

## متافیزیک فمینیستی

### ناممکنی که امکانی نو می‌زاید

سیده‌زهرا مبلغ\*

#### چکیده

از ورود متفکران فمینیست به حوزه متافیزیک، بیش از چند دهه نمی‌گذرد. این ورود بیشتر انتقادی و سلبی بوده و به نقد برخی وجوه متافیزیک سنتی و جدید بسنده کرده است. در واقع، رویکردهای زنانه به متافیزیک، هیچ بنیاد جدیدی را برای متافیزیک پیشنهاد ندادند و در حد نقد باقی مانده‌اند. در این نوشتار، نخست نقدهای فیلسوفان فمینیست به روش‌ها و محتوای متافیزیک سنتی و جدید بازخوانی می‌شود و سپس نشان داده می‌شود که این نقدها، در واقع، بر اساس تعریف/فهم بسیار تقلیل‌یافته‌ای از متافیزیک یا بر اساس فهمی یکسره نادرست از این حوزه صورت‌بندی شده‌اند و اساساً حوزه‌ای با عنوان متافیزیک فمینیستی ناممکن یا نامعتبر است. در پایان توضیح می‌دهم که در عین حال، بینش عمیقی که در برخی نقدهای فمینیست‌ها به متافیزیک نهفته است، می‌تواند مبنای یک بازخوانی عمیق و راهگشا از متافیزیک باشد و از برخی بنیادهای ناپیدا در تاریخ متافیزیک پرده بردارد.

**کلیدواژه‌ها:** متافیزیک، فلسفه فمینیستی، مقولات، جنسیت، زبان.

#### ۱. مقدمه

ورود رسمی و مؤثر زنان به فلسفه، تاریخ بسیار کوتاهی دارد. با این‌که از نخستین سال انتشار جنس دوم سیمون دوبووار، فقط هفتاد سال می‌گذرد و هنوز مانده است تا مهم‌ترین اثر کلاسیک فلسفه فمینیستی صدساله شود، اما در همین مدت کوتاه، ادبیات گسترده و قابل توجهی در حوزه فلسفه از سوی فیلسوفان و متفکران فمینیست تولید شده است. آن چنان

---

\* استادیار گروه پژوهشی مطالعات زنان پژوهشگاه علوم انسانی، zahra.mobalegh@gmail.com  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۲

که دیگر هیچ عجیب نیست که معمولاً یک فصل از کتاب‌های درآمد و معرفی در زمینه‌های مختلف فلسفه، به نگاه‌های فمینیستی به آن زمینه اختصاص داشته باشد. متفکران فمینیست در همین چند دهه اخیر، مباحث جدی و مؤثری در فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی و حوزه‌های وابسته به این دو طرح کرده‌اند - مباحثی که برخی‌شان آن قدر جدی و مؤثر بوده که امروز به نظریه‌های مهمی در حوزه اخلاق، آموزش و پرورش، معرفت‌شناسی، الهیات و سیاست تبدیل شده‌اند و ادبیاتی غنی و پویانده حولشان شکل گرفته است. برای نمونه، فلسفه اخلاق و آموزش و پرورش مراقبتی، امروز، یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در این حوزه است و هر روز گسترده و پرورده‌تر می‌شود و به حوزه‌های کاربردی گوناگونی هم راه یافته است. یا نقدهای فمینیست‌ها به مفاهیم، اسطوره‌ها، نهادها و زبان دین در سنت‌های دینی مختلف آن قدر چشمگیر و عمیق بوده که جریان‌های روشنفکری دینی متأخر نتوانسته‌اند بی‌اعتنا به این نقدها و به خواسته‌های زنان پیش بروند. اگر جانب انصاف را فرو نگذاریم، نمی‌توان تغییر بزرگی را که نقادی‌ها و نظریه‌پردازی‌های فیلسوفان فمینیست در فهم ما از سرشت انسان و نظریه حق و تکلیف ایجاد کرده‌اند، نادیده گرفت. تقریباً همه نظریه‌ها یا گرایش‌های نولیبرالیسم، با الهام از نقدهای فیلسوفان فمینیست (و البته نقدهایی از رویکردهای دیگر) به مفاهیم آزادی، برابری، حق، حاشیه و متنشکل گرفته‌اند. همچنان‌که نظریه‌ها یا بازنگری‌های جدید درباره مفاهیم سیاسی - اجتماعی بنیادینی چون صلح، دموکراسی، جرم، مرز و نسبت انسان و طبیعت (محیط زیست) همگی از جهاتی تحت تأثیر رویکردهای انتقادی و فلسفی فمینیستی بوده‌اند.

هرچند جمع کردن همه دیدگاه‌های فلسفی فمینیستی زیر یک پرچم یا رساندن این همه شاخه به یک ریشه کار دقیقی نباشد، اما شاید چندان هم بی‌راه نباشد اگر بگوییم بیشتر این دیدگاه‌ها/ رویکردها/ بازنگری‌های زنانه‌نگر در فلسفه‌در یک نگاه انتقادی معرفت‌شناختیریشه دارند: این که دریافت ما از واقعیت و نظریه‌های ما در تبیین امر واقع، ناگزیر بر ساختارهای نامرئی سلسله مراتب قدرت استوار می‌شود و این ساختار مستلزم دیده شدن وجهی از واقعیت و دیده نشدن وجهی دیگر است. از همین رو، همه نهاد‌های علم و عمل که پس از آن بر پایه دریافت‌ها و تبیین‌های ما از واقعیت تأسیس می‌شود، همواره در جهت منافع گروه یا طبقه‌ای پیش می‌روند که در آن ساختار دیده شده‌اند و طبعاً به ضرر کسانی‌اند که آن ساختار اجازه دیده شدن‌شان را نمی‌دهد. به عبارت دیگر، این نگاه انتقادی به ما نشان می‌دهد که چگونه نهاد‌های فراگیر علم، دین، اخلاق، سیاست و حقوق

به سبب اتکایشان به ساختارهای قدرت، در عمل باعث سرکوب و اخراج گروه‌های خاصی از مردم می‌شوند و با این‌که معمولاً ادعای شمول و کلیت دارند، به منافع گروه خاصی محدودند. فمینیست‌ها معتقدند این ساختارهای نامرئی قدرت در همه وجوه زیست بشر جریان دارد و از همین رو، این نگاه انتقادی معرفت‌شناختی در همه حوزه‌های فکر و فعل انسان‌یابید به کار گرفته شود به امید این‌که با کشف ساختارهای سرکوب‌گر بتوان گروه‌های در حاشیه را دید و منافع و خواسته‌هایشان را در تأسیس‌ها یا بازنگری‌های بعدی به دیده گرفت.

البته در این مرور کوتاه باید به دو نکته مهم اشاره کنم: نخست این‌که بی‌شک این نگاه انتقادی را فقط فمینیست‌ها دنبال نکرده‌اند. فمینیست‌ها نه نخستین کسانی بودند که به مسأله ساختارهای قدرت و مفاهیم حاشیه و متن (و انحصار و اخراج) توجه کردند و نه تنها متفکرانی که این مسأله را بسط دادند. نگاه انتقادی فمینیست‌ها، چنان‌چه خود به تصریح می‌گویند، در ادامه تاریخ بلند اندیشه (غربی) شکل گرفته است، مدیون اندیشه پسا‌کانتی است و بسیار وام‌دار منطق دیالکتیکی هگل، نقدهای نیچه به نظام معرفت و اخلاق مسیحی، اندیشه‌های مارکس در خصوص ماده و تقسیم کار و طبقات اجتماعی و بسیاری نظریه‌های فلسفی دیگر است. اصلاً به سبب همین روشنگری‌ها بوده است که اندیشه‌های اولیه درباره برابری، نسبت پدیدارها و ساختارها با امر واقع و سپس نسبت واقعیت با فرهنگ، به تدریج آشکار شدند؛ و فقط بعد از این بود که برخی زنان راه یافته به نهادهای رسمی علم توانستند به سرکوب و اخراج شدن تاریخی زنان پی ببرند و پدیده‌های تاریخی اخراج و سرکوب را در قالب مفاهیم فلسفی‌ای چون «دیگری - خود» یا «بدن / عقل - ماده / صورت» تبیین و نقد کنند. سهم متفکران به اصطلاح پسامدرن یا (پسا) ساختارگرا به ویژه فوکو و دریدا، نقش اساسی متفکران علوم اجتماعی و نظریه‌های مهمی چون تأسیس / برساخت اجتماعی واقعیت، و حتی اثر بر خیفیلسوفان تحلیلی علم چون کواین در تقویت نگاه انتقادی نسبت به ساختارهای قدرت انکارشدنی نیست. با این وجود، به جرأت می‌توان گفت متفکران فمینیست‌نقشی مؤثر در تبیین، پرورش، تثبیت و فراگیر شدن این نگاه داشتند. چراکه ایشان با هر گرایش فلسفی که داشتند و در هر حوزه‌ای از فلسفه که فعالیت می‌کردند، کشف و تبیین ساختارهای قدرت را مبنای کار خود قرار دادند. به این ترتیب، بی‌آنکه هماهنگی پیشین بنیادی در کار باشد، مجموعه اندیشه‌های فیلسوفان فمینیست در هر حوزه / شاخه‌ای از فلسفه، یک نظام منسجم با هسته مرکزی یکسانی را شکل داد که همه تلاش‌ها در آن نظام،

با نقادی ساختارهای قدرت آغاز می‌شد و معمولاً با پیش نهادن ساختارهای جایگزین و غیرسرکوب‌گر (علی‌الادعا) در آن حوزه/شاخه خاص پیش می‌رفت.<sup>۱</sup>

این کوشش فلسفی فراگیر، با این‌که باعث شد اندیشه‌های فلسفی فمینیست‌ها از جهتی با هم پیوند بخورد و در راستای نقد امری واحد پیش برود، اما یک مشکل مهم را هم در این اندیشه‌ها پیش آورده است. نقد ساختار قدرت از هر منظر و با هر رویکرد فلسفی‌ای ممکن نیست. مثلاً رویکرد تحلیلی محض یا رویکرد پوزیتویستیستی نمی‌تواند درباره ساختار نامرئی قدرت گزاره‌های معناداری به دست دهد. یا در بحث تحلیلی از منطق، راهی برای وارد کردن نقد ساختار قدرت باز نیست. با این وجود، متفکران فمینیست در هر شاخه فلسفه، از معرفت‌شناسی و متافیزیک تا اخلاق و منطق و سیاست، برای آنکه تعبیر «فمینیستی» را به فعالیت فکری خود گره بزنند، گویی ناگزیر بوده‌اند این نقد را وارد اندیشه‌شان کنند. حال آنکه در برخی رویکردها و حوزه‌ها اساساً چنین نقدی معنادار یا ممکن نیست. از همین رو، هنگامی که متون فلسفی به اصطلاح فمینیستی را می‌خوانیم، به ویژه متون متفکرانی که خاستگاه یا رویکرد سیاسی - اجتماعی به فلسفه ندارند، نمی‌توانیم تشخیص دهیم این اندیشه برآمده از کدام مکتب یا رهیافت به مثلاً مسأله معرفت است. در این متون، با رهیافت روشن و یکدستی به مسائل مواجه نیستیم. متون به لحاظ خاستگاه و رویکرد، آشفته‌اند و با روشی یکدست پیش نمی‌روند. چون ناگزیر بوده‌اند نقادی سیاسی را وارد سیستمی بکنند که چنان نقدی را روا نمی‌دارد و بنابراین در بسیاری از این متون، روش «به هم چسباندن» مفاهیم، آشکارا چشم خواننده را می‌گیرد: به هم چسباندن مفاهیمی که هرکدام معنای خود را از نظام معنایی متفاوتی گرفته است و در نظام دیگر، معلق و در هواس است. این آشفستگی در رویکرد و به هم چسباندن مفاهیم، فقط یک ادعا در این نوشتار نیست. برخی از فمینیست‌ها خود به آن اذعان دارند و البته آن را موجه می‌دانند. نمونه‌اش مدخل «معرفت‌شناسی فمینیستی» (Feminist metaphysics) در *دایره‌المعارف فلسفی/استنفورد* است. بخشی از مدخل با رویکردی تحلیلی و تجربه‌گرایانه به مسأله معرفت نوشته شده است، اما ناگهان مفاهیمی از رویکردهای دیگر، مثل رویکرد روان‌شناسی وارد بحث می‌شود. یا سراسر کتاب نانسی هولاند (Nancy Holland) با عنوان «آیا فلسفه زنان ممکن است؟» به روشنی می‌خواهد نگاه تجربه‌گرایی را با ساختارگرایی همراه کند. هولاند معتقد است با رویکرد تجربه‌گرایی محض نمی‌توان فلسفه فمینیستی کاملی داشت و ناچاریم از فمینیسم فرانسوی و رویکردهای (پسا)ساختارگرایانه، زبان‌شناسی و روان‌کاوی بهره

بگیریم. گویا برخی متفکران فمینیست برای خاستگاه‌های هر اندیشه و نظام معنابخش به مفاهیم، اصالت و اهمیتی قائل نیستند و می‌خواهند هرطور شده مفهوم ساختار قدرت را به اندیشه خود بچسبانند. هم از این روست که شمار قابل توجهی از متون در این حوزه، منسجم نیستند، استدلال‌هایشان پیوستگی مفهومی ندارد و در برخی مجامع فلسفی، جدی گرفته نمی‌شوند. وارد کردن نقد سیاسی که بر مفاهیم معنادار در یک نظام ساختارگرایانه مبتنی شده است، در یک رویکرد تحلیل زبانی به منطق، موجه و معقول نیست. نقد کسانی که می‌گویند اصلاً عنوانی سیاسی و ارزشی مانند فمینیسم نمی‌تواند به فلسفه ملحق شود ناظر به همین مشکل است. در حالی که بیشتر متون فلسفی فمینیست‌های ساختارگرا یا اگزیستانسیالیست، انسجام مفهومی و وحدت روش و رویکرد دارد و این نقد به آن‌ها کمتر وارد شده است.

نکته دوم در مرور ورود متفکران فمینیست به فلسفه، مربوط به مفهوم کلیدی «جنسیت» است. در گام‌های نخست ورود متفکران فمینیست به فلسفه، جنسیت مهم‌ترین مفهومی بود که زنان با تکیه بر آن در عرصه فلسفه پیش می‌رفتند. روشن‌تر بگوییم: مهم‌ترین عنصری که فیلسوفان فمینیست در بساخت اجتماعی واقعیت و در تأسیس نهادهای معرفت، اخلاق، دین، حقوق و سیاست کشف می‌کردند، جنسیت بود — و همچنان هست. اما این عصای دست فمینیست‌ها، آن‌ها را به مفاهیم و فرایندهای عمیق‌تری راه برد و به منظری رساندشان که توانستند از افقی بالاتر و گسترده‌تر، ساختارهای پنهان قدرت را در دل نظام اندیشه و عمل غربی کشف کنند. آن‌ها با مفهوم جنسیت آغاز کردند، اما بعداً مشکل سوگیری‌های سیاسی و ارزشی نهفته در مفهوم جنسیت را در بسیاری از رویکردهای حاکم بر فهم و طبقه‌بندی نهادهای انسانی باز یافتند. در جریان کشف فرایندهای تبعیض جنسیتی در ساختار اندیشه غربی، فمینیست‌های فلسفی توانستند از «ساختار و روش» اصلی اندیشیدن و تعریف «عقلانیت» در فلسفه غرب پرده بردارند که تبعیض جنسیتی فقط یکی از مولودهای آن ساختار است. آن‌ها مدعی‌اند که این ساختار از اول بر خشتی کج نهاده شده و اصل این ساختار از پای‌بست ویران بوده است. پس فیلسوفان منتقد فمینیست، نقد تاریخ اندیشه و نهادهای معرفتی را با مفهوم جنسیت آغاز کردند، اما در آن نماندند. آن‌ها در مسیر کشف تبعیض‌های جنسی و جنسیتی، به تبعیض‌های دیگر مانند تبعیض‌های قومی، نژادی، طبقه‌ای و مذهبی هم توجه کردند که همگی از ساختار دوگانه‌محور اندیشه غربی برآمده‌اند. در واقع، فمینیست‌ها متوجه شدند که تبعیض بین دو جنس و ارزش‌گذاری‌های متفاوت

جنسیتی تنها یکی از معلول‌های ساختار اندیشه غرب است. این ساختار، پیامدهای منفی دیگری هم داشته است و برای رفع تبعیض‌ها، اصلاً باید ساختار اصلی نقد و بازسازی شود.

به این ترتیب، نقدهای فمینیست‌ها به نظام فلسفی غرب، ساختار اندیشه را در این نظام نقد می‌کند: ساختار دوگانه محوری که برای رساندن یک گروه محدود به معرفت کلی و ضروری و ارزش‌های مطلق، باعث سرکوب و حذف گروه بزرگتری شده و درست در همین جا گرفتار تناقض می‌شود: کلیتی که برآمده از حکمی محدود به افراد جزئی خاص است و اطلاقی که بسیار نسبی است!

بحث‌ها و نقدها و شرح‌های متفکران فمینیست در حوزه معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و فلسفه دین، پر دامنه و متنوع است. فیلسوفان فمینیست از منظرها و با پیشینه‌های فلسفی گوناگونی وارد این حوزه‌ها شده‌اند و رویکردهایشان متنوع و متفاوت است. بحث‌هایشان در این حوزه‌ها پیوسته بازخوانی و نقد شده است و می‌شود. می‌توان گفت معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق فمینیستی امروز جریانی پویاست که مدام خود را نقد و بازسازی می‌کند و در رشد و بهبود ادبیات فلسفی معاصر نقش پررنگی دارد.

با این همه، فمینیست‌ها در نقد و بحث از متافیزیک به معنای تخصصی آن، ادبیات چندان غنی و قابل توجهی تولید نکرده‌اند. با این‌که متافیزیک شاید بنیادی‌تر از دو شاخه اصلی دیگر فلسفه باشد، اما متفکران فمینیست کمتر به آن پرداخته‌اند. شمار کتاب‌هایی که با عنوان متافیزیک فمینیستی منتشر شده از انگلستان یک دست کمتر است و مقاله‌های مستقل یا فصل‌هایی از کتاب‌ها هم در این زمینه چندان پرشمار نیست. هرچند نقد ساختارهای دانش و ارزش به نوعی با نقد دریافت ما از واقعیت و مسأله چستی واقعیت گره خورده است، اما فمینیست‌ها کمتر به خود این مسأله به طور خاص و مستقل از مسأله معرفت پرداخته‌اند.

چون در متون فارسی کمتر به این بحث پرداخته شده است، سعی می‌کنم نخست گزارش خلاصه و هم‌دلانه و منصفانه‌ای از نقد و نظرهای متفکران فمینیست در حوزه متافیزیک بیاورم. آنگاه این نقد و نظرها را بررسی و ارزیابی خواهم کرد. می‌کوشم نشان دهم که این متفکران، در واقع متافیزیک را نقد نکرده‌اند، بلکه یک مفهوم بسیار تقلیل‌یافته از یکی از مباحث متافیزیک را به زعم خود به چالش کشیده‌اند. در واقع می‌خواهم بگویم ورود فمینیست‌ها به متافیزیک، بسیار ضعیف بوده است و هیچ نکته یا نگاه تازه‌ای برای

فلسفه به ارمغان نیاورده است. اندک فمینیست‌هایی که به این موضوع پرداخته‌اند، گویا دانش ناچیزی در این زمینه داشته‌اند و متافیزیک را با چیز دیگری - که نمی‌توان فهمید چیست - اشتباه گرفته‌اند. در پایان، به امکان یک ورود موفق و مبارک به متافیزیک اشاره خواهیم کرد که می‌تواند بر اساس بینش‌های فمینیستی محقق شود و ره‌یافتی پربار و امیدبخش باشد.

## ۲. بحثی دربارهٔ متافیزیک

یکی از صورت‌بندی‌های اصلی پرسش متافیزیک، مسألهٔ چیستی «واقعیت» بوده است. دنبال کردن پرسش از چیستی واقعیت یا بنیاد و مبنای واقعیت، اندیشه و پژوهش متافیزیکی را پیش می‌برد. پرسش از این‌که واقعیت از چه تشکیل شده است ناگزیر با پرسش از این‌که انسان چگونه به این واقعیت دست می‌یابد همراه است. به عبارت دیگر، مسألهٔ واقعیت، همواره دو وجه دارد: وجه هستی‌شناسانه و وجه معرفت‌شناسانه. تعریف یا تبیین کردن واقعیت، به تبیین نحوه شناخت انسان از واقعیت بستگی دارد. از این رو بررسی «چیستی واقعیت»، با بررسی «روش و محدوده شناخت انسان» از واقعیت در هم تنیده و جدانشدنی است. این پیوستگی، در نخستین آثار برجای مانده از حکما و فیلسوفان غربی و شرقی، از کنفیوس و زرتشت تا پیشاسقراطیان و افلاطون مشهود است. تمثیل معروف غار افلاطون در کتاب هفتم جمهوری (درباره شهروندی)، به روشنی نشان می‌دهد که هر مرتبه‌ای از شناخت انسان با مرتبه‌ای از واقعیت متناظر است و هر توضیحی درباره واقعیت، مستلزم تبیینی درباره شناخت انسان است.

در اندیشه سنتی، باور عمومی بر آن بود که انسان می‌تواند واقعیت را همان‌گونه که هست بشناسد. بیشتر نظریه‌های شناخت و تبیین‌های فلسفی درباره چیستی واقعیت، بر این فرض استوار بودند. به عبارت دیگر، متافیزیک و معرفت‌شناسی سنتی، مبتنی بر این انگاره بود که انسان، بخشی از طبیعت و هم‌جنس واقعیت است و می‌تواند آن را همان‌گونه که هست، دست‌نخورده و فی‌نفسه، فراچنگ آورد. اما این باور، از دوره مدرن به بعد - در اندیشه غربی - دگرگون شد. دکارت که از نخستین نمایندگان اندیشه مدرن است، با بیان عبارت معروف «می‌اندیشم، (پس) هستم»، در واقع اثبات و کشف «هستی» را به «اندیشه» وابسته کرد. کوژیتوی دکارت، بیانی روشن و کوتاه از این چرخش و دگرگونی بود: تحویل و فروکاست هستی به معرفت انسان. پس از آن، بحث از هستی، اجزای تشکیل دهنده آن و

مقولات ناظر به واقعیت، به بحث از شناخت انسان از این موارد تبدیل شد. دیگر، بحث مستقیم و سرراست از واقعیت، معنادار نبود، بلکه هر بحثی از واقعیت، باید بحثی می‌بود از شناخت انسان نسبت به واقعیت. بر این روال در قرن هجدهم، کانت اساساً موضوع متافیزیک را «بررسی حدود عقل انسانی و کشف مقولات ذهنی» اعلام کرد. به عبارت دیگر، او مقولات ذهن را به جای مقولات واقعیت نشاناد و در واقع، ادعای امتناع متافیزیک و امتناع بحث معنادار و ثمربخش از واقعیت (آنگونه که به راستی در بطن خویش هست) را پایه نهاد. از کانت به بعد، امتناع متافیزیک، مبنای بیشتر دیدگاه‌ها، مکتب‌ها و نظریه‌های فلسفی بود. این مبنای، در حوزه‌های مختلف به شیوه‌های مختلفی تعبیر و تفسیر شد و بر همین اساس، واقعیت در دیدگاه‌های فلسفی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، تعاریف متفاوتی یافت. متفکران غربی از دوره روشنگری به بعد، به بازنگری در تعریف‌های سنتی از واقعیت و بازسازی نهادها و نظام‌ها و روش‌هایی دیگر (مبتنی بر معرفت‌شناسی) برای بحث از واقعیت همت گماردند.

با این‌که به نظر می‌رسد از دوره مدرن به بعد در اندیشه فلسفی غربی، معرفت‌شناسی جای متافیزیک را گرفته و امکان متافیزیک رفع شده است، اما می‌توان نشان داد که بسیاری از نظام‌ها یا رهیافت‌های به اصطلاح ضد/پسا/غیرمتافیزیکی، مستلزم متافیزیک‌اند. چراکه هر تبیینی از واقعیت، هر کوشش برای به دست دادن مبنایی واحد برای فهم واقعیت، در واقع نوعی کوشش متافیزیکی است. چه، اساساً نمی‌توان متافیزیک را جز با متافیزیک رد کرد. واقعیت در هر نظام/رویکرد فلسفی از هر جنسی که تعریف شود، اصل تبیین کردن واقعیت برای تحویل کثرت‌ها به وحدتی بنیادی، نوعی تبیین متافیزیکی است — البته به معنایی موسع‌تر از دلالت سنتی آن. شاید بشود گفت هر بحث و تبیین درباره بنیاد واقعیت، ورود به عرصه متافیزیک است، ولو آنکه این بحث به ما نشان دهد راهی به واقعیت نداریم. همین‌که واقعیت به عنوان بنیاد و علت فهم، هرچند دور از دسترس، وضع شود، متافیزیک ممکن می‌شود. کانت، گرچه معتقد بود متافیزیک، زیاده‌خواهی و فراروی عقل از محدوده‌های مُجاز خویش است، اما او نیز گریزی از ورود به متافیزیک نداشت؛ چه، تعیین محدوده‌های عقل، برای جدا کردن فهم از امر واقع است. پس امر واقع باید باشد تا فهم از او متمایز شود. امر واقع باید باشد تا فهم در پی، معطوف و ملتفت به او شکل بگیرد. نظام معرفت‌شناسانه کانت، بدون وضع نومن به عنوان علت و بنیاد، ناممکن است. و به طور کلی، نفی متافیزیک بدون متافیزیک ناممکن است. بدون وضع نومن، معرفت‌شناسی کارکرد و



ارزشی ندارد. وضع چیزی به عنوان امر واقع، پیش‌فرض بنیادی و مبنای امکان تولد شناخت است. وضع امر واقع، وضع وجود، هرچند نتوان آن را فی‌نفسه شناخت، بنیاد امکان معرفت است. پس هر بحثی از بنیاد و ساختار معرفت انسانی، مستلزم وضع مبنایی بیرون از معرفت، چیزی از جنسی غیر از آگاهی است تا معرفت و آگاهی به او معطوف باشد — گو اینکه آگاهی نمی‌تواند او را فراچنگ آورد، چراکه از دو جنس جمع ناشدنی‌اند. با این نگاه به متافیزیک، بحث‌های فلسفی پس از دوره مدرن درباره بنیادهای معرفت را می‌توان مستلزم بحث از متافیزیک دانست. تنها با در نظر داشتن این برداشت موسّع از متافیزیک است که می‌توانیم درباره امکان یا امتناع «متافیزیک فمینیستی» سخن بگوییم. چه کل ادبیات تحت این عنوان، در امتداد رهیافت‌های پس از کانت به واقعیت شکل گرفته است. اگر رهیافت‌های معرفت‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، پدیدارشناسانه، اگزستانسیالیستی و روان‌شناسانه به مسأله چیستی واقعیت و چگونگی مواجهه انسان با آن را از دایره متافیزیک خارج کنیم، باید از همین ابتدای راه همه مباحث فمینیست‌ها در باب متافیزیک را خارج از حوزه متافیزیک بدانیم. چه رویکردهای تحلیلی فمینیست‌ها به مسائل جزئی متافیزیکی، چه بحث‌های اگزستانسیالیستی کسانی چون سیمون دوبووار و مری دیلی درباره تجربه عدم هستی و سوژکتیویته، چه تحلیل‌های زبان‌روان‌شناسانه ایری‌گاری و کریستوا درباره نسبت میان زبان و واقعیت و سوژکتیویته، همه را در پرتو فهم موسعی از متافیزیک، می‌توان متافیزیک دانست — اگر متافیزیک را به مثابه بحث از بنیاد وحدت واقعیت و دلیل وحدت آگاهی در نظر بگیریم.

### ۳. رویکردهای متفکران فمینیست به متافیزیک

فیلسوفان یا متفکران به اصطلاح فمینیست در سطوح مختلف و از منظرهای متفاوتی به مسائل یا تاریخ متافیزیک پرداخته‌اند. از منظرهایی که متافیزیک را کوششی کاملاً نادرست و بی‌راه رفتن می‌بینند تا منظرهایی که وصف فمینیست را برای حوزه انتزاعی متافیزیک، ناممکن و مستلزم تناقض می‌دانند. برخی از فیلسوفان مشهور به فمینیست که در باب مسائل متافیزیکی بحث کرده‌اند، خود از عنوان فمینیست برای نامیدن رویکردشان به فلسفه ابا داشته‌اند و برخی هم با این‌که درباره تاریخ یا مسائل متافیزیکی بحث کرده‌اند، مشخصاً بحث خود را متافیزیکی نخوانده‌اند. برخی فقط به بحث‌های تخصصی از یک موضوع دست دوم در متافیزیک اکتفا کرده‌اند و برخی کل تاریخ و ساختار متافیزیک در اندیشه

غرب را به پرسش کشیده‌اند. گرد آوردن و دسته بندی همه منظرها و بحث‌ها، کاریست نه چندان ساده و نه آنقدرها دقیق. مدخل‌های دائره‌المعارفی اندکی که با عنوان متافیزیک فمینیستی نوشته شده، نه تاریخ روشنی از این عنوان به دست داده‌اند و نه رویکردهای مختلف را برشمرده‌اند. اندک کتاب‌های تألیفی و مجموعه‌ای در این زمینه هم تصویر کامل و روشنی از نقد و نظرهای متفکران در این حوزه ترسیم نمی‌کنند. گو این‌که دیری نیست چنین عنوانی متولد شده و ادبیات چندان گسترده‌ای حول آن تولید نشده است — شاید هم همین تازگی و تکیدگی ادبیات بحث است که هنوز مجالی برای نوشتن «پیشینه و دامنه» آن فراهم نیاورده است. با این همه، در این بررسی انتقادی مباحث مهمی را که در این زمینه نوشته شده است، با توجه به رویکردشان به «متافیزیک» در سه دسته بررسی می‌کنم. هرچند، همان‌طور که در خود این مباحث تأکید می‌شود، هیچ دسته‌بندی و گردآوری‌ای در هیچ دانشی، کامل و دقیق نیست، اما برای مرور و ارزیابی این مباحث، گریزی از آن نیست. متفکران فمینیست در اندیشیدن به تاریخ و مسائل متافیزیک معمولاً یکی از این سه رویکرد را داشته‌اند: (۱) یا بر آن بوده‌اند که سنت فلسفی غرب با ندیدن تجربه‌های زنانه، سستی ناقص، خشن و غیرانسانی بوده و باید آن را اصلاح کرد یا اصلاً کنار گذاشت. به عبارتی این سنت، با تأکید بر وحدت به جای تفاوت، واقعیت متکثر را به اشتباه، به وحدت عقلانی فروکاسته است، حال آنکه اصلاً واقعیت، متکثر و فهم آن مبتنی بر تفاوت است. روشن است که این رویکرد در واقع رویکردی ضد‌متافیزیکی است؛ چه علیه هرگونه تبیین واحد و رسیدن به وحدت بحث می‌کند. با این وجود، رویکرد فمینیستی مهمی به متافیزیک است و از همین رو نمی‌توان در این بررسی از آن درگذشت. (۲) برخی متفکران دیگر معتقد بوده‌اند سنت فلسفی غرب، با ساختاری دوگانه‌محور قوام یافته و در دوگانه بنیادی خود/دیگری، همواره زن را در جایگاه دیگری تعریف کرده است و به این ترتیب اجازه نداده است زنان به جایگاه سوژه و خود بودن برسند. (۳) و برخی بی‌آنکه متافیزیک را از اساس نقد کنند، با کمک گرفتن از نظریه برساخت اجتماعی واقعیت، در باب برخی مسائل متافیزیکی بازنگری‌ها و پیشنهادهایی مطرح کرده‌اند. این دسته‌بندی بر اساس رویکردهای مختلف به متافیزیک به ما کمک می‌کند بینیم دیدگاه‌های مختلف فمینیست‌ها درباره متافیزیک، چه نسبتی با متافیزیک دارد، چه سهمی در اصلاح یا پیش‌برد متافیزیک دارد و آیا اساساً می‌توان تفکری در باب هستی با عنوان متافیزیک فمینیستی داشت. این سه رویکرد را

به ترتیب سطح انتقادشان به متافیزیک مرور می‌کنیم: نخست رویکرد اصلاحی، سپس رویکرد برابری‌خواهانه و دست آخر رویکرد تفاوت‌محور.

### الف) روی کردن به متافیزیک به معنای نظریه‌ای در باب برساخت اجتماعی واقعیت

بخش مهمی از ادبیات متافیزیک فمینیستی به نظریه/ رویکرد «برساختگی اجتماعی واقعیت» (Social construction of reality) تکیه دارد. برساخت اجتماعی واقعیت، از مهم‌ترین رویکردهای پساکانتی به واقعیت و متافیزیک است که در اندیشه‌های جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی علم و فلسفه علم پرورده شده است. نظریه برساختگی اجتماعی واقعیت توضیح می‌دهد که ما چنانچه کانت نشان داد، به شیء فی نفسه یا به واقعیت خام، دسترسی نداریم. از سوی دیگر واقعیت برای ما، به آن سادگی که کانت توضیح می‌دهد، فقط در قالب مقولات فاهمه و در فرایند شاکله‌سازی، پدیدار و بازساخته نمی‌شود. بلکه در فرایندی بسیار پیچیده‌تر برساخته می‌شود. واقعیت برای ما همواره در شبکه معنایی و سیال مفاهیم و روابط اجتماعی بازنموده و متعین می‌شود. به بیان دیگر، ما واقعیت را بر اساس مفاهیم و چارچوب‌های مفهومی درمی‌یابیم و هیچ مفهوم و معنایی فارغ از بافت و بسترهای اجتماعی تعین ندارد. پس فهم ما از واقعیت، رخدادی اجتماعی و فرهنگی است، نه یک رخداد ذهنی و شخصی صرف.

به بیان روشن‌تر، این نظریه توضیح می‌دهد که مواجهه ما با واقعیت بر اساس چارچوب‌های مفهومی و طبقه‌بندی مفاهیم است. ما تجربه مستقیم و بی‌واسطه‌ای از جهان نداریم - نمی‌توانیم داشته باشیم. بدون مقولات فرهنگی - اجتماعی و بدون چارچوب مفهومی نمی‌توانیم از واقعیت برداشتی داشته باشیم. گویی ما با چارچوب‌های مفهومی از پیش تعیین شده با واقعیت روبرو می‌شویم. و بر اساس این مفاهیم و طبقه‌بندی‌هاست که واقعیت را می‌فهمیم. به این ترتیب، ما واقعیت را در چارچوب‌های مفهومی مان به بند می‌کشیم. پس مواجهه ما با واقعیت، نه مواجهه محض با واقعیت صرف، بلکه تفسیر واقعیت است. این تفسیر است که واقعیت را «برای ما» برمی‌سازد. به عبارت روشن‌تر، تجربه ما از جهان، حتی در سطح ادراک حسی، در واقع، تفسیر جهان است. تجربه واقعیت توسط انسان، برساختن آن است، نه به چنگ آوردن آن. و انسان در این تجربه، نمی‌تواند مانند صاحب عقل محض کانت، تنها و بی‌فرهنگ باشد. واقعیت در این معنا، در فرهنگ و در بافت و بستر اجتماعی قوام می‌یابد.

دیگران انسانی، زبان به عنوان مجموعه بزرگی از نمادها، نهادهای اجتماعی و سیاسی و به طور کلی شبکه‌های کوچک و بزرگ تعامل‌های ما با جهان است که معنای واقعیت را برای ما معین می‌کند. زبان به خودی خود، با دسته‌بندی‌هایی که در خود دارد و با ساختاری که در قالب جمله‌ها به اندیشه می‌دهد، نقشی بنیادی در برداشت ما از واقعیت دارد. ساختار متعارف و غالب فاعل — مفعول — فعل در زبان، ناخودآگاه ترتیب روابط در واقعیت را به خود محدود می‌کند و همه چیز در این قالب معنادار می‌شود. این فرایند در همه ابعاد زبان و معنا جاریست. افزون بر این، روابط ما با اشیا و دیگران است که واقعیت یا جایگاه آن‌ها در واقعیت را معنا می‌هد. مثال ساده این فرایند، معنایی است که ما برای یک سازه انسانی می‌سازیم. ساختمان‌پژوهشگاه، در یک سطح از واقعیت، چیزی جز چینش خاصی از آجرها و سیمان و چوب‌ها و قطعات فلزی (و البته گیاهان فراوان) نیست. آنچه به این سازه، معنای یک پژوهشگاه را می‌بخشد (به جای مثلاً خانه یا مدرسه یا بازار) کارکرد این سازه، حضور افرادی با جایگاه اجتماعی خاص، روابط میان این افراد با یکدیگر و با نهادهای دیگر و به طور کلی شبکه‌های پیچیده و گسترده‌ای از روابط است. این روابط و کنش‌ها و کارکردهاست که معنای ساختمان را مشخص می‌کند. این فرایند را می‌توان در سطوح معنایی مختلف پی جست: حتی معنای پژوهشگاه نیز، یک معنای روشن و واحد نیست. همین واژه نزد کنش‌گران مختلف، معانی و دلالت‌های مختلفی دارد و حتی در روابط و زمان‌های متفاوت، همین دلالت‌ها، مدام در تغییرند. به بیان دیگر، معنا در رابطه و کنش ساخته می‌شود و آنگاه به واقعیت نسبت داده می‌شود. اما آنچه حدود معنای اشیا و فرایندها را معین می‌کند، شبکه‌های روابط است که در یک نظام پیچیده فرهنگی و تعاملات سیاسی مدام در حال تغییر است. به طور خلاصه، واقعیت برای ما از طریق شبکه‌های روابط ساخته می‌شود. به این ترتیب، واقعیت نه مانند یک سازه معمولی که به سادگی فقط «ساخته» می‌شود؛ بلکه به معنایی پیچیده‌تر و چندسویه، مدام در میانه روابط و تعاملات «برساخته» می‌شود. واژه «برساخت» دلالت بر سطحی ثانوی و عمیق‌تر از ساخت دارد. برساخته‌ها بر اساس ساخته‌ها استوار می‌شوند. همان‌گونه که ساختمان پژوهشگاه، در یک سطح ملموس و عینی، «ساخته» می‌شود، اما معنای پژوهشگاه در سطحی انتزاعی و ارتباطی «برساخته» می‌شود.

این ره‌یافت به تبیین واقعیت را نظریه‌پردازان مختلفی از خاستگاه‌های گوناگون و در حوزه‌های متفاوت دنبال کرده‌اند. همه آن‌ها خاستگاه فلسفی ندارند و دیدگاه‌ها ذیل این

ره‌یافت بسیار گسترده است. فی الجمله، در میان متفکرانی که از این ره‌یافت به ساختار واقعیت بهره گرفته‌اند، فیلسوفان فمینیست‌اند. اما آن‌ها چه سهمی در پیش‌برد یا تعمیق این ره‌یافت داشته‌اند؟ فیلسوفان فمینیست در پرتو این ره‌یافت به واقعیت نشان می‌دهند که چگونه فهم ما از واقعیت (متافیزیک) با ارزش‌ها و ساختارهای قدرت و سیاست گره خورده و این پیوند چگونه باعث دیده نشدن یا سرکوب زنان شده است. نظریه‌برساخت اجتماعی واقعیت، از یک سو توضیح می‌دهد که افراد، پدیدارها را بر اساس چارچوب‌های مفهومی که در جامعه و فرهنگ خاص‌شان شکل گرفته، طبقه‌بندی و تفسیر می‌کنند. پس ممکن است برخی وجوه واقعیت اصلاً در محدوده‌ها و ساختار یک چارچوب مفهومی خاص قرار نگیرد و هرگز برای افراد آن جامعه دیدنی و معنادار نباشد. این‌که چه وجوهی از واقعیت دیده شود و چه وجوهی دیده نشود، کدام وجوه دیده شده مهم باشند و کدام کم‌اهمیت و جزئی، به چارچوب‌های مفهومی اجتماعی - فرهنگی وابسته است. همچنین، این‌که وجوه دیدنی، چگونه فهم و طبقه‌بندی شوند به مقوله‌هایی بستگی دارد که در هر چارچوب مفهومی مبنای فهم واقعیت شده‌اند. از سوی دیگر، این طبقه‌بندی همواره با نوعی ارزش‌گذاری وجودی و معرفتی همراه است. برای نمونه، در یک نظام اجتماعی که بر اساس ساختارهای اسطوره‌ایخیر و شر جهان را تفسیر و طبقه‌بندی می‌کند، ممکن است موجودات به الهی و شیطانی تقسیم شوند و بر اساس این دو دسته اصلی، ارزش‌گذاری شوند. این برداشت و ارزش‌گذاری همراه با آن، نوع مواجهه معرفتی و اخلاقی افراد با جهان را تعیین می‌کند. مثلاً در همین نظام اسطوره‌ای، اگر فرض کنیم کرم‌های خاکی در دسته موجودات شیطانی طبقه‌بندی می‌شوند، مردم همه رفتارهای کرم‌های خاکی را بر اساس این طبقه‌بندی تفسیر می‌کنند و می‌کوشند نه فقط کرم‌های خاکی را از بین ببرند، بلکه رفتارهای شبیه به رفتار کرم‌های خاکی را هم منفی و شیطانی می‌بینند. در مقابل، ممکن است پادشاه موجودی الهی دیده شود و بر اساس این جایگاه (مقوله ارزشی) همه در حفظ و تکریم او بکوشند و قول و فعل او تقدیس شود. نکته مهمی که متفکران فمینیست در تحلیل این گونه برساخته و تفسیر شدن واقعیت به آن توجه می‌دهند این است که این طبقه‌بندی و ارزش‌گذاری‌ها با ساختار قدرت هماهنگ است. به این معنا که ساختار قدرت و سلسله مراتب قدرت و ضعف سیاسی در شکل‌گیری چارچوب‌های مفهومی و ارزش‌گذاری‌های درون این چارچوب مؤثرند (برای توضیحی مبسوط درباره امکان این‌که این دیدگاه می‌تواند مبنای متافیزیک باشد، نک. Schaffer, 2016).

بر اساس چنین رویکردی به مسأله چیستی واقعیت و چگونگی مواجهه ما با آن، فمینیست‌ها ادعا می‌کنند که دو مفهوم «جنسیت» و «زن بودن» در بسیاری از جوامع به نحوی در چارچوب‌های مفهومی بازتابیده و فهمیده شده‌اند که موجب سرکوب یا دیده نشدن زنان شده است. استدلال‌های فمینیست‌ها در این زمینه متعدد است و در مواردی نتایج متضادی را دنبال می‌کنند. یک دسته استدلال‌های مهم و ملهم از جمله معروف سیمون دوبووار (هیچ کس زن زاده نمی‌شود؛ که زن می‌شود) در این زمینه شبیه به این است:

۱. در نظام نشانه‌ای الف (جامعه الف) «جنسیت» یکی از مقوله‌های اصلی در تقسیم انسان‌ها بوده است.
۲. بر اساس اهمیت این مقوله، هر انسان به محض تولد در یکی از دو دسته زن یا مرد قرار می‌گیرد.
۳. بر اساس جنسیت، نقش‌ها و تکالیف و ارزش‌های اجتماعی متفاوتی بر هر فرد تحمیل می‌شود.
۴. زن بودن در بیشتر نظام‌های نشانه‌ای (جوامع/ فرهنگ‌ها)، منفی و مترادف با انفعال و وابستگی بوده است.

// به این ترتیب، در نظام نشانه‌ای الف، دلایل موجهی هست که زنان سرکوب شوند. این صورت‌بندی را طوری ترتیب داده‌ام که تقریباً همه دعاوی و مقدمات اصلی فمینیست‌ها را در بیان نسبت زنانگی و سرکوب در برساخت اجتماعی واقعیت، در برگیرد. برخی مقدمات را در این صورت‌بندی به اجمال آورده‌ام تا استدلال، زیاد پیچیده نشود. مثلاً مقدمه چهارم، بیان اجمالی این ادعاست که نظام‌های نشانه‌ای، هر مقوله اجتماعی را با یک مجموعه خاص از ارزش‌ها و صف می‌کنند. معمولاً این ارزش‌گذاری، با استفاده از تمثیل‌ها و نمادها و اسطوره‌ها ممکن می‌شود و زنان در این نظام نشانه‌ای با اوصاف منفی و سلبی مانند تاریکی، وابستگی، انفعال و جهالت تعریف می‌شوند. هدف همه استدلال‌هایی از این دست اثبات یا تبیین این ادعاست که جنسیت، یک مقوله اصلی در برساخت واقعیت است، گونه زن در این مقوله، به صورت منفی بازنموده شده، و این بازنمایی منفی موجب (یا توجیهی برای) سرکوب کردن زنان در جوامع بوده است. به این ترتیب، با برساخت منفی یک مقوله هستی‌شناسانه، گروهی از افراد انسانی (بخشی از واقعیت) دیده نشده یا سرکوب شده‌اند. این استدلالی است که به نظر فمینیست‌ها، مسأله جنسیت و سرکوب را با متافیزیک پیوند می‌زند و می‌تواند بخشی از یک (نظام!) متافیزیک فمینیستی باشد (برای

توضیح مبسوط درباره این دیدگاه و استدلال‌های مختلف برای آن، نک. Haslanger, v.s. (Feminist Metaphysics).

دسته دیگری از بحث و استدلال‌ها در متافیزیک فمینیستی، پس از پذیرفتن مدعای استدلال پیش‌گفته آغاز می‌شود. هنگامی که بپذیریم شیوه خاص بازنمایی و تعریف گونه زن در برساخت واقعیت از اساس دچار مشکل بوده است، باید برای تغییر معنای زن بودن کوشید. از این رو، بخشی از ادبیات متافیزیک فمینیستی، ناظر بهمعنا یا محتوای زیر-مقوله «زن» است. برخی از فمینیست‌ها به هیچ وجه نمی‌پذیرند که بتوان مبنای ذاتی یا اجتماعی واحدی یافت که میان همه کسانی که به آن‌ها می‌گوییم «زن» مشترک باشد (برای نمونه نک. Witt, 2011, 11-25). این متفکران، بر مفهوم *تفاوت* تأکید می‌کنند و معتقدند همانقدر که میان هر موجود انسانی با جنس مؤنث و مذکر تفاوت هست، میان هر دو موجود مؤنث هم تفاوت هست و نمی‌توان به هیچ عنصر مشترک غیرزیستی میان همه زن‌ها در همه فرهنگ‌ها و باورها دست یافت. این دیدگاه را مسلماً نمی‌توان یک دیدگاه متافیزیکی به شمار آورد. چراکه امکان مبنای مشترک را از اساس نفی می‌کند و بر مفهوم تفاوت و کثرت استوار است. به همین سبب، همه دیدگاه‌های ضدذات‌گرایانه و مبتنی بر تفاوت مطلق، خود به خود از دایره بحث متافیزیک فمینیستی بیرون‌اند.

در مقابل، برخی فمینیست‌ها معتقدند که مقوله «زن» یا زن بودن، معنای مشخصی دارد و می‌توان در نهایت بر اساس تحلیل مقوله طبیعی «جنس (وضعیت بیولوژیکی)» یا با تبیین‌های جامعه‌شناختی، به تعریفی برای مقوله فرهنگی «جنسیت» و از آنجا به بنیاد مشترکی برای «زن بودن» رسید. هدف این فمینیست‌ها از تعریف کردن زن بودن، بازسازی این زیرمقوله اجتماعی به صورت مثبت است. با توجه به این که نظام‌های مفهومی مختلف، همواره «زن» را با مفاهیم فرودستانه یا سلبی تعریف کرده‌اند، این متفکران می‌خواهند تعریفی دیگرگونه و مثبت از زن بسازند که محتوای این زیرمقوله را تغییر دهد. باید تذکر دهیم که «تعریف» مقوله در این رویکرد با «تعریف» انواع در منطق ارسطویی اساساً متفاوت است. در این رویکرد، ذات به معنای امری وجودشناسانه و لایتغیر معنا ندارد. چه اصلاً مطابق مبنای این رویکرد، ما به واقعیت و ذات اشیا دسترسی نداریم. تعریف و محتوای مقولات در این رویکرد، بر منطق خاص این رویکرد مبتنی است. در این رویکرد، انواع و مقوله‌ها، انواع اجتماعی‌اند. نوع اجتماعی، هرچند در شبکه تعامل‌ها و نشانه‌ها برساخته می‌شود، اما سوپژکتیو نیست. چراکه معنا و کارکرد آن به فهم و اراده و تصمیم هیچ شخص

یا گروهی مبتنی نیست. بلکه به عکس، انواع اجتماعی ابژکتیوند چون معنا و کارکردشان بیرون از کنترل و اراده افراد تقرر دارد، بخشی از واقعیت برساخته‌اند و روی روابط و رخدادهای جهان واقع، اثر علی دارند. یعنی رفتارها و باورهای ما را تعیین می‌بخشند. در عین حال، محتوای این انواع اجتماعی در میان جوامع مختلف و با گذر زمان ممکن است تغییر کند. بر اساس این رویکرد، برخی فمینیست‌ها کوشیده‌اند برای زن بودن تعریف‌هایی به دست دهند که هم تفاوت‌های میان زنان را به رسمیت بشمارد، هم زن را به یک گونه اجتماعی (یک زیر مقوله / گونه از مقوله جنسیت) با محتوای ارزشی مثبت تغییر دهد. برای نمونه، ناتالی استولجار (Natalie Stoljar, 1995)، یکی از مهم‌ترین نمایندگان متافیزیک فمینیستی، بر اساس نظریه مجموعه‌ها و خوانش جدیدی از مفهوم عضویت و طبقه، نوع خاصی از ذات‌گرایی را معرفی می‌کند که مطابق آن، زن بودن، یک مفهوم خوشه‌ای فراگیر است که بر اعضای یک طبقه از انسان‌ها اطلاق می‌شود که در ساختار مشترکی از تشابه متقابل مشارکت دارند. در این روش، تعریف، حد نیست که ویژگی‌های مشخصی را تعیین کند و دایره مصادیق را به ویژگی‌ها یا مفاهیم خاصی محدود کند. بلکه تعریف در اینجا ناظر به یک ساختار اجتماعی تعاملی است. در این ساختار، کنش‌های متقابل افراد با یکدیگر به همراه مفهوم تشابه کارکردی، معنای خوشه‌ای زن بودن را می‌سازد. یا تئودوره باخ (Theodore Bach, 2012)، جنسیت را به صورت یک نوع / ذات تاریخمند تعریف می‌کند. و مریلین فرای (Marilyn Frye, 1996) مفهوم جدیدی به نام «مقوله مثبت» را پیش می‌نهد که به جای جنس و فصل، با ساختار رابطه‌ای شناخته می‌شود و مهم‌ترین ویژگی افراد / مصادیق آن، «بیان خویش همراه با اثبات دیگری» است.

اینجا مجال بازگو کردن انواع کوشش‌های فمینیست‌ها برای به دست دادن فهم جدیدی از مفهوم بنیادی «مقوله» و گونه «زن» نیست. اصلاً غرض هم بازگو کردن دیدگاه‌های متنوع در این زمینه نیست. غرض این بود که ببینیم آیا این رویکرد فمینیست‌ها به متافیزیک، به راستی متافیزیک است، چه فهمی جدیدی را به جریان‌های مختلف متافیزیک می‌افزاید و آیا این رویکرد می‌تواند مبنای امکان و اعتبار عنوان «متافیزیک فمینیستی» باشد. در این شرح کوتاه کوشیدم نشان دهم که رویکردهای اصلاحی به متافیزیک، بیشتر در پرتو نظریه برساخت اجتماعی واقعیت رشد کرده‌اند و هدفشان تبیین این نکته است که چارچوب‌های مفهومی فرهنگی - اجتماعی در برداشت ما از واقعیت، با مهم کردن مقوله جنسیت و دادن محتوای منفی به گونه زن، اغلب به فرودستی و سرکوب زنان دامن زده‌اند. حال آنکه



می‌توان مقوله اجتماعی جنسیت را به شکلی بازسازی کرد که مستلزم ارزشگذاری سلبی برای یکی از زیرمقوله‌ها نباشد و به این ترتیب کوشیده‌اند گونه زن را با محتوای جدیدی تعریف کنند.

### ب) روی کردن به متافیزیک بر اساس تجربه وجودی «نابودن» یا «دیگری‌بودن»

شاید بخش بنیادی و عمیق‌تر ادبیات فلسفی فمینیسم بحث‌هایی باشد که نخست سیمون دو بووار درباره تجربه‌های اگزستانسیالیستی زنان از نابودن مطرح کرد. بحث و استدلال‌های او در جنس دوم، مستقیم یا غیرمستقیم، منبع بیشتر مباحث فلسفه فمینیستی (از معرفت‌شناسی و متافیزیک تا فلسفه اخلاق و هنر و سیاست و دین) بوده است. پس از دو بووار، متفکرانی با صبغه متافیزیکی خط فکری او را پی گرفتند، هم متفکران مشهورتری چون مری دیلی، ژولیا کریستوا و لوس ایری‌گاری و هم متفکران کمتر شناخته شده دیگری که دیدگاه او را با جرح و تعدیل و نقادی ادامه می‌دهند. هرکدام از این متفکران، با توجه به حوزه تخصصی خود، استدلال اصلی دو بووار در اثبات سرکوب هستی‌شناسانه زن را پروراندند، برخی در حوزه الهیات، برخی در روانکاوی و برخی در زبان‌شناسی و برخی راهکار او را نادرست و ادامه سنت فلسفی غرب دیدند و خود راهی نو پیش نهادند.

پیش از بیان استدلال دو بووار این نکته را باید به یاد داشته باشیم که او تقریباً در سنت فلسفی اگزستانسیالیسم کار کرده‌و با روشی شبیه به پدیدارشناسی هوسرل پیش رفته است. بنابراین، همه مفاهیم در اندیشه او ذیل آگاهی انسان و در تحلیل پدیدارشناسانه آگاهی معنا و کاربرد دارد. اگر از امر جوهری و امر عرضی سخن می‌گویند، معنای تعابیرش با متافیزیک ارسطویی یکی نیست. امر جوهری و عرضی درباره آگاهی و نحوه مواجهه آگاهی با متعلق آن به کار می‌رود. وجود در منظومه فلسفی او با آگو (سوژه انسانی) محقق می‌شود، نه در امر عینی خارج از آگاهی. مفهوم کلیدی در اندیشه فلسفی دو بووار، «خود» و متضایف لازم آن، یعنی «دیگری» است. «خود» بودن با جوهر(ی) بودن یکی است و مستلزم سه عمل استعلا (transcendence)، استیلا (control) و آزادی است. بودن از دید او یعنی سوژه بودن و سوژه بودن با استعلای آگاهی از خویش و به سوی دیگری (غیر آگاهی) رفتن و استیلا یافتن بر او محقق می‌شود. سعادت و شادکامی وجودی در تحقق کامل سوژکتیویته است، در آزاد شدن از قید «در خود فروماندن» است. به این ترتیب، «خود بودن» یا سوژکتیویته، همواره مستلزم امری غیر خود (دیگری) است که درست خلاف آگو باشد: چیزی که در خود مانده باشد، یعنی چیزی غیر از آگاهی باشد و غیر از آگاهی فقط با عطف آگاهی به

اوست که وجود دارد. پس آن دیگری، آن غیر از آگاهی یا ابژه آگاهی، عرضی است که وجودش به آگاهی استعلایی وابسته است.

این تبیین از مسأله هستی، خاص دو بووار نیست. سارتر و هایدگر (کمی پیش و همزمان با دو بووار) تبیین‌های مشابهی درباره وجود و عدم و استکمال هستی انسان (آگاهی) به دست داده‌اند و دو بووار آگاهانه از اصطلاحات و مفاهیم کلیدی آن‌ها بهره گرفته است. دو بووار اما مفهوم جنسیت را به این تبیین وارد می‌کند. او توضیح می‌دهد که چگونه در طول تاریخ، دو گانه متضایف خود/دیگری یا سوژه/ابژه با دو گانه جنس زیستی مرد/زن برابر نهاده شده و زن در تاریخ انسانیت، در جایگاه دیگری تعریف شده است: چیزی که به خودی خود، نیست، چیزی که در تقابل با خود تعریف می‌شود. اگر خود بودن با عناوینی چون استعلا و استیلا و آزادی تعریف می‌شود، دیگری با نبود این عناوین تعریف می‌شود. به عبارتی، «دیگری» با عدم (مضاف) تعریف می‌شود، و این دیگری، در تاریخ زندگی بشر همان جنس مؤنث بوده است. دو بووار در سراسر جلد نخست جنس دوم شواهدی می‌آورد که نشان می‌دهد این برابر گذاشتن دیگری با زن (و خود با مرد) در سه عرصه مهم اندیشه و عمل تثبیت شده است: در پیوند زدن بیولوژی و جنس زیستی با انگاره‌های روان‌شناختی، در ادوار مهم و نقاط عطف تاریخ اندیشه غربی و در اسطوره‌ها. از سوی دیگر، دو بووار معتقد است این برابر نهادن زن با دیگری امری تاریخی است، نه ذاتی زن. پس زن می‌تواند این جایگاه عرضی خود را تغییر دهد و به مقام «خود بودن» نائل شود. گرچه این تغییر بسیار دشوار است. چه از یک سو، زنان به جایگاه تاریخی خود خو گرفته و در آن خوشی و شادکامی‌هایی یافته‌اند که مانع می‌شود به دنبال شادکامی موجود در آزاد شدن بروند. زنان به اصطلاح در فریب (Bad faith) سعادت و شادکامی مانده‌اند و این فریب آن‌ها را از کشف خود/بودن بازمی‌دارد. از سوی دیگر، مرد برای حفظ موقعیت خود-بودن باید زن را در جایگاه دیگری نگاه دارد. پس تغییر وضعیت زن، مستلزم مبارزه با این تعارض است:

چیز غریبی که وضع زن را بغرنج می‌کند این است که او - موجودی آزادی و خودگردان همچون همه افراد بشر خود را جهانی می‌یابد که مردان ناچارش می‌کنند خود را در جایگاه «دیگری» بفهمد. آن‌ها عامدانه می‌خواهند زن را در جایگاه ابژه تثبیت کنند تا او محکوم به در خود ماندن باشد، با این فریب که استعلای زن، مغلوب خواهد شد و همواره تحت استعلای آگوی (آگاهی) دیگری خواهد ماند که او به حق، جوهری و

مستولی است. ماجرای اندوهبار زن در همین تعارض نهفته است: تعارض میان خواست بنیادی هر سوژه (آگو) - که همواره «خود» را جوهر می‌بیند - و اجبار ماندن در موقعیت عرض. (De Beauvoir, 1953, 27)

به این ترتیب، دو بووار از منظری اگزستانسیالیستی، نشان می‌دهد که دو مقوله اصلی هستی (آگاهی انسانی) یعنی خود و دیگری، به صورت تاریخی، جنسیت‌مند شده‌اند؛ ولی این وجه جنسیتی، عارضی و قابل تغییر است. او در این تبیین، نسبت مقولات هستی‌شناختی (دوگانه خود/ دیگری) را با مقولات تاریخی (دوگانه مرد/ زن) نشان می‌دهد و میان آگاهی و تاریخ و معنای بودن ارتباطی عمیق کشف می‌کند.

اما این همه تبیین دو بووار نیست. او تبیینی کامل‌تر و غیرتاریخی نیز در کشف نسبت جنس با هستی (آگاهی) به دست داده است. دو بووار از منظری پدیدارشناسانه به فرایند بودن/ آگاهی می‌نگرد و آگاهی و بودن را با بدن‌مندی پیوند می‌زند. به نظر او، انسان نه خود محض است و نه دیگری محض. دیگری، همواره دیگری مبهم است و خود نیز مبهم و غیرمطلق است. هر سوژه/ آگو، هم خویش و هم دیگری را در ابهام درک می‌کند. چراکه سوژه همواره در بند بدن و شرایط مادی خویش است و ابژه/ دیگری هم همواره بهره‌ای از خویش بودن دارد. وابستگی ضروری ادراک و آگاهی به بدن باعث می‌شود «خود بودن» امری مبهم و مقید و مشروط باشد. خود مطلق یا استعلای مطلق، بی‌معناست. چرا که ما همواره در-جهان و در-جهان (Being-in-the-world/ worldembedded)، خود و دیگری را ادراک می‌کنیم. وجه مادی ادراک و بدن‌مندی خود، آگاهی را در ابهام و مشروط می‌کند. هیچ آگویی، آگاهی مطلق نیست و هیچ ابژه‌ای مطلقاً در خود مانده نیست. بودن در جهان، مستلزم «با هم بودن» (Mitsein) است. استعلای مطلق، این مفهوم با هم بودن را روا نمی‌دارد. در حالی که نمی‌توان آگاهی را بدون بدن و بدون بودن - با - دیگری تبیین کرد. بنابراین، زنان و مردان، با هم و همزمان خود و دیگری، سوژه و ابژه‌اند. نمی‌توان یکی را مطلقاً و همواره سوژه و یکی را مطلقاً و همواره ابژه تعریف کرد. تنها راه حل تعارض تاریخی دو جنس، تنها راه این‌که زنان نیز به آزادی برسند این است که هر دو جنس، همدیگر را هم در جایگاه سوژه و هم ابژه به رسمیت بشناسند. به جای تقسیم انسان به دو مقوله بر اساس دوگانه خود/ دیگری، این دوگانه را به معنای رابطه و نسبت با هم بفهمیم.

در منظری که من از آن سخن می‌گویم - همان منظر هایدگر، سارتر و مرلوپونتی - اگر بدن، یک شیء (مستقل) نباشد، یک وضعیت است: ابزار ماست در فراچنگ آوردن جهان و عاملی محدود کننده برای آرمان‌های ما. (Ibid, 61)

وضعیت انسانی به چیز دیگری فروکاسته نمی‌شود؛ موجودات انسانی را نمی‌توان در درجه نخست به صورت افراد واحد جدا از هم تعریف کرد: زنان و مردان هرگز در نبرد تن به تن، مقابل هم نایستاده‌اند؛ زوج زن و مرد، یک هم‌بود اصیل است، یک ترکیب بنیادی. (Ibid, 62)

فروید گفت که «آناتومی، سرنوشت است» و سخن مرلوپونتی هم بازگفت همین معناست که «بدن، کلیت است». وجود یک معنا دارد: پل زدن میان موجودهای متفرد؛ وجود خود را در بدن‌های شبیه به هم به ظهور می‌رساند و به همین سبب است که در روابط میان امر هستی‌شناختی و جنس زیست‌شناختی، مؤلفه‌های یکسانی کشف می‌کنیم. (Ibid, 73)

هرچند این تبیین دو بووار، بسیار مبهم و بریده بریده در متن او آمده است، اما عبارات پراکنده او نشان می‌دهد که می‌کوشد هستی انسان را با بدن و جنس زیستی پیوند بزند. تأکید بر وجه بدنی ادراک و تأکید بر رابطه دوسویه زن و مرد که هیچ‌کدام قابل فروکاستن به دیگری نیست، دو مقدمه اصلی تبیین او برای وارد کردن مفاهیم بدن و جنس به هستی‌شناسی است. در این تبیین عمیق‌تر، بدن و تفاوت دو عنصر مهم در تقویم فرایند با هم بودن سوژه - ابژه (خود - دیگری) است. به این ترتیب، رویکرد دو بووار به دوگانه خود/دیگری بر اساس مفهوم هایدگری باهم‌بودن، و پیوند زدن آن به بدن و امر جنسی، رویکردی است که شاید بتواند جنسیت را وارد متافیزیک کند و مبنای امکان متافیزیک فمینیستی شود.

#### ۴. روی کردن به متافیزیک با تأکید بر تجربه وجودی «زن - بودن» و «تفاوت»

روش دو بووار در آوردن دو مفهوم جنس و جنسیت به متافیزیک، در کارهای فلسفی برخی فمینیست‌های پس از او هم به کار رفت. بیشتر این فمینیست‌ها، خاستگاهی پدیدارشناسانه دارند و مبنای ورودشان به بحث از هستی و جنسیت، تجربه‌های به اصطلاح وجودی زنانه با عناوینی مانند تجربه نابودن، زیستن در آستانه‌های بودن یا تجربه باهم بودن است. هر کدام از متفکرانی که ذیل این رویکرد می‌توان نام برد، از مدخلی متفاوت به متافیزیک وارد می‌شود. از میان متفکرانی که بتوان در این دسته قرارشان داد (بگذریم که این

متفکران اساساً با عمل دسته‌بندی و قرار داشتن مخالفند! مهم‌ترین تبیین‌ها از آن لوس ایری‌گاری است. دیدگاه‌های او منبع اندیشه بسیاری از فیلسوفان فمینیست است و اگر بنا باشد در رویکرد فیلسوفان «تفاوت/ط»، یک دیدگاه را قابل پروراندن متافیزیک فمینیستی بدانیم، بی‌تردید دیدگاه ایری‌گاری نخستین گزینه است. در تفکر ایری‌گاری زبان مدخل ورود به وجود است، از آن رو که زبان تنها راه ارتباط ما با جهان و با بودن است. همین‌طور زبان، بنیادی‌ترین ساحت تجربه سوژکتیویته است. پس بحث از نسبت انسان با وجود با بحث از جایگاه ما در زبان و نسبت ما با گفتار یکی است. ایری‌گاری معتقد است که زبان رایج اجازه نمی‌دهد زنان تجربه کاملی از سوژه بودن و بودن داشته باشند و بنابراین زنان در «بودن» و «سوژه بودن» قرار دارند. او برای این باور خود شواهد زبان‌شناختی (از واژگان تا دستور زبان و کاربردهای اجتماعی زبان) مختلفی از برخی زبان‌های اروپایی به دست می‌دهد. او معتقد است زبان و اصلاً گفتار و گفتمان حاکم، اجازه اندیشیدن به تجربه‌های زنانه را نمی‌دهد، چه رسد به بیان آن‌ها. از این رو او مدعی است که باید از اساس به دنبال گفتار متفاوتی باشیم که تجربه‌هایی یکسره متفاوت با تجربه مردان از جهان را بازمی‌نماید. گفتار و اندیشه مورد نظر ایری‌گاری بر منطق متفاوتی استوار است. منطق آن گفتار نمی‌تواند بر اصل هویت و تناقض استوار باشد. در گفتار و اندیشه زنانه، همه چیز در نوعی ابهام، در سیال بودن و در رابطه محقق می‌شود. این طور نیست که چیزی یا الف باشد یا نباشد. هر چیز در جریان، در ارتباط و در بودن - با - دیگری وجود دارد. به این ترتیب، در نظام هستی‌شناختی پیشنهادی ایری‌گاری، وجود با عینیت و وحدت تعریف نمی‌شود، که با رابطه و با - هم بودن قوام می‌یابد. زبانی هم که از چنین منطقی برمی‌آید، زبانی شبه شعر است، مغلق و سیال که به چنگ مفاهیم محدود و متعین در نمی‌آید - درست مانند زبان ایری‌گاری در نوشته‌های غامض و مبهم‌ش.

به بیان روشن (که در نوشته‌های ایری‌گاری دیده نمی‌شود)، ایری‌گاری معتقد است که زن و مرد تفاوت‌های بنیادینی دارند؛ آن‌ها واقعیت را متفاوت تجربه می‌کنند، متفاوت رشد می‌کنند، فهم متفاوتی از واقعیت دارند و زبان متفاوتی برای بیان فهم خود باید داشته باشند. مبنای این تفاوت در اختلاف بیولوژیکی دو جنس است. این اختلاف، بنیاد تجربه‌های متفاوت از واقعیت است. ایری‌گاری با تحلیل تفاوت‌های بیولوژیکی بدن دو جنس و با تحلیل کارکردهای متفاوت بدن زن و مرد، می‌کوشد نشان دهد که بدن زنانه، تجربه‌ای از واقعیت را لازم می‌آورد که بر هم‌بودی استوار است و بدن مردانه تجربه‌ای از واقعیت را

ممکن می‌کند که بر وحدت و غیریت (بر طرد دیگری) استوار است. بدن، در تجربه واقعیت اهمیت دارد. و این تجربه مبنای مواجهه ما با هستی، مبنای منطق و زبان برای بیان این مواجهه و مبنای نظام‌های ارزشی است. ایری‌گاری، هرچند سعی می‌کند میان این دو نوع تجربه متفاوت داوری نکند، اما بخش اصلی کار او، نقد زبان و اندیشه‌ای است که بر اساس تجربه مذکر از جهان شکل گرفته و در تاریخ بر زنان و مردان به صورت یکسان تحمیل شده است. فلسفه مدعی عینیت، کلیت و ضرورتی بوده است که بر منطقی‌مذکر استوار است و هر امکان دیگری را طرد می‌کند. درست به همین دلیل، فلسفه نه عینیت داشته است، نه کلیت و ضرورت. چراکه نتوانسته است امکان تجربه دیگری از واقعیت را ببیند. به این ترتیب، ایری‌گاری امکان‌آساز یک نظام هستی‌شناسانه متفاوت را پیش می‌نهد که مبنای آن تجربه وجودی بدن مؤنث و مواجهه بدن مؤنث با جهان است (نک. Chanter, vs. Luce Irigaray; Kruse, 1991). هرچند دشوار است در سراسر نوشته‌های جذاب ایری‌گاری یک قطعه روشن بیابیم که دیدگاه او را سرراست نشان دهد، اما فقره پیش‌رو شاید نقد او به منطق اندیشه حاکم و به دیدگاه‌های برابری‌جویانه را بیان کند:

پیش از اینکه بخواهیم دیگری را برابر کنیم، فکر می‌کنم منصفانه باشد که پرسیم: اصلاً مگر من که‌ام که می‌خواهم دیگری با من برابر شود؟ و بعد هم مطابق چه معیار و کدام نظم و کدام قدرتی و اصلاً کدام دیگری‌ای، این همه برابرها قرار است گرد هم آیند و در جامعه برساخته شوند؟

میان مرد و زن، به راستی غیریت وجود دارد: [غیریت] زیست‌شناسانه، ریخت‌شناسانه و ارتباطی. توانایی بچه دار شدن، البته تفاوت ایجاد می‌کند، اما حتی دختر یا پسر زادن برای زن تفاوت ایجاد می‌کند، که فرزندی هم‌جنس یا غیرهم‌جنس خود بزاید؛ همانطور که داشتن ویژگی‌های جسمانی متفاوت، تفاوت می‌سازد. برخی معاصران خوش‌خیال یا خام ما گمان می‌کنند تفاوت با یکی کردن جنس یا با همانند پنداری از بین می‌رود. من چه زن باشم، چه مرد، با همانند پنداری می‌توانم آن جنس دیگر باشم. این افیون جدیدی است که با آن توهم می‌کنند دیگری را به همانندی، یکسانی و برابری فرو می‌توان کاست — به خصوص دیگری زن و مرد را که لنگرگاه بنیادی غیریت واقعی است. آرمان از میان برداشتن هویت مادی، جسمانی و اجتماعی به مجموعه‌ای از پندارهای بیهوده راه می‌برد، به تعارض‌های حل‌ناشدنی، به جنگ مدام تصویرها و بازنمودها... (Irigaray, 1996, 61-62)

البته ایری‌گاری معتقد است هیچکدام از دو جنس نباید از نظام هستی‌شناسی حذف شوند. چون در این هستی‌شناسی، بودن یعنی زن یا/و مرد بودن؛ بودنی که به هم فروکاسته نمی‌شوند و با هم نسبت برتری و بدتری ندارند. هرکدام برای خویش «هست» اما فقط نیمی از هستی انسانی است، نه همه هستی. هستی هر من، هستی نیمه و جدا شده است. و درست به همین دلیل، هستی من، همواره باید رو به سوی هستی دیگری گشوده باشد (Ibid, 106- 107). به عبارتی در این رویکرد، متافیزیکی اگر ممکن باشد، هستی‌شناسی کثرت و دوتا بودن است!

هرچند دیدگاه‌های تفاوت‌محور ایری‌گاری، کریستوا و دیلی در واقع ادامه و گسترش اندیشه‌های فمینیست‌های برابری‌خواهی چون سیمون دو بووار بوده است، اما تفاوت‌های مهمی با هم دارند. ضمن این‌که باید به یاد داشته باشیم برخی از این متفکران، نه فقط کار خود را متافیزیک نمی‌دانند، بلکه اصلاً امکان متافیزیک را نمی‌پذیرند یا کل آن نظام فکری‌ای را که ما با نام متافیزیک می‌شناسیم، مردود و از بیخ و بن باطل می‌دانند. با این حال، نمی‌توان این مهم‌ترین کوشش‌های فمینیستی برای نقد و واسازی «متافیزیک» زنانه‌نگر را نادیده گرفت. روش و درون‌مایه‌ای که در اندیشه این متفکران می‌تواند دال بر نوعی متافیزیک زنانه‌نگر باشد، بر «مفهوم» (تسامحاً می‌توان اینجا از واژه مفهوم استفاده کرد) تجربه وجودی زنانه بنا می‌شود. این تجربه وجودی، هم به صورت سلبی در تاریخ زندگی زنان، با تعریف زن در قالب نفی رخ نموده است، هم به صورت ایجابی، با تحلیل بدن مؤنث و کارکردها و ویژگی‌های آن، صورت می‌تواند بست. ناگفته پیداست که این رویکرد به هستی‌شناسی، از پدیدارشناسی و دیدگاه‌های روان‌کاوانه ریشه یا الهام می‌گیرد و با رویکردهای سنتی و تحلیلی به مسائل متافیزیک متفاوت است. جان کلام یا استدلال اصلی (اگر اجازه داشته باشیم از این تعبیر و روش استفاده کنیم) در این رویکرد صورتی شبیه این دارد:

انسان، هستی را در مواجهه انسانی با واقعیت درمی‌یابد.

تجربه زیسته انسانی ما، مبنای هستی‌شناسی ماست.

تجربه زیسته بدون شرایط مادی تجربه‌گر/ انسان ممکن نیست.

تاریخ یا بدن، شرط مادی گریزناپذیر امکان مواجهه با واقعیت و هستی خویش است.

پس هر تجربه زیسته، به بدن یا تاریخ انسان وابسته است.

بدن یا تاریخ، دریافت‌های متفاوتی از واقعیت برای زن و مرد فراهم می‌کند (از این جا به بعد، بحث با رویکردهای مختلف پیش می‌رود، بر اساس این که آیا انواع تجربه زیسته اصیل است یا یکی از آن‌ها یا همه انواع و آیا (و چگونه) می‌توان تفاوت‌ها را به وحدت فروکاست).

## ۵. نتیجه‌گیری

در سطرهای پیشین، کوشش شد مهم‌ترین استدلال‌ها، تبیین‌ها و بحث‌های فیلسوفان فمینیست درباره مسائل و مفاهیم متافیزیکی مرور شود. دیدگاه‌های فیلسوفان به شکلی بیان شد که بتوان نوعی دیدگاه متافیزیکی از آن‌ها استنباط کرد. چراکه مسأله این نوشتار بررسی امکان «متافیزیک فمینیستی» است. چنانچه گفته شد، نوشته‌های تحت این عنوان، اندک است و مباحث مربوط به متافیزیک را باید از دل نوشته‌های فیلسوفان فمینیست با عناوینی غیر از متافیزیک یافت. بخش زیادی از بازخوانی متافیزیک فمینیستی در سه رویکرد پیش‌گفته، در اصل بازسازی مباحثی است که با عناوین گوناگون، به صورت پراکنده و نه به نام متافیزیک بیان شده است. از این رو، ماده اصلی ما برای بررسی استدلال‌ها و تبیین‌ها و نقد آن‌ها، با بازسازی و استنباط نوشته‌ها به دست می‌آید. استدلال‌های صریح و روشن زیر عنوان متافیزیک، جز در رویکرد نخست کمتر به دست می‌آید. با این حال، سعی کردم در بازسازی و بیان استدلال‌های اصلی این سه رویکرد، با همدلی و انصاف پیش بروم. اکنون می‌توان بر اساس بازسازی تبیین و استدلال‌های سه رویکرد، به این پرسش پاسخ دهیم که آیا این رویکردها می‌توانند مؤسس یا مقوم یک نظام متافیزیکی باشند که بشود آن را متافیزیک زنانه‌نگر یا فمینیستی خواند؟ به صورتی بنیادی‌تر این پرسش را باید بررسی کنیم که آیا اصلاً متافیزیک فمینیستی ممکن است؟

با بررسی رویکرد نخست شروع کنیم. مبنای این رویکرد این است که متافیزیک می‌تواند نظریه‌ای در باب واقعیتی باشد که در شبکه‌های معنایی و ارتباطی اجتماعی بر ساخته می‌شود. در این نظریه، واقعیت، امری اجتماعی و تعاملی است و مقوله‌های بر سازنده آن نیز مقولات اجتماعی‌اند. آیا بر چنین نظریه‌ای می‌توان عنوان متافیزیک نهاد؟ به نظر می‌رسد فیلسوفانی که این تعریف از واقعیت و نظریه ناظر به آن را مقوم نوعی نظریه متافیزیکی می‌دانند، متافیزیک را به چیزی سطحی‌تر از معنای اصیل آن تنزل می‌دهند. این نظریه می‌گوید، طبق بینشی که کانت به ما می‌دهد، ما به حاق واقعیت، به واقعیت فی نفسها



دسترسی نداریم. بنابراین، بیاییم واقعیت را به معنای چیزی بگیریم که در تاریخ و جامعه و تعامل بر ما رخ می‌نماید. سپس آن امر اجتماعی را تحلیل و تبیین کنیم. قطعاً بررسی واقعیت برساخته در اجتماع و تاریخ، بسیار ارزشمند است و پنجره‌هایی را به روی فهم ما از واقعیت گشوده است که تا پیش از این رویکرد حتی نمی‌دانستیم بسته‌اند. اما متافیزیک، در همان اندیشه کانت پدر، ناظر به چیزی نبود که بر ما رخ می‌نماید؛ از قضا مربوط بود به آنچه بر ما رخ نمی‌نماید. آنچه به نظر کانت به چنگ محدوده‌های عقل محض نمی‌آید، گرچه خارج از دسترس است، اما از جهتی از هرآنچه بر فاهمه پدیدار می‌شود، مهم‌تر است؛ چه آن چیز، بنیاد است، مبنای هر پدیدار شدنی است و به یک معنا، مبنای هر برساختی است. متافیزیک، از قضا نه ناظر به آن امر پدیدار شده یا بعداً برساخته شده، بلکه ناظر به مبنایی است که شرط پدیدار شدن و بعد ساخته شدن واقعیت به این صورت است. این‌که بررسی واقعیت پدیدار شده یا برساخته را متافیزیک بخوانیم، استحاله متافیزیک و جابجا کردن محل بحث و فحص متافیزیک است. محل بحث متافیزیک، شرط و بنیادی است که پدیدار شدن را ممکن می‌کند: علت وجودی پدیدارها. کانت که پدر یا پدربزرگ نظریه برساخت اجتماعی واقعیت است، خود متافیزیک را بحث از آن بنیاد و نومن می‌داند و درست بر اساس همین تلقی از متافیزیک، آن را بحثی ممکن و در محدوده عقل بشر نمی‌داند. خود و متعاطیانش، جهد بلیغی کردند تا به نوعی آن ساحت بنیادی را کشف و تبیین کنند. آن بنیاد، هرچه باشد، خود پدیدارها نیست، چه رسد به جریانی که بر اساس پدیدارها بر فاهمه، در شبکه‌های اجتماعی برساخته می‌شود. با این وصف، به نظر می‌رسد همه مباحث مبتنی بر این دیدگاه، نه متافیزیک، که درست چیزی در برابر و خلاف متافیزیک را دنبال می‌کنند. متفکران در این رویکرد، در واقع عنوان متافیزیک را بر چیزی نهاده‌اند که هیچ نسبتی با تاریخ متافیزیک و حتی با برداشت کانت از متافیزیک ندارد. گویی ما با یک حقه مواجهیم: این‌که ما واقعیت را بررسی می‌کنیم، پس در حوزه متافیزیک سخن می‌گوییم. نمی‌توان انکار کرد که این مباحث، بررسی واقعیت در معنایی خاص است. اما نمی‌توان هم پذیرفت که بررسی برساخته را به جای بررسی بنیاد بگذاریم و اسم دومی را به اولی بدهیم و به راحتی موضوع متافیزیک را با مفهوم مخالف آن عوض کنیم. آوردن این مباحث ذیل عنوان متافیزیک، نوعی تردستی و حقه است.

افزون بر این مشکل کلی و فراگیر، مفاهیم و استدلال‌های فمینیست‌ها در این رویکرد، در واقع تنزل دادن مفاهیم و مباحث متافیزیکی است. مفهوم «مقوله» در متافیزیک، دال بر

آخرین یا بنیادی‌ترین اجزای سازنده و ساختار آن واقعیتی است که خود مبنای پدیدارهاست. درست است که مفهوم مقوله، یک پا در معرفت‌شناسی دارد و چیستی مقوله‌های وجود در هر نظام متافیزیکی به دریافت ما از واقعیت وابسته است، اما این مقوله‌ها در نهایت اجزای سازنده ساختار آن واقعیت‌اند و یک پای دیگرشان در وجود عینی است. اگر از بُن، آن واقعیت را ندیده بگیریم، بحث از مقوله‌ها متفی است. معرفی جنس یا جنسیت به عنوان مقوله، تنزل دادن مفهوم مقوله از ساحت هستی به ساحت شناخت است. حال فرض کنیم که اصلاً قرار است نظریه‌ای هستی‌شناسانه درباره واقعیت اجتماعی داشته باشیم و بخواهیم مقوله‌های بر سازنده آن واقعیت را بیرون بکشیم. آیا جنس و جنسیت در این نظریه، می‌توانند مقوله باشند؟ با توجه به مبانی این نظریه، بی‌شک جنس و جنسیت و نژاد و مفاهیمی در این سطح به هیچ روی نمی‌توانند مقوله باشند. اگر قرار است مقوله دال بر اجزای سازنده و ساختار واقعیت باشد، مفاهیم هم سطح با جنس و جنسیت در نظریه بر ساخت اجتماعی واقعیت، مقوله نیستند. در این نظریه، آنچه ساختار اصلی واقعیت را برمی‌سازد، قدرت، سیاست، عاملیت و نظام روابط است. این‌ها شاید بنیادی‌ترین اجزای ساختاری واقعیت اجتماعی باشند. اما مفاهیم جنس و جنسیت و حتی مفاهیم بنیادی‌تری مانند هویت و تفرّد، مقوم ساختار این واقعیت نیستند. این‌که جنس و جنسیت را در این نظریه مقوله به شمار آوریم، مثل این است که در متافیزیک ارسطویی، سنگ و درخت و انسان را مقوله بدانیم. این سنگ جزئی و حتی مفهوم کلی سنگ، در نظام ارسطویی، جوهر است و در جایگاه موضوع در قضیه قرار می‌گیرد. اما سنگ، مقوله نیست. مقوله در تبیین واقعیت نهایی‌تقس ساختاری دارد. اما برداشت فمینیست‌ها در این رویکرد از مقوله، بدفهمی و تنزل دادن مقوله به سطح مصادیق دست دوم مقولات است. الیزابت بارنز معتقد است که متافیزیک، وقت و انرژی زیادی صرف مفاهیمی مثل سایه و مثال و ماده و صورت کرده است که مفاهیمی بی‌اثر در زندگی‌اند، ولی به مفاهیم مهم اصلی زندگی و به ساختارهای اجتماعی نپرداخته است (Barnes, 2014). گویا او به جایگاه و کارکرد مفاهیم مختلف را در سطوح مختلف تبیین واقعیت پی نبرده است. سطحی از واقعیت که با مفاهیم ماده و صورت تبیین می‌شود، با سطحی که جنسیت تبیین می‌کند، قیاس‌ناپذیر است. همان‌طور که نمی‌توان تعریف آب را به صورت  $H^2O$  با تعریف آب به صورت مایه حیات جایگزین کرد، نمی‌توان در هیچ نظام متافیزیکی‌ای، جنسیت را به جای هیچ مقوله یا مفهوم مقوم واقعیت گذاشت.

درست پس از این بحث تنزل یافته از مقوله است که گسترده‌ترین بخش ادبیات فمینیست‌ها ذیل عنوان متافیزیک مطرح می‌شود. بحث از ذات زن و کشمکش‌های میان ذات‌گرایان و طرفداران تفاوت. اگر بپذیریم که جنس و جنسیت، مقوله واقعی نیستند، بحث از ذات زن چگونه می‌تواند مبنای متافیزیک باشد؟ زنانگی و مردانگی، چه ذات متفاوت یا مشترکی داشته باشند، چه اصلاً ذات ثابت و متعینی نداشته باشند، بحث درباره این مسأله، بحثی متافیزیکی نیست. صرف این‌که واژه «ذات» را از ادبیات متافیزیکی وارد یک بحث کنیم، آن را متافیزیکی نمی‌کند. چراکه آنچه درباره چیستی و ذاتش بحث می‌کنند، مقوله یا مفهوم دست اولی در متافیزیک نیست. بحث از ذات زن بودن در همین رویکرد هم سطح بحث از ذات مفاهیمی چون ایرانی یا شیعه یا بومی بودن است. حتی اگر بپذیریم بحث از این مفاهیم در نظریه هستی‌شناسانه (تسامحاً) برساخت اجتماعی واقعیت، معنادار است، اما این بحث، بنیادی و مقوم آن نظریه نیست. شاید بهتر باشد فمینیست‌هایی که بر اساس این نظریه پیش می‌روند، صادقانه‌تر عنوانی شایسته رویکردشان به بحث از جنسیت برای بحث خود بگذارند. عنوانی که نشان‌دهنده خاستگاه جامعه‌شناختی رویکردشان و پایگاه معرفت‌شناسانه نظریه‌شان باشد.

یک نقد دیگر فمینیست‌های رویکرد نخست به متافیزیک، نقد اوصاف منفی است که در قالب تمثیل و اسطوره و نمادها به زنان نسبت داده می‌شود. این‌که زن در تاریخ اندیشه با تاریکی و انفعال و عدم و جهل و انفعال وصف شده است، نقدی درخشان به تاریخ اندیشه غرب (و شاید شرق) است. این نقد درخشان است چون فرایند روش‌شناختی مهمی را در تبیین‌های فلسفی آشکار می‌کند. در بسیاری از تبیین‌های فلسفی از تمثیل‌ها استفاده می‌شود و این کاربرد تمثیل‌ها، فقط جنبه آموزشی یا مثالی و کمکی ندارد. تمثیل‌های فلسفی، در بسیاری از موارد مفاهیم انتزاعی را در قالب تصاویر بازمی‌سازند و آن تصاویر، دوباره مفاهیم انتزاعی را معنا می‌بخشند. تمثیل اراابه افلاطون (فایدورس، ۲۴۶ ب)، فقط یک مثال ساده نیست که بفهمیم نفس چند جزء متضاد دارد، بلکه اجزای نفس را در قالب تصویر و اوصاف اسب ترسیم می‌کند و مخاطب افلاطون، یا جریان فلسفی پس از او، اجزای نفس را با اوصاف اصلی اسب بازمی‌فهمند. اجزای نفس در این تمثیل، با اوصافی مثل تند دویدن و سرکشی و رو به جلو رفتن تصویر می‌شوند. اگر افلاطون به جای این تمثیل، اجزای نفس را به چیز دیگری مثلاً به عقربه‌های قطب‌نما تشبیه می‌کرد، هرچند معنای کشمکش میان اجزا را می‌رساند، اما تصویری که در نظر مخاطب از نفس و اجزای

آن ترسیم می‌شد، بسیار متفاوت بود. یا در مثال معروف غار (جمهوری، ۵۱۴ آ— ۵۲۰ آ)، کل مثال با بیان جزئیات و تفصیل ماجرا و بیانی کشدار و مفصل، بدون این‌که تصریحی در کار باشد، تصویری از یک سفر طولانی و طاقت‌فرسا را در ذهن مخاطب ترسیم می‌کند. همچنین افلاطون با شرح و بسط فضای تاریک و مبهم در غار، علاوه بر رساندن منظور اصلی‌اش، در مخاطب حس ترس و ناامنی از زندگی در غار سایه‌ها پدید می‌آورد. آنقدر که غار، پس از افلاطون فقط یک تمثیل نیست، بلکه خود یک مفهوم با دلالت‌های هستی‌شناسانه می‌شود. اگر به شیوه‌های ظریف فیلسوفان بزرگ در پردازش تمثیل‌ها و به اثر تاریخی این تمثیل‌ها توجه کنیم، می‌توانیم گفت تمثیل‌های فلسفی، در پُر کردن معنای اصطلاحات و بازسازی مفاهیم نقش جدی دارند. از سوی دیگر، این هم قابل انکار نیست که در برخی متون فلسفی، مثال‌ها یا تمثیل‌ها و اسطوره‌ها، زنان را با اوصاف منفی تصویر کرده‌اند و این تصویرپردازی‌های منفی، هویت زنان را در اندیشه غربی به صورت منفی بازتعریف کرده است. این نقدی است که در سراسر کتاب مؤثر لویس (۱۳۸۱) و در آثار فیلسوفان فمینیست دیگر به خوبی بیان شده است (برای نمونه نک. Rooney, 1991). این نقد را در توضیح هیچ‌کدام از رویکردها به شکل مبسوط نیاوردم، چون در واقع نسخه‌های اصلی آن، نقد عقلانیت و ساختار اندیشه در فلسفه غربی است و کمتر در قالب نقد متافیزیک بیان شده است. به هر حال، روش تمثیل برای تثبیت معنای مفاهیم بنیادی متافیزیکی مانند ماده و صورت یا اجزای نفس، گاهی با ارزشگذاری منفی برای زنان همراه بوده است. این نکته مهم و روشنگری است که فیلسوفان فمینیست در مرور تاریخ فلسفه، از دوره یونان باستان تا مسیحیت و دوران مدرن به آن توجه کرده‌اند. واقعیت تاریخی غیبت زنان از بیشتر عرصه‌های اندیشه، از متون فلسفی (و به طور کلی از هر متنی) و تاریخ بلند سرکوب و تحقیر کردن زنان، بر درستی نقد فیلسوفان فمینیست مهر تأیید می‌زند. شاید به راستی یکی از دلایل مهم سرکوب کردن و تحقیر و اخراج زنان در تاریخ، همین بازنمودهای منفی و سلبی بوده باشد.

اما آیا این نقد، به راستی متافیزیک را به چالش می‌کشد؟ اهمیت چالشی که این انتقاد برای متافیزیک درست می‌کند به این بستگی دارد که آن را چگونه بفهمیم. این‌که مفاهیم بسیر انتزاعی متافیزیکی با تمثیل‌ها و نمادهای ملموس موجب هویت بخشی و بازنموده شدن زنان با اوصاف منفی شده است، گرچه نقد بسیار مهمی است، اما اصل مسائل متافیزیکی و حتی روش آن را به چالش نمی‌کشد. مشکلی که این نقد بیان می‌کند، برخاسته از نگاه منفی

فیلسوفان به زنان بوده است. این نگاه منفی در نوشته‌های متافیزیکی آنان هم وارد شده و ارزش‌های غیرمتافیزیکی و نادرست را به مفاهیم متافیزیکی بار کرده است. ضمن این‌که این انتقاد، نسبت به فراگیری ادعایش نمونه‌های چشمگیر زیادی در متون فلسفی ندارد.

ممکن است این نقد را به معنایی عمیق‌تر و نقد ساختار متافیزیک بفهمیم. نقد مهمی که بخشی از استدلال سیمون دو بووار هم هست. این نقد می‌گوید متافیزیک و معرفت‌شناسی بر مبنایی دوگانه استوار شده است. همه مفاهیم، با مفهوم متضادشان تعریف و شناخته می‌شوند و تعیین یافتن هر موجود، خود یا سوژه‌ای، مستلزم وضع یک سلب در برابر اوست. اساس متافیزیک و معرفت‌شناسی بر منطق هویت و تناقض نهاده شده است. و «دیگری، یک مقوله اصلی اندیشه است». هر سوژه بودنی، با وضع یک ابژه با صفات متضاد یا متناقض ممکن است. این دوگانه‌نگری در روش متافیزیک هم حضور دارد. متافیزیک و شناخت کلی، مستلزم استعلاست و استعلاء، مستلزم ماده‌ای در خودمانده است که سوژه بر او محیط شود. همین‌طور ابزار اصلی شناخت وجود، عقل است که در تقابل با احساس و عاطفه و بدن تعریف شده است. اصلاً متافیزیک در سنت (پسا) ارسطویی از مصادیق دانش‌های تحت عقل نظری است. عقل نظری هم در مقابل عقل عملی معنادار می‌شود. به طور کلی، همه مفاهیم و روش‌های متافیزیک و معرفت‌شناسی بر اساس دوگانه‌های متضایف و متضاد تعریف شده‌اند: عقل و احساس، نظر و عمل، استعلاء و در خود ماندن، سوژه و ابژه، وحدت و کثرت، این‌همانی و غیریت، صورت و ماده، عقل و بدن. مشکل این ساختار این است که دوگانه‌ها، دلالت ارزشی دارند: سوی اول مثبت و دال بر فضایل وجودی و معرفتی است، سوی دوم منفی و سلبی و دال بر عدم و جهل است.

اکنون این نقد را به دو طریق می‌توان بسط داد. طریق نخست، راهی است که سیمون دو بووار در پیش گرفت. او پس از بیان این ساختار دوگانه‌محور، مصداق‌یابی دوگانه‌ها را بر اساس جنس مذکر و مؤنث نقد می‌کند. از نظر او، مشکل اینجاست که زن، نماد یا مترادف با سوی دوم دوگانه‌ها شده است و مرد مترادف با سوی نخست. باید کوشید زن را نیز با ارزش‌های مثبت سوی نخست تعریف کرد. این نقد، مانند نقد پیشین، ایراد مهمی به متافیزیک وارد نمی‌کند. مشکل در بازنمایی زن در جایگاه مصداق امر منفی و سلبی است. و این مشکل با رساندن زن به جایگاه سوژه و اعطای مقام استعلاء به او حل می‌شود. اما یک پرسش جدی در مقابل این انتقاد سربرمی‌آورد: چرا به سادگی باید زیر بار درستی این ارزش‌گذاری رفت؟ چه دلیلی در دست داریم که ارزش بدن، عاطفه، تجربه در خود ماندن،

عمل، کثرت و ماده، کمتر از سوی دیگر است؟ آیا ممکن نیست ارزش‌گذاری مفاهیم متضایف از اساس نادرست باشد؟ شاید بهتر باشد در ارزش‌گذاری بازنگری کنیم.

بر اساس این پرسش، برخی فمینیست‌ها کوشیدند مفاهیم بدن، عمل، عاطفه، احساس، ماده و در خود ماندن را به صورت مثبت بازتعریف کنند. نمونه این کوشش، مباحث ایری‌گاری در باب اهمیت بدن در دریافت واقعیت است. فیلسوفان دیگری هم به تجربه‌های مادی و عملی زنان مثل بارداری و مادری توجه کردند و کوشیدند مفاهیم سلبی در متافیزیک سنتی را با رویکردی هستی‌شناسانه، بر پایه تجربه‌های مادی زنانه بازتعریف کنند (برای نمونه نک. Stanley and Wise, 1993, 194 - 200). این رویکرد، هرچند تنها رویکرد مثبت و سازنده در برخورد فمینیست‌ها با متافیزیک بوده است، اما می‌توان آن را با اشکالی بنیادی نقد کرد. چرا باید مصداقیابی نهادینه‌شده در اندیشه فلسفی غرب را بپذیریم؟ چرا بپذیریم که زنان به وجه مادی واقعیت نزدیک‌اند؟ چرا زن باید با بدن یکی گرفته شود — گرچه اصلاً بدن برتر از عقل باشد؟ چه دلیلی داریم که زنان را به احساس و عاطفه نزدیک‌تر بدانیم تا به عقل — حتی اگر ارزش عاطفه کم از عقل نباشد؟ آیا تبیین‌های ایری‌گاری و هستی‌شناسی‌های فمینیستی مبتنی بر بدن و عاطفه و تجربه مادری، تأیید و تثبیت این ساختار دوگانه و جنسیتی کردن آن نیست؟ اگر ساختار از اساس اشتباه باشد چه؟ و اگر هم اشتباه نباشد، چرا باید آن را جنسیتی کنیم؟ این که زن را با احساس و بدن تعریف کنیم و احساس و بدن را مثبت و سازنده بازتعریف کنیم، آیا راهکار بهتری است؟ آیا واقعیت به‌راستی این همه گران‌بار از دلالت‌های جنسی است؟ به نظر می‌رسد فمینیست‌هایی که با رویکرد سوم به متافیزیک پرداخته‌اند، با ساختار دوگانه مشکلی ندارند و اصلاً واقعیت را با همین ساختار دوگانه، مقوم به دو جنس متفاوت و همراه با ارزش‌گذاری تبیین می‌کنند. بیاییم مطابق استدلالی که در پایان توضیح رویکرد سوم آمد، بپذیریم که دریافت واقعیت بدون بدن و شرط مادی ممکن نیست. بنابراین، برداشت و تبیین ما از واقعیت، همواره وجهی مادی دارد. اما چرا باید بپذیریم که این وجه مادی، بیشتر زنانه است؟ چرا بپذیریم که بدن زنانه، با کثرت و ابهام قرین است و بدن مردانه با وحدت و تعین؟ به نظر می‌رسد ایری‌گاری و هم‌فکران او جز چند شاهد فیزیولوژیکی ساده، دلیلی برای نسبت دادن وجه مادی ادراک به زن ندارند. درست مطابق تحلیل‌های ایری‌گاری، تجربه مردانه از واقعیت هم همانقدر بدن‌مند و مشروط به بدن است که تجربه زنانه. اما بدون هیچ وجه و دلیل روشنی، ایری‌گاری، کریستوا و موافقان‌شان، تجربه زنانه را

بیشتر با ماده تبیین می‌کنند. بله، آن‌ها یک دلیل و مبنا برای تحلیل‌شان دارند، اما آن دلیل هم کافی نمی‌نماید. بدن مؤنث، ویژگی‌های خاص خود را دارد. بدن مؤنث با مذکر تفاوت جدی دارد. بدن مؤنث با بارداری، نهفتگی، ابهام و زایش است که مؤنث می‌شود. بدن مذکر با ویژگی‌های مخالف این‌ها متعین می‌شود. این ویژگی‌هاست که مؤنث و مذکر بودن را تعیین می‌بخشد و در نهایت مبنای تفاوت، همین ویژگی‌های بدنی است. اما چرا باید ویژگی‌های مؤنث را مادی‌تر از ویژگی‌های مذکر بدانیم؟ این‌که واژه بارداری یا بطن مادر از یک جهت دلالت بر نهفتگی دارد، دلیل کافی است که بگوییم تجربه مؤنث از جهان، با نهفتگی و در خودماندگی متعین می‌شود؟ آیا یکی از دلالت‌های تصویری یک واژه کافی است تا آن دلالت محدود را به کل تجربه همه زنان از جهان تعمیم دهیم؟ آیا بارداری و بطن و اندام زنانه هیچ دلالت دیگری ندارند؟ آیا اگر نیک بنگریم، از قضا تجربه زایش با ظهور نسبت بیشتری ندارد تا با نهفتگی؟ آیا تجربه مادری و مراقبت از دیگری، دلالت‌های جدی‌ای بر استعلا ندارد؛ هرچند این استعلا با سلطه و کنترل همراه نباشد؟ آیا بدن مذکر، فقط دلالت بر وحدت و استعلا دارد؟ آیا از بدن مذکر نمی‌توان دلالت‌هایی بر مفاهیمی چون وابستگی و ابژه بودن یافت؟ و راستش همه این پرسش‌ها در پرتو یک پرسش دیگر بی‌رنگ می‌شوند. این‌که اصلاً ما چقدر موجهیم که تفاوت‌های بدن مؤنث و مذکر را مبنای دو تجربه متفاوت از واقعیت قرار دهیم. هرچند هم بپذیریم مواجهه با واقعیت بدون بدن ممکن نیست و فهم و تبیین امر واقع بدن‌مند است، اما به چه دلیلی می‌توان پذیرفت که مهم‌ترین وجه این شرط مادی، وجه جنسی آن است؟ آیا همه اعضا و ساختمان بدن را می‌توان به عضو جنسی فروکاست؟ چرا باید به اعضای مؤنث و مذکر در فهم واقعیت چنین اولویتی داد؟ آیا اگر بنا به سلسله مراتب اولویت در بدن‌مندی باشد، قوای شنوایی و بینایی اولویت ندارند؟ آیا تجربه‌های زیسته عمیق و طولانی انسان‌ها در طول زندگی‌شان به تجربه‌های جنسی قابل فروکاستن است؟ آیا انسان با قطع نظر از عضو تناسلی، نمی‌تواند با واقعیت مواجه شود؟ چرا باید تأکید فروید بر امر جنسی را در فلسفه و تبیین معرفت چنین جدی بگیریم در حالی‌که حتی روان‌شناسان امروزی در تبیین شخصیت و اختلال‌های روانی آن را دیگر معتبر نمی‌دانند؟ به نظر می‌رسد فروکاستن کل شرط مادی ادراک به یک عضو بدن و تحلیل ادراک بر اساس ریخت و تجربه‌های خاص یک عضو، مغالطه بزرگی است که در استدلال فمینیست‌های پس‌اساختارگرا رخ داده است. هرچند آن‌ها کمتر از واژگان استدلال و مغالطه استقبال می‌کنند، اما باید توضیح مناسبی داشته باشند که چگونه

شرط مادی ادراک را به یک عضو بدن تقلیل می‌دهند. اصلاً شرط مادی ادراک، یک وضعیت است، یک موقعیت است، نه یک عضو بدن. اعضای بدن و تجربه‌های متناظرشان، بخشی از آن موقعیت را می‌سازند. نمی‌توان تجربه‌های خاص هیچ عضوی را مبنای شرط مادی ادراک قرار داد. درست مانند این است که بگوییم چشم و تجربه‌های بصری، کل فرایند ادراک را متعین می‌کند. حتی لویناس که بر چشم تأکید می‌کند، هرگز ادراک و تجربه را به بینایی فرو نمی‌کاهد. اتفاقاً او به کلیت ادراک توجه دارد و توضیح می‌دهد که دیگری، کلتی است که قابل فروکاستن به تصویر مادی‌اش نیست. همچنان‌که «دیدن» (Vision) از نظر او مترادف با بینایی فیزیکی نیست، بلکه بر کلیت ادراک دلالت دارد (برای یک توضیح مبسوط در این زمینه، نک. Burggraeve, 1999). اکنون فمینیست‌ها باید این پرسش را پاسخ دهند که چگونه کلیت ادراک، یعنی یک فرایند جامع و واحد را به یک جزء آن تقلیل می‌دهند؟ آیا آن‌ها در واقع، جزء را به جای کل و یک مورد را به جای فرایند نگرفته‌اند؟ آیا کل تحلیل‌گیری از تجربه جنسی و تعمیم آن به فرایند ادراک بر اساس یک اشتباه اولیه پیش نمی‌رود؟ تجربه‌های مبتنی بر تفاوت جنس طبیعی، قطعاً در ادراک ما مؤثر است. مهم‌تر از آن، این تجربه‌ها مبنای تقویم مفهوم فرهنگی «جنسیت» بوده است. اگر به محتوای مفهوم جنسیت اعتراضی هست، از همین روست که چرا آن را با بخش ناقصی از تجربه انسانی یا اصلاً با بدفهمی و انحراف تعریف کرده‌اند. بی‌شک مفهوم جنسیت، در مواجهه ما با دیگران مؤثر است. اما اگر جنسیت در مواجهه مدخلیت دارد، بسیاری عوامل دیگر را هم باید هم‌ردیف یا بالاتر از آن در ادراک و مواجهه با جهان در نظر گرفت. بوم و مذهب ممکن است از جنسیت مؤثرتر باشند. باورهای مذهبی، اسطوره‌هایی قوی‌تر از اسطوره‌های جنسیتی در دریافت واقعیت به ذهن انسان‌ها تحمیل می‌کنند. از کجا معلوم که چارچوب مفهومی‌ای که جهان را با محوریت خدای واحد و قادر مطلق ترسیم می‌کند، مؤثرتر و بنیادی‌تر از چارچوب مفهومی‌ای نباشد که مرا به بهانه زن بودن، از خواندن فلسفه بازمی‌دارد؟ من با همین بدن فیزیکی اگر در بوم دیگری زاده و پرورده می‌شدم، چارچوب مفهومی متفاوتی در ادراک جهان می‌داشتم. عضو جنسی بدن، فقط بخشی از مجموعه بزرگی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری چارچوب مفهومی ادراک و فقط یک جزء شرط مادی ادراک است. بزرگ‌نمایی آن در حد کل فرایند ادراک، ظلم بزرگی به همه وجوه مادی تجربه واقعیت است. این ظلم، این بار در حق زنان و مردان است که هرکدام تاریخی از تجربه‌های زیسته دارند و این تجربه‌ها را به بدنشان فرو نمی‌کاهند. وجه مادی تجربه، اصلاً



قابل فروکاست به بدن نیست، چه رسد به یک عضو بدن. گمان می‌کنم یک تعهد سیاسی - اخلاقی به این‌که باید به هر قیمتی شده مبنایی هستی‌شناسانه برای تفاوت دو جنس بیابیم و آن را بنیاد تفاوت در معرفت‌شناسی (اینجا پدیدارشناسی) قرار دهیم، باعث شده است که این متفکران حاضر شوند فلسفه‌شان را با روشی ضد فلسفه، با مغالطه و جابجایی سطح مفاهیم پیش ببرند. به نظر می‌رسد همه کوشش‌های فیلسوفان فمینیست برای اثبات امکان وجود یک «دیدگاه زنانه» به واقعیت با این چالش روبروست. مفهوم دیدگاه، گرچه مفهومی کلیدی در معرفت‌شناسی است، اما دیدگاه زنانه یا مردانه به جهان، مستلزم نادیده گرفتن بسیاری از جوه معرفت‌انسانی است که در سایه سنگین جنس و جنسیت دیگر دیده نخواهند شد. تجربه‌های وجودی عمیق انسان‌ها از رنج و امید و شادی و باهم‌بودن و جدا از هم بودن، قابل تحلیل و تحویل به تجربه‌های صرفاً جنسی و مفاهیم جنسیتی نیستند. «دیدگاه» حتی از نظر ساندار هاردینگ، بیش از آنکه دیدگاه یک جنس خاص باشد، دیدگاه طبقه‌های فرودست است. از آن مهم‌تر، دیدگاه یک مفهوم سیاسی است و گره زدن آن به هستی‌شناسی، همانا کوشیدن برای چسباندن وصله ناچسب است. اگر بپذیریم که متافیزیک، کوشش شورمندانه آگاهی انسانی برای کشف بنیادی واحد در پس پشت کثرت‌هاست، آن‌گاه چسباندن یک وصف سیاسی و مبتنی بر کثرت نمی‌تواند راه به جایی برد. درست به همین دلیل است که این مقاله ادعا می‌کند عنوان متافیزیک فمینیستی، مستلزم تعارض است. بر سازندگان این عنوان، متافیزیک را به چیزی تعریف کرده‌اند که خودشان نخستین و تنها کسانی‌اند که آن تعریف را قبول دارند. کوشش برای کشف وحدت و بنیاد یگانه، با دیدگاه مبتنی بر دوگانگی جمع نمی‌شود و بنابراین متافیزیک فمینیستی، فعالیتی ممکن و حوزه‌ای معتبر نیست.

شاید بهتر باشد آن مبنای دوگانه‌اندیش فلسفه غرب را بازنگری کنیم، تا این‌که گرفتارش شویم و در او فرو بمانیم. به این ترتیب به طریق دوم بسط دادن نقد ساختار دوگانه‌اندیش فلسفه راه می‌بریم. این نقدها می‌تواند مبنای مهمی را در روش متافیزیک و معرفت‌شناسی به چالش بکشد. اگر این نقد را به این صورت ادامه دهیم که اصلاً چرا از ابتدا، فهم انسان در مواجهه با واقعیت، دو پاره شده و قوای انسان به دو دسته تقسیم شده است. آیا تقسیم عقل به نظری و عملی و تقسیم قوای نفس به عقل و احساس از ابتدا تقسیم موجهی بوده است؟ این تقسیم‌بندی چه لوازمی برای متافیزیک داشته است؟ و آیا متافیزیک توانسته است به این تقسیم‌بندی پایبند باشد؟ آیا می‌توانیم تاریخ متافیزیک را

طوری بازخوانیم که راه‌های خروج از این دوگانه‌اندیشی را در آن کشف کنیم؟ اگر چنین بازخوانی‌ای ممکن باشد، شاید مطمئن‌ترین راه را برای نقد تصویر منفی زنان در فلسفه بگشاید.

برای بررسی امکان یک بازخوانی متفاوت از تاریخ و روش متافیزیک، بیایید به این چند پرسش فکر کنیم: آیا متافیزیک از اساس مدعی دوگانه‌نگری بوده است؟ آیا متافیزیک به راستی می‌خواسته است به وحدت برسد و کثرت و تفاوت را نفی کند؟ آیا تقابلی که در منطق و متافیزیک سنتی مبنای اندیشه بوده، مستلزم نفی غیر و غیریت بوده است؟ آیا مفهوم نامتناهی در برخی نظام‌های متافیزیکی رافع امر متناهی بوده است؟ آیا متافیزیک به خواست ارسطو با عقل نظری پیش رفته است؟ آیا هرگز متافیزیک با احساس پیش رفته است؟ آیا متافیزیک همواره با استعلا ممکن بوده است؟ و اکنون بگذارید پاسخ متفاوتی به این پرسش‌ها بدهم: به نظر این نگارنده، متافیزیک از اساس مدعی دوگانه‌نگری نبوده است. متافیزیک، نخواست و نمی‌توانسته است که کثرت را به نفع وحدت کنار بگذارد. از قضا متافیزیک خواستار وحدتی بوده است که در دل کثرت‌ها باشد. متافیزیک به دنبال نفی و رفع کثرت نیست. اصلاً اگر کثرت از میان برمی‌خیزد و وحدت محض حاکم باشد که دیگر امکانی برای اندیشیدن نمی‌ماند. وحدت محض به سکوت اندیشه می‌انجامد، به عرفان می‌رسد، نه به متافیزیک. در واقع می‌توان یکی از شروط پیشینی امکان متافیزیک را تحقق کثرت و امور متناهی دانست. متافیزیک بدون کثرت ممکن نیست. متافیزیک آگاهی انسان است برای کشف یک وجه وحدت در میان کثرت‌ها، نه برای رفع و نفی کثرت. پس متافیزیک با نگاه داشتن و جمع هر دو سوی وحدت و کثرت محقق می‌شود، نه با نفی و طرد یکی. دوباره تأکید می‌کنم که اگر متافیزیک یک سو، یعنی کثرت را نفی کند، از اساس خودش را نفی می‌کند. با این وصف، متافیزیک نه بر دوگانه‌نگری و نفی و اخراج، که بر باهم‌بودن و فراگیر بودن استوار است. همچنین، شاید بهتر باشد روش متافیزیک را به جای اینکه به استعلا تقلیل دهیم، به دیالکتیک تعمیم دهیم. دیالکتیک هم مستلزم استعلاست و هم مستلزم درخود ماندن. دیالکتیک هم خود را می‌طلبد هم دیگری را. بدون دیگری و وضع مقابل، دیالکتیک ممکن نیست. تقابل، در این روش، جزو ذاتی و لاینفک شناخت و پیشروی آگاهی است. اگر دیالکتیک را روش اصلی متافیزیک بگیریم، دیگر نه از یک طرفه سخن گفتن و استیلا و نفی مطلق خبری هست، نه از انفعال مطلق. هر شناختی نخست با وضع دیگری در جایگاه خود و سپس با فراروی از خود به سوی دیگری ممکن

می‌شود. در این روش، وضع دیگری به مثابه خویش شرط امکان شناخت است. به طور خاص، دیالکتیک سقراطی، به قول مارتا نوسباوم، مستلزم نوعی تواضع در پیشگاه حقیقت و در برابر دیگری است (Nussbaum, 1992). چون به ما نشان می‌دهد که همه حقیقت هرگز در دست ما نمی‌تواند بود. چون به ما متذکر می‌شود که راه پیشرفت آگاهی، سلطه و نفی نیست، تبادل و تعامل است. افزون بر این، مرور تاریخ متافیزیک می‌تواند حکایتی دیگرگونه از نسبت عقل و عاطفه هم رقم بزند. هیچ مسلم نیست که متافیزیک فقط بر پایه انتزاع عقلی پیش رفته باشد و از احساس و عاطفه بهره نبرده باشد. شاید بشود در بنیادی‌ترین کانون‌های اندیشه متافیزیکی ردی از احساس جست. افلاطون در تبیین فرایند دیالکتیکی رفتن به سوی مثل، توضیح می‌دهد که آنچه انسان را به سوی دانش حقیقی پیش می‌برد، «عشق به امر زیبا» است (افلاطون، ۲۱۱ب - ۲۱۲آ). و در الهیات ارسطویی، آنچه مایه حرکت افلاک است، «شوق/عشق» است (ارسطو، ۱۰۷۲آ - ۱۰۷۳آ). این دست موارد در متون متافیزیکی کم نیست. در بزنگاه‌های مهم، معمولاً احساس وارد کار می‌شود. بلکه اصلاً باید گفت خود متافیزیک، یک فعالیت برآمده از احساس است. شوق عقل برای کشف وحدت در عین کثرت‌ها. شوق عقل برای کشف پشت پرده پدیدارها. همان شوقی که کانت آن را ناگزیر می‌داند؛ بنیاد متافیزیک است. شوق کشف چیزی که در نگاه نخست پنهان است، شاید نخستین انگیزه آغاز متافیزیک باشد. یا پیشتر از آن، حیرتی نطفه بسته است که در برابر پرسش وجود انسان را زمین گیر می‌کند. این نقاط عزیمت، مطابق تقسیم ارسطویی از عقل نظری و عمل یا تقسیم افلاطونی در قوای انسان، ذیل عقل نمی‌گنجند. بی‌شک بنیان‌گذاران نظم دوگانه و تقابل میان عقل و احساس، معترفند که انگیزه عقل برای پیگیری پرسش وجود، احساس است. و خود در موارد متعددی در میانه مسیر هم پای عواطف را به کار جست و جو باز کرده‌اند. شاید در پرتو نقدهای فمینیست‌ها، مهم‌ترین نقدی که می‌توان به ساختار دوگانه‌محور فلسفه غرب وارد دانست، همین باشد که اصلاً چرا میان قوای ادراکی و آگاهی انسان دست به تقسیم زدند، چرا عقل را از بدن و از عاطفه جدا کردند در حالی که هرگز نتوانستند به این دوگانگی پایبند بمانند. چند پاره کردن نفس، تقسیم دوگانه عقل و سلسله مراتبی کردن فرایند ادراک شاید نخستین سنگ‌های ناستوار بنای متافیزیک بودند. و البته متافیزیک بارها و مدام نقاط کج را با ضمیمه کردن عاطفه و بدن به فرایند دیالکتیکی شناخت حقیقت ترمیم کرده است.

این نقد البته برگ برنده‌ای به دست فمینیست‌ها نمی‌دهد، چون از اساس مفهوم دیگری و تقابل را به پرسش می‌گیرد. اما شاید تنها برگ برنده فمینیست‌ها هم پیگیری همین نقد باشد. چراکه آن‌ها بیش و شاید پیش از دیگران به این ساختار دوگانه و لوازم نامبارکش برای متافیزیکان‌دیشیده‌اند. اگر متافیزیک را اشتیاق شورمندانه انسان برای کشف وجهی از واقعیت بدانیم که از نظر پنهان می‌ماند و از کف می‌رود، شاید کار مؤثری که فمینیست‌ها در بازنگری متافیزیک می‌توانند انجام دهند، بازخوانی متون متافیزیکی برای کشف بنیاد عملی و احساسی است که در پس ادعای عقلانیت محض پنهان مانده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. استفاده از فعل‌های گذشته در این بند فقط برای پیش بردن سیر تاریخی ماجراست. قطعاً این سیر و روش که دیری نیست آغاز شده است، همچنان ادامه دارد. همچنین، از آنجا که درباره یک جریان یکپارچه سخن نمی‌گوییم، بلکه سخن از جریان‌های متعددی است که هرکدام خاستگاه، هدف و سطح علمی متفاوتی دارند، باید متذکر شوم که جمله‌های کلی در این بند، دال بر عمومیت‌اند، نه شمول مطلق یا کلیت.

۲. برای یک نمونه فلسفی از تحلیل ایری‌گاری درباره نسبت میان نظام زبان و هستی، نک Irigaray, 1985, 278-283. در این صفحات، ایری‌گاری با تحلیل زبان‌روان‌کاوانه مثال غار افلاطون می‌کوشد نشان دهد که چگونه مفهوم واقعیت و هستی با نگاه مذکر تعریف شده است.

### کتاب‌نامه

- ارسطو، متافیزیک، (ترجمه محمد حسن لطفی)، تهران: طرح نو ۱۳۹۰.
- افلاطون، دوره ۷ جلدی آثار افلاطون (ترجمه محمدحسن‌لطفی، رضا کاویانی)، تهران: انتشارات خوارزمی ۱۳۵۷.
- لوید، ژنویو، عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب (ترجمه محبوبه مهاجر)، تهران: نشر نی ۱۳۸۱.

Bach, Theodore, "Gender Is a Natural Kind with a Historical Essence", in *Ethics*, Vol. 122, No. 2, January 2012 (231-272).

Barnes, Elizabeth, "XV—Going Beyond the Fundamental: Feminism in Contemporary Metaphysics", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 114, Issue 3\_pt\_3, 1 December 2014 (335–351).

- Burggraave, Roger, "Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility", in *Journal of Social Philosophy*, 30 (1999) 29-45.
- Chanter, Tina. *Irigaray, Luce (1930–)*, 1998, doi:10.4324/9780415249126-DE011-1. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis, <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/irigaray-luce-1930/v-1>.
- Daly, Mary, *Beyond God The Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973.
- De Beauvoir, Simone, *The second sex* (trans. H. M. Parshley), Johnathan Cape, London 1953.
- Frye, Marilyn, "The Necessity of Differences: Constructing a Positive Category of Women", in *Signs*, Vol. 21, No. 4, Feminist Theory and Practice, Summer, 1996 (991-1010).
- Haslanger, Sally and Ásta, "Feminist Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminism-metaphysics/>.
- Irigaray, Luce, *Speculum of the other woman* (trans. Gillian C. Gill), Cornell University Press: Ithaca and New York 1985.
- Idem, *I love to You: Sketch for felicity within history* (trans. Alison Martin), Routledge: New York and London 1996.
- Kruse, Felicia E., "Luce Irigaray's "Purler Femme" and American Metaphysics", in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 27, No. 4 (Fall, 1991), pp. 451-464.
- Nussbaum, Martha, "The softness of Reason", in *The New Republic* (July 13, 1992): <https://newrepublic.com/article/91342/the-softness-reason>.
- Rooney, Phyllis, "Gendered Reason: Sex metaphor and conceptions of Reason" in *Hypatia*, V.6, N.2, 1991(77-103).
- Schaffer, Jonathan, "Social construction as grounding; or: fundamentality for feminists, a reply to Barnes and Mikkola", in *Springer Science+Business Media Dordrecht*, Published online: 18 July 2016 (2449- 2465).
- Stanley, Liz & Wise, Sue, *Breaking out again: Feminist Ontology and Epistemology*, Routledge: London and New York 1993.
- Stoljar, Natalie, "Essence, Identity and the concept of Woman", in *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 2, Fall 1995 (261- 293).
- Witt, Charlotte, "What is Gender Essentialism?", in *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of sex, gender and the self*, (Ed. Charlotte Witt), Springer Science+business Media B.V. 2011.