

Standing on the earth of ignorance: Feminist philosophers and the criticism of metaphysical violence

S. Zahra Moballegh*

Abstract

One of the most important criticisms of metaphysics in recent philosophical scholarship has been concentrated on the concept of violence of metaphysics. Levinas, Derrida, and feminist philosophers have contributed in developing arguments against the violence rooted in the metaphysical tradition. They believe that metaphysics has a crucial role in the formation of the epistemological and ethical categories. Hence, the origin of any violence and oppression in those fields is to be sought in metaphysics. Within their different works, feminist philosophers have uncovered some invisible aspects of the metaphysical violence. They argue that, through categorizing the beings, metaphysical systems develop the politics of stabilization, deletion, and valuation. They also justify, even empower totalitarian politics by way of exclusive insistence on rationality and transcendence as the only warranted methods of discovering reality. Moreover, metaphysics has reduced all of the approaches toward the reality into limited a discourse of being. Thereafter, many humanist experiences of reality including non-being have been ignored in the metaphysical discourse. In this way, metaphysics has covered the very humanist ground against which it has been standing so far. In this article, I will recover and reconstruct the different criticisms of feminist philosophers about the violence of metaphysics and withal some of the problems of these criticisms.

Keywords: metaphysics, violence, feminist criticism, hegemony of rationality, valuation politics, experience of non-being

* Assistant Professor of philosophy, Department of Intercultural Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, s.z.moballegh@ihcs.ac.ir.

Date received: 24/01/2021, Date of acceptance: 04/06/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

ایستاده بر زمین فراموشی:

نقدهای فیلسوفان زنانه‌نگر بر خشونت متافیزیک

سیده زهرا مبلغ*

چکیده

یکی از نقدهای مهم معاصر به سنت متافیزیک در تاریخ فلسفه، خشونت‌بار بودن آن است. لویناس، دریدا و فیلسوفان زنانه‌نگر در طرح و بسط این موضوع بسیار نوشته‌اند. از دید این متفکران، متافیزیک نقش مهمی در تقویم بنیاد مقولات معرفتی و اخلاقی دارد و اگر در ساحت معرفت و اخلاق، خشونت و سرکوب رخ می‌دهد، باید بنیاد آن را در متافیزیک جست. فیلسوفان زنانه‌نگر، در میان آثارشان به بررسی وجوه مختلفی از خشونت و سرکوبی که زاینده اندیشه متافیزیک سنتی است پرداخته‌اند. آن‌ها توضیح می‌دهند که نظام‌های متافیزیکی با دسته‌بندی موجودها، نوعی سیاست تثبیت و حذف و ارزشگذاری را اعمال می‌کنند. و نیز این نظام‌ها با تأکید انحصاری بر عقلانیت و روش استعلا به عنوان تنها روش ممکن برای دریافت واقعیت، توجیه‌کننده و بلکه موتور محرک نظام‌های سیاسی سرکوبگر بوده‌اند. همچنانکه از یک جهت دیگر، متافیزیک با پروراندن گفتمان وجودی به عنوان تنها شیوه نگرستن به واقعیت، بسیاری از وجوه تجربه‌های انسانی از واقعیت (مانند تجربه‌های عاطفی و به طور خاص تجربه ترس از عدم) را می‌پوشاند و به این ترتیب، در واقع بنیاد انسانی خویش را به محاق می‌برد. در این مقاله، نقدهای اصلی فیلسوفان زنانه‌نگر به خشونت متافیزیک از میانه آثارشان بازایی و بازسازی می‌شود و برخی از اشکال‌های مهم این نقدها نیز بیان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: متافیزیک، خشونت، نقد زنانه‌نگر، هژمونی عقلانیت، سیاست ارزشگذاری، تجربه عدم

* استادیار گروه مطالعات میان‌فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، s.z.moballeg@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۴

۱. مقدمه

فلسفه زنانه‌گر که حوزه‌ای نوپا در فلسفه غربی است، کمتر به متافیزیک نظر داشته است. فیلسوفان فمینیست بیشتر در زمینه فلسفه اخلاق، سیاست و معرفت‌شناسی نوشته‌اند؛ هم تاریخ اندیشه اخلاقی - سیاسی و سیاست‌های معرفتی را نقد کرده‌اند، هم بدیل‌هایی را پیش نهاده‌اند. اما حوزه فلسفی‌ای که فیلسوفان زنانه‌نگر بسیار کمتر به آن پرداخته‌اند، متافیزیک (و منطق) بوده است. شاید به این سبب که متافیزیک آنقدر محض و انتزاعی است که به سختی می‌شود ردپایی از جنسیت و تبعیض در آن یافت. آنقدری که در حوزه معرفت و اخلاق و سیاست به سادگی می‌شود بنیادها یا نشانه‌های سرکوب و تبعیض را پیدا کرد، در متافیزیک دشوار می‌توان سراغی از این مفاهیم گرفت. در نگاه نخست به نظر می‌رسد اصولاً موضوع متافیزیک، آنقدر بنیادی و محض و انتزاعی است که نسبتی با مقوله‌های پسینی معرفت‌شناختی ندارد و از امر اجتماعی و سیاسی بسیار دور است. به همین سبب هم در آنجا تحلیل مفاهیم بر اساس مقولات اخلاقی، اجتماعی و سیاسی بی‌معناست. با این وجود، در چند دهه اخیر، متفکرانی مانند لویناس، دریدا، هایدگر و فیلسوفان زنانه‌نگر، متافیزیک را از منظری بررسی کرده‌اند که سهم آن را در شکل‌گیری نوعی خشونت بنیادی در اندیشه فلسفی روشن می‌کند. از دید این متفکران، متافیزیک نه فقط فراتر از مقولات اخلاقی و اجتماعی نیست، بلکه خود مقوم این مقولات است و آن‌ها را بر اساس نوعی ارزشگذاری پنهان شکل می‌دهد. این نقش متافیزیک در تقویم بنیاد مقولات معرفتی و اخلاقی، و پنهان کردن نظام ارزشی‌ای که در پس این تقویم نهفته، هر دو موجب نوعی سرکوب و خشونت در متافیزیک بوده است. در واقع به نظر این متفکران، بنیاد همه خشونت‌ها و سرکوب‌های معرفتی و اخلاقی را باید در نظریات متافیزیکی جست که می‌خواهند همه چیز را به یک فهم خاص از وجود و اندیشه، و به شیوه معین و محدودی از عقلانیت فروبکاهند. در این فرایند، چیزهای زیادی نادیده و پوشیده می‌شوند و بسیاری از وجوه واقعیت، سرکوب می‌شود. به این ترتیب، بررسی سهم متافیزیک در تولید و توجیه خشونت معرفتی و اخلاقی موضوع یکی از مهم‌ترین نقدهای معاصر به متافیزیک بوده است. فیلسوفان زنانه‌نگر، با اینکه به متافیزیک کمتر از حوزه‌های دیگر فلسفه پرداخته‌اند، اما به این نقد اساسی در خصوص متافیزیک توجه کرده‌اند. در نقدهای آن‌ها وجوه ناپیدایی از بنیادهای متافیزیک بازنگری می‌شود که سهمی در گسترش نوعی خشونت بنیادی در تاریخ اندیشه فلسفی دارد.

نقدهای متفکران زنانه‌نگر به خشونت اندیشه متافیزیکی در نوشته‌های مختلف پراکنده است. هم کسانی که تاریخ اندیشه فلسفی را نقادانه بازخوانی کرده‌اند، هم نظریه‌پردازان فمینیست در حوزه معرفت‌شناسی و اخلاق و هم اندک کسانی که به طور خاص به متافیزیک می‌پردازند، چه با صبغه تحلیلی و چه متفکران پسامدرن (خصوصاً فیلسوفان فرانسوی)، هرکدام از منظری دیگر متافیزیک را دیده‌اند. در بسیاری از آثار مربوط به متافیزیک، وصف خشونت به متافیزیک نسبت داده نشده است. اما تعبیری در وصف و نقد متافیزیک آمده است که تصویری از خشونت را باز می‌نماید. برای بازساختن نقدها به خشونت متافیزیک، لازم است هم اندک آثار اختصاصاً متافیزیکی فیلسوفان زنانه‌گر را بررسی کنیم، هم آثار فلسفی دیگر را با دقت و تمرکز برای یافتن این نقدها بازخوانی کنیم.

نقدهای فیلسوفان زنانه‌نگر به خشونت متافیزیک، هنوز به صورت منسجم و منظم در هیچ درآمد یا مدخلی معرفی نشده‌اند و همچنان باید وجوه مختلفی از آن‌ها را در میانه متون معاصر پیدا کرد. مهم‌تر و بعد از آن، باید این نقدها را با نگاهی دقیق و منصفانه ارزیابی کرد. در این مقاله کوشش می‌شود آن گام نخست برداشته شود؛ یعنی ترسیم تصویر منسجم و دقیقی از نقدهای فیلسوفان زنانه‌نگر به متافیزیک از آن جهت که تاریخ متافیزیک بنیاد نوعی خشونت و سرکوب بوده است. امید است در مطالعات بعدی، فرصت به نقادی و ارزیابی این نقدها نیز برسد. بر اساس آنچه درباره نظر فیلسوفان زنانه‌گر به متافیزیک از مطالعه منابع و متون مختلف فهمیده‌ام، نقدهای فیلسوفان فمینیست به اندیشه هستی و خشونت‌بار بودن آن را در سه محور اصلی توضیح خواهم داد: (۱) نقد عقل‌گرایی و استیلائی عقل، (۲) نقد ادعای خستی و بی‌طرف بودن متافیزیک، (۳) نقد محدودیت موضوع متافیزیک و مفهوم فراگیر هستی که تجربه‌های ما از عدم را از موضوع تأمل فلسفی کنار می‌نهد. همانطور که اشاره شد، این نقدها به این صورت در آثار فیلسوفان زنانه‌نگر مدون نشده و در ضمن آثار مختلف بازتابی و بازسازی شده است. از همین رو در بیان هر نقد، توضیح و تحلیل‌هایی برای روشن‌تر شدن استدلال نهفته در هر نقد می‌آورم که دقیقاً به این شکل در متون دیده نمی‌شود.

۲. متافیزیک و هژمونی عقلانیت

اگر بخواهیم تعریف ساده و سرراستی برای متافیزیک به دست دهیم، می‌توانیم بر دو عنصر مشترکی انگشت بنهیم که میان نظام‌های متافیزیکی و حتی نقدهای آن به چشم می‌رسد:

تأمل عقلانی درباره هستی. متافیزیک از زمان پارمنیدس با دو پا به راه افتاده است: هستی و اندیشه. و پارمنیدس در عبارات شبه‌استدلالی‌اش این دو را مساوق هم گذاشت:^۱

که او (چیزی) هست و نمی‌تواند که نباشد (یا او نیستی نیست)^۲

و این مسیر اطمینان است، چراکه قرین حقیقت است
 اما راه دیگر: آن (چیز) نیست و او باید که ضرورتاً نباشد؛
 و من به تو می‌گویم که این، راهی یکسره ناپیمودنی (ناگفتنی) است
 چرا که تو نه می‌توانی نیست را بشناسی که این ناشدنی است
 و نه می‌توانی آن را بیان کنی (چیزی درباره‌اش بگویی)
 چرا که آنچه می‌تواند فهمیده شود، همان است که هست.
 ضروری است که بگوییم و بنیدیشیم که آنچه هست، هست، چرا که او باید باشد؛
 اما ناهست (هیچ)، نیست. (Coxon, 2009: 55-59)

شعر بلند پارمنیدس با تأکید بر مفاهیم هست، واحد، ثبات، ضرورت، اندیشه و بیان (تبیین) محمل پرورش سنت متافیزیک غربی شد. مفاهیم اصلی شعر (و البته شاید آموزه‌ها و احتمالاً نوشته‌های دیگر پارمنیدس که به دست ما نرسیده است) در فلسفه افلاطونی و ارسطویی و همه فیلسوفان بعدی‌شان رسوخ کرد. افلاطون که معتقد است متعلق حقیقی شناخت باید امر واحد باشد و هستی واقعی چیزی است که تغییر نمی‌کند و تنها راه شناخت راستین، به کار افتادن نور عقل است، در واقع نخستین و مهم‌ترین تابع پارمنیدس است. او سنگ‌های بنای متافیزیک خام پارمنیدسی را به بنایی باشکوه تبدیل کرد که تا امروز هم بهترین نمونه اندیشه متافیزیکی است. در فلسفه افلاطون، با گذشتن از حواس و فرارفتن از وجه متغیر جهان و به مدد نور عقل، ایده‌ها و امر ثابت دیده می‌شوند. کشف بنیاد ثابت اشیای متغیر، فقط با نور عقل ممکن است. ارسطو نیز این راه را ادامه می‌دهد و برای نخستین بار، در درس‌های خصوصی فلسفه‌اش^۳ اندیشه هستی را در کانون فلسفه جای می‌دهد: موضوع اصلی مابعدالطبیعه، وجود بما هو وجود است (یا موجود از آن جهت که موجود است)^۴ و مابعدالطبیعه، عالی‌ترین سطح از تأمل نظری است.^۵ این تأکید پدران فلسفه بر تأمل عقلانی محض درباره هستی واحد و ثابت، مسیر اصلی متافیزیک را تعیین کرد. مسأله و روش متافیزیک از ابتدا شد تبیین عقلانی هستی با تمرکز بر یافتن امر واحد و ثابت و بنیادینی که در همه موجودها مشترک است. به این ترتیب، متافیزیک مدعی

عقلانیت محض و برتر است؛ بالاترین درجه نظرورزی عقلانی به موضوعی معطوف است که از هر چیز معقول‌تر و مجردتر است.

تأکید بر وجه ثابت و مجرد در کشف بنیاد اشیا، متافیزیک را به سوی عقلانیتی سوق داد که مدام باید از حواس و احساسات فاصله بگیرد. عقلانیت متافیزیکی، مستلزم عبور از حواس و احساسات است. کشف بنیاد مجرد، تنها با فرارفتن از وضع مادی ممکن است. به عبارت دیگر، روش اصلی متافیزیک در سراسر سنت غربی، تقابل با حواس و احساسات و فراروی از آن‌ها برای رسیدن به دریافتی است که به وجه ثابت و مشترک موجودها نظر دارد.

به این ترتیب، روش و مسأله اصلی متافیزیک با شعر پارمنیدس و در کل سنت متافیزیک به استعلا تبدیل شد و عقلانیت، نه فقط روش متافیزیک شد، بلکه اصلاً غایت آن نیز بوده است. نمونه عالی این عقلانیت غایی را در متافیزیک هگل می‌توان دید که هر چیز را تحت سیطره عقل درمی‌آورد. عقلی که از حکومت او هیچ فراری نیست و هیچ چیز بیرون از دایره سلطه و احاطه او نمی‌ماند. به این ترتیب، می‌توان گفت که تاریخ متافیزیک تاریخ بسط هژمونی عقلانیت بوده است.

اما این عقلانیت فراگیر چه ارتباطی به خشونت و جنسیت دارد؟ این مسأله‌ای است که فیلسوفان فمینیست در نقد تاریخ اندیشه فلسفی بسیار به آن پرداخته‌اند. مشکل اصلی فیلسوفان فمینیست با عقلانیت، بنیاد تقابل محور آن است. عقلانیت از همان ابتدا در شعر پارمنیدس، در فلسفه افلاطون، در متافیزیک ارسطویی، در فلسفه مسیحی، سپس در سنت عقلگرایی (حتی گاهی در تجربه‌گرایی انگلیسی)، در ایده‌آلیسم استعلایی و حتی در سنت تحلیلی، بر اساس تقابل با حواس فیزیکی و احساسات و عواطف درونی تعریف شده است. عقلانیت فلسفی مستلزم طرد و نفی یا عبور از حواس بوده است. عقل در تاریخ اندیشه همواره بر پایه امر مخالفی چون ماده، بدن، جوهر مادی، وضعیت و موقعیت‌مندی مادی، احساس و عاطفه، و زمینه و بافت معرفت فهمیده شده است. عقل همواره چیزی بوده است که ماده نیست، بدن نیست، متغیر و موقعیت‌مند نیست، عاطفه و احساس نیست؛ بلکه در عوض، معطوف به ثبات، مجرد و وجه گزاره‌ای و منطقی‌اشیاست؛ بلکه اصلاً عقل، در متافیزیک سنتی، از ارسطو گرفته تا دکارت و حتی بارکلی، خود جوهر مستقل و مجردی است که از ماده برتر است. در برخی آثار افلاطون مانند *فایدون* و *درباره شهروندی* (جمهوری) جزء عقلانی نفس، رئیس بدن است و بدن، اساساً گرفتاری و زندان و مانع فهم حقیقت:

آدمی باید تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها و جدا از تن نگاه دارد و آن را عادت دهد به اینکه دامن از آرایش‌های تن برچیند و بکوشد که پیوسته، تنها و مستقل بماند و از گرفتار شدن در دام تن برحذر باشد... آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیده‌های تن آزاد بماند؟ (افلاطون، فایدون: ۶۷ب-۶۷د)

ارسطو نیز در *متافیزیک* (۱۰۲۶آ)، صورت را که وجه مجرد و معقول موجودات است، بر ماده که متعلق ادراک حسی است، برتری می‌هد و همچنین، آن علوم نظری را که موضوعشان جواهر عقلانی و مجرد و مفارق است بالاتر و برتر از علوم نظری طبیعی و علوم عملی که موضوعشان زندگی مادی و اجتماعی است، می‌گذارد: «شریف‌ترین علوم باید به شریف‌ترین جنس موجود بپردازد. چون علوم نظری، خواستنی‌تر از علوم دیگرند، پس این علم (فلسفه اولی یا الهیات) باید خواستنی‌تر از سایر علوم نظری باشد». و این ماجرای برتری عقل و صورت، نسبت به حواس و بدن و ماده، در بیشتر مسیر اندیشه متافیزیکی تکرار شده است.

درست همین تقابل و تفوق عقل بر حس و احساس و بدن، دستمایه سرکوب و خشونت بوده است. تا جایی که فهمیده‌ام، فیلسوفان فمینیست دست کم از دو جهت توضیح می‌دهند که چگونه تفوق عقل به خشونت می‌انجامد. البته این دو جهت در آثار متفکران فمینیست از هم جدا نشده است. اما اینجا می‌کوشم توضیح روشنی از نقدهای این فیلسوفان به نسبت میان عقلانیت و سرکوب در متافیزیک به دست دهم. از یک جهت، متون متافیزیکی به خودی خود و به تصریح، ادبیاتی را درباره عقل و عقلانیت تولید کرده‌اند که در آن‌ها تصویر روشنی از برتری، سلطه، استیلا و فراگیر بودن و ضرورت و کلیت در سوی عقل ترسیم شده است، و در مقابل، تصویری از کوچکی و بی‌مقداری و بردگی، و مغلوب بودن و امکان در سوی عاطفه و حس و بدن نمایش داده می‌شود. این تصویر، با اینکه در بسیاری از متون فقط مدعی وصف کردن واقعیت است، اما با ارزشگذاری شدیدی که در پس خود دارد، عملاً یک نظام ارزشی و هنجاری را تأسیس می‌کند که در آن، امر عقلانی باید بر امر عاطفی و مادی غالب باشد. امر عقلانی و مجرد و کلی باید حاکم و گرداننده امر عاطفی و مادی و انضمامی و جزئی باشد. به بیان دیگر، در همه سنت متافیزیکی، امر جزئی به نفع امر کلی مصادره می‌شود. تفرد و عاطفه و ادراک حسی باید در بند و مطیع قاعده‌گذاری‌های عقل باشند و بلکه در پای او قربانی شوند. به این ترتیب، هر فهم یا نگاه یا خواستی که برآمده از نوعی عاطفه و احساس باشد، مذموم است و باید از آن درگذشت.

این چنین نظامی، با لایه هنجاری و ارزشی‌ای که در پس خود پنهان می‌دارد و درعین حال، مدام آن را پیش می‌کشد، در عمل واقعیت را به دو سطح تقسیم می‌کند: سطح برتر و فرو، یا سطح غالب و مغلوب. هر امر متغیر و سرکشی باید با قواعد این نظام منطبق شود و به بند امر غالب درآید. هر چیزی باید به عقل تحویل برده شود و گرنه گویی که نیست. عقل، هر چیز را تحت قاعده‌ای کلی درمی‌آورد. عقل که گاهی همان ایده‌های افلاطونی است و گاهی صورت ارسطویی و گاه دیگر روح کلی هگلی، همان چیزی است که اشیا را آن می‌کند که هستند. وجه عقلانی‌اشیاست که آن‌ها را متعین می‌کند. وجه عقلانی است که می‌گوید هر چیز چه باشد و چگونه باشد. صورت ارسطویی، چگونه بودن و مسیر شیء و غایت او را تعیین می‌کند و هماهنگی پیشین بنیاد لایب‌نیتسی بر اساس عقل محض الهی مقدر کرده است هر چیز چگونه باشد. به این ترتیب، عقل و عقلانیت در تاریخ اندیشه متافیزیکی نه تنها با هستی مساوق بوده است، بلکه حتی صورت‌بخش هستی بوده و آن را قاعده‌مند کرده است. عقلانیت، قاعده‌مندی است و قاعده با عقل کشف/ متعین می‌شود و هر موجود برای آنکه باشد و تداوم داشته باشد، باید تحت انقیاد عقل درآید.^۷

اکنون، از آنجا که نظام‌های مابعدالطبیعی مدعی تبیین کل واقعیت و بنیاد آنند، ساختاری که برای واقعیت ترسیم می‌کنند به راحتی به همه ساختارهای اندیشه و عمل تعمیم داده می‌شود. به این ترتیب، اخلاق و سیاست هم بر اساس همین ساختار تقابل‌محور و دوگانه اندیش تأسیس می‌شود: امر اخلاقی و سیاسی با ساختار غلبه و استیلا تعریف می‌شود و نظام‌های سیاسی بر این اساس استوار و تثبیت می‌شوند. آنچه عقلانی و خوب و درست است، باید غالب و حاکم باشد تا ثبات محقق شود و آنچه عاطفی و شر و نادرست است باید توسط امر عقلانی و برتر به بند کشیده شود تا رام شود. بنابراین، نظام‌های متافیزیکی با تکیه بر عقلانیت، توجیه‌کننده و بلکه موتور محرک نظام‌های سیاسی سرکوبگر بوده‌اند. متافیزیک با بالانساندن عقل، و گذاشتن عاطفه و بدن در تقابل با او، بهترین‌الگو را به نظام‌های سیاسی توتالیتار می‌دهد تا سرکوبگری و انحصارطلبی‌شان را موجه و مبتنی بر عقل جلوه دهند.

این تفسیر، نه فقط از سوی متفکران فمینیست، بلکه از سوی برخی دیگر از منتقدان معاصر متافیزیک نیز صورت‌بندی شده است. برای نمونه جان مک‌کامبر، از تابعان هایدگر، با بازخوانی متافیزیک ارسطو بر پایه مفهوم اوسیا (صورت) توضیح می‌دهد که اوسیای ارسطویی، دیسکورس‌های سرکوبگر و خشونت‌بار را دامن می‌زند:

وجود برای ارسطو یعنی غلبه صورت (اوسیا) بر ماده از طریق سه راهکار: تحدید کردن، صورت‌بخشیدن (شکل دادن) و به راه انداختن... این نظریه متافیزیکی، در دو مرحله ساختاری، انضمامی و جزئی شد: نخست به لحاظ هرمنوتیکی، این نظریه، باقی دیدگاه‌های ارسطو در حوزه زیست‌شناسی و روان‌شناسی و اخلاق و سیاست را شکل داد. و دوم، این حوزه‌ها را به حوزه‌های دستوری و هنجاری تبدیل کرد... وظیفه این حوزه‌ها این است که واقعیت‌های سرکش را با الگوها و قواعد اوسیایی هماهنگ کنند و به راهشان آورند. هرکسی یا هر نظامی از این قواعد عدول کند، با عناوین منفی چون شرور و دیوانه، زن، و شهوت‌ران، یا دولت بی‌نظم و آنارشستی داغ زده می‌شود. از آنجا که این دیسکورس‌ها همواره آن دسته از روابط اجتماعی را معتبر می‌شمردند که مبتنی بر غلبه و باشند و در آن گروهی از مردم به سطح ماده تنزل داده شوند و گروهی دیگر، انحصاراً مقام صورت را در ید قدرت خود داشته باشند، من این دیسکورس‌ها را سرکوبگر می‌نامم. (McCumber, 1999: 86)

مک کامبر توضیح می‌دهد که از زمان پارمنیدس، بودن و خوب بودن با عقلانیت مساوق شده است و ارسطو با تأکید بر صورت که وجه عقلانی هر موجود است، به عقلانیت هنجاری در متافیزیک رسمیت بخشید. هرچیزی که عقلانی نباشد، آشوب است و باید تحت انقیاد و تدبیر امر عقلانی اداره شود تا بتواند بود (تا از شر تغییر و نابودن در امان باشد). به این ترتیب، قاعده‌سازی بر اساس عقلانیت به وظیفه متافیزیک تبدیل شده و قاعده به خودی خود مستلزم انقیاد و سرکوب و کنترل کردن است. کسانی که کمتر عاقل‌اند و بیشتر احساساتی، کسانی که به اطلاعات کمتری دسترسی دارند، کسانی که استقلال اقتصادی ندارند، همگی باید به دست عاقلان و صاحبان دانش، اداره شوند. این همان ساختاری است که در کنش سیاسی به خشونت عملی و سرکوب و سلطه تبدیل می‌شود.^۸ به این ترتیب و به همین سادگی، «متافیزیک به دیسکورس‌هایی منتهی می‌شود که انسان‌ها را به مقولات و دسته‌های مختلفی تقسیم می‌کنند و انسان‌ها بر اساس تعلق داشتن به هر کدام از گروه‌ها، غالب یا مغلوب می‌شوند. فلسفه به این شیوه، ماشین‌های سرکوب تولید می‌کند» (Ibid: 87-88).

از جهت دیگر، همین ساختار تقابلی و دوگانه‌محور متافیزیک در سنت فلسفی غرب معمولاً با تمثیل‌های دوگانه تبیین شده است و این تمثیل‌پردازی‌ها نه فقط کم کم به واقعیت نسبت داده شدند، بلکه به تدریج فهم و عمل ما را در جهان واقع نیز تغییر داده‌اند. فیلیس رونی (1991: 77-103) در بازخوانی انتقادی تطور مفهوم عقلانیت در تاریخ فلسفه توضیح

می‌دهد که از زمان فیثاغوریان و سپس در محاورات افلاطونی تا دوره معاصر، مفاهیم فلسفه بر پایه دوگانه‌های متقابل تعریف شدند و این دوگانه‌ها در مقام تمثیل، از ساحت مفاهیم انتزاعی به جهان زندگی مادی کشیده شدند. مفاهیم انتزاعی و دیربایی چون عقل، ثبات، وحدت و هستی با عناصر مادی و ملموسی چون نور و خورشید و صورت و عنصر مذکر در طبیعت هم‌ردیف شدند و در مقابل، احساس و تغییر و کثرت و عدم، با تاریکی و ماده و عنصر مؤنث در یک ردیف قرار گرفته‌اند.^۹ به تبع آن‌ها، مفاهیم معرفت‌شناختی مانند صدق و کذب و نیز مفاهیم اخلاقی مانند خیر و شر نیز در این ارزش‌گذاری وارد شدند. کم‌کم، تمثیل‌ها مبنای تفسیر و فهم واقعیت شدند و عنصر مؤنث با تاریکی و عدم و عاطفه و تغییر و شر، یکی پنداشته شد — بلکه گاهی در آموزه‌های دینی، زن را منبع و منشأ شر و عدم معرفی کردند.

به این ترتیب، عقلانیت فلسفی از ابتدای راه بر اساس ساختاری دوگانه‌نگر و تقابلی‌اندیش تعریف شد و این ساختار به اتفاق تمثیل‌های جنسیتی، جهان ادراک ما از واقعیت را نیز در برگرفت. عقلانیت در تاریخ اندیشه فلسفی، جنسیتی شد و جنس مذکر نماینده عقلانیت. خلاف این، جنس مؤنث، نماد عاطفه و احساس و بدن شد و از دیار عقل و فلسفه دور افتاد. از این جهت، تاریخ اندیشه متافیزیکی با ساختن دوقطبی عقل و عاطفه و سپس جنسیتی کردن این دو قطب، زنان را از ساحت عقلانیت اخراج کرد. و این خشونت عمیق دیگری بود که در تاریخ متافیزیک رخ داد.

شاید این خشونت بیش و پیش از آنکه در حق زنان بوده باشد، در حق خود عقلانیت رخ داده است.^{۱۰} این‌که عقل از ابتدا بر پایه ساختاری معیوب و تقابلی تعریف شود، آن را از هر امکان دیگری دور می‌کند. گویی عقل در این تعریف معیوب، نمی‌تواند با بدن و عاطفه جمع شود و از بسیاری مواهب بی‌بهره می‌ماند. چرا معرفت راستین و صادق نباید از احساس و عواطف و بدن‌مندی برآمده باشد؟ و اصلاً مگر نه این است که هر معرفت و آگاهی ما، بر پایه بسیاری از عواطف و خواست‌هایی استوار شده است که به جامه تنگ عقل و به صورت محدود گزاره‌های منطقی در نمی‌آیند؟ آیا می‌توان نقش احساس و وضعیت مادی را در شکل‌گیری معرفت نادیده گرفت و عقلانیت را طوری تعریف کرد که گویی انسان عاقل، موجودی مجرد از ماده و تهی از هر احساس و خواستی است؟ چگونه می‌توان همه معرفت را به معرفت‌های گزاره‌ای فروکاست در حالی که از قضا بیشتر آگاهی‌های ما برخاسته از امیدها، شورها، یأس‌ها، عشق‌ها، نفرت‌ها، دلتنگی‌ها، تعصب‌ها، و خواست‌های ما برای حفظ منافع ماست؟ چگونه می‌شود از آگاهی و بینش عمیقی که

تجربه درد و اندوه و تنهایی و ترس به ما می‌دهد، چشم پوشید و معرفت را از همه این‌ها خالی کرد؟ مگر می‌شود فرایند معرفت را در ساختار ساده سوژه و ابژه و در صورت گزاره توضیح داد در حالی که عوامل پیدا و ناپیدای متکثری در شکل‌گیری هر معرفتی مؤثرند؟ نسبت ما با بدن‌مان، نسبت ما با دیگران، وضعیت‌های مادی ما، از وضعیت جغرافیایی تا منافع اقتصادی و سیاسی و انگیزه‌های روانی، همه در یک شبکه پیچیده و سیال، مدام معرفت‌های ما را می‌سازند و تغییر می‌دهند.

نادیده گرفتن همه این عوامل در شکل‌گیری معرفت، ساده‌انگاری است. و آنگاه، نسبت دادن تحلیل ساده‌مان از فرایند معرفت به ماهیت عقلانیت، شاید ظلمی در حق عقلانیت و معرفت باشد. چرا باید عقل به تنهایی وظیفه دشوار تبیین و فهم هر چیز را در قالب‌های گزاره‌ای بر گردن بگیرد؟ و آیا اصلاً تقسیم عقل به نظری و عملی و پاره‌پاره کردن قوای ادراکی از اساس، نوعی بی‌رحمی در حق ادراک نبوده است؟ آیا از اساس، جدا کردن عقل و عاطفه از همدیگر، باعث نشده است کلیشه‌ای خشن و سرد و بی‌عاطفه از عقل، برساخته و تثبیت شود؟ آیا این تقسیم و جدایی عقل از بقیه قوای ادراکی، مبنایی در واقعیت تجربه‌های زیسته ما دارد؟ آیا ما در هر معرفت و شناخت یا آگاهی‌ای، عقلانیت محض و بریده از هر عنصر مادی را تجربه می‌کنیم؟ آیا اصلاً کلیشه‌ای که قرن‌ها مدعی جهت‌دادن به مسیر اندیشه بوده، هیچ هم‌خوانی‌ای با واقعیت پیچیده شکل‌گیری معرفت دارد؟ و آیا تقویت این کلیشه عقلانیت (فارغ از وجه جنسیتی آن)، نادیده گرفتن وجوه انسانی معرفت نبوده است؟

انگار که کلیشه عقلانیت، فهم ما از خویش و از معرفت‌مان به واقعیت را بسیار ناقص و منحرف بازنموده است. انگار که این کلیشه، ادراک انسانی را مثله کرده و لاشه‌ای بی‌جان را به جای آرمان انسانیت جا زده است. این، شاید خشونت عمیق‌تری است که در جداسازی عقل از عاطفه و بدن، در حق انسان رخ داده است. فیلسوفان فمینیست به روشنی به چنین خشونت‌ی اشاره نکرده‌اند؛ اما تصویر ناقص و دروغین و بی‌پایه آرمان عقلانیت در تاریخ اندیشه غربی را به نقد کشیده‌اند. عقلانیت، در تاریخ اندیشه فلسفی، هم آرمان بوده است و هم روش. آرمان رسیدن به یقین و فهم/کشف/تعین بخشیدن به واقعیت چنانچه هست و روش بری از خطا و سوگیری برای رسیدن به این آرمان. حال آنکه نه چنان آرمانی دست‌یافتنی است و نه آن روش، ممکن. نگرستن به واقعیت از هیچ کجا و بی‌طرفی در فهم واقعیت، شاید فقط برای کسی ممکن باشد که دیدگاه و وضعیت مادی ندارد. تنها شاید خدایی بدون محدودیت در دیدگاه و بدون وضعیت مادی باشد که بتواند واقعیت را

چنانچه هست و بی خطا و فارغ از وضعیت مادی بنگردد. انسان، همواره پای در شرایط مادی خویش دارد؛ بی وضعیت نیست؛ فارغ از سوگیری و بدن نمی تواند بود. انسان، انسان است، نه خدایی است که فقط در ذات خود تعقل می کند،^{۱۱} نه حیوان ناطقی^{۱۲} که به عقل تنها روزگار بگذرانند. انسان شاید همان حیوان مدنی^{۱۳} باشد که در نسبت هایش با دیگران و در آمیزه‌ای از بدن و احساسات و ادراک‌های حسی و عواطف و امیال و بینش‌ها به جهان رو می کند. انسان، چنین است و برای همین، آرمان عقلانیت خداگونه، خشونت‌تاریخی در حق انسانیت بوده است.

در این صورت، به نظر می رسد عقلانیتی که متافیزیک مدعی آن است که هر روش و رویکرد دیگری را با مهر ابطال پس می زند، اساساً مفهومی ساختگی و تقلبی است. تأکید بر عقلانیت بیش از هر چیز تلاش برای بیرون راندن هر اندیشه مخالفی از حوزه تأیید و پذیرش بوده است. عقلانیت بهانه‌ای برای تثبیت و تقویت هژمونی گروه غالب بوده است که احساس ترس عمیق خود را از برملا شدن، در پس پرده و پوششی به نام عقلانیت پنهان کرده‌اند.

مسئله فقط این نیست که آیا عقل، در تاریخ خود، خوب است یا بد؛ ما اصلاً نمی دانیم عقل چیست. یک موضوع اصلی این است که مؤلفه‌ها و سیاست‌گذاری‌ها برای (تعریف کردن) روش، دیسکورس و صدای عقلانی به شکلی تعریف شده‌اند که زیرکانه و پر قدرت، صدای زنان را محو می کنند. و این مسئله فقط مربوط به ارزش‌گذاری دوباره مسائل مربوط به زنان نیست، چراکه اصلاً همین زبان ارزش‌گذاری و اعتباربخشی، خودش به ساختارهای تمثیلی ملوث شده است (Rooney, ibid, 96).

به طور خلاصه می توان گفت تاریخ متافیزیک با پیرنگ کردن عقلانیت و ارجاع هر روش و غایتی برای اندیشه فلسفی به عقلانیت، به خشونت دامن زده است. از یک سو، تفوق و اعتبار عقلانیت در تاریخ متافیزیک چنان مطلق و فراگیر بوده است که هر چیزی غیر از خویش را مطیع و دربند خویش کرده است. عقل، به یک معنا، صورت‌بخش و واضع واقعیت بوده و تعیین کرده است که هر چیز چه باید و نباید باشد. این اطلاق و تعیین‌بخشی فراگیر، بهترین الگو و موجّه نظام‌های سیاسی توتالیتار و سرکوبگر بوده است. از سوی دیگر، عقلانیت در تاریخ اندیشه، در یک ساختار دوگانه تعریف و بازنمایی شده است؛ ساختاری که آن را در تقابل (و برتری) نسبت به احساس و حس و عاطفه و بدن و ماده بازمی نماید. این ساختار تقابلی با تمثیل‌های جنسیتی نیز تقویت شده است و تمثیل‌ها

به مرور به منزله امر واقع فهمیده شدند تا آنجا که عقلانیت با عنصر مذکر برابر نهاده شد و عاطفه و بدن با عنصر مؤنث. و عنصر مؤنث به همین توجیه، از ساحت اندیشه و سخن گفتن و فهمیدن و فهمیده شدن، اخراج شد و به این بهانه، سرکوب و تحقیر هم شد. و مهم‌تر از این هردو، خشونت‌ی است که هژمونی آرمان ساختگی عقلانیت به انسان تحمیل کرده است. عقل از ابتدای تاریخ فلسفه غربی، در جدایی و تقابل با هر توانایی ادراکی دیگری تعریف شد. از ابتدای راه، عقل از عمل انسانی، از بدن، از احساس و عاطفه جدا شد و آرمان عقلانیت، انسان خداگونه‌ای را به تصویر کشید که هیچ نسبتی با بدن خویش، با طبیعت و با دیگر انسان‌ها ندارد و از هر عاطفه و خواستی رهاست. او باید از هیچ کجا و به طور مطلق به واقعیت بنگرد. این آرمان ساختگی، تحمیل و القای ارزشی به انسان بود که همه وجوه انسانی زندگی او را نایده می‌گیرد و به چیزی دعوت می‌کند که غیرانسانی است. شاید این عمیق‌ترین خشونت‌ی باشد که متافیزیک با تأکید بر آرمان عقلانیت مرتکب شده است.

۳. دعوی ناممکن و غیرصادقانه بی طرفی

چنانچه رفت، فیلسوفان فمینیست معتقدند که متافیزیک، با اینکه مدعی وصف کردن واقعیت بوده است، اما در عمل، دست به ارزش‌گذاری زده و به حوزه‌ای هنجاری و تجویزی تبدیل شده است. استدلال و تبیین فیلسوفان فمینیست در این زمینه، بیشتر برگرفته از نقدهای ایشان (و البته بسیاری از فلاسفه علم) به معرفت‌شناسی و فلسفه علم است و آن نقدها را به متافیزیک هم تعمیم می‌دهند. مسأله اصلی در این نقد این است که در عمل، هیچ پژوهش و فعالیت علمی، از جمله متافیزیک، بدون سوگیری نیست. ما نه فقط واقعیت را بر اساس شبکه باورهایمان می‌فهمیم و تبیین می‌کنیم، بلکه در این تبیین‌ها، از عوامل سیاسی و مرتبط با قدرت متأثریم، هرچند که این اثرپذیری، ناآگاهانه باشد. در یک کلام، عینیتی که متافیزیک مدعی آن است، ممکن نیست.

یکی از بحث‌های اصلی فیلسوفان فمینیست در نقد متافیزیک، ناظر به بحث از مقولات است. آثار متافیزیکی، واقعیت را دسته‌بندی می‌کنند و همین دسته‌بندی نوعی عملی سیاسی و سوگیرانه است. تبیین واقعیت بر اساس آموزه جوهر و عرض و ارزش‌گذاری میان این دو و میان انواع جواهر، یا تبیین واقعیت در شکل ایدئالیسم بارکلی، یا تبیین واقعیت براساس بهره‌مندی اشیا از ایده‌ها، نه فقط با یکدیگر متفاوتند و واقعیت را متفاوت

بازمی‌نمایانند، بلکه عملاً هر کدام به شیوه متفاوتی، دست به ارزشگذاری می‌زنند. در هر کدام از این نظریه‌های متافیزیکی، بسیاری چیزها نادیده می‌مانند و از واقعیت حذف می‌شوند. بسیاری چیزها هم به حاشیه می‌روند و بی‌اهمیت می‌شوند. در واقع، نظام‌های متافیزیکی با دسته‌بندی موجودها، نوعی سیاست تثبیت و حذف و ارزشگذاری را اعمال می‌کنند. و این سیاست، در عمل با همراهی کلیشه‌های جنسیتی / نژادی / سیاسی / مذهبی به سرکوب یا حذف برخی افراد و اشیا (یا اصلاً طبیعت) دامن می‌زند. بسیاری از نظام‌های متافیزیکی، واقعیت را در قالب‌های خام مفاهیم (مقولات) وصف می‌کنند، در حالی که ساختارها در چگونگی بودن واقعیت نقش مهمی دارند که اغلب نادیده می‌ماند. مقوله‌ها در واقع ساختارهای جهان را معین (علی‌الادعا وصف) می‌کنند و از این طریق، می‌توانند ساختارهای سرکوب یا حذف را تثبیت کنند. تبیین ساختار جهان با ماده و صورت و تفوق و غلبه و تعیین‌بخشی صورت بر ماده، صرفاً وصف کردن واقعیت نیست؛ بلکه القای ارزش‌های ساختاری فراوانی بر فهم ما واقعیت است:^{۱۴} ارزشگذاری اجزای واقعیت بر اساس مفهوم تعیین‌بخشیدن و غایت و وجه معقول در صورت (در متافیزیک ارسطویی)، در واقع همزمان ساختاری را برمی‌سازد که در آن، ماده باید مغلوب و مطیع و منفعل دیده شود.

افزون بر این، در تثبیت و پذیرش هر نظام متافیزیکی، عوامل زمینه‌ای و مادی فراوانی دخالت دارند که در ظاهر بیان نمی‌شوند — درست همان‌گونه که در عرصه علوم تجربی چنین است. در علوم به اصطلاح تجربی، ظاهراً ارزش‌های اخلاقی و عملی در گزینش و پذیرش نظریه‌های رقیب اهمیت ندارند و فقط ارزش‌های معرفتی مانند دقت، انسجام، قابلیت تبیین، ثمربخشی و قابلیت پیش‌بینی، در کار گزینش و برتری یافتن، مؤثرند. اما فیلسوفان علم و از جمله زنانه‌نگران در این حوزه معتقدند که عینیت مطلق و بی‌طرفی در علم، ادعای راستینی نیست. همواره ارزش‌های زمینه‌ای و سیاسی در انتخاب و پیشرفت و تثبیت نظریه‌های علمی مؤثرند. به قول مری میکولا، از معدود کسانی که در حوزه متافیزیک فمینیستی قلم می‌زند، الگوهایی که مدعی‌اند پژوهش علمی فارغ از ارزش است «به اشتباه، وجوه سیاسی و اخلاقی را در مقابل شواهد و امور واقع می‌گذارند» (Mikkola, 2016: 666). پرسش‌های اصلی در علم را محققان از روی کنکجای شخصی پیش نمی‌کشند؛ بلکه منافع و خواست‌های صاحبان قدرت و حامیان اقتصادی مؤسسه‌ها و مراکز پژوهشی در تعیین پرسش‌ها و موارد مهم، نقش اساسی دارد. در واقع، نهاد علم، یک بدنه بزرگ و

پیچیده است که مؤلفه‌های مختلفی از عوامل اقتصادی، قدرت سیاسی، توانایی محققان، روابط شخصی، منافع ملی، و جهت‌گیری‌های فراوان دیگری آن را برمی‌سازد. زمینه‌های اکتشاف همواره در جهت دادن به پرسش‌ها و پیگیری‌شان مؤثرند. انتخاب نظریه‌ها فقط براساس شواهد علمی نیست. بلکه اصلاً عوامل غیرعلمی از ابتدا تعیین می‌کنند که چه چیزی مهم و اصلی باشد و از همین جا، علم با پای تجویز به راه می‌افتد.^{۱۵}

مری میکولا (Ibid, 667) توضیح می‌دهد که در متافیزیک هم وضع از همین قرار است. متافیزیک و مسائل آن، چیزی نیست که از پیش در جهان بیرونی تقرر داشته باشد و عده‌ای به آن بپردازند. مسائل متافیزیکی را خود محققان این حوزه تعیین می‌کنند و همه آن‌ها از عوامل مختلفی در پژوهش‌هایشان متأثرند. متافیزیک، همان چیزی است که آدم‌های واقعی تولیدش می‌کنند، نه دانش مقدسی که جایی در آسمان‌ها باید مشاهده شود. و این آدم‌ها، همگی در شبکه‌ای از منافع، علائق، انگیزه‌ها، ارزش‌ها و سیاست‌ها تأمل و عمل می‌کنند. با این وصف، در شکل‌گیری نظریه‌های متافیزیکی، ارزش‌های زمینه‌ای فراوانی دخیل بوده‌اند. تا اینجا شاید خشونت‌ی رخ نداده باشد. اما آمیا سرینواسان معتقد است که فلسفه، با تکرار ادعای بی‌طرفی و عینیت محض، مدام در حال دروغ‌گفتن و پنهان‌کاری بوده است. بسیاری از فیلسوفان بی‌آنکه به صراحت بگویند، در عمل به دنبال تغییر دادن جهان بوده‌اند. آن‌ها از طریق ادعای وصف کردن جهان، در واقع آن را به شکلی بازنمایی کرده‌اند که مطابق منافع و خواست خودشان بوده است. پس فیلسوفان، ریاکارانه خود را دور از قدرت و نظام‌های ارزش‌گذاری نشان داده‌اند، اما در بنیاد کارشان، به دنبال ارزش‌گذاری و تغییردادن وضع موجود بوده‌اند. فیلسوفان هر چه بیشتر مدعی بی‌طرفی و عینیت بوده‌اند، بیشتر از صداقت و معصومیت دور شده‌اند. آن‌ها در ادعای توصیف کردن بی‌طرفانه واقعیت، یک ارزش اخلاقی مهم را زیر پا گذاشته‌اند: پارسیا که مستلزم صاف و صادقانه سخن گفتن است و با پنهان‌کاری و ریاکاری در تعارض. *παρρησία* (parrhēsia) پارسیا در زبان یونانی به معنای رُک و شفاف و بی‌ریا سخن گفتن است و در فرهنگ یونانیان باستان یکی از ارزش‌های مهم در بلاغت و سخن‌گفتن به شمار می‌رفته است. از این جهت، فیلسوفان وقتی در آموزه‌های متافیزیکی‌شان مدعی‌اند واقعیت را همان‌طور که هست وصف می‌کنند و به دنبال شناخت عینی از واقعیت‌ند، همزمان خلاف اخلاق رفتار می‌کنند. در حالی که فلسفه فمینیستی، صادقانه خاستگاه و مقصد سیاسی خود را بیان می‌کند.

جهان با مفاهیم و واژگانی که ما برای وصف کردنش به کار می‌بریم، شکل می‌گیرد. وقتی بحث می‌کنیم که آیا باید فلان رخداد را تروریسم یا تجاوز یا کشتار بنامیم یا چیز دیگر، این مسائل مربوط به توصیف، اثر واقعی و مادی در جهان ما دارند. و به همین ترتیب، این که فیلسوفان برای توصیف کردن جهان چه چیزی را انتخاب می‌کنند، اثر واقعی و مادی دارد. ... وقتی می‌کشیم جهان را تغییر بدهیم اما تظاهر می‌کنیم که فقط داریم آن را وصف می‌کنیم، وقتی فقط امیدواریم یا می‌خواهیم که نظرمان درست باشد اما طوری نشان می‌دهیم که واقعاً به نظرمان باور راسخ داریم، در این رفتارها احتمالاً نوعی فریبکاری نهفته است. شاید کسی که به این شیوه به فلسفه سیاست‌زده مشغول است، در بهترین حالت، فیلسوفی فریبکار باشد. شاید. اما من فکر می‌کنم این مسأله که فلسفه چیست، خودش یک مسأله باز و متغیر است. شیوه سخن گفتن و پرداختن ماست که تعیین می‌کند فلسفه چه باشد (Srivasan: 2015: 14-15).

۴. موضوع فراگیر و بسیار محدود متافیزیک!

نقد دیگر برخی از فیلسوفان زنانه‌نگر به متافیزیک مربوط به موضوع آن است. موضوع اصلی و رسمی متافیزیک از زمان ارسطو، وجود بما هو وجود یا پژوهش و تأمل در وجه وجودی موجودات بوده است. در تاریخ اندیشه متافیزیکی عقیده بر آن بوده که وجود، فراگیرترین و بنیادی‌ترین وجهی است که هر واقعیتی را در بر گرفته است. حتی کسانی که مخالف اندیشه متافیزیکی و امکان اندیشیدن به چیزی ورای طور عقل بوده‌اند، باز هم فراگیر و بنیادی بودن مفهوم وجود را انکار نکرده‌اند. گویی وجود، فراگیرترین واقعیت یا کلی‌ترین مفهومی است که در بررسی بنیادها باید به آن روی کرد. تبیین واقعیت در بیشتر ادوار تاریخ متافیزیک، همان تبیین وجود و احوال و اطوار آن (عوارض ذاتیه) بوده است. چراکه متافیزیک، به دنبال کشف بنیاد واقعیت بوده و وجود (شاید) بنیادی‌ترین مفهومی است که می‌توان در هر چیز از او سراغ گرفت.

اما فیلسوفان فمینیست با این موضوع کلیدی و تاریخی از چند جهت مشکل دارند. همان‌طور که در سطرهای پیش اشاره شد، فیلسوفان فمینیست (بیشتر در سنت تحلیلی) معتقدند که موضوع و مسائل هر علم/دانش را خود محققان آن حوزه تعیین می‌کنند و نمی‌توان موضوع را از پیش و بدون توجه به بینش‌ها و هدف‌ها و خواست‌های جامعه علمی، مقرر و معین کرد. متافیزیک در مجموعه‌ای از رفتارها و گفتارها و مناسبات پژوهشی محققان این حوزه تعیین پیدا می‌کند، نه در سپهری بیرون از جامعه محققانش. درست است

که وجود، مسأله بسیار مهمی در پژوهشی فلسفی است، اما نمی‌توان موضوع متافیزیک را به همین یک موضوع و عوارض آن محدود کرد. چرا باید همچنان در چارچوب مفهومی بمانیم که قرن‌ها پیش موضوع اصلی بوده است؟ آیا صرف این‌که وجود، کلی‌ترین مفهوم و مربوط به بنیادهاست، ما را وا می‌دارد که همواره و تنها به او بپردازیم؟ آیا موضوع و مسائل متافیزیک نباید همراه با تغییر دیدگاه‌ها و گستره دانش ما، گسترده و بلکه متحول شوند؟ آیا ماندن در یک موضوع خاص، هرچند فراگیرترین مفهوم باشد، دیدگاه ما را محدود نمی‌کند؟

فیلسوفان فمینیست در بررسی و توضیح این مسأله، به برخی وجوه غیراخلاقی یا خشن در تاریخ متافیزیک اشاره کرده‌اند. یک مشکل اصلی در محدود کردن موضوع متافیزیک به پرسش از وجود این است که این محدودیت، چشم ما را بر دیدن موضوع‌های دیگر و مهم‌تر می‌بندد. پررنگ شدن مسأله وجود در تاریخ اندیشه متافیزیکی نگذاشته است بتوانیم چیزی غیر از آن را در بررسی بنیادها ملاحظه کنیم. گویی نور وجود چنان شدید در چشمان فیلسوفان تابیده که از دیدن هر چیز دیگری ناتوان مانده‌اند. تأکید متافیزیک بر وجود، کوری فلسفه را در پی داشته است.

وجود و مفاهیم وابسته به آن، همچون وحدت و ضرورت و مفاهیمی که در تبیین و توسعه آن پدید آمده‌اند، مانند ذات و جوهر و عرض و موند و ایده و صورت و روح و نومن، همه مفاهیمی بسیار انتزاعی‌اند (به اصطلاح صدرایی، معقولات ثانیه فلسفی‌اند). متافیزیک در طول بیش از دو هزار و چهارصد سال، به مفاهیمی مشغول بوده است که هیچ نسبتی با زندگی واقعی انسان نداشته‌اند. به جای پرداختن به مفهوم انتزاعی وجود، می‌توان درباره چیزهایی فکر کرد که مستقیماً با زندگی انسان در پیوندند. تبیین واقعیت، فقط تبیین جهان طبیعت بی‌جان نیست. اجزای جهان واقع، فقط درختان و سنگ‌ها و عقول و افلاک نیستند. تصویری که در متافیزیک سنتی از جهان واقع ترسیم می‌شود، تصویر جهانی است که در آن، اشیای حقیقی، ذوات یا جواهرند که هویتشان مشخص و معین است، و بر اساس دسته‌بندی این ذوات، ساختار جهان در چند مقوله ساده خلاصه می‌شود؛ گویی تغییر چندان در جهان رخ نمی‌دهد و کنش‌های میان انسان‌ها و نهادها و بساخت‌های انسانی و نسبت انسان با طبیعت در این جهان اثری ندارد. درست است که پرداختن به مسأله وجود، پرداختن به بنیاد است؛ اما آیا همه کار متافیزیک باید همین باشد؟ آیا نمی‌شود سطح دیگری از جهان واقع را هم برای تبیین و بررسی وارد حوزه پژوهش متافیزیکی کرد؟^{۱۶}

میکولا معتقد است که هر فیلسوفی در کار متافیزیکی خودش تصمیم می‌گیرد که کدام سطح از واقعیت به لحاظ هستی‌شناسانه، غالب است و سپس می‌کوشد آن را تبیین کند. «تفاوت اصلی بین متافیزیک رسمی و متافیزیک فمینیستی به انتخاب ما بستگی دارد که تصمیم بگیریم کدام سطح از واقعیت باید مهم باشد؟» (Mikkola, 2017: 2445). به جای واقعیت طبیعی یا روحانی یا تاریخی، می‌توان سطحی از واقعیت را در نظر گرفت که در آن، اشیا و روابط زندگی روزمره حضور دارند. می‌توان واقعیت اجتماعی و سیاسی را نیز در متافیزیک بررسی کرد. چرا نظام‌های سیاسی، روابط اجتماعی، نهادهای مدنی و مقولات اجتماعی نباید در بحث از چیستی واقعیت وارد شوند؟ چه مبنا یا دلیلی داریم که اهمیت این لایه واقعیت کمتر از واقعیت طبیعی است؟ آیا بهتر نیست به جای دسته‌بندی اشیا در طبیعت و تمرکز بر مفهوم کلی وجود، به دنبال این باشیم که چه چیز در این جهان، واقعاً اثر علی دارد؟ چه چیزی تعیین می‌کند که ما جهان واقع را این‌گونه دسته‌بندی کنیم و این دسته‌بندی چه اثری در فهم ما از خویش و از واقعیت دارد؟ آیا عواملی که ما را وامی‌دارند واقعیت را چنین و چنان تبیین کنیم، خود نباید موضوع متافیزیک باشند؟ و آیا این موضوع، مؤثرتر از بررسی مفهوم وجود نیست؟ این‌ها پرسش‌های محتوایی میکولا (Ibid:2442) از موضوع متافیزیک است. الیزابت بارنز نیز همین نقد را به محدودیت موضوع متافیزیک وارد می‌داند و معتقد است متافیزیک بیشتر تاریخ خود را مصروف موضوعاتی کرده که آنقدرها هم مهم نبوده‌اند:

متافیزیک زمان زیادی را صرف این بررسی کرده است که آیا میز وجود دارد یا نه درحالی‌که وقتی برای بررسی جنسیت نگذاشته است. متافیزیک به جای بررسی این‌که آیا می‌شود گفت ساختارهای اجتماعی هستند یا نه، مدت‌های مدید به این پرداخته است که سایه‌ها به چه معنای وجود دارند (Barnes, 2014: 335).

آیا بهتر نیست متافیزیک به جای پرداختن به اشیا و مفاهیمی که چیستی و چگونگی‌شان ربط چندانی به زندگی انسانی ندارد، به چگونگی و چیستی و نحوه وجود مفاهیمی چون عدالت و ظلم و تبعیض توجه کند که مستقیماً بر زیست انسان مؤثرند؟ در کنار پرداختن تکراری و شاید کم‌فایده به واقعیت طبیعی می‌توان به واقعیت اجتماعی پرداخت. سلی هسلنگر (2012) که از مهم‌ترین چهره‌های متافیزیک زنانه‌نگر در سنت تحلیلی است، به جای موضوع‌های سنتی متافیزیک، به ساختارهای اجتماعی توجه می‌کند. به نظر هسلنگر، مقولات اجتماعی، واقعی‌اند و جهان واقع زندگی انسانی را

برمی‌سازند. مقولات اجتماعی مانند جنسیت، نژاد، مقام، طبقه اجتماعی، موقعیت جغرافیای سیاسی، همه این‌ها نقش مهمی در فهم و تفسیر و تبیین ما از واقعیت دارند. به تعبیری، این مقولات، در فهم واقعیت، نقش تبیینی دارند. درست است که مقولات و ساختارهای اجتماعی برساخته‌های مفهومی انسانند و در طول زمان ممکن است دلالت‌هایشان تغییر کند، اما همین مفاهیم برساخته، فهم ما نسبت به جهان واقع و عمل ما را در عالم عین شکل می‌دهند.^{۱۷} مفاهیم برساخته‌ای مانند عدالت، قانون، کار، پول، اقتصاد، آزادی و رسانه، اشاره به چیزهای واقعی دارند که هم بر زندگی عینی ما اثر ملموس می‌گذارند، هم فهم ما از جهان بر اساس آن‌هاست.^{۱۸} چگونه می‌توان واقعیت را تبیین کرد و از این مفاهیم درگذشت؟ اگر در تبیین واقعیت این مفاهیم را کنار بگذاریم، تبیین ناقص و کم‌فایده‌ای خواهیم داشت. و اگر قرار باشد جهان را در سطح واقعیت اجتماعی تبیین کنیم، ناچاریم مقولات و ساختارهای اجتماعی را وارد متافیزیک کنیم. هسلنگر توضیح می‌دهد که انواع و ساختارهای اجتماعی، مفاهیم سوژکتیو محض نیستند، بلکه عینیت و اثر علی عینی دارند. «ساختارهای اجتماعی گرچه خودشان اشیای مادی نیستند، اما بر اساس اشیای مادی ساخته شده‌اند. ما آن‌ها را مانند صنایع دستی می‌سازیم» (Haslanger, 2011: 195-196). یک دلیل مهم برای عینیت این انواع و ساختارها این است که معنا و کارکردشان به تصمیم هیچ فرد و حتی نهادی وابسته نیست. آن‌ها در جهان تعامل‌های انسانی تعیین و تقرر دارند و معنایشان در این جهان، فارغ از خواست و اراده افراد، در طول تاریخ متطور می‌شود. مفاهیمی مانند جنسیت یا امپریالیسم یا قدرت، (شاید بیشتر از درخت و آسمان و دریا) در تفسیر ما از جهان انسانی و در عمل و تعامل‌های ما اثر مشهود دارند و نمی‌توان گفت مفاهیم صرفاً ذهنی‌اند. هرچند که با نقد ایدئولوژی‌هایی که ساختارها را می‌سازند، می‌توان به تغییر دادن آن‌ها در دراز مدت امید داشت (Ibid, 202-205). برای تغییر دادن یا بهتر کردن جهان، باید به ساختارها و مقولات اجتماعی بیشتر توجه کنیم. متافیزیک با گشوده بودن به روی موضوع‌های اجتماعی و سیاسی و با بررسی ساختارهای اجتماعی می‌تواند در بهبود وضع جهان انسانی و در کم شدن بی‌عدالتی در جهان مؤثر باشد؛ در حالی که با بستن باب موضوع خویش بر هر موضوعی جز وجود و عوارض آن، بر واقعیت جاری در زندگی انسانی چشم بسته و در برابر ساختارهای واقعی و مؤثری که در آن به گروه‌هایی از انسان‌ها ستم روا داشته می‌شود، سکوت کرده است. به قول الیزبیت بارنز (Ibid: 384) شاید یکی از مهم‌ترین دستاوردهای متافیزیک فمینیستی این باشد که انحصار موضوع متافیزیک را از

چنگال چارچوب‌های تنگ تعریف‌هایی چون وجود، امر بنیادی و امر مهم بیرون بیاورد و گستره بررسی متافیزیک را به حوزه اجتماع و واقعیت اجتماعی بکشاند.

اما نقد موضوع و گستره نگاه متافیزیک فقط در سنت به اصطلاح تحلیلی پی گرفته نشده است. پیش‌تر از این‌ها، فیلسوفان به اصطلاح قاره‌ای (به ویژه متفکران فرانسوی) با زمینه‌های آگزیستانسیالیستی، نقدهای جدی‌تری به مسأله متافیزیک وارد کرده‌اند. نقدهای فیلسوفان فرانسوی چون سیمون دُبووار، لوس ایری‌گاری، ژولیا کریستوا، کاترین مالابو و متفکران آمریکایی مانند مری دیلی و جودیت باتلر به سنت فلسفی غربی، بنیادهای اندیشه فلسفی را نشانه می‌گیرد. اینان به جای بررسی اجزای متافیزیک، از ریشه‌های مذکر کل تفکر غربی شروع می‌کنند و بنیادهای زبان و اندیشه را به چالش می‌کشند. اینجا نه مجال بررسی آرای این متفکران است - که نوشته‌هایشان همچون آثار دریدا اغلب، دشوار و پیچیده است - نه مسأله ما روا می‌دارد که به هر مطلبی در ساحت فلسفه پردازیم. از این رو، فقط به گزارش کوتاهی از یک نقد مهم نزد این متفکران به موضوع متافیزیک بسنده می‌کنم و آن رشته نقدی را پی می‌گیرم که در مسیر مسأله خشونت ناشی از محدود بودن موضوع متافیزیک کشیده شده است.

شاید نقد بنیادی این فیلسوفان فمینیست به متافیزیک همان نقطه ضعفی است که دُبووار، مادر این سلسله اندیشه، نشان ما داد. دُبووار آگزیستانسیالیست بود و این در همه آثارش پیداست. اندیشه او به جای بررسی طبیعت و کائنات و افلاک و تبیین واقعیت براساس مقولات متافیزیکی مرسوم، بر محور انسان و هستی انسان گرد آمده است. چه او بر سارتر اثر نهاده باشد، چه سارتر بر او، هر دو در آثار هستی‌شناسانه‌شان بیش از هر چیز به تجربه‌های عمیق انسانی و زیستن در لحظات آستانه‌ای بودن و نبودن و مسأله سوژکتیویته توجه کرده‌اند. و یکی از مهم‌ترین تجربه‌های انسانی در لحظه‌های خطیر انسان بودن، تجربه او از عدم است. انسان در عمیق‌ترین آگاهی‌اش از خود، خود را با نیستی قرین می‌بیند، خود را با نیستی و سلب تعریف می‌کند و این تجربه شاید بسیار ارزنده و سازنده‌تر از تجربه انسان از وجود باشد. تجربه عدم جایی است که من را از غیر جدا می‌کند و همچنین من را با سلب تعریف می‌کند. من، او نیستم؛ من دیگری نیستم. و سلسله سلب‌ها در آگاهی من از خویش شاید از سلسله اثبات‌ها بسیار طولانی‌تر باشد.

دُبووار این نکته لطیف را در جنس دوم بر اساس تجربه وجودی زنان از عدم به خوبی توضیح می‌دهد. در سنت غربی، زن با عدم تعریف می‌شود. زن، همیشه آن چیزی است که

مرد نیست. انگار که ابتدا امر مذکر، تقرر و ثبات و وجود دارد و او برای تعریف و تثبیت خویش، بسیاری چیزها را از خویش سلب می‌کند و آن چیزها همه دال بر عنصر مؤنث‌اند. مؤنث از ابتدا بر اساس نفی و سلب تعریف می‌شود. مؤنث همان چیزی است که آزاد و مختار و مستقل نیست؛ همان چیزی است که اندیشنده و فرارونده از خویش نیست؛ چیزی است که قابلیت تشخیص اخلاقی ندارد؛ چیزی است که به طور کلی سوژه نیست. و بنابراین، مؤنث چیزی است که هیچ ایجابی نیست. سراسر نفی و سلب و عدم است. «زن، فقط نمایانده سلب است که با معیارهای تحدیدی تعریف می‌شود و هیچ کنش و واکنشی ندارد» (de Beauvoir, 1953: 15). ایری‌گاری در جنسی که یکی نیست، در فصلی که مفهوم لذت را در سنت غربی تحلیل می‌کند پس از بررسی تاریخ تطور مفهوم لذت و نسبت آن با جنسیت، جمله‌ای اغراق‌شده را درباره هویت زن آورده است که نشان بدهد در فلسفه غربی، زن هیچ بوده است: "this she who does not exist and who signifies nothing" (Irigary, 1985b: 185).

با این‌که دُبووار می‌کوشد زن را از این وضعیت بیرون بکشد و او را به ساحت خودآگاهی و سوژکتیویته و فاعلیت برساند، اما برخی از فیلسوفان فمینیست این وضعیت تاریخی زن بودن را به دیده‌ای دیگر نگریسته‌اند. زن بودن مستلزم تجربه‌ای متفاوت از جهان است و همین تجربه و وضعیت سلبی، خود می‌تواند فهم متفاوتی از واقعیت را برای زنان به ارمغان بیاورد. ایری‌گاری در *آینه‌ای به درون آن زن دیگر*، نخست وضعیت عدمی و سلبی زن را وصف می‌کند، اما آن را به عنوان یک تجربه ممتاز از حیات، ارزشمند می‌داند. زن بودن با تجربه‌ای از نابود شدن، تکه تکه شدن اراده، با ترس، بی‌زبانی، بی‌بیانی، و به طور کلی با آگاهی درونی و ترجمه‌ناپذیر از عدم خویش همراه است:

زن هیچ‌نگاهی ندارد، هیچ‌گفتمانی برای بازتاباندن وجود خاص خویش که به او امکان دهد تا خویش را کما هی (همانگونه که خودش هست) تعریف کند - تا به خویش بازگردد - تا از آن فرایندهای آینه‌وار طبیعت‌محوری که او را این چنین نمایانده‌اند، خلاص شود - تا از این خویش رها شود. زن هیچ نقش فعالی در ساختن تاریخ نداشته است، چراکه او هرگز چیزی نبوده است مگر ابهام دائمی و تشخیص‌ناپذیر ماده محسوس... در مورد او، «من» هرگز به راستی «من» نبوده است و او همیشه آن اراده متفردی است که در ید قدرت خواجه است... این چنین که او هست، هیچ چیزی در فرایند بیان تاریخ در دست او نیست، او کنیز باقی می‌ماند، درحالی که از خویش کنده شده است و در این نظام گفتمانی، در خواجه خویش محو

شده است و هستی خویش و آگوی راستین را تنها در آن دیگری تواند جست، آن «تو»ی بزرگ، هم آنکه سخن می‌گوید. چنان از خواجه وحشت دارد و چنان بر عدم درونی خویش آگاه است که اراده‌اش تکه تکه و نابود شده است... (Irigary, 1985a: 224- 225)

ایری‌گاری و برخی دیگر نمی‌خواهند این تجربه تاریخی و عمیق از نابودن را پشت سر بگذارند و از آن عبور کنند. که به جای آن، معتقدند این تجربه اصیل و ارزشمندی است که می‌تواند مبنای به جریان افتادن گفتمان و اندیشه و زبان و فلسفه‌ای دیگرگونه باشد. هرچند به نظر ایری‌گاری بیان این تجربه کاری دشوار و بسیار دور است، اما به هر حال ممکن است. زنان، ابزاری برای بیان این تجربه متفاوت ندارند. تنها ابزار کنونی بیان و بازنمایی برای ما، زبان است و این زبان بازتاب تجربه مذکر از جهان است. اصلاً همین زبان است که موجب شده تجربه‌های مؤنث از جهان، تجربه نهفتگی و سکوت و درون خویش ماندن، هرگز دیده نشوند یا نامعتبر و بی‌ارزش به شمار روند. زبان مذکر محور به زنان و تجربه‌های مؤنث راهی نمی‌دهد تا بودن خاص خویش را بازتابانند. و شاید به همین دلیل، اصلاً زنان خود به ارزش تجربه‌های مؤنث واقف نبوده‌اند. گفتمان موجود، آنان را وا داشته است که بپذیرند تنها راه کنش‌گری، استیلا و استقلال مبتنی بر استعلاست. پس آنان نتوانسته‌اند تجربه خویش از سلب و نفی و عدم را اصلاً تجربه‌ای از واقعیت ببینند. زبانی که راه ورود ما به واقعیت است، راه را بر ورود به جهان نهفتگی و سلب و درون‌نگری بسته است. این است که ایری‌گاری زنان را دعوت می‌کند تا زبانی برای خویش بسازند که در آن

تو در سیلان باقی می‌مانی. هرگز چیزی را منجمد و متصلب نمی‌کند... آن زبان، چندوجهی است، خالی از علت‌ها و معانی و کیفیت‌های ساده. آنچنان که تجزیه‌اش نمی‌توان کرد. حرکت‌های در این زبان را نمی‌توان در قالبی چون از آغاز تا انجام تعریف کرد. این رودخانه‌ها به هیچ دریای مشخص و واحدی نمی‌ریزند. این سیلاب‌ها به ساحل یکسانی روانه نمی‌شوند... این جنبش بی‌توقف. این زندگی — که شاید بی‌قراری یا خیالبافی یا فریب و دروغ‌نمیده شود. و همه این‌ها بسی غریب است برای هرکه ادعای ایستادن بر بنیادی ثابت دارد (Irigary, 1985b: 215).

تجربه زنان از سلب و نفی و انکار، تجربه ساحتی از واقعیت انسانی است که هرگز در فلسفه و بررسی ابعاد واقعیت دیده نشده است. مواجهه انسان با عدم، فهم این‌که من همان

سلب و عدم و تناهی‌ام، این تجربه اصیل انسانی هرگز در تبیین واقعیت به دیده گرفته نمی‌شود. در تاریخ متافیزیک، واقعیت بر اساس گفتمان وجود تبیین شده است. متافیزیک با محدود کردن موضوع خویش به وجود، در واقع گفتمان وجودی را تبدیل به تنها گفتمان ممکن و معتبر فلسفه کرده و راه را بر امکان هر اندیشه (و بیان) دیگری بسته است. حال آنکه مواجه شدن من با عدم، جریان اندیشه و متافیزیک را به سوی دیگری می‌تواند کشاند. چنانچه به قول مری دیلی (32: 1985)، «از آنجا که زن بودن عبارت است از مواجهه‌ای ژرف با نابودن، این تجربه در درون خویش، موجی بلند از امیدی هستی‌شناسانه را حمل می‌کند». دیلی به جای متافیزیک رسمی از امکان هستی‌شناسی‌ای سخن می‌گوید که مبنای آن، تجربه انسانی رویارو شدن با نابودن و سلب است و از دل این نابودن، امیدی برای رفع سلب و شدن برمی‌خیزد. این هستی‌شناسی، مبتنی بر پویایی و خلاقیت و نماندن در هیچ وضعیت ثابتی است. روش آن، تعامل و همراهی است، نه سلب و انکار دیگری، و در میانه تفرد و مشارکت می‌جوشد و به سبب خاستگاه متفاوتش، نوعی هستی‌شناسی انقلابی است. «چون در شهودی دوجانبه از نابودن و بودن ریشه دارد، از حدود و تعیین‌های ساختگی عقل فنی فراتر می‌رود» (Ibid).

۵. نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم خلاصه نقد فیلسوفان فمینیست به متافیزیک را به صورت یک روایت تاریخی بیان کنیم، باید از پارمنیدس آغاز کرد: هنگامی که پارمنیدس به تصریح، امر متغیر را از حوزه بودن و عقلانیت (از راه حقیقت) بیرون کرد نخستین سنگ بنای متافیزیک را با اخراج و پوشاندن و غفلت از واقعیت جاری و سیال و متغیر بر زمین فلسفه نهاد. پس از او، افلاطون مدام ما را به جهان مثال‌های ثابت راه نمود که آنجا منشأ حقیقت و محل تقرر و ثبات است. او به جای هراکلیتوس، طرف پارمنیدس را گرفت و او هم تغییر و شدن را از راه حقیقت بیرون گذاشت. او هم سنگ بر سنگ بنای پارمنیدس گذاشت و بنای متافیزیک مبتنی بر وجود و وحدت و ثبات را محکم کرد. ارسطو هرچند که در تبیین شدن‌های مدام در جهان تحت‌القمر کوشید، اما همچنان بنای متافیزیک را بر صورت استوار کرد که وجه معقول و ثابت و واحد اشیای متغیر است. او نیز ستون‌های متافیزیک را با نفی تغییر و شدن و نابودن بالاتر برد. و این فرایند تثبیت و تقویت گفتمان وجود محور و نفی تغییر و کثرت و نابودن نسل به نسل به فیلسوفان به ارث رسید. عمارت متافیزیک با نفی تجربه انسان از

نابودن و با کنار گذاشتن یا عبور از تغییر و شدن و امر مادی و متغیر افراشته شد. به عبارت دیگر، متافیزیک با استعلا آغاز شد و استعلا همواره مستلزم نوعی دوگانه سازی و ارزشگذاری بود. همواره باید چیزی باشد که متافیزیک از آن فرا برود و از منظری برتر به واقعیت بنگرد. حال آنکه پارمنیدس اگر به جای گوش سپردن به صدای الهه عدالت، به درون خویش می‌نگریست، شاید می‌دید که پرسش از وجود، فقط هنگامی رخ می‌نماید که انسان با عدم رویاروی می‌شود. جریان بی‌وقفه تجربه بودن و نابودن، تجربه اثبات من در اینک و نفی من در آنک، تجربه اثبات من با سلب دیگری و تجربه همه چیزهایی که من نیستم، این تجربه شاید همان زمینی بود که پارمنیدس سنگش را روی آن گذاشت، بلکه اصلاً بر آن ایستاده بود. و نادیدن آن زمین، همه مسیر متافیزیک را با راه حقیقت یکی کرد. موضوع فراگیر متافیزیک، بستری را فراموش کرد که امکان اندیشیدن به این موضوع و امکان تحقق گفتمان وجودی را فراهم می‌کند. آن بستر، وجود را در بر گرفته است و اکنون با چشم دوختن به آن خاک و بستر باید پرسید آیا وجود، راستی فراگیرترین موضوع اندیشه فلسفی است؟

شاید مهم‌ترین نقد زنانه‌نگران به متافیزیک آن نقد آخر به نادیدن بنیاد متافیزیک در تاریخ متافیزیک باشد. این نقدی است که بیش از همه، فیلسوفان زنانه‌نگر به آن توجه کرده‌اند و به نظر می‌رسد دو نقد دیگر را نیز در خود حل می‌کند. این نقد، در واقع بیان یک مشکل بنیادی در روش و موضوع متافیزیک است و محدود به ماجرایی جنسیت و تبعیض نیست. اما زنان به سبب موقعیت ویژه تاریخی خود، شاید بهتر توانسته‌اند این مشکل را ببینند. مطابق این نقد، متافیزیک با گذاشتن وجود در مرکز کار خود، گفتمانی را ساخته و پرورده است که راه را بر دیدن واقعیت‌های سلبی و عدمی در تجربه‌های زیسته انسانی می‌بندد. این گفتمان، وضعیت انسان در آستانه‌ی بودن و نبودن و در مواجهه با عدم خویش را یکسره از دایره اندیشه متافیزیکی بیرون می‌گذارد. مواجهه انسان با عدم، شاید مهم‌ترین تجربه‌ای است که امکان فهم معنای آزادی، بودن و تغییر کردن/ شدن از آن می‌گذرد. اما متافیزیک با نادیده گرفتن و بلکه اخراج این تجربه اصیل انسانی از حوزه موضوع خود، چیزی را نادیده می‌گیرد که مایه انسان شدن انسان است؛ تجربه‌ای که فهم انسان از وجود را ممکن می‌کند. به عبارت دیگر، متافیزیک بنیاد انسانی خویش را در محاق نگاه می‌دارد و موضوع خود را در لایه رویی و سطحی تجربه هستی محدود می‌کند. متافیزیک، در تاریخ خود تک‌صدایی بوده است؛ گفتمان وجود محور (و عقلانیت همراه با آن) هر امکان دیگری را به نفع وجود کنار گذاشته است. کثرت و تفرد و تفاوت و سیلان دائمی وجود

انسانی که مستلزم تجدد مکرر و رفت و آمدی پیوسته میان بودن و نابودن است، همه این‌ها در حاشیه یا بیرون از متن متافیزیک بوده‌اند. ادعای موضوع فراگیر متافیزیک، در واقع با پوشاندن عمیق‌ترین تجربه‌های انسانی و با کنار نهادن بنیاد انسان شدن معتبر شده است. این خشونت‌ی است که در تاریخ متافیزیک در حق انسانیت و تجربه عمیق انسان از نابودن، پیوسته تکرار شده است. در واقع، متافیزیک با نادیده گرفتن بنیاد عاطفی خویش، مبنای انسانی خودش را نادیده گرفته است.

نقد و ارزیابی نقدهای فیلسوفان زنانه‌گر به متافیزیک، خود یک بررسی دیگر و مجال وسیعی می‌طلبد. در این نوشتار، کوشیدم این نقدها را از دل متون این متفکران بیرون بکشم و آن‌ها را همدلانه و منصفانه، بازسازی و روشن کنم. اما در مطالعات بعدی باید این نقدها را بر اساس بازخوانی روشنی از تاریخ فلسفه و با تمرکز بر متون فلسفی، ارزیابی کرد. این نقدها چشم ما را به بسیاری وجوه تاریک و مغفول مانده تاریخ متافیزیک می‌گشایند، اما ایرادهای جدی‌ای هم به برخی از آن‌ها وارد است. بعضی از این نقدها با خوانش انحرافی یا ناقص از تاریخ اندیشه فلسفی یا با نسبت دادن دعاوی نادرست به اندیشه متافیزیکی، در حق متافیزیک و فیلسوفان بزرگ، کم لطفی کرده‌اند - شاید هم اگر در استفاده از واژه خشونت دست و دل‌باز باشیم، بشود گفت که فیلسوفان زنانه‌گر در برخی از این نقدها، در برابر تاریخ اندیشه متافیزیکی و نسبت به برخی فیلسوفان مؤثر، مرتکب خشونت شده‌اند. چراکه همه نقدهای مذکور، با کلی‌گویی و ابهام فراوان همراهند.

روایتی که از تاریخ متافیزیک در این نقدها به دست می‌دهند، به راستی دقیق نیست و مستلزم نادیده گرفتن بسیاری از ظرایف در متون متافیزیکی است. از قضا می‌شود با بازخوانی بسیاری از متون اصلی متافیزیکی نشان داد که در این متون، ردپایی از بنیادهای عاطفی و مادی متافیزیک حضور دارد. اما در این روایت کلی، این ظرایف نادیده می‌ماند. همچنین، مفهوم خشونت‌ی که در این نقدها به متافیزیک نسبت داده می‌شود، خشونت را بسیار گسترده می‌کند و مشخص نیست که اینجا خشونت و سرکوب و تبعیض دقیقاً به چه معناست. آیا می‌شود به سادگی برای فرایندهایی که در تاریخ متافیزیک رخ داده، از این وصف استفاده کرد؟ سوزان هاگ (Haack, 1992: 16) در نقد معرفت‌شناسی‌های فمینیستی دقیقاً به همین مشکل اشاره می‌کند که فیلسوفان فمینیست، به ندرت به آثار اصلی در حوزه‌ای که از آن سخن می‌گویند و نقدش می‌کنند، ارجاعی می‌دهند. آن‌ها کلی‌گویی می‌کنند و روشن نیست دقیقاً چه چیزی را نقد می‌کنند. آن‌ها اغلب هیچ کوششی برای تبیین یا تحلیل یا حتی مرور تاریخی دقیق مفاهیم کلیدی در نقدهایشان نمی‌کنند، درحالی‌که

مفاهیمی چون عقلانیت یا گران‌باری معرفت از ارزش‌ها و سیاست نقش مهمی در دعاوی‌شان دارد.

یک‌کاسه کردن اندیشه‌های فلسفی و به دست دادن روایتی ساده و یکدست از تاریخی پر فراز و نشیب، مستلزم نادیده گرفتن خیلی از جزئیات و تفاوت‌های بنیادین است؛ تفاوت‌هایی که به خاطرشان خون ریخته شده است. از این جهت، ساده‌سازی روایت تاریخی از سنت متافیزیکی، نه خشونت کلی، بلکه بی‌انصافی در حق فرد فیلسوفان است. به نظر می‌رسد این نقدها در عین اینکه افق تازه‌ای بر بازنگری تاریخ متافیزیک و روش و موضوع آن پیش روی ما می‌گشایند، اما برخی جزئیات مهم در این تاریخ را پنهان می‌سازند. از این رو، بسیار ضروری است که این نقدها را بر اساس بازخوانی دقیق متون متافیزیکی، ارزیابی کنیم؛ در حالیکه بینش‌های برآمده از این نقدها را در بازخوانی متون به کار می‌بریم، باید نسبت به محدودیت‌هایی که این روایت خاص از تاریخ متافیزیک ایجاد می‌کند هم هشیار باشیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. متن (این قسمت از) شعر را بر اساس تصحیح انتقادی کوکسون و ترجمه انگلیسی او ترجمه کرده‌ام. کوکسون نسخه‌های ضبط شده مختلف این شعر را به همراه نسخه گزیده خودش با ترجمه و تفسیر آورده است.

2. ὅπως ἐστίν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

کوکسون در تفسیر این جمله نوشته است که «این گزاره نشان می‌دهد که موضوع پژوهش/مسیر حقیقت، یک چیز موجود است (ἐστίν) و این وجود داشتن، او را از نبودن حفظ می‌کند؛ البته نه از هر تعین سلبی، بلکه از این حفظش می‌کند که آنچه هست نباشد، و به طریق اولی، از اینکه اصلاً هیچ چیزی نباشد. مثلاً «انسان هست و نمی‌تواند که نباشد» (اگر این ترجمه درست باشد ...) یعنی درباره آن انسان باید گفته و فهمیده شود که او ذاتاً چنین و چنان است و این‌گونه بودن، او را از اینکه چنین نباشد حفظ می‌کند، و به طریق اولی از اینکه اصلاً نباشد حفظش می‌کند، هرچند که خیلی چیزها هست که آن انسان، آن چیزها نیست، همچنانکه خیلی چیزها هم هست.» همانجا، ۲۹۰-۲۹۱.

۳. آندروونیکوس رودوسی حدود سیصد سال بعد، هنگامی که کوشید آثار ارسطو را همراه با دست‌نوشته‌هایی که تازه کشف شده بود دسته‌بندی کند، این مجموعه را بعد از طبیعیات گذاشت و امروز به نام متافیزیک ارسطو می‌شناسیمش. نک. Grondin, 2012: xxiii.

۴. ارسطو در گامای متافیزیک (Γ1, 1003a) فلسفه اولی را این‌طور تعریف کرده است: علم معینی هست که موجودات را به عنوان موجود بررسی می‌کند و نیز چیزی را که به موجود از آن جهت که موجود است... وظیفه این علم بررسی موجودات به عنوان موجود است و روشن کردن این‌که موجود چیست و چه چیزی به موجود بما هو موجود تعلق دارد.
۵. برای نمونه ارسطو در متافیزیک E1، علوم را در سه نوع دسته‌بندی کرده است: علوم نظری (ریاضیات، طبیعیات و الهیات یا فلسفه اولی)، علوم عملی (اخلاق و سیاست) و علوم تولیدی (هنر و خطابه) که در این میان، الهیات یا فلسفه اولی، برترین شاخه علم نظری است.
۶. ژنویو لوید در خوانشی دقیق‌تر (که البته به نظر من چندان هم دقیق و منصفانه نیست) توضیح می‌دهد که هم افلاطون و هم ارسطو، نگاه پیشرفته‌تری نسبت به متفکران بعدی خود به عقل و بدن به دست داده‌اند. افلاطون در آثار بعدی‌اش از تفوق و سلطه جزء عقلانی نفس بر اجزای غیرعقلانی دست کشید و کم‌کم به اهمیت عشق و شور و وجد در رسیدن به معرفت حقیقی اهمیت داد. نک. لوید، ۱۳۹۵: ۴۸-۵۲. همچنین در فلسفه ارسطو اتحاد صورت و ماده «موجب می‌شود که اشیا مادی متغیر، موضوع واقعی معرفت راستین شوند»، همانجا، ۳۵.
۷. ول پلاموود در مقاله‌ای با عنوان «سیاست‌های عقل: به سوی منطق فمینیستی» توضیح می‌دهد که چگونه قواعد اصلی منطق سنتی و ساختار آن مستلزم حذف و سرکوب بوده‌اند. نک. Plumwood, 1993: 436-462.
۸. برای یک بررسی انتقادی درباره نسبت میان عقلانیت متافیزیکی و خشونت در ساحت فلسفه دین، نک، صانع پور، ۱۳۹۷: ۳۴-۳۷.
۹. در متافیزیک ارسطو، ۹۸۶ آ، هنگام بازخوانی اندیشه فیثاغوریان، جدولی از ۱۰ مبدأ برای جهان آمده که در مقابل هر کدام، ضد آن نیز آورده شده است. یکی از مبادی، عنصر مذکر است و ضد آن، مؤنث. این جدول می‌تواند نمونه‌ای از تفکر دوگانه در بررسی واقعیت و جنسیتی کردن آن باشد.
۱۰. این شاید وجه سومی از خشونت متافیزیک است که فیلسوفان فمینیست به آن اشاره روشنی نکرده‌اند.
۱۱. اسطو در کتاب لامبدای متافیزیک استدلال می‌کند که خدا، فعلیت محض و عقل محض است و موضوع تعقل او، خود او یا همان عقل محض است. نک. ارسطو، متافیزیک، ۱۰۷۴ ب - ۱۰۷۵ آ.
۱۲. یکی از تعریف‌های ارسطو در مورد انسان (اخلاق نیکوماخوس ۱۰۹۸ آ) که در متون فلسفی از همه مشهورتر است، تعریف انسان به موجود زنده‌ای است که به واسطه لوگوس (خرد) سخن

ایستاده بر زمین فراموشی: ... (سیده زهرا مبلغ) ۲۲۱

می‌گوید $\zeta\acute{\omega}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ که هم دال بر اندیشیدن و توانایی تبیین است، هم دال بر سخن‌گفتن که خود برآمده از اندیشه است. نک.

۱۳. تعریف دیگر ارسطو در مورد انسان، در کتاب *درباره سیاست*، حیوان جمعی است یا حیوان صاحب شهر و نظام مدنی $\zeta\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\nu$. نک. Aristotle, *Pol.* I 2, 1253a7-18.

۱۴. برای آشنایی با دیدگاه فیلسوفان فمینیست در زمینه ساختارهای متافیزیکی و نسبت آن‌ها با امر سیاسی و واقعیت اجتماعی، مقاله الیزابت بارنز نمونه بسیار خوبی است که جمع‌بندی و تبیین مبسوطی به دست می‌دهد: Barnes, 2017: 2417-433.

۱۵. برای یک مقاله کلاسیک به زبان فارسی در این زمینه به قلم دنا هاروی، از فیلسوفان زنانه‌نگر علم، نک. هاروی، ۱۳۹۱: ۲۲۷-۲۶۱.

۱۶. بخش مهمی از مباحث فیلسوفان فمینیست در نقد متافیزیک به بررسی دیدگاه‌های مختلف (به طور خاص معاصران) درباره موضوع متافیزیک اختصاص دارد. مثلاً یک دیدگاه مشهور در این زمینه از آن‌جاناتان شافر است که معتقد است متافیزیک با بنیادها سر و کار دارد، نه با وجود و باید ببینید هر چیزی چگونه بنا/تأسیس شده است. دیدگاه دیگر از آن‌تد سایدر است که می‌گوید وظیفه متافیزیک کشف مقولاتی است که مفصل‌های واقعیت را می‌سازند و پدیدارها براساس آن‌ها چنین بر ما پدیدار می‌شوند. همچنین دیدگاه چیان دُر را بررسی می‌کنند که می‌گوید متافیزیک باید آرایش نهایی و اصلی جهان زندگی ما را کشف کند و این کار را براساس بررسی فهم ما از زبان روزمره و چیزی که برای ما اهمیت دارد انجام می‌دهد. فیلسوفان فمینیست هرچند این دیدگاه‌ها را نقد می‌کنند، اما از همه این دیدگاه‌ها بهره می‌گیرند و با استناد به همین دیدگاه‌ها و نیز نگاه فیلسوفان نسبی‌گرایی چون پاتنم، سیال بودن موضوع متافیزیک و اهمیت رویکرد عمل‌گرایانه به متافیزیک را شرح می‌دهند. برای نمونه‌هایی از این بحث‌ها، نک. Barnes, 2014, 2017; Mikkola, 2017.

۱۷. البته هسلنگر استقلال جهان عینی طبیعی را از اندیشه و عمل انسانی انکار نمی‌کند. او معتقد است آب و سنگ و درخت، مستقل از قراردادهای و فهم ما وجود دارند و ما اثر علی‌اندکی بر وجود و تغییر این موجودات داریم. خلاف نظر او، مک‌کینون معتقد است حتی مفاهیمی مانند درخت و سنگ نیز برساخته اجتماعی‌اند و ما همه واقعیت را در قالب مقولات اجتماعی درک می‌کنیم. هسلنگر اما به صراحت می‌گوید که نظریه‌اش فقط درباره واقعیت اجتماعی است و آن را به واقعیت طبیعی و عینی مستقل از انسان تعمیم نمی‌هد. در مقدمه کتابش توضیح می‌دهد که با ضدواقع‌گرایی درباره مقوله‌های اجتماعی مخالف است و «درباره واقعیت ساختارهای اجتماعی و اهمیت سیاسی درک این واقعیت بحث می‌کنم» نک. Haslanger, 2012: 30, 104.

۱۸. هسلنگر در فصل دوم کتاب *مقاومت در برابر واقعیت* (Ibid, 83- 110) چهار نوع از برساخته اجتماعی را از هم جدا می‌کند و توضیح می‌دهد که زن بودن و جنسیت چگونه در این میانه برساخته می‌شود (همانطور که مؤلف در مقدمه می‌گوید، عنوان اصلی کتاب ایهام دارد: هم به مقاومت عمومی درباره پذیرفتن واقعیت امر اجتماعی اشاره دارد، هم به لزوم مقاومت در برابر ساختارهای نادرستی که واقعیت‌های اجتماعی ظالمانه مانند خشونت یا تبعیض علیه زنان را شکل داده‌اند).

کتاب‌نامه

- افلاطون (۱۳۶۷)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- لوید، ژنویو (۱۳۹۵)، *عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب*، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران: نشر نی.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۹۷)، «فرایند عشق در رویکردهای زنانه‌نگر به فلسفه دین و الهیات»، *پژوهش‌نامه زنان*، ۹: ۴.
- هاراوی، دنا (۱۳۹۱)، «معرفت‌های موقعیت‌مند: مسأله علم در فمینیسم و رجحان چشم‌انداز جزئی»، ترجمه علی معظمی، علم، اخلاق، جامعه: جستارهایی در ابعاد اجتماعی و اخلاقی علم، گردآوری، ترجمه و ویرایش حسین شیخ رضایی و امیراحسان کرباسی زاده، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- Aristotle (1991), *The complete Works of Aristotle (The revised Oxford Translation)*, Ed. Jonathan Barnes, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Barnes, Elizabeth (2014), "Going Beyond the Fundamental: Feminism in Contemporary Metaphysics", *Proceedings of the Aristotelian Society* (vol. 114).
- Barnes, Elizabeth (2017), "Realism and social structure", *Philosophical Studies* 174, no.10.
- Coxon, A. H. and Richard D. McKirahan (2009), *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, Las Vegas: Parmenides Pub.
- Daly, Mary (1985), *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press.
- de Beauvoir, Simone (1953), *The Second Sex*, translated and edited by H.M. Parshley, Great Britain: Jonathan Cape.
- Grondin, Jean (2012), *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*, Translated by Lukas Soderstrom, New York: Columbia University Press.
- Haack, Susan (1992), "Science 'From a Feminist Perspective'", *Philosophy*, vol. 67, no. 259,

- Haslanger, Sally (2012), *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, New York: Oxford University Press.
- Haslanger, Sally (2011), "Ideology, Generics, and Common Ground", *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Ed. Charlotte Witt, Netherlands, Dordrecht: Springer.
- Irigaray, Luce (1985a), *Speculum of the Other Woman*, translated by Gillian C. Gillthaca, IN.Y.: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce (1985b), *The sex which is not one*, translated by Catherine Porter with Carolyn Burke, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- McCumber, John (c1999), *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to Western philosophy*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Mikkola, Mari (2016), "Feminist Metaphysics and Philosophical Methodology", *Philosophy Compass*, Vol.11 (11).
- Mikkola, Mari (2017), "On the apparent antagonism between feminist and mainstream metaphysics", *Philosophical Studies*, (174).
- Plumwood, Val (1993), "The Politics of Reason: Towards a Feminist Logic", *Australasian Journal of Philosophy*, 71:4.
- Rooney, Phyllis (1991), "Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason" *Hypatia*, vol. 6, no. 2.
- Schaffer, Jonathan (2016), "Social construction as grounding: or: fundamentality for feminists, a reply to Barnes and Mikkola", *Springer Science+Business Media Dordrecht*, Published online: 18 July 2016 (2449- 2465).
- Srivasan, Amia (2015), "Does feminist Philosophy rest on a mistake?", KCL MAP Conference: Identity and Underrepresentation.