معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۸، بهار ۱۴۰۳، ص ۱۱۱-۱۲۸
https://creativecommons.org/licenses /by-nc /4.0
doi 10.22034/marefateadyan.2024.2020535

نوع مقاله: پژوهشی

«آزادی» به‌مثابهٔ مسئله‌ای فلسفی و الهیاتی در اندیشهٔ مری دیلی

زهرا شریف / پژوهشگر پژوهشکدهٔ زن و خانواده، دکتری اخلاق اسلامی
orcid.org/0000-0002-2986-246X z.sharif@wrc.ir
دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۲ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۱/۰۹/۰۵

چکیده

مری دیلی الهی‌دان و فیلسوف قرن بیستم است که در آخرین تطور اندیشه‌ای خود، به‌نحو رادیکال الهیات مسیحی و نظام‌های مبتنی بر آن را محدودکنندهٔ زنان و مشروعیت‌بخش به سلطهٔ مردان قلمداد کرده است. او معتقد است که این الهیات در آموزه‌ها، نمادها و نهاد خود یعنی کلیسا، سلسله‌مراتبی عمل کرده و با تبدیل زنان به دیگری، آنها و تجربیات و آگاهی‌هایشان را انکار و منحرف نموده است. خدای پدر، مسیح، هبوط، کلیسا و اخلاق مذکرمحور، اموری هستند که دیلی به‌مثابهٔ پایه‌های جنسیت‌نگری الهیات از آنها عبور می‌کند. او خدا را از مقولهٔ فعل می‌داند و آن را «هست–ن» نام می‌گذارد و به‌جای ایدهٔ تجسد مردانه از خدا، «ظهور ثانی»، یعنی شهود پویای وجود را به‌عنوان طریق ارتباط خدا با موجودات بیان کرده، «هبوط» را به‌جای خروج از تعالی، به‌معنای ورود به آن قلمداد می‌کند. فضای جدید از منظر او، کیهان‌خواهری است که از طریق «زن–شدن» محقق می‌شود. زن–شدن عبارت از تحقق هستا–یی زنان از طریق مشارکت با هست–ن است و دارای دو لبهٔ فردیت و مشارکت است. وجه جمعی زن–شدن یا همان خواهری به‌دلیل شمول دایرهٔ هست–ن است که در نتیجهٔ آن، موجودات متناهی با امری مشارکت فعال دارند که همگی در آن شریک‌اند و این سبب تحقق مشارکت جمعی هستی‌شناسانهٔ کیهانی می‌شود. انقلاب زنان، اختصاصی به زنان ندارد؛ زیرا به‌دنبال دوجنسیتی شدن انسان و عبور از دوگانه‌های جنسیتی است، اما این زنان‌اند که با شهود وجود، آن را آغاز کرده، این بصیرت را به‌نحوی دریافت می‌کنند که به دیگران نیز سرایت می‌دهند. ازآنجاکه زنان بیگانگانِ همیشگی نظام الهیاتی بوده‌اند، نسبت‌به مردانی که تحت این ظلم نبوده‌اند، شرایط متفاوتی دارند و براین‌اساس، «برابری» راهکار کافی برای سفر به‌سوی دوجنسیتی شدن نیست. پرتکرارترین واژه در ادبیات دیلی، «آزادی» است. از نظر او، آزادی امری سیاسی، جنسی یا اجتماعی صرف نیست. او آزادی را به‌معنای انسان شدن و مشارکت در وجود و آن را در ارتباط با غایت و سعادت مطرح می‌کند. براین‌اساس، آزادی در نگاه او مسئله‌ای فلسفی و الهیاتی است.

کلیدواژه‌ها: آزادی، مری دیلی، الهیات جنسیتی، خواهری، فرارَوی، غایت، مردسالاری.

مقدمه

فمینیست‌های الهی‌دان معتقدند: الهیات که در گذشته به ستم زنان دامن زده و بدان مشروعیت بخشیده است، اکنون باید به ابزار و منبعی برای توانمندسازی زنان تبدیل شود. آنچه الهیات را براساس این اصل، فمینیستی می‌کند، صرفاً موضوع یا محتوا، یعنی «الهیات در مورد زنان»، یا جنسیت متکلم، یعنی «الهیات توسط زنان» نیست، بلکه تعهد به انجام الهیات با هدف خاص توانمندسازی و رهایی‌بخشی زنان، یعنی «الهیات برای زنان» است (اسلی، ۲۰۰۴، ص ۳۸). ازجملهٔ این شخصیت‌ها، *مری دیلی* است که با جنسیت‌نگر دانستن الهیات، معتقد است ناپرسیده‌هایی در حوزهٔ الهیات وجود دارد که چون زنانه‌اند، به ذهن هیچ فیلسوف و متألهٔ مردی خطور نکرده است.

دیلی در ۱۶ اکتبر ۱۹۲۸م در شنکتادی نیویورک به‌دنیا آمد و به‌عنوان یکی از اعضای فداکار کلیسای کاتولیک بزرگ شد. در ۲۵سالگی مدرک لیسانس زبان انگلیسی را در کالج «سنت رز» در آلبانی نیویورک و دو سال بعد مدرک کارشناسی ارشد ادبیات انگلیسی را در دانشگاه کاتولیک آمریکا در واشنگتن‌دی‌سی اخذ کرد. در سال ۱۹۵۵م در دانشکدهٔ الهیات مقدس، واقع در کالج «سنت مری» در نوتردام، دکترای دین گرفت. او می‌خواست در ایالات متحده در رشتهٔ الهیات کاتولیک تحصیل کند، اما زمانی که درخواست او به‌دلیل جنسیت رد شد، دکترای دوم خود را در دانشگاه فریبورگ در سوئیس دنبال کرد و در ادامه در سال ۱۹۶۵م دکترای سوم را در رشتهٔ فلسفه نیز گرفت (کمپل، ۲۰۰۰، ص ۱۷۱).

کالج بوستون در سال ۱۹۶۶م *دیلی* را به‌عنوان استادیار استخدام کرد، اما او با انتشار کتاب ***کلیسا و جنس دوم*** در سال ۱۹۶۸م، که در آن کلیسای کاتولیک را مورد انتقاد قرار داد، از سوی مدیریت کالج بوستون، که تحت نظارت یسوعیان بود، اخراج شد. کالج تصدی او و همچنین ارتقای شغلی او به مرتبهٔ دانشیاری را نیز رد کرد؛ بااین‌حال دانشجویان به طرفداری از او تظاهراتی برگزار کردند و درنتیجه کالج او را به مرتبهٔ دانشیاری ارتقا داد (دیلی، ۲۰۶، ص ۶۷). به‌گفتهٔ *دیلی*، این تجربه، تفکر او را عمیقاً تغییر داد و او را رادیکال‌تر کرد؛ زیرا او نه‌تنها در کالج بوستون، بلکه در همهٔ دانشگاه‌ها، «درک بد پدرسالاری» را تجربه کرد.

یکی از اتفاقات مهم در فعالیت فمینیستی *دیلی*، دعوت کلیسای یادبود هاروارد در اکتبر ۱۹۷۱م از او برای موعظه است. *دیلی* این دعوت را پذیرفت و تصمیم گرفت که این خطبه را به یک عمل، یعنی «ندایی برای خروج از دین پدرسالار» تبدیل کند. او در پایان سخنرانی خود گفت:

> **ما نمی‌توانیم به دینِ نهادی، آن‌طورکه وجود دارد، تعلق داشته باشیم... جنبش زنان یک جامعهٔ مهاجرتی است و اساس آن صرفاً در وعده‌ای نیست که هزاران سال پیش به پدران ما داده شده است، بلکه سرچشمهٔ آن، وعدهٔ محقق‌نشدهٔ زندگی مادرانمان است که تاریخ آن هرگز ثبت نشده است؛ سرچشمهٔ آن در وعدهٔ خواهرانمان است که صدایشان از آنها ربوده شده است، و در قول خودمان و خلاقیت نهفتهٔ ما. اکنون ما می‌توانیم خروج خود را تأیید کنیم؛ همان‌طورکه به آینده‌ای می‌رویم که آیندهٔ خود ما خواهد بود... بیایید ایمان خود را به خود، و ارادهٔ خود برای تعالی را با برخاستن و بیرون رفتن با هم تأیید کنیم» (دیلی، ۱۸۸۳، ص ۱۳۹).**

این دعوت *دیلی* که با خروج زنان از کلیسا همراه شد، در الهیات فمینیستی به‌عنوان «لحظه‌ای از پیشرفت و یادآوری» و «رویداد استعاری» و جلوه‌ای از «شجاعتِ ترک» و «خروج از همهٔ ادیان مردسالار» قلمداد می‌شود.

بُعد دیگر شخصیت *دیلی*، مکاشفات معنوی اوست که وی برخی از آنها را که به جست‌وجوی فلسفی و الهیاتی او کمک کرده است، به اشتراک می‌گذارد. برخی از این «لحظه‌ها» شهود عرفانی او از «بودن» را توصیف می‌کنند. او می‌گوید: وقتی چهار یا پنج‌ساله بود، «یک قطعه یخ درخشان بزرگ در برف» را کشف کرد و پس از آن متوجه شد که با چیزی عالی در تماس است؛ چیزی که بعدها آن را «عناصر» نامید و بن‌مایهٔ کتاب‌های دیگر او شد. همچنین او تجربه‌ای را توصیف می‌کند که سبب «شناخت بُعد دیگر» و دریافت ندای حیات وحش شده است؛ شنیداری که در طراحی ایدهٔ خواهری او سبب می‌شود تمام موجودات، خواهر کیهانی او تلقی شوند (وود، ۲۰۱۲، ص ۴۵). او رویارویی خود با شکوفهٔ شبدر را این‌گونه توصیف می‌کند:

> **برخورد وجودی من با شکوفهٔ شبدر در حدود چهارده‌سالگی اتفاق افتاد. بعد از شیرجه زدن در چالهٔ شنای محلی در نیویورک، روی چمن دراز کشیده بودم. ناگهان شکوفهٔ شبدر دو کلمه صحبت کرد و گفت: «من هستم». به‌یاد می‌آورم که شوکه و متحیر شدم... این تصور را داشتم که شکوفهٔ شبدر در مورد خودش بیانیه‌ای می‌دهد؛ نه اینکه می‌خواهد خود را نشان دهد یا من را تحت تأثیر قرار دهد، بلکه صرفاً یک نکته را بیان می‌کند. نمی‌توانستم این تجربه را فراموش کنم. هرگز شهودی مانند این نشنیده بودم و کلمه‌ای برای این رویداد نداشتم، اما زندگی من با آن پر شده بود و من را در مسیرهایی راهنمایی کرد و با اعتقاد روزافزون من مرتبط بود که می‌خواهم فیلسوف شوم؛ اگر یک شکوفهٔ شبدر می‌توانست بگوید «من هستم»، پس چرا من نتوانم؟ (دیلی، ۱۹۹۳، ص ۲۱).**

او تجربهٔ خود را با پرچینی توصیف می‌کند که پرسش‌های جدیدی را برای او فراهم می‌کرد تا تمایل خود را برای فیلسوف شدن دنبال کند:

> **رابطهٔ کوتاه، اما همیشگی من با پرچین در محوطهٔ کالج سنت مری در نوتردام ایندیانا... . حدوداً ۲۳ساله بودم و در مدرسهٔ الهیات مقدس در مقطع دکتری تحصیل می‌کردم... . یک روز صبح در مسیر کلاس از کنار پرچینی گذشتم. دو کلمه به من گفت. این کلمات، «تداوم وجود» بود. درنهایت متوجه شدم این شهود در ادامهٔ شهود قبلی است و فعل «من هستم» را که به «شرکتِ در بودن» اشاره دارد، آشکار می‌کند و اکنون که «همیشه هست» را اعلام کرد (دیلی، ۲۰۰۶، ص ۴۶ـ۴۷).**

تأثیر این تجربیات در ایده‌های الهیاتی *دیلی* بسیار پررنگ است. او این لحظات را سبب ایجاد نوعی «خودآگاهی» در خود می‌داند که مستند به آنها، خود را یک فمینیست رادیکال می‌نامد (کمپبل، ۲۰۰۰، ص ۱۶۹).

با توجه به تجربیات یادشدهٔ *دیلی*، می‌توان گفت که او دارای شخصیتی دغدغه‌مند دربارهٔ دین و معنویت و برخوردار از ذائقهٔ شهودی است. او تلاش دارد زنان را در ارتباط با خدا و غایت نگه دارد، اما مسیحیت فعلی را قادر به این امر نمی‌داند، بلکه آن را سرکوبگر تجربهٔ زنان می‌داند. انتظاری که او از دین و نمادها و نهادهای آن دارد، آزادی زنان برای انسان شدن است و چون آنچه را زنان از سوی دین دریافت کرده‌اند، درست در راستای شیء شدن

و سرکوب زنان می‌بیند، به نقادی مهم‌ترین آموزه‌های مسیحیت، یعنی خدا، عیسی مسیح و گناه نخستین می‌پردازد و درنهایت با فراروی از آنها، به‌دنبال غایت و خدایی است که ارتباط با او سبب آزادی است. پس می‌توان گفت که *مری دیلی* همچنان وفادار به الهیات باقی می‌ماند (دیلی، ۱۴۰۰، ص ۶).

روش *دیلی* در مواجهه با اموری که آزادی زنان را سرکوب می‌کنند، «فراروی» است. فراروی فرایند گذر از امور محدودکننده است. *دیلی*، که شرایط مردسالار موجود را سرکوبگر می‌داند، معتقد است زنان باید از این حدود تنگ فراتر روند. او این فراروی را با «زندگی کردن در مرز» توضیح می‌دهد که به‌معنای سفر از مرزها در عین مبارزه درون مرزهاست و درنهایت به سفر از مردسالاری به‌سوی هستا–یی زنانه می‌انجامد. زندگی در مرز، شیوه‌ای از بودن «در و خارج از نظام» است؛ به‌گونه‌ای‌که از سویی به‌دنبال تغییر و معطوف به نظام‌های موجود بوده؛ و ازسوی‌دیگر ورای آنها و اساساً جدید است. مرزها اموری محوری‌اند که زیستن در آنها، فضا و زمان جدیدی پدید می‌آورد. آنها توانایی‌ها و امکانات زنان‌اند که با کشف آنها مردسالاری از بین می‌رود و زنان در سفر فرامردسالاری قرار می‌گیرند و ازآنجاکه این توانمندی‌های زنانه سمت رشدگونه دارند، مرزها با کشف ابعاد عمیق‌تر هستا–یی زنان، تغییر می‌کنند و دگرگون می‌شوند. مرز به‌مثابهٔ جهان سیال میان پیش‌زمینه (جنسیت‌نگری مردانه) و پس‌زمینه (توانایی زنانه) شکل می‌گیرد که از محدودهٔ مردان فراتر می‌رود و قلمرو زنان را پیش می‌برد (همان، ص ۲۲ـ۲۴). البته *دیلی* معتقد است که اگر امر محدودکننده بتواند از زمینه و شرایط محدودکننده‌اش آزاد شود و پس از این تجرید، نکات مثبتی در آن وجود داشته باشد، می‌توان از آنها برای ورود به فضای جدیدِ فرامردسالار استفاده کرد. *دیلی* برای توصیف اتفاقی که بعد از این فراروی می‌افتد، از تعبیر «فضای جدید» استفاده می‌کند. در مجموع، «فراروی» فرایند عبور کردن و عدم صرف انرژی برای تقابل در قالب ساختار امر محدودکننده است. در این نوشتار، ابتدا به توضیح «جنسیت‌نگری و محدودکنندگی الهیات» از دید *دیلی* می‌پردازیم؛ سپس وجه محدودکنندگی را شرح می‌دهیم و درنهایت، «کیهان‌خواهری» را به‌مثابهٔ فضای جدید فراتر از الهیات مردسالار توصیف کرده، در جمع‌بندی، به جایگاه «آزادی» در این مسیر خواهیم پرداخت.

۱. جنسیت‌نگری الهیات در اندیشهٔ *مری دیلی*

دیلی معتقد است که آموزه‌های کلیسا دربارهٔ خدای سه‌گانه، مسیح‌شناسی، ماریولوژی و هبوط، همگی افسانه‌هایی هستند که از پدرسالاری سرچشمه گرفته‌اند و قدرت زنان را از طریق ساختارهای ریشه‌دار خود می‌ربایند. مردسالاری یک دین جهانی است که همهٔ ادیان تابع آن‌اند و براساس آن، زنان نه‌تنها در کلیسا، بلکه در جامعه نیز به حاشیه رانده می‌شوند. او معتقد است که زنان باید آنچه متعلق به آنهاست، پس بگیرند و این به‌معنای اختکردن ریشهٔ مردسالارانهٔ الهیات به‌عنوان ریشهٔ ساختارهای یک جهان جنسیتی است. از دید او، الهیات به‌گونه‌ای دارای تبعیض جنسیتی است که منبع همهٔ خشونت‌های نژادی، طبقاتی، تسلیحاتی و... شده است و قربانی اصلی این تبعیض، زنان‌اند. براین‌اساس خشونت علیه زنان منشأ همهٔ خشونت‌هاست. مبنای اصلی این جنسیت‌نگری،

کلیشه‌سازی «دیگری» و مرز کشیدن میان صاحبان منافع و آن دیگری‌هاست. این نظام برای تداوم سلطه‌جویی خود، نیاز به پذیرش آن از سوی قربانی دارد و برای دست یافتن به این هدف، سرکوب‌شدگان را مورد تهدید و ارعابِ منجر به «خود–ویرانگری» قرار می‌دهد تا از آگاهی و اجتماع آنان برای برهم زدن نظام سلطه، جلوگیری کند. در این وضعیت، زنان به‌عنوان بیگانگان سرکوب‌شده، هم در ساختارهای اجتماعی و دینی مورد ظلم واقع می‌شوند و هم دچار هویت کاذب درونی‌شده‌ای می‌شوند که *دیلی* از آنان به مردگان خشنود و راضی یاد می‌کند (دیلی، ۱۹۷۵، ص ۱۰). تلاش این نظام برای ازخودبیگانگی قربانی تا آنجا پیش می‌رود که قربانی را مقصر شرایط خود معرفی می‌کند؛ مغالطه‌ای شبیه این مسئله که تقصیر فقراست که فقر وجود دارد یا این زنان‌اند که شرایط سرکوبِ خود را فراهم کرده‌اند. او چهار روش را معرفی می‌کند که الهیات برای اجتناب از آگاهی دربارهٔ سرکوبگری‌اش، درخصوص زنان به‌کار می‌برد: عمومیت‌بخشی، خاص‌سازی، معنوی‌سازی و بی‌اهمیت‌سازی.

عمومیت‌بخشی: یک مثال از کاربست این روش، در مسئلهٔ عیسیؑ است. به‌طور کلی پذیرفته شده است که عیسیؑ «یک زن، یک سیاه‌پوست یا چینی و...» نیست و این بدان معناست که زنان تنها «غیرخودی» در الهیات نیستند. مغالطه اینجاست که رنگ پوست و نوع نژاد، سبب کنار گذاشتن عیسیؑ از مقام روحانی نشده، اما طرد کلی زنان از مقام روحانی براساس اندیشهٔ مرد بودن عیسیؑ شکل گرفته است. از نظر *دیلی*، مشکل عیسیؑ در ارتباط انحصاری او با خدا نهفته است؛ زیرا الوهیت عیسیؑ و شکل خدا بودن، عیسیؑ را به «مرد خدا» تبدیل می‌کند و «ویژگی مردانگی عیسیؑ»، مانند «ویژگی هویت سامی» او، حذف نمی‌شود و درنتیجه ایدهٔ «پسر خدا» سلسله‌مراتب جنسی را مشروع می‌کند. براین‌اساس، *دیلی* ایمان به عیسیؑ را به‌عنوان «خدا–انسان»، غیرواقعی و بت‌پرستی می‌داند.

خاص‌سازی: در این روش، ویژه‌سازی براساس مجموعه‌ای از شرایط محدود اتفاق می‌افتد؛ مانند اینکه ظلم را به زمان، مکان، نهاد و حوزهٔ فعالیتی خاص محدود می‌کنند و از مشاهدهٔ «جهان‌شمولی فرایند شرطی‌سازی» امتناع می‌شود. برای مثال، پروتستان می‌گوید که این مسئله خاص کاتولیک است و کاتولیک آن را خاص قرون وسطی می‌خواند و درمجموع با تلاش برای محدود کردن واقعیت ظلم به زمان‌ها و مکان‌ها و نهادهای مشخص یا حوزه‌های خاص فعالیت (مثل اخراج زنان از کلیساها)، ظلم مردسالاری را به یک کارکرد نامناسب تقلیل می‌دهند و واقعیت جنسیت‌نگری رایج در مسیحیت را نادیده می‌گیرند و با این راه، به آن تداوم می‌بخشند.

روحانی‌نگری: در این روش، آینده را «آن–جهانی» تفسیر می‌کنند و می‌گویند: «مهم این نیست که خدا همچون یک مرد است؛ زنان سرانجام به برابری دست می‌یابند»؛ درحالی‌که *دیلی* آینده را در اکنون و «این–جهانی» می‌داند. او می‌گوید: این نوع آخرت‌شناسی، به‌جای مواجهه با مسئلهٔ کنونی، از واقعیت سرکوب کنونی و وظیفهٔ انجام کار در قبال آن منحرف می‌شود و درحقیقت برای دور شدن از مفاهیم پدرسالارانه به‌کار می‌رود و این واقعیت را که زنان در حال حاضر تحت ستم‌اند، کاهش می‌دهد. برای مثال، او متن *پولس* را که می‌گوید: «در

مسیح هیچ مرد یا مؤنثی وجود ندارد»، به‌عنوان یک نمونهٔ روحانی‌نگری رد می‌کند و مدعی می‌شود که طبق این متن، عیسیؑ یک مرد باقی می‌ماند.

ناچیز شمردن: در این راه، اشتیاق زنانه به انسانیت جدی گرفته نمی‌شود و به زنانی که این دغدغه‌ها را مطرح می‌کنند، گفته می‌شود که افکارشان را به پرسش‌های جدی‌تر متوجه کنند. *دیلی* می‌گوید: زنان به‌میزان جدی گرفتن انسانیتشان، به دروغ بودن این شگردها پی می‌برند (دیلی،۱۴۰۰، ص ۴۳).

در ادامهٔ چهار روش یادشده، *دیلی* سه خدای دروغین را در مسیحیت شناسایی می‌کند که آنها نیز مانند روش‌های پیشین، شیوهٔ الهیات در توجیه ظلم به زنان است: «خدای تبیین»، «خدای جهان دیگر» و «خدا به‌عنوان قاضی گناه».

خدای تبیین: خواست خدا، وقتی برای توجیه امور غیرقابل توضیح، مانند مرگ یا رنج کودک یا منع زنان از حضور در اجتماع به‌کار برده می‌شود، خدای تبیین است. این خدا به وظیفهٔ محو رنج و بی‌عدالتی اجتماعی، اقتصادی و روانی نمی‌پردازد، بلکه «برنامهٔ خدا» که در این روش بر روی آن تأکید می‌شود، راهی است که مردان از طریق آن، نارسایی، نادانی و شر خود را در تبیین و توضیح سرکوبگری می‌پوشانند.

خدای جهان دیگر: در این دیدگاه، خدا کسی است که پس از مرگ، پاداش و مجازات را عطا می‌کند. از نظر *دیلی*، این خدا برای سرکوب خواست زنان در بهره‌مندی این‌دنیایی وضع شده است تا آنها را با امید به پاداش سرای آخرت، راضی به پذیرش ستم در این دنیا کند. به این دلیل، زنان باید با افزایش آگاهی عمیق از «دنیای دیگر»، فرایندی را برای دستیابی به دنیای «این‌جهانی» ترسیم کنند که دنیا و آخرت را در کنار هم سامان دهد.

خدای قاضی گناه: خداوندی که قاضی گناه است، کسی است که احساس گناه خودویرانگر را، به‌ویژه در زنان، ترویج می‌کند. زنان «از نظر روحی و جسمی از این خدا رنج می‌برند»؛ برای مثال، خدایی که به زنان می‌گوید: کنترل بارداری و سقط جنین اشتباه است و باید مطیع شوهر خود باشند (همان، ص ۷۸).

درمجموع روشن است که از نظر *دیلی*، روش، آموزه‌ها، نمادها و نهاد مسیحیت برای سرکوب زنان شکل گرفته است و برای اصلاح وضعیت زنان، باید با شالوده‌شکنی رادیکال، از آنها عبور کرد. چنان‌که بیان شد، روش *دیلی* برای مقابله با الهیات جنسیت‌نگر، ضدیت صرف با آن نیست، بلکه از آنها فراتر می‌رود و براساس تجارب و توانایی‌های زنانه، به فضای جدیدی وارد می‌شود. او درخصوص آموزه‌های اصلی مسیحیت، این فراروی را انجام می‌دهد، که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۲. فراروی‌های الهیاتی *دیلی*

۱ـ۲. فراتر از خدای پدر

دیلی وظیفهٔ خود را شیءزدایی از خدا و تغییر تصویر او می‌داند و این را راه جدیدی برای فهم واقعیت غایی و کامل،

یعنی خدا، و جهشی اساسی در سفر شناختی فرامردسالاری معرفی می‌کند. از دید او، خدای کتاب مقدس پدری است که در آسمان نشسته و با ارادهٔ دل‌بخواهانه‌اش به دوستان خود کیفر و پاداش می‌دهد. او مغالطهٔ موجود در خدای پدر را همان روش عمومیت‌بخشی می‌داند که اگر خدا مرد باشد، پس مرد هم خدا خواهد بود و درنتیجه آن خدای پدر که بر پیروانش سلطه دارد، قدرت خود را از طریق طبیعت به مردها منتقل می‌کند و بنابراین، شوهری که به‌پشتوانهٔ الهیات سنتی بر همسرش سلطه دارد، مظهر خدا تلقی خواهد شد. این الهیات و اصول اعتقادی، مبنای ارزش‌های جامعه نیز قرار می‌گیرد و براساس آنها ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرند و اعتبارشان استمرار می‌یابد و درنتیجه روح الهی و نظم جهانی پشتیبانی‌کنندهٔ مردسالاری خواهد شد. خدای پدر که بر آسمان نشسته است و از وضعیت عینی ظلمی که بر زنان می‌رود، خبر ندارد، خدایی غیرواقعی و ناکافی و یک «فریب مرگبار» است. او اخته‌کنندهٔ زنان است و راه و اشتیاق انسانی زنان برای تعالی را مسدود کرده و ذهنیت خود زنان و اجتماع را دربارهٔ آنها دچار انحراف می‌کند. او صدای زنان را نمی‌شنود و زنان نیز حق صحبت کردن دربارهٔ او براساس آگاهی، تجربه، زبان و ادبیات خود را ندارند. این خدای شیءشده، که انسان‌ها فقط انتظار حمایت او را دارند، مخلوقات خود را نیز محدود و اشیایی فاقد اراده نگه می‌دارد. *دیلی* اصرار دارد که ایجاد تغییرات اساسی در اجتماع، نیازمند نشان دادن رابطهٔ وضعیت ظالمانهٔ جامعه با ادبیات مورد استفاده دربارهٔ خدا در الهیات سنتی است (دیلی، ۱۹۷۸، ص ۳۸).

از نظر *دیلی*، خدا باید بی‌نام و اساساً خارج از مقولهٔ اسم باشد؛ زیرا اسم امر ثابتی است که خدا را متوقف و محدود می‌کند. او معتقد است که خدا از جنس «فعل» و «بودن» و دارای «پویایی» و به‌معنای «شدن» است که او آن را «هست–ن» می‌نامد. منظور *دیلی* از «هست–ن»، نوعی پویایی در وجود است که امکان مشارکت با آن متصور باشد و به‌جای ارتباط ساکن و ایستایی که از راه مناسک تکراری با او برقرار می‌شود، فعلی متحرک باشد که امکان ارتباط پویا با او به‌مثابهٔ غایت موجود باشد تا هر لحظه تجربه‌ای زنده و دائماً جدید و منحصربه‌فردی را برای افراد مرتبط با خود محقق سازد. *دیلی* از این نحو ارتباط با خدا به تجلیات اصیل ذات مقدس «هست–ن» که قابل جایگزینی و تکرار نیستند، یاد می‌کند؛ زیرا آنها به‌جای صورت ظاهری ثابت برای ذات الوهی که در مناسک تکراری تجربه می‌شود، کیفیات تازه و متنوع «هست–ن» بوده و تجلیاتی هستند که به‌دلیل مشارکت در «هست–ن»، موجود می‌شوند (دیلی، ۱۴۰۰، ص ۸۱).

او در بیان کیفیت ارتباط این خدا با زنان بیان می‌کند: «زنان هستند که این مشارکت را از طریق هستا–یی خود انجام می‌دهند؛ زنانی که با شهود پویای وجود، حیات تازه یافته‌اند، "مشارکت در هست–ن" را علت غایی می‌دانند» (همان، ص ۲۹۵). هستا–یی زنانه از منظر *دیلی*، ذات تعاملی و خودارتباط زنان است که براساس آن، به عمل خلاقانه، خودشکوفایی و پیوند با زنان دیگر می‌پردازند و دگرگونی ایجاد می‌کنند (دیلی، ۱۴۰۰، ص ۲۰). ویژگی این هستا–یی ارتباطی، «گشودگی نسبت‌به دیگری» است که در تضاد با نظام‌های سلسله‌مراتبی مردسالارانه است؛ خصلتی که توسط آن، انسان به‌مثابهٔ وجود شیئیت‌یافته (که تحریف در هست–ن است) اصلاح می‌شود (دیلی،

۱۴۰۰، ص ۲۹۵). پس خدا از منظر *دیلی*، «هست–ن»ی است که زنان به‌مثابهٔ هستار–های پویا، نسبت‌به آن گشوده هستند و با آن مشارکت در وجود دارند و به تجربهٔ شهودی از او می‌پردازند؛ خدایی که وجودی پویاست و فاصلهٔ میان بودن و شدن را پر می‌کند و زنان براساس وجود خود، در این پویایی و شدن مشارکت می‌کنند و غایت انسانی را از طریق تعامل با واقعیت غایی محقق می‌سازند (بری، ۲۰۰۰، ص ۲۱۸).

۲ـ۲. فراتر از مسیح

از نظر *دیلی*، شخصی کردن خدا با نمادهای انسان‌گرایانه، ویژگی الهیات مردمحور است که کار خود را با دوگانه‌انگاری پیش می‌برد و این دوگانه‌سازی لازمهٔ «دیگری» و قربانی شدن زنان است. یکی از وجوه سرکوب شدن زنان در اسطورهٔ مسیح، تجسد خدا در مردی است که در وحدتی اقنومی و منحصربه‌فرد، طبیعت انسانی به خود می‌گیرد؛ زیرا نتیجهٔ این آموزه، «عدم تجسد خدا در جنس فرودست زنان» خواهد بود که برتری مردان و عدم امکان وصول زنان به رستگاری کامل جز از طریق مردان را نتیجه خواهد داد (دیلی، ۱۹۸۵، ص ۶۹).

وجه دیگر سرکوبگری نماد عیسی﵇، سپر بلا شدن او در قبال گناهی است که فاعل اصلی آن، حوا، یعنی طبقهٔ زنان‌اند. در این آموزه، عیسی﵇ وقتی نقش قربانی را می‌پذیرد که به‌دلیل سرشت شوم زنان و رهایی انسان از شر گناه آنان به صلیب کشیده می‌شود. باید توجه داشت که در اندیشهٔ قربانی، تناقضی درخصوص ترسیم وضعیت زنان رخ داده است: ازیک‌سو مراسم عشای ربانی، که طبقهٔ کشیشان از طریق آن با عیسی﵇ احساس نزدیکی می‌کنند، مختص مردان دانسته می‌شود؛ زیرا مشارکت در «قربانی شدن» باید توسط کسانی محقق شود که بی‌گناه‌اند، اما زنان ذاتاً گنهکارند و تنها از طریق مردان می‌توانند به رستگاری برسند (دیلی،۱۴۰۰، ص ۱۴۵)؛ ازسوی‌دیگر، الگوگیری از عیسی﵇ در زندگی کردن به‌نحو قربانی، جامعه را در دیگری‌سازی به‌مثابهٔ قربانی تقویت می‌کند و طبیعی است که در جامعهٔ جنسیت‌نگر، آن قربانی زنان خواهند بود؛ لذا صفاتی چون ضعف اراده، احساسات بیش از حد، عشق فداکارانه، پذیرش منفعلانهٔ رنج، فروتنی، حرف‌شنوی و...، کیفیاتی هستند که این ساختار آنها را برای زنان پسندیده می‌شمرد، اما تناقض اینجاست که باز این قربانی بودن، آن قربانی شدنی که سبب رستگاری می‌شود، نیست و آن همچنان شأنی مردانه باقی می‌ماند.

دیلی در فراروی از آموزهٔ عیسی﵇ بیان می‌کند که الگوها انسان را مقید به خود بارمی‌آورند و اکنون زمان آزاداندیشی و طرح سؤالات جدید است. مسیح نیز اگر مردم را به آزادی و تلاش برای تبدیل شدن به آنچه می‌توانند باشند، دعوت می‌کرد، الگویی بود که ضد الگو عمل کرده است. او حتی با افتخار جبرانی «مریم﵂ به‌مثابهٔ الگو» نیز مخالف است و اعتقاد دارد مسیحیتِ سلسله‌مراتبی که می‌داند یکی‌سازی کامل زنان با شر، ناکارآمد است، برای افتخاری جبرانی، هم‌ذات‌پنداری زنان با مریم﵂ را پیشنهاد داد تا ذهن آنان را از اصل سلطه‌ای که بر آنها می‌رود، منحرف سازد، اما فارغ از این فریب، این هم‌ذات‌پنداری ناممکن است؛ زیرا در این آموزه، مریم﵂ مرتکب گناه اولیه

نشده و همچنین مادر–باکره است؛ امری که زنان عادی قطعاً مشمول آن نخواهند بود. ازسوی‌دیگر، باز هم این الگو تأکیدی بر طبقهٔ پایین زنان است؛ زیرا او در ارتباط با عیسیؑ و در انتظار الوهیت او، مظهر خیر تلقی می‌شود، نه از حیث هویت فردی و استقلالی خودش. همچنین تعریف جایگاهی مثل مریمؑ، زنان را به دو گروه خوب و بد تقسیم می‌کند؛ آنهایی که مانند مریمؑ هویتشان معطوف به ارتباط اختصاصی با مردانشان تعریف می‌شود و آنهایی که به‌صرف خواست رهایی از این انقیاد محض، ملک عمومی و روسپی تلقی می‌شوند (دیلی، ۱۰۸۵، ص ۸۴)، اما او به نکات مثبتی از نماد مریمؑ باکره، که پیام‌آور وجود جدید است، اشاره می‌کند: شأن خداگونهٔ مریمؑ در مقام مادر خدا؛ استقلال از مردان به‌عنوان زنی که باکره است و صرفاً براساس روابط جنسی با مردان تعریف نمی‌شود؛ تصویر رهایی زن از گناه اولیه و بی‌نیازی از وساطت مردان برای بخشودگی او؛ و قیام مریمؑ در آموزهٔ عروج، که در آن، جسم و روح مریمؑ بعد از اقامت در زمین به معراج می‌رود (دیلی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۳).

مایلم به تفاوت الگوی مریم–خدا با دین مادربزرگ از دید *دیلی* اشاره کنم؛ دو مقوله‌ای که اغلب سعی شده است یکی گرفته شود. او معتقد است که پرستش مریم–خدا به‌عنوان مقدس‌ترین باکره، با پرستش اصل زنانه که در دین مادربزرگ وجود دارد، متفاوت است؛ آیینی که تفاوت ماهوی با مردسالاری دارد؛ زیرا به‌دنبال برابری‌طلبی است، نه اقتدارگرایی و دیگری‌سازی و قرار گرفتن در رأس امور و تجاوز به دیگران. از نظر او، مادرسالاری پدیده‌ای جهانی بوده و براساس آن، پرستش نخستین، در برابر یک الههٔ زن بوده است. او از انکار مادرسالاری، به «سکوت تاریخ» یاد می‌کند که به‌معنای سکوت دربارهٔ تاریخ زنان و به‌قصد محو سعی و نقش زنان در تاریخ است. او به خلق دوبارهٔ تاریخ زنان و شکستن سکوت دربارهٔ وجود تاریخی زنان هشدار می‌دهد (دیلی، ۱۹۷۸، ص ۷۶).

با اینکه *دیلی* از مسیح فرامی‌رود و معتقد است با مرگ خدای پدر که جنسیتی و محدودکننده بود و اعتقاد به «هست–ن» به‌عنوان خدای فعل که قابل دریافت‌های تازه است، بهترین راه شخصی‌سازی است و نیازی به انسان‌انگاری نیست، اما او به یک نکتهٔ مثبت در آموزهٔ مسیح اشاره می‌کند و آن مکاشفهٔ مسیح است. او می‌گوید: اگر مکاشفه ممکن باشد، می‌توان به‌جای تجسد خدا در یک انسان، از ادبیات مکاشفه و ارتباط با او از طریق عمل خلاق و مکاشفهٔ پویا، استفاده کرد؛ همان تجلی پویا از ذات اصیل هست–ن، که از طریق هستا–یی موجودات رخ می‌دهد و جایگزین تجسد جنسیتی خدا در شخصی که قربانی است، می‌شود. *دیلی* نام این آموزهٔ خود را «ظهور ثانی» و «تجلی جدید از تعالی» می‌گذارد. «ظهور» در اندیشهٔ او به‌معنای خیزش آگاهی به‌سوی ورای مسیح‌پرستی برای شرکت آگاهانه در خدای زنده است. ویژگی این آموزه این است که دیگر منحصر در یک نفر نیست (دیلی،۱۴۰۰، ص ۱۳۸ و ۱۷۱).

۳ـ۲. فراتر از حوای هبوط

این اسطوره که بر وجود امری پست و شوم در عنصر زنانه تأکید دارد، مدعی است زنان با وسوسه‌کنندگی‌شان عامل

گمراهی و هلاکت مردانی هستند که خاستگاه زنان‌اند؛ گناه نخستینی که مسیح به‌سبب آن به صلیب کشیده می‌شود؛ درنتیجه روی دیگر این آموزه، قربانی شدن زنان به‌مثابهٔ سپر بلای ابدی مردان است. *دیلی* بیان می‌کند که این اسطوره، قرائت مردانه در تبیین علت پوچی وضعیت انسان است و احمقانه بودن آن به‌مرور مشخص شده است، اما این ظلم جنسی، حتی اگر مسئلهٔ مهمی در آگاهی مدرن به‌شمار نیاید، هم‌چنان آثار مخربی دارد. احساس گناه فراگیری که در مسیحیت بر اثر این اسطوره به‌وجود آمد، دیگری‌سازی را تقویت کرد و سبب پرخاشگری دوچندان به زنانی شد که در این فرایند به شیء و قربانی تبدیل شدند و نیز پایه‌ای برای سایر خشونت‌های نژادی و ضد طبیعت و محیط زیست شد. همچنین تبدیل حوا به‌مثابهٔ طبقهٔ زنان افسونگر، هم نوعی دوگانگی را در درون هر زنی ایجاد کرد و هم سبب دوگانگی میان خود زنان و تقسیم آنها به خوب و بد شد (دیلی، ۱۹۸۵، ص ۴۷).

او به‌دنبال رهایی و فراروی از دوگانه‌سازی خیر و شری که براساس این اسطوره رخ می‌دهد، عنصر مطلوب هبوط را خارج شدن از بهشت می‌داند و بر خروج از بهشت کاذب مردانه تطبیق می‌دهد. او معتقد است که با ایجاد زمینهٔ جدید و جدایی از بافت معنای مردسالارش، هبوط به امری پسندیده و به‌معنای هبوط در امر مقدس تبدیل خواهد شد. در این نگاه جدید، دیگر خدا برای خدا بودنش نیازمند امری مثل شیطان و شرارت‌های او و فدیه در برابرش نیست. این هبوط به‌معنای دیدار مجدد با امر مقدس است که از طریق آگاهی زنان در بیرون آمدن از نقش دیگری و بیگانگی و سپر بلا محقق می‌شود و درحقیقت، هبوط به آزادی است (دیلی،۱۴۰۰، ص ۱۰۴).

۴ـ۲. فراتر از کلیسا

از نظر *دیلی*، کلیسا امتداد اسطورهٔ تجسد مردانهٔ خداست و این سبب انتقال الوهیت عیسی﵇ به کلیسا و صاحبان مقام و قدرت در آن می‌شود؛ براین‌اساس، صاحبان کلیسا پسر پسر خدا و جانشین مسیح در زمین محسوب شده، نوعی هم‌ذات‌پنداری با مسیح در مقام خدا–انسان خواهند داشت. این الوهیت، به طبیعت مرد نیز سرایت می‌کند و شوهر نیز به‌مثابهٔ نمایندهٔ خدا در خانه، بر زن برتری می‌یابد. با این تقریر، ضدیت با مسیح به ضدیت با کلیسا و صاحبان مردسالار آن نیز می‌انجامد (دیلی، ۱۹۶۵، ص ۱۳۳).

دیلی معتقد است که سلسله‌مراتب جنسیتی کلیسا، جداسازی نقش‌ها و ممانعت از مشارکت زنان در مقامات و مراسمات معنوی و طبیعی جلوه دادن محرومیت زنان و...، از زنان مهاجرانی معنوی ساخت که از کلیسا خارج شدند و به نقد آن و بنیان‌گذاری بنیادی در برابر ضدکلیسا پرداختند؛ خصوصاً آنها که تجربهٔ زیست در کلیسا را دارند و نقش آن در تقویت طبقهٔ جنسی پایین زنان را مستقیماً تجربه کرده‌اند؛ زیرا آنان معتقدند این اقتدارگرایی مردسالار کلیساست که عینیت‌های اجتماعی را به واقعیت غایی به‌مثابهٔ خواست خدا ربط می‌دهد و به‌عنوان الگوی اصلی اجتماعی و روانی سلسله‌مراتب در جامعه منعکس می‌کند. کلیسا، هم جایگاه زنان را فرودست قرار می‌دهد، هم پذیرش این فرودستی را توجیه و ترویج می‌کند و هم از طریق پدرمآبی خود، زنان را در وابستگی

عاطفی به مردان و اعتماد نداشتن به همدیگر شرطی می‌کند و نوعی طبیعت ثانوی در زنان پدید می‌آورد که اهل سازش می‌شوند. از دید *دیلی*، کلیسا با عینیت‌بخشی طبقهٔ پایین و درونی‌سازی آن، به‌دنبال محو کردن زنان است (دیلی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۳).

یکی از راه‌های پیشرفت کلیسا در این مقام الوهی و مقتدر خود، آیین و مناسک است. این مناسک امور دروغینی مانند گناهکاری ذاتی، لزوم تکیه دادن به اشخاص پدرمانند به‌جای قدرت یافتن در خود، و محدودکننده‌تر از همه، رضایت کاذب را ایجاد می‌کنند. آنها با تکراری بودنشان این نکته را منتقل می‌کنند که انسان فراموش‌کار است و به یادآوری نیاز دارد؛ درحالی‌که مکاشفهٔ پویای مورد تأیید *دیلی* آن‌قدر نو و تازه است که اساساً تکرارناشدنی و فراموشی‌ناپذیر است.

دیلی در فراروی از کلیسا در عین ضدیت با آن، به محورهای مثبتی که کلیسا با تغییر زمینه از بافت مردسالار می‌تواند تداعی کند، اشاره می‌کند؛ اموری مثل مکان جداگانه، جامعهٔ فرهمند، معنویت، مکان امن و...؛ و برای فراروی از کلیسا، خواهری کیهانی را به‌عنوان فضای جدید امن و معنوی معرفی می‌کند که به آن اشاره خواهد شد (همان، ص ۲۵۰).

۳. ورود به کیهان‌خواهری

دیلی پس از شالوده‌شکنی الهیات سنتی و فراروی از آموزه‌ها و نمادها و نهاد اصلی آن، به‌دنبال فضای جدید و امنی است که به زنان اجازه دهد به آنچه هستند تبدیل شوند و از بی‌اصالتی‌ای که نظام مردسالار به آنها تحمیل کرده است، آزاد شوند. این سفر فرامردسالاری که از خدای پدر به‌سمت دوجنسیتی شدن زن و مرد، یعنی تلاش برای کامل شدن موجودات انسانی در هر دو جنس زن و مرد است، در زنان با بیرون راندن حضور مردسالارانهٔ درونی‌شده و حقارت و تنفر از خود که باعث می‌شود آنها خود را به ابژه تقلیل دهند، آغاز می‌شود. با رفتن این هویت کاذب، امنیت‌های کاذب آن نیز از بین می‌رود، اما مهم‌ترین امنیت، یعنی آشکار شدن هستا–یی زنان و مشارکت آنان در وجود و آشکار شدن خدا، آغاز می‌شود (دیلی، ۱۹۸۴، ص ۴۱۱). *دیلی* این حرکت را التیام‌بخشی بر خودِ متشتت می‌داند و درخصوص آن، دو هشدار می‌دهد: اول آنکه مستلزم اراده برای تغییر است که خود را دائما در حال افشاگری نشان می‌دهد؛ زیرا در تداوم است که بینش رشد می‌کند و عمل معنادارتر می‌شود؛ دوم اینکه این فرایند به‌تنهایی رخ نمی‌دهد، بلکه نیازمند توافق جمعی است؛ زیرا تنها زنانی که صدای همدیگر را می‌شنوند، می‌توانند جهان مقابلی برای معنای واقعیت غالب خلق کنند و اقلیت توان تحقق آن را نخواهد داشت. براین‌اساس پدیدهٔ «پیوند داشتن» در میان زنان ضروری است؛ چیزی که *دیلی* آن را با واژهٔ «خواهری» بیان می‌کند. رد قاطع و جمعی جنسیت‌نگری، حقیقت خواهر شدن زنان است که برای غلبه بر فلج کامل، تنفر از خود، خودتحقیری و وابستگی عاطفی به مردان محقق می‌شود. درحقیقت، خواهری پیوند کسانی است که مورد ظلم واقع شده‌اند (دیلی، ۱۹۸۵، ص ۵۲).

او توضیح می‌دهد که مشارکت وجودی زنان با خدای فعل، نوعی تجربهٔ هستی‌شناسانه است که دارای دو لبهٔ «فردیت» و «مشارکت» است؛ زیرا موجودات متناهی با امری مشارکت فعال دارند که همگی در آن شریک‌اند و این سبب تحقق مشارکت جمعی هستی‌شناسانهٔ کیهانی می‌شود؛ اجتماعی که به‌مثابهٔ پیمانی کیهانی و هستی‌شناسانه است و به‌معنای رهایی از حال بیگانگی از خود و آمادگی برای یکپارچگی روانی در راستای مشارکت فعال است. براین‌اساس، خواهری صرفاً یک مفهوم انتزاعی منفعل نیست، بلکه مشارکتی فعال در غلبه بر جریان بردگی است که هم شامل نوعی عمل‌گرایی است و هم در بطن خود دارای تفکری خلاق است. *دیلی* تنها راه رسیدن به رهایی و مرحلهٔ جدید جست‌وجوی روح انسان برای خدا را اقلیم خواهری می‌داند (دیلی،۱۴۰۰، ص ۶۹).

وجه مهم خواهری در اندیشهٔ *دیلی*، عدم اختصاص آن به زنان است. او معتقد است: این میثاق برای مردانی که قادر به شنیدن کلمات جدید زنان‌اند نیز کشف می‌شود و براساس آن، دیواری که اکنون میان زنان و مردان وجود دارد و سبب می‌شود آنها در جهان‌های متفاوت زندگی کنند، فرو می‌ریزد و ارتباطی هستی‌شناسانه و کیهانی صورت می‌پذیرد. این ارتباط در زنان و مردان، نیازمند میل به دوجنسیتی شدن است. البته باید توجه داشت که هرچند هم زنان و هم مردان حق ورود به خواهری و غلبه بر خودِ متشتت را دارند، اما ازآنجاکه استعداد زنان براساس ستم مردان از دست رفته است و این مردان بوده‌اند که نیروی آنان را تحلیل برده‌اند، مسئله با برابری حل نمی‌شود و نیازمند عدالت خلاق است. علاوه بر مردان، تمام موجودات هستی نیز توان شرکت در این اقلیم را دارند. او ماه، ستاره، زمین و همهٔ مخلوقات را خواهران خود می‌نامد که به آنان نیز نباید به‌عنوان دیگری نگاه کرد (همان، ص ۲۷۷_۲۷۹).

همچنین او معتقد است که خواهری «وجه غایی» و «ضد کلیسا»یی دارد. منظور او از وجه غایی، پویایی موجود در اقلیم خواهری است؛ زیرا زنانی که با «شهود پویای وجود» حیات تازه یافته‌اند، مشارکت در هست–ن را علت غایی می‌دانند و این حرکت به‌سمت تعالی، به‌مثابهٔ علت غایی برای تمام حرکت‌ها و اقدامات آزادی‌بخش است؛ درست برخلاف نظام جنسیت‌نگر سلسله‌مراتبی که ایستا و سرکوب‌کننده برای زنان است. وجه ضدکلیسایی به‌معنای فراروی از کلیسا از طریق اجتماع خواهری است؛ بدین معنا که با کنار گذاشتن کلیسا می‌توان خواهری را به‌عنوان محل اجتماع زنان، و به‌تبع آنان، همهٔ موجودات دانست. او مانند سایر فراروی‌های خود، برای کلیسا وجوه مثبتی قائل می‌شود که معتقد است کلیسای مردسالار توان تحقق آن را نداشته است، اما در اقلیم خواهری تأمین خواهند شد؛ برای مثال، معتقد است که کلیسا مکانی جدا و امن و فضایی برای یافتن شبکه‌های استعلایی برای افراد تعالی‌جو گمان می‌شود. او می‌گوید: درحالی‌که کلیسا از عهدهٔ شکل‌دهی چنین فضایی برنیامده است، کیهان‌خواهری فضایی را ایجاد می‌کند که در آن زنان آزادند تا بدون پیچیدگی‌های ذهن، اراده، احساس و تصوری که جامعهٔ جنسیت‌نگر از آنها مطالبه می‌کند، خودشان باشند و به انجام فعل بپردازند و به تعالی برسند. همچنین کلیسا ـ براساس قولی که یهوه به پدران خلق خدا داده ـ به‌عنوان جامعهٔ خروج از اسارت به‌سوی آزادی تلقی شده

است. این خروج به‌دلیل ساختگی بودن وعده‌های کلیسا محقق نشده است، اما این اجتماع خواهری است که به‌دلیل پویایی و همواره در حال حرکت بودن خود، می‌تواند جامعهٔ خروج نامیده شود که منبع انرژی است و سفری در فردیت‌بخشی و مشارکت و نیز خروج از خودِ کاذب و جامعهٔ جنسیت‌نگر است.

ویژگی دیگر کلیسا، التیام است. او می‌گوید: برخی کلیسا را جامعه‌ای پرجاذبه با موهبت‌هایی چون شفا و پیشگویی می‌دانند که التیام خود را از راه‌هایی مثل آیین مقدس اعتراف، مشاورهٔ مذهبی و... حاصل می‌کند. این در حالی است که کاست کشیشان با استفاده از این ابزارها، به دوگانگی میان نهاد و بیمار تداوم می‌بخشد و بیماری روحی، ذهنی و جسمی را در افراد تقویت می‌کند، اما فمینیست‌ها التیامی را کشف کرده‌اند که غیرنهادی و بلکه ضدنهادی است و آن عبارت است از مشارکت همواره روزافزون در وجود از طریق کیهان‌خواهری (همان، ص ۲۶۲).

درنهایت می‌توان گفت: *دیلی* «خواهری» را به‌مثابهٔ عرصه‌ای هستی‌شناسانه می‌داند که از ارتباط موجودات متناهی با یکدیگر در راستای غایتی پویا شکل گرفته است؛ همان فضای جدیدی که به‌جای جنسیت‌نگری کلیسا و آموزه‌های الهیاتی، مشارکت در غایت آن، برای همهٔ موجودات ممکن است. ظرف تجلی، همان خدای فعلی است که شهودش نیز امری پویاست و دین‌داران خود را به تکامل به‌سوی آنچه هستند و می‌توانند باشند، فرامی‌خواند.

۴. جمع‌بندی؛ آزادی به‌مثابهٔ امری وجودی و الهیاتی

مری دیلی کار خود در حوزهٔ الهیات فمینیستی را با اقدام اصلاح‌طلبانه آغاز می‌کند، اما در ادامه، مسیر اصلاح‌طلبی را ناکافی می‌داند و واقعیت جنسیت‌نگری الهیات برای او تحمل‌ناپذیر می‌شود و درنتیجه با فراروی از الهیات موجود، به‌دنبال فلسفه‌ای برای «آزادی زنان» از قید پدرسالاری موجود در الهیات سنتی می‌گردد. فراروی‌های او از خدای پدر، مسیح، هبوط و...، به‌مثابهٔ آزادی الهیات از جنسیت‌نگری است که معتقد است تنها از طریق «آزادی زنان» در جرئت کشف و استعمال نیروهای درونی زنانه و میل به پیوند میان آنان محقق خواهد شد. می‌توان گفت که ملاک، غایت و روش *دیلی* در الهیات و فلسفه، «آزادی» است. روشن است که آزادی از ابتدای فمینیسم خواست مرکزی زنان بوده است، اما تفاوت *دیلی*، رویکرد الهیاتی، اخلاقی و فلسفی او به آزادی است. او معتقد است که مهم‌ترین جنبهٔ جنسیت‌نگری الهیات، تلقی نقص انسانیت زنان و عدم آزادی آنها برای انسان کامل شدن است. این در حالی است که از منظر وی، زن شدن و آزاد گذاشتن زنان در انسانیت، تبدیل شدن آنها به وجود جدیدی است که می‌توانند باشند؛ نوعی از هستا-یی، که توانایی مشارکت فعال با هست-ن را که خدای فعل و علت غایی است، دارد. براین‌اساس تهدید اصلی، تحدید زنان از آزادی در وجود و انسانیت و مشارکت با غایت است. *دیلی* معتقد است که زنان با وجودشان و بودنشان سنخی از آزادی را شکل می‌دهند که پیش از این وجود نداشته است (دیلی، ۱۹۸۵، ص ۵۲).

وجه دیگر وجودی بودن آزادی نزد *دیلی*، تقابل آن با نیستی و عدم است. او می‌گوید: درحالی‌که معمولاً انسان‌ها با انکار خود سعی بر غلبه بر عدم دارند، مواجهه با نیستی برای رسیدن به آزادی و مشارکت در وجود و تبدیل شدن به افرادی که واقعاً هستیم، ضروری و نیازمند شجاعت وجودی است. این شجاعت وجودی مستلزم از بین رفتن امنیت کاذبی است که جامعهٔ جنسیت‌نگر با بیگانگی زن و فروکاستن او در نقش‌های جنسیتی فراهم کرده است. ساختارهای کنونی، زنان را از مشارکت کامل‌تر در وجود، که تنها منبع یگانگی و امنیت واقعی است، بازداشته است؛ درحالی‌که این نوع مواجهه با نیستی، آگاهی را به‌سوی آزادی و ورای «تعلق داشتن به چیزها آن‌گونه‌که هستند»، سوق می‌دهد (دیلی، ۱۹۹۳، ص ۱۵۹).

در بُعد شناختی نیز او تأکید دارد که زنان برای رهایی از هویت کاذب مردسالار، باید از دوقطبی‌های ذهنی آزاد شوند و دربارهٔ هویت کاذب کنونی و هویت واقعی‌ای که می‌توانند داشته باشند، آگاهی یابند و این همان فرایند آزادی‌بخشی است که مستلزم تغییر بنیادین در ساختار آگاهی و شیوه‌های رفتار بشری است. این شناخت، هم‌زمان با توسعهٔ آزادی، گسترده‌تر و عمیق‌تر خواهد شد و تعریف خوب و بد در ذهن زنان را تغییر می‌دهد؛ زیرا خوب و بدِ تحمیل‌شده بر زنان، به‌معنای فقدان توانایی شناخت ارزش و عدم قدرت در تشخیص هویت توسط خود آنهاست و لذا آزادی روان‌شناختی برای به‌چالش کشیدن هویت کاذبِ مخرب، ضروری است. او تصریح می‌کند، مؤثرترین شکل جنگ در برابر آزادی، ترویج نیازهای مادری و عقلی است که شکل‌های منسوخ‌شده تلاش برای وجود داشتن را تداوم می‌بخشند؛ درحالی‌که انقلاب زنان با آزادی در «خودمان بودن» اعلام می‌کند: آنچه باید گفته شود، خود وجودمان است (دیلی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۰).

در وجه الهیاتی نیز *دیلی* تحقق زنانگی را از مسیر مشارکت با علت غایی، که خدا یا همان هست–ن است، ممکن می‌داند. در این راستا، آزادی برای او جنبه‌ای معنوی دارد که مسیر تکامل معنوی بشر را شکل می‌دهد؛ زیرا ظهور ثانی، که تحقق تجلی تازهٔ خدا و آشکار شدن دوباره و کشف عمیق اوست، با فرایند آزادی زنان در تحقق وجود جدیدشان حاصل می‌شود؛ زنانی که با آزادی به سخن گفتن و شنیدن دربارهٔ خداوند، به‌نحوی‌که صحت بیشتری داشته باشد، می‌پردازند. او اساساً آزادی زنان را به‌مثابهٔ انقلاب معنوی می‌داند (همان، ص ۸۱)؛ همچنین در بسیاری از عبارات، فضیلت حاصل از آزادی را تعالی می‌داند؛ آن نوع تعالی‌ای که از ارتباط با خدای فعل حاصل می‌شود. از نظر او، آزادی امری مقدس است و موقعیتی است که فضای تبدیل شدن زنان به آنچه هستند را فراهم می‌کند. او این آزادی را با استفاده از «وجود خود» و «خدا» سامان می‌دهد؛ فرایندی پویا برای کشف خود و خدا: «چیزی شبیه سخن گفتن خدا دربارهٔ "خود–خدا" در هویت جدید زنان» (همان، ص ۹۵).

وجه دیگر الهیاتی بودن آزادی، تلقی او از آموزهٔ هبوط است. او این آموزه را که یکی از ارکان الهیات است، به هبوط به آزادی معنا می‌کند؛ آن نوع آزادی‌ای که در آن، تحقق وجود جدید زنانه مبتنی بر نفی دیگربودگی و تأکید بر «من هستم» است و وظیفه‌اش ساختن خود است، نه شخص دیگر. *دیلی* می‌گوید: در این تصویر از هبوط، هبوط

از زمینهٔ دین مردسالارنه جدا می‌شود و به‌جای هبوط از امر مقدس، هبوط به امر مقدس اتفاق می‌افتد و به‌معنای هبوط به آزادی است که زنان را به دیدار مجدد با امر مقدس می‌برد و آنها معنای جدیدی از خدا را کشف می‌کنند (دیلی، ۱۹۸۵، ص ۴۷).

از نظر *دیلی*، اخلاق فمینیسم نیز درست برعکس اخلاق منفعل، تلاش برای آزادی است و تأکید می‌کند که آزادی جنسی، راه را برای آزادی زنان در امتناع از تعریف خود براساس جنسیت می‌بندد و سبب تحلیل بردن نیرویشان از طریق مشغلهٔ جنسیت اندام‌های تناسلی می‌شود. او حقیقت انقلاب جنسی را تجاوز به ذهن و ارادهٔ زنان می‌داند و می‌گوید: «آزادی واقعی صرفاً فعالیت تناسلی آزاد نیست، بلکه فکر، اراده، تخیل، سخن گفتن، خلق کردن و عمل آزاد و جسورانه است» (دیلی، ۱۴۰۰، ص ۲۸۷).

۵. تحلیل و نقد

روشن است که بسیاری از انتقادهای رادیکال *دیلی* به‌دلیل آموزه‌های مسیحیت است که یا به‌درستی تبیین نشده‌اند یا اساساً جزء بخش‌های انحرافی این الهیات‌اند؛ عقایدی که در اندیشهٔ اسلامی نیز خبری از آنها نیست. تثلیث که بر پدر بودن خدا و پسر بودن مسیح دلالت دارد، هرچند دارای تقریرهای الهیاتی جدید نیز هست، اما اصلی است که محوضت و خلوص مفهومی آن در مقایسه با وحدانیت توحید اسلامی بسیار ناچیز است.. همچنین انحصار مقام هدایت معنوی در دست اربابان کلیسا، که اسقفان و پدرانی هستند که حتی زنان را در مراسم عشای ربانی راه نمی‌دهند، از ویژگی‌های کلیساهای مسیحی است و تشابهی با مساجد و نهاد روحانیت اسلامی ندارد. بیان این عدم تشابه‌ها از آن باب است که می‌توان برخی انتقادات *دیلی* به مسیحیت رایج را، هرچند نه با رویکرد رادیکال، پذیرفت. برای مثال، ترویج تنزل ارزشی و رتبی زنان از سوی کلیسا مسئله‌ای است که تمامی رویکردهای الهیات فمینیستی به آن اشاره دارند؛ ولی با تفکیک تدابیر کلیسا از مسیحیت اصلی، با وجود اعتراض‌های بسیار بر کلیسا، همچنان به مسیحیت وفادار می‌مانند.

ازسوی‌دیگر، برخی مواردی که *دیلی* به‌عنوان انتقاد از مسیحیت بیان می‌کند، از سوی خود الهی‌دانان فمینیست مسیحی پاسخ داده شده است. *رزماری رادفورد روتر* که از شخصیت‌های محوری کاتولیک در الهیات فمینیستی است، با انتقاد از رویکرد رادیکالی بیان می‌کند، باید مشخص کرد که ملاک در انتقادات چیست. او معتقد است مسیحیت برای انسانیت کامل زنان احترام قائل است و عیسی﵇ به‌عنوان شخصیتی که عامل رستگاری انسان‌هاست، دارای شاگردان زن بوده و همهٔ خطاب‌های او شامل زنان نیز می‌شده است و مسیحیت اصیل، هرچند نیازمند اصلاحاتی است، دارای جوهره‌ای است که تأمین‌کنندهٔ تعالی زنان است. اساساً فمینیست‌ها گام‌های ابتدایی خود برضد برده‌داری و تبعیض نژاد و الکل را با استناد به دین مسیحیت برداشته‌اند. فمینیست‌های بازسازی‌گرا و انجیلی نیز با همهٔ انتقاداتی که به مسیحیت رایج دارند، معتقدند بسیاری از مشکلات، ناشی از جمود کلیسا و تبیین

نادرست آن از آموزه‌هاست.

برخی ایده‌های *دیلی* در الهیات پسامسیحی‌اش بسیار انتزاعی به‌نظر می‌رسند؛ چنان‌که خود او در تحقق جامعه و کیهان‌خواهری، از لوازم قانونی و حقوقی آن بحثی به‌میان نمی‌آورد. اساساً تحقق یک جامعه براساس سفری فرامردسالاری، به همان اندازه جنسیت‌نگر است که الهیات مردسالار از دید او طبقاتی است. تعویض جهان زنانه با جهان مردانه، هرقدر هم که ایده‌ای صف‌شکنانه به‌نظر رسد، دارای همان ایراداتی است که از نظر او به مسیحیت رایج وارد است. ایدهٔ دوجنسیتی او نیز، که البته بعدها در کتاب‌های بعدی از آن هم عبور می‌کند، عملاً غیرقابل تحقق و درنهایت زن‌محور است و در طراحی ارزش‌های مسلط نتوانسته است ادعای دوجنسیتی خود را تأمین کند. نظریهٔ آزادی او نیز که به‌معنای عبور از هر قیدی خواهد بود که جلوی خواست زنان را می‌گیرد، نمی‌تواند بُعد الهیاتی و وجودی داشته باشد؛ زیرا الهیات و فلسفه نیز اگر مانع تحقق آزادی مورد علاقهٔ آنان شود، باید کنار گذاشته شود. در این صورت، می‌توان گفت که آزادی فمینیستی تنها در صورت بی‌قیدی از همه چیز، حتی الهیات و فلسفه، سبب توانمندسازی فمینیستیک مورد تأیید *دیلی* خواهد شد.

در این میان، براساس الهیات اسلامی نیز نقدهایی مبنایی بر ایدهٔ *دیلی* وارد است. در بیان کیفیت تعامل خدا با بشر، که از زمره دغدغه‌های همیشگی الهی‌دانان بوده است، غایت بودن خدای فعل و تصریح *دیلی* به حیثیت ارتباطی او با موجودات، نوعی تفسیر انسان‌محور از خداست که برای پایین کشاندن خدای برآسمان‌نشستهٔ مسیحیت سنتی تصویر شده است. اصل ارتباط بی‌واسطهٔ انسان با خداوند امری است که در الهیات اسلامی نیز پذیرفته شده است، اما به‌گونه‌ای‌که اراده و قدرت او را محدود نمی‌کند و خواست‌های او برای بشریت، جنسیت‌نگرانه تلقی نمی‌شود. ابهام خدای فعلِ مطرح در الهیات *دیلی* به‌عنوان پشتوانهٔ آزادی الهیاتی او، مسیر را برای تفسیر فمینیستی از آن هموار می‌کند؛ درحالی‌که ارادهٔ آزاد خداوند و تصویر خداوند مرید و قادر مطلقی که هیچ کس از او سؤالی نخواهد پرسید و دارای برنامه‌ای الهی برای همهٔ انسان‌هاست، لزوماً آن را زن‌ستیز یا حتی مردستیز نمی‌نماید. بحث‌های پردامنه درخصوص جبر، اختیار، توحید افعالی، توحید ذاتی، صفات فعل و ذات و...، همگی دقایق اسلامی‌اند که برای رفع این مسائل، از همان ابتدای تکون کلام و الهیات اسلامی مورد توجه بوده‌اند؛ خدایی که در عین عدالت، نه‌تنها فاعل بعید، بلکه در اندیشه‌های عمیق اسلامی فاعل قریب همهٔ افعال خواهد بود.

ازسوی‌دیگر، *دیلی* با هر نوع نمادپردازی انسانی برای ارتباط با خدا مخالف است و آن را سبب انحصارگرایی در تعالی و تولید کاست در الهیات می‌داند. وی با مریم‌خدایی به همان اندازه مقابله دارد که با مسیح‌پرستی. درحقیقت، او به‌دنبال آزادی در ارتباط با خدا و محوریت هر فرد انسان در این فرایند است. این در حالی است که در اندیشهٔ اسلامی، که ارتباط فردی و مستقیم هر فرد با خداوند ممکن است، انسان‌هایی الهی به‌عنوان وسایط فیض تکوینی وجود دارند که نفس‌الامر پیوند با خداوند را محقق می‌سازند. *دیلی* با رد هرگونه الگو، نوعی معنویت زنانه را ترسیم می‌کند که از هرگونه عبادت و واسطهٔ انسانی و نهادی بی‌نیاز است تا هرکس براساس خواست خود بتواند به تعالی

برسد. این رویّه با ادعای انحصار تعالی در زنان، که ایدهٔ محوری *دیلی* است، در تضاد است.

نتیجه‌گیری

مری دیلی، پسامسیحیِ رادیکال فمینیست (کلیفورد، ۲۰۰۱، ص ۵۱)، فردی تعالی‌نگر است و با فرارَوی از جامعهٔ جنسیت‌نگر به‌دنبال «انسانِ متعالی شدن زنان» است. او اساساً معتقد است که فمینیسم باید دینی و کیهانی باشد. بستری که او به‌دنبال فرار از آن است، مسیحیتی است که «خدای پدر» مفهومِ محوری آن است و «مرد بودن» هنجار تلقی می‌شود؛ ارزشی که نقش تعیین‌کننده در تفسیر آموزهٔ پسر خدا، هبوط حوا و خیر و شر اخلاقی دارد و کلیسا را به‌مثابهٔ امتداد تجسد عیسی، دارای قدرت می‌نماید. تلاش ابتدایی *دیلی* برای ایجاد اصلاح در کلیسا به سرانجام نرسید و او با اتخاذ موضع انقلابیگری، خود را از تلاش برای نگه داشتن ساختار رها کرد و براین‌اساس هیچ‌گاه به‌قصد اصلاح نقادی نمی‌کند. همچنین او نقادی متنی از مسیحیت سنتی نیز ارائه نمی‌دهد؛ زیرا اساساً به‌دنبال فراروی از تمام پایه‌های مسیحیت سنتی و ترسیم فلسفه‌ای برای آزادی زنان است (سوهونن، ۲۰۰۰، ص ۲۱۵).

می‌توان گفت که آزادی مدنظر *دیلی*، از آن جهت که به‌معنای رهایی از هویت کاذب و تحقق فعلیت‌های هستا–یی زنانه است، علت فاعلی انقلاب زنان خواهد بود و از آن جهت که سبب گونه‌ای از استعلای غایی آنان شده است که هیچ محدودیتی ندارد و در یک تداوم همیشگی، زنان را به‌سوی خود می‌خواند، غایت فمینیسم او نیز محسوب می‌شود. آزادی مدنظر او امری الهیاتی و وجودی است؛ زیرا ماهیت اصلی آزادی را رهایی زنان از هویت کاذب تعریف‌شده توسط جامعه و دین مردسالار می‌داند که بر اثر آن، اشتیاق وجودی آنان به تعالی و مشارکت با خدای فاعل به‌انجام می‌رسد و هستا–یی زنان با هست–ن، در تعاملی پویا قرار می‌گیرد؛ فرایندی که هم سبب تعالی غایی آنان می‌شود و هم وجود و هستا–یی آنان را محور قرار می‌دهد.

درنهایت باید دانست که رویکرد وجودشناسانه به فمینیسم و دغدغه‌های اصلی آن، مانند آزادی، در فضای فلسفی غرب همچنان در ارتباط با انسان و با محوریت آن فهم می‌شود؛ تفسیری که سبب نوعی سیالیت در معنای آزادی می‌شود که درنهایت تعیین شاخص و ملاک برای آن را دشوار می‌کند. براین‌اساس ترسیم فضای خواهری، که پیوند زنانی است که هریک آزادی را متناسب با فعلیت‌ها و شدن‌های مطلوب خود دنبال می‌کنند؛ چنان‌که *دیلی* ادعا می‌کند، به وحدت هستی‌شناسانه و فضایل متناسب با آن، مانند عشق و قدرت و عدالتی که در اتحاد با همدیگر کار کنند، منجر نخواهد شد.

منابع

دیلی، مری، ۱۴۰۰، ***فراتر از خدای پدر به‌سوی فلسفه آزادی زنان***، ترجمهٔ فرناز عبدالباقیان، تهران، هرمس.

Berry, Wanda Warre. 2000, "Feminist Theology: The verbing Ultimate / Intimate Reality in Mary Daly", In: ***Ultimate Reality and Meaning***.

Campbell, D, 2000, "Be-ing is Be/Leaving", In: ***Feminist interpretations ofMary Daly***, S.L. Hoagland and M. Faye eds. Pennsylvania State University Press.

Clifford, Anne M, 2001, ***Introducing feminist theology***, United States: Catholic Foreign Mission Society of America.

Daly, M, 1975, "The church and the second sex", Revised edition, New York: Harper & Row.

_____ , 1978, ***Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism***, Boston: Beacon Press.

_____ , 1984, ***Pure lust: Elemental feminist philosophy***, Boston: Beacon Press.

_____ , 1985, ***Beyond God the Father: Towards a philosophy of women's liberation***", Boston: Beacon.

_____ , 1993, ***Outercourse: The be-dazzling voyage***, London: The Women's Press.

_____ , 2006, ***Amazon grace: Re-calling the courage to sin big***, New York: Palgrave MacMillan.

Slee, Nicola, 2004, ***Faith and Feminism: An Introduction to Christian Feminist Theology***, London: Darton Longman & Todd.

Suhonen, M, 2000, "Toward biophilic be-ing: Mary Daly's Feminist metaethics and the question of essentialism", In: ***Feminist interpretations of Mary Daly***, S.L. Hoagland and M. Faye eds, Pennsylvania State University Press.

Wood, J.M, 2012, ***Patriarchy, feminism and Mary Daly: A systematic-theological enquiry into Daly's engagement with gender issues in Christian theology***, Unpublished doctoral thesis, Pretoria: University of South Africa.