فلسفة الدين في الاتجاه النسوي عند باميلا أندرسون[1]

Philosophy of Religion in the Feminist Trend of Pamela Anderson

دكتورة/ دعاء وجدي محمد
مدرس بقسم الدراسات الفلسفية
كلية البنات للآداب والعلوم والتربية – جامعة عين شمس

مستخلص:

تعتبر فلسفة الدين النسوية تطورًا حديثًا في الفلسفة الغربية؛ حيث تطرح التساؤلات النسوية حول النصوص والتقاليد والممارسات الدينية. وتعد فلسفة الدين مهمة للفلسفة النسوية، وغير النسوية؛ من أجل فهم نقدي لمختلف المفاهيم والمعتقدات والطقوس الدينية، وكذلك تعريف الدين كمؤسسة ثقافية (تفرض العقوبات، وتتحدى أدوار النوع/الجنوسة) وتفسيره، وهي مهمة بالنسبة إلى النظرية النسوية التي تتجاهل في كثير من الأحيان الدراسة الأكاديمية للدين؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة التحليلية التي نادرًا ما تأخذ في اعتبارها الجنوسة (النوع) أو العرق أو الطبقة؛ حيث تتناول الفلسفة النسوية للدين كلاًّ من النقد وإعادة البناء؛ وهو ما يظهر من خلال متابعة تطور الفلسفات النسوية للدين على مدى العقود القليلة الماضية.

[1]) باميلا سو أندرسون Pamela Sue Anderson (١٩٥٥– ٢٠١٧) فيلسوفة أمريكية متخصصة في فلسفة الدين والفلسفة النسوية والفلسفة القارية، درست الفلسفة والأخلاق المسيحية في جامعة أكسفورد، لديها خلفية عن الأدب (خاصة الفرنسي)، وارتباط نقدي باللاهوت المسيحي وخطاب الدين، وهي تنتمي إلى الاتجاة النسوي، وقد توفيت بعد معركة مع مرض السرطان. من أشهر مؤلفاتها: "مراجعة الجنوسة في فلسفة الدين: الأخلاق ونظرية الاعتقاد"، و"الفلسفة النسوية للدين: قراءات نقدية"، و"فلسفة الدين النسوية: العقلانية والأسطورة في الاعتقاد الديني، و"ريكور وكانط: فلسفة الإرادة"، علاوة على مقال بعنوان "لاهوت مابعد الحداثة". وقد وجهت أندرسون الانتباه إلى أعمال فلسفة الدين النسوية التى تم تجاهلها؛ لتأكيدها على مناقشة المعتقدات التي قد يكون لها بعض التطبيق العملي.
https://en.wikipedia.org/wiki/Pamela_Sue_Anderson,١/٥/١٠١٨

وتقدم أندرسون وجهة نظرها في الفلسفة النسوية للدين والنوع؛ فترى أن الفلسفة النسوية للدين ليست هي تجارب المرأة، أو موقفها أو منظورها؛ وإنما هي إنجاز منظور مستنير معرفي؛ ناتج عن النضال من جانب النساء والرجال الذين تمت السيطرة عليهم، أو استغلوا، أو تعرضوا للاضطهاد، وتتناول نظرية المعرفة النسوية من منظور النساء اللاتي تعرضن للقمع بسبب معتقدات دينية توحيدية.

وتطرح أندرسون مجموعة من التساؤلات؛ حول ماهية البناء العقلاني للاعتقاد، وإنتاج المعرفة، وماهية الطرق التي يستبعد بها التركيز على تبرير المعتقدات المهيمنة (المعتقدات الخاصة بالمرأة)، وماهية دور المرأة في التفكير عن طريق افتراض أن تقييم المعتقدات المؤكدة ينبغي فقط من أجل حقيقتها، وهل تحتاج المرأة حقًّا إلى تأليه ذاتها" (بمعنى الوجود الشخصي الذي يدعمها على وجه التحديد كأنثى)؟ وهل الألوهية هي النموذج الذي يمثل الصفات المميزة لذات المرأة؟ وما هي العلاقة الدقيقة للألوهية بالخصائص الثلاثة؛ "الحرية والاستقلال والسيادة"؟

ترى أندرسون أن من غير الممكن فصل السياسة عن الفلسفة والدين، وتدعو إلى استخدام العقل؛ لأنه يمكننا من التمييز بين المعتقدات الخيرة وبين الأخرى الشريرة، وتوجه أندرسون اهتمامها إلى الفئات المهمشة في المجتمعات الغربية؛ خاصة السود من الأفارقة الذين تعرضوا للاضطهاد الاجتماعي بسبب العرق وسيادة البيض على السود.

Philosophy of Religion in the Feminist Trend of Pamela Anderson

Abstract

Feminist philosophy of religion is a more recent development within Western philosophy that poses feminist questions about religious texts, traditions, and practices, often with the aim of critiquing, redefining, or reconstructing the entire field in light of gender studies.

Feminist philosophy of religion is important to feminist and nonfeminist philosophy alike for providing a critical understanding of various religious concepts, beliefs, and rituals, as well as of religion as a cultural institution that defines, sanctions, and sometimes challenges gender roles and gender-inflected representations. It is equally important for feminist theory, which frequently neglects the academic study of religion, as for analytic philosophy of religion, which seldom takes into account gender or race or class. This entry considers the work of both critique and reconstruction as it has developed in feminist philosophies of religion over the last several decades.

Anderson presents her view on the feminist philosophy of religion and gender, seeing that the feminist philosophy of religion is not the experiences of women, their position, or their perspective, but rather an achievement of an informed, cognitive perspective resulting from the struggle of women and men who controlled, exploited, or persecuted. Feminist knowledge theory deals with the perspective of women who have been oppressed by monotheistic religious beliefs. Anderson raises a set of questions about what is rational construction of belief and the production of knowledge? What are the ways in which the focus on justifying dominant beliefs (women's beliefs) is excluded? What is the role of women in thinking, by assuming that certain beliefs should be evaluated only for the sake of their reality? And does a woman really need to deify her self in the sense of a personal existence that specifically supports her as a female? Is deity the model that represents the distinguishing characteristics of a woman's self?

Anderson argues that politics cannot be separated from philosophy and religion, and calls for the use of reason because it enables us to distinguish between good and evil beliefs. Anderson turns her attention to marginalized groups in Western societies, especially black Africans who have been socially persecuted because of race and white supremacy over blacks.

مقدمة:

تعتبر فلسفة الدين النسوية تطورًا حديثًا في الفلسفة الغربية؛ حيث تطرح تساؤلات نسوية حول النصوص المقدسة والتقاليد والممارسات الدينية. وتعد فلسفة الدين ذات أهمية للفلسفة النسوية وغير النسوية من أجل تقديم فهما نقديا لمختلف المفاهيم والمعتقدات والطقوس الدينية، وكذلك تعريف الدين كمؤسسة ثقافية ، لأنها تفرض على المخالفين لها ، وتتحدى لأدوار النوع (الجنوسة) وتفسيره . وهي هامة بالنسبة إلى النظرية النسوية التي تتجاهل في كثير من الأحيان الدراسة الأكاديمية للدين؛ كما هو الحال بالنسبة للفلسفة التحليلية؛ التي نادرًا ما تأخذ في اعتبارها النوع (الجنوسة) أو العرق أو الطبقة؛ حيث تقدم الفلسفة النسوية كلاً من النقد، وإعادة بناء فلسفة الدين من خلال تطور الفلسفات النسوية للدين على مدى العقود القليلة الماضية.

وقد جاءت نظرة الفلسفة النسوية للدين واللاهوت النسوي على أنه لا يمكن قصر إدراكهم المعرفي على التقييم الاجتماعي، أو السرد الطائفي لما يعتقد أنه حقيقي لجماعة دينية معينة؛ دون النظر إلى الفروق الجنسية. ونظرًا لأن الفلسفة النسوية للدين ذات طابع فلسفي ؛ فقد لا تأخذ في اعتبارها قاعدة بيانات الكتاب المقدس التي يُعتقد أنها تكشف وتثبت الذات، ولا تسعى إلى تحقيق الذات الإلهية من داخل النص اللاهوتي. ولأن فلسفة الدين هي مادة للذات التي تشمل مجموعة واسعة من المادة الثقافية؛ لا يمكن أن تهتم ببساطة بقضايا أو تساؤلات مستمدة من الدين وحده.

إلا أنه حتى الآن ، يوجد تحت عنوان اللاهوت النسوي أكثر من رؤية للفلسفة النسوية للدين. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب رئيسية: أولاً، سيطر منظور الذكور الأوروبيين البيض من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر على فترة التشكيل لفلسفة الدين؛ لدرجة أنه كان من الصعب رؤية كيفية كيف يمكن التغلب على تشوهات هذا التقليد الطويل. ثانيًا: في القرن العشرين تم إضفاء طابع احترافي على فلسفة الدين ضمن كليات الفلسفة، وتم عزلها عن كليات اللاهوت القديمة، وكليات الدراسات الدينية الجديدة؛ لذلك كان على النسويات متابعة الاختيار بينها وبين الفلسفة؛ حيث لم تُعتبر فلسفة الدين فلسفة "حقيقية" أثناء صعود الحركة التحليلية، أو الدراسات الدينية / اللاهوتية التي أخذت الاهتمامات الفلسفية على محمل الجد؛ ومن ثم وفرت مكاناً أكثر ترحيبًا للنظريات النسوية حول الدين. ثالثًا: العديد من الفلاسفة النسويات ؛ قلت

شكوكهن في الدين أو فهمهن الفقير له؛ ولذلك كانوا متأخرات في تطوير مجموعة كبيرة من الدراسات في هذا المجال. رابعًا: الانحياز الراسخ، ومقاومة النسوية للاتجاه السائد للفلسفة التحليلية للدين، بالإضافة إلى الأسطورة القائلة إن المناهج والقواعد والمحتوى للنوع (الجنوسة)؛ محايد ؛ مما أدى إلى إعاقة إدراك العلاقة بالعمل الذي يظهر في إطار الفلسفة النسوية للدين.

إلا أنه كان واضحا في نهاية القرن العشرين نضوج الفلسفة النسوية للدين كحقل متميز عن اللاهوت النسوي، وتظهر حيوية هذا المجال والتفسيرات النسوية فيه من خلال آراء سورين كيركيجارد Soren Kierkegaard؛ التي تحتوي على تحليلات نقدية من قبل الفلاسفة النسويات للأب الروحي للوجودية الدينية.

وقد تم تعريف فلسفة الدين من خلال افتراضات ومناهج الوضعية المنطقية والتجريبية، وبدأت المساهمات الجديدة والقوية من قبل الفلاسفة الملتزمين دينيًّا بإحياء الحجج الإيمانية القديمة، واستخدام نموذج منطقي مشروط لصياغة نسخة أكثر وضوحًا للحجة الأنطولوجية، ونماذج النظرية الافتراضية التي أعلنت عن حياة جديدة للاعتقاد الديني، ونظمت نظرية الاختيار العقلاني لرهان باسكال Pascal، الذى يرى أن الإنسان لن يخسر إذا آمن بالله ، فإذا كان الله موجودا كسب ، وإذا لم يكن موجودا لم يخسر شيئا. كما عرضت تحليل لعبة اللغة للانطباع الأول؛ لتبرير اللغة الدينية، وأثبتت المدرسة التحليلية الأنجلو أمريكية المهيمنة على فلسفة الدين أنها صحيحة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وبدت أن الفلسفة والدين قد دخلتا فترة من الوفاق. ومع ذلك؛ فمن وجهة نظر النقد النسوي فشلت الفلسفة التحليلية للدين في طرح الأسئلة التي يطرحها المطلب النسوي، أو في تعديل المركزية الذكورية لنموذج الإيمان التقليدي.

وفي أعقاب موجة عالمية من الانتعاش الديني في بداية القرن الحادي والعشرين؛ وجد العديد من النسويات أن كلمة (الله) هي كلمة الرجل، وأنها تستخدم لإبقاء النساء في الخضوع وتعطيل تحريرهن؛ وذلك خاصة بالنسبة إلى اللاتي يوجدن في مجتمعات مختلفة من الاعتقاد ؛ لذلك تقترح الفلسفة النسوية للدين طرقًا لا تتحدى بها فقط الفرضيات المنهجية والجوهرية، ولكن أيضًا تثري وتفترض افتراضات لفلسفة الدين ، وقد حاولت أندرسون أن تضع إطارا جديدا لدراسة فلسفة الدين من منظور نسوى .

وتجادل النسويات بأن فلسفة الدين لا يمكن أن تتجاهل التساؤلات الأيديولوجية النوعية عندما تكون صورة عن الله ، وأن الدين مملوء بكراهية النساء والمركزية الذكورية، وترى كذلك أن تاريخ التحيز النوعي (الجنوسي) في الدين ليس عرضيًّا أو سطحيًّا؛ فقد شوه التحيز الذكوري بشكل كبير كل جانب، وجعل تجربة النساء تجربة غير مرئية، أو غير هامة كنصف الوجود البشري.

وترى النسويات أنه لا يزال يتم العثور على مقالات تناقش مفاهيم العدالة والإنصاف باستفاضة مازالت تستخدم الضمير المذكر، وأنه مع رفع الذكورة إلى مفهوم الإنسان العالمي أوما وراء النوع ؛ فإن النسوية وحدها تتحمل عبء الاختلاف الجنسي. ويميل هذا التحليل بدوره إلى تبرير مختلف البنيات الاجتماعية والسياسية للنظام البطريركي؛ الذي يمجد النظام الأبوي البشري على رأس الشكل الهرمي للسلطة، مستمدًّا من عالم رجال الطبقة الحاكمة ، والمفاهيم الإيمانية التقليدية، والصور الاجتماعية، والبنيات العقلية والفكرية الشرعية؛ التي تمنح الطابع السلطوى للرجال الذين يحكمون النساء والأطفال، ويعزلونهم مع رجال آخرين من الجماعات المهمشة.

إن نسبة النوع إلى الإله قد شوهت الطريقة التي تم بها بناء المشاكل التقليدية الأخرى في فلسفة الدين، وبالنظر إلى اللغة الدينية على سبيل المثال؛ كثيرا ما يتم التعبير عنها في مصطلحات المعنى، واستخدام الاستعارات والنماذج التي تنطوي على تساؤلات مرجعية وحقيقية. وتم تحديد موضوع العدالة الإلهية أيضًا من خلال هياكل السلطة ، والاهتمامات التي يحددها الذكور، وشكل السؤال ذاته كيف يمكن للإله القوي أن يسمح بالشر؟ ؛ وهذا يعني معنى " السلطة" المتضمن في خطاب الهيمنة.

وأن التوحيد الغربي قد بنى معنى "الإله" فيما يتعلق بـــ"العالم" حول التناقضات الثنائية للعقل/ الجسد، والعقل/ العاطفة، والذكر/ الأنثى؛ مما أدى إلى أن تصور الإيمان بالذات الإلهية لاتزال متواطئة مع نظام البناء النوعي؛ أي البناءات الرمزية التي تكمن وراء اضطهاد المرأة.

وفي المعارضة الثنائية بين "الله" و "العالم"؛ يشغل مصطلح "الله" المساحة المميزة، ويعمل كمبدأ مركزي؛ حيث يمنح الهوية للمخلوقات الذى "هو" في علاقة هرمية، ويتم التوفيق بين التناقضات الله/ العالم بدوره بتنظيم فئات أخرى مثل المقدس والمدنس. إن التمييز واسع النطاق بين المقدس والمدنس جنبًا إلى جنب مع الازدواجية ذات

الصلة بالبناء مع الأبيض/ الأسود ، والتباين بين متغاير الجنس/ مثلي الجنس . المصطلح الأول فى الثنائية متغاير الجنس هو المقدس، والمصطلح الثاني المثلى هو المدنس.

وقد شكلت الأسئلة المعرفية جزءًا مهمًّا من أجندة فلسفات الدين النسوية؛ حيث تم طرح العديد من التساؤلات حول ما هو وضع المعرفة في التقاليد الدينية المختلفة، وماهى المعايير؟ ومن لديه السلطة لإثبات المعنى الديني؟ وهل المعنى الدينى شئ مختلف عن المعنى الديني: المعاني اللغوية العادية للكلمات، أو مستقل عنها؟ وما هو موضوع المعتقد الديني المفترض؟ وكيف يؤثر الوضع الاجتماعي على محتوى المعتقد الديني؟ وكيف نتعامل مع انسدادالآفق الذى لامفر فى كل إنتاج المعرفة للذات الإلهية ؟ وما هي العمليات المعينة التي تشكل الموضوع الثقافي المعياري كالذكورة في أبعاده الفلسفية والدينية؟

وقد أحدثت مجموعة متنوعة من العلماء واللاهوتيين والأخلاقيين والفلاسفة النسويات في الدين تقدمًا استثنائيًّا؛ حيث بحثت عن مفهوم الألوهية من منظور نسوي، وأكدت على الجانب الروحاني للمرأة؛ وفي ذلك تظهر موضوع الله كموقع حاسم لإعادة البناء.

فعلى سبيل المثال ذهبت عالمة اللاهوت في العصور الوسطى هيلدغارد بينجن Bingen Hildegard لالتقاط رؤيتها لروح الله من خلال سلسلة من الصور الحية، ومجموعة من الاستعارات، و كتبت أليس والكر Alice Walker أن الله ليس هو أو هي ؛ ولكن ليس مثله شيء؛ فهو ليس عرضة للتصور؛ إنه شيء لا يمكنك النظر إليه بغض النظر عن أي شيء آخر؛ بما في ذلك نفسك.

كما تم ربط فكرة بول تيليتش Paul Tillich عن قوة الوجود؛ من خلال تمكين النساء لتحرير أنفسهن من النظام الأبوي. وتجادل إريجاريLuce Irigaray بأن الأب الإله هو تصور مثالي للهوية الذكورية، وأن عملية إضفاء صفات مطلقة على المرأة أمر حتمي، وأن بداية النساء مبنية على بداية الألوهية؛ فالله وحده يمكن أن ينقذنا، ويبقينا آمنين، وهو الذي يحفظ طريق حدودنا وإمكانياتنا اللامتناهية، ويلهم مشاريعنا كنساء. وترى ماري دالي Mary Daly أن "البحث الإلهي" داخل الذات النسوية هو السفينة الأنطولوجية التي تحتاجها الحركة النسوية.

في كل هذه الحالات؛ تصور المخطوطات النسوية المعاصرة للعلاقة بين الله والعالم، أو الله والذات النسوية على أنها مستمرة فى العالم، بدلاً من أن تتفوق بشكل جذري على علم الأنطولوجيا أو الميتافيزيقا.

وقد عرضت باميلا أندرسون Pamela Anderson مختارات عن الفلسفة النسوية للدين؛ من حيث الأطر التحليلية، وما بعد البنيوية، وما بعد الميتافيزيقا والإبستمولوجيا، وقدمت علاجات متخصصة لموضوعات ذات طابع خاص ؛ مثل الألوهية، والتجسيد، والحكم الذاتي، والروحانية، والممارسة الدينية.

وتقدم أندرسون وجهة نظرها فى الفلسفة النسوية للدين والنوع، دون أي ولاء للمسيحية؛ حيث شرعت أندرسون في مراجعة وإصلاح فلسفة الدين؛ عن طريق استخدام نظرية المعرفة النسوية التي طورتها ساندرا هاردينج Sandra Harding. وجهة نظرها النسوية ليست هي تجارب المرأة أو موقفها أو منظورها؛ وإنما هي إنجاز لمنظور مستنير معرفي، ناتج عن النضال من جانب النساء والرجال الذين سيطر عليهم، أو استغلوا، أو تعرضوا للاضطهاد، وتتناول نظرية المعرفة النسوية من منظور النساء اللاتي تعرضن للقمع بسبب معتقدات دينية توحيدية.

وتتحدى أندرسون كلاً من النموذج التقليدى عن الله كروح خالصة، ونموذج العقل باعتباره المحايد والموضوعي والخالي من التحيز والرغبة، وتبتكر مفاهيم جديدة للواقع ؛ حيث لا يوجد سوى حتمية مزدوجة: "التفكير في حياة الآخرين"، و"إعادة اختراع أنفسنا كآخرين؛ ومع ذلك فإن الفهم الكافي للمعتقدات الدينية الشاملة للذات المتجسدة – وفقًا لأندرسون– يتطلب تحليلاً أعمق للترابطات المتعددة بين العقل وبين الرغبة أكثر مما تظهره فلسفة الدين.

وتكشف أندرسون عن فساد السعي إلى المعرفة الكاملة أو "كل ما يوجد" في العمل في فلسفة الدين الذكورية والنسوية؛ وبدلاً من ذلك ، تدعو أندرسون إلى منهج يسمح بتمثيل للمُثل التنظيمية للحقيقة والحب والخير والعدالة؛ كشروط لأي شغف (حنين) إلى اللاتناهي. يمكن للبشر أن يتوقوا إلى الحقيقة أو إلى اللاتناهي، مع الاعتراف في الوقت نفسه بالوعي الذاتي؛ وهذا يعني عدم وجود معرفة لامتناهية أو كاملة لله (رؤية)؛ فالله وحده الكمال المطلق، وإن مفهوم اللامتناهي يتعلق فقط بالإمكانية النظرية، في حين أن الفعل يكون متناهى لأنه مرتبط بشروط الواقع الذى نحياه .

وعلى الرغم من أن التساؤلات المتعلقة بالاعتقاد الديني تحتل مركز الصدارة في فلسفة الدين؛ إلا أن أندرسون لا تنظر إلى هذا السؤال في حد ذاته؛ ولكنها تطرح مجموعة من التساؤلات حول ماهو البناء العقلاني للاعتقاد وإنتاج المعرفة، وماهى الطرق التي يستبعد بها التركيز على تبرير المعتقدات المهيمنة (المعتقدات الخاصة بالمرأة) ، وماهية دور المرأة في التفكير؛ عن طريق افتراض أنه ينبغى تقييم معتقدات مؤكدة فقط من أجل حقيقتها، وهل تحتاج المرأة حقًّا إلى وجود إله لذاتها"؛ بمعنى الوجود الشخصي الذي يدعمها على وجه التحديد كأنثى؟ وهل الألوهية هي النموذج الذي يمثل الصفات المميزة لذات المرأة؟ وماهي العلاقة الدقيقة للألوهية بالخصائص الثلاثة: "الحرية والاستقلال والسيادة"؟

وسوف يتناول هذا البحث العناصر التالية:

أولاً: نقد أندرسون للاتجاه النسوي:

أ- الاتجاه الأول.

ب- الاتجاه الثاني.

ثانيًا: الفلسفة النوعية للدين.

ثالثًا: الجنس والنوع.

رابعًا: الطموح الفاسد.

خامسًا: الاختلاف الجنسي والتناهي.

سادسًا: اللاتناهي كضمير يقظ.

سابعًا: العدالة.

أولاً: نقد أندرسون للاتجاه النسوي:

أ) الاتجاه الأول:

يمثل هذا الاتجاه لوسي إريجاري[١] Luce Irigaray التى تعد من الفلاسفة النسويات التى تهتم بالمرأة والألوهية، علىالرغم من أنه لا يوجد اتفاق محدد حول ما تعنيه إريجاري بأن تكون امرأة تحتاج إلى أن تكون ذا قدرات إلهية (أي يكون هناك شكل مثالي كامل للذات). وتربط إريجاري بين تأليه المرأة وبين أن تصبح حرة ومستقلة وذات سيادة.

وترى إريجاري أن إله المسيحية ساعد الرجل وليس المرأة في وجود علاقة محددة للنوع مع اللامتناهي؛ فالإنسان قادر على الوجود؛ لأن الله يساعده على تحديد نوعه، ويساعده على توجيه صفاته بالرجوع إلى اللامتناهي؛ لإثبات النوع. ومن الواضح أن الرجل قادر على إكمال ماهيته فقط إذا ادعى أنه منفصل عن نوعه؛ إذ لم يكن له وجود في نوعه؛ فهو يفتقر إلى علاقته باللامتناهي. ولتجنب هذا التناهي؛ سعى الإنسان إلى إله ذكر فريد من نوعه؛ ولذلك ترى إريجاري أن تصبح لامتناهى ،هو أن يكون لديك جنس أو جوهر؛ وبالتالي ماهية جنسية[٢].

وتفترض إريجاري أن المرأة كالرجل تحتاج إلى هذا النوع من المساعدة؛ أي إنها تحتاج إلى مساعدة لاختراع نموذجها الإلهي من نوع المرأة؛ وهكذا تصبح في علاقة مع اللامتناهي.

إلا أن أندرسون ترى أن هذا الوجود –في أحسن الأحوال– وصفة للصراع بين آلهة الذكورة والأنوثة، وفي أسوأ الأحوال انعكاس للتمييز الجنسي. وتتساءل حول إمكانية استبعاد هذه الفكرة من الذاتية البشرية والمجتمع البشري، علاوة على ذلك؛ فهي تتساءل حول كيفية تحرير الألوهية للمرأة (و/أو) الرجل لتكون مستقلة، وترى أن الألوهية ليست أفضل بكثير للعلاقات النسائية منها بالنسبة للرجال.

---

١) لوسي إريجاري (١٩٣٠) فيلسوفة نسوية ولغوية، عالمة في علم النفس، ومناظرة ثقافية درست استخدامات اللغة، وسوء استخدامتها فيما يتعلق بالنساء، ومن مؤلفاتها: "هذا الجنس ليس واحدًا"؛ الذي يناقش أعمال لاكان، بالإضافة إلى "الاقتصاد السياسي"، وتهتم إريجارى بطبيعة الجنس واللغة والهوية، وهي فيلسوفة تحليلية.
https://en.wikipedia.org/wiki/Luce_Irigaray ,١٠/٦/٢٠١٨

٢) Irigaray, L. (١٩٩٣). Divine women. In: Sexes and genealogies, Translated by G. C. Gill, New York: Columbia University Press, p.٦١.

غير أن إريجاري تصر على أن: هناك وقت للتدمير ، ويعد هذا الإصرار من وجهة نظرها، متسقًا مع نظرية فويرباخ[١] Feuerbach للإسقاط الذاتي للإنسان؛ حيث إن التدمير النهائي لإسقاط الإنسان لذاته في خلق آلهة الذكورة ؛ يعني تدمير الآلهة التي خلقها؛ ومع ذلك تزعم إريجارى أن المرأة مازالت بحاجة لإيجاد إله من نوعها[٢].

لذلك ترى أندرسون أننا بحاجة إلى استكشاف ما تعنيه إريجاري بـــ"الوجود"؛ هل يعني وجود الله أو الآلهة: إنشاء مثيل لله ككائن موجود في العالم التجريبي، أو مثالية الله كوجود بالمعنى التنظيمي، أو تخيل الله باعتباره رغبة في التحقق؟

وتجيب أندرسون بأنه في حدود مصطلحات إريجاري الغامضة؛ يمكن أن يكون وجود الله حقيقيًّا أو مثاليًّا أو وهميًّا، وأن المشكلة الحاسمة من وجهة نظر إريجاري لتدمير الإله من خلال أن تصبح إلهيًّا (ذا قدرات إلهية) هي أن مفهومها للألوهية لا يثبت كيف يمكننا تحفيز أو تحقيق المساواة والمعاملة بالمثل اللازمة للاعتراف المتبادل للذوات في العدالة[٣].

ومن الأهمية أن يكون لهذا آثار لإنشاء "مجتمع بشري" إذا كانت هذه الصفات المتساوية والمتبادلة، والمصاحبة للفضيلة الاجتماعية الحاسمة للعدالة تتعارض مع الألوهية؛ فقد يكون المجتمع أفضل حالاً فى حالة عدم "المساعدة" من قبل الله؛ غير أن إريجاري تؤكد أنه لم يتم إنشاء مجتمع بشري على الإطلاق دون مساعدة من الإله.

وتتساءل أندرسون حول إمكانية الاعتقاد في أن الألوهية ربما تساعد في بدء عملية معرفة الذات، غير أنه غير واضح، من وجهة نظر إريجارى ، نوع المساعدة التي يقدمها الإله للمجتمع البشري، سواء تم فهمه على أنه العلاقات المجتمعية للمرأة، أو التجمع الاجتماعي للنساء والرجال.

وتتساءل أندرسون حول كيفية انتقال السلطة السيادية للذات الإنسانية عن طريق الله؟ وإذا كان الأمر كذلك؛ إلى من؟ ولأي نوع؟ أو إلى الكل في أوقات مختلفة؟

---

١) لودفيج أندرياس فون فيورباخ (١٨٠٤– ١٨٧٢) فيلسوف ألماني، وأخصائي في علم الإنسان، اشتهر بكتابه "جوهر المسيحية"، وقدم نقدًا للمسيحية بقوة أثرت على عديد من الفلاسفة؛ مثل تشارلز داروين، وكارل ماركس، وفريدريش نيتشة، وتقدم الكثير من كتاباته الفلسفية تحليلًا نقديًّا للدين، وقد كان فكره مؤثرًا في تطور المادية التاريخية؛ حيث غالبًا ما يتم التعرف عليه كجسر بين هيجل وماركس.
https://en.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Feuerbach ,١٢/٦/٢٠١٨

٢) Ibid., p. ٦٣.

٣) Anderson,p. (٢٠٠٦) Life, Death and (Inter)Subjectivity: Realism and Recognition in Continental Feminism , International Journal for Philosophy of Religion, Vol. ٦٠, No. ١/٣, Self and Other:Essays in Continental Philosophy of Religion, Published by: Springer, . p. ٤٩.

وتفترض إريجاري نوعًا محددًا (ثقافيًا) من التمثيل بالنسبة إلى "تأنية النساء". ويثير هذا سؤالاً حول افتراض الحصول على السلطة السيادية: كم عدد النساء (المخلصات) اللاتي يعشن في وضع ما، أو يمارسن الطقوس التي من شأنها أن تمكن سيادتهن؛ لاسيما فيما يتعلق بالاستقلال الذاتي والسيادة وتحقيق الذات.

غير أنه من الواضح –بالنسبة لأندرسون– أن الغموض يفسر الغموض؛ حيث يؤدي إلى فهم مفتوح لأنفسنا على أننا نساء؛ لإيجاد أنفسنا من خلال البصر، واللمس، والرائحة، والذوق، والصوت، والتجسيد، والتشكيل النسوي، ولا محدودية الإشارة إلى التأليه النسوي. وتزعم إريجاري أن الانفتاح الظاهر جذاب، على الرغم من أن هذا الجذب هو أيضًا مغرٍ. وتكمن الخطورة في هذه المفارقة؛ حيث يخفي الانفتاح الإغلاق؛ فتصبح الذات النسوية ثابتة بالنسبة إلى الألوهية.

وتحاول إريجاري إعطاء قيمة جديدة للسرد المسيحي للخلاص؛ أي إعطاء قيمة جنسية للجسد النسوي في إدراك أهمية التجسد (الإله المسيحي)؛ حيث يتجسد الله في جسد المرأة وعبره، وقد يعني هذا أنه عندما يصبح الله جسدًا يمكن الاعتراف برغبة المرأة الكاملة؛ وفرحها الكامل، ويصبح جسدها إلهيًّا. وقد تنطوي مخاطر هذا المثل الأعلى على استحالة تحديد موقع هذا المفهوم المتمثل في تجسد كائن إلهي يعاني؛ ومن المفارقة أنه يجلب السعادة من خلال جسد المرأة[١].

وتستمر أندرسون فى طرح التساؤلات من أجل القضاء على التناقضات التي تهدد بتقويض سعادة المرأة: ما هي العلاقة الدقيقة للألوهية بالخصائص الثلاثة التي تذكرها إريجاري: "الحرية والاستقلال والسيادة"؟

وتفترض أندرسون أن الحرية تعني ميتافيزيقا وجودية غير محددة وغير مثقلة شخصيًّا؛ فهذا الحكم الذاتي يعني التفكير في الذات باتباع قانون أحادي للصوت العالمي لطبيعة الفرد؛ باعتباره إنساناً مخلوقاً وليس إلهيًّا.

وتذهب أندرسون إلى أن الفلاسفة السياسيين طبقوا تقليديًّا السيادة على الدولة أو القانون كسمة لشخص بدلاً من مؤسسة، وأن السيادة تعني الحد الأدنى من الاستقلال عن الهيمنة الخارجية والداخلية العليا، وقد تعني أيضًا أن الشخص السيادي يمارس السلطة المطلقة على الشخص الآخر. إذن ما الذي تعنيه السيادة عندما تنسب إلى الذات النسوية الحرة والمستقلة؟ يمكن أن يكون الاستقلال والحرية من الصفات التي تمتلكها

١) Irigaray, L. (١٩٩٣). Divine women. In: Sexes and genealogies, p. ٦٣.

جميع الذوات البشرية؛ ولكن يبدو أن السيادة ستقدم نوعية جديدة؛ هذا يعني أن الذات النسوية يمكن أن تسود على الذوات الأخرى كالألوهية[١].

وترى أندرسون ضرورة فهم وقبول الرغبة في الاستقلال الذاتي، والتي قد لا تسمح لأي شخص بالتفكير في مكان شخص آخر.

وتظل الحرية أيضًا مسألة فلسفية هامة؛ لكن حتى لو كنا نعترف بالاستقلال والحرية كمخاوف حقيقية للمرأة؛ فلماذا تعد الألوهية ضرورية لكي نصبح- وفقًا لشروط إريجاري- حرة ومستقلة وذات سيادة؛ بل ينبغي أن يكون العكس؛ حيث يجب أن يتخلى الشخص المستقل ذاتيًّا عن اعتماده على التغاير الجنسى والنرجسي؛ أي إن شعور الألوهية النسوية على الأكثر من شأنه أن يؤدي إلى الوهم بسيادة المرأة.

وتنتهي أندرسون إلى أن إريجاري ليس لديها أي تساؤلات متعلقة بواقع الموت؛ مثل: كيف تفهم النسوية الحياة بعد الموت؟ قد نتساءل كيف يمكن الاحتفال بالولادة - ولادة جديدة في الفلسفة- لاستبعاد االخلود؟ ومع ذلك يمكننا أن نتعلم معًا؛ من خلال البحث الفلسفي للمرأة عن الكلمات الصحيحة للتحدث عن حياتها وحبها ورغبتها، بل وأيضًا عن موتها؛ وهي موضوعات ذات صلة وثيقة بالمجال الناشئ للفلسفة النسوية للدين؛ سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

ب) الاتجاه الثاني:

يمثل هذا الاتجاه كلٌّ من سيمون دي بوفوار[٢] Simone_de_Beauvoir وميشيل لودوف[٣] Michèle Le Dœuff.

وتبدأ أندرسون نقدها بفلسفة سيمون دى فوار في حديثها عن الأنثى العاشقة التي تجعل من الرجل إلهًا، وتتساءل حول استطاعة الذات النسوية تجنب أي انشغال ذكوري

---

١) Anderson, P. (٢٠٠٦) Life, Death and (Inter) Subjectivity, p. ٤٦.

٢) سيمون دي بوفوار (١٩٠٨-١٩٨٦) يعد مؤلفها "الجنس الثاني" (١٩٤٨م) من أهم مؤلفاتها؛ حيث تستهله بعبارة شهيرة هي: "المرأة لا تولد امرأة؛ وإنما يشكلها المجتمع امرأة"؛ إشارةً إلى الدور الكبير الذي يقوم به المجتمع في صياغة وضع الأنثى، وفي التفرقة بينها وبين الذكور. وقد أدخلت بوفوار تحليلات عميقة تثبت أن البيولوجيا ليست في حد ذاتها قدرًا محتومًا؛ بل إن المجتمع البطريركي هو الذي جعلها كذلك، وقامت بتحليل الخبرات الفردية المشتركة بين الإناث؛ لا سيما في الحضارة الغربية، واتجهت إلى تحليل الخبرات المميزة التي تبدأ بها الطفلة في تلقيها ما تصبح به امرأة.

https://en.wikipedia.org/wiki/Simone_de_Beauvoir, ١٢/٦/٢٠١٨

٣) ميشيل لودوف (١٩٤٨) هي فيلسوفة فرنسية، لها اهتمام علمي بفلسفة فرانسيس بيكون، وتوماس مور، وترى أن الفلسفة تتشكل حتمًا من خلال اللغة والاستعارة، وعلاقات السلطة، وأن الاتجاة النسوي قدم للفئات النوعية في الفلسفة والعلوم والعلوم الإنسانية عملاً تجريبيًّا وفلسفيًّا وسياسيًّا متعدد التخصصات.

https://en.wikipedia.org/wiki/Mich%C3%A8le_Le_D%C5%93uff, ١٠/٦/٢٠١٨

مدمر؛ عن طريق حبها لذاتها؛ بما يتجاوز المرأة التي تعكس صورتها الخاصة المغلقة، وتستثنيها من توافق الذوات. وتستمر بوفوار في حديثها عن الفتاة عندما تجد صورتها الخاصة لأول مرة تنعكس على ذاتها.

وتتساءل أندرسون حول الخطوة التي تصبح فيها المرأة ذاتًا حرة ومستقلة وذات سيادة؟ غير أن بوفوار ترى أن من الممكن أن تصبح الأنثى ذاتًا منشغلة للغاية في تحديد جسدها كألوهية جسدية.

وتعبر بوفوار عن هذه الحالة للمرأة، والطريقة التي تنظر بها المرأة إلى جسدها أنها تشكل عبئًا، وتنتشر بشكل سلبي؛ فهي ليست بالنسبة لها أداة نقية للحصول على قبضة العالم؛ ولكنها وجود مادي مبهم، إنها ليست مصدرًا للسعادة؛ بل تسبب آلامًا مهلكة تحتوي على تهديدات: "المرأة تشعر بأنها مهددة من داخل ذاتها ، ومع ذلك فقد انبهرت بذاتها في المرآة، وعدت السعادة عملاً فنيًّا، وتمثالاً حيًّا تقوم بتشكيله وتزيينه وتضعه بذاتها"(١).

وترى بوفوار أن المرأة تجد العالم كله من صنع الرجال؛ فتتعلم أنَّ دورها الأهم هو أن تفتن قلب الرجل، وتدرك أن العالم ذكوري، وأنها أدنى من الرجل، وأقل منه؛ حيث تبدو المرأة أمامه كطفلة أبدية. وتمضي بوفوار إلى أن الدرس هو أن رغبة المرأة في حب الذات قد ولد حرية سيادية؛ ولكن هذه الحرية ليست سوى وهم ، انعكاس للتأليه.

وتضيف بوفوار إلى أنه عندما تصبح كل السماء مرآة للمرأة؛ فإن انعكاساتها تكون لامتناهية؛ مثل الله، ولن تتلاشى أبدًا، كما أنها ستشعر بأن روحها مخلوقة، مخلصة، وقريبة؛ إنه الازدواج، إنها هي نفسها التي تتضخم بلا نهاية من خلال وساطة الله. و يعد هذا النوع من الانقسام الذاتي هو الذي يسمح باستقلال ظاهري فقط؛ لإخفاء التغاير الجنسى لحب الذات؛ مما يعزز الاضطهاد المادي والاجتماعي للمرأة من قبل السلطة المسيحية.

هذا النموذج المثالي –كما يوحي نقد بوفوار لشكل معين من الصوفية النسوية– هو وهمي؛ أي إنه يخفي الوضع الحقيقي الذي تشوش فيه السيادة الواضحة بين حب

١) Beauvoir, S. (١٩٨٩): The second sex, Translated and edited by H. M. Parshley, Introduction to the vintage edition by Deirdre Bair , New York: Vintage Books,p.٦١٩.

المرأة للألوهية، وحبها لذاتها، وتخلط بين الذاتية البشرية والمجتمع الإنساني بجسد نسائي مؤيد للذات الذكورية في المجتمع[١].

لذلك ترى أندرسون أن "الغموض" الذي تستخدمه بوفوار؛ يسمح بكل من السيادة والذوات المجتمعة؛ ولكن السيادة تتطلب بشكل أساسي وجود علاقة حقيقية وملموسة؛ مهما كانت متناقضة بشكل كلي.

إن بوفوار تحاول تجاوز الجسد النسوي كما تم تصوره من قبل الذات الذكورية – التي تهيمن على المجتمعات البابوية– من أجل ولادة جديدة ومعرفة نقدية؛ غير أنها تظل محدودة بسبب انشغالها بالنموذج الذكوري؛ ولذلك تسعى بوفوار إلى الاختيار بين إبادة الجسد النسوي في حبها للذات، أو لإلهها، أو تجاوز الجسد بواسطة الصوفية، ويعد النموذج المثالي للمرأة عند بوفوار هى تيريزا أفيلا[٢] Teresa of Avila التي حققت استقلالاً ومعاملة بالمثل في مشروعها العملي.

ويمثل هذا النوع الأخير من الصوفية –على حد تعبير بوفوار– "نساء الفعل" اللواتي يعرفن جيدًا ماهية الأهداف التي تدور في ذهنهن، ويبتكرن وسائل لتحقيق هذه الأهداف؛ رؤيتهن ببساطة توفر صورًا موضوعية ليقينهن، شجعت هؤلاء النساء على الثبات في المسارات التي تم تحديدها بالتفصيل لأنفسهن[٣]. حيث كانت هناك العديد من النساء يحاولن تحقيق الخلاص الفردي عن طريق الجهد المنفرد. إنهن يحاولن تبرير وجودهن في خضم حضورهن؛ أي إدراك التعالي في الحلول immanence [٤].

وترى أندرسون أن هذا المسعى النهائي– من جانب بوفوار– يثير السخرية في بعض الأحيان؛ لتحويل سجن المرأة إلى سماء للمجد، وعبوديتها إلى حرية سيادية؛

---

١) Ibid., p. ٦٢٠.

٢) تيريزا أفيلا (١٥١٥– ١٥٨٢) صوفية بارزة، ومصلحة دينية، وعالمة لاهوت؛ اختارت حياة الرهبانية في الكنيسة الكاثوليكية، وهي تدعو للحياة التأملية والصلاة العقلية، ونشطت خلال حركة "الإصلاح"؛ حيث قامت بإصلاح أوامر الكرمل من كل من النساء والرجال، وأصبحت الشخصية المركزية لحركة التجديد الروحي والرهباني، وتعد شخصية مؤثرة في تجديد الحياة الداخلية؛ وبالتالي التأثير على تجدد الحياة في الكنيسة بأكملها من جميع جوانبها.

https://en.wikipedia.org/wiki/Teresa_of_%C٣٪٨١vila, ١٢/٦/٢٠٨

٣) Beauvoir, S. (١٩٨٩): The second sex, p ٦٧٨.

٤) الحلول يشمل تجلي الله في العالم المادي، وتتمسك به بعض النظريات الفلسفية والميتافيزيقية للوجود الإلهي، وعادة ما يتم ذكر الحلول في الديانات التوحيدية أو في مذهب وحدة الوجود؛ للإيحاء بأن العالم الروحي يتخلل الدنيوية، وغالبًا ما يتناقض ذلك مع نظريات التجاوز؛ حيث يُرى أن الله خارج العالم المادي.

https://en.wikipedia.org/wiki/Immanence,١٠/٦/٢٠١٨

وبدلاً من ذلك تصر بوفوار على عدم وجود مخرج آخر للمرأة سوى العمل؛ من أجل تحريرها الذي يجب أن يكون جماعيًّا، غير أن ذاتية المرأة تصبح محدودة بسبب التحول الفردي.

وفي النهاية ترى أندرسون أن هذه الرغبة الصوفية المتهالكة عند بوفوار؛ ستنتهي بشكل مأساوي؛ إما إلى نرجسية شديدة، أو عدمية صارمة؛ غير أن بوفوار يرجع لها الفضل – من وجهة نظر أندرسون– في إدراك خطر التعرض للإغواء.

أما لودوف؛ فترى أندرسون أنها تدافع عن حوار مثمر للمرأة مع الأفكار الفلسفية؛ وهذا الحوار يسمح بإيجاد اختلافات ورؤى محتملة في القراءات السياسية للسياق الفرنسي في القرن العشرين، وتتميز لودوف عن غيرها من الفلاسفة النسويات الفرنسيات اللاتي يُعرفن بالدفاع عن الاختلافات الجنسية للذات النسوية، ويدافعن عن تأليه المرأة(١).

وتختار لودوف بين المساواة وبين الاختلاف النسوي؛ ولكنها ترفض افتراض وجود اختلاف جوهري بين الرجل والمرأة على أساس المعرفة والاعتقاد، وأن فكرة مجردة للمساواة وحدها؛ استثنت النساء من السياسة والحياة العامة، وأن النساء يعترفن فقط باستقلالهن الذاتي؛ لأنهن يدركن أن كل واحدة تقف بجانب نفسها فيما يخص العلاقة مع نساء أخريات في الماضي والحاضر، أو على حد تعبير لودوف: نحن بحاجة إلى أن نتوارث من نساء أخريات –كما كنا نفعل– ولذا يجب أن يُفهم استقلالنا على أنه تجربة تاريخية جماعية، ويمكن أن يكون تحريرنا السياسي "جماعيًّا" فقط بالعودة إلى الأفكار السابقة التي قدمتها بوفوار عن وضع المرأة(٢).

ورغم أن لودوف لا تتحدث عن الألوهية؛ إلا أنها تهتم بشأن مسألة ذاتية المرأة، وتعترض على الاختلاف الجنسي باعتباره التمييز النوعي للعلاقات بين الرجال والنساء. وتتحدث لودوف مثل بوفوار عن المساواة والمعاملة بالمثل؛ مبشرة بالعدالة الاجتماعية لا "السيادة"، كما يعترف كل منهما بالأخطار الأخلاقية في موضوع ولادة الذات النسوية في المجتمع؛ بسبب عدم المساواة؛ وبدلاً من ذلك تحذر لودوف من الغيرية المطلقة؛ حيث تصبح المرأة لا شيء في عيون الآخر .

---

١) Le Doeuff, M. (١٩٩١): Hipparchia's choice: An essay concerning women philosophy, Translated by T. Selous, Oxford: Blackwell, p.٢٢٤.

٢) Ibid., p.٢٤٣.

وترى لودوف أنه يمكننا بسهولة مواجهة المشاكل المرتبطة بالصوفية المدمرة للذات داخل المجتمعات البابوية؛ من خلال تحقيق التوازن بين المساواة وبين المعاملة بالمثل؛ لضمان العدالة بين الذوات (الذكور والإناث). غير أن العدالة ليست هي الهدف الوحيد للفلسفة النسوية حتى اليوم؛ مازال بعض فلاسفة الأخلاق النسوية؛ يجادلون بأن الأخلاق التي تدعم علاقات المحبة التي غالبا ما تناقش في "أخلاقيات الرعاية" في توتر خطير مع النظريات الليبرالية لعدالة التوزيع؛ التي يكون هدفها المساواة. ويجسد هذا التوتر بشكل جيد في مفهوم "الرعاية" في أدب الفلسفة الأنجلو أمريكية المعاصرة بعناية.

وترى أندرسون أن حجة لودوف التي مفادها أن الرعاية والعدالة لا يمكن أن يترابطا طوال الطريق؛ يمكن تطبيقها بالحب وبالعلاقات الشخصية للاختلاف الجنسي، غير أن لادوف تنقد أشكال الاختلاط الذي يحجب المعايير المزدوجة للمساواة والمعاملة بالمثل[١].

وترى لودوف أن الذوات غير المتكافئة لن تكون قادرة على التعرف على بعضهم البعض؛ نظرًا للفشل في البحث عن المثل؛ لتداخل الذوات في الحوار، غير أن هذا الفشل في الاعتراف المتبادل؛ سوف يتضخم في ظل ظروف مماثلة عند البحث عن مُثل لتداخل الذوات؛ كالخير والعدل بين الإنسان والذات الإلهية.

وتوضح لودوف كيف أن الرغبة الشديدة في الصدق تنطوي على مسئولية الذوات المتضمنة في الحوار؛ حيث إن المساواة والمعاملة بالمثل؛ معياران أساسيان لضمان العدالة في الأخلاق؛ فعندما يجتمع شخصان يقودان رغبة مشتركة في إجراء مناقشة شريفة، ويرى كلا منهما أن هذه فرصة لتجريد أنفسهما على الأقل من بعض العناصر الغامضة وغير المنطقية الموجودة داخلنا؛ إن التوصل إلى اتفاق مع شخص ما؛ يعني دائمًا التغلب على ثوابت الخواص؛ التي عادة ما تكون من خلال إملاء بعض القوة.

ويمكن لشخص آخر فقط أن يفرض من خلال هذه الأوهام ، بمعنى آخر من خلال النقاش، يحدد مسافة دنيا بين المرء وبين هذه الآلية، وعندما يكون للرجل سلطة على المرأة (قوة أحادية بحكم تعريفها)؛ فمن الممكن المعالجة من خلال العديد من الأشياء

١) Le Doeuff, M. (٢٠٠٥). Women in dialogue and in solitude. Cassai lecture, University of London, ٢٤ May ٢٠٠٤; published in The Journal of Romance Studies ٥(٢) summer, p.١٤٩.

المختلفة؛ فالجنس الذي يضطهد جنسًا آخر ليس حرًّا أيضًا، وعندما يكون هناك أمر مطلق من ناحية، والطاعة الخادعة من ناحية أخرى؛ فقد يكون المسيطر هو وهم الممارسة "إرادة خارجة عن القانون" ؛ ولكن نظرًا لعدم وجود نقاش مع أشخاص آخرين يُقدَّم التفكير، ومن المرجح أن يخضع ذلك لأوامر من يعرف(١).

في هذه المرحلة يمكن بسهولة التوفيق بين المنظور الأخلاقي لتداخل الذوات intersubjectivity من أجل تعريفه على أنه شيء جيد يجب دائمًا إضافة شيء إليه، لاسيما فكرة المساواة والمعاملة بالمثل؛ بمعنى آخر إشارة البدء إلى منظور مختلف للعدالة؛ الاعتذار المبسط للحوار يحير إلى الحد الذي يثبت فيه الحوار في كثير من الأحيان، ويصدق الشيء نفسه على مجرد أخلاقيات العلاقات مع الآخرين . إذا اعترف أحد الخصوم في المناقشة بوجهة نظر الطرف الآخر، ولم يتبادل الآخر الحوار؛ فستكون النتيجة أسوأ حالة ممكنة؛ يكون فيها شخص ما ضحية أخلاقه في النهاية.

وترى لودوف أننا بحاجة إلى الاحتفاظ بفكرة أنه قد يكون هناك مواقف تجعل المرء نفسه يعامل شخصًا آخر بقسوة لأسباب أخلاقية؛ ولكن هذا صحيح فقط عندما يتم تقديم التضحيات لصالح طرف ثالث؛ وليس لطاغية مخيف، وما يشترك فيه هذان الاعتباران؛ أنهما يتطلبان من الشخص المعنوي أن يأخذ نفسه بعين الاعتبار، وكذلك الآخرين.

وتصر أندرسون على أنه ينبغي لنا أن نتجنب البدائل الضارة بنفس القدر لخيار المرأة بين النرجسية المتطرفة والإيثار المطلق؛ ويمكن بسهولة إفساد القواعد الأخلاقية للحكم الذاتي والإيثار، دون وجود توازن مناسب بين حب الذات و حب الآخر.

وتقدم لودوف قضية قوية ضد أحد الطرفين: إيثار مطلق تصبح فيه المرأة عدمًا في نظر الطرف الآخر؛ ومن هنا فهي تعرف النسوية على أنها امرأة لا تسمح لأحد أن يفكر في مكانها(٢).

غير أن أندرسون ترى أن الأمل لا يتحقق عن طريق النرجسية أو الغيرية؛ بل عن طريق إمكانية ثالثة مع التحدي الأخلاقي الهام؛ المتمثل في الاعتراف المتبادل بين الذوات في الحب والعدالة.

---

١) Anderson, P. (٢٠٠٦) Life, Death and (Inter) Subjectivity, p.٥٦.

٢) Le Doeuff, M.(١٩٩١): Hipparchia's choice: An essay concerning women philosophy , pp.٢٨-٢٩

ثانيًا: الفلسفة النوعية للدين:

ترى أندرسون أن فلاسفة الدين في القرن العشرين قاموا بتقديم خطوات كبيرة إلى الأمام فيما يتعلق بالحجج حول المعرفة الدينية واللغة، والخبرة الخاصة بوجود الإله الموحد؛ ومع ذلك وبحلول نهاية القرن الميلادي كان الفلاسفة الأنجلو أمريكيين على وجه الخصوص يميلون إلى التعامل مع فلسفة الدين على أنها مرادفة للحساب المسيحي للألوهية. وافترض الفلاسفة من الذكور والإناث ألفة غير ناقدة للنموذج الكلاسيكي للإيمان التقليدي والالتزام به؛ باعتباره موضوعًا لفلسفة الدين.

وبدأ عدد من الفلاسفة النسويات في الدين في تحدي هذا الحساب بسبب التحيز للنوع، وانتقد الفلاسفة غير الغربيين العرق للمطالبات الغربية بالحياد في فلسفة الدين. وقد وجه فلاسفة النسوية انتقاداتهم إلى المفهوم الإيماني التقليدي عن الله؛ على اعتبار أن المثالية صفة مقصورة على الذكور؛ سواءً كان فلاسفة الدين –المؤمنين أو الملحدين– في القرن العشرين في العالم الأنجلو أمريكي قد قبلوا بسهولة الإطار المرجعي الإيماني، أو فشلوا في الملاحظة غير النقدية، أو الإحساس بالطبيعة التقليدية لمفهوم الله كموجود خالق لكل شيء، وعالم بكل شيء، وخير كلي، وخالق أبدي، وحافظ لكل الخلق[١] .

وتطرح أندرسون تساؤلاً حول سبب استمرار مفهوم الألوهية بصورته الشاملة، بينما تتركز المناقشات التي لا نهاية لها على كل من الصفات الإلهية؛ خاصة فيما يتعلق بالمناقشات المتكررة الفلسفية لمشكلة الشر؟ ولم يكن فلاسفة النسوية وحدهن في القول بأن الأمر سيكون بناءً أكثر بكثير فى محاولة تخفيف المعاناة بدلاً من تبرير وجود الشر والخير، والمعرفة الكلية، والقوة الكلية، والإله الأبدي.

وترى أندرسون أن هذا من شأنه أن يغير طبيعة المشكلة الفلسفية؛ فالسؤال الجذري هو: ما هو مفهوم الله فى الفلسفة المعاصرة للدين؟ وإذا لم يكن هذا ما نمتلك، أو إذا أسقط الذكور الضوء على من نحن ؛ فلماذا نركز على النقاش الفلسفي بشكل حصري على هذا؟

---

١)Anderson, P. (December ٢٠١٠): Pure reason and contemporary philosophy of religion: the rational striving in and fortruth , International Journal for Philosophy of Religion, Vol. ٦٨, No. ١/٣ , p.٩٦.

لذلك تم تحدي الألفة والحيادية للمزاعم الفلسفية حول الألوهية؛ فبالنسبة للبعض أصبحت نقطة الانطلاق الجديدة لفلسفة الدين ضرورية الآن؛ فعلى الأقل يبدو التركيز الأكثر شمولًا لفلسفة الدين في أوائل القرن الواحد والعشرين ضروريًّا لمستقبل المجال في عالم يتميز بالتنوع المثير للاهتمام، بما في ذلك الممارسات المتنوعة للدين. ولذلك ترى أندرسون ضرورة أن يتم إعادة التفكير النسوي في موضوع فلسفة الدين بصورة أكثر شمولية، وتقترح الفلسفة القارية للدين من أجل معالجة هذه المشكلة؛ ذلك لأن فلسفة الدين بحاجة إلى الاستيقاظ من سباتها العميق، ومن تسلط الحجج من أجل وجود الله، مع التأكيد المفرط على استقلال الإنسان، وإهمال الواقع الحي للدين.

ثالثًا: الجنس والنوع:

ترى أندرسون أن القضية النوعية (الجنوسة) في فلسفة الدين هي ما إذا كان ينبغي التمييز بين الجنس والنوع، وأن التمييز ليس تجريبيًّا بدقة، ولتجاوز حدود الوضع الراهن في فلسفة الدين؛ تحتاج الفلاسفة النسويات إلى أكثر من مجرد تصوير تجريبي للواقع ؛ نحن بحاجة إلى توضيح التفاعل بين الجسدي، وبين الاختلافات المادية والاجتماعية التي تستخدم مفهومًا قابلاً للتعديل للتمييز بين الجنس /النوع.

وتذهب أندرسون إلى أن التمييز مهم من أجل دراسة الجنس/ النوع كتصور؛ وليس تجريبيًّا (بيولوجيًّا/ ثقافيًّا)؛ فإن التمييز هام على الأقل لسببين؛ السبب الأول من شأنه أن يساعد على التمييز بين المستوى الظاهري لوصف الجسد على أنه حي (أي كما هو مُعطى أولي قبل أن يصبح واضحًا تجريبيًّا، ويفترض هذا المستوى أن الجسد يدرك بشكل حدسي قبل أن يتم فهمه أو تفسيره. ومن ثم فإن الوصف الظاهري سوف يوسع مجالات كلٍّ من الفلسفة النسوية وفلسفة الدين؛ من خلال تقديم سرد لحياة الجسد الذي يُعطى كجنس، والسبب الثاني؛ إن المفهوم المزدوج لحياة وتفسير الجسد؛ سيمكن من فهم أكثر للعوامل المرتبطة بين الجنس والنوع، بما في ذلك وجهات النظر الجنسية والنوعية والعرقية والطبقية والعنصرية والدينية؛ وهذا يعني كلاًّ من ظواهر الجسد، ونظرية المعرفة للجسد النوعي.

ويمكن إذن استخدام هذا التمييز لتفسير المشاعر الدينية والعاطفة: أولاً: للكشف عن حالاتها المحتملة، وثانيًا: لمعرفة الحالات الضرورية والوافية للمعرفة الجسدية؛ بدون التمييز المفاهيمي للعيش وتفسير الجسد.

إن المزاعم التجريبية المتعلقة بالجسد النوعي (نوع الجسد) ستكون عرضية فقط، وليست مفسرة في ضوء التجربة الحية؛ ولذلك تفترض أندرسون أن من الممكن والضروري توضيح مستوى الحدس بشكل أساسي أكثر من حقائق أو معايير النوع؛ للقيام بما هو أكثر من وصف لدور النوع في فلسفة الدين[١].

فمن الضروري أن نرى ماوراء التجريبية بالنسبة للفلاسفة الأنجلو أمريكيين للدين؛ ففي حالة البحث عن طريقة أخرى للنوع؛ لن يتحرك الرجال والنساء من الوضع الراهن؛ فعلى سبيل المثال لن يتمكن المراهق الذي ينشأ في مجتمع ديني حيث يفترض التغاير الجنسي heterosexuality أن تكون علاقته مع الآخر حقيقة واقعة؛ ولكنه يواجه رغبات غير مفهومة فيما يتعلق بهذه الحقيقة، وهو غير قادر على شرح مثل هذه الظواهر؛ دون الوصول إلى الحياة الأولية للجسد الحي.

وترى أندرسون أنه إذا كان الوصول إلى حياة الجسد الحي كجنس عن طريق الحدس؛ فإن هذا يتيح تحديًا للحقائق التجريبية التي تجعله غير مفهوم. ودون هذا التمييز لن يكون هناك أي احتمال لأنصار الحركة النسوية أو المثليات lesbians أو أي شخص آخر لا يلائم معيارًا راسخًا للدعوة إلى التغيير على أساس رغباتهم أو احتياجاتهم[٢] .

رابعًا: الطموح الفاسد:

تذهب أندرسون أنه هناك طريقين لا مفر منهما بالنسبة للبشر؛ هما التوق (الحنين) إلى اللا متناهي، والطموح إلى اللامتناهي، وتستشهد أندرسون بمور[٣] Moore الذى يرى أن الأول نزاهة (يقظة ضمير)، في حين أن الآخر فساد للأول؛ ومع ذلك تتساءل أندرسون حول وجود شيء ذكورى في هذا الطموح الفاسد؟ وترى أن من المنطقي أن نكون عقلانيين؛ حيث يجب أن يتم ظهور العقلانية؛ لكن الطموح إلى اللامتناهي له

---

١) Anderson, P (٢٠٠١): Gender and the infinite: On the aspiration to be all there is , ISSUES IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF RELIGION, Edited by: EUGENETHOMASLONG , p.١٩٥.

٢) Ibid., p.١٩٦.

٣) جورج إدوارد مور (١٨٧٣– ١٩٥٨) فيلسوف إنجليزي، وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية جنبًا إلى جنب مع راسل، قاد الابتعاد عن المثالية في الفلسفة البريطانية، واشتهر بالدفاع عن مفاهيم المنطق السليم، ومساهماته في الأخلاق، وفي نظرية المعرفة ، وفي الميتافيزيقيا ، وفي الأخلاق.

https://plato.stanford.edu/entries/moore/١٥/٦/٢٠١٨

تركيز مختلف؛ يتضمن التطلع إلى العقلانية، ولكنه يتضمن كذلك رواسب طموح مشوه.

ويضيف مور أنه عندما يتم تشويه الحنين إلى اللامتناهي؛ يتم إعادة الشخصية ذاتها بطريقة تجعل من هذا الحنين طموحًا بأننا موجودون وحدنا، أو ، في أكثر أشكاله تشويهًا، أن الذات موجودة بمفردها، ويصبح الطموح كاملًا مكتفيًا بذاته وغير مقيد؛ ليكون ذلك الحنين إلى اللاتناهي شغفًا به[١].

وتتناول أندرسون حديث ريكور[٢] Ricoeur عن "الإنسان بأنه عرضة للخطأ؛ بسبب عدم التفاوت بين وجهات نظره المتناهية، ورغبته في تجاوز هذا القدر من المحدودية، وترى أندرسون أن هناك إطارًا مشتركًا للعمل الكانطي Kantian في فكر ريكور فيما يتعلق بالتناهي ووجهة نظره؛ لذا فإذا كان التناهي منذ الأزل؛ فإن الأفعال والعمليات التي ندرك بها وجهة نظرنا؛ تكشف عن العلاقة الأولية الأكثر ارتباطًا بين تجربة التناهي finitude وحركة تجاوز transgressing هذا التناهي.

وتتوقع حركة التجاوز الطموح؛ ما يسميه مور طموحنا في أن نكون لامتناهين بلا حدود، ويحدد ريكور نفسه مكان اللاتناهي في المشاعر التي تضفي طابعًا شخصيًّا، أو –وفقًا لمصطلحات كانط[٣] Kant– الشعور بكلٍّ من "الفردية" وربط التجسيد بالعقل.

---

١) Moore, (٢٠٠٣ November): Points of View, Published to Oxford Scholarship Online: p. ٢٧٥-٢٧٦.

٢) بول ريكور (١٩١٣–٢٠٠٥) فيلسوف فرنسي متميز في القرن العشرين، وقد تمت ترجمة أعماله وتمت مناقشتها على نطاق واسع في جميع أنحاء العالم، بالإضافة إلى عمله الأكاديمي، وقد كتب خلال مسيرته الطويلة مجموعة واسعة من القضايا، بالإضافة إلى كتبه العديدة. ويؤكد ريكور على الترابط الوثيق بين الفهم والتأويل في كلٍ من الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية على حدٍ سواء، كما تتميز هيرمينوطيقا ريكور عن الهيرمينوطيقا الهيدجرية؛ من خلال تأكيدها على أنه من غير الممكن للهيرمينوطيقا أن تقتصر على أن تكون أنطولوجيا للفهم؛ بل يجب عليها إضافة إلى ذلك أن تهتم بالأسئلة المنهجية والإبستيمولوجية. وقد حرص ريكور في فلسفته على أن يبين التكامل والتضامن المتبادل بين مختلف ميادين المعرفة، متجنبًا الاقتصار على ميدانٍ معرفيٍ وحيد.

https://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/١٠/٦/٢٠١٨

٣) إيمانويل كانط (١٧٢٤– ١٨٠٤) الفيلسوف الألماني المؤثر في عصر التنوير؛ يرى أن "الأشياء في حد ذاتها موجودة؛ لكن طبيعتها غير معروفة، وفي رأيه أن الأشكال الذهنية والتجربة مع كل تجارب الإنسان؛ تتقاسم بعض السمات البنائية. ورأى كانط أن من الممكن وصول الحدس إلى الأشياء الدنيوية مسبقًا؛ وبالتالي فإن هذا الحدس مستقل عن الواقع الموضوعي. وكانط يعتقد أن السبب هو مصدر الأخلاق، وأن الجماليات تنشأ من كلية الحكم. ووجهات نظر كانط لها تأثير كبير على الفلسفة المعاصرة؛ خاصة في مجالات نظرية المعرفة والأخلاق والنظرية السياسية، وعلم الجمال، وما بعد الحداثة.

https://plato.stanford.edu/entries/kant/ ١٠/٧/٢٠١٨

تسعى الرغبة النزيهة إلى علاقة متناغمة مع السعادة والفضيلة؛ بالمعنى الرمزي للانتماء إلى مملكة الغايات؛ هذا الإحساس بالانتماء يجعل الشعور باللاتناهي شعورًا eschatological أخرويًا؛ بمعنى أنه يتعلق بالأشياء الأخيرة الثابتة، وليس جزءًا من النظام الزمكاني للوجود.

وهنا يرى ريكور أن الرغبة تلعب دورًا فاسدًا عندما تأخذ المطلق كموضوع، أو عندما تتغلب الرغبة على الإبستمولوجي (المعرفة) والأنطولوجي (الوجود) بدلاً من الرمزي والأخروي، وتصبح النسب القوة الفاسدة للشعور باللامتناهي؛ منسجمة وتطالب بالرغبة لذاتها.

يقول ريكور: "الوجود فقط هو الذي يريد الكل، والذي يخطط له في موضوعات الرغبة الإنسانية؛ ليكون قادرًا على ارتكاب الخطأ الذي يأخذ موضوعه من المطلق، وينسى الطابع الرمزي للروابط بين السعادة وبين موضوعات الرغبة: إن نسيان هذا يجعل الرمز معبودًا... هذا النسيان ولادة للوهم... يقع ضمن مجال تفسيري للعواطف"[١].

وتذهب أندرسون إلى أن ريكور يوظف التفسير لتوضيح الطبيعة الفاسدة للرغبة في العواطف. أما مور فيتطلع إلى الطموح أن يكون اللامتناهي كعاطفة جوهرية تفسد عن طريق استدعاء وهم اللامتناهي بدلاً من الحفاظ عليه كرمز؛ فهناك فرق حاسم بين تناول اللامتناهي على أنه مؤسس كبناء معرفي ووجودي، وتخطيط اللامتناهي كمنظم (أي ممثل للمثل العملية).

أما ريكور فيرى أن من الممكن للإنسان أن يتجنب الطموح الفاسد؛ من خلال استعادة الرمز إلى دوره الصحيح؛ حيث يثير الرمز التفكير النقدي. ويمكن القول إن هذا الشكل الوثنيidolatrous (المحبوب حبًا أعمى) للفساد يكون ذكوريًا بقدر تخطيط وجهة نظر الهيمنة الذكورية للذاتية في الفلسفة الغربية[٢].

ووفقًا لإريجاري؛ فإن الوعي الإسقاطي يقع في قلب الفلسفة الغربية؛ باعتباره أبويًا (بطريركيًا)؛ حيث تحدد الذات الذكوريه النوع؛ عن طريق استبعاد الذات الأنثوية؛ وهذا

---

١) Ricoeur,P .(١٩٨٦) : Fallible Man, revised translation by Charles A. Kelbley, with an Introduction by Walter J. Lowe (New York: Fordham University Press , p. ١٣١.

٢) Anderson, P. (١٩٩٥): Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will , The Journal of Religion, Vol. ٧٥, No. ٣ , an Introduction by Walter J. Lowe, New York: Fordham University Press, p.٤٩٣.

الاستبعاد exclusion يحجب الجسد عن التفكير، ويخلق الإنسان نوعه في علاقة إسقاط مع نفس النوع من الذات؛ أي إنه يعرض سماته الخاصة بشكل لامتناهٍ، ويفشل في رؤية الذات الأخرى؛ أي الذات النسوية. وإذا اعتبرنا أن وعي ريكور بالتناهي يتجسد في المكان؛ فإن الذكورة في الأنثروبولوجيا الخاصة به تصبح واضحة[١]

وبالتالي ، إزاحة الجسد ترمز إلى تغيير المكان؛ وبهذه الطريقة وظيفة المكان كوجهة نظر؛ لمراعاة هذا الامتياز الفريد لتشكيل فكرة وجهة النظر؛ حتى لو كانت وجهة النظر هذه محددة من خلال البصر، أو السمع، أو اللمس. يجب إضافة نقطة أخرى إلى هذا التحليل ، يسجل التنوع فى عمليات الهوية للذات هذه الصور (الخيال الظلي المتنوع) تظهرأن هذه الوحدة وهذه الهوية؛ هي الذات كقطب مطابق لجميع الأفعال؛ يكوِّن الجسم ككل.

وبالإضافة إلى الوعي بخصائص المكان، بما في ذلك الطبيعة الخاصة بالأحاسيس الجسدية– يدرك ريكور إلى حد ما أهمية ولادته؛ يقول فى ذلك: "لقد ولدت في مكان ما: منذ اللحظة التي أحضرت فيها إلى العالم؛ كسلسلة من التغييرات وإعادة التأهيل؛ بدءًا من هذا المكان الذي لم أختره ولم أجده في ذاكرتي"[٢].

وتتساءل أندرسون حول ما إذا كان ذلك يشكل حنيناً يقظاً من أجل اللاتناهي. وإذا كان الأمر كذلك؛ فهل هناك صورة نسوية لطموح فاسد؟ هل يمكن تجنب الفساد؟ وترى أن ذلك سيتم من خلال العلاقة بين الاختلاف الجنسي وبين التناهي.

خامسًا: الاختلاف الجنسي والتناهي:

ترى أندرسون أن الذات النسوية تقدم نظرة ثاقبة لمعرفة كيف تكون متناهية ؛ من خلال عرض العلاقة بين النوع (الجنوسة) واللامتناهي، وأن مور يثبت أن هناك معرفة تفوق الوصف (لا يمكن وصفها)؛ على سبيل المثال حالات المعرفة التي لا تجيب عن كيفية وجود الأشياء، ثم هناك شئ مثل محاولة التعبير عن بعض من هذه المعرفة؛ فعندما يدعي مور أن المعرفة المتناهية هي النموذج "المثال" للمعرفة غير الفعالة؛ فإنه يوحي بأن يمكن إظهار هذه المعرفة، ومعرفة كيفية أن تكون محدودًا (متناهيًا) مع الشغف باللاتناهي؛ ولكن لا يوجد صواب أو خطأ مستقل تجاه ذلك.

---

١)Anderson,p.(١٩٩٨): A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief ,Oxford: Blackwell, pp. ٥, ٦

٢) Ricoeur, P. (١٩٨٦): Fallible Man, p. ٢٣.

إن رواية مور عن التناهي واللاتناهي تدين بالتزام كانط وفلسفة ما بعده لإدراك حد لما نعرفه، ويعطي ريكور حسابًا صريحًا عن فكرة كانط للاتناهي؛ إنه يصف رغبتنا في تجاوز التناهي؛ من خلال السعي –وفقًا لرأي كانط– عن طريق رؤية نظام ثابت أكبر للأشياء وفقًا لنداء العقل.

ويؤكد ريكور أن وجودالعقل المحدود يبحث في اللامشروط دون قيد، على الرغم من الوعي الذاتي لمحدوديته (تناهيه)، ويتناول ريكور فكرة التناهي، وإعادة تمثيل الواقع من وجهة نظره في تمييز المحدود (التناهي) وقبوله؛ ذلك لأنه وجود عقلاني لا يخلق موضوعات يعاد تمثيلها؛ ولكن يستقبلهم العالم وليس له وجود حدودي؛ ولكنه متلازم[١].

وترى أندرسون أن المحدودية هي سمة جوهرية للإنسان وفقًا للفلسفة الغربية بشكل عام، وأن وعي الإنسان للمحدود يفترض مسبقًا فكرة عن اللاتناهي أو اللامحدود. وقد قدم الفلاسفة الغربيون حججًا مختلفة حول وعي الإنسان بالتناهي فى ضوء فكرة اللامتناهي.

ويفرق تشارلز تايلور[٢] Charles Taylor بين نوعين من العلاقة مع اللامتناهي؛ وهو متأثر في ذلك بأوغسطين؛ الذي يعي محدوديته؛ إلا أن قلبه يتوق إلى الخلود؛ وبهذا المعنى يكون لامتناه. ومن ناحية أخرى؛ فإن حجة أوغسطين هي أنه لن يكون على وعي بمحدوديته (تناهيه) دون فكرة اللامتناهي كوجود مثالي كامل.

ويرى تايلور أن انعكاسات أوغسطين تمثل تحولاً حيويًّا في تاريخ التفكير الفلسفي الغربي حول اللامتناهي: "الطريق إلى الأعلى يمر إلى الداخل، والانعكاس الجذري يأخذ مكانة جديدة؛ لأنه الفضاء الذي نأتي فيه للقاء الله؛ حيث نؤثر في التحول من الأسفل إلى الأعلى"[٣].

---

١) Ricoeur, Fallible Man, p. ٢٠.

٢) تشارلز تايلور(١٩٣١) هو فيلسوف كندي اشتهر بمساهماته في الفلسفة السياسية، وفلسفة العلوم الاجتماعية، وتاريخ الفلسفة، والتاريخ الفكري، وقدم مساهمات في الفلسفة الأخلاقية، ونظرية المعرفة، وعلم التأويل، والجماليات، وفلسفة العقل، وفلسفة اللغة ، وفلسفة العمل.

https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Taylor_(philosopher), ١٥/٧/٢٠١٨

٣) Taylor (١٩٨٩): Sources of the Self: The Making of the Modem Identity Cambridge MA: Harvard University Prses, pp.١٣٩, ١٤٠.

ومع ذلك يشير مور إلى أن الطموح الفاسد إلى اللاتناهي يتجه إلى الذات؛ كمحاولة لوضع الكل داخل ذاته. ورغم كل هذا؛ لا تزال بإمكان فيلسوفة الدين النسوي مواجهة فساد اللاتناهي.

سادسًا: اللاتناهي كضمير يقظ:

تتابع أندرسون شرح مور لإمكانية التوق (الحنين) النزيهة إلى اللاتناهي؛ حيث يرى أن اللاتناهي يتضمن نماذج (مثلاً) من التصور، وإرادة (نزوعًا) وتمثيلاً. هذه هي المثل العليا التنظيمية التي تنطوي على حالة لامشروطة (مطلقة)؛ فالتوق إلى اللاتناهي، إلى الشكل النزيه (يقظ الضمير)؛ سيكون إلى حد كبير شغفًا يجسد مثل هذه المثل العليا.

وتذهب أندرسون إلى أن تمثيل المثال كمنظم يجب أن يظل رمزيًّا وأخرويًّا، وليس معرفيًّا ووجوديًّا. إن التطلع إلى محاكاة هذه المثل معرفيًّا ووجوديًّا سيكون نسيانًا للأهمية الحقيقية لوجهة نظر الطبيعة فيما يخص معرفتنا.

وترى أندرسون أن كلاً من الفيلسوف المؤيد للحكم النسبي، والمطلق؛ يفشلان في فهم الطبيعة الضرورية التنظيمية لمُثل اللاتناهي؛ فهما يزعمان أنهما يمتلكان معرفة خاصة بهما بالحقيقة والصحيح والخير. والفيلسوف –سواء كان من أصحاب الاتجاه النسبي أو المطلق– الذي يطمح في الوصول إلى اللاتناهي؛ يعالج وجهة النظر التي توجد من خلاله، أو خلالها كواقع كامل؛ وهذا يشوه الواقع، ويمكن أن يفسد العارف.

وتجادل أندرسون بأن عمل ريكور هو امتداد وصقل لفكرة كانط ذات الجانب الثنائي للذات، التي تفهم فيها الذات على أنها فعالة active، ومنفعلة passive ، وقصدية voluntary وغير قصدية involuntary ولازمانية nontemporal وزمانية temporal، وتهتم أندرسون بشكل خاص بالأهمية اللاهوتية لمشروع ريكور؛ أي الطريقة التي يمتلك بها القصص والرموز الدينية القادرة على توسط الجانب المزدوج لطبيعة التجربة الإنسانية[١].

١) Anderson, P. (١٩٩٥): Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will, p.٤٩٤. .

وتذهب أندرسون إلى أن الحنين إلى اللاتناهي له طابع منظوري؛ يتوافق مع وجهة النظر التي نحن موجودون بها وحدنا، فعندما يتم تشويه الحنين؛ تتم إعادة منظور الشخصية في ذاتها بطريقة تجعل الحنين تطلعًا بأننا موجودون وحدنا[١].

أما ريكور فإنه يرسم الفروق بين اللامتناهي والمتناهي:الإرادة (كعقل عملي)، والحرية واللامتناهي من جانب، والفهم والحقيقة والمتناهي من جانب آخر؛ لذلك فالحقيقة والمعرفة متناهية، والتناهي افتراض لحدود الوجود من الناحية النظرية. ومع ذلك يفسر اللاتناهي عن طريق إعطاء دور أخروي للشعور؛ وهو ما يعد غير واضح عند كانط ومور.

يقترح ريكور ، من وجهة نظر أندرسون ، أن ظهور الشعور باللاتناهي بوضوح عن طريق حقيقة غير منظمة، ومجتمع تاريخي ليس اقتصاديًّا أو سياسيًّا، ولاثقافة إنسانية يمكن أن تستنفذ مطالب الأشخاص الكلية في العالم، وأن الشعور الأخلاقي الوحيد الذي وصفه كانط هو احترام القانون أو الأشخاصعلى أنه غاية فى حد ذاتها . ومع ذلك فنحن الآن وحدنا؛ ولكننا قادرون على استمرار وجودنا، فالشعور يتوقع أكثر مما يُعطى؛ وهكذا كل المشاعر "الروحية" تشعر بالتغيير.

وترى أندرسون أن ريكور أكثر وضوحًا من كانط حول الدور الروحي للمشاعر؛ وهو ما ليس واضحًا عند كانط؛ لأن العقل يعد خارج فكر فلسفة الدين عند كانط[٢].

ويقدم ريكور الأدوات الفلسفية لتجنب الطموح الفاسد؛ فهو يحافظ على الدور التنظيمي لمُثل اللاتناهي، ويستخدم التأويل لتفسير العواطف الإنسانية، ويذهب إلى أنه ما زال واعيًا بذكورية وجهة نظره حول الاختلاف البشري.

وهنا ترى أندرسون أنه قد حان الوقت لتقديم اقتراح آخر؛ يمكن لكل من الفيلسوف الذكوري والنسوي – ويجب عليهما– السعي لوقف الطموح إلى اللامتناهي داخل نفسه (أو نفسها)؛ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى القيام بأكثر مما قام به مور بتميزه الحاسم، في حين أن السعي النزيه سيكون ماهية شاملة؛ مما يؤدي بالذات إلى محاولة وضع ذاتها داخل اللامتناهي ككل، والتطلع إلى اللامتناهي سيكون ماهية خامدة؛ مما سيؤدي بالذات إلى محاولة وضع اللامتناهي داخل ذاته؛ وبذلك تتم معرفة أن الطموح إلى اللامتناهي

١) Anderson, P (٢٠٠١): Gender and the infinite, p. ٢٠٢.
٢) Anderson, P. (١٩٩٥): Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will , p. ٤٩٤.

أمر سيء، وأن هناك لاعقلانية في الرغبة في أن يكون أي شيء عقلاني، إنها ثورة وغضب ضد تلك التي تجعل حقا أي شيء عقلانيًّا : إنها العقلانية ذاتها.

وبالتساؤل حول ما يتوق إليه الإنسان؛ تظهر قائمة من الإجابات المحتملة إلى التوق إلى السلطة اللامتناهية، والمعرفة، والخير، والجمال، والحقيقة، والمعنى، والأمن، والعدالة؛ إلا أن مور يرى أننا نتوق إلى تمثيل بعض الأفكار التنظيمية في السعي إلى التفكير فيما هو حقيقي، وصحيح ومطلوب؛ إلا أنه ناقص. ولكن ماذا عن السعي لإعطاء بعضنا البعض ما هو حق بالنسبة لها؟

وتجيب أندرسون بأن العدالة هي الرغبة في العيش بشكل جيد، مع، ومن أجل الآخرين؛ في المؤسسات الاجتماعية؛ حيث يطلق عليها أيضًا: "الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية"(١).

وترى أندرسون أن الخطورة المشتركة تظهر من خلال المحاولات الذكورية والنسوية كمحاولة أفضل لتوجيه تناهينا كإشارة إلى اللاتناهي، ولمواجهة هذا الخطر المتمثل في التطلع إلى الاعتقاد بكل شيء؛ يجب اقتراح مثال (نموذج) إضافي؛ هو العدالة التي تنظم العلاقات التي لا حصر لها لكلٍّ من المرأة والرجل؛ وهذا يعني أن كل شخص يعترف باختلافاته وفقًا للعوامل المترابطة من وجهة نظره النوعية والعرقية والعنصرية والدينية والجنسية.

سابعًا: العدالة:

هكذا ترى أندرسون أن المثل التنظيمية؛ يمكن أن تعمل على التوجه نحو يقظة الضمير في علاقة نوعية مع اللامتناهي، وأن العدالة كمثال تنظيمي غائب عن الفلسفة الذكورية للدين؛ ولذلك إذا أمكن لفلاسفة الدين الاعتراف بأن كل علاقاتنا –سواء كانت روحية أو جنسية أو أخلاقية أو سياسية– تنطوي على سلطة؛ فيتعين عليهم أيضًا مواجهة قضايا العدالة.

وتستشهد أندرسون بميشيل فوكو الذي يعلن من خلال حديثه عن الجنس/ النوع أن السلطة في كل مكان ؛ فالسلطة ليس لها مصدر واحد، ولا بناء واحد للهيمنة؛ وهكذا يتم التعرف على كل علاقة لها أهمية سياسية.

---

١) Rawls, J (١٩٧١): A Theory of Justice (Cambridge: MA: Harvard University Press, p. ٣.

وفي مصطلحات فوكو؛ فإن علاقات السلطة ليست فى موقع خارجي يحترم أشكال العلاقات الأخرى؛ بل داخلية ولامتناهية؛ ولذلك لدى السلطة دور منتج مباشر؛ من أجل اللعب فى كل شيء، بما في ذلك تفكيرنا الديني، والشعور، والفعل ، والعطاء[١].

اقتراح أندرسون الخاص بمفهوم الحركة النسوية؛ يجعل التوق في قلب فلسفة الدين النسوية. إنه يحاول التقاط ما يسميه ريكور اللاتناهي في المشاعر الروحية، أو ما تسميه أندرسون النظام الأخروي والرمزي؛ بما يتجاوز الرغبة الوثنية للمطلق. يمثل التوق مكاناً يمكن أن تتقابل فيه الاختلافات للرغبة في العيش بشكل جيد ومع الآخرين؛ ذلك لأن الرمز يثير التفكير النقدي.

وتستشهد أندرسون بالأمريكية من أصول أفريقية هوكس بيل[٢] bell hooks تحت عنوان التوق Yearning؛ فالتوق هو المشاعر المشتركة، وتقاسم العواطف عبر العرق والطبقة، والنوع، والجنس، ويعد التوق لدى الكثيرين مساحة مشتركة، وشعورًا يفتح إمكانية لأساس مشترك؛ حيث تتجمع كل الاختلافات، ويشارك بعضها بعضًا.

وترى هوكس أن التوق يرتبط بالثقافة؛ عن طريق القيام بأعمال فكرية (عقلية) ترتبط بعادات الوجود، وأشكال التعبير الفني، وجماليات الحياة اليومية التي تعلمنا من خلال حياة الكتاب والدارسين، وعدد كبير من البشر؛ من خلال الثقافة، ويمكن للمرء أن يشارك في حوار نقدي مع الفقراء غير المتعلمين، والطبقة الدنيا من السود الذين يفكرون في الجمال[٣].

ويشكل فهم هوكس للثقافة والبحث الخفي عن العدالة؛ منهجًا حسيًّا نوعيًّا في اتجاه اللامتناهي في فلسفة الدين. تحاول التمثيلات الاصطناعية القوية للتوق في الأعمال الفنية (مثل الأدب والموسيقى والنحت والرقص)؛ فهم الطبيعة السياسية لعلاقاتنا مع اللامتناهي؛ حيث يتشكل التوق عن طريق سلطة التغيير؛ التي يمكن توجيهها إلى الأشكال العقلانية والجماليات[٤].

---

١) Foucault, M. (١٩٧٩) The History of Sexuality, Vol. ١, An Introduction, trans. Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin Book s, p٩٤.

٢) جلوريا جينز واتكينز Gloria Jean Watkins (١٩٥٢) المعروفة بالاسم المستعار بيل هوكس: هي كاتبة، نسوية، وناشطة اجتماعية أمريكية، واسم "بيل هوكس" مشتق من اسم جدتها، وقد ركزت بيل على كتابة موضوعات حول تقاطع العرق، والرأسمالية، والنوع (الجنوسة)؛ بما تصفه بالقدرة على إنتاج وإدامة نظم القمع والسيطرة الطبقية. وقد نشرت العديد من الكتب والمقالات العلمية، وشاركت في محاضرات عامة، وخاطبت العرق والطبقة والنوع في التعليم والفن والتاريخ والجنس والإعلام، والحركة النسائية.

https://en.wikipedia.org/wiki/Bell_hooks,١/٧/٢٠١٨

٣) hooks,ball.(١٩٩٠) : Yearning: Race, Gender and Cultural Politics ,Boston: South Bend Press , pp. ١٢-١٣

٤) Anderson, A (١٩٩٨): Feminist Philosophy of Religion, Oxford: Basil Black-well, pp.٢٢, ٢٣.

وترى أندرسون أنه إذا كان على النساء والرجال أن يحققوا التغيير في المجتمع؛ فذلك من خلال "قداسة الكلمات" sacredness؛ فعندئذ يجب أن تخبر حقيقة ما قيل، ويجب البحث عن الألوهية كإمكانيات لامتناهية بين الذاتين، ومعا ، أمرأة بيضاء وسوداء يخلقان جهدًا أسمى يمكننا من أن نتخيل الأجواء المغرية للسرور والخطر التي تحيط بإدراك الكتاب الأميركيين الأفارقة للحياة .

وتتفق أندرسون مع هوكس على أهمية اللغة من أجل خلق "ممارسة قيمة" في الكتابة عن حياتها؛ إنها تهدف إلى حفظ تشويه الذات من الماضي في صميم تاريخ العبودية[١].

إن هدف أندرسون هو سعادة الجسد والعقل والروح، إضافة إلى أنها تكشف جروح الاضطهاد الاجتماعي بسبب العرق، وسيادة البيض. إنها تقوم بكتابة الكلمات؛ لتخلق مكاناً عاطفيًّا للتحول الشخصي والاجتماعي والعرقي؛ فعل الكتابة لديها إشارة إلى التضامن السياسي من وجهة نظر قلقة دائمًا، وهي تسعى "ككاتبة" إلى لحظة النشوة ecstasy (الانجذاب الصوفي)؛ بهدف تحقيق الوحدة مع الله.

وتعبر أندرسون عن سرد القصص، وترى أن من الممكن من خلاله مشاهدة التاريخ والقيم والثقافة والإيمان، ودروس الحياة التي يمكن استيعابها بسهولة في الذاكرة؛ من خلال فهم تاريخ سرد، و رواة القصص بوصفهم محافظين على المعتقدات والتقاليد والتاريخ والقيم. وسيجد القارئ العثور على معنى جديد في القصص ورواية القصص في الكتاب المقدس؛ ولذلك يجب تعلم ما الذى يجعل القصة جيدة، والتقنيات الفعالة للقصص ، وممارسة إنشاء قصص من خلال التجارب الخاصة[٢] .

فالتحدي هو الحركة التي تحافظ على المُثل التنظيمية اللازمة (الضرورية) للتحولات النوعية لفلسفة الدين. وفى النهاية تذهب أندرسون إلى أن التوق يمكن أن يستمر في تحفيز البحث عن الحقيقة، والحب والخير والعدالة، دون أن يتوق بالضرورة إلى أن يكون عقلانيًّا وخيرًا وعادلاً تمامًا؛ وهذا يعنى ، دون أن يطمح إلى أن يكون – في المصطلحات التقليدية للإيمان– الله.

١) hooks,ball.(١٩٩٠) : Yearning: Race, Gender and Cultural Politics , pp. ١١-١٢.
٢) Ibid., p٧٥.

خاتمة البحث:

يتضح من خلال هذا البحث عن "فلسفة الدين فى الاتجاه النسوى عند باميلا أندرسون"

- أولاً: امتد عمل أندرسون إلى مجموعة كبيرة من التخصصات، علاوة على اهتمامها بقيمتي الحب والعدالة، إضافة إلى اللاهوت، ومفاهيم العقل والحقيقة، واهتمامها بموضوعات فلسفة الدين النسوية حول مفاهيم إعادة النظر من أجل العدالة الإنسانية للنوع، وأهمية الضعف البشري.
- ثانيًا: تم توجيه إعادة النظر، من قبل أندرسون ، إلى الأفكار حول النوع (الجنوسة)؛ حيث تم توصيلها بشكل مباشر أو غير مباشر فى موضوعات ونصوص الفلسفة التحليلية للدين؛ إلا أن أندرسون تنتمي إلى الفلسفة القارية للدين، وترى أن المرأة قد تعرضت للحرمان من خلال الفلسفة التحليلية؛ لأنها وجدت الحقيقة من خلال صرامة الحجج والوضوح.
- ثالثًا: تتناول أندرسون المعرفة التي تفوق الوصف، علاوة على الممارسات الجديدة لتوصيل المعرفة إلى فلسفة الدين، وتستخدم الكلمات في اللعبة اللامتناهية للغة؛ وفي ذلك يظهر تأثرها بالفلسفة ما بعد البنيوية.
- رابعًا: ترى أندرسون أن الطاعة العمياء لكل وجود إلهي قوي يؤدي إلى أن تتبنى المرأة موقفًا من الطاعة العمياء تجاه الرجال الأقوياء؛ ولكنها في ذلك قد جانبها الصواب؛ لأن الإيمان بالله ليس استبدادًا إلهيًّا، أو ما يعادل الذكورة الإنسانية.
- خامسًا: تقع حداثة هذا الموضوع في التوتر اللازم بين القدرة التمكينية، والسلطة الفاسدة الكامنة في العلاقات المادية والشخصية والاجتماعية، وعلاقات السلطة اللامتناهية، والفيلسوفة النسوية التي تكافح من أجل تجاوز الحنين إلى مكان آمن.
- سادسًا: تقدم أندرسون فلسفة عملية؛ تعيد كتابة فلسفة الدين عن طريق التطور والصيرورة والإبداع الديناميكي، ويطلق عليها "وحدة الوجود"، أو "الحلولية"، أو الكل في الله، ويشير مفهوم الله لديها إلى جوهر الحقيقة المطلقة.
- سابعًا: ترى أندرسون أن من غير الممكن فصل السياسة عن الفلسفة والدين، وتدعو إلى استخدام العقل؛ لأنه يمكننا من التمييز بين المعتقدات الخيرة والشريرة، و بين الاستعباد الشامل وبين الممارسات الاستثنائية، ويهدف التوق إلى الاعتراف

المتبادل ليس بين الرجل والمرأة فقط؛ بل بين جميع الاختلافات العرقية والجنسية والنوعية والدينية.

- ثامنًا: توجه أندرسون اهتمامها إلى الفئات المهمشة في المجتمعات الغربية؛ خاصة السود من الأفارقة الذين تعرضوا للاضطهاد الاجتماعي بسبب العرق، وسيادة البيض على السود.
- تاسعًا: اهتمت أندرسون بالأعمال الفنية المختلفة؛ كالنحت والموسيقى والرقص والأدب؛ خاصة فن السرد الذي يمكن من خلاله رؤية التاريخ والقيم والثقافة والإيمان، كما تظهر في محاكاة نصوص المتصوفة، وغيرها من الطرق على نحو خلاق.
- عاشرًا: مفهوم هوكس عن التوق من وجهة نظر أندرسون متوافق مع النية السياسية للفلسفة النسوية المعاصرة؛ لتطوير نظرية المعرفة الاجتماعية؛ حيث يعد الشغل الشاغل في نظرية المعرفة الاجتماعية النسوية؛ هو رؤية الواقع من وجهات نظر بديلة؛ أي رفض السماح للقصور الذاتى بأن يعمينا عن واقع الحياة الأخرى، والعالم الاجتماعي الذي يعد أكبر من عالمنا.

قائمة المراجع

أولاً: المصادر:

١. Anderson, P. (١٩٩٨): A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief, Oxford: Blackwell.

٢. Anderson, P.(٢٠٠١) : Gender and the infinite: On the aspiration to be all there is , ISSUES IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF RELIGION, Edited by: EUGENETHOMASLONG, Pp.١٩١- ٢١٢.

٣. Anderson, p. (٢٠٠٦) Life, Death and (Inter) Subjectivity: Realism and Recognition in Continental Feminism, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. ٦٠, No. ١/٣, Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion, Published by: Springer.

٤. Anderson, P. (December ٢٠١٠): Pure reason and contemporary philosophy of religion: the rational striving in and fortruth, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. ٦٨, No. ١/٣.

٥. Anderson, P. (١٩٩٥): Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will, The Journal of Religion, Vol. ٧٥, No. ٣, an Introduction by Walter J. Lowe, New York: Fordham University Press .

ثانيًا: المراجع:

١. Beauvoir, S. (١٩٨٩): The second sex, Translated and edited by H. M. Parshley, Introduction to the vintage edition by Deirdre Bair , New York: Vintage Books.

٢. Foucault, M. (١٩٧٩) The History of Sexuality, Vol. ١, An Introduction, trans. Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin Books.

٣. Hooks,Ball.(١٩٩٠): Yearning: Race, Gender and Cultural Politics ,Boston: South Bend Press.

٤. Irigaray, L. (١٩٩٣). Divine women. In: Sexes and genealogies (pp. ٥٥–٧٢). New York: Columbia Uni versity Press (Translated by G. C. Gill.

٥. Le Doeuff, M.(١٩٩١): Hipparchia's choice: An essay concerning women philosophy, Translated by T. Selous, Oxford: Blackwell.

٦. Le Doeuff, M. (٢٠٠٥). Women in dialogue and in solitude. Cassai lecture, University of London, ٢٤ May ٢٠٠٤; published in The Journal of Romance Studies ٥(٢) Summer.

٧. Moore, (٢٠٠٣ November): Points of View, Published to Oxford Scholarship Online.

٨. Rawls, J (١٩٧١): A Theory of Justice (Cambridge: MA: Harvard University Press.

٩. Ricoeur,P .(١٩٨٦) : Fallible Man, revised translation by Charles A. Kelbley, with an Introduction by Walter J. Lowe (New York: Fordham University Press.

١٠. ١٠) Taylor (١٩٨٩): Sources of the Self: The Making of the Modem Identity Cambridge MA:Harvard University Prses.

ثالثًا: مواقع البحث الإلكترونية:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Taylor_(philosopher), ١٥/٧/٢٠١٨
- https://en.wikipedia.org/wiki/Immanence,١٠/٦/٢٠١٨
- https://plato.stanford.edu/entries/kant/ ١٠/٧/٢٠١٨
- https://en.wikipedia.org/wiki/Luce_Irigaray,١٠/٦/٢٠١٨
- https://en.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Feuerbach,١٢/٦/٢٠١
- https://en.wikipedia.org/wiki/Mich%C٣٪A٨le_Le_D%C٥٪٩٣uff, ١٠/٦/٢٠١٨
- https://en.wikipedia.org/wiki/Pamela_Sue_Anderson,١/٥/١٠١٨

  https://en.wikipedia.org/wiki/Simone_de_Beauvoir, ١٢/٦/٢٠١٨
- https://plato.stanford.edu/entries/moore/١٥/٦/٢٠١٨
- https://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/١٠/٦/٢٠١٨
- https://en.wikipedia.org/wiki/Teresa_of_%C٣٪٨١vila, ١٢/٦/٢٠٨