



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست و یکم، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص. ۸۳-۱۰۴  
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2023.243492.1793)

# 'زن شدن' به مثابه 'انکشاف خدا' در الهیات پسامسیحی مری دیلی

محمدتقی کرمی قهی<sup>۱</sup>

زهرا شریف<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۷

## چکیده

الهیات فمینیستی در اصلی‌ترین قسم خود متعهد به انجام الهیات با هدف خاص توانمندسازی و رهایی‌بخشی زنان است. رویکرد فمینیست‌های الهی‌دان در خصوص ظرفیت مسیحیت رایج برای تأمین این ادعا در سه دسته انقلابی، اصلاح‌طلب و بازسازی‌گرا گنجانده می‌شود. مری دیلی الهی‌دان فمینیست انقلابی است که با اعتقاد به جنسیت‌نگری غیرقابل اصلاح مسیحیت سنتی، به شالوده‌شکنی آن پرداخته و با روشی که آن را «فراوی» می‌نامد از ارکان اصلی آن مانند خدای پدر، مسیح‌شناسی، آموزه هبوط و نهاد کلیسا عبور کرده و در الهیاتی پسامسیحی به بیان ایده‌های اصلی خود می‌پردازد. محورهای اصلی الهیات او گاهی تصریحی و گاهی در خلال عبارات او آمده است. در این مقاله با روش تفسیر تحلیلی متن‌محور به بررسی ایده‌های مهم دیلی در الهیات پسامسیحی او پرداخته می‌شود. این ایده‌ها عبارت‌اند از غایت، ایمان، آزادی، اخلاق و خواهی، که دیلی مسیر تحقق همه آنها را «زن شدن» معرفی می‌کند. برای فهم زن شدن از منظر دیلی باید آن را در تناظر با «خدای فعل» فهمید. خدای فعل بودن و هست-ن است که واقعیت‌غایی است و پویایی دائمی دارد. زنان نیز دارای نوعی هست-بی‌اند که توان مشارکت وجودی و شهود پویای هست-ن را دارند و حاصل این مشارکت تحقق «فراوجود» زنانه است. بن‌مایه اصلی زن شدن خواست درونی زنان برای تعالی و استعلا خود است و نوعی جدید از انکشاف خدا را محقق می‌کند که دیلی آن را تجلی ثانی می‌نامد.

## کلیدواژه‌ها

زن شدن، غایت، مری دیلی، تعالی، خدا

۱. دانشیار گروه مطالعات زنان، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (karami@atu.ac.ir)

۲. استادیار گروه مبانی نظری جنسیت، پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(z.sharif@wrc.ir)



## **‘Becoming of Women’ as ‘Unfolding of God’ in the Post-Christian Theology of Mary Daly**

Mohammad Taqi Karami Qahi<sup>1</sup>  
Zahra Sharif<sup>2</sup>

Reception Date: 2022.07.21  
Acceptance Date: 2022.11.28

### **Abstract**

Feminist theology, mainly, is committed to dealing with theology to empower and liberate women. The theologian feminists have taken three approaches to traditional Christianity: revolutionary, reformist, and reconstructionist. Mary Daly, as a revolutionary feminist theologian, strongly criticizes traditional Christianity which, she believes, is based on unreformable sexism. She, using the method called transcendence, transcends the central Christian concepts and teachings such as God the Father, Christology, the Fall, and the Church, and expresses her main ideas in the form of post-Christian theology. In this article, by the method of text-oriented analytical interpretation, Daly's major ideas are explained and analyzed, including the concepts of goal, faith, freedom, ethics, and sisterhood, all of which can be actualized via ‘becoming of woman.’ To understand ‘becoming of woman’ from Daly's point of view, it must be understood in correspondence with God as Verb (the Verb of Verbs). God as Verb, as the ultimate reality, is Be-ing and is always dynamic. Similarly, women also have a type of be-ing that has the ability for existential participation and dynamic intuition in/of Be-ing, the result of which will be the actualization of the feminine Metabeing. The main reason for becoming of woman is women's inner aspiration for self-transcendence, which ends in a new unfolding of God called second appearance by Daly.

### **Keywords**

becoming of women, goal, Mary Daly, transcendence, God

---

1. Associate Professor, Department of Women Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (karami@atu.ac.ir)

2. Assistant Professor, Department of Theoretical Foundations of Gender, Women and Family Research Institute, Qom. Iran. (Corresponding Author) (z.sharif@wrc.ir)

## ۱. مقدمه

فمینیسم معتقد است جامعه انسانی با یک بی‌عدالتی ساختاری و رابطه تحریف‌شده بر اساس دوگانه جنسیتی مواجه است که خود را در عرصه‌های متعددی چون زبان، فرهنگ، ساختار اجتماع، دانش و... نشان می‌دهد. فمینیست‌ها از ابتدا معتقد بودند این دوگانگی در سطح آیین و الهیات نیز تأیید می‌شود و هسته معنایی الهیات یعنی «پدر بودن خدا و انحصار مکاشفه او در خدای پسر» به این نظام جنسیتی مشروعیت داده و آن را تداوم می‌بخشد و این نتیجه را به دست می‌دهد که «اگر خدا مرد است، پس مرد هم خداست» (Daly 1973, 18). بر این اساس فمینیسم، به عنوان موقعیتی که متضمن اعتقاد به برابری زن و مرد و متعهد به اصلاح جامعه و نظام‌های فکری مشروعیت‌بخش به نظم اجتماعی است، بر انجام الهیات از منظر تجربه زنان اصرار می‌ورزد و حوزه‌ای به نام «الهیات فمینیستی» را شکل می‌دهد. با این وصف، به طور کلی می‌توان گفت «الهیات فمینیستی الهیاتی انتقادی است که با استفاده از ابزار تحلیلی جنسیت به بررسی و فهم متون، سنت‌ها، مناسک و اساساً سیاق دینی می‌پردازد تا به پیشنهادهایی دست یابد که برای تبیین سهم کامل زنان در الهیات مفید باشد» (Parsons 2002, xiv). رزماری رادفورد روتر می‌نویسد: «اصل انتقادی الهیات فمینیستی ترویج انسانیت کامل زنان است [...] از نظر الهیاتی هر چیزی که انسانیت کامل زنان را کاهش دهد یا انکار کند باید فرض شود که منعکس‌کننده رابطه الهی یا اصیل با امر الهی نیست» (Ruether 1983, 18).

رویکرد الهیات فمینیستی در سال‌های ابتدایی عمدتاً انتقادی بوده و به اصولی چون در حاشیه بودن زنان در الهیات مردانه، موقعیت مردسالاری به عنوان ملاک ارزش‌ها و تأثیر منفی این ارزش‌ها بر زنان محدود بود. اما با توسعه چارچوب‌های نظری فمینیسم، الهیات فمینیستی نیز وارد مرحله ایجابی و نظریه‌پردازی شد. در این مرحله، الهی‌دانان فمینیست علاوه بر نقد تفاسیر و ابعاد جنسیتی الهیات، به بازیابی مشارکت‌های گذشته زنان در زندگی کلیسایی و تأملات الهیاتی و نیز ساخت تفاسیر از منظر زنانه پرداختند و با نقد نظریات اصلی الهیات سنتی پیرامون مسائلی چون خدا، خلقت، آخرت‌شناسی، انسان‌شناسی، مسیح‌شناسی، کلیسا‌شناسی، مریم‌شناسی، مفاهیم اخلاقی، معنویت و... به تحلیل و ارائه نظریات جدید در این حوزه‌ها روی آوردند (ساشوکی ۱۳۸۳، ۱۸۵). در مجموع، فمینیستی بودن الهیات از سه راه می‌تواند صورت پذیرد: نخست «الهیات در مورد زنان» که به موضوع و محتوای الهیاتی مطرح‌شده در خصوص زنان می‌پردازد؛ دوم

«الهیات توسط زنان» که ناظر به جنسیت متکلم بوده و ایده‌های او در خصوص الهیات را بسط می‌دهد؛ و سوم «الهیات برای زنان» که بخش اصیل الهیات فمینیستی است و تعهد به انجام الهیات با هدف خاص توانمندسازی و رهایی‌بخشی زنان را ایفاد می‌کند (Slee 2004, 38).

تلقی الهی‌دانان فمینیست از ظرفیت الهیات برای تأمین دعاوی فمینیستی به سه رویکرد انقلابی،<sup>۱</sup> اصلاح‌طلب<sup>۲</sup> و بازسازی‌گرا<sup>۳</sup> قابل تقسیم است. انقلابیون ماهیت الهیات سنتی را چنان مردسالارانه و عامل ظلم به زنان می‌دانند که تنها راه متعهد ماندن به دغدغه‌های فمینیستی را ترک مسیحیت و قوانین حقوقی پدرسالارانه تحت تأثیر کتاب مقدس می‌دانند. اصلاح‌طلب‌ها به دنبال تغییرات اندک از درون خود مسیحیت هستند و کمتر به نقد ساختار اصلی آن می‌پردازند، زیرا معتقدند مسیحیت سنتی جوهره لازم برای آزادی‌بخشی زنان را داراست. به رغم وفاداری به متن، ایشان معتقدند با فهم بهتر کتاب مقدس و تأکید بیشتر بر فرازهای برابری‌طلبانه آن می‌توان مشکلات زنان را حل کرد. بازسازی‌گرایان مانند گروه دوم در قالب مسیحیت به دنبال تأمین اغراض خود هستند، اما صرف برخی انتصابات کلیسایی و اصلاحات جزئی را برای خروج زنان از وضعیت انقیاد کافی نمی‌دانند و به دنبال هسته رهایی‌بخش در یک الهیات بازسازی‌شده‌اند تا تحول گسترده هم در کلیسا و هم در جامعه مدنی را موجب شود. ایشان در عین حال معتقدند تفسیر مجدد نمادها و ایده‌های سنتی مسیحیت بدون کنار گذاشتن خدا و آموزه‌های مسیحیت سنتی، ممکن و مطلوب خواهد بود (Clifford 2001, 51-52).

از میان این سه طیف، تأثیرگذاری رویکرد انقلابی بنیادی‌تر بوده و رابطه رادیکال‌تری با الهیات را پیش می‌آورد، زیرا آنها به زعم خود به ارزش‌های مردسالار از جایی که از آن نشئت گرفته‌اند یعنی الهیات حمله می‌کنند و به دنبال جایگزین‌سازی برای آن از منظر زنانه هستند. انقلابیون رویه‌های مختلفی را برای رویارویی با الهیات سنتی پیش گرفته‌اند. عده‌ای به سنت‌های باستانی زن‌محور به عنوان منبع اصلی الهیات رجوع می‌کنند و بر نمادها و آیین‌های آن تمرکز دارند. اما گروهی دیگر با ارائه تعاریف جدیدی از مفاهیم بنیادینی چون انسان، واقعیت و غایت در پی نوعی الهیات جدید هستند، که از زمان حال زنان برآمده باشد. این گروه را می‌توان «فمینیست پسامسیحی»<sup>۴</sup> دانست (Clifford 2001, 51).

پیشوند «پسا» در پسامسیحیت صرفاً نشانه‌ای از دانش یا عمل اجتماعی بعد از مسیحیت نیست، بلکه به معنای فرآیند بی‌ثبات کردن گفتمان‌های مرکزی و ساختارهای

الهیات مسیحی است و نشان می‌دهد که چگونه الهیات بر اساس جنسیت، قومیت، نژاد و... باور و سنت را می‌سازد، متون را می‌خواند و معنا را ایجاد می‌کند. بر این اساس پسامسیحی در حقیقت به ماهیت گسسته مسیحیت اشاره دارد و به دنبال بی‌ثبات کردن چیزی است که خود را فراگفتمان پایدار مسیحیت تلقی می‌کند. فمینیست‌های پسامسیحی «دوگانگی» را محور اصلی تشتت و ازهم‌گسیختگی الهیات می‌دانند و در صدد بی‌ثبات کردن آن هستند (Isherwood & McPhillips 2008, 2).

مری دیلی شاخص‌ترین هستی‌شناس پسامسیحی قرن بیستم در بین انقلابی‌ها است که محققان حوزه الهیات فمینیستی همه اقسام الهیات فمینیستی را متأثر از نظرات او می‌دانند (Berry 1988, 213). اولین کتاب او کلیسا و جنس دوم موضعی اصلاح‌طلبانه داشت و در ارتباط با کتاب جنس دوم سیمون دوبووار نگاشته شده بود. او قصد داشت در برابر انتقادات دوبووار به کلیسای کاتولیک رومی، پتانسیل کلیسا برای تغییر و معکوس کردن این وضعیت را نشان دهد (Daly 1975, 33)، اما در کتاب *فراتر از خدای پدر* موضع اصلاح‌طلبی را پشت سر گذاشت و به یک فمینیست انقلابی تبدیل شد. او به دنبال انقلاب در سطحی ژرف و در معنای واقعیت و غایت است، که در آن زنان به نیستی تنزل داده نشوند و با امیدهای کاذب از هستی اصلی خویش غافل نمانند. او می‌گوید «همه چیز مربوط به جستجوی معنای نهایی و واقعیت است که برخی آن را خدا می‌نامند» (دیلی ۱۴۰۰، ۴۵؛ Daly 1985, 6).

دیلی در مواجهه خود با الهیات از روشی به نام «فراروی»<sup>۹</sup> استفاده می‌کند. فراروی فرایندی است که در آن زنان بعد از درک ابعاد محدودکنندگی، از امر محدودکننده عبور می‌کنند و پس از آن به «فضای جدیدی» از وجود و آگاهی وارد می‌شوند که در آن آزادند به آنچه هستند و می‌توانند باشند تبدیل شوند. نوشتار حاضر نیز در دو بخش فراروی و فضای جدید ابتدا به گزارشی کوتاه از جنبه سلبی الهیات موجود از نظر دیلی پرداخته و سپس به نحو ایجابی به ایده‌های اصلی پسامسیحی او در فضای جدید الهیاتی‌اش اشاره می‌کند و در نهایت با تحلیل و نقد آن به دنبال چالش‌هایی است که این دست الهیات برای اندیشه اسلامی دارد و امکان هم‌سخنی‌ها و یا ناهم‌سخنی‌ها را جستجو می‌کند.

## ۲. فراروی: جنبه‌های سلبی الهیات سنتی در اندیشه دیلی

مری دیلی قائل به رابطه مستقیم میان الهیات و مناسبات اجتماعی است و برای اصلاح وضعیت اجتماعی زنان توجه به جنبه الهیاتی را بُعد ضروری فمینیسم می‌داند. وی الهیات

مسیحی و نظام‌های مبتنی بر آن را محدودکننده زنان و مشروعیت‌بخش به سلطه مردان قلمداد کرده است. از نظر دیلی وضعیت سرکوبگرانه الهیات نسبت به زنان به دلیل مردسالار بودن آموزه‌ها، نمادها و نهاد مسیحیت است که زنان در آن به مثابه بیگانه تلقی می‌شوند و در نتیجه شبکه‌های مفهومی و معنایی الهیات ناظر به تجارب و پرسش‌های آنها شکل نمی‌گیرد. زنانی که تحت این ساختار هستند مجالی برای کشف کردن هویت واقعی خود و اندیشیدن به سؤالات الهیاتی و فلسفی خود ندارند و اگر هم تعداد محدودی به مبارزه بپردازند برچسب‌هایی چون بیمار و نازنانه خواهند خورد (Daly 1985, 29).

فراروی دیلی از الهیات جنسیت‌نگر با اعلام مرگ خدای پدر آغاز می‌شود. خدای پدر از نظر او امر متعال شیء‌شده‌ای است که در آسمان نشسته و زن به عنوان «دیگری» برای او قلمداد می‌شود. او با اراده خودمختار و دلبخواهانه‌اش امور را در قالب طرح الهی خود تدبیر می‌کند و نعمت‌هایش را به افراد مورد علاقه خود ارزانی می‌دارد. این خدا، که پدرآسمانی است، در زمین نماینده متجسدی در قالب پسر دارد و از سوی دیگر به واسطه طبیعت بشری نیز صفات خود را در مردان تداوم می‌بخشد و بر این اساس «عیسی» و «شوهر»، به عنوان مظاهر خدا، نمادهای توجیه‌کننده مردسالاری هستند، و علاوه بر آسمان، زمین را نیز در تسخیر مردان قرار می‌دهند، و در نتیجه روح الهی و نظم جهانی پشتیبانی‌کننده نظام مردسالار می‌شود (Daly 1978, 38). آموزه‌هایی چون «هبوط» نیز روی دیگر اندیشه «نجات توسط پسر خدا» هستند که زنان را علت گرفتاری مردان معرفی می‌کنند و نجات آنها را از طریق هویتی مردانه یعنی پسر خدا به تصویر می‌کشند. کلیسا نیز، که عروس مسیحیت است، نهادی برای عینیت‌بخشی به این ظلم‌های پی‌درپی است، زیرا الوهیتی که صاحبان کلیسا و مردان به عنوان صاحبان قدرت اجتماعی در خود احساس می‌کنند به دلیل هم‌ذات‌پنداری آنها با خدای پدر و پسر متجسد اوست. این ارزش‌های الهیاتی در اجتماع نیز منشأ شکل‌گیری ساختار و ترتیبات شده است. دیلی به عنوان یک فمینیست رادیکال، با اصلاح این ساختار و یا ورود زنان به کلیسای تحت چنین نظامی موافق نیست. او با اشاره به درصدهای افشاکننده (یعنی کمتر از یک درصد) زنان دارای مناصب روحانی، حل مسائل زنان از طریق ورود به این ساختار را غیر راهگشا می‌داند و به دنبال طراحی یک الهیات فمینیستی پسامسیحی است (دیلی ۱۴۰۰، ۴۵).

### ۳. فضای جدید: ایده‌های اصلی در الهیات پسامسیحی دیلی

پسامسیحیت دیلی به معنای تقابل و ضدیت با مسیحیت سنتی نیست، زیرا معتقد است ضدیت حرکت را تحت مقوله تضاد اما در مصداقی متفاوت نگه می‌دارد و سبب پیشرفت اساسی نمی‌شود. او به دنبال شالوده‌شکنی مسیحیت رایج است و انرژی خود را برای تقابل در قالب ساختار موجود صرف نمی‌کند، بلکه پس از ایجاد آگاهی نسبت به محدودکنندگی الهیات، با کنار گذاشتن رادیکال آن، وارد عرصه‌ای ورای آن می‌شود. اما باید توجه داشت که او در این فرایند از نکات مثبتی که ممکن است در الهیات مسیحی وجود داشته باشد، به شرط پاک‌سازی آن از زمینه جنسیت‌گرایانه‌اش، استفاده می‌کند و در طراحی الهیات خود از آن سود می‌برد. «غایت»، «ایمان» و «اخلاق» از نقاط مثبت الهیات پیشین است که دیلی با تنزیه و تعریف آنها از منظر خود، الهیات پسینی‌اش را سامان می‌دهد. همچنین «زن شدن»، «خواهری» و «آزادی» نیز عناصر جدید اندیشه او هستند که آنها را امور الهیاتی در نظر می‌گیرد. این مختصات الهیاتی به طور جداگانه و روشن در آثار دیلی بیان نشده است، اما از خلال دغدغه‌ها و نقدهای او بر الهیات موجود می‌توان آنها را ایده‌های اصلی الهیات پسامسیحی او به شمار آورد. این مفاهیم از منظر او حکایتگر واقعیاتی هستند که دلایل ضرورت پرداختن فمینیسم به الهیات محسوب می‌شوند و فمینیست‌ها باید برای استعلای خود به این مسائل حقیقی بپردازند و از توقف صرف در امور جزئی گذرا بپرهیزند.

#### ۳-۱. غایت

دیلی معتقد است انسان دارای طلبی وجودی برای استعلای خود است که تحقق آن به پرسش از غایت وابسته است، زیرا در غایت نوعی استعلا و پویایی وجود دارد که از طریق مشارکت با آن می‌توان به حرکت و تکامل دست یافت. در حقیقت این غایت است که سبب حرکت فاعل می‌شود، او را به عمل روی ماده فرامی‌خواند، و منجر به بروز شکل جدیدی از بودن می‌گردد. او برای توضیح جهت پویایی غایت به نقد علل چهارگانه ارسطو می‌پردازد که علت غایی یکی از آنها است. نزد ارسطو رابطه علت و معلول به معنای فعلیت بخشیدن به چیزی است که از پیش به طور بالقوه موجود بوده و در نتیجه هیچ نوع جهش کیفی جدید به سوی آینده محقق نخواهد شد، اما نکته مثبت در علت غایی ارسطو وجود حیث انگیزشی غایت برای «انجام عمل به عنوان خیر» است که می‌تواند طرحی نوپا برای جهانی پویا بر اساس کشش و جذب باشد (دیلی ۱۴۰۰، ۲۹۱).

از نظر او غایت «امری خارج از قدرت ماست و ما قدرت خود را از مشارکت با آن به دست می‌آوریم» (دیلی ۱۴۰۰، ۷۷). بر این اساس غایت امری است که دارای نوعی عینیت و غیریت همزمان است، بدین معنا که از سویی فرد را به فعلیتی می‌رساند که متناسب با عینیت‌های موجود اوست، و از سوی دیگر دارای نوعی فراتربودگی است که شخص در ارتباط با آن احساس غیریت و فقدان می‌کند و برای تحصیل آن شوق و انگیزه می‌یابد و برای دستیابی به آن به پویش و استعلای خود تداوم می‌بخشد. او این غایت استعلایی را «خدا» می‌داند که با آن که همه موجودات متناهی در آن مشارکت دارند، اما از همه آنها استعلا یافته و فراتر می‌رود؛ نیروی وجود که هم در همه است و هم بیش از آنهاست. از نظر او این خدا بی‌نام و اساساً خارج از مقوله اسم است، زیرا اسم امر ثابتی است که خدا را متوقف و محدود می‌کند، او معتقدست خدا فعل «هست-ن»<sup>۶</sup> است. هست-ن نوعی پویایی و تحرک در وجود است که به جای ارتباط ساکن و ایستا، امکان دریافت و شهود جدید با او در هر لحظه متصور است. با او تجربه زنده بودن، حرکت کردن و وجود داشتن حاصل می‌شود. چنین خدایی که عین قدرت وجود است، «فعل الافعال»<sup>۷</sup> و اصل و منشأ همه فعل‌هاست که مخلوقات را نیز به فعل خلاقانه دعوت می‌کند تا آن چیزی بشوند که می‌توانند باشند. این فعل لازم است، نه متعدی، و نیاز به مفعول به مثابه دیگری شیء شده ندارد، مقابلی ندارد و مقابل او نیستی است، زیرا او ظرف هست-ن است و همه هست‌ها را در خود جای می‌دهد (Daly 1985, 33-34). او «حضور یک امر شیء شده برتر» نیست، بلکه نیروی وجود، خدای نابودکننده صورت، خلق‌کننده صورت و نیروی تغییردهنده است که همه چیز را نو می‌سازد و به زمان گذشته و حال و یا آینده تجزیه و تحلیل نمی‌شود. خدای فعل بیان می‌کند که وجود حقیقی همان «شدن» است و «این همان معنایی است که پرسش از خدا باید برای آزادی داشته باشد. و دغدغه‌ای را تداوم می‌بخشد که واقعاً به آینده گشوده است، به عبارت دیگر واقعاً غایی است» (دیلی ۱۴۰۰، ۸۱-۸۷). بر این اساس مرگ خدای ثابت و دارای قدرت مطلق تغییرناپذیر به معنای نفی خدا در الهیات پسامسیحی دیلی نیست، بلکه او به دنبال آن است که با معرفی خدا به مثابه غایت و فعل هست-ن، به خدایی فراتر از خدایان جنسیت‌نگر که هویت زنان را به سرقت برده‌اند، دست یابد. دیلی بیان می‌کند این زنان هستند که مشارکت با هست-ن را از طریق هستا-یی خود انجام می‌دهند و وحدت بین وجود و شدن را می‌یابند؛ زنانی که با شهود پویای وجود حیات تازه یافته‌اند، «مشارکت در هست-ن» را علت غایی می‌دانند.



هستا-یی زنانه از منظر دیلی ذات تعاملی و خودارتباط زنان است که بر اساس آن به عمل خلاقانه، خودشکوفایی و پیوند با زنان دیگر می‌پردازند و دگرگونی ایجاد می‌کنند (دیلی ۱۴۰۰، ۲۰). ویژگی این هستا-یی ارتباطی «گشودگی نسبت به دیگری» است، که در تضاد با نظام‌های سلسله‌مراتبی مردسالار است، خصلتی که توسط آن انسان به مثابه وجود شیئی‌یافته (که تحریف در هستا-ن است) اصلاح می‌شود (دیلی ۱۴۰۰، ۲۹۵). او در جایی دیگر این هستا-یی را تخیلی، احساسی، فعال و خلاق توصیف می‌کند که مشتاقانه منتظر بی‌نهایت است (دیلی ۱۴۰۰، ۳۰۳). از نظر دیلی این نحو نگرستن به وجود و هستی زنان باعث می‌شود مرز فهم و ادراک آنان تغییر یابد و فراتر از چشم و گوش معمولی خود با بینایی و شنوایی درونی و سومینی ادراک کنند (دیلی ۱۴۰۰، ۲۳). این هستا-یی قدرتی به زنان می‌دهد که «قدرت جنگی نیست [...] بلکه با جاذبه ایجاد می‌شود با نیروی کشش خلاق خیری که هستا-یی خودارتباطی است که فعلی است که از آن، در آن و با آن، همه جنبش‌های راستین حرکت می‌کنند» (دیلی ۱۴۰۰، ۳۱۳).

دیلی نتیجه این نحوه وجود و مشارکت زنان با خدا را وجود و واقعیتی فمینیستی به نام «فراوجود»<sup>۸</sup> می‌خواند (Daly 1984, 26). فراوجود فرایندی شامل بر عمل و جنبش است، که باعث فعالیت و درگیری با منطق جاری می‌شود، قاموس جدیدی را معرفی می‌کند، و از الگوهای مردساخته می‌گریزد. این عمل خلاقانه و پیوند خودشکوفایی که در دسترس زنان است از طریق مشارکت در فعل هستا-ن پرورش می‌یابد و بر اساس آن زنان به حالتی جدید از وجود می‌رسند که فراتر از وجود تعریف‌شده‌شان در نظام مردسالار است و در نهایت زنان تبدیل می‌شوند به آنچه می‌توانند باشند و نفس و جنبه دیگری از خویشتن زن را ایجاد می‌کند (Berry 1988, 228).

با توجه به نکات فوق می‌توان گفت هستا-یی زنانه از منظر دیلی همان وجه ارتباطی و مشارکتی زنان است که با خلاقیت و پویایی و مشارکت همراه است، و این تلقی دلیل او در ادعای هماهنگی بیشتر آنان با خدای فعل را روشن می‌کند. از دید او فعل هستا-ن نیز خودارتباط است.

### ۲-۳. ایمان

دیلی با فراروی از نمادپردازی انسان‌گرایانه از ارتباط با خدا، که در الهیات سنتی با آموزه پسر خدا و در قالب مفهوم رستگاری منحصر شده در منجی مرد بیان شده، آن را روی دیگر جنسیت‌نگری آموزه هبوط و گناه اولیه زنان می‌داند (Daly 1985, 69). با این حال او

رویداد «انکشاف‌آمیز» در نمادپردازی عیسی را که امکان حضور خلاق فعل و مواجهه مستقیم با آن را تأیید می‌کند، نقطه مثبت این آموزه می‌داند و از آن طریق مشارکت با خدا، برای هر شخص در هر لحظه تاریخی و فرهنگی را ممکن می‌شمرد. او از این ایده به عنوان آموزه «ظهور ثانی» یاد می‌کند که زنان آن را محقق می‌نمایند (Daly 1973, 71).

بر این اساس، ایمان امکان نوعی از ارتباط پویا با خدا به مثابه غایت است که هر لحظه تجربه‌ای زنده و دائماً جدید و منحصر به فرد را برای زنان ممکن می‌سازد. دلیلی از این تجارب با عنوان «تجلیات اصیل ذات مقدس هست-ن» یاد می‌کند، که قابل جایگزینی و تکرار نیستند (دیلی ۱۴۰۰، ۲۹۳). او تفاوت این نحو ایمان را با ارتباطی که از طریق مناسک ثابت و تکراری الهیات مردسالار برقرار می‌شود در این می‌داند که این تجلیات صورت ظاهری ثابت برای ذات الوهی نیستند، بلکه کیفیات تازه و متنوع «هست-ن» اند، تجلیاتی که به دلیل مشارکت در هست-ن به نحو پویا و نوین موجود می‌شوند.

بر این اساس، از منظر دیلی زنان به ایمان نزدیک‌ترین، مشارکت وجودی زنان با خدا، که از طریق هستا-یی زنان صورت می‌گیرد، سبب «آشکار شدن دوباره» خدا و «کشف عمیق» او از طریق فراوجود زنانه و وجود نوین ایشان می‌گردد (دیلی ۱۴۰۰، ۱۸۹). این ایمان فرایند تحقق همان استعلای هستی‌شناسانه‌ای است که دیلی آن را با ایده غایت و حیث انگیزشی دنبال می‌کرد؛ اشتیاقی برای تعالی وجود که کیفیت جدیدی از وجود در جهان و به سوی خدا را پدید آورده و نامتوقف و جاودانه است. او این ایمان را «سخن گفتن خدا درباره خود - خدا در هویت جدید زنان» می‌نامد (دیلی ۱۴۰۰، ۹۵).

### ۳-۳. خیر و شر اخلاقی

در الهیات دیلی خودرهایی زنان و از بین رفتن ظلم جنسیتی بزرگ‌ترین مقدمه برای رسیدن به کمال بشری است. او خیر و شر در الهیات و جامعه مردسالار را مذکر محور می‌داند و آن را سبب انحراف ارزش‌های مؤثر و انگیزه‌های واقعی و مروج بی‌عدالتی می‌شمرد، زیرا این اخلاق بهره‌کشی را به چالش نمی‌کشد. زن فضیلت‌مند در جامعه مردسالار راهبه مطیع و یا زن خانه‌دار کوتاه‌نظر نجیبی است که ملک خصوصی و دست‌نخورده همسر خود محسوب می‌شود و به عنوان موجودی ناتوان و فاقد شناخت و تجربه به منافع شوهر خدمت می‌کند. لازمه عقیف ماندن این زنان روسپی شدن دسته‌ای دیگر از زنان است که به عنوان سوپاپ فضیلت جامعه جنسیت‌نگر، سپر بلای گناه جنسی مردان می‌شوند، مردانی که عامل اصلی تجاوز هستند اما همیشه تبرئه می‌شوند، زیرا فرض

اصلی جامعه این است که فحشا عملی زنانه است. روسپانی که قدرتی برای انتخاب ندارند و با حاملگی‌های ناخواسته و فقر و بیماری دست‌وپنجه نرم می‌کنند تا شهوت مردان را تأمین کنند (دیلی، ۱۴۰۰، ۱۱۹-۱۲۹).

دیلی به دنبال فراروی از این مقوله‌بندی زن خوب (همسر) و زن بد (روسپی)، که بر اساس امر جنسی مردان شکل گرفته، شروع به شناخت و تعریف خیر و شر واقعی از دید خود می‌کند. این خیر و شر، که بر اساس جوهر وجودی زنان تعریف می‌شود، صرفاً با نظر به امر جنسی تعریف نشده، بلکه «با کشف نیروهای بالقوه زنان در تمام حوزه‌ها پدید می‌آید» (Daly 19978, 365). خیر واقعی از نظر او نحوی از وجود و حضور و به معنای خیزش آگاهی و بیداری معنوی برای شرکت آگاهانه در خدای زنده است. ویژگی این آگاهی معنوی، به جای از خودگذشتگی، خوداثباتی است، و در آن امکان تصمیم‌آزادانه و شجاعانه و به دور از اعمال نفوذ و کنترل روان‌شناختی وجود دارد (دیلی، ۱۴۰۰، ۱۷۰، ۱۹۱). در این دیدگاه، کمال نیاز به فدیة و قربانی شدن کسی ندارد و نه تنها زنان بلکه عیسی نیز از نقش سپر بلا بودن آزاد می‌شود و هیچ هبوط، داور اخم‌آلود، جهنم و مجازات ابدی وجود ندارد و در نتیجه دیگر نیازی به منجی نیست. این فضای جدید اخلاقی، که معیار را از محدوده جنسی به مقیاس وجود و تعالی توسعه می‌دهد، اولین فضیلت اخلاقی را انکار زنان نسبت به دیگربودگی و کشف خود و رهایی از حقارت درونی‌شده و التیام خود‌متشتت و اعتمادبه‌نفسی معرفی می‌کند که با تأیید خود یکپارچه حاصل می‌شود، و نه از طریق وابستگی عاطفی و فروتنی کاذب در برابر مردان (دیلی، ۱۴۰۰، ۷۹-۸۰).

### ۳-۴. زن شدن و اجتماع خواهری

از دید دیلی، بنیاد تجربی زن شدن مشارکت شجاعانه در وجود است، فرایندی پویا که حاصل شناخت واقعی از معنای خدای هست-ن و خود‌هستی‌شناسانه و مشارکت این دو است و سبب خلق وجودی پویا و نو می‌شود. او این فرایند را مبارزه هستی‌شناختی بودن با نیستی و تلاش برای فرارفتن از خود و منجر به نوع خاصی از بودن می‌داند (دیلی، ۱۴۰۰، ۷۱). می‌توان گفت زن شدن به مثابه سفر از جامعه محدودکننده مردسالار به سمت حقیقت وجودی زن است. این خودآگاهی نوعی تغییر و پویایی است که ریشه در وجود و هستی دارد و به معنای انسان شدن نیمی از نژاد انسانی است که پیش از این با تبعیض جنسیتی از انسانیت حقیقی محروم مانده بودند، جهش واقعی در تکامل انسان که

دیلی آن را شهود یکپارچگی انسان یا شهود وجود دوجنسیتی و تجلی ذات مقدس و تجلی وجود می‌داند (دیلی ۱۴۰۰، ۸۵).

دیلی معتقد است زن شدن دارای وجهی اجتماعی است که او آن را «پیوند خواهری» می‌نامد. خواهری همانا ظهور خودآگاهی اجتماعی زنان است که عرصه‌ای هستی‌شناسانه از ارتباط موجودات متناهی با یکدیگر در راستای غایتی پویا را فراهم می‌آورد و آینده معنوی تکامل بشر را تضمین می‌کند. این نقش اجتماعی جنبش زنان، به عنوان زمینه‌ای برای خودشکوفایی، نظم اجتماعی خاصی را به دنبال خواهد داشت، زیرا زنانی که از آداب و رسوم مردسالار رها می‌شوند و به آگاهی خلاق دست پیدا می‌کنند، دارای بصیرت و عملی می‌شوند که میان عمل اجتماعی و دریافت‌های جدید از واقعیت پیوستگی ایجاد می‌کنند. این اجتماع تبعیض جنسیتی را به عنوان الگوی اصلی اجتماعی و روانی سلسله‌مراتب، که سلطه دین اقتدارگرا به آن وابسته است، مورد توجه قرار می‌دهد و هیچ سلسله‌مراتب و عقیده جزمی‌ای ندارد و از طریق ارتباط درونی توسعه می‌یابد. دیلی چیدمان این اجتماع را کشف‌شدنی و توافقی می‌داند، نه قراردادی و امضایی، بدین معنا که با سفر فرامرزی به سوی دوجنسیتی شدن و با توجه به شرایط عینی، اقتضائات کشف می‌شوند و هیچ نقشه و نموداری از پیش وجود ندارد. جمله معروف او که «پوش ما روند ماست» به این معناست که فلسفه‌ها و نظریه‌های پیش‌ساخته بر این اجتماع قدرت نخواهند یافت. مهم‌ترین شرط این اجتماع زنده بودن و متوقف نشدن است. «این میثاق کیهانی به مثابه وارد شدن در هماهنگی زنده با خود، جهان و خداست» (دیلی ۱۴۰۰، ۲۷۷). دیلی عدالت خلاق را به منزله راهبردی جبرانی برای روابط متقابل اجتماعی پیشنهاد داده و متذکر می‌شود با وجود آن که خواهری نباید به معنای ادغام در برادری فهم شود، اما این میثاق کیهانی خواهری مختص زنان نیست و برای مردانی که قادر به شنیدن کلمات جدید زنان هستند نیز کشف می‌شود.

از سوی دیگر، این مشارکت جمعی فقط شامل رابطه با انسان‌ها نیست، بلکه رابطه‌ای متقابل با همه موجودات متناهی اعم از انسان و غیرانسان را شامل می‌شود و لذا مشارکت جمعی هستی‌شناسانه کیهانی است که متوجه جامعه جهانی است. او در این اقلیم خواهری همه عناصر را به عنوان خواهر معرفی می‌کند: آب، هوا، خاک، آتش و طبیعتی که در جامعه مردسالار و در چرخ‌های تکنولوژی در حال انقراض است (Daly 1998, 18). خواهری از دید او میثاقی کیهانی است که علت غایی برای اجتماع بشر محسوب می‌شود و می‌توان آن را ضد کلیسا تلقی کرد (Daly 1985, 133).

### ۳-۵. آزادی

آزادی از ابتدای فمینیسم خواست مرکزی زنان بوده است. اما از دید دیلی، آزادی یک آموزه نیست، بلکه ماهیت حقیقی انقلاب زنان است (دیلی ۱۴۰۰، ۴۶). جوهره آزادی تمایل زنان به وجود اصیل است، که تا کنون به دلیل هویت و دوگانگی کاذب جنسیت‌نگر از پاسخگویی به آن می‌ترسیدند، اما اکنون به مشارکت با آن پرداخته‌اند؛ به جای آن که نیمه ناقص از یک فرد باشند، تجربه کامل شدن و تبدیل شدن به آنچه واقعاً هستند را پیدا کرده و با اصالت زندگی می‌کنند. این آزادی امنیت‌های دروغین فضای مردسالاری را از بین می‌برد، اما امنیت راستین و ژرفی چون مشارکت در وجود را تأمین می‌کند و بی‌اصالتی و بی‌هویتی و بیگانگی و دیگری بودن را از میان می‌برد (دیلی ۱۴۰۰، ۹۵).

موجود اصیل آزاد به تعامل پویا و توقف‌ناپذیر با هست-ن می‌پردازد، سرشار از فعلیت است و وارد مرحله جدید جستجوی روح انسان برای خدا می‌شود. این مشارکت حقیقت ایمان و تعالی متصور برای انسان است، حقیقتی است که سلب آن از زنان به معنای نقص وجود و محرومیت از انسانیت است.

بعد دیگر آزادی از نظر دیلی آزادی از آزادی کاذب جنسی است، زیرا انقلاب جنسی ادامه سیاست تجاوز جنسی است و به زنان آزادی می‌دهد تا همان ابژه جنسی‌ای باشند که مردان همیشه می‌خواهند. بر این اساس، آزادی زنان به معنای رهایی آنها از دغدغه جنسیت اندام‌های تناسلی و جلوگیری از تجاوز به ذهن و اراده ایشان است و آنها را تبدیل به «عامل»انی می‌کند که در جامعه یک‌بعدی و تنها برای لذت مردان جذب نمی‌شوند. آزادی واقعی صرفاً فعالیت تناسلی آزاد نیست، بلکه فکر، اراده، تخیل، سخن گفتن، خلق کردن و عمل آزاد و جسورانه است (دیلی ۱۴۰۰، ۲۸۷).

زنانی که بر اثر آزادی در حال حرکت و شدن هستند، هم در فردیت خود و هم در مشارکت جمعی پیش می‌روند و این به معنای ساختن زنجیره بزرگ هستا-یی در خواهری است، که می‌تواند نیستی را محاصره کند. زیرا آزادی امری مسری است که به صورت جمعی اتفاق می‌افتد، و زنان آزاد قوی شجاعت را در دیگرانی که آنان را مشاهده می‌کنند برمی‌انگیزانند تا برای تحقق وجود منحصر به فرد خود آزاد شوند. بر این اساس، آزادی علاوه بر محتوای کیهانی و الهیاتی، دارای ساختار روانی و اجتماعی است و باید علاوه بر تأملات فلسفی به جنبه‌های انضمامی و عینی آن نیز توجه شود و این فمینیسم است که به دلیل توجه به تجربه‌های عینی ستمدیدگان و نیروی هوشیارکننده احساسی، عقلی و اخلاقی خود می‌تواند در این امر مؤثر واقع شود (دیلی ۱۴۰۰، ۱۷۵).

#### ۴. تحلیل و نقد

«پسانظریه‌ها»، به عنوان یک حوزه گفتمانی پرکاربرد، تأثیر بسزایی در الهیات فمینیستی داشته‌اند. الهی‌دانان فمینیستی که از نگاه‌هایی چون پسامدرنیسم، پسااستعمار، پسااختارگرایی، پسافمینیسم و پساکتاب‌مقدس استفاده کرده‌اند الهیات و تحلیل‌های انتقادی جدیدی طرح افکنده‌اند. «پسا» در معنای «پس از یک رویداد» اگرچه به گذشتن از یک امر خاص تاریخی که آشکال خاصی از باور، فرهنگ و دانش را ایجاد کرده اشاره دارد، اما معنای محوری آن در پسامسیحیت ساختارشکنی، بی‌ثباتی و تکه‌تکه کردن ساختار مسیحیت سنتی است. فمینیست‌های پسامسیحی با ساختارشکنی هم در حوزه الهیات و هم در زمینه فمینیسم و بی‌ثبات کردن آنها به عنوان گزارش‌های منحصر به فردی که فرانظریه و فراهستی‌شناسی را در اولویت خود قرار می‌دهند، به دنبال ظرفیتی هستند که بتوانند میدان‌های جدید تحقیق را بگشایند و راهبردهای جدید اتخاذ کنند (Isherwood & McPhillips 2008, 51)

دیلی در جایگاه یک الهی‌دان در برهه پسامسیحی خود دارای دو جنبه فمینیستی و الهی‌دانی است، و به رغم رادیکال بودن، ارتباطی وثیق میان الهیات و فمینیسم او برقرار است. نگارنده بر این باور است که نقطه اتصال این دو بُعد او ایده «زن شدن» است، زیرا او مسیر تحقق تمامی ایده‌های اصلی پسامسیحی‌اش را از طریق این آموزه دنبال می‌کند و «دوگانگی» را، که عامل اصلی ویرانی مسیحیت مردسالار است، با این روش بی‌ثبات می‌کند، زیرا زن شدن فرایند متافیزیکی شدن است که فاصله میان بودن و شدن را پر کرده و در پویایی دائمی فراوجود را محقق می‌کند. اساساً باید گفت دیلی الهیات خود را برای جبران انحرافی که در اشتیاق به تعالی زنان رخ داده طراحی کرده و به دنبال رهایی زنانه است که در الهیات جنسیت‌نگر موضوع تقدیر متعالی انسانی نبوده‌اند. او حرکت پویای زنان را، که عملی خلاقانه و در جستجوی معنا و واقعیت غایی است، حرکتی «در و به سوی تعالی» معرفی می‌کند که «زبان و معنای جدیدی برای تعالی» ارائه خواهد داد (دیلی ۱۴۰۰، ۷۱).

وجه مهم در فهم زن شدن از منظر دیلی، تلقی او از «زن شدن به مثابه امر متعالی» است. ساحت «فراوجود»، که اشاره به وضعیت رهایی‌یافته زنان دارد، با «تعالی» در یکدیگر تنیده شده‌اند. تعالی زنان را به سوی افزایش و تغییر پیش می‌برد و تبدیل به وجه فراوجود زنان می‌شود، که دیلی آن را نفس و جنبه دیگری از خویشتن زن معرفی می‌کند، که

در نهایت به تحقق «خود متعالی زن» خواهد انجامید، یعنی وجود متعالی درونی شده‌ای که به زنان امکان تغییر می‌دهد.

«ارتباط تعالی و خدا» گام بعدی در فهم زن شدن است. از دید دلیلی ایجاد تغییر و تعالی در خود نتیجه توجه داشتن به امری است که غایت دانسته می‌شود و در الهیات پسامسیحی او این خداست که واقعیت غایی یعنی بُعدی از واقعیت است که غایت محسوب می‌شود. خدای مد نظر دلیلی هست-ن و فعلی است که به سبب استعلای نهفته در آن، وجهی غایی به خود می‌گیرد. از سوی دیگر، این تعالی دارای جنبه تجسیدی است که دلیلی در ایده خدای فعل آن را دنبال می‌کند، یعنی ظهور و انکشافی که به جای انحصارگرایی آموزه پسر خدا، به تعداد موجودات انسانی محقق می‌شود (شاسوکی ۱۳۸۸، ۱۸۹). جنبه تعالی خداوند در ارتباط درونی و فطری با زن به وجودی عینی و جدید برای زن بدل می‌شود و این همان وجود و نفس جدید زن است که هم غیر از نفس قبلی است و هم در ارتباط وثیق با آن قرار دارد و از آن به فراوجود تعبیر می‌شود. این تعامل، که پاسخ به ندای استعلای درونی است، انسان را در یک پویایی دائمی و شدن نامتناهی قرار می‌دهد که همان «زن شدن»، «متعالی شدن» و «الهی شدن» است. بر این اساس، می‌توان گفت «زن شدن» جنبه تجسد فمینیستی و «خدای غایی» جنبه تعالی الهیاتی دیدگاه دلیلی است، که الگوی او برای یک تعالی همراه با تغییر را سامان می‌دهد. در حقیقت، دلیلی با شالوده‌شکنی ایده الهی شدن از طریق «جمع بین متناهی و نامتناهی» در آموزه پسر خدا، امر نامتناهی را به عنوان منشأ، وسیله و غایت انسان معرفی می‌کند و از زنان می‌خواهد با مشارکت با این امر متعالی «زن» شوند و «متعالی» گردند. دلیلی از این تعالی به آموزه ظهور ثانی یاد می‌کند و این بنیاد هستی‌شناسانه برای تعالی را به دلیل خودارتباطی و هستا-یی زنانه به طور خاص در دسترس زنان می‌داند، نوعی از تجسد که از قید انحصار در بدن مسیح خارج شده و برای همه زنان و به تبع ایشان مردان قابل تجربه است.

زن شدن مد نظر دلیلی با یک نوع تعالی عمودی و افقی همراه است، زنان هم باید از شرایط فعلی فراتر روند و در عرض شرایط کنونی تعریفی از خود داشته باشند و هم از بت‌پرستی نسبت به اهداف کوتاه و صرفاً دنیانگر فراتر روند و عمود تعالی را در تعامل با خدای فراماده جستجو کنند. این دو ماوراء به معنای دست کشیدن از تعامل با جنسیت همعرض خود یا پرهیز از تلاش برای دستیابی به اهداف دنیایی نیست، بلکه به معنای عبور از انحصار در آنهاست و این زنان هستند که در تقاطع این دو ماوراء قرار می‌گیرند،

نوعی از تعالی که از توجه به مادیات منصرف نشده اما در آن نیز متوقف نمی‌شود. او از متعالی شدن به عنوان یک امکان اخلاقی حرف می‌زند، الوهیتی زنانه که زنان با هستایی یکپارچه خود آن را محقق می‌کنند، امر الهی زنانه‌ای که می‌تواند رهبری جامعه به سوی سعادت را به دست گیرد و جایگزینی برای نجات الهیات مردمحور سنتی باشد. هرچند دلیلی به دنبال رهایی از سوبژکتیویسم جنسیتی به عنوان سوژه متعالی است، اما عملاً این زنان هستند که با خصلت‌های هستا-یی خود نظیر مشارکت، خودارتباطی، خلاقیت، فرارفتن از شیئیت‌یافتگی و ... تعالی را محقق می‌کنند. بر این اساس فمینیسم و امر متعالی و یا به تعبیری زن شدن و الهی شدن رابطه‌ای کاملاً مستقیم با یکدیگر خواهند یافت.

اگر نکات فوق پذیرفته شود، می‌توان گفت دلیلی به دنبال تناظری عمیق و از جنبه‌های متعدد میان «زن» و «خدا» است. او میان مفهوم محوری فمینیسم یعنی «زن» و مفهوم محوری الهیات یعنی «خدا» رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار می‌کند و «کشف دوباره خدا» را تنها از راه «زن شدن» ممکن می‌داند. از دید او «زن شدن تنها راه رسیدن به رهایی و مرحله جدید جستجوی روح انسان برای خداست» (دیلی ۱۴۰۰، ۶۹). ابعاد این تناظر را می‌توان چنین دانست:

**بودن:** خدای فعل از جنس بودن و هست-ن است و زن با هستا-یی خود به مشارکت وجودی با او می‌پردازد و بودنی جدید را رقم می‌زند.

**پویایی:** خدای فعل دارای نوعی پویایی است و زن شدن فرایندی پویاست که از طریق مشارکت با هست-ن محقق می‌شود.

**پایان‌ناپذیری/ابدیت:** خدای فعل خدایی است که مقابل ندارد، مقابل نداشتن به معنای استمرار داشتن و بی‌حدی در وجود است، زنان نیز فراتر از هر گونه تضاد و دوئیتی، مانند خدا، ورای نیستی قرار می‌گیرند و «بسط آگاهی زنان به مثابه پدیدار شدن پایان‌ناپذیر خداست» (دیلی ۱۴۰۰، ۸۷).

**وجه غایی:** درون انسان خواستی برای استعلا وجود دارد که توقف‌ناپذیر بوده و همواره به دنبال غایتی جدید برای دستیابی است، این واقعیت غایی در خدای فعل وجود دارد و زنان با هستا-یی خودارتباط و مشارکت با این علت غایی، بر آن لباس عینیت انسانی پوشانده و آن را متجسد می‌کنند و خود نیز غایت عالم قرار می‌گیرند (دیلی ۱۴۰۰، ۷۷).

باید توجه داشت هرچند فمینیسم دیلی دارای بعدی الهیاتی است و تصویری نوین از خداوند را نتیجه می‌دهد که با زن شدن به تعالی و کشف دوباره خدا می‌انجامد، اما مواجهه دیلی با الهیات بر منوال ایمان‌گرایی حاکم بر مسیحیت مدرن است، بدین معنا که



ایمان از سنخ معرفت و آگاهی نیست، بلکه رهیافتی درونی و شخصی است و نیازی به توجیه معرفت‌شناختی ندارد، زیرا از نظر او اصلی‌ترین آموزه‌های الهیات مانند تثلیث و تجسد و... نه تنها مردسالار هستند بلکه اساساً قابل فهم نیستند (ورنو ۱۳۷۲، ۱۲۸). ایمان‌گرایان به نظام‌سازی اعتقادات دینی نمی‌پردازند و ایمان دینی را بنیاد حیات دینی شخص متدین تلقی می‌کنند (پترسون ۱۳۷۹، ۷۹). دلیلی نیز برای پایه‌ریزی دینی ذهن خود، بعد از فراروی از آموزه‌ها و نمادها و نهادهای دینی، به احیای دوباره الهیات به معنای سنتی آن نمی‌پردازد، بلکه با ارائه تصویری از فعل خدا، ایمان و تعالی را به معنای مشارکت و مواجهه گشوده و پویا با او بازسازی می‌کند، امری کاملاً درونی و شخصی که برای توجیه خود نیازمند هیچ آموزه‌ای نیست.

تلاش دلیلی برای تعادل میان تجسد و تعالی در خدا نیز، هرچند آغاز خوبی برای فرار از خدای بر آسمان نشسته است، اما منجر به نوعی بی‌ضابطگی می‌گردد. ارتباط بی‌واسطه امر نامتناهی با موجودات متناهی، هرچند ممکن است، اما اگر بخواهد منجر به نوعی تعالی گردد، نیازمند سبک و صورت خاصی است، چیزی که در ادیان ابراهیمی به عنوان شریعت و مناسک طراحی شده و دلیلی از طریق تکراری دانستن آنها به نوعی شریعت‌گریزی حاد روی می‌آورد.

در نهایت در بررسی کار دلیلی در برقراری ارتباط میان فمینیسم و الهیات، باید پذیرفت که او سؤالات و پیشنهادات مهمی را مطرح می‌کند و در صدد است از آنها نظمی الهیاتی، اخلاقی و اجتماعی به دست دهد. در این بین، نقد پرتکراری که از سوی منتقدان بر او وارد شده است، مبهم و پیچیده و گاه غیرقابل فهم بودن ایده‌های اوست که با دشواری درک ذهنی و عدم تحقق در خارج مواجه می‌شود. با گذار او از یک اصلاح‌طلب به منتقد رادیکال، تصویرهای او از دین، ایمان مسیحی و رابطه آنها پیچیده‌تر می‌شود (Henking 1993, 201). بیان پیچیده و استعاره‌های دشوار دلیلی تا آنجاست که برخی معتقدند دلیلی علاقه‌ای به اصلاح وضعیت زنان ندارد، بلکه علاقمند به اسطوره‌سازی و بازآفرینی تصاویر و نمادها است (Harrower 1985, 7) و توضیح کلیدواژه‌های اصلی الهیات پسامسیحی خود را نیز شفاف و منسجم بیان نمی‌کند.

ساختار اصلی الهیات دلیلی بر موجودیتی اصیل به نام زن بنا شده که در نهایت همه زنان باید با آن مطابقت داشته باشند، اما دیدگاه مجمل و کلی او نسبت به زنانگی با تنوع و کثرت زن واقعی عینی مطابقت ندارد. برای مثال، معنویت در حال ظهور زنان آسیایی یک تجربه عمیقاً معنوی است. این معنویت برای زنان آسیایی پرشور، حیات‌بخش و

توانمندساز است. آنها در تلاش برای استفاده از رقص، نمایش، شعر، موسیقی، هنر، داستان‌سرایی و... برای بیان آگاهی و انرژی تازه‌یافته معنوی هستند، نوعی از تعالی که می‌تواند به زندگی «آری» و به نیروهای مرگ «نه» بگوید. زنان آسیایی بیش از یک‌چهارم جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند، آنها در یک قاره جذاب چندزبانه، چندمذهبی و چندنژادی با عادات غذایی متنوع، شیوه‌های مختلف اجتماعی زندگی می‌کنند و بر این اساس واقعیت‌های فرهنگی الهیات فمینیستی آسیایی که با چنین تنوع فرهنگی و مذهبی عظیم شکل گرفته کثرت‌گرایانه و چندصدایی است (Pui-lan 2000, 114). البته این چالشی است که اکثر جریان‌های ابتدایی الهیات فمینیستی با آن مواجه هستند، زیرا مرحله اول الهیات فمینیستی اغلب تنها تجربه یک‌صدا را توصیف می‌کند و الهی‌دانان فمینیست عمدتاً زنان سفیدپوست و ممتازی بودند که در محدوده آکادمی کار می‌کردند. اما در ادامه که الهی‌دانان فمینیست پروژه‌های خود را با دیگر جنبش‌های آزادی‌بخش مرتبط کردند، متوجه تعصبات طبقاتی و نژادی خود شدند و شروع به زیر سؤال بردن مقوله «تجربه زنان» کردند. آنها به این باور رسیدند که هیچ تجربه یکپارچه و هیچ راه واحدی برای زن بودن وجود ندارد. در نتیجه، الهیات فمینیستی صداها و تجربیات افرادی را که به دلیل نژاد، طبقه، گرایش جنسی، ناتوانی، سن و جنسیت کنار گذاشته شده بودند، با هم مرتبط ساخت، اما دلیلی از این توجه به تنوع به دور است.

اقلیم خواهی که ایده اصلی اجتماعی او محسوب می‌شود نیز نوعی جدایی‌طلبی بین دو جنس یک جامعه است و جایگزینی زنانه برای یک زندگی اجتماعی عاری از کنترل مردانه را ترویج می‌کند که برخی آن را از مخرب‌ترین مراکز و سرچشمه‌های فرهنگ فالوکراتیک می‌دانند (Schneide 2000, 70). البته در پاسخ به این ایراد می‌توان جدایی‌طلبی دیلی را به معنای «گسترش فضای خودمان» و دوری جستن از هر چیزی دانست که باعث تکه‌تکه شدن جریان یکپارچگی در درون فرد می‌شود. بنابراین هسته جدایی‌طلبی دیلی نابودی هر چیزی است که خودهای کاذب می‌آفریند و انسان را از آن بیگانه می‌کند، و به معنای ترک جامعه مردسالار است و برای پایان دادن به پدرسالاری ساخته‌شده اجتماعی ضرورت دارد (Daly 1984, 370).

از آنجا که روش دیلی در توصیف و تجویز الهیاتش فراروی است، گویی این فراروی‌های متوالی از او فردی متکثر می‌سازد که نمی‌خواهد جای ثابتی را برای ایستادن بپذیرد. برای مثال، در حالی که در فراتر از خدای پدر بر وجود و هست-ن تأکید دارد، در شهوت ناب، معانی جدیدی مثل شهوت را استفاده می‌کند و از طریق جدایی آن از بافت

مردسالارانه‌اش آن را به سرزندگی، باروری، شور، شوق و تمنای شدید تحویل می‌کند (Daly 1984, 28). آندروژنی نیز که در *فرا ترا از خدای پدرکمال انسانی* معرفی می‌شود در کتاب *زنان*، بوم‌شناسی اساساً مهجور است و می‌گوید شبیه دوتکه‌ای است که با نوارچسب به هم چسبانده شده‌اند. در کتاب *شهوت ناب* نیز اساساً زنان قدرت خود را از طریق مبارزه با آندروژنی به دست می‌آورند (تانگ ۱۳۹۶، ۱۷۱).

دیلی به رغم استفاده بسیار فراوان از نظرات دیگران، در نهایت با این انتقاد کلی که هیچ یک عمق ظلم جنسیتی را در ارائه نظریات خود اعمال نکرده‌اند، آنان را غیرقابل ورود و مذاکره می‌داند و این رویکرد از او یک فمینیست رادیکال می‌سازد که عملاً راه را برای هر گونه توافقی می‌بندد. او حتی با تجرید امور از بافت خود، به دنبال فهم آنها از سوی خود است و امکان سخن گفتن آزادانه را به آنها نمی‌دهد و با این کار ظلمی را مرتکب می‌شود که خود مدعی است بر زنان رفته است. این موضع فلسفه او را تجویزی، اقتدارگرا و محدودکننده می‌سازد.

## ۵. نتیجه‌گیری

مری دیلی الهی‌دان و فیلسوف فمینیست رادیکالی است که به دنبال شالوده‌شکنی الهیات رایج سنتی است. او هرچند به دنبال فراروی از آموزه‌های اصلی مسیحیت مانند خدای پدر، تجسد در مسیح، هبوط حوا، نهاد کلیسا و... است، می‌کوشد با استفاده از معانی مثبت آنها ربط الهیات پسامسیحی خود به گذشته را کاملاً از بین نبرد. او در خدای پدر، غایت بودن و جنبه استعلایی خدا را نگه می‌دارد و از ظرفیت آن برای مسئله تعالی استفاده می‌کند و زنان را تحقق‌بخش و مظهر آن معرفی می‌کند. همچنین قابلیت انکشاف خدا را، که در نهاد آموزه تجسد است، دست‌مایه طراحی ایمان زنان به عنوان مشارکت‌کنندگان با خدای فعل قرار می‌دهد و در توضیح متافیزیک این ارتباط، هست-ن را به مثابه فعل پویا و هستا-یی زنان را به عنوان وجودهای خلاق خودارتباط در تناظر با یکدیگر قرار می‌دهد. از دید او، ایمان تحقق این مشارکت پویاست که سبب می‌شود خدا به گونه‌ای زنده و نو به ظهور درآید. دیلی ویژگی زنان را اتحاد آنان در اقلیم خواهری می‌داند که سبب می‌شود سعادت فرد و اجتماع به دست بیاید. از دید او مردان نیز اگر صدای زنان را بشنوند می‌توانند شهروندان این جامعه باشند.

در نهایت می‌توان گفت مری دیلی در امواج فکری خود در مرحله‌ای میانی قائل به وجود خدایی متعالی است که زنان، به عنوان وجودهای ارتباطی، مشارکان او در پویایی

هستند و می‌توانند فاصله میان بودن و شدن را با افزایش و تعالی وجود خود از بین ببرند. بر این اساس، زنانی که در الهیات مسیحی رایج مخاطبان تعالی محسوب نمی‌شدند، اکنون فراوجودهایی متعالی هستند که خدا را منکشف می‌کنند.

ابهامات معنایی و پیچیدگی الهیات دیلی منتقدان زیادی برای او ایجاد کرده است. تلاش‌های او هرچند در چارچوب الهیات انجام می‌شود، اما از آنجا که صبغه‌ای فلسفی نیز به خود می‌گیرد، دارای یک ابهام بنیادین است. او در چرخش تعریف واقعیت و غایت، نظامی از هستی را طراحی می‌کند که در تضاد با الهیات سنتی است، و اقتدار یک خدای مذکر در تمام لباس‌های مبدلش را از راه آزادسازی زنان برای انسان شدن به چالش می‌کشد. دیلی اموری تاریخی چون مردسالاری، اجتماع و الهیات را با ابزار فلسفی می‌فهمد و به نحوی بدون در نظر گرفتن بافت و شرایط تاریخی به نقد فلسفی پرداخته است. برای همین مشخص نیست که از نگاه او آیا مشکلات جاری به دلیل شرایط تاریخی که قابلیت تغییر دارند پیش آمده‌اند یا به دلیل عدم مطابقت با شاخص‌های فلسفه‌ای غیرقابل تغییری که او از زاویه آنها به نقد امر تاریخی پرداخته است. برای مثال، از منظر نقادی فلسفی دیلی، هر گونه فرض خدای مقتدر با اراده مطلق به تبعیض خواهد انجامید، زیرا آزادی انسان در وجود را به نحو دلخواهانه‌ای محدود می‌کند. در حالی که این اتفاق در صورت بروز خدایی تاریخی به نام پدر با پسری متجسد خواهد افتاد، نه در تصویر خدایی که اراده خود را بر مبنای عدالت حقیقی پیش خواهد برد. او برای حل این معضل و فراروی از خدای ثابت و شیء‌شده، به سوی خدای فعل رفته و تحرک را جانشین هر گونه ثبات کرده است. با توضیح او، در غایت روشن است که منظور از این پویایی تحقق امری تازه است که از پیش وجود نداشته است، در حالی که لحاظ عدم سابق در خدا، به معنای نقص او در کمال است و پذیرفتنی نیست. مسئله‌ساز بودن این خلط آنجا بیشتر بروز می‌کند که این ایرادات فلسفی دیلی از آنجا که شرایط تاریخی ادیان را در نظر نمی‌گیرد بر تمامی ادیان توحیدی وارد خواهد آمد و به رغم توجیهی که برخی بر منحصر بودن نقادی او صرفاً بر الهیات یهودی و مسیحی ارائه داده‌اند، ایرادات او بر خدای همه ادیان توحیدی و پیامبران آنها وارد خواهد آمد؛ پیامبرانی که همه مرد بوده‌اند و خدایی که تمام کمالات را به صورت بالفعل واجد است و اراده‌ای مطلق و تخلف‌ناپذیر دارد. این در حالی است که ایده‌های سایر ادیان می‌تواند پاسخی برای ایرادات او قلمداد شود.

## کتابنامه

- پترسون، مایکل. ۱۳۷۹. *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- تانگ، رزماری. ۱۳۹۶. *درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*. ترجمه منیژه نجم عراقی. تهران: نی. دیلی، مری. ۱۴۰۰. *فراتراز خدای پدر به سوی فلسفه آزادی زنان*. مترجم فرناز عبدالباقیان. تهران: هرمس.
- ساشوکی، مارجوری. ۱۳۸۸. «الهیات فمینیستی». در *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*، ترجمه اسماعیل آقابابایی و علیرضا شالباف و حمیدرضا حسنی. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- ورنو، روژه، ژان وال، و دیگران. ۱۳۷۲. *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- Berry, Wanda Warren. 1988. "Feminist theology: The 'verbing' of ultimate/intimate reality in Mary Daly." *Ultimate Reality and Meaning* 11(3): 212-232.
- Clifford, Anne M. 2001. *Introducing feminist theology*. United States: Catholic Foreign Mission Society of America.
- Daly, Mary. 1975. *The church and the second sex*. New York: Harper & Row.
- Daly, Mary. 1978. *Gyn|ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary. 1984. *Pure lust: Elemental feminist philosophy*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary. 1985. *Beyond God the Father: Towards a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon.
- Daly, Mary. 1998. *Quintessence...realizing the archaicfuture: A radical elemental feminist manifesto*. Boston: Beacon Press.
- Harrower, V. J. 1985. *Feminist critiques of a male saviour: Christology in the writings of Mary Daly and Rosemary Reuther*. Toronto: University of St. Michael's College.
- Henking, S. E. 1993. "Rejected, reclaimed, renamed: Mary Daly on psychology and religion." *Journal of Psychology and Theology*. 21.

- Isherwood, Lisa, and Kathleen McPhillips. 2008. *Post-Christian feminisms: A critical approach*. Sydney: Ashgate.
- Parsons, Susan Frank. 2002. *The Cambridge companion to feminist theology*. Cambridge :Cambridge University Press.
- Pui-Ian, Kwok. 2000. *Introductions in feminist theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 1983. *Sexism and God-talk: Toward a feminist theology*. Boston: Beacon Press.
- Schneider, Laurel C. 2000. "From new being to meta-being: A Critical analysis of Paul Tillich's on Mary Daly." *Soundings* 75.
- Slee, Nicola. 2004. *Faith and feminism: An introduction to Christian feminist theology*. London: Darton Longman & Todd.
- Wood, Hannelie. 2015. "Revisiting Mary Daly: Her views on the Trinity, Mariology and the Fall as post-Christian myths." *Studia Hist* 41.

#### یادداشت‌ها

1. revolutionist
2. reformist
3. reconstructionist
4. post-Christian feminists
5. transcendence
6. Verb of Be-ing
7. the Verb of Verbs
8. Metabeing
9. the struggle toward self-transcendence