

بررسی مواجهه فمینیسم و اگزیستانسیالیسم؛ اسطوره‌زدایی از تصویر زنان در کتاب مقدس و برسازي چهره نوين از زنان در جوامع مدرن غربی

راضیه معافی^۱، مسعود احمدی افزادی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۹/۲۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۳)

چکیده

در این مقاله در نظر است تا با تکیه به برخورد نظری دو چهارچوب نظری فمینیسم و اگزیستانسیالیسم در عرصه فلسفه سیاسی، وجوهی را که در گذار جامعه سنتی به جامعه مدرن در اروپای غربی در باب خوانشی جدید از جایگاه زن در کتاب مقدس مسیحیت، با تأکید بر تورات (عهد عتیق) و اناجیل چهارگانه (عهد جدید) مطرح شده است، بررسی شود و فرآیند اسطوره‌زدایی و افسون‌زدایی که از ویژگی‌های عصر روشنگری است، از امر زنانه در غرب نوین واکاوی شود. در این حوزه، ابتدا دیدگاه فمینیستی کسانی چون سیمون دوبوار بررسی شده است و سپس به دیدگاه پدیدارشناختی شلایر ماخر و همچنین دیدگاه اگزیستانسیال و لیبرال بولتمان پرداخته شده است. در یک دیدگاه نهایی، می‌توان فهمید که جریان فمینیستی همسو با جریان روشنگری به افسون‌زدایی از مفهوم سنتی زن پرداخته است؛ و این افسون‌زدایی مفهومی در رابطه‌ی معناداری با تجدیدنظرهای فیلسوفان و الاهیات‌دانان لیبرال و اگزیستانسیال در الهیات مسیحی قرار دارد.

کلید واژه‌ها: اگزیستانسیالیسم، سوژگی، سوژه، فمینیسم، فمینیسم اگزیستانسیالیستی، کتاب مقدس.

۱. دانشجوی دکتری دانشکده حقوق و الهیات، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران؛

Email: raziymoafi@gmail.com

۲. استادیار دانشکده الهیات، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛

Email: masoodahmadi110@hotmail.com

مقدمه

در بررسی سیر تاریخی فمینیسم می‌توان دریافت که دیدگاه‌های فمینیستی بسیار متنوع هستند. بررسی تلاش‌های نظری و سیاسی که خود را با نام فمینیسم‌گره می‌زنند، این نکته را روشن می‌سازد که فمینیسم یک مفهوم و عقیده واحد نیست؛ بلکه فمینیسم شامل مجموعه‌ای از عقاید و کنش‌هایی، متفاوت و چندوجهی است [15].

تلاش برای رسیدن به یک تعریف زیربنایی که اشتراک مبنای فمینیسم‌ها را شامل شود، باید از رهگذر تأکید به این نکته نتیجه شود که اساس انواع فمینیسم‌ها موقعیت فرودست زنان در جامعه و تبعیضی است که زنان به علت جنس خود با آن روبه‌رو می‌شوند. می‌توان گفت که انواع فمینیسم‌ها در واکنش و تبیین چگونگی این موقعیت فرودست زنان و تبعیض جنسیتی شکل گرفته‌اند و هدف نهایی انواع فمینیسم‌ها رها کردن زنان از موقعیت فرودست در جامعه و از میان بردن تبعیض جنسیتی است که این هدف از رهگذر ایجاد تغییرات در نظم سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حاصل می‌شود [15، 22].

شاید بتوان گفت در میان انواع فمینیسم‌ها، چهار دسته از آن‌ها توفیق بیشتری در جنبش‌زایی سیاسی و اجتماعی زنان داشته‌اند که عبارت‌اند از:

۱) فمینیسم مارکسیستی: این گونه اعتقاد فمینیستی ابتدای بر نظریات کارل مارکس، فردریش انگلس، ولادیمیر ایلیچ لنین، لئون تروتسکی و دیگر متفکران مارکسیست دارد. فمینیسم مارکسیستی شالوده ماتریالیسم دیالکتیک، ماتریالیسم تاریخی و تکاملی بودن تاریخی را به‌عنوان مبنایی هستی‌شناختی پذیرفته است. از دیگر سو، فمینیسم مارکسیستی نظریه‌های مارکسیستی مربوط به نیروی کار و سرمایه‌داری، به‌ویژه در خصوص کار بیگانه‌شده، پراکسیس (دیالکتیک عاملیت انسان با ساختار) و تعیین ارزش اقتصادی را برای تئوری‌پردازی‌ها و سازماندهی‌های خود در ساحت اجتماعی و سیاسی به کار گرفته و ارتباط نظری و عملی دائمی را با تحلیل و کنش طبقاتی برقرار داشته است. فردریش انگلس و کارل مارکس با نگارش کتاب *منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*، مبنای نوینی برای فمینیسم فراهم آوردند. این کتاب به‌عنوان تنها بخش پایدار نظریه فمینیستی که در «نخستین موج» مارکسیسم پدید آمد باقی مانده است [7]. تز اصلی فردریش انگلس در *منشاء خانواده* این است که پدرسالاری مدارسالاری کمونیستی پیشاتاریخی را در یک لحظه خاص تاریخی سرنگون یا سرکوب کرده است. انگلس این گذار را به توسعه اقتصادی و به‌طور خاص به ایجاد

مالکیت خصوصی و ظهور کالاهایی که برای مبادله و سود استفاده می‌شدند، پیوند می‌زند [4]. فمینیسم مارکسیستی معتقد است تابعیت زن از مرد ریشه اقتصادی دارد و با پیدایش مالکیت خصوصی، مردان مدعی مالکیت ابزار تولید شدند و نیاز به نیروی کار مطیع آنان را واداشت تا همسران و فرزندان خود را به اطاعت وادار کنند. در عرصه پراکسیس و طرح‌های آینده، فمینیسم مارکسیستی این باور را دارد که راه ایجاد تساوی بین زن و مرد، تغییر شکل سرمایه‌داری از طریق انقلاب کارگری و مبارزه طبقاتی است [7].

۲) فمینیسم لیبرالیستی: این گونه از اعتقاد فمینیستی مبانی نظری خود را از سرچشمه روشنگری و لیبرالیسم گرفته و بر سنت حقوق طبیعی، حق شهروندی برابر، اصل مالکیت خصوصی، اصالت فردیت و آزادی عمل تأکید داشته است. نظریه‌پردازان فمینیسم لیبرالیستی در تلاش‌های نظری خود، درون سنت حقوق طبیعی، همواره بر این موضع تأکید داشتند که زنان شهروند و افرادی با استحقاق حقوق اساسی برابر با مردان هستند [26]. فمینیسم لیبرالیستی مطالبات عمیق و اساسی‌ای را از راه رفرمیستی و حقوقی پی می‌گرفت که بدون تغییرات ژرفی در ساحت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ممکن نبود [7،17].

۳) فمینیسم رادیکال: این اعتقاد و جنبش فمینیستی در واکنش به تئوری‌پردازی، بافتارهای تشکیلاتی و روش‌های فردی مردان «چپ‌نو» تکوین یافت. رادیکال فمینیسم مطرح می‌کرد زنان به‌عنوان کاستی تحت سلطه و ستم باید خود را شناسایی کنند و در یک جنبش تشکیلاتی خاص زنان، انرژی زنان تحت ستم را علیه سرکوبگری مردان به کار گیرند. آنان اعتقاد داشتند اساساً جنسیت تعیین‌کنندگی نهایی را دارد؛ به همین خاطر زنان و مردان تمایزی بنیادین دارند. این تمایز در گذشته درون روش‌ها، فرهنگ‌ها و سنت‌های متفاوت این دو جنس خود را نشان می‌دهد و این راه و روش متمایز زنان باید در آینده بتواند مبنای جامعه قرار گیرد و به کلامی دیگر، هژمونی خود را بسط دهد. بخش دیگری از فمینیست‌های رادیکال با تأثیری که از اگزیستانسیالیسم و فمینیسم اگزیستانسیالیستی پذیرفتند، تفاوت‌های ذهنی و روحی زن و مرد را که به ادعای برخی از بدو حیات وجود داشته است، رد کردند و این را مطرح کردند که محل زایش این تفاوت بازنمایی شده ذهنیت‌ها، فرهنگ‌ها و انگاره‌های ایدئولوژیکی است که مردم پذیرفته‌اند. آنان تحت تأثیر تفاسیر اگزیستانسیالیستی از «خود» و «حالات خود» (در خود / برای خود بودن) بدین نتیجه رسیدند که ستم سیاسی بر زنان دینامیسم

کاستی - طبقاتی مختص خود را دارد و از کارانداختن این دینامیسم نیز سوژه خاص آن را می‌طلبد که می‌توان گفت سوژه آن زنان آگاهی هستند که از شرایط تحمیلی «درخود» گذر کردند و به سوژه‌هایی «برای خود» تبدیل شده‌اند [17].

۴) سوسیال‌فمینیسم: این نوع از عقاید فمینیستی حاصل از نوعی تجدیدنظر و بازصورت‌بندی در مکتب فمینیسم مارکسیستی و اتخاذ صورت‌بندی‌های فمینیسم اگزستانسیالیستی در مورد مقوله‌های «آگاهی»، «خود» و «درخودشدن یا ازخودبیگانگی» است [27]. سوسیال‌فمینیست‌ها درباره کارخانگی در جامعه سرمایه‌داری به شکل ویژه‌ای پژوهش کردند و میان کارخانگی و مفاهیمی نظیر «کار ازخودبیگانه‌شده»، «ارزش مصرفی»، «ارزش تولید» و «آگاهی» ارتباط معنا‌داری را برقرار ساختند. سوسیال‌فمینیست‌ها کارخانگی را از بقایای روابط «پیشاسرمایه‌داری» می‌دیدند و خصلت غیرمزدی این کار را از علل اصلی فرودستی زنان می‌دانستند. ارزش اضافی‌ای که در اثر کارخانگی ایجاد می‌شود، بی‌آنکه محاسبه و جابه‌جا شود، بلافاصله توسط اعضای خانواده مصرف می‌شود و این کارخانگی موازی با تشدید معضلات کار استثماری مردان در خانواده دچار افت کیفی، بیگانه‌کنندگی بیشتر و تخریب بیشتر سوژه کارخانگی می‌شود [27].

پیوند مسئله زنان با شیوه تولید در فرم‌اسیون‌های مختلف اقتصادی، جامعه‌پذیری ایدئولوژیک زنان (یا تداوم و بازتولید در خودبودن آنان) و نسبت آگاهی با پراکسیس مختصات پژوهش‌های سوسیال‌فمینیسم است که ادعای پیگیری مبارزه طبقاتی و مبارزه جنسیتی به صورت هم‌زمان را برای رهایی‌بخشی و رفع تبعیض دارد.

هرکدام از این چهار گروه در مواجهه با مسئله فرودستی موقعیت زنان، روش خاص خود را در نظریه‌پردازی و پراکسیس پیگیری می‌کنند و هرچه به عصر اکنون نزدیک‌تر می‌شویم، روش‌های موردبحث ترکیب شده یا دچار دگردیسی شده است که سعی شد به اختصار در مورد آن‌ها توضیحی ارائه شود. مسئله اساسی که در این چهار جنبش وجود دارد و از سویی، در دیگر فمینیسم‌ها نیز حاضر است، «سوژه» یا «سوژگی» زنان است که مهم‌ترین مبنای فمینیسم اگزستانسیالیستی است. «سوژه» فاعل مختار، شناسنده، خلاق و عاملی است که با دنیای خود در یک رابطه دیالکتیکی کنش فعال و دائم دارد، موضوع بحث فمینیسم اگزستانسیالیستی صیورته‌ها و فروکاست سوژگی زنان است. بررسی صیورته نمود سوژگی زنان از پرتوه (سوژه مجسد در تاریخ) زن در کتاب مقدس (عهدین جدید و قدیم) تا وضعیت مدرن سوژگی برساخته‌شده زنان در جوامع غربی

می‌تواند با سنجش و قیاس بازنمودها، کیفیت سوژگی زنان (در سنجش با غیر خود یعنی مردان) و نسبت سوژگی زنان با «آگاهی» ای که از «خود» دارند حاصل شود و شرایط بازاندیشی در مسئله زنان را برای ما فراهم کند.

با توجه به تجدیدنظری‌هایی متکی به نگرش‌های اگزیستانسیال، لیبرال و رهایی‌بخش که در طول دو قرن اخیر درون الهیات مسیحی شده و پروسه‌های نظری اسطوره‌زدایی، بازتعریف سوژه ایمان و زهد، سازگاری با دنیای مدرن و تجدیدنظر در اخلاقیات مسیحی که درون الهیات مسیحی به جریان افتاده است، نویسندگان مقاله تلاش می‌کنند تا گشودگی‌های حاصل از تجدیدنظرها و پروسه‌های مذکور را که رابطه دیالکتیکی ای با صیوروت سوژگی زنان داشته است، بررسی کنند. رابطه دیالکتیکی یادشده یک دارای دیالکتیکی تام میان طرفین ذکرشده نیست یا دست‌کم در این مقاله بدین صورت فرض نشده است؛ اما آنچه دقیق‌تر مدنظر است، تأثیر و بازتاب گشودگی الهیات اگزیستانسیالیستی بر فمینیسم اگزیستانسیالیستی است.

روش‌شناسی

در این مقاله که نوعی پژوهش بنیادی است، از روش مطالعه کتابخانه‌ای و فیش‌برداری از منابع اصلی اعم از مقالات و کتب علمی استفاده شده است. روش اصلی تحقیق نیز به صورت تحلیلی و کیفی خواهد بود. در روش تحلیلی این مقاله، بنا به اهمیت مفهوم‌پردازی و نظریه‌پردازی نویسندگان حوزه موضوعی بررسی شده، سعی شده است تا از کاربردشناسی استفاده شود تا بتوان بنا بر منظور دقیق نویسندگان این حوزه موضوعی، صیوروت سوژگی زنان در کشاکش تصویر کتاب مقدس از زنان، بر ساخته‌های کنونی از آن‌ها را کاوش کنیم. در خصوص بسیار از مفاهیم و مفهوم‌پردازی‌ها تلاش شده است تا با استفاده از معناشناسی و زمینه‌شناسی متن، ابهام‌زدایی صورت گیرد و توصیف روشنی از مفاهیم و صیوروت آن‌ها ارائه شود.

پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش این موضوع باید گفت که آثار زیادی در قالب کتاب، مقاله و نوشتارهای وبسایتی متعددی در خصوص فمینیسم اگزیستانسیالیستی نوشته شده است؛ اما در بررسی نگارنده افراد کمی به صیوروت سوژگی زنان در پرتوی گشودگی

تفاسیر جدید الهیات مسیحی پرداخته‌اند. برای نمونه به یک اثر به انگلیسی و یک فارسی اشاره می‌شود و تمایز آن‌ها با کار این مقاله بیان خواهد شد.

1) Kathryn Allen Rrabuzzi. (1982) *The Sacred and the Feminine: Toward a Theology of Housework*: Seabury PR.

۲) مردیها، مرتضی (۱۳۸۶). «فمینیسم و فلسفه اگزیستانسیالیسم»، فصلنامه مطالعات زنان، سال پنجم، [۱۴، صص ۷۳-۸۷].

کاترین آلن رابزی در کتاب *امر مقدس و جنس زن: الهیات کارخانگی*، عناصر دوران انقیاد زنان نظیر کارخانگی را از دست حملات اگزیستانسیالیستی نجات می‌دهد. آلن رابزی به سراغ مفهومات جدیدی که در الهیات مسیحی به وجود آمده بود می‌رود و بر تجربه رویداد یا رخداد ایمانی - مذهبی تکیه می‌کند و او استدلال می‌کند که محل رویداد ایمانی می‌تواند خانه باشد، چون خانه در بخشی مجزا از هیاهوی شرورانه دنیای امروزی وجودی تکین و مصون دارد، به همین منظور خانه می‌تواند محل گشودگی و آشکارشدگی امر مقدس و ایمانی باشد. در نظر رابزی تجربه زنانه از ایمان می‌تواند خانه را محل اجرای شعائر و زمان در خانه را به «بی‌زمانی»، «حوالت یا وقت»، «زمان مسیحایی» یا فراسوی زمان خطی تاریخ تبدیل کند. آلن رابزی بی‌تفاوت به سیوروت سوژگی زن و اسطوره‌زدایی از چهره زن در کتاب مقدس است. او بی‌آنکه بگوید چطور به این نتیجه رسیده است که اصالت مذهبی - ایمانی، تجربه یا حس ایمانی است، تنها به اصالت تجربه ایمانی و احتمال و شکل وقوع آن برای زنان در خانه می‌پردازد.

مرتضی مردیها در مقاله «فمینیسم و اگزیستانسیالیسم»، ریشه‌های اگزیستانسیالیستی بعضی نوشته‌های فمینیستی میانه قرن بیستم چون آثار دو بووار، دیلی، رودر، بارتکی، و اتکین سون را بررسی می‌کند و مشابَهت دغدغه‌ها و شیوه‌ها یا به عبارت دیگر، هم‌سوئی ارزش‌ها و روش‌های فلسفه اگزیستانسیالیسم و فمینیسم متفکران نام‌برده را نشان می‌دهد. مبنای نظری این پژوهش بر این است که فمینیسم، بیش از آنکه مکتبی تفسیری باشد، مکتبی تغییری و تابع ایدئولوژی‌های مختلفی است که برنامه تغییر داشته‌اند؛ بنابراین، شناخت و نقد روایت‌های مختلف فمینیسم، بدون یافتن و سنجیدن مکتب‌هایی که این روایات به آن‌ها متکی است، عمق کافی نخواهند داشت. فرضیه پژوهش نیز بر آن است که یکی از مهم‌ترین این مکتب‌ها اگزیستانسیالیسم است و فمینیسم اگزیستانسیالیستی، به‌عنوان مقدمه فمینیسم

رادیکال، نیز همانند اصل فلسفه اگزیستانسیالیسم به علت جذابیت‌های این فلسفه اوج گرفت و به علت ناستواری‌ها و ناکارآمدی‌های آن دچار فتور شد. مرتضی مردیها به گشودگی تفاسیر جدید الهیات مسیحی توجهی ندارد و از دیگر سو، روایتی تقلیل‌گرایانه از فمینیسم اگزیستانسیالیستی دارد و هیچ نوع صیوررتی را برای سوژگی زنان در بررسی خود جای نمی‌دهد.

شکل‌گیری نگره‌های اگزیستانسیالیستی

شاید بتوان گفت مفاهیم اساسی و نگره‌های بنیادین اگزیستانسیالیسم را می‌توان در پدیدارشناسی روح هگل یافت. هگل وجه نقادانه فلسفه نقادی امانوئل کانت را ناپسند می‌داند؛ چراکه مفروض‌داشتن دوگانگی سوژه - ابژه شناخت را به نمودها محدود می‌کند. هگل در پدیدارشناسی روح تناقضات درونی دوگانگی سوژه - ابژه را افشا می‌کند و فرم‌اسیون‌های مختلف آگاهی و روش درک روابط میان سوژه شناسایی و ابژه شناخت را شرح می‌دهد. از سویی، هگل با ارائه توصیف خود از ذهن با عنوان «روح ازخودبیگانه»، مبنایی را برای نگره‌های اگزیستانسیالیستی باقی گذاشت که متفکرانی نظیر هایدگر و سارتر با استفاده از این مبنای نظری برای بسط اندیشه‌های خود پرداختند.

هگل آگاهی ذهن را بر دو عرصه تفکیک‌شده حاکم می‌دانست، عرصه «خود استعلایی» (یا «من ناظر») و از سوی دیگر، عرصه «خود تثبیت‌شده» (یا «خود نظاره‌شونده»). این دو سویه در رابطه دیالکتیکی پیگیری هستند که در سنجش هر کدام با دیگری می‌توان آن‌ها را تعریف کرد و یا سنجید. هگل مطرح می‌کند که خودآگاهی دائماً برای تصدیق و تحقق وجود خود به دیگری محتاج است و این نیاز به دیگری در این ساحت به شکل ایجاب - نفی است. این ایجاب - نفی را هگل در شکل رابطه ارباب و بنده توضیح می‌دهد که در طرفی آگاهی مستقلی وجود دارد که ماهیت ذاتی این آگاهی برای خودبودن است. طرف دیگر آگاهی وابسته‌ای وجود دارد که ماهیت ذاتی‌اش برای دیگری بودن یا وابسته‌به‌دیگری بودن است. «ماهیت ذاتی ارباب این است که فقط برای خودش وجود داشته باشد؛ او قدرت منفی مطلق است که برایش هر چیزی هیچ است. بنابراین، ارباب در این رابطه، فعالیت خالص و ذاتی است، درحالی‌که کنش بنده ناخالص و ناذاتی است» [3].

ژان پل سارتر برای تعمیق ایده اگزیستانسیالیستی خود، این دو عرصه از خود (یا دو

خود) را «برای خود» و «در خود» نامید. «برای خود» سوژه‌ای فعال و خلاق است که در صیوررتی پیگیر از خودتحقیقی و طرح‌افکنی خود قرار دارد، «در خود» جایگاه حادث، ثابت و شیء‌واره شده‌ای دارد که از جانب «دیگری» (ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، خانواده، فرقه‌ها یا جمعیت‌های مذهبی و حزبی و...) برای فرد تعیین و محقق شده است و در این جایگاه، فرد از تحقق خودمختار خویش و انتخاب خلاقانه منع شده است. «برای خود» تمام فعالیت خلاقانه خود را به کار می‌گیرد تا بتواند از سطح فرومانده «در خود» فراروی کند. نکته اساسی که در رابطه میان «در خود» و «برای خود» اهمیت دارد، این است که تعریف هر یک از این دو به دیگری وابسته است و این دو در دیالکتیکی همیشگی و مداوم با یکدیگر قرار دارند. از سویی، رابطه دیالکتیکی مشابهی میان «برای خود» و «دیگری» برقرار است، «برای خود» از طریق انکار «دیگری» و امتناع از «دیگری‌بودن» می‌تواند سوژه آزاد و متعالی باشد. سارتر همچنین مطرح می‌کند که هویت‌های جمعی (دیگری جمعی) در جامعه (به‌ویژه آن هویت جمعی که هژمونی را در دست دارد)، دائماً در حال فرافکندن شر به «دیگری» (دیگری اقلیت و مظنون) است. فرافکندن شر به دیگری نمی‌تواند بدون سنجش دیگری با خودمان باشد، در وضعیت جنگی دشمن در قیاس با خودمان شناخته می‌شود و شر را به گردن او می‌افکنیم و همچنین، مقاصد دشمن نیز با مقاصد خودمان سنجیده می‌شود که آن مقاصد را شرارت‌آمیز می‌خوانیم [1,12].

ژان پل سارتر با طرح مقوله «ایمان بد»، شالوده‌ای برای توضیح انقیاد خودخواسته به وجود آورد. «ایمان بد» اهتمام «خود» به انقیاد، ابژگی، از خودبیگانه شدن و «در خود» شدن خویش است. «خود» در اینجا از فرایند تحقق خلاقانه خود به دلیل ترس از نیستی و یا اضطراب آزادی چشم‌پوشی می‌کند و خودش را در هویت‌های کثیر غیراصیل، وابسته به دیگری، فروبسته و در خود می‌افکند. در ایمان بد، فرد دیدگاه دیگری درباره خود را می‌پذیرد و به درون هویت‌های توده‌وار، ایدئولوژیک و ایستایی که توسط «دیگری» نیرومند و پذیرفته شده‌ای تولید شده است، می‌لغزد.

مارتین هایدگر نیز عرصه «خود» را به دو ساحت «خود اصیل» و «خود غیراصیل» (سطح بیگانه و چیزانگاشته شده) تفکیک می‌کند. هایدگر سطح ابژه‌ای وجود «خود» را محصور در تصاویر کلیشه‌ای، قالب هویتی ایدئولوژیک و سطحی خالی از سوژگی خلاق می‌داند. این سطح از خود و زیستن، زیستن بر اساس دیکته‌هاست و چنین فرمی از

میان‌مایه‌شدن «خود»، فردیت اصیل را از میان می‌برد. هایدگر مخاطره انحلال «دازاین» فرد درون نوع هستی دیگران در محیط عمومی را به صراحت گوشزد می‌کند و بیان می‌دارد که چنین خود غیراصیلی دیگر خودمختار و انتخاب‌کننده نیست؛ بلکه به راه‌هایی از پیش تعیین شده کشانده می‌شود و هستی خود غیراصیل آن تحقیقی را که دیگری برایش حادث می‌کند، در بر می‌گیرد. از سوی دیگر، دازاین «خود اصیل» یک هستی خودفراکن در راستای حداکثر بالقوگی‌اش برای هستی است، یک امکان هستی آزاد که سوژه با خود تحقیقی خویش را بروز می‌دهد.

سیمون دوبووار و فمینیسم اگزستانسیالیستی

در سایه شکل‌گیری و نضج نگره‌های اگزستانسیالیستی از سویی و جدی‌تر شدن جنبش فمینیستی، سیمون دوبووار به مسئله موقعیت فرودست زنان در جامعه‌ای که در آن زیست می‌کرد، با استفاده از نگره‌های اگزستانسیالیستی پاسخ‌هایی داد که در زمان خود بسیار آوانگارد تلقی می‌شد. اهمیت پاسخ دوبووار به موقعیت فرودستی زنان در این بود که گشودگی مهمی را برای بسیاری از متفکران و روشنفکران فراهم کرد.

دوبووار دیالکتیک حاکم بر روابط «خود» و «دیگری» و «برای خود» و «در خود» را به وضعیت فرودست زنان در جامعه تعمیم می‌دهد، او بیان می‌کند که موقعیت جنس مذکر به‌عنوان وضعیتی سنجشگر، ذاتی و مثبت در جامعه استقرار یافته است؛ در صورتی که موقعیت جنس زنان به‌عنوان وضعیتی سنجش شوند، غیرذاتی و منفی مستقر شده است. «زن با ارجاع به مرد تعریف و متمایز می‌گردد و نه رد با ارجاع به زن؛ زن جزئی غیراساسی و در تقابل با اساسی است. مرد سوژه است، او مطلق است، زن دیگری است» [8].

دوبووار اظهار می‌کند که انسان در گذار از جامعه اولیه به مرحله جامعه دارای فرهنگ، یک تقابل دوگانه را ایجاد می‌کند. این ایجاد تقابل دوگانه در فرهنگ (که صورت حاکم آگاهی یک جامعه است)، با یک خصومت اساسی با آگاهی «دیگری» آغاز می‌شود و سوژه در تقابل با چنین دیگری‌ای استقرار می‌یابد، سوژه خود را به‌عنوان امر اساسی، به‌عنوان تقابل با دیگری امر غیراساسی یا ابژه مستقر می‌کند. به‌این ترتیب، دوبووار استدلال می‌کند که زنان به‌رغم اینکه خود سوژه هستند، خود را در جهانی مجبور به زندگی می‌یابند که مردان او را وادار به پذیرفتن جایگاه دیگری ابژه‌شده کرده‌اند. در این وضعیت زیستی، زنان در موقعیتی «در خود» قرار دارند، فرار از این موقعیت «در خود» همچون مخمصه‌ای دائمی برای زنان نمود پیدا می‌کند که در سویی،

هویت «در خود» از سوی جامعه پذیرفته شده است و امتیازاتی برای زنان دارد و در سویی دیگر، موقعیت «برای خود» همچون یک دیگری مطرود، دیگری‌ای شریر و ناپذیرفتنی برای زنان است.

دوبووار از بررسی تقسیم‌کار پیشاتاریخی مردان و زنان نتیجه می‌گیرد که ذهنیت زنانه و مردان و مذهب زنانه و مردانه بنا به همین تقسیم‌کار پیشاتاریخی از هم منفک می‌شوند. مردان در نقش شکارچی ابزارساز، خلاقیت خود را به کار می‌گیرد تا طبیعت را به کنترل خود در بیاورد و زنان که به حوزه کشاورزی وابسته بودند، در چرخه‌ای از انتظارات و احتمالات، کارهایی تکراری و بدون نیاز به خلاقیت را انجام می‌دادند. از همین رو که مذهب زنان پیوند وسیعی با طبیعت دارد و از منطق و نظم مکنون در طبیعت معنای خود را دریافت می‌کند؛ ولی مذهب مردان، خدای پدر، همواره با عاملیتی قاطع در نظم طبیعت و اشیاء دستکاری می‌کند و آن را در کنترل خود دارد، خدای پدر هر وقت اراده کند منطق طبیعت را به هم می‌زند و در قواعد آن استثنا یا معجزه می‌آفریند. به همین علت، می‌توان گفت سوژه مردان کنترل‌گر، چه به صورت بدوی و چه سوژه توسعه‌طلبی فلوستی، در طرح‌های خود طبیعت و زنان را توأم به کنترل خود درآوردند.

دوبووار بیان می‌دارد که در موقعیت زنان هم‌زمان که تعهدی اخلاقی برای تأکید بر هستی سوژکتیو خود وجود دارد، وسوسه‌ای نیز وجود دارد که زنان از آزادی اراده خود چشم‌پوشی کنند و به شیء تبدیل شوند. زنان همواره باید هویت «در خود»ی را که برای آنان از پیش حادث شده است، انکار کنند تا بتوانند سوژگی اصیل خویش را به دست آورند. هویت‌های کلیشه‌ای زنان در طول تاریخ هیچ زمانی امکان نفی شدن بدون عواقب را برای زنان را نداشته است، در صورت نفی ابژگی، زنان را «دیگری شر» همچون ساحره یا هرزه به شمار می‌آوردند که در آن صورت، مجازاتی سنگینی برای آنان در انتظار بود. این تبدیل شدن به «دیگری شر» و عواقبی که به همراه داشت، باعث شد تا زنان نوعی «ایمان بد» را بپذیرند و خود نیز نافی سوژگی آزاد خود شوند.

پرتره زن در کتاب مقدس

از آنجاکه میتولوژی خلقت در عهد عتیق بر تمام عهدین عتیق و جدید سایه افکنده است و پولس به عنوان عقل شریعت‌ساز مسیحت و به قول برخی، پیامبر دوم مسیحیت بر تمام الهیات و فلسفه مسیحی تأثیری مستقیم و عمیقی گذاشته است، در بررسی

پرتره زن و سوژگی زن در کتاب مقدس اتکا و ارجاع بیشتری به این دو داشته باشیم. در کتاب عهد جدید روایت خلقت بیان نشده است. آنچه پذیرفته شده مسیحیان است، داستان خلقت در عهد عتیق است. در عهد عتیق آدم تقدم و موضوعیت تام دارد. آدم فردی مذکر است که نماد و نماینده نوع انسان است. بعد از خلقت آدم، یهوه باغ عدن را به او می‌سپارد تا در آن زندگی کند و در اولین مواجهه با آدم، به او دستور می‌دهد تا نزدیک دو درخت «حیات» و «تشخیص نیک و بد» نشود. در داستان آفرینش سوژگی تمام روی آدم متمرکز است و در ابتدا، اشاره‌ای به حوا نمی‌شود. در ادامه روایت آفرینش، به تنهایی آدم اشاره می‌شود و یهوه تصمیم می‌گیرد تا برای آدم یار مناسبی را خلق کند. خلقت حوا به گونه‌ای است که واضحاً او «برای» آدم خلق می‌شود و سوژگی مستقلی ندارد و در سنجش با این امر که آدم تنها است، خلق می‌شود. در این روایت ما شاهد یک «خود» وابسته هستیم که بنا به غایت مستقلی خلق نشده است؛ بلکه در واکنش و سنجش غایت آدم (سوژه مردانه) آفریده می‌شود [28، 29].

در کتاب گنجینه‌ای از تلمود تلقی‌ای از خلقت حوا بیان شده است که وجه ابژگی و برای دیگری بودن در آن روشن‌تر است، در این کتاب چنین گفته می‌شود: «خداوند فرمود من زن را از سر آدم نمی‌آفرینم تا سبک‌سر نگردد و سر خود را از روی نخوت بالا نگیرد. نه از چشم او تا این که بسیار کنجکاو نباشد و نه از گوش او تا استراق‌سمع نکند و سخن چین نشود و نه دهان تا آنکه پرحرف و وراج بار نیاید و نه از دل تا آنکه حسود نشود و نه از دست تا آنکه هرزه‌دست (کج‌ست) نشود و نه از پا تا آنکه ولگرد نباشد. من زن را از قسمتی از بدن آدم که همیشه پوشیده و نهفته است، می‌آفرینم تا آنکه موجودی محبوب و عقیف به بار آید.»

در اینجا کاملاً روشن است که پرتره زن در روایت آفرینش فروبسته، غیرمستقل و وابسته به سوژه مرد است و تأکید محکمی که بر پوشیدگی و نهفتگی زن می‌شود، بر این تأویل صحه می‌گذارد. در ادامه با بررسی کتاب مقدس متوجه می‌شویم که وقتی یهوه آدم را آفرید، آدم بر تک‌تک ابژه‌ها نام می‌نهد، در صورتی که نام خودش را از یهوه گرفته است. روایت آفرینش در اینجا به گونه‌ای است که گویی فقط آدم است که قدرت شناخت و آگاهی را دارد و این قدرت را با نام‌نهادن ابژه‌هایی که می‌بیند، بروز می‌دهد. آدم حوا را نیز مانند سایر ابژه‌ها نام می‌نهد و در سنجش با قدرت آگاهی آدم است که حوا نام می‌گیرد [14، ص 179]. به عبارت دیگر، این مرد است که زن را نام می‌نهد، همچون «دیگری» ای متشابه به خویش بازمی‌شناسد و این‌چنین آدم حوا را «ایشاه» می‌نامد: «این است استخوانی از استخوان‌هایم و گوشتی از گوشتم. نام او «ایشاه» باشد، چون از «ایش» گرفته شد.»

این ثنویت میان آدم و حوا (مرد و زن) در ادامه عمیق تر نیز می شود، حتی می توانیم رد پای افکنده شدن «شر» به ماهیت ذات حوا (زن) را مشاهده کنیم. در داستان آفرینش، هنگامی که مار می آید با زن سخن می گوید، آگاهی مستقلی در زن (مستقل از مرد) شکل می گیرد و واضحاً چنین آگاهی ای در مقابل آگاهی مرد که متابعت کامل از بیهوشی می باشد، سرورانه است. به نحوی می توان گفت در اینجا شر به آگاهی دیگری مرد افکنده می شود که در کتاب مقدس آگاهی زن که منجر به گناه می شود چنین روایت شده است: «ایشاه با خودش اندیشید که اگر من از میوه این درخت بخورم دانا می شوم.»

می توان گفت کتاب مقدس به گونه ای روایت خوردن میوه ممنوعه از سوی زن را منفی می انگارد که از این روایت به راحتی نتیجه می شود که عامل مصائب نوع بشر زن است و به وضوح، زن در اینجا در نقش دیگری ای است که شرور است و راه نجات او از «خویشتن شر» خود متابعت از سوژگی اصیل مرد است. در آخر، به هنگامی که هبوط صورت می گیرد، مجازات سه گانه ای برای زن تعیین می شود که به این ترتیب هستند: (۱) درد زایمان، (۲) اشتیاق همیشگی زن برای شوهرش و (۳) حکومت مرد بر زن. مجازات سه گانه زن از او یک تصویر یک سوژه منقاد، از خودبیگانه، وابسته به «دیگر» و همیشه در عذاب ارائه می دهد که بر این اساس، می توان گفت چنین تلقی ای زن ستیزانه است و در نتیجه آن نوعی خود «در خود» و فروبسته برای زن ایجاد می شود.

باید توجه داشت میتولوژی خلقت که در عهد عتیق نگاشته شده است، بنیادی طرح افکن درباره پرتره زنان برای رسالات رسولان و حتی اناجیل و رسالات عهد جدید دارد. سوژگی وابسته زن به مرد یا به عبارتی، وجود زن برای مرد در تمام کتاب مقدس دیده می شود. بیانات پولس قدیس که عقل شریعت ساز مسیحیت است، درباره زنان ادعای فوق را ثابت می کند پرتره که از زن در میتولوژی خلقت ترسیم شده، در تداومی پیگیر در عهد جدید باز تولید شده است. پولس قدیس در نامه اول خود به قرنتیان چنین می گوید: «نخستین مرد از نخستین از زن به وجود نیامده؛ بلکه اولین زن از مرد به وجود آمد. در ضمن، نخستین مرد که آدم بود برای حوا آفریده نشد، بلکه حوا برای آدم آفریده شد» (اول قرنتیان، باب ۱۱، آیات ۷ تا ۱۲).

مسئله دیگری که پولس قدیس آن را از میتولوژی خلقت اتخاذ و در شریعت مسیحی جاری کرده است، مسئولیت گناه اولیه است. همان طور که در میتولوژی خلقت، حوا مسئول گناه اولیه گناهکاری انسان است؛ پولس نیز بر این مسئله تأکید می کند و آن را این چنین بیان می کند: «اجازه نمی دهیم زنان به مردان چیزی یاد بدهند و یا

بر آنان مسلط شوند. زنان باید در جلسات کلیسا ساکت باشند. علت این امر این است که خدا آدم را آفرید و بعد حوا راو این آدم نبود که فریب شیطان را خورد بلکه حوا فریب خورد و گناه کرد. از این جهت خدا زنان را به درد زایمان دچار کرد.» (نامه به تیماتائوس، باب ۲، آیه ۱۱ و ۱۲)

در اینجا، علاوه بر اینکه زن مسئول گناه اولیه و مصائب متعاقب آن است، زنان به‌نوعی دیگری مردان معرفی می‌گردند که این دیگری در جایگاهی پایین‌تر از مردان، وابسته به مردان و غیراصیل قرار دارد. سوژگی زنان در این جایگاهی که برای ایشان تعریف شده، منفاد است و آگاهی زنان در اینجا بی‌اعتبار نشان داده شده است. پولس از آن حیث که زن را به‌عنوان مسئول گناه اولیه معرفی می‌کند، به‌نوعی او را «دیگری شر» می‌پندارد و این دیگری شر تنها راه نجاتش این است که به‌جای آنکه به دنبال تحقق خود باشد یا آنکه برای به‌دست‌آوردن آگاهی‌ای مستقل از آنچه برایش تعریف شده است بگردد، راه متابعت، پرهیزکاری و پاکدامنی را پیش بگیرد و حتی می‌توان گفت مجازاتی که برای زنان در نظر گرفته شده است، تأکیدی بر این است که غایت آنان محصور در متابعت، «در خود» بودن و تحت‌انقیاد بودن است [13]. این مسئله را بار دیگر از زبان پولس به این شکل می‌شنویم: «هر زن باید از شوهر خود اطاعت کند و شوهر نیز از مسیح، همان‌طور که مسیح هم از خداوند اطاعت می‌کند» (نامه اول به قرنتیان، باب ۱۱، آیه ۳).

در اینجا می‌بینیم پولس کاملاً از فرهنگ توراتی و شریعت یهود استفاده کرده است و این برخلاف سایر نظرات پولس است که ضد شریعت یهودی موضع می‌گیرد؛ اما او به علت باور به فرهنگی مردسالار، موضعی توراتی را درباره زنان اتخاذ می‌کند.

اندیشه‌های پولس قدیس و نکاتی که در رساله‌های او درباره زنان بیان شده است، جدال‌های نظری متعددی را در میان الهیات‌دانان مسیحی پدید آورد [13]. یکی از نگره‌هایی که از متأثر از رسائل پولس پدید آمد، این بود که از رساله افسسیان باب ۴ آیه ۱۳ که می‌گوید: «تا همه به مرد کامل، به اندازه قامت پُری از مسیح برسیم» و از رساله به رومیان باب ۸ آیه ۲۹ که می‌گوید: «ایشان را از پیش معین فرمود تا به صورت پسر خدا متشکل شوند»، نتیجه گرفتند که زنان به علت ماهیت وجودی‌شان (که نه از خاک بلکه از پهلوی آدم خلق شدند) و غایتشان که پولس نیز بر آن تأکید می‌کند، در روز رستاخیز برنخواهند خاست. سنت آگوستین در مقابل چنین نگره‌ای بیان می‌کند که «من معتقدم کسانی داناترند که بی‌تردید می‌گویند هر دو جنس در رستاخیز وجود خواهند داشت... جنسیت زن برای او نقصی نیست؛ بلکه وضعی طبیعی است» [1].

سمبل‌ها و نشانه‌هایی که در عهد جدید وجود دارد نیز سراسر مملو از افکندن شر به زنان است، به‌عنوان مثال، از خداوند با عنوان خدای پدر یاد می‌شود و نوعی مردانگی بر وجود یا نقش خداوند حمل می‌شود؛ اما در مکاشفه یوحنا، در رویای فاحشه معروف دنیا، می‌توان دید که زن در پرتوه فاحشه و ساحره ظاهر می‌شود و در جایی بابل (امپراطوری روم) که ثقل فساد و فحشای زمین معرفی می‌شود یوحنا عبارت «بابل بزرگ مادر فواحش و فساد دنیا» را به کار می‌برد و به‌نوعی می‌توان گفت این «مادر فواحش و فساد دنیا» در برابر «پدر ملکوت آسمان» قرار داده می‌شود که یکی شر و فساد مطلق و دیگر خیر و جاودانگی مطلق است. این دوگانه نمی‌تواند بی‌توجه به پندار موقعیت فروکاسته زنان نسبت به مردان در عهدین قدیم و جدید باشد.

تفکر مسیحی در جهان معاصر: شکل‌گیری الهیات لیبرال و اگزیستانسیال

در طی قرون وسطا و تا سال ۱۷۰۰ میلادی، در جهان مسیحیت، حقیقت مسیحیت تقریباً مورد پذیرش بود. در قرون وسطا تنها اختلاف‌نظرها و کشمکش‌هایی در مورد نحوه ایجاد ارتباط بین ایمان و عقل وجود داشت. با فروریختن اقتدار کلیسا، برآمدن رنسانس و در نهایت، فرارسیدن دوران مدرن الهیات مسیحی دچار دگردیسی‌های بنیادینی شد که به اصلاحات و تجدیدنظرهای پیگیر در الهیات مسیحی منجر شد. در دوران معاصر، موضوعی که بیش از هر مورد دیگر باعث انشعابات فکری، تجدیدنظرهای پیاپی و اختلاف‌نظر در میان الهیات‌دانان می‌شد، مسئله ایجاد ارتباط با تفکر معاصر بود. این مسئله که آیا باید میان تعالیم کتاب مقدس و جهان معاصر ارتباط و همخوانی ایجاد کرد و از سویی دیگر، چگونه این ارتباط میان تعالیم کتاب مقدس و جهان معاصر باید برقرار شود، خط تمایز روشنی میان الهیات‌دانان و جنبش‌های الهیاتی ترسیم کرد [18, 24].

مجموعه تحولات صورت‌گرفته در دوران معاصر، الهیات مسیحی را به توان آزمایشی‌های مهمی کشاند. همه تحولات این دوره بر بنیان نفی همه‌جانبه مرجعیت و اقتدار بود. در دوران پیشامدرن، مسیحیت همچون مکاشفه حادث از جانب خدای پدر نگریسته می‌شد که به انسان عطیه داده شده بود و تنها باید توسط ایمانی پاک‌طینت پذیرفته می‌شد. در قرون وسطا و حتی دوران میانه قرون وسطا و رنسانس، اکثر مباحث الهیاتی که میان مکاتب و سنن مختلف الهیاتی وجود داشت، عمدتاً در مورد معنا و هویت این مکاشفه بود. در دوران معاصر، خود مفهوم مکاشفه، نه فقط از سوی

خداناباوران، بلکه توسط الهیات‌دانان و رهبران کلیسا عمیقاً به پرسش کشیده شد. با زیرسؤال رفتن مرجعیت و اقتدار کلیسا و مسیحیت در دوران معاصر، امکانی برای الهیات مسیحی پدید آمد تا پوییش نظری بیشتری داشته باشد و دچار تجدیدنظر در پیش‌فرض‌هایش شود.

دو تجدیدنظر و پروژه فکری اساسی که موجب شکل‌گیری تفاسیر جدیدی پیرامون سوژگی، اسطوره‌زدایی و ارتباط با جهان معاصر شد عبارت‌اند از الهیات لیبرالیستی و الهیات اگزیستانسیالیستی. این سه موجب شد تا زمینه و ارتباطی میان اسطوره‌زدایی از مسیحیت و اسطوره‌زدایی از چهره زن در کتاب مقدس برقرار شود و از دیگر سو، اسطوره‌زدایی فمینیسم اگزیستانسیالیستی از پرتره زن در کتاب مقدس پذیرفته‌تر جلوه کند. در اینجا برای بررسی این زمینه به آرای اشلایر ماخر و بولتمان، به‌عنوان دو نفر از برجسته‌ترین الهیات‌دانان مکتب الهیات لیبرالیستی و الهیات اگزیستانسیالیستی، می‌پردازیم [24].

اشلایر ماخر

الهیات لیبرالیستی در نتیجه پذیرش کامل شرایط و نحوه تفکر دنیای معاصر توسط الهیات مسیحی پدید آمد. الهیات لیبرال در تلاش خود برای انطباق با شرایط و نحوه تفکر معاصر، بسیاری از عناصر راست دینی سنتی مسیحی را اصلاح کرده و یا قربانی کردند. اشلایر ماخر پایه‌گذار مکتب الهیات لیبرالیستی بود و به تلقی کارل بارت، او پدیدآورنده الهیات معاصر بود. از نظر اشلایر ماخر مذهب و الهیات از یکدیگر منفک بودند. او بیان می‌کند که مذهب در فراسوی الهیات و اخلاقیات قرار دارد. اشلایر ماخر بیان می‌کند که زهد و تقوا نمی‌تواند غریزه‌ای باشد برای کسی که در اشتیاق به خرده‌نان‌های مابعدالطبیعی و اخلاقی است. او بیان می‌کند که مذهب حقیقی حس و شوقی است که برای تجربه کردن نامتناهی وجود دارد، طبق این تفسیر ساحت تعلق مذهب احساسات حضوری فرد است و این متمایز از شناخت و عمل آنچه صحیح انگاشته می‌شود، است [18].

اشلایر ماخر بیان می‌دارد که خود مذهب دانش محسوب نمی‌شود؛ بلکه شکلی از دانش درمورد مذهب وجود دارد که الهیات است. او درمورد زهدباوری تلقی‌ای را ارائه داد که بتوان نیاز مذهبی و نیاز زاهدانه را تجربه و احساس کرد. به بیان دیگر، او به صورتی مؤکد بیان داشت که مذهب در احساسات و تجربه مکنون است و ایمان همبسته با این احساسات و تجربه است، نه پذیرش آموزه‌ها و پرداختن به ایده‌ها و اصول انتزاعی.

اشلاير ماخر بيان کرد که آگاهی از اتکای مطلق و یا به عبارت دیگر، درارتباطبودن با خداست و آموزه‌های مسیحی بیان احساسات مذهبی مسیحی هستند که در قالب کلامی بیان شده‌اند. برای اشلاير ماخر، همخوانی آموزه‌های مسیحی با تجربه مؤمنان و تجربه ایمانی نگارندگان عهد جدید اعتبار اصلی را داشت. از همین روست که اعتباری موجه بر تجربه فردی در الهیات مسیحی ثبت شد و ضمیر ایمان، فرد تجربه‌کننده ایمان و مذهب سوژگی گشوده‌ای پیدا می‌کند و راه برای تفاسیر اگزیستانسیالیستی از الهیات باز شد. سوبه‌های بارز چنین گشودگی‌ای الهیات مسیحی در کتاب فراسوی خدای پدر (۱۹۷۶) از مری دالی که اثری فمینیستی در محدوده الهیات اگزیستانسیالیستی است، دیده می‌شود [18].

بولتمان

بولتمان مطرح کرد که پذیرش جهان‌نگری اسطوره‌ای در دوران معاصر ناممکن و حتی غیرضروری است؛ چراکه این جهان‌نگری خاصه برای دورانی بود که علم در زندگی بشر نقش مهمی نداشت. بولتمان مطرح می‌کند که باید که برای رهاشدن از پذیرش جهان‌نگری اسطوره‌ای انتخاب عناصری که می‌توان به آن ایمان داشت و زدودن و کنارگذاشتن عناصری که دیگر پذیرش آنان در دوران معاصر ناممکن است، به علت یکپارچگی کلیت جهان‌نگری اسطوره‌ای امکان‌ناپذیر است. به همین خاطر بولتمان روش اسطوره‌زدایی را به کمک دانش هرمنوتیک و تکیه بر تجربه ایمانی مطرح می‌کند. از نظر بولتمان، آموزه‌های بنیادین مسیحیت چون تجسم، کفار، رستاخیز و بازگشت مجدد مسیح، مقوله‌هایی اسطوره‌ای بودند که در تفسیر اگزیستانسیالیستی مضمحل می‌شدند. تلاش بولتمان در جهت عطف توجه مسیحیان به تفسیر، به گونه‌ای شکاف بین جهان‌نگری معاصر و جهان‌نگری دوران نگارش کتاب مقدس را تأیید می‌کرد، این تلاش توانست بنیانی باشد تا فمینیست‌هایی که در محدوده الهیات اگزیستانسیالیستی اندیشه‌ورزی می‌کردند، از تفسیر هرمنوتیکی و اسطوره‌زدایی استفاده کنند. تکیه بولتمان به تجربه ایمانی به گشودگی سوژه در تعیین جایگاه خود و برداشت آزادانه خود از موقعیتش در رابطه ایمانی منجر شد که این خود مایه الهامی برای فمینیست‌هایی بود که در مشی الهیات اگزیستانسیالیستی پس از بولتمان و در نیمه دوم قرن نوزدهم قرار داشتند و از این موضع می‌توانستند سوژگی منقاد زنان در رابطه ایمانی را نفی کنند [5]. در مجموع، می‌توان گفت بولتمان مسیحیت را به زبان اگزیستانسیالیسم ترجمه کرده

است. آنچه او طرح می‌کند، عادل‌شمردگی ایمان شخصی اگزستانسیال است و نه ایمان به وقایع نجات‌بخش که در *اناجیل* ثبت شده‌اند. از نظر او، عیسی مسیح که امروزه مؤمنان مسیحی با آن روبه‌رو می‌شوند، مسیح موعظه‌شده یا به‌عبارتی، عیسی مکنون در موعظات است و مؤمن مسیحی از طریق متن موعظه عیسی مسیح است که با خدای پدر و عیسی پسر ارتباط برقرار می‌کند. بولتمان صریحاً روبه‌رویی مؤمن مسیحی را با عیسی تاریخی را نفی می‌کند. بولتمان در الهیاتی که طرح‌ریزی کرد، نمایش بزرگ خدای پدر در تاریخ را به یک رخداد خصوصی اگزستانسیالیستی تأویل می‌کند. از نظر بولتمان، ایمان اجابت پیام است؛ دست‌کشیدن از امنیتی است که از آن انسان است و آمادگی برای آنکه تنها در عالم ماورا و نامشهود و در خداوند امنیت پیدا کند. او تمام تلاش خود را کرد تا ایمان مسیحی را از آنچه از ته دل غیرحقیقی و تخیلی می‌دانیم، نجات دهد و مؤمن مسیحی را از قربانی‌کردن عقل یا ایمان خویش در برابر آموزه‌های اساطیری کتاب مقدس برهاند [5, 18].

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، سوژه زن مسیحی یک سوژه منقاد و فروبسته است که با تکیه بر خوانش پولس قدیس و اسطوره و میتولوژی خلقت موجود در کتاب عهد عتیق، سوژه آگاهی‌یابنده نبوده و اساساً با بحران فقدان سوژگی خلاق مواجه هستند. در چنین شرایطی، با فروپاشی نظام معرفتی کلیسا در عرصه اجتماعی پس از قرون وسطا و با آغاز دوران نوزایش (رنسانس)، به‌مرور برای زنان سوژگی جدیدی خلق شد؛ لیکن به نظر متفکران اگزستانسیالیست، این سوژگی در عصر جدید مسائلی را با خود از گذشته حمل می‌کرد. به‌عبارت‌بهرتر، تمام مکاتب فمینیستی در پاسخ به جایگاه فرودستی زنان خود را سامان دادند؛ موقعیت فرودستی‌ای که باعث شد تا سوژگی زنان در طی قرون متمادی در غرب زیر سؤال برود و آنان در هویتی منقاد (تحت انقیاد) به زیست خود ادامه دهند. با ظهور مسیحیت و فراگیرشدن دین مسیحیت، سوژگی جدیدی برای زنان در جامعه غرب پدیدار شد که مختصات آن در کتاب مقدس باید یافته شود. پرتره کاراکتر زن در کتاب مقدس او را به شکل یک «دیگری» در کنار مرد، آن را فارغ از هر نوع سوژگی مستقل بازشناسی کرده و حتی آن را تحت یک «دیگری شر» تعریف کرده است. با ظهور رنسانس و بالاخره فرارسیدن دوره معاصر، مرجعیت مسیحیت فروریخت و از یک سو، تجدیدنظرها و تأویل‌های نوین از الهیات مسیحی شکل گرفت و از دیگر سو،

با شکل‌گیری نگره‌های اگزیستانسیالیستی در فلسفه غرب، گشودگی‌ای برای ارائه یک سوژگی نوین برای زنان بر پایه نگره‌های اگزیستانسیالیستی در حدود الهیات مسیحی و فلسفه غرب پدید آمد که امکان نقد و نفی سوژه منقاد و فروبسته زنان در کتاب مقدس و ارائه تأویلی نوین از سوژگی زنان توسط فمینیسم اگزیستانسیالیستی پدید آمد. بررسی این سیورورت سوژگی زنان با توجه به زمینه‌ای که در الهیات مسیحی و فلسفه غرب به وجود آمده بود، در فمینیسم اگزیستانسیالیستی، به اسطوره‌زدایی از چهره زنان در کتاب مقدس منجر شد و سوژگی نوینی برای زنان تعریف شد. در این میان، متفکران اگزیستانسیالیست غیرفمینیست و دارای گرایش لیبرال به بررسی انتقادی این سوژگی جدید نیز پرداخته‌اند؛ سوژگی‌ای که تلاش می‌کند از سطح مواجهه فمینیسم با سوژه سنتی محصول نظام معرفتی کلیسا، یک پا فراتر نهد.

منابع

- [۱]. آگوستین قدیس (۱۳۹۳). شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، چاپ سوم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۲]. استوارت میل، جان (۱۳۹۷). فرودستی زنان، ترجمه ن. نوری‌زاده، تهران، انتشارات قصیده‌سرا.
- [۳]. آمریکس، کارل (۱۳۹۸). ایدئالیسم آلمانی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۴]. انگلس، فردریش (۱۳۸۵). منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه خسرو پارسا، تهران، انتشارات دیگر.
- [۵]. بولتمان، رودولف (۱۳۸۰). مسیح و اساطیر، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات مرکز.
- [۶]. حسنی، حمیدرضا (۱۳۹۳). عوامل فهم متن، چاپ دوم، تهران، انتشارات هرمس.
- [۷]. دانون، جوزفین (۱۳۹۸). نظریه فمینیستی، ترجمه فرزانه راجی، چاپ سوم، تهران، نشر چشمه.
- [۸]. دوبوووار، سیمون (۱۳۸۵). جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، چاپ هفتم، تهران، انتشارات توس.
- [۹]. رید، اوایلین (۱۳۹۶). انسان در عصر توحش، ترجمه محمود عنایت، چاپ سوم، تهران، انتشارات هاشمی.
- [۱۰]. _____ (۱۳۹۸). فمینیسم و انسان‌شناسی، ترجمه افشنگ مقصودی، چاپ پنجم، تهران، نشر گل‌آذین.
- [۱۱]. سارتر، ژان پل (۱۳۹۴). هستی و نیستی، ترجمه مهستی بحرینی، تهران، انتشارات نیلوفر.
- [۱۲]. _____ (۱۳۸۹). اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، انتشارات نیلوفر.
- [۱۳]. علیجانی، رضا (۱۳۸۹). زن در آیین مسیحیت (زن در متون مقدس)، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

- [۱۴]. _____ (۱۳۸۹). زن در آیین یهود (زن در متون مقدس)، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- [۱۵]. فریدمن، جین (۱۳۹۷). فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، چاپ پنجم، تهران، انتشارات آشیان.
- [۱۶]. فیگز، کیت (۱۳۸۸). زنان و تبعیض، ترجمه اسفندیار زندپور، چاپ سوم، تهران، نشر گل آذین.
- [۱۷]. لگیت، مارلین (۱۳۹۸). زنان در روزگارشان؛ تاریخ فمینیسم در جامعه غرب، ترجمه نیلوفر مهدویان، چاپ هشتم، تهران، نشر نی.
- [۱۸]. لین، تونی (۱۳۹۶). تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، چاپ پنجم، تهران، نشر و پژوهش فرزانه نو.
- [۱۹]. مارسل، گابریل (۱۳۸۷). فلسفه اگزیستانسیالیسم، ترجمه شهلا اسلامی، چاپ دوم، تهران، نشر نگاه معاصر.
- [۲۰]. مختاری، محمدحسین (۱۳۹۷). هرمنوتیک: معنا و زبان، ناشران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول، تهران.
- [۲۱]. مختاری، محمدحسین (۱۳۹۷). هرمنوتیک: معنا و زبان، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- [۲۲]. مک لوگلین، جانیس (۱۳۹۷). فمینیسم معاصر: نظریه‌ها و دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی، ترجمه سعید صدرالاشراقی، تهران، نشر گل آذین.
- [۲۳]. منسبریج، جین؛ مولر اوکین، سوزان و کیملیکا، ویل (۱۳۹۸). دو جستار درباره فلسفه سیاسی فمینیسم، ترجمه نیلوفر مهدویان، چاپ سوم، تهران، نشر نی.
- [۲۴]. مولند، اینار (۱۳۸۱). جهان مسیحیت، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

- [25]. Daly, mary (1992) "Beyond God the Father" Boston: Beacon Pub.
- [26]. Eliade, Mircea (1959) "The Sacred and the Profane: The Nature of Religion" Houghton Mifflin Harcourt Pub.
- [27]. Vogel, Lise (1973) "DOMESTIC LABOR REVISITED"
- [28]. Radford Ruether, Rosemary (1993) "Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology: with a New Introduction" Beacon Press.
- [29]. Radford Ruether, Rosemary (1998) "Introducing Redemption in Christian Feminism" A&C Black Pub.
- [30]. Stanton, cady (1848) "on Woman's Rights September 1848" [The text published here is based upon the manuscript. In the numbered endnotes, major differences in the later, published text of 1870 are noted. (Lucretia Mott to Elizabeth Cady Stanton, 3 October 1848, in Ann D. Gordon et al., eds., The Selected Papers of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony [New Brunswick, N.J., 1997], 1:126; Benjamin F. Gue, Diary of Benjamin F. Gue in Rural New York and Pioneer Iowa, 1847-1856, ed. Earle D. Ross [Ames, Ia., 1962], 40; Theodore Tilton, "Mrs. Elizabeth Cady Stanton," in James Parton, et al., Eminent Women of the Age [Hartford, Conn., 1868], 332-61; Susan B. Anthony to Mary P. Hallowell, 11 April 1867, P. G. Holland and A. D. Gordon, eds., Papers of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony, microfilm edition, 12:118-21; Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, and Matilda Joslyn Gage, History of Woman Suffrage [New York, 1881], 1:69.)]



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی