

تیپولوژی نظری مسیرها به سمت «فمینیسم‌های دینی»

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۳

حامد حاجی‌حیدری^۱

چکیده

فراتر از فمینیسم لیبرال، طیفی از فمینیست‌های سوسیالیست تا لیبرال، مساوات‌طلب تا تمایزخواه، دینی تا سکولار و رادیکال تا معتدل وجود دارند. نکته این است: «ما با فمینیسم مواجه نیستیم، با فمینیسم‌ها مواجه‌ایم». امروزه پرداختن به مسائل زنان، که ورود گسترده‌ی ایشان به صحنه‌ی زندگی اجتماعی در حال روی داده و امری واقع به‌شمار می‌رود، فوریت ویژه‌ای یافته‌است. چنان‌که مدلل خواهد شد، یکی از موانع اصلی دست‌یابی جنبش زنان به حداقل خواسته‌های بدیهی خود در طول سیصد سال مبارزه برمی‌گردد به آنکه التزام به علم و جدایی از ایمان، منبع اصلی مسئولیت‌پذیری اخلاقی را خشکانده‌است و متألهان فمینیست در اقدامی که برای ما می‌تواند بسیار آموزنده باشد، با تشبث به مسیحیت در پی احیای مسئولیت‌پذیری در سایه‌ی ایمان هستند. این مقاله ملهم از یک چشم‌انداز زیملی به روش تحقیق در علوم اجتماعی، در پی ارائه‌ی تیپ‌های الهام‌بخش برای ساخت‌وساز و آینده‌ی نظریه‌ی فمینیستی است که نهایتاً هشت تیپ را پیش‌نهاد و در موضوع مسئله‌ی اجتماعی اخیر «اسیدپاشی عاشقانه» در ایران، ثمربخشی این تیپ‌سازی را آزموده‌است.

واژگان کلیدی: فمینیسم، فمینیسم لیبرال، الهیات فمینیستی، چشم‌انداز زیملی در روش تحقیق علوم اجتماعی، اسیدپاشی عاشقانه.

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران h.h.heidari@ut.ac.ir

مقدمه

درک موشکافانه مکاتب نظری، که کار اصلی دانشمندان است، کمک می‌کند تا از اجزای مثبت مکاتب نظری قبلی برای طراحی سازه‌های تحلیلی جدیدتر و جامع‌تر استفاده شود. ما در برخورد با نظریه‌ها، می‌کوشیم تا وجوه صواب را از وجوه ناصواب متمایز کنیم و از وجوه صواب برای درک بهتر ابعاد واقعیت‌های پیچیده‌ای که با آنها مواجه‌ایم بهره برداریم. امروزه، پرداختن به مسائل زنان، ورود گسترده‌ی ایشان به صحنه‌ی زندگی اجتماعی، که در هر حال روی داده و امری واقع به‌شمار می‌رود، فوریت ویژه‌ای یافته‌است. زنان که برای قرن‌ها، عمدتاً در عرصه‌ی خصوصی زندگی کرده بودند، یا لاقلاً به گستردگی مردان در زندگی عمومی و امر سیاسی و اجتماعی حضور نداشتند، اکنون، ناگهان، در سطح وسیع و در اشکال متنوعی به عرصه‌ی عمومی کشیده یا کشانده شده‌اند؛ حضوری که هیچ‌یک از ملل جهان، تجربه‌ی فرهنگی قابل ملاحظه‌ای در مورد آن ندارند. در واقع، نه جامعه و نه خود زنان برای این حضور بی‌سابقه آمادگی ندارند و نداشته‌اند؛ سایر نهادها هم آمادگی لازم برای سازگاری با حضور گسترده‌ی زنان در عرصه‌های عمومی را نداشته‌اند و بدین ترتیب، ما در همه‌ی ملل دنیا، با مسائل بی‌سابقه و غامض و شکننده‌ی اجتماعی ناشی از حضور اجتماعی وسیع زنان و تبعات آن مواجه‌ایم. فی‌الجمله، نهادهای اجتماعی عمده نشان داده‌اند که پختگی تاریخی برخورد با شرایط جدید زنان را ندارند. در این شرایط، موضوع به مداخله‌ی مصلحان اجتماعی ضرورت دارد و نمی‌توان حل مسائل را به «روند تکاملی و خودبه‌خودی امور» محول کرد و نیز، در چنین موقعیتی، نمی‌توان از تأملاتی که برای حدود سه قرن در اطراف این موضوع صورت گرفته صرف‌نظر کرد. لازم است تا ضمن بررسی دقیق و موشکافانه، همان‌طور که توانستیم و مفاهیم توانمندساز مارکسیسم مانند «امپریالیسم»، «استثمار»، «استعمار»، «انقلاب»، و... را در فکر و جهان‌بینی خود هضم کنیم، بتوانیم از میراث فمینیسم که به مراتب گسترده‌تر و متنوع‌تر و بعضاً غنی‌تر است بهره بگیریم.

بیان مسئله

تقدیر فمینیسم در ایران، تاکنون به قدر زیادی، شبیه تقدیر مارکسیسم ایرانی بوده‌است. از یک‌سو، اغلب داعیه‌داران فمینیسم در ایران، همچون اغلب داعیه‌داران مارکسیسم ایرانی، فمینیسم را از

شکل انداخته‌اند و کم‌وبیش انگیزه‌های عمیق آن را درک نکرده‌اند. از سوی دیگر هم، اغلب مخالفان فمینیسم نیز مانند اکثر معارضان مارکسیسم در ایران، در واقع به فمینیسم و مارکسیسم از ریخت افتاده‌ی هواداران ایرانی واکنش نشان داده‌اند، نه فمینیسم و مارکسیسم واقعی. بدین ترتیب، رویکرد نظری مارکسیسم و فمینیسم می‌تواند دو نمونه از سوتفاهم‌های فراگیر نظری به‌شمار رود و مهم‌ترین سوتفاهم در مورد مارکسیسم و فمینیسم در ایران، آن است که آنچه در واقع خارج از تصور مفسران ایرانی است «مارکسیسم‌ها» و «فمینیسم‌ها» هستند، نه مارکسیسم و فمینیسم. در واقع، یک مارکسیسم و یک فمینیسم وجود ندارد، بلکه طیف وسیعی از مارکسیسم‌ها و فمینیسم‌ها پدید آمده‌اند که هر یک از آنها آمیزه‌هایی از درست و نادرست و صحیح و ناصحیح هستند. البته، این پراکندگی در فمینیسم بسیار بیشتر از مارکسیسم است، و در واقع، هیچ ایسمی به اندازه فمینیسم پراکنده و متنوع نیست. طیفی از فمینیست‌های سوسیالیست تا لیبرال، مساوات‌طلب تا تمایزخواه، دینی تا سکولار و رادیکال تا معتدل وجود دارند. نکته این است: «ما با فمینیسم مواجه نیستیم، با فمینیسم‌ها مواجه‌ایم».

اهمیت درک این نکته از آن‌روست که طرد یک‌باره «فمینیسم‌ها»، همان‌قدر یا بیشتر اشتباه است، که طرد یک‌باره «مارکسیسم‌ها» اشتباه بود. امروزه، پس از یک طرد اولیه، ما از بسیاری از مفاهیم مفید مارکسیسم برای درک بهتر دنیای پیچیده مدرن استفاده می‌کنیم بدون اینکه برخی مواضع ناپخته آن را ملحوظ کنیم؛ مفاهیمی چون «انقلاب»، «امپریالیسم»، «استثمار» و «استعمار» مفاهیمی هستند که به‌خوبی از مارکسیسم اقتباس شده‌اند بدون آنکه لزوماً مفاهیم دیگر مارکسیستی تأیید شوند. با توجه به تنوع بسیار بیشتر فمینیسم، توقع چنین حسن درکی از آن بیشتر است.

اهداف و پرسش‌های پژوهش

اگر پیشینه فمینیسم را لاقلاً به سال ۱۷۹۲ و از انتشار کتاب *دفاع از حقوق زن*^۱، تاریخ‌گذاری کنیم و دریابیم قدمت فمینیسم از مجموعه علوم اجتماعی متعارف بیشتر است، این ابهام پدید می‌آید که چرا دفاع از حقوق زن تا این اندازه با مقاصد اولیه خود فاصله دارد؟ آیا فمینیست‌ها در طول این تاریخ نسبتاً طولانی، پاسخ‌های یکسانی به این پرسش داده‌اند، یا بهتر است به

^۱ Wollstonecraft, 2014, *A Vindication of the Rights of Woman*.

جای فمینیسم از فمینیسم‌ها سخن بگوییم؟ آیا می‌توانیم تیپ‌های محتوایی متمایز از فمینیسم ترسیم کرد؟

صرف‌نظر از این پرسش‌های مقدماتی که در خلال پیشینه پژوهش به پاسخ آنها پرداخته می‌شود، پرسش اصلی که یافته‌های این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به آن هستند این است که ادیان، به‌ویژه ادیان ابراهیمی، در متون خود، تیپ‌های درخشانی از زنان ترسیم می‌کنند که می‌توانند به‌عنوان یک اتمسفر برای ارائه یک برداشت بن‌بست‌گشا برای فمینیسم ظاهر شوند. از این دیدگاه دینی، چه راه‌گشایی‌هایی برای آتیه جنبش‌های دفاع از حقوق زن بنا کرد؟

پیشینه پژوهش

این مقاله در پی ارائه یک فراتحلیل از میراث فعلی فمینیسم‌های دینی برای ارائه تیپ‌شناسی‌های متمایز است تا مطابق راهنمایی گنورگ زیمل منجر به شکل‌دهی خلاقانه‌تر آینده این میدان نظری باشد. در فرجام سیصدسال اصلاحات و مدرنیت غربی، امروز، ریشه‌های بحرانی مدرنیت در غالب آنچه به پسامدرنیسم/پسامدرنیت نامیده شده خود را نشان می‌دهد. البته این به آن معنا نیست که میراث مدرنیت همه بدبختی یا به قول چارلز دیکنر، «روزگار سخت» است (نیکلاس، ۲۰۱۵)، ولی نتایج خوب بر ریشه‌های بدی استوار شده‌است.

امروزه و از نیمه قرن بیستم، که به‌نحو فراگیری این باور به‌وجود آمده که کار مدرنیت از جایی عیب دارد (بودریار، ۱۹۹۳، بولت-آیرونز، ۲۰۰۱، باومن، ۱۹۸۷، ۲۰۰۰)، واکنش ما به مدرنیت دور ریختن شاخ و برگ‌ها نیست و نباید باشد، بلکه درمان ریشه‌هاست. گسیختن شتاب‌زده مدرنیسم/مدرنیت از آموزه‌های سترگ دینی ادیان ابراهیمی، بشر را در رویارویی با مسائل خود خلع سلاح کرد، جایگزین قابل‌هم برای آن عرضه ننمود و منطقاً هم نمی‌توانست ارائه دهد، چراکه مسئله چیزی بیش از یک نبوغ صرف بود (شایگان، ۱۳۸۱). ویژگی لازم برای برازندگی این جایگزین، توان جایگزین برای ارائه اطمینان از معاد اعمال بود که در علم و تکنولوژی مدرن، هرچه بود، این یک قلم جنس نبود (دار، ۱۹۶۷). علم و تکنولوژی مدرن به‌درستی نمی‌داند که عاقبت مداخله گسترده در طبیعت و زیست انسانی و اجتماعی چه می‌شود و ما با مسائل بی‌سابقه زیست‌محیطی، مخصصه‌های انسانی و فجایع اجتماعی مواجهه کرده‌ایم.

برای بهبود این وضع احتیاج به بازسنجی دستاوردهای مدرن در آزمایشگاه دین داریم که مهم‌ترین ویژگی آن، پرده برداشتن از معاد اعمال و ارائه طریقت بر مبنای معاد اعمال است. درواقع، شاخ و برگ‌های علم و دانش همچنان خوب است، ولی پس از آنکه در دستگاه دین، معاد سنجی شده‌باشند.

در زمینه تجربه‌ها و دانش‌های فمینیستی نیز همچنین است؛ ذخیره دینی ادیان ابراهیمی منبعی غنی برای سامان‌دهی هویت‌های جنسیتی و ذهنیت‌های فراتر از کوتاه‌نظری‌های نفع‌طلبانه دوران اصلاحات و مدرنیت است. ذخایر دینی، به‌جای به حداقل رساندن تفاوت، پیشنهاد می‌کنند که تفاوت‌ها را به دقت و به اندازه، به رسمیت بشناسیم و به آنها اذعان کنیم، اما این امر مستلزم آن است که باز از طریقی که دین ارائه می‌دهد، طرف‌های این گفتگو توانمند شوند و با اتکا به ایمان و تعهد و مسئولیت همه طرف‌های گفتگو، که از اعتقاد عمیق دینی ناشی می‌شود، کمک کنند که تفاوت‌ها پایه‌ای برای بی‌عدالتی نگردد؛ این همان مضمون اصلی گفتار ماست.

بی‌شک، وضع موجود و بعضاً اسفبار زنان و استثمار گسترده زنان بیش از هر دیدگاه دیگری، دیدگاه دینی را می‌آزارد؛ بی‌عدالتی‌ها، خشونت فاحش علیه زنان، استفاده ابزاری از جنسیت زنان و تبدیل آنها به ابژه‌های جنسی، استثمار اقتصادی زنان در مشاغل دوطرفه و... اینها نشانه‌های نگران‌کننده‌ای هستند که به‌ویژه با مرور متون مقدس ادیان ابراهیمی ریشه‌های مهمی از نگرانی راجع به آنها را در آن پیشینه‌های دینی می‌یابیم، و اساساً همین‌که امروز این پدیده‌ها نژاد و آسیب و قبیح تلقی می‌شوند را تا قدر زیادی مدیون ادیان ابراهیمی هستیم (بنگرید که امروز مهم‌ترین جنبه‌ای که اسلام را در اروپا آشنا می‌کند، موضوع حجاب است).

مشکل آن است که بسیاری از تلقی‌های فمینیستی، و عموماً فمینیست‌های لیبرال (تانگ، ۱۳۸۷: ۵۷-۳۳)، در پی ارائه یک وضع معتدل برای استمرار ستمگری‌ها و بی‌عدالتی‌ها هستند و هر صدای عدالت‌خواهی زنان و همچنین، مؤمنان را در مسائلی مانند حجاب و مبارزه با جامعه سکس‌زده به اسم بی‌اعتدالی و تندروی سرکوب می‌کنند (همان: ۵۶). درواقع، در عمل، «عدالت‌خواهی مساوات‌طلب»^۱ در مقابل «عدالت‌خواهی مقدس»^۲ قرار می‌گیرد که معیارهای آن

^۱Egalitarian Justice.

^۲Sacred Justice.

از عمق فطرت و هستی بشر برمی‌خیزد که عاقبت آن هم به یک فضای اقتدارگرا به نام منافع اکثریت لذت‌جوی مردانه ختم می‌شود.

این نحو تقریر مسئله، به معنی گشودن زمینه‌ جدیدی است که ارتباط یک زمینه‌ پر تجربه‌ تاریخی را با مجموعه جنبش‌های عدالت‌خواه جدید و درعین‌حال کم‌تجربه برقرار می‌کند. درحالی‌که جنبش زنان وجهه همت خود را مصروف مبارزه برای کسب حق پوشیدن شلوار به‌جای جوراب یا ساپورت یا برهنگی برای منشی‌ها می‌کنند (پارکینز، ۲۰۰۹)، یا لارا مالوی (۱۹۹۹) مبارزه‌ کوبنده‌ای را با سینمای سکسی غرب آغاز می‌کند، ولی واقع آن است که ذخایر دینی ادیان ابراهیمی با شمول‌نظر بهت‌آوری که در هر تأمل نتایج تازه آن معلوم می‌شود، آموزه «حجاب» در عین حضور اجتماعی در حد مبارزه‌ سیاسی را پیش می‌نهند که جامع‌تر به‌نظر می‌رسد. اینکه می‌گویم فمینیسم در ایران از ریخت افتاده‌است، به همین بر می‌گردد که درحالی‌که منابع مهم فمینیسم غربی ابژه‌سازی سکسی زنان را هدف اصلی تهاجم خود قرار داده‌اند، اغلب فمینیست‌های ایرانی در سینما و جاهای دیگر، به رسم فمینیسم نارسای لیبرال، بر برهنگی مبتدلی اصرار می‌ورزند که در این موقعیت فرهنگی، زنان را برای بازیچگی مناسب‌تر جلوه می‌دهد و عملاً آنها را از حیطه‌های مولد عمومی باز می‌دارد (معقولی و فرهنگ، ۱۳۸۸).

نکته‌ دیگر اینکه افق‌های مدافع حقوق زن در ذخایر ادیان ابراهیمی بر میان ذهنیت‌ها و زمینه‌های عقیدتی زنان از «ایمان» تأکید دارند؛ این دست عقاید تا اندازه‌ای در آرایه‌ی که متألهان فمینیست، همچون ربکا چاپ و شایلا گریو داوانی، ابراز می‌دارند بازتاب داشته‌است (چاپ و داوانی، ۱۹۹۷). واقع آن است که یکی از موانع اصلی دست‌یابی جنبش زنان به حداقل خواسته‌های بدیهی خود در طول سیصد سال مبارزه، به آن برمی‌گردد که التزام به علم و جدایی از ایمان، منبع اصلی مسئولیت‌پذیری اخلاقی را خشکانده‌است و متألهان فمینیست، در اقدامی که برای ما می‌تواند بسیار آموزنده باشد، با تشبث به مسیحیت در پی احیای مسئولیت‌پذیری در سایه‌ ایمان هستند (پارسنز، ۲۰۰۰، a۲۰۰۰، b۲۰۰۰، c۲۰۰۰، کینگ و بیٹی، ۲۰۰۴، دالوال، ۱۹۹۸، b۱۹۹۸)، «ولی چه‌جور می‌توانند معنویت از دست رفته را، معنویت را که دو قرن است در کشورهای غربی دائماً با وسایل گوناگون کوبیده شده‌است، می‌خواهند برگردانند؛ کار آسانی نیست، اما، ملت ما این‌جور نیست. ... با وجود این همه عوامل انحراف، بحمد الله ملت ما مؤمن‌اند، خدا دوست‌اند، دین شناس‌اند، به معنویت علاقه‌مندند. امروز جوان‌ها در دنیایی که

مادی‌گری بر آن حاکم است، غرق در حیرت و آشفتگی‌اند؛ دوری از معنویت آنها را دچار آشفتگی کرده‌است؛ نمی‌دانند چه بکنند؛ متفکرانشان هم مانده‌اند؛ و بعضی از آنها فهمیده‌اند که راه اصلاح کارهایشان مراجعه به معنویت است» (آیت ا... سید علی حسینی خامنه‌ای، خطبه نماز جمعه ۱۳۸۸/۳/۲۹).

نکته آخر اینکه پرسش اصولی و مشترک فمینیست‌ها این است که چه ریشه‌ها و دلایلی به تقلیل زنان به سوژه منفعل لذت مردان منجر شده‌است؟ این پرسش به‌نوعی سؤال اخلاقی است. درواقع، مستلزم نوعی داوری در مورد جایگاه بایسته زنان است که اکنون ترک شده‌است. داوری‌های اخلاقی فمینیست‌ها از مری ولستنکرافت^۱ تا کنون، مباحث متفاوتی برای این داوری داشته‌اند و فمینیسم‌های دینی، که شامل طیفی از فمینیسم کاتولیک^۲ تا فمینیسم اسلامی^۳ و مضامین فمینیسم پسااستعماری^۴ می‌شود، نیز مبانی خود را در مورد جایگاه بایسته زنان دارند. بر مبنای داوری اخلاقی مندرج در ادیان ابراهیمی نسبت به جایگاه برزنده زن، بی‌گمان آنچه امروز جریان دارد، یک هدف تمام‌عیار برای انتقادات مصلحان اجتماعی است. مغایرت قابل ملاحظه‌ای میان آنچه زن باید باشد (شخصیتی چون مریم عذرا سلام ا... علیها) و آنچه هم‌اکنون هست ملاحظه می‌شود و بخش جدی از این استبعاد، جنبه اجتماعی و تاریخی دارد. یافتن مقصران این فاصله و تعهد به علاج آنها، یک مأموریت اخلاقی و دینی است.

چهارچوب نظری و روش تحقیق

جستارهای ریمنون بودون از نظریه گنورگ زیمل در موضوع وضوح‌بخشی^۵ در علوم اجتماعی، الهامات مهمی در مورد شیوه تحلیل رویدادهای تاریخی و تاریخ‌ساز از آن نوع که ما در این مقاله در پی آن هستیم به‌دست می‌دهد (مواضع زیمل مستند هستند به بودون، ۱۳۸۳: ۲۱۸-۱۶۵). همچنین بنگرید به: زیمل، ۲۰۰۴: ۵۷-۵۴). باور گنورگ زیمل آن است که میان استراتژی

۱Mary Wollstonecraft, 1759-1797

۲Catholic Feminism

۳Islamic Feminism

۴Post-Colonial Feminism

۵Explication

شناخت در علوم طبیعی و علوم انسانی یک فرق اساسی وجود دارد، و آن این است که علوم انسانی در وضوح بخشیدن به پدیده‌ها الزاماً عناصری نامشاهده شدنی به نام *Bewuntseinhalte* را دخالت می‌دهند. زیمل برای اشاره به این وجه ممیزه علوم انسانی و علوم طبیعی از عبارت *Bewuntseinhalte* غامض استفاده می‌کند که شاید بتوان آن را «کوران هوشیاری» ترجمه کرد. این عبارت یک اصطلاح در نقد ادبی است که ویلیام جیمز و چارلز سندرس پیرس پایه گذاشتند که اشاره داشت به روایت جریان مداوم و درعین حال رویدادمحور «هوشیاری»؛ نوعی «متن خام» که تأملات و مونولوگ درونی را به صورت زیرمجموعه‌های یک روند هوشیاری «روایت می‌کند». چنین متنی تلاش دارد تا درک، افکار، احساسات و تأملات یک روایت ذهنی را به همان صورت که در متن هوشیاری انسانی جریان دارد منعکس نماید. خصلت مهم چنین متنی آن است که باید توسط خواننده مجدداً بازسازی شود. گزارش راوی فقط به شکل دادن شکل و ملودی درونی هوشیاری و در نتیجه «چهارچوب روایت» کمک می‌کند. در این نحو از روایت، رویدادهای عینی تنها به عنوان یک انگیزه و عامل برای شکل‌گیری فرآیندهای داخلی مهم هستند. مرتبط با این مطلب، ویژگی ادبی چنین سبک نگارشی، قالب‌های کوتاه نوعی آن است که با علائم و فاصله‌ها، طوری جدا می‌شوند که محتویات ذهنی و انگیزه‌ها در قالب آن آزادانه با یکدیگر ارتباط می‌یابند. به هر ترتیب، مشابه همان تلقی جیمز جوینس ویرجینیا ولف از «جریان سیال ذهن» منظور تحریک توش و توان برساننده هوشیاری است.

فایده چنین روایتی در متن علوم انسانی چیست؟ خواست ما از علوم طبیعی آن است که بر وفق گذشته، آینده را به بند بکشد و متعین کند، طوری که پیش‌بینی طبیعت میسر شود؛ هرچه «کنترل» افزون‌تر شود، علم طبیعی بهتری خواهیم داشت. ولی خواست ما از علوم انسانی درست عکس این است. منظور از علوم انسانی آن است که انسان را به عنوان یک هستنده بهره‌مند از «کوران هوشیاری» یا «جریان سیال ذهن» یا یک «هستی اراده‌مند» فعال و فعال‌تر کند. در واقع، در متن علوم انسانی به‌رغم علوم طبیعی، «آینده» معیارتر از «گذشته» است، چراکه انسان را حاوی «کوران هوشیاری» می‌دانیم. بنا به برداشت زیمل، وضوح بخشی^۱ یک پدیده اجتماعی معادل

^۱ Explication

است با بازیافتن اعمال و تجربه ملموس افرادی که آن پدیده، در تحلیل نهایی، محصول آنهاست. در این گونه موارد، سخن بر سر دست‌یافتن بر نظریه‌ای است که به همه داده‌های تاریخی که در اختیار داریم، در مجموع، معنا ببخشد. از دیدگاه زیمل، ملاک اعتبار در علوم انسانی به‌رغم علوم طبیعی، سازگاری با داده‌های خارجی نیست، بلکه برخورداری از نوعی انسجام درونی خواهد بود.

زیمل در فلسفه پول، مثال‌هایی می‌آورد تا نشان دهد که فلان تغییر تاریخی عمده چگونه می‌تواند به صورت یک پدیدار به لحاظ درونی منسجم تعبیر شود. به‌عنوان مثال، هنگامی که وی آثار واکنش زنجیره‌ای دهقانان را پس از آنکه آنان در قرون وسطی، اختیار این را یافتند که مال‌الاجاره زمین‌ها را با پول تأدیه کنند، شرح می‌دهد، با همین مورد مثال روبه‌رو هستیم. به محض اینکه چنین تغییری پا می‌گیرد، وضعیت دهقان عوض می‌شود، زیرا او در مقامی است که دیگر می‌تواند هرچه دلش می‌خواهد به کار برد. دهقان چه کار خواهد کرد؟ می‌کوشد از زمینش به شیوه‌ای بهره‌برداری کند که هم معاش خانواده‌اش بگذرد، هم اجاره مالک را بپردازد و هم، در صورت امکان، مازادی کنار بگذارد. علی‌الخصوص که می‌بینیم شهرها رشد می‌کنند و تقاضای شهرنشینان به مواد غذایی کشاورزی افزایش می‌یابد. با گذشت همه این وقایع، خواهیم دید که یک تغییر نهادی به ظاهر کوچک، با منسجم شدن انواع آثار آن، به تغییری در مقیاس بزرگ انجامیده که دامنه گسترده و در خور توجهی دارد: گذار از وسایلی مشابه مجهز شود. او می‌تواند برخی از پیامدهای علی را با صلابت علمی شناسایی کند. در این شرایط و موارد معین، مورخ قادر است پدیده‌ای را به شیوه‌ای که کاملاً قانع‌کننده باشد، وضوح‌بخشی کند، اما همین مورخ می‌باید بپذیرد که دستیابی به کلیه حلقه‌های علی زنجیره علل برای وی ناممکن و حتی غیرمفید است. بنابراین، همواره این احتمال وجود دارد که تشریح وی از عناصری مدد بگیرد که خود تبیین نشده‌اند.

یافته‌های پژوهش

مطابق مسیر ترسیم‌شده مذکور ملهم از گئورگ زیمل که به حکم غالب در متدهای کیفی، متضمن اتحاد چهارچوب نظری و روش تحقیق است، در پاسخ به پرسش اصلی این گفتار، و به

اتکاء یک تحلیل ثانوی از منابع مرتبط با فمینیسم‌های دینی، ذیلاً هشت تیپ ترسیم می‌شوند که مسیرهایی هستند برای دستیابی به سنت‌های فمینیسم اسلامی.

تیپ اعبور از سنت فمینیسم‌های مدرنیستی

فمینیسم‌ها به‌نوعی «برند» و «نام تجاری» بدل شده‌اند. در این راستا، ملهم از آرا بثاتریس ولمر کولس (۲۰۰۴)، می‌توان گفت که تلقی عامیانه از فمینیسم درواقع، نوعی از فمینیسم‌های رادیکال است که به طرزی متناقض، نوعی «فمینیسم جنسیتی» است؛ بیشتر نوعی مردستیزی بدون طرح مشخصی از آتیه چنین ستیزه‌ای است؛ اینکه آیا این ستیز نوعی ستمگری جدید را پایه می‌گذارد یا خیر، اغلب موضوعی است که باید بعداً در موردش حرف زد. این درحالی است که به‌نظر می‌رسد، باید طرح نوین و جامعی ریخت که معایب طرح قبلی را نداشته‌باشد. این به یک پایه و اساس فکری و فلسفی منسجم احتیاج دارد. از این منظر، نظریه‌های برساخت‌زدای فمینیستی رادیکال، شکل ایدئولوژی‌های افراطی را به خود می‌گیرد که تنها برای مبارزه و زد و خورد و زدن زیر میز گفتگو مناسب هستند (کولس، ۲۰۰۴: ۵۵). اینها تنها پایه‌های مسئولیت‌پذیری اخلاقی را ویران می‌کنند که در نهایت، زور را به‌جای فکر بر کرسی می‌نشانند. نظریه‌های پسامدرن که در ظاهر، رویاروی روشنگری قرار می‌گیرند، بیشتر شکل جابه‌جایی لفظ‌پردازی علمی با پرسش از هویت، تعلق و درک است که درواقع، زنان را در موقعیتی غیرانتقادی و درعین‌حال عصبی در جهان روابط انسانی، واقعیت‌های اقتصادی و انتظارات فرهنگی رها می‌کند؛ زنانی که در حسرت و آرزوی تلاش در زمینه زندگی روزمره هستند و در یک دغدغه مستمر و مفرط در هویت شخصی غرق و خفه شده‌اند.

این نحو افراط‌ها، برای ترویج یک فرم استبدادی از فمینیسم، نهایتاً، تلاش‌های فمینیستی را خطرناک جلوه می‌دهند، که حتی واکنش منفی زنان را هم به همراه می‌آورد (تانگ، ۱۳۸۷: ۲۹۳-۲۹۵). در نتیجه، فمینیسم‌ها به‌مثابه ایسم‌هایی با مخاطبان خاص و محدود جلوه می‌کند؛ مخاطبانی که از قضا خطرناک هم تلقی می‌شوند. درمقابل، شماری از فمینیست‌های دینی و متألهان برجسته همچون هانس فون بالتازار، با تأکید بر تقویت مسئولیت‌پذیری و تعهد اخلاقی، رقیبی برای گرایش‌های پوچ و مادی ذاتی در فرهنگ متأخر مدرن برمی‌آورند که در فضای آن می‌توان در مورد عدالت بحث واقعی به راه انداخت. بدون تعهد مسئولانه طرف‌های بحث در

مورد شرایط اسفبار زنان، نمی‌توان همکاری‌های مؤثری برای عقب راندن سرمایه و قدرت تدارک دید؛ اینها موعظه‌های «ایمان» برای پیشبرد «عدالت» هستند (بیتی، ۲۰۰۶: ۲۵۲، بالتازار، ۱۹۹۰: ۱۶۷-۱۷۴، ۱۹۷۹: ۲۰۲-۲۰۳). تعهد به حقوق زنان مستلزم تعهد مستمر و یکپارچه به عدالت است و تعهد عملی به عدالت، مستلزم تعهد به اخلاق است و تعهد ثمربخش به اخلاق، مستلزم تعهد به فرجام اعمال است؛ و تعهد به فرجام اعمال، معادل تعهد به معاد و دین به‌مثابه تنها شیوه معتبر معادپژوهی است.

نظریه‌های فمینیستی لیبرال سرسپردهٔ مخاصمهٔ روشنگری، عمدتاً مردسالار و صنعتی، با الهیات شده‌است. آنها سعی می‌کنند در همان چارچوب سودگرا و نفع‌طلبی که موجد این همه مصیبت و بی‌عدالتی علیه زنان بوده موقعیت زنان را بهبود بخشند (تانگ، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۰؛ جاگار، ۱۹۹۸). این، درحالی است که در یک بیان حداقلی، ادیان ابراهیمی در مقایسه با سایر مکاتب فکری تاریخ، کارنامهٔ درخشان‌تری در ترویج تلقی انسانی از زنان داشته‌اند. این ادعا را چهره‌های الگویی زن دینی و آموزه‌های متوازن دینی تصدیق می‌کنند. فمینیسم‌های دینی، چشم‌انداز خود را برای برقراری توازن در زندگی میلیون‌ها نفر، از جمله فقیرترین زنان در جهان، گسترده‌اند و بسیج تعهدها و ایمان‌ها در تمام سطوح فعالیت برای برقراری عدالت مطابق یک الگوی مطمئن را فرامی‌خوانند. در چنین فضایی است که حضور گستردهٔ زنان در عرصهٔ عمومی، همچون حضور الگوهای دینی در مبارزهٔ سیاسی، می‌تواند شکل متوازنی به خود بگیرد و کالبد محقق‌ی برای الگوپردازی ادیان ابراهیمی از شخصیت‌های سترگی چون مریم عذرا یا فاطمه زهرا یا زینب کبری به چشم آید.

دین، به‌رغم حملات ویران‌گر، همچنان به شکل دادن سطوحی از زندگی و هویت اکثریت زنان جهان ادامه می‌دهد و این نیز نشان از نیرومندی و ریشه‌داری آن دارد. به‌جای پذیرش بی‌چون‌وچرای فمینیسم‌های سکولار، که به مثابه زایده‌ای برای اصلاح‌طلبی و روشنگری نفع‌طلب و صنعتی تعریف می‌شود، فمینیسم‌های دینی می‌توانند یک چشم‌انداز وسیع بگشایند که در آن حس احترام، گفتگو و بحث خلاق برانگیخته شود، زمینه برای بازجویی از یک تاریخ ظالمانه فراهم شود و حتی یک اتحاد جهانی برای پیشبرد این عدالت فراهم گردد.

تیپ ۲ مهبوط از مقام مریم عذرا

سوزان پارسنز، ویراستار مجموعه کمبریج در الهیات فمینیستی (پارسنز، ۲۰۰۴)، یکی از مراجع مسلط فمینیسم مسیحی است که کوشش کرده تا این سؤال که «چه سیر تاریخی نهایتاً به تقلیل زنان به سوژه منفعل لذت مردان منجر شده‌است؟» را تدقیق نماید (بیتی، ۲۰۰۶: ۴۴-۴۳؛ پارسنز، ۲۰۰۴: ۳۴۰). او ما را دعوت می‌کند تا از خود و از جامعه و تاریخ بپرسیم که چگونه شخصیت زنان به چارچوبی از پیش تعیین‌شده تقلیل پیدا کرد که نمی‌توان در آن تغییری ایجاد کرد؟ چرا مردان تشویق می‌شوند که یک زندگی سراسر تلاش را برای گسترش هستی آرمانی خود و جامعه سامان دهند، ولی در متن فرهنگ عامه، زنان به سرنوشتی محتوم و به شکلی کم‌وبیش یکسان از زندگی هدایت می‌شوند؟ آیا این با زندگی فعال و سیاسی چهره‌های الگویی چون حضرت مریم سلام... علیها قابل انطباق است؟

پرسش سوزان پارسنز این است که چرا مفهوم تاریخی زن در اغلب جوامع، به شکل هویتی غیراخلاقی و غیرانتخاب‌گر که توان کنترل و گزینش زندگی را ندارد تقلیل یافته‌است؟ و پرسش مهم‌تر اینکه چرا در دنیای مدرن، به‌رغم این زنجیرهای نیرومند تاریخی، زنان به سمت وانمود کردن آزادی از طریق برهنگی هل داده می‌شوند. پروژه و پروسه‌ای که درنهایت به این وضع و حال منجر شده، چه بوده‌است؟ به قول سوزان پارسنز، چه چیزی باعث شده که هستی زنان اینچنین به تسهیل رابطه جنسی منحصر شود؟ تمام این پرسش‌ها، برای پارسنز، از مقایسه وجود تأثیرگذاری چون حضرت مریم عذرا و زن امروزی حاصل می‌شود. زندگی زن مطلوب در منظر ادیان ابراهیمی، توان آن را دارد که تاریخی را مبهوت خویش سازد، ولی آنچه در حال حاضر در جریان است فاصله زیادی با این آرمان دارد.

تیپ ژنانگی تهی از سکس

ژولیا کریستوا، به‌ویژه با این ایده درخشان موسوم به راه سوم در فمینیسم شناخته می‌شود که ملهم از مرحله پیشاودیپی ژاک لکان، یک نحو زنانگی تهی از سکس و رها را بشارت می‌دهد (کریستوا، ۱۹۸۳: ۳۳-۳۴). به‌لحاظ معناشناسی تفاوتی وجود زن و عشق به او نزد فرزند، در نسبت با مفهوم تئولوژیک «خدا» سامان می‌یابد (راینک، ۱۹۹۲: ۷۴). در این معنا، مفهوم مریم عذرا در مقابل اسطوره‌های مجعول در مورد تشخیص سکسی و اغواگر حوا قرار می‌گیرد (کریستوا و توریل، ۱۹۸۶: ۱۶۵).

ذخایر ادیان ابراهیمی با ارائه الگوهای قابل ملاحظه‌ای چون مریم عذرا، زنانگی را از سکس تهی کرده‌اند و به آن وجه انسانی با عظمتی می‌بخشند. در این برداشت، جهت‌گیری نه تنها به تولید مثل، بلکه مهم‌تر از آن به خلاقیت، عبادت، از خودگذشتگی، توجه به نسل و نیایش معطوف گردیده است. در مقابل این نگاه پیچیده انسانی و اخلاقی، نهیلیسم خشونت‌باری که در آثار هنری مدرن‌ها و موسیقی‌های عوام‌پسند راجع به موضوع سکس و جنسیت خود را نشان می‌دهد، بیان خود را از طریق اتکاء بیش‌ازحد به قدرت و تحمیل و برتری و از طریق مقاومت در برابر هرگونه درک از ایمان، که با آموزه نیچه از مرگ خدا ارتباط وثیقی دارد، به‌دست می‌آورد.

تیپ الزوم فمینیسم معنوی

متألهان فمینیست چون میشله گنزالز ملهم از هانس فون بالنازار بر اولویت ارتباط با خدا و برای تقویت شخصیت مستقل انسانی تأکید دارند (گنزالز، ۲۰۰۴: ۵۷۸). در معنویتی که میشله گنزالز دنبال آن است، امر مقدس میانجی تأکید بر جامعه و درک نفس زنان به‌عنوان بخشی از یک جامعه و نه فقط به‌عنوان افراد، می‌گردد. این احساس وحدت با دنیا که از نظر میشله گنزالز به بهترین وجه به وقت نماز و در محراب تحقق می‌یابد، حس با عظمتی از استحکام به زن می‌بخشد تا کثرت جهان را وحدت ببیند، و خود را با این وحدت متحد و به آن مستظهر بینگارد. ملهم از این برداشت، زن می‌تواند مسئولانه و درعین‌حال پر امید، برای دریافت حقوق خود در جامعه مردسالاری که عادت به زنده‌به‌گور کردن دختران داشته‌است، مبارزه کند. بدین ترتیب، ایمان دینی، به وساطت شعاعی همچون نماز و محراب، عطر و طعم فرهنگ عامه می‌یابد و تأثیر انضمامی خود را بر مؤمنان باقی می‌گذارد.

نکته دیگر آن است که یک تلقی در فمینیسم رادیکال، برای حذف مردسالاری به زن‌سالاری رأی می‌دهد (تانگ، ۱۳۸۷: ۶۵). درواقع، یک «سالاری» را برمی‌دارد و «سالاری» دیگری را جایگزین می‌کند. درمقابل، ذخایر دینی ادیان ابراهیمی، می‌کوشند تا نسبت معناداری بین مردانگی و زنانگی ایجاد کنند؛ نسبتی از جنس تعالی، الوهیت و عقل، انسانیت و بدن و زاد و ولد و متمر ثمر بودن که هیچ یک از آنها اختصاصی به مردانگی یا زنانگی ندارد، و حتی هیچ‌یک از آنها در یک جنس نیرومندتر از جنس دیگری نیست (قرآن کریم، کریمه ۹۷ سوره نحل / کریمه ۳۵ سوره احزاب / کریمه ۱۱ و ۱۲ سوره تحریم / کریمه ۱۲ سوره ممتحنه). کهن‌الگوهایی مانند مریم عذرا، یا همسر فرعون نمود بارز مفهوم‌سازی غیر انفعالی از زن است که طنین تاریخی می‌یابد. اغلب مناسک دینی، به‌رغم مناسک اجتماعی عرفی، مناسک فراجنسیتی هستند و خصوصاً در زمینه اجتماعیات فراغت جنسیتی قابل ملاحظه‌ای در ادیان ابراهیمی هست.

تیپ معرفت‌شناسی فعال در مقابل منفعل

در همین راستا، ملهم از آلیسون جاگار (۱۹۸۸) و فرگوس کر (۲۰۰۲) می‌توان منشأ توجه مفرط مردم مدرن به جسم و جنسیت را در تأکید مفرط دنیای مدرن به حواس و تجربه شناسایی کرد.

از دیدگاه فرگوس کر، ساز و برگ‌های فکری دنیای مدرن، ظرفیت‌های ذهنی ما را برای توجه به آسمان و غیب به رکود کشانده و توجهات را به سطوح نازل حیات معطوف ساخته‌است. ابتدا الهیات توماس آکویناسی به تجربه انسانی اهمیت داد و مآلاً دنیایی را که از دیدگاه ابراهیمی مشغول تسبیح خداوند در ژرفنای غیب عالم بود را بدون چشم نظاره‌گر انسانی، ذاتاً نامفهوم و بی‌ارزش قلمداد کرد (کر، ۲۰۰۲: ۲۷). این بدان معنی است که الهیات مسیحی آکویناسی، یک معرفت‌شناسی جایگزینی برای معرفت‌شناسی دینی معطوف به غیب ارائه می‌دهد که در آن نوعی واقع‌گرایی ساده‌لوح نقش مخرب خود را در زوال دین و مضامین متعالی آن بازی می‌کند. بر مبنای این تلقی، هواداران الهیات مدرسی مسیحی، معرفت و زبان حامل معرفت را حاصل همکاری مستهجن جسم شناسا با جهان عینی شمردند. بعدها، دکارت این واقع‌گرایی سر و ساده را به مبنایی برای دانش جدید تبدیل کرد و منبع ممتاز و متحد آگاهی را در شناخت واضح معطوف به اشیا و اعیان دانست.

آکویناس و بعدها دکارت جهانی را ترسیم می‌کنند که برای ما به‌عنوان انسان و ذهن شناسا، یک هدف منفعل برای شناخت است و خود هیچ وجه معنوی ندارد. تأکید آکویناس بر اهمیت این جهان مادی و تأثیر قاطع وی به شکل‌گیری دنیای مدرن زمینه‌های جدی فراهم کرده‌است که حتی مسیحیت نیز نگاه به دنیا را در لایه‌های مبتدلش جستجو کند. از آنجا بود که رفته‌رفته گفتگو بین ایمان و عقل مغلوب شد.

تیپ عمیق زبانی هبوط و نجات زنان

پاسخ پرسش‌های فمینیسم دینی قدری به خود اندیشمندان و اجتماع آنها مربوط است که اغلب، زنان در آن نقشی نداشته‌اند. زنان عملاً، در دست‌یابی به دانش ارزشمند ناتوان شمرده شده‌اند. اتفاقی نیست که همه اندیشمندان قابل ذکر در کتاب‌های مرور تاریخ اندیشه، مرد بوده‌اند. این توازن نیست که مدنظر ادیان ابراهیمی بوده‌باشد. در جریان ترسیم تاریخ، در ادیان ابراهیمی، همیشه متناظر با مردان درخشان زنان فعال تاریخ‌ساز بوده‌اند. اگر حضرت موسی (ع) مطرح است، خواهر موسی و مادر موسی و همسر فرعون و همسر موسی همگی مشغول تاریخ‌سازی هستند. همین رویداد در زندگی حضرت عیسی (ع)، حضرت سلیمان (ع) و رسول اعظم (ص) نیز مشهود است.

نتیجه این وضع آن بوده‌است که از نظر اندیشمندان اغلب ملل، زنان محروم از تفکر عمیق، به مراقبت از روابط دنیوی در یک شکل نسبتاً ثابت که تکاملی در آن نیست گمارده شده‌اند (می، ۲۰۰۱: ۱۷). در نظام اندیشگی، زنان به‌طور سیستماتیک از تمدن دور نگاه داشته شده‌اند. به دلیل اشتغال مستمر اندیشمندان به این طرز فکر عمق زبان را تغییر داده‌است. زبان تجربه ما از بودن و جنسیت و هستی را از آنچه باید باشد بسیار دور کرده و کار بهبود وضع زنان را بسیار دشوار ساخته‌است. این زبان ته‌نشست شده در میراث تاریخی ما، زنان را به‌عنوان اشیا یا افراد نامتمدن که به مراقبت از روابط دنیوی گمارده شده‌اند ملحوظ می‌دارد. واقعیت این است که فکر در متن زبان به‌وجود می‌آید؛ زبان خانه هستی است و مرد در این خانه سکنی گزیده و به مرور، این خانه را از آن خود کرده‌است. تفاوت‌های ناروای جنسی، در زبان ما کدگذاری شده و در نتیجه، توان ما برای فکر «مریمی» در مورد جایگاه زن را اکیداً محدود ساخته‌است.

لوس ایریگاره^۱ که گفتگوهای مفصل کلامی مسیحی و کاتولیک داشت (بیتی، ۲۰۰۶: ۱۱)، معتقد بود که عرفان، به‌رغم فلسفه و علم، زمینه‌های الهیاتی ادیان ابراهیمی که در آن پابرجا و زنده مانده‌است می‌نگرد. او به عرفان به‌عنوان یک موقعیت بالقوه رهایی زنان از نگاه جنسیتی نگاه می‌کند (همان: ۲۸). عرفان با به میان کشیدن شهود و اصرار بر پیرایش تجربه‌ها و توجیه تراشی‌ها و حتی زبان‌بازی‌ها، در سایه عبادت وحی، طرحی از قرب به خدا را پیش می‌نهد که به قدر زیادی غیرجنسیتی است:

«الوهیت آن چیزی است که ما برای آزاد بودن، مستقل بودن و حاکم شدن بر سرنوشت بدان نیاز داریم ... اگر زنان هیچ خدایی نداشته‌باشند، نه می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و نه می‌توانند هم‌دل و هم‌صدا شوند» (ایریگاره، ۱۹۹۳: ۶۱).

توجه به زبان عرفان و در رده‌ای بالاتر، زبان دین، در این دیدگاه ایریگاره‌ای، نهایتاً به کشف مجدد یک زبان غنی‌تر منجر می‌شود که در چارچوب آن، عظمت روح، جسم و بدن و جنسیت را به حاشیه براند. در سایه زبان غنی عرفان و دین، حواس از جنسیت منصرف‌شده و به سمت میل به خداوند و رمز و راز عمیق مندرج در جهان متوجه می‌شود.

از این بابت، نجات زنان از یک نگاه استثمارگرانه به‌نوعی علم العبادات یا عرفان مذهب احتیاج دارد که زمینه را برای پاک‌سازی صحنه‌های مبتذل حیات امروز و حتی سلسله‌مراتبی که

۱. (در فارسی نام او به اشتباه، به ایریگاری مصطلح شده‌است) Luce Irigaray.

به ناراست الهیات مسیحی کاتولیک را فرا گرفته‌است و خصوصاً زمینه را برای پاک‌سازی زبان فراهم می‌آورد.

تیپ ایده‌عشق و پرستش

درنهایت و اوج این خط استدلالی، الیزابت جانسن تأکید می‌کند که حتی در سایه دانش حاصل از نور وحی، بالاترین دانش بشر در مورد خدا این است که «می‌دانیم که نمی‌دانیم» (جانسن، ۱۹۹۵: ۱۰۹). خدا که کاملاً از همه موجودات متمایز و برتر است، با نفی تمام نمادهای ملموس، فقط عمیقاً در عشق و پرستش است که شناخته شده و می‌شود؛ ما خدا را از طریق عشق و پرستش و به‌عنوان مغز و جوهر عشق و پرستش می‌شناسیم. جانسن ایده‌عشق و پرستش را در مقابل ظلم و ستم‌های ناشی از تبعیض جنسیتی و برای تأیید ارزش زنان و توانمندسازی آنان برپا می‌کند. از نظر جانسن، فلسفه عشق و پرستش همه توجهات را به سمت واقعیت ژرف جهان معطوف می‌کند و در این حال، زنان همانند مردان، نوع بشری با ظرفیت فعالیت اخلاقی تلقی می‌شوند.

جانسن به مفهوم جالب «طاغوت»^۱ برای کشف امکانات جدید زبان دینی برای فمینیسم اشاره می‌کند (جانسن، ۱۹۹۵: ۳۹). مضمون «طاغوت» اشاره به سرکوبگری و استکبار در نتیجه فراموشی خدا دارد؛ همان موقعیت‌هایی که طی آن پرستش و عشق فراموش می‌شود. برای تحقق بی‌واسطه زبان، دین و درمان ریشه‌های کژی‌های روابط انسانی در دنیای مدرن، باید با «طاغوت» مبارزه کرد.

برای یک زن جستجوی عرفان پرستش حق به معنی رفتن به فراتر از خویشتن است؛ یعنی خود نبودن. در این زبان جدید، زنان نیازی ندارند تا به تفاوت‌های خود با مردان توجه دهند، بلکه خود را متحد با خدا به‌عنوان امر ناشناخته (مانند لوس ایریگاره و ژولیا کریستوا ملهم از ژاک لکان) و درمقابل طاغوت قرار می‌دهد. از این قرار، فمینیسم خود را فراتر از یک تقلید «مسخره‌آمیز» از میل مردان مکان‌یابی می‌کند.

تلقی دینی جانسن، پختگی ژرفی به فمینیسم او می‌بخشد، که حتی از محدودیت‌های زبانی هم فراتر می‌رود. پیچیدگی گسترده روانی و معنوی این تلقی مجموعه‌ای از کلیدواژه‌ها را دور

^۱ Idolatrous

هم جمع می‌کند که ابزار تحلیلی مناسبی برای شناخت وضع و حال اسفبار امروز زنان جهان است: زبان، تجربه، گناه، قدرت و کنترل، از خودبیگانگی، امید، عشق، پرستش، رمز و راز، فضل، ایمان و بالاخره «خود-خدا-خلق/Self-God-Creation» (بیتی، ۲۰۰۶: ۵۶).

تیپ اوجه مقدس طبیعت و زن

با توجه به تاریخ تمدن، درخشان‌ترین ارج بر پایگاه زنان را می‌توانیم در ادیان ابراهیمی جستجو کنیم، و خوب که دقت می‌کنیم، درمی‌یابیم که در عمق تحلیل، ادیان ابراهیمی، زبان را از نگاه مادی و جسمی به جهان پیراسته‌اند و به آن رنگ الهی بخشیده‌اند و در این درمان ریشه‌ای، وجه الهی وجود زن را برجسته ساخته‌اند. در ادیان ابراهیمی، قضاوت درباره همه‌چیز از طریق ملاحظه آن در ظل «نور جلال خداوند» صورت می‌گیرد. بنابراین، ما نمی‌توانیم وجود خدا را از جهان اطراف خود منفک سازیم؛ خدا علت همه‌چیز است. چنین نگاهی به همه جهان احترام می‌گذارد و هیچ موجودی را دست‌کم نمی‌گیرد (نصر، ۱۳۷۷). از این قرار، متدینان به ادیان ابراهیمی نمی‌توانند و نباید وجود زنان را دست‌کم بگیرند، یا نگاهی مبتذل به آن داشته‌باشند.

نحوه استدلال تینا بیتی جالب است؛ او استدلال می‌کند که نه تنها برمبنای آنچه ما از ادیان ابراهیمی می‌فهمیم، نمی‌توانیم هیچ جنبنده‌ای را نامقدس و مبتذل تلقی کنیم، بلکه این ادیان ابراهیمی دارای یک سویه معرفتی و عرفانی هستند که به ما می‌گویند که آنچه از علم و نور جلال الهی به ما داده‌شده تنها اندکی از واقعیت است، و از این قرار، حس و تجربه به‌مثابه نوعی اغواگری بالقوه تلقی می‌شود که باید از آن فراتر رفت (بیتی، ۲۰۰۶: ۶۰-۴۳). تینا بیتی با این استدلال، افق دید ما را بسیار بسیار تعالی می‌بخشد. برمبنای استدلال تینا بیتی، اگرچه ما توسط وحی، گوشه‌هایی از نور جلال الهی را درمی‌یابیم، اما نمی‌توانیم بگوییم جهان را به‌مثابه پیکره متحدی شناخته‌ایم و با این خشوع، چشم‌انداز مؤمن از نگاه پدرسالارانه مبری خواهد بود.

بحث و نتیجه‌گیری

تیپ‌شناسی، آن‌طور که گئورگ زیمل ملهم از مفهوم «کوران هوشیاری» ترسیم می‌کند، باید ما را برای ساخت‌وساز آینده مجهز سازد. در تیپ‌های هشت‌گانه فوق کوشش شد تا هشت نوع مسیر برای دستیابی به یک تلقی دینی از جنبش دفاع از حقوق زنان بگشاییم، در زمانه‌ای که وضع جهانی حقوق زنان رو به قهقرا می‌نماید. آنچه باقی می‌ماند این است که آیا این هشت مسیر در

عمل، می‌تواند پاسخگوی مسائل امروز زنان باشد. در سطور باقی‌مانده، کوشش ما این است که این نوع‌شناسی را در موضوع بغرنج «اسیدپاشی عاشقانه» به‌کار بندیم تا دریابیم که به چه اندازه این مسیرهای پیش‌نهاده در تیپ‌های فوق، می‌توانند برای اتخاذ مسیر آتی کمک کنند.

قضیه از این قرار است که ساعت چهارده و سی دقیقه دوشنبه، نوزدهم آبان نود و سه، برادر ۳۵ ساله خانم «آمنه بهرامی نوا» خود را از طبقه بیستم یکی از برج‌های شهر تهران به پایین پرتاب کرد و فوت شد. خانم آمنه بهرامی نوا قربانی اسیدپاشی هولناک عاشق مردود خود در سال ۱۳۸۳، بوده که پس از تهاجم کوبنده رسانه‌های خارجی و امتدادهای داخلی آنان، از قصاص چشم صرف‌نظر کرد؛ هرچند که امروز، با گسترش این پدیده، از این عزل نظر پشیمان است.

اکنون، درحالی‌که سالانه موارد متعددی از اسیدپاشی عاشقانه در کشور رخ می‌دهد (غیر از اسیدپاشی به اتومبیل و اموال و...)، مطبوعات و روشن‌فکران ما این موضوع را سوژه‌ای سیاسی دانسته و آن از هر نوع ریشه‌یابی عمیق به دور داشته‌اند. روزی از قصاص اسیدپاش تبری می‌جویند و هم‌صدا با دولت‌های خارجی فریاد حقوق بشر مدافع اسیدپاش سر می‌دهند، و روز دیگر، اشد مجازات برای اسیدپاش را می‌خواهند و این تلون و رنگ به رنگی، نشان از فقدان درک عمیق راجع به موضوع دارد. حتی کار به جایی می‌رسد که روشن‌فکر غرب‌زده، از موضوع اسیدپاشی حربه‌ای علیه امر به معروف و نهی از منکر می‌سازد که تنها امید ما برای خروج از این وضع است. اگر کسی مانند شهید علی خلیلی نباشد که در موقعی که «م. حدادی» قصد اسیدپاشی به روی خانم «بهرامی نوا» را دارد، احساس مسئولیت اجتماعی کند و از باب نهی از منکر، حتی به قیمت جان خود، به دفاع از خانم «بهرامی نوا» برخیزد، بی‌تفاوت‌های میدان کاج تنها از این صحنه با موبایل خود فیلم برمی‌دارند، تا صفحه اینستاگرام خود را پر فروغ سازند!

در این وانفسا، پرسش‌های اصولی مطرح نمی‌شوند، وجه‌المصالحه زدویندهای سیاسی قرار می‌گیرند؛ این پرسش که چرا در دل برخی از مردمان، تا این اندازه قساوت ریشه دوانده‌است؟ چگونه اسیدپاشی و زجرآفرینی تا این اندازه برای عشاق مردود، سهل و ساده شده‌است؟ چرا «موفقیت» تا این اندازه بر «انسانیت» رجحان یافته‌است؟ چرا عاشق دل‌خسته‌ای که در تسخیر معشوق توفیقی نمی‌یابد، موفقیت خویش را در نابود کردن معشوق می‌جوید؟ شاید جامعه و تاریخ، با انتشار ایده موفقیت دنیوی به هر قیمت، در وقوع این نحو جرایم، بخشی از تقصیر را به گردن دارد و باید از مسیری که تا این اندازه خسارت‌بار است بازگردد؟

موضوع اسیدپاشی عاشقانه در عمق، یک موضوع معرفتی ناشی از مدرن شدن است. نوعی جایگزینی اراده مسلط شدن به جای محبت ورزیدن.

ریشه‌یابی قضیه

در راستای تیپ ششم، تیموتی مک درموت (۱۹۹۲) بر آن است که در معرفت‌شناسی مدرن، رابطه‌ای نزدیک، بین دانش و قدرت وجود دارد؛ چراکه شناخت جهان نه در پی فضیلت، بلکه برای کنترل و تسلط بر اشیا جهان است. این دانش دانشی شی‌جوست. و از این قرار، همه‌چیز را همچون شی می‌بیند که باید بر آن مسلط شد، تشریح نمود و نهایتاً استثمر کرد.

دانش مدرن به قدرت اختصاص یافت و علاقه و عشق به دین و اخلاق و فرهنگ عامه احاله شد. بدین ترتیب، رفته‌رفته مبادله تاریخی بین دانش از یک‌سو، دین و اخلاق و فرهنگ عامه قطع گردید. این تقسیم موجب شد تا گفتگوی دانش و دین و اخلاق و فرهنگ متوقف شود. ملهم از برداشت مک‌درموت، می‌توان اینطور نزدیکی‌هایی از آن جنس که ما امروز در پدیده اسیدپاشی می‌بینیم را توضیح داد که نحو نگاه مدرن ما دین و فرهنگ را به حاشیه رانده و پول و قدرت را اولویت بخشیده‌است. «قلب آرام ناشی از تهذیب نفس»، محل انتشار سکون و تسکین و سکینه است. آنچه امروز کمیاب شده قلب آرام ناشی از تهذیب نفس است، و راه رسیدن به این قلب که نه تنها خود آرام است، بلکه آرامش را به اطراف و اطرافیان منتشر می‌کند. «عبادت» وقوف و تمرکز متفکرانه قلب در تلاش برای تفسیر جهان به‌عنوان جلوه باری‌تعالی است. تاروپود جهان از عشق آفریده شده‌است و ذهنی که عشق را درک کند، بدون خواست تسلط، بر عالم مسلط می‌شود و زندگی میسر و شیرینی هم خواهد داشت. از این دیدگاه، جوهر و گوهر ما درجه اول، در پی خیر و نیکی هستیم، نه دنبال تسلط شدن. انگیزه زیربنایی هستی ما، علی‌الاصول، عشق است، نه اراده قدرت. نشان به آن نشان که عشق در جهان کارسازتر است تا قدرت.

سطح اول تحلیل

ملهم از تیپ هفتم، بخشی از مشکل هم برمی‌گردد به اینکه گاه، تحصیل‌کردگان مدرن، در ردیف فیلسوف مدرنی همچون امانوئل کانت، «خدا» را بدون «عبادت» و «شریعت» باور دارند؛ درحالی‌که برای رسیدن به ایمان و «قلب آرام»، عبادت و دعوت مستمر خداوند به جزئیات

زندگی ضروری است. اِلن فاکس بر آن است که «عبادت» و «شریعت» تنها راه برای پیدا کردن کورمال کورمال آرامش است (فاکس، ۱۹۹۲: ۱۱۱)؛ انسان‌هایی که به هر بهانه‌ای «عبادت» را ترک می‌کنند، «آرامش» را از دست می‌دهند و نه تنها «آرامش» خود را از کف می‌دهند، بلکه برای دیگران نیز آرامش و سلم و سلامتی نخواهند داشت. ما باید از طریق «عبادت» و «تهذیب» قلب خود را با خدا تنظیم کنیم و برای این منظور «صبر» لازم است. عبادت از مسیرهای اصولاً شناخته و فروغاً ناشناخته ما را به تهذیب و آرامش موفق می‌دارد.

سارا کواکلی ملهم از مفهوم «کنوسیسم» مسیحی [kenōsis] (۲۰۰۲: ۳۶)، بر اهمیت تخلیه و انکار نفس برای ایمان به خدا و حس استحکام درونی تأکید می‌ورزد. «عبادت» با حاکم نمودن اراده الهی بر زندگی، نفس سرکش که علت اصلی زندگی ناآرام ماست را مهار می‌کند و زمام آن را به دست خدا می‌سپارد.

روش ادیان ابراهیمی، برای رساندن انسان‌ها به آرامش، در اصل، مهار نفس سرکش و نفس قلدر است که رأس کل خطاهاست. با انکار نفس، انسان بی‌قدرت نمی‌شود، بلکه متکی به قدرتی می‌گردد که مایه‌ای عمیقاً اخلاقی دارد. انسان مؤمن از دیدگاه مردمان مدرن، بسیار مطمئن و متکی به نفس و درعین حال، بسیار خویشتن‌دار و خوددار به نظر می‌رسد. درک جمع این دو ویژگی «دیونیزوسی» و «آپولونی» برای انسان سکولار دشوار است؛ ولی خود انسان مؤمن خوب می‌داند که او متکی به نفس نیست، بلکه متکی به حق است. بنابراین، وقتی در راه حق حرکت می‌کند، بسیار نیرومند و مستحکم و مصمم به نظر می‌رسد، وقتی به مرزهای حق می‌رسد، حد ننگه می‌دارد و بسیار با طمأنینه به نظر می‌رسد. پس «انکار نفس» مؤمن با انسان سکولار «فاقد اعتماد به نفس» متفاوت است. انسان مؤمن به طرز اسرارآمیزی مستحکم و قاطع و درعین حال، محتاط است؛ این مضمون مفهوم «کنوسیسم» در تقریر سارا کواکلی است (۲۰۰۲).

درواقع، مفهوم مهم «تهذیب نفس» در فمینیسم دینی، که با «عبادت» به دست می‌آید، قدرت الهی را در مقابل زور برخی انسان‌ها قرار می‌دهد، و راه برقراری موازنه انسانی بین زنان و مردان و جلوگیری از قربانی شدن زنان را رفض و انکار «قدرت بشری» و جایگزین ساختن «قدرت الهی» می‌شمرد. «عبادت» بازتاب عشق به خدا و حاوی تأمل منطقی ما در این جهان و جایگاه ما در آن است. آنچه موقعیت زنان را در مقابل مردان تجاوزگر و اسیدپاش تقویت می‌کند، اتکا آنها

به قدرت خدا که فراتر از مردسالاری است، و اقدام فعال آنان علیه همه مظاهر «قدرت بشری» است که در مقابل «قدرت الهی» قد علم می‌کنند. ریشه‌ی اساسی ستم‌هایی که می‌شود، چه مردانی که به زن‌ها ستم می‌کنند و چه زنانی که بر زنان دیگر ستم می‌ورزند، در این است که حب نفس جای تزکیه نفس را در دنیای مدرن گرفته‌است. خدا سالاری هر نوع سالاری دیگر و از جمله مردسالاری، هوس‌سالاری یا پول‌سالاری را، به چالش می‌طلبد؛ اگر ریشه‌ی این سالاری‌ها در جامعه با ترویج عبادت حق خشکانده شود، زنان هم می‌توانند از آزادی و عدالت خدا داده بهره‌مند شوند، در زندگی اجتماعی حاضر شوند و اینچنین، هدف تعدی قرار نگیرند.

سطح دوم تحلیل

ملهم از تیپ پنجم، مری مک‌کلینتاک فالکرسن درباره‌ی هوس‌سالاری مدرن و نسبت کمتر تحلیل‌شده بین هوس و قدرت و دانش مدرن تحقیقی صورت داده‌است (فالکرسن، ۱۹۹۴). علم مدرن به اراده‌ی قدرت انسان برای کنترل و دست‌کاری جهان طبیعی به هدف کامکاری نفس پر و بال می‌دهد. علم مدرن برای دستیابی به فضیلت یا سعادت آموخته نمی‌شود، بلکه برای کنترل و کامکاری تولید و آموخته می‌شود. نکته‌ی بدیع مورد توجه فالکرسن این است که دانش مسیحی به دنبال کسب «سعادت» بود، که تنها بخشی از آن به سعی متعلم بستگی داشت و بخش مهم دیگر به تفضل ربوبی منوط بود. از این قرار، علم‌آموزی، مستلزم نوعی زیست معنوی و روحانی هم بود. بلافاصله نکته‌ی بدیع دوم مدنظر فالکرسن این است که دریافت دانش پیشامدرن، اغلب روندی طولانی و توأم با ثبات قدم و صادقانه بود. علم و فضیلت علم تنها به کسانی از سوی خداوند اعطا می‌شد که در طولانی‌مدت و با صبر و صادقانه، زیست معنوی و روحانی و استحقاق خود برای کسب سعادت را احراز می‌کردند.

ماحصل این رویکرد آن است که نظام آموزشی مدرن افراد را درون ریل‌هایی می‌اندازد که در آن، همه‌چیز را برای کنترل و کامکاری می‌خواهند، نه سعادت. افرادی که در این نظام آموزشی، پرورش می‌یابند، موفقیت را حتی اگر مغایر سعادت باشد هم می‌خواهند و برای سعادت و زیست معنوی و روحانی ارزش اندکی قائل‌اند یا اساساً ارزشی قائل نیستند. نهایتاً اینکه این افراد کامکاری و تسلط را هم فوراً و بدون طی مراحل می‌خواهند. مجموع این همه خصال منفی، اسیدپاش‌های مدرن را پدید می‌آورد.

سطح سوم تحلیل

در ارتباط با تیپ چهارم، پاملا سو اندرسن معتقد است که اساساً رابطه بین خدا و انسان، که در «عبادت» تبلور می‌یابد، با مدل‌های سلطه، قدرت و سرکوب سازگار نیست و اگر در یک جامعه سلطه، قدرت و سرکوب فراگیر شد، می‌توان ریشه‌های آن را در زوال رابطه «عبادت» و رابطه زیست جهانی و صمیمی انسان‌ها با خدا جست (اندرسن، ۱۹۹۸: ۲۲).

اینکه این روزها تمایل به «عشق منطقی» رنگ «حسرت» به خود گرفته‌است به این برمی‌گردد که برخی انسان‌ها «عبادت» را کنار گذاشته‌اند و تنها به فکر سلطه بر طبیعت و کسب قدرت و اعمال سرکوب و حصول «موفقیت» هستند. این حسرت عشق در جامعه، بیش از مردان، زنان را آزار می‌دهد؛ شاید از آن‌رو که آنها قربانیان تاریخی سلطه، قدرت و سرکوب هستند. نکته مهم این است که زنان قربانیان اصلی رخت بر بستن معنویت از جامعه هستند و روند تاریخی به این شکل بوده‌است که نیاز زنان به یک محیط معنوی بیش از مردان است؛ زیرا زنان باید از پس تاریخی از سلطه، قدرت و سرکوب برآیند. از نظر پاملا اندرسن، زنان بیش از مردان باید به «عبادت» و «ترویج عبادت» اصرار بورزند.

بحث جالب دیگر پاملا اندرسن در رابطه با «زبان عبادت»^۱ است (اندرسن، ۱۹۹۸: ۱۱). از نظر او، «زبان عبادت» متضمن نوعی از عقلانیت است که با عقلانیت علم مدرن بسیار متفاوت است. «زبان عبادت» هم شامل رضایت معنوی است و هم مستلزم گزاره‌های اعتقادی. «زبان عبادت» در عین آنکه کم یا بیش، شامل دلایل فلسفی هم هست، اما در ارکان خود، مستلزم بیداری عشق به خدا یا یک دیگری متعالی هم هست. «عبادت» نوعی «فلسفه عشق» است. در «زبان عبادت»، عقل به خدمت ایمان درمی‌آید و البته ایمان هم به عقل پروبال می‌دهد و او را توانمند می‌کند که با جسارت بیشتری به بررسی فرض‌های ممکن بپردازد. ذهن باایمان ذهن جسور و خلاق است و این کار را به مدد «فلسفه عشق» مندرج در «عبادت» به دست می‌آورد. در این تلقی پاملا اندرسن، فمینیسم دینی برداشت پیچیده و متعالی از واقعیت جهان ارائه می‌دهد ("God's-eye view") که برای داشتن یک زیست سالم و کامل باید آن را شناخت و رفتار را بر مبنای آن تنظیم کرد.

^۱The language of prayer

در دیدگاه ادیان ابراهیمی، میل به خدا تبلورهای متعددی دارد که یکی از آنها میل به درک و شناخت است و در این چارچوب، شناخت و تجربه ایضاً آشوب نیست، بلکه اتحادی با سایر ابعاد خدایی جهان است که صلح با دنیا و محیط زیست و انسان‌ها با یکدیگر را به بار می‌آورد. «عبادت» به‌راستی، دریایی از نور است، برای تغذیه روح انسان؛ دریایی صلح‌آمیز، ابدی، و مستمر. خدا، در «زبان عبادت»، اغلب به‌عنوان «رب» / تربیت‌کننده خوانده می‌شود، و این دال مرکزی در زبان عبادت، زبان عبادت را از زبان علم که در آن، محور بر کنترل و سیطره و سرکوب است متمایز می‌کند. «زبان عبادت» زبان جبرگرایانه علمی نیست که در آن هرچه قانون شد، لاجرم تحقق می‌یابد و انسان نقشی جز قربانی این ارباب آه‌نین را نمی‌تواند بر عهده بگیرد. عبادت زبانی دو جانبه است که یک سوی آن عبادت‌کننده است و سوی دیگر آن خداوند قادر متعال است. خدا همیشه و در همه‌جا، با به رسمیت شناختن ما و در میان ما، ما را از بردگی قوانین جبری عالم معاف می‌دارد و ما در این رابطه ژرف، می‌توانیم در گرم و خشک‌ترین روزهای سال، از خدا باران بطلبیم. یعنی «زبان عبادت» زبانی رهایی‌بخش است. نکته این است که «زبان عبادت» تا چه اندازه روح انسان را توانمند، و درعین حال، عاشقانه بار می‌آورد که وی را از هرگونه قدرت قاهر حاکم و هرگونه بت‌پرستی خلاص می‌کند، درعین حال که این قدرت بزرگ که قوانین عالم را به زیر می‌کشد، دست تعدی نمی‌گشاید و خاشع و فروتن است. چنین ذهنیتی از اسیدپاشی سر در نمی‌آورد.

ملهم از نظر نیکولا اسلی (۲۰۰۴)، می‌توانیم این‌طور جمع‌بندی کنیم که اگر «عبادت» غور و تعمق در رمز و راز سکوت ژرف نهفته در عشق و شیدایی به خدا، در سایه «تخلیه و انکار نفس» باشد که هست، آنگاه دقت در برخی از صورت‌های عبادت انحرافی در برخی ادیان رسمی چون مسیحیت کاتولیک و همچنین بودیسم و شبه‌دین‌های جدید به ما هشدار می‌دهد که در نفس «عبادت» دقت لازم است؛ اینکه «زبان عبادت» هم باید خدا داده باشد نه بشرزاد:

باید با چشمان خیلی باز خدا را عبادت کنیم... باید با سر بالا خدا را بپرستیم... باید از شیوه‌های نادرست پرستش، نام‌های نادرست خداوند، اسطوره‌های نادرست و تصورات و داستان‌های غلط عبور کنیم (اسلی، ۲۰۰۴: ۱).

اگر همان‌طور که فاکس گفته بود و ما در سطور فوق نقل کردیم «عبادت» و «شریعت» تنها راه برای پیدا کردن کورمال کورمال آرامش باشد، ما نمی‌توانیم به اتکاء دانش یا تجربیات انسانی

ضوابط آن را کشف کنیم، یا در آن دخل و تصرف نماییم. اساساً برخی از شبه‌دین‌های جدید و همین‌طور بودیسم جذابیت خود را در نوعی از رواداری‌های جنسیتی می‌یابند که آن هم به‌طرز خطرناکی به استعمار از زنان می‌انجامد و هرازگاهی جنجال‌هایی پیرامون رسوایی جنسی رهبران دینی برمی‌خیزد. «عبادت» علی‌الاصول نباید موجب انفعال و خود ضعیف‌پنداری شود، بلکه باید انسان را از درون، به‌نوعی متکی به خدا نماید که او در قیاس با افراد مدرن به اصطلاح «متکی به نفس»، مستحکم‌تر فکر و عمل نماید. این با تسلیم زنان به رهبران فرقه‌های دینی سازگار نیست. از این قرار، نیکولا اسلی معتقد است که ما باید با سرافراشته و امتناع از تعظیم در قبال اسقف اعظم، کشیش یا پاپ و با چشمان باز به «شریعت» و «عبادت» بپردازیم. «زبان عبادت» در ادیان ابراهیمی، متضمن نوعی هستی‌شناسی است که در آن، ارتباط ما با دنیای مادی فقط در جهت دستیابی به یک جهان فراتر مجاز است. اما این کار مستلزم برقراری موازنه‌ای دقیق بین ایده و عمل، ایمان و تدبیر، وابستگی و اجتهاد و... است و ملاک این موازنه بی‌گمان «شریعت» حق خواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.
- آیت ا... سید علی حسینی خامنه‌ای، خطبه نماز جمعه ۱۳۸۸/۳/۲۹.
- بودون، ریمون (۱۳۸۴)، *مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک*، ج. ۱، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- تانگ، رزمی (۱۳۸۷)، *درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی. تهران: نی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۱)، *افسون زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر فرزانه روز.
- معقولی، نادیا و علی‌اکبر فرهنگی (۱۳۸۸)، «فمینیسم در فیلم‌های رخشان بنی‌اعتماد»، در *مطالعات اجتماعی روانشناختی زنان*، سال ۷، شماره ۲: ۷۶-۵۹.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۷)، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی.
- Anderson, Pamela Sue (1998), *A Feminist Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.
- Balthasar, Hans Urs von (1979), *Heart of the World*, Trans, Erasmo S.Leiva, San Francisco: Ignatius Press, 1979.
- Balthasar, Hans Urs von (1990), *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*, Trans Aidan Nichols OP, Edinburgh: T. & T. Clark. 1990.
- Baudrillard, J. (1993), *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, London: Verso.
- Bauman, Zygmunt (1987), *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Beatriz Vollmer Coles (2004), "New Feminism: A Sex-Gender Reunion", in Michele M. Schumacher (ed.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, Grand Rapids MI and Cambridge UK: William B.Eerdmans, 2004.
- Beattie, Tina (2006), *New Catholic Feminism: Theology and Theory*, London: Routledge.

- Boldt-Irons, L. A. (2001), *Bataille and Baudrillard: From a General Economy to the Transparency of Evil*, Angelaki, 6(2): 79–89.
- Chopp, Rebecca and Sheila Greeve Davaney (eds) (1997), *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, Minneapolis: Fortress Press.
- Coakley, Sarah (2002), “Kenosis and Subversion: On the Repression of “Vulnerability”, in Christian Feminist Writing, in *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford: Blackwell.
- Dallavalle, Nancy A. (1998a), “Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology”, *Horizons*, 25, 1998: 23–42.
- Dallavalle, Nancy A. (1998b), “Toward a Theology that is Catholic and Feminist: Some Basic Issues”, in *Modern Theology*, 14, 4, 1998: 535–53.
- Dar, Bashir Ahmad (1967), “Iqbal, Mohammad”, in Paul Edwards (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*. vol.4: 212-3.
- Fox, Ellen L. (1992), “Seeing through Women’s Eyes: The Role of Vision in Women’s Moral Theory”, in Eve Browning Cole and Susan Coultrap-McQuin (eds), *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Fulkerson, Mary McClintock (1994), *Changing the Subject: Women’s Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
- Gonzalez, Michelle (2004), “Hans Urs von Balthasar and Contemporary Feminist Theology”, in *Theological Studies*, Vol. 65, 3, September 2004: 566–95.
- Irigaray, Luce (1993), *An Ethics of Sexual Difference*, translated by Carolyn Burke and Gillian C. Gill. London: The Athlone Press.
- Jaggar, Alison (1988), “Globalizing Feminist Ethics”, in *Hypatia* 13 (1998): 7–31.
- Johnson, Elizabeth (1995), *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad.
- Kerr, Fergus (2002), *After Aquinas: Versions of Thomism*, Maiden MA and Oxford: Blackwell.
- Kristeva, Julia (1983), “Freud and Love: Treatment and Its Discontents”, in *Tales of Love*: 21-56.
- Kristeva, Julia, Toril Moi (ed.) (1986), *The Kristeva Reader*, New York: Columbia University Press.
- Marsh Nicholas (2015), *Charles Dickens: Hard Times/Bleak House*, Macmillan Education UK.
- Mulvey, Laura (1999), “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, in *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*, Eds Leo Braudy and Marshall Cohen, New York: Oxford UP: 833-44.
- Parkins, Ilya (2009), “Building a Feminist Theory of Fashion; Karen Barad’s Agential Realism”, in *Journal Australian Feminist Studies*, Volume 23, Issue 58: 501-515.
- Parsons, Susan (2004a), “To Be or Not To Be: Gender and Ontology”, in *Heythrop Journal*, 45, 3, 2004: 327-43.
- Parsons, Susan (ed.) (2000), *Challenging Women’s Orthodoxies in the Context of Faith*, Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney: Ashgate.
- Parsons, Susan (ed.) (2004b), *Feminism and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, Susan (ed.) (2004c), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reineke, Martha (1992), “The Mother in Mimesis: Kristeva and Girard on Violence and the Sacred”, in David R. Crownfield (ed.), *Body/Text in Julia Kristeva: Religion, Women, and Psychoanalysis*, Albany NY: State University of New York.
- Simmel, Georg (2004), *The Philosophy of Money*, edited by Charles Lemert, London: Routledge.
- Slee, Nicola (2004), *Praying Like a Woman*, London: SPCK.
- Tim, May (2001), *Social Research: Issues, Methods and Process*, New York: Open University Press.
- McDermott, Timothy (1992), “Introduction”, in Aquinas (edited), *Summa Theologiae: A Concise Translation*. London: Methuen.
- Ursula King and Tina Beattie (eds) (2004), *Religion, Gender and Diversity: New Perspectives*, London and New York: Continuum.
- Wollstonecraft, Mary (2014), *A Vindication of the Rights of Woman*, Edited by Eileen Hunt Botting, London: Yale University Press.