

نقد و بررسی نسبت خداوند با بشر (دوئالیسم تجرد - تجسد)

در آرای فمینیستی دیلی، ایریگاری، جاننزن و اندرسون

مریم صوفی*^۱، محمد محمدرضایی^۲، محمد تقی کرمی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین؛ پردیس فارابی؛ دانشگاه تهران؛ تهران؛ ایران

۲. استاد پردیس فارابی؛ دانشگاه تهران؛ ایران

۳. استادیار؛ دانشکده علوم اجتماعی؛ دانشگاه علامه طباطبایی؛ تهران؛ ایران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۳)

چکیده

مقاله حاضر به اهمیت خداوند در آثار فمینیستی، انتقادهای الهیدانان و فیلسوفان فمینیست به مفهوم خدای ادیان توحیدی و راه‌حل جایگزین آنها برای نسبت خداوند و بشر می‌پردازد که در این ارتباط، آرای متفکران فمینیستی چون مری دیلی، ایریگاری، جاننزن و اندرسون درباره دوئالیسم تجسد - تجرد، مورد توجه قرار می‌گیرد و در ادامه تفکر و راه‌حل‌های ایشان نقد و ارزیابی خواهد شد و انتقادهای افرادی نظیر هالیوود، اندرسون، تالیافرو، بایرن، متفرد هاوک و سارا کوکلی مطرح می‌شود و در نهایت رأی علامه جوادی آملی و استاد مطهری به‌عنوان نمایندگان تفکر اسلامی در مورد صفات خداوند و جایگاه زنانگی در دین مطمح نظر قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی

اندرسون، ایریگاری، جاننزن، علامه جوادی، مری دیلی، مطهری، همه‌خدایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

خداوند ادیان توحیدی مضمون مشترک الهیات و فلسفه دین فمینیستی است، هر چند که در الهیات فمینیستی، بر بررسی متون مقدس و توجه به نقل بیشتر تأکید دارند و در فلسفه دین فمینیستی معرفت‌شناسی فلسفی و رویکردهای فلسفی به خداوند نقش پررنگ‌تری را ایفا می‌کند. البته امری که از آن نمی‌توان غافل شد، رویکرد فلسفی و انتقادی است که در الهیات فمینیستی نیز به‌وضوح مشاهده می‌شود. کی واتسون^۱ در این زمینه می‌نویسد:

الهیات فمینیستی، مستلزم تحلیل انتقادی و بازخوانش و بازنویسی تفسیری و سازنده است که به تعهد خویش برای تغییر پایبند است، بنابراین از ویژگی‌های انتقادی، بافتی، سازنده و خلاق برخوردار است که زنان، ابدان، مناظر و تجربیاتشان را، در ارتباط با برنامه کار الهیدانان مسیحی، مورد توجه قرار می‌دهند و از آنها به‌عنوان سوژه‌های گفتمان الهیاتی و شهروندان کلیسا حمایت می‌کنند. لکن به این مسئله باید تأکید داشت که الهیات فمینیستی قصد ندارد که تنها برخی اندیشه‌های فمینیستی را وارد ساختارهای بدون تغییر کند یا الهیدانانش درون حوزه‌های الهیاتی پذیرفته شوند و در صدد نیست که یکی بیشتر آوای ظهور یافتهٔ مردسالاری باشد، همچنانکه از جدایی کامل زنان از مردان حمایت نمی‌کند. الهیدانان فمینیستی در صدد تغییر مفاهیم الهیاتی، روش‌ها، زبان و استعاره‌های الهیاتی به الهیاتی تمام‌گرایانه‌تر به‌عنوان وسیلهٔ کشمکش برای آزادی، هستند که عبارتست از آگاهی به تردید و ابهامی که بسیاری از نمادها و متون درون سنت مسیحی برای زنان می‌آفرینند و توانایی برای پاسخ به این تردید و ابهام، البته با کنار گذاشتن نمادهای کلیدی نیست، بلکه قرائت‌های بی‌قدرت‌ساز را تشخیص می‌دهد و قرائت‌های جدیدی را که از انسانیت کامل زنان حمایت می‌کند، ایجاد می‌کند و مقصود قرار می‌دهد (K.Watson, 2003: 3).

1. watson

به این ترتیب رشته اتصال الهیات و فلسفه دین فمینیستی، نگرش انتقادی است که در کنه و بنیاد خداشناسی آنها نهفته است، لکن فلسفه دین فمینیستی با این نکته آغاز می‌کند که خدای ادیان و خدای فلسفی هر دو در راستای بیان مردانگی گسترش یافته‌اند. با وجود رویکردهای تقریباً متفاوتی که هر یک از این متفکران برمی‌گزینند، به طوری که مری دیلی نگرشی اگزیستانسیالیستی و فلسفی - نوالحدادی به خداوند دارد، ایریگاری و جانترن با دغدغه قدرت و سوژکتیویته و فرهنگ در بافت پساساختارگرایانه و روانکاوی در رابطه با خداوند می‌اندیشند و اندرسون در مرز میان پساساختارگرایی و معرفت‌شناسی دیدگاه و با توسل به ایده‌های نظام‌بخش کانتی در رابطه با فلسفه دین و خداوند نظریه‌پردازی می‌کند، اما از اشتراک‌های بسیاری خصوصاً در گرایش به تحلیل‌های روانکاوانه و توجه به سوژکتیویته برخوردارند و تلاش بسیاری برای برهم زدن دوئالیسم خدا و جهان و سلسله مراتب حاصل از آن از جانب این متفکران صورت می‌گیرد که در سه تن از متفکران مورد بررسی، به نوعی الهیات حلولی سوژه‌محور منتهی می‌شود و در اندرسون، خداوند به‌عنوان ساختار عقل بشری و حسرت عقلانی برای عدالت پذیرفته می‌شود که مجدداً زمینه را برای توجه به مضامین مورد غفلتی چون بدنمندی، حلول، دیگری و میل فراهم می‌کند. در این مقاله به انتقادات چند تن از متفکران فمینیست به خدای الهیات توحیدی، خداشناسی جایگزین آنها و تعارض‌های حاصل از تفکر ایشان توجه خواهد شد.

اهمیت خداوند برای اندیشه فمینیسم

تفسیر سیاسی گفتمان دینی در الهیات فمینیستی سابقه ای بسیار طولانی دارد و الهیات و اساساً مرجعیت الهی از این رو برای اندیشه فمینیسم دارای اهمیت است که خداوند از منظر این تفکر در جهت بازتعریف هویت و سوژکتیویته زنانه و همین‌طور نظم گفتمانی مسلط و نظم اجتماعی ملازم با آن نقش شایان توجهی را ایفا می‌کند. به‌عنوان مثال مری دیلی در کتاب «فراتر از خدای پدر» به نقد و تحلیل نسبت مطابقت میان ساختارهای اجتماعی و بازنمود خداوند و اثرات منفی این بازنمودها بر موقعیت زنان در جامعه و شکل‌گیری هویت آنها پرداخته است (Mulder, 2006: 7 - 11).

در اندیشه فمینیسم، دین در روان فردی و نیز واقعیت سیاسی از قدرت نمادینی برخوردار است. در توضیح این مطلب کارول کریست^۱ به عنوان یک متفکر فمینیست، از تحلیل کلیفورد گیرتز^۲ در مورد نظام فرهنگی دین مدد می‌جوید و می‌نویسد:

دین نظامی از نمادهاست که قادر است روحیات^۳ و انگیزه‌های^۴ فراگیر، قدرتمند و بادوام به وجود آورد. در این رابطه، روحیات به گرایش‌های روانی اشاره دارد و انگیزه، مسیر سیاسی و اجتماعی خلق شده به وسیله روحیات است که اسطوره‌ها^۵ را به منش^۶ مبدل می‌کند و خداوند به عنوان قدرتمندترین نماد از تأثیر شایان توجهی برخوردار است. (Ibid: 158).

یا لوس ایریگاری در مورد ضرورت توجه به خداوند می‌نویسد:

خداوند به تنهایی می‌تواند ما را نجات دهد و حفظ کند. بهره گرفتن از احساس و تجربه وجودی مثبت، شکوهمند، عینی و احساس سوژگی، برای ما ضروری است. همان‌طور که خدا در مسیر شدن راهنما و یاری دهنده ماست، اوست که حساب محدودیت ما و امکان‌های نامحدودمان را به عنوان زن دارد و همان است که طرح ما را پی می‌افکند (Irigaray, 1993: 67).

ایریگاری معتقد است که لازمه سوژه شدن زن، داشتن خدایی زنانه است که البته این سخن را باید در فلسفه تفاوت جنسی وی ارزیابی کرد. از نظر وی، فرایند تاریخی عقلانی‌سازی و سکولاریته بر این دلالت نمی‌کند که جوامع بشری از دین عبور کرده‌اند و آن را به حاشیه افکنده‌اند؛ بلکه دین به عنوان یک پدیدار فرهنگی ناشی از ضرورت وجود و هستی است و در حقیقت، بیان شرایط وجود است که به شکل باور در وضع تاریخی - اجتماعی ظهور پیدا می‌کند و مستقیماً به ارتباطات و پیوندهای اجتماعی مربوط می‌شود. همچنین خداوند نیز به

-
1. Carol Christ
 2. Geertz Clifford
 3. moods
 4. motivations
 5. mythos
 6. ethos

پیوستگی دائمی طبیعت، فرهنگ و جسم مربوط است؛ لکن امر الهی تصویرشده در نظام مردسالاری، پیوستگی میان طبیعت و فرهنگ را انکار می‌کند و سوژه مردانه را به قیمت از دست دادن سوژه بالقوه زنانه حمایت می‌کند، چرا که همین امر الهی است که مستقیماً با سوژکتیویته در ارتباط است و به جهت ضرورت وجود سوژکتیویته زنانه، لازم است به امر الهی نیز توجه شود (Martin, 2000). همین‌طور گریس جانتنز نیز در تأیید حرف ایریگاری به این مسئله اشاره می‌کند که امر نمادین^۱ به گفتمان‌هایی تقسیم می‌شود که دین یکی از آنهاست؛ در حقیقت گفتمان دینی، رکن اساسی امر نمادین غرب محسوب می‌شود و با سوژکتیویته پیوندی تام دارد. به این معنا که نیل به سوژکتیویته، مستلزم وجود افق و کمال آرمانی مورد آرزوی ماست و آرمان خداوند و امر نمادین دین، این افق را با اعطای آرمان کمال به ما می‌دهد. از نظر وی برای انسان بودن، ما باید خدا شدن را بخواهیم، لکن در جامعه سکولار غرب که حتی امر خیالی نیز، با تصاویر، ارزش‌ها و نمادهای اخذشده از میراث یهودی - مسیحی، اشباع شده است، امر نمادین حاضر به زنان کمک نمی‌کند تا آزاد، خودمختار و برتر باشند، بنابراین لازم است که برای ایجاد اسطوره‌هایی که از شکوفایی انسانی حمایت می‌کنند، ساختارشکنی شود (Burns, 2012: 424 - 426).

این توضیح مشخص می‌کند که چرا الهیدانان فمینیست بر ضرورت تفکر در مورد دین تأکید دارند و در مورد خداوند به عنوان یکی از قدرتمندترین نمادهای دینی دیدگاه‌ها و ارزیابی‌های متفاوتی را ارائه می‌دهند. در اینجا پرسش اساسی برای فمینیسم این است که چگونه می‌توان از قدرت خداوند بهره گرفت و قدرت الهی تجربه شده توسط زنان را منعکس کرد، بدون اینکه خداوند مجدداً به قامت خدای ادیان مردسالارانه ظاهر شود و همان پیامدهای منفی گذشته را برای زنان سبب شود و در همین زمینه پاسخ به همین پرسش که موجب می‌شود مضامین دینی و خداوند سنتی در تفکر از اهمیت بسزایی

۱. جانتنز با بهره گرفتن از تفسیر لکان در مورد امر نمادین مطرح می‌کند که با ورود به جامعه عمیقاً مردسالار، بخشی از امیال انسانی به دلیل دست یافتن به شخصیت سرکوب خواهد شد که این سرکوبی با یادگیری زبان و قانون پدر آغاز می‌شود و اینجا همان حوزه امر نمادین است که شامل نمادها، هنر، موسیقی و زبان و دلالت‌ها به عنوان الگوهای مدنیت است.

برخوردار شود و انتقادات و نظریه پردازی های فمینیستی متعددی را در حوزه الهیات و فلسفه دین در مورد خداوند شکل بگیرد.

انتقادهای فمینیستی به خداوند الهیات سنتی

نگرش فمینیسم به الهیات به خصوص الهیات توحیدی نگرشی انتقادی است و بازسازی مفهوم خداوند از مسائل بسیار مهم آن محسوب می شود؛ البته در نظریه فمینیسم مسیحی دو تفکر ظهور کرد که رویکرد اول از درون سنت مسیحی برمی خاست و بر وضعیت موجود زنان در کلیسا و چنین مسائلی تمرکز داشت و رویکرد دوم، مسائلی نظیر تصویر الگوواره خداوند (که به تابع سازی زنان منجر می شد) ماهیت مردمحورانه تصویر خداوند و زبان دارای جنسیت برای توصیف خداوند را نقد و بررسی می کند و فلسفه دین فمینیستی نیز که قبلاً چندان به رسمیت شناخته نمی شد و زیرمجموعه رشته مطالعات دینی به حساب می آمد، از رویکرد دوم پیروی می کند و از درون آن منشعب شده است (Gardner, 2006: 45 - 46).

انتقادهای فمینیسم به خداوند الهیات فمینیستی از وجوه گوناگون است و حتی شامل امکان استعمال واژه God یا خداوند برای قدرت الهی مطرح در الهیات فمینیستی می شود. اما مهم ترین انتقادات مربوط به الف) پشتوانه متافیزیکی فلسفه و الهیات سنتی؛ ب) صفات و شخصیت مردانه خداوند الهیات سنتی و تناقضات نهفته در آن؛ ج) زبان منحصرأ مردانه به کار برده شده برای این خداوند است که به ترتیب بررسی خواهند شد.

الف) پیش از این فوئرباخ در کتاب «جوهره مسیحیت» طرح مرد بودن خداوند را مطرح و زیگموند فروید در نظریات و مطالعات موردی خویش آن را تصدیق کرد. پس از آن الهیدانان فمینیست بر این امر تأکید کردند که تصاویر مردانه خداوند طرح های مردان است که نظم مردسالارانه دین و اجتماع تقویت می کند و برتری مردان را به تثبیت می رساند و به این ترتیب خداوند باید طرح جوهر نهایی مردان و سوژه مردانه ملاحظه شود و هر چیزی باشد که سوژه مردانه به کمال آن اعتقاد دارد (Mulder, 2006: 35 - 36).

بایرن می نویسد که مفهوم خداوند از پیوند دو مؤلفه مهم متافیزیکی و انسان شناسانه به وجود آمده است. مؤلفه متافیزیکی از این حکایت دارد که خداوند به عنوان یک شخص،

فاقد بدن، ازلی و واقعیتی غایی و هستی‌شناسانه است و قطب انسان‌شناسانه، بیان باورهای کتاب مقدس است که در آن از خداوند به‌عنوان خالق، لرد یاد می‌شود. این دو قطب از انتساب کمالات انسانی به خداوند، با هم متحد می‌شوند و صفت علی‌الاطلاق خداوند نظیر حاضر مطلق بودن و ازلی بودن، خیر بودن، علم و قدرت مطلق داشتن و خودبسندگی به‌وجود می‌آیند. مفاهیمی که قانع‌کننده‌ترین روش برای توصیف واقعیت غایی به‌نظر می‌آیند و با ارادهٔ عقلانی در ارتباط هستند و به این ترتیب، هستی‌نشأت‌گرفته از واقعیت هدفمندی است که به‌نحوی با امر شخصی پیوند می‌خورد (Byrne, 1995: 148).

الهی‌دانان فمینیست بر این باورند که صفات فلسفی خداوند، از دوئالیسم داری مراتب دوران باستان برمی‌خیزد که به سرکوب شدن ارزش‌های زنانگی انجامیده است. در حقیقت بسیاری از متفکران فمینیست، با دریدا در این امر توافق دارند که مقولات دینی غرب با مقتضیات متافیزیکی گره خورده‌اند و با برابر شدن اصل مردانهٔ فلسفهٔ یونان با ذهن، عقل و علم؛ اصل زنانه با مقابلش یعنی ماده، تأثر و قوهٔ شناخته‌شده است. و می‌توان با وجود تغییرات مفهومی اساسی مشهود در تاریخ فلسفه، منطق و صورت‌مشخصی را یافت که عناصر متافیزیکی نظیر ذهن و بدن، عقل و تأثر، ابژه و سوژه و تجربی و استعلایی را در مقابل هم قرار می‌دهد و آنها را رتبه‌گذاری می‌کند و در حقیقت، این تضادهای دارای مراتب، کدهای دارای جنسیت هستند که ذهن، عقل، علم و ابژکتیویته را مردانه و بدن، ماده، احساسات، غرایز و سوژکتیویته را زنانه کدگذاری می‌کند. در این منطق دوگانه‌انگارانه، خداوند نیز در ارتباط با جهان ساختاریندی شده است و خدا (در این منطق مفهومی) جایگاه ممتازی دارد که ضمن اعطای هویت به مخلوقات، به سازمان یافتن دیگر مفاهیم دوئالیستی نظیر بهشت و جهنم و مقدس و نامقدس کمک شایانی می‌کند و دوگانهٔ مقدس و نامقدس، با گستردگی هر چه تمام‌تر، سایر مفاهیم را به حوزهٔ خویش هدایت می‌کند و همین مسئله به ستم مضاعفی نسبت به واژهٔ دوم می‌انجامد (Erickson, 1993). مشخص کردن جایگاه و منزلت واژهٔ دوم که اساساً به‌عنوان نامقدس در الهیات توحیدی و فلسفهٔ دین ملازم با آن، علی‌الخصوص به قرائت مسیحیت، رها شده است از مقاصد الهیات و فلسفهٔ دین فمینیستی هستند و از این رو، نقش عناصر این جهانی چون بدنمندی،

میل، عاطفه و خدای همیشه با جهان بررسی ویژگی های روانکاوانه سوپزکتیویته بشری، برای ارزش گذاری مجدد، مورد تأکید و توجه قرار می گیرد.

ب) هر یک از متفکران فمینیست در رابطه با صفات خداوند و رابطه درونی این صفات، بر نکته ای بیشتر تأکید می کنند؛ به طور مثال مری دیلی بر این باور است که مفاهیمی چون جاودانگی الهی، قدرت مطلق الهی یا مشیت الهی مشکل آفرین است و برای مرد معاصر به بیگانگی می انجامد؛ همچنین تغییرناپذیری^۱ الهی از خدای عادل مطلق خبر می دهد که شرایط سرکوبگرانه وجود را مجاز می شمارد که برای خداوند شایسته نیست (Daly, 1975: 182). وی توضیح می دهد که صفت حاضر مطلق نیز به این معنا نیست که او بسیار یاب است، چرا که مکانی ندارد، بلکه بر غیاب مطلق او دلالت دارد و ارجاع غیاب مطلق به حضور مطلق خطاست. غیاب ذات خدای مردسالارانه است و غیاب بی پایان الوهیت در خدای مردسالارانه فقدان نهایی است (Daly, 1978: 78). همچنین پاملا اندرسون با نظر به انسجام منطقی و بینه ای مفهوم الهیاتی خداوند این مسئله را مورد تأکید مجدد قرار می دهد که چگونه خداوند الهیات سنتی با جهان خلق شده اش سازگار است که در آن شرور طبیعی و اخلاقی بسیاری یافت می شود. باور به خدای الهیاتی و وجود شر دو مشکل اساسی منطقی و بینه ای است. شهودات مربوط به عبث بودن شرور جهان و خیریت خداوند، مجموعه ای از گزاره های ناسازگار بسیاری را می آفریند که باید با هم سازگار شوند که این مشکلی منطقی است که هیوم و جی آل مکی به طرح و بسط آن پرداخته اند و عدم تناسب میان وجود خدا و وجود دلایل خدای خوب که ممکن است شرور را مجاز شمارد، دلیل بینه ای است که به معنای ایجاد شکافی خواهد بود میان وجود نمونه مشخصی از شر و دلیل مفروض برای خدایی که آن شر را مجاز می شمارد که از دو دلیل بینه ای و منطقی ویلیام راو پیش از این برای اثبات ناسازگاری خداشناسی توحیدی بهره گرفته است (anderson, 1998: 40).

گریس جانتزن با استفاده از بیان سوئین برن به این مسئله توجه می کند که مفهوم سنتی خداوند بر این امر دلالت دارد که تنها نامتناهی می تواند خدا باشد و از همین مسئله، ضرورت توحید، قدرت مطلق، ازلیت، علم مطلق، حضور مطلق و در نهایت تجرد نتیجه

می شود؛ چرا که عدم تناهی با کثرت خدایان و محدودیت و نقص ناسازگار است و خداوند دقیقاً به خاطر عدم تناهیش باید مورد پرستش قرار گیرد، زیرا موجود محدود شایسته پرستش نخواهد بود. از نظر جانترن صفت عدم تناهی، به عنوان محمول ایجابی، به معنای نامتناهی است و بر عدم شباهت خداوند به ما دلالت دارد. بنابراین خداوند همزمان، هم در مقابل ما قرار می گیرد و هم مثالی است که ما باید آن را بپرستیم و تکریم گوئیم و اوست که برای فرایند الهی شدن ما، معیار مشخص می کند و این مسئله از نظر جانترن با تصدیق نفس (خود) مطرح برای متولدشدگان منافات دارد و به عنوان امر نمادین دینی شایان توجه است که از امر خیالی مرده گرایانه^۱ نشأت می گیرد و جسم محدود بشری در مرگ است که به دور افکنده می شود (Jantzen, 1998: 155).

ج) در توجه به صفات و تصورات بشری از خداوند، زبان نیز نقش مهمی را ایفا می کند، از نظر اغلب متفکران فمینیست هر کس جهان را نامگذاری کند، صاحبش می شود. به طور مثال، داستان سفر پیدایش، به تفسیر سنتی و مردسالارانه، آدم را نشان می دهد که بدون مشورت با حوا جهان را نامگذاری می کند و این مدلی از فرهنگ غرب است که شامل مسیحیت نیز می شود. انتقادهای فمینیسم به زبان دینی پیچیده است و بنیاد خویش را بر اهمیت زبان برای وجود بشری قرار می دهد. فمینیسم متأثر از ویتگنشتاین و هایدگر بر این باور است که ما زبان را آن قدر که توسط آن استعمال می شویم، به کار نمی بریم. ما در

۱. کتاب *نفس باور/پیریگاری*، تصویر اصلی موجود در امر خیالی/فرهنگی غرب را، قربانی کردن کتمان شده و بدون عزاداری جسم مادر می داند که مسیحیت تحت لوای قربانی کردن پسر بر آن سرپوش می گذارد و از نظر کریستوا، پیوند نمادین و واقعی بین زن و تولد نیست، بلکه بین زن و مرگ است که مردان را اربابانی فرهنگی قرار می دهد که بر فناپذیری با قرار دادن علامات آن در ابدان زنان فائق می آیند. جانترن ضمن اصلاح مادرکشی موجود در نظریه کریستوا علیه اندیشه نیاز کودک به جدا شدن از مادر به دلیل کسب استقلال اقامه دلیل می کند که مقدمه منطبق قربانی و خشونت نمادین غرب است. ضرورتی وجود ندارد که شکل گیری خود در حوزه فرهنگی با قربانی کردن مادر آغاز شود، جدایی و فردیت در جهت تکوینند و متناسب با مرگ و خشونت نیستند و اگر به جای آن ما به تولد توجه کنیم، می توانیم امر خیالی نوینی را بیافرینیم که مبتنی بر حیات و تولد و امکان باشد (jantzen, 2003).

جهانی زبانی متولد می‌شویم که در آن نامیدن قبلاً اتفاق افتاده است. ما صرفاً صاحب جهانمان می‌شویم آن هم به میزانی که نامیدن شکل یافته، نامیدن ما باشد. از نظر الهیدانان فمینیست، جهان دینی غرب، جهان زنان نیست؛ چرا که این جهان توسط مردان نامگذاری شده است که زنان را طرد می‌کند. جهان غرب صرفاً زمانی جهان زنان می‌شود که نامیدن آنها را برتابد (9 - 8: Mc Fague, 1982).

زبان دینی غرب دارای ویژگی‌های مردسالارانه است. مسئله این نیست که خدای پدر، وجه تسمیه مکرر خداست، بلکه مشکل اینجاست که ساختار روابط خدا با بشر و بشر با بشر نیز تحت ساختاری مردسالارانه فهمیده می‌شود. در حقیقت خدای پدر مدلی است که از طریق آن ماهیت خدا و نوع رابطه بشر با خداوند و بشر با بشر مشخص می‌شود و مقارن با اغلب تصاویر الوهیت غرب چون لرد، شوهر، پدر، پادشاه و ارباب روش زندگی غربی قرار دارد. زبان دینی زبانی بشری بوده که در مورد ماست نه خداوند. ما به تصویر خداوند آفریده شده‌ایم که طرف دیگرش این است که ما خدا را به تصویر خودمان تصور می‌کنیم و تصورات بشری که ما برای خداوند برمی‌گزینیم، روش احساس در مورد خودمان را تغییر می‌دهد، چرا که این تصورات به مقام الوهیت رسیده‌اند و ارتقای مقام داشته‌اند؛ به‌طور مثال زمانی که تصور پادشاهی برای خداوند استعمال می‌شود؛ پادشاهی زمینی اهمیت پیدا می‌کند، برعکس تصوراتی که طرد می‌شوند مشروعیت پیدا نمی‌کنند (10: ibid).

بازسازی مفهوم خداوند در بافت فمینیستی

از منظر فمینیسم، خداوند ادیان توحیدی و تفکر فلسفی و الهیاتی متناسب با آن باید بازتعریف و بازسازی شود و خدایی به دور از منطق دوگانه‌انگارانه فلسفه باستان و ویژگی‌هایی انتزاعی و اطلاقی پیشین به‌دست آید که به گفته اللوید^۱ (۱۹۸۴) عقلانیت را با

۱. Lloid، اللوید در توضیح ماهیت عقل از افلاطون تا سیمون دوبوار، افشای روش‌هایی را مورد توجه قرار داد که در آن عقلانیت با مردانگی تداعی می‌شود. از نظر تاریخی مردانگی مطرح‌شده در فلسفه غرب همان پیوندهای نمادین که با ذهن و عقل دارد با بدن، طبیعت و احساس ندارد، در حالی که تجسد در پیوند نزدیک با زنان است.

مردانگی و تجرد پیوند داده است و بدن را به لحاظ نمادین برای زنان باقی گذاشته است. از نظر الهیدانان و فلاسفه فمینیست نه تنها در مقوله خداوند باید تجدید نظر کرد، بلکه حتی مسائلی نظیر صدق، خوبی و عدالت، به تغییر و بازسازی نیازمندند^۱ و باید برای الهیات و فلسفه دین فمینیستی پشتوانه فکری نوینی را یافت.

اغلب الهیدانان و فیلسوفان فمینیست در انتقاد به الهیات و فلسفه دین متداول، این مسئله را مورد توجه قرار داده اند که خدای ادیان توحیدی، نوعی فرافکنی مردانه^۲ است و باید ساختارشکنی شود. به هم ریختن تقسیمات دوتایی فلسفه و دست یافتن به سوبژکتیویته از مقاصد الهیات و فلسفه دین فمینیستی در جهت مقابله با فرهنگ و تفکر مردسالارانه است و هر کدام از متفکران فمینیست، متناسب با بافت فکری خویش به آن پرداخته اند که در این نوشتار، آرای مری دیلی، لوس ایریگاری، گریس جانترن و پاملا اندرسون در مورد نسبت خدا و بشر بررسی خواهد شد.

دیلی^۳ برای مشکل دوئالیسم تجرد/تجسد راه حل تعادل میان حلول و تعالی را مطرح می کند که میان آنها نسبت دیالکتیکی برقرار است. وی در کتاب «فراتر از خدای پدر»^۴ در باب اهمیت رابطه ما با تعالی و لزوم سخن گفتن از خداوند بیان می کند که ما در برابر واقعیت غایی قدرتی نداریم و قدرت معتبر ما از مشارکت در واقعیت غایی به دست می آید. به باور وی، اهمیت خداوند، آگاهی از چنین تعالی است تا جایی که ما به نحو پرستش وارانانه روی عینیت های محدود متوقف نشویم. در زن/بوم شناسی^۵، تعالی، همان قدرت انسجام و

۱. پاملا اندرسون (۲۰۰۲) در مقاله «الهیات فمینیستی به منزله فلسفه دین» توضیح می دهد که فلاسفه معاصر که دنبال نظر فمینیسم در مورد باور و عمل دینی هستند، ممکن است با توجه به گره خوردگی الهیات با مردسالاری آن را به کلی انکار کنند، چرا که مشکل صرفاً خدای مردانه نیست، بلکه در مفاهیمی نظیر صدق، خوبی و عدالت مشکلات بسیاری وجود دارد

۲. اندرسون و جانترن به طور مشترک بر این باورند که خدای ادیان توحیدی با صفاتی نظیر قادر، عالم و حاضر مطلق بودن و ازلیت داشتن نوعی فرافکنی مردانه است که در جهت علایق و منافع مردان خدمت می کند و هیچ دیلی وجود ندارد که خداوند به این روش مفهوم سازی شود (Burns, 2012: 413).

3. Mary Daly
4. Beyond God The Father
5. Gyn/Ecology

تغییری کتاب فراتر از خدای پدر است، اما بر منشأ تغییر که درون است، تأکید بیشتری می‌شود. تأکیدی که در مقاله سال ۱۹۷۸وی با عنوان زادن خودمان اما با چرخش معنایی بیشتر به سمت درون تعالی دهنده خود شایان ملاحظه است (berry,2000: 50).

دیلی واقعیت غایی را، با استعاره فعل^۱ معرفی می‌کند و این استعاره به ما کمک می‌کند که واقعیت غایی را، یک فرایند و نه یک جوهر بدون تغییر، در نظر بگیریم. به این ترتیب با استفاده از استعاره فعل واقعیت غایی و متعالی، دیگر به معنای سنتی آن، یعنی فراتر از حیات انسانی ما نیست؛ بلکه به معنای نحوه بودنی است که ما در آن سهیم هستیم. این فعل ضروری و فعل تمام افعال، دائماً در تحول است، پس این فعل به متعلق خاصی محدود نیست و نقطه مقابل آن صرفاً عدم است (Daly,1973:: 34).

متافور الهه دیلی نیز به همین قوای بودن و فعل فعالی^۲ اشاره می‌کند که در نیروی آن هر موجود زنده‌ای سهیم است و بیان امکان تعالی زنان خواهد بود (ibid: 236). وی متأثر از مدعای سیمون دوبوار مبنی بر اینکه زن، تاریخ و نماد ندارد و وابسته به اعتبار امر نمادین مردانه است، خلق نمادها و تاریخ زنانه‌ای را در نسبت با واقعیت غایی یا هستی وجه همت خویش قرار می‌دهد که می‌تواند عطش زنان را برای عمق یافتن و تعالی کفایت کند و همین نمادها، حامی خودشکوفایی زنان شوند.

ایریگاری نیز برای غلبه بر دوئالیسم مجرد/تجسد، متعالی محسوس را مطرح می‌کند. متعالی محسوس اصطلاحی است که به نحو متناقضی ذهن و بدن را به هم پیوند می‌دهد و در عین حال تعارض مفاهیم همجوار و جدا را (با توجه دادن به فضاهایی که در آن، نظم سمبولیک تغییر می‌کند) فراهم می‌آورد. از نظر وی متعالی محسوس است که گفتمان

۱. Verb مری دیلی در کتاب *فراتر از خدای پدر* به این پرسش می‌پردازد که اگر خداوند در نظام مردسالاری به شکل واقعیت غایی و بودنی تصویر شده است که جدای از بودن زنان است، چرا باید این خداوند، یک اسم باشد؟ چرا پویاترین و فعال‌ترین افعال نباشد؟ دیلی با مطرح کردن خداوند به عنوان یک فعل در حقیقت در صدد آن است که برای زنان این امکان را فراهم کند که بدون اینکه معنای تعالی را از دست دهند، به پرورش خویش بپردازند و این دیدگاه در مقابل مفاهیم ثابت و جوهری خدای اسمی قرار می‌گیرد، که این امکان را از زنان می‌گرفت.

2. Active verb

وحدت‌گرایانه و فلسفی همانی غرب و منطق دوگانه‌انگارانه دارای سلسله‌مراتب ماده/ صورت، ذهن/ بدن، خود/ دیگری و مرد و زن را به چالش می‌کشد با به‌دست دادن ابزارهای مؤثر به زنان کمک می‌کند تا بدن‌هایشان را خانه‌خویش احساس کنند و به عمل اخلاقی مبتنی بر تصدیق تفاوت جنسی اهمیت می‌دهد.

ایریگاری این نکته را یادآور می‌شود که گفتمان‌های تصورمحور و اتحادی مردان است که آنها را به موضع سوژه‌ای نائل می‌کند که مشاهده‌گری بدون سوگیری در گفتمان‌های موازی دین، فلسفه، علم و قانون است و این فراغت به غفلت از بدن انسانی می‌انجامد و در پی آن، آگاهی بیگانه‌وار و سوژکتیویته‌اشقایی انسان مدرن شکل می‌گیرد که از تجربه زیسته و حیات بیولوژیکی خود جدا شده است. از نظر وی اگر چه توهم‌زدایی از جهان به نوعی علم و فناوری انجامیده است که واقعیتی دارای تعریف مقیاسی و صورت و ابعاد و بزرگی را می‌آفریند، اما سوگیری‌های وابسته به کمیت به خود و دیگران از جهت عدم تصدیق بدن آسیب می‌رساند. بنابراین آگاهی یافتن به متجسد بودن و خون و استخوان داشتن برای مردان ضروری است.

همچنین زبان متعالی محسوس، برای زنان اهمیت دارد؛ چرا که بدون آن زنان زیر گفتمان تک‌صدقی فلسفی دفن خواهند شد و به موضع سوژه دست نخواهند یافت؛ چرا که هر تفاوتی میان زن و مرد صرفاً با زبانی مردانه تعریف می‌شود. ایریگاری یافتن ابزار برای بازیابی بدن زنانه و مشروعیت بخشیدن به تعالی زنانه را مورد تأکید قرار می‌دهد و بر این باور است که زنان، ابزاری ندارند که با آن مرزهایی را تعیین کنند که آنها را تعریف کند، چرا که کلمه‌هایی از آن خودشان ندارند. راه‌حل وی بازاندیشی زنان در رابطه با مفهوم‌شان از خود، همدیگر و خداوند است و متعالی محسوس در این رابطه نقشی کلیدی دارد (Head, 2009: 42 - 43).

به این ترتیب امر الهی کیفیت تن است و پیش‌آگاهی‌ها، بصیرت‌ها و تصاویر امر الهی و خداوند، همگی در تن ریشه دارند. در حقیقت وی این اصطلاح را از آن‌رو به‌کار می‌گیرد تا نشان دهد که تعالی نخستین ویژگی امر الهی است و توصیف این امر الهی با عباراتی نظیر آوای اشعار، تنفس عشاق میسر می‌شود، امر الهی به‌عنوان تولد نوین و تاریخی جدید، فضایی را برای بودن ما، شدن ما و با هم زندگی کردن ما می‌آفریند (Mulder, 2006: 290).

وی در این زمینه می‌نویسد:

ظهور متعالی محسوس که به واسطهٔ ما ایجاد می‌شود، آفرینش را از پیش‌پافتاده‌ترین مسائل زندگی روزمره تا اصلی‌ترین آن برایمان به‌عنوان یک فرصت فراهم می‌کند. این فرصت، نه با عزاداری برای مرگ خدای نیچه و نه با انتظار منفعلانه برای آمدن خدا، بلکه با زبان و اخلاق خود ما و با احضار کردن او بین ما و در ما به‌عنوان احیا و تجلی خون تن ایجاد خواهد شد (EF: 124;EE: 129).

گریس جانتزن ضمن اینکه به خدواند از جنبهٔ نقش آن در شکل‌گیری سوپژکتیویته بها می‌دهد، در به‌هم ریختن دوئالیسم فلسفی به نوعی الهیات وحدت وجودی^۱ تمسک می‌جوید که شاید از هر دو موضع واقع‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه مفید و مؤثر باشد.^۲

از نظر جانتزن سوپژکتیویته، به بشر داده نمی‌شود، به این معنا که خداوند روح را در جسم نمی‌گذارد، بلکه شخصیت چیزی است که به‌دست آورده می‌شود. از نظر وی، حیات ما با امیال متزاحم بسیاری همراه است و بسیاری از این امیال، به‌ویژه آنهایی که با قواعد جامعهٔ غربی عمیقاً مردانه و ناهمجنسگرا منطبق نیستند، باید برای دست یافتن به شخصیت سرکوب شوند و همچنانکه لاکان یادآور می‌شود این سرکوبی با ورود به زبان و اجتماع مردسالارانهٔ مطابق با قانون پدر آغاز می‌شود و اینجا همان حوزهٔ امر نمادین است که نه‌تنها نمادها را تحت پوشش قرار می‌دهد، بلکه شامل زبان، موسیقی و هنر به‌عنوان الگوهای مدنیت نیز می‌شود.

به اعتقاد وی فرهنگ غرب با امری خیالی - اخلاقی تعریف می‌شود که مرگ و خشونت جنسیتی از ارکان آن به‌حساب می‌آیند. وی توضیح می‌دهد که مرگ بن‌مایهٔ

1. Pantheism

۲. جانتزن توضیح می‌دهد که امرنمادین مردسالارانهٔ غرب با فرض وجود صدق و بودنی خارج از جهان حمایت می‌شود که از آن جهان وهمهٔ چیزهای درون آن مشتق می‌شود. در این اکونومی، ساختار جهان علامتی از غیاب است که عقل با دست یافتن به صدقی غیرجسمانی و حاکم دست می‌یابد از نظر وی باید امرنمادین وحدت وجودی که در آن خداوند دقیقاً جهان است و بدون توقف در آن ابدان و دلالت‌کننده‌ها تغییر می‌کند، به‌عنوان ارزش‌نهایی مورد تکریم قرار گیرد؛ ارزشی که درون جهان است و فراتر از آن نیست (Jantzen, 1998, p: 274).

ساختار عقلانیت است و همین عقلانیت به امر خیالی - اخلاقی غرب می‌انجامد. در سنت فلسفه غرب، از افلاطون تا کنون، وضع و حال انسان با مرگ گره خورده است و این سخن هایدگر که «مرگ حیات ما را تضمین می‌کند» تأکیدی بر همین نکته است. به این ترتیب پیش‌بینی گسست مرگ، مسبب فردیت است، لکن سوژکتیویته مبتنی بر جدایی و خشونت، به لحاظ روانکاوی از لحظه جدایی از مادر ناشی می‌شود که خود و هویت جنسی را در کودک شکل می‌دهد. اما همین مرگ معرف بشریت، به تشویش و واپس‌رانی می‌انجامد و از نظر روانکاوانه زمانی که مرگ واپس رانده می‌شود و به‌طور مداوم امنیت ما را تحت الشعاع قرار می‌دهد، مسبب تشویش فرهنگی می‌شود که خود را در امری خیالی اخلاقی آشکار می‌کند که آسیب‌ناپذیری، انفصال، عقل مجرد و آرزوی جاودانگی نشانه‌های آن است و فانتزی‌های فرار به جهان‌های دیگر و ترس از همه‌مظاهر بدنمندی، وابستگی و تنهایی به اشکال گوناگون در آن تکرار می‌شود که البته نتیجه‌ای جز فاصله گرفتن از جهان کنونی ما را دربر ندارد. از نظر جاننزن پرسش قابل تأمل این است که چرا انتظار مرگ به عنوان امر اخلاقی، امر خیالی اخلاقی فرهنگ غرب را احاطه کرده است و از واقعیت تولدهای ما به عنوان متولدشدگان غفلت می‌شود؟ درست است که مرگ مرزهای حیات انسانی است، لکن چرا همین امر به‌جای آنکه در تکوین سوژکتیویته دخالت کند و به تقویت ارزش‌های حکمرانی، انفصال و تشویش بینجامد؛ به اخلاقی ترجمه نشود که سیالیت و وابستگی متقابل ما را تشخیص می‌دهد و با تمرکز بر تولد به‌جای جاودانگی، توجه به حیات‌های مادی دیگران را یادآور می‌شود. به این ترتیب جاننزن تولد را در جهت ناپایدار کردن امر خیالی مرده‌خواهی پیشنهاد می‌کند (8: Graham, 2009).

وی توضیح می‌دهد که الهی شدن هم با هدف افزایش حساسیت نسبت به دیگران است که با حساسیت نسبت به جهان فراتر از بدنمندی و مرگ فرق دارد. از نظر جاننزن امر نمادین دینی فمینیستی از علایم مرده‌گرایانه فلسفه دین سنتی که می‌خواهد مسئله شر را بدون محو کردن خود شر حل کند، پرهیز می‌جوید و به‌جای آن عشق به جهان را تجویز می‌کند. در تفکر فرایندی فلسفه دین فمینیستی، خداوند مصون و بیگانه با رنج بشر نیست، بلکه با رنج جهان رنج می‌کشد و عدم انفکاک میان جهان الهی و جهان فیزیکی و رابطه

فراگیر و درونی میان خدا و جهان لازم است؛ چنانکه رابطه خدا و جهان همانند رابطه بدن و من است که در آن من، به فرایندهای فیزیولوژیک کاهش دادنی نیست، چنین رابطه ای که به وحدت وجود یا همه‌خدایی اشاره دارد، شاید از ظرفیت خوبی برای امر نمادین دینی فمینیستی برخوردار باشد که اگر چه به دلیل اشاره به تنوع این‌همانی در میان فمینیست‌ها مورد اقبال قرار نگرفته است. لکن از جنبه اشاره به کثرت، امر نمادین همه‌خدایی، تفاوت و توجه به دیگری را ممکن می‌کند و به این ترتیب با خدای زنانه در قالب همه‌خدایی که افق شدن زنانه است، این امر نمادین، امکان سوژکتیویته و شکوفایی متولدشدگان را فراهم می‌کند (Jantzen, 1998: 265).

اندرسون نیز در انتقاد به دونالیسم فلسفی موجود، سوژکتیویته، الهیات توحیدی و فلسفه دین برخاسته از آن، استدلال‌های مشابهی را مطرح می‌کند؛ لکن راه‌حل متفاوتی را برمی‌گزیند. وی عقلانیت فلسفی را به‌طور کامل رد نمی‌کند و بر آن است که عقلانیت اصلاح‌شده‌ای را جایگزین کند که از تمنندی و صدای دیگری سرکوب‌شده به دور نباشد. اشکال رئالیستی خداشناسی سنتی و خدای مطرح در نقطه نظر از هیچ کجا^۱ و صفات مطرح برای چنین خدایی (مردانه) از عوامل تسلط و ظلم به دیگری است و باید تغییر کند. به اعتقاد وی، برای تغییر فلسفه دین مبتنی بر خدای الهیات سنتی و سوژه‌های مجرد آن، جایگاهی به نام اسطوره اهمیت دارد که از ظرفیت زیادی برای مجدداً پیکربندی شدن برخوردار است. وی به نقل از ایریگاری توضیح می‌دهد که اساطیر، مستقل از تاریخ نیستند؛ بلکه با اوصاف مختلف، تاریخی را بیان می‌کنند که گرایش‌های اصلی یک دوره به واسطه آن آشکار می‌شود. در نتیجه اساطیر، رابطه با زمان و مکان را حفظ می‌کنند؛ در عین حال که بیانیه‌ها اشکال تمنندی هستند، چرا که در آنها بدنمندی به شکل روایی پیکربندی می‌شود، علاوه بر اینکه همین اساطیر امکان پیکربندی مجدد

۱. نقطه نظر از هیچ کجا، به آن معرفت‌شناسی اشاره دارد که از دل آن ادیان توحیدی و فلسفه دین معاصر سر برآورده است. در مقابل فیلسوفان فمینیست معتقدند که برای موجودات تمنند امکان نقطه نظر از هیچ کجا وجود ندارد و اینکه شناختن حوزه‌ای حدنیافته با امر محسوس ممکن نیست و نمی‌توان نموده‌های کاملاً صحیحی از واقعیت را حاصل کرد. واژه نقطه نظر از جنبه تمایز قائل شدن با نظریه دیدگاه که معادل واژه standpoint محسوب می‌شود، برگزیده شده است.

خدایان و افعالشان را فراهم می‌کنند. بنابراین آنها می‌توانند از نقش سرنوشت‌سازی در جهت تغییر شرایط سرکوبگرانه و باورهای زیانبار برخوردار باشند. وی با توضیح این مطلب که اسطوره، به‌طور مثبت، ابزاری است که به واسطه آن عقل عملی استفاده‌اش را از مفاهیم الوهیت خویش، برای مردان و زنان، انتظام می‌بخشد؛ در حالی که بر این امر اذعان دارد که از ویژگی عینی حوزه فراحسی چیزی نمی‌داند؛ دوباره بر این امر تأکید می‌کند که برای موجودات تنمند امکان نقطه‌نظر از هیچ کجا وجود ندارد و اینکه معرفت بشری به حوزه حدنیافته با امر محسوس امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان نمودهای کاملاً صحیحی از واقعیت را حاصل کرد. وی می‌گوید اثر کانت مبنی بر دین درون حدود عقل تنها یادآوری کرد که اگر ما احکاممان را به اصول نظام بخش محدود کنیم (به‌جای اینکه اصول قوام‌بخش مربوط به شناخت متعلقات فراحسی را غایت قرار دهیم که بینشی است که در آن همیشه برای ما امر غیرممکنی وجود دارد) خرد بشری طرق بسیاری برای وصول به کمال در پیش‌رو خواهد داشت. اندرسون با تمایز قائل شدن میان نحوه‌های گوناگون وجود، این مسئله را یادآور می‌شود که وجود می‌تواند به شکل واقعی یا تجربی، آرمانی، ساختگی و پندارین، اسطوره‌ای، توهمی و تاریخی باشد. بیشترین علاقه‌مندی اندرسون به مفاهیم اسطوره‌ای و آرمانی وجود است که آنها را در کانت‌گرایی اصلاح‌شده‌ای گرد می‌آورد و در تلاش او برای محافظت کردن از مشروعیت باور دینی و واقعیت متعلق آن، بدون قائل شدن به مدعیات تجربه‌گرایانه حول محور وجود یا ماهیت خداوند ظهور می‌یابد. اظهار کانت مبنی بر اینکه، تصورات استعلایی (شبهه تصور مربوط به وجود خداوند) مسبب معرفت نمی‌شوند، بلکه اصول نظام‌بخشی هستند که فاهمه بشری را به‌سوی حاصل جمع و حدود آنچه هدایت می‌کنند که می‌توان شناخت، مورد توجه اندرسون است. از نظر او، توصیفات پساکانتی متنوع مربوط به تصورات استعلایی به عنوان تصورات نظام‌بخش، مبنای کافی را برای تلقی کردن اسطوره به‌عنوان اصل نظام‌بخش فراهم می‌آورد که برابری آن را با معرفت قوام‌بخش واقعیت فراحسی منتفی می‌کند. زمانی که ما در مورد خداوند سخن می‌گوییم، در مورد ماهیات در دسترس حواس ما و بنابراین معرفت تجربی گفت‌وگو نمی‌کنیم، بلکه سخن از شروط معرفت است که فی‌نفسه، هم محض و هم عملی (اخلاقی) هستند. البته اندرسون در تقابل آشکار با کانت، خواستار دادن نقش اخلاقی و معرفت‌شناسانه‌ای

برای میل است با این فشاری که این میل نه روانکاوانه است و نه خودشیفته‌وارانه، بلکه در بدنمندی مشترک همه انسان‌ها ریشه دارد و در معرض جهانی شدن است. از نظر وی، باورهای الهیاتی زنان با عینیت حداکثری و دارای اعتبار، نه از نیاز صرف روانشناسانه برمی‌خیزد و نه از غفلت فلسفی، بلکه برخاسته از تأثیری عقلانی برای عدالت است. علاوه بر این عقل، به شکل حقیقی حسرتش ارائه‌کننده استعداد انسانی برای عدالت، اختیار و آزادی خواهد بود. این استعدادها در قالب کانتی، آرمان‌های روشنگری هستند و تصورات نظام‌بخش. به این ترتیب، زمانی که فیلسوفان فمینیست در رابطه با خداوند گفت‌وگو می‌کنند، گفت‌وگو در باب استعداد خودشکوفایی و عدالت بشری است که به وسیله آن حیات سیاسی و اخلاقی باید نظام یابد. به این معنا، اندرسون مدعی است که به رئالیسم هستی‌شناسانه و عینیت قائل است؛ در عین حال که از هر اظهاری در مورد واقعیت هستی‌فراحسی ناسازگار با پیش‌فرض‌های کانت‌گرایی وی پرهیز می‌کند. راه‌حل مبتکرانه اندرسون برای مشکل رئالیسم الهیاتی و مراتب هستی‌شناسانه خداوند، به وابستگی نزدیک دو اصل محوری کانتی متکی است. استدلال کانت در رابطه با وجود خداوند، به عنوان اصل نظام‌بخش عقل محض، در نقد عقل محض اتفاق می‌افتد. با این وصف استدلال مهم‌تر اندرسون، مبتنی بر نقد عقل عملی کانت و استدلال اخلاقی پیچیده او برای توجیه - حتی ضرورت - پذیرش فرض مسلم وجود خداوند است (Hollywood, 2003: 226 - 227). به این ترتیب اندرسون نیز چون جانترن تلاش برای الهی شدن را مطرح می‌کند و وجود خداوند نیز چون هدف و آرمانی است که ما در راستای آن تلاش می‌کنیم. اما در تفکر اندرسون خداوند بیشتر دارای وجودی اسطوره‌ای است که البته حکایت از این امر ندارد که خداپرستی توحیدی توهمی محض است؛ چرا که با این فرض، دیگر چون آرمان عملی یا تصویری نظام‌بخش در جهت نشان دادن حدود معرفت عمل نمی‌کرد (burns, 2012: 431).

نقد و بررسی

اندیشه متفکران مذکور از بافت سکولار غرب برخاسته است و فلسفه و روانکاوی را در جهت اهداف خویش به خدمت گرفته‌اند. فلسفه ایشان نوالحادیست و بسیاری از عناصر

ضددکارتی تفکر فرانسوی از قبیل پافشاری بر انضمامیت و جسمانیت، رد مفهوم عقلانیت الگوگرفته از ریاضیات و علوم طبیعی و به رسمیت‌شناسی زمان و شدن در اندیشه این متفکران ملاحظه می‌شود. به این ترتیب توجه به سوژه متجسد و انتقاد از خدای قاهر و مجرد به‌راحتی پیش‌بینی می‌شود، لکن در اندیشه این متفکران در رابطه با خداوند ناسازگاری‌های مشاهده می‌شود که توجه به آنها لازم خواهد بود.

مری دیلی چون به همین دوئالیسم فلسفی تن می‌دهد و در صدد بازیابی صفاتی است که زنانه می‌پندارد، به ذات‌گرایی و تقلیل‌گرایی متهم است؛ امری که او را درون همان ساختارهایی قرار می‌دهد که منتقد آن بود. اندرسون توصیه مری دیلی و ایریگاری مبنی بر اینکه ما باید صاحب الوهیت زنانه شویم را از این جنبه مورد انتقاد قرار می‌دهد که افراد با چنین الوهیتی از جنبه تثبیت جایگاه نابرابری‌های مذهبی به مشکلات اجتماعی پشت خواهند کرد و تفاوت جنسی را نابود خواهند ساخت.

امی هالیوود فرافکنی تصویر خود بر خداوند فوئرباخ را مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد که مورد توجه اغلب متفکران فمینیست قرار گرفته‌اند. نتیجه این نظریه عدم باور به خداوند است. اینکه نظریه فوئرباخ مطرح شود که مرد صفات آرمانی خویش را بر خداوند افکنده است؛ بدون این مقدمه کامل نمی‌شود که این فرافکنی یک توهم است؛ به این معنا که اصلاً متعلق این فرافکنی فراتر از سوژه وجود ندارد. ایریگاری از جمله متفکران فمینیستی است که از الگوی فرافکنی فوئرباخ تبعیت می‌کند و در این اندیشه است که چگونه فرافکنی برای زنان ایجاد شود. مسئله در لوازم تقلید ایریگاری از فوئرباخ است که مباحث وی را در مورد خداوند و تعالی سؤال‌برانگیز می‌کند (Anderson, 2004: 52).

از طرف دیگر جاننزن نیز از الگوی الهی شدن ایریگاری تبعیت می‌کند؛ در حالی که به‌طور واضح نوعی الهیات همه‌خداانگاری را مطرح می‌کند که مستلزم فرض وجود رئالیستی خداوند است و این امر با نظریه فرافکنی فوئرباخ (که الهیات را انسان‌شناسی می‌داند) سازگار نیست. جاننزن در فلسفه دین فمینیستی خویش هر نوع توسل به عقلانیت و صدق را آگاهی غلط و دلمشغولی مرده‌گرایانه می‌داند و با فرض اینکه فرد مدعیات صدق‌محوری را مطرح کند آن را خودبراندازی قلمداد می‌کند. لکن تفکر فرایند وحدت

وجودی کاملاً توصیه ای و رئالیستی است. همینطور دیدگاه وی که عموم زنان به حاشیه رفته‌اند و سرکوب شده‌اند، منظری کاملاً نسبی‌گرایانه نیست.

مسئله دیگر اینکه جاننزن معتقد است که اشتغال فکری به باورها و مدعیات صدق‌محور و توجیه معرفتی بخشی از پژوهش برتری‌طلبانه مدرنیته برخاسته است که به عنوان ظهوری از امرخیالی مرده‌گرایانه فهمیده می‌شود. وی قائل است که مدعیات صدق‌محور نمی‌توانند همگی با هم ترک شوند و نسبی‌گرایی افراطی را رد می‌کند و از طرفی قائل است که مناظر چندگانه و درهم‌تنیده‌ای وجود دارد که مستلزم آن است که یک منظر صادق نباشد و اشتراک میان این مناظر ارائه‌کننده صدق است که البته این تعارض بیشتر حکایت از ابهام نظریه وی دارد تا انسجام آن.

از نظر پاملا اندرسون، پروژه الهی شدن ایریگاری، سرکوبی مردسالارانه را تداوم می‌بخشد و از وجوه پست‌کننده تعالی مردانه و حلولیت جسمانی غفلت می‌کند. از نظر وی ما به مدل دیگری خداوند نیازمندیم که شکل‌هایی را که در آن مفاهیم الهی به خودآزایی، آزارطلبی می‌انجامد، به چالش کشد. نگرش ایریگاری می‌تواند به دلیل فقدان کلی خودشناسی مورد حمله خودفریبی و خودبیزاری قرار گیرد، مخالفتی با این انتقاد وجود ندارد، اما تالیافرو به این مسئله توجه می‌دهد که انتقاد اندرسون به ایریگاری از آن حکایت دارد که وی به شکلی از تعالی باید قائل باشد که آن را در جای دیگر باطل می‌داند، یعنی تعالی ای که محور نظریه مشاهده‌گر آرمانی است. نظریه مشاهده‌گر آرمانی بر آن است که عمل خوب و بد در گرو تصویب و عدم تصویب مشاهده‌گری آرمانی است که واقف به همه واقعیات اخلاقی و غیراخلاقی است و این مشاهده‌گر عالم مطلق و بی‌غرض محسوب می‌شود؛ نکته ای که باید به آن توجه شود اینکه این نظریه ایده نظام‌بخشی را برای پژوهش اخلاقی به دست می‌دهد. ما به پژوهش اخلاقی دست می‌زنیم تا اختلافات را در مورد واقعیات اخلاقی و غیراخلاقی حل و فصل کنیم، بتوانیم ارزیابی کنیم، تجربیات عام را جدی تلقی کنیم و در جهت بی‌غرض بودن تلاش کنیم. از نظر تالیافرو منظر آرمانی به‌طور موجهی با دیدگاه از منظر خداوند یکی است. با آنکه اندرسون نظریه مشاهده‌گر آرمانی را به دلیل نامنسجم بودن و ناتوان بودن در حل تعارض‌های اساسی رد می‌کند، اما تالیافرو

معتقد است که وی به شکلی از نظریه مشاهده‌گر آرمانی اعتقاد دارد. اندرسون معتقد است که زنان به فراتر رفتن از آن چیزی نیاز دارند که زندان حلولیت جسمانی‌شان تلقی می‌شود. البته وظیفه اصلی این است که زنان و مردان خودشان را سوژه‌هایی بشناسند که در اعمال اخلاقی تکوینی و شکل‌های گفتمانی جدید خودتعالی‌دهنده باشند. اندرسون گشایش انتقادی را برای خودتعالی‌دهندگی مورد ستایش قرار می‌دهد و می‌گوید تعالی درست به عنوان شناخت الهه درون اشخاص برای برون رفتن از خود به درجه‌ای صحیح است. از نظر تالیافرو این نگاه با عمل عینی گفتمان و پژوهش اخلاقی اندرسون ناسازگار است، وقتی اندرسون اعتقاد دارد که پروژه ایریگاری به تداوم مردسالاری، خودشیفتگی و خودمداری می‌انجامد، اگر وی (اندرسون) کاملاً واقعیت‌غیراخلاقی را نشناسد، مغرضانه رفتار کند و به‌نحو مؤثری از دیدگاه‌های همه بخش‌های درگیر اطلاع نداشته باشد، نمی‌تواند چنین ادعایی بکند. بهای انکار نظریه مشاهده‌گر آرمانی به این اعتراف خواهد انجامد که اتهام وی علیه ایریگاری هم بر باورهای غلط و مغرضانه‌ای در مورد واقعیت‌های اخلاقی و غیراخلاقی مبتنی است و هم بر سوءتشخیص و آگاهی مغرضانه و سوگیری. بی‌غرضی دقیقاً امری خواهد بود که در بیانیه مردسالارانه مورد تخطی قرار گرفته است که به عقیده تالیافرو هر دو با آن مخالفند. علاوه بر این ایده فراگیری که نظریه مشاهده‌گر آرمانی را موجب می‌شود، در انتقاد به خودشیفتگی، خودمداری و خودبیزاری به‌عنوان متحدی طبیعی است و همین متحد طبیعی، مقصود آرمانی گشودگی انتقادی برای خودتعالی‌دهندگی را فراهم می‌کند. شاید این انتقاد مطرح شود که نظریه مشاهده‌گر آرمانی، دیدگاه نفر سوم را مطرح می‌کند. به‌نظر می‌رسد که اندرسون انواع اعمال گفتمانی را ترجیح می‌دهد که در آثار لیندا زاگزیسکی دیده می‌شود که به‌واسطه آن اشخاص با عمل مقایسه‌مناظر، نگرانی‌ها و چالش‌ها به توافق می‌رسند. آیا این جانشین‌بنیادی برای نظریه مشاهده‌گر آرمانی است؟ در عمل، هر پژوهش اخلاقی قابل شناخت باید هر سه شرط مطرح در نظریه مشاهده‌گر آرمانی را یکپارچه کند. انکار این نظریه به‌گفت‌وگویی منجر می‌شود که برتری را برای منظم کردن مخالفت‌ها در واقعیت‌های اخلاقی و غیراخلاقی نمی‌دهد و به درخواست آشنا آگاهی عاطفی و تلاش برای بی‌غرضی نمی‌انجامد. در نتیجه به اعتقاد

تالیافرو اگر نظریه مشاهده‌گر آرمانی با اتهامات جدی حول محور عدم انسجام و بیهودگی مواجه است، اتهاماتی هستند که هم خود وی به عنوان حامی جدی این نظریه و هم خود پرفسور اندرسون با آن مواجه‌اند که به اعتقاد وی به شکلی از ساختار نظریه مشاهده‌گر آرمانی قائل است (Taliaferro, 2007: 371 – 373).

با توجه به اینکه توجه عمده مری دیلی، ایریگاری و جانتزن به مسئله سوژکتیویته است، دیلی از نوعی فلسفه دینی نوالحادی حمایت می‌کند، ایریگاری از متعالی محسوس سوژه‌محورانه سخن می‌گوید و جانتزن همه‌خدایی را به جای خدای شخصی ادیان توحیدی ترجیح می‌دهد. نکته اینکه هر سه فیلسوف از خدا شدن بشر به عنوان کمال آرمانی حمایت می‌کنند و براندازی دوئالیسم مجرد – تجسد مطمح نظر قرار می‌گیرد.

این مسئله برای این فیلسوفان مسبب تنگنمایی می‌شود، به‌طور مثال سارا کوکلی این متفکران را به این مسئله توجه می‌دهد که اگر قرار باشد نوعی فراقکنی صورت گیرد تا به این وسیله زنان از الوهیت متعالی و مدعیات صدق‌محور برخوردار شوند، این مسئله موجب نارضایتی بسیاری از معتقدان به آیین مسیحیت و ادیان توحیدی خواهد شد و آنها را به سبب اشکال جدید بت‌پرستی زنانه نگران خواهد کرد. جواب این اعتراض به‌طور مثال از جانب جانتزن این خواهد بود که آنها از خیالات مردگرایانه رنج می‌برند و این استدلال به‌نحو دوری تکرار خواهد شد.

پیتر بایرن که به ضد انسان‌دییسی مفهوم فلسفی خدا معتقد است، می‌گوید اگر مفهوم خداوند مردانه یا زنانه تلفی نشود، قدرت مطلق الهی دیگر خصیصه مردانه‌ای نخواهد بود که با تصاحب و مالکیتش، موجب تنزل رتبه زنان می‌شود. سوءاستفاده از قدرت بشری اگرچه برای زنان صدمه‌زننده است، قدرت الهی نمی‌تواند به این روش مورد سوءاستفاده قرار بگیرد، زیرا با رحمت، عدالت و عشق الهی همراه است. البته مفهومی که ما از خداوند داریم در واقع نگرش ما را نسبت به علم مطلق یا قدرت مطلق خواهد ساخت. اگر خداوند با همان مفهوم سنتی به‌منزله کمال مطلق و قادر مطلق تلقی شود، امکان پیگیری شرایط ناعادلانه فراهم خواهد شد. البته اگر مفهوم خداوند در ارتباط با خواست زنان و مردان شکل بگیرد، صفت قدرت مطلق با رحمت و عشق و عدالت هم سازگاری ندارد (byrne, 1995: 146).

از منظر منفرد هاوک صرف درون‌بودی خدا به عنوان فرضی که در الهیات فمینیستی پیش کشیده می‌شود، به معنای عقب‌نشینی از تعالی خدا و تردید در شخص بودگی اوست؛ اما اگر دیگر خدا را یک شخص ندانیم، او را تا جایگاه زمینه هستومندی تنزل داده‌ایم. منطقاً پذیرفتنی است که خدا در مفهوم دیلی همچون فعلی مستند به بشر به عنوان اسم ذات پدیدار می‌شود، آیا در اینجا عملاً بشر جایگزین خدا نمی‌شود؟

پرسش از اینکه آیا اهداف مورد نظر الهیات فمینیستی می‌توانند به وعده‌های خود جامه عمل بپوشانند یا خیر، در مبارزه علیه ستم واقعی یا فرضی نسبت به زنان نیز کاربرد دارد. در پایان، آنچه در مقابله با سرکوب مؤثر است، اعتراضات مفصل نیست، بلکه تنها قدرت انتزاعی است، اگرچه قدرت عشق باشد. این که خدا پروردگار قدرت مطلق و سرمد است، دقیقاً به سود ناب‌خورداران و ستمدیدگان است از یک سو، ستایش مرکزیت مصر به عنوان سرمشق الهیات فمینیستی، در عین حال از سوی دیگر، بستن دست قدرت رهاننده الهی تا حد ضعف بشری با هم جور در نمی‌آیند. خدایی که در تاریخی دخالت می‌کند که درباره بشر داوری می‌کند و به آفرینش تازه‌ای می‌پردازد، می‌تواند بسیار بیشتر از یک ژرفای غیرشخصی از هستی شکننده خود آدمی به کار اهداف آزادی بیاید، انکار خدا به عنوان پروردگار توانا بیش از همه به خود منکران برمی‌گردد.

یکی از دغدغه‌های مهم فمینیستی الهیاتی تحقق خود یا خودسامانی است. یک زن نباید تا عمق زن‌بودگی خود فروکاسته شود و این هدف موجهی است، بلکه باید به عنوان یک فرد انسانی یگانه شناسایی شود، از سوی دیگر تنها نمایندگان فمینیستی الهه‌محور نیستند که به الهه‌های دوران باستان چشم می‌دوزند، به‌ویژه زمانی که برآند تا در آنجا بهشت اولیه مدارسالاری را باز یابند.

با این‌همه، دقیقاً کهن‌ترین گواه از آن شخصیت‌های مؤنثی است که اهمیت آشکار آنها نه به دلیل شخص‌بودگی شان بلکه به دلیل زهدان‌هایشان است. در اینجا باید توجه کرد که بازگشت به یک دین‌پنداری مدارسالارانه نه تنها مستلزم انکار بنیادینی خدا یا الهه است، بلکه دست کشیدن واپس‌گرایانه از رهایی و ارزش حقیقی بوده که بر پایه تعالیم عیسی مسیح به سود عامل جنسیتی پیشاشخصی و زایا به دست آمده است.

موضع اثباتی

تفکر اسلامی در رابطه با صفات خداوند، رویکردی رئالیستی دارد و مانند سایر ادیان توحیدی خداوند را قادر مطلق، حاضر مطلق، عالم مطلق و ازلی می‌پندارد؛ لکن در رابطه با سوگیری‌های جنسیتی موضع سالم‌تری را ارائه داده است. در عرفان برخاسته از تفکر اسلامی شاهد دوتایی‌هایی هستیم که با دوئالیسم باستان تفاوت دارد و زنان نماد پررنگ‌تری از جمال و غیب الهی هستند و مردان نماینده‌ی مطرح جلال و ظهور الهی هستند و از آنجا که این صفات تجلی یک حقیقتند، زن عقل و جلال الهی را به زیبایی نمایش می‌گذارد و کلام و عقل خویش را با پوششی از لطافت و کمال جلوه‌گر می‌کند و مردن جمال الهی را با استواری و جلال به نمایش می‌گذارد.

در تفکر اسلامی و قرآن کریم تعداد زنان اسوه نیز کم نیست و هر کدام جلوه‌گر شرایط متفاوتی از دینداری زن مؤمنه‌اند که این فراوانی در کتب مقدس سایر ادیان یافت نمی‌شود. در عرفان اسلامی فاطمه (س) به‌عنوان اسوه زن و مرد مسلمان، باطن قرآن خوانده می‌شود و همان‌طور که قبر ایشان مخفی است، شخصیت حقیقی و ملکوتی ایشان نیز که در باطن قرآن مستتر و برای عوام نامعلوم است، برای اولیای الهی از اوضح واضحات است (رجبی، ۱۳۸۲: ۲۳).

علامه جوادی آملی با نظر به قرآن، تفاوت زن و مرد را تفاوت ابدان می‌داند. از نظر ایشان قرآن کریم به‌صورت قضیه‌ی سالبه به انتفای موضوع درباره‌ی زن و مرد سخن می‌گوید و تعلیم و تربیت را به روح اسناد می‌دهد. همچنین ملائیک که جلوه‌ای از روح به‌شمار می‌آیند و از تعبیر عباد الرحمن برای آنها استفاده می‌شود، فاقد جنسیت هستند و با انسان‌ها در روح اشتراک دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۸ - ۸۹). ایشان صفات الهی را فاقد جنسیت می‌دانند و در مورد تفاوت اسمای الهی می‌نویسند: تفاوت نام‌های الهی گذشته از محیط و محاط بودن و صرف نظر از تقسیم‌های دیگر، فقط در ظهور و خفای کمال‌هاست؛ یعنی هر اسمی واجد تمام کمال‌های الهی بوده و مظهر همه آنهاست. بنابراین مظهر هر نامی کمال‌های اسمی دیگر را داراست و در رابطه با دو صفت جمال و جلال نیز باید به این نکته توجه کرد که در نشئه کثرت، ظهور جمعی این دو صفت کم است و اتحاد دو صفت

مذکور، محسوس نیست؛ لکن انسان کامل توان هماهنگی این دو صفت برجسته را دارد و در مسائل کلی و جزئی توازن آن دو را حفظ می‌کند؛ از این‌روست که عصاره اخلاق انسان کامل قرآن کریم است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۸ - ۸۹) و چنانکه پیشتر گفته شد باطن قرآن کریم حضرت فاطمه (س) است که صفت جمال و جلال را در عالم کثرت با توازن کامل به ظهور گذاشتند. پس زنان هم می‌توانند در هماهنگی کردن این دو صفت موفق باشند و به رتبه انسان کامل دست یابند. ضمن اینکه در باطن این دو صفت یکی است و اگر زنان مظهر جمال قلمداد می‌شوند، منظور زیبایی ظاهری نیست، بلکه زن می‌تواند عقلانیت و جلال را با زیبایی و جمال رفتاری خویش به ظهور گذارد و مردان هنر خویش را در جلال عقلی به نمایش گذارند. همین‌طور مرتضی مطهری در کتاب «نظام حقوقی زن در اسلام» با رد داستان رایج خلق حوا از دنده چپ آدم و داستان‌های مشابه آن که در تاریخ ادیان به تحقیر زنان می‌انجامد، توضیح می‌دهند که از نظر قرآن زن و مرد در انسانیت برابرند، ولی از دو گونه خصلت برخوردارند. این دوگانگی از ساختار جسمانی و عاطفی آن دو سرچشمه گرفته است، همان‌گونه که آزادی و برابری انسان‌ها از طبیعت آنها الهام گرفته، دوگانگی کارایی و وظایف آنها نیز از ساختمان وجودی آن دو ریشه یافته است (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۶). همه این خصایل مناسب وظایف مشخصی، در نزد پروردگار و مؤمنان الهی از ارزش برابری برخوردار است و این‌گونه نیست که این دوگانگی‌ها دارای ارزش مثبت و منفی باشند. هرچند که فضای عرف و اجتماع شاید ارزشگذاری‌های مثبت و منفی صورت بگیرد. اما این امر از حقیقت اسلام دور است و چنانکه علامه جوادی آملی می‌فرماید در متن قرآن آنجا که از الفاظ مذکر برای ارزش‌ها بهره‌برده می‌شود، ناشی از فرهنگ محاوره است نه فرهنگ کلاسیک (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۴) و روح قرآن و اسلام از جنسیت بخشیدن به ارزش‌ها مبرا است.

نتیجه‌گیری

فلسفه دین فمینیستی مانند دیگر مکاتب فلسفی نقاط قوت و ضعفی دارد، لکن به‌نظر می‌رسد که انتقادهای وارده‌شده به راه‌حل‌های متفکران فمینیست برای به‌دست آوردن

سوزکتیویته و دوئالیسم متافیزیکی وارد است و از این جهات نتوان مدافع نظریات ایشان بود. در اندیشه ناب اسلام، صفات الهی به هیچ وجه دارای جنسیت نیستند و باطن آنها یکی و در عالم کثرت است که تعدد می پذیرند. البته این مطلب صحیح است که پاکسازی فرهنگ عرف از جنسیت‌گذاری ارزش‌ها و سوگیری‌های جنسیتی منتج از این جنسیت‌گذاری لازم است، لکن گوهر اسلام از چنین شائبه‌هایی دور است. نکته دیگر آنکه فلاسفه فمینیست در صدد دست یافتن به یک نحوه عقلانیتی هستند که در آن عواطف و سایر عناصری که زنانه قلمداد شدند، وجود داشته باشد. اما چنین نگرشی ناشی از پذیرش از پیش زنانه بودن این عناصر است که چندان درست به نظر نمی رسد. هر چند که زنان، به سبب موقعیت بیولوژیکی خاصشان، بیشتر با حلول و بدنمندی گره می خوردند، لکن از امکانات بالقوه بسیاری برای به دست آورد تجربه تعالی و تجرد برخوردارند که موقعیت پیشین را جبران می کند. البته تأکید آنها صحیح است که باید در تحصیل عقلانیتی کوشا بود که در آن عاطفه و بشری بودن این عقلانیت به عنوان عناصر معرفتی نقش فعالی داشته باشد و از مطلق‌گرایی پرهیز کرد. مطلب آخر اینکه فلسفه دین فمینیستی با وجود نگرش اومانستی و نوالحدیش به عرفان و نگرش وحدت وجودی تمایل نشان می دهد و همین مطلب، می تواند اندیشه ایشان را در این بخش برای عرفان اسلامی فهم پذیر کند و به تعاملی سازنده میان آنان بینجامد.

منابع

۱. جوادی آملی، مرتضی (۱۳۸۸). *زن در آینه جمال و جلال الهی*، قم: اسراء.
۲. رجبی، داوود (۱۳۸۲). *جایگاه والای زن در قرآن و عرفان*، قم: کمال الملک.
۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*، ج ۱۹، تهران: صدرا.
4. Anderson, Pamela sue (1998). *A feminist philosophy of religion: The rationality and myths of religious belief*, Oxford: Blackwell.
5. Berry, Wanda Warre (2000). *Feminist Theology: The verbing Ultimate/Intimate Reality in Mary Daly*, in Sara Lucid Hoagland and Marilyn Frye(eds), *Feminist Interpretations of Mary Daly*, Pensylvania state University press.
6. Burns, Elizabet (2012). *Is There a Distnvtively Feminist Philosophy of Religion*, *Philosophy Compass*, volum7, issue6. University of London, pp422.435.
7. *Daly, mary, beyond god the father, (1973). toward a philosophy of women's liberation, beacon press.*
8. *Daly, mary (1975). the church and the second sex, 2d ed, new yark: Harper and Row.*
9. *Gardner, Catherine Villanveva (2006). Historical Dictionaries of Religions, Philosophies and Movement, Toronto, Oxford, The Scarecrow press.*
10. *Graham, Elaine L (2009). Grace Jantzen: Redeeming the Present, Ashgate Publishing.*
11. Hauke, Manfred (1995). *God or Goddess?: Feminist Theology : What Is It? Where Does It Lead?* Paperback, December.
12. Hollywood, Amy (2003). *Practice, Belief and Feminist Pholosophy of Religion*, in Pamela Sue Anderson & Beverley Clack(eds). *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*, Newyork, Routledge.
13. *Irigaray, luce (1993). divine woman in sexes and genealogies, tr. Gillian C. Gill, new york: Columbia university prees.*
14. Jantzen, Grace (1998). *becoming divine: towards a feminist philosophy of religion*, Manchester university press.
15. *Martin, Alicon , Bailey, Maria and Luce Irigaray(Translated)(2000). as 'How can we Live Together in a Lasting Way?' in Luce Irigaray: Key Writings, In Comment habiter durablement ensemble?', a lecture at the International Architectural Association of London.*
16. MC Fague, Sallie (1982). *metaphorical theology model of god in religious language*, fortress press.
17. *Mulder, Anne Claire, Divine Flesh (2206). Embodied Word: Incarnation As a Hermeneutical Key to a Feminist Theologian's Reading of Luce Irigaray's Work, Amsterdam university press.*
18. Talliaferro, Charles (2007). *Transcendence and Feminism: Response to Anderson's Feminist Challenges to Conceptions of God*, spriger science.
19. *Watson, Natalie (2003). Feminist Theology, United States, Wm. B. Eardmans Publishing Co.*