

---

# الهیات فمینیستی به مثابه جامعه‌شناسی

## الهیات از دیدگاه رزماری رادفورد روتر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲

زهرا شریف

عضو هیئت علمی پژوهشگاه زن و خانواده za.sharif.za@gmail.com

### چکیده

الهیات به مثابه جامعه‌شناسی را در دو معنا می‌توان استعمال کرد؛ معنای نخست به معنای توازی الهیات و جامعه‌شناسی در هسته معنایی رهایی‌بخشی است؛ بدین معنا که الهیات فمینیستی به عنوان الهیات رهایی از ظلم، طبقه، مردسالاری و تبعیض، نوعی جامعه‌شناسی انتقادی با رسالت رهایی‌بخشی محسوب می‌گردد که از دریچه الهیات به دنبال رهایی جامعه و بخش طردشده آن یعنی زنان می‌باشد.

معنای دوم، اشاره به رویکرد انتقادی الهیات فمینیستی نسبت به الهیات کلاسیک از مسیر نقد ساز و کار برآمدن آن است. الهیات فمینیستی در این نقادی به زمینه‌مندی الهیات سنتی اشاره می‌نماید و به بررسی تأثیر بافتار معرفتی و ساختار تاریخی در شکل‌گیری امری تکیه می‌پردازد تا نشان دهد چگونه با فاصله گرفتن از زمینه‌ها و بافت‌ها، امر تاریخی، فراموش شده اما امر انتزاعی همچنان باقی می‌ماند. الهیات فمینیستی به دنبال آنست تا نشان دهد این روند در خصوص بسیاری از باورها و آموزه‌های دینی رخ داده است و آن را بر حوزه جنسیت تطبیق می‌دهد. فهم بیک الهیات و نقد آن بر اساس زمینه‌های آن نوعی چرخش از الهیات به جامعه‌شناسی خواهد بود.

روتر الهیات خود را به معنای دوم و نوعی جامعه‌شناسی معرفی می‌کند و به دنبال آن است تا با استخراج مکانیسم ساخت قدرت، ساز و کارهای طرد زنان در الهیات را به دست آورد. او در تفاوت با مری دیلی الهی‌دان رادیکال پسامسیحی، متن و تاریخ روایت شده مسیحی را معتبر اما دستخوش تاریخ و

بافت می‌داند. روتر با اشاره به سیر تاریخی و اجتماعی برآمدن این تراث و توضیح شکل‌گیری فهم و باور بر اساس آنها، بیان می‌کند هرچند این امور در ساخت الهیات سنتی موثر بوده است، اما اصالت نداشته و قابل اصلاح و بازسازی است. او برای این اصلاح به قرائنی از مسیحیت دست‌نخورده اشاره می‌کند و با دوگانه‌ای به نام "مسیحیت اولیه" و "مسیحیت پیروان بعد عیسی"، سعی در پاکسازی اراده الهی و روح نبوی مسیح از این انحرافات دارد.

### واژگان کلیدی:

روتر، الهیات کلاسیک، جامعه‌شناسی الهیات، الهیات فمینیستی

### مقدمه

رزماری رادفورد روتر الهی‌دان کاتولیک فمینیست است که با نگاهی اصلاح‌گرایانه به فهم الهیات می‌پردازد و تلاش دارد دغدغه‌های زنان را در خوانشی اصلاحی از متن و سنت و آموزه‌های مسیحیت رایج به دست آورد. به روایت خود او، وی از سوی فمینیست‌های رادیکال مورد انتقاد قرار گرفته است که چرا همچنان به اصلاح و استخراج دغدغه‌های خود از سنت مسیحی متعهد و یک اصلاح‌طلب صرف باقی مانده است. او معتقدست پیام نبوی عیسی، رهایی‌بخشی برای همه انسان‌ها و از جمله محرومان است که بعد از عیسی به انحراف کشیده شده است. روتر تصریح می‌کند به انحصارگرایی مسیحیت معتقد نیست و هر دینی از جمله مسیحیت دارای معیایی نسبت به مسائل زنان هست و از سوی دیگر هیچ گزینه کاملی برای فمینیست‌ها در سنت‌های پیشین مانند دین الهه‌ها و یا ادیان مادر بزرگ و مادر سالاری را قائل نمی‌شود؛ او تلاش دارد موارد مطلوب هر یک از ادیان را برای فهم بهتر مسیحیت به کار گیرد: "یک الهیات و معنویت فمینیستی کاملاً طرفدار زن که قابل بازیابی در گذشته باشد، به هیچ وجه وجود ندارد، اگرچه همه این سنت‌ها حاوی نکات زیادی از دیدگاه‌های قابل استفاده هستند... من به هر گونه انحصارگرایی مسیحی و همچنین به هر گونه ضد انحصارگرایی مسیحی که به نحو ساده‌انگارانه‌ای دین الهه ماقبل تاریخ را منبع واقعی ایمان فمینیستی قرار می‌دهد و مسیحیت و یهودیت را کاملاً بی‌ارزش تعریف می‌کند، اعتراض دارم" (Ruether, 2005, 4).

مهمترین ویژگی الهیات فمینیستی او توجه به تأثیر فرهنگ و جامعه بر شکل‌گیری الهیات کلاسیک است. او در الهیات خود به چگونگی دخالت بافت‌ها و زمینه‌های

اجتماعی در شکل گیری الهیات کلاسیک می پردازد و مانند اکثر الهی دانان فمینیست، زمینه اصلی را پدرسالاری و سلسله مراتب مردمحور می داند و معتقدست الهیات فمینیستی با بیان چگونگی برآمدن الهیات کلاسیک از این بافت مردسالار آنچه را که در حمایت ستمدیدگان نادیده گرفته شده است، نشان داده و باز می ستاند. باید دانست منظور او از پدرسالاری نه تنها تبعیت زنان از مردان، بلکه کل ساختار جامعه تحت حاکمیت پدر است؛ سلطه اشراف بر رعیت، اربابان بر بردگان، پادشاه بر رعایا، حاکمان نژادی بر افراد مستعمره و ... روتر تأکید می کند ادیانی که قشربندی سلسله مراتبی را تقویت می کنند، چون آن را منسوب به اراده الهی می نمایند از خدا به عنوان رأس این نظام طبقاتی امتیاز کسب کرده و برای کنترل سایرین از آن استفاده می کنند. (Ruether, 1983, 63)

روتر در کتاب Sexism and God-Talk از اصطلاح "سایبان مقدس" برگر استفاده می کند و همانجاست که الهیات فمینیستی خود را الهیاتی به مثابه جامعه شناسی شناخت معرفی نموده و جامعه شناسی شناخت را به جامعه شناسی الهیات منتهی می سازد. "الهیات فمینیستی، جامعه شناسی معرفت الهیاتی را نمایان می سازد و دیگر در پس رازهای اقتدار عینی الهی و جهانی پنهان نمی ماند". (Ruether, 1983, 13) برای فهم چارچوب فکری روتر، به توضیح مختصری از برگر می پردازیم.

از دید برگر جامعه شناسی شناخت به این مسأله می پردازد که چگونه معانی ذهنی و فعالیت های انسانی به واقعیت های اجتماعی تبدیل می شوند. لذا برگر که جامعه را هم دارای موجودیت عینی می داند و هم شکل گیری آن را بر اساس فعالیتی که مبین معنای ذهنی است، تصویر می کند، لازمه درک شایسته واقعیت جامعه را توجه به برهم کنش میان عینیت و ذهنیت می داند. (برگر، ۱۳۹۹، ص ۲۹) در این رویکرد، واقعیت انسانی به منزله واقعیتی که در جامعه ساخته و پرداخته می شود درک می شود، یکی از پیامدهای این استنباط آن است که جامعه شناسی در ارتباط مستمر با تاریخ و فلسفه قرار می گیرد، بدین معنا که جامعه به منزله بخشی از جهان آدمی که ساخته آدمیان است، تلقی خواهد شد و از سوی دیگر جامعه، آدمیانی را که در آن سکونت دارند در فرایندی تاریخی و پیشرونده خواهد ساخت. (برگر، ۱۳۹۹، ۲۵۸) در این دیالکتیک، آگاهی و واقعیت، ساخته و پرداخته جامعه هستند. برگر تعامل دین با جامعه را نیز از طریق همین فرایند توضیح می دهد. از دید او دین نیز به مثابه سازوکاری شناختی و هنجاری، تابعی از زمینه و متن و محیط و زبان و اوضاع و

احوال پیرامونی است، بر این اساس برای شناخت و نقادی الهیات بایستی به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی که دین در بطن آنها شکل می‌گیرد، پرداخت. از سوی دیگر از دید او هنر، دین، فلسفه و علم به‌وجود آورندگان مهمترین نظام‌های نهادی و نمادی هستند؛ دین سایبان و چتری دامن‌گستر است که به منظور یکپارچه کردن بخش‌های مختلف جامعه و نیز تجربیات مختلف افراد انسانی عرضه شده است. کارکرد دین این است که همه فرایندهای نهادی جامعه، تجربیات افراد و نمادها و باورها را تأیید نموده و در ساختی سازمان‌یافته نظم بخشد. بنابراین می‌توان گفت دین از نظر برگر، سیستمی شناختی-اعتقادی است که از سویی به کار معنابخشی به زندگی فردی و نظم‌بخشی به زندگی جمعی می‌آید و از سوی دیگر به مثابه امری شناختی و واقعیتی عینی در بستر اجتماع شکل می‌گیرد. بر این اساس او معتقدست با کار جامعه‌شناختی بر روی دین و در نظر گرفتن رابطه موجود بین محیط، موقعیت و ذهنیت می‌توان به شناخت درستی از دین رسید.

دیالکتیک دیگری که برگر میان جامعه و دین برقرار می‌سازد، وجود خبرگان دینی است که به دلیل توزیع اجتماعی شناخت تبدیل به تعریف‌کنندگان واقعیت و سازندگان اجتماع می‌شوند. او توضیح می‌دهد که واقعیت همیشه از لحاظ اجتماعی تعریف و تعیین می‌شود، اما همواره افراد مشخص یا گروه‌هایی از افراد در مقام تعریف‌کنندگان واقعیت فعالیت می‌کنند، بنابراین برای درک چگونگی قلمرو ساخته و پرداخته شده اجتماع در هر زمان معین یا تغییرات آن در طول زمان بایستی به درک ساختاری نایل شد که به تعریف-کنندگان اجازه می‌دهد به تعاریف خود پردازند. موقعیت و ذهنیت این تعریف‌کنندگان، هم در جامعه ساخت می‌یابد و هم به جامعه ساختار می‌بخشد. (برگر، ۱۳۹۹، ۳۳)

در نهایت باید گفت از دید برگر جامعه‌شناسی شناخت با تاریخ فکری به معنی عقاید مرتبط بوده و سهم الهیات در شکل‌دهی شناخت جامعه چشم‌گیر است، از سوی دیگر ساخت این الهیات نیز بسان سایر شناخت‌ها در بستر اجتماع روی می‌دهد، پس دیالکتیکی میان الهیات و اجتماع و نیز عقاید و فرایندهای اجتماعی نگه‌دارنده آن وجود دارد. بر این اساس وجه انسانی و اجتماعی دین از زمره اموری است که برای برگر قابل توجه است.

بر اساس ارجاع روتر به ایده برگر می‌توان گفت این الهی‌دان فمینیست به تأثیرپذیری الهیات کلاسیک از زمینه‌های تاریخی و اجتماعی و وجوه انسانی هم در محتوا (Content) و هم در ساختار (Context) معتقدست، زیرا از منظر او برخی از ابعاد محتوایی که الهیات

سنتی بر آن پای می‌فشارد بازتاب کژاندیشی حاصل از زمینه‌های مردسالارانه اجتماع آن روز است. بر این اساس الهیات فمینیستی او به مثابه الهیاتی انتقادی است که به نقادی الهیات کلاسیک بر اساس زمینه‌هایش می‌پردازد. روتر به سنخ‌بندی‌ها، تاریخت، دستگاه-های علامتی از جمله زبان، نهادسازی و ... در شکل‌گیری الهیات از سویی و تأثیر دین، خبرگان دینی، کنترل‌گری نهادهای دینی و رسوب‌گذاری سنت بر شکل‌دهی اجتماع از سوی دیگر می‌پردازد و مدعی است نوعی از برهم‌کنش میان الهیات و جامعه رقم خورده است و سطحی مضاعف از مردسالاری و طرد زنان و نفی حاشیه‌ها را سبب می‌شود که بیشترین صدمه آن هم در صحنه الهیات و هم در عرصه اجتماع بر زنان وارد شده است؛ طردها، نقش‌ها و تیپ‌سازی‌هایی که در این بین برای زنان رخ می‌دهد نمایشگر نظم نهادی اجتماعی و نیز دستگاه توجیه‌گر دینی مردسالار است. در این رویکرد انتقادی مرز میان جامعه‌شناسی و الهیات در هم تنیده و به هم ریخته می‌شود، بدین معنا که این الهیات انتقادی، نوعی جامعه‌شناسی خواهد بود.

او برای توضیح الهیات فمینیستی خود که آن را جامعه‌شناسی الهیات می‌داند، از مفهوم "پسااستعمار" استفاده می‌کند و رگه‌های این استعمار را از جوامع باستانی تا آمریکای امروز دنبال می‌کند. از نظر او جامعه آمریکا نیز به دلیل نژادپرستی و سیاست‌های ناعادلانه نسبت به اقلیت‌ها از جمله زنان، الهیات را تحت تأثیر خود قرار داده است، زیرا رهبران آمریکا هرچند با نفاق اما رویکرد ایدئولوژیکی دارند. او با استناد به این نفاق، اساساً به دو آمریکا معتقد است، آمریکای استعمارگر و آمریکایی با ظاهر دینی: "باید دو قاره آمریکا وجود داشته باشد. یکی که اسیر را آزاد می‌کند و دیگری که آزادی جدید اسیر را از او می‌گیرد". (Ruether, 2007,2) پسااستعمار از دید او نوعی تفکر انتقادی است که چگونگی شکل‌گیری استعمار نو و تداوم نقش "غرب" در ایجاد سلطه بر "دیگری" در آشکال جدیدی جدای از جنگ سرد و تهاجم فیزیکی و رهایی از آن را به چشم می‌آورد. "جهان چهارم" که اصطلاح دیگر الهیات روتر است، مستعمرات این استعمار نو هستند که تنها متشکل از جهان سومی‌ها و دومی‌ها نبوده، بلکه از میان ایالات متحده و هر جهان اول دیگری که آگاهانه یا ناآگاهانه در این سیطره فرهنگی و فکری قرار گرفته و در برابر مرکز سلطه، به عنوان اقلیت به حاشیه‌رانده محسوب می‌شود، می‌باشد.

روتر آن تفکر انتقادی که این بردگی و استعمار جدید را آشکار ساخته و راه نجات از

آن را ترسیم می‌کند، الهیات گستاخ<sup>۱</sup> می‌نامد، دانشی که با تعیبه نگاه جامعه‌شناسانه، به الهیات فمینیستی مرسوم افزوده شده و ایمان ترکیبی جدیدی را که متوجه به جنبه‌های اجتماعی و استعماری جهان مستعمران است، ارائه می‌دهد. از دید او این زنان فمینیست جهان چهارم هستند که با توسعه نقد فمینیستی، این الهیات پیشرفته‌تر را ایجاد می‌کنند و مردان جهان چهارم مانند مردان سایر جهان‌ها از رنج سلطه استعمار نو غافل هستند، "بنابراین تفکر فمینیستی در جنبش‌های آزادی‌بخش جهان چهارم مورد نیاز است تا مسائل مربوط به جنسیت‌گرایی را هم در این جوامع و هم در رابطه با سیستم‌های طبقاتی، نژادی، و سلطه‌ی نو استعماری که تحت آن رنج می‌برند، بیان کند." (Ruether, 1989, x) با تأمل در این رویکرد می‌توان یکی از نقاط ثقل الهیات روتری را در تأکید بر نقش الهیات در وضعیت اجتماعی و این‌دنیایی زنان و یا هر اقلیت دیگری دانست.

روتری در تاریخ در جستجوی لحظه‌ای بکر که در آن همه زنان و مردان با هم برابر بوده‌اند نیست، بلکه به دنبال چارچوبی تاریخی برای ارزیابی تعارضات و کشف مستندات بر وجود انسانی است که بر سلسله مراتب جنسیتی غلبه می‌کند. او معتقد است مسیحیت اولیه این ویژگی را داشته و اساس پیام آن همین بوده است. در ادامه به مواردی که بر اساس آنها به نقادی جامعه‌شناسانه الهیات پرداخته است اشاره خواهیم کرد.

## ۱. نقدهای روتری بر الهیات سنتی

### ۱-۱. تاریخیت دین

#### ۱-۱-۱. تاریخیت و شکل‌گیری مسیحیت رایج

روتری در سراسر نوشته‌های خود با این خوانش الهیاتی که خوشبختی حقیقی برای زنان در زندگی پس از مرگ حاصل می‌شود، به شدت مخالف است، زیرا بر این باور است حقیقت رستگاری برای زنان نیز قابل دستیافت است و در مسیح زن و مرد وجود ندارد، پس هیچ دلیلی برای این رزرو آخرت‌شناسانه وجود ندارد و تبعیض جنسیتی حاکم در سطح جامعه و متون دینی و نیز کلیسا، ناشی از تغییرات تاریخی است که در شکل‌گیری نظام‌ها و محتواهای دینی رخ داده و در کیفیت تعریف زنان و مسائل مربوط به آنها تأثیر گذاشته است. از دید او تاریخی که با عیسی و پیام او مبنی بر رستگاری جهانی و فراگیر آغاز

---

1. indecent theology.

می‌شود، مسیحیت اولیه‌ای است که در ادامه با کشمکش‌هایی که پس از مرگ عیسی رخ داده، بوسیله برخی اطرافیان عیسی منجر به تغییراتی با توجهات الهیاتی و در راستای تقویت روابط مستمر پدرسالارانه شده است.

روتر تاریخ مسیحیت را به دو عصر "مسیحیت اولیه" و "مسیحیت بعد مرگ عیسی" تقسیم می‌کند. او مسیحیت اولیه را همان جنبش اصیل عیسی می‌داند که رسالت آن تغییر شکل روابط اجتماعی و بطور خاص روابط زن و مرد بوده است. با تأکیدی که او بر تاریخت دارد روشن است که تمام ویژگی‌های اصلی آن نهضت اولیه را نمی‌تواند روایت کند، اما تلاش دارد تصویر احتمالی از آن را ارائه دهد.

#### ۱-۱-۱. شاخصه‌های مسیحیت اولیه

اولین شاخصه مسیحیت اولیه از دید روتر "معنای زندگی جدید در مسیح" است که در مسیحیت از طریق غسل تعمید حاصل می‌شود. اما روتر از غسل تعمید، انحلال جنسیتی را در می‌یابد زیرا به تعبیر خود پولس: "بسیاری از شما که در مسیح تعمید یافته اید، به مسیح لباس پوشیده اید و دیگر یهودی یا یونانی وجود ندارد. دیگر برده یا آزاد وجود ندارد. دیگر نر و ماده وجود ندارد. زیرا همه شما در مسیح عیسی یکی هستید". (غلات ۲:۲۷-۳:۲۸)

از دید او این معنای الهیاتی از تعمید، نوعی تغییری هستی‌شناختی را پیشنهاد می‌دهد که به مثابه مبارزه با استعمار و جلوگیری از بازنشستگی اجتماعی گروه‌های به حاشیه‌رانده است. (Ruether, 1989, 13)

ویژگی دیگر مسیحیت اولیه از دید روتر "تجربه سلطنت خدا در میان ما" است. او با اشاره به ایده محوری ملکوت خدا<sup>۱</sup> که وعده تحقق حکومت و فرمانروایی خداوند است، آن را نه اتفاقی برای آینده، که امر محقق شده‌ای می‌داند که با غلبه عیسی بر مرگ، عینیت یافته بود. "او از مردگان برخاسته بود و "در روح" با آنها حضور داشت. حضور سلطنتی که آنها با عیسی تجربه کرده بودند از طریق حضور قیام او در میان آنها همچنان در دسترس بود و به آنها قدرت می‌داد تا در آفرینش جدید اینجا و اکنون زندگی کنند". (Ruether, 1989, 13)

او پیام اصلی ملکوت خدا را باز با محتوای نفی دو گانه‌ها فهم می‌کند و اولین نشانه این ملکوت را از بین بردن فاصله میان امر مقدس و نامقدس می‌شمرد و بر این اساس جدایی

زن به مثابه امر ناپاک از مرد متفی خواهد بود زیرا زنان به دلیل عملکردهای جنسی زایمان و قاعدگی به عنوان فردی که "جریان خون دارد" عملاً با امر نامقدس پیوند می‌خورند و به جایگاهی ثانویه در ارتباط با قداست و امر مقدس تنزل پیدا می‌کردند و به حاشیه رانده می‌شدند. (مرقس ۵:۲۵-۳۴؛ متی. ۹:۲۰-۲۲؛ لوقا ۸:۴۳-۴۸) عیسی با آمدن خود، ملکوت خدا را در زمان حاضر محقق کرد و همه محرومین را که با وضعیت نامقدس مرادف گرفته می‌شدند مانند جذامیان و روسپیان و یهودیان و زنان و بردگان و .. به عدالت رساند. "عیسی به آنها گفت: هر گاه آن دو را یکی بسازید و باطن را مانند بیرون، و بیرون را مانند باطن، و بالا را به عنوان پایین، و هنگامی که نر را با ماده به صورت واحد در آورید، که آنگاه وارد ملک خواهی شد". (Ruether, 1989, 19)

روتر از این ساختار جدید اجتماعی با عنوان "خانواده جدید" یاد کرده و آن را جایگزین خانواده پدرسالار می‌داند. در این خانواده کسی ارباب دیگری نیست و پدر مانند خادم از سایرین که فاقد قدرت هستند حمایت می‌کند. او از این تبدیل جایگاه‌ها با تعبیر واژگونی نمادین<sup>۱</sup> یاد می‌کند. (Ruether, 1989, 16)

مختصه سومی که روتر به دنبال آن است تا بر اساس آن ویژگی نهضت اولیه را فهم کند، داستان پیدایش است. او با ارجاع به این متن پیدایش ۱:۲۷ "پس خدا انسان را به صورت خود آفرید، او را به صورت خدا آفرید. نر و ماده آنها را آفرید" متن‌ها و اقوال پیرامون آفرینش زن را در دو دسته کلی جای‌گذاری می‌کند، برخی که تصویر مشترک خدا را هم در مردان و هم در زنان فرض می‌کنند و عده‌ای که به خوانشی تبعی و زن ستیزانه از این متون می‌پردازند. او نوع دوم را به عنوان پس‌زمینه پولسی (در اول قرن‌تین ۱۱: ۷) معرفی می‌کند. از دید پولس "خدا" مقام والای آدم به عنوان یک مرد است که حوا در آن شریک نیست، زیرا او سرچشمه همه مشکلات آدم است، اگرچه آدم آنقدر مهربان است که عملاً حوا را ترک نمی‌کند. روتر با نقد این دیدگاه، اشاره به "معنویت پیشاجنسیت" و امکان بازگشت به آن با حفظ بدن مادی می‌نماید. از دید او آفرینش بدین گونه بوده است که پیش از آفرینش، حقیقت معنوی انسان بدون جنسیت بوده است، اما با پیدایش خلقت مادی و لزوم بقای نسل، جنسیت ضرورت پیدا می‌کند، زنان و مردان تنها با

1. iconoclastic reversal sayings.

بازگشت به حالت مجرد قبل از دوشکلی جنسی، تمامیت معنوی و جاودانگی خود را به دست خواهند آورد ولی این بدان معنا نخواهد بود که آنها دیگر بدن ندارند، بلکه به این معناست که تمایلات فانی و گناه آلود بدنشان با اتحاد با روح الهی که با لوگوس خدا مشترک است، کنترل خواهد شد و هم زنان و هم مردان توان چنین اتحادی را دارند. (Ruether, 1989, 30)

#### ۲-۱-۱. مسیحیت پس از مرگ عیسی

روتر برای بیان نحوه شکل‌گیری این دوره، به تصویر داستان به صلیب کشیده شدن عیسی اشاره میکند؛ در وراثت او سربازان به عیسی و اطرافیان او حمله می‌برند و شاگردان مرد او نمی‌توانند از او حمایت کنند و او به شیوه معمول عدالت آن موقع، مصلوب می‌شود. در این تصویر، مردان از ترس سربازان پنهان شده‌اند ولی زنان و از جمله مریم مجدلیه پای چوب صلیب مسیح حضور دارند و پیام‌های او را دریافت و ارسال می‌کنند و شاهد مرگ عیسی و زنده شدن دوباره و رفتن او در آغوش پدر هستند. در این روایت مریم دو روز کنار جنازه عیسی که سربازان به زمین انداخته‌اند می‌ماند و در صحنه‌ای می‌بیند که مسیح پشت‌سر او ایستاده و می‌گوید "من برخاسته‌ام و دیگر میان مردگان به دنبال من نگرد زیرا من زنده‌ام". ناگاه چهره عیسی محو می‌شود و مریم، تصویری باشکوه و آشنا شبیه خودش را می‌بیند که به او می‌گوید: "تو، مریم، اکنون حضور مستمر مسیح هستی. به عقب نگاه نکن، بلکه به جلو نگاه کن. او به سوی آینده جدید تو پیش رفته است. این برای توست که رستگاری جهان را ادامه دهی." (Ruether, 1983, 8) روتر بیان می‌کند مریم مجدلیه این مکاشفه را برای شاگردان مرد عیسی مطرح می‌کند اما "مردها او را مسخره کردند. آیا عیسی ابتدا بر او ظاهر می‌شود نه به ما؟... آیا خداوند یک زن را بر ما مردها ترجیح می‌داد؟ زنان طبق قانون موسی حتی مجاز به شهادت نیستند، مطمئناً خداوند چنین پیامی را به زنی واگذار نمی‌کرد!... ما مردان باید مسئول این مکاشفه باشیم." (Ruether, 1983, 9)

از دید روتر مریم مغزای پیام را درک کرده و از دید او اینکه چه کسی پیام را آورده است مهم نیست بلکه مهم آنست که بایستی مسیح را زنده و دارای حضور مستمر که جهان آینده را اکنون شکل داده است، دانست. اما شاگردان مرد عیسی که اساساً ذهنیت‌شان بر اساس طبقه و دوگانه سلطه و انقیاد شکل گرفته است، برای برقراری حکومت و سلطه خود، ملکوت خدا را در یک تعویق قرار داده و آن را منوط به بازگشتن تجسیدی عیسی

می‌نمایند، زیرا آنها به دنبال تقویت سلطه خود در این بازه زمانی هستند، امری که برخلاف روح پیام عیسی و این اصل که حکومت خدا هم‌اکنون برقرار است، می‌باشد. (Ruether, 1983, 11)

فارغ از صحت روایت تاریخی روتر در زایش مسیحیت پس از مرگ عیسی، روشن است که او به دنبال یافتن سهم زنان در سکوت تاریخی مردسالار است، او با بررسی کتیبه‌ها، تمثیل‌ها و داستان‌هایی که پیرامون زنان فقیر اما مومن و مذهبی این احتمال را مطرح می‌کند که سهم زنان در میان پیروان عیسی هم به عنوان مبلغان سیار و رهبران محلی مذهبی و هم در آماده‌سازی مجالس دینی بسیار مهم بوده است، همچنان که به عنوان اولین شاهدان رستاخیز عیسی نیز تأثیرگذار بوده‌اند.

از دید او مسیحیت اولیه و مسیحیت ثانویه به موازات هم تداوم داشته‌اند. او در رصد نحوه گسترش آن نهضت اولیه، آنگاه که تلاش برای بروز به نحو جامعه‌ای متمایز می‌کنند، به شواهدی از نقش زنان در ساختار دینی و هم بُعد معرفتی و الهیاتی اشاره می‌کند؛ تیم‌های زنانه تبلیغاتی و رهبران محلی و کشیش‌های زن و یا حامیان فرقه‌های دینی از میان زنانی که استقلال مالی داشته‌اند و یا کتیبه‌هایی که در آنها زنانی در قامت رئیس شورای بزرگان و رئیس کلیسا و کتیسه تصویر شده‌اند. البته او تصریح می‌کند این حرکت‌های جامعه‌شناسانه هرچند وضعیت زنان را تسهیل کرد اما ساختار مشخصی اجتماعی و الهیاتی پدید نیاورد و این اتفاقات هرگز سبب نشد زنان حقوق الهیاتی و اجتماعی خود را به نحو کامل دریافت نمایند. اما به هر حال انحلال جنسیت که هم در الهیات تعمید و هم روح ملکوت خدا وجود داشت، این فرصت را به زنان داد تا ادعای برابری و یا حتی اولویت را در جامعه داشته باشند، هرچند مشخصاً از عنوان جنسیت صحبت نمی‌کردند. (Ruether, 1989, 171)

## ۲-۱-۱. تاریخیت و متن

برخی افراد که به نقد الهیات فمینیستی می‌پردازند، منبع آن را به عنوان الهیاتی که از تجربه زنان به مثابه محتوای اساسی و نیز معیار حقیقت استفاده می‌کنند در برابر الهیات سنتی که دارای منابع عینی الهیاتی است، نامعتبر معرفی می‌کنند. روتر در تعریض به چنین نقدی بیان می‌کند آنچه به عنوان منابع عینی الهیات سنتی تلقی می‌شود که عبارت از متن و سنت است، خود، تجربه جمعی بشری مدون است که این دیالکتیک میان تجربه و متن و نیز سنت، اگر چه نقطه آغازی دارد اما پایان نخواهد داشت. (Ruether, 1983, 12) بر این

اساس که متن، تدوین تجربه بشری است، او معتقدست اناجیل نه تنها فرآیند ویرایش چندلایه ای را پشت سر گذاشته اند، بلکه به دنبال توجیه پیام رستگاری که در فضای آن موقع از سوی جامعه ایمانی و متولیان آن تفسیر می شده، بوده اند نه اطلاعات عینی تاریخی در مورد عیسی زیرا آنها روایت خود را از عیسی و پیام او نگاشته اند. (Ruether, 1989, 12)

از نظر او همه بخش های کتاب مقدس نیز به یک میزان معتبر نیست و برخی بطور صریح یا ضمنی بر اساس فرضیات و زمینه هاست. او آموزه های ضد یهودی و ضد زن متن مقدس را تغییر شکل هایی از انجیل می داند که در مقطعی از تاریخ معرفی شده و در نتیجه پاک کردن آنها نسبتاً آسان خواهد بود. (Ruether, 1974, 2)

برای مثال در بررسی تأثیر ساختار اجتماعی بر شکل گیری متن می گوید برتری یک گروه اجتماعی بر دیگران که برگرفته از بردگی و خصومت با بیگانگان در عرصه اجتماعی است، زمینه ای است که به عنوان برتری یک گروه به عنوان نماینده و عامل خدا در متن مقدس نیز راه یافته است و نویسندگان متن مقدس از این ساختار برای توجیه سلطه مذهبی خود و انقیاد دیگران سود جسته اند. او از این پدرسالاری متن مقدس به بت پرستی یاد می کند که از متن و نام مقدس برای توجیه قدرت مردانه و کفرآمیز استفاده می کند. در عین حال او معتقدست علیرغم استیلای این مردسالاری در متن مقدس، عباراتی حاکی از "اصول نبوی انتقادی" وجود دارد که بر اساس آنها نه اینکه مردسالاری محو شود بلکه مورد محاکمه قرار گرفته و زمینه مند بودن آن مشخص می شود. با آزاد شدن این "ایمان نبوی متن مقدس" که سنت انتقادی رهایی بخشی است، می توان به سنتی مرکزی در کتاب مقدس دست یافت که بر اساس آن کتاب مقدس خود را مورد نقد و تجدید قرار می دهد. از نظر او این سنت مرکزی به اموری چون: دفاع خداوند از ستمدیدگان و استیفای حقوق آنان، نقد نظامهای مسلط قدرت و صاحبان قدرت، وجود عصری جدید که در آن بی عدالتی از بین می رود و حکومت صلح و عدالت واقعی مطلوب خداوند مستقر می گردد و مهم تر از همه اعتقاد به نقد ایدئولوژی یا دین اشاره دارد. او برای اشاره به این سنت موجود در متن مقدس از لوقا مثال می آورد که عیسی را از منظر تأکید بر محتوای اجتماعی نبوتش و قضاوتی که نسبت به ستمگران و ثروتمندان دارد معرفی می کند: "روح خداوند بر من است، زیرا او مرا مسح کرده است تا به فقرا بشارت دهم. او مرا فرستاده تا اسیران را آزاد کنم و نابینایان را بازبایی بینایی کنم. برای آزادی کسانی که تحت ستم هستند". (لوقا ۴: ۱۸-۱۹) او سپس به عبارتی از متن

عاموس اشاره اشاره می‌کند: "من از عید شما متنفرم، از ضیافت شما بیزارم، و از مجالس تشریفاتی شما لذت نمی‌برم. . سر و صدای آوازه‌های را از من بگیر، به آهنگ چنگانت گوش نخواهم داد. اما بگذار عدالت مانند آبها و عدالت مانند جویبار جاری باشد". (عاموس ۲۱:۵، ۲۳-۲۴)

از نظر او این زبان و متن که نشان‌گر روح نبوی کتاب مقدس است، از سویی ناقد نظم اجتماعی موجود و سلسله مراتب قدرت مبتنی بر آن است و از سوی دیگر نوعی نقد درون‌دینی نیز محسوب شده و نقد تقدیس قدرت ناعادلانه نهاد دینی و نادیده گرفتن دستور کار خدا مبنی بر برقراری عدالت تلقی می‌گردد.

در واقع روتر به برآمدن متن متأثر از رویکردها و زمینه‌های اجتماعی تصریح می‌کند، گویی او کشمکش در عهدجدید را روایت می‌کند که سعی در پنهان کردن تعارض بر سر مقصود اساسی انجیل در خصوص روابط جنسیتی و اهمیت آن در سطح کلیسا، خانواده و جامعه را دارند. روشن است که روتر هر قدر هم دنبال یک روش اعتدالی برای نقد باشد، آنچه الهیات او را فمینیستی می‌کند، تصاحب فمینیستی این روش‌ها به نفع زنان است، او به دنبال آن است که با محوری کردن ایمان و روح نبوی در کتاب مقدس به این نتیجه برسد که پدرسالاری متن ناصحیح است. (Ruether, 1983, 33)

### ۳-۱-۱. تاریخیت و سنت

از دید روتر سنت، ابزار انتقال تجربه و الهیات است. در نگاه الهیات فمینیستیک او سنت‌های اصلی الهیات رایج - ارتدکس، کاتولیک و پروتستان - توسط آندرومرکزی تحریف شده‌اند که نه تنها مرد را به گونه‌ای هنجار می‌کند که زنان را به نادیدنی تقلیل می‌دهد، بلکه تمام روابط دیالکتیکی خیر/شر، طبیعت/فیض، بدن/روح، خدا/طبیعت را با الگوبرداری از آن‌ها بر اساس دو قطبی‌سازی زن و مرد مخدوش می‌کند. (Ruether, 1983, 37) او از مناسک به عنوان یکی از جلوه‌های سنت یاد کرده و آن را به مثابه سایبانی مقدس که بر فهم و توجیه سایه افکنده است، تعبیر می‌کند. (Ruether, 1983, 27) از منظر روتر بقای سنت دینی وابسته به انتقال آن از نسلی به نسل دیگر و تعامل آن با جامعه است، به شرط آن که که بتواند معنای رهایی‌بخشی و رستگاری را برای آن تأمین کند البته او در خصوص رابطه سنت و جامعه به رویکرد رادیکال مبتنی بر گسست بنیادین معتقد نیست و به دنبال اصلاح وضعیت موجود بر اساس "فرار دادن خود، در تاریخ" است، زیرا معتقد

است حقیقت اساسی تر از باطل است و بارقه‌هایی از آن همیشه قابل یافتن است. او می‌گوید تنها با یافتن جامعه و سنت تاریخی جایگزینی که ریشه‌دارتر از سنت رایج است می‌توان به نقد درست فضای مسلط پرداخت و برای نقد عمیق بایستی جایی برای ایستادن در دست گرفت، اما خود به این امر واقف است در هر نقطه‌ای هم بایستد باز آن نقطه نیز برشی تاریخی خواهد داشت و "تمرینی در الهیات فمینیستی با انتخاب خاصی از تجربه انسانی است و ... همچنان در یک سنت تاریخی خاص عمل می‌کند". (Ruether, 1983, 21) از منظر او هیچ الهیات فمینیستی نهایی و قطعی وجود ندارد که ترکیبی نهایی از همه تجربیات بشر باشد اما این به مثابه نقص نیست بلکه ویژگی ضروری شناخت تاریخی است. روتر به دنبال ارائه یک الگوی برآمده از موقعیت انسانی است که به میزان معتنا بهی و به اندازه کافی مشحون از تجربیات باشد که سبب تضارب آراء و گفتگو شده و در نهایت به ترکیبی بزرگ‌تر و بیشتر تبدیل شود و سنت‌های فرهنگی و مذهبی بیشتری را دخیل نماید. او معتقدست در این روش، در حالی که به خاص‌بودگی هر تجربه و مقتضیات شکل‌گیری آن توجه می‌شود، اما انحصارگرایی مردود شمرده می‌شود، بدین معنا که هیچ تجربه‌ای رابطه‌ای ممتاز با خداوند و حقیقت ندارد و بایستی در هر یک از این تجارب به دنبال نقاط عزیمتی گشت که برای فمینیسم مفید باشد. او به دنبال یک تعریف جدید از مضمین اصلی الهیات مانند انسانیت، خدا و ... است که برآمده از تجارب موجود و در معرض نقد فمینیستی باشد که در نهایت در یک رابطه جدید گرد هم آیند و این گفتگو منجر به کشف اصول انتقادی گمشده شده و در نهایت مورد اصلاح فمینیستی قرار خواهد گرفت.

#### ۴-۱. تاریخیت و روح نبوی عیسی

روتر ترسیم جامعه‌ای که زنان در آن قابلیت رستگاری دارند را مورد تدقیق قرار می‌دهد. در این جامعه که تحت آموزه "ملکوت خدا" وعده داده شده است، طبقه و حاکم وجود ندارد، همه خواهر و برادر هستند و در مسیحش "دیگر زن و مرد وجود ندارد" و رستگاری جهانی رخ خواهد داد. پرسش روتر اینجاست که آیا این جامعه بعد از رستاخیز عیسی محقق می‌شود یا در جامعه کنونی نیز امکان تحقق دارد؟ او معتقدست پاسخ به این سوال در تاریخ مسیحیت تغییر کرده است. (Ruether, 1989, 1) او پاسخ را به فهم صحیح از عیسی و روح نبوت او گره می‌زند، زیرا در نظام الهیاتی، مسیح آمده است تا رابطه جنسیت، طبقه و نژاد را با رستگاری تغییر داده و انسانیتی را ترویج کند که بر این امور غلبه

کند. از این رو رستگاری با روابط جنسیتی در کلیسا و جامعه مرتبط می‌شود و ساختارها بر اساس تساوی زنان و بردگان و یهودیان در رستگاری اصلاح می‌گردند.

روتر بیان می‌کند مواجهه مسیحیان اولیه با این جامعه مساواتی دو گونه بوده است؛ برخی وجود آن را در اکنون پذیرفتند و برخی دیگر که به دنبال استمرار پدرسالاری به عنوان هنجار حاکم بر کلیسا و جامعه و خانواده مسیحی بودند، آن را در یک رزرو آخرت‌شناسانه قرار داده و منوط به رستخیز عیسی دانستند. این به معنای گناه کار بودن انسان در زمان حاضر است، این عده که گروه زیادی از متکلمین مسیحی را به خود اختصاص می‌دهند، برای توجیه گناه کار بودن انسان و رستگاری‌ای که در آینده محقق خواهد شد، بایستی به دنبال توجیه می‌گشتند و این امر را با طراحی نظریه طبیعت ناقص زنان و سهم آنان در هبوط انجام دادند. این زنجیره از ایده‌های الهیاتی که با محوریت سرکوب زنان طراحی شده، انقیاد و تبعیت‌شان از مردان را تاوان نقص ذاتی و گناه اولیه ایشان می‌داند و در نهایت تحقق رستگاری برای ایشان در جامعه کنونی را منتفی می‌نماید. روتر می‌گوید این دیدگاه، آگوستینی است و با تغییرات جزئی توسط سنت الهیات لاتین موجود در توماس آکویناس نیز پذیرفته شد و در الهیات اصلاح طلبانه مارتین لوتر و جان کالون نیز ادامه یافت. برای این سنت کلاسیک، مردانگی با معنویت برابر است و زنان به عنوان زن نمی‌توانند به شکل خدا ساخته شوند یا مسیح را نمایندگی کنند زیرا خدا و مسیح مرد هستند و مردانگی نشان دهنده عقلانیت معنوی و امر الهی است. بنابراین زنان را می‌توان در تصویر خدا که در مسیح بازسازی شده است، فقط به شکلی که از نظر جنسی خنثی شده است، شامل دانست.

از سوی دیگر گروه اول که موافقین با انحلال مراتب جنسیتی در جامعه کنونی بودند نیز ایده‌هایی چون وحدت معنوی پیش از جنسیت را مطرح می‌کنند. بدین معنا که انسان‌ها قبل از خلقت دارای تمایز جنسیتی نبوده‌اند و در مرحله دوم از خلقت، ضرورت تولیدمثل سبب تقسیم به دو جنس شده است. ایشان غسل تعمید را به معنای انسانیت رستگاری شده در مسیح دانسته و لذا تعمیدشدگان را بازگشت‌کنندگان به وحدت اولیه می‌شمردند. روتر به چند تلاش برای پی‌گیری این دیدگاه از سوی متکلمین مسیحی اشاره می‌کند، مانند زنان

عارف مسیحی قرون وسطایی مانند جولیان<sup>۱</sup> عارف انگلیسی در قرن چهاردهم و آگریپا فون نتشهیم<sup>۲</sup> در قرن شانزدهم که به پردازش استعاره‌های حکمی و گنجاندن استعاره‌های زنانه از خدا و مسیح پرداختند.

روشن است است روتر از آنجا که یک الهی‌دانان اصلاح طلب است و دغدغه دارد تا در چارچوب ادبیات الهیات سنتی پیش رود، سوال از تحقق این جامعه را با ایده ملکوت خدا و مسیح دنبال می‌کند تا بتواند با انحفاظ ذاتیات مسیحیت، اصلاحاتی را در فهم از آنها صورت بخشد و الا الهی‌دانان رادیکال، اساساً بحث را با بداهت تحقق رستگاری زنان در جامعه کنونی حتی بدون ایده ملکوت خدا و مسیح پیگیری می‌کنند. اینکه روایت روتر از تقسیم مسیحیان اولیه به دو گروه موافقان تحقق رستگاری در جامعه کنونی و معتقدان به تحقق آن پس از رستاخیز مسیح، به لحاظ تاریخی قابل استناد هست یا خیر نیاز به بررسی دارد، اما قصد روتر نشان دادن سهم تاریخت از رستگاری زنان در جامعه است. اینکه یک عده از مخاطبان اولیه پیام عیسی با تحریف پیام او، آموزه‌های الهیاتی را بر علیه زنان طبقه-بندی نمایند تنها تحریف معنای رستگاری نیست. او فارغ از این امر که رستگاری چه معنای الهیاتی داشته باشد، منتقد نظام‌های اجتماعی و حقوقی است که با انکار این امکان، جامعه و حق اجتماعی زنان را انکار کرده، الهیات را بر علیه ایشان شورانده و آن را منسوب به اراده و طرح الهی نموده است. او رستگاری واقعی را تبدیل جهان و جامعه به عدالت اجتماعی و برقراری صلح بین همه انسانها در جامعه کنونی و تحقق خود واقعی ما که اکنون در دسترس است، می‌داند و این را مغزای پیام واقعی مسیح و انجیل معرفی می‌کند و معتقدست کلیساها با موعظه الهیات سکوت و انقیاد زنان، به مسیح خیانت کرده‌اند. (Ruether, 1983, 6) او مردسالاری را یک نظام اجتماعی گناه‌آلود می‌داند که سازه‌های الهیاتی را نابود و طبیعت انسان را از طریق تحریف در انعکاس اراده خدا مخدوش می‌سازد. او در نهایت به دنبال این امر است که بیان کند چگونه ایدئولوژی‌های نادرستی که پدرسالاری را مقدس جلوه می‌دهند در شاخه‌های تاریخی مختلف الهیات مسیحی ساخته شده‌اند. (Ruether, 1989, 6)

1. Julian.

2. Agrippa von Nettesheim.

## ۱-۲. نهادسازی و توجیه‌گری

بعد از تاریخت، دومین مسأله محوری الهیات روتر، مواجهه او با کلیسا به مثابه نهاد دینی است. از دید او فرض اساسی روحانیت این است که مردم دسترسی مستقیم به امر الهی ندارند و بر این اساس روحانیت ابزار میانجی‌گری بین خدا و غیر روحانیون را در انحصار خود دارد. "روحانیت به تنهایی اجازه آموزش الهیات را داده است. آنها به تنهایی مجاز به موعظه، تعلیم و اداره کلیسا هستند. آنها به تنهایی دارای قدرت مقدس هستند" (Ruether, 1983, 207). در این فرایند نهاد روحانیت به مثابه نهادی که اندوخته دانش الهیات و توزیع آن بر عهده ایشان است، هم از طریق اقتدار ساختاری این نهاد و هم از جهت مرجعیت آنان به عنوان خبرگان الهیاتی، شناخت الهیاتی و آموزه‌های آن را شکل داده و بسیار جنسیت‌زده عمل کرده‌اند. در این بین ممکن است به مردان غیر روحانی اجازه داده شود که در این سیستم قدرت الهیاتی نقش‌های فرعی داشته باشند، اما زنان اغلب حتی از نقش‌های رهبری غیر روحانی نیز کنار گذاشته می‌شوند. زیرا روحانیت بر پایه پدرسالاری بنا شده و آن را پیش‌فرض می‌گیرد. او به جایگاه محوری پولس در طراحی چنین کلیسایی اشاره دارد. او معتقدست هر چند فرمول سه‌گانه طبقاتی که به مثابه "الگوهای اجتماعی تبعیض" در فرهنگ یونانی و یهودی وجود داشتند و پولس آن‌ها را به مسیحیت نیفزود، اما او به عواقب اجتماعی یگانگی و نفی طبقه، آگاه بود؛ اگر زنان و مردان، غیریهودیان و یهودیان، بردگان و آزادگان، همگی در اجتماع برابر باشند و بتوانند بر سر یک سفره مشترک غذا بخورند، پس بایستی همگی بتوانند در خواندن دعا و انجام مراسم‌های معنوی مشارکت داشته و از پیام نبوت صحبت کنند، به فرقه‌های دینی تعلیم دهند، بشارت دهند، تبلیغ کنند و ... این وضعیت برای تبعیت زنان از پدران و شوهران-شان اطاعت بردگان از اربابان و معشوقه‌هایشان مناسب نبود. لذا روتر معتقدست پولس با اینکه می‌دانست با تعمیم، همه دوگانگی‌ها از بین می‌رود و نیز با اینکه می‌دانست ملکوت خدا هم‌اکنون و با غلبه مسیح بر مرگ محقق شده است، اما آن را در یک رزرو آخرت-شناسانه قرار داد تا بتواند نهاد کلیسا را دارای اقتدار و نظام مرجعیت را برای آن حفظ نماید. او سرآغاز این مخالفت پولس را مواجهه او با کلیسای قرن‌تس می‌داند که الهیات غسل تعمیم را با رویکرد هستی‌شناختی نفی سلسله و لوازم اجتماعی آن می‌پذیرفت. قرن‌تس عقیده داشتند که در آفرینش جدید بر قدرت شیاطین غلبه شده است، آنها معاشرت آزاد

انجام می دادند و به همه افراد اجازه می دادند که در مجالس آنها شرکت و حتی صحبت کنند و این به معنای انحلال سلسله مراتب بود. این اعمال، منعکس کننده این باور الهیاتی بود که ملکوت خداوند برپاست و جهانی که بر اساس جنسیت، موقعیت اجتماعی و امر پاک و ناپاک تقسیم شده، از بین رفته است. پولس این اعمال و همچنین الهیات زیربنایی که آنها را توجیه می کرد، بسیار تهدیدآمیز می دانست. پولس به دنبال تقویت هر دو سلسله مراتب هم میان جنسیت و طبقه رهبری و هم بین مسیحیت و یهودیان بود. او احکام و حتی فرجام‌شناسی خود را نیز بر اساس رد دیدگاه قرن‌تین تدوین کرد. روتر معتقدست این تضاد و دوگانه‌سازی‌ها در نسل بعد از پولس نیز ادامه می‌یابد و اولین خط پدرسالاری در نامه های کولسیان و افسسیان پس از پولس دیده می‌شود. از دید او تبعیض در رابطه رستگاری و جنسیت، بر ساخت کلیسای پولسی و متولیان آنست تا بتوانند به نام طرح الهی اقتدار خود را حفظ کنند. (Ruether, 1989, 25)

روتر اختصاص مقام‌های اجتماعی به زنان در جامعه مردسالار را تأیید مردسالاری می‌داند، در نتیجه به دنبال درک کلیسا و نهاد دینی به عنوان جامعه رهایی بخش و زمینه‌ای برای درک مسائل مربوط به خدمت، عقیده، عبادت یا رسالت است، زیرا از نظر او بدون یک جامعه متعهد به رهایی از تبعیض جنسی، همه پیشنهاداتی مانند اشکال مختلف مقامات اجتماعی یا مأموریت‌های دینی بی معنی است. رهایی از تبعیض جنسی نیز هم به معنای رهایی از ایدئولوژی‌ها و نقش‌های مردسالاری و هم مبارزه برای رهایی ساختارهای اجتماعی از این الگوهاست، زیرا ایده او دیالکتیک این دو و فهم الهیات به مثابه جامعه-شناسی است. این نوع تغییرات تنها در فرقه‌های نسبتاً آزاد امکان پذیر است که در آن کلیساهای محلی با مداخله و اجبار دائمی مقامات سلسله مراتبی مواجه نیستند. چنین کلیساهایی نه تنها شروع به استفاده از زبان فراگیر برای بشریت و خدا می‌کنند، بلکه شروع به تغییر مراسم مذهبی برای بازتاب دعوت به رهایی می‌کنند. (Ruether, 1983, 206) او از چنین کلیسایی به عنوان توانمندسازی متقابل نام می‌برد. او این جامعه آزاد را چنین فرض می‌کند که برخی افراد دارای مواهب خاصی هستند و ممکن است نقش‌های خاص و متفاوتی را ایفا کنند. اما این تخصص برخی به عنوان معلم، برخی به عنوان مدیر، برخی به عنوان شاعران و هنرمندان مذهبی، برخی به عنوان سازمان دهندگان جامعه به خاطر توانمندسازی کل جامعه است. معلمان آموزش می‌دهند که بر شکاف بین کسانی که می

دانند و کسانی که نمی دانند غلبه کنند. تعلیم آنها به تدریج معلمانی را ایجاد می کند که می توانند به دیگران آموزش دهند. جامعه به عنوان یک کل برای بیان ایمان و گفتن کلام با یکدیگر توانمند می شود. از نو او نوع تدریسی که شکاف بین مرجع تدریس و "نادان" را تداوم می بخشد، آموزش واقعی نیست، بلکه روحانی کردن یادگیری است. (Ruether, 1983, 208)

### ۱-۳. تجربه

همانطور که بیان شد از دید روتر تجربه جمعی مدون بشری، منبع اصلی الهیات است. او کیفیت شکل گیری این تجارب را از طریق رابطه هرمنوتیکی توضیح می دهد. از نظر او هر ایده بزرگ دینی از یک تجربه وحیانی آغاز می شود و منظور از وحیانی، تجربیات موفقیت آمیز فراتر از آگاهی تکه تکه شده معمولی است که نمادهای تفسیری از دل آنها برمی آیند. روتر هر چند به فردی بودن تجربه معتقدست اما می گوید تجربه زمانی به لحاظ اجتماعی معنادار می شود که به آگاهی جمعی تبدیل شود. از دید او مکاشفه همواره با یک فرد آغاز می شود و سپس بوسیله جمعی از مفسران به اجتماع وارد می شود و به تدریج نام فرد گم شده و بعدها از او به عنوان معلم، بنیانگذار سنت دینی، پیامبر و ... یاد می شود. در این فرایند، تخصیص تجربه از طریق یک گروه واسطه که به آموزش و تبلیغ و ترویج الهیات در یک جامعه تاریخی می پردازند، امری غیر قابل انکار است. از منظر روتر این تخصیص به نحو مردسالار محقق شده است.

نکته دیگر آن که تجارب هیچ گاه در خلاء فرهنگی تفسیر نمی شوند و به تعبیر روتر "دست خدا روی تابلوی فرهنگی نمی نویسد". (Ruether, 1983, 13) روتر معتقدست همان عده ای که حلقه واسطه تبدیل مکاشفه فردی به آگاهی جمعی بودند، همانهایی هستند که نمادها و سنت های یک جامعه را نیز تعیین و تفسیر می کنند و بر این اساس در یک دور هرمنوتیکی، آنها هم تجربه را شکل می دهند و هم آن را تفسیر می کنند و هم آن را ترویج داده و بر اساس آن نمادسازی می نمایند. ایشان به راحتی هر گروهی را بخواهند از این چرخه حذف می کنند:

این گروه می تواند این کار را با تعریف مجموعه ای معتبر از نوشته ها انجام دهد که سپس به عنوان تفسیر صحیح وحی اصلی الهی قدیس شناخته می شود و از سایر نوشته ها که به عنوان بدعت یا مقام ثانوی تلقی می شوند، متمایز می شوند. در این فرآیند، گروه کنترل،

سایر شاخه‌های جامعه را با متون و خطوط تفسیری خود به حاشیه رانده و سرکوب می‌کند. گروه برنده خود را خط ممتاز تفسیر واقعی (ارتدوکس) اعلام می‌کند. بنابراین یک قانون از کتاب مقدس ایجاد می‌شود. هنگامی که یک قانون از کتاب مقدس تعریف شد، می‌توان سنت بعدی را به عنوان تأمل در کتاب مقدس در نظر گرفت و همیشه توسط کتاب مقدس به عنوان مرجع کنترل تصحیح می‌شود. (Ruether, 1983, 14)

از دید روتر این گروه، حتی جامعه اولیه ایمانی را نیز طبق اراده خود تعیین و تفسیر می‌کنند که سبب می‌شود هر قدر هم محققان به دنبال کشف حقیقت الهی در آن حالت ابتدایی باشند، نمی‌توانند از سیطره و سایه آراء این گروه خارج شوند. پراکندگی این گروه از دید روتر بسیار زیاد است، هم می‌توانند شامل رهبران دینی متعصب باشند و هم مومنان دیندار معمولی که عرف جامعه دیندار را شکل می‌دهند. البته او این رابطه را یک‌سویه نمی‌داند و معتقدست همیشه بین الگوهای ایمانی که معلمان به افراد پیشنهاد می‌کنند و تصاحب خود افراد از این الگوها به عنوان تفسیری از تجربه، تعامل وجود دارد. یک سنت دینی تا زمانی حیاتی باقی می‌ماند که الگوی وحیانی آن نسل به نسل باز تولید شود و همچنان با افراد جامعه صحبت کند و معنای رهایی بخش تجربه فردی و جمعی را برای آنها فراهم کند.

#### ۱-۴. زبان و نماد

روتر در بیان وجوه انسانی تأثیرگذار در الهیات کلاسیک به تأثیر سنخ‌بندی‌های مفهومی انسانی و نیز دستگاه‌های علامتی از جمله زبان اشاره می‌کند. ویژگی زبان، سنخ‌بندی تجربیات و مفاهیم است که بر اساس آن معانی را در اذهان ایجاد کرده، طبقه‌بندی می‌نماید و حوزه‌های پراکنده‌ی واقعیت را گرد هم می‌آورد. از دید برگر هر مضمون دلالت‌گری که از موضع محدود خود فراتر رفته و حوزه‌های واقعیت را با هم پیوند دهد می‌توان نماد نامید، و وجهی از زبان را که این گونه فراتر از رفتن از طریق آن حاصل می‌شود می‌توان زبان نمادی نامید. بنابراین، در سطح نمادگرایی دلالت‌زبانی به حداکثر انفصال خود از "این جا و اکنون" زندگانی روزمره می‌رسد و زبان به حوزه‌هایی اوج می‌گیرد که نه تنها بالفعل، بلکه از پیش نیز برای تجربه‌ی روزمره قابل دسترس و مفید فایده نیستند. دین، فلسفه، هنر و علم از لحاظ تاریخی مهمترین نظام‌های نمادی از این نوع هستند. بدین ترتیب زبان و نماد تشکیل دهنده حوزه‌های معناشناختی یا منطقه‌هایی معنایی هستند و نظم

نمادین و نظم نشانه‌ای زبانی به صورت عناصر اصلی تشکیل دهنده الهیات و اساس درک متعارف این واقعیت در می‌آیند... (برگر، ۱۳۹۹، ۶۲)

روتر برای بیان جایگاه زبان در شکل‌گیری الهیات، اصطلاحی را به نام **خدا-زبان**<sup>۱</sup> و **خدا-صحبت کردن**<sup>۲</sup> مطرح می‌کند و منظور او دخالت زبان به مثابه مهمترین معبر معنا در شکل‌دهی ارتباط پویا با خدا و اساساً تعریف خدا و مفاهیم الهیاتی است. این رویکرد بر خلاف الهیات سنتی که در آن ارتباط با خدا در یک محیط رسمی انجام می‌شود، هر نوع صحبت و ارتباط با خدا را در زندگی روزمره پوشش می‌دهد. این نگاه روتر با در نظر گرفتن جایگاه تجربه در الهیات او روشن‌تر می‌شود. او با اشاره به اهمیت تجربه و دیالکتیک آن با منابع دینی مانند متن و سنت، رابطه آن با نمادها را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد و معتقدست زبان و نماد در ارتباط تنگاتنگی که با تجربه دارند، از طریق توانایی‌شان در تبیین و تفسیر تجربه یا تأیید می‌شوند و یا نمی‌شوند و این امری بدیهی است، اما آنچه این رابطه طبیعی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد اراده نظام‌های اقتدار است، آنها این رابطه را معکوس کرده و اصل موارد قابل تجربه و تفسیر آن را به حالت فرمایشی و غیر طبیعی در می‌آورند، از نظر روتر چنین نمادهایی چون به طور واقعی با تجربه صحبت نمی‌کنند، مرده‌اند. (Ruether, 1983, 13) او با اشاره به نقطه شکل‌گیری جنبش فمینیستی، آغاز آن را زمانی می‌داند که درک زنان به عنوان به حاشیه رانده شده بر اساس جنسیت، قوی‌تر از تصور محرومیت‌شان به عنوان تقسیم‌بندی طبقاتی شود، او معتقدست آگاهی زنان به تبعیض جنسی در خدا-زبان سبب شکل‌گیری الهیات فمینیستی است.

در این نگاه فمینیستیک به الهیات، کمتر موضوعی به اندازه زبان و تصویر منحصرراً مردانه خدا در مسیحیت سنتی، احساسات پرشور فمینیست‌ها را برانگیخته است. وقتی کلمه پدر به این معناست که خدا مرد است و زن نیست و توسط مردان نمایندگی می‌شود و نه زنان، آنگاه این کلمه تبدیل به بتی می‌شود که فمینیسم الهیاتی باید با آن به مبارزه برخیزد. (Ruether, 1983, 47) روتر به روال رویه خود که در عین انتقاد از مسیحیت سنتی به بزنگاه‌های صحیح درک شده در مسیحیت اولیه اشاره می‌کند و می‌گوید عیسی از کلمه

---

1. God-Language.  
2. God-Talk.

منحصر به فردی برای خدا استفاده می کند. او با اقتباس از کلمه "آبا"<sup>۱</sup> برای خدا، رابطه اولیه با خدا را بر اساس محبت و اعتماد تأیید می کند، کلمه‌ای صمیمی که فرزندان خانواده برای پدران خود به کار می بردند. روتیر معتقد است در نهضت اولیه عیسی همین مفهوم آبا استفاده می شد تا جامعه را از ستم سلسله رها و به محتوای خدمتگزاری نزدیک نماید. در پایان انجیل یوحنا، عیسی به شاگردان می گوید که "آنها اکنون همان رابطه‌ای را با آبا دارند که او دارد و می توانند بر اساس همان اصول عمل کنند". (یوحنا ۱۵:۱۵). این سنت‌ها رابطه نمادین بین پدری و حاکمیت الهی و مقدس شدن پدرسالاری را معکوس می کنند و دعوت به "اطاعت از خدا به جای مردم" را به عنوان مبنای الهیاتی معرفی می کند. در طول تاریخ مسیحیت، زنان این مفهوم ارتباط مستقیم با خدا را به عنوان راهی برای تأیید اقتدار و استقلال خود در برابر اقتدار پدرسالار کشف کردند. دعوت خدا از آنها برای موعظه، تعلیم، تشکیل جامعه جدیدی که در آن هدایای زنان کاملاً به فعلیت می رسید، اقتدار پدرسالاری را که به آنها می گفت به عنوان دختران یا همسرانی وظیفه شناس در خانه بمانند، نادیده گرفت. او هم‌زمان با زیر سوال بردن این امر که بالاترین نماد حاکمیت الهی منحصر مردانه است، به دنبال فراروی از ایده "جنبه زنانه خدا" و صرف افزودن تصویری از خدا به عنوان مادری مهربان و پرورش دهنده و واسطه قدرت پدر قدرتمند و مقتدر است. (Ruether, 1983, 63) از دید او خداوند "هم مرد است و هم زن و نه مرد است و نه زن" و لذا دین برای خدا به زبانی فراگیر نیاز دارد که از تصاویر و تجربیات هر دو جنس استفاده کند. این فراگیری نباید انتزاعی تر شود. انتزاع ها اغلب مفروضات آندرومرکزی را پنهان می کنند و از درهم شکستن انحصار مردانه بر زبان خدا جلوگیری می کنند، مانند «خدا مرد نیست. او روح است». او پیشنهاد اصطلاحی به نام GOD/ESS را دارد که ترکیبی از خدا و الهه است. (Ruether, 1983, 67) چنین خدایی خالق و تأیید کننده نظم اجتماعی سلسله مراتبی نیست، بلکه کسی است که ما را از آن رهایی می بخش و اجتماع جدیدی از برابری را می گشاید. او با خلق این زبان در مورد خدا، به دنبال از بین بردن سلطنت و قدرت سلسله مراتبی و انعکاس تجربه و نقش زنان در تصویر خداست. از دید او GOD/ESS فعالیت‌های دهقانان و زحمتکشان و افرادی که در پایین جامعه قرار دارند را

1. Abba.

نیز شامل می‌شود.

روتر معتقدست این زبان دینی معنایی متحول کننده دارد و بر اساس آن می‌توان معنای زبان مسیحیت را در زمینه‌های مختلف تغییر داد. او بیان می‌کند بیشتر تصاویر مسیحایی در اصل از زبان پادشاهی باستانی خاور نزدیک گرفته شده است و به طور انتقادی توسط پیامبران مورد ارزیابی مجدد قرار گرفته، از توجیه ایدئولوژیک پادشاهان موجود جدا شده و به عنوان امید ایده‌آل به آینده طرح شده است. بنابراین پیامبران زبان مسیحایی را حکمی درباره پادشاهان موجود و امیدی برای نظم اجتماعی بدیل قرار دادند. اما زمانی که مسیحیت به یک دین امپراتوری تبدیل شد، از این زبان سلطنتی برای مقدس جلوه دادن پادشاهان مسیحی موجود به عنوان مظاهر سلطنت الهی و نمایندگان مسیح بر روی زمین استفاده شد. این تغییر شکل ایدئولوژیک تبدیل به زبانی برای مقدس جلوه دادن مقامات مسلط و انتقام از دشمنان سابق شد. یکی از جنبه‌های مهم تعلیم عیسی، شناخت و انتقاد او از این تغییر شکل‌های زبان مسیحایی است. مسیح خود را به عنوان خادم رنج‌آور تعبیر می‌کند، کسی که می‌آید تا بشریت را از طریق خدمت بازگرداند، حتی تا حدی که جان خود را ببخشد. بنابراین عیسی نه تنها استفاده از دین برای تقدیس سلسله مراتب مسلط، بلکه وسوسه استفاده از زبان نبوی را صرفاً برای توجیه انتقام ستمدیدگان رد می‌کند. از دید روتر این تجدید معنای نبوی زبان دینی از خلال تغییر شکل‌های ایدئولوژیک آن، پویایی خلاق ایمان کتاب مقدس است. این کشف مجدد محتوای نبوی و کاربرد مجدد آن در موقعیت‌های اجتماعی جدید، دقیقاً همان چیزی است که کتاب مقدس «کلام خدا» می‌نامد.

## ۲. تحلیل و نقد

دغدغه محوری جامعه‌شناسی الهیات، رابطه متقابل دین و اجتماع و مسائل اصلی آن دین و دولت، دین و قدرت، دین و گروه‌های اجتماعی، دین و رفتار انسانی، علم و دین، دین و خانواده، دین و جنسیت، منشا دین و ... است؛ بدین معنا که این رویکرد، نسبت به خاستگاه اجتماعی دین و تأثیر ساختارها و بافتارها بر شکل‌گیری آن حساس بوده و از سوی دیگر سهم باورهای دینی و نهادها و نمادهای آن بر نهادها و آداب و رسوم و هنجارهای اجتماعی را پیگیری می‌نماید. تفاوت نگاه جامعه‌شناسی کلاسیک و مدرن به دین در این است که نگاه مدرن، به دلیل توجه به حساسیت اعتقادی مردم، به جای تمرکز بر ساختار

عقاید دینی، بر معانی و انگیزه‌ها تأکید می‌کند، اما در هر دو رویکرد، دین به عنوان نهادی اجتماعی و بشری تلقی می‌شود که به وجود آمدن آن دلیل خاص اجتماعی دارد، لذا با گذر زمان و مکان، این دلایل می‌توانند مضامین و استعاره‌ها و نهادهای متفاوتی را اقتضا نمایند. برای مثال دور کیم معتقدست پایه همه ادیان، مقدس نگه‌داشتن یک گروه اجتماعی است و با پیشرفت تمدنی و پیچیده‌تر شدن ساختارهای اجتماعی، جایگاه دین کم‌رنگ شده و جای خود را به فرهنگ‌های غیردینی خواهد داد. (دور کیم، ۱۱، ۱۳۸۳) ماورائی نبودن، ابتدای بر اصول علم از جمله نسبت‌گرایی و فهم در خلأ ارزشی از ویژگی‌های نگاه جامعه‌شناسانه به دین است.

با توجه به نکات فوق نقدی مبنایی بر روتر به دست می‌آید و آن این امر است که جامعه‌شناسی دین، دین را به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و بشری در نظر می‌گیرد و با قطع ارتباط متافیزیکی و ارزشی آن، سعی بر فهم صرفاً انسانی آن دارد، این در حالی است که دین به عنوان امری الهی، نمی‌تواند فارغ از مبانی فرابشری و ارزش‌های ذاتی و الهی در نظر گرفته شود. بر این اساس تفاوت میان جامعه‌شنای دین و جامعه‌شناسی دینی واضح می‌گردد. امر دوم دانشی است که برای فهم پدیده‌های اجتماعی از مبانی دینی کمک می‌گیرد و البته این تقیید، سبب می‌شود که به عنوان یک رویکرد در قبال سایر رویکردهای جامعه‌شناسی در نظر گرفته شود.

نقد دیگری که به الهیات روتر وارد است، نقد پیامدی است بدین معنا که پیامدهای این الهیات جامعه‌شناسانه فقط دینی نیست و از آنجا که به عوامل مختلفی به عنوان زمینه‌های شکل‌گیری الهیات اشاره می‌کند، می‌بایست تبعی جامع و قابل پذیرش در همه ابعاد داشته باشد که در الهیات او دیده نمی‌شود. به برخی از تعارضات پیامدی اشاره می‌کنیم:

#### ۲-۱. قرائت‌گزینشی از دین

یکی از چالش‌های بنیادین نگاه جامعه‌شناسانه به دین، دست زدن به گزینش است، زیرا هر چند تأثیر زمان و شرایط در احکام و معارف را نمی‌توان انکار کرد، اما تعیین دقیق حیطه و میزان تأثیر این تغییرات به نحوی که مسلمات و ثابتات دین صدمه‌ای نخورد، امری بسیار دشوار و نیازمند تسلط و همه‌جانبه‌نگری در دین است که این امور در روتر اثبات نشده است. نکته مهم این امر است که از دید روتر، تنها دین مسیحیت (که بر اساس اعتقاد ما نیز دچار تحریف شده است) دچار این کج‌فهمی‌ها نشده است و تمامی ادیان بخشی تاریک

دارند که به ضرر زنان کار کرده است. اگر این شمول‌گرایی روتری را بپذیریم، بایستی توجه داشته باشیم که در نگاه جامعه‌شناسانه اسلامی به دین، روش فهم دین، حتی در فرض تأثیر بافتار و ساختار، فرایندی بسیار پیچیده و مبتنی بر اجتهادی همه‌جانبه است. حجیت و ملاک فهم در رویکرد اسلامی، دارای اصول ثابتی است که البته تغییر موضوع و شرایط را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. این ادعا که مفسرین و متکلمین اولیه دینی، چنان تحریف در عقاید و روح پیام نبوی ایجاد کرده باشند که الهیات و دین به دشمنان زنان بدل شده و اکنون نیامد اصلاح ساختاری و محتوایی جدی هستند، در اسلام قابل پذیرش و اثبات تاریخی نیست. خصوصاً با توجه به وحی غیرقابل تحریف قرآن و وجود روایات معصومین ع که مبین معارف و احکام است، راه اصلی روشن است. در حقیقت می‌توان گفت روتر برای دفاع از حقانیت مسیحیت، آن را بر اساس فرضیه‌های تاریخی خود که قابل اثبات نیستند، بازتصویر نموده و فهم معاصر و اخیر خود از منفعت زنان را، به آن بر ساخت ذهنی تاریخی خود نسبت داده است که جدای از اصل اشکال رویکرد اسلامی به این گزینش و بازسازی، مستندات و شواهد روتر نیز اعتمادآفرین نیست. تقسیم مسیحیت به اولیه و پس از عیسی و تحلیل "تغییر شکل روابط اجتماعی و بطور خاص روابط زن و مرد" به عنوان پیام اصلی مسیحیت اولیه، بیش از آنکه سازگار با بافت آن زمان مسیحیت باشد، خوانشی فمینیستی است. ضرب‌آهنگ او در ترسیم و فهم مختصات مسیحیت اولیه، کاملاً جنسیت‌زده و به نفع زنان است، گو اینکه او مرتکب همان ایرادی می‌شود که به نظام مردسالار گرفته است. این خصیصه الهیات فمینیستی است که همه الهیات را بر اساس رابطه‌اش با منفعت زنانه فهم می‌کند، در حالی که گاه فرازهای فارغ از جنسیت، بیشتر به نفع زنان تمام خواهد شد.

## ۲-۲. مسأله‌مندی اصل اقتدار عینی و الهی

از دید روتر، اصل اقتدار مشکل‌زاست و ساختار سلسله مراتبی به معنای ظلم به طبقات پایین‌تر خواهد بود. این امر در تطبیق با الهیات مسیحی که در راس آن خدایانی با نسب پدر و پسری قرار دارند، مساوی با ظلم به تمام زنان خواهد بود. الهی‌دانان متأخر مسیحی تلاش بسیار در توضیح اقاویم و تثلیث کرده و از آن جنسیت‌زدایی کرده‌اند اما باز همچنان استعاره‌ها و آموزه‌های مردانه این دین، فمینیست‌ها را ناآرام می‌کند. مسأله اینجاست که آیا اقتدار الهیاتی و سلسله مراتب عینی مترشح از آن، فی‌نفسه نامطلوب و منجر به ظلم

خواهد بود؟ شاید در نگاه ابتدایی به الهیات اسلامی، خدای پدر وجود نداشته باشد، اما سلسله‌مندی صفات مردانه‌ای چون قدرت مطلق، علم مطلق و ... که به عنوان امهات صفات خداوند و ارکان تدبیر عالم محسوب می‌شوند، به نحوی تداعی‌کننده این شبهه می‌تواند باشد زیرا اساس نگاه کلامی و فلسفی که مبتنی بر علیت و اطلاق اراده خداوند شکل گرفته است، در نهایت و عینیت، به گونه‌ای اقتدار غیر قابل منازع تبدیل می‌شود که در بسیار مواقع توجه بشری نیز نخواهد داشت. نکته مهم آن است که اساسا دغدغه جامعه شناس فهم جامعه انسانی و دغدغه الهی دان فهم اراده الهی است و این دو مرکز نقل مختلف، به تحلیل مباحث رنگ متفاوت می‌زند. برای الهی‌دان، طرح الهی چه در تکوین انسان و چه در تکوّن جامعه، اصلی مستقن و احسن محسوب می‌شود که معرفت انسانی بایستی، حسن و اتقان آن را کشف کند اما در تحلیل‌های جامعه‌شناختی، فهم امر اجتماعی معطوف به اراده انسانی و ساختارهای ساخته شده توسط اوست که رابطه آن با خواست الهی می‌تواند تصاویر متعددی داشته باشد.

### ۲-۳. دشواری فهم غیرتاریخی از تاریخ

روتر شخصیتی میانه‌رو و اصلح‌طلب است که به دنبال اصلاح الهیات سنتی در چارچوب الهیات سنتی می‌گردد؛ بدین معنا که او به دنبال نقد مدرن بر سنت نیست، بلکه معتقدست خود سنت در درون خود، واجد یک بخش غیرانحرافی غیرتاریخی با زبانی غیر جنسیت-گراست که مورد توجه و عمل مسیحیت اولیه بوده است. این رویکرد بدان معناست که او به دنبال نقطه‌ای برای ایستادن است که فراتاریخی و فرازبانی است. نکته اینجاست که خود روتر می‌داند چنین برهه‌ای از تاریخ وجود ندارد، زیرا هر نگاهی، خود، تاریخی است. پس نهایت نقدی که روتر به الهیات سنتی می‌تواند وارد کند ارائه یک امکان الهیاتی فمینیستیک در کنار امکانی دیگر به نام الهیات سنتی است. او این تردید خود در فهم غیرتاریخی از تاریخ را همیشه در ذهن دارد و در مواضع متعددی به آن تصریح می‌کند. (Ruether, 1983, 2) در مجموع روایتی که او از تاریخ شکل‌گیری مسیحیت و نقش مریم مجدلیه بیان می‌کند، یک روایت تاریخی است که برای قابل پذیرش بودن نیاز به انباشت-های بیشتر و مستندات قوی‌تر دارد. اساسا روتر الهیات فمینیستی خود را ملزم به جمع‌آوری تجربیات بیشتر برای تحکیم و تأیید آن می‌داند.

### ۲-۴. ابهام رابطه تجربه پویا و متن مقدس

معیاربودگی تجربه برای فمینیست‌های رادیکالی که متن و آموزه‌ها برای ایشان ملاک نیست، معیاری برای شکل‌دهی ایمان و شکل‌گیری الهیات می‌باشد، اما روتر به عنوان یک الهی‌دان متن‌محور باید در نهایت معیارهایی برای پذیرش یک تجربه ارائه دهد. الهیات او این معیارها را ارائه نمی‌دهد. اساساً ارائه چنین معیاری نیازمند تأملات نظری و محتوایی بسیار وسیع در الهیات است تا بتواند رابطه امر ثابت و پویا را تصویر و نقاط محوری آن را بیان نماید.

این ابهام در رویکرد بینافرهنگی او شدت می‌یابد. روتر معتقد به روش گفتگوی سنت‌های دینی و مذهبی متعدد که حتی در تعارض با هم قرار دارند است و از این مسیر به دنبال کشف اصول انتقادی گمشده است تا در نهایت در معرض نقد و اصلاح فمینیسم قرار بگیرند. اما این که فمینیسم چگونه و بر اساس چه معیاری می‌خواهد این اصلاحات را انجام دهد امری مبهم است.

#### ۲-۵. چالش معنایی انسان‌شناسانه

خود روتر به این چالش اشاره می‌کند که بحث فمینیستی در مورد اینکه انسانیت کل‌نگر در روابط متقابل چه معنایی برای زنان و مردان متحول شده در یک جامعه خوب خواهد داشت؟ او می‌گوید فمینیسم در پی فراتر رفتن از تضاد بین انسان‌شناسی تک‌طبیعی آندرومرکزی و انسان‌شناسی دو‌طبیعی مکمل است. فمینیست‌ها به دنبال درک گسترده‌ای از انسان بوده‌اند که تمام ویژگی‌های انسانی را در یک کل دگرگون شده، متحد می‌کند و سفرهای رشد به سمت یکپارچگی را برای زنان و مردان تعریف می‌کنند که به وسیله آن هر یک می‌تواند آن بخش‌های گمشده خود را که به جنس دیگر آن اختصاص داده شده است، باز پس گیرد. (Ruether, 1989, 7) چنین وحدت‌جامعی در عالم انسانی امر انتزاعی به نظر می‌رسد تا الگویی که بتواند مشکلات جنسیتی را حل نماید، روتر خود به دنبال واقعیت اجتماعی شده این معنای کلی است.

#### ۲-۶. نقص فرایندی حل تعارضات متنی

با توجه به تعهد روتر به متن، فرایندی شبیه علم اصول برای فهم تعارضات لازم است که روشن است الهیات او از داشتن این ابزار خالی است. صرف اشاره به کشمکش میان عهد عتیق و جدید، برای اثبات دعاوی فمینیستی الهیاتی کفایت نمی‌کند. او عباراتی از متن مقدس را که دغدغه‌های او را تأمین می‌کند تجمیع کرده است، اما ترجیح آنها بر دسته

دیگر عبارات امری است که نیازمند فعالیت پیچیده‌ای است. او با دو شق کردن تاریخ مسیحیت به مسیحیت اولیه و مسیحیت پس از مرگ عیسی، به این چالش دامن زده است و نیز این امر که خود تصریح کرده است متن مقدس دارای فرازهای غیر صحیح است.

#### ۲-۷. دیالکتیک نافرجام

تبدیل فعالیت ذهنی به عینیت اجتماعی و تعیین عینیت انسانی به منزله واقعیتی که در جامعه ساخته و پرداخته می‌شود، سطحی از بساخت بودن را نتیجه می‌دهد که عملاً موضوع ثابتی برای احکام و معارف و اساساً انسانی که این امور برای او وضع و جعل می‌شود، باقی نمی‌گذارد. هر چند برگر و به تبع او روتر از زمره جامعه‌شناسانی هستند که واقعیت و عینیت را در تحلیل‌های خود پذیرفته و دخالت می‌دهند، اما باز همچنان سطح سایش آن چنان بالاست که تأثیر نحیفی از آن باقی می‌ماند که نمی‌تواند ضامن ثبات و دوام معتناهی باشد.

#### ۲-۸. مرجعیت‌زدایی از بُعد نهادی دین

روتر به تبع برگر که حاملان پیام دین را مرجعیت‌ساز می‌داند، به دنبال نقد تقدیس قدرت ناعادلانه آنها و افشای ستم آنان در نادیده گرفتن دستور کار خدا مبنی بر برقراری عدالت است. این نگاه جامعه‌شناسانه به دین، که ساختار را محل بازتولید قدرت و مشروعیت‌بخش به بی‌عدالتی می‌داند، روی دیگری از تأکید بر عاملیت انسانی در تولید الهیات است. ایشان با تأکید بر جایگاه تجربه دینی در فهم الهیات و نیز شکل‌دهی به آن، عیسی و نهاد دینی را خادمان الهی مردم می‌دانند. این امر شاید در تعبیری نزدیک به راهبر و نه ارباب قابل فهم باشد، اما اگر به معنای نفی ارتباط نزدیک‌تر آنان با امر الهی و حقیقت فرابشری باشد، دین را از کارکرد اصلی خود که هدایت انسان‌هاست خالی می‌کند. پس رویکرد جامعه‌شناسانه به دین بایستی متوجه این امر باشد که بها دادن به بُعد عمومی انسانی نبایستی منجر به حذف حقیقتی فرانسائی دین شود.

#### جمع‌بندی

رزماری رادفورد روتر الهیات فمینیستی خود را نقد نحوه برآمدن الهیات کلاسیک و بازتاب الهیاتی‌رهای بخش و برای همه گروه‌های محروم می‌خواند، الهیاتی که توسعه اندیشه‌رهای بخش آن توسط اعضای زن این جوامع که نقد فمینیستی را توسعه داده‌اند، محقق خواهد شد. روتر پس از ترسیم یک تاریخ اجتماعی از الهیات مسیحی شروع به

پردازش مفاهیم کانونی و اصول الهیات فمینیستی خود بر اساس نقاط محوری برآمده از آن می‌کند. یکی از کلیدواژه‌های الهیات فمینیستی او پسااستعمار است، بدین معنا که او پیام عیسی را گذر از استعمار می‌داند زیرا نوع سلسله مراتب جامعه زمان عیسی سبب ایجاد قشر محروم و آسیب‌دیده‌ای شده بود که عیسی برای نجات آنها نهضت رهایی‌بخش خود را شکل داده بود. روتر با تطبیق این ساختارهای طبقاتی بر جوامع حاضر، الهیات مسیحی رایج را نیز که بر ساخته این جوامع هستند، استعمارگر می‌شمرد و معتقدست کتاب‌های بسیاری از مفسران و الهی‌دانان کتاب مقدس مسیحی، از جمله علمای الهیات فمینیست، اکنون حول موضوع پسااستعمار سازماندهی شده‌اند.

از دید او پسااستعمار به عنوان یک مقوله کلیدی برای جامعه جهانی، هم برای گروه‌های استعماری سابق و هم برای استعمارگران سابق، دیده می‌شود. «پست» در پسااستعمار به این معنا نیست که استعمار «به پایان رسیده است»، بلکه اشاره دارد مرحله اشغال مستقیم سیاسی و نظامی مردمان استعمار شده که مشخصه بخش عمده‌ای از جهان از ۱۴۹۲ تا ۱۹۶۵ بود، اکنون عمدتاً به پایان رسیده است، اما تداوم تسلط «غرب» بر «بقیه» همچنان در اشکال غیرمستقیم‌تری از سلطه اقتصادی و فرهنگی ادامه دارد، شکلی از سلطه که اغلب از آن به عنوان «استعمار نو» یاد می‌شود. پسااستعمار به عنوان اصطلاحی برای تفکر انتقادی در مورد چگونگی شکل‌گیری این سیستم توسط استعمار و استعمار نو و چگونگی رهایی از آن برای ایجاد نظم جهانی عادلانه‌تر پدیدار شده است. او برای توضیح حوزه استعمار شده در استعمار نو، اصطلاح مردمان «جهان چهارم» را وضع می‌کند و بیان می‌کند که آن‌ها هم در میان مردمان مستعمره شده سابق و هم در کشورهایی که امروزه به عنوان جهان اول شناخته می‌شوند وجود دارند او الهیات فمینیستی خود را بازتاب الهیاتی رهایی‌بخش و برای همه این گروه‌های جهان چهارم می‌خواند، الهیاتی که توسعه اندیشه رهایی‌بخش آن توسط اعضای زن این جوامع که نقد فمینیستی را توسعه داده‌اند، محقق شده است. بنابراین از دید او تفکر فمینیستی در جنبش‌های آزادی‌بخش جهان چهارم مورد نیاز است تا مسائل مربوط به جنسیت‌گرایی را هم در این جوامع و هم در رابطه با سیستم‌های طبقاتی، نژادی، و سلطه‌ی نو استعماری که تحت آن رنج می‌برند مورد انتقاد و اصلاح قرار دهد. از دید او این فرآیندی است که در حال انجام و پایان باز است، نه فرآیندی که در حال حاضر یا هرگز بتوان آن را "تمام" اعلام کرد و بنابراین هیچ الهیات فمینیستی نهایی و قطعی و

ترکیب نهایی که تمام تجربیات بشری را در بر گیرد، آنچه را که جنسیت گراست نقد کند و آنچه را که در تمام سنت‌های تاریخی قابل استفاده است، اختصاص دهد، وجود ندارد. الهیات فمینیستی او با نقد برآمدن الهیات سنتی، به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن اشاره می‌کند و جایگاه تاریخت، زبان، نهادسازی و تجربه را که همگی دارای ریشه‌ای مردسالار هستند، در شکل‌گیری و تداوم الهیات جنسیت‌زده بع چشم می‌کشد. او متن و پیام نبوی و سنت را دست‌خوش تاریختی می‌داند که منجر به انحراف الهیات در تمام این ابعاد شده است. او چشم اندازی از آینده ای بدیل که بر اساس صلح و عدالت است را رسالت الهیات خود دانسته و می‌گوید وقتی نظام‌های بی‌عدالتی کنونی سرنگون شوند، پدید خواهد آمد. در پایان باید گفت روتر برای دفاع از حقانیت مسیحیت، آن را بر اساس فرضیه‌های تاریخی خود که قابل اثبات نیستند، بازتصویر نموده و فهم معاصر و اخیر خود از منفعت زنان را، به آن برساخت ذهنی تاریخی خود نسبت داده است که جدای از اصل اشکال رویکرد اسلامی به این‌گزینه‌ش و بازسازی، مستندات و شواهد روتر نیز اعتمادآفرین نیست. البته دغدغه‌های او سوالاتی را برای الهیات جنسیتی اسلامی نیز پیش خواهد آورد؛ اعتقاد او به الهیات برای احکامی چون غسل تعمید، تظنن خوبی است، هر چند رویکرد اسلامی به فقه، بر اساس فلسفه احکام پیش نمی‌رود اما توجه به این امر که احکام بر اساس اصول الهیاتی قابل فهم هستند، امری قابل تأمل است. هم‌چنین تأکید او بر جایگاه زبان دینی در فهم مسائل جنسیت، توجه مناسبی است که نشان می‌دهد از آنجا که دلالت‌زبانی و نمادی دستخوش تغییرات اجتماعی و فرهنگی خواهد بود، بایستی مورد توجه الهی‌دانان جنسیت قرار بگیرد. اما آنچه تفاوت الهیات فمینیستی با الهیات جنسیتی اسلامی می‌تواند لحاظ شود، تعریف آنهاست؛ در یک الهیات فمینیستی، بایستی همه ابعاد الهیات در راستای منفعت و بهبود وضعیت زنان فهم شود، اما رویکرد جنسیتی الهیات اسلامی به معنای الهیاتی حساس به جنسیت است، بدین معنا که مسأله جنسیت به مثابه ملکه و عدم ملکه است و طرح آن در صورتی است که مسأله ظرفیت و شأنت جنسیت‌مندی را داشته باشد نه آنکه لزوماً الهیاتی به نفع زنان است که در همه آموزه‌ها و احکام و ... خود معطوف به حق‌زنانه امری را بازگو کرده باشد.

## منابع و مأخذ

۱. کتاب مقدس
۲. برگر، پیتیر، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز محمدی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۹.
۳. دورکیم، امیل، ترجمه باقر پرهام، صور بنیانی حیات دینی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
4. Rosemary Radford Ruether, Faith And Fratricide The Theological Roots of Anti-Semitism, 1974, The Seabury Press, New York
5. Rosemary Radford Ruether, America, Amerikkka, 2007, Equinox Publishing Ltd, an imprint of Acumen, New York
6. Rosemary Radford Ruether, Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History, 2005, University of California Press, California
7. Rosemary Radford Ruether, Sexism and God-Talk Toward a Feminist Theology, 1983, Beacon Press Boston
8. Rosemary Radford Ruether, women and redemption A Theological History, 1989, Fortress Press, *Minneapolis*