شاید حاضر شود منافع وسیع عام را فدای یک رابطهٔ شخصی یا اولویت خصوصی کند» (Kennedy and Mendus, 1987:3-4).

به عبارت دیگر، لیبرالها وارث این جدایی عمیق میان حوزهٔ خانگی (زنانه) و حوزهٔ اجتماعی (مردانه) بودهاند و خود نیز به همان دلایلی که غیرلیبرالهای پیش از آنان می تراشیدند پیعنی پنداشتهای فطریبودن نقشهای زنان از این جدایی پشتیبانی کردهاند. دیدگاههای لیبرالها در مورد خانواده، هیچ ربطی به پافشاری آنها بر اهمیت حوزههای غیرسیاسی جامعهٔ مدنی و تکذیب ارجحیت ارسطویی سیاست بر اجتماع، ندارد.(۱۱) درواقع، این نظریهپردازانِ جمهوریخواهمی مدنی هستند که با رد تمایز دولت /جامعه، باز بر جدایی سنتی میان عرصهٔ زنانهٔ خانوادگی و عرصهٔ مردانهٔ اجتماعی پا فشردهاند. به عنوان مثال، در یونان باستان هیچ درکی از آن عرصهٔ اجتماعی آزاد که لیبرالها مدافعش هستند وجود نداشت، اما میان حوزهٔ خانه و حوزهٔ اجتماع تمایزی شدید برقرار بود و زنان محکوم بودند از ديد اجتماع پنهان بـمانند (Elshatin, 1981:22; Arendt, 1959:24; Kennedy and Mendus, 1987:6). چـنانکه آرنت نیز خاطرنشان میکند، آگاهی سیاسی يونانيان باستان نهتنها از شكاف ميان عرصهٔ خانوادگي و اجتماعي بي بهره نبود، بلکه «در هیچ جای دیگر به این روشنی و صراحت این شکاف را نمى بينيم.» (Arendt, 1959:37). به همين ترتيب، روسو در همان حال كه با برتری جامعه نسبت به دولت در لیبرالیسم مخالف بود، در بینشی که خودش از یک جامعهٔ منسجم سیاسی ارائه داد «گویی چنین انگاشته بود که تمام افراد آن مرد هستند یا باید باشند، مردانی که از جانب بافت خانوادگی خصوصی زنانه حمایت می شدند.» (Eisenstein, 1981:77). درواقع روسو از این دیدگاه یونانیان دفاع کرده بود که زنان با ازدواج «از زندگی اجتماعی ناپدید می شوند. به داخل چهاردیواری خانه می روند و در آنجا خود را وقف نگهداری از خانه و خانواده می کنند. این روالِ زندگی است که طبیعت و عقل برای زنان پیش بینی کرده است» (روسو، به نقل از 1981:176 (Eisenstein, 1981:176). و هگل، درحالی که «جدایی ریشهای» میان دولت و جامعه از سوی لیبرالیسم را تکذیب می کرد، آشکارتر از هر کس دیگری از مفهوم خانوادهٔ عاطفی برای تعریف قابلیتهای زنان و توجیه فرودستی آنان، عدم دسترسی آنان به تحصیلات، و طردشدن آنان از عرصههای اجتماعی و بازار، شهروندی، و فعالیتهای فکری و روشنفکرانه بهره برد (Eishtain 1981:176).

بنابراین تمایز دولت /جامعه از تمایز سنتی خانواده ـاجتماع متفاوت است. نظریهپردازان ارسطویی جمهوریخواه، که اولی را نفی میکنند، غالباً دومی را میپذیرند. اما برعکس، پذیرفتن اولی، نفی دومی را به همراه خواهد داشت. درواقع، همانطور که دیدیم به نظر میرسد دلایلی که لیبرالها در ستایش از جامعهٔ مدنی ذکر میکنند، منجر شود به بازسازی مجدد مفهوم خانواده بر اساس استقلال شخصی، به جای سلسلهمراتب تحمیلی، و تضمین پذیرش مشارکت در عرصههای گسترده تر اجتماعی، به جای مانع تراشی در مقابل آن.

حال که میان تمایز سنتی خانواده -اجتماع و تمایز لیبرالی دولت /جامعه، تفاوت قائل شدیم، آیا دلیلی از جانب فمینیستها برای نفی دومی وجود خواهد داشت؟ باور من این است که بیشتر فمینیستهای معاصر ویژگیهای اساسی بینش لیبرال را در مورد رابطهٔ میان دولت و جامعه می پذیرند، و تلاش جمهوری خواهان ارسطویی را برای ارجح کردن سیاست بر جامعه رد

میکنند.(۱۲) از یک جهت، تکریم ارسطویی از حوزهٔ سیاسی، از ثنویت طبیعت فرهنگ سرچشمه میگیرد که فمینیستها آن را، و ثنویتهای مشابه آن را ریشهٔ تمام خوارشماریهای زنان در جوامع ما میشمارند. یکی از دلایل مهم خوارشماری کار زنان، به خصوص زایمان و پرورش بچه، این تفکر است که این کار صرفاً طبیعی و ناشی از غرایز بیولوژیکی است، و با ارادهای آگاهانه یا دانشی فرهنگی انجام نمیگیرد (۲۵-۱۹۵:۱۹93). به این ترتیب، زنان صرفاً با کارکردهای حیوانی پیوند خوردهاند، درحالی که مردان، با جداساختن هرچه بیشتر خود از غرایز یا کارکردهای «طبیعی» حوزهٔ خانگی، به زندگی شایستهٔ انسانی و آزادی حقیقی دست می یابند.

ادعای ارسطو بر این که سیاست صورت والاتری از زندگی است، با بینشی مشابه بستگی دارد \_ آن این که زندگی اجتماعی نیز، مانند زندگی خانوادگی، غرق در فعالیتهای بیهودهٔ طبیعی است. بر اساس تفکر یونانی، زندگی اجتماعی «به چرخهٔ ازپیش تعیین شدهٔ طبیعت، شامل تلاش و استراحت، و کار و مصرف، محدود می شود، و همان نظم بی دغدغه و بی هدفی که در گردش روز و شب، و زندگی و مرگ برقرار است، بر آن حکمفرما است.» (,1959:106 این «نظم بی هدفِ» زندگی روزمره در نهایت پشیزی نمی ارزد، و سرنوشتش جز این نیست که به همان خاکی که از آن برآمده، بازگردد. «تنها سیاست است که انسان را از بیهودگی می رهاند.» (Arendt, 1959:56). برای سیاست ارسطویی که می خواهد از چرخهٔ طبیعت فراتر رود، «بدیهی است که مهار نیازهای ضروری زندگی در خانواده، شرط آزادی دولت شهر است... مهار نیازهای ضروری زندگی به خاطر تأمین 'زندگی نیک' در دولت شهر است... وجود زندگی خانوادگی به خاطر تأمین 'زندگی نیک' در دولت شهر است.) ادامهٔ روند زندگی صورت گیرد، اجازهٔ ورود به حوزهٔ سیاسی را نخواهد داشت... (Arendt, 1959:30-1,37).

کم تر تصوری از هدف و ارزش زندگی اجتماعی، این چنین با توصیف

آدرین ریچ از کار و زندگی زنان به مثابه «حراست از جهان، حفاظت از جهان، مرمت جهان... بافتن نامرئی زندگی نخنما و پوسیدهٔ خانوادگی» (Aich, 1979:205-6) از در مخالفت درمی آید. درواقع، چنانکه آن فیلیپس می نویسد «هییچ سنتی برای اتحاد با فیمینیسم نامناسب تر از این اجمهوری خواهی] نیست، که آزادی را تنها در حوزهٔ عمومی، و نه خصوصی، می جوید و کارهای مربوط به خانه را تحمیلی بر قهرمانی های مردان در زندگی اجتماعی می بیند.» (Philips, 2000:279).

به علاوه، از آنجا که ارجحیت سیاست بر جامعه غالباً مبتنی بر کلیت و فراگیری آن است، لازمهٔ حفاظت از این کلیت، جداکردن سیاست از عرصهٔ جزئیت است، که همواره به معنای جداکردن سیاست از دغدغههای خانگی بوده است. آیریس یانگ می نویسد:

جمهوری خواهان مدنی در ستایش از فضیلتهای شهروندی مانند مشارکت در عرصههای عمومی همگانی، تفاوتهای جنسی را زیر پا گذاشتند... ستایش عرصههای عمومی شهروندی و فضایل مردانه مانند استقلال، جامعیت<sup>۷</sup>، و خرد بی طرف، به دنبال خود حوزهٔ خصوصی خانواده را پدید آورد که در آن عواطف، احساسات و نیازهای جسمی باید محبوس می شد. بنابراین، جامعیت حوزهٔ عمومی، به طرد زنان وابسته است (4-Young, 1989:253).

برخلاف جمهوری خواهان ارسطویی که سیاست را استعلای طبیعت و جزئیت می دانند، فمینیستها و لیبرالها قدرت عمومی را اساساً وسیلهای برای حمایت از منافع، نیازها و ارتباطات اجتماعی جزئی و شخصی قلمداد می کنند.

<sup>1.</sup> Adrienne Rich

<sup>2.</sup> Anne Philips

<sup>3.</sup> universality

<sup>4.</sup> commonality

<sup>5.</sup> particularity

<sup>6.</sup> Iris Young

<sup>7.</sup> generality

این دلیل آن نیست که فمینیستها و لیبرالها در مورد تمام ابعاد ارتباط ميان دولت و جامعه توافق داشته باشند. حتى اگر توافق كنيم كه توجيه كننده ، قدرت سیاسی در جامعهٔ مدنی، حمایت آن از منافع خصوصی است، باز دلايل بالقوهٔ بسياري براي عدم توافق وجود خواهد داشت. به عنوان مثال، ليبرالها جامعهٔ مدني را پايدار و خود ـ تعديلگر مي بينند: تا زماني كه حقوق افراد برای برپایی یا تداوم انجمنها یا همنشینی ها پاس داشته شود، می توانیم با اطمینان بگوییم که جامعهٔ مدنی سالم و زندهای خواهیم داشت. اما این بیش از حد خوش بینانه است، و افراد به تنهایی شبکهٔ ارتباطات اجتماعی ای را که به ایشان منتقل می شود، تداوم نمی بخشند. آنان ممکن است با چنان سرعت سرگیجه آوری وارد پیوندهای اجتماعی یا از آنها خارج شوند که جامعه به سمت فرویاشی برود، آنگاه فقط دولت است که می تواند با دخالت فعالانه برای حمایت از دسته های اجتماعی، مانع این حادثه شود. این مسئله را ابتدا برخی از نظریهپردازان جامعه گرا مطرح کردند، و فمینیستها نیز در آن شریک شدند. بنابراین، آنان ترجیح میدهند دولت از پیوندهای اجتماعی ویژهای، از جمله پیوندهای خانوادگی، حمایت کند و پیوندهای دشوارتر را از جامعه خارج كند.

به همین ترتیب، چهبساکه فمینیستها به این باور خاص لیبرالها اعتقادی نداشته باشند که آزادی بیان و مطبوعات مانع شکلگیری کلیشهها و تعصبها، از جمله کلیشههای جنسی سنتی، است؛ و بخواهند از سیاستهای قوی تر دولتی برای مبارزه با باورهای فرهنگی توهین آمیز نسبت به زنان، حمایت کنند. لیبرالها گمان میکنند که اگر همهٔ افراد به وسایل بیانی و ارتباطی دسترسی آزادانه و عادلانه داشته باشند، سرانجام حقیقت بر باطل و تفاهم بر تعصب پیروز خواهد شد، بدون اینکه دولت مجبور به کنترل این رخدادهای فرهنگی باشد. به عبارت دیگر، لیبرالها عقیده دارند که تحت شرایط آزادی مدنی و برابری دسترسی مادی، سرکوب فرهنگی نمی تواند

باقی بماند. بنابراین، اگر زنان بتوانند از آزادی های مدنی و سیاسی خود به نحو مؤثر دفاع کنند و دسترسی برابر به منابع مادی داشته باشند، آنگاه کلیشهها و باورهای توهین آمیز نسبت به زنان مورد چالش قرار خواهد گرفت و از صحنهٔ جامعه پاک خواهد شد.

اما فمینیستها این را بسیار خوش بینانه تلقی میکنند. برخی از انگارههای باطل و زیانبار فرهنگی ممکن است در مبارزهای آزاد و عادلانه برای حقیقت باقی بمانند و حتی شکوفا شوند. به عنوان مثال می توان پورنوگرافی و تبلیغات زنستيز را ذكر كرد. ليبرالها معمولاً مي گويند كه هرچند پورنوگرافي و تبلیغات زن ستیز انگارههای دروغین از تمایلات جنسی زنان پدید می آورند، اما این دلیل کافی برای محدودکردن قانونی آنها نیست، نه به این خاطر که اندیشه ها فاقد قدرت اند، بلکه به این خاطر که آزادی بیان و ارتباط در جامعهٔ مدنی میدان بهتری برای سنجش اندیشه ها است تا ابزارهای فشار دولتی. به نظر برخی، نوعی ساده لوحی غیرموجه در مورد قدرت آزادی بیان در جامعهٔ مدنی برای ریشه کنی سرکوب فرهنگی وجود دارد. چنانکه مککینون خاطرنشان می کند، اگر آزادی بیان به کشف حقیقت کمک می کند، «یس چرا ما امروز \_ با اینهمه پورنوگرافی بیش از گذشته \_ غرق در اینهمه دروغ هستیم؟» وی معتقد است که این باور به آزادی بیان نشان می دهد که «اخلاق لیبرال نمی تواند از پس توهماتی که واقعیت را می سازند، برآید» .(MacKinnon, 1987:162)

بنابراین، چهبسا که مسئلهٔ «امیال سازگارشده» جدی تر از آن است که ليبرالها تصور ميكنند. شواهد قوى نشان مي دهدكه مردم اميال خود را چنان شکل می دهند که با آنچه که هنجارهای فرهنگی و اجتماعی میپذیرد، سازگار باشد. چنانکه باورهای فرهنگی غالب، نقش زنان را در وهلهٔ اول خدمت به مردان بداند، آنگاه زنان ممكن است اميال خود را به گونهاي شكل دهند که با آن باورها سازگار باشد. یکی از دلایلی که ما نمی توانیم وجود «خانه دارهای راضی» (یا برده های راضی) را به عنوان مدرکی برای بی عدالتی ذکر کنیم، همین است. لیبرالها و فمینیستها هر دو بر این امر اتفاق نظر دارند که انسانها باید امیال و اهدافشان را تحت شرایط بدون فشار، ترس، جهل یا پیش داوری شکل دهند. لیبرالها غالباً عقیده دارند که این شرایط بدون فشار از طریق حمایت قوی تر از حقوق فردی و توزیع عدالت تأمین می شود، در حالی که برخی فمینیستها بر این باورند که سیاستهای فعال دولتی لازم است تا بر تاریخ بلند کلیشههای منفی علیه زنان در مدارس، مطبوعات، تبلیغات و غیره، فائق آید. (۱۳)

## ب) شخصی و اجتماعی: حق حرمت شخصی

در صد سال گذشته، گسست اولیهٔ عمومی /خصوصی با تمایز دیگری تکمیل شد، که امور شخصی یا خصوصی را از امور عمومی، که هم دولت و هم جامعهٔ مدنی را شامل می شد، جدا می کرد. این تمایز دوم عمدتاً نزد رومانتیکها، و نه لیبرالها، پدید آمد و درواقع تا حدی در مخالفت با تکریم لیبرالها از جامعه برخاسته بود. لیبرالهای کلاسیک جامعه را عرصهٔ مهم آزادی های شخصی می دانستند، درحالی که رومانتیکها بر آثار و نتایج سازگاری های اجتماعی بر فردیت تأکید می کردند. فردیت نه تنها توسط اِعمال زور و فشار سیاسی، بلکه توسط فشار ظاهراً فراگیرِ توقعات اجتماعی تهدید می شد. به نظر رومانتیکها «خصوصی» یعنی:

رهاکردن خود از هستی عادی و مبتذل، و اقدام به پرورش خویشتن، بیان خویشتن و خلق هنری... در مقابل، در تفکر کلاسیک لیبرال، «خصوصی» نه به حریم شخصی، بلکه به جامعه اشاره دارد، و جامعه جای فعالیتهای آزاد منطقی است، نه جای افسارگسیختگی بیان. لیبرالیسم با محدودکردن عملکرد قدرت دولتی و برشمردن

آزادی های ناپسند رقیب، قلمروی خود را حفظ می کند. رومانتیسم ناب و لیبرالیسم سنتی نه تنها بر اساس تصورشان از زندگی خصوصی، بلکه بر اساس انگیزه هایشان برای تعیین عرصهٔ خصوصی بهتر، از هم جدا می شوند (Rosenblum, 1987:59).

رومانتیکها زندگی اجتماعی را نیز داخل حوزهٔ عمومی می دانستند، زیرا اعتقاد داشتند که پیوندهای جامعهٔ مدنی، هرچند غیرسیاسی است، اما افراد را تابع قضاوتها و سانسورهای احتمالی دیگران قرار می دهد. حضور دیگران می تواند مزاحم، آزاردهنده یا صرفاً خسته کننده باشد. افراد به زمانهایی مختص خودشان، و جدا از زندگی عمومی، برای تأمل، فکرکردن به اندیشههای غیر مردم پسند، تجدید نیرو، و ایجاد روابط نزدیک و صمیمانه، احتیاج دارند. (۱۴) انجام این کارها در زندگی اجتماعی همانقدر دشوار است که در زندگی سیاسی. درواقع، «حریم شخصی مدرن که بهترین کارش پناه دادن به روابط و امور عمیق زندگی بوده، نه در مخالفت با حوزهٔ سیاسی، بلکه در مخالفت با حوزهٔ اجتماعی پیدا شد» (Arendt, 1959:38). به این ترتیب رومانتیکها «هر گونه همنشینی رسمی با دیگران، غیر از روابط عمیق و نزدیک مانند دوستی یا عشق را جزو حوزهٔ عمومی قلمداد می کنند» (Rosenblum, 1987:67)

به دنبال برخاستن این تمایز دوم عمومی-خصوصی در مخالفت با لیبرالیسم، لیبرالهای مدرن بیشتر دیدگاههای رومانتیکها را پنذیرفتند، و سعی کردند نظرات آنها در مورد فشارهای اجتماعی را با نظرات لیبرالهای کلاسیک در مورد آزادیهای اجتماعی، تلفیق کنند. اصرار رومانتیکها برای داشتن حریم شخصی در واقع مقارن بود با نگرانی لیبرالها از پیدایش گروههای قدرت قهری در انجمنهای حرفهای، اتحادیههای کارگری، مؤسسات تحصیلی و غیره، که بر اعضای خودشان فشار می آورند؛ و این که

تکثر انجمنها و مراکز برخورد اندیشه، در مقابل آنها قادر به حمایت کافی از فردیت انسانها نبودند. در نتیجه، لیبرالیسم مدرن نه تنها به حمایت از زندگی اجتماعی به مثابه حوزه ای خصوصی می پردازد، بلکه قلمروی در داخل حوزه خصوصی ایجاد می کند که در آن افراد می توانند حریم شخصی داشته باشند. اکنون، حریم خصوصی برای لیبرالها، هم به معنی دخالت فعال در نهادهای جامعهٔ مدنی است، همچنان که لیبرالهای کلاسیک تأکید داشتند، و هم به معنی خلوتگزیدن از حیات نظام مند، همچنان که رومانتیکها تأکید می کردند. (۱۵)

این شکل دوم تمایز لیبرالی عمومی -خصوصی غالباً در لباس حقوقی «حق حریم شخصی» در بحثها ظاهر می شود. این تمایز نیز مانند تمایل اول عمومی -خصوصی هدف انتقادهای فمینیستها قرار گرفته است. حکمی که حق حریم شخصی را در ایالات متحدهٔ امریکا از جایگاهی قانونی برخوردار می ساخت، ابتدا یک پیروزی برای زنان به حساب می آمد، زیرا قوانینی را که مانع دسترسی زنان متأهل به وسایل جلوگیری از بارداری می شد، نقض می کرد. اما از آن زمان به بعد معلوم شده است که این حق، با تفسیر دادگاه عالی امریکا، می تواند به مانعی در برابر رفع سرکوب زنان در خانواده نیز تبدیل شود. اندیشهٔ برخورداری از حق حریم شخصی، چنان تعبیر شده که هر گونه دخالت خارجی در خانواده، نقض حق حریم شخصی محسوب می شود. به همین دلیل این حق، خانواده را از اصلاحاتی که به قصد حمایت از زنانی که مورد زنان طرح ریزی شده اند، مانند دخالت دولت برای حمایت از زنانی که مورد خشونت خانوادگی یا تجاوز جنسی از طرف همسران خود قرار می گیرند، و خشونت خانوادگی یا تجاوز جنسی از طرف همسران خود قرار می گیرند، و نیز کمک دولت به توانمند شدن زنان از لحاظ اقتصادی، یا تعیین ارزش رسمی نیز کمک دولت به توانمند شدن زنان از لحاظ اقتصادی، یا تعیین ارزش رسمی کار زنان در خانه مصون نگه داشته است. مککینون می نویسد، حق حریم

<sup>1.</sup> right to privacy

شخصی «شکاف میان عمومی و خصوصی را عمیقتر میکند... حوزهٔ خصوصی را از اصلاحات اجتماعی برکنار نگه می دارد و در داخل آن، انقیاد زنان را از ابعاد سیاسی تهی می سازد.» درواقع، وی می گوید، «مشی حق حریم شخصی سبب شده که دولت بتواند زنان را از سر خود باز کند.» (McKinnon, 1991: 1311).

به این ترتیب این تمایز دوم عمومی -خصوصی کمک کرده است که روابط خانوادگی از بوتهٔ آزمایش عدالت اجتماعی برکنار بماند. اما نکتهای غیرعادی که در مورد تعبیر دادگاه عالی از حق حریم شخصی وجود دارد این است که حریم فرد را بهمثابه حریم خانواده می شناسد. حق حریم شخصی ایجاد شده است تا به خانواده به عنوان یک واحد تعلق گیرد، نه به تک تک اعضای آن. به همین دلیل، اعضا نمی توانند در داخل خانواده ادعای حریم شخصی کنند. اگر دو نفر ازدواج کنند، حق حریم شخصی تضمین می کند که دولت در تصمیم گیریهای دونفری آنان دخالت نکند. اما اگر زن از آغاز هیچ حریم شخصی و هیچ قدرتی در تصمیم گیریها نداشته باشد، آنگاه این حق حریم خانواده برای او حریم شخصی به همراه نخواهد آورد، و درواقع مانع دخالت خانواده برای حمایت از حریم شخصی او نیز خواهد شد.

درواقع، این فهم از حریم شخصی به مثابه حریم خانواده از دو راه به ضرر زنان است. از یکسو، از تمایل زنان به داشتن حریم شخصی، هنگامی که مورد تهدید شوهران یا پدران بدرفتار یا متجاوز قرار میگیرند، حمایت نمی کند. از سوی دیگر، خلوت ناخواستهٔ زنان را مورد اغماض قرار می دهد به عبارت دیگر، انزوا، تنهایی، یا حجب و حیای تحمیلی مادران و دخترانی که آرزوی فرار از محدودیت نقشهای خانوادگی و مشارکت در زندگی اجتماعی را در سر می پرورانند، نادیده می انگارد. آنیتا آلن می نویسد که «مشکل حریم

<sup>1.</sup> Anita Allen

شخصی زنان» از یک طرف مشکل «خلاص شدن از اشکال ناخواستهٔ تنهایی و خلوت» است و از سوی دیگر مشکل «دستی یافتن به تنهایی و خلوتی که نداشته اند» (۱-Allcn, 1988:180). زنان هنگامی می توانند خلوت و حریم شخصی مناسب خود را بیابند که حق حریم شخصی به افراد تعلق گیرد، نه به واحدهای گروهی مانند خانواده.

مواردی در قانون وجود دارد که دادگاه آشکارا به حریم شخصی زنان توجه نشان داده است، اما اینها در مقابل رویهٔ حاکم استئنا است. چرا حریم شخصی در مورد روابط خانوادگی به کار گرفته نشده است؟ پاسخ نمی تواند این باشد که خانواده قلب زندگی خصوصی انگاشته شده، زیرا مشکل دقیقاً در این است که آن تصور از امر خصوصی که در جاهای دیگر وجود داشته، در مورد روابط خانوادگی وجود نداشته است. جون آیشباوم امعتقد است برداشتی که حریم شخصی را برای خانواده قائل می شود، با معنا و اصل موضوع حق حریم شخصی مغایر است: «آن حق حریم شخصی که به بهای استقلال فردی، از منافع یک واحد گروهی، یعنی خانواده، حمایت می کند، ضرورت برخورداری انسان از حریم شخصی را به کلی فراموش می کند و معنای عمیقتر حریم شخصی را با ابهام مواجه می سازد» (با ابهام مواجه می سازد» (با ۱۹۲۹:368). حمایت از خانواده در مقابل دخالت دولتی، لزوماً به پیدایش مکانی برای پناهبردن زنان (و کودکان) از شر حضور دیگران، یا فشارهای ناشی از سازگاری با توقعات دیگران، منجر نمی شود.

چرا دادگاه عالی حریم شخصی را به مثابه حریم خانواده تعبیر کرد؟ به نظر می آید پاسخ در نفوذ طولانی اندیشه های پیش لیبرالی دربارهٔ فطری بودن نهاد خانوادهٔ سنتی باشد. این در سنت درازمدت دفاع حقوقی از قداست نهاد خانواده، که آخرین آنها همین «حق حریم شخصی» است، قابل مشاهده

<sup>1.</sup> June Eichbaum

است. اولین بار مشی «پدر به عنوان رئیس خانواده» در دفاع از حریم خانواده مطرح شد، که در آن «اهالی خانه ادامهٔ شخصیت پدر خانواده به حساب می آمدند»، به گونهای که «دخالت در امور خانوادگی یک مرد، حمله به قلمروی شخصی و خصوصی اش بود... و در اصل، تفاوتی با این نداشت که او را ملزم کنند بیش تر به حمام برود» (Benn and Gaus, 1983:38). با این مشی، زنان به دارایی شوهرانشان در ازدواج تبدیل می شدند و دیگر به عنوان شخصیتی مستقل تحت قانون مطرح نبودند؛ جایگاه طبیعی آنان در خانواده بود و منافع شان با خانواده تعریف و در آن گم می شد. شناخت تدریجی بود و منافع شان با خانواده، اقتدار پدر را به چالش طلبید. اما دادگاههای حقوق سایر اعضای خانواده، اقتدار پدر را به چالش طلبید. اما دادگاههای مصروعیت نهاد خانوادهٔ سنتی به ریاست پدر را مجدداً تأیید کردند. این بار مشروعیت نهاد خانوادهٔ سنتی به ریاست پدر را مجدداً تأیید کردند. این بار هرچند اهالی خانه دارایی پدر نبودند، اما ترکیب اصلی خانوادهٔ سنتی از اصلاحات حقوقی مصون ماند، زیرا خانواده دژ مستحکم تمدن و پیش شرط ثبات اجتماعی به حساب می آمد.

با تحول دیدگاه ها نسبت به خانواده در دههٔ ۱۹۶۰، مشی «استقلال خانواده» نیز به نوبهٔ خود مورد چالش قرار گرفت، و دادگاه ببرای مصون نگه داشتن نهاد خانواده، به توجیهات جدید نیازمند شد. حریم شخصی به عنوان جایگزینی مناسب اهمیت یافت، زیرا دغدغهٔ لیبرالها برای روابط نزدیک و صمیمانهٔ فردی، تا حدودی با دغدغه های محافظه کاران برای استقلال نهاد خانواده هماهنگ بود، و همین به سیاستها و مشیهای کهنه مشروعیت نو می داد. تغییرات جدید، بیش تر صوری است تا واقعی، زیرا منظور دادگاه از حریم شخصی به طرز شگفتی شبیه همان مشیی است که قبلاً با عنوان «پدر، رئیس خانواده» یا «استقلال خانواده» از آن یاد می شد. (۱۶) در

<sup>1.</sup> family autonomy

واقع، دادگاه عالی امریکا منکر آن نیست که حق حریم شخصی، با تأكيدي كمه بر خانواده دارد، دنباله همان مشى قديمي استقلال نهاد خانواده است. دادگاه با تأکید بر این که «سرشت باستانی و مقدس ازدواج، بنیان تصمیمات آن را تشکیل میدهد» (5-Grey, 1980:84)، اهممیت ویدژهٔ حریم ازدواج نزد خود را توجیه کرده، و در مقابل، اساسى ترين مـؤلفه هاى فـهم ليبرالى از حريم فردى را نيز چنانچه با تركيب سينتي خانواده مطابق نباشند، تكذيب نموده است. به عنوان مـثال، دادگاه عالى قوانيني داردكه تحت آنها روابط هـمجنسبازانه میان افرادی که به میل خود و در خانه های خود به این کار اقدام میکنند، جرم شناخته می شود، و تکذیب میکند که این قوانین نقض حقوق افراد برای برخورداری از حریم شخصی است.

آرمان رومانتیکها برای برخورداری از خلوت فردی، با کمال مطلوب محافظه کاران از خانوادهٔ رسمی متشکل از دو فرد ناهمجنس، بهمثابه دژ مستحکم جامعه، درهم آمیخت و وارد قانون شد. دادگاه در همان حال که به زبانِ تمایز لیبرالی عمومی ـخصوصی متوسل می شود، در حقیقت، تمایز سنتی پیش لیبرالی خانواده ـ اجتماع را فرا می خواند که در آن حریم فردی افراد تابع استقلال خانواده می گردد. مک کینون می نویسد:

شاید تصادفی نباشد که همان چیزهایی که فمینیسم به عنوان محورهای انقیاد زنان ذکر می کند مکان آن یعنی تن؛ روابط مربوط به آن، یعنی روابط ناهمجنسخواهانه؛ فعالیتهای مربوط به آن، یعنی اعمال جنسى و توليدمثل؛ و عواطف مربوط به آن، يعنى عواطف عمیق کانون آن جایی است که مشی حریم شخصی نشانه گرفته است. از این دیدگاه، مفهوم حقوقی حریم شخصی می تواند از مکان كتكخوردن زنان، تجاوز جنسي شوهر، و استثمار كاري زنان

محافظت و پشتیبانی کند، و موجب قوام نهادهایی شود که به واسطهٔ آنها زنان از هویت، استقلال، بازشناسی خویشتن و تصمیمگیری برای خویشتن محروم می مانند، ... این حق حریم شخصی، حقی است برای مردان تا بتوانند با خیال آسوده به سرکوب زنان بپردازند... این حق، برخی مردان را از اتاقهای خواب مردان دیگر دور نگه می دارد (Mackinnon, 1987:101-2).

تصادفی نیست که حق حریم شخصی قلمروی خانواده را مصون نگه داشته است، نه به خاطر این که حریم شخصی لیبرالی حمایت از زندگی خانوادگی را به دنبال می آورد، بلکه به این خاطر که حامیان محافظه کار زندگی خانوادگی، زبان لیبرالی را در مورد حریم شخصی به کار می برند.

به اعتقاد من، چنان چه انگیزههای بنیادی لیبرالیِ احترام به حق حریم شخصی، از آرمانهای پدرسالارانهٔ استقلال نهاد خانواده جدا شوند، بیش تر فمینیستها به آنها رو خواهند آورد \_ارزشهایی مانند این که انسان بتواند از مزاحمت دیگران و تقاضاهای مداوم آنها رهایی داشته باشد، و نیز جایی را داشته باشد برای این که به چیزهای غیرمردم پسند بیندیشد و ارتباطات صمیمانه و عمیق برقرار نماید (سخن مشهور ویرجینیا وولف را به یاد بیاورید که گفت هر زن باید «اتاقی از آن خود» داشته باشد). چنان چه آلن خاطر نشان می سازد «مفاهیم لیبرالی شخصی بودن گزینشهای شخصی در نقدهای فمینیستی از حریم شخصی، به طور کامل پابرجا مانده است. چهبسا که اشتیاق برای برخورداری از زمانی مختص خویشتن و تصمیم گیری برای خویشتن تا مدتها پس از رهاشدن تن و زندگی زنان از چنگال پدرسالاری، خویشتن تا مدتها پس از رهاشدن تن و زندگی زنان از چنگال پدرسالاری،

درهرحال، فهم لیبرالها از حریم شخصی، مانند تمایز دولت ـجامعه، موافق با گسست سنتی خانواده ـاجتماع نیست؛ زیرا حریم شخصی، اگر به

معنای روابط صمیمانه باشد، از چنین روابطی در خارج از خانوادهٔ سنتی حمایت میکند، و اگر به معنای تنهایی باشد، از روابط درون خانواده دوری می جوید. بنابراین، خط فاصل میان حریم شخصی و غیرشخصی، در مغایرت با تمایز سنتی خانواده ـاجتماع قرار می گیرد. هرچند ممکن است گمان کنیم که خانواده «عرصهٔ حریم شخصی و خلوت و آرامش است»، اما برای بسیاری از افراد، خانواده خودِ نهادی است که از آن دوری می جویند، و گاه به اقدامات دولتی در داخل محیط خانواده نیاز است تا از حریم شخصی افراد دفاع و از بدرفتاری جلوگیری کند. و نه تمایز لیبرالی دولت ـ جامعه، نه مشی لیبرالی حق حریم شخصی، مانع این کار نخواهند شد. چنانچه راولز مینویسد: «اگر حوزهٔ خصوصی از عدالت معاف شود، اصلاً عدالتی در کار نخواهد بود، زيرا حقوق برابر زنان و حقوق اوليه كودكان ايشان به عنوان شهروندان آینده، حقوقی مسلم است و هر جا که باشند از آنان حمایت خواهد کرد» (\A).(Rawls 1997:791)

با توجه به اینکه خانواده محور نظام نابرابری های جنسی را تشکیل می دهد، بسیار اهمیت دارد که نظریههای عدالت به آثار و عواطف نهاد خانواده بر زندگی زنان بپردازند. در توجیه پرهیز نظریههای جریان غالب از این کار، معمولاً می گویند که جایگاه خانواده به حوزهٔ خصوصی تنزل داده شده است. اما این دست کم گرفتن مسئله است. خانواده، بیش از آن که به حوزهٔ خصوصی تنزل یابد، اساساً نادیده گرفته شده است. و منافع زنبان نیز از شکست نظریهٔ سیاسی در آزمایش مؤلفههای عمومی یا خصوصی مربوط به خانواده، خسرانهای زیادی متحمل شده است. زیرا نقشهای جنسیتی مختص خانوادهٔ سنتی، نه تنها با آرمانهای عمومی حقوق و منابع برابر، بلکه با فهمهای لیبرالی از شرایط و ارزشهای زندگی شخصی، در تضاد و تقابل قرار میگیرند.

# **٣. اخلاق مراقبت ١**

یکی از پیامدهای تمایز سنتی پدرسالارانهٔ خانواده ـاجتماع، و تنزل جایگاه زن به عرصههای خصوصی، آن است که زنان و مردان با شیوههای متفاوتی از تفکر و عواطف پیوند خوردهاند. در تاریخ فلسفهٔ غرب، نظریهپردازانی را می یابیم که منشهای عاطفی، شهودی و جزئی نگرانه را که لازمهٔ زندگی خانوادگی زنان می دانستند، از تفکر عقلانی، بی طرفانه و خونسردانه که لازمهٔ زندگی اجتماعی مردان به شمار می رفت، جدا می کردند. اخلاقیات،

به وسیلهٔ خطوط جنسیت به «بخشهای کار اخلاقی» تقسیم شده است... وظایف سرپرستی، ساماندادن به نظام اجتماعی، و مدیریت سایر نهادهای «عمومی» به طور انحصاری در اختیار مردان قرار گرفته، و وظایف حفاظت از روابط شخصیِ خصوصی شده، برای زنان مانده و یا به عهدهٔ ایشان گذاشته شده است. بنابراین، دو جنس در چارچوب وظایف اخلاقی ویژه و متمایز خود درک می شوند. معیارها، ارزشها و فضیلتهای مردانه را عدالت و حقوق ساخته است، درحالی که معیارها، ارزشها و فضیلتهای زنان را مراقبت و مسئولیت پذیری معیارها، ارزشها و فضیلتهای زنان را مراقبت و مسئولیت پذیری تعریف کرده است (Friedman, 1987a:94).

این دو نوع «وظیفهٔ اخلاقی» از اساس متفاوت، و در واقع مغایر با یکدیگر انگاشته شدهاند. نظر بر این است که منشهای جزئی نگرانهٔ زنان، هرچند به در د زندگی خانوادگی میخورد، اما مخل عدالت بی طرفانه ای است که لازمهٔ زندگی اجتماعی به شمار می آید. بنابراین، سلامت اجتماعی در طرد زنان و به کنار راندن آنها دیده شده است (Okin, 1990; Pateman, 1980,1989).

با توجه به اینکه توجیه پدرسالاری با ذکر این مغایرتها سابقهٔ تاریخی

<sup>1.</sup> care

داشته است، فمینیستهای نخستین، مانند ماری ولستنکرافت'، استدلال می کردند که سرشت عاطفی و جزئی نگرانهٔ زنان به سادگی از این واقعیت نشأت می گیرد که زنان از فرصتهایی برای پرورش ظرفیتهای عقلانی، محروم نگاه داشته شدهاند. اگر زنان تنها به نیازهای انسانهای دوروبر خود توجه دارند و نیازهای کل اجتماع را نمی بینند، تنها به این دلیل است که ایشان همواره به زور از پذیرش مسئولیتهای اجتماعی منع شده اند (Pateman, 1980:31). برخی فمینیستهای معاصر نشان دادهاند که سنت تمایز قائل شدن میان اخلاقیات «مذکر» و «مؤنث» اسطورههای فرهنگی سنتی است که هیچ پایه و اساس تجربی ندارد. اما شاخهٔ مهمی از جنبش فمینیستی امروز معتقد است که ما باید اخلاقیات متفاوت زنانه را جدی بگیریم ـ باید به آن به عنوان یک روش اندیشیدن اخلاقی بنگریم، نه صرفاً نتیجهٔ تصنعی نابرابری جنسی. درحالی که مردان نظریه پرداز ادعا می کنند که منشهای زنان سرشتی شهودی و دامنهای محدود به عرصه های خصوصی دارد، برخی فمینیست ها نشان دادهاند که منشهای زنانه، عقلانی اند و بهطور بالقوه دارای دامنهای اجتماعی هستند. تفکر جزئی نگری که زنان اختیار میکنند، بر تفکر بی طرف و خونسردی که مردان در عرصه های اجتماعی پیش می گیرند، مرجح است، یا لااقل مکمل ضروری آن است، بهخصوص هنگامی که دریابیم لازمهٔ برابری جنسي فروربختن دوگانگي سنتي خانواده ـاجتماع است.

توجه بیشتر فمینیستها به شیوههای اندیشیدن اخلاقی زنان عمدتاً از بررسی های کارول گیلیگان در مورد پرورش اخلاقی زنان نشأت گرفته است. به نظر گیلیگان حساسیتهای اخلاقی مردان و زنان، در حقیقت، متفاوت از یکدیگر پرورش می یابند. زنان معمولاً با «صدای متفاوتی» می اندیشند. او می نویسد:

<sup>1.</sup> Mary Wollstonecraft

با این بینش، مسائل اخلاقی از مسئولیتهای معارض نشأت مرگیرد، نه از حقوق موازی رقیب، و برای حل آنها به شیوهٔ تفکری نیاز است که به جای صوری و انتزاعی بودن، زمینه محور و روایی باشد. این بینش از اخلاق که به اعمالی از روی مراقبت و دلسوزی توجه نشان می دهد، محور پرورش اخلاقی را درک مسئولیت و روابط می داند، درحالی که بینشی که اخلاق را در بی طرفی و بی غرضی می جوید، پرورش اخلاقی را به درک حقوق و قوانین پیوند می زند (Gilligan, 1982:19).

این دو «صدا» را با نام «اخلاق مراقبت» او «اخلاق عدالت» متمایز می کنند که، طبق ادعای گیلیگان، «اساساً ناهم خوان» هستند.

بر سر اینکه آیا واقعاً چنین صدای متفاوتی وجود دارد، و اگر وجود دارد، آیا با جنسیت ارتباط معناداری می یابد یا خیر، اختلاف نظرهایی هست. برخی استدلال می کنند که گرچه دو صدای اخلاقی متفاوت، مربوط به مراقبت و عدالت، وجود دارد، اما مردان و زنان تقريباً بهطور يكسان آنها را بـه كـار می گیرند. گروهی بر این باورند که گرچه زنان و مردان به صداهای متفاوت سخن می گویند، نباید فراموش کنیم که «اخلاقی کردن جنسیت بیش تر به تصور ما از نحوهٔ اندیشیدنمان بازمی گردد نه خود نحوهٔ اندیشیدنمان». ما «انتظار داریم که زنان و مردان این دوگانگی اخلاقی را عیان سازند»، و به همین دلیل «هر موضوع اخلاقیای که مردان به آن توجه نشان می دهند، با اعتبار بیش تر، در مقولهٔ 'عدالت و حقوق عامی گیرد، درحالی که دغدغههای اخلاقی زنان به مقولههای کماعتبارتر «روابط شخصی و دلسوزی» نسبت داده می شود.» (Friedman, 1987a:96). شاید مردان و زنان با صداهای متفاوتی سخن بگویند، نه به این دلیل که فکرهای شان عملاً متفاوت است، بلکه به این دلیل که مردان فکر میکنند باید به مسائل مربوط به عدالت و حقوق بپردازند،

<sup>1.</sup> ethic of care

<sup>2.</sup> ethic of justice

و زنان احساس مىكنندكه بايد حافظ روابط اجتماعي باشند. (١٩)

یافته های تجربی دربارهٔ جنسیت هرچه باشد، این سؤال فلسفی باقی می ماند که آیا می توان رویکردی مراقبت محورانه به مسائل سیاسی تعریف کرد، که با رویکرد عدالتگرا به رقابت بپردازد؛ و اگر می توان، آیا این رویکرد بهتر است؟ واکنش برخی نسبت به یافته های گیلیگان چنین بوده که اخلاقیات مراقبت، هرچند بینش اخلاقی محکم و موجهی در اختیار می گذارد، اما بیرون از عرصه های «خصوصی» روابط خانوادگی و دوستانه، کاربردی ندارد. در این بینش، با مسئولیت هایی سروکار داریم که به خاطر شرکت کردن در روابط خاص خصوصی بر خود می پذیریم، نه تعهداتی که در مقام اعضای یک روابط خاص خصوصی بر خود می پذیریم، نه تعهداتی که در مقام اعضای یک خیامعه به یکدیگر داریم (قبید) از ابتدا در بستر روابط خصوصی پرورش یافته، اما دلالتهای اجتماعی دارد و دامنهٔ آن باید به خصوصی پرورش یافته، اما دلالتهای اجتماعی دارد و دامنهٔ آن باید به خصوصی کشیده شود.

اما اخلاقیات مراقبت چیست؟ آنگونه که گیلیگان جمعبندی میکند، این دو صدای اخلاقی تفاوتهای متعددی دارند. این تفاوتها را میتوان ذیل این عناوین نشان داد:

الف) ظرفیتهای اخلاقی از آموختن ضوابط اخلاقی (عدالت) در مقابل پرورش منشهای اخلاقی (مراقبت)؛

ب) استدلال اخلاقی: حل مشکلات از طریق جست وجوی ضوابطی با کاربرد کلی (عدالت) در مقابل جست و جوی پاسخ هایی موافق با موارد خاص (مراقبت)؛

ج) مفاهیم اخلاقی: توجه به حقوق و انصاف (عدالت) در مقابل توجه به مسئولیتها و روابط (مراقبت)

<sup>1.</sup> moral capacities

<sup>2.</sup> moral principles

من بیش تر به مورد (ج) خواهم پرداخت، اما پیش از آن بهطور خلاصه به موارد (الف) و (ب) نیز اشاره خواهم کرد.

## الف) ظرفيتهاي اخلاقي

جون ترونتو المعتقد است که اخلاقیات مراقبت «چرخشی در سؤالات اساسی اخلاقی ما به وجود می آورد، و به جای آنکه بپرسد بهترین ضوابط کدامند؟ می پرسد چگونه افراد به بهترین شکل به عملکرد اخلاقی آراسته خواهند شد؟» (Tronto, 1987: 657) اخلاقی بودن یک فرد بیش از آنکه به دانستن ضوابط اخلاقی صحیح وابسته باشد، به داشتن منشهای صحیح مربوط است به عنوان مثال، منش تشخیص صحیح نیازهای مردم، و یافتن راههایی در ذهن برای برآوردن آنها.

درست است که بیش تر نظریه پردازان معاصر عدالت، عمدهٔ توجه خود را به تعیین ضوابط صحیح معطوف کردهاند، تا این که توضیح دهند جگونه افراد «به عملکرد اخلاقی آراسته می شوند»، اما اولی به طور طبیعی به دومی منجر می شود، زیرا منشهای اخلاقی لازمهٔ اخلاقیات عدالت است. عدالت صرفاً با اعمال ضوابط صحیح سروکار دارد، اما «آنچه باعث می شود آن ضوابط در موقعیتهای فردی تأثیر بگذارد، ویژگی های شخصیتی و حساسیتهایی است که به نوبهٔ خود اخلاقی هستند و ورای فرآیند ساده و روشن توجه به یک ضابطه و مطابقت داشتن عمل و نیت بر اساس آن، عمل می کنند (Blum, 1988:485). به عنوان مثال، رفتاری را در نظر بگیرید که اعضای هیأت منصفه دادگاه ها هنگام برخورد با پرونده های بی مبالاتی یا یک پروندهٔ اختلاف دستمزد میان کارهایی که به طور سنتی به زنان و مردان واگذار شده، و برای تصمیمگیری در میورد تبعیض آمیزبودن یا نبودن آن، باید در پیش بگیرند. در موقعیتی

<sup>1.</sup> Joan Tronto

این چنین، حساسیت به عوامل زمانی مکانی و امکانات جاری، به همان اندازه مهم است که «وظیفهٔ عقلانی تبولید یا کشف یک ضابطه» (با 1988:486). همان طور که خواهیم دید، موقعیتهایی وجود دارد که در آنها آنچه مهم است تفسیر آسان ضوابط عادلانه و پیش بینی آسان عواقب شان است. اما در بسیاری از موقعیتها، به حساسیتهایی اخلاقی نیاز است تا ببینیم که آیا ضوابط اخلاقی مناسب موقعیتی هست یا خیر، و تعیین کنیم که آن ضوابط چه مقتضیاتی دارند. بنابراین، نظریه پردازان عدالت ممکن است با گیلیگان هم صدا شوند هنگامی که این پنداشت را به چالش میکشد که نباید کاری به این داشت که حساسیتها یا خصلتهای مردم چیست، بلکه باید دید که ظرفیت استدلال نظری ایشان چهقدر است. حتی اگر عدالت مستلزم ضوابط نظری باشد، مردم نظری ایشان چهقدر است. حتی اگر عدالت مستلزم ضوابط نظری باشد، مردم ظرفیت های از جمله ظرفیت بصیرت مشفقانه در درک مقتضیات ظرفیت های خاص را در خویش پرورده باشند (۵-508:304).

چرا نظریهپردازان عدالت، پرورش ظرفیتهای کارآمدی را که زیربنای حس عدالت جویی ما هستند، نادیده می گیرند؟ شاید به خاطر این که حس عدالت جویی نشأت گرفته از حس دلسوزی و مراقبت است که ابتدا در خانواده می آموزیم. غیرممکن است بتوانیم به کودکان بیاموزیم منصف باشند، مگر آن که قبلاً در خانوادهٔ خود «برخی چیزها را راجع به مهربانی و حساسیت نسبت به مقاصد و منافع دیگران آموخته باشند» (Jackson, 1987:635 حساسیت نسباری از نظریهپردازان عدالت نقش خانواده در پرورش حس عدالت جویی را دریافته اند. به عنوان مثال راولز، بحث مفصلی دارد راجع به این که چگونه حس عدالت جویی در محیط اخلاقی خانواده رشد می کند (Rawls, 1971:465-75). اما این در داخل سنت عدالت موجد می است. چنان که اوکین نیز خاطرنشان می سازد، راولز همساز با سلسلهٔ درازی از اندیشمندان سیاسی، خانواده را به مثابه مدرسهٔ اخلاق، و

اولین پرورشدهندهٔ اجتماعی شهروندان عادل می نگرد. در همین حال، او نيز مانند ديگران در همين سنت، مسئلهٔ عدالت يا بي عدالتي را در خو د نهاد جنسیتی خانواده به فراموشی می سپرد. نتیجه، تناقضی در کانون نظریه است، که تنها با طرح مسئلهٔ عدالت در داخل خانواده، حل خواهد شد (Okin, 1989a:231). راولز بحث پرورش اخلاقی خویش را چنین آغاز میکند: «با فرض این که نهادهای خانواده عادلانهاند...» (Rawls, 1971:490)، اما، چنانکه پیش از این دیدیم، او هیچ اقدامی برای نشاندادن عادلانهبودن نهاد خانواده انجام نمی دهد. پس «اگر نهادهای جنسیتی خانواده عادلانه نباشند، و در عوض، يادگار نظام طبقاتي يا جوامع فئودالي باشند كه در آنها مسئوليتها، نقشها و منابع، نه بر اساس ضوابط عادلانه، بلكه بر اساس تفاوتهای ذاتی با اهمیت فراوان اجتماعی، توزیع می گردد، آنگاه کل بنای پرورش اخلاقی راولز بر پایهای سست و متزلزل قرار خواهد گرفت» (Okin, 1989a:237). به عنوان مثال، چه چیز ثابت می کند که کودکان به جای خودکامگی، برابری و به جای رابطهٔ متقابل، استثمار نمی آموزند؟ بنابراین، تحقیق دربارهٔ عدالت در خانواده از اهمیت زیادی برخوردار است، نهتنها به این خاطر که خانواده بهطور بالقوه جایگاه نابرابری میان مردان و زنان بزرگسال است، بلکه به این دلیل که خانواده مدرسهای است که حس عدالت جویی دختران و پسران در آن پرورش می بابد.

بیشتر نظریهپردازان عدالت به جای رویارویی با این مسائل، صرفاً به این پنداشت اکتفا کردهاند که هر کس به گونهای ظرفیتهای لازم را کسب میکند. اما آنان، در همان حال که در این باره سخنان بسیار ناچیزی گفتهاند، ابراز کردهاند که: «عاجزبودن از پرورش ظرفیتِ توجه به دیگران در خویشتن، به معنای عاجزبودن اخلاقی است، زیرا یک کنشگر اخلاقی اسرد و بی احساس، مطلقاً نمی تواند بسیاری از وظایف خود را انجام دهد» (Sommers, 1987:78).

<sup>1.</sup> moral agent

### ب) استدلال اخلاقي

بنابراین، کنش گر اخلاقی به «ظرفیتهای اخلاقی گسترده تر»ی که ترونتو مورد بحث قرار می دهد، نیاز دارد. اما آیا این ظرفیتها می توانند خود جایگزین ضوابط شوند؟ به نظر ترونتو، اخلاقیات مراقبت مبتنی است براین که «عملکردها، شخصیت و ذهنیت اخلاقی هر فرد» به جای آنکه بر ضوابط اخلاقی پای بفشارد، «به تمام پیچیدگیهای یک موقعیت واکنش نشان دهد» (۲۰۰۵-1987:657-8). به عبارت دیگر، این منشهای اخلاقی گسترده تر، افراد را در به کارگیری ضوابط کلی یاری نمی رساند، بلکه این ضوابط را غیرلازم و حتی شاید غیرسودمند می گرداند. ما باید اخلاق را در چارچوب رویارویی با یک موقعیت خاص تعریف کنیم، نه در چارچوب کاربرد ضوابط اخلاقی کلی. «مفهوم نگاهی منصف و مهربان به روی واقعیت وجودی یک فرد... نشانهٔ مناسب و ویژگی کنش گر اخلاقی است.» و این نوع «مراقبت اخلاقی» به «قانون یا ضابطه» بستگی ندارد (Iris Murdoch به نقل از (۲۰).

اما اصلاً روبارویی با موقعیت به چه معنا است؟ بالاخره، تمام اجزای بیافتار موقعیت که بیا تصمیمگیریهای اخیلاقی ارتباط ندارند. در تصمیمگیریهای اخلاقی، ما صرفاً با اجزای مختلف موقعیت رویارو نمی شویم، بلکه اهمیت نسبی آنها را نیز می سنجیم. و در همان حال که توانایی مردم در رویارویی با پیچیدگیهای موقعیت برایمان مهم است، همچنین برایمان مهم است که آنان تشخیص دهند کدام جزء موقعیت از لحاظ اخلاقی باارزش تر است. به نظر می رسد این جا بیش تر با مسئلهٔ ضوابط روبه و هستیم تا حساسیت: «اگر ندانیم افراد حساس به بافتار کدام جزء موقعیت را از لحاظ اخلاقی برجسته تر می بینند، این اجزا از نظر ایشان چه قدر ارزش دارد، و غیره...، از اخلاقیات مراقبت طرفی نخواهیم بست... ما صرفاً

نیاز داریم که بیش تر و کامل تر بدانیم که زنان نسبت به چه چیزها و چه کسانی احساس مسئولیت می کنند، و دقیقاً چه چیز برای ایشان مهم تر است» (Flanagan and Adler, 1983:592, Sher 1987:180).

رودیک معتقد است هنگامی که ما اجزای برجستهٔ موقعیتهای اخلاقی را از اجزای نامربوط آن جدا میکنیم، این کار از همان روند رویارویی با موقعیت پیروی میکند، نه از ضوابط خارجی. هرکس که از نزدیک با موقعیتی خاص روبهرو می شود، متوجه می گردد که آن موقعیت مطالباتی از ما دارد. هر کس که ظرفیت رویارویی همدلانه با موقعیتی خاص را در خویش پرورده باشد، از همان وهلهٔ اول برخی جنبهها را به آسانی تشخیص می دهد. اما برخی جنبه های مناسب دیگر نیز هست که کمتر قابل مشاهده است. به عنوان مثال، تشخیص صلاحیتهای شغلی چه زمان تبعیض آمیز می شود؟ چنانچه دیدیم، موقعیت مشاغل کنونی چنان است که غالباً اشخاصی را که مسئولیت نگهداری از بچه ندارند، یا اشخاصی با قد و وزنی خاص را مطالبه میکنند. از آنجاکه اینها ملاکهای واقعی مشاغل را تشکیل میدهند، تنها در یک منظر اجتماعي گسترده تر مي توان ديد كه چگونه مجموع آثار همهٔ آنها بر روي هم، به پیدایش نظامی نابرابر از لحاظ جنسی منجر خواهد شد. در این شرایط، دریافتن اینکه چه زمان ملاکهای بهظاهر مناسب تبعیض آمیز می شوند، یا چه زمان ملاکهای به ظاهر تبعیض آمیز، برحق می گردند، به چیزی بیش از یک رویارویی همدلانه با موقعیت خاص نیاز دارد. برای اینکه تشخیص دهیم چه زمان یک مطالبهٔ اخلاقی مستحق پاسخ عملی مثبت است، باید بتوانیم آن موقعیت خاص را در داخل یک نظریهٔ گستر دهتر برابری اجتماعی و اقتصادی جای دهیم (Tronto, 1993:167-70; Bowden, 1996:163).

به علاوه، اگر تمام مطالباتِ مناسب و مربوط را دریافته باشیم، چهبسا

<sup>1.</sup> Ruddick

میان این مطالبات تعارض وجود داشته باشد، و بنابراین، در غیاب ضوابطی از بالا، رویارویی جزئی نگرانه ممکن است به تردید و ناتوانی در تصمیمگیری بینجامد. اگر میان مطالبات داوطلبان مرد امروزی و مطالبات نسل های آیندهٔ زنان، تعارض به وجود آید، رویارویی بردبارانه با موقعیت ممکن است هیچ نتیجهای به دست ندهد، جز اینکه درمی یابیم تعارض میان مطالبات برای کسب تأیید چهقدر دردناک است. ویرجینا هِلد می نویسد: «مراقبت و دلسوزی ما محدود است. ما نمی توانیم مراقب همه چیز و همه کس باشیم. ما به سرمشقهای اخلاقی نیاز داریم تا اولویتهای ما را تنظیم کند.» (Held, 1986:219; Bubeck 1995:199–214; Grimshaw, 1987:119).

از نوشته های گیلیگان و رودیک چنین برمی آید که به گمان آنان توسل جستن به ضوابط، ما را از جزئيات موقعيت دور مي كند. اما، همچنانكه گریشماو خاطرنشان میسازد، ضوابط دستورالعملهایی نیستند که به واسطهٔ آنها از آزمایش جزئیات دست بکشیم، بلکه دستورالعملهایی هستند برای تعیین انتظارات ما. برخلاف «قوانین» مانند ده فرمان، که به عنوان سرمشقهایی وضع شدهاند که بدون تأمل چندانی قابل اجرا باشند، ضابطه «كاركرد متفاوتي دارد. ضابطه انسان را به تأمل دعوت ميكند، به جاي آنكه تأمل را سد کند؛ ضابطه، ملاحظهای کلی است که باید از طرف فردی که میخواهد تصمیم بگیرد چه کاری صحیح است، صورت گیرد» (Grimshaw 8-1986:207). هر نظريهٔ اخلاقي بايد شرحي از اين ملاحظات كلي ارائه دهد. ملاحظاتی که نظریهپردازان عدالت ارائه دادهاند، نه تنها در تعارض با پرداختن به جزئيات نيست، بلكه غالباً آنها را ايجاب ميكند (1987b:203 Friedman,).(٢١) برخی نظریه پر دازان مراقبت معتقدند که گرایش به توسل جستن به ضوابط برای داوری در تعارضها، جلوی گرایش ارزشمندتر جستوجوی راهحل برای رفع تعارضها را می گیرد. به عنوان مثال، گیلیگان در مورد افراد تحت مطالعهٔ خود می نویسد که مسائل اخلاقی را یا در چارچوب عدالت، و یا در

چارچوب مراقبت می دیدند و «یا از موقعیت فاصله می گرفتند و برای داوری میان ادعاهای مخالف، به یک قانون یا ضابطه متوسل می شدند، یا از نزدیک با موقعیت برخورد می کردند تا بتوانند راهی برای پاسخگویی به تمام نیازها کشف یا خلق کنند» (Gilligan, 1987:27). و درواقع، گیلیگان نمونههای بسیاری را ذكر ميكند كه دخترها توانسته بودند راه حلى بيابند كه به تمام نيازها در موقعیتی خاص، پاسخ گوید؛ درحالی که پسرها به خاطر عجله در پیدا کردن ضابطه هایی برای داوری در تعارضها، به چنان راه حلی دست نیافته بودند. اما، همیشه نمی توان راهی یافت که به تمام مطالبات متعارض پاسخ گوید، و معلوم نیست که آیا باید همواره به تمام مطالبات پاسخ گفت یا خیر. مثلاً مطالبات سیستمهای امتیازدهی بر اساس نژاد یا جنس را در نظر بگیرید. اینها مطالبات روشنی هستند، اما بسیاری از آنها غیرموجهاند. این واقعیت که مردان سفیدیوست انتظار دارند که به گونهای متفاوت با آنها رفتار شود، دلیل نمی شود که به انتظارات آنها پاسخ داده شود. حتی اگر قادر به پاسخگویی به آنها باشیم، باید خودمان تعارض ایجاد کنیم تا مخالفتمان آشكار شود. اگر مىخواهيم اين مطالبات را زير سؤال ببريم، آنگاه «نبايد توجه خود را همواره بر روی جزئیات و اختلافهای مختصر موقعیتی خاص معطوف کنیم»، بلکه در عوض، باید آن جزئیات را داخل چهارچوبی بزرگ تر از ضوابط هنجاري قرار دهيم (Grimshaw, 1986:238; Wilson 1988:78-19).

### ج) مفاهيم اخلاقي

بنابراین، سؤال این نیست که آیا به ضوابط نیاز داریم یا خیر، بلکه این است که به چه نوع ضوابطی نیاز داریم. چنانکه قبلاً نیزگفتم، بعضی ها معتقدند که ما با گزینشی مهم میان ضوابط مربوط به «حقوق و انصاف» (در رویکرد عدالت)، و ضوابط مربوط به «مسئولیتها و ارتباطها» (در رویکرد مراقبت) روبهرو هستیم. به نظر من این تمایز حداقل به سه شیوه تعبیر شده است:

۱. کلی گرایی در مقابل پرداختن به ارتباطات جزئی؛ ۲. احترام به انسانیت مشترک در مقابل احترام به فردیت؛ ۳. دعوی حقوق در مقابل پذیرش مسئولیتها. من بهنوبت به این سه مورد می پردازم:

# ۱. کلی گرایی در مقابل پرداختن به ارتباطات جزئی

مفهوم «شبکهٔ ارتباطهای موجود» با ابهاماتی مواجه است. از یکسو، به روابط ریشهدار تاریخی با افراد خاص دیگر اشاره دارد. در این معنا، این خطر

<sup>1.</sup> universality 2. impartiality

هست که اخلاقیات مراقبت، محتاج ترین و نیاز مند ترین مردم را کنار بگذارد، زیرا به احتمال زیاد، آنان در شبکهٔ ارتباطات جایی ندارند. بسیاری از نظریه بردازان متوجه این خطر شده اند. (۲۲) ترونتو می نویسد: «دیدگاه مراقبتی، به خاطر تأکیدی که بر حفظ روابط موجود دارد، خصلتی محافظه كارانه يافته است. اين سؤال مهم همچنان وجود دارد كه چگونه مى توان شبكهٔ ارتباطها را چنان بزرگ تنيد كه هيچ كس خارج از آن نماند. فريبندگي كلگرايي كانتي، با همهٔ ضعفهايي كه دارد، در اين است كه با چنين مسئلهای مواجه نیست، زیرا فرض را بر ارزش اخلاقی برابر و شرافت تمام انسانها نهاده است» (Tronto, 1987:660-1). اما مسئله اصلاً این نیست که توضیح دهیم چگونه می توان «نهادهای اجتماعی را سامان داد تبا تبلقی های سنتي از حد و حدود مراقبت گسترش يابد»، بلكه بايد توضيح دهيم كه اگر به یک ضابطهٔ کلی ارزش اخلاقی برابر معتقد نباشیم، *چرا* باید آن نهادها مجدداً ساماندهی شوند. جنانکه دوو خاطرنشان میسازد، نظریههای مراقبت «در شرح این که چگونه، یا چرا، ما باید انگیزهای برای کمک به غریبه ها بیابیم، مشكلات عظيمي دارند» (Deveux, 1995b:94). پاسخ ترونتو به اين مسئله به طرز تعجبانگیزی محتاطانه است. او مینویسد: «ممکن است بتوانیم بدون اینکه به ضوابط اخلاقی کلی پابند باشیم، مراقبت خود را به گروهی خاص محدود نكنيم. اگر چنين چيزي امكانپذير باشد، اخلاقيات مراقبت كارآمد خواهد بود» (Tronto 1987:660,661). (۲۳)

با این حال، سایر نظریهپردازان مراقبت «شبکهٔ روابط موجود» را گسترده تر میبینند. گیلیگان نیز مانند ترونتو بر این باور است که «هر کس در شبکهای از روابط جاری قرار میگیرد، و اگر نگوییم تمام اخلاقیات، دست کم بخش مهمی از آن شامل توجه، درک و واکنش عاطفی نسبت به افرادی است که انسان در رابطه با ایشان قرار میگیرد» (Blum, 1988:473). اما همان طور که

بلوم اشاره می کند، «به نظر گیلیگان این شبکه نه تنها دایرهٔ آشنایان فرد، بلکه تمام انسانهای روی زمین را دربرمی گیرد» (Blum, 1988:473). به قول یکی از زنان مورد مطالعهٔ گیلیگان «ما نسبت به آن مجموعهٔ غول آسای "همه" مسئولیم. و فکر می کنیم که انسان غریبه نیز فرد دیگری متعلق به همان گروه است، انسانی که به واسطهٔ انسان دیگری بودن، با تو پیوند دارد» (Gilligan, 1982:57). به نظر گیلیگان، آن چه انسانها را در این شبکهٔ غول آسای ارتباطات به هم می پیوندد، لزوماً ارتباطی مستقیم نیست، بلکه انسانیی مشترک است. تعبیر گیلیگان از شبکهٔ ارتباطات، از پیش تمام انسانها را دربرمی گیرد؛ به همین دلیل هنگامی که می گوید هدف اخلاقیات مراقبت این است که «همه بتوانند به پاسخهای خود برسند و داخل [شبکه] باشند، و هیچکس تنها و آزرده رها نشود» (Gilligan, 1982:63)، نه تنها خلاف باور خود سخن نمی گوید، بلکه آن را مجدداً مورد تأکید قرار می دهد.

به نظر می رسد نظریه پردازان مراقبت نیز با گفتن این که همهٔ انسانها «به واسطهٔ انسانبودن» با ما پیوند دارند، خود را به یک ضابطهٔ کلی پابند کرده اند. به محض آن که مراقبت و توجه «از مطالبات روابط منحصربه فرد و ریشه دار تاریخی، فاصله می گیرد به محض آن که گفته می شود آن چه آن را برمی انگیزد، صرفا ویژگی های انسانی مشترک میان همهٔ گروه های تحت تأثیر، و یا این واقعیت است که همهٔ آن گروه ها منافعی دارند، یا ممکن است متحمل خسران شوند»، آنگاه «مغایرت میان جزئیت ارتباط و کلیت ضابطه از بین می رود. و ما می مانیم و رویکردی که می کوشد تردیدهای اخلاقی را از طریق احساس نزدیکی همدلانه با تمام گروه های تحت تأثیر برطرف نماید.» این نوع کلی گرایی دست کم بسیار شبیه همان ناظر نیکخواه بی طرفی است که در نظریه های کانتی و فایده گرا می یابیم (Sher, 1987:184). هرچند گیلیگان از

L. utilitarian

به کاربردن زبانی کلی گرایانه پرهیز می کند، اما بررسی های او بر این نکته دلالت دارد که «حس مراقبت و مسئولیت نسبت به دیگران در زنان، غالباً کلی و همگانی قلمداد می شود» (Okin, 1990:27).

بنابراین «حفظ شبکهٔ ارتباطات»، بر حسب این که چگونه آن را تعبیر کنیم، ممکن است در تقابل با کلی گرایی قرار بگیرد یا نگیرد. بیش تر ادبیاتِ اخلاقِ مراقبت بر روی «تنشهای ناسازگار اما خلاقانه» میان برداشتهای کلی گرا و برداشتهای مکانمندتر از پیوندهای ما با دیگران، متمرکز شده است برداشتهای مکانمندتر از پیوندهای ما با دیگران، متمرکز شده است (Ruddick, 1984b:239). از یکسو، گرایشی به سمت کلی گرایی وجود دارد: نظریه پردازان مراقبت می گویند که «گسترش دامنهٔ احکام رسمی در مورد مراقبت کردن و حفظ پیوندها، پیشرفت اخلاقی بزرگی خواهد بود» (به 1987:142 مراقبت از پیوند با افراد خاص در مکانهای بومی خودمان، «دگرگون» کنیم یا «عمومیت» ببخشیم (محانه ایلام به می شود: نظریه پردازان مراقبت برجود دارد، موجود در مقابل مقتضیات کلی گرایی دیده می شود: نظریه پردازان مراقبت تأکید دارند که «احساس مسئولیتی که در قلب دیدگاه مراقبت وجود دارد، سبب می شود که از تحمیل بی طرفی به بهای علقههای موجود، جلوگیری شبه د» (Meyers, 1987:142).

به این ترتیب به نظر می رسد که اغلب نظریه پردازان مراقبت، پابندی گیلیگان به یک شبکهٔ کلی ارتباطات را می پذیرند، اما می خواهند بر پیوستگی آن با شبکهٔ ارتباطی مکانمند تر ترونتو تأکید کنند. با این حال، چنان که بلوم می نویسد: «روشن نیست که این تعمیم [مراقبت] به تمام انسانها چگونه به دست می آید» (۲۴) (Blum, 1988:437) او کین نیز می نویسد در بررسی های گلیگان پاسخی به این پرسش داده نشده است که «نحوهٔ تفکر زنان هنگام رویارویی با تردیدهای اخلاقی ناشی از تعارض میان نیازها یا منافع خانواده و

دوستان نزدیکشان، با نیازها و منافع کسان دیگری با ارتباطِ دورتر، چگونه است.» (Okin, 1990:158) و بنابراین دشوار بتوان حدس زد که این تردیدها در داخل دیدگاه مراقبت برطرف خواهد شد یا خیر.(۲۵)

## ۲. احترام به انسانیت و احترام به فردیت

بنا بر عقیدهٔ برخی نظریه پردازان مراقبت، مسئلهٔ [اخلاقیاتِ] عدالت این نیست که به تمام آنها که انسانیت مشترک با ما دارند، پاسخهای کلی می دهد، بلکه این است که صرفاً به مشترکات انسانی مردم پاسخ می گوید، و نه به تفاوتهای فردی. نظریه پردازان مراقبت می گویند «در نظریههای عدالت محور عدالت، ارزش اخلاقی اشتخاص، به عنوان موضوع توجه اخلاقی، صرفاً به این است که برخی ویژگیهای مهم اخلاقی، هرچند کاملاً کلی و تکرارشدنی، را داشته باشند» (Blum, 1988:475). به نظر بن حبیب، کلی و تکرارشدنی، دا داشته باشند» (Blum, 1988:475). به نظر بن حبیب، آن چه برای عدالت مهم است «دیگر عام» است نه «دیگر خاص» آن جه برای عدالت مهم است «دیگر عام» است نه «دیگر خاص» آن

دیدگاه مبتنی بر «دیگر عام»، ما را ملزم می سازد که هر فرد را به مثابه یک موجود عقلانی بنگریم که مشابه حقوق و وظایفی را که برای خودمان می پسندیم، دارا است. با انتخاب این دیدگاه، ما از فردیت و هویت خاص دیگری دور می شویم. فکر می کنیم که دیگری نیز، مانند ما، موجودی است دارای نیازها، امیال و خواسته هایی ملموس، اما منزلت اخلاقی او به چیزهایی نیست که ما را از هم جدا می کند، بلکه به چیزهایی است که در ما، به عنوان کنشگران عقلانی قادر به سخنگفتن و انجام کار، مشترک است. ... در مقابل، دیدگاه مبتنی بر «دیگر خاص»، ما را ملزم می سازد که هر موجود عقلانی را به مثابه یک فرد بنگریم، که دارای گذشته و هویتی مشخص است و گرایش ها

l. generalized other

<sup>2.</sup> concrete other

<sup>3.</sup> rational

و عواطف خاص خود را دارد. با انتخاب این دیدگاه، از مشترکات یکدیگر فاصله میگیریم... اگر بر اساس هنجارهای دوستی، عشق و مراقبت با تو رفتار کنم، نه تنها بر انسانیت، بلکه بر فردیتات صحه گذاشته ام (Benhabib, 1987:87).

بن حبیب تأکید دارد که هر دو دیدگاه مبتنی بر «دیگر عام» و «دیگر خاص» کاملاً کلیگرا هستند (درواقع، بن حبیب آنها را به ترتیب «کلیگرایی جایگزینی» و «کلیگرایی تعاملی» مینامد). اما مراقبت، برخلاف عدالت، به تفاوتهای ملموس ما پاسخ میگوید، نه انسانیت انتزاعی ما.

اما در مورد اختلاف میان این دو دیدگاه اغراق شده است. اولاً که، اخلاقیات مراقبت نیز، به محض کلیگرایی، به انسانیت مشترک توسل می جوید. به قول شر، «به محض آنکه گفته می شود آن چه مراقبت و توجه را برمی انگیزد صرفاً انسانیت مشترک میان همهٔ گروه های تحت تأثیر، یا این واقعیت است که همهٔ آن گروه ها منافعی دارند، یا ممکن است متحمل خسران شوند»، مراقبت و توجه به صورت «پاسخهای مناسبی درمی آیند که به ویژگی های مشترک و تکرارشدنی، داده می شود» (Sher, 1987:184).

دوم اینکه، نظریههای عدالت صرفاً به «دیگر عام» توجه نشان نمی دهد. این نکته در فایده گرایی برجسته تر است، زیرا فایده گرایی برای اینکه بداند آیا مَنشی قادر به برآوردن خواسته های گوناگون مردم هست یا خیر، باید به ویژگی های خاص توجه نشان دهد. در نظریهٔ راولز این نکته کم تر قابل تشخیص است، و تعجبی ندارد که بسیاری از فمینیست ها «وضع نخستین»

<sup>1.</sup> substitutionalist universalism

<sup>2.</sup> interactive universalism

۳. utilitarianism نظریه ای اخلاقی که بر اساس دستیابی حداکثر به امور نیکی چون سعادت و لذت برای جامعه، بنا شده است. برخی به طور خلاصه آن را نظریهٔ «بیش ترین سعادت برای بیش ترین تعداد» نامیده اند. (برای و اکنش جان راولز در مقابل این نظریه ر.ک. به: پانویس ۲، ص ۱۹). م.

مطرح شده از جانب او را به منزلهٔ الگوی تفکر عدالت قلمداد میکنند. آنان می گویند با توجه به این که وضع نخستین ایجاب می کند افراد از خویشتن خاص خود دور شوند، این وضعیت نمونهٔ بارز سنتی است که در آن، به قول بن حبیب «خویشتن اخلاقی، روح بدون پیکری مجرد قلمداد می شود» بن حبیب «خویشتن اخلاقی، روح بدون پیکری مجرد قلمداد می شود» (Benhabib, 1987:81). اما این چهرهٔ غلطی از وضع نخستین ترسیم می کند. اوکین می نویسد:

وضع نخستین ایجاب می کند که ما به عنوان سوژههای اخلاقی، برای مقاصد، هویتها و دلبستگیهای دیگران، هرقدر هم که با ما متفاوت باشند، به اندازهٔ خودمان، اهمیت قائل شویم. اگر قرار باشد که ما، که خودمان را می شناسیم، فرض کنیم که در وضع نخستین قرار گرفته ایم، باید ظرفیت همدلی بسیار و قدرت ارتباط با دیگران را برای دانستن این که زندگی انسانهای گوناگون به چه گونه است، در خود بپروریم. اما این ها به تنهایی برای این که حس عدالت جویی را در ما پدید بیاورد کافی نیست. از آن جا که ما خودمان را می شناسیم و از علائق و درکِ خاص خود از مفهوم خبر آگاهیم، همچنین نیاز بزرگی به پابندی به خاص خود از مفهوم خبر آگاهیم، همچنین نیاز بزرگی به پابندی به نیکخواهی داریم؛ نیاز داریم که از همهٔ افراد دیگر، مانند خودمان، مراقبت کنیم. (Okin, 1989a:246)

بنابراین، به قول اوکین، «نظریهٔ عدالت راولز خود اساساً بر ظرفیت اخلاقی اشخاص برای توجه به دیگران و مراقبت کردن از آنان، به خصوص آنهایی که بیش تر با خودشان متفاوت اند، بنا نهاده شده است» (Okin, 1989a:247). نظریه پردازان مراقبت غالباً می گویند که تعارضها باید «از طریق تفکر استقرایی و زمینه محور، مخصوص زمانی که خود را به جای انسان خاص دیگری می گذاریم، حل شوند» (Harding, 1987:297). و این درست همان چیزی است که وضع نخستین نیز خواستار آن است.

بن حبیب می پر سد که آیا «گذاشتن خود به جای دیگری»، با تعقل در پس «بردهٔ بی خبری» ، واقعاً جور درمی آید؟ زیرا با وجود آن [پردهٔ بی خبری] عدالت از منظر «روح بدون پیکر مجردِ دیگر عام نگریسته می شود... مسئله را به این شکل نیز می توان مطرح کرد: به نظر کولبرگ و راولز، رابطهٔ اخلاقی متقابل مستلزم ظرفیتی برای دیدن از چشم دیگران، و در خیال خود را به جای دیگری گذاشتن است، اما با وجود 'پردهٔ بی خبری'، دیگری بهمثابه فردی متفاوت از خویشتن، رنگ می بازد.» (Benhabib, 1987:88-9). اما این از عملکرد وضع نخستین تصویر نادرستی ارائه میدهد. درست است کمه [در رویکرد عدالت از مردم خواسته می شود که به هنگام اندیشیدن به دیگران، موقعیت اجتماعی، استعدادهای طبیعی، و خواستههای شخصی خویش را از نظر و تعقل جدا كنند، اما اين به آن معنا نيست كه آنها بايد موقعيت اجتماعي، استعدادها، و خواسته های شخصی دیگران را نیز به فراموشی بسپارند. و در حقیقت راولز تأکید میکند که گروههای پشت وضع نخستین، باید به این چيزها توجه داشته باشند. بن حبيب مي پندارد كه لازمهٔ تداوم وضع نخستين آن است که مشارکتکنندگان، منافع مشارکتکنندگان دیگر را (که همهٔ آنها در پس پردهٔ بی خبری نقش «دیگرانِ عام» را می یابند)، در نظر بگیرند. اما در واقع، تأثیر پرده این است که «برای مشارکتکنندهای که در وضع نخستین قرار دارد، دیگر مهم نیست که چه کسی جایگاه کنار او را اشغال میکند (اگر اصلاً چنین کسی باشد)، یا منافع مشارکتکنندگان دیگر چیست. آنچه برای او مهم

۱. veil of ignorance بروده بی خبری در نظریهٔ عدالت راولز، شرایطی است که افراد تصمیم گیرنده در مورد اصول عدالت در «وضع نخستین» تحت آن به سر می برند و آن، ناآگاهی افراد از واقعیتهای خاص زندگی و روحیات فردی است. به این ترتیب افراد از جنس، سن، قدرت بدنی، جایگاه اجتماعی، موقعیت اقتصادی و وابستگیهای قومی خویش خبر ندارند. آنان همچنین دارای گرایشهای مذهبی، اخلاقی و فلسفی خاص نیستند و شرایط تاریخی خود را نمی شناسند. به عبارت دیگر، آنان فاقد هر گونه آگاهی از مسائلی فرض می شوند که ممکن است سبب جانبداری ایشان در تصمیم گیری شود. (ر.ک: پانویس ۲، ص ۱۹). - م.

### ۳. یدیرش مسئولیت و دعوی حقوق

حال که هر دوی این اخلاقیات کلیگرا هستند، و هر دو همگانی بودن را نیز مانند فردیت قدر می نهند، تفاوت را (اگر اصلاً تفاوتی باشد) باید در جای دیگر جست. تمایز آخری که گیلیگان مطرح می کند، این است که در منطق عدالت توجه به دیگران در چارچوب احترام به حقوق آنان اندیشیده می شود، در حالی که در منطق میراقبت توجه به دیگران در چارچوب پذیرش مسئولیت ها است. فرق میان احترام به حقوق و پذیرش مسئولیت چیست؟ به نظر گیلیگان، فرق عمده آن است که پذیرش مسئولیت نسبت به دیگران متضمن علاقه و توجه به خیر و سعادت آنان است، درحالی که حقوق، در اصل مکانیسمهای دفاع از خویشتن هستند که احترام به آنها می تواند با رها کردن دیگران به حال خود، تأمین شود. بنابراین گیلیگان سخنگفتن دربارهٔ حقوق را با سخنگفتن دربارهٔ فردیت و خودخواهی برابر می داند، و می گوید وظایفی که انسان بر اساس حقوق نسبت به دیگران دارد، در عدم دخالت وظایفی که انسان بر اساس حقوق نسبت به دیگران دارد، در عدم دخالت

این ممکن است در مورد نظریههای اختیارگرایی درست باشد، اما سایر نظریههای سیاسی غالب امروز غرب، وظایفی را در جهت تأمین خیر و سعادت دیگران بر دوش ما گذاشته اند. (۲۷) به این ترتیب، هنگامی که دیدگاه عدالت بر حقوق مردم تأکید می کند، می توان گفت که این حقوق مسئولیت هایی را به گردن دیگران می اندازد. و درواقع، برخی از افراد مورد مطالعهٔ گیلیگان نیز اخلاقیات مراقبت خود را به همین گونه تعریف می کنند. به

عنوان مثال، زنی می گوید: «هنگامی که انسانی رنج می کشد، همین به او حقوق ویژهای می دهد، و مسئولیتهای ویژهای نیز به گردن شما می افتد» (به نقل از Broughton, 1983:605). درست است که برخی زنان «به آنچه حقشان است کم تر فکر می کنند، تا به آنچه مسئول دادنش به دیگران هستند»، اما شاید آنان درست به این دلیل خود را مسئول مراقبت از دیگران می بینند که دیگران را محق به آن در نظر می گیرند. «اگر جز این فرض کنیم، به منزلهٔ آن است که این سخن مثبت را که زنان کم تر از مردان به دفاع از حقوق شان توجه دارند، با سخن کاملاً مخالفش که زنان کم تر به این فکر می کنند که دیگران هم حقوقی دارند، در آمیزیم» (Sher, 1987:187).

به قول بروتون به نظر می رسدگیلیگان و افراد مورد مطالعه اش فرض را بر چیزهایی مانند «حق همگان در بسرخورداری از احترام»، «حق انسان در برخورداری از همدردی دیگران به عنوان موجودی برابر» و «وظیفهٔ احترام به دیگران و نیازردن آنان» قرار داده اند. بنابراین، «مشکل بتوان گفت که در این جا گیلیگان نیز کم وبیش سخن از حقوق و وظایف الزام آور، یا شاید حتی 'ضوابط' سعادت شخصی و دغدغههای نیکخواهانه، به زبان نمی آورد.» (Broughton, 1983:612). در واقع، بسیاری از نظریه پردازان مراقبت می پذیرند که حقوق باید نقشی اساسی در داخل نظریهٔ مراقبت ایفا کند.

گیلیگان، در همان حال که بر وجود تفاوتهای بنیادین میان این دو اخلاق پا می فشارد، گویی خودش نیز دربارهٔ ارتباط میان آنها تردید دارد. او «موضع فکری خود را جابه جا می کند: زمانی می اندیشد که این دو اخلاق با هم ناسازگارند و هر یک می تواند جایگزین دیگری باشد، درحالی که هر دو از نظر هنجاری کامل و مقبول هستند. زمانی می اندیشد که این دو اخلاق مکمل یکدیگرند و در یک رابطهٔ متقابل پر تنش قرار دارند؛ و هر یک از آنها بدون دیگری ناقص است و باید با آن ادغام شود» (با آن ادغام شود که من دیگری موضعها تعجبانگیز نخواهد بود اگر، همان طور که من 1987:628). این تغییر موضعها تعجبانگیز نخواهد بود اگر، همان طور که من

شرح دادم، مفاهیمی که گیلیگان برای تمییز این دو از هم به کار می برد، تضادهایی واقعی نشان ندهند.(۲۸)

هرچند حقوق و مسئولیتها مفاهیم اخلاقی متضاد نیستند، ممکن است میان نوع مسئولیتهایی که هر یک از این اخلاقیات به ما محول می سازد، تفاوتهایی وجود داشته باشد. ساندرا هاردینگ معتقد است بررسیهای گیلیگان نشان می دهد «جراحاتی که انسان شخصاً و در روح و ذهن خود آنها را حس می کند، به نظر زنان غیراخلاقی می آید، چه منصفانه باشد و چه نباشد.» درحالی که مردان «فقط بی انصافی عینی ارا مهم می دانند \_ سوای آنکه یک عمل، چه جراحات ذهنی ای ممکن است به همراه داشته باشد» راحات ذهنی ای مهنان مردان نسبت به زنان در برطرف کردن جراحات ذهنی ای که در اثر سهل انگاری خود فرد پدید آمده، تعهد اخلاقی جراحات ذهنی ای که در اثر سهل انگاری خود فرد پدید آمده، تعهد اخلاقی کم تری احساس می کنند، زیرا خود فرد مقصر است. این جا جراحت ذهنی ایجاد شده، اما بی انصافی عینی رخ نداده است؛ به همین دلیل مردها معمولاً تعهد اخلاقی زنان برای رسیدگی به جراحات ذهنی، به بی انصافی عینی وابسته نیست.

تفاوتی واقعی وجود دارد اگر بخواهیم جراحات ذهنی را مبنای دعویهای اخلاقی قرار دهیم، یا بیانصافی عینی را. آیا تفاوت بنیادین میان مراقبت و عدالت همین است؟ بهراستی حقیقت دارد که بیش تر نظریه پردازان عدالت دعویهای اخلاقی را بیش تر به بیانصافی عینی پیوند میزنند تا به جراحات ذهنی. اساس تفکر لیبرال را این تشکیل می دهد که مردم مسئول گزینشهای خودشان هستند. (۲۹) اما به خوبی روشن نیست که آیا اخلاقیات مراقبت، جراحات ذهنی را پایهٔ مدعیات اخلاقی می داند یا خیر؛ آیا تمام جراحات ذهنی، و تنها همین جراحات، را موجب مدعیات اخلاقی فرض

<sup>1.</sup> objective unfairness

می کند یا خیر. مراقبت از اشخاص، لزوماً به معنای آن نیست که فرد تعهدی اخلاقی حس کند تا تمام خواسته های آنان را برآورد یا تمام جراحات ذهنی یا ناراحتی های آنان را برطرف سازد. در واقع، نظریه پردازان مراقبت کمتر در این مورد سخن گفته اند که رابطهٔ میان جراحات ذهنی، بی انصافی عینی، و دعوی های اخلاقی را چگونه می بینند؛ و احتمال دارد که برداشت های گوناگون از مراقبت اخلاقی، به نتیجه گیری های گوناگون برسد. بنابراین نباید شتابزده گفت که نگاه مراقبت و عدالت به این موضوع، از اساس مغایر هم است.

با این حال، هرچند نقاط مشخص اختلاف روشن نیست، به نظر می رسد صحیح باشد اگر بگوییم که نظریه پردازان مراقبت بیش تر جراحات ذهنی را پایهٔ دعویهای اخلاقی می دانند تا بی انصافی عینی. (۳۰) من پیش از آنکه به دلایل نظریه پردازان مراقبت برای تأکید بیش تر بر روی جراحات ذهنی بپردازم، به برخی دلایل نظریه پردازان عدالت برای این که چرا پایهٔ دعویهای اخلاقی را بر بی انصافی عینی قرار داده اند، اشاره می کنم. بحث من بر سر این خواهد بود که تأکید بر بی انصافی عینی، هرچند ممکن است در ابتدا قابل قبول به نظر برسد، اما صرفاً در سیاقهای ویژه ای برحق شناخته می شود یعنی، جایی که ارتباط متقابل میان دو بزرگسال کارآمد و کاردان وجود داشته باشد. درواقع، این کار شاید تنها زمانی برحق باشد که ارتباط متقابل ما با بزرگسالان کارآمد، به شدت از ارتباط متقابل مان با افراد ناکارآمد و وابسته، بزرگسالان کارآمد، به شدت از ارتباط متقابل مان با افراد ناکارآمد و وابسته، عدالت، پیوندی جدایی ناپذیر با بحث تمایز خانواده ـاجتماع خواهد یافت.

چرا نظریهپردازان عدالت فکر میکنند که ما باید مسئولیتهای خود نسبت به دیگران را به مدعیات مبتنی بر انصاف محدود کنیم؟ اگر جراحات ذهنی همیشه باعث مدعیات اخلاقی شوند، آنگاه من میتوانم به اقتضای مراقبت اخلاقی، به حق انتظار داشته باشم که دیگران تمام نیازهایم را برآورند.

اما نظریهپردازان عدالت این بینش را نمیپذیرند، زیرا این واقعیت را که من باید مسئولیت کامل برخی از نیازهای خود را بر عهده بگیرم، نادیده میگذارد. در بینش عدالت، من می توانم به اقتضای انصاف، به حق انتظار داشته باشم که دیگران برخی از نیازهایم را برآورند، حتی اگر تلاش آنها برای تأمین خیر و صلاح خودشان، با محدودیت مواجه شود. اما من نمی توانم به حق انتظار داشته باشم که دیگران تمام نیازهای مرا برآورده سازند، زیرا برخی نیازها در حیطهٔ مسئولیت خودم است، و درست نیست که از دیگران انتظار داشته باشم صلاح خودشان را رها کنند و به کارهایی مشغول شوند که مسئولیت آن بر عهدهٔ خود من است.

شخصی را در نظر بگیرید که در بذل پول و وقت خود به دوستانش در موقع نیاز، دست و دلباز است، اما در خرج کردن نیز زیاده روی می کند. به همین دلیل، او همیشه (بی دلیل) نیاز به کمک دارد، و برای این که عواقب بی احتیاطی های خود را جبران کند، به دیگران متکی است. آیا این فرد می تواند به حق از دیگران انتظار کمک داشته باشد؟ ـآیا ما باید از لحاظ اخلاقی خود را ملزم ببینیم که او را به خاطر کارهایش ببخشیم؟ رویکرد مبتنی بر جراحات ذهنی می گوید که اگر به رنج او توجهی نکنیم، فرد غیرمسئولی خواهیم بود. اکنون که او رنج می برد، لازم است که ما به او توجه کنیم، حتی اگر این جراحت، ناشی از بی دقتی در برنامه ریزی و ولخرجی خودش باشد. اما اخلاق عدالت می گوید که بی مسئولیتی خواهد بود اگر این شخص از ما توقع کاستن رنجش را داشته باشد. مسئول کارهای او خودش است، و غیراخلاقی است اگر بخواهد دیگران را وادار کند که بهای بی مبالاتی او را بی دازند.

اگر با این دید نگاه کنیم، بحث میان جراحات ذهنی و بی انصافی عینی، بحثی واقعی خواهد بود، زیرا مواضعی که ما می توانیم در قبال احساس مسئولیت برای تأمین سعادت خودمان اتخاذ کنیم، به طرز قابل توجهی

متفاوت است. به نظر برخی نظریه پردازان مراقبت، اصرار بر بی انصافی عینی، به ترک مسئولیتهای اخلاقی مجوز می دهد، زیرا مسئولیتهای ما نسبت به دیگران را به مدعیات مبتنی بر بی انصافی محدود کرده، و با این کار به ما اجازه می دهد که رنجهای قابل پیشگیری را نادیده بگیریم. نظریه پردازان عدالت نیز می گویند اصرار بر جراحات ذهنی، به ترک مسئولیتهای اخلاقی مجوز می دهد، زیرا نمی پذیرد که افراد بی احتیاط و بی فکر باید هزینهٔ گزینشهای خود را بپردازند، و با این کار، به افراد غیر مسئول پاداش می دهد و به افراد مسئول اجحاف روا می دارد.

بنابراین، اختلافی که میان عدالت و مراقبت هست، اختلاف بر سر مسئولیت و حقوق نیست. زیرا مسئولیت مفهومی کلیدی در اخلاقیات عدالت به حساب می آید. دلیل این که درخواست های من از دیگران به انصاف محدود شده، این نیست که آنان حقوقی دارند، بلکه این است که من مسئولیتهایی دارم ــبخشي از مسئوليت من در قبال ديگران، شامل پذيرفتن مسئوليت اميال خودم، و هزینهٔ گزینشهایم میگردد. چنانکه راولز نیز خاطرنشان میسازد، نظریهٔ او بر «ظرفیت بر عهده گرفتن مسئولیت اهداف خودمان» (Rawls, 1982b:169) متكى است. در مقابل، آنها كه تعهدات اخلاقي را به جاي بی انصافی عینی به جراحات ذهنی گره می زنند، باید انکار کنند که ما كنشگراني مسئوليم. آنها «بايد نشان دهند كه غيرعقلاني است اگر مردم را مسئول انتخابهای شان فرض کنیم و وادار شان کنیم به بهترین شکل ممکن، با [عواقب] آنها روبهرو شوند» (Rawls, 1982b:169). با توجه به این که راولز فكر مى كند كه ما ظرفيت پذيرش اين مسئوليت را داريم، در نظريه او از مردم خواسته می شود که در محدودهٔ امکانات خودشان زندگی کنند، و برنامههای زندگی خود را بر اساس سهم منصفانهای از منابع، که می توانند به حق انتظارش را داشته باشند، تنظیم کنند. در نتیجه، یک فرد بی اختیاط و ولخرج، نمی تواند از افراد مسئول تر انتظار داشته باشد که هزینهٔ بی احتیاطی های او را

بپردازند: «بیعدالتی است که آنها هزینهٔ عدم عاقبتنگری و بسیانضباطی شخصی او را بپردازند، و از خودشان مایه بگذارند» (Rawls, 1982b:169). اگر ما ملزم باشیم به اینکه تمام جراحات ذهنی افراد را ببرطرف کنیم، آنگاه آنهایی که مسئولانه به دنبال سعادت خود رفتهاند، باید به طور مداوم برای کمک به کسانی که به طرزی غیرمسئولانه بی احتیاطی یا ولخرجی کردهاند، ایثارگری کنند، و این، عادلانه نیست. (۳۱)

دیدگاهی که مبتنی بر آن است که جراحات ذهنی همواره باید منشأ مدعيات اخلاقي قرار بگيرند، نه تنها نامنصفانه است، بلكه مي تواند سركوب را بنهان کند. جراحات ذهنی به توقعات و انتظارات گره خوردهاند و جوامع نابرابر، انتظارات نابرابر ایجاد میکنند. روابط سنتی ازدواج را در نظر بگیرید، که در آن «آنطور که زنان به مردان خدمت می کنند، مردان به زنان خدمت نمی کنند» (Frye, 1983:9,10). مردان انتظار دارند که زنان به نیازهایشان رسیدگی کنند، و به همین دلیل اگر قرار باشد بار کارهای خانه بر دوششان بیفتد، احساس آزردگی میکنند. درواقع، «در هر تلاشی که برای ایجاد تحول در روابط استثمارگرایانه صورت می گیرد، یک نفر از چیزی محروم می شود. این محرومیت ممکن است محرومیت از توجه باشد، یا خدمت یا آسایشی که فرد به آن عادت کرده است. او ممکن است با مشکلات و دشواریهایی روبهرو شود و این تجربه را محرومیت از مراقبت بداند» (Grimshaw, 1986:218). آنها كه سركوب ميكنند، از دستدادن هر گونه امتياز را عميقاً حس میکنند. در مقابل، روند جامعهپذیری آنها که سرکوب می شوند غالباً به گونهای است که اساساً چیزهایی را که می دانند نمی توانند به دست بياورند، نمي خواهند.

هر جاکه این فرآیند سازگارشدن امیال به وقوع میپیوندد، اگر بنا را بر اینکه مدعیات اخلاقی افراد از جراحات ذهنی آنان نشأت میگیرد بگذاریم، مشاهدهٔ سرکوب برایمان دشوارتر خواهد بود. از سوی دیگر، در دیدگاه عدالت، جراحات ذهنی افراد سرکوبگر از نظر اخلاقی محلی از اعراب ندارد، زیرا از انتظارات خودخواهانه و نامنصفانه برمیخیزد. مدعیات عدالت را انتظارات موجه مردم تعیین میکند، نه انتظارات عملی ایشان. به همین دلیل است که نظریه پردازان عدالت معتقدند نه تنها جراحات ذهنی، در غیاب بی انصافی عینی، ارزش اخلاقی ندارد، بلکه بی انصافی عینی غیراخلاقی است، حتی هنگامی که با جراحت ذهنی همراه نباشد؛ مانند هنگامی که مردم چنان خود را با اجتماع سازگار کردهاند که بر سرکوب خودگردن نهادهاند. در این معنا، «اَشکال معتبر اخلاقی مراقبت و اشتراک، متضمن شرایط و قضاوتهای اولی تر عدالت است» (Kohlberg, 1984:305). (۳۲)

اگر اساس مدعیات اخلاقی را جراحات ذهنی تشکیل دهند، با مشکل دیگری نیز مواجه خواهیم شد. این دیدگاه مسئولیت ما را برای سعادت خودمان بسیار کمرنگ میبند، و در عوض، مسئولیت بسیار بزرگی را بر دوش دیگران میافکند. اگر جراحت ذهنی همواره به واکنش مراقبت منجر شود، به نظر میرسد هیچ چیز تعهد ما را به رسیدگی به دیگران محدود نخواهد کرد. اگر از نزدیک به نیازهای مردم توجه کنیم، همواره کار بیشتری خواهد بود که بتوانیم برای آنان انجام دهیم ـ همواره امیال فروخوردهای وجود خواهد داشت که بتوانیم به برآوردنشان کمک کنیم و خود این روند، خودش را مدام تقویت میکند، زیرا هر گاه کسی بداند که ما به او توجه داریم، توقع توجه پیدا میکند، و اگر توجهمان را از او قطع کنیم، بیشتر آزرده می شود.(۳۳) در نتیجه، کنشگر اخلاقی همواره با درخواستهای اخلاقی می شود.(۳۳) در نتیجه، کنشگر اخلاقی همواره با درخواستهای اخلاقی بیش تری برای زمان و انرژی خود روبهرو خواهد شد؛ درخواستهایی که جایی برای تعقیب آزادانهٔ علائق خود او باقی نمی گذارد (Doncy, 1992).

بنابراین، دیدگاه مبتنی بر آن که جراحات ذهنی به مدعیات اخلاقی منجر می شود، هم انصاف و هم استقلال را به خطر می اندازد. نظریه پردازان مراقبت به درستی از این معضل بار سنگین بر دوشگرفتن، آگاه اند. هرچه باشد، این

اندیشه که زنان باید منافع و برنامههای زندگی خود را فدای منافع و برنامههای شوهران و فرزندانشان بکنند، بخشی از ایدئولوژی سلطهٔ مردانه را تشکیل میدهد، که قرنها برای توجیه استثمار زنان به کار رفته است. روشن است که نظریهپردازان مراقبت نمی خواهند آن ایدئولوژی را تقویت کنند، یا استثمار زنان را تداوم بخشند. به همین دلیل، آنها تأکید میکنند که برداشتشان از مراقبت اخلاقی، بسیار متفاوت است با کلیشههای جنسی سنتی، که زنان را ایثارگرانی تصویر میکرد که منافع همه را مقدم بر منافع خودشان می شمردند. به عقیدهٔ گیلیگان، ما باید میان درک «بدونِ خویش» از مراقبت، که در آن زنان همواره منافع خود را فرع بر دیگران قرار می دادند، با درک «دربرگیرندهٔ خویش» از مراقبت، که زنان می آموزند از خودشان نیز علاوه بر دیگران مراقبت کنند، تمایز قائل شویم.

در واقع، این حرکت به سوی برداشت «دربرگیرندهٔ خویش» از مراقبت، همان چیزی است که غالباً گفته می شود اخلاق «فمینیستی» مراقبت را از اخلاق «زنانه» مراقبت که با خود ایثارگری همراه است، جدا می کند اخلاق «زنانه» مراقبت که با خود ایثارگری همراه است، جدا می کند (West, 1997; Gilligan, 1995:149; Bubeck, 1995:194). اخلاقیات مراقبت، برای این که اخلاقیاتی فمینیستی محسوب شود، کافی نیست که صرفاً برای کارهای از روی مراقبتِ زنان ارزش قائل شود، بلکه باید همچنین تضمین کند که این کارها به بهای آزادی و برابری زنان انجام نمی گیرد. اخلاقیات مراقبت باید تضمین کند که زنان به سبب اعمال مراقبتی خود، تنها رها نخواهند شد، آسیب نخواهند دید و مورد بهره کشی قرار نخواهند گرفت؛ و باید تضمین کند که مراقبت زنان از دیگران، آنان را از مشارکت کامل و برابر در زندگی عمومی و سیاسی باز نخواهد داشت، و زنان حدود و شرایطِ مراقبتِ خود را خود تعیین خواهند کرد. در اخلاقیات سنتی زنانهٔ ایثارگری، زنان مسئولیتی بی انتها در مراقبت از دیگران، و قدرتی اندک در تعیین شرایط انجام یا پاداش آن، در مراقبت از دیگران، و قدرتی اندک در تعیین شرایط انجام یا پاداش آن، در اداشتند (Sevenhüijsen, 1998:84). در اخلاقیات فمینیستی مراقبت، مسئولیت

مراقبت و نیز قدرت تعیین شرایط اجتماعی ای که تحت آن مراقبت شکل می گیرد، به طرز منصفانه ای با مردان تقسیم شده است.

بنابراین نظریهپردازان مراقبت، اِعمال محدودیتهایی را برای آنچه که دیگران می توانند به حق از مراقبتکنندگان انتظار داشته باشند، ضروری می دانند. برخی نظریهپردازان می گویند که مراقبتکنندگان باید برای حفظ استقلال، به نیازهای خود توجه کنند، و یا معتقدند که مراقبت واقعی مستلزم نوعی رابطهٔ متقابل یا معامله به مثل است، به گونهای که محدودیتی وجود داشته باشد بر آنچه دیگران از ما انتظار دارند برایشان انجام دهیم بی این که در عوض آن کری برای ما انجام دهند (به Gilligan, این طریق و طرق در عوض آن کرای برای ما انجام دهند (به 1984:238; Gilligan). به این طریق و طرق دیگر، نظریهپردازان مراقبت نشان می دهند که جراحات ذهنی را به سادگی با دیگر، نظریهپردازان مراقبت نشان می دهند که جراحات ذهنی را به سادگی با مدعیات اخلاقی برابر نمی دانند. (۳۴)

اما ما تا چه اندازه می توانیم برای خود دعوی استقلال کنیم، و چه قدر می توانیم از دیگران درخواست معامله به مثل داشته باشیم، بی آن که جراحات ذهنی آنان را به طرزی غیر مسئولانه به فراموشی بسپاریم؟ نظریه پر دازان مراقبت، در هماهنگی با خطوط کلی روش شناسی شان، می گویند که تضاد میان استقلال و مسئولیت نسبت به دیگران باید به صورت بافتاری حل شود. برخلاف یکی از مردان مورد مطالعهٔ گیلیگان که می گفت باید به این تضاد به مثابه یک «مسئلهٔ ریاضی» نگریست و با فرمولی مانند «یک چهارم برای به مثابه یک «مسئلهٔ ریاضی» نگریست و با فرمولی مانند «یک چهارم برای نظریه پر دازان مراقبت می گویند که «ما باید سزاوار بودن هر گونه مطالبهٔ استقلال یا معامله به مثل را بر اساس آن چه منطقاً از فردِ مورد مراقبت انتظار می رود، همراه با آن چه باید با توجه به طبیعت رابطهٔ مراقبتی موجود انتظار داشت، بستجیم» (Wilson, 1988:20)، نظریه پر دازان مراقبت، برخلاف نظریه پر دازان عدالت، سعی نمی کنند این مسائل را با ایجاد یک نظام مبسوط نظریه پر دازان عدالت، سعی نمی کنند این مسائل را با ایجاد یک نظام مبسوط

از قوانین انتزاعی که وقعی به ویژگیهای خاص افراد و روابطشان نمیگذارد، حل کنند. همچنان که مونیک دوو خاطرنشان میکند، اگر از نظریهٔ مراقبت توقع داشته باشیم که این تضادها را با یک فرمول یا ضابطه حل کند، به این معنی است که این نظریه قرار است «نظریهای کامل» هم طراز با سایر نظریههای اخلاقی باشد، درحالی که تمام هدف این است که نیاز به چنان نظریههایی و یا سودمندی آنها زیر سؤال برده شود (Deveaux, 1995a:117).

خِرد آشکارا حکم می کند که از فرمولهای سادهانگارانهای چون «یک چهارم برای دیگران، سه چهارم برای خودم» بپرهیزیم. زیرا، هم چنان که نظریه پردازان مراقبت تأکید می کنند، در واقع، اشکالی گوناگون مراقبت وجود دارد، که هر یک منطق اخلاقی خود را دارا است. مراقبت مادر از فرزندانش فرق دارد با مراقبت دوستان از یکدیگر، و این خود فرق دارد با مراقبت اخلاقی یک پرستار یا مددکار اجتماعی. (۳۶) پتا بودِن می نویسد: «جابه جایی روابط، از روابط نسبتاً غیرداوطلبانه به روابطی با آزادی اختیار بیش تر، از سیاقهای غیررسمی به سیاقهای رسمی متشکل، از روابط صمیمانه به روابطی با دسترسی عمومی، همگی با خود آزادی ها، مسئولیتها و محدودیتهای گوناگونی بر امکانات مراقبتی به همراه می آورند» (۱۹۹۵-۱۹۹۵). از آن جا که هیچ مفهوم «ذات باورانه» ایا «واحد» کی از مراقبت موجود ندارد (36-1995:222-36)، نمی توان قانونی انتزاعی وضع کرد برای این که میان استقلال و مسئولیت در داخل اخلاقیات مراقبت تعادل برقرار شود.

اما این جا یکی از جاهایی است که وجود قوانینی انتزاعی اهمیت می یابد. اگر هدف ما این است که مطمئن شویم تعقیب آزادانهٔ برنامه های مان کاملاً تحت الشعاع مراقبت های اخلاقی قرار نخواهد گرفت، آنگاه صرفاً به

L essentialist

<sup>2.</sup> unitary

محدودیتهایی بر مسئولیتهای اخلاقی نیاز نخواهیم داشت، بلکه همچنین به محدودیتهایی قابل پیش بینی نیازمند خواهیم شد. برای این که بتوانیم برنامهای درازمدت بچینیم، باید از پیش بدانیم که به چه چیز می توانیم اتکا کنیم، و مسئول چه چیزهایی هستیم. به عبارتی، چندان فایدهای ندارد اگر در آخرین لحظه کسی به ما بگوید که امروز به کمک اخلاقی تو نیازی نیست، و تو می توانی یک روز مرخصی اخلاقی داشته باشی. تنها در صورتی می توانیم از مرخصی مان استفاده کنیم که بتوانیم برای آن برنامه ریزی کنیم، و این مستلزم آن است که ما الان بتوانیم تعیین کنیم که بعداً مسئول چه منافعی خواهیم بود. و این، به نوبهٔ خود، موجب می شود که هنگام تصمیمگیری در آن «بعداً»، دربارهٔ این که کاملاً با این که چه کسی مسئول خدمت به دیگران است، تصمیمی نگیریم که کاملاً با رعایت سیاق موقعیت باشد.

به عنوان مثال، هنگامی که روز مرخصی من در محل کار فرا میرسد، نمی پرسیم که به چه کسی در محل کار کم ترین نیاز وجود دارد. می پرسیم طبق سیستم قوانین محل کار، نوبت مرخصی چه کسی است. این ممکن است سبب شود که بعضی افراد تحت فشاری قرار بگیرند که اگر تصمیمگیری با ملاحظهٔ بیش تری نسبت به سیاق موقعیت صورت می گرفت، پیش نمی آمد (یعنی ممکن بود غیبت دیگران کم تر احساس شود). اما اگر قرار باشد که به برنامه های خودمان واقعاً پابند باشیم، باید از مدعیات مان در مقابل خواسته های تصادفی اطرافیان، تا حدی، محافظت کنیم. قوانین انتزاعی در برابر خواسته های متغیر دیگران، امنیتی برای ما به همراه می آورد.

نظریهپردازان مراقبت بهدرستی میگویند که برخی انواع رابطه ها مستلزم معیارهای متفاوتی برای ایجاد تعادل میان استقلال و مسئولیت هستند. به عنوان مثال، نمی توانیم انتظار داشته باشیم همان قدر که استقلال و مسئولیت برای بزرگسالان مهم است، برای کودکان نیز مهم باشد (در زیر به این موضوع خواهم پرداخت). اما در مورد تعاملات میان بزرگسالان کارآمد، یک راه مهم

برای آشتی دادن استقلال و مسئولیت، تنظیم بخشی از مسئولیتها پیش از موقعیتهای خاص، به جای تعیین آنها در سنجش و بازسنجش مدام موقعیتهای خاص است.

آیا این توسل جستن به قوانین انتزاعی، به این معناست که عدالت «فردیت متمایز» ما را نادیده می گیرد؟ صحیح است که عدالت، در اینجا، ما را ملزم نمی کند که نظرمان راجع به این که «چه چیز مطلقاً انتظار می رود» را بر نیازهای خاص اطرافیان خود منطبق کنیم. حقوق و تعهدهای ما در اینجا از پیش با قوانینی انتزاعی مشخص شده است، نه با سنجش حساس به بافتار نیازهای اطرافیان. اما این نباید به عنوان دلیلی بر عدم حساسیت نسبت به آن نیازهای خاص قلمداد شود. زیرا نتیجهٔ نهایی این انتزاع از ویژگیهای خاص، خود حمایتی بیشتر از آن ویژگیها است. هرچه درخواستهای ما بیشتر بر برآوردهای حساس به سیاق از تمایلات خاص دیگران متکی باشد، برنامههای شخصی ما بیش تر تحت تأثیر تمایلات متغیر آنان قرار خواهد گرفت، و بنابراین، کم تر خواهیم توانست تعهدات درازمدت برای خود داشته باشیم. استقلالی ارزش دارد که مستلزم قابلیت پیش بینی باشد و قابلیت پیش بینی مستلزم مقداری پرهیز از حساسیت به سیاق است.

به این ترتیب، باز این امکان وجود دارد که برخی از مردم تمایلاتی قوی داشته باشند که با توسل به قوانین انتزاعی، نتواند برآورده شود. اما چنانکه دیدیم، اخلاقیات عدالت فرض را بر این قرار می دهد که بزرگسالان کارآمد می توانند مقاصد خود را با استانداردهای عمومی تطبیق دهند. به فرض این که قوانین را همه بشناسند، و اگر توجه خود را فعلاً به بزرگسالان کارآمد محدود کنیم، باید گفت آنهایی که بیش ترین آسیب را از اجرای قوانین انتزاعی متحمل می شوند، کسانی خواهند بود که به خاطر بی مبالاتی و افراط، دارای تمایلاتی هستند که در محدودهٔ امکاناتی که مشروعاً به ایشان تعلق گرفته، برآورده نمی شود. چنین افرادی ممکن است در هر موقعیت خاص وجود

داشته باشند، و در جامعهای که به جای سنجشِ حساس به سیاقِ نیازهای خاص، به قوانین انتزاعی توسل می جوید، کمتر به آنان توجه می شود. اما مسئول این امر خودشاناند، و بی انصافی است اگر از دیگران بخواهیم برای جبران بی مسئولیتی های این افراد فداکاری کنند.

مشکل حفاظت از بستری برای استقلال شخصی در داخل اخلاقیات مراقبت، یادآور مشکل مشابهی در فایده گیرایی است. در هر دو، کنشگر اخلاقی ابا «مسئولیتی نامحدود» برای «عمل کردن به بهترین نحو در چهارچوبی عِلْی که عمدتاً بر اساس برنامههای دیگران شکل گرفته» روبهرو است. تصمیمگیری های کنشگر اخلاقی «عملی است در جهت برآوردن تمام نیازها تا آنجاکه می تواند: و این یعنی آنکه مقاصد دیگران به طرزی چشمگیر تصمیمگیریهای او را تعیین میکند»، و جای کمی باقی میماند برای تعقیب مستقل خواستهها و باورهای خودش (Williams, 1973:115).(۳۷) این شباهت چندان تعجب آور نیست، زیرا هرچند نظریه پردازان مراقبت پابندی فایده گرایی به بهره گیری های حداکثری را رد میکنند، اما هر دو نظریه گرایش دارند موجبات مدعیات اخلاقی را در جراحات ذهنی و سعادت جستوجو كنند، نه در بى انصافى عينى. به همين دليل، هر دو نظريه، اهميت دادن به دیگران را عمدتاً در پاسخگویی به نیازهای ازپیش تعیین شدهٔ آنان می بینند. اما ما تنها هنگامی می توانیم از انصاف و استقلال دفاع کنیم که اهمیت دادن به دیگران را صرفاً نه در پاسخگویی به گزینشهای ازپیش تعیین شده، بلکه به عنوان چیزی ببینیم که باید در خود روند شکلگیری گنزینشهای مان وارد شود. مردم، به جای آنکه هنگام تصمیمگیری در توزیع عادلانهٔ امکانات، مقاصد خاص دیگران را در نظر بگیرند، باید هنگام تصمیمگیری در مورد مقاصد و خواستههایشان از ضوابط عادلانه کمک بگیرند. چنانکه راولز

<sup>1.</sup> moral agent

خاطرنشان می کند، در اخلاقیات عدالت، افراد مسئول شکل دادن «مقاصد و خواسته هایشان در پرتو آنچه منطقاً می توانند انتظار داشته باشند» هستند. آنها که این کار را نمی کنند، ممکن است با سرخور دگی شدید تمایلات شان روبه رو شوند، اما مردم می دانند که «اعتبار مدعیاتشان را شدت و حدت خواسته ها و تمایلات شان تعیین نمی کند» (Rawls, 1980:545). به این ترتیب، ما پایهٔ مدعیات اخلاقی را به جای جراحات ذهنی یا سعادت، بر بی انصافی عینی قرار می دهیم.

اکنون می توانیم جو هر حقیقت را در پس دو تضاد مطرح شده میان مراقبت و عدالت ببینیم. به نظر ترونتو، عدالت، آموزش قوانین را مقدم بر آموزش حساسیتهای اخلاقی، و کاربرد ضوابط انتزاعی را مقدم بر سنجشهای حساس ـ به ـ سياقِ نيازهاي خاص، قرار مي دهد. اين بحث بر سر انتزاع و حساسیت به سیاق در ظرفیتها و استدلالهای اخلاقی، غالباً متمایز از بحث بر سر حقوق و مسئولیتها به منزلهٔ مفاهیمی اخلاقی، ارائه می شود. بحث بر سر انتزاع و حساسیت به سیاق معمولاً به عنوان بحثی معرفت شناسانه مطرح می شود، گویی نظریهپردازان عدالت فکر می کنند که ضوابط انتزاعی «برونگرا» یا «عقلانی» هستند، درحالی که نظریه پردازان مراقبت دریافتهای برونگرایانه را بهلحاظ معرفت شناسانه نادرست می دانند (;Jaggar, 1983:357 Young, 1987:60).(٣٨). من پیش تر نیز اشاره کردم که کل این تضاد اغراق آمیز است، زیرا نوع تفکر انتزاعیای که در استدلالهای عدالت مطرح می شود لزوماً با حساسیت به سیاق به رقابت نمی پردازد (به عنوان مثال، یک قاضی خوب باید حساسیت اخلاقی داشته باشد). اما اکنون می بینیم که حتی در جایی که عدالت حساسیت کمتری به سیاق موقعیت نشان می دهد، دلیل آن اخلاقی است، نه معرفت شناسانه. دلیل پافشاری عدالت بر آموزش و کاربرد قوانین، آن است که این لازمهٔ انصاف و استقلال است. اگر میخواهیم به استقلالي واقعى دست يابيم، بايد از پيش بدانيم كه مسئوليت هايمان چيست،

و این تخصیص مسئولیتها باید تا حدی از سنجشهای حساس-به-سیاقِ نیازهای خاص، محافظت شود. در نتیجه، برخی جراحات ذهنی نباید جدی گرفته شود. و چنانچه برخی جراحات ذهنی نتوانند موجب مدعیات اخلاقی شوند، مردم باید آنها را از پیش بشناسند، تا بتوانند مقاصد خود را بر آن اساس تنظیم کنند. به هر دو دلیل مذکور، ما به قوانینی نیاز داریم که بیشتر انتزاعی و کمتر حساس-به-سیاق باشند.(۲۹) به این ترتیب، هر اختلافی که میان نظریهپردازان عدالت و نظریهپردازان مراقبت بر سر اهمیت حساسیت به سیاق در ظرفیتهای اخلاقی و استدلالهای اخلاقی ما وجود دارد، از اختلافات بنیادین بر سر اهمیت انصاف و مسئولیت شخصی به عنوان مفاهیمی اخلاقی، نشأت می گیرد. دو تضاد اول، حاصل تضاد سوم هستند.

بنابراین، اگر جهان تنها از بزرگسالان کارآمد تشکیل شده بود، دلایلی قوی وجود داشت برای این که رویکرد عدالت را، با قوانین عمومی اش برای ایجاد تعادل میان استقلال و مسئولیت، اختیار کنیم. و درواقع، بسیاری از نظریه پردازان عدالت چنان نوشته اند که گویی جهان تنها از بزرگسالان قوی و سالم تشکیل شده، و این مسئله را به فراموشی سپرده اند که آن ببزرگسالان چگونه به آن صورت پرورش یافته اند، و به نیازهای وابستگان و فرودستان چگونه باید پاسخ گفت. (۴۰) نظریه پردازان عدالت غالباً به طور ضمنی این سخن هابز را پذیرفته اند که ما باید هنگام پروراندن نظریه هایمان انسان ها را به گونه ای در نظر بگیریم که گویی «همین حالا از زمین سر برآورده اند، و ناگهان، مثل قارچ، بدون هیچ تعهدی نسبت به یکدیگر، به بلوغ کامل رسیده اند. ۱۱(۲۱) پرورش کودکان و مراقبت از وابستگان، یا فراموش شده، و یا تصور شده که به گونه ای «طبیعی» در خانواده انجام می شود، که این نیز از حوزهٔ دید نظریهٔ عدالت خارج بوده است.

اگر بزرگسالان درست مانند قارچ از زمین سبز می شدند، اشکالی نداشت فکر کنیم که ما خود مسئول اعمال خود هستیم، و باید صرفاً متوجه بی انصافی عینی باشیم. اما به محض این که مراقبت از وابستگان را به حوزهٔ عدالت وارد می کنیم، مسائل پیچیده تر می شود. راولز بر این اساس جراحات ذهنی را به عنوان معیار مدعیات اخلاقی نفی می کند که «این حرف مثل آن است که فکر کنیم خواسته های شهروندان، مانند امیال یا تمناهایی غیر قابل کنترل، صرفاً پیش می آید» (۹-1882:1982) اما البته این فکر در مورد بسیاری از انسانها حقیقت دارد. نفی جراحات ذهنی به عنوان پایهٔ مدعیات اخلاقی تا زمانی پذیرفتنی است که تنها بزرگسالانِ (از لحاظ جسمی و روحی سالم و توانا) را در تعاملات زندگی عمومی در نظر آوریم، و افراد بیمار، ناتوان و خردسال را بدون دغدغه کنار بگذاریم. (۴۲) راولز می گوید که تعاملات میان بزرگسالان قوی و سالم «موضوع بنیادین» عدالت است. اما به محض این که به خارج از عرصه های عمومی نظر می افکنیم، این «موضوع بنیادین» تغییر می کند، زیرا به قول ویلارد گیلین ا «همه ناگزیر در زندگی از مراحل ابتدایی تا انتهاییِ وابستگی را طی می کنیم. اگر آن قدر خوش اقبال باشیم که در طی مسیر به قدرت و استقلالی نسبی برسیم، این یک پیروزی گذرا و موقتی خواهد به قدرت و استقلالی نسبی برسیم، این یک پیروزی گذرا و موقتی خواهد به قدرت و استقلالی نسبی برسیم، این یک پیروزی گذرا و موقتی خواهد به قدرت و استقلالی نسبی برسیم، این یک پیروزی گذرا و موقتی خواهد به قدرت و استقلالی نسبی برسیم، این یک پیروزی گذرا و موقتی خواه د

از سوی دیگر، فرض این که جراحات ذهنی پایهٔ مدعیات اخلاقی است، تا آنجا پذیرفتنی است که ما همان روابط مراقبتی را که در پرورش کودکان وجود دارد، [به تمام روابط] تعمیم دهیم. یک کودک خردسال بههیچوجه مسئول نیازهای خود نیست، و نمی توان از او انتظار داشت که به آسایش والدینش توجه کند. به قول گریمشاو «کودکان نمی توانند مراقبت متقابل برابر از خود نشان دهند. آنها به میزانی فداکاری و توجه نیاز دارند که مختص از خود نشان است» (Grimshaw 1986:251). اما درست به همین دلیل، مراقبت از خردسالان الگوی مناسبی برای تعاملات بزرگسالان نیست. گریمشاو خردسالان الگوی مناسبی برای تعاملات بزرگسالان نیست. گریمشاو

<sup>1.</sup> Willard Gaylin

می نویسد کسی که نقش پدر یا مادر را دارد «باید بتواند رفتارهایی را که در روابط بزرگسالان برایش غیر قابل تحمل است یا خشمگینش می سازد، در مورد کودکان تحمل کند، بپذیرد، و سعی کند از آنها آزرده نشود... "فضایل" و گزینشهای زنان را عمدتاً ناشی از روابط با کودکان دیدن، ممکن است ما را به این مسیر سوق دهد که راههایی را که به واسطهٔ آن انعطاف پذیری به تسلیم، توجه و رسیدگی به اضطرابی مزمن، و مراقبت و تفاهم جویی به از خودگذشتگی مزمن تبدیل می شود، به فراموشی بسپریم» (Grimshaw, 1986:251,253).

به طور خلاصه، الگوهای مراقبت و عدالت، با در نظرگرفتن نمونههای متفاوتی در ذهن، پدید آمدهاند، و به نظر نمی رسد که هیچ یک بتواند طیف كاملي از تعهدات اخلاقي ما را جواب گويد. پس آيا بايد بگوييم كه اخلاقياتِ مراقبت به درد روابط ما با وابستگان می خورد، درحالی که اخلاقیات عدالت برای روابط میان بزرگسالان مستقل مناسب است؟ (۴۳) یک مشکل آن است که توزیع مراقبت خود مسئلهای مربوط به عدالت است. نظریهپردازان عدالت معمولاً خواستهاند چنین فرض کنند که برخی انسانها (زنان) به طور «طبیعی» تمایل به مراقبت از دیگران دارند، و آن را به عنوان برنامهٔ زندگی خود انجام می دهند، پس به این ترتیب کار مراقبت از وابستگان چیزی نیست که برای همگان الزام اخلاقی داشته باشد. اما چنانکه بایر نیز خاطرنشان میکند، ما نباید به مراقبت صرفاً به عنوان یکی از برنامههای ممکن زندگی بنگریم، بلکه باید آن را محدودیتی اخلاقی بر هر گونه برنامهٔ زندگی ببینیم، زیرا «تشویق کردن برخی به پروراندن تمایل به مراقبت در خویش، درحالی که دیگران چنین چیزی را در خود نمی پرورانند، می تواند به سادگی به استثمار کسانی که این کار را میکنند، منجر شود. روشن است که در بیش تر جوامع به نفع عدهای است که دیگران مسئولیتهای مراقبت (از بیماران، ناتوانان و خردسالان) را بر عهده بگیرند، تما آنان آزادانه به تعقیب منافع کمتر ایثارگرایانهٔ خود بیردازند.» و البته که «پرولتاریای اخلاقی ای که قرنها

فراموش شده بود، کارگران خانه بودند که بیش ترشان را زنان تشکیل می دادند» (Baier, 1987b:49-50). اگر می خواهیم مطمئن باشیم که دلسوزی های اختیاری برخی از مردم، متکی به دلسوزی های اجباری و بهره کشی از کسانی که از وابستگان مراقبت می کنند، نیست، آنگاه نظریهٔ سیاسی ما «نمی تواند رسیدگی به افراد جدید یا آینده را به عنوان یک عمل خیر اختیاری بنگرد که بر عهدهٔ کسانی است که رغبتی به آن دارند. اگر قرار است اخلاقی که نظریه از آن حمایت می کند، استمرار یابد، باید همهٔ پیروان خود را دربربگیرد، نه این که تمام بار را بر دوش کسانی بگذارد که غریزهٔ مادری شان تقویت شده است» (Baier, 1987b:53-4; 1988:328).

این نشان می دهد که برخی اعمال مراقبتی باید برای شهروندان به صورت تعهد درآید \_به همان اندازه که به پرداخت مالیات یا خدمت در ارتش تعهد دارند؛ تعهدی که همانقدر که بر دوش زنان است، بر عهدهٔ مردان نیز هست. (۴۴) به علاوه، همان طور که دیدیم، زدودن نابرابری جنسی، نه تنها مستلزم توزیع مجدد کار خانه است، بلکه تمایز شدید میان عرصههای اجتماعی و خانوادگی را فرو می پاشد. ما باید راههایی بیابیم که مردم آسانتر بتوانند زندگی اجتماعی و مراقبت از فرزند را با یکدیگر تلفیق کنند. اما ایس هرچند برای عدالت جنسی ضروری است، اما پیش فرضهای منطق عدالت را با خطر تضعیف مواجه میسازد. زیرا منطق عدالت نه تنها چنین فرض میکند که ما انسانهایی مستقل ایم، بلکه همچنین به نظر میرسد که فرض را بر این نهاده که ما بزرگسالانی هستیم که مراقبت از وابستگان را بر عهده نداریم. مردم، از همان زمان که مسئول مراقبت از مطالباتِ (غیر قابل پیشبینی) وابستگان شدند، دیگر نخواهند توانست قابلیت پیش بینی کارهای خودشان را تضمین کنند. شاید تمام تصور ما از استقلال به عنوان تعقیب آزادانهٔ برنامههایی که در پرتو معیارهای انتزاعی شکل گرفتهاند، از پیش بر این فرض بنا شده که مراقبت از وابستگان، می تواند به عهدهٔ کسی دیگر یا دولت قرار

بگیرد. توجه به این نکته جالب است که نظریهیردازان مراقبت چهقدر اندک راجع به آن نوع استقلالي كه نظريه پردازان عدالت اين همه راجع به آن بحث کر دهاند \_ مانند تعیین اهداف شخصی، تعهد به برنامههای شخصی \_ سخن گفتهاند. به قول بایر، دیدگاه مراقبت «استقلال را حتی یک آرمان نمی داند... آرمان در اینجا نوع خاصی از آزادی است، آزادی تفکر و بیان، اما ازندگی کردن آنطور که خودمان می خواهیم کمتر در میان اهداف شخصی انسانها دیده می شود» (Baier, 1987a:46). مشابه همین سخن را رودیک بیان می کند که تفکر مادرانه «یک شیوهٔ اندیشیدن بنیادین متافیزیکی است» که او از آن به عنوان «نگهدارنده» و تفکری که در آن «حفظکردن بر کسبکردن ارجحیت دارد» یاد می کند؛ تفکری که حفظ پیوندهای موجود را مهمتر از تـعقيب آرزوهـاي جـديد مـيدانـد (Ruddick, 1984a:217; 1987:242). فمینیستهای دیگر نشان دادهاند که ما باید «کنشگری» ایا «تلفیق» را به عنوان اهداف مناسب خود، جايگزين «استقلال» ليبرالي كنيم (Card, 1996;) ۴۵) (Abrams, 1999; Higgins, 1997) بر طبق این دیدگاه، پابندی زنان به آزادی، به معنای یابندی ایشان به حفاظت از بستری برای تعقیب بر نامههای شخصی، رها از نیازهای خاص دیگران، نیست، بلکه به معنای پابندی ایشان به رویاروی شدن با آن نیازها، به شیوهای جسورانه و خلاقانه است، به جای آنکه از روی خدمت یا احترام باشد. هر گونه بسط بیشتر مفهوم استقلال، تنها می تواند به بهای ترک مسئولیت های ما انجام پذیرد. (۴۶)

آیا ما می توانیم بدون دست برداشتن از تصویر خوب استقلال، و برداشتهایی از مسئولیت و عدالت که آن را ممکن ساختهاند، از عهدهٔ مسئولیتهان در قبال وابستگان، برآییم؟ هنوز برای پاسخدادن به این سؤال خیلی زود است.(۴۷) نظریه پردازان عدالت با اصلاح مفاهیم انصاف و

<sup>1.</sup> agency

مسئولیت، بناهایی عظیم ساختهاند. با این حال، از آنجاکه مسائل بنیادینی چون پرورش بچه و مراقبت از وابستگان را همانند گذشتگان تا قرنهای متمادی، نادیده گرفتهاند، دستاوردهای فکری ایشان بر زمینهای بهشدت لرزان و آزمایش نشده قرار گرفته است. هر نظریهٔ کاملی دربارهٔ برابری جنسی باید با این مسائل، و مفاهیم سنتی تبعیض و امور خصوصی که این مسائل را از نظر پنهان نگه داشتهاند، رودررو درآید.

#### بادداشتها

۱. برای آگاهی از مقدمات این شاخههای گوناگون تفکر فمینیستی، ر.ک. به: Tong, 1988; Jaggar, 1983; Nye, 1988; Charvet, 1982.

7. لیبرالهای کلاسیک با پذیرفتن این اندیشهٔ فراگیر که ریاست مرد در خانواده «به مثابه فرد تواناتر و قوی تر» «ریشه های طبیعی» دارد، تضادها و تناقض های جدی ای برای خود پدید آوردند. زیرا آنان همچنین استدلال می کردند که طبیعتِ همهٔ انسانها برابر است و بنابراین باید از حقوق برابر نیز برخوردار باشند. با توجه به این مسئله، چرا باید «تواناتر و قوی تر» بودن مردان باعث حقوق بیش تر برای آنان نسبت به زنان شود، در حالی که لاک، خود، می گوید: «تفاوت در عمل کرد اجزا یا توانایی» نباید موجب حقوق نابرابر شود؟ نمی توان هم برابری را در میان مردان به مثابه یک گروه حفظ کرد، بر این اساس که تفاوت در توانایی ها موجب تفاوت در حقوق نمی شود، و هم زنان را به عنوان یک گروه طرد نمود، بر این اساس که توانایی آنان کم تر است، اگر بر این اساس که توانایی زن به طور متوسط از توانایی مرد به طور متوسط کم تر است، زنان طرد شوند، آنگاه تمام مردانی که توانایی شان کم تر از محکمی متوسط است نیز باید طرد شوند. او کین می نویسد: «اگر فردیت مردان بر پایهٔ محکمی استوار بود، آنگاه باید چنین استدلال می کردند که همان طور که یک مرد ضعیف با یک مرد قوی برابر است، هر یک زن نیز با هر یک مرد برابر است» (Okin, 1979:199).

۳. توجه من در این بخش بر روی فمینیسم در دموکراسیهای غربی است، اما باید در نظر داشت که شرایط زنان در جاهای دیگر اغلب خیلی بدتر است. سازمان ملل، بعد از تعیین «دههٔ زنان» اعلام کرد:

زنان نصف جمعیت جهان را تشکیل میدهند؛ نزدیک به دو ـسوم ساعات کاری جهان مربوط به زنان است؛ زنان یکدهم درآمد جهان را در اختیار دارند؛

و یک صدم مالکیت جهان در دست زنان است.

(به نقل از Bubeck, 1952:2). برای بحثی با رویکرد فلسفی به مسائل زنان در کشورهای غیرغربی ر.ک.به: Nussbaum, 2000; Okin, 1994.

- ۴. این مسئله در مورد تطبیق محیط با افراد معلول نیز صدق میکند. برای مثال، بسیاری از مشاغل اداری مستلزم آن هستند که افراد بتوانند برای تهیهٔ چیزی یا شرکت در جلسات، از راه پله استفاده کنند. اگر آسانسور یا راه شیبدار نباشد (که در مورد بسیاری از ساختمانهای اداری این گونه است)، این به آن معنی است که فرد ویلچردار، نمی تواند برای کسب آن شغل رقابت کند. این جا نیز نابرابری به شکل تعصب در مورد افراط معلول بروز نکرده، بلکه باید پرسید که چرا شغل چنان طراحی شده که در آن نیاز به استفاده از طبقات گوناگون باشد، یا چرا در ساختمان از آسانسور یا راه شیبدار استفاده نشده است؟ جواب این است که هم شغل و هم ساختمان با این فرض ساخته شدهاند که افرادی که از آنها استفاده خواهند کرد، افرادی از لحاظ جسمی سالم خواهند بود. بنابرایین، برابری واقعی ایجاب میکند که ساختمانها و مشاغل از نو، با فرض این که افراد معلول نیز بتوانند از آنها استفاده کنند، طراحی شوند. و البته، در امریکا و کانادا، اخیراً کارفرمایان و برخی آژانسهای عمومی موظف شده اند که مشاغل و ساختمانها را مجدداً طراحی کنند.
- ۵. در مورد رقم دقیق اثرات اقتصادی طلاق اختلاف نظر وجود دارد. لنور ویتزمن نشان داد که نابرابری بسیار بیش تر از این هاست: طبق محاسبات او، در کالیفرنیا، بعد از طلاق، استاندارد زندگی مردان ۴۲ درصد افزایش، و استاندارد زندگی زنان ۷۳ درصد کاهش می یابد (Weitzman, 1985). ریچارد پترسن این محاسبات را نادرست دانسته، و من در این جا برآوردهای محتاطانه تر او را از نابرابری جنسیتی بعد از طلاق، ذکر کرده ام، درحالی که همین نیز تأسف بار است (Peterson, 1996).
- ۶. همچنان که لیتلتن خاطرنشان میسازد هدف برابری باید این باشد که تفاوتهای جنسیتی را از لحاظ اجتماعی بی ارزش سازد. زنان نباید برای این واقعیت که با مردان تفاوت دارند، «بهایی» بپردازند: «نباید اجازه داد که تفاوتها سبب شود برابری به دست آمده برای افراد به بهای متفاوتی به دست آید.» (Littleton, 1987:206).
- ۷. اوکین دو راهبرد عمده برای دستیابی به برابری جنسیتی پیشنهاد میکند. یکی راهبرد

کو تاهمدت در جهت «حمایت از افراد آسیب پذیر» است. قرارداد ازدواج باید به گونهای باشد که از آنهایی که کار و حرفهٔ خود را رها میکنند و به کار بـدون دسـتمزد خـانه مشـغول می شوند، حمایت کند. یکی از راههای اجرای این کار تضمین آن است که «دو نفری که زندگی مشترکی را آغاز میکنند، از حقوق برابر نسبت به درآمدهای خانه برخوردار باشند» و هنگامی که طلاق صورت میگیرد، «هر دو نفر از استاندارد زندگی یکسان برخوردار شوند.» (Okin, 1989b:180-3). راهبرد طولانی مدت، ایجاد جامعهای غیرجنسی است: «آیندهای عادلانه، به معنای آیندهای بدون جنسیت است. در ساختار اجتماعی و سازوکار آن، جنس فرد همان اندازه اهمیت خواهد داشت که رنگ چشم یا کشیدگی انگشتان پای او. هیچ پیش فرضی در مورد نقش های 'زنانه' و 'مردانه' وجود نخواهد داشت. زایمان کودک مفهومی جدا از پرورش کودک و سایر مسئولیتهای خانوادگی به حساب خواهد آمد. اگر مرد و زنی به طور مساوی مسئولیت کارهای خانه را به عهده نگیرند، و یا کودکان با یکی از والدین خود زمان بیش تری را بگذرانند، آنگاه این یک موضوع تعجب آور خواهد بود، نه بي اهميت و ناچيز. اين، مستلزم پذيرش مسئوليت بيش تر پدرها در قبال بـچهها، عـلاقة بیش تر مادران به پیوستن به نیروی کار باثبات، ارائهٔ مراقبت های روزانه با کیفیت خوب، تجدید ساختار برنامههای مدارس و مکانهای کار به گونهای که امکان پرورش بچه را همزمان فراهم كند، مي باشد. هدف نهايي، جامعهاي بدون جنسيت است، به همين دليل ما باید «از سهم برابر زنان و مردان از کار دستمزدی و بدون دستمزد، و نیز کار تولیدی و کار پرورشی. دفاع کنیم. ما همه باید تلاش کنیم آیندهای داشته باشیم که در آن همه بخواهند اين طور زندگي كنند» (Okin, 1989b:171).

۸. ر.ک. به: Rawls 1971:128,146. رویکرد راولز به خانواده در کتابهای زیر مورد بحث قرار گرفته است:

Okin, 1987; Green, 1986; English, 1977; Kearns, 1983; Kittay, 1995.

۹. مدافعان خانوادهٔ سنتی غالباً مدعی میشوند که تقسیم کار خانه منطقی است، زیرا در مجموع به نفع خانواده است و با توافق کامل طرفین انجام میگیرد. اما چنان که آمارها نیز نشان می دهد، زنان از شیوهٔ موجود تقسیم کار راضی نیستند. زنان می دانند که تعداد ساعات کاری آنان (با دستمزد یا بدون دستمزد) از مردان بیش تر است، اما (به قضاوت زنان و مردان) بهرهٔ کم تری از کار خود می برند. آنها از وابستگی اقتصادی خود به مردان، و کار کم تر مردان در خانه، آزرده اند (4–151:Okin, 1989b). بنابراین، تقسیم کار خانه، توافقی نیست. دلیل آن که مردانی که زنان شاغل دارند، کار خانهٔ بیش تری انجام نمی دهند، آن است

که تمایل به انجام آن ندارند، و تا حد زیادی قادر می شوند خواست خود را به اجرا بگذارند و تحمیل کنند. (Okin 1989b:153)

۱۰ در توضیح این مسئله می توان گفت که همان بی اعتنایی که متفکران عهد باستان نسبت به خانواده نشان دادند، توسط لیبرال ها نیز تکرار شد. همان طور که باستانیان قلمروی خانواده را چیزی می دانستند که مردان می بایست از آن فراتر می رفتند و رها می شدند تا شایستگی مشارکت در زندگانی سیاسی را بیابند، لیبرال ها نیز، زندگی خانوادگی را چیزی می دیدند که مرد باید بر آن غالب شود تا با فراغ بال، در زندگی اجتماعی مشارکت کند.

۱۱. بسیاری از فمینیستها معتقدند که تمایز خانواده /اجتماع به دنبال جداشدن حوزهٔ خصوصی از حوزهٔ عمومی توسط لیبرالها به وجود آمد یا در آن متبلور شد. اما این فکر به لمحاظ تاریخی صحیح نیست، «زیرا اختصاص حوزهٔ عمومی به مردان و حوزهٔ خانوادگی به زنان، در تاریخ غرب سنت ریشهداری است» (Eisenstein, 1981:22). لیبرالها تمایز خانواده و اجتماع را خلق نکردند، بلکه آن را به ارث بردند. ممکن است صحیح باشد اگر بگوییم که لیبرالها با تأکید بر تمایز میان حوزههای عمومی و خصوصی در داخل جامعهٔ مدنی، تمایز بنیادی تر میان خانواده و اجتماع را تحتالشعاع قرار دادند (Pateman, مدنی، تمایز بنیادی تر میان خانواده و اجتماع را تحتالشعاع قرار دادند (Eisenstein, 1981:223).

پس چرا برداشت اولیهٔ لیبرالی از حوزهٔ خصوصی از میان رفته، به گونهای که «هم اکنون در جامعهٔ امریکا صحبت از خانواده، آرمان عالمی خصوصی را تداعی می کند؟» (Elshtain, 1981:322) شاید به این دلیل که مردم فکر می کنند حوزههای «عمومی» و «خصوصی» باید با مرزهایی در فضا از هم جدا شود. اگر چنین باشد، معقول ترین جایگاه حوزهٔ خصوصی می تواند در خانه و کنار خانواده باشد. اما تمایز عمومی / خصوصی، تمایزی میان دو قلمروی فیزیکی نیست، زیرا جامعه و حکومت، از اساس به هم شبیه اند. این تمایز، تمایزی میان هدفها و مسئولیتها است. عمل کردن در حوزهٔ عمومی به سعنای پذیرفتن مسئولیت برای دستیابی به خیر مشترک است، و در چارچوب توجه بی طرفانه نسبت به منافع دیگران تعریف می شود. اما در حوزهٔ خصوصی، از انسان خواسته نمی شود بی طرف باشد، بلکه او آزاد است که خواسته های خود را، تا جایی که با حقوق دیگران سازگار است، تعقیب کند، و با دیگران نیز در تعقیب اهداف مشترک سهیم شود. بودن در مکان عمومی، به معنای آن نیست که فرد باید اعمال بی طرفانه انجام دهد یا برای کارهایش توضیح دهد؛ همچنین بودن در خانه به این معنا نیست که فرد می تواند حقوق دیگران را زیر پا بگذارد.

۱۲. تــمایز لیــبرالی دولت ـ جــامعهٔ مــدنی، حــتی پس از آنکــه از تــمایز پـدرسالارانهٔ خانواده / اجتماع تشخیص داده می شود، با انتقادهایی از جانب برخی فمینیستها روبهرو است. به عنوان مثال پیتمن می نویسد کـه بـرخـلاف مـنتقدان جـمهوری خواه کـه صـرفاً تلاششان این است که «جابگاه امـور سـیاسی را در زنـدگی اجـتماعی محکمتر کـنند» (Pateman 1987:109)، منتقدان فمینیست اصرار دارند که رابطهٔ میان زندگی خانوادگی و زندگی اجتماعی، توسط رویکردی به غیر از رویکرد لیبرالی، تـوضیح داده شـود. امـا او توضیح نمی دهد که چرا فمینیستها پس از نفی تمایز خانواده / اجتماع، نسبت بـه تـمایز دولت / جامعه نیز نگرانی نشـان میدهند. از اظـهارات خـود او روشــن نیست کـه چرا فروریختن تـمایز میان دولت و جـامعهٔ مـدنی، بـه نـفع زنـان خـواهـد بـود (Pateman, فروریختن تـمایز میان دولت و جـامعهٔ مـدنی، بـه نـفع زنـان خـواهـد بـود (Oisen 1983:1561-4).

۱۳. برای توضیح بیشتر در مورد این که چگونه لیبرال ها به دلیل معیارها و نمایندگی های سرکوبگر فرهنگی در جامعه مدنی، ناتوان از توجه کافی به مسئلهٔ اولویت سازگاری در میان زنان بودند، ر.ک. به:

Kernohan 1998; Hampton 1997; 191-209; Sunstein 1996; 1999; Okin 1994; 1999; Nussbaum 2000; ch. 5. For Rawl's recognition of the problem of adaptive preferences, see Rawls 1971:259-60.

۱۴. در مورد اهمیت پرورش و شکوفایی شخصی و قادرشدن به جداکردن موقت خود از جامعه \_ به عبارت دیگر، غیر قبابل دسترس ساختن خود برای دیگران \_ ر.ک. به:
Hefferman, 1995; Allen, 1999.

10. این بینش رومانتیک به امر خصوصی، چنان در لیبرالیسم مدرن حل و هضم شده که برخی آن را از مفاهیم اولیهٔ لیبرالی میپندارند. با این حال، هرچند ایدهٔ عقبنشینی از جمامعه در نوشته های برخی لیبرالهای کلاسیک دیده می شود، اما این عمدتاً یک موضع اقتباسی از جانب لیبرالها است. فکر خلوتگزیدن، به معنای عقبنشینی از تمام نقشهای جامعهٔ مدنی، از مواضع اولیهٔ لیبرالی بسیار فاصله گرفته و به معنای آن است که «امر شخصی و امر خصوصی از تقریباً تمام موقعیتهای نهادینه تفکیک شده است. نتیجه، فروپاشی چشمگیر تسمایز سنتی لیبرال میان امر خصوصی و عمومی، به مثابه دولت و جامعه است».

(Rosenblum, 1987:66)

۱۶. جالب توجه است که همان مشیهایی که قبلاً بر این اساس که خانواده ملک خصوصی

مرد است توجیه می شد، اکنون بر این اساس توجیه می شود که مردان و زنان از حقوق برابر برای حریم شخصی برخوردارند. چنانچه تاب و اشنایدر خاطرنشان می سازند، «ناتوانی دولت از کنترل عرصهٔ خانوادگی، هم اکنون بر این اساس توجیه می شود که قانون نباید در روابط عاطفی خانوادگی دخالت کند، زیرا ناکارآمد خواهد بود...» (Taub and Schnieder).

۱۷. برای اطلاعات بیش تر در مورد اهمیت حریم شخصی نزد فمینیستها، بعد از جداشدن از مفاهیم پدرسالارانهٔ خانواده به ریاست پدر و استقلال خانواده، ر.ک. به:

Allen, 1998, 1997; McClain, 1995, 1999a; Stein, 1993.

١٨. برخى فمينيستهاى ليبرال اخيراً اعتراض به مفهوم خانواده سنتى را أغاز كردهاند. فمینیسم لیبرال به خاطر ویژگی خود در توجه صرف به دسترسی به عرصه های عمومی، با مخالفتهای روزافزونی مواجه بوده است. «فمینیستهای لیبرال، مانند بسیاری از متفکران دیگر، توجه پی گیرانهٔ خود را بر زندگی های شخصی زنان معطوف کردهاند» (Nicholson, 3-1986:22). اما عجيب اين جاست كه هنگامي كه ليبرال ها از اصلاح خانواده پشتيباني ميكنند، غالباً به «كمارزش ساختن حوزة خصوصي» منهم مي شوند. جين الشتاين مي گويد که «لیبرالیسم نیاز دارد که حوزهٔ خصوصی را بهتمامی سیاسی یا عمومی کند» (Elshtain, 1981:248). «ليبراليسم با گذاشتن مسئوليت پرورش بچه بر عهدهٔ اجتماع، «حوزهٔ خصوصی را از دلیل اصلی وجودی خویش، به عنوان منشأ عواطف و ارزشهای انسانی، تهی ساخت. به همین ترتیب، صورت بیرونی دادن به تمام کارهای خانه، و تبدیل آنها به كارهاي اجتماعي، موجب تضييع بيش تر قلمروي خصوصي خواهد شد. همهٔ افراد، تا آنجا که ممکن باشد، به افرادی اجتماعی تبدیل خواهند شد، و ازهمگسیخنگی اشکال گوناگون زندگی اجتماعی که از دوران صنعتی شدن شروع شده بود، با هضم قلمروهای خصوصی در قلمروهای عمومی تا آخرین حد ممکن، تکمیل خواهد شد» (Elshtain, 1981:284). برای اطلاعات بیش تر دربارهٔ بحثهای فمینیستی در مورد «لیبرالیزه کردن خانواده» ر.ک. به: .Kymlicka, 1991

۱۹. در توضیح نقش تفاوتهای جنسیتی در منطق اخلاقی افراد، بحثهای متعددی صورت گرفته است، که از اجتماعپذیری بر حسب نقشهای جنسی (Meyers, 1987:142-6) تا تجربیات اولیهٔ کودکان خردسال از رفتار مادرانه (Gilligan, 1987:20) را دربرمیگیرد. همچنین توضیحاتی با جنسیت مداری کم تر در این زمینه و جود دارد. گروههای ضعیف معمولاً نوعی همدلی را می آموزند، زیرا به حمایت دیگران وابسته اند. «زنان در جوامع مردسالار، نیاز دارند و بژگیهای روانی ای در خود بپرورانند که خوشایند گروه غالب باشد و

نیازهای آنان را برآورد» (Okin, 1990:154). به عنوان مثال، «زنی که به مردی وابسته است، به مهارت زیادی در رسیدگی و مراقبت از آن مرد، «خواندن» رفتارش و آموختن تعبیرکردن صحیح حالات روحی گوناگون او و برآوردن خواسته هایش، پیش از آنکه او خودش آنها را به زبان بیاورد، نیاز دارد» (Grimshaw, 1986:252). این همچنین می تواند توضیح دهد که چرا مردان طبقات سرکوب شده نیز نوعی اخلاق مراقبت از خود نشان می دهند (,1987:469).

د. سایر نظریه پردازان مراقبت که دربارهٔ نیاز به ضوابط بحثهایی ارائه دادهاند عبارتند از: Ruddick, 1984a:223-4; Noddings, 1984:81-94; Hekman, 1995; Deveaux, 1995b:87.

۲۱. بوبک مینویسد، زنان مورد مطالعهٔ خودگیلیگان نیز به برخی ضوابط عدالت، بهخصوص ضوابط برابری و ضوابطی که آسیب را به حداقل میرساند، توسل میجویند. (,Bubeck) 214–2195:199

۲۲. برای اطلاعات بیشتر در مورد اینکه نظریهٔ مراقبت باید افرادی را که به انسان نزدیک نیستند، نیز دربربگیرد، ر.ک. به: Hoagland, 1991; Card, 1990:102، هر دوی اینها ادعای نودینگ را مبنی بر اینکه در اخلاقیات مراقبت «همجواری» در روابط مراقبتی ترجیح داده می شود، مورد انتقاد قرار دادهاند (Noddings, 1984:7, 86, 152).

۲۳. ترونتو در یکی از آثار بعدی خود مینویسد که برای پرهیز از «تنگنظری» ممکن است نیاز داشته باشیم که ضوابط عدالت را بهمثابه مکمل اخلاقیات مراقبت بپذیریم (,Tronto) داشته باشیم که ضوابط عدالت را بهمثابه مکمل اخلاقیات مراقبت بپذیریم (,1993:170)

۲۴. پاسخ رودیک به این سؤال این است: «مادران... ممکن است به این نتیجه برسند که صلاح فرزندان شان با صلاح تمام کودکان گره خورده است» (Ruddick, 1984b:239). اما در این نکته تردید وجود دارد که صلاح یک کودک با صلاح کودک دیگری، دور از او، ارتباط داشته باشد. و حتی در جایی که صلاح هر دوی این کودکان با هم «گره» خورده است، این ارتباط، از نوع رقابتی است، نه تکمیلی. این ارتباط ممکن است به این صورت باشد که اگر جایی منابعی برای یک کودک به مصرف رسد، در جای دیگر کودکی از آن محروم گردد. بسیار سادهلو حانه است که فکر کنیم توجه به نیازهای افراد دور هیچ بهایی از پیوندهای جاری نردیک، نمی طلبد، یا این که فکر کنیم «بی عدالتی به طرز نامساعدی هر دو طرف را در یک ارتباط نابرابر تحت تأثیر قرار می دهد» (Gilligan, 1982:174). این سخنان از جانب رودیک و گیلیگان، درواقع، تلاشی است برای ثابت کردن این که مسائلی که نظریه پردازان

عدالت قصد حل شان را دارند، اصلاً وجود ندارد. این فکر که ما می توانیم از موقعیتهای عدالت فراتر رویم، روایت فمینیستی مارکسیسم و جامعه گرایی است. به محض این که این پنداشتهای ساده لو حانه کنار می رود، تنها تعهدی آشکار به توجهی بی طرفانه، و نه صرفاً حفظ روابط موجود، می تواند تعمیم های مورد علاقهٔ گیلیگان و رودیک را به همراه بیاورد (Deveaux, 1995b:93).

70. در ارتباط با همین مسئله در سیاق سیاستهای پذیرش مهاجر، ر.ک. به: Baier, 1996. در این کتاب، بایر سیاستهای مراقبت محور و لیبرالیستی پذیرش مهاجر را با یکدیگر مقایسه کرده است. در سیاستهای مراقبت محور، پذیرش مهاجر بر اساس تعلق افراد به «شبکهای با ارتباطات نزدیک که از قبل در محل وجود دارد»، صورت میگیرد. درحالی که مطابق سیاستهای لیبرالی، پذیرش مهاجران بر حسب نیاز انجام میپذیرد. بایر سیاستهای لیبرالی را انسانی تر می داند و معتقد است که در سیاستهای مراقبت محور، خطر تقویت شیوههای حذفی در قبال مهاجران وجود دارد. به عنوان مثال، در کشور استرالیا، تعقیب سیاست «استرالیای سفید» سبب شد که تنها افراد سفیدپوست بتوانند به عنوان مهاجر به استرالیا پذیرفته شوند، زیرا در مورد آنان نوعی نزدیکی و برخورداری از فرهنگی مشترک، استرالیا پذیرفته شوند، زیرا در مورد آنان نوعی نزدیکی و برخورداری از فرهنگی مشترک، احساس می شد. همچنین برای توضیح بیشتر در مورد ارتباط نظریه مراقبت با موضوعات احساس می شد. همچنین برای توضیح بیشتر در مورد ارتباط نظریه مراقبت با موضوعات روابط بین الملل ر.ک. به:

### Robinson 1999, Hutchings 1999.

77. آبریس یانگ در دفاع از این ادعا که «دیدگاه بی طرف» تفاوتها را نادیده می گیرد، بحثی جامع ارائه کرده است: «تعقل بی طرف باید از نقطه نظری خارج از چشم انداز کسانی که در تعامل شرکت دارند، به قضاوت بنشیند، و بتواند این چشم اندازها را در یک کل، یا اراده ای فراگیر، جمع کند... سوژهٔ بی طرف هیچ سوژهٔ دیگری را که چشم اندازش باید به حساب بیاید، و ممکن است بحثی با آن دربگیرد، به رسمیت نمی شناسد... از این نقطه نظر بی طرف، انسان نیازی به مشورت با دیگری ندارد، زیرا نقطه نظر بی طرف قبلاً تمام چشم اندازهای ممکن را به حساب آورده است» (Young, 1987:82). اما، همان طور که دیدیم، بی طرفی مورد نظر راولز دقیقاً ایجاب می کند که ما به تمام نقطه نظرهای ممکن توجه کنیم. به نظر می رسد که یانگ الزام اخلاقی بی طرفی را با یک الزام معرفت شناسانه به بسرون نگری و بی احساسی اشتباه گرفته است. وی می نویسد: «بی طرفی، به عنوان ویژگی تعقل، به معنای بی احساسی اشتباه گرفته است. وی می نویسد: «بی طرفی به معنای نقطه نظری از تعقل، به معنای حیزی متفاوت با رفتار عمل گرایانه منصف بودن، مراعات نیازها و خواسته های حویش، است. بی طرفی به معنای نقطه نظری از تعقل است که همانند نیازها و خواسته های خویش، است. بی طرفی به معنای نقطه نظری از تعقل است که هماند نیازها و خواسته های خویش، است. بی طرفی به معنای نقطه نظری از تعقل است که هماند نیازها و خواسته های خویش، است. بی طرفی به معنای نقطه نظری از تعقل است که هماند نیازها و خواسته های خویش، است. بی طرفی به معنای نقطه نظری از تعقل است که

جدا از هر گونه مصلحت امیال و خواسته ها قرار می گیرد. جانبدار نبودن یعنی توانایی مشاهدهٔ کل، این که چگونه تمام چشم اندازها و مصلحت های خاص در یک وضعیت اخلاقی معین، به گونه ای با یکدیگر ارتباط می یابند که هر یک، به دلیل جانبداربودن، قادر به مشاهدهٔ خود نیست. به این ترتیب، یک شخص تعقل کنندهٔ اخلاقی، خارج و بر فراز وضعیتی که راجع به آن تعقل می کند، قرار می گیرد؛ سهمی از آن ندارد، و باید در قبال یک وضعیت، رفتاری را در پیش بگیرد که گویی خارج و یا بر فراز آن وضعیت ایستاده است.» وضعیت، رفتاری را در پیش با این حال، می توانیم ادعای اخلاقی وضع نخستین را به عنوان مکانیزمی در جهت مراعات تمایلات مشخص مردم بپذیریم، بدون این که به آرمان معرفت شناسانهٔ قرارگرفتن بر فراز موقعیت گردن نهیم.

۲۷. و حتی نظریههای اختیارگرایی نیز نیازی به تکذیب وظایف مثبت اخلاقی مراقبتی نمی بینند، هرچند نمی پذیرند که این وظایف باید از لحاظ قانونی اجباری باشد.

۲۸. به نظر برخی، دشواری هایی که در آشتی دادن این دو اخلاق وجود دارد ناشی از اختلافات مفهومی نیست، بلکه در دیدگاه های پرورشی است. به نظر گیلیگان، تجربیات متفاوت در دران کودکی، موجب پرورش مؤلفه های متفاوت اخلاقی در شخص می شود. به عنوان مثال، تجربهٔ بی عدالتی و ضعف در کودکی، به تلاش برای کسب استقلال و برابری منجر می شود؛ و تجربهٔ وابستگی و ارتباط عاطفی شدید، محبت و عشق پدید می آورد (Gilligan, 1987:20; 1995:124). اگر چنین باشد، آنگاه باید بپذیریم که تجربه های متفاوت کودکان از والدین، در توانایی آنان برای یادگیری مؤلفه های گوناگون اخلاقی تأثیرگذار خواهد بود.

۲۹. با این حال، بیش تر نظریه پردازان عدالت تعهدات نیکوکارانه و نوع دوستانه را که با بی انصافی عینی ارتباطی ندارد، ارج مینهند.

۳۰. به این سخن گیلیگان توجه کنید: «دیدگاه عدالت به مسائل نابرابری و سرکوب توجه نشان می دهد و آرمانش رابطهٔ متقابل و احترام برابر است. دیدگاه مراقبت به مسائل مربوط به جدایی و پیوند توجه می کند و آرمانش رسیدگی و برآوردن نیاز است. دو حکم اخلاقی متفاوت نامنصفانه برخورد نکردن با مردم، و روبرنگرداندن از شخصی نیازمند دغدغه مای متفاوتی به همراه می آورند» (Gilligan and Attanuci, 1988:73).

۳۱. نگرانی دیگر در مورد اخلاقیات مراقبت این است که ممکن است به دخالتهای پدرمنشانه برای نجات مردم از کارهایی که بهزعم مراقبتکنندگان احمقانه یا نسنجیده می آید یا سبب جراحات ذهنی احتمالی می شود، فرصت بروز بدهد. این در مورد روابط با

کودکان اشکالی ندارد، اما در ارتباطات میان بزرگسالان کارآمد نگرانی هایی را پدید می آورد. برخی نظریه پردازان مراقبت برای جلوگیری از چنین پیش آمدی، تأکید می کنند که مراقبت از دیگران باید با احترام به توانایی آنان برای هدایت امور خویش، تو آم باشد. اما اگر این را بپذیریم، دوباره بازمی گردیم به این دیدگاه که، تعهدات ما، لااقل نسبت به بزرگسالان کارآمد، باید بر اساس بی انصافی عینی تعیین شود، نه جراحات ذهنی. نارایان نشان می دهد که امکان بالقوهٔ پدیدارشدن دخالتهای پدرمنشانه در گفتمان مراقبت، نه تنها هنگامی که ارتباط میان افراد یک جامعه مطرح است، بلکه حتی در جایی که پای ارتباط گروه های بزرگ انسانی در سراسر جهان به میان می آید، و جود دارد. به گفتهٔ او استعمار اروپایی در کشورهای افریقا و آسیا نوعاً با توجیهاتی در قالب گفتمان مراقبت میحورانهای که مردان کشورهای افریقا و آسیا نوعاً با توجیهاتی در قالب گفتمان مراقبت دمی کرد، صورت گرفت را مسئول مراقبت از خیر و صلاح نژادهای عقب مانده قلمداد می کرد، صورت گرفت (5–133 کارفت (5–133 کارفت).

۳۲. برخی مدعیاند که گیلیگان با نادیدهانگاشتن مسئلهٔ روابط سرکوبگرانه، به خطر «ذاتگرایی اخلاقی» دامن زده است. او «کیفیتهای مراقبت و پیوند را از بافت نابرابری و سرکوبی که در آن هستند، خارج ساخته و میخواهد آنها را فینفسه و بنا به ارزشهای ذاتی شان ارزیابی کند» (Houston, 1988:176). ترونتو نیز مینویسد که «چنانچه حفظ شبکهٔ ارتباطات، مقدمهٔ اولیهٔ اخلاقیات مراقبت به حساب بیاید، آنگاه جایی نمی ماند برای تأمل بر این که آیا آن ارتباطات خوب و سالم هستند، و آیا ارزش حفاظت شدن دارند یا خیر» (Tronto, 1987:17-18).

۳۳. بوبک بحث جالبی دارد در مورد «شاه خودپسند». در آن به این مسئله اشاره میکند که «فرد خودپسند، در حلقهٔ افرادی که از او مراقبت میکنند، نه تنها به اتکای آنان هر کار بخواهد میکند، بلکه به خاطر آگاهی از مراقبتی که از آن برخوردار است، نسبت به مراقبت کنندگان صاحب قدرت می شود» (Bubeck, 1995:176).

۳۴. برخی معتقدند که عقاید سنتی راجع به فداکاری زنان چنان عمیق در مفهوم «مراقبت» نزد ما ریشه دارد، که بهتر است اخلاقیات فیمینیستی را بر اساس مفاهیمی متفاوت مانند «اعتماد» (Baier, 1986, 1994; Goveir, 1997, 1999)، یا «همدلی» (Meyers, 1997, 1999)، یا «آسیبپذیری» (Mendus, 1993) بنا نهیم. همهٔ اینها با اخلاقیات مراقبت نقطه شروع واحدی دارند و آن این است که اخلاقیات و نظریهٔ سیاسی جریان غالب، رویکردی نوعاً «مردانه» نسبت به مسائل اخلاقی دارند، و ما میتوانیم از شیوهٔ برخورد زنان با این مسائل، چیزهای مهم زیادی بیاموزیم. تمام آنها بر دیدگاهی «نسبی» در مورد افراد، رویکردی

«سیاق،محور» به اخلاق، و توجهی واقع بینانه تر نسبت به وابستگی انسان، تأکید دارند. به همین دلیل، این روایتهای جایگزین اخلاق فمینیستی، نقاط قوت و ضعف مشترکی دارند. بهویژه، همهٔ آنها با این مشکل مواجهاند که چگونه می توان از انسانهای اعتمادکننده/ مراقب بت كننده / همدل، در مقابل استثماريا سوءاستفاده حمايت كرد (Koehn, 1998)

۳۵. «لیبرالها همچنان به دیدگاههای مراقبت بهمثابه یک نظریهٔ اخلاقی کامل مینگرند و انتقادهای شان را نیز بر این اساس مطرح می کنند. مدافعان نظریه های مراقبت در واکنش به آنان میگویندکه رویکرد آنها در تناقض با پرداختن نظریهای کامل است، این رویکرد جهان را در ارتباط با بافتار، پیوندها، و تجربههای عملی، به جای دیدگاههای نظری، مشاهده میکند. آنها نمیپذیرند که باید در مقابل تک تک مفاهیم لیبرال، مفهوم رقیبی ارائه داد، و این انتظار از ایشان بهمنزلهٔ ایجاد اغتشاش در نقد مهمتری است که نویسندگان فمینیستی مراقبت از فلسفهٔ اخلاقی و اخلاقیات به عمل آوردهاند» (Deveaux, 1995a:117).

۳۶. برای شناخت بیش تر منطق هر سه این اشکال مراقبتی گوناگون، ر.ک. به: , Bowden 1996. برخى نظريه پردازان مراقبت مادرى را الگوى مناسب مراقبت اخلاقى دانستهاند (مانند: Noddings, 1984; Ruddick, 1984a; Held, 1993). درحالیکه بىرخىي دیگىر معتقدند که دوستی های نزدیک میان زنان الگوی بهتر (و کمخطرتر)ی برای اخلاقیات فمینیستی به شمار می آید (Friedman, 1993).

۳۷. کاملاً اشتباه است که گیلیگان را در این باور ویلیامز شریک بدانیم که بی طرفی بسیار «طاقت فرسا» است و می توان امید داشت که با تأکید بر اهمیت «دیدگاه شخصی»، برنامههای شخصی خویش را از محدودیتهای اخلاقی رهانید. چنانکه بلوم نشان میدهد، ویلیامز دغدغههای شخصی را نه از دیدگاهی اخلاقی، بلکه از موضع وسیع خرد عملی، برحق میداند. گیلیگان برخلاف او معتقد است که... مراقبت و مسئولیت در داخل ارتباطات شخصی، عنصر مهمی از اخلاق را تشکیل میدهد، که کاملاً از بیطرفی متمایز است. به نظر گیلیگان هر شخص در شبکهای از ارتباطات جاری قرار دارد، و بخش مهمی از اخلاق (اگر نه همهٔ آن) شامل رسیدگی، درک و واکنش عاطفی نسبت به افرادی است که انسان با آنها رابطه دارد. قلمروی شخصیای که نگل و ویلیامز در ذهن دارند، پدیدهٔ مراقبت و مسئولیت در داخل ارتباطات شخصی را دربرنمی گیرد، و توضیح نمی دهد که چرا مراقبت و مسئولیت در داخل ارتباطات پدیدههای اخلاقی مجزا هستند. بلوم نتیجه میگیرد که نقد گیلیگان از بی طرفی، به طور چشمگیری از نقد ویلیامز در همین مورد متفاوت است،

هرچند با آن در تضاد نیست (Blum, 1988:437). اما مسئله به این سادگی نیست، زیرا ویلیامز آشکارا بر ارزش غیراخلاقی برنامه های شخصی تأکید میکند، و خواهان کنترل اخلاق به منظور حمایت از ارزش های غیراخ لاقی است. در حالی که گیلیگان، قصد دارد همان پیوندهایی را که به نظر ویلیامز اهمیت غیراخلاقی دارند، اخلاقی کند.

۳۸. این، حاصلِ گرایشی فراگیر برای تمییز مراقبت از عدالت، در چارچوب ویژگیهای شکلی، به جای ارزشهای محتوایی است \_گرایشی که بوبک آن را مورد نقد قرار داده است: Bubeck, 1995:ch.5.

۳۹. بحثی که در مورد استانداردهای عمومی مطرح است، به دموکراسی هم ارتباط می یابد. طبق اخلاق مراقبت، مسائل اخلاقی باید نه با تبوسل به قبوانین و ضبوابط، بلکه با کمکگرفتن از حساسیتهای اخلاقی یک کنشگر اخلاقی مجرب، حل شود. این بسیار شبیه بحثهای محافظه کارانی است که عقیده دارند در اجرای روندهای دمبوکراتیک در مورد رهبران سیاسی نباید سختگیری نشان داد. باید به رهبران سیاسی خردمند اعتماد کرد، نه این که آنان را مورد بازرسی قرار داد، زیرا خرد آنان سربسته و تلویحی است و نمی تواند به طور سیستماتیک عرضه شود. در مقابل، طبق قوانین عدالت، ما از رهبران سیاسی انتظار داریم که به صراحت استانداردهای عمومی را در توجیه خود به کار ببرند، نه به این دلیل که آنان برونگراترند، بلکه، به این دلیل که آنها دموکراتاند. برای اطلاعات بیش تر دربارهٔ نقد تفکر مادرانه و غفلت آن از ارزش های سیاسی مانند دموکراسی، ر. ک. به: Dietz, 1985.

۴۰. یکی از دلایل این مسئله، که پیش تر هم ذکر شد، این است که مردان اندیشمند به نفع خود می دیدند که تقسیم جنسیتی کار در خانواده را زیر سؤال نبرند. اما آنت بایر دلیل دیگری نیز برای این مسئله برمی شمارد. او می نویسد که نظریه پردازان بزرگ اخلاق در سنت غرب، نه نه همگی مرد بودند، بلکه بیش تر آنها مردانی بودند که کم ترین ارتباط را با زنان داشتند (و در نتیجه کم تر تحت تأثیر آنان قرار می گرفتند). آنها بیش تر «مردان روحانی، و یا مجرد پیوریتن، خشکه مذهب و زنستین» بودند، و فلسفه های ایشان تبلور این واقعیت است که زندگی آنها در دوران بزرگسالی «در روابط سرد و با فاصله میان غریبه های بزرگسال کم و بیش برابر و آزاد»، خلاصه می شد (Baier, 1986:247-8). بایر اشاره می کند که اگر این نظریه پردازان شوهر یا پدر بودند، حتی در قالب ازدواج های سنتی پدرسالار، بیش تر می توانستند به مسائل خانواده، وابستگی، و آنگونه فضایل و روابطی که متضمن پایداری می توجه نشان دهند.

۴۱. به نقل از Pateman: 1991:54. اوكين مفصلاً شرح داده است كه چگونه جامعه گرايان،

اختیارگرایان، و مساوات طلبان لیبرال، همگی وجود «خانوادهٔ جنسیتی» را پذیرفتهاند، اما آن را از دامنهٔ تحت پوشش عدالت، خارج کردهاند. همهٔ آنان انسانهای بالغ و مستقل را موضوع نظریههای خود قرار دادهاند، بدون این که بگویند چگونه آن انسانها به آن وضعیت درآمدهاند. البته ما می دانیم که انسانها تنها در نتیجهٔ رسیدگی و کار سختی که بیش تر آن را زنان انجام می دهند، رشد می کنند و بالغ می شوند. اما هنگامی که نظریه پردازان عدالت از «کار» حرف می زنند، صرفاً کار دستمزدی بازار کار را در نظر دارند. آنها باید بدانند که اگر زنان در ساختار خانوادهٔ سنتی، به کار غیردستمزدی پرورش بچهها و تدارک بهشتی از روابط نسزدیک و صمیمانه مشغول نبودند، هیچ انسانی نبود که بتواند موضوع نظریه پردازیهای اخلاقی آنان قرار بگیرد. اما ظاهراً این کارها خارج از حوزهٔ نظریات آنان انجام می شود. طبق معمول، خانواده در پر توی معیارهای عادلانهای که این نظریه پردازان قرار دارد، مرد سرپرست یک خانواده سنتی است.. «نظریههای عدالت کنونی، تا حد قرار دارد، مرد سرپرست یک خانوادهٔ سنتی است.. «نظریههای عدالت کنونی، تا حد زیادی، همانند نظریههای گذشته، دربارهٔ مردانی است که زنانشان در خانهاند.» زیادی، همانند نظریههای گذشته، دربارهٔ مردانی است که زنانشان در خانهاند.» (کهاری).

۴۲. نظریهپردازان لیبرال، هرچند تأیید میکنند که ما تعهداتی نسبت به افراد وابسته داریم، اما طوری از آن سخن میگویند که گویی این تعهدات به گونهای است که با تخصیص عادلانهٔ منابع به کودکان و درماندگان، خاتمه می یابد. آن ها از تعهدات ما به مراقبت از وابستگان سخنی نمی گویند (۷. Held, 1995b:130).

۴۳. تورنتو این را نوعی راهبرد «تحدید نفوذ» از سوی نظریهپردازان جریان غالب مینامد، تا بدین گونه چالشی که نظریهٔ مراقبت را در مقابل نظریهٔ سیاسی سنتی قرار میدهد، مهار، یا بی ارزش سازند (Tronto, 1993).

۴۴. برای اطلاعات بیشتر در مورد این که مراقبت از وابستگان یا آسیب پذیران باید به صورت یک تعهد شهروندی درآید، ر. ک. به: ;Bowden, 1996; Bowden, 1996. این بدون شک یک تغییر بزرگ در نگرش سنتی به شهروندی محسوب می شود. در نگرش سنتی نه مراقبت کنندهٔ اولیهٔ کسی می شود. در نگرش سنتی شهروند خوب فردی «مستقل»، یعنی نه مراقبت کنندهٔ اولیهٔ کسی و نه نیازمند به مراقبت، محسوب می شد. یک سخن محکم تر این است که شهروندی در مجموع، باید در روابط یا کارهای مراقبتی تعریف شود، و ارزشهایی همانند ارزشهای روابط مراقبتی سنتی، از جمله مادری و دوستی، را به خود بپذیرد. این سخن، غالباً با روایتهای «مادرانه» از شهروندی، که مادری را در مجموع الگوی مناسبی برای شهروندی می دانند، همراه است. برخی فمینیستها بر آناند که تعهدات مراقبتی ممکن است تنها می دانند، همراه است. برخی فمینیستها بر آناند که تعهدات مراقبتی ممکن است تنها

یکی از مؤلفه های شهروندی قلمداد شود، و مؤلفه های دیگر آن فضایل و اقداماتی است که با فضایل و اقدامات مادرانه یا سایر روابط مراقبتی، متفاوت یا حتی در تضاد است.

۴۵. بخشی از این تمایل به وجود یک «کنشگر» متواضع تر (یا حتی «کنشگر» ناقص)، ریشه در تفکر مراقبت محور دربارهٔ تعهدات ما به حفظ روابط دارد، اما بخش دیگر آن از نقدهای بست مدرنیستها از وجود یک خویشتن منسجم یا سوژهٔ گزینشگر نشأت میگیرد. برای شناخت تلاشهای انجام شده در پیونددادن نظریهٔ مراقبت با پست مدرنیسم، ر.ک. به:

Hekman, 1995; Sevenhuijsen, 1998; White 1991; Flax, 1993

بیش تر در مورد دیدگاهی که فمینیسم را ملزم به بازبینی در مفهوم استقلال می داند ر.ک. به:

Nedelsky, 1989; Friedman, 1997

۴۶. به عنوان مثال، لسلی ویلسن، میگوید، دلیل آن که «خویشتن اخلاقی هر فرد به نبوعی استقلال نیاز دارد»، آن است که او را یاری میدهد «به شخصی تبدیل شود که قادر به مراقبتی حقیقی گردد». به این ترتیب، فرد مستقل از استقلال خود برای «یافتن راههایی که بتواند به فرد مراقبت کننده تری تبدیل شود، استفاده می کند» (Wilson, 1988:21-22). رودیک نیز میگوید دلیل آن که محبت دلسوزانه به جای «فراموش کردن خویشتن به طور مزمن»، به «نگهداری از خویشتن به طور واقع بینانه» نیاز دارد، آن است که در آن صورت ما می توانیم به انسانهایی با توانایی بیش تر برای مراقبت، تبدیل شویم (Ruddick, می توانیم به انسانهایی با توانایی بیش تر برای مراقبت، تبدیل شویم (۱984:238 آزادانهٔ برنامه هایی است که فی نفسه ارزش دارند، و گاهی بر سر وقت و انرژی، با تعهدات اخلاقی انسان به رقابت می پردازند.

۴۷. برای اطلاعات بیشتر در مورد اظهارات تردیداَمیز دربارهٔ اینکه چنین تلفیقی به چه شکل خواهد بود، ر.ک. به: ,Narayan, 1995:138-40; Bubeck, این نود، ر.ک. به: ,1995; Clement, 1996 عنانکه نارایان نیز خاطرنشان می سازد، در بیش تر موقعیت های جهان واقعی، عدالت و مراقبت تقویت کنندهٔ یک دیگرند، نه رقیب یک دیگر. مراقبت اصلاح شده، شرایطی را برای اجرای اجرای اشکال رضایت بخش عدالت، و عدالت بیش تر، شرایطی را برای اجرای اشکال رضایت بخش مراقبت، فراهم می سازد. بنابراین، می توان به این دو «کم تر به مثابه رقیب هایی برای بر تری نظری یا تکافوی سیاسی و اخلاقی، و بیش تر به عنوان همکاران و همراهانی در تلاشهای عملی و سیاسی ما برای ساختن جهانی مستعد تر برای رشد و شکوفایی انسان، نگریست. « (Narayan, 1995:139-40)

## منابع

- Abrams, Katyrn (1999). 'From Autonomy to Agency: Feminist Perspectives on Self Direction', William and Mary Law Review, 40/3:805-46.
- Allen, Anita (1988), Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society (Rowman and Allanheld Totowa, NJ).
- Arendt, Hannah (1959). The Human Condition (Anchor, New York).
- Bader, Veit (1987a). 'Hume, the Women's Moral Theorist', in Kittay and Meyers 1987, 37-55.
- Baier, Annette (1987b). 'The Need for More than Justice', Canadian Journal of Philosophy, supplementary vol. 13: 41-56.
- \_\_\_\_\_ (1987a). 'Hume, The Womens Moral Theorist?', in Kittay and Meyers, 1987, 37-55.
- Benhabib, Seyla (1987). 'The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory', in S. Benhabib and D. Cornell (eds.), Feminism as Critique (University of Minnesota Press, Minneapolis), 77-95.
- Benn, Stanley, and Gaus Gerald (1983). Public and Private in Social Life (Croom Helm, London).
- Blum, Lawrence (1988). 'Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory', Ethics, 98/3: 72-91.
- Bowden, Peta (1996). Caring Gender-Sensitive Ethics (Routledge London).
- Broughton, J. (1983). 'Women's Rationality and Men's Virtues', Social Research, 50/3:597-642.
- Bubeck, Diemut (1995). Care, Gender, and Justice (Oxford University Press, Oxford).
- Card, Claudia (1990). 'Caring and Evil', Hypatia, 5/1:101-8.
- \_\_\_\_\_ (1996). 'The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck (Temple University Press, Philadelphia).
- Charvet, John (1982). Feminism (J. M. Dent and Sons, London).
- Clement, Grace (1996). Care, Autonomy and Justice: Feminism and the Ethic of Care (Westview, Boulder, Colo).

- Deveaux, Monique (1995a). 'Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory', *Hypatia*, 10/2:115-19.
- Dietz, Mary (1985). 'Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking', *Political Theory* 13/1:19-37.
- Eichbaum, June (1979). 'Towards an Autonomy-Based Theory of Constitutional Privacy: Beyond the Ideology of Familial Privacy', *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 14/2:361-84.
- Eisenstein, Zillah (1981). The Radical Future of Liberal Feminism (Longman, New York).
- Elshtain, Jean Bethke (1981). Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought (Princeton University Press, Princeton).
- English, Jane (1977). 'Justice between Generations', *Philosophical Studies*, 31/2:91-104.
- Evans, Sara (1979). Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left (Knopf, New York).
- Flanagan, Ownen, and Adler, Jonathan and Jackson, Kathryn (1987). 'Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited', *Ethics*, 97/3: 622-37.
- Flax, Jane (1993). Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy (Routledge, New York).
- Friedman, Marilyn (1987a). 'Beyond Caring: The De-moralization of Gender', Canadian Journal of Philosophy, supplementary vol. 13:87-110.
- (1993). What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory (Cornell University Press, Ithaca, NY).
- \_\_\_\_\_ (1997). 'Autonomy and Social Relationships Rethinking the Feminist Critique', in Meyers 1997, 40-61.
- Frye, Marilyn (1983). The Politics of Reality Essays: in Feminist Theory (Crossing Press, Trumansburg NY).
- Gilligan, Carol (1982). In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- \_\_\_\_\_ (1987). 'Moral Orientation and Moral Development', in Kittay and Meyers 1987, 19-36.

- ———— and Attanuci, J. (1988). 'Two Moral Orientations', in C. Gilligan, J. Ward, and J. Taylor (eds.(, Mapping The Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychology and Education (Harvard University Graduate School of Education, Cambridge, Mass.). 73–86.
- Green, Karen (1986). 'Rawls, Women and the Priority of Liberty', Australasian Journal of Philosophy, supplementary vol. 64: 26-36.
- Grimshaw, Jean (1986). *Philosophy and Feminist Thinking* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
- Gross, Eliazbeth (1986). 'What is Feminist Theory?', in Carole Pateman and E. Gross (eds.), Feminist Challenges: Social and Political Theory (Northeastern University Press, Boston), 125-43.
- Hampton, Jean (1980). 'Contracts and Choice: Does Rawls Have a Social Contract Theory?', *Journal of Philosophy*, 77/6: 315–38.
- Harding, Sandra (1987). 'The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities', in Kittay and Meyers 1987, 296-316.
- Hefferman, William (1995). 'Privacy Rights', Suffolk University Law Review, 29:737-808.
- Hekman, Susan (1995). Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory (Polity Press, Cambridge).
- Held, Virginia (1987). 'Feminism and Moral Theory', in Kittay and Meyers 1987, 111-28.
- \_\_\_\_\_ (1993). Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics (University of Chicago Press, Chicago).
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1995a). Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics (Westview, Boulder, Colo).
- \_\_\_\_\_ (1995b). 'The Meshing of Care and Justice', Hypatia, 10/2:128-32.
- Higging, Tracy (1997). 'Democracy and Feminism', *Harvard Law Review*, 110:1657-703.
- Hoagland, Sarah (1991). 'Some Thoughts About "Caring", in Card 1991, 246-86.
- Houston, Barbara (1988). 'Gilligan and the Politics of a Distinctive Women's Morality', in L. Code, S. Mullett, and C. Overall (eds.), Feminist

- Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals (University of Toronto Press, Toronto), 168-89.
- Jaggar, Alison (1983). Feminist Politics and Human Nature (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ).
- Kearns, D. (1983). 'A Theory of Justice-and Love: Rawls on the Family', *Politics*, 18/2:36-42.
- Kennedy, Ellen, and Mendus, Susan (1987). Women in Western Political Philosophy (Wheatsheaf Books, Brighton).
- Kittay, Eva Feder (1995). Equality, Rawls and the Inclusion of Women (Routledge, New York).
- Kohlberg, Lawrence (1984). Essays on Moral Development, vol. ii (Harper and Row, San Francisco).
- Kymlicka, Will (1991). 'Rethinking the Family', *Philosophy and Public Affairs*, 20/1:77-97.
- Littleton, Christine (1987). 'Reconstructing Sexual Equality', California Law Review; 75:201-59.
- McClain, Linda (1995). Inviolability and Privacy: The Castle, the Sanctuary, and the Body', Yale Journal of Law and the Humanities, 7/1:195-242.
- \_\_\_\_\_ (1999a). Reconstructive Tasks for a Liberal Feminist Conception of Privacy William and Mary Law Review, 40/2:759-94.
- Mackinnon, Catherine (1987). Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Meyers, Diana (1987). The socialized Individual and Individual Autonomy?', in Kittay and Meyers 1987, 139-53.
- Mili, J. S. and Mili, H. T. (1970). Essays on Sex Equality, ed. A. Rossi (University of Chicago Press, Chicago).
- Narayan, Uma (1995). 'Colonialism and its Others: Consideration on Rights and Care Discourses', *Hypatia*, 10/2: 133-40.
- Nedelsky, Jennifer (1989). 'Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities', in Allan Hutchinson and Leslie Green (eds.), Law and the Community: The End of Individualism? (Carswell, Toronto), 219-52.
- Noddings, Nel (1984). Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral

- Education (University of California Press, Berkeley and Los Angeles). Nussbaum, Martha (1986). The Fragility of Goodness (Cambridge University Press, Cambridge). \_\_\_\_ (2000). Women and Human Development: The Capabilities Approach (Cambridge University Press, Cambridge). Nye, Andrea (1988). Feminist Theory and the Philosophies of Man (Croom Helm, London). Okin, Susan (1979). Women in Western Political Thought (Princeton University Press, Princeton). \_\_\_ (1981). 'Women and the Making of the Sentimental Family', Philosophy and Public Affairs 11/1: 65-88. \_\_\_\_\_ (1987). 'Justice and Gender', Philosophy and Public Affairs, 16/1:42-72.\_\_\_\_\_ (1989a). 'Reason and Feeling in Thinking about Justice', Ethics, 99/2:229-49.(1989b). Justice, Gender, and the Family (Basic Books, New York). \_\_\_\_\_ (1990), 'Thinking Like a Woman', in Rhode 1990, 145-59. \_\_\_\_ (1991). 'Gender, The Public and the Private', in David Held (ed.), Political Theory Today (Polity, Cambridge), 67–90. \_\_\_\_\_ (1992). 'Women, Equality and Citizenship', Queen's Quarterly, 99/1: 56-71. \_\_\_\_ (1994). 'Gender Inequality and Cultural Differences', Political Theory, 22/1: 5-24. \_\_\_\_ (1998). 'Mistresses of their Own Destiny? Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit' (presented at the American Political Science Association annual meeting, Sept.). \_\_\_\_\_ (1999). Is Multiculturalism Bad for Women? (Princeton University PRess, Princeton). Olsen, Frances (1983). 'The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform', Harvard Law Review, 96?7:1497-578.
- Pateman, Carole (1975). 'Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democratic Conception of the Political', Politics and Society, 5/4:441-67.

- \_\_\_\_\_ (1980). "The Disorder of Women": Women, Love and the Sense of Justice, Ethics, 91/1:20-34.
- Phillips (ed.), Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy', in A. Phillips (ed.), Feminism and Equality (Blackwell, Oxford), 103-26.
- Phillips, Anne (2000). 'Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance', Journal of Political Philosophy, 8/2:279-93.
- Radcliffe-Richards, Janet (1980). The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquity (Routledge and Kegan Paul, London).
- Rawla, John (1971) A Theory of Justice (Oxford University Press, London).
- \_\_\_\_\_ (1980). 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, 77/9:515-72.
- \_\_\_\_\_ (1997). 'The Idea of Public Reason Revisited', University of Chicago Law Review, 64:765-807.
- Rich, Adrienne (1979). On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978 (Norton, New York).
- Rosenblum, Nancy (1987). Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Ruddick, Sarah (1984a). 'Maternal Thinking', in J. Trebilcot (ed.), *Mothering Essays in Feminist Theory* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ), 213-30.
- (1984b). 'Preservative Love and Military Destruction', in J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ), 231-62.
- Sevenhuijsen, Selma (1998). Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics (Routledge, London).
- Sher, George (1987). 'Other Voices, Other Rooms? Women's Psychology and Moral Theory', in Kittay and Meyers 1987, 178-89.
- Stein, Laura (1993). 'Living with the Risk of Backfire: A Response to the Feminist Critiques of Privacy and Equality, *Minnesota Law Review*, 77/5:1153-92.
- Sumner, L. W. (1987). The Moral Foundation of Rights (Oxford University Press, Oxford).

- Taub, Nadine, and Schneider, Elizabeth (1982). 'Perspectives on Women's Subordination and the Role of Law', in D. Kairys (ed.) The Politics of Law (Pantheon, New York), 152-76.
- Tong, Rosemary (1993). Feminine and Feminist Ethics (Wadsworth, Belmont, Calif.).
- Tronto, Joan (1987). 'Beyond Gender Difference to a Theory of Care', Signs, 12/4:644-63.
- White, Steven (1991). Political Theory and Postmodernism (Cambridge University Press, Cambridge).
- Williams, Bernard (1973). 'A Critique of Utilitarianism', in J. J. C. Smart and B. Williams (eds.)
- Wilson, Lois (1988). 'Is a "Feminine" Ethic Enough?', Atlantis, 13/2:15-23.
- Young, Iris (1987). 'Impartiality and the Civic Public', in S. Benhabib and D. Cornell (eds.), Feminism as Critique (University of Minnesota Press, Minneapolis), 56-77.
- Zaretsky, Eli (1982). The Place of the Family in the Origins of the Welfare State', in B. Thorne and M. Yalom (eds.), Rethinking the Family: Some Feminist Questions (Longman, New York), 184-224.

فمینیسم هماکنون به موضوعی بحث انگیز و جدی در برابر نظریهٔ سیاسی غربی بدل شده است. برای مثال، فمینیسم نشان داده است که تأکید نظریهٔ سیاسی غرب بر عدالت یا آزادی با نادیده گرفتن کامل فضای خانه و خانواده همراه بوده است. به عبارت دیگر، مردان نظریه پرداز عدالت و آزادی را برای فضای بیرون از خانه، تعریف کرده اند که به طور سنتی به مردان اختصاص داده می شد، و خانه و خانواده را، که به طور سنتی عرصه ای زنانه محسوب می شد، از دایرهٔ مصادیق عدالت و آزادی به کلی حذف کرده اند.

فمینیسم، به متابه نظریهٔ برابری جنسی، دربر گیرندهٔ دیدگاه هایی است که دیگر نمی تواند در شیوه های سنتی نظریه پردازی غربی بگنجد. هرچه بی کفایتی نظریهٔ سیاسی غربی در تبدیل جهان به جایی بهتر برای زندگی آشکار تر می شود، فمینیسم به منزلهٔ نظریه ای جایگزین اهمیت بیش تری می یابد.

الله الله

