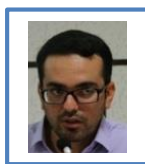




Motherhood as a Metaphor for Ethical Responsibility in Emmanuel Levinas's Phenomenological Thought



Alireza Sayadmansour

Resident Researcher, Department of Theoretical Studies, Women and Family Research Centre (WFRC), Iran, Email: sayadmansour@wrc.ir

Abstract

Like his other French contemporaries', Emmanuel Levinas's phenomenological and ethical thought accommodates many metaphors originated from and related toward family and gender roles to expose all the previous philosophical traditions to serious criticisms. Among these roles, he lays stress upon, and gives brilliant importance to motherhood and its related role(s) as it has a fundamental ethical significance in all cultural-educational traditions to make a concrete-passive ground for his theory of ethical responsibility: this kind of responsibility, as Levinas elucidates it, comes into reality prior phenomenologically to the third, and therefore, prior to society and politics. As the surmounting axiological paradigm case in Levinas's thought, motherhood and maternity are interwoven with ethical responsibility since the two sides have a common axiological modality. In this paper, the author's main objective is to illustrate the axiological equivalence between motherhood and ethical responsibility while portraying the fact that they both have robust gender comportment.

Keywords: Axiological Modality, Emmanuel Levinas, Ethical Responsibility, the Feminine, Motherhood.

1. Introduction

Motherhood has been adopted specifically by the contemporary feminist mainstream to emphasise the peculiar aspect of feminine life, although it has also been criticised by some feminists just because it bears in itself a historico-cultural negative axiology for women, and has prevented them from the human freedom they might recover out of the masculine sovereignty. On the contrary, the main potential motherhood has begot (as a metaphor) is an ethical framework for many French phenomenologists like Jean-Paul Sartre and Emmanuel Levinas (though from different perspectives) to figure out a way out of the egoistic structure of humanity inherited from modernity. The latter phenomenologist, namely Emmanuel Levinas, has given a primordial priority towards a) human sensibility thereby indicating the most significant –and simultaneously ignored– human existential aspect, that is to say b) affectivity (i.e. ‘feelings and emotions’). There is a common and the same axiological modality within the affective consciousness: “*one-for-the-other*”. As a paradigm case for human ethical existence, motherhood has been considered to be positively compared as equal in axiological modality to the fundamental sensibility (and sensitivity) of *me* in encounter with the *other*. In this paper, I will pursue Levinas’s phenomenological route of putting motherhood on the highest level of ethical subjectivity.

2. Ethical Structure of Motherhood and Maternity

Levinas’s strategy of ethicalising his phenomenologisation of motherhood rests clearly on the insight that it refers, without any reductionism, to the otherness or alterity of the *other* from the perspective of gender-laden experientiality (see Levinas, 2013: 23). By describing feminine possibilities of human existence, his ethical elucidation of motherhood transforms into an emotional and feeling-based description of motherly life. In this explicit depiction, mother is specified by Levinas’s insistence on being motherly passive and affective of other family members (esp. children). Consequently, motherhood is taken into his account as the most ethical instantiation of vulnerable sensibility of (and sensitivity to) the *other* because mother is always concerned from her deep inside about other family members’ quality of life, and her situatedness within the nexus of family interrelations makes her more anxious than others. Referring to the possibility of (physiologically) giving birth to a child, maternity serves as a pointer to something more fundamental: substitution. Accordingly, motherhood has been put forward by Levinas as an event “like a maternal body” (Levinas, 1991: 67) which provides the possibility of being substituted for the born-of-mother child in his/her needs and faults. Motherhood, in this sense, can axiologically be equivalent to ‘being-a-maternal-body-for-the-other’. What opens up Levinas’s discussion of motherhood towards the realm of religiosity is that he reinterprets Moses as the mother of Israelites because he showed the ethical quality (i.e. responsibility) of mothering for the *other*.

3. Religious Description of Motherhood and Maternity

Levinas adopts motherhood as an ethical paradigm case from Judaism (see Davis, 2007: 187-188). He describes the relationship between God and the ethical subject as an event in which the subject encounters the *other* –just like a mother faces her newly born child for the first time- in the very material world. The most significant possibility that being a woman brings about is to give birth to a child (= maternity). That is why Levinas rereads the traditional Judaic stories about Moses's mother and sister: Moses's mother and sister characterise the main route of "the history of Judaism" (Levinas, 1990: 31) because they have been introduced as acting in accordance with the axiological modality mentioned in the previous sections, that is to say, "*one-for-the-other*". In fact, the feminine in Judaism characterises the ethical status and position of human species in the world to the extent that Levinas claims that the ethical history of Judaism stems from responsible actions of Moses's mother and sister. For him, it is an ethical reality that even God's compassion or kindness (*rachamim*) makes sense of itself in light of the maternity of the mother.

4. Final Considerations

Levinas's peculiar objective of the description of motherly living is to put forward an alternative (or a possibility) for ethically living. Motherly experience of such particular situations as pregnancy and parturition –as the possibilities of 'being-for-the-other' brought about by maternity- can place women's status on a highly-admired priority to depict the ethical rootedness of humanity in emotions and affections (vs pure rationality). In conclusion, I intend to make a holistic picture of the ethical situation of motherhood by stating that mother(hood) can be compared to a tree whose a) roots are in the feminine body (since it means having a womb to bear the face of the *other* thereby referring to the bio-physical dimension of motherhood), b) trunk lies in the feminine existence thereby referring to a life full of emotions and feelings (= the experiential and subjective dimension of motherhood), and ultimately c) branches come to reality as an event of openness/receptivity-toward-the-*other* and then as the axiological modality "*one-for-the-other*".

References

- Davis, Colin, (2007) *daramadi bar andisheye Levinas*, Trans: Masoud Olia, Tehran: Iranian Institute of Philosophy (IRIP). [in Persian]
- Levinas, Emmanuel, (1990) *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Trans: Sean Hand, London: The Athlone Press.
- Levinas, Emmanuel, (1991) *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Trans: Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, Emmanuel (2013) *zaman va digari*, Trans: Maryam Hayatshahi, Tehran: Naqde Afkar Publication. [in Persian]



تمثیل مادری-برای/به‌جای-مسئولیت اخلاقی در اندیشه پدیدارشناسانه
امانوئل لویناس*

علیرضا صیاد منصور**

پژوهشگر مقیم، گروه مطالعات نظری، مرکز تحقیقات زن و خانواده

چکیده

اندیشه پدیدارشناسانه و اخلاقی امانوئل لویناس (فیلسوف یهودی لیتوانیایی تبار ۱۹۹۵-۱۹۰۶م) -مانند دیگر هم‌عصران فرانسوی‌اش- برای نقد سنت‌های فلسفی پیشین، آکنده از تمثیل‌ها و استعاره‌های مربوط به حیطه خانواده و نقش‌های خانوادگی است. در میان این نقش‌ها، لویناس نقش مادری را با توجه به بنیان اخلاقی‌ای که در تمامی سنت‌های فرهنگی-تربیتی دارد مورد اهتمام قرار می‌دهد تا بدین نمط مبنایی انفعالی-انضمامی را برای نظریه مسئولیت اخلاقی خود تدارک ببیند: این مسئولیت پیش از ورود شخص سوم و در نتیجه قدم نهادن به عرصه جامعه و سیاست مجال تحقق می‌یابد. مادری و زاینده‌گی -در مقام پارادایم ارزش‌شناسانه مسلط در اندیشه لویناس- با پدیده بنیادین مسئولیت اخلاقی هم‌بسته است زیرا جهت‌مندی یا مدالیت ارزش‌شناسانه هر دو یکسان است. در مقاله حاضر -که هدف عمده آن تبیین این‌همانی ارزش تمثیل مادری با مسئولیت اخلاقی است- نشان داده خواهد شد که نظریه مسئولیت اخلاقی لویناس در قالب تمثیل مادری به‌خوبی قابل طرح است و از این رو واجد سوبه‌ای جنسیتی نیز می‌باشد.

واژگان کلیدی: امانوئل لویناس، امر زنانه، دیگری، مادری، مسئولیت اخلاقی، جهت‌مندی ارزش‌شناسانه

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۲/۱۷

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۲/۰۷

** E-mail: sayadmansour@wrc.ir

مقدمه

مسئله مادری (motherhood) و ارزش‌شناسی آن در ادبیات فلسفی غرب جایگاهی نوین لیکن ماهیتی نامکشوف و به‌سان شمشیری دولبه دارد که برخی فیمنیست‌ها را بر آن می‌دارد تا به نقد آن بپردازند. دلیل شمشیر دولبه بودن مادری این است که از سویی ارزش‌های اصیل و فضایل ژرف اخلاقی-دینی-اجتماعی به آن نسبت داده می‌شود و از سوی دیگر (و به زعم برخی فیمنیست‌ها) ابزار مفهومی-تجربی (conceptual-experiential) برای انحصارطلبی و تملک‌خواهی مردان در ایجاد انواع محدودیت‌ها بر سر راه زنان شده است: مادری حداقل برای این دسته اندیشمندان فیمنیست نوعی وظیفه اجتماعی است که بر عهده زنان گذاشته شده است و در تحقق و نهادینه‌سازی آن مردان نقش تاریخی به‌سزایی داشته‌اند. بنابراین، مادری به یک مسئله و معضل تبدیل می‌گردد که باید برای آن راه‌حلی جدی و فوری فراهم نمود. در میان راه‌حل‌های ممکن سه راه‌حل از بقیه بیش‌تر مورد تأکید قرار گرفته‌اند: الف. «جداسازی بین مادری زیستی و اجتماعی» یعنی پیوستار تاریخی مردسالارانه به زنان القاء کرده است که حامل و به‌دنیاآورنده کودک بهترین فرد برای تربیت و رشد او است و باید با تمایز نهادن میان دو نوع مادری فوق‌الذکر به رفع تبعیض پرداخت (خدای، ۱۳۹۵: ۲۵)، ب. «جداسازی [و تفکیک] بین نهاد مادری و تجربه مادری» یعنی مَحْمُل تجربه مادری چیزی به نام بدن زنانه است که در درون‌بودگی‌اش (= تجربه زیسته از حیات درونی شامل انفعالاتی هم‌چون عاطفه و احساس) می‌تواند تحت تأثیر عامل فرهنگی و زبانی برجسته‌ای نباشد در حالی که نهاد مادری تلاشی مردانه برای القای این وضعیت است که کسی که در بدن خود تجربه مادری دارد باید در نهادی اجتماعی (= خانواده) نیز وظیفه خود یعنی مادری کردن را بر عهده گیرد^۱ (همان: ۲۹-۲۸). و ج. «تأکید بر فناوری‌های جدید برای تولیدمثل» یعنی مردان برای گسترش سیطره خود همواره نقش زاینده‌گی (maternity) و بارداری را در زنان مورد تأکید قرار داده تا به نوعی تقسیم کار بپردازند که زنان را صرفاً در خانه نگهدارند و مانع شوند سهم بیشتری در مناسبات و رخ‌دادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی داشته باشند (م.ک: بهرامی برومند، ۱۳۹۵: ۴۵). از این رو، باید با استمداد از این فناوری‌های زیستی نوین نقش انحصاری زاینده‌گی و بارداری را از ساحت زیست زنانه زدود (همان‌جا).

پدیدارشناسان فرانسوی معاصر در زمره اندک فلاسفه‌ای هستند که به مسئله خانواده و مادری علاقه نشان داده‌اند.^۲ با این حال، نحوه ورود و خروج فلاسفه سنت پدیدارشناسی به بحث با هم‌عصرانشان در سنت تحلیلی بسیار متفاوت است. در سنت تحلیلی، جایگاه ارزش‌شناسانه مادری در نظریات عمده اخلاق هنجاری چارچوب‌های متفاوت و منحصربه‌فردی می‌یابد مانند این که احتمالاً در مکتب وظیفه‌گروی (از نوع کانتی آن) «مادری زمانی ارزش‌مند است که فقط به انگیزه انجام وظیفه ایفا شود؛ ولی انجام آن بر اساس تمایلات عاطفی و یا ترس از سرزنش دیگران فاقد ارزش اخلاقی است» (خدای، ۱۳۹۵: ۱۸). الگوی اخلاقی‌ای که از سوی برخی اخلاق-روان‌شناسان معاصر - که در سنت تحلیلی جایابی شده‌اند - هم‌چون کارول گلیگن (Carol Gilligan)^۳ مورد مذاقه قرار می‌گیرد به نوعی مبتنی بر بهبود رابطه مادر و فرزند است. از رهگذر تحقق رابطه مادری-فرزندی است که «اخلاق مراقبت مادرانه» به‌منزله پارادایم عمده اخلاق معاصر (و رابطه میان فردی) معرفی می‌گردد. بر این اساس، مادر به دلیل تمایزش «به حفظ،

رشد و تعالی فرزند» سرپرستی او را پیشاپیش بر عهده گرفته است و این تمایل والا در تقابل صریح با برتری‌جویی و حس تملک قرار دارد (ر.ک: خدای، ۱۳۹۵: ۲۳). با این وصف، مسئله مادری را می‌توان نقطه ثقل نظریه‌های اخلاقی در دو سنت پدیدارشناسی (= روش توصیفی-ترکیبی) و تحلیلی (= روش تحلیلی-منطقی) فلسفه دانست^۴ که توانسته است توجه این سنت‌ها را به خود معطوف دارد.

اگر بتوان پذیرفت که فلسفه اخلاق (شاخه اخلاق هنجاری) همواره در پی آن است که بایدها و نبایدهای کردار آدمی را فرمایش‌نهد آن‌گاه بایسته است که امانوئل لویناس نیز باید اخلاقی خود را در سنت پدیدارشناسی به گونه‌ای بدیع تأسیس کرده باشد. وی صراحتاً پاسخ خود به پرسش سابق‌الذکر را هم‌پسته خاستگاه باید اخلاقی می‌داند که نخست پرده از سطح میان‌فردی اخلاق بر می‌دارد. از دیدگاه وی، اخلاق قبل از هر چیز در سطح انضمامی رابطه فرد با فرد دیگر رخ می‌دهد. او باید اخلاقی را امر محتوم ثبت و ضبط شده در قوانین کیهان، عقل یا حتی در هرگونه تمایل کلی به لذت و سرخوشی قلم‌داد نمی‌کند بل که تک‌تک موارد جزئی تعارض‌های اخلاقی با دیگری را به تنهایی مؤلّد «باید» اخلاقی می‌داند. صورت‌بندی یک استدلال دقیق برای تبیین دیدگاه لویناس کار آسانی نیست، زیرا «باید» اخلاقی در اندیشه وی قبل از ورود عقل و استدلال‌ورزی به عرصه اخلاق تحقق پیدا کرده است. این نوع از اخلاق‌ورزی در پی کشف امکان اخلاقی بودن است که لویناس این امکان را در حقیقتِ عریان دیگری و رابطه با او کشف می‌کند. افزون بر این، ارائه یک استدلال منطقی درست برای آن‌چه پیش از مرحله آگاهی (= ساحت باز‌نمایی و بازشناسی) رخ داده امری محال است چون باید از آگاهی چیزی را انتظار داشت که خارج از توان آن است و آشکارا این پیش‌شرط برای لویناس لحظه مواجهه چهره-به-چهره (face-to-face encounter) میان من و دیگری است. لویناس فرد نوع آدمی را دعوت می‌کند تا نه تنها به آن‌چه می‌گوید گوش فرا دهند بل که به ندای آن دیگری گوش جان بسپارند که خاستگاه یا صادرکننده تمامی فرامین اخلاقی است. از این رو، همان‌طور که کانت انقلاب کپرنیکی در حوزه اخلاق را موجب گردید و سوژه خودآیین خود-قانون‌گذار را به ساحت اندیشه عصر مدرن معرفی کرد، اندیشه لویناس نیز انقلاب کپرنیکی دیگری را در اخلاق معاصر پدید آورد که بنا به شعار بنیادین او اخلاق نه دیگر‌گرایی از فلسفه بل که همه آن است یعنی شعار «اخلاق به‌مثابه فلسفه اولی» (Marcus, 2010: 12). او در تقابل با تمامی نظریات اخلاقی رایج، شرط اخلاقی-بودن را در برون‌بودگی‌ای (exteriority)^۵ کشف کرد که در مقام دیگری از دسترس آگاهی خارج است و تا پایان ناب و احاطه‌ناپذیر باقی می‌ماند. او آدمیت را فراخواند تا خود را به مثابه سوژه‌ای دگرآیین (heteronomous subject) بازشناسد.

امانوئل لویناس برای نقد سنت متافیزیکی پیش از خود تلاش می‌کند دو عنصر عاطفه و احساس را در اولیاتی اخلاقی نسبت به خودانگیختگی و استقلال عقل بنشانند. در این راستا و برای بنیان‌گذاری پدیدارشناسی اخلاقی، لویناس جهت‌مندی یا مدالیت ارزش‌شناسی خود را به سوی «فرد-برای/به‌جای-دیگری (one-for-the-other)»^۶ قرار می‌دهد. جهت‌مندی ارزش‌شناسانه «فرد-برای/به‌جای-دیگری» را می‌توان شالوده اساسی مسئولیت اخلاقی من درقبال دیگری تلقی نمود تا حدی که مسئولیت اخلاقی برابر است با بی‌نهادساختن خود برای/به‌جای دیگری. با تأسی از مشی اخلاقی آیین یهودیت یعنی

اهتمام به نیازهای مادی دیگری در افق فرمان «قتل مکن!»، لویناس از این جهت‌مندی ارزش‌شناسانه در تقابل با تمامی نظریات ارزش‌شناسانه غربی پیش از خود سود می‌جوید: نظریات ارزش‌شناسانه‌ای که سلسله‌مراتب ارزش‌ها را از ارزش‌های ذاتی یا لِنفسه (intrinsic values)، عَرَضی یا لَغیره (extrinsic values) و نظام‌مند (systemic values) شروع نموده و مدعی هستند این ارزش‌ها تمامیت و کلیت ارزش‌های آدمی را پوشش می‌دهند (ر.ک: Edwards, 2013 و م.ک: Schroeder, 2016)؛ وجهی که قاعده‌گروی جهان‌شمول (universal principlism) دوره مدرن و تأکید بر استدلال‌ورزی‌های منطقی درباب ارزش را بارز می‌سازد. لویناس بر آن است که سه دسته ارزش‌های فوق، ارزش‌های عقل دوره مدرن هستند نه ارزش‌هایی که برآمده از وجود خاص انسانی (= سوژه اخلاقی در جهان آکنده از شوائب مادی) باشند. عاطفه و احساس از این رده‌شناسی حذف شده‌اند و در نتیجه انقطاعی جدی و تمام‌عیار از جهان زیسته هرروزینه پدید آمده است!

با این حال باید توجه کافی داشت که لویناس هیچ‌گاه در اندیشه خود مدعی ایجاد یا معرفی معیار و سنجه ارزش‌شناسانه‌ای مطلق و همیشگی هم‌چون معیار سه‌گانه «شفقت-مادی‌انگاری-معنا (compassion-materialism-meaning)» نیست زیرا این تلاش را در راستای تأیید آرمان احاله (و بل که استحاله) غیر به همان می‌یابد. پیش‌شرط هرگونه معیاروسنجه برای اخلاقی بودن در اندیشه لویناس چیزی جز مواجهه‌چهره-به-چهره با دیگری و پاسخ دادن به طلب و فرمان او نیست. بنابراین، لویناس در پی شرط امکان تحقق و التزام به سه‌گانه فوق‌الذکر است یعنی به دنبال وضعیت و شرایطی است که در آن شفقت، سودبری مادی از جهان و معنادگی - که در ذات خود فعالیت‌ی فلسفی است - مجال ظهور می‌یابند. در مقابل، بر طبق دیدگاه بیوتل و مارینی این سه معیار به‌نوعی سه «جهت‌یابی ارزشی (value orientation)» تلقی می‌گردند که به ترتیب بر دل‌واپسی و تکلیف درقبال زندگی نیک دیگری، منفعت یافتن در جهان مادی با وجود منابع محدود و فراهم آوردن معنا و هدف برای زندگی دلالت می‌کنند. میزان بهره‌مندی یا بروز این سه‌گانه در دو جنسیت شناخته شده مردانه و زنانه متفاوت است یعنی زنان بیش از مردان از خود شفقت نشان می‌دهند؛ مردان بیش از زنان دارای زیست مادی‌انگارانه هستند و در نهایت باز هم زنان بیش از مردان به دنبال معنای زندگی و غایت آن هستند (ر.ک: Beutel & Marini, 1995).

لویناس در سیاق‌بخشی به پدیدارشناسی اخلاقی خود از تمثیل مادری برای توصیف حساسیت بنیادین من در برابر دیگری استفاده می‌کند. به وساطت تصویرسازی عاطفی-احساسی از مادری است که می‌توان آسیب‌پذیری (vulnerability) را به‌منزله بنیان هرگونه حکمت اخلاقی دریافت. «مادری، حامل بودن تمام عیار است، حامل بودن مسئولیت، حساسیت (sensitivity) و رنج» (Lewelyn, 1995: 147). مادر، دیگری را درون خود حمل می‌کند «بدون این‌که با او یکی شود» (Peperzak, 1993: 223). بارداری وی، مراقبتی بدون تجاوز و نفوذ است. مادری یا قبول مسئولیت درقبال دیگری - در مقام مفهوم برآمده از جهت ارزش‌شناسانه «فرد-برای/به‌جای-دیگری» - دو مفهوم هم‌بسته‌اند که برای لویناس بر چند وجه غیرقابل انفکاکند: مادری، انفعال است یعنی پذیرفتن مسئولیت رفع حوائج دیگر اعضای خانواده.^{۱۰}

مادر ایده آل نه برای خود بل به خاطر اعضای خانواده رنج می‌کشد. مادری به معنای نهادزدایی (insubstantiation) از خود در قبال دیگر اعضای خانواده است بدین معنا که مادر پیشاپیش خود را واجد ذهنیت و روانی مستقل از دیگر اعضاء نمی‌پندارد و تمامی رفتارهای خانگی اش معطوف به رنج‌زدایی از دیگر اعضاء است. مادر ایده آل حتی مسئولیت خطا و گناه دیگر عضو (خصوصاً فرزندش) را به جان می‌خرد و در مقابل کج خلقی کودکش لبخند می‌زند. اضافه بر این، مادری وسواس (obsession) همسر و فرزند را داشتن است؛ وسواس مادر نسبت به فرزند تازه به دنیا آمده اش که جهان را به نوزاد و من - در مقام مادر - إحاله می‌برد لیکن این إحاله بری جهان به دوگانه من (مادر) - دیگری (فرزند) نوعی إحاله ارزش‌شناسانه اخلاقی است. إحاله جهان به مادر - فرزند به معنای آمادگی بی‌قید و شرط و مطلق مادر برای گذشت و جان - نثاری در راه فرزند است (ر.ک: Alford, 2003: 43-44). بر طبق این توصیف‌های اخلاقی که لویناس پیش می‌کشد، وضعیت مادری را می‌توان نمونه‌ای از بالاترین و کامل‌ترین جایگاه ارزش آدمی تلقی نمود؛ ارزشی که در ساختار دگر آئین خود راه را برای توصیف‌های موشکافانه از رابطه جنسیت و ارزش نیز وامی - گشاید.

سرانجام، مادری و زاینده‌گی آن برای لویناس اولویتی بنیادین در برقراری رابطه میان دین و فلسفه دارد که می‌توان آن را وجه مشترک هر دو در سرسپاری به مسئولیت اخلاقی و اهتمام به تجربه عاطفی برخاسته از وضعیت انضمامی جان‌نثاری دانست. از سوی دیگر، واکاوی پدیدارشناسانه تجربه وضعیت مادری را می‌توان به مثابه نقدی جدی بر پیکره مسئولیت‌گریز اندیشه فلسفی غرب به حساب آورد؛ تصمیم‌گیری جهان شمول به سان یک قیّم برای کل جهان ممکن نیست! لویناس بر ضرورت گریز از اندیشه قیّم‌مآبانه و التفات به بافت فرهنگ جهانی یعنی ساختار مسئولیت مشترک و جمعی تأکید می‌نماید.

ساختار اخلاقی مادری و زاینده‌گی

در دیدگاه لویناس، زنانگی مادر مبنایی بنیادین برای توصیف پدیدارشناسانه از دیگر بودگی یا غیریت دیگری بر اساس جنسیت است (ر.ک: لویناس ب، ۱۳۹۲: ۲۳). در سرتاسر آثار او تعابیر جنسیتی مفاد و معنای خود را در چارچوب توصیف جنسیت یافته از زیست آدمی حفظ می‌نمایند. برای نمونه، کلیشه‌های تجربه‌ای مانند «ضعف، لطافت، شکنندگی، پنهان کاری، هوس‌انگیزی، پیچیدگی، راز، بکر بودنی که میل به تجاوز و هتک حرمت را برمی‌انگیزد، زیبایی، شهوت‌رانی و شهوانیت» در زمره این تعابیر جنسیتی هستند (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۲۲). هر آن چه در حکم صفتی زنانه آشکار می‌گردد خود را در حجاب و مستوری و در نتیجه به نحو ضمنی متجلی می‌سازد. به زعم لویناس، «جنسیت به معنای تمایزی ویژه نیست. ... تفاوت میان جنسیت‌ها یک ساختار صوری است که واقعیت [زیست آدمی در جهان] را به معنایی دیگر تقسیم می‌کند» (لویناس ب، ۱۳۹۲: ۷۸-۷۹). تقسیم جنسیت‌ها به زنانگی و مردانگی افقی برای فهم انضمامی جهان فراهم می‌آورد زیرا آدمی خود را در خلال تجربه‌های زیست جنسیتی کشف می‌کند؛ جهانی که ساحت اخلاقی آن می‌تواند به خوبی از منظر غیریت زنانه و در پس حجاب آن مجال ظهور یابد. امر زنانه (the feminine) به هرگونه امکان پوشیدگی، حجاب یا مستوری واقعیت اشاره دارد که پیشاپیش قرار نیست این پوشیدگی ضرورتاً

مرتفع و کشف گردد. «نحوه اگزیزتانس زنانه در این است که خود را پنهان کند، این حقیقت [یعنی] خود را پنهان کردن دقیقاً حجاب است» (همان، ۸۰).^{۱۱} لویناس با اشاره به مستوری اگزیزتانس زنانه تلاش می‌کند از هرگونه حس تملک یا تصاحب قدرت‌مند نسبت به بدن زنانه اجتناب ورزد. به عقیده لویناس، امر زنانه همواره ساختی از بروز انضمامی دیگری است که خود را در کسوت چهره بارز می‌سازد و بدین‌نمط راه را برای عدم امکان فراگرفتی تمام‌وکمال وامی‌گشاید تا بدانجا که «امر زنانه، چهره‌ای است که در آن زحمت [و دردسر] همه‌جا را فراگرفته و پیشاپیش وضوح [و شفافیت تعلق به حیطة آگاهی] را برهم می‌زند» (Levinas, 1969: 262). تنها ساختی از بدن زنانه که پوشیده و در حجاب قرار نگرفته و همواره خود را متجلی می‌سازد چهره است. چهره به‌لحاظ اخلاقی واجد نوعی فشار ارزش‌شناسانه (axiological force) و پریشان‌کننده وجدان است. افزون بر این، مصدر تمامی فرامین اخلاقی نیز دانسته می‌شود یعنی از رهگذر چهره عریان دیگری است که من به وجود نقطه‌گاهی استعلایی در خارج از مرزهای درون‌بودگی خود می‌رسد: برون‌بودگی.

لویناس برای توصیف سوژگی‌کنیویته اخلاقی از تمثیل مادری سود می‌جوید و وجه‌شبه این دو عبارت‌اند از «تاب دیگری و پروای او را داشتن» که در مقام شرط امکان هرگونه اندیشه و کنش آدمی پدیدار می‌گردد (Horowitz & Horowitz, 2006: 97-98). از این دیدگاه، آدمی همواره در نسبتی خاص با غیر خود قرار دارد و وضعیت زیست‌هرروزینه درون جهان او را بر آن می‌دارد تا به بازشناسی خود در مقابل غیر مبادرت ورزد اما این بازشناسی نه بازشناسی در ساحت آگاهی تأملی بل که بازشناختن خود در مقام موجودی وابسته به غیر است همانند وابستگی آدمی به جهانی که نیازهای وی را برآورده می‌سازد. این نوع از سوژگی‌کنیویته یک بازرخداد (recurrence) من است که در آن من خودش را به محض مسئولیت یافتن از خود تهی می‌گرداند بدون هیچ‌گونه رهایی یا فرار از همان (ر.ک: Levinas, 1991: 108). مادری را باید در مقام امکان بروز و ظهور پدیده‌هایی هم‌چون «تولد اندیشه، آگاهی، عدالت و فلسفه» تلقی نمود (Ibid, 128). زاینده‌گی مادر را می‌توان به‌مثابه وضعیت‌یافتگی متافیزیکی من محسوب نمود: زاینده‌گی هم «مسئولیت برای/به‌جای دیگری» و هم «هستی تمام‌وکمال برای/به‌جای دیگری» است (Nelson, et al., 2005: 329).

از دیگر سو، سوژه انضمامی‌ای که لویناس برای پیش‌برد امکان‌سنجی اخلاق وامی‌کاود مبتنی بر حضور مادی در جهان یعنی بدن‌مندی (= از گوشت و خون‌بودگی) سوژه است (ر.ک: Levinas, 1991: 78). لویناس با پدیدارشناسی «لقمه خود را به دیگری دادن» تلاش می‌کند بر سخاوت و فداکاری من درقبال دیگری صحنه نهد (Alford, 2003: 121). ساختار دگرآئین من اخلاقی آن لحظه بر وی آشکار می‌گردد که لقمه آماده و لذت‌بخشش را به دیگری تقدیم کند در حالی که آن لقمه را از نانی گرفته که با مشقت بدنی‌اش برای به‌دست آوردن آن «عرق جبین» ریخته است (ر.ک: Levinas, 1991: 191). به دیگر سخن، سخاوت با فراروی از ساختار خود یعنی استعلاء به فراسوی هستی توجیه‌پذیر است نه آن هنگام که خود، «لنفسه» زیست می‌کند.^{۱۲} عواطف انضمامی و منفعلی هم‌چون رحم، دل‌سوزی و حس جان‌نثاری مادرانه در افق واقعیت محسوس تقارن‌ناپذیری عرضه می‌گردد: دیگری در دامن مادر پرورش می‌یابد و

مادر در قبال نگهداری و تغذیه وی چشم‌داشت جبران ندارد. با وجود احساسی و عاطفی مادر است که خانواده در مقام اولین ساحت اجتماعی (یا میان‌سوژگانی) قوام می‌یابد.^{۱۳} انفعال‌پذیری من اخلاقی از دیگری (≠ فعالیت محض من در احاله غیر به همان) به‌مثابه یک واقعیت انضمامی و شرط فضیلت‌مندی فرایش-نهاده می‌شود. لویناس با تأکید بر بدن‌مندی سوژه اخلاقی تلاش می‌کند که واقعیت من اخلاقی را در منفعَل بودن او از طلب دیگری به وساطت قوای بینایی و شنوایی نشان دهد تا بدین نط حاکمیت مطلق و بی‌چون و چرای کنش عقلانی را مورد چالش قرار داده باشد.

مادری، اخلاقی‌ترین نمودگار حساسیت آسیب‌پذیر در اندیشه لویناس است. آسیب‌پذیری حسی، مقدم بر هر نوع تقویم‌گری اگوی استعلایی هوسرل است یعنی چیزی فراتر از «عقلانیت و سنت» قلم‌داد می‌گردد (ر.ک: Bergo, 2017). لویناس خود می‌گوید: «تحلیل ما با رد و انکار قصدمندی [هوسرل] به‌منزله ریسمان راهنما به سوی ایدوس [ساختار صوری] روان ... پیرو حساسیت در دلالت‌های پیشاطبیعی آن به امر زاینده [مادری] خواهد بود، آن‌جا که در تقرّب [به آن‌چه خودش نیست]، دلالت [به‌مثابه صدق و صفا] پیش از متمایل شدن به اصرار در هستی در میانه طبیعت دلالت می‌کند» (Levinas, 1991: 68). زنانگی مادر را می‌توان مبنایی بنیادین برای زاینده‌گی وی به حساب آورد یعنی هرگونه امکان آفرینش و خلق در نوعی مادر بودن یا تجربه مادری داشتن تجلی می‌کند درست مانند این‌که «زنانگی زن-غیر، شرط فیزیولوژیک به دنیا آوردن کودکی با پدر-همان است» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۲۲). لویناس مکانیسم این کودک‌آوری را در «جمع میان همان و غیر در عشق شهوانی» توصیف می‌نماید (ر.ک: Levinas, 1969: 266). مادری که به‌نحو پدیدارشناسانه «حمل دیگری در خود» است^{۱۴} بر رابطه خاص عاطفی با فرزند تأکید دارد. مادری یعنی دیگری را بر خود ترجیح دادن و صرفاً به‌خاطر او زیستن (ر.ک: Levinas, 1996: 102). مادر همواره در انفعال از دیگر اعضای خانواده به‌سر می‌برد یعنی همواره پریشان‌خاطر آن‌ها و نگران رابطه‌های درون-خانگی است. مادر، نماد عاطفه دگرآئین است: عاطفه مادرانه وی، او را در برابر امر اخلاقی خانگی (= رسیدن به بالاترین سطح رابطه‌های عاطفی میان اعضای خانواده برای نیل به آرامش و نیک‌بختی) منقاد می‌سازد. حساسیت زاینده (maternal sensitivity) به بهبود رابطه‌های خانوادگی، مادر را بیش از دیگران شکننده و آسیب‌پذیر می‌کند (ر.ک: Levinas, 1991: 170).

در راستای تحلیل انفعال‌پذیری سوژه اخلاقی باید جانشینی را مورد کاوش و بررسی قرار داد. لویناس معتقد است مادری نوعی جانشینی است یعنی دیگری را بر خود ترجیح دادن و تنها به‌خاطر دیگری زندگی کردن. در روند جانشینی مادرانه است که دیگری من می‌شود. لویناس خود می‌گوید: «مادری، دقیقاً آبستن (gestation) دیگری بودن در همان است؛ آبستن بودن که خود روان (psyche) خواهد بود» (Levinas, 1996: 102). مسئولیت اخلاقی نیز در ساختار خود «آبستن دیگری بودن در همان» است که بر «آزادی‌گزینش» یا «بردگی» دلالت نمی‌کند بل که اشاره‌ای بنیادین به «یک‌پارچگی و بدل-ناپذیری من» است (Horowitz & Horowitz, 2006: 105). ساختار ذاتی مادری برابر است با ساختار ذاتی جانشینی یعنی «دیگری [یا غیر]-در-همان» (Levinas, 1991: 25) درست مانند زمانی که مادر جنینی را در خود حمل می‌کند و باردار است و هر لقمه‌ای که می‌خورد به نوزادش نیز منتقل

می‌گردد (ر.ک: Alford, 2003: 43). مادر در این دوران حامل چهره دیگری است بدین معنا که نوزادی دارد با یک چهره که از سرحدات پوست بدنی خودش خارج نیست. جانشینی که پیش از این ریشه در جنبه بدن‌مندان «حس-فرورونده-در-آگاهی- (قصدمند) -(intentional)-sensation-coming-into» داشت اکنون می‌تواند به‌منزله من اخلاقی‌ای که در حال تکوین است دریافت شود. بنابراین، تکوین در لحظه‌ای رخ می‌دهد که حواس من اخلاقی در قالب تأثرات گوناگون «برای/به‌جای-دیگری-بودن (being-for-the-other)» را افاده می‌کند (Levinas, 1991: 26).

مادری را باید «مانند یک بدن زاینده» و در نتیجه خلاق و مهربان به حساب آورد (Ibid, 67); تعبیری که لویناس برای حق مادری موسی (ع) بر بنی اسرائیل استفاده می‌کند بدین معنا که دین هم بر مادری صحنه نهاده و آن را نیک می‌دارد: یهودیت محور بودن توصیف‌های پدیدارشناسانه لویناس از مادری، مبنای مشترک و سازگار مسئولیت اخلاقی و نظریه ارزش را تشکیل می‌دهد.^{۱۵} بر این مبنای، بدن‌مندی مادرانه و زاینده درست معادل و هم‌ارز تقبل مسئولیت در قبال دیگری است چنان‌که دیگری (یا غریبه) نیز در ساحت فرزندبودگی مادر وارد می‌شود. مادر در این وضعیت خود را حتی برای قبول مسئولیت یک غریبه نیز منتصب یا برگزیده می‌یابد؛ غریبه‌ای که «نه آبتن او بوده و نه او را به دنیا آورده است» (Guenther, 2006).

توصیف دینی از مادری و زاینده‌گی

لویناس در اندیشه پدیدارشناسانه خود متأثر از خوانش اخلاقی آئین یهودیت (و گاهی اوقات مسیحیت) است تا آن‌جا که وی را «پیامبر یهودی مسئولیت اخلاقی در قبال دیگری» خوانده‌اند (ر.ک: Manning, 1993: 10-11). مضامین و تمثیل‌هایی مانند مادری، مسئولیت اخلاقی، نامتناهی و استعلاء را از آئین یهودیت وام می‌گیرد (ر.ک: دیویس، ۱۳۸۶: ۱۸۸-۱۸۷) و اعلام می‌کند که دین و فلسفه را می‌توان دو روی یک سکه واحد که معنویت یا «نزدیکی به [ساحت] استعلاء (approach to transcendence)» هستند به حساب آورد (ر.ک: Levinas (b), 1994: 174). خدا در مقام جوهره راستین هرگونه اندیشه دینی برای لویناس واجد نوعی دیگربودگی از جنس «دیگری‌ای دیگر» است (دیویس، ۱۳۸۶: ص ۱۹۶). رابطه با خدا ساختار خودمحور سوژه را درهم‌شکسته و زمینه را برای مواجهه با دیگری در جهان مادی فراهم می‌آورد؛ مواجهه با دیگری شرط اخلاقی بودن سوژه یا مادر بودن آن است (ر.ک: Levinas, 1990: 19). خدایی که لویناس توصیف می‌کند خدایی است که با «فعل خلاق مبدأ الهی نوعی فعل تحدید خویش» را پدید می‌آورد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱: ۹۱۱). خدا در مقام نامتناهی از تقدیر و تحکم تمامی امور در جهان پس می‌نشیند تا برای امر آدمی (the human) مجال کنش و استعلاء فراهم آید. این فعل خلاق را می‌توان الگویی اخلاقی برای سوژه تلقی نمود که باید از فضای خودمحورانه هستی‌اش واپس‌نشیند تا طلب و ندای دیگری را بشنود و با شنیدن طلب او نسبت به نیازهای او مسئول خواهد شد.^{۱۶}

زن در زبان عبری معادل *ishah* است که از کلمه *ish* (به معنای مرد) اشتقاق یافته است: به زعم لویناس، این اشتقاق صرفاً از نوع «رشد زیست‌شناسانه» نیست بدین معنا که زن از بدن و فیزیولوژی خاص مردانه پا به هستی نهاده باشد! حوا نیز هم‌چون آدم (ع) مستقیماً مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرد و طرف

گفت‌وگویی او می‌شود یعنی حوا از طریق همین مورد خطاب واقع شدن واجد کرامت می‌گردد نه صرفاً به این دلیل که -چنان که در یهودیت مشهور است- وی از دنده آدم (ع) آفریده شده باشد (ر.ک: فصل دوم از سفر پیدایش). زن برای لویناس در افق فهم یهودیت عبارت است از «مواجهه و خوشامدگویی چهره-به-چهره با طرف مردانه حتی در سطح اگزستانس زیست‌شناسانه‌اش» و همین مبنای اخلاقی برای هرگونه رابطه در جهان زیست‌هرروزینه می‌گردد (Levinas, 1990: 34). امر زنانه در افق مادری بر ساحت تجربه آدمی آشکار می‌گردد بدین نحو که اولین موجود در حیطه دسترس جنین و نوزاد، مادر است بنابراین امر زنانه بر هرگونه رابطه دیگر میان سوژگانی پیشی می‌جوید. مادری زن در اندیشه دینی لویناس واجد جایگاهی بنیادین در تبیین اخلاقی بودن زیست من در جهان مادی است^{۱۷}: برای نمونه، سفارش تورات برای احترام به والدین در فرمان پنجم از ده فرمان را می‌توان اشارتی دقیق به به‌رسمیت‌شناخته شدن دیگری تلقی کرد. «به پدر و مادرت [نیکی نموده و] افتخار نما تا در سرزمینی که خداوند به تو داده بتوانی برای مدت طولانی زندگی کنی»^{۱۸}.

مادری آن هنگام که به‌منزله «جانشینی اخلاقی» تلقی گردد آشکارکننده یک طلب یا فرمان اخلاقی خواهد بود: من با بدنش خطاب می‌شود تا به‌نحو چهره-به-چهره با دیگری مواجه گردد (Guenther, 2006) و در این مواجهه پاسخ‌گویی طلب و حتی مسئولیت دیگری نیز می‌گردد. در این معنا، مادر همواره در معرض اتهام قرار خواهد گرفت زیرا فرزند -در مقام دیگری- خارج از حیطه اخلاقی سرزنش و مجازات نهایی قرار خواهد گرفت حتی اگر مورد تنبیه قرار گیرد! مواجهه چهره-به-چهره، من را از درون‌بودگی‌اش بیرون می‌کشد و بدین نحو هویت یا این‌همانی او را با شرایط طبیعی زیست مادی‌اش برهم می‌زند بدین معنا که من دیگر بدنی مادی و محض نیست آن چنان که مکتب فیزیکالیسم می‌پندارد بل بدنی است که خود را به‌نحو مادی در اختیار دیگری می‌گذارد. این در اختیار غیر نهادن (بدن) خود به‌نحوی اشاره به مسئولیت جهانی نهاد دین می‌کند یعنی سیر کردن گرسنه، سیراب نمودن تشنه، لباس پوشاندن بر درمانده و پناه دادن به بی‌پناه و آواره. لویناس در مصاحبه خود با فرانسیس پُوریه (François Poirié) بر این مسئولیت چهارگانه تأکید می‌کند: «پُوریه: چگونه مسئولیت درقبال دیگری به‌نحو انضمامی ترجمه می‌شود؟ لویناس: دیگری برای من در همه ناتوانی‌های مادی‌اش دغدغه است. سرانجام این دغدغه، دلواپسی برای سیر کردن او و لباس پوشاندن بر قامت اوست. این دقیقاً آن چیزی است که کتاب مقدس تأکید می‌کند. 'گرسنگان را غذا دهید، برهنگان را بپوشانید، تشنگان را سیراب کنید و بی‌نویان را پناه دهید.' ساحت مادی آدمی، حیات مادی دیگری دغدغه من است و رابطه با دیگری معنای والای قداست (holiness) مرا تعهد می‌کند. انجیل متی (۲۵) را به یاد بیاورید که عیسی مسیح گفت 'شما مرا شکار کرده‌اید، شما در پی من گشته‌اید.' مومنان از او پرسیدند 'چه زمان تو را به دام انداخته‌ایم؟ چه زمان در پی تو رهسپار گشته‌ایم؟' عیسی پاسخ داد 'آن هنگام که از طعام فقرا اعراض نمودید، آن هنگام که فقرا را گرفتار نموده و نسبت به آنها بی‌تفاوت بودید!' تو گویی در رابطه با دیگری، من مسئولیتی را برعهده داشته‌ام که از خوردن و نوشیدن آغاز شده است. و انگار آن دیگری که اسیرش نموده‌ام، یک خدای به دام افتاده است. شاید این قداست فقط تقدسی از جنس یک مسئله اجتماعی باشد. تمام آن مسائلی که در نسبت با خوردن

و نوشیدن مطرح شده‌اند، مادام که به دیگری مربوط هستند، مقدس شمرده می‌شوند» (Robbins, 2001: 52). بر این اساس، دین در افق خوانش اخلاقی لویناس تنها از رهگذر اهتمام به رفع حوائج مادی دیگری است که امکان قداست و استعلاء را فراهم می‌آورد. یاری رساندن به دیگری در اوج بدبختی مادی‌اش است که شالوده روحانی-معنوی اگزیستانس من را پی می‌ریزد؛ در نهایت، بنیادی‌ترین مسئولیت دینی من معطوف به وجه دیداری اگزیستانس دیگری یعنی بدن و نیازهای وابسته به آن است. به گمان لویناس، نیازهای مادی دیگری بر نیازهای معنوی او اولییتی ویژه دارند چه اگر نیازهای مادی برطرف نگردند امکان زیست او در جهان وجود نخواهد داشت.^{۱۹}

برای لویناس، رحمت (و شفقت) خداوند که به زبان عبری *rachamim* گفته می‌شود نیز در افق زاینده‌گی مادر معنا پیدا می‌کند یعنی آن‌جا که «لرزه رحم [مادر]-به‌منزله مکانی که دیگری در آستنی همان است-، به‌نحوی مادری درون خدا است» (Levinas (a), 1994: 142). خداوند جهان را از روی صفت رحمت خود به‌سان یک مادر آفرید و وجود رحمت و شفقت در میان آدمیان را با تجربه مادری کردن برای دیگری ضمانت کرده است. ضربه جنین به دیواره رحم مادر که توأم با درد است، آگاهی مادر به این‌که خودش در جهان تنه‌است را زخمی (یا ترماتیک) می‌گرداند. ترومای مادر است که مادر را بر آن می‌دارد که به‌لحاظ اگزیستانسیال اعلام دارد: «من این جایم (Me voice/Here I am)؛ من مسئولیت همه کس و همه چیز را تقبل می‌کنم» (Levinas, 1991: 114). مادر در اولین قدم نیازهای اولیه و فوری نوزاد را برآورده می‌سازد یعنی مسئولیت چهارگانه فوق‌الذکر را برعهده دارد. مادر واسطه میان پدر - به‌مثابه برآورنده مواد خام نیازها- و فرزند -به‌منزله مصرف‌کننده شکل فرآوری‌شده همان مواد خام می‌باشد یعنی مواد خام را برای مصرف و استفاده فرزند تغییر داده و آن‌ها را برای جذب تغذیه فرزند آماده می‌نماید. این نقش سنتی و دیرینه مادر را می‌توان به‌لحاظ اخلاقی تلاش میان‌سوژگانی من برای رفع نیازهای مادی و هرروزینه دیگری برای ساختن جهانی قابل زیستن برای هر دو لحاظ نمود.

امر مادرانه در افق جمله معروف تلمودی (بر طبق تفسیر خاخامی) یعنی «خانه، زن است» معنا پیدا می‌کند. مادر جدای از این‌که زن است و قاعدتاً «زیبایی و لطافت» را جلوه می‌بخشد به‌منزله «خانه نبوغ، حیات عمومی مرد را ممکن می‌سازد» یعنی مادر در خانه، خانه‌ای دیگر است که شرط امکان زیست جمعی مرد را برآورده می‌سازد. لویناس این وضعیت بنیادین را «پارادایم اخلاقی» جهان یهودی معرفی می‌کند تا بدین گونه اخلاق را مبنایی برای هستی‌شناسی قرار دهد: «برای مرد نیکو نیست که تنها باشد؛ شعاری یهودی که بر مبنای آن مرد باید در رابطه با زن معنای زیستن را پیدا کند (ر.ک: Levinas, 1990: 31-32). اشاره لویناس به این شعار یهودی که ظاهراً نوعی اشاره کارکردگرایانه سنتی به زن در مقام ستون خانه است و زن را برای زدودن گرد بدنامی و سردرگمی مرد می‌نگرد معنا پیدا می‌کند. درین معناست که «... محرمیت (intimacy) ... با [حضور] زن واگشوده می‌شود» (Ibid, 37) و مرد خود را در فضایی محرم‌آمیخته و صمیمی حس می‌کند. در این تفسیر، لویناس کارکرد سنتی زن را می‌پذیرد و از آن توصیفی پدیدارشناسانه ارائه می‌کند: زن واجد ارزشی رابطه‌ای است که از طریق عواطف و تأثرات اوست که امکان

هم‌پیوندی و جامعه‌پذیری رخ می‌دهد. زن، جهان را برای مرد سرشار از حس زیبایی لطافت می‌کند و به‌نوعی نقش تحمل‌پذیر کردن زیست هرروزینه را فرا روی مرد قرار می‌دهد.

اشارات لویناس به داستان‌های الیاس (ع) در سیفر پیدایش تورات مبتنی بر عبارت «زنی که به آدم [ع] باری می‌رساند» است: بدین ترتیب و به زعم لویناس، الیاس (ع) تلاش می‌کند با اشاره به کارکرد زن در زندگی مرد نقش او را مشخص نماید^{۲۱}: «مرد ذرت [و غله] به خانه می‌آورد - [اما] آیا خود او آن را آسیاب می‌کند؟ او [نخ یا پارچه] کتان می‌آورد - [اما] آیا می‌تواند خودش را در آن ببوشاند؟ زن، نور چشمان مرد است. زن، مرد را روی پاهای خود [استوار] نگه می‌دارد» (Levinas, 1990: 32). تفسیر لویناس از این متن معطوف به بعد «ارزش مطلق» زن و تقدم امر زنانه بر هستی‌شناسی است؛ در اندیشه وی زن صرفاً بدین دلیل که برای مرد ذرت آسیاب نموده یا لباس ببافد به وجود نیامده است زیرا استخدام یا استثمار یک کنیز برای چنین هدفی به‌تنهایی مفید خواهد بود (Ibid)! از این رو، زن در مقام یک تمثیل یهودی واجد ارزش و جایگاه انسانی می‌گردد زیرا الگوی زیست اخلاقی آدمی است: مرد با نهایت تلاشش طبیعت را در قالب ابژه رفع نیازهای فوری مادی یعنی خوراک، پوشاک و مسکن مسخر خود می‌گرداند ولی این زن است که طبیعت را فرآوری کرده و حاصل تلاش همان (= مرد) را به غیر (= مایحتاج زندگی مانند غذا) تبدیل می‌نماید. زن به خانه مرد نورانیت اعطاء می‌نماید یعنی مرد را از نیاز شدید به برآورده ساختن کور نیازهای مادی‌اش باز می‌دارد و مبنای میل متافیزیکی او به استعلاء می‌شود. زن با مدد جستن از غلبه عاطفی-احساسی‌اش - که درین معنا عاطفه و احساس امکان تحقق نوع خاصی از حکمت را فراهم می‌آورد- مرد را از گرایش طبیعی‌اش به محاسبه‌گری عقلانی رها می‌کند و او را برای از خودگذشتگی بیشتر آماده می‌گرداند.

نورچشم بودن زن برای مرد، آسایش بخشیدن به وی و غلبه بر مادیت محض زیست مردانه که همه چیز را از دریچه امر کلی تمامیت‌خواه می‌بیند را می‌توان به نوعی کارکرد اخلاقی زن در زیست مردانه دانست: اگرچه در اندیشه پدیدارشناسانه لویناس، استعاره نور برای ارجاع و ایضاح عمل کرد آگاهی تأملی خصوصاً نزد هوسرل به کار رفته است (ر.ک: لویناس الف، ۱۳۹۲: ۷۶-۶۸) لیکن در این‌جا احتمالاً مراد وی شرط امکان نور، نوربینی و نورانیت آگاهی - در مقام امر مردانه- است. زن، شرط امکان مواجهه لطیف و عاری از سلطه‌جویی با جهان است؛ زن به‌لحاظ اخلاقی واجد زیستی بدون «برتری‌جویی و سلطه‌خواهی» است یعنی از رهگذر جابه‌جایی سلسله‌مراتب ارزش‌های عقلانی مردانه، امکان هم‌زیستی و هم‌بودی همه-چیز را در کنار هم بدون احاله‌بری فراهم آورده است. زن برای مرد علیرغم «حضور خداوند» - که جهان مادی را آکنده از شرایط معنوی و استعلایی می‌نماید- جهان را از تنهایی و انزوا می‌پالاید. زن، مرد را از تنهایی جهان‌خوارانه‌اش وامی‌رہاند. «برای برکندن قطعی ریشه اندیشه [انتزاعی و جهان‌شمول که همواره مورد نقد لویناس است]، ... برای بازگشت به صلح و سهولت بودن [و قرار] در خانه، باید جریان غریبی از ملایمت در هندسه مکان نامتناهی و سرد (geometry of infinite and cold space) [جهان مادی] راه یابد. نام این جریان، زن است» (Levinas, 1990: 33). در دیدگاه دینی لویناس، «مرد بدون

زن، تصویر [یا نگاره] خداوند را در جهان نابود می‌کند» (Ibid, 34). زیست مردانه که سرشار از پیش-یابی‌های عقلانی و جهان‌شمول است، جهان را به مجموعه سرد و بی‌لطفی از امکان‌های ارضای نیاز بدل می‌نماید یعنی جهان را به چیزی که نیست و بدون پیچیدگی‌های معماگونه‌اش احاله می‌برد. در مقابل، برای زن جهان با تمامی پیچیدگی‌هایش ساحتی برای تجربه کردن و به‌سر بردن عواطف و احساسات گوناگون است.

جایگاه ارزشی مادر در یهودیت برای لویناس برخاسته در این حقیقت است که «امر زنانه [و مادرانه]، بروز و نمود اصیل انواع کمالات است [یعنی] بروز خودِ ملایمت، خاستگاه هرگونه ملایمت بر روی زمین» (Ibid, 33). مادر در قبال/برای دیگری تضمین‌کننده نیل به تمامی کمالات خواهد بود: کمال اخلاقی - که امری پویا، سیال و در قالب فرایندهای مختلف زیست هرروزینه محقق می‌گردد هم‌چون امر زنانه که بروز و نمود پویایی و سیالیت هرگونه زیبایی و لطافت در جهان است - برای مرد تحقق یکپارچگی کامل میان عقل و عواطف است.^{۲۲} البته لویناس به هیچ وجه قصد ندارد تا عقل محاسبه‌گر که امری ایستا است و جهان را در قواعد محض و منطقی خود فروریخته و برون‌دانش قواعد خشک و سرد جهان‌شمول است را از دایره زیست آدمی بیرون‌گذارد بل که تلاش می‌کند نوعی حکمت منحصر‌بفرد را برای زیست عاطفی - احساسی قائل گردد که اخلاقی بودن را میسور سازد. «مرد بدون زن چیزی درمورد خیر، یاری، خوشی، برکت یا بخشش نمی‌داند» (Levinas, 1990: 33-34). بر این مبنای زن خود ملاکی پیشانظری/فلسفی برای مرد در درک بهتر خیر و زیبایی است یعنی در ساحت زیست هرروزینه زن جایگاه امیدبخش مرد به آینده می‌گردد و نوعی الهام و کارمایه برای تحمل سختی‌های جهان است.

ملاحظات پایانی

غرض لویناس از توصیف زیست مادرانه در نهایت این است که امکانی دیگر برای زیستن اخلاق‌مدارانه را پیش روی آدمی قرار دهد؛ امکانی برای جا باز کردن برای دیگری. زیست مادرانه سرشار از عواطف و حساسیت‌ها نسبت به نیازها و طلب دیگری است یعنی تجربه مادرانه از وضعیت‌های خاصی هم‌چون بارداری و زایمان - که در نوع خود با هم به امکان زاینده‌گی اشاره دارند - را می‌توان به‌مثابه انکشافی بدیع در افق مواجهه با دیگری دانست. مادری کردن، تلاشی است که ریشه خود را از بدن زنانه [یعنی داشتن رَجیمی برای ظهور و آشکارگی چهره دیگری] = (وجه زیست-فیزیولوژیک مادری) [اخذ نموده و تنه خود را از اگزیزتانس زنانه [یعنی زیستنی سرشار از عاطفه و احساس] = (وجه تجربی-سوپرکتیو مادری)] فراهم آورده و شاخه‌هایش را در آسمان گشودگی-برای-دیگری [یعنی فراهم کردن امکان آشکارگی دیگری آن چنان که احاله‌ناپذیر باشد] = (وجه اخلاقی مادری) گسترانده است.

با این حال، توصیف لویناس از وضعیت و تجربه مادری و زاینده‌گی واجد پیش‌فرض‌ها، خلأها و ابهاماتی است که در اندیشه وی به‌خوبی پدیدارشناسی نشده‌اند! برای نمونه، دقیقاً مشخص نیست که چرا پدیدارشناسی اخلاقی و دیگرمحور او - ضرورتاً و نه احتمالاً - به تعبیر و مراد سنتی از کارکرد زن یعنی خانه‌داری و آرامش/نوربخشی به مرد منجر می‌گردد. آیا امکان این وجود ندارد که زن در خلال تعلیق (یا

اپوخه) تمامی پیش‌فرضها به کسی/چیزی خارج از دلالت‌ها و التزام‌های سنتی‌اش بدل گردد؟! آیا صرف استناد به آیات تورات و تلمود برای پذیرفتن چنین پیش‌فرضی کافی است؟ به نظر می‌رسد موشکافی‌های دقیق لویناس در این‌جا به کار گرفته نشده باشند زیرا مثلاً هنگامی که من یا سوژه را در ساحت حساسیت و لذت کاوش می‌کند از اغلب پیش‌فرض‌های فرهنگی رایج در فلسفه غرب فاصله می‌گیرد و من را در میانه جهان‌خواری، مصرف‌گری و گشودگی-برای/به‌جای-دیگری در سطح حس در نظر گرفته و توصیف می‌کند. پیچیدگی عمده دیگر در توصیف لویناس از تجربه عاطفی در وضعیت مادری و زاینده‌گی این است که قادر نیست بر دوگانگی جنسیتی زن/مرد و لوازم آن فائق آید. باید توجه داشت که وی پیشاپیش توانسته بود به‌سان دیگر پدیدارشناسان هم‌چون هوسرل و مرلوپونتی بر دوآلیسم سنتی ذهن/بدن غلبه نموده و بر بدن‌مندی اخلاقی (ethical embodiment) خویش در حکم وضع یکپارچه و واحد شخصیت آدمی صحه نهد. اما هنگامی که نوبت به توصیف دوگانگی سنتی جنسیت و لوازم آن می‌رسد با استناد به آیین یهودیت از خاستگاه این دوگانگی تبیینی ارائه نکرده و تنها تلاش می‌کند رنگ‌وبویی اخلاقی‌تر بدان بزند. اگرچه توصیف پدیدارشناسانه لویناس از وضعیت توصیفی-تجربی زیست‌زنانه قدم در مسیر بهبود و پیش‌روی می‌نهد لیکن در نهایت پیش‌برد خاصی برای آن به ارمغان نیاورده است؛ با این وصف، پس از خواندن آثار لویناس شاید بتوان متوجه شد که زن و امر زنانه در همان وضعیتی که پیشاپیش بوده باقی خواهد ماند و همواره باید از نو خود را در چارچوب کارکردهای سنتی‌اش بازتعریف نماید.

پی‌نوشت‌ها

- از نقطه‌نظری دیگر نیز می‌توان این مدعا را مورد مناقشه و چالش قرار داد: مغالطه استنتاج باید از هست، مغالطه هست-باید (Is-Ought Fallacy) یا مغالطه طبیعی‌انگارانه (Naturalistic Fallacy). بر طبق این مغالطه، نباید اصطلاحات و تعابیر ارزشی هم‌چون «خوب» یا «باید» را به‌مثابه و انگاره نامی عام تلقی نمود که اشاره به خصیصه یا خصایص طبیعی (natural property) می‌کند. در این‌جا نیز از هستی و رخداد واقعی تجربه مادری نمی‌توان استنتاج باید یا ضرورتی اخلاقی-اجتماعی برای تأسیس نهاد اجتماعی شده مادری یاری گرفت. به دیگر بیان، از واقعیت زیست‌شناختی (= بدن زنانه) نمی‌توان هنجار یا بایده فرهنگی-اجتماعی (مادری) را استنتاج نمود.
- برای مثال، گابریل مارسل در کتاب *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope* (2010) به پدیدارشناسی (اگزیستانسیالیستی) خانواده و نقش‌های آن نیز می‌پردازد.
- اندیشه گلیگن متکی است بر تفاوت میان زنان و مردان در رشد اخلاقی که خود ناشی از جریان اجتماعی شدن (socialisation) است. وی به دنبال کشف تأثیر تفاوت‌های جنسیتی بر رویه‌ها و فرایندهای تصمیم‌سازی متفاوت در زنان و مردان مبتنی بر دو ارزش هم‌سانی (equity) و برابری (equality) است یعنی هدف عمده وی از بررسی این رویه‌ها و فرایندها رسیدن به آرمان هم‌سانی و برابری جنسیتی است (رک: Grow, et al., 1991).
- برای بررسی بیش‌تر تفاوت روش‌شناسانه میان دو سنت فوق‌الذکر رک: Prado, 2003.
- مراد از برون‌بودگی نه به معنای ساحت تحقق خارج از ذهن و آگاهی که مبتنی بر تمایز میان هستی ذهنی و هستی عینی یا خارجی و در نهایت مفهومی هستی‌شناسانه است بل که به معنای فراسوی هستی و

- هستی‌شناسی (هایدگری) است یعنی آن‌جا که شرط امکان اخلاقی بودن خود را در قالب چهره دیگری متجلی می‌سازد؛ تجلی چهره ذیل هیچ‌کدام از مقولات هستی‌شناسانه نمی‌گنجد و همواره از آن‌ها استعلاء و پیشی می‌جوید.
۶. در زبان انگلیسی *for* و فرانسوی *pour* حرف اضافه به دو معنا به کار می‌رود: الف. برای یا به خاطر ... و ب. به جای ... که مفاد جانشینی (*substitution*) من به جای دیگری را با خود دارد.
۷. ارزش‌هایی که متعلق آن‌ها به خودی خود و بدون هیچ‌گونه رابطه و نسبت با غایت یا صلاح عملی-نظری دیگری، حاوی ارزش شناخته می‌شود مانند ارزش‌های وابسته به خدا و آدمیت (*humanity*).
۸. ارزش‌هایی که متعلق آن‌ها به دلیل رابطه و نسبتشان با تحقق یا رعایت غایت یا صلاح عملی-نظری دیگری، حاوی ارزش محسوب می‌گردد مانند ارزش‌های وابسته به منابع طبیعی هم‌چون آب و غذا.
۹. ارزش‌هایی که متعلق آن‌ها به دلیل ماهیت مفهومی یا ذهنی‌ای که دارند، حاوی ارزش پنداشته می‌شوند هم‌چون مفاهیم علمی، باورهای دینی و قوانین حقوقی.
۱۰. از میان فضایل عمده اخلاقی در خانواده می‌توان مسئولیت‌پذیری و فداکاری را نام برد.
۱۱. بنابراین، حجاب و پوشش ظاهری زن را می‌توان پس از حجاب اولیه و بنیادین که «نحوه اگزستانس» اوست نوعی حجاب و پوششی ثانوی و مضاعف تلقی نمود.
۱۲. لویناس بر آن است که ایثار و جان‌نثاری برای دیگری با خودمحوری مطلق من در ضدیت است: تنها و در شرایطی می‌توان از این فضایل سخن به میان آورد که خودمحوری مطلق، حاکم بر رابطه‌ها نباشد که اگر حاکم باشد وقوع، صدور و تفسیر این قبیل کنش‌های فضیلت‌مندانه دگرآئین، نوعی خودفربیی (*self-deceit*) تلقی خواهد شد (ر.ک: Critchley & Bernasconi, 2002: 235).
۱۳. ژاک لکان (*Jacques Lacan*) از منظری روان‌کاوانه خانواده را اولین واحد یا گروه اجتماعی معرفی می‌کند که کودک در روند رشد شناختی‌اش (*cognitive development*) با مقوله دیگربودگی مواجه می‌شود. در خانواده، مادر اولین دیگری برای کودک است (ر.ک: Homer, Žižek, 2007: 7-11, 2005: 70-79).
۱۴. پسوخه یا روان درون بدن من نیز نوعی حمل دیگری در خود است: «در این‌جا [یعنی در توصیف آسیب-پذیری] روان همان بدن زاینده (*maternal body*) است» (Levinas, 1991: 67).
۱۵. بر همین مبنا، لویناس آموزه برگزیدگی قوم (یا نژاد) یهودی را به‌نحوی اخلاقی تعبیر می‌کند. در نگاه وی، برگزیدگی با برتریت متفاوت است و قوم یهود صرفاً برگزیده است نه برتر از بقیه اقوام! قوم یهود از ناحیه خدا برگزیده شد «تا مسئولیت و وظیفه آدمی نسبت به دیگری را به اهل جهان» یادآور شود. در بیخ‌وبن برگزیدگی این قوم جای هیچ‌گونه «فخرفروشی» و امتیازطلبی وجود ندارد بل سراسر رنج و مشقت ادای مسئولیت درقبال دیگری است (ر.ک: علیا، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۵).
۱۶. لویناس برای ارائه خوانش اخلاقی خود از رابطه آدمی با امر الوهی در عرصه زیست هرروزینه به ضرب‌المثلی یهودی اشاره می‌کند که بر مبنای آن «نیازهای مادی دیگری، حوائج معنوی من است» یا «نیازهای مادی دیگری، مسئولیت معنوی من است» (Cohen, 1986: 24). نکته جالب توجه این است که مسئولیت در زبان عبری یعنی *ahariont* در اشتقاق با دیگری یعنی *aber* نزدیک است.
۱۷. لویناس چندی از داستان‌های مشهور و رسمی یهودیت درباب مادر و خواهر موسی (ع) را تعیین‌کننده مشی و سیر «تاریخ یهودیت» تلقی می‌کند (ر.ک: Ibid, 31). امر زنانه در آیین یهودیت تعیین‌کننده وضع و

- قرار اخلاقی بشر است و از رهگذر کنش‌های مسئولانه مادر و خواهر موسی (ع) است که تاریخ اخلاقی یهودیت شکل می‌گیرد.
۱۸. در تورات سفارش‌های دیگری نیز در حق والدین شده است همچون «اگر کسی پدر یا مادرش را نفرین نماید باید کشته شود» (سفر لاویان، باب ۲۰، آیه ۹) و «کسی خردمند است که موجب شادی پدرش گردد درحالی‌که احق کسی است که مادرش را حقیر پندارد» (امثال سلیمان، باب ۱۵، آیه ۲۰).
۱۹. قداست یا تقدس در این معناست که برای لویناس «ارزش‌نهایی ... [یا] بی‌چون‌وچرا» ملاحظه می‌شود (Levinas, 1998: 203) یعنی درست همان دست‌گیری و مددسانی به بیچارگان و درماندگان.
۲۰. اشاره به ماجرای که در سفر پیدایش آمده است: آن‌گاه که خداوند ابراهیم را فراخواند تا او را در معرض آزمون الهی قرار دهد. ابراهیم در پاسخ فراخوان خداوند می‌گوید: حیننی (*hineni*). این عبارت در زبان عبری به معنای «من این جا هستم» است. لویناس از این عبارت برای «اعلام حضور بی‌قید و شرط خود در دسترس خداوند» سود می‌جوید. او معتقد است من وظیفه دارد به همه کس و همه چیز «حیننی» بگویم و خود را برای تسکین آلام و رفع حوائج دیگری در دسترس او قرار دهم (ر.ک: Critchley & Bernasconi, 2002: 38-39).
۲۱. احتمالاً نقدی که به لویناس وارد می‌شود این است که از زیست زنانه و ژرفای عاطفی تجربه آن بحث نکرده است بل که آن را صرفاً به منزله طرف مقابل و مبنایی برای زیست مردانه قرار داده است! از این منظر، لویناس تا جایی که درباب «پیامدهای وضعیت پسامدرن» سخن می‌راند و تلاش می‌کند «فارغ از [هرگونه] تعمیم‌پذیری» به مشغله فلسفی خود برسد (Bauman, 1993: 51) بر دوگانه (*dichotomy*) زیست زنانه/مردانه فائق نیامده است. در همین زمینه مشترک است که نقدهایی دیگر بر پیکره اندیشه لویناس وارد آمده است: کسانی هم چون دوبوار، دریدا و ایریگاری بر ارائه امر زنانه در اندیشه لویناس تاخته‌اند. برای نمونه، ایریگاری بر آن است که زن صرفاً نمود و بروز امر زنانه در مسیری منفی و سلبی است. زن «میل را زنده نگه می‌دارد و آتش لذت را بازمی‌افروزد». در نهایت، لویناس از توصیف بیشتر زن در مقام دیگری سرباز زده و تلاش می‌کند «تا به مسئولیت‌هایش در جهان مردان-در-میان-خودشان بازگردد» (دیویس، ۱۳۸۶: ۲۷۲-۲۷۱). با این حال و به زعم نگارنده مقاله لویناس، لویناس زن را نه صرفاً در مقام غیر یا دیگری بل به‌سان من نیز در نظر می‌گیرد و از دو طرف توصیف پدیدارشناسانه خود را پیش می‌نهد: وضعیت اول را هنگامی می‌کاود که امر زنانه درمقابل امر مردانه قرار می‌گیرد درحالی‌که دومی را زمانی می‌کاود که زن در مقام مادر درقابل کودک مسئول است.
۲۲. ایریگاری در تأیید تفاوت بنیادین زن با مرد و هم‌راستا با لویناس می‌گوید: «زن در خودش همواره دیگری است. بی‌شک از همین رو است که او را همواره درک‌ناپذیر، بی‌قرار و دمدمی می‌نامند. به یادآوری تکلمش هم نیازی نیست، تکلمی که زن در آن به همه چیز می‌پردازد؛ بی آن که مرد بتواند در آن انسجام هیچ معنایی را بیابد. باید به گونه دیگری به او گوش داد، هم‌چون معنای دیگری که همواره بافته شدن، در حال در آغوش گرفتن کلمه‌ها، اما هم چنان در حال رها کردن آن‌هاست تا در آن‌ها منجمد و اسیر نشود» (ایریگاری، ۱۳۸۱).

References

- Alford, C. Fred, (2003) *Levinas, the Frankfurt School and Psychoanalysis*, Middletown: Wesleyan University Press.
- Bahrami Borouman, Marzie, (2016) *digari dar andarouni; vakavie fazaye jensiati*, Tehran: Tisa. [in Persian]
- Bauman, Zygmunt, (1993) *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.
- Beutel, Ann M. & Marini, Margaret M., (1995) "Gender and Values" in *American Sociological Review*, 60 (3): 436-448.
- Bergo, Bettina, (fall 2017 Edition) "Emmanuel Levinas" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed: Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/levinas/>>.
- Cohen, Richard A., (1986) *Face to Face with Levinas*, New York: State University of New York Press.
- Critchley, Simon & Bernasconi, Robert, (2002) *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, Colin, (2007) *daramadi bar andisbeye Levinas*, Trans: Masoud Olia, Tehran: Iranian Institute of Philosophy (IRIP). [in Persian]
- Edwards, Rem B., (2013) "Toward an Axiological Virtue Ethics" in *Ethical Research*, 3 (3): 21-48.
- Guenther, Lisa, (2006) "'Like a Maternal Body': Emmanuel Levinas and the Motherhood of Moses" in *Hypatia*, 21 (1): 119-136.
- Grow, Stephen M., et al., (1991) "Gender and Values: What Is the Impact on Decision Making?" in *Sex Roles*, 25 (3/4): 255-268.
- Homer, Sean, (2005) *Jacques Lacan*, Oxford: Routledge.
- Horowitz, Asher & Horowitz, Gad, (2006) *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto: University of Toronto Press.
- Irigaray, Luce, (2002) "an andame jensi ke yek andam nist", in *modernism ta postmodernism: matnbaye bargozide*, Ed: Abdolkarim Rashidian, Tehran: Nashre Ney. [in Persian]
- Khodami, Narges, (2016) *madari; hoqouq va masoulyatha*, Qum: daftare motaleat va tahqiqate zanan. [in Persian]
- Levinas, Emmanuel, (1969) *Totality and Infinity*, Trans: Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel, (1990) *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Trans: Sean Hand, London: The Athlone Press.
- Levinas, Emmanuel, (1991) *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Trans: Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, Emmanuel (a) (1994), *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, Trans: Gary D. Mole, Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel (b) (1994), *In the Time of the Nations*, Trans: Michael B. Smith, Bloomington: Indiana University Press.

- Levinas, Emmanuel, (1996) *Basic Philosophical Writings*, Ed: Adriaan T. Peperzak, *et al.*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel, (1998) *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, Trans: Michael B. Smith and Barbara Harshav, London: The Athlone Press.
- Levinas (alef), Emmanuel, (2013) *az vojoud be monjoud*, Trans: Masoud Olia, Tehran: Qognous. [in Persian]
- Levinas (be), Emmanuel (2013) *zaman va digari*, Trans: Maryam Hayatshahi, Tehran: Naqde Afkar Publication. [in Persian]
- Llewelyn, John, (1995) *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, London: Routledge.
- Manning, Robert J. S., (1993) *Interpreting Otherwise than Heidegger*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Marcel, Gabriel, (2010) *Homo Viator: Introduction to a Metaphysics of Hope*, Trans: Emma Craufurd and Paul Seaton, Chicago: St. Augustine's Press.
- Marcus, Paul, (2010) *In Search of the Good Life: Emmanuel Levinas, Psychoanalysis and the Art of Living*, London: Karnac Books.
- Nelson, Eric S., *et al.* (2005), *Addressing Levinas*, Evanston: Northwestern University Press.
- Olia, Masoud, (2009) *kashfe digari hamrah ba Levinas*, Tehran: Nashre Ney. [in Persian]
- Peperzak, Adriaan T., (1993) *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette: Purdue University Press.
- Prado, Carlos G., (2003) *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophers*, Amherst: Humanity Books.
- Robbins, Jill, (2001) *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford: Stanford University Press.
- Schroeder, Mark, (fall 2016 Edition) "Value Theory" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed: Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/value-theory/>>.
- Spiegelberg, Herbert, (2012) *jonbesbe padidarsbenasi: daramadi tarikhi*, Trans: Masoud Olia, Tehran: Minouye Kherad. [in Persian]
- Žižek, Slavoj, (2007) *How to Read Lacan*, London: Granta Books.