

## فرایند عشق در رویکردهای زنانه‌نگر به فلسفه دین و الهیات

مریم صانع‌پور\*

### چکیده

در این مقاله نویسنده به جریان شناسی فلسفه های دین فمینیستی پرداخته تا در میان تنوع رویکردهای فلسفی و الهیاتی زنانه‌نگر به یک جریان مشترک دست یابد. به همین منظور دیدگاه های برخی فیلسوفان دین فمینیست مانند اندرسن، دیلی و ایریگاری، و ... مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته اند. همچنین دیدگاه های فیلسوفانی که به طور غیرمستقیم می‌توانند در نگرش دینی فمینیستی تأثیر گذار باشند مانند هاردینگ، رادیک، کریستوا، لوید، باتلر، و ... مورد واکاوی قرار گرفته اند. این مقاله به گونه ای اکتشافی، در میان رویکردهای مختلف فلسفی - الهیاتی زنانه‌نگر دست یافته که با فلسفه پوشی و ایتهد و الهیات عشق تیلش هماهنگ هستند. نویسنده این مقاله اصطلاح فرایند عشق را برای این جریان مشترک میان نظریه پردازان فمینیست به کار برده است که مبتنی بر ویژگی های روانکاوانه زنانه - مادرانه است. در این جریان شناسی معلوم شد معرفت شناسی فلسفه های زنانه‌نگر، خصوصیتی جمع گرایانه و دیگرمحورانه دارد و با موضوعات دینارتباطی شهودی برقرار می کند. هستی شناسی فلسفه فمینیستی دین نیز هماهنگ با خصوصیات زنانه - مادرانه، به گونه ای تولد محورانه، تعاملی و پوینده شکل گرفته و بر همین اساس قدرتی عاشقانه و مراقبتی برای خدا اثبات می کند. ویژگی فرایند عشق و مراقبت در فلسفه دین و الهیات زنانه‌نگر، مانع تبعیض گرایی و خودمحوری زن سالارانه می شود تا تجربه تلخ دوگانگی من / دیگری یا مردانگی / زنانگیسوزده دوره روشنگری تکرار نشود. همچنین براساس اصل مشترک فرایند عشق در فلسفه دین و الهیات زنانه‌نگر، دوگانگی عقل / ایمان و عقل / عشق رخت بر می بندد.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه دین، الهیات، فرایند عشق، عقلانیت مادرانه، مراقبتی، جمع گرا، تولد محور.

---

\* استادیار پژوهشکده غرب‌شناسی و علم پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،  
saneapour@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۰۲

## ۱. مقدمه

فیلسوفان دین زنانه نگر معتقدند علت عقب ماندگی اخلاقی زنان بیش از هرچیز خرافاتی است که ظاهری دینی دارند (Stanton, 1885: 389-90) زیرا «کلمه خداوند» در تعبیری مردانه به کار رفته و همین نگرش دینی زمینه فرودستی اجتماعی زنان را نسبت به مردان فراهم کرده است. به همین علت فیلسوفان فمینیست به بازنویسی فلسفه دین پرداخته اند (Allen and Young, 1989). در مقاله حاضر ابتدا نقادی فیلسوفان زنانه نگر در مورد فلسفه های متداول دین بررسی شده است؛ سپس راهکارهای نظری چند فیلسوف زنانه نگر مانند اندرسن، هاردینگ، ایریگاری، کریستوا، باتلر، لوید و نیکولسون در مورد ضرورت بازنویسی فلسفه دین تحلیل و تبیین شده است. مولفه های این بازنویسی زنانه نگر عبارتند از عینیت حداکثری، عقل جسمانی، عدالت محوری، نقش زبان در معرفت دینی، زن خردمند و پرشور، و عقل مادرانه. در قسمت بعدی خداشناسی زنانه نگر مورد بحث قرار می گیرد و از صفات جمالی حیات، عشق و هدایتگری الهی سخن گفته می شود که در تجربه های عرفانی و شهودی، انسان را در معرض عشق عقلانی خداوند قرار می دهد. در بخش پایانی مقاله، نویسنده مسائل جدیدی را که فیلسوفان زنانه نگر، در معرض اندیشه فیلسوفان دین قرار داده اند معرفی، تحلیل و تبیین می کند؛ مسائلی مانند رسمیت یافتن صداها، متکثر دینی، فلسفه دین میان فرهنگی، زنانگی و جهانی شدن عقلانیت دینی، و روایتی چندصدایی و فرادینی از فلسفه دین. از این پژوهش برمی آید که پرهیز از نزاع های دینی به عنوان روشی مادرانه مورد تأکید فیلسوفان دین و متألهان زنانه نگر است؛ تعیین این روش مادرانه در دیدگاه های همگرایانه و هم افزایانه فیلسوفان فمینیست خود را نشان می دهد. همچنین تولدمحوری، جمع گرایی، و رفع تبعیض به عنوان یک جریان مشترک در رویکردهای زنانه نگر مختلف به فلسفه دین و الهیات معرفی شده که محصول فرایند عشق در این رویکردها است.

## ۲. نقادی فلسفه دین و الهیات مردمحورانه توسط فیلسوفان زنانه نگر

فیلسوفان زنانه نگر معتقدند فلسفه دین غربی که یک معرفت بشری انگلیسی - آمریکایی است به عنوان نظریه ای فرامکانی و جهانی معرفی شده است در حالی که این نگرش فلسفی علاوه بر تعصب نژادی، دارای تعصب جنسیتی نیز بوده است.

نظریه پردازان فمینیست عقیده دارند هرچند زنان همواره از محدودیت های زیادی رنج برده اند، اما مخرب ترین محدودیت برای ایشان مربوط به نظریه پردازی ها و تجربیات خداشناسانه است. زیرا اعتقادات دینی مبنایی ترین اصل حیات بشری هستند. تقریباً مفسران همه ادیان، علاوه بر این که برای زنان، نقشی تبعی و فرعی قائلند، رویکردی زن ستیزانه نیز دارند. ادبیات دینی مزبور پیروان ادیان را به سوی خدای پدر با قدرتی مردانه سوق می دهند و زنان را ریشه شرور دینی معرفی می کنند که اگر مهار نشوند، دنیا را تباہ خواهند کرد. برخی از فمینیست ها به کار بردن ضمیر مذکر در نوشتارها و گفتارهای دینی، را موجب مردمحوری گفتمان های دینی می دانند. همچنین نقش هدایتگری دینی غالباً از زنان سلب شده است و ایشان بندرت در تفسیر یا تدوین متون دینی مرجع، حضور داشته اند. (Kamarck Minnich, 1990: 175).

برخی از فمینیست ها به کار بردن ضمیر مذکر در نوشتارها و گفتارهای دینی، را موجب مردمحوری گفتمان های دینی می دانند. ایشان معتقدند معیارها و مقیاس های زبانی مردانگاری خدای دینی را به مردسالاری ساختار اجتماعی تسری داده است. گروهی از فیلسوفان فمینیست دین مانند دیلی، ایریگاری، و کریستوبال نقادی این زبان جنسیتی می پردازند. ایشان معتقدند استعاره های مردانه ای که به خداوند نسبت داده شده، موجب خودکامگی مردان و ستم پذیری زنان شده است. در ادبیات دینی از خداوند با ضمیر مذکر He یاد می شود، در حالی که خدا مفهوماً و مصداقاً، متعالی از جنسیت است. انسانیت کلی نیز مردانه توصیف شده در حالی که مفهومی فراجنسی است. در این رویکرد مردسالارانه چاره ای باقی نمی ماند جز این که جنسیت مادی انسان به زنانگی فرافکنی شود.

در فلسفه دین و الهیات کلاسیک اروپایی، مردانگی به جایگاه متعالی صفات خدا ارتقاء یافت؛ یعنی به عنوان سوژه ای قانونگذار تعریف شد که با سلطه ای مقتدرانه در رأس هرم هستی قرار دارد. در این نظام پدرشاهانه، مردان روسای خانواده و جامعه معرفی شدند و زنان فرمانبرانی مطیع و منفعل تعریف شدند که هیچ نقشی در تصمیم گیری و سیاست گذاری ندارند. دیلی در این باره می نویسد اگر خدا در تصویری مردانه تصور شود، مردان نیز در تصویری خداگونه ترسیم می شوند (Mary Daly, 1975: 38). این جهت گیری جنسیتی اصطلاحات معنایی، و استعارات دینی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. فیلسوفان دین که دائماً در داد و ستد با این زبان پدرسالارانه بوده اند از استعاره هایی مانند پدر، شاه،

داماد، و شوهر در معنایی فرادست، و استعاره های زنانه در معنایی فرودست استفاده کرده‌اند (Frankenberry, 1998: 175-204)

براساس ایده انسان انگاری خداوند، باب اقتدار مطلق انسان بر دیگران، در وجوه مختلف جوامع انسانی باز شده است؛ در کتاب مقدس آمده ای پادشاه قادر، همه موجودات تحت قدرت تو قرار دارند، و کسی نمی تواند در مقابل اراده تو مقاومت کند، زیرا قدرت تو فوق تصور است (Damian, 1969: 143-45). این قدرت مطلق الهی در گفتمانی پدرشاهانه تصور می شود (Linwood Urban and Douglas N. Walton, 1978: 76-77). مفهوم قادر در این گفتمان، قدرتی یکسویه است که منجر به هر امر ممکن می شود. مردسالاری فلسفه دین، این قدرت قاهره را در دو پهلوان فلسفه مدرن، یعنی سوژه دکارتی و اراده کانتی، متعین کرده و ارتباطات دوسویه قدرت را انکار نموده است. این خودبسندگی، همان اصل پدرشاهانه فلسفه دین است که در عقل اجتماعی مدرنیته آشکار شده و مکاتب فلسفی غرب به جز فلسفه پویشی دین Process Philosophy of Religion آن را به رسمیت شناخته‌اند زیرا فلسفه پویشی دین، قدرت یک سویه را نمی پذیرد و آن را به لحاظ مفهومی فاقد انسجام، به لحاظ علمی غیر ضروری، و به لحاظ اخلاقی سرکوب کننده معرفی می کند.

(John B. Cobb Jr. and David R. Griffin, 1976; Charles Hart, 1984; Marjorie Suchocki, 1988)

ساختار یکسویه عدالت پدرشاهانه، در فلسفه دین معضلاتی ایجاد کرده، از جمله این که چگونه الوهیت قادر، اجازه می دهد شرور موجود شوند؟ این گفتمان پدرشاهانه، زن ستیزی را تا عدالت روز رستاخیز پیش می برد

(Nancy Frankenberry and Marilyn Thie, 1994: 234; Wendy Farley, 1990 and Kathleen M. Sands, 1994).

در حالی که در رویکرد پویشی به دین، جریان شرور به فاعلیت و قدرت یکسویه خداوند نسبت داده نمی شود. شارلوت پرکینز گیلمن، مادر فلسفه دین فمینیستی با انتقاد از مرگ محوری دینی در خداشناسی مردسالارانه می نویسد برای یک دین مرگ بنیان سوال اصلی این است که پس از مرگ برای من چه اتفاقی می افتد؟ که این سوال نشانه خویشتن گرایشی شخص است. گیلمن در مقابل چنین دیدگاهی، از یک فلسفه دین زنانه نگر سخن می گوید که مبتنی بر تولد محوری، نوع دوستی و جمع گرایی مادرانه است. در این

نگرش دینی سوالی مطرح است و آن این که برای فرزند متولد شده چه اتفاقی خواهد افتاد؟

(Charlotte Perkins Gilman, 1923: 46)

این تأکید فمینیستی بر تولدمحوری و جمع‌گرایی مادرانه، گونه‌ای دیگر از فلسفه دین را رقم می‌زند که شکوه الهی را در نام‌های جمالی‌اش مشاهده می‌کند و خدای عشق ورز را عاشقانه می‌پرستد؛ بیش از آن که به روش الهیات تئیستی، انسان با ترس از مرگ و حساب واپسین، خدای انتقام‌گیرنده را پرستد. زیرا بر اساس ادیان الهی، حیات امری ذاتی و پایدار است اما مرگ ناپایدار می‌باشد و فقط به عنوان نقطه عطفی برای تولدی دوباره در جهانی دیگر تعریف شده است.

علاوه بر نگرش تولدمحور و جمع‌گرایانه فیلسوفان دین و متألّهان زنانه‌نگر، دیدگاه‌های ضد تبعیض ایشان نیز مبتنی بر جریان‌شناسی فرایند عشق است. ایشان ریشه بی‌عدالتی‌های اجتماعی را در دوگانه‌انگاری مبنایی جستجو می‌کنند و معتقدند این دوگانگی تبعیض‌آمیز در باطن همه الزامات ذهن مدرن حضور دارد. برخی از فلاسفه فمینیست از چنین منطقی که نگاهی جنسیتی به تقابل‌های سلسله‌مراتبی دارد، انتقاد می‌کنند (Bordo, 1987; Harding and M. B. Hintikka, 1983; Irigaray, 1985; Lloyd, 1985). و عقیده دارند که فلسفه دین غربی، نسبت خداوند با عالم را در زمینه تضاد دوگانه ذهن/جسم، عقل/احساس، و مرد/زن شکل داده است. در این رابطه دوگانه‌انگارانه، خداوند مذکر، و عالم مونث تلقی می‌شود؛ آسمان مذکر، و زمین مونث پنداشته می‌شود؛ مقدس مذکر، و نامقدس مونث معرفی می‌شود (Erickson, 1993). در این سلسله‌مراتب دوگانه، اولین فرد از هر زوجی، غالب، و دومین فرد، مغلوب است و همین امر زمینه‌ساز سرکوب زنان شده است.

در بیش از دو دهه اخیر مفسران کتاب مقدس، متکلمان، و فیلسوفان دینی در میان فمینیست‌ها ظهور کرده‌اند که تفسیرهایی نقادانه و معنویت‌گرایانه از دین ارائه کرده‌اند.

### ۳. راه‌کارهای نظری فیلسوفان زنانه‌نگر دین

#### ۱.۳. عینیت حداکثری

یکی از راهکارهای نظریه پردازان فمینیست برای فلسفه دین نظریه عینیت حداکثری است که از تسلط سوژه بر ابژه می‌کاهد و در یک فرایند مهرورزانه موضوع شناسایی را به رسمیت می‌شناسد. در این نظریه ملاک‌های شناخت از ابژه اخذ می‌شود و در نتیجه نزاع تبعیض‌گرایانه سوژه/ابژه به تعامل همگرایانه سوژه با ابژه تبدیل می‌گردد. پاملا اندرسن فیلسوف دین دانشگاه آکسفورد معتقد است عینیت حداقلی دوره روشنگری به تدریج در روش‌ها و اهداف تجربه‌گرایانه مدرنیته جریان یافته و موجب شکاف میان سوژه/ابژه در دو تعریف معرفتی/وجودی شده است (Kant 1950(1781, 1787): 5,550; Moore 1997): 67; (1955).

هاردینگ نیز می‌نویسد سوژه روشنگری نظریه مکان‌مند و زمان‌مند اروپایی را به عنوان یک نظریه لامکان و لازمان طراحی کرد تا بتواند آن را به گونه‌ای یونیورسال و عمومی معرفی کند و به سراسر جهان تعمیم دهد. درحالی‌که یک وجود جسمانی، مکانمند، و زمانمند نمی‌تواند به لحاظ معرفت‌شناسانه دارای دیدگاهی لامکان باشد. همچنین با توجه به مبانی کانتی، علم ابژکتیو باید بتواند میان واقعیت اشیاء *noumenon* اشیاء پدیدار شده *phenomenon* تمایز قائل شود تا به لحاظ وجودشناسانه، عقیده صحیح از حقیقت و عدالت شکل گیرد. اما سوژه مدرن که مدعی شناخت واقعی نسبت به عینیت جهان است با اساس یک عینیت حداقلی که با معیارهای غربی ارزیابی شده زنان، نژادهای تحت تسلط، و طبقات حاشیه‌ای را نادیده گرفته است، بنابراین ادعایش درمورد شناخت واقعی از جهان، باطل است (Harding, Sandra, 1993:71).

اندرسن در کتاب یک فلسفه دین فمینیستی *Feminist Philosophy of Religion* از نادیده گرفتن عقلانیت زنانه در اعتقادات دینی انتقاد می‌کند و با تمرکز بر یک فلسفه عقلانی دین با رویکردی زنانه، به انحصار‌گرایی مردانه در قلمرو عقلانیت پایان بخشد. وی معتقد است زنان همواره در اعتقادات دینی ابژه‌های حداقلی تلقی شده‌اند و می‌پرسد چرا سوئینورن در کتاب *The Existence of God, 1977* مردان را سوژه‌های شناسنده، و زنان را ابژه‌ها و متعلق‌های شناخت مردان قرار داده است (Anderson, 1998: 25). فیلسوفان فمینیست برای مقابله با این معرفت‌شناسی مردسالارانه راه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند مانند: پاکسازی عقل از جنسیت؛ ارائه دیدگاه‌های کمتر جانبدارانه؛ تأکید بر

تفاوت‌های مادی افراد بشر با یکدیگر؛ واژگون کردن عقل مذکر فلسفی (Ibid: 27). بعضی از فیلسوفان زنانه‌نگر در این رابطه تعبیری غیرجنسیتی از عقل ارائه داده اند درحالی که اگر عقل، غیر جنسیتی معرفی شود باز هم عواطف مهرورزانة زنانه نادیده گرفته می‌شود، و همین امر موجب تبعیض خواهد شد. بنا براین باید با ملاحظه جنسیت، راه حلی برای این مشکل ارائه داد (ibid: 4-6). اندرسن در اعتراض به عقل مردسالارانه دینی می‌پرسد: اعتقادات چه کسی توجیه‌کننده دلایل عقلی ایمان است؟ این اعتقادات برای چه کسی ساخته شده است؟ او سپس به عقل تئستی پیشنهاد می‌کند که از موضع تفوق طلبانه اش پایین بیاید و خود را به عنوان «دیگری» حاشیه ای شده خلق کند؛ در این خلق دوباره عواطف و تمایلات زنانه را نیز در نظر بگیرد؛ این خلق دوباره باید خارج از مرزهای مردسالارانه صورت گیرد تا دیگری زنانه، بتواند عواطفش را وارد هویت اعتقادی کند تا عقاید دینی زنده، پویا و عاشقانه شود (ibid). در این حالت می‌توان به یک عینیت قوی و حداکثری اشاره کرد که عامل وحدت میان عقل نظری و عقل عملی خواهد بود (cf. Kant, 1950: 299; Anderson, 1998: 19; Korsgard 1996: 9-12; 241-3). او برای تحقق این عینیت قوی از اسطوره و نمایش، به عنوان اشکالی کار بردی، تغییرپذیر، و پویا استفاده می‌کند (Anderson, 191) تا بتواند اعتقاداتی را طراحی کند که همه جنبه‌های مادی و صوری عقل، انگیزه، و عواطف ابژه‌ها را شامل شود، بدون آنکه چشم‌اندازهای ذهنیت‌گرایانه یک جنس، نژاد، قوم، یا طبقه خاصی، نسبت به دیگران ممتاز معرفی شود (Ibid: 15). اندرسن برخلاف پسامدرن‌ها، معتقد به استفاده خودسرانه از عقل نیست اما عقلانیتی را توصیه می‌کند که عواطف زنانه و مادرانه را دربر دارد (Ibid 30). تأثیر اسطوره‌ها بر عقلانیت پیشنهادی وی به علت قرار دادن تمایلات غریزی به جای عقل نیست، بلکه می‌کوشد تضاد فلسفی، میان ذهن مردانه / جسم زنانه را در یک رویکرد حداکثری به ابژه مرتفع کند (Anderson, 1998: 57). او معتقد است تناقض‌نمایی در عقلانیت دینی وجود دارد مثلاً سوژه تجربه‌گرا، به عنوان ذهنیتی غیرجسمانی و متعالی، نیازمند ماده جسمانی است (Ibid: 39) همچنین مدعی شناخت ابژه است، درحالی که زندگی زنان و غیر غربی‌ها را به یک عینیت حداقلی تقلیل داده است (ibid: 61). اما بر اساس نظریه عینیت قوی، هم سوژه و هم ابژه، منفرد، تک جنسی، و یکپارچه نیستند بلکه متنوع، متکثر، نامتجانس و پیچیده هستند.

## ۲.۳ عقل جسمانی

چنانکه گفته شد در فلسفه دین غربی مردان نقش داندده‌ها، و نظریه پردازان ایده‌های فراجنسی را ایفا می‌کنند و جسمانی‌تشان را به زنان اختصاص داده‌اند. غیر جسمانی بودن سوژه مدرن، موجب ممنوعیت جسم از ورود به قلمرو توجیه عقلانی اعتقاد و ایمان به خداوند شده است. در حالی که عینیت قوی، مستلزم توجه سوژه به وجودهای جسمانی می‌باشد (Swinburne, 1987: 150-61; cf. Lazery, 1990; 239; 1994: 45-62). ایریگاری 1985 در این باره نوشت در این نگرش فلسفی نه فقط زنان سوژه معرفت تلقی نشده‌اند، بلکه حتی به عنوان ابژه، از تصمیم‌گیری‌هایی که برایشان شده، غایب بوده‌اند (Alcoff & Potter, 1993: 202-6). راهکاری لوید جهت رفع این نقیصه آن است که باید یک هنجار تحصیلی وهم وزن عقلانیت مردانه، برای عقلانیت زنانه رسمیت یابد تا فلسفه از محتوای مردانه اش خالی شود (Fraser and Nicholson, 1989: 109). اما از آنجا که در سراسر فلسفه غرب، استیلای ذهن مذکر بر جسم مونث القا شده است، این استعاره‌ها به عمق ناخودآگاه همگان نفوذ کرده‌اند و در نتیجه نمی‌توان مفهوم عقل را بدون مردانگی تصور کرد (Lloyd, 1993: 82). اما معرفت‌شناسان دیدگاه فمینیستی در مقابل عقلانیت مردمحورانه و براساس یک عینیت حداکثری، عقلانیتی جامع ارائه می‌دهد که مطلق‌گرا و تعمیم‌پذیر نیست؛ اقتدارگرا، انحصارطلب و نخبه‌گرا نیست؛ با حقیقت و عدالت مرتبط است؛ با تعصبات جانبدارانه مقابله می‌کند؛ با مفروضات هرمنوتیکی قرن بیستم هماهنگ است (Kanneman and Vries (eds. 1993); Benington, 45-60; Vries, 211-56; Braidotti: 1995: 367-77; Dews: 319-41). عقلانیتی که ملازم جسم و جسمانیت است.

سوژه شناسا در این نظریه اولاً از چشم انداز «دیگران» یعنی انسان‌های محرومی که نادیده گرفته شده‌اند، کسب آگاهی می‌کند زیرا فشارهای اجتماعی موجب معرفت بیشتر آنان از واقعیت‌های اجتماعی شده است؛ ثانیاً به خلق دوباره خود به منزله «دیگری» می‌پردازد. هاردینگ در این باره می‌نویسد باید به «دیگران» اجازه دهم برای تغییر من و اعتقاداتم راهکار ارائه دهند تا با استمداد از معرفت دیگران در باره خودشان و درباره من، بار دیگر خودم را به عنوان دیگری بازآفرینی کنم (Harding, S., 1993: 65, 66). این دیگرمحوری معرفت‌شناسانه مبتنی بر مهرورزی مادرانه نسبت به ستم‌دیدگان است که قادر است فرایندی پویا را در عقلانیت فلسفی رقم زند همانگونه که اندرسن با تکیه بر عینیت حداکثری، به گونه‌ای وجودشناسانه، زندگی زنان، مردان، نژادها، و طبقات را مورد



مطالعه قرار می‌دهد تا ساختار اعتقادات دینی بر اساس عینیت قوی و آگاهی مبتنی بر هستی‌شناسی و تجربه‌های زیسته همگان شکل گیرد تا سوژه بتواند خود را این بار به منزله دیگری خلق کند. طبق روانشناسی لاکان آنجا که عشق eros و عقل logos در یک دیالکتیک هگلی، مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، و عقل در صدد کتمان عشق است، به یکباره میل desire به شکل حسرت longing رخ می‌نماید؛ حسرتی که به دنبالش آگاهی حاصل می‌شود. طبق نظریه لاکان سوژه هگل در واقع آنچه را می‌داند که می‌خواهد و تمایل دارد بداند. به عبارت دیگر معرفت‌شناسی، منوط به تمایل سوژه است درحالی که سوژه مدرن در جایگاه عقلانیتی یکپارچه و صرف قرار گرفته، خود را مجرد از جسم و تمایلاتش معرفی کرده است، و ظهور میل را به منزله گسیختگی و شکاف در آگاهی تلقی می‌کند (Anderson, 1998: 10). اما بر اساس فرایند پویای عشق در فلسفه دین و الهیات زنانه‌نگر، خلق سوژه به عنوان دیگری، مستلزم خواست زنانه، و مبتنی بر آرزوی رفع ستم و تبعیض از ستم‌دیدگان است که بر مبنای تجربه‌های زیسته محرومان شکل گرفته است. ورود جسمانیت به معرفت‌شناسی عقلانی، خواه جسم فاعل شناسا و خواه جسم متعلق شناسایی، موجب می‌شود عقیده دینی به گونه‌ای عقلانی، منطقی، اخلاقی، و عاطفی شکل گیرد تا استدلالها، تمایلات، شهودات، و ایمانهای متناسب با سوژه‌های متنوع، ممکن شود و جانبداری‌های متعصبانه، تعمیم‌گرایانه و اقتدارگرایانه مهار گردد (Nicholson & Fraser, 1990: 2-3; 26). هدف این حرکت معرفت‌شناسانه به سمت ابژکتیویته جسمانی، کسب معرفت غیرجانبدارانه از واقعیت است، زیرا معرفت انسان ضرورتاً در بردارنده جسمانیت وی نیز هست. بنابراین چرا باید عقلانی بودن به معنای تجرد از جسم، تمایلات و عواطف تصور شود؟ چرا باید عقل جسمانی واژه‌ای متناقض نما تلقی شود؟

اندرسن می‌کوشد دوگانگی سوژه عقلانی مردانه/ ابژه جسمانی زنانه را نسخ کند تا انسان‌ها به عنوان وجودهایی توصیف شوند که در عین عقلانی بودن، جسمانی و عاطفی نیز هستند؛ زنان و مردانی که همراه با توانایی استدلال، دارای تمایلات، عواطف، شهودات، و باورهای اعتقادی نیز هستند.

امروزه در فلسفه دین، بخصوص در فلسفه دین فمینیستی، جسمانیت انسان که در سوژه فلسفی مدرن مغفول بود، بررسی می‌شود و عقل جسمانی مورد تتبع فلسفی قرار می‌گیرد.

(Lorraine Code, 1991; Jane Duran, 1991; and Terence W. Tilley, 1995)

ایریگاری تلاش می‌کند اصولاً ساختار سوژه دین و فلسفه‌ها تخریب کند زیرا معتقد است سوژکتیویته دوره روشنگری، موجب اختفا یا انکار بدن مادر، و سلطه‌پذیری زنان شده است. وی به همین منظور زبان دینی را بازنویسی می‌کند تا به سوی دیالکتیک فراگیر حضور تعالی الهی هدایت شود و برخلاف گفتمان مدرنیته، در راه‌هایی عرفانی از امر قدسی سخن گوید.

برخی سوالات فیلسوفان دین کنونی درباره اهمیت بدن انسان و جنسیت او در معرفت‌شناسی دینی، هم به عنوان پایگاه معرفت، و هم به عنوان نشانه معرفت، عبارتند از:

۱. جنسیت انسان چه نقشی در تجربیات دینی او ایفا می‌کند؟
۲. آیا جنسیت در قدرت دینی نقش دارد؟
۳. آیا میان تعالی عرفانی شخص، با جنسیت وی مناسبات مادی و تاریخی وجود دارد؟
۴. تجربه جنسیتی، موجب چه معانی و ارزش‌های دینی می‌شود؟
۵. آیا جنسیت سرکوب شده در نمادها و مفاهیم تجربه عرفانی، نقش دارد؟
۶. آیا دین خشونت‌های جسمی و جنسی را موجه می‌کند؟

(Cooley, 1994: 127)

نظریه پردازان فمینیست معتقدند سوژه‌ها در مناسبات قدرت، اطلاعات ضروری را از اجسام کسب می‌کنند و نادیده گرفتن بدن‌ها در معرفت‌شناسی و مناسبات قدرت، بدن‌ها را تبدیل به پایگاه‌های نزاع و مقاومت می‌کند (Grosz, Alcoff, 1993: 187-189) طبق این دیدگاه، انسان‌ها عقل‌های جسمانی هستند که در سوژکتیویته مدرن اشتباهاً از جنس ایده‌ها و مفاهیم فرض شده‌اند و تبارشناسی مادی و فرایندهای تولید مادی شان فراموش شده است (ibid: 199-201).

با تمرکز بر عقل جسمانی، در اینجا می‌توان از نظریه سیرورت آگاهی در فلسفه هگل کمک گرفت. در این مورد پاملا اندرسن می‌پرسد آگاهی در حال سیرورت و تکوین، چگونه با جهان، ارتباط مفهومی برقرار می‌کند، در حالی که هم با جسم در حال تکوین خودش، و هم با سوژه‌های جسمانی و در حال تکوین دیگر ارتباط دارد (Anderson, 1998: 91)؟ جویدیت باتلر در پاسخ به این سوال می‌نویسد هگل این مشکل را با نظریه میل حل می‌کند که مستلزم جهان حسی و تجربی است. یعنی خودآگاهی سوژه، در فرایند سیرورتش درگیر برخی از تمایلات سوژه است، بنابراین آگاهی نظری صرف، برای سوژه

خودآگاه مطلوب نیست؛ درحالی که سوژه مدرن دربارهٔ ابژه‌ها به گونه ای ایستا می‌اندیشید، و از این رو نمی‌توانست درباره دگرگونی و پویایی حیات واقعی تفکر کند (Butler, 1987a: 28; cf. Hegel, 1977: 101).

### ۳.۳ عدالت محوری

چنانکه گفته شد حذف جسمانیت از سوژه معرفت مدرن موجب شده جنسیت سوژه نیز نادیده گرفته شود و در نتیجه زمینه تبعیض جنسیتی فراهم گردد بر این اساس در نظریه‌های فمینیستی موضوع عدالت جنسی و مقابله با تبعیض، محوری ترین موضوع است. از آغاز شکل‌گیری فلسفه‌های فمینیستی جنس دوم بودن زنان

Simone de Beauvoir (1949, *The Second Sex*)، مصداق تبعیض جنسی تلقی شده است. با وجود آن که لیوتار از منظری پسامدرنیستی معتقد است برای نقادی ارتباطات، میان جنس، نژاد، و طبقه، باید جوامع مختلف در پس زمینه‌های خودشان مطالعه شوند (Nicholson & Fraser, 1990: 20-23) اما نظریه پردازان زنانه‌نگر، مفروضاتی عام دارند درباره عقل جسمانی، عدالت، جنسیت، و... دارند که مورد وفاق همه فیلسوفان فمینیست است اما در عین حال نظریه‌های فمینیستی از اشکال تاریخی فراروایت‌های مختلف نیز سخن می‌گویند (Ibid, 26-7). بنابراین نظریه عدالت در فلسفه‌های فمینیستی، هم دارای جنبهٔ جهانی، و هم دارای جنبهٔ محلی است. (Ibid, 8) فیلسوفان فمینیست معتقدند تیسیم تجربه‌گرا به علت نادیده گرفتن جنسیت و جسمانیت، از عدالت جنسی، نژادی و طبقاتی غفلت کرده است (Anderson, 1998: 17). اندرسن در این باره می‌نویسد با وجود آن که فیلسوفان مدرن، شرایط جسمانی سوژه را نادیده گرفته‌اند اما خاستگاه‌های بومی اعتقاداتشان را که مربوط به شرایط جسمانی خودشان است به سایر فرهنگ‌ها تحمیل کرده‌اند. به این ترتیب ایشان خود را در جایگاهی استعلایی قرار داده‌اند که دوگانگی‌های مخربی را میان سوژه / ابژه به وجود آورده است. در این دوگانگی عقاید غربی‌ها اصلی و معیار تلقی شده و عقاید تاریخی غیر غربی‌ها فرعی معرفی می‌شود که باید براساس معیار غربی ارزیابی گردند (Ibid : 51). فیلسوفان فمینیست دین برای عدالت ارزش فراوانی قائلند درحالی که عقلانیت دینی دورهٔ روشنگری از عدالت و اخلاق غفلت کرده و مرد سفیدپوست اروپایی را طراح آرمان‌های خیر و قدرت متعالی معرفی کرده است. تعمیم

بخشی این رویکرد جنسی و نژادی، به نادیده گرفتن دیگران و تبعیض‌های جنسی، نژادی، و طبقاتی انجامیده است.

در اسطوره‌های یونان باستان که زمینه اولیه شکل‌گیری فلسفه‌های یونانی بودند، دیگری زنانه، مستعمره، مملوک، و فرومایه تلقی می‌شد و در کلام تجربی دوره روشنگری نیز زنان معادل خواهش‌های نامعقول جنسی فرض شده‌اند؛ خواهش‌هایی که آگوستین آنها را منشأ گناهان بشر می‌داند (Warner 1976: 50-63; 70-1; Ranke-Heinemann, 1991: 75-). به این ترتیب تبعیض‌گرایی سوژه، علاوه بر حیات اجتماعی، اعتقادات دینی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. بر اساس این تبعیض‌گرایی علاوه بر عقلانیت خدانشناسانه، تعهد و ایثار مومنانه هم به مردان ممتاز اختصاص دارد و عواطف زنانه از اعتقادات دینی خارج شده‌اند. این عقلانیت تئستی نه فقط در غیاب زنان، بلکه در غیاب نژادها و اقوام غیرغربی شکل گرفته‌اند (Anderson, 1998: 176). عمومیت رویکردهای عدالت محور، تصویری مهرورزانه از فلسفه‌های زنانه‌نگر دین‌ترسیم می‌کند؛ تصویری که نه فقط ستم‌های جنسیتی را برنمی‌تابد، بلکه ستم‌های نژادی، قومی، و طبقاتی را نیز محکوم می‌کند.

### ۴.۳ نقش زبان در معرفت دینی

معرفت شناسان زنانه‌نگر معتقدند برای رفع تبعیض و برقراری عدالت باید سوژه شناسا، به بازآفرینی خود پردازد و خود را به عنوان «دیگری» خلق کند تا دوگانگی میان سوژه مذکر / ابژه مونث برطرف شود در جهت تحقق این امر ابزارهایی زبان شناسانه لازم است تا سوژه معرفت بتواند به «دیگرآگاهی» دست یابد (ibid: 91). زیرا به قول کریستوا و ایریگری در طول تاریخ، زبانی مردسالارانه شکل گرفته است که باید واژگون شود. کریستوا چون افلاطون عقیده دارد تمایلاتو عواطف مادرانه زنانه لایتناهی متعلق است؛ همان لایتناهی که در عقل نمی‌گنجد.

(Kristeva, 1987a: 5; cf. Plato, 1977: 67-70; Flax, 1983: 255-8; Le Doeuff, 1989:

Irigary 1985a. 243; whitford 1991b: 59-69) ابن‌براین عواطف زنانه امری غیرعقلانی نیست بلکه امری فراعقلانی است. کریستوا در فلسفه عشق محورانه اش عبارت خداوند در آغاز کلمه بود (John 1: 1) را با عبارت خداوند عشق است (John 4: 8) تلفیق می‌کند و نتیجه می‌گیرد «خداوند در آغاز عشق بود». او با این مقدمه، سوژه را

تحلیل می‌کند و می‌نویسد فقط در فرایند عشق ورزی است که سوژه به وسیله دیگری، از خودش بیرون کشیده می‌شود (Kristeva, 1989: 33-44; Anderson, 1998: 110). این تحلیل کریستوا عواطف مهرورزانه را لازمه خروج از دوگانگی من/دیگری، مردانگی/زنانگی، و غربی/غیرغربی معرفی می‌کند. لوسه ایریگاری نیز در یک رویکرد روان تحلیلی، نقش‌های زبانی عقل مذکر را مورد نقادی قرار می‌دهد؛ زبانی که معانی را بر محور مردانگی تنظیم کرده؛ نظم اجتماعی را بر اساس جدایی طبیعت مردان از مادرانشان شکل داده؛ و زبانی مردانه ایجاد کرده که زنان در آن زبان، معانی، و ساختارهای اجتماعی مبتنی بر آن زبان، نقشی ندارند. ایریگاری زبان شناسی زنانه‌نگرش را با مبنا قرار دادن ویژگی‌های مادرانه زنان شکل داده است (Irigaray, 2002: 233). این زبان زنانه پیام آور عقلانیتی عاطفی است، واگرا نیست و دارای ادبیاتی همگرایانه می‌باشد تا تعاملات اجتماعی را جایگزین تقابلات خصمانه کند زیرا خصوصیات مادرانه مستلزم صلح و امنیتی است که رشد و پویایی فرزندان را ممکن سازد.

### ۵.۳ زن خردمند و پرشور

در فلسفه‌های دین و الهیات زنانه‌نگر اشتیاق و عاطفه ملازم عقلانیت است. در این رویکرد از تعریف فیلسوف به عنوان مرد خردمند عبور می‌شود و نماد عقلانیت در قالب زن خردمند و پرشور، توصیف می‌گردد (Anderson, 1998: 214; Hooks, 1990: 179). همچنین امر زنانه با ویژگی‌هایی چون تعهد، ایثار، و شور عقلانی در معرفت‌شناسی دینی وارد می‌شود؛ به این ترتیب عقلانیتی مراقبتی، عاشقانه و مادرانه مبنای الهیات و فلسفه دین قرار می‌گیرد (Anderson, 1998: 196). پاملا اندسن با توجه به نقش تمدن‌ساز عقلانیت، و با طراحی دوباره ایمان مذهبی بر اساس عقلانیت زنانه، می‌کوشد تا زمینه بازسازی جامعه جهانی را با عشق و آزادی فراهم کند (Mukta, 1994: 189). زیرا همراهی عقل استدلال‌گر با عواطف و عملکردهای مراقبتی زنانه، شوری عقلانی را شکل می‌دهد و به جای حذف قابلیت‌های مهرورزانه زنان از دایره عقلانیت، عقلانیتی مهرورز را به جامعه بشری نوید می‌دهد (Anderson, 1998: 202).

بازنویسی فلسفه دین زنانه‌نگر عموماً روشی عرفانی-شهودی و تنوع‌گرایانه را جایگزین استدلال‌های حصولی و تعمیم‌گرایانه کرده است. برای نمونه بیش از صد سال

قبل آنا جولیا کوپر فیلسوف آفریقایی - آمریکایی در رویکردی زنانه نگر نوشت الهامات دینی فاقد جوهره جنسی یا نژادی است درحالی که باید صدای زنان نیز چون صدای مردان، در فلسفه دین و در حوزه عمومی شنیده شود. باید زنان جرات تفکر و سخن گفتن را داشته باشند، تا دایره الهامات عقلی و شهودی در جهان، با مشارکت زنان و مردان تکمیل شود (Cooper, 1988: 121-123). حذف نیمی از انسان‌ها از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دینی به بهانه جنسیت‌شان، موجب می‌شود تا فلسفه دین و الهیات در شرایطی حداقلی و ایستا شکل گیرد که این امر با حقیقت جویی و پویایی آدمی در تعارض است.

نظریه زن خردمند و پرشور برخلاف نظریه دوگانه انگارانه دکارتی که ایمان را معارض عقل معرفی می‌کرد، ایمان و عقل، یا عشق و عقل را مکمل یکدیگر می‌داند. اندرسن به عنوان یک فیلسوف عقل‌گرای زنانه‌نگر، سوژه معرفت‌دینی را به گونه‌ای مفروض می‌گیرد که خودمحور و صرفاً «خودآگاه» نیست، بلکه «دیگرآگاه» نیز هست. به عبارتی دیگر این آرزو و حسرت رفع تبعیض از زنان و افراد حاشیه‌ای است که سوژه را به سمت معرفت‌دینی سوق داده است، بنابراین معرفت‌عقلانی وی در وابستگی به دیگران، و واقعیت‌های جسمانی‌شان شکل گرفته است. این گونه معرفت‌شناسی، ایمان شهودی را در تقابل با ایمان عقلی قرار نمی‌دهد، بلکه ایمان را در تطابق با عقل می‌داند (Swinburne, 1987: 150-61, cf. Lazrey, 1990: 329; 1994: 42-62). این معرفت‌شناسی از طرفی وحدت‌گرا است یعنی مبتنی بر دوگانگی عقل و ایمان نیست و از طرف دیگر به علت تنوع هم سوژه‌ها، و هم ابژه‌ها، تنوع‌گرا می‌باشد، اما تنوعی که با تبعیض سازگار نیست. زیرا در مبانی این معرفت‌شناسی «دیگرآگاهی» نیز چون «خودآگاهی» حضور دارد (Nicholson and Fraser 1990: 2-3, 26). اندرسن در عقل‌گرایی زنانه‌اش می‌کوشد تا زمینه‌ای فراهم کند که عقلانیت‌های تجسم‌یافته بتوانند با تاریخ، ارتباط برقرار کنند و در یک فرآیند دیگرآگاهانه، همه زنان و مردان با هر نژاد و قومیتی به رسمیت شناخته شوند، و مورد مهرورزی و مراقبت مادرانه قرار گیرند (Anderson, 1998: 157).

### ۶.۳ عقل مادرانه

ساندرا رادیکشش مادری را تأییدکننده عقلانیت می‌داند. نظریه عقل‌گرایانه رادیک نظریه‌ای عمل‌گرایانه نیز هست و با رویکردهای فلسفی ویت‌گنشتاین، هابرماس، و عقلانیتی جمع‌گرایانه تناسب دارد. رادیک معتقد است مادران فقط شأنی زیست‌شناسانه

ندارند بلکه در واقع، مادران حیات حقیقی، حفاظت و رشد اجتماعی، ایجادکننده زمینه های عدالت، و نفی استبداد و استثمار هستند. نظریه های مقاومت بدون خشونت گاندی و لوتر کینگ، با عقلانیت مادرانه رادیک هم‌هنگ هستند، زیرا مادران با ظلم و خشونت مخالفند و تلاش می کنند فرزندانشان را به گونه ای آموزش دهند که مانع درگیری های ظالمانه شوند. عقل مادرانه خواهان صلح و امنیتی فراگیر است تا همگان به نهایت رشد و موفقیت خود برسند. همچنین مادران با آموزش تسلیم نشدن در مقابل استبداد، راه حل نزاع های اجتماعی را به فرزندانشان تعلیم می دهند. تعمیم بخشی عقلانیت مادرانه، آرمان های آزادی خواهانه را حاکمیت می کند تا زندگی صلح آمیز، در جهانی عاری از خشونت ممکن شود. به این منظور باید چهار آرمان مادرانه به صورتی جمعی تحقق یابد که عبارتند از انصراف از جنگ و نزاع؛ مقاومت در مقابل ستم و تجاوز؛ رفع اختلاف و مخاصمه؛ و حفاظت از صلح و آرامش. این امور را می توان از طریق عقلانیت مادرانه، در بازی با کودکان و نظارت بر نزاع های کودکان آموزش داد (Frazer, 1992: 44-56). همچنین حضور عقل مادرانه زنان، در حوزه عمومی زمینه های جنگ، خشونت و تنازعات سیاسی - اجتماعی را تضعیف می کند، ستم و پذیرایی را پایان می بخشد، زمینه های صلح و امنیت را تقویت می کند، و تعاملات مراقبتی را در میان افراد و جوامع جهانی ایجاد می نماید.

### ۷.۳ تحلیل گفتمان

برخی فیلسوفان دین زنانه نگر از ضرورت تحلیل گفتمان پسا ساختارگرایانه و چالش با سه مفهوم زبان، جنسیت، و قدرت سخن می گویند. فالکرسون در این راستا:

(۱) به بازسازی علائم زبانی می پردازد؛

(۲) فرضیه دکارتی سوژه، را مورد بازنگری قرار می دهد؛

(۳) به بررسی مناسبات قدرت در معنای ظلم یکسویه می پردازد.

در این تحلیل گفتمان، برخلاف معرفت شناسی یونیورسال مدرنیته، با توجه به جسم انسان و تمرکز بر تفاوت ها، صورت بندی های متنوع معرفت شناسی دینارائه شده است. در این نظریه فرایند گسترده و پیچیده شکل گیری معرفت، جایگزین معرفت شناسی سوژه مذکر می شود که به گونه ای یونیورسال، خود را به موقعیت های متکثر و متفاوت تحمیل کرده است. این نظم چندگانه، بی طرف و پسا ساختاری، قادر است اختلاف موقعیت های

زنان را لحاظ کند (Fulkerson, 1994: 115). در پژوهش‌های پسا‌ساختارگرا، بر خلاف ساختارگرایی مردسالارانه، تجربیات معرفتی زنان مطرح شده‌اند. فیلسوفان دین با ملاحظه موقعیت‌های خاص زنان گفتمان‌های متنوع دینی را بررسی می‌کنند مانند گفتمان‌های:

- زن سفید پوست و مسیحی طبقه متوسط؛

- زن فقیر دیندار؛

- زن آزادیخواه تحصیل کرده.

زیرا هر یک از این پایگاه‌ها، تولیدکننده تأثیرات معنایی تعیین‌کننده‌ای است (ibid: 103, 115). در این دیدگاه ادعای تعمیم‌پذیر بودن معرفت سوپژکتیو مدرنیته رد می‌شود، زیرا معرفتی غربی است و خارج از جوامع غیر غربی قرار دارد. سوژه غربی از آنجا که به شرایط زبانی - فرهنگی جوامع غیر غربی واقف نیست، می‌خواهد با معیارهای فرهنگی خودش آنها را بشناسد و این امر به معرفتی کاذب و غیرواقعی می‌انجامد. فالکرسون معرفت‌شناسان زنانه نگر دینی را دارای در رویکرد پسا‌ساختارگرایانه معرفی می‌کند که ادعاهای ایمانی و کلامی را نیازمند توجیحات عقلی - برهانی نمی‌دانند، بلکه بر تجربیات زیسته دینداران تکیه می‌کنند (ibid: 10, 29, 372 - 7).

## ۴. خداشناسی زنانه نگر

### ۱.۴ خدا سرچشمه حیات، عشق، و هدایت

خدا در فلسفه دین و الهیات زنانه نگر با اسماء جمالی و زیبایش پرستیده می‌شود صفاتی مانند مهربانی، رحمت، عشق و مراقبت محور خداشناسی فمینیستی است. همچنین الهیات تشبیهی بیش از الهیات تنزیهی مورد توجه رویکردهای فلسفی - کلامی نظریه پردازان زنانه نگر است. هیلدگارد بینگنی در قرن یازدهم حیات بخشی خداوند را این گونه توصیف کرد: در ارتباط میان انسان با خداوند، آتشی سوزنده در قلب ایجاد می‌شود و آن را مشتعل می‌کند. این همان حیاتی است که بسان یک سرچشمه لبریز، در همه عالم جاری شده است. او SHE همان زندگی، حرکت و درخشندگی است، که آرامشی مطبوع را در میان غوغای ترسناک ایجاد می‌کند. قدرت او جان‌های پژمرده را با آب حیات سبز می‌کند. او SHE می‌بخشد، تقویت می‌کند، شفا می‌دهد، حیرت‌زدگان را هدایت و آب توبه را در قلب‌های سخت جاری می‌کند.



(Johnson, 127–28. Cf. Hildegard of Bingen, 1990).

مشاهده می‌شود که هیلدگارد با اوصافی تولد بنیان و مادرانه از خداوند یاد می‌کند و در تجربه ای حضوری – شهودی، خدا را درون خودش می‌یابد. هشت قرن بعد آلن حقیقت حیات بخش و فراگیرنده الوهی را در ادبیات سرخ پوستی توصیف کرد که مانند یک رنگین کمان درخشنده و انرژی بخش و چون نغمه ای پر تشعشع، در ذهن، و در خارج، جاری می‌شود. این حقیقت حیات آفرین چونان نیکوزنی ازلی، دارای شبکه های زندگی بخش فراوانی است (Allen, 1986: 22).

در اینجا می‌توان دو رویکرد کلاسیک و جدید فلسفه دین را در یک مدل مفهومی واحد جای داد که با عنوان «هستی» در نظریه کلاسیک توماس و «آفرینندگی» در نظریه جدید و پویایی و ایتهد از آن یاد می‌شود. و ایتهد گفت خداوند همانطور جهان را خلق می‌کند که جهان، خداوند را خلق می‌کند (Whitehead, 1978: 348) او با این عبارت، موضوعات فلسفه دین یعنی خالق و مخلوقات را در ارتباطی تعاملی با یکدیگر قرار داد. فلسفه های فمینیستی دهه های اخیر، بر اساس همین رویکرد پویایی و فرایندی، اما در راه های متنوعی گسترش یافته اند.

(Keller, 1986; Howell, 1988: 78–87)

در فلسفه پویایی، «شدن» شامل مراحل به هم پیوسته ای است که در آهنگ بی پایان پویایی آفرینش، کثرت ها را به وحدتی فزاینده تبدیل می‌کند (Whitehead): 31-34; 342-51). در فلسفه و ایتهدو به تبع آن در نگرش های زنانه، خلاقیت «غایت غایات» است و خلاقیت های مختلف در یک چشم انداز واحد با یکدیگر به وحدت می‌رسند که می‌توان آن را فرآیند حیات نامید (Birch and John B. Cobb: 1981). در این نظریه خداوند هستی متعینی است که در فرایند «شدن» مخلوقاتش حضور دارد و عاملیت هر چیزی، در مشارکت با وجود الهی محقق می‌شود. در این گفتمان منبع وجود به یک وجود واحد متعین منحصر نیست، بلکه در همه اشیاء حضور دارد. جانسون هستی *esse* را حیات محضی می‌داند که در ارتباط، معنا می‌شود و در حیات سرشاری تعیین می‌یابد که همه کائنات در آن مشارکت دارند (Johnson: 240) در عین حال هر وجود پویایی، بر خاصیتی دلالت می‌کند که موجودیتش، وابسته به آن خاصیت است.

در فلسفه های دین فمینیستی خداوند در فرایند شدن، رشد، و پویایی مخلوقاتش حضوری عاشقانه و مراقبتی دارد. این نظریه های زنانه نگر بر مبنای اصول هستی شناسی

وایتهد مانند تعامل، ترابط، جمع‌گرایی، هم‌افزایی، خلاقیت، نو‌شدن، و پویایی طراحی شده‌اند؛ اصولی که با ویژگی‌های روانشناسانه‌ی مادری بسیار سازگار هستند.

نظریه‌ی عشق‌تیلش نیز با فلسفه‌ی دین‌زنانه‌ی نگر هماهنگ است زیرا عشق الهی با ویژگی‌های مادرانه‌ی هماهنگ است. همچنین قدرت خداوند در فلسفه‌ی دین‌تیلش و فلسفه‌ی دین‌زنانه‌ی نگر، قدرتی مادرانه توصیف شده است چنانکه ماری دیلی از فاعلیت عاشقانه‌ی خدا سخن می‌گوید، که همه چیز را به گونه‌ی مراقبتی، و در یک فرایند پویا، نیرو می‌بخشد. ساچاکی براساس فلسفه‌ی پویشی وایتهد، اصطلاح «چاشنی احساس» را در معنایی استعاری برای خداوند به کار می‌برد که به گونه‌ی ای‌شهودی و فطری، عدالت خواهی و صلح‌طلبی را در انسان غرس کرده است.

(Ruether, 1983; McFague, 1987; Daly, 1973; Suchocki, 1988, and Irigaray, *Sexes and Genealogies*)

#### ۲.۴ تجربه‌های عرفانی

فلسفه‌ی دین و الهیات با دو گونه‌ی خداشناسی یعنی تنزیهی و تشبیهی مواجه است. رد‌فورد روثر متکلم‌زنانه‌ی نگر کاتولیک در کلام تنزیهی اش برای توصیف خداوند، از نماد «محیط بر وجود انسان» استفاده می‌کند، که فراجنسیتی و متعالی از پدرشاهی یا مادرشاهی است. اما مکفگیو در رویکرد زنانه‌ی نگرش به کلام مسیحی، با تعبیری تشبیهی از تجربه‌ی های عرفانی اش سخن می‌گوید که بر اساس آن، خداوند را مادر می‌نامد و او را با عشق، شفقت، و مراقبت مادرانه توصیف می‌کند. او می‌نویسد جسم زنانه اش آنگاه که در ارتباط عاشقانه با خدا فانی می‌شود، به جسمی قدسی مبدل می‌گردد (ibid). نتوزیک شنج نیز در نمایشنامه‌ی، تجربیات عرفانی یک زن سیاه‌بلند قد را روایت می‌کند که در حال گریستن می‌گوید من خدا را درون خودم می‌یابم و به شدت به او (HER عشق می‌ورزم، Shange, 1976: 63)

تجربیات عرفانی زنانه در الهیات و فلسفه‌ی دین پاسخی برای پدرشاهی خداشناسانه‌ی الهیات و فلسفه‌ی متداول است ایشان کلام تنزیهی را فراجنسیتی معرفی کرده‌اند که پدرشاهی یا مادرشاهی در آن جایی ندارد و تجربیات عرفانی مبتنی بر الهیات تشبیهی را متناسب با جنسیت مردانه یا زنانه‌ی عارف تعریف کرده‌اند. ایشان معتقدند هنگامی که صدای زنانه در این تجربیات به گوش نرسد، خدا با صفاتی پدرانه توصیف خواهد شد. واکر به

عنوان یک زن از تجربه عرفانی خود سخن می‌گوید. او رنگ ارغوانی را که تجلی عیسی است، در خود مشاهده می‌کند و می‌پرسد آیا این که در خود می‌یابم «او» است، یا «من» هستم؟ و سپس ادامه می‌دهد که می‌دانم خداوند فوق جنسیت است، اما در «من» [یا علم حضوری «من» به «من»]، که مونث هستم [شهود می‌شود (Walker, 1982: 177-78)]. شهودی بودن نگرش‌های دینی زنانه‌نگر موجب شده تا تنوع تجربیات عرفانی نیز از مباحث محوری فلسفه دین فمینیستی تلقی شود در حالی که فلسفه دین دوره روشنگری و مدرن تجربیات شهودی مومنانه را نادیده می‌گرفتند.

تجربیات متنوع عرفانی زنان و مردان را می‌توان در سه سطح تنظیم کرد: (۱) در سطح شخصی، هنگامی که فرد از حادثه هولناکی جان سالم به در می‌برد، قدرت موجود مهربانی را تجربه می‌کند که حیات و آزادی را به او بازگردانده‌اند، و فرد با الوهیت، ارتباط وجودی برقرار می‌کند؛ (۲) در سطح اجتماعی؛ تجربه ارتباط وجودی با یک روح متعالی تا فرد بتواند در روابط اجتماعی قدم بردارد، سازمان دهی، اعتراض، و یا مصالحه کند؛ (۳) در سطح طبیعت؛ تجربه هیبت طبیعتی که بر انسان احاطه دارد، این احساس هیبت با تجربه ای راز آلود از حضور خدای زنده همراه است.

مکگی می‌نویسد فیلسوفان دین، تجربه‌های عرفانی را نادیده گرفته‌اند و در نتیجه از مسئله دین به سمت مسئله ایمان دینی، منحرف شده‌اند و اندیشه درباره وجود خدا را به صورتی مفهومی، انتزاعی، و تنزیهی شکل داده‌اند، از این رو نمی‌توانند ارتباط شهودی با خدای تجربیات دینی برقرار کنند، در حالی که در فلسفه دین زنانه‌نگر تجربیات متنوع عرفانی و شهودی مهم‌ترین مولفه‌ها هستند.

(Michael McGhee, 1992: 1)

## ۵. مسائل جدید فلسفه دیناز منظر فمینیستی

براساس آنچه گذشت نظریه پردازان فمینیست در فلسفه دین و الهیات هم از جنبه معرفت‌شناسانه، و هم از جنبه وجودشناسانه، تحولاتی جدی ایجاد کرده‌اند. برخی از این تحولات عبارتند از:

## ۱.۵ به رسمیت شناختن صداهای متکثر دینی

یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان دین زنانه نگر توجه به تنوع صداهای دینی در یک رویکرد پسااستعماری است، در حالی که فلسفه‌هایاروپا مرکزانه دین فقط به نظریه پردازی فلسفی درباره مسیحیت می پرداختند و اعتنایی به فلسفه‌های ادیان چینی، هندی، و حتی دین بزرگ ابراهیمی یعنی فلسفه دین اسلامی نداشتند. به این ترتیب و با وجود ادعای وحدت گرایی در میان ادیان، فلسفه دین، به جای بررسی مبانی مشترک ادیان مختلف، منحصرأ مبانی دین انگلیسی - اروپایی را به سایر ادیان تحمیل کرده اند.

امروزه تنوع فرهنگ‌های جهانی و نقش آنها در نظریه‌های فلسفی دین موجب شده فیلسوفان دین، نگاه متافیزیکی شان را از دین بردارند و ادیان را در جایگاه منابع اولیه تولید فرهنگ‌ها ملاحظه کنند. اسپیواک معتقد است تقریباً هیچ راهی جز دین، برای شنیدن صدای فرهنگ‌های متنوع جهانی وجود ندارد؛ صداهایی که قرار است آینده جهان را به گونه‌ای دیگر رقم زنند. زیرا مدرنیته غربی سوار بر موج سکولاریسم شد تا بتواند معرفت‌شناسی دینی اش را به عنوان یک قاعده یونیورسال به سایر فرهنگ‌ها تحمیل کند.

(Spivak, in Barrett and Phillips, eds., 1992: 192)

جان هیک نیز میگفت یک فیلسوف دین باید به تجربه و تفکر دینی همه افراد نوع انسان توجه کند (Hick, 1989: xiii) اما شناخت ادیان مختلف در سراسر جهان بسیار دشوار است و به ابزار زبانی و دوره‌های طولانی مطالعه نیاز دارد. همچنین مواجه شدن با تنوع تجربیات و تدوین قواعد فلسفی برای ادیان متنوع جهان، خارج از توان فیلسوفان دین است. اما شاید بتوان در راهی شبیه به راه فلسفه علم، توفیقاتی کسب کرد، به این ترتیب که در مرحله اول؛ ماده یک سوژه اولیه را مفروض گرفت و در مرحله دوم؛ به تدوین نظریه‌های فلسفی درباره ماده سوژه اولیه پرداخت.

بنابراین فیلسوفان دین ناگزیرند ابتدا جنبه‌های توصیفیادیان مختلف را بشناسند؛ پس از آن مفاهیمی را از عینیت حیات دینی مومنان به آن ادیان را انتزاع کنند؛ و سپس به طبقه‌بندی ایمان‌های مختلف پردازند. در این فرآیند روش شناسانه، تاریخ ادیان و انسان‌شناسی فرهنگی، همان قدر دخیل هستند که متافیزیک نظری و الهیات طبیعی دخالت دارند (Frankenberry, 1998: 175-204). این فرایند فلسفی - الهیاتی مورد توجه فیلسوفان دین و متکلمان زنانه نگر است که هرچند با دشواری‌های فراوانی همراه است اما موجب فوق سوژه بر ابژه، مرد بر زن، استعمارگر بر استعمار شده، و انسان‌های ممتاز بر انسان‌های

حاشیه ای و محروم نمی شود. همچنین در جنبه های معرفتی و وجودی نتایجی واقع نمایانه تر خواهد داشت.

## ۲.۵ فلسفه دین میان فرهنگی

رویکرد زنانه نگر و ضد تبعیض مستلزم پذیرش چندگانگی های فرهنگی است. در این راستا اولین مرحله حرکت فکری فیلسوف دین، شناخت مواد دینی متنوع است. در حالی که تا کنون معیارها و مسائل فلسفه دین، حتی در مطالعات تطبیقی، از فلسفه دین اروپایی اخذ می شد؛ به قول ویتگنشتاین، نظریه لائوتسو در مورد سرشت تائو با معیارهای غربی تطبیق داده می شد که این مطابقت کاملاً غیرمنطقی بوده است. بنابراین فلاسفه دین کنونی، باید در رویکردی میان رشته ای، به شکل گیری ادبیات نوینی توجه کنند که در میان آنها صدای زنان نیز به گوش می رسد و از الهیات فمینیستی زنان مناطق مختلف جهان حکایت می کند (Grant, 1989; Williams, 1993). در این راستا اخیراً نسل جدیدی از زنان اسپانیولی در حال خلق کردن چشم انداز کلامی ماجریستا *Mujerista theology* هستند. (Isasi-Diaz, 1993; Isasi-Diaz and Tarango, 1988) همچنین نظریه پردازان فمینیست آسیا، آفریقا، و آمریکای لاتین، در حال مشارکت با جهانی شدن گفتمان دینی زنان و غنابخشی به فلسفه دین میان فرهنگی می باشند.

(Fabella and Parks, 1990; Kyung, 1990; Oduyoye, 1986; Tamez, 1989; Brooks, Thistlethwaite and Engel, 1990)

## ۳.۵ زنانگی و جهانی شدن عقلانیت دینی

در پژوهش های دین شناسانه آینده، نظام های الهیاتی جدیدی در میان فرهنگ ها و ادیان مختلف، با ملاحظه جنسیت، شکل خواهند گرفت که تحلیل های فلسفی راز کلی نگری و کلیت بخشی، به سمت جزئی نگری و رسمیت بخشی به تنوعات پیش خواهند برد. در میان فیلسوفان فمینیست غیر مسیحی آثار مهمی در این زمینه یافت می شوند که عبارتند از:

(۱) آثار زنان متفکر یهودی مانند جو دیت پلاسکف (Plaskow, 1990)؛

(۲) آثار زنان بودایی مانند ریتا گروس (Gross, 1992)؛

(۳) آثار زنان مسلمان در مورد تفسیر قرآن و شریعت مانند رفعت حسن؛

(۴) آثار زنان هندو مانند گوردون (Riffat Hassan, Grob, and Gordon, 1991).

نظریه های اخیر فلسفه دین، با رویکردی میان فرهنگی، در صداهای مختلف به گوش می رسند که هر کدام می توانند در زمینه های خاص خودشان ارزیابی شوند و برخلاف گذشته براساس معیارهای خودشان محک زده شوند تا مرزهای جدیدی بر روی فلسفه دین گشوده شود. برای نمونه کلاین نشان داده که تکنیک مراقبه در ادیان هندی، تبتی، و سایر سنت های بودایی، فیلسوف دین را به طرف یک مدل کاملاً متفاوت از سوژه مدرن غربی هدایت نماید زیرا بر خلاف نظریه های غربی که به یک مفهوم غیر جسمانی از ذهن قائل هستند، بودایی ها ذهن و جسم را در وحدت با هم ملاحظه می کنند، و تقابلی میانشان قائل نیستند (Klein, 1994: 112-30 ; 1995).

ماریا لوگونز از فلاسفه غربی می خواهد به جای ارزیابی نظریات دیگران، با معیارهای خودشان، برای دیدگاه های دیگران اصالت قائل شوند (Lugones, 1987: 3-20) زیرا ارزیابی غلط ادیان دیگر بیش از همه فیلسوفان دین غربی را به اشتباه انداخته است (Fulkerson: 381). جهانی شدن عقلانیت دینی زنانه نگر موجب شده تا فلسفه دینی مبتنی بر عشق و پویایی فرهنگ های مختلف بشری بازآفرینی شود؛ فلسفه دینی که هیچ یک از افراد بشر را فرعی نمی انگارد و جایگاهی اصلی و محوری برای خود قائل نمی شود تا نزاع های خانمان برانداز دینی به پایان رسد.

#### ۴.۵ روایتی چندصدایی و فرادینی از فلسفه دین

نانسی فرانکنبری می نویسد فلسفه دین معاصر، مشتمل بر دو امر متمایز است که با یکدیگر در ارتباط هستند:

جریان اول) به توجیه عقلانی ایمان دینی می پردازد؛

جریان دوم) به گونه ای هرمنوتیکی، معانی ایمان و تجربه های دینی را توضیح می دهد. در جریان اول، فیلسوفان دینی که به مسئله توجیه پذیری دین پرداخته اند، معتقدند شعائر، اخلاق، و کیهان شناسی هر دینی وابسته به توجیه پذیری عقلی اعتقادات آن نظام دینی است. این فیلسوفان توجیه پذیری اعتقادات دینی را در معنای «دفاع عقلانی حداقلی از اعتقادات دینی» معرفی کرده اند تا بتوانند مخاطبان بیشتری داشته باشند. اما نظریه پردازان جریان دوم فلسفه دین، عقیده دارند معقولیت ایمان دینی نباید با توجیه پذیری ایمان دینی

اشتباه گرفته شود، زیرا معقولیت، نیازمند محاسبه‌های عقلی است، درحالی که دینداری مومنانه، نیازی به استدلال‌های قوی عقلی ندارد. این دسته از فیلسوفان دین به توجیه دینداری مومنانه می‌پردازند و براین اساس کوشش‌های هرمنوتیکی معاصر را دنبال می‌کنند. ایشان از طرفی به هسته مشترک ادیان می‌پردازند، و از طرف دیگر ویژگی‌های زبان و قواعد آشکال مختلف حیات دینی را بررسی می‌کنند، زیرا معتقدند استدلال‌های جدلی که در جهت توضیح معنا و ساختار حیات دینی، به دفاع جانبدارانه از دین می‌پردازند، فاقد اعتبار هستند. بنابراین باید هر دو جریان مذکور، یعنی توجیه عقلانی و تفسیر تجربه‌های دینی، با یکدیگر و در ارتباط تنگاتنگ با هم، وارد قلمرو فاهمه شوند تا بتوانند منظومه‌های فلسفی آشکال متنوع دین را شکل دهند، بنابراین روایت چندصدایی و فرادینی از فلسفه دین:

- مستلزم مدل‌های جدید تفسیری است؛
- گسترده شدن قلمرو استدلال‌ها را می‌طلبد؛
- نیازمند مفاهیم مناسب میان فرهنگی، در مورد عقلانیت انسان است؛
- به ارزیابی هنجارهای کاربردی ادیان مختلف محتاج می‌باشد.

بدیهی است واگرایی‌های خصمانه میان ادیان مختلف، صلح و امنیت جهانی را به مخاطره می‌اندازد. بنابراین الهیات و فلسفه دین در عصر جهانی شدن، نیازمند روشی همگرایانه و هم‌افزایانه است. فیلسوفان دین امروزی ابتدا باید تفسیر سنت‌های دینی مختلف را مطالعه کنند، و در همان سنت‌ها با ایمان‌ها، نمادها، و ایده‌هایی که در قدرت‌های فرهنگی - اجتماعی تجسم یافته‌اند، روبرو شوند تا بتوانند پویایی مناسبات قدرت را منعکس کنند؛ سرکوبی‌ها و ستم‌دیدگی‌ها را تحلیل نمایند؛ و در جهت دستیابی به عقلانیتی هماهنگ با شرایط چندصدایی کنونی تلاش کنند؛ عقلانیتی که باید جایگزین تک‌صدایی عقلانیت غربی شود. در این زمینه، فیلسوفان دین زنانه‌نگر نیز می‌کوشند، نقص هر یک از نظریه‌های دینی را با کمک مبانی فرافرهنگی برطرف کنند تا امکان ارزیابی ادعاهای حقیقت‌جویانه فراهم شود.

در زمانه حاضر مسائل فلسفه دین برحسب چالش‌های فمینیستی، رنگین‌پوستی، و فرهنگ‌های جهان سوم مطرح شده است؛ چالش‌هایی که سالهای متمادی دربند یک نظریه جهانی اقتصادی - سیاسی غیر عادلانه، استعماری و تبعیض‌گرایانه، اسیر بوده‌اند و در تلاش برای رهایی از این بندهای تو در تو، اندیشه‌طرحی نو در سر دارند تا جهانی بهتر

ساخته شود (Frankenberry, 1998: 173-204). در این بازآفرینی فلسفی، نظریه پردازان دین و الهیات زنانه نگر با تکیه بر فرایند عشق و پویایی خلاق، و با به رسمیت شناختن معرفت‌ها و تجربه های دینی مختلف، زمینه های هم افزایی صلح گرایانه و عدالت طلبانه ادیان متنوع را فراهم می کنند تا پیروان ادیان متکثر بدون نزاع و مخاصمه به امنیتی فرادینی دست یابند.

## ۶. نتیجه گیری

در این مقاله منظومه منسجمی از اشتراکات فلسفه های فمینیستی در باره عقلانیت دینی ارائه شد؛ عقلانیتی که دارای ویژگی های مادرانه است. یکی از مولفه های فلسفه دین و الهیات فمینیستی تولدمحوری است که جایگزین مرگ اندیشی تئستی شده است. همچنین در این رویکرد فلسفی فردگرایی سوژه مدرن به جمع گرایی مادرانه تبدیل شده است؛ الهیات تنزیهی تئستی جای خود را به الهیات تشبیهی، وحدت وجودی، شهودی، و عارفانه داده است؛ قدرت عاشقانه و مادرانه الوهی جایگزین قدرت جلالی و انتقام گیرنده الوهی شده است، و شکوه الهی در نام های زیبا و مهربانانه خدا مشاهده می شود. فیلسوفان دین فمینیست «سوژه دیگری محور» را جایگزین «سوژه خودمحور» مدرنیته می کنند تا زمینه های معرفت شناسانه ظلم، تبعیض، خشونت و استعمار از بین برود. عقلانیت دین زنانه نگر بر مبنای اصول هستی شناسی آلفرد نورث وایتهد مانند تعامل، تراپ، جمع گرایی، هم افزایی، خلاقیت، نو شدن، و پویایی طراحی شده است که با ویژگی های روانشناسانه مادری سازگار هستند. همچنین نظریه عشق تبلیش که عشق و قدرت الهی را با ویژگی های مادرانه توصیف می کند، الهام بخش فیلسوفان دین زنانه نگر است که فاعلیت عاشقانه خدا را به گونه ای مراقبتی، و در یک فرایند پویا، ترسیم می کنند.

## کتابنامه

- Alcoff, Linda & Potter, Elizabeth, ( Edited and With an Introduction), *Feminist Epistemologies*, Routledge, NewYork and London, (1993).
- Allen, Jeffner and Young, Iris Marion (eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, (1989).
- Anderson, Pamela Sue, *A Feminist Philosophy of Religion*, Black Well, (1998).
- Bordo, Susan, "Feminism, Postmodernism and Gender Scepticism" In: *Feminism/Postmodernism* (ed. L. Nicholson). New York and London: Routledge, (1990).



- Braidotti, R0si, *Nomadic Subject: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press (1994).
- Butler, Judith, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, Baltimore, MD: The John Hopkins University Press (1987).
- Daly, Mary, *The Charch and The Second Sex, With a New Feminist Post Christian*, Introduction by The Author, NewYork Evanston, Sanfransisco, London, (1975).
- Daly, Mary, *Beyond God the Father*, Boston: Beacon Press, (1973).
- Dews, Peter, "The Crisis of Oediptal Identity: Between Lacan and the Frankfort School" in Kunneman and Vries (eds.), *Enlightenment* (1993)357-77.
- Erickson, Victoria Lee, *Where Silence Speaks: Feminism, Social Theory, and Religion*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press, (1993).
- Fodor, James, *Christian Hermeneutics: Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology*, Oxford: Clarendon University Press ( 1995).
- Frankenberry,Nancy, "Philosophy of Religion in Different Voices", in.Kourany, Janet A. (ed.)*Philosophy in a Feminist Voice, Critique and Reconstructions*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey (1998).
- Frankenberry, Nancy, "Introduction: Prolegomenon to Future Philosophies of Religion," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9, no. 4 , Special Issue on Philosophy of Religion, edited by Nancy Frankenberry and Marilyn Thie; Fall (1994): 1–14.
- Frazer, Elizabeth, Hornsby, Jennifer & Lovibond, Sabina,(Edited ) *Ethics: A feminist Reader* Black Well, Oxford uk & Cambridge USA, (1992).
- Fulkerson, Mary McClintock, *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press, (1994).
- Gilman, Charlotte Perkins, *His Religion and Hers*, New York: Century, (1923).
- Grosz, Elizabeth, "Bodies and Knowledges: feminism and the crisis of Reason", in Linda Alcoff& Elizabeth Potter(eds), *Feminist Epistemologies*,Routledge,PP.187-216(1993).
- Harding, Sandra and Hintikka , M. B.,( eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel, (1983).
- Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press (1977).
- Hick, John *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Conn.: Yale University Press, (1989).
- Hollywood, Amy M. *Soul as Virgin Wife:Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, South Bend, Ind.:Notre Dame University Press,( 1995).
- Irigaray, Luce. Equal to Whom??" in *Differences*, . (1989) 1, 59-76.
- Irigaray, Luce, *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press,( 1985).
- Irigaray, Luce , *Sexes and Genealogies*, Columbia University Press, (1993).
- Johnson, Elizabeth, *She Who Is*, pp. 127–28. Cf. Hildegard of Bingen, *Scivias*, trans. Mother Columbia Hart and Jane Bishop , New York, Paulist Press,( 1990).

- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan (1950).
- Korsgard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press (1996).
- Kristeva, Julia, *Tales of Love*, trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press (1987)
- Lazreg, Marnia, "Feminism and Difference: the Perls of Writing as a Woman in Algeria" in Maranne Hirsch and Evelyn Fox Keller(eds.), *Conflicts in Feminism*, London: Routledge (1990), 326-48.
- Lazreg, Marnia, "Woman's Experience and Feminist Epistemology: A Critical Neo-Rationalist Approach" in Lennon and Whitford(eds.) *Knowing the Difference* (1994), 45-62.
- Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Routledge, 1993 (1984).
- Moore, Adrian, *Points of View*, Oxford: Oxford University Press (1997).
- Mukta, Parita, *Upholding the Common Life: The Community of Mirabai*, Delhi: Oxford University Press, (1994).
- Nicholson, Linda & Fraser, Nancy, "Social Criticism without Philosophy", in Linda Nicholson (ed), *Feminism / Postmodernism*, London: Routledge , 19-38., (1990).
- Plato, *Timaeus and Critias*, trans. And Introduced with an Appendix by Desmond lee, Harmondsworth: Penguin (1977).
- Swinburne, Richard, " Knowledge from Experience and the Problem of Evil" in Abraham and Holtzer(eds.), *The Rationality of Religious Belief* (1987): 141-67.
- Walker Bynum, Caroline, Stevan Harrell, and Paula Richman, *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols* , Boston: Beacon Press, (1986).
- Warner, Marina, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, London: Weidenfeld and Nicholson (1976).
- Whitford, Margaret, "Irigary's Body Symbolic", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, Special Issue: feminism and the Body", edited Elizabeth Grosz, 6: 3, Fall(1991) 97-112.