

عاطفه‌گرایی^۱ در اخلاق

پیشینه تاریخی تا وضعیت پست مدرن*

دکتر ابوالفضل غفاری

استادیار دانشکده علوم تربیتی دانشگاه فردوسی

E.mail: ghaffari@Ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

آشنایی با مکاتب فلسفی در اخلاق، مهم‌ترین گام برای وارد شدن در مبحث فلسفه اخلاق است. عاطفه‌گرایی از عمده‌ترین مکاتب اخلاقی است که قدمت و گستره‌ای به پهنای تاریخ دارد. متفکران، فیلسوفان، شاعران و روان‌شناسان برجسته‌ای را می‌توان برشمرد که دیدگاه‌های جالب و پرسش‌برانگیزی را در این زمینه ارائه نموده‌اند. کنفوسیوس، بودا، لائوتسه، دیوید هیوم، آدام اسمیت، ژان ژاک روسو، آرتور شوپنهاور، آلفرد جولز آیر، کارول گیلیگان و نل نادینگز کسانی هستند که در این مقاله، معرفی شده‌اند. همگرایی میان آرای این متفکران را می‌توان در مفاهیم مورد استفاده ایشان، نظیر همدردی، هم‌حسی، نوع‌دوستی، خیرخواهی، شفقت و احساس مسئولیت و غمخواری ملاحظه نمود. از این میان، تأکید روان‌شناسان و فیلسوفان معاصر بر مفهوم غمخواری و مبالات، امری است که در متون روان‌شناختی و فلسفی جدید زیاد به چشم می‌خورد. رویکرد غمخواری یا احساس مسئولیت، یکی از چند رویکرد عمده معاصر در فلسفه اخلاق و تربیت اخلاقی است که می‌توان آن را در زمره نظریه‌های عاطفه‌گرا قرار داد. جنبش مدافعان حقوق زن^۲، نیز به عنوان یکی از جلوه‌های بارز دوران پست‌مدرن، از مدافعان سرسخت این رویکرد به شمار می‌رود. به علاوه، طبیعت‌گرایی عمل‌گرا نیز می‌تواند به عنوان مبنای فلسفی دیگری برای این رویکرد قلمداد شود.

کلیدواژه‌ها: عاطفه‌گرایی، فمینیسم، طبیعت‌گرایی عمل‌گرا، هیوم، اسمیت،

روسو، شوپنهاور، آیر، گیلیگان، نادینگز و غمخواری^۲

۱. Emotivism

* تاریخ وصول: ۸۴/۱/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۴/۶/۲

۲. اصطلاح «غمخواری» بدلیل اختصار، معادل Care گرفته شده است ولی معادلهای دیگری نیز برای اصطلاح Care می‌توان پیشنهاد نمود که از بعضی جهات شاید مناسبتر به نظر برسند، نظیر: «مراقبت»، «مسئولیت»، یا «مبالات».

درآمد

از دیرباز در برابر رویکردهای عقل‌گرا، رویکردهای عاطفه‌گرا نیز مطرح بوده‌اند. استیلاي پارادایم شناخت‌گرایی در حوزه اخلاق که از زمان کانت قوت گرفته است از یک سو، و معادل پنداشتن عقل‌گرایی با جنسیت مردانه از سوی دیگر، واکنشهایی را در میان اندیشمندان در پی داشته است. اقبال مجدد به دیدگاههای ناشناخته‌گرایی یا عاطفه‌گرا، تا حدی ناشی از این اوضاع و احوال بوده است. اکنون در برابر عقل‌گرایی کانتی در فلسفه اخلاق، و به تبع آن شناخت‌گرایی کولبرگی در اخلاق از منظر روان‌شناختی، رویکردهای معارضی بروز و ظهور پیدا کرده‌اند. پژوهش در مکتب عاطفه‌گرایی در فلسفه اخلاق، و رویکرد دل‌مشغولی یا غمخواری در روان‌شناسی و فلسفه تربیتی معاصر از همین منظر قابل دفاع می‌باشد. در این مقاله سعی شده است ضمن بررسی و مرور دیدگاه عاطفه‌گرایی، زمینه لازم برای معرفی رویکرد اخلاقی غمخواری که یکی از پرطرفدارترین رویکردهای معاصر در مورد تربیت اخلاقی است، فراهم شود. بر این اساس، پس از معرفی مکتب ریشه‌دار عاطفه‌گرایی، آرای برخی از بزرگترین پیشروان آن یعنی هیوم^۱، اسمیت^۲، روسو^۳، شوپنهاور^۴ و آیر^۵ به اختصار بیان شده است. در ادامه به معرفی اجمالی رویکرد غمخواری^۶ یا دل‌مشغولی-که ریشه در مکتب فلسفی مزبور دارد- از طریق دیدگاههای دو تن از مدافعان کنونی اخلاق غمخواری اشاره شده است.

عاطفه‌گرایی

عاطفه‌گرایی به معنای تأکید بر نقش عوامل انگیزشی و عاطفی در انجام یا ترک

۱. David Hume

۲. Adam Smith

۳. Jean Jacques Rousseau

۴. Arthur Schopenhauer

۵. Alfred Jules Ayer

۶. Care Approach

عمل است تا عوامل عقلانی و معرفت‌شناختی. عاطفه‌گرایان به آن عوامل اخلاقی اصالت می‌دهند که مبتنی بر هیجانات و عواطف باشند. از این دیدگاه، اخلاقی بودن یعنی مطابق حس همدردی رفتار کردن.

اخلاق مبتنی بر اصالت عاطفه (اخلاقی‌های احساسی) به معنی عام، مترادف اخلاق مبتنی بر ناشناختی‌گرایی^۱ است. عاطفه‌گرایان (بطور مثال آیر در زبان، حقیقت و منطق) ادعا می‌کنند که بیانات و داوریه‌های اخلاقی، از نظر دستور زبان بی‌معینند. آنها ابداً به امرواق^۲ اشاره نمی‌کنند؛ بلکه صرفاً عواطف گوینده را بیان می‌کنند، درست همان‌طور که ناله، افسوس یا خنده بیان عاطفه به حساب می‌آیند. لذا اظهاراتی همچون، «شکنجه بد است» یا «باید راست گفت»، چیزی بیش از بیان احساس خود در مورد شکنجه یا راست‌گویی‌اند. این اظهارات را نمی‌توان خوب یا بد دانست. آنها کمابیش همانند «هو» کردن، حین اشاره به شکنجه، یا «هورا» کشیدن، هنگام اشاره به راست‌گویی هستند. از این‌رو، عاطفه‌گرایی گاهی نظریه هو/هورا^۳ نامیده شده است. به همین قیاس، همچنانکه «هو» کردن یا «هورا» کشیدن، علاوه بر بیان احساس خود، متضمن تشویق افراد دیگر به مشارکت در احساسات خود نیز هست، با بیان احساسات اخلاقی^۴ نیز، گوینده اغلب تلاش می‌کند اشخاص دیگر را ترغیب کند تا در باره آن مسأله، همچون او فکر کنند (واربرتون^۵، ۶۲-۶۱).

بنا به عقیده ژرژ گورویچ^۶، دو جریان عمده در اخلاقی‌های احساسی را، می‌توان از یکدیگر تمیز داد:

الف) اخلاقی‌های مبتنی بر احساس طبیعی، که برخی از متفکران قرن هجدهم از

۱. Noncognitivism

۲. Facts

۳. Boo/Hooray Theory

۴. Moral Sentiments

۵. Warburton

۶. Georges Gurvitch

زعمای آن می‌باشند مانند هیوم، اسمیت، باتلر^۱، شافتسبری^۲ و نیز هاچسن^۳ و پس از وی سیجویک^۴. این جریان به فهم مشترک^۵ احساساتی یا انفعالی (نظیر رحم و شفقت، خیرخواهی و همدلی) توسل می‌جوید که به طور تجربی نیز قابل بررسی است. مثلاً شافتسبری معتقد بود که این نه عقل، بلکه حس اخلاقی^۶ است که تمایزات اخلاقی را تشخیص می‌دهد. او می‌گوید: «همین که افعال را مورد ملاحظه قرار دهیم، و همین که عواطف و انفعالات انسانی را تشخیص دهیم (بیشتر آنها همین که احساس شوند، تشخیص داده می‌شوند)، چشمی باطنی بی‌درنگ زیبا، خوش‌ریخت، دلپذیر و ستودنی را از ناساز، زشت، دل‌آزار و بدآیند باز می‌شناسد. بنابراین چگونه می‌توان اقرار نکرد که این تمایزها در طبیعت بنیاد دارند و خود تشخیص، طبیعی است و از طبیعت حاصل می‌آید» (به نقل از مک‌این‌تایر^۷، صص ۳۲۴-۳۲۵). از نظر او «هماهنگی» میان خواسته‌های مطلوب فرد و منافع دیگران، و عدم تعارض میان آنها، خصوصیت اخلاقی عظیمی است که به سبب گرایش طبیعی آدمی به «خیرخواهی» و نوع‌دوستی صورت می‌پذیرد. اما مندویل، در این که نفع عمومی در گرو خیرخواهی باشد، تردید می‌کند و معتقد است که دقیقاً این منفعت‌جویی و تجمل‌پرستی شخصی است که موجب رونق اقتصادی و نفع اجتماعی می‌شود.

هاچسن نیز معتقد است که آن خصوصیتی که واکنشی خوشایند و تحسین‌آمیز برمی‌انگیزند، خصوصیات خیرخواهینند. وی می‌گوید: «آن قومی بهترین است که بیشترین سعادت را برای بیشترین عده تأمین کند و بدترین قوم آن است که به شیوه‌ای

۱. Joseph Butler

۲. آنتونی آشلی، سومین ایرل (لقبی برابر با کنت در فرانسه) شافتسبری (Anthony Ashley, 3rd Earl of Shaftesbury ۱۶۷۱-۱۷۱۳)، و ساگر د لاک.

۳. Francis Hutcheson

۴. Henry Sidgwick

۵. Common Sense

۶. Moral Sense

۷. Alasdair Chalmers MacIntyre

مشابه سبب بدبختی گردد“ (همان مأخذ، صص ۳۲۷-۳۲۸). ژکس^۱ می‌گوید: “چه بسا مواردی پیش می‌آید که صرف معرفت برای انجام عمل اخلاقی بسنده است و احتیاجی به علم نیست. مثلاً در مورد کسی که نیازمند و محتاج کمک و مساعدت است آگاهی جزئی و مختصر به نیاز وی کفایت می‌کند و علم وسیع و کلی برای امر اخلاقی ضروری نیست“ (ترجمه پورحسینی، ص ۱۳).

اما باتلر در موضعی که بیشتر به شافتمبری نزدیک است تا هاچسن، می‌گوید ما، امیال، عواطف و انفعالات گوناگونی داریم که خیرخواهی از این میان، تنها یک عاطفه در میان سایر عواطف است و نه چیزی بیش از این؛ به نظر او کار هاچسن یعنی در نظر گرفتن مقامی ممتاز برای خیرخواهی، کاری خطا بوده است (همان مأخذ، ص ۳۲۹).

ب) اخلاقهای مبتنی بر حس شهودی^۲ پاسکال^۳، روسو، ژاکوبی^۴ و نیکولا مالبران^۵. در نزد مالبران^۵ تباینهای عقل و احساس کمرنگ می‌شوند. او را از آن جهت که به نقش هوش و خرد نیز در اخلاق تأکید می‌کند و اخلاق احساسی را همدوش با اخلاقهای ادراکی مورد پذیرش قرار می‌دهد، فیلسوفی عقل‌گرا نیز می‌توان به حساب آورد.

این جریان، به شهود انفعالی یا حسی اشاره می‌کند؛ به این شهود نیز از طریق سعی و کوشش می‌توان دست یافت. ریشه تاریخی شهود حسی را بی‌گمان می‌توان در مسیحیت و نظریات سنت آگوستین یافت. پاسکال که یکی از اندیشمندان این جریان است، می‌گوید، “قلب برای خود دلایلی دارد که عقل آنها را نمی‌شناسد” (به نقل از گورویچ، ص ۶۴).

۱. Jax

۲. Intuitional Sense

۳. Paschal

۴. Jacobi

۵. Malebranche

وجه مشترک این دو جریان در این است که هر دوی آنها را می‌توان در برابر اخلاقی‌هایی که در وهله اول بر اصالت عقل و ادراک تکیه می‌کنند، قرار داد. اخلاقی‌های متکی بر عقل و ادراک در صددند که اصول و قواعد سلوک اخلاقی را از یک معرفت قبلی استخراج کنند. در مقابل، اخلاقی‌های احساسی فروتنند و مبدأ حرکت آنها زندگی اخلاقی و واقعیت اخلاقی مستقل از نظریه است. در نتیجه، اتکای اخلاقی‌های احساسی نظریه‌ها نیستند، بلکه داده‌های اخلاقی می‌باشند. شاید بتوان گفت که این نظریات، به آن تجارب اخلاقی اصالت می‌دهند که مبتنی بر هیجانات و عواطف باشند.

از آنجا که برخی از این نظریه‌پردازان، داده‌های اخلاقی را منبعث از تجربه خودجوش طبیعت حساس انسانی قلمداد می‌کنند، معتقدند که با مشاهده یا از طریق استقراء همین طبیعت، می‌توان اصول و قواعد رفتار اخلاقی را تهیه و تنظیم نمود. این طبیعت‌گرایی بر این دوپیش‌فرض مبتنی است که اولاً انسان دارای طبیعتی ثابت و تغییرناپذیر است (مثلاً در عواطفی همچون خیرخواهی، مهرورزی و همدلی)، و ثانیاً می‌توان از امور واقع، احکام ارزشی استخراج نمود. در این زمینه، پل ادواردز^۱ (ترجمه صص ۳۲۷-۳۲۸) می‌نویسد: نظریه‌عاطفی دارای صور متعددی است که برخی از این صور، تفاوتی اندک با بعضی از صور طبیعت‌گرایی دارند. البته هیوم در توضیح پیش‌فرض اول می‌گوید هرچند برخی اوقات برخی رفتارها از انسان سرمی‌زند که ظاهراً متناقض با عواطف انسان‌دوستانه به نظر می‌رسند (مثلاً سرراه گذاشتن اطفال، قربانی کردن کودکان به دست والدین، ترک پیران از طرف جوانان و نظیر این اعمال)، اما این موارد نموده‌های بیرونی احساساتند که به مقدار زیادی تابع شرایط اجتماعی و بیرونیند ولی در اصل، خود این احساسات همچون خیرخواهی تغییرناپذیرند (همان، صص ۵۷-۶۰).

دیدگاه‌های عاطفه‌گرایی را می‌توان به دو بخش ادعای ایجابی و ادعای سلبی

۱. Paul Edwards

تقسیم کرد:

- ادعای سلبی این حوزه که در مقابل اخلاقیات مبتنی بر اصالت شهود^۱ و اصالت طبیعت^۲ قرار دارد، این است که حکم و استدلال اخلاقی مؤکداً غیر از حکم و استدلال علمی است. آراء اخلاقی در کل غیر از عقاید علمی است. مفاهیمی از قبیل «خطا» یا «خوب» بر خلاف محمولات علمی، مبین خواص اشیاء نیستند. مثلاً اگر بگویم الف «خوب» است، خوبی چیزی نیست که در الف وجود داشته باشد یا قابل اثبات و تجربه باشد. آراء اخلاقی را نه مثل قضایای علم حساب می‌توان اثبات کرد و نه مثل علوم تجربی می‌توان از طریق تجربه آنها را آزمود.

- ادعای ایجابی این حوزه این است که عملکرد واژگان اخلاقی، مثل عملکرد کلمات حاکی از تعجب («افسوس!») یا تمنا («ای کاش!»)، و افعال امری است. به این معنی که مضمون قضایای اخلاقی، امری عینی نیست بلکه فقط حالت و عاطفه گوینده را بیان می‌کند.

برخی متفکران یونان باستان نیز مانند آریستپوس^۳ و اپیکور^۴ معتقد بودند که گزاره‌های اخلاقی برعکس قضایای علمی، مربوط به خوشایند انسان است. چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، در قرون جدید نظریات لاک^۵، هابز^۶، هیوم، اسمیت، شافتسبری، هاجسن و سیجویک، کم و بیش حاکی از این طرزتفکر بوده‌اند. اما در دهه ۱۹۳۰ بود که فیلسوفان اخلاقی تدوین این نظریه را جدی گرفتند. نظریه هواداران فلسفه تحصلی^۷

۱. Intuitionism
۲. Naturalism
۳. Aristipus de Cyrene
۴. Epicurus
۵. John Locke
۶. Thomas Hobbes
۷. Positivism

آگوست کنت^۱ که در دهه ۱۹۳۰ نفوذ کامل داشت، محرک قدرتمندی برای این حوزه اخلاقی به شمار می‌آید. اما اخلاق مبتنی بر اصالت عاطفه، ماهیتاً غیر از فلسفه تحصیلی منطقی است (صانعی دره بیدی، صص ۱۵۸-۱۶۰).

عاطفه‌گرایی که نوعی طبیعت‌گرایی هم در آن به چشم می‌خورد، از مکاتبی است که به نظر می‌رسد از سایر مکاتب اخلاق به نظریه غمخواری که یکی از نظریات جدید در تربیت اخلاقی است نزدیکتر است. این مسلک معتقد است که رفتار اخلاقی هر انسانی مبتنی بر حس «همدردی» یا «همدلی»^۲ است. نیرویی که به واسطه آن انسان در لذت و الم، و شادی و غم دیگران شرکت می‌کند. به عبارت دیگر، طبق این دیدگاه، اخلاقی بودن یعنی مطابق حس همدردی رفتار کردن.

در زیر، آراء هیوم، اسمیت و روسو به اختصار بیان شده و به دنبال آن مرور مختصری بر اندیشه‌های شوپنهاور، صورت گرفته است. پس از آن اخلاق غمخواری^۳ یا اخلاق مبتنی بر نیاز و پاسخ^۴ یا اخلاق ارتباطی^۵ (۳۰)، با اشاره به نظریات گیلیگان^۶ و نادینگز^۷ معرفی شده است.

۱- دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)

هیوم قواعد اخلاقی را قطعی می‌داند، تاحدی به این دلیل که طبیعت بشری را قطعی می‌داند. از نظر وی فضایل فطری، هم مقدم بر قواعدی است که امر به افعال عادلانه و الزامی می‌کنند و هم پایه و اساس آنها را شکل می‌دهد. وی در شرح فضایل

۱. Auguste Comte

۲. Sympathy

۳. Ethic of care

۴. A needs-and Response-Based Ethic

۵. Communicative Ethic

۶. Carol Gilligan

۷. Nel Noddings

فطری خود(با توجه به اوصاف نفسانی ما)، فضیلت را با قدرت «ارائه عشق» یا افتخار، ورذیلت را با قدرت «ارائه تنفر» یا تواضع، یکسان دانست. از نظر هیوم، فضایل فطری شامل خیرخواهی، شجاعت، صداقت، عظمت روح، تواناییهای ذاتی مختلف(مانند دورانیدیشی، صبر و اعتدال)، فصاحت، شوخ طبعی و پاکیزگی می شود. این فضایل اوصافی هستند که هر موقع با آنها مواجه شویم به دلیل سرشت ذاتی و طبیعی ما انسانها، بی درنگ مورد پسند ما واقع می شوند. اما در مورد فضیلت عدالت این گونه نیست؛ عدالت نه فقط غالباً مستلزم افعالی است که مخالف با سود افرادی خاص است که در عین حال آن افعال را عادلانه می دانند، بلکه همچنین مستلزم افعالی است که در تناقض با سود عموم مردم می باشد. منافع عدالت، از عمل نظام مند به قواعدی که محصول یک نوع ابداع و تدبیرند، ناشی می شود. در تکوین احساسی^۱ که با ستایش آن نظام همراه باشد، «همدردی» نقشی اساسی دارد، و عدالت را به عنوان فضیلتی ابداعی به وجود می آورد.

زیربنای شرح هیوم، روان شناسی است که تمامی انسانهای عادی را به این متصف می سازد که هم همدردی ابتدایی نسبت به دیگران و هم، تقویت آن همدردی با لذتی که هر یک از ما در عواطف طرفینی می بریم، باعث می شود که عشق و افتخار در انسانها تأثیر گذارد. بنابراین، در مورد احکام بنیادین راجع به فضایل، یک توافق عمومی بین انسانها وجود دارد؛ توافقی که با کاربرد قواعد برای تصحیح دل بستگی به عواطف تقویت می گردد، هر چند که غالباً اختلاف شرایط و رسوم اجتماعی آن را مخفی می کند. هیوم که در رد اخلاق عقل گرایانه، متأثر از هاچسن است و عاطفه گرا محسوب می شود، در عین حال برای تبیین موضع خویش، بسیار مستدل تر از هاچسن سخن گفته است. او در پژوهشی در باره اصول اخلاقی^۲ این سؤال را طرح می کند که آیا منبع

۱. Sentiment

۲. An Enquiry Concerning the Principle of Morals(۱۷۷۷)

اخلاق منحصرأ در طبیعت عقلانی و یا منحصرأ در طبیعت عاطفی ما واقع است (دنایس^۱ و دیگران، ۱۳۷). در ابتدا جنبه‌های متقاعدکننده‌ای در هر دو طرف تشخیص می‌دهد. هر چند نیل به راهی که آمیخته از هر دو موضع باشد جذاب است اما وی معتقد است که احکام اخلاقی که در هدایت اعمال انسان نقش بازی می‌کنند صرفأ زائیده عواطفند. اخلاق، عملی^۲ است و احکام عقلی به هیچ وجه توانایی وادار ساختن انسان به عمل را ندارند و هیچ‌گونه مصالحه‌ای میان این دو نمی‌توان برقرار کرد. احکام عقلی که به امور واقع مربوط می‌شوند سائقی را در ما ایجاد نمی‌کنند، اما عواطف که به لذت و آلم مربوط می‌شوند می‌توانند ما را برانگیزانند. وی می‌نویسد: «عقل خادم عواطف است و باید فقط چنین باشد و هرگز نمی‌تواند مدعی هیچ منصبی جز خدمت به آنها و اطاعت از آنها باشد»، و یا اینکه، «اخلاق به معنایی دقیقتر به احساس درونی دریافته می‌شود، نه اینکه مورد قضاوت قرار گیرد» (به نقل از مک‌ایتتایر، ص ۳۳۹). به بیان دیگر، از روی فهرست پیچیده و مفصلی از امور واقع و تأمل در ارتباط میان آنها، نمی‌توان به داوری اخلاقی نایل گشت. در عین حال، عقل نقشی اساسی در تصمیم‌گیریهای اخلاقی بازی می‌کند (دنایس و دیگران، ۱۴۰-۱۳۹).

هیوم مسأله ادراک فضیلت و رذیلت را با توسل به «گرایشهای طبیعی^۳ انسان» حل می‌کند. او می‌گوید رذیلت را نمی‌یابید «مگر اینکه اندیشه‌تان را متوجه سینه^۴ خود سازید و احساس ناپسندبودن^۵ نسبت به این عمل را که در شما پیش می‌آید بیابید. اما... آن در شما واقع است نه در شیء» (کولینسون، ۸۴). هیوم بر این باور است که

۱. Theodore C. Denise, Sheldon P. Peterfreund and Nicholas P. White

۲. Practical

۳. Propensities

۴. Breast

۵. Disapprobation

۶. Diane' Collinson

رذیلت، فضیلت و کیفیات اخلاقی دیگر وابسته به واکنشهای طبیعی مایند؛ آنها تأثراتی^۱ هستند که با تأمل روی دریافتهای احساسی خودمان به وجود آمده‌اند. بطور کلی اخلاق برای هیوم، موضوع احساس است تا عقل (همان، صص ۸۴ و ۸۵).

از نظر هیوم، نتایج اخلاقی را نمی‌توان بر هیچ موضوعی که قابل اثبات عقلانی باشد، مبتنی ساخت. وقتی فعلی را فضیلت‌مندانه یا شریرانه می‌نامیم، منظورمان فقط این است که آن فعل احساس معینی در ما برمی‌انگیزد، یعنی ما را خرسند یا ناخرسند می‌سازد. وی برای تبیین قواعد اخلاقی که ما در اختیار داریم از مفاهیم «فایده»^۲ و «همدردی» استفاده می‌کند. هیوم خیرخواهی^۳ و عدالت را به عنوان دو فضیلت اجتماعی عمده این چنین معرفی می‌کند. خیرخواهی، فضیلتی است که مقبولیت و احترام جهانی دارد. اما عدالت، فضیلتی است که یگانه منبع آن، فایده است؛ چنانکه با ملاحظه برخی از شرایط اجتماعی و انسانی، به این نتیجه خواهیم رسید که در برخی موارد، این فضیلت غیرضروری یا غیرعملی است. از نظر هیوم، مشخصه اصلی فضیلتها این است که برای خود فرد یا دیگران، مفید و دلپذیر باشند و حس تصویب را برانگیزند (دنایس و دیگران، ۴۴-۱۴۱).

بنا به عقیده وی، طبیعت ما به گونه‌ای نیست که منافع عموم را بر منافع شخصی ترجیح دهد، لکن فرد برای تحقق نیازها و تمایلات سرشتی خویش، ناچار است که از اصول و فضایل خیرخواهانه پیروی نماید و به آنها ملتزم باشد. باید اشاره شود که در چنین تبیینی، نوعی گذر از «هست» به «باید» ملاحظه می‌شود. با توجه به این تبیین از یک طرف، و اظهارات دیگر هیوم مبنی بر انفکاک امور واقع از بایدهای اخلاقی از سوی دیگر، مک‌اینتایر می‌نویسد که هیوم نویسنده‌ای است که به داشتن نظریات ناسازگار، شهره است (صص ۳۳۸-۳۴۹).

۱. Impressions

۲. Utility

۳. Benevolence

هیوم فرض می‌کند، عواطفی نیز هستند که در علایق شخصی ریشه ندارند؛ لذا اخلاقی بودن، مبتنی بر احساساتی است که در علاقه به دیگران، ریشه دارند. عموم جهانیان، در این احساسات مشترکند، زیرا آنها از نسبی‌گرایی ملاحظات شخصی، متأثر نیستند (دنایس و دیگران، ۱۴۵).

۲- آدام اسمیت (۱۷۲۳-۱۷۹۰)

آدام اسمیت در ۱۷۵۹ «نظریه احساسات اخلاقی»^۱ را منتشر ساخت. این کتاب شش بار تجدید چاپ شد که آخرین بار آن قبل از مرگ وی در ۱۷۹۰ بود. مضمون اصلی این کتاب، همدلی است (وینستین^۲، ۱). البته هاجسن و هیوم نیز، پیش از اسمیت بر این مفهوم تأکید کرده بودند، ولی استفاده اسمیت از مفهوم همدلی، از این جهت نمایانتر بوده است که وی نظریه احساسات اخلاقی خود را با این تصور آغاز می‌کند و بدین منوال از همان آغاز خصلتی اجتماعی به آیین اخلاقیش می‌دهد. در رویکرد غمخواری نیز بر این نکته تأکید می‌شود که غمخواری تنها در روابط با دیگران معنی پیدا می‌کند. اسمیت در این مورد می‌نویسد: «اینکه ما چه بسا [احساس] اندوه را از اندوه دیگران می‌گیریم، واقعیتی آشکارتر از آن است که برای اثباتش به شاهد محتاج باشیم» (کاپلستون^۳، ص ۳۷۱). و این ویژگی جنبه عمومی دارد به این معنی که احساس همدلی منحصر به انسانهای اجتماعی و با فضیلت نیست بلکه در همه افراد تا اندازه‌ای دیده می‌شود.

اسمیت در نظریه احساسات اخلاقی خود، سعی دارد نظریه‌ای اخلاقی را که مبتنی بر نظریه‌ای راجع به طبیعت انسان باشد بسط دهد. هدف این نظریه که هم روانشناختی و هم اخلاقی است، یافتن اساسی برای داوری اخلاقی در روانشناسی

۱. The Theory of Moral Sentiments

۲. Jack Russell Weinstein

۳. Frederick Charles Copleston

انسان است. این روانشناسی، مبتنی بر گرایشهای طبیعی انسان (مانند تمایلات^۱، آمادگیها^۲، ظرفیتها^۳) است. این گرایشها شامل این موارد است: همدلی - آمادگی برای تجربه احساسات معین، در هنگام دیدن شخصی دیگر در موقعیتی معین؛ تمایل برای درخواست از دیگران تا به شیوه‌ای همخوان با عواطف خودمان، عواطفشان را نسبت به ما ابراز کنند؛ آمادگی برای اینکه بخواهیم در خور تصویب دیگران باشیم.

اسمیت ریشه عدالت، فضایل دیگر و قوانین اخلاقی را در این گرایشها (و شاید گرایشهای دیگر)، می‌داند. معیار خوب و بد در نظریه او، از عواطف انسان به دست می‌آید^۴ (کیلکالن^۵، ص ۲). اسمیت همدلی را بر حسب قوه تخیل تبیین می‌کند و اظهار می‌دارد: "از آنجا که ما تجربه بی‌واسطه‌ای از احساس دیگران نداریم، از شیوه تأثیرشان جز این راه تصویری حاصل نتوانیم کرد که خودمان آنچه را که در موقعیتی همسان ناگزیر احساس می‌کنیم به تصور درآوریم"^۶ (به نقل از کاپلستون، ص ۳۷). این تبیین از همدلی، معنی گسترده‌ای به آن می‌دهد که هم شامل مهربانی و هم شامل احساسات دیگر چون لذت و شادی می‌شود. البته طبیعی است که چنین احساس همدلانه‌ای، احتمالاً از لحاظ شدت و نوع، با احساسات فرد مورد همدلی متفاوت باشد (کیلکالن، ص ۳).

صرف‌نظر از اینکه علل همدلی چیست و چگونه وارد عمل می‌شود، او همدلی را یکی از احساسات اصلی طبیعت آدمی می‌دانست و معتقد بود که همدلی غالباً چنان بی‌واسطه و مستقیم برانگیخته می‌شود که عقلاً نمی‌توان آن را از انفعال معطوف به نفع شخصی (خوددوستی^۷) یا مفید بودن، ناشی دانست (به اختلاف اسمیت با هیوم در مورد

۱. Tendencies

۲. Dispositions

۳. Capacities

۴. ادبیات، موسیقی و اندیشه انگلیسی و اروپایی در اواخر قرن هجدهم، مشحون از عواطف است.

۵. R. J. Kilcullen

۶. Selfishness

مسأله فایده، توجه شود؛ وی می‌نویسد: "هر قدر هم که بتوان انسان را خودخواه تصور نمود، باز در طبیعت او اصولی وجود دارند که وی را به ذی‌علاقه بودن به سرنوشت دیگران سوق می‌دهند و سبب می‌شوند که نیک‌بختی دیگران را ضروری احساس کند" (دروینیتسکی، ص ۷۵). لذا مبنای پسندیدن یا نپسندیدن انفعالات و عواطف انسانهای دیگر، در برابر موضوعات خاص، همدلی یا عدم همدلی است و نه چیز دیگر. بنابراین، پسند و ناپسند اخلاقی را می‌توان در نهایت به کنش همدلی ارجاع داد نه به مفهوم مفید بودن. به عبارت دیگر، همدردی و تعاطف عنصر اساسی است که عواطف و احساسات اخلاقی به آن منتهی می‌شود؛ و طبیعت به‌گونه‌ای عواطف و احساسات انسانی را سامان داده است که خیرخواهی شامل هم فرد و هم اجتماع می‌شود. از نظر اسمیت، غمخواری در مورد دیگران، وسیله‌ای برای لذت خودمان نیست، بلکه ما طبیعتاً از دیدن شادکامی دیگران لذت می‌بریم. هرچند هیوم و اسمیت در رد این فرضیه که انسانها صرفاً خودخواهند از باتلر پیروی می‌کنند، اما همگی می‌پذیرند که در میزان عشق به دیگران نباید غلو نمود. (کیلکالن، ص ۲).

بنا به عقیده اسمیت، قوانین همدلی، ما را به همکاری و همیاری با دیگران در زندگی اجتماعی وا می‌دارد. زیرا بدون همدلی، دو فرد نمی‌توانند با یکدیگر زندگی نمایند. از این‌رو، آنها بر احساسات خود مهار می‌زنند تا اینکه به صورت همدلانه با افرادی که با آنان ارتباط دارند بروز نمایند. اسمیت که از رواقیان^۱ تأثیر پذیرفته بود، همچون آنها (و برخلاف هیوم و هاجسن)، روی اهمیت کف‌نفس^۲ تأکید داشت (همان مأخذ). پس احساسات و رفتار فرد، هنگامی خوب است که بنا بر اصل همدردی مورد تأیید و قبول دیگری قرار گیرد. البته مقصود، تأیید و قبول عمومی و کلی است نه تأیید و قبول یک فرد خاص.

۱. Stoicists

۲. Self-Control

نکته مهم این است که بروز عاطفه همدردی ابداً ناشی از درک منفعت نیست. اسمیت می‌گوید هر چند در وهله اول ممکن است تصور کنیم که ارزشمند دانستن یک صفت، تابعی از مفید دانستن آن است، لیکن در اصل، صفات انسان دیگر را نه از آن رو که مفید است بلکه بدان جهت که درست، دقیق، و موافق حقیقت و واقعیت است می‌پسندیم. بدیهی است اگر ما فردی فایده‌گرا باشیم، در صورتی که از کردار دیگران نفعی نبریم، نمی‌توانیم در مورد آنها بر اساس چیزی غیر از فایده داوری کنیم. به همین نحو، پسندیدن خوش‌ذوقی نیز نه به سبب سودمندی آن، بلکه به دلیل درستی، ظرافت و موافقت دقیقش با موضوع خود است. اکنون آشکار است که تصور فایده در خصلی از این دست، اندیشه‌ای سپسین است، نه آنچه در ابتدا آنها را مقبول پسند ما گردانیده است؛ لذا می‌گوییم توجه به فایده در امور اخلاقی، امری ثانوی است که البته ملاحظه آن، بدون شک ارزش خصال اخلاقی را، نزد ما افزایش می‌دهد. بر این اساس، همدلی، منشأ خوب دانستن و بد دانستن است، زیرا به واسطه آن انگیزه‌های هر عملی را می‌فهمیم و در نتیجه آن را می‌پذیریم یا رد می‌کنیم. خوب و بد دانستن آن وقت اخلاقی می‌باشد که همدلی نسبت به افعال و افکار دیگران و خودمان بی‌طرفانه و پاک باشد (مدرسی، صص ۹۳ و ۹۴؛ ژکس، صص ۹۱ و ۹۲).

روشی برای اینکه بدانیم آیا عواطف همدلانه ما، عواطفی مناسبند هستند این است که به آنها از منظر یک ناظر منصف و مطلع نگاه کنیم. مقصود از این ناظر تصویری، وجدان است که از هر سوگیری مبراست. اسمیت گاهی، این ناظر تصویری را «انسان درونی»^۱ می‌نامد. معیار یا اصول انتزاعی خاصی بجز وجدان، برای داوری در مورد تناسب عواطف، وجود ندارد (کیلکالن، ص ۶).

۳- ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸)

۱. The Man Within

از دیگر نظریه پردازانی که اشاره به اندیشه اخلاقی او - از این جهت که بر مفاهیم شفقت و نوع دوستی تأکید می‌کند - در اینجا مناسبت دارد، روسو است. او در «گفتاری در اصل عدم مساوات بین مردم» تأکید می‌کند که طبع انسان با مشاهده رنج بردن دیگران موافق نیست (مدرسی، ص ۹۵). روسو خواستها و تمایلات طبیعی انسان را بنیاد مناسبی برای اخلاقیات تشخیص می‌دهد. از نظر او، حب ذات که محرک طبیعی انسان است با احساس ترحم و غمخواری همخوانی دارد؛ بنابراین، لزومی ندارد که قایل به وجود منشأ مستقلی برای نوع دوستی باشیم و یا اینکه نوع دوستی را همان حب ذات مبدل بدانیم. پس می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها میان خود دوستی و نوع دوستی تزاومی وجود ندارد بلکه از یکدیگر منفک نیز نیستند (مک‌ایتنایر، صص ۳۶۶-۳۷۰).

از نظر روسو، مهربانی یا شفقت مانع توحش مردم است و همه فضایل اجتماعی نیز، از آن ناشی می‌شود. او در «میل»^۱ بیان می‌کند که مهربانی و شفقت، مایه یگانگی انسان رنج‌دیده و مشفق است، تا آنجا که تألم ما، جدا از تألمی نیست که انسان رنج‌دیده در ذات خود متحمل می‌شود. وی می‌گوید: در نهاد انسان، غریزه‌ای الهی و سائقی بسیط و مطمئن نهفته است که راهنمایی مورد اعتماد و خستگی - ناپذیر است؛ او که تکلیف و وظیفه ما را، بر ما می‌نمایاند و ما را به انجام آن فرا می‌خواند، وجدان ماست (مدرسی، صص ۹۵-۹۶).

از آنجا که مطابق نظر روسو، انسان پاک‌طینت و نیک است و وجدان اخلاقی در او، چون هاتقی آسمانی است که میان نیک و بد داوری می‌کند، تربیت اخلاقی انسان، تنها با فراهم نمودن زمینه تحقق طبیعت نیک و بیدار نمودن و برانگیختن وجدان اخلاقی او، امکان‌پذیر است و نیاز به هیچ گونه آموزشی نیست؛ مراد وی از تربیت منفی نیز همین است که صرفاً اگر مراقب باشیم که عملاً اموری خلاف این طبیعت نیک، به او

منتقل نسازیم، بدون هیچ گونه آموزش و پند و اندرز و تنها با فراهم نمودن زمینه، تربیت اخلاقی میسر خواهد شد (نقیب زاده، ص ۱۲۹).

وی همچنین بیان داشته بود که، خانه‌ها مجموعه مسکونی یک شهر^۱ را می‌سازند، اما شهروندان، یک جامعه شهری^۲ را تشکیل می‌دهند. روسو اشاره می‌کرد که بدون شهروندان فعال و غمخوار^۳، شهر فقط یک مکان است، سرزمینی بدون ارزش یا معنی درونی؛ و ساکنان آن هیچ دلیلی ندارند که برای خاطر آن تقلا کنند (کاتکین^۴، ص ۲). البته روسو بر این نکته تأکید می‌کند که اصلاح نهادهای موجود و توصیه‌های اخلاقی آنها، پیش شرط اصلاح اخلاقی منتظم جامعه است (مک‌ایتتایر، ص ۳۷۲).

۴- آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰)

شوپنهاور اخلاق مبتنی بر «رحم و شفقت»^۵ یا «دلسوزی»^۶ را بنا نهاد که یکی از معروفترین نظریات اخلاقی است که بر اساس احساس پایه‌گذاری شده است. وی معتقد است که همچون اشیاء مادی، بدنهای ما نیز تجلیاتی از یک پدیده «واحد» ذاتاً نامتمایز است که اساس بودن ماست؛ و این امرواقع (اگر فی الواقع چنین باشد)، می‌تواند مبنای اخلاق قرار گیرد. او می‌گوید که تنها در این جهان نمودها^۷ است که ما افراد، منفرد به نظر می‌رسیم (مگی^۸، ص ۴-۱۴۱).

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. Town
۲. City
۳. Caring
۴. Joel Kotki
۵. Compassion
۶. Commiseration
۷. Phenomena
۸. Bryan Magee

از نظر شوپنهاور، افراد بشر که نماینده صورت یا نوع انسانند، تماماً تجلیات اراده‌ای کیهانی^۱ می‌باشند که با تلاشهای کور، هدف استمرار بخشیدن به وجود در هر دوره‌ای را دنبال می‌کنند. لذا ما که اساساً «اراده» و اراده لایتغیری هستیم، دارای شخصیتی ثابت و قطعی هستیم که هیچ تجربه، تعلیم و تأملی را یارای تغییر ما نیست؛ خطای فلسفه اخلاق سستی نیز در این گمان است که فرض می‌کند دستورات اخلاقی می‌توانند تغییری در ما ایجاد کنند (مک‌ایتنایر، صص ۴۳۹-۴۴۱).

تنها چیزی که می‌تواند مبنای اخلاق قرار گیرد، همان وحدت ذاتی ما و انگیزه‌ای بنیادین در وجود ماست که شفقت یا غمخواری نامیده شده است. شفقت، توانایی انسانها برای یکی شدن با یکدیگر، احساس کردن برای یکدیگر و مشارکت کردن در رنجها و خوشیهای یکدیگر را توضیح می‌دهد. اگر من به شما صدمه بزنم، به هستی نهایی خودم صدمه می‌زنم. شوپنهاور می‌گفت: این شفقت است (و نه آنچه که کانت اشتباهاً عقلانیت می‌پنداشت) که مبنای اخلاق است. و نیز شفقت است که مبنای روابط بین فردی و ارتباط است و به وسیله آن است که پیامهای دیداری و شنیداری انتقال یافته بین پیکرهای مادی افراد، رمزگشایی می‌شود. شفقت مبنای راستین اخلاق و عشق است (مگی، ۱۴۲).

شوپنهاور، سه انگیزه بنیادین طبیعت انسان را چنین برشمرده است: اولین انگیزه‌ای که چون دوستی قدیمی، همیشه با ما بوده است، «مصلحت‌جویی شخصی» است. انگیزه دیگر - که شاید پیش از او هیچ فیلسوف دیگر، مانند وی به تحلیل آن نپرداخته است - خصلت بلاعوض «بدخواهی»^۲ است. بلاعوض بودن آن به این معنی است که انسان بدون ملاحظه هیچ گونه نفع شخصی، از رنجاندن، بدبختی و محنت

۱. Cosmic Will

۲. Malice

دیگران لذت می‌برد. سومین انگیزه بنیادین ما، «احساس شفقت» یا غمخواری است (مک‌اینتایر، صص ۴۴۱-۴۴۲).

شوپنهاور رحم و شفقت را امری شگفت‌انگیز و اسرارآمیز می‌داند، از آن جهت که حدود و ثغور و مرزهای جدا کننده موجودات از یکدیگر را در هم می‌شکند و «جزمن» را به نحوی از انحا به «من» مبدل می‌سازد. مبدأ حقیقی عدالت و محبت واقعی، تنها رحم و شفقت است. رحم و شفقتی که به همه موجودات تعمیم یافته باشد وظیفه ثابت ما و دینی است که ما به انسانیت داریم. ما را برای رفتارهای اخلاقی مبتنی بر رحم و شفقت بر هیچ‌کس منتی نیست. آزار رساندن به دیگران، پایمال ساختن حقوق اشخاص و بدی کردن به هم‌نوع، در مرام انسان با شفقت نیست؛ از سوی دیگر، مهربانی به همه، گذشت در حق دیگران و یاری رساندن به هم‌نوعان در حد توان، از خصایص چنین فردی است. تشخیص به وسیله عدالت و عشق به ابناء بشر نیز از ویژگیهای دیگر اوست (ژکس، صص ۹۶-۹۷).

ساز و کار بروز احساس شفقت بدین‌گونه است که شخص در عالم خیال، خویش را به جای فردی که در رنج است قرار می‌دهد؛ این امر موجب وقف خویش برای رفع نگرانی او و دست کشیدن از اعمالی می‌شود که باعث رنج اوست. در این لحظه، اراده معطوف به خود^۱ محو می‌شود و فرد از زیر بار مسئولیت فردیت یافته رها می‌گردد. همین حالت آرامش، با تأمل و تدبیر در آثار هنری نیز به انسان دست می‌دهد (مک‌اینتایر، صص ۴۴۲).

به عقیده شوپنهاور، اخلاق آنگاه آغاز می‌شود که انسان بواسطه همدلی با دیگران و دلسوزی برای دیگران، به شیوه معینی عمل می‌کند. از نظر شوپنهاور، این احساس، اولیه و ذاتی انسان است و اساس همه تمایلات اخلاقی در این احساس قرار

دارد نه در ملاحظات شخصی حب ذات^۱ یا در حس تکلیف. وی دو جنبه را در عاطفه همدلی از هم تمیز می‌داد: در موارد معینی، چیزی ما را از رنجاندن دیگران باز می‌دارد و در مواردی دیگر، چیزی ما را برمی‌انگیزد تا هنگامی که شخصی در رنج است وارد عمل شویم؛ مورد اول، عدالت ساده است و مورد دوم، بروز و ظهور عشق به اطرافیان است. در مورد اول، انگیزه‌ای به ما می‌گوید: «آنچه را به خود نمی‌پسندی، به دیگران هم مپسند»؛ در دومی، انگیزه‌ای به ما می‌گوید: «بدون ملاحظه اینکه چیزی عایدت شود، آزادانه به دیگران عطا کن». در اولی انسان منفعل است و تنها از صدمه زدن به دیگری اجتناب می‌ورزد، در حالی که در مورد دوم، فعالانه پیش می‌آید و عشق به هموع، او را برانگیخته است (کروپوتکین، ص ۵).

اخلاق شفقت، که متضمن رأی بدبینانه شوپنهاور است، از اصول آراء وی در فلسفه اولی اخذ شده است. شوپنهاور می‌گوید: تمایزی که تمام موجودات و اشیا در طبیعت با یکدیگر دارند ناشی از آن است که ما آنها را به واسطه حواس خود ادراک می‌کنیم و در قالب صور عقلی خود می‌ریزیم (قابل ذکر است که نظریه شوپنهاور در باره معرفت، متأثر از نظریه کانت است) و گرنه خود این اشیا در واقع کثرت ندارند بلکه چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، همه آنها وجوه مختلفی از واقعیت واحدند و آن واقعیت، «اراده» است. احساس رحم و شفقت چیزی است که حدود ظاهری موجودات را در هم می‌شکند و وحدت اصلی و ذاتی آنها را نمایان می‌سازد و از همین جاست که احساس رحم از لحاظ فلسفه او کسب اعتبار می‌کند (ژکس، صص ۹۲-۹۴).

مبنای نظریه بدبینانه شوپنهاور، «میل به زیستن»^۲ است که عاملی است غیر ذی‌شعور؛ میل به زیستن، تمام موجودات را بر آن می‌دارد که پیوسته از دیگران بکاهند و بر خود بیفزایند و هم‌دیگر را بدرند و از میان ببرند و بدین ترتیب، درد و رنج را در

۱. Self-Love

۲. Will to Live

جهان افزونتر سازند؛ بنابراین، میل به زیستن به خودی خود زشت است و باید با آن در افتاد. توجه به زیبایی، و تأمل در آن وسیله‌ای است که موقتاً انسان را از شر میل به زیستن نجات می‌دهد (همان، ص ۹۴).

همچنین میل به زندگی، تمایلاتی را در ما موجب می‌شود که در تلاش برای محقق ساختن آنها، به موانعی برمی‌خوریم. با رشد فرهنگ، نیازهای ما نیز افزایش می‌یابد که شکست در اطفای آنها، رنجها و ناامیدیهای جدیدی پدید می‌آورد. با توسعه پیشرفت و فرهنگ، ذهن انسان به رنج حساستر می‌شود و نه تنها برای درد و رنج خود، بلکه برای زندگی سراسر رنج انسانهای دیگر و حتی حیوانات نیز، ظرفیت عاطفی به دست می‌آورد. در نتیجه، انسان عاطفه دلسوزی را که اساس اخلاق و منبع همه اعمال اخلاقی را تشکیل می‌دهد، توسعه می‌بخشد.

در فلسفه شوپنهاور، درد و رنج امری ایجابی و اصیل و همیشگی است و در همه عمر شریک زندگی انسان است، لذا نیکوکاری و خیرخواهی نسبت به تمام موجودات که مورد تأکید بودا نیز هست، سفارش می‌شود (ژکس، صص ۹۴-۹۵). بودا تأثیر زیادی روی اندیشه‌های شوپنهاور داشته است. بر اساس آیین بودا، انسان با «رنج جهانی» دست به‌گیریان است. بودا در خطبه بنارس می‌گوید: «تولد رنج است و بیماری رنج است و مرگ رنج است، وصال با آن کس که دوستش ندارد رنج است و فراق از دوست رنج است و نیافتن آنچه دل می‌طلبد رنج است...» (شایگان، ص ۱۴۳). با آنکه این رنج و مشقت، اندوه و حزن به دنبال دارد، اما در دل بودایی که از مبدأ این رنج و روش فرونشانی آن آگاهی یافته و خویش را از این رنج آزاد گردانیده است، این اندوه به ترحم آکنده از مهر نسبت به افرادی که در اسارت نادانی به سر می‌برند مبدل می‌شود (همان، ص ۱۴۴).

آیر در زبان، حقیقت و منطقی در جهت احیای برخی از مواضع هیوم البته در بافت یک نظریهٔ تحصیل‌گرایانهٔ منطقی کوشیده است. بر این اساس وی احکام اخلاقی را بر طبق طبقه‌بندی سه لایهٔ احکام (منطقی، واقعی و عاطفی) می‌فهمد (مک‌ایتتایر، ص ۵۰۷).

آیر تحت تأثیر فلسفه تحصیلی یا اثباتی و نیز تقسیم بندی جملات به منطقی و تجربی از نظر هیوم، معتقد بود که قضایای اخلاقی و زیبایی شناختی همچون قضایای مابعدالطبیعی و کلامی قابلیت صدق و کذب منطقی یا تجربی ندارد بلکه تنها نوعی ابراز احساسات است که با امر و نهی همراه شده است (آیر، ص ۱۰).

از نظر آیر، کارکرد داورهای ارزشی، تنها بیان عواطف (مطلوب یا نامطلوب) گوینده و تحریک عواطف مشابه در شنونده به طریقی است که نه توضیح داده می‌شود و نه به روشنی قابل توضیح است. از نظر او، اصطلاحات اصلی اخلاقی و ارزشیابی (خوب، بد و باید) نه طبعی‌اند و نه می‌توان آنها را کیفیات غیرتجربی برای کسانی که آنها را به کار می‌برند دانست (براون و همکاران، ۱۲).

وی معتقد است مفاهیم اخلاقی غیر قابل تحلیلند زیرا آنها شبه مفاهیم یا مفاهیم کاذبند. مثلاً گفتن این جمله که 'تو کار بدی کردی که پول را دزدیدی'، چیزی بیش از این جمله نیست که 'تو پول را دزدیدی'. زیرا جمله اول هیچ خبری اضافه بر جمله دوم به ما نمی‌دهد. اضافه کردن عبارات اخلاقی به جملات خبری، چیزی نظیر اضافه کردن احساسات، ابراز تعجب یا ابراز وحشت به آن جملات است (آیر، ص ۱۴۵-۱۴۶). تنها اطلاعاتی که به حق، از بررسی تجربیات زیبایی شناختی و اخلاقی خود کسب می‌کنیم، اطلاعاتی است دربارهٔ ساختمان ذهنی و جسمی خود ما (همان مأخذ، ص ۱۵۸). از نظر آیر، استدلال دربارهٔ امور اخلاقی، فقط در جایی ممکن است که نوعی نظام ارزشها از قبل مفروض باشد (همان مأخذ، ص ۱۵۳).

۶- کارول گیلیگان

یکی از جدیدترین نظریاتی که می‌توان آن را در زمره نظریات عاطفه‌گرا در اخلاق قلمداد کرد، نظریه اخلاق غمخواری است که توسط گیلیگان، روان‌شناس اخلاقی تحول‌گرا، معرفی شده و توسط نادینگز و نظریه‌پردازان دیگری توسعه یافته است.

کارول گیلیگان، در مقاله "مفاهیم خود و اخلاق" (۱۹۷۷)، به بیکربندی این اندیشه که زنان رشد اخلاقی متفاوتی با مردان دارند می‌پردازد. وی معتقد است که اخلاق زنان بیشتر روی اندیشه‌های غمخواری و مسئولیت متمرکز می‌شود تا حقوق افراد و قوانین (۵۱۷-۴۸۱ pp). در "یک صدای متفاوت" (۱۹۸۲)، از مطالعات تجربی رشد اخلاقی که بویژه شامل زنان می‌شود بحث می‌کند؛ او بین تجربه زنان و الگوهای موجود رشد زنان، فاصله می‌بیند و از «صدای متفاوت» و چشم‌انداز اخلاقی مبتنی بر غمخواری سخن می‌گوید. زنانی که این صدای متفاوت را احساس می‌کنند از موقعیت و در زمینه موقعیت سخن می‌گویند و استدلالهای آنها وابسته به بافت^۱ است.

گیلیگان مسأله تحول اخلاقی را به شکلی متفاوت با کولبرگ^۲ که استاد او بوده است می‌بیند. انتقاد اصلی او، برداشت کولبرگ از عدالت در سطح «پس از قراردادی»^۳ و نقش آن در ایجاد یک خط ویژه رشدی است که مراحل آن سطح، به تلاش فرد برای هویت و استقلال از طریق جدایی از دیگران، نمره می‌دهند. از نظر گیلیگان، این اخلاق که تنها به روانشناسی و درک مردانه از اخلاق مربوط و محدود است، مستلزم تکمیل با تبیینی متفاوت از اخلاق است که بر غمخواری تأملی روی دیگران تأکید دارد (کریتنندن^۴، ۱۸۰). وی در پژوهش‌هایی که برای تبیین تحول اخلاقی انجام داد به

۱. Context

۲. Lawrence Kohlberg

۳. Post-Conventional

۴. Paul Crittenden

جای دعوت از افراد برای نظر دادن در مورد معماهای اخلاقی فرضی (کاری که کولبرگ انجام داد)، از آنها می‌خواست که در مورد معماهایی که شخصاً تجربه کرده بودند یا در حال تجربه آن بودند (مثل تصمیم‌گیری در مورد سقط جنین)، صحبت کنند. سؤالات مصاحبه‌های او با زنان، متمرکز بر دلایلی بود که پشت تصمیم آنها قرار داشت.

این نوع اظهار نظر راجع به معماهای اخلاقی، دو تفاوت با دیدگاه کولبرگ پیدا می‌کرد: یکی اینکه افراد مورد مصاحبه بین باورها و اعمال جدایی قایل نمی‌شدند و در واقع، خوبی و عمل بر طبق آن بخش‌هایی از یک داستان واحد بودند. تفاوت دوم اینکه مصاحبه‌شوندگان وی کمتر در مورد حقوق و انصاف و بیشتر در مورد روابط و مسئولیت نسبت به دیگران صحبت می‌کردند. نتیجه، یک اخلاق غمخواری واقعی بود. پس از یک سلسله مطالعات روی تحول اخلاقی، گیلیگان و همکارانش به این نتیجه رسیدند که این «صدای» غمخواری در زنان و دختران قدری قویتر از مردان و پسران است. اما این تفاوت جنسیتی اندک بود. یعنی اینکه افراد هر دو جنس می‌توانند به روابط غمخواری علاقه نشان دهند و همین‌طور به عدالت.

گیلیگان، سلسله‌مراتب استدلال اخلاقی کولبرگ را با پیشنهاد یک الگوی تحولی قوی جایگزین، به معارضه طلبیده و سه وضعیت یا سطح تفکر در مورد غمخواری و روابط را معین کرده‌است. تحول از یک وضعیت به وضعیت‌های بعد، بیانگر تغییر از خوددوستی به مسئولیت بیشتر برای دیگران است.

وضعیت ۱- جهت‌یابی بقا: علاقه خودمحورانه به خود، فقدان آگاهی از نیازهای دیگران؛ عمل «درست» چیزی است که بقای هیجانی یا مادی را پیش برد.

وضعیت ۲- غمخواری متعارف^۱: فقدان تمایز بین آنچه دیگران می‌خواهند و آنچه درست است؛ عمل «درست» هر چیزی است که بیشترین خوشنودی را برای دیگران در بر داشته باشد.

وضعیت ۳- غمخواری یکپارچه^۲: هماهنگی یا ائتلاف نیازهای خود و دیگران؛ عمل «درست» خود را علاوه بر دیگران به شمار می‌آورد (سایفرت، ۶۴-۴۶۳).

نادینگز و برخی دیگر، الگوی تحولی را با این استدلال که پاسخهای اخلاقی یک فرد معین، تقریباً در هر سنی ممکن است بسیار وابسته به بافت باشند، به مبارزه طلبیده‌اند. البته زبان مورد استفاده شخص برای تبیین آنچه انجام می‌دهد و اینکه چرا آن کار را می‌کند ممکن است وابسته به تحول اخلاقی باشد اما رفتار اخلاقی و پیکربندی عقلانی آن مترادف نیستند (نادینگز، ۱۹۹۲، ب، ۶-۴۵).

۷- نل نادینگز، برجسته‌ترین مدافع معاصر اخلاق غمخواری

برجسته‌ترین چهره اخلاق غمخواری که بویژه نسبت به کاربردهای تربیتی این رویکرد علاقه و توجه دارد نل نادینگز است^۳. کاربرد اصطلاح Care در زمینه اخلاق، از سابقه طولانی برخوردار نیست. پیش از نادینگز، گیلیگان، بعنوان یک روانشناس تحول‌گرای^۴ اخلاق آن را به کار برد. هایدگر نیز، آن را به معنای دل‌مشغولی^۵ یا نگرانی^۶ در مفهوم هستی‌شناختی خود گرفت. پیش از آنها نیز، مفاهیم و مضامین دیگری نظیر همدردی، همدلی، نوع‌دوستی، دلسوزی، شفقت، خیرخواهی، نیکی،

۱. Conventional Care

۲. Integrated Care

۳. Kelvin L. Seifert,

۱. هرچند گیلیگان (به عنوان یک روانشناس اخلاقی تحول‌گرا) بود که در بدو امر، رویکرد غمخواری را پایه‌گذاری کرد، ولی گسترش این دیدگاه، و بررسی نتایج منطقی آن در تعلیم و تربیت امر مهمی بود که نادینگز آن را انجام داد.

۵. Developmentalist

۶. Care

۷. Sorge

مهربانی و مانند اینها- که کم و بیش به اصطلاح Care نزدیکند- اندیشمندان و متفکران متقدم و متأخر چون لائوتسه، کنفوسیوس، هاجسن، هیوم، اسمیت، روسو، کنت، شوپنهاور و دیگران مورد اشاره قرار داده بودند. اخلاق غمخواری طی دو دهه اخیر، حامیان بسیاری بویژه نزد «مدافعان حقوق زن» پیدا نموده است.

۷-۱- اخلاق غمخواری

اخلاق غمخواری را می توان جدیدترین نظریه در قلمرو عاطفه‌گرایی محسوب کرد. زیرا از دید اخلاق غمخواری نیز، عاطفه ما به دیگری و برای دیگری است که ما را به غمخواری طبیعی^۱ و خودانگیخته سوق می‌دهد. اخلاقی بودن در این رویکرد به معنای رفتار با دیگران بر مبنای احساس مسئولیت، پذیرندگی و پاسخگویی است. غمخواری با بیرون رفتن یا دور شدن از خود مشخص می‌شود. غمخواری متضمن مجذوبیت^۲ و جابجایی انگیزشی^۳ است که بسیار به اصطلاحات همدردی، همدلی و نظیر اینها نزدیک است.

یکی از تفاوت‌های اصلی اخلاق غمخواری و اخلاق سنتی در این است که در رویکرد غمخواری، مرکزیت قواعد، رد می‌شود (هولمز^۴، ۱۹۹۸، ص ۲۰۳). اخلاق غمخواری برخی از مقدمات دیگر اخلاق سنتی را نیز به معارضه می‌طلبد. به جای تأکید بر تصمیم‌گیری در لحظات تعارض یا تأکید بر داوری، بر زندگی با یکدیگر، ایجاد، نگهداری و توسعه روابط مثبت تأکید می‌کند. جهان‌شمولی اخلاقی را رد می‌کند. اگرچه پیامدهایی از این قبیل که در صورت انجام این عمل خاص، روابط غمخواری

۱. Natural Caring

۲. Engrossment

۳. Motivational Displacement

۴. Robert L. Holmes

چه سرنوشتی پیدا می‌کنند برای آن مهم است اما سودگرایی^۱ (بیشترین خیر برای بیشترین افراد، یا جدایی وسایل از غایات) را رد می‌کند. فضیلت دانستنِ غمخواری را به معارضه می‌خواند. تأکید آن بر انگیزش در تربیت اخلاقی، با تقدم استدلال اخلاقی معارض است (نادینگز، ۱۹۹۲، ب، ۴۵).

اخلاق غمخواری از هر نوع دوگانگی و جدایی، خواه به شکل «استثمارگر- استثمارشونده» یا «ظالم-مظلوم» و یا «عامل-کارپذیر»^۲ اخلاقی، احتراز می‌کند و در مقابل بر مسئولیت‌پذیری دوجانبه نسبت به یکدیگر، تغییر نقش غمخوار و شخص مورد غمخواری، و وابستگی هر فرد به فرد یا افراد دیگر در تکامل و ترقی اخلاقی تأکید دارد؛ به بیان دیگر، اخلاق غمخواری چون اخلاق کانتی، به گونه‌ای فردگرایانه مسئولیت کمال اخلاقی هر فرد را صرفاً معطوف به او نمی‌داند (نادینگز، ۱۹۹۸، ۸۹-۹۰).

نادینگز (۱۹۸۹)، هستی‌شناسی ارتباطی اخلاق غمخواری را یکی از پیش‌فرضهای اصلی آن دانسته است و می‌گوید: «تمام موجودات انسانی-ونه فقط زنان-در ارتباط تعریف شده‌اند. این تنها به این معنی نیست که من به عنوان یک فرد از پیش شکل‌یافته دارای استمرار، در ارتباط وارد می‌شوم، بلکه به این معنی است که این من... خودش دارای یک ماهیت ارتباطی است... ما نمی‌توانیم از این ماهیت ارتباطی فرار کنیم، اما می‌توانیم روی آن تأمل کنیم، آن را ارزیابی کنیم و آن را در جهتی که خوب تشخیص می‌دهیم حرکت دهیم. ما نه آن‌طور که فلاسفه وجودی می‌پندارند، کاملاً آزاد و جدا از زندگی عاطفی و ارادیمان هستیم، و نه شرایط فیزیکی قبلی، کاملاً تعیین‌کننده ما هستند» (۲۳۷).

۱. Utilitarianism

۲. Agent/Object

دیویی غایت برقراری ارتباط را حل مسأله^۱ می‌داند، اما نادینگز غایت آن را رسیدن به نیازها و پاسخهای مورد نیاز برای حفظ ارتباط غمخواری می‌داند. نادینگز رسیدن به نتیجه متفاوت با مبنای طبیعی مشترک در این دو دیدگاه را، منبعث از تفاوت‌های مربوط به جنس^۲ نمی‌داند بلکه معتقد است رویکرد غمخواری را می‌توان به طور کامل‌تر و طبیعی‌تر در تجربه‌ای که به طور سنتی با زنان پیوند خورده است ملاحظه نمود. از نظر او حتی اظهار نظر دیویی مبنی بر اینکه روبرویی زنان با فلسفه نیز در آغاز متفاوت با مردان بوده است به این معنی نیست که اندیشه‌های این دو جنس همیشه از یکدیگر فاصله خواهند داشت.

از بررسی نظریه غمخواری می‌توان به نتایجی دست یافت: اول اینکه اخلاق غمخواری مانند اخلاق تکلیف (اخلاق وظیفه و حق) از الزام^۳ صحبت می‌کند. مبنای این الزام درونی از دید کانتی منطقی و استدلال است اما بر اساس اخلاق غمخواری، میل به ارتباط غمخوارانه طبیعی و ارزشی که فرد برای پیونددهندگی غمخواری قایل است، مبنای این الزام است نه منطقی و استدلال؛ هرچند که در رویکرد غمخواری نیز، نقش منطقی و استدلال، بطور مثال در مورد برقراری بهتر ارتباط غمخوارانه، غیر قابل انکار است. از این دیدگاه، عاطفه^۴ ما به دیگری و برای دیگری است که ما را به غمخواری طبیعی سوق می‌دهد. اخلاق غمخواری برعکس اخلاق کانتی که عاطفه و تمایل را در مقایسه با عقل، فرعی و نامعتبر می‌داند، برای آنها تقدم قایل است و از همین رو غمخواری طبیعی نیز، بر غمخواری اخلاقی^۵ ترجیح دارد.

دوم اینکه هرچند نادینگز، کانت را در تمایز قایل شدن میان افعال اخلاقی که به طور خودبخود و از روی عشق انجام می‌شوند و افعالی که از روی تکلیف و به زعم

۱. Problem Solving

۲. Gender

۳. Obligation

۴. Feeling

۵. Ethical Caring

وی از روی وفاداری به تصویری آرمانی از خود، انجام می‌شوند بر حق دانسته و با وی هم‌رأی می‌باشد اما در ترجیح غمخواری اخلاقی بر غمخواری طبیعی با کانت موافق نیست. از نظر او نقش غمخواری اخلاقی، هدایت عمل تا زمانی است که به طور طبیعی و خودبخود بروز نماید و به عبارت دیگر ملکه شود (نادینگز، ۱۹۹۸، ص ۱۸۷ و ۱۹۹۵، صص ۳۸-۱۳۷).

در زمینه نقش اصول در اخلاق نادینگز بر این نکته تأکید دارد که هرچند نمی‌توان سودمندی اصول به عنوان قواعد عملی و میانبر را نفی کرد اما محوریت اصول در اخلاق مورد تردید است. هولمز، در توضیح موضع رویکرد غمخواری به نقش قواعد و اصول در اخلاق می‌گوید: هر چند پیروی از قواعد، بویژه از جهت تسهیل تصمیم‌گیری در موارد مشابه مفید است، اما آنها، تنها راهنمایی تقریبی هستند و به تنهایی نمی‌توانند درست و غلط را تعیین کنند. از نظر او، اخلاق غمخواری و «اخلاق موقعیتی^۱»، در این زمینه موضع یکسانی اتخاذ می‌کنند (۲۰۳). از نظر نادینگز (۱۹۸۴)، اخلاق کنونی عمدتاً اصل مدار و استدلال‌گراست و هرچند برخی فلاسفه بین استدلال «ناب^۲» یا منطقی و استدلال «عملی» یا اخلاقی تمایز قایل شده‌اند، احتجاج اخلاقی به گونه‌ای لحاظ شده است که از ویژگی ضرورت منطقی هندسه برخوردار است. یعنی بر اصول و قضایا استوار است. چنین اخلاقی به زبان پدر است و از موضوعاتی چون داوری، انصاف و عدالت در آن صحبت می‌شود. رویکرد قانون و اصل، رویکرد مادر نیست و در آن، صدای مادر شنیده نمی‌شود. ارتکاب برخی اعمال خشونت‌آمیز به اتکای پایبندی به اصول، و جداساختن خود از کسانی که از لحاظ باورها و رفتارها با ما متفاوتند از تبعات اصل‌گروی در اخلاق است (۲-۱). وی (۱۹۹۰)، متذکر می‌شود که یکی از بزرگترین ترسهای زنان در اخلاق این است که

۱. Situation Ethics

۲. Pure

عدم تأکید بر اصول توسط مدافعان حقوق زن، ممکن است حمله مردان را در پی داشته باشد به این صورت که زنان نمی‌توانند از اصول استفاده کنند (۲۷).

اندیشه «بیوند روانی» به منزله قلب یا محور اخلاق غمخواری به شمار می‌رود. بر این اساس، شخص غمخوار به جای اتکا بر اصول برای هدایت عمل، بر شخص مورد غمخواری (=پذیرای غمخواری)^۱ تمرکز می‌کند.^۲ در این زمینه ممکن است سؤالهایی را نزد خود مطرح نماید؛ از این قبیل که، او چه نیازی دارد؟ آیا ارضای این نیاز موجب صدمه به دیگران در شبکه غمخواری خواهد شد؟ آیا من برای ارضای این نیاز مناسبم؟ آیا من از خودم خیلی مایه می‌گذارم؟ آیا نیاز بیان شده، واقعاً به نفع شخص مورد غمخواری هست؟ در صورتی که او با ما غریبه باشد، ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر وی جزء چرخه درونی من بود، چه پاسخی در خور وی بود؟ موضع نادینگز (۱۹۹۸)، در برابر این سؤال جین گریمشاوی^۳ که «آیا تفکرانی از نوع اخیر، خود گونه‌ای اصل‌گروی محسوب نمی‌شود»، این است که می‌توان تفکرات فوق را به عنوان اصلی توصیفی لحاظ نمود که نشان می‌دهد افراد غمخوار برای ناظران خارجی چگونه به نظر می‌رسند. نادینگز می‌گوید شاید اصل بنیادی تمام آنها این باشد که، «همیشه طوری عمل کن که روابط غمخواری برقرار شوند، پایدار بمانند و افزایش یابند». این اصل، توصیفی از عملکرد فرد غمخوار نزد ناظران خارجی به دست می‌دهد و در سطح توصیفی، اعتراضی به آن نیست (۸۸-۱۸۷). به اعتقاد نادینگز (۱۹۹۰)، این جمله، هیچ نوع هدایت روشی معینی چون فرمانهای مطلق^۴ کانت فراهم نمی‌آورد و با

۱. Cared-for= Recipient of Care

۲. نادینگز در نوشته‌های خویش، معمولاً «فاعل غمخواری» را با **She**، و مفعول یا «شخص مورد غمخواری» را با **He** معرفی می‌کند، هرچند که در ارتباط غمخواری، هر یک از دو طرف می‌تواند مؤنث یا مذکر باشد.

۳. Gean Grimshaw، مؤلف کتاب (۱۹۹۸) *Philosophy and Feminist Thinking*.

۴. Categorical Imperatives

اتکا به آن نمی‌توان با یک استنباط منطقی بریده از شرایط واقعی، تصمیم گرفت که اکنون چه عملی باید انجام داد (۲۸).

اما نادینگز (۱۹۹۸)، معتقد است به این دلیل که در سطح تجویزی، با توجه به تفاوت‌های فرهنگی و شخصی در بروز غمخواری، اصول از جامعیت لازم بهره‌مند نیستند، اصل‌گروی در غمخواری پذیرفته نیست؛ مگر اینکه اصلی در چنان سطحی از کلیت مطرح شود که تنها تمایلات طبیعی افراد را مورد اشاره قرار دهد و نه گرایشهای اخلاقی انسانی را، که این نیز مطلق نیست. اصول جهانی^۲ مشخص شده توسط نظریه‌پردازان غمخواری، توصیف‌گر شرایط انسانیند: امور مشترکی چون تولد، مرگ، نیازهای جسمانی و هیجانی و اشتیاق به مورد غمخواری بودن. مورد اخیر که بعنوان نیاز به عشق، مراقبت جسمانی، احترام یا شناسایی صرف نشان داده می‌شود، سرآغاز بنیادین اخلاق غمخواری است (۱۸۸).

هرچند بسیاری از نظریه‌پردازان سنتی اخلاق، عمدتاً بر نگرش و نیت (مقاصد) شخص، تکیه می‌کنند تا اثرات آن روی فرد مقابل، شاید یک ویژگی بارز و بزرگترین کمک اخلاق غمخواری به گفتمان اخلاقی معاصر را، بتوان تأکید بر ارتباط انسانی و نقش شخص مورد غمخواری عنوان نمود. مثلاً اگر ادعای شخص «الف» مبنی بر غمخواری نسبت به شخص «ب»، مورد تأیید شخص «ب» نباشد، نمی‌توان گفت که رابطه غمخوارانه برقرار شده است؛ و البته این به معنی مقصر جلوه دادن «الف» و یا «ب» نیست بلکه ممکن است اشکالی در موقعیت وجود داشته باشد. بر این اساس، نمی‌توان اصل ثابتی برای اعمال غمخواری معین نمود چرا که ارتباط غمخواری مؤثر، تنها در تعامل با یک شخص زنده دیگر معنا پیدا می‌کند (نادینگز، ۱۹۹۸، ۱۸۸).

۱. در انتهای بحث تربیت اخلاقی از منظر رویکرد غمخواری، به دو تفاوت رویکرد غمخواری و رویکرد کولبرگی در مورد مسئله جهان‌شمولی، اشاره شده است.

هر چند در تحلیل غمخواری، بیشتر توجه ما به فاعل غمخواری است اما عناصر اساسی غمخواری مرتبط با واقعه‌اند. از سوی دیگر، غمخواری یک‌جانبه که در رفع نیازها و منویات درونی فاعل غمخواری بی‌اثر باشد، مورد قبول نادینگز نیست. عدم پاسخ‌دهی فرد مورد غمخواری (کودک یا دانش‌آموز) به غمخوار (والد یا معلم)، چیزی است که برای غمخوار رنج‌آور است. در اینجا بحث از «بستگی متقابل»^۱ مطرح می‌شود. در ارتباط غمخواری با نوعی «بستگی متقابل» روبرو می‌شویم که البته با مفهوم «قرارداد»^۲ در نظریات افلاطون و جان راولز متفاوت است. این «بستگی متقابل» به معنی قول گرفتن از فرد مقابل برای رفتار اخلاقی در آینده یا چیزی نظیر این نیست. بلکه چیزی است که به برقراری و تداوم ارتباط غمخواری کمک می‌کند. توانایی انسانها برای «بستگی متقابل»، به ما کمک می‌کند که بین طفل انسان و جانوران از لحاظ کمک به ارتباط غمخواری تمایز قایل شویم در حالی که برخی نظریه‌پردازان عقل‌گرا، بر این نکته اصرار می‌ورزند که عقلانیت در فرد مقابل، در اخلاقی رفتار کردن با وی نقش مهمی دارد. البته از دید نظریه غمخواری تمسک به اندیشه‌های «خدا» یا سایر منابع خارجی «تقدس»^۳ نیز در برقراری ارتباط غمخواری لزومی ندارد (نادینگز، ۱۹۸۴، ۹، ۴). یادآوری این نکته لازم است که از نظر نادینگز، پرداختن به جنبه معنوی انسان، بخشی از غمخواری برای خود محسوب می‌شود که البته با موضوع فوق تفاوت دارد.

۷-۲- مبانی فلسفی اخلاق غمخواری

اخلاق غمخواری به عنوان یک اخلاق عاطفه‌گرا شناخته می‌شود که در جنبش مدافعان حقوق زن^۴ و نیز «طبیعت‌گرایی عمل‌گرا»^۵ ریشه دارد. بنابراین، عاطفه‌گرایی،

۱. Reciprocity

۲. Contract

۳. Sanctity

۴. Feminism

۵. Pragmatic Naturalism

فمینیسم و عمل‌گرایی به عنوان مبانی فلسفی رویکرد غمخواری در زیر بررسی می‌شوند.

۷-۲-۱- عاطفه‌گرایی

بنا به عقیده هولمز، اندیشه‌های سنتی و جدید در اخلاق غمخواری تقارب و همگرایی می‌یابند. از یک‌سو، نظیر این اخلاق را می‌توان در اندیشه فیلسوف باستانی چین یعنی لائوتسه (حدود قرن ق.م.) مشاهده نمود. لائوتسه بنیان‌گذار اندیشه دایوئی^۱ است که بر فضیلت یکی شدن با بنیاد هستی استوار می‌باشد؛ او گفته است: "زادن و تغذیه کردن، دادن بدون مالک شدن، عمل کردن بی هیچ انتظاری، هدایت کردن و قصد مهار نداشتن، برترین فضیلت است" (هولمز، ۲۰۲).

همان‌طور که آیین دائو، "یک راه زندگی بوده است که از راه هنر یا فضیلت هم‌داستانی درونی و بیرونی با طبیعت، فرد را به سوی بهروزی و طول عمر و بی‌مرگی می‌برد" (پاشایی، ۱۳۶۹، ص ۴۲، با اندکی تغییر)، در جهان‌بینی غمخواری نیز، فعالیت غمخواری و مورد غمخواری بودن، برای زندگی انسان اساسی و محوری تلقی می‌شود. در میان روشهای ممکن روبرویی با جهان (چیره‌شدن، بهره‌برداری، دستکاری، تبیین عقلانی، علاقه‌مندی و غمخواری)، مورد اخیر برای افراد و چیزهایی که با آنها روبرو می‌شویم، جدا از ارزشی که برای ما دارند، به‌خودی‌خود ارزش‌قایل است؛ رشد، بالندگی و شکوفایی آنها مهم است نه خشنودی ما، و این نیازمند ثبات، شکیبایی، خلوص، اعتماد، تواضع، امیدواری و دلیری است (هولمز، همان جا).

از سوی دیگر، ریشه‌های جدیدتر اخلاق غمخواری را در اخلاق هم‌دردی هیوم و اخلاق شفقت شوپنهاور می‌توان ملاحظه کرد (هولمز، ۱۹۹۸، ۲۰۳). اسلوت می‌نویسد: همان‌طور که هاچسن بر این باور است که یک خیرخواه واقعی بیش از نگرانی در مورد صحیح و پسندیده بودن عمل خود بر اساس برخی قواعد یا اصول،

در فکر رفاه و راحتی افراد دیگر است نادینگز نیز در مورد تفاوت غمخواری و فضیلت، بر این نکته انگشت می‌گذارد که شخص غمخوار متوجه نیاز فرد مقابل است تا فضیلت‌مندانه رفتار کردن خود. از نظر اسلوت، هم غمخواری و هم خیرخواهی از مقوله احساساتند و بر این اساس، می‌توان نادینگز را یک احساسات‌گرای اخلاقی^۱ امروزی دانست (۲۷).

علاوه بر این، هایدگر نیز واژه Care را (که به دل‌مشغولی ترجمه شده است) به عنوان منتهای هستی زندگی انسان، در قرن بیستم مورد استفاده قرار داد. اما از نظر نادینگز، او این واژه را در معنای گسترده‌ای به کار برده است؛ از نظر هایدگر، "Care، نگرش حاکی از دلواپسی نسبت به هستیهای زنده دیگر، اهتمام به انجام باریک‌بینانه امور، عمیق‌ترین آمال وجودی، لحظات گذرای علاقه، و تمامی مشقات و فلاکتهای مربوط به زندگی انسان را در بر می‌گیرد. از این دیدگاه، ما در Care غوطه‌ور شده‌ایم. Care اجتناب‌ناپذیر است و تمام هستیهای انسانی آگاه، از آن برخوردارند. آن علامت انسان بودن است." خلاصه آنکه Care از نظر هایدگر به معنی دل‌مشغولی در مورد تمام چیزهایی است که به طریقی به ما مربوط می‌شوند، اعم از زندگی پس از مرگ، خدا، دوست داشته شدن، سرنوشت، هویت فردی و خودپنداره اجتماعی؛ و این عمیق‌ترین معنای Care از نظر اوست. اما نادینگز، به معنای ارتباطی واژه غمخواری که به ظرفیت غمخواری نیز اشاره دارد توجه می‌کند. همچنین نادینگز انواع مختلف غمخواری را از یکدیگر تمییز داده است در حالی که هایدگر به چنین تفکیکی اعتقاد ندارد و Care را در معنای گسترده به کار برده است (۱۹۹۲ الف، ۱۵).

۷-۲-۲- فمینیسم

اخلاق غمخواری به «اخلاق مدافعان حقوق زن»^۱ معروف است. نادینگز (۱۹۹۸)، معتقد است «اخلاق مدافعان حقوق زن» همچون معرفت‌شناسی و فلسفه علم منسوب به ایشان، به شیوه‌های گوناگون درک و انتساب داده می‌شود. برخی از «مدافعان حقوق زن» بر دیدگاه‌های آزادی‌خواه و ارتباط آن با حقوق زنان و عدالت تکیه می‌کنند؛ برخی دیگر موضع جامعه‌گرا^۲ دارند و با موضوعات ظلم و ستم و رهایی از آن در ارتباطند؛ گرایش‌های نژادی یا طبقه‌ای در ترکیب با جنس نیز مورد علاقه آنها است. گروهی دیگر جدایی‌گرا^۳ و در صدد توسعه فرهنگی زنانه اند که به طور کامل از سامان اجتماعی مردانه ممتاز باشد؛ در نهایت، گروهی نیز تلاش خود را صرف ایجاد چهارچوبی برای اخلاق غمخواری کرده اند. گروه اخیر با این مسأله روبرویند که آیا اخلاق غمخواری می‌تواند به کاهش خشونت و مسایلی چون درد، فقر، تبعیض، جنگ، شکنجه، آزار و ترور در زندگی اجتماعی کمک کند؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه؟ و به عبارت دیگر، اخلاق غمخواری چه ویژگی‌هایی دارد؟ (۱۸۶)

از نظر نادینگز (۱۹۸۴)، در حالی که رویکرد اصل‌گرا و استدلال‌گرا به اخلاق^۴، پدرانه یا مردانه است، رویکرد غمخواری، رویکردی مادرانه یا زنانه است؛ این رویکرد که نوعاً در زنان بهتر از مردان یافت می‌شود^۵، با «نگرش» اخلاقی و «اشتیاق» به خوبی

۱. Feminist Ethics

۲. Socialist

۳. Separatist

۴. Ethics of Principle

۲. در تأیید این سخن، در میان شعرای ایران، مضامین غمخواری (توجه به یتیم، فقیر و نظیر ایشان) شاید بیش از همه در اشعار پروین اعتصامی یافت شود؛ برای نمونه در شعر زیر:

آن کو وجود پاک نیالاید	دانی که را سزد صفت پاکی
هرگز به عمر خویش نیاساید	... تا خلق از او رسند به آسایش
بر مال و جاه خویش نیفزاید	... تا دیگران گرسنه و مسکینند
از بهر خویش بام نیفزاید	... تا بر برهنه جامه نپوشاند
اندام طفل خویش نیاراید	تا کودکی یتیم همی بیند
گر نام او فرشته نهی شاید!	مردم بدین صفات اگر یابی

آغاز می‌شود. پس زنانه بودن آن به این معنی نیست که مورد پذیرش تمام زنان یا رد تمام مردان واقع می‌شود. بلکه زنانه بودن آن در معنی عمیق و کلاسیک آن و ویژگیهای پذیرندگی، پیوستگی و پاسخ‌دهی است. از سوی دیگر، منطبق نیز مطرود زنان یا بیگانه از آنها نیست (۲)؛ چنانکه مردان نیز مشکلی با غمخواری ندارند؛ زیرا زن و مرد برای حفظ زندگی، ارتقاء کیفیت روابط و تقویت رشد فردی مشترکاً علاقه نشان می‌دهند (پالمر، ۲۱۲).

زنان در روبرویی با مسایل اخلاقی، به دنبال اطلاعات بیشتر از موقعیتهای واقعیند و می‌خواهند احساسات، برداشتها، انگیزه‌ها و دلایل افراد درگیر در این موقعیتهای را بشنوند و با نگاه کردن در چشم، و دیدن بیانات چهره‌ای آنها، درک دقیق‌تر و درست‌تری از شرایط آنان داشته باشند. پاسخ دادن به مسایل عملی اخلاق، از لحاظ کیفی متفاوت با پاسخ به مسایل هندسی است و از طریق رجوع به اصول جهانی اخلاق، ممکن نیست. با تمام این تفصیلات، رویکرد زنان نسبت به مسایل اخلاقی، فروتر از رویکرد مردانه تلقی می‌شود (نادینگر، ۱۹۸۴، ۳-۲).

برخی از «مدافعان حقوق زن» (چون باربارا هوستون^۱ و سارا هوگلند) پیش‌بینی کرده‌اند که تأکید بر پایداری ارتباط غمخواری، احتمال غفلت زنان از منافع خودشان و در نتیجه سوء استفاده از آنها در چرخه غمخواری را، که منجر به استثمار ایشان خواهد شد، افزایش خواهد داد. نادینگر بی‌توجهی به چنین احتمالی را جایز نمی‌داند و در پاسخ می‌گوید: یکی از ریشه‌های چنین ترسی، انتظارات نسلهای گذشته از زنان بوده است مبنی بر اینکه ارتباط غمخواری را حتی در صورت آزارنده بودن برای خودشان، تداوم بخشند؛ هرچند که ممکن بود کودکان و یا شوهران آنها رفتار اشتباهی داشته باشند. وی اطمینان می‌دهد که اخلاق غمخواری نه به چنین نتیجه‌ای منجر می‌شود و نه آن را تأیید می‌کند و برای این مسأله چند دلیل ذکر می‌کند.

۱. Barbara Houston

اول اینکه، برچسبهای «غمخوار» و «شخص مورد غمخواری»، همیشه منحصر به یک فرد یا مجموعه‌ای از افراد نیست؛ به عبارت دیگر، نقش افراد از این لحاظ همواره در تغییر است. دوم اینکه، نادینگز می‌گوید: سهو من در استفاده از کلمه زنانه^۱ در مورد این اخلاق، به معنی اختصاص دادن آن به زنان نیست، بلکه مقصود، اشاره به تجربه متمادی زنان در این زمینه و تکالیف و ارزشهای مرتبط با این تجربه بوده است. بدیهی است که این بُعد از تجربه زنانه، برخلاف تجربه فاضلانه و اندیشه کانتی که صرفاً مردانه است، قابل تعمیم به مردان است.

نادینگز (۱۹۹۰) با صراحت این فرض را که زن و مرد از لحاظ عاطفی، عقلانی یا اخلاقی تفاوت جوهری و ذاتی ساختاری داشته باشند رد می‌کند. هرچند که به نظر او این ادعا نیز، با معیارهایی روبرو خواهد شد که مردان توسعه داده‌اند. از این رو، وی معتقد است برای رفع غلبه مردان، فرهنگ زنان باید مورد بررسی بیشتری قرار گیرد. او می‌گوید که هرچند که اختصاص برخی فعالیت‌های خاص به زنان مقبول نیست اما چنین فعالیت‌هایی خود منشأ تمرین عاملیت و ظهور اخلاق متمایزی شده است و این اخلاق، فعالیت‌های فوق را برای زندگی انسان، بنیادی تلقی می‌کند. بنابراین، می‌توان به تفاوتی جوهری میان زنان و مردان اعتقاد داشت که مبتنی بر تجربه و اجتماعی شدن است. اخلاق غمخواری نیز بر تجربه زنان بنا شده است نه ماهیت زنان. از نظر نادینگز، قرن‌ها تجربه ممکن است چیزی همچون ماهیت زنانه ایجاد کند^۲ و استفاده از کلمه ماهیت (=طبیعت^۳) یا ماهیتاً^۴ زنانه، از این جهت بوده است (۶-۲۵).

۱. Feminine

۲. بررسی چنین دیدگاهی از منظر روان‌شناسان (مثلاً یونگ Carl Jung در مباحث انواع اعلا باستانی Archetypes و آنیما Anima و آنیموس Animus) و زیست‌شناسان نیز مفید است.

۳. Nature

۴. Naturally

اخلاق غمخواری از عنصری به نام جهان‌شمولی^۱ (فراگیری) برخوردار است؛ به این مضمون که هر فرد، در هر جا که باشد دوست دارد مورد غمخواری واقع شود. غمخواری نمی‌تواند مختص زنان باشد زیرا بیشتر مردها نیز از داشتن پدر، برادر، پسر، عمو، دایی، پدربزرگ و دوست مهربان خشنود می‌شوند و خشونت و بی‌رحمی را زینده مردان نمی‌دانند (نادینگز، ۱۹۹۵، ۱۴۵). اما نادینگز، تمایل به غمخواری کردن یا غمخواری طبیعی را جهان‌شمول نمی‌داند در صورتی که از نظر اسمیت، احساس همدلی جنبه عمومی دارد؛ به این معنی که این ویژگی منحصر به انسانهای اجتماعی و با فضیلت نیست بلکه در همه افراد تا اندازه‌ای دیده می‌شود. نادینگز معتقد است نمی‌توان برای غمخواری، شکل واحدی معین نمود و این امکان نیست که بخواهیم توصیف بسیار دقیقی از این که غمخواری چیست به دست دهیم، زیرا غمخواری با توجه به افراد، فرهنگها و موقعیتها فرق می‌کند.

۷-۲-۳- طبیعت‌گرایی عمل‌گرا

نادینگز (۱۹۹۸)، اولین ویژگی اخلاق غمخواری را، رد تمایز قدیمی «هست و باید» برشمرده است و آن را کاذب می‌داند. وی به صراحت ابراز می‌دارد که، زندگی اخلاقی از جهان مادی جدا نیست. او می‌گوید: «ما انسانها در جهان هستیم، نه صرفاً تماشاگرانی که از خارج به آن نگاه کنیم. غرایز اجتماعی ما و پرورش^۲ آنها نیز در جهان است». نظریه پردازان غمخواری همچون عمل‌گرایان^۳ معتقدند که، «باید» یا «من باید» ریشه در تجربه زنده دارد. می‌توان گفت بایستن^۴، بخشی از هستن^۵ ماست. بر این اساس، تجارب دوران کودکی ما فهم مختصری از مسئولیت پذیری و غمخواری نسبت

۱. Universality

۲. Elaboration

۳. Pragmatists

۴. Oughtness

۵. Isness

به هم‌نوع، در اختیار ما قرار می‌دهند؛ هرچند ادراک معنی واقعی غمخواری چیزی فراتر از این است (۸۷-۱۸۶).

نادینگز (۱۹۹۵)، توجه می‌دهد همان‌طور که پیش‌فرض اندیشه اخلاقی دیویی این است که انسان جانوری اجتماعی است و تمایلی طبیعی به برقراری ارتباط^۱ با دیگران دارد، اخلاق غمخواری نیز تمایل طبیعی انسان به مورد غمخواری قرار گرفتن را مبنای اندیشه خود قرار می‌دهد و بر این اساس به بنیادی‌ترین «باید» خود می‌رسد که به گونه‌ای ابزاری و عمل‌گرایانه بیان می‌شود. این باید بنیادی این است که، «اگر ما برای چنین ارتباطهایی ارزش قایلیم، پس باید به شکلی عمل کنیم که آنها را ایجاد کنیم، استمرار بخشیم و افزایش دهیم». بنابراین با توجه به جایگاه اسنادها و امور طبیعی در دیدگاه غمخواری، می‌توان آن را بر «طبیعت‌گرایی عمل‌گرا» مبتنی دانست.

نادینگز بر این عقیده است که منبع غمخواری بزرگسالان دو قسمتی است. از آنجا که ما از زمان تولد مورد غمخواری بوده‌ایم به طور طبیعی به دیگران به عنوان غمخوار پاسخ می‌دهیم و هر گاه نیاز به غمخواری اخلاقی باشد به خاطرات خود راجع به غمخواری و مورد غمخواری قرار گرفتن رجوع می‌کنیم. از این جهت اخلاق غمخواری به عنوان شکلی از «طبیعت‌گرایی عمل‌گرا» مورد توجه قرار می‌گیرد. اخلاق غمخواری نه به خدایان وابسته است، نه به حقایق سرمدی^۲، نه به طبیعت بنیادی انسان و نه به ساختارهای بدیهی شعور انسان. حتی هستی‌شناسی ارتباطی آن به چیزی قابل مشاهده در این جهان برمی‌گردد؛ یعنی این امر واقع که «من» در ارتباط تعریف شده‌ام؛ به عبارت دیگر، هر یک از ما اگر در ارتباط نباشیم، نمی‌توانیم یک فرد، یا یک شخص، یا یک هستی شناخته شده به عنوان انسان باشیم (صص ۱۴۵، ۱۳۹).

افراد در اثر ریشه داشتن در غمخواری، در بسیاری از موقعیتهای انسانی مشترک،

۱. Communication

۲. Eternal Verities

بی‌اختیار نسبت به وضع بد دیگران واکنش نشان می‌دهند. چنین واکنش خودبخودی را نادینگز «غمخواری طبیعی» نامیده است. منظور از کاربرد واژه «طبیعی» آن است که انگیزه این نوع غمخواری، از خود آن برمی‌خیزد نه از جایی یا چیزی دیگر. غمخواری طبیعی، مبتنی بر آمادگی یا ظرفیت جاری فرد برای غمخواری است. به عبارت دیگر، فرد احساس می‌کند در پاسخ دیگران «باید» کاری انجام دهد که اگر این پاسخ از روی میل، رغبت و علاقه باشد، این رابطه یا این نوع برخورد را غمخواری طبیعی نامند. اما در مواردی که «من باید» اولیه با مقاومت و تعارض درونی روبرو شود لازم است که به آرمانهای اخلاقی خود بعنوان افراد غمخور و خاطراتی راجع به غمخواری و مورد غمخواری بودن مراجعه کنیم تا به نیاز فرد مقابل پاسخ دهیم. این فرایند را می‌توان «غمخواری اخلاقی» نامید. بنابراین دیده می‌شود در مواردی که عاطفه غمخواری بطور طبیعی وجود ندارد، باید «غمخواری اخلاقی» فراخوانده شود؛ در این مورد نیز «من باید» بروز می‌کند اما تعارض آمیز است. مثلاً فرد این ندای درونی را می‌شنود که، «من باید، اما من نمی‌خواهم»، یا اینکه «چرا من باید واکنش نشان دهم؟»، و یا اینکه «این آدم سزاوار رنج بردن است، پس چرا من باید به او کمک کنم؟» نادینگز بر خلاف برخی از نظریه‌پردازان اخلاق معتقد است، پاسخ به این سؤالات نیازمند رجوع به یک اصل اخلاقی نیست؛ او معتقد است ما به حافظه خودمان از غمخواری، مورد غمخواری قرار گرفتن و تصویری آرمانی^۱ از خود به عنوان افراد غمخور^۲ مراجعه می‌کنیم. اصولاً در «طبیعت‌گرایی خام»^۳، «جامعه فیزیکی» زمینه اصلی است و انسان بیشتر ثمره و محصول طبیعت است تا «جامعه انسانی». اما در عمل‌گرایی و نیز واقعیت‌گرایی، «جامعه انسانی» زمینه اصلی است و زنده تلقی می‌شود.

۱. Ideal

۲. Carer

۳. Naive Naturalism

نتیجه‌گیری

سعی این مقاله بر این بوده است تا از طریق معرفی آرای متفکران عاطفه‌گرا و به دنبال آن ارائه و معرفی رویکرد دل‌مشغولی امکان‌مقایسه با و انتساب این رویکرد به مکتب عاطفه‌گرایی فراهم گردد. چنانکه در ابتدای این نوشتار آمد، عاطفه‌گرایی یا ناشناختی‌گرایی، مکتبی است که سعی دارد در توجیه رفتار اخلاقی، بر عاطفه و یا احساس تأکید کند. توسل به عقل، منطق یا اصول اخلاقی چندان مورد توجه متفکران این مکتب نیست. بلکه ایشان بر مفاهیمی نظیر هم‌دردی، هم‌نوع‌دوستی، شفقت و احساس مسئولیت تأکید دارند. چنین طرز تفکری را می‌توان در اندیشه‌های متفکرانی نظیر هیوم، روسو، شوپنهاور و دیگران ملاحظه نمود. از سوی دیگر، نل نادینگز نیز با ترجیح غمخواری طبیعی بر غمخواری اخلاقی (که دقیقاً مخالف اصول‌گرایی یا پیروی از قانون طلایی^۱، یا خودپیروی^۲ کانتی است)، چنین موضعی اتخاذ می‌کند. به علاوه تأکید نادینگز بر عاطفه، ارتباط و نیز موقعیت که هم‌گرایی این رویکرد را از جهت رفتارها و احساسات اخلاقی با رویکرد عاطفه‌گرایی عیان می‌سازد برای جنبش مدافعان حقوق زن نیز جذابیت ویژه‌ای دارد و به همین جهت رویکرد دل‌مشغولی به رویکرد ارتباطی نیز معروف شده است. از سوی دیگر، این رویکرد به دلیل پرهیز از قبول تمایز است و باید^۳، از رویکرد کانتی فاصله می‌گیرد و به رویکرد طبیعت‌گرایی عمل‌گرا فوق‌العاده نزدیک می‌شود.

منابع

- آیر، آلفرد جولز، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر، ۱۳۵۶.
- ادواردز، پل، *فلسفه اخلاق: برگزیده از دایرة المعارف فلسفه*، ترجمه انشاء الله

۱. Golden Rule

۲. Autonomy

- رحمتی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.
- دروینیتسکی، الک، *تاریخ علم اخلاق* (سیر تحول مفهوم اخلاق)، فریدون شایان، تهران، انتشارات پیشرو، ۱۳۶۸.
- ژکس، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- سارتون، جرج، *سرگذشت علم*، ترجمه احمد بیرشک، تهران، سازمان کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۳.
- شاملو، سعید، *مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت*، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۶۸.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، جلد اول، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- صانعی‌دره‌بیدی، منوچهر، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۸.
- کاپلستون، *تاریخ فلسفه، ج ۵: فیلسوفان انگلیسی*، ترجمه سید جمال‌الدین مجتبی، تهران مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- گورویچ، ژرژ، *اخلاق نظری و علم آداب*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: انتشارات قلم، ۱۳۵۸.
- مدرسی، سید محمد رضا، *پژوهشی در بنیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق*، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۱.
- مک‌ایتایر، السدیر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۴.

Brown, Stuart, Collinson, Diane & Wilkinson, Robert (۱۹۹۹), *Twentieth Century Philosophers*, London & New York: Routledge.

Collinson, Diane (۱۹۹۵), "*Fifty Major Philosophers: A Reference Guide*", London & New York: Routledge

Crittenden, Paul (۱۹۹۹), "Justice, Care and Other Virtues", In David Carr & Jan Steutel (Eds.), "*Virtue Ethics & Moral Education ۱۹۹۹*", pp. ۱۶۹-۱۸۳, London & New York: Routledge.

Denise, Theodore C., Sheldon P. Peterfreund and Nicholas P. White (۱۹۹۹), "*Great Traditions in Ethics*", New York: Wadsworth Publishing Company.

Gilligan, Carol (۱۹۷۷), "Concepts of Self and of Morality", *Harvard Educational Theory*, V.۴۷, No.۴, pp. ۴۸۱-۵۱۷.

Holmes, Robert L. (۱۹۹۸), "*Basic Moral Philosophy*", USA: Wadsworth Publishing Company.

Kilcullen, R. J. (۱۹۹۶), "*Tape ۱: Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments*", Macquarie University, Pol۲۶۴ Modern Political Theory.

۸- Kotkin, Joel (۱۹۹۹), "Neo-Renaissance Citirs Cannot Prosper by Brie and Chablis Alone", *Richmond Times-Dispatch*, Thursday, February ۱۸, ۱۹۹۹

Kropotkin, Peter, "*Ethics: Origin and Development*", Chapter X, London: George E. Harrap & Co., LTD, London, Calcutta, and Sydney, ۱۹۲۴.

Magee, Bryan (۱۹۹۸), "*The Story of Philosophy*", London: Dorling Kindersley.

Noddings, Nel (۱۹۸۴), "*Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*", Berkeley: University of California Press.

Noddings, Nel (۱۹۸۹), "*Women and Evil*", Berkeley, Los Angeles & London:

University of California Press.

Noddings, Nel (۱۹۹۰), "Feminist Fears in Ethics", *Journal of Social Philosophy*, Vol. ۲۱, Win. pp. ۲۵-۳۳.

Noddings, Nel (۱۹۹۲a), "*The Challenge to Care in Schools*", New York: Teachers College Press.

Noddings, Nel (۱۹۹۲b), "Caring", In Paul H. Hirst & Patricia White, "*Philosophy of Education: Major Themes in the Analytic Tradition ۱۹۹۸*", V. ۵, pp. ۴۰-۵۰, London & New York: Routledge.

Noddings, Nel (۱۹۹۵), "Care and Moral Education", In Wendi Kohli, ed. *Critical Conversations in Philosophy of Education*, New York: Routledge.

Noddings, Nel (۱۹۹۸), "*Philosophy of Education*", Westview Press, A Member of Perseus Books, L.L.C.

Seifert, Kelvin L. (۱۹۹۹), "*Constructing a Psychology of Teaching & Learning*", U.S.A: Houghton Mifflin Company.

Slote, Michael (۲۰۰۰), "Caring Versus the Philosophers", In R. Curren (Ed.), *Philosophy of Education ۱۹۹۹*, pp. ۲۵-۳۵, Urbana: University of Illinois.

Warburton, Nigel (۱۹۹۶), "*Philosophy: The Basics*", ۲nd Edition, London & New York: Routledge.

Weinstein, Jack Russell (۱۹۹۷) "Critical Thinking and the Moral Sentiments: Adam Smith's Moral Psychology and Contemporary Debate in Critical Thinking and Informal Logic", *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*, V. ۱۶, No. ۳ (spring), pp. ۷۸ - ۹۱.