

مقایسه الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین و الهیات رهایی‌بخش شیعی از حیث چشم‌انداز عملی

مقداد محمودی^۱

محمد رضا مجیدی (نویسنده مسئول)^۲

سید مصطفی ابطحی^۳

چکیده

در کشورهای آمریکای لاتین طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جریانی از الهیات در کلیسای کاتولیک شکل گرفت که بواسطه جهت‌گیری بر آن نام الهیات رهایی‌بخش نهاده شد. مضمون اصلی این الهیات عطف توجه به مسایل فقر و تهیدستی اکثریت عظیم مردم آمریکای لاتین و سلطه‌پذیری و وابستگی کشورهای این منطقه بود. بسیار جلوتر از این به‌شیوه‌ای مشابه در کشورهای اسلامی بویژه کشور ما نهضتی در بیداری و اصلاح دینی شکل گرفت که اساساً در میان متفکران دینی و حوزه‌های علوم دینی شکوفا شد و رشد کرد که می‌توان آن را نیز الهیات رهایی‌بخش تعبیر کرد. پرسش این مقاله آن است که چه تشابهاتی بین این دو جریان قابل مشاهده است و بویژه وجه مهم تمایز الهیات رهایی‌بخش شیعی با الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ (مسئله). این تحقیق با مطالعه این دو جریان و تأمل در باب آن‌ها، این فرضیه را قابل طرح دانست که با وجود تشابهات بسیار میان این دو، الهیات رهایی‌بخش شیعی به سبب مختصات وجودشناسی‌اش که معطوف به نظام ولایی و سرانجام ولایت ظاهری و باطنی فقیه است، از شرایط منحصر به فردی برای تبدیل شدن به یک ایدئولوژی انقلابی برای بسیج عمومی جهت تحقق عملی آرمان رهایی‌بخش برخوردار است (فرضیه)؛ مقاله با رویکرد تحلیلی و تکیه بر رهیافت انتقادی به اثبات این دعوی پرداخته است (روش).
کلیدواژه‌ها: الهیات رهایی‌بخش، الهیات شیعه، آمریکای لاتین، تقدم تهیدستان، وابستگی، رهایی‌ملی

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

meghdad.mahmoudi.f@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-6449-6461>

۲. دانشیار گروه مطالعات منطقه‌ای، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران. mmajidi@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. m-abtahi@srbiau.ac.ir

۱. مقدمه

۱-۱. طرح مسئله

با این‌که «الهیات‌رهایی‌بخش» نخستین‌بار در مورد جنبشی در درون کلیسای کاتولیک آمریکای لاتین به‌کار رفت اما جنبشی با مشخصات بسیار مشابه، بسیار جلوتر از آن در کشورهای اسلامی ظهور کرد و شکوفا شد که مسلمانان نام آن‌را «بیداری اسلامی» گذاشتند. بیداری اسلامی یا الهیات‌رهایی‌بخش اسلامی، هرچه‌که اسم آن‌را بگذاریم، در شاخه شیعی هم به‌دلیل ویژگی مذهب شیعی و هم پیشگامی مردم ایران در برپایی جنبش ضداستعماری از ظرفیت بسیج‌گری کم‌نظیری برخوردار بوده است که پیروزی انقلاب اسلامی ایران بخشی از همین ویژگی برخاسته است. چنان‌که می‌دانیم جنبش‌رهایی‌بخش آمریکای لاتین به‌رغم گستردگی‌اش از پیروزی چشم‌گیری برخوردار نشد. این پرسش جای طرح دارد که چه چیزی به‌لحاظ آموزه‌ای دوجنبش مذکور را از یکدیگر متمایز می‌کند که یکی (جنبش‌رهایی‌بخش شیعی در ایران) بیش‌ازدیگری (جنبش‌رهایی‌بخش آمریکای لاتین)، از کامیابی بهره‌برده است و هنوز از امکان کامیابی‌های بیشتر محروم نمانده است.

در پاسخ به این پرسش می‌توان بر ملاحظات زیر تکیه کرد: بخش عمده الهیات‌رهایی‌بخش یا جنبش‌بیداری در ایران معطوف به تأسیس یک ایدئولوژی انقلابی شد که در قالب تأسیس حکومت ولایی از نیروی بسیج‌گسترده مردم، سرشته در خصایص اعتراضی شیعی و عدالتخواهی خاص این مذهب برخوردار بوده است. چنین ظرفیتی نه در الهیات‌رهایی‌بخش آمریکای لاتین دیده می‌شود و نه در اسلام به‌طور عام. الهیات‌رهایی‌بخش شیعی بانگاه حداکثری به دین از زاویه حاکمیت فراگیر الهی بر همه ارکان هستی و استمرار این حاکمیت در مفهوم عام ولایت که از ولایت معصوم تا ولایت ظاهری و باطنی فقیه را در بر می‌گیرد واجد یک مکانیسم عملیاتی برای پیشبرد اهدافی است که با مفهوم عدالت و در ایدئولوژی معاصر شیعه با مفهوم «عدالت اجتماعی» پیوند سرشتی دارد.

چنین بینشی در حوزه‌رهایی‌بخشی از یک‌سو جزئی از آرمان‌رهایی‌نهایی است و از سوی دیگر سویه‌ای از کنش اجتماعی به‌عنوان منزلی برای سعادت دنیوی و رستگاری اُخروی. چنین خصوصیتی الهیات‌رهایی‌بخش اسلامی را به‌طور عام و الهیات‌رهایی‌بخش شیعی را به‌طور خاص به مختصات لازم جهت تدارک یک ایدئولوژی رادیکال با گرایش‌های عدالت‌خواهی

مجهز می‌کند. بنابه آن‌چه در بالا آمد پرسش اصلی و فرضیه اصلی این تحقیق به‌شیوه‌ی زیر صورت‌بندی شده است:

۱-۲. سوالات و فرضیات

- سوال اصلی:

باتوجه به تشابه قابل‌ملاحظه میان الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین و الهیات رهایی‌بخش شیعی چه مختصات مهمی این‌دو را از یکدیگر متمایز می‌کند.

- فرضیه اصلی:

باوجود تشابهات بسیار میان الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین و الهیات رهایی‌بخش اسلامی، شاخه شیعی این الهیات به‌سبب تکیه‌بر ولایت عام الهی و استمرار آن تا ولایت ظاهری و باطنی فقیه درقیاس با الهیات پیشین از سازوکار کارآمدتری برای پیشبرد یک ایدئولوژی رهایی‌بخش درعرصه عمل برخوردار است.

برای بسط این استدلال نخست دراین مقاله به موضوع ولایت در حکمت و کلام اسلامی پرداخته می‌شود تا نشان داده‌شود که چگونه در حکمت مذکور مباحث نظری به‌شیوه‌ای نظام‌مند به مباحث علمی متصل می‌شود. در مرحله بعدی استدلال خواهد شد که تحوّل این اندیشه در فقه و کلام شیعه چگونه به تعبیری از ولایت منتهی شد که در نهایت نظریه ولایت ظاهری فقیه از آن استخراج گردید و چگونه این نظریه به تدارک یک ایدئولوژی رهایی‌بخش برای بسیج یک انقلاب مردمی منتهی شد. اما نخست و پیش از آن به الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین خواهیم پرداخت که مفهوم «الهیات رهایی‌بخش» را تولید کرده است.

کاربرد اصطلاح «الهیات رهایی‌بخش» در مورد نهضت فکری دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در کلیسای کاتولیک آمریکای لاتین بسیار رایج است و در این باره کتاب‌ها و مقالات زیادی نوشته شده است. در این تحقیق از این کتاب‌ها و مقاله‌ها، چنان‌که در متن اثر حاضر و ارجاعات آمده، بهره گرفته شده است. دانشنامه کمبریج درباره الهیات رهایی‌بخش و با ویراستاری کریستوفر رولان (Rowland, 2007)، شامل یک سلسله مقاله‌های پایه‌ای در این خصوص است، که در این تحقیق از آن بهره بسیار گرفته شده است. در مورد مبانی حکمت و الهیات شیعی نیز کتاب‌ها و آثار زیادی نوشته شده است که به ملاحظه جلوگیری از تنگ‌کردن مجال بحث از ذکر نامشان در

این‌جا صرف نظر می‌کنیم ولی در متن مقاله و ارجاعات، نشانی آن‌ها آمده است. نوشته‌های استاد مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و علی‌شریعتی و نوشته‌ها و بیانات آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله) در این میان بیشترین محل مراجعه بوده‌اند، که در بخش ارجاعات فهرستی از آن‌ها آمده است. با این حال اندیشه محوری این مقاله از نگارنده است و تاکنون به شیوه حاضر به آن پرداخته نشده است.

۲. مبانی نظری

۲-۱. الهیات رهایی‌بخش

رهایی‌بخشی در صورت‌های نخستین خود بخشی از فلسفه و علم قرن هفدهم اساساً به معنی رهایی از اوهام و خرافات و در نهضت روشنگری^۱ سده‌های هجدهم و نوزدهم معطوف به مطالبات سیاسی از نوع آزادی‌های بنیادی بوده است. الهیات نیز به عنوان رشته‌ای از دانش که با سرشت و سرنوشت بشر سروکار دارد، نمی‌توانست به موضوع رهایی بشر بی‌توجه باشد. این توجه به‌ویژه در دوسده اخیر که جامعه اسلامی با مسایل حادث سیاسی روبرو بوده، بسیار برجسته‌تر شده است. مفهوم رهایی به‌گونه‌ای که در دوره معاصر موضوع بحث قرار گرفته است، از روشنگری غرب برخاسته و در آمریکای لاتین و کشورهای و ممالک اسلامی به دلیل شرایط سیاسی - اجتماعی به حوزه الهیات کشیده شده است و در ایران با جریان نیرومند حکمت که آمیزه‌های فلسفه، عرفان، اشراق و تشریح را در خود جمع داشته است، در پیوند بوده است.

روشنگری در غرب جریان واحد و یکپارچه نبوده است و برخی تحلیل‌گران جریان‌های آلمانی، فرانسوی و انگلیسی آن‌را از یکدیگر متمایز می‌کنند (ن. ک میرسپاسی ۱۳۸۶). اما روشنگری در شکل رایج با فلسفه ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م)^۲ پیوند نزدیک‌تری داشته است. روشنگری در این جریان فکری با تعریف کانت به مفهوم بلوغ فکری انسان و با این معنا به کار رفت که انسان به یاری عقل از بندهای خرافه و افسون‌های پنداری قرون وسطایی رهایی می‌یابد و بندهای تعصب را از پای برمی‌گشاید. دو مفهوم «عقلانیت» و «پیشرفت» کلیدواژه‌های روشنگری به‌شمار می‌آمدند. روشنگری برای عقل بشری حد و مرزی نمی‌شناخت (کاسیرر، ۱۳۷۲، ۱۸۸). موضوع رهایی در الهیات، کلام و حکمت اسلامی معاصر توسط علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش)،

1. Age of Enlightenment

2. Immanuel Kant

استاد مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش)، آیت‌الله جوادی آملی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) و آیت‌الله مصباح نیز مورد توجه قرار گرفته است. علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ش) نیز در حوزه علوم اجتماعی و درایده‌تولوزی‌پردازی برای حرکت انقلابی آن‌را محور کار خود قرار داده است. رهایی‌درنگاهی معرفت‌شناختی^۱ جُفت مفهومی سُلطه است و این دو مفهوم اجزاء یک دوگانه‌سازی مفهومی در معرفت‌شناسی معاصراند. در معرفت‌شناسی مارکسیستی منظور از سُلطه در حوزه فلسفه و جامعه‌شناسی سیطره برخاسته از عقلانیت ایزاری است که در نشانگانی چون از خودبیبگانگی، شیء‌وارگی و در حوزه علوم اجتماعی در عوارضی چون سُلطه طبقاتی و مظاهری چون ستمگری و استکبار ظهور و بروز دارد. حکمت و الهیات اسلامی در ایران معاصر همانند دانش فلسفه و جامعه‌شناسی غرب موضوع سُلطه و عوارض آن‌را چه در ابعاد عام فلسفی و چه در ابعاد خاص اجتماعی مورد توجه و بحث قرار داده است.

تکثربابی زمینه‌ها و حوزه‌های عمل افراد، گوناگونی مراجع و منابع الگوپذیری، گشودگی زندگی در عرصه تعاملات مدرن موجب دشوار شدن انتخاب در شیوه زندگی و کمرنگ شدن هویت‌های محلی در شرایط کثرت معیارهای جهانی شده است. با این‌که روشنگری منادی خودآئینی هرانسان و مخالف نسخه واحد برای همگان بود، امروز غرب به نام دموکراسی و حقوق بشر می‌خواهد برای جهان نسخه واحدی مأخوذ از دموکراسی لیبرال بیچد و کشورها و مناطق دیگر جهان را وادار به پذیرش آن کند. غربی‌ها به شکل‌های گوناگون برای سُلطه خود بر کشورهای غیر غربی مشروعیت می‌تراشند همچنین با توسل به تمام ابزار سیاسی، نظامی و فرهنگی می‌خواهند روایت‌های اروپامدارنه^۲ از مدرنیته^۳ را به مردمان دیگر کشورها، از جمله مسلمانان تحمیل کنند. آن‌ها به مردم مسلمان می‌گویند الگوی تحول و توسعه غربی تنها الگوی معتبر منطقی، علمی و طبیعی است و دیگر مردمان در هر جای دیگر باید از این الگو تبعیت کنند. اما مردم دیگر مناطق جهان در برابر این درخواست‌ها واکنش نشان می‌دهند و واکنش آن‌ها در

1. liberty

2. Epistemology

3. Eurocentrism

۴. مدرنیته (تجدد/نوگرایی)، یا همان مجموعه‌ای از مناسبات و ویژگی‌های تمدنی جدید که در اروپا و آمریکای شمالی سربرآورد، پدیده‌ای است که از قرن ۱۷ و یا ۱۸ میلادی همزمان با عصر روشنگری آغاز شد. رابطه این پدیده با اسلام از دغدغه‌های متفکران مسلمان در دو سده اخیر بوده است. (شرفی، ۷، ۱۳۸۶)

جلوه‌های گوناگون حیات فکری‌شان از جمله در الهیات و کلام آنها جلوه‌گر می‌شود. مسلمانان و مردم متعلق به فرهنگ کنفوسیوسی^۱ که خود از پشتوانه‌های تمدنی، فرهنگی و فکری بزرگی برخوردارند در این واکنش‌ها به آفرینش‌های فکری قابل توجهی سوق پیدا کرده‌اند. نگرش و سیاست‌رهایی‌بخش متضمن دو عنصر عمده است: الف- تلاش برای ازهم‌گسستن بندهایی که از گذشته بر زندگی کنونی انسان برجای مانده، به منظور گذر به آینده‌ای بهتر؛ ب- تلاش برای درهم‌شکستن سلطه نظام‌ها، سیاست‌ها، گروه‌ها و کشورهای سلطه‌گر به منظور بهره‌گیری از فرصت‌های رشد و شکوفایی بیشتر.

۱-۲. رهایی و جنبش‌های هویتی

در میان متفکران معاصر عرب کم‌نیستند که بر وضعیت سلطه در نظام‌های اجتماعی غرب، نقدهای جدی وارد کرده‌اند. ما در این جا که سخن از جریان‌های سلطه و مقاومت در ابعاد جهانی و مسایل مربوط به جنبش هویتی است مناسب می‌دانیم اشاره‌ای به نظریات مانوئل کاستلز (۱۳۸۰) داشته باشیم که بحث شکل‌گیری هویت‌های مقاومتی را با رجوع به یک مبحث فلسفی فراگیر مطرح کرده است. کاستلز (Manuel Castells) سه منبع را برای ساختن هویت یا بهتر است بگوییم سه صورت را برای هویت بر شمرده است:

۱. هویت مشروعیت‌بخش: این هویت توسط نهادهای غالب جامعه ایجاد می‌شود تا سلطه این نهاد را بر کنشگران اجتماعی تثبیت کند و گسترش دهد. این هویت نهاد سلطه را می‌سازد.

۲. هویت مقاومت: این هویت توسط کنشگرانی ساخته می‌شود که می‌خواهند در برابر سلطه ایستادگی کنند و بر مبنای اصول متفاوتی به زندگی ادامه دهند.

۳. هویت برنامه‌دار: این هویت مربوط به تلاش کنشگرانی است که در ساختن هویت جدیدی هستند تا به تعریف مجدد از موقعیت خود در جامعه بپردازند و به این ترتیب کل ساخت اجتماعی را تغییر می‌دهند.

۱. کنفوسیوس (confucius) مشهورترین نظریه‌پرداز و فیلسوف است که در دوره باستان زندگی می‌کرد.

کاستلز معتقد است در جامعه کنونی، که آن را جامعه شبکه‌ای^۱ می‌خواند، برخلاف دوره‌ای که با واژه مُدرنیته توصیف می‌شود (خواه مدرنیته قدیم یا مدرنیته متأخر) دیگر هویت از درون جامعه مدنی بر نمی‌خیزد؛ چنان‌که مثلاً سوسیالیسم بر پایه نهضت کارگری پدیدار می‌شد؛ بلکه از درون هویت مقاومت، یعنی نهضت‌هایی چون بُنیادگرایی اسلامی، یا بُنیادگرایی مسیحی سربرمی‌آورد. در جامعه شبکه‌ای امروزی سوژه‌های (عامل‌های) دگرگون‌ساز را باید در پایگاه‌های مقاومت جماعت‌گرایانه جست. به اعتقاد کاستلز در شرایطی که جامعه شبکه‌ای فرایندهای برساختن هویت از درون جامعه مدنی را زیر پرسش برده است، بنیادگرایی‌های دینی به صورت مهم‌ترین منابع هویت‌ساز درآمده‌اند.

در شرایط جدید که شاهد تحیل رفتن جامعه مدنی هستیم و گاهی واقعیت گسستن آن‌ها را پیش چشم داریم، برای جستجوی معنا و بازسازی هویت باید نظر خود را متوجه هویت‌های مقاومت در جنبش‌های جماعت‌خواهانه کنیم. این موضوع نکته مهمی است که ظهور و بروز جنبش‌های اجتماعی از درون میراث‌های الهیاتی را عیان می‌کند.

رهایی‌همچنین موضوع اصلی اندیشه یورگن هابرماس^۲ یکی دیگر از اندیشمندان صاحب‌نام زمان ما است. نظریه هابرماس در مورد شی‌شدگی و سلطه هم در مورد مناسبات افراد در درون یک جامعه صدق می‌کند و هم در مورد مناسبات بین ملت‌ها در سطح جهان. نظریه هابرماس که با فلسفه سوژه^۳ پیوند دارد تبیین‌گر رابطه سلطه و رهایی است که می‌توان محدوده تبیین‌گری آن را از سطح فردی در جامعه به سطح جوامع در دایره جوامع جهانی تعمیم داد. محور تبیین‌گر در این جا (هر دو سطح) مفهوم «سوژگی» و دوگانه‌ی مفهومی «سوژه-اُبژه» است. مفهوم سوژگی و سوژه به صورتی درونی با مباحث عقلانیت و مفهوم «عقل ابزاری»^۴ پیوند دارد. سوژه بودن

۱. جامعه شبکه‌ای نظریه جدیدی است که در کتاب معروف سه جلدی مانوئل کاستلز با نام عصر اطلاعات به تفصیل معرفی می‌گردد. جلد اول کتاب عصر اطلاعات با زیرتیتر جامعه شبکه‌ای، جامعه عصر جدید را مبتنی بر ارتباطات شبکه‌ای می‌داند. کاستلز، جامعه شبکه‌ای را همانند جامعه اطلاعاتی در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی تفسیر می‌کند. (یزدچی، ۱۳۹۹، ۶۸).

۲. Jürgen Habermas هابرماس در کتاب معرفت و تعلقات انسانی (۱۹۷۰) خطوط کلی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خود را در سه وجه بیان می‌دارد: ۱- علقه به مهار و کنترل فنی ۲- علقه به فهم و درک متقابل بین انسانها ۳- علقه به رهایی (پولادی، ۱۳۹۶، ۵۳-۵۴)

3. Subject

4. instrumental reason

یعنی عامل شناسایی بودن فرد، متضمن آن است که او موضوع شناسایی بیرون از خود را «ابژه» قرار دهد. در بیان کانت فلسفه سوژه باعث می‌شود که عاملان (سوژه‌ها) یکدیگر را به‌عنوان ابژه در نظر گیرند، یعنی این‌که آن‌ها را به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به یک هدف ببینند. البته مطلوب کانت این است که سوژه‌ها (عاملان) یکدیگر را نه به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به یک هدف، بلکه به‌عنوان نفس هدف در نظر گیرند.

سوژه برای این‌که سوژه باشد به یک ابژه نیازمند است و این موجب می‌شود که ابژه منکر سوژه بودن شود. این همان چیزی است که از آن به‌عنوان پارادوکس مدرنیته یاد می‌شود. مسأله «دیگربودگی» یا «غیریت» نیز از همین جا نشأت می‌گیرد، عینیت‌بخش به «دیگران» به شیئی‌سازی آن‌ها منجر می‌شود. عوارضی چون بهره‌کشی، استعمار، سلطه و ستم‌های جنسیتی و ملیتی همه از مظاهر همین پدیده است. خود-تعریف‌گری در تقابل با غیر خود به شیئی‌انگاری دیگری و مظاهری همچون سفیدپوست در برابر رنگین‌پوست، غربی‌ها در برابر غیر غربی‌ها می‌شود. چنین منطقی مشروعیت‌بخش استعمار شرق توسط غرب است (میرسپاسی، ۱۰۷، ۱۳۹۳).

چنان‌که معروف است جریان شرق‌شناسی نیز، به تحلیل بسیاری از منتقدان آن، زاییده همین منطق است. پژوهندگان غربی شرقیان را در چهره «دیگری» خود و مظهر همه کاستی‌ها می‌دیدند که گویا خود از آن بری هستند. این پندار به مقاصد استعماری آنها مشروعیت می‌بخشید. از ویژگی‌های کلیدی سوژگی این است که هم‌زمان سرچشمه زهائی و سلطه (هر دو) است. سوژه مدرن برای عینیت‌یافتگی خود دیگری را به ابژه، یا موضوع سلطه تبدیل می‌کند. سوژگی یکی با ابژگی «دیگری» هم‌عنان است. او به‌عنوان «خود» به «دیگری» نیاز دارد. همین پارادوکس مدرنیته است که سبب هرج و مرج اخلاقی، سیاسی و انواع گوناگون سلطه بر «دیگری» شده است. واپسین تلاش در عرصه نظری‌پردازی برای وفق دادن سوژگی فردی با کلیت اجتماعی، بنیادهای مدرنیته را از ذهنیت به بیناذهنیت انتقال داد تا ذهنیت و کلیت را با یکدیگر آشتی دهد. در نظریه کنش ارتباطی هابرماس، ذهنیت و کلیت می‌توانند بدون حذف یکدیگر همزیستی داشته باشند (وحدت، ۵۳، ۱۳۸۲).

۱-۳. الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین

اصطلاح «الهیات رهایی‌بخش»^۱ نخستین بار برای جنبشی در درون کلیسای کاتولیک آمریکای لاتین به کار رفت و این اصطلاح از آن جا وارد زبان اندیشمندان و پژوهندگان مسلمان معاصر شد. اما آنچه مضمون این اصطلاح را تشکیل می‌دهد، بسیار جلوتر از کاربرد این واژه، در الهیات و حکمت اسلامی شروع شده و جریان داشته است. الهیات رهایی‌بخش بر رهایی انسان از تمامی اشکال ستم، اعم از ستم ملی، اجتماعی، سیاسی، جنسیتی و حتی زیست‌محیطی تاکید دارد. جهت‌گیری عمده این الهیات اولویت دادن به وضعیت تهیدستان و تغییر نظم اجتماعی در جهت دستیابی به این مقصود است. الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین توجهش را بر ستم اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و الهیات آزادی‌بخش آفریقا بر ستم نژادی متمرکز است.

الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین توسط دومین شورای واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵)^۲ و بعد در کنفرانس مادلین^۳ در کلمبیا صورت‌بندی شد. اما پیش از آن در سال ۱۸۹۱ پاپ لئون هجدهم منشوری را اعلام کرده بود که در آن بر تعالیم اجتماعی مسیحیت و توجه به تهیدستان تاکید شده بود. در دهه ۱۹۶۰ نیز منشور عام پاپ بر عدالت اجتماعی و نقش کلیسا و دولت از حیث رهانیدن تهیدستان، ستم‌دیدگان و کارگران از زیر بار ستم تاکید کرده بود. این منشور همچنین بر مسئولیت ملت‌های غنی در کمک به ملت‌های فقیر تاکید کرده بود. منشورهای عمومی پاپی همچنین سرمایه‌داری عنان‌گسیخته را مورد نقد قرار داده بودند (Bowering, 2013, 316).

کنفرانس مادلین که توسط اسقفان آمریکای لاتین برگزار شد راهبرد «تقدم توجه به فقر»^۴ را صورت‌بندی کرد که اساس الهیات رهایی‌بخش را تشکیل داد. واژه فقر در این عبارت معادل واژه استضعاف است که در معنای گسترده؛ استضعاف نژادی، قومی، ملی و جنسی را در بر می‌گیرد. همراه با این تحولات جمعیت‌هایی تشکیل شدند که این هدف‌ها را دنبال کنند.

الهیات رهایی‌بخش اساساً در حاشیه شهرها و روستاهای آمریکای لاتین در میان کشیشان کاتولیک از تلفیق تعالیم مسیحی با گرایش‌های چپ سیاسی^۵ شکل‌گرفت. دعوی مرکزی این الهیات

1. Theology of liberation
2. Concilium oecumenicum vaticanum secundum
3. Medellin
4. a preferential option for the poor

آن بود که عیسی مسیح (ع) تنها برای نجات و رستگاری آخری ما ظهور نکرده است، بلکه همرا با آن برای رهایی بشر از فقر و ستم ظهور کرده است. رسالت مسیح در میان تهیدستان ظاهر شد و بسیاری از تعالیم او ضدیت با ستم بر تهیدستان است. رنج مسیح بازتاب رنج تهیدستان است (Scruton, 2007, 396). رهایی از فقر مادی و ستم طبقاتی در عین حال منزلی برای رهایی معنوی و رستگاری نهایی نیز هست. الهیات مسیحی در شکل سنتی و معمول هم طبقاتی بود و هم اساساً معطوف به مسایل معنوی و مباحث فکری. در بخش عمده قرن بیستم الهیون مسیحی اساساً در این تلاش بودند که درک پیروان مسیحی از دین را عمیق تر کنند، در حالی که به اوضاع آسفبار تهیدستان و تبعیض و ستم در جامعه توجه چندانی نداشتند.

نظریه پرداز اصلی الهیات رهایی بخش در آمریکای لاتین کشیشی به نام گوستاؤ گوتیرز^۱ بود. گوتیرز می گفت الهیات به جای این که تلاش خود را متوجه پاسخگویی به شبهات دینی و فکری نادین باوران طبقات بالا کند باید متوجه حل مشکل به حاشیه رانندگان باشد که از هستی ساقط شده اند. (Ruben-stein, 1988, 41-55) آنچه فوریت دارد مسایل تهیدستی، به حاشیه رانده شدگی، ستم استعماری و ستم طبقاتی است. الهیات رهایی بخش مسیحی در چند نکته عمده از الهیات سنتی جدا می شود:

۱. پیوند ژرفی با مسایل تهیدستان دارد و به مسایل الهیاتی از زاویه وضعیت و منافع آن‌ها نگاه می کند؛
۲. پایگاه آن‌ها در میان زاغه نشینان، تهیدستان در محله‌های محروم، مزارع و کارخانه‌ها است، نه نهادهای سنتی دینی و دانشگاه‌ها؛
۳. برای شناسایی علت‌ها و عوامل بروز گناه و بی عدالتی به واقعیات تجربی رجوع میکند و از علوم جدیدی چون جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی بهره می گیرد.
۴. به بی عدالتی ریشه‌ای در توزیع ثروت و مالکیت و این واقعیت توجه خاص دارد که در آمریکای لاتین ۱/۳ درصد زمین دارانی ۷۱/۶ درصد کل زمین‌های زیر کشت را در اختیار دارند (Gordon, 1996, 88-102).

گوتیرز می گوید با توجه به ضرورت و فوریتی که بسیاری از مسیحیان آمریکای لاتین و جزائر کارائیب برای توجه به بی عدالتی و فقر احساس می کردند ایمان مسیحی در برابر پرسش‌های

تازه‌ای قرار گرفته بود که باید به مسیر تازه‌ای برای طرح مسایل مُبرم مؤمنین و پاسخ به آن وادار می‌شد. الهیات به مسیری گام نهاد که کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین^۱ (اکلا) از ارگان‌های سازمان ملل برای رسیدگی به وضعیت این منطقه قدم گذاشته بود (Gutierrez, 2007, 19). گوتیرز به تأثیر از «نظریه وابستگی»^۲، یکی از نظریه‌های معروف آن سال‌ها در شیوه تبیین توسعه، توسعه‌نیافتگی و عوامل عقب‌ماندگی کشورهای توسعه‌نیافته، بر جریان الهیات رهایی‌بخش اشاره دارد. نظریه وابستگی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ یعنی سال‌های ظهور و رشد الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین در اوج شهرت و شکوفایی خود بود. چنان‌که گوتیرز می‌گوید نظریه وابستگی تحلیل ساختاری دشواری‌های اقتصادی-اجتماعی و سیاسی آمریکای لاتین و راه‌های غلبه بر آن را آسان‌تر کرد. گوستاو گوتیرز بر این نکته تأکید می‌کرد که شکاف بین کشورهای فقیر و غنی با شتاب فزاینده‌ای در حال افزایش است.

۱-۴. دین و طبقه اجتماعی

در نظریه‌پردازی کلاسیک روی این نکته تأکید می‌شد که دین برای همه مردم کارویژه یکسانی ندارد. طبقات مسلط جامعه تاکنون همواره از دین برای منافع طبقاتی خود بهره گرفته‌اند. بسیاری از دست‌اندرکاران الهیات رهایی‌بخش برای بررسی واقعیت اجتماعی آمریکای لاتین که در دام فقر، توسعه‌نیافتگی و ستم طبقاتی گرفتار است از نظریه کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) بهره می‌گیرند. هم الهیات رهایی‌بخش و هم نظریه وابستگی برای توضیح واقعیت توسعه‌نیافتگی آمریکای لاتین به برخی عناصر منتخب اقتصادسیاسی مارکس رجوع کردند. بنابه نظر مارکس شکل‌های دینی هر جامعه‌ای با ساختارهای آن جامعه و شیوه تولید آن پیوند دارد. الهیات رهایی‌بخش با الهام از نظریه مارکس طبقات را نه برحسب درآمد، بلکه برحسب ساختار درونی جامعه در مناسبات دیالکتیکی با یکدیگر تقسیم‌بندی می‌کند.

الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین همچنین برخلاف جریان رایج در تفکر غربی جانبداری ایدئولوژیکی خود را پنهان نمی‌کند، بلکه اذعان دارد که به واقعیات اجتماعی از زاویه خاص نگاه می‌کند. این زاویه خاص همان «اولویت توجه به فقر» است. گوتیرز می‌گوید اگر تقابل میان

1. ECLAC

2. Dependency Theory

آدم‌ها، طبقات اجتماعی و کشورها یک واقعیت است و ستم برخی طبقات بر برخی دیگر یک واقعیت اجتماعی است، در این صورت دین در تأملات الهیاتی و جامعه‌شناختی اش نباید این واقعیت را نادیده بگیرد. او با همین منطق نظریه موسوم به «نظریه نوسازی» را که از نظریات با نفوذ دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بود نقد می‌کند و آن را قادر به درک وضعیت عقب‌افتادگی آمریکای لاتین و تشخیص راه خروج از بن‌بست توسعه‌نیافتگی نمی‌داند. در نظریه وابستگی که گوتیرز از آن تأثیر پذیرفته است توسعه‌نیافتگی و توسعه‌یافتگی دوروی یک سکه واحد هستند و عقب‌ماندگی کشورهای وابسته به کشورهای پیشرفته صنعتی، روی دیگر توسعه کشورهای پیشرفته صنعتی است. گوتیرز می‌گوید: رهایی بیانگر آرزوهای مردم ستمدیده و طبقات اجتماعی ستمکش است که در فراگردهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی رودرروی طبقات ستمگر و کشورهای ثروتمند ایستاده‌اند (Duhn, 1982, 59-70).

نقد اقتصاد بازار از دیگر اجزاء جریان الهیات رهایی‌بخش است. اقتصاد به‌عنوان یک مقوله با «گناه ساختاری^۱» پیوند داده می‌شود. چنین نگرشی الهیات رهایی‌بخش را در نگرش به اقتصاد و مالکیت از الهیات سنتی جدا می‌کند. الهیات سنتی کاتولیک در اندیشه آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۵) از مسئولیت متقابل کار و سرمایه سخن می‌گوید و تراکم سرمایه را نتیجه گناه به‌شمار می‌آورد. نگرش سنتی از همکاری کار و سرمایه سخن می‌گوید، نه از تضاد کار و سرمایه و ستیز بین آن‌ها. الهیات رهایی‌بخش تا آن‌جا پیش می‌رود که «تمدن تهیدستان» و «تمدن ثروتمندان» را رودرروی یکدیگر و در ستیز با یکدیگر می‌بیند (Fitzgerald, 248-264).

واتیکان تحلیل الهیات رهایی‌بخش در مورد نقش بازار در تولید تهیدستی و شرایط به‌حاشیه رانده‌شدگی را به‌عنوان نتیجه «گناه ساختاری» مورد نقد قرار داده است. الهیات رهایی‌بخش همچنین با الهام از نظریه کارل مارکس تاریخ را برحسب منازعه و مبارزه طبقاتی تحلیل می‌کند. این دیدگاه نیز با سنت پروتستانی مبنی بر تأکید بر عدالت، انصاف، مسئولیت فردی، کمک خیرخواهانه به تهیدستان و مباشرت در بهره‌گیری از ثروت برای خیر عموم که معطوف به مسئولیت اخلاقی فرد در جهت گسترش عدالت است، به‌طور اساسی مغایرت پیدا می‌کند (Fitzgerald, 248-264).

۲. الهیات رهایی‌بخش شیعی

۱-۲. اسلام و رهایی‌بخشی

اصطلاح الهیات رهایی‌بخش اسلامی را برخی از دانش‌پژوهان کشورمان با اقتباس از مفهوم الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین به‌کار گرفته‌اند. در واقع رابطه‌ی دین و رهایی‌بخشی مختص الهیات مسیحی نیست و دین اسلام همچون دین مسیح و از جهات بسیار بیش از مسیحیت با مفهوم رهایی‌بخشی پیوند دارد. چگونگی این پیوند موضوع این مبحث است، اما در همین جا اشاره به این موضوع خالی از فایده نیست که رهایی، از جمله رهایی از خرافه و مظاهر ستم و تبعیض، با اسلام به‌عنوان یک نظام اعتقادی پیوندی درونی دارد. از این اشاره کلی که بگذریم بحث ما مربوط به موضوع رهایی‌بخشی در ابعاد سیاسی و اجتماعی، بویژه رهایی‌مندی و اجتماعی در دوره اخیر تاریخ کشورمان و مسایل امروز ما است. بحثی فشرده در مورد پیشینه فلسفی و کلامی در موضوع رهایی برای تمهید مقدمه جهت مباحثی است که دلمشغولی دوره اخیر و تاریخ معاصر کشور ما را تشکیل می‌دهد.

ما در این جا در مورد جریان واکنش متفکران، متکلمان و فقیهان مسلمان به ورود غرب به حیطه تمدن اسلامی در قالب سلطه استعماری و تجدد متصل به آن که خود جریان تاریخی با اهمیتی است، وارد بحث تفصیلی نمی‌شویم و تنها به اشاراتی در باب آن اکتفا می‌کنیم. به بیان دیگر تحولات درونی اندیشه دینی در دوسده اخیر در واکنش به استعمار غربی و تجدد استعماری که خود مبحث مهم و مجادله‌انگیزی است موضوع بحث ما نیست. موضوع بحث ما ظرفیت‌هایی است که حکمت شیعی برای برخورد با موضوع «رهایی» در خود جمع دارد و این ظرفیت‌ها هم بواسطه قابلیت‌هایی است که پیشینه کلامی و فلسفی در ابعاد بینشی به آن داده است و هم به خاطر تحول درونی است که طی دوسده اخیر به پشتوانه داشته‌های یادشده در مواجهه با مسایل نوظهور در تاریخ معاصر از سرگذرانده است.

دعوی این نوشته آن است که اگر بخواهیم از مفهومی با عنوان «الهیات رهایی‌بخش شیعی» سخن بگوییم این الهیات در قیاس با الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین به‌لحاظ نظری از اسباب تحلیلی منسجم‌تری برخوردار است و به‌لحاظ علمی در بُعد بسیج ایدئولوژیک از ظرفیت بسیار بیشتری بهره‌مند است. در واقع درکنار شرایط عینی، شرایط ذهنی نیز یکی از عوامل امکان‌پذیری انقلاب اسلامی بوده است. پیشینه جنبش رهایی‌بخش اسلامی با دو مضمون رهایی از استعمار

و رهایی از استبداد، یا به بیان دیگر جنبش رهایی سیاسی و ملی به نیمه سده نوزدهم می‌رسد. همراه با این جنبش دین اسلام هم به عنوان پایگاه هویت، هم به عنوان درون‌مایه تفکر مسلمانان وارد گنش متقابل با اندیشه نوین غربی شد و آثار آن به صورت واکنش، منشأ تحوّل و تطور بوده است. طی دوسده اخیر در ابتدا و در ابعاد بزرگتر، رهایی ملی و سیاسی و در ابعاد کوچکتر رهایی اجتماعی، در زمره دلمشغولی‌های اندیشمندان دینی و متولیان امور دینی قرار گرفت.

سخن گفتن از بازتاب این دلمشغولی‌ها در کارِ فکری اندیشمندان اسلامی و علمای دینی به عنوان الهیات رهایی‌بخش چندان بی‌وجه نیست، ضمن آن‌که به طور مشخص‌تر پژوهندگانی چون بشیر اصغر، اصغرعلی انجینر، عرفان عمر و حسن حنفی در میان دانش‌پژوهان مسلمان از جمله کسانی هستند که به صراحت از الهیات رهایی‌بخش اسلامی سخن گفته‌اند. بشیر اصغر در کتابی با عنوان «الهیات رهایی‌بخش اسلامی» و اصغرعلی انجینر در کتاب «اسلام و رهایی‌بخشی» اصطلاح «الهیات رهایی‌بخش اسلامی» را به کار گرفته‌اند (Rowland, 2013, 316-317).

بشیر اصغر در اشاره به الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین مدعی شده است که این الهیات در واقع «اسلامی کردن مسیحیت» است. مفهوم سخن او این است که اسلام از اساس یک دین رهایی‌بخش است و افزودن وصف رهایی‌بخش به مسیحیت در واقع انتقال ارزش‌هایی نوعاً اسلامی به آن است. او ضمن دفاع از ابعاد سیاسی دین می‌گوید اسلام از آغاز و در زمان پیامبر به روشنی ابعادی سیاسی داشت. به عقیده او اشتغالات اخلاقی دین ناگزیر آن‌را با مسایل سیاسی درگیر می‌کند. بشیر اصغر متفکران مسیحی را نقد می‌کند که در برخورد با مسئله شر به ابعاد اجتماعی و وجوه ساختاری آن کمتر توجه کرده و به آن تنها در سطح اخلاقیات فردی و نه یک امر اجتماعی پرداخته‌اند.

اصغرعلی انجینر (۲۰۱۳-۱۹۳۹) نیز می‌گوید که رهایی از جهل و خرافات از طریق توسل به قوه عقلی از مشخصه‌های اصلی نهضت محمدی (ص) بوده است. او اصل «رحمانیت» را ارزش محوری اسلام معرفی می‌کند که دارای مضمون رهایی‌بخشی اجتماعی است. عرفان نیز معتقد است که نهضت باززایی اسلامی در سده‌ها ۱۹ و ۲۰ را با مضمون ضد استعماری باید در اصل به عنوان الهیات رهایی‌بخش به‌شمار آورد. در دوره پسا استعماری نیز تلاش برای رهایی از وابستگی به غرب و مقاومت در برابر سیطره نظامی، سیاسی و برنامه «جهانی‌سازی» آن به‌منزله جنبش رهایی‌بخش است.

۲-۲. مبانی حکمت رهایی‌بخش اسلامی

حکمت رهایی‌بخش شیعی از یک سو با حکمت اسلامی در وجه عام پیوند دارد و از سوی دیگر در وجهی اشتقاق خاصی از آن است و واجد ویژگی منحصر به فرد است که آن را به نظام عقیدتی خاصی تبدیل کرده است؛ و ما چنان‌که گفتیم، آن را از الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین و الهیات رهایی‌بخش اسلامی در وجه عام متمایز کردیم. همین تمایز است که مبنای دعوی این مقاله مبنی بر این معنا است که، الهیات رهایی‌بخش شیعه ظرفیت منحصر به فردی برای تأسیس یک ایدئولوژی منسجم رهایی‌بخش با تمام ملزومات نظری داشته و توانایی تبدیل آن به راهبرد روش عملی را نیز دارد. پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان یک انقلاب رهایی‌بخش در ابعاد ملی و سیاسی و دارای ظرفیت برای پیشبرد اهداف رهایی اجتماعی نمایشگر چنین ظرفیتی است. در مباحث آتی ما بحث را به شیوه زیر پیش خواهیم برد:

۱. بحثی اجمالی درباره عناصر شالوده‌ای متافیزیک اسلامی در باب حکم و حاکمیت (ولایت الهی) خواهیم داشت؛
۲. بسط، بازتفسیر و تعبیر شیعی این مبانی را در حکمت و کلام شیعی پی خواهیم گرفت؛
۳. نشان خواهیم داد که چگونه تعابیر شیعی به نظریه‌ای در باب حاکمیت و حکومت منجر می‌شود که دارای ظرفیت دگرگونی سیاسی و اجتماعی رادیکال است.
۴. چگونه این‌ها به تکوین اندیشه‌هایی رادیکال در باب رهایی با ابعاد گوناگون از سوی برخی اندیشمندان معاصر تبدیل شده است.

۲-۳. مبانی وجودشناختی رهایی‌بخشی در اندیشه اسلامی

توحید محور هستی‌شناسی^۱، انسان‌شناسی^۲ و معرفت‌شناسی^۳ اسلامی است. بنا به این پیش، هستی آفریده خداوند است و او بر نظام هستی ربوبیت و ولایت دارد و انسان در هستی و تمام شئونش تحت قیمومیت خداوند قرار دارد. سعادت انسان در گرو پیروی از قانون الهی است و چون بشر نمی‌تواند بدون کمک خداوند قانون بی نقص و کاملی برای سعادت دنیوی و رستگاری

1. Ontologi
2. Anthropology
3. Epistemology

اخروی خود تدوین کند، قانون الهی بوسیله‌ی انسان کاملی به نام پیامبر (ص) برای جامعه بشری آورده شده است. نفی خودآئینی^۱ بشر و پذیرش عبودیت انسان به خداوند و به رسمیت شناختن وحی و آموزه‌های دینی در تنظیم و شکل دهی حیات، سیمای فلسفه سیاسی اسلامی را از فلسفه سیاسی سکولار به کلی متمایز می‌کند. خداوند برای خلقت خود همه موجوداتی که آفریده است غایتی قرار داده است و آن‌ها در حرکت به سمت این غایت، به کمال خود نایل خواهند آمد. انسان برای طی مسیر در جهت کمال وجودی خود از یاری پیامبران و پیام‌های خداوند که به صورت کتاب مقدس درآمده است، برخوردار است. شیعیان امامان معصوم را به این فهرست اضافه می‌کنند.

امامت در مفهوم عام؛ یعنی در معنای رهبری جامعه که از آن به عنوان ولایت نیز یاد می‌شود، در حکمت ایرانی پیشینه‌ای بلند دارد. از حکمت مزداپی که بگذریم، نظریه ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷م) را می‌توان پایه سخن بسیاری از نظریاتی به شمار آورد که بعد از او در فلسفه اشراقی و بعد فلسفه صدرایی، بسط و تکوین پیدا کرد و در شکل‌های تازه‌ای تا زمان ما ادامه یافت و به ما رسید. نظریه امامت ابن سینا یکی از نخستین و پرنفوذترین نظریه‌های ولایت است که نظریات شهاب‌الدین سهروردی (۱۱۵۴-۱۱۹۱م) و ملاصدرا (۱۵۷۱-۱۶۴۰م) با آن نسبت سنجی مشخصی دارند.

بحث ما در این جا، این نیست که ابن سینا به کدامین مذهب از مذاهب‌های اسلامی دلبستگی داشته است. صرف نظر از تعلقات مذهبی ابن سینا نظریه امامت (منظور رهبری جامعه)، در حکمت سینوی به عنوان یک نظام فلسفی جای دوران‌سازی در کل حکمت اسلامی و شیعی بعد از او داشته است و پایه یک پارادایم قرار گرفته است. روش ابن سینا در طرح نظریه امامت (ولایت سیاسی) در وهله اول یک روش کلامی است (کربن، ۳۸، ۱۳۹۳). ابن سینا در فصلی از الهیات شفا بحثی در اثبات نبوت دارد که استدلال او را به شیوه زیر می‌توان خلاصه کرد: ۱- انسان به حسب ضرورت موجودی مدنی است، چون بدون کمک دیگران نمی‌تواند نیازهای خود را برآورده سازد. ۲- برآوردن نیازهای دیگران نیازمند مشارکت، تعاون و معامله با آنان است. ۳- مشارکت در کارها و معامله، درست نیازمند قانون و عدالت است. ۴- قانون و عدالت نیازمند قانون‌گذار و برپای دارنده‌ی عدالت است. ۵- از آن جا که انسان‌ها قوانین و عدالت را در جهت

منافع شخصی به کار می‌گیرند و از قانون سوء استفاده می‌کنند، قانون‌گذار نمی‌تواند از انسان‌های عادی باشد. ۶- پس نیاز به وجود کسی است که از جانب خداوند مبعوث شده باشد، زیرا خداوند امر استقرار عدالت را که رکن بقای بشر است به حال خود رها نمی‌کند.

تا این جا برهان ابن سینا به یکی از شئون نبی که استقرار نظم است تمرکز داشت. اما این تنها یکی از شئون نبی است که آن را شأن ظاهری نبی شمرده‌اند. این استدلال مورد پذیرش اهل سنت نیز هست. اما این تمام قضیه نیست. این سینا فراتر از این ملاحظات امامت را در درجه اول دارای وجه باطنی می‌شمارد. این هویت از امام است که او را رهبر معنوی و حکیم الهی معرفی می‌کند (کربن، ۴۱، ۱۳۹۳). تفاوت در عبودیت از امام به دلیل مرتبه وجودی او است که به لحاظ فلسفی در مرتبه معقول قرار می‌گیرد. امام در این تعبیر مقام حکیم کامل را دارد.

شهاب‌الدین سهروردی نیز در حکمت اشراق آن جا که از مراتب حکیمان سخن می‌گوید بالاترین مرتبه حکمت را متعلق به حکیمی می‌داند که میان «تأله^۱» و «بحث» یعنی حکمت عملی و حکمت نظری جمع کرده است. او همچنین می‌گوید: «وگمان میر که حکمت فقط در این دوره نزدیک به ما موجود بوده و در هیچ دوره دیگری چنین نبوده است. حقیقت این است که جهان هرگز نه از حکمت تهی بوده است و نه از شخصی که پای دارنده حکمت است و بر همین و شواهد نزد او است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ۲).

نظریه امامت مستمر در اندیشه شیعی با این دیدگاه شیخ اشراق همسویی کامل دارد. نظریه غیبت امام منجی بر استمرار ولایت باطنی امام و همسو با این برداشت از ولایت است. همین ویژگی است که گفتیم به نظریه حاکمیت شیعه ظرفیت خاصی برای نوعی انقلاب مستمر می‌دهد. چنان‌که هانری کربن می‌گوید فیلسوفان شیعه؛ کسانی چون میرداماد، سیداحمد علوی و ملاصدرا از نظریات ابن سینا و سهروردی درباره امامت بهره برده‌اند. و چنان‌که در ادامه خواهیم گفت حکمای معاصر ایران کسانی چون علامه طباطبایی، استاد مطهری و آیت‌الله جوادی آملی نیز همین سیر فکری را دنبال کرده‌اند.

۱. متأله به کسی گفته می‌شود که فلسفه خود را بر مبنای وجود ال‌اه بنا نهد. مفهوم تأله در حکمت اشراقی سهروردی گسترش یافت. سهروردی به گفته خود رساله «اعتقادالحکما» را به انگیزه دفاع از متألّهان (هرمس، فیثاغورث و افلاطون) نوشت. (کربن، ۱۵۸، ۱۳۵۵)

۲-۴. تصویر استکمالی از وضعیت انسان و تدبیر سیاسی

سیاست در حکمت متعالیه نیز، چنان‌که اشاره شد، مسیر فلسفه سینایی و حکمت اِشراقی را دنبال می‌کند و متمرکز بر مفهوم ولایت است. تصویر ملاصدرا از هستی تصویری از هر جهت توحیدی است که در آن همه موجودات در عین تعلق و ربط وجودی به حقیقت هستی، از آن کسب فیض می‌کنند و درصیورت هستند. انسان که خلیفه خداوند محسوب می‌شود بیشترین میدان را برای استکمال وجودی دارد.

در چارچوب چنین نگاهی به هستی و اوصاف انسان، تدبیر سیاسی و زندگی جمعی رانمی‌توان تنها به تلاش برای رفاه‌مادی این جهانی در جهت تمنیات طبیعی انسان محدود دانست. بنابراین زعامت سیاسی تنها در قالب ولایت ظاهری و باطنی قابل درک است. تصویر استکمالی از ماهیت وجودی انسان متضمن تدبیر اجتماعی همسویا تعالی اواست (واعظی، ۱۸۹، ۱۳۹۵).

چنین نگاهی به تدبیر امور جامعه لزوماً دغدغه‌رهایی او را حداکثری می‌کند و به‌رهبایی سیاسی محدود نمی‌سازد. بر همین مبنا حکمت عملی نیز تنها تطبیق اصول عام حکمت نظری و اصول عام آن با عرصه عمل نیست، بلکه حکمتی تأسیسی است و با جستجوی پاسخ عادلانه و خلاقانه برای پرسش‌های نوپدید در سیاست سروکار دارد. سیاست در حکمت متعالیه بدین ترتیب نیاز به حکیم سیاسی دارد نه صرفاً مجری سیاسی. حکمای معاصر شیعه، کسانی‌که حکمت متعالیه ملاصدرا را ادامه می‌دهند و در نوشته‌های اخیر از آن‌ها به‌عنوان نوصدرایی یاد شده است (علیزاده، ۱۳۹۱). همین جهت‌گیری فکری را دنبال کرده‌اند. امام خمینی (ره)، علامه طباطبایی، استاد مطهری و آیت‌الله جوادی آملی از این جمله هستند. علامه طباطبایی حکیم، الهی‌دان و مفسر بزرگ قرآن شناخته شده‌ترین و تأثیرگذارترین این دسته از حکما است.

آیت‌الله جوادی آملی به پیروی از همین منطق، از ولایت حکیم به ولایت فقیه جامع‌الشرایط می‌رسد. خط استدلالی او را به‌شکوه زیر می‌توان خلاصه کرد: عقل انسان می‌گوید که سعادت انسان به قانون الهی وابسته است. بشر بی‌مدد خداوند نمی‌تواند قانون کامل و بی‌نقصی برای سعادت دنیا و آخرت خود تدوین کند. قانون الهی بوسیله انسان کاملی با نام پیامبر (ص) برای جامعه بشری آورده می‌شود. قانون نیاز به مجری دارد و مجری برای مصونیت از لغزش و خطا باید معصوم باشد. پیامبر و امامان برای اجرای بی‌خطای قانون از جانب خداوند منصوب شده‌اند، چون لطف خداوند ایجاب می‌کند که بندگان خود را محروم از «ولی» نگذارد. در زمان غیبت

حضرت ولی عصر رهبری جامعه به فقیهان جامع شرایط سپرده می‌شود که سنت پیامبر و امامان را در اجرای شریعت ادامه دهند. فقیهان با سه شرط علم، عدالت و تدبیر و لوازم آن نزدیک‌ترین کسان به امامان معصوم‌اند. حاکمیت یا ولایت فقیه جامع‌الشرایط همانند حاکمیت پیامبران و امامان است. مردم با شناسایی فقیهان دارای شرایط یادشده با آنان بیعت و از آنان پیروی می‌کنند. پیروی مردم از ولی فقیه به منزله پیروی از حق و پیروی از حاکمیت شرع است، نه پیروی از وکیل خود. مردم برای یافتن تواناترین فقیه و قبول ولایت او از متخصصان خبره در این حوزه بهره می‌گیرند (جوادی آملی، ۲۱۸-۲۱۳).

۲-۵. رابطه‌ی جدلی خیر و شر و تبیین سُلطه و رَهایی

رابطه دیالکتیک فطرت و طبیعت به مثابه دیالکتیک بین خیر و شر، کلید درک ابعاد وجودی و اوصاف رفتاری انسان در حکمت متفکران مسلمان معاصر ایران است. متفکران مسلمان موضوع سُلطه و رَهایی را با رجوع به حکمت ملحوظ در آیه‌های قرآن مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهند. خداوند به عنوان خالق هستی و خالق انسان اصول سعادت و شقاوت او را بیان داشته است. در قرآن کریم انسان هم مورد ستایش قرار گرفته است و هم مورد سرزنش. آن‌جا که مورد ستایش قرار گرفته، موضوع فطرت او مطرح است و آن‌جا که مورد نکوهش قرار گرفته است سخن از پیروی از بُعد دیگر وجودی او، یعنی طبیعت انسان است.

چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید در قرآن فطرت به دو معنای عام و خاص به کار رفته است. در معنای خاص فطرت به معنی حقیقت وجودی انسان یا سرشت خاص اوست (جوادی آملی، ۶۷، ۱۳۸۴). همان آفرینش خاص انسان. در معنای عام، از فطرت معنای ابداء وابتدا استنباط می‌شود. فطرت در معنای خاص کیفیتی وجودی است که خداوند خالق از هستی خود در انسان به ودیعه گذاشته است؛ و از همین روی است که انسان عنوان «خلیفه» گرفته است. به بیان دیگر فطرت الهی بشر همان روح الهی است که دراو دمیده شده است (مدقق و شرف‌الدین، ۶۷، ۱۳۸۹-۳۵).

دیالکتیک فطرت و طبیعت در بُعد انسان‌شناختی کیفیت رفتاری و خوی خاص هر کس

۱. خلیفه به معنای کسی است که به جای شخص دیگری می‌آید و قائم مقام و جانشین اوست. (دهخدا، ۹۹۳۹، ۱۳۷۷)

را تعیین می‌کند. پشت‌کردن به فطرت و سپردن خود به دست طبیعت موجب هبوط شخص و گرفتاری او در ضلالت می‌شود و ممکن است او را تا مرتبه حیوانی^۱ نزول دهد (سوره اعراف، آیه ۱۷۹). این همان مظهري از مظاهر از خودبیگانگی در ارزیابی حکمای ایرانی است. با این حال طبیعت در سرشت دوجهبی بشر به خودی خود شر نیست، گرچه می‌تواند منشاء شر واقع شود. طبیعت در همراهی با فطرت می‌تواند نقش مثبت داشته باشد. نفی یکسره طبیعت در بُعد معرفت‌شناسی به تقلیل‌گرایی شناختی منجر می‌شود، از جمله به این تصور که بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی کنونی و بدون اصلاح پایه‌های اجتماعی شُرور می‌توان گرایش‌های فطری انسان را فعال کرد.

از خودبیگانگی در حکمت اسلامی با رجوع به دیالکتیک خیر و شر در ابعاد وجودی انسان با رابطه جدلی فطرت و طبیعت تبیین می‌شود. در حکمت و کلام اسلامی انسان به خاطر برخورداری از فطرت الهی در اساس از خودبیگانه نیست. گرایش‌ها و بینش‌هایی که با حقیقت فطرت آدمی در تضاد قرار می‌گیرد موجب از خودبیگانگی او می‌شود. از خودبیگانگی انسان معاصر به خاطر غلبه طبیعت بر فطرت و به فراموشی سپردن فطرت است. خودباختگی و نسیان انسان نتیجه سُلطه طبیعت بر فطرت او در بُعد بینشی و گرایش است. بُعد بینشی آن‌را می‌توان در روشنگری اروپا و بُعد گرایش را در استغراق در آزمندی مشاهده کرد.

فطرت از نظر اسلام‌شناسان معاصر شیعی مقام‌رهایی بخش دارد، چون منزل‌گاه ارزش‌های مطلوب است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۴، ۴۶۸). این ارزش‌ها از جایی کسب نشده‌اند، بلکه ریشه در گُنه وجود انسان دارند. حقیقت‌خواهی، کمال‌جویی و فضیلت‌طلبی جزئی از گرایش‌های فطری انسان است. اما این گرایش‌ها از سوی سُلطه طبیعت در معرض آسیب‌اند. در شرایط عادی نفس انسان هیچ‌گاه به سوی ضد ارزش میل نمی‌کند. رابطه ضد ارزش‌ها با فطرت مثل رابطه آفت‌ها و سم‌ها با مزاج سالم است. نفس در معرض یورش غریزه‌ها و خواسته‌های طبیعی رنگارنگ قرار دارد و غلبه آن‌ها مظاهر گوناگون از خودبیگانگی و خودفراموشی را به همراه دارد. نظام‌های

۱. «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (قرآن کریم، سوره اعراف، آیه ۱۷۹) به یقین، گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم؛ آن‌ها دل‌ها (عقل‌ها) بی دارند که با آن [اندیشه نمی‌کنند، و نمی‌فهمند؛ و چشمانی که با آن نمی‌بینند؛ و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند؛ آن‌ها همچون چهارپایانند؛ بلکه گمراه‌تر! اینان همان غافلانند.

بهره‌کشی، ستمگری و ستم‌های نژادی، قومی و جنسیتی حاصل عوارض برخاسته از غلبه تمنیات طبیعی‌اند. با این حال، هیچ چیز نمی‌تواند فطرت نیک را بکلی از خمیر انسان پاک‌کند و همواره امید بازگشت هست. این امید و انتظار جزئی از فرهنگ شیعی ایرانی است. مزداباوری در ایران باستان نیز با همین بینش متمایز می‌شد (ن.ک. پولادی، ۱۳۹۷).

آیت‌الله جوادی‌آملی از جمله حکمای معاصر است که با رجوع به مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا مبادی معرفت‌شناختی خروج از بیگانگی و گمگشتگی را مطرح کرده است. او نخست از منابع معرفت بشری سخن می‌گوید که دو جزء عقل و نقل را دربرمی‌گیرد. از نظر ایشان این دو جزء مکمل یکدیگرند و در ساحت معرفت‌شناسی نیز از اعتبار یکسان برخوردارند (مدقق و شرف‌الدین، ۱۳۹۸، ۶۷-۳۵). کارکرد عقل مهار نیروی غرایز طبیعی است. عقل از قوای انسانی است که در معنای عام دو بُعد تجربیدی و تجربی، هر دو را دربرمی‌گیرد. عقل می‌کوشد و هم و خیال را که برآمده از غلبه بر غرایز طبیعی است، در کنترل خود درآورد و این هنگامی میسر است که از یاری نقل مددگیرد. همیاری عقل و نقل می‌تواند گشاینده راه فلاح و صلح و خروج از بیگانگی باشد. به این ترتیب عقل به یاری نقل می‌تواند به عنصری رهایی‌بخش تبدیل شود که معضل دامنگیر جامعه بشری را حل کند.

۲-۶. مبارزه با سُلطه به عنوان وجه هویتی شیعه

نظریه ولایت و نگرش دوجهی به رویدادهای کیهانی و انسانی در یکی از سنت‌های آیینی شیعه یعنی تعزیه جلوه خاصی دارد. تعزیه درون‌مایه جدال عام خیر و شر را با وجه خاصی از فرهنگ شیعه که در «تعزیه» و «روضه» تبلور هنری یافته است، درهم آمیخته است. تعزیه به مثابه یادآور رویداد کربلا، که جان‌مایه آن مقاومت و شهادت است، آیینی است که ریشه در تاریخ شیعه دارد و روایتگر وقایعی است که هم با واقعیت و تاریخ و هم با اُسطوره و داستان و همزمان با گذشته، حال و آینده پیوند خورده است (Dabashi, 2008, 177).

تعزیه با خودآگاهی جمعی و ذهنیت شیعه‌گره خورده است و جزئی از هویت جمعی شیعه است. تعزیه حکایت‌گر رنج بشری و شرافت اخلاقی است. امام حسین (ع) چهره مرکزی درام کربلا، کسی است که به بی‌عدالتی و خودکامگی نه می‌گوید. کربلا می‌تواند هر جایی باشد که در آن جا ستم و سُلطه جریان دارد و در برابر آن مقاومت می‌شود. عزیه سرشار از ظرفیت انقلابی

و رَهایبی بخش است. حمید دباشی معتقد است تعزیه تنها نمایشگر روح انقلابی و طغیانی شیعه نیست، بلکه همچنین وجهی از وجوه کلیت اسلام است. اسلام نمی‌تواند منش انقلابی خود را رها کند و باخود در تناقض باشد (Dabashi, 2008, 177). گرچه ریشه آیینی و نمایشی تعزیه به دوره ایران پیشا-اسلامی یعنی آیین سیاوشان می‌رسد اما امروزه، آیینی منحصرأ شیعی است. تعزیه به‌عنوان نمایش اعتراض از آیین‌های نمایش‌پردازی (دراماتیک) رسم شفاهت‌خواهی^۱ است (Chelkowsky, 1979, 156-169).

درون‌مایه (تم) مرکزی تعزیه درام مظلومیت است، درون‌مایه‌ای که یک جماعت اخلاقی و سیاسی را در سوگ ازدست رفتن عدالت به هم پیوند می‌زند و وعده اسلام در برقراری عدالت این جهانی و آن جهانی را در مکتب تشیع زنده می‌دارد. امام حسین (ع) و یزید بازنمون عدالت بی‌عدالتی در شکل استعاری‌اند. قدرت در شکل ناعادلانه‌اش در چهره‌سازی از یزید، نمادپردازی شده است. این نمایش‌پردازی التزام متقابل اخلاق و سیاست را بازتاب می‌دهد. در حکمت ایران باستان قدرت اهریمنی است، مگر آن‌که با عدالت توأم باشد (ن. ک. پولادی، ۱۳۹۷). این اندیشه در حکمت ایرانی-اسلامی و در اصول مذهب شیعی نیز بازتاب یافته است.

بعداز رحلت پیامبر اقتدار کاریزماتیک پیامبر به دوشیوه ادامه پیدا کرد. در مذهب تسنن این اقتدار به دکتترین حقوقی تبدیل شد و در نهاد خلافت و روحانیت نهادمند شد. اما شیعیان این اقتدار را در کاریزمای امامان معصوم ادامه دادند و در حالت تعلیق زنده نگه داشتند. چنان‌که دباشی می‌گوید این تعلیق کاریزماتیک حول محور «عدل» می‌چرخد. تعزیه این مفهوم عدل را در قالب بیان هنری، وجهی زیباشناختی می‌دهد.

در تعزیه نمایش‌پردازی و اعتراض در یکدیگر ادغام می‌شوند و جای یکدیگر را می‌گیرند. تعزیه یادآور نبرد محتوم یک گروه کوچک انقلابی با یک قدرت سیاسی نیرومند عمیقاً فاسد است (Dabashi, 2008, 190). تعزیه را می‌توان به آسانی به زمان حال انتقال داد. شعار «کُلَّ یَوْمَ عاشورا، کُلَّ عَرَضِ کربلا»^۲ در انقلاب اسلامی زبان حال انقلابیون بود، چنان‌که می‌تواند زبان

1. Redemption

۲. دکتر علی شریعتی این جمله را به امام صادق نسبت داده است (شریعتی، ۱۳۷۹، ۴۹).

حال مردم فلسطین باشد و زبان حال همه نیروهای مقاومت در برابر امپراطوری سرمایه‌داری جهانی. از انقلابی‌ترین شئون مذهب شیعه آموزه غیبت امام است. آموزه غیبت امام عصر (عج) وجه تأسیسی^۱ نظام اعتقادی شیعه است. چشم‌انتظاری امام غایب به انتظار شیعه از تاریخ یک پیش‌نگری انتقادی می‌دهد (Amir Arjomand, 1984).

تشیع در وجه پیکار جویانه‌اش شورانگیزترین الگوی قیام انقلابی است. تشیع با یک نفی شروع شد، یک انکار و طغیان. در نتیجه می‌توان گفت تشیع به خودی خود یک مذهب اعتراض است. شیعه هنوز در انتظار اصلاح جهانی در صورت آرمانی استقرار عدالت است. تشیع به همین دلیل در کل تاریخ گذشته الهام‌بخش آرزوهای انقلابی رادیکال‌ترین جنبش‌های انقلابی بوده است. چنان‌که در شاخه اسماعیلی به یک جنبش اجتماعی بزرگ تبدیل شد که در دوره‌ای از تاریخ میانه اسلام منطقه‌ای به وسعت شمال آفریقا تا آسیای میانه را در بر می‌گرفت (Daftary, 1990). تشیع در ایران معاصر توسط برخی از اندیشمندان و فعالان سیاسی از جمله امام خمینی (ره)، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای^(مدظله) و علی شریعتی به یک ایدئولوژی انقلابی از نوع رهایی‌بخش تبدیل شده است. این متفکران انقلابی الهیات اسلامی را به یک الهیات رهایی‌بخش تمام‌عیار تبدیل کردند.

۲-۷. عدالت به مثابه محور اندیشه رهایی‌بخش

یکی از وجوه تمایز مهم الهیات اسلامی به طور عام و الهیات شیعی به طور خاص با الهیات مسیحی، محوریت موضوع «عدالت» و سنجش عملکرد دولت در نسبت با این آموزه اسلامی است. در الهیات مسیحی مفهوم عدالت در بحث‌ها و مجادلات کلامی جایگاه قابل توجهی نداشته است، در حالی که در مباحث کلامی اسلام موضوع عدالت جای تعیین‌کننده‌ای دارد. از آغاز طرح مسایل کلامی دو مکتب یا دو جریان کلامی اعتزالی و اشعری بر مبنای تعریفی از عدالت و دیدگاه‌های کلامی و فقهی مرتبط با آن‌ها از یکدیگر تفکیک شدند. این دو جریان از سده‌های نخست هجری رودر روی یکدیگر قرار گرفتند و بر مبنای رویکردشان به عدالت منشأ اندیشه‌های متفاوتی در مورد وجوه گوناگون زندگی از جمله شیوه‌های ساماندهی زندگی سیاسی و نهادهای سیاسی شدند.

مکتب اعتزالی براین باور شکل گرفت که عقل بشر قادر است حسن عدالت را تشخیص دهد و نیز درک کند که خدا «عادل» است و به حکم ضرورت مطابق همان عدلی که عقل بشری درک می کند، عمل می کند. بنابراین عدل، ظلم، خوبی و بدی اوصافی ذاتی مربوط به اعمال بشراند. در حالی که مکتب اشعری چنین اوصافی را ذاتی نمی شمارد و آن را صرفاً ناشی از اراده خداوند می داند و معتقد است آنچه خدا حکم می کند عدل است و انجام آن خوب است و آنچه او منع کند بد و انجام آن خلاف عدل است (محقق داماد، ۱۳۸۸، ۳۷۹).

معتزله به نوعی ادراک شهودی اعتقاد داشتند که مبتنی بر یک فرض وجودشناختی یعنی این فرض بود که اوصاف اخلاقی واقعی و ذاتی است و از ذات فعل حاصل آمده است، نه صرفاً از امر و نهی خداوند. بر همین مبنا معتقد بودند که اوصاف اخلاقی و معرفت اخلاقی عقلی است. در حالی که اشعری ها عینیت اوصاف اخلاقی و عقلی بودن آن را نفی می کنند. آن ها به نظریه شرعی بودن احکام اخلاقی عقیده دارند. نظریه شیعه با نظریه معتزله همراهی دارد، به همین دلیل شیعه را «عدلیه»^۱ نیز می نامند.

این عنوان گویای جایگاه مفهوم عدل در فقه، کلام و حکمت شیعی است. بنابه این نگرش بشر عدل و حسن آن را درک می کند و خداوند عادل است و پندار ظلم از جانب خداوند محال است. معنی این سخن در واقع آن است که خداوند آنچه را که بشر عدل می داند مود تعلق خاطر و اراده خود قرار داده است (محقق داماد، ۱۳۸۸، ۳۷۹). با این حال دیدگاه شیعه از جهتی با دیدگاه معتزله تفاوت نیز دارد، به این معنی که شیعه برای قلمرو معرفت عقل اخلاقی حد و مرزی قابل است و برای شرع نیز در این زمینه نقشی قابل است. در مورد قلمرو عقل نیز بین علمای شیعه اتفاق نظر وجود ندارد. مفهوم عدالت در اندیشه حکمای شیعه جای گاه کلیدی دارد. علامه سید محمد حسین طباطبایی در تشیع صفت عدالت جزو ذات الهی تلقی می شود و عقیده چنین است که خداوند نمی تواند ظالمانه عمل کند، چون عدالت در ذات او نهفته است ظالم بودن به مثابه نقض ذات اوست و این محال است. (محقق داماد، ۱۳۸۸، ۳۸۴)

استاد مطهری نیز می گوید «عدلیه» احکام شریعت را تابع مصالح و مفاسد واقعی می دانند. چنان که او می گوید نیکی و بدی و زشتی صرف نظر از دستورات شرع در ذات افعال و رفتارها

۱. عدلیه قرآن، سنت، اجماع و عقل را از ادله شرعی می دانند. (مطهری، ۱۳۷۷، ۹۵۶)

وجود دارد و با قوه عقلی نیز قابل درک است (مطهری، ۹، ۱۳۷۳). عدالت در تعبیر رادیکالی می‌تواند مؤید آرمان‌رهایی باشد.

۲-۸. عدالت به‌عنوان برابری اجتماعی

چنان‌که در مباحث پیش‌گفته‌شد الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین مسئله فقر را در صدر کوشش‌ها و آفرینش‌های الهیاتی قرار داد. الهیات رهایی‌بخش یادآور می‌شود که مسیحیت در شکل نخستین و در طلوع تاریخی‌اش با فقر و تُهدستی پیوستگی سرشتی داشته‌است. اما الهیات رهایی‌بخش شیعه فراتر از آن نه‌تنها بر مسایل تُهدستی و محرومیت توجه داشته‌است، بلکه اندیشمندان معاصر شیعه برون‌رکن‌کلیدی این مذهب یعنی عدالت، بر برابری اجتماعی نیز تأکید بسیار دارند. در تفکر علما و حکمای معاصر شیعه، برابری اجتماعی با تمام ارکان تشکیل‌دهنده نظام دینداری در پیوند قرار گرفته‌است. گرچه درگذشته برخی از علمای منسوب به دربار پادشاهان عدالت را به معنی برابری اجتماعی در نظر نمی‌گرفتند، اما حکمای معاصر از عدالت تعبیری رادیکال مطابق با برابری اجتماعی دارند.

فقه‌ها، متکلمان و حکمای شیعه از آغاز تاکنون همواره مفهوم عدالت را به‌عنوان یکی از اجزای اصلی در رویکرد به اصول و مبانی اسلام ملحوظ کرده‌اند. هر جا که سخن از حکومت و تکالیف حاکم است موضوع عدالت یکی از موضوعات اصلی بحث و افتاء بوده‌است. اما وقتی به اندیشه امام خمینی (ره) می‌رسیم تکیه بر موضوع عدالت جایگاه تازه‌ای پیدا می‌کند که به طور کیفی با آنچه پیش از آن بوده‌است متفاوت است. این تفاوت تنها از این حیث نیست که امام در نظریه ولایت فقیهش قیام برای برافکندن «حکومت طاغوت» و تأسیس حکومت اسلامی را مطرح کرده‌اند، بلکه همچنین از این حیث نیز هست که برای حکومت جایگاه مشخصی در استقرار عدالت به‌عنوان تکلیف دولت در قبال مستضعفین در نظر گرفته‌اند. پیش از این هیچگاه عدالت اجتماعی با چنین تأکید و تفصیلی در فقه و کلام شیعه مطرح نشده بود. پیش از این وقتی از عدالت سخن گفته می‌شد، بیشتر عدالت در کردار اخلاقی از جمله اخلاق حکومتی مدنظر بود. اما امام به‌طور مشخص از استقرار عدالت اجتماعی سخن گفت: «در حقیقت مهمترین وظیفه انبیاء برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است که البته با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید اسلامی ملازمه دارد... (خمینی، ۵۹، ۱۳۷۳). امام خمینی این

موضوع را مطرح می‌کند که فقها عدالت را باید به‌عنوان یک قاعده فقهی در نظر بگیرند که از آن می‌توان احکام مختلف فقهی را استنباط کرد.

در دوره معاصر بسیاری از فقیهانی که به مفهوم عدالت نه به‌عنوان واژه‌ای مبهم و مه‌آلود که در گذشته غالباً طبقات مسلط آن را به‌سود خود و به‌زیان توده مُستضعف بهره می‌گرفتند، بلکه به صورت مشخص عدالت اجتماعی، یعنی درجهت رهایی توده‌ها از ستم، استضعاف و فقر تأکید ورزیده‌اند از جمله آنها محمدباقر صدر است که عدالت را در معنی مساوات (برابری اجتماعی) به‌کار می‌برد. ایشان عدالت را از اصول و مبادی اقتصادی اسلامی معرفی می‌کند و دو مفهوم «توازن اجتماعی» و «مشارکت عمومی» را به‌عنوان اصول هادی جامعه امروزی از آن استخراج می‌کند (صدر، ۱۳۵۹).

- نتیجه‌گیری

الهیات که در این نوشته در مفهومی موسع برای کلام و حکمت و پرداختن به مسایل بشری از زاویه دلمشغولی‌های دینی به‌کار رفته است، مثل هر دانش دیگری از دغدغه‌های زندگی بشری و مسایل پیش‌روی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، فارغ نیست. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جریان بزرگی در کلیسای کاتولیک کشورهای آمریکای لاتین شکل گرفت که زاویه نگاه دست‌اندرکاران الهیات را بویژه در میان روحانیان رده‌های میانی و پائینی از بحث و فحص‌های تجریدی و تکنیکی در دین مسیح که مخاطبان آن گروه‌های الیت^۱ جامعه بودند، عوض کرد و به وضعیت زندگی توده‌های گسترده مردم که با فقر، محرومیت، به‌حاشیه‌رانده‌شدگی و به‌طور کلی ستم طبقاتی و ستم ملی دست‌به‌گریبان بودند، معطوف کرد. پیش‌از این نیز روحانیان صاحب‌نامی در کلیسای کاتولیک آمریکای لاتین بودند که به این وضعیت عطف‌نظر کرده بودند، اما نگاه آن‌ها بازتاب گسترده‌ای در کلیسا و جامعه پیدا نکرده بود، در حالی که آنچه الهیات رهایی‌بخش خوانده شده است از اوایل دهه ۱۹۶۰ به بعد در جامعه بزرگ کشورهای آمریکای لاتین انعکاس وسیعی پیدا کرد و برای دوره‌ای بسیار اوج گرفت. مضمون اصلی این الهیات چنان‌که در شعار مرکزی این جریان آمده است «اولویت توجه به مسأله فقر و محرومیت» است. گوستاو گوتیرز کشیش

1. elite

اندیشمند، دانش‌پژوه و تحلیل‌گر پیشروی این جریان بانوشته‌های عالمانه خود نظر بسیاری از روحانیون، دین‌باوران و روشنفکران را حتی فراتر از جامعه آمریکای لاتین جلب کرد. جان‌مایه اندیشه‌ها و نوشته‌های او تفکری است که از تلفیق گرایش‌های مردم‌دوستانه و توده‌گرایانه مسیحی با تحلیل‌های مارکسیستی حاصل آمده است. او در واقع بینش نظریه موسوم به «نظریه وابستگی» منتج از اندیشه‌های گوندر فرانک (۱۹۲۹-۲۰۰۵) را با گرایش‌های فراموش شده مردم‌گرایی در مسیحیت آمیزش داد و با این اندیشه در واقع التقاطی، شوری در کلیسای کاتولیک آمریکای لاتین و جامعه ملتهب آن برافکند. نقطه ضعف نظریات گوتیرز التقاطی بودن آن بود و تفکر انقلابی او برای دوره‌ای شوری در جامعه مدنی آمریکای لاتین برافکند و سرانجام این شور به دلایلی که جای بحث آن نیست، فروکش کرد.

با دلایلی مشابه همین دغدغه‌ها در الهیات، یعنی واکنش به ستم‌های ناشی از سلطه استعماری و تجدیدی که با همین سلطه آمده بود و صرف نظر از وجوه مثبتش، آغشته به معايب و عوارض آن بود، بسیار جلوتر از آن، نهضتی در کشورهای اسلامی در اندیشه متفکران دیندار و علمای دینی پدید آمد که می‌توان آن را از جنس الهیات رهایی‌بخش خواند. این نهضت که گاهی از آن به عنوان «بیداری اسلامی» یاد می‌شود، جهت‌گیری اصلی‌اش مبارزه با استعمار و رفع محرومیت و استضعاف یعنی از جنس جنبش‌رهایی بود. در شاخه شیعی جنبش‌رهایی به سبب ظرفیت خاص اعتراضی این مذهب و مکتب، نهضت مذکور از بنیه انقلابی ویژه‌ای برخوردار شد که آموزه‌های نظام ولایی را تا ولایت‌ظاهری و باطنی علمای دین بسط داد، همچنین برای پیشبرد آرمان‌رهایی ساز و کارهای عملی فراهم کرد. همین اوصاف در ایران همراه با شرایط عینی و شرایط ذهنی ساز و کار عملیاتی کردن رهایی اجتماعی را پدید آورد و این راه هنوز ادامه دار

منابع و مآخذ

۱. پولادی، کمال (۱۳۹۷)، درس‌ودای نظام داد، جهان‌شناسی ایرانی و اندیشه سیاسی، تهران، نشر مرکز.
۲. جابری، محمدعابد (۱۳۹۵)، سنت و مدرنیته، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، انتشارات دنیای اقتصاد
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، محقق؛ محمدرضا مصطفی پور قم، نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، قم، نشر اسراء
۵. حسینی، سیدعلی (۱۳۸۸)، «سیر تطور عدالت سیاسی در فقه شیعه»، در علی‌اکبر علیخانی (ویراستار) عدالت در اسلام، جلد ۱، تهران پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۶. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳)، ولایت فقیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۷. شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۶)، اسلام و مدرنیته، ترجمه مهدی مهریزی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان انتشارات، چاپ دوم.
۸. شریعتی، علی (۱۳۹۷)، حسین وارث آدم، قم، بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
۹. کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، قدرت هویت، ترجمه علی پایا و حسن چاوشیان، تهران، طرح نو، چاپ دوم.
۱۰. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۸)، «عدالت در الهیات و نظام اجتماعی اسلام»، در علی‌اکبر علیخانی (ویراستار) عدالت در اسلام، جلد ۱، تهران پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۱۱. مدق، محمد داود و حسین شرف‌الدین (۱۳۹۸)، «تبیین سلطه و رهایی در حکمت اسلامی با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، شماره دوم، پیاپی ۳۴، (زمستان) ص ۶۷-۳۵.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، بیست گفتار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ نهم.
۱۳. میرسپاسی، علی (۱۳۸۶)، روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس

مخبر، تهران، نشر توسعه، چاپ سوم.

۱۴. میرسپاسی، علی (۱۳۹۳)، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران، طرح نو، چاپ چهارم.

۱۵. فرزین، وحدت (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

۱۶. علیزاده، بیوک (۱۳۹۱)، جستارهایی در حکمت متعالیه، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.

۱۷. واعظی، احمد (۱۳۹۵)، درآمدی بر فلسفه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

18. Amir Arjomand, Said (1984), *Shadow of God and Thehidden Imam: Religion order and Societal Cheng in Shii Iran from Beginning to 1890*.

19. Chelkowski, Peter (1979), *Ta'Ziyeh Ritual and Dram in Iran*, New York, New York University Press.

20. Dabashi, Hamid (2008), **Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire**, New York, London, Routledge.

21. Daftary, Farhad (1990), *The Islamic: Their History and Doctorin*, Cambridge: Cambridge University Press.

22. Duhn, Marvin (1982) "Liberation Theology and Class Analysis, Latin American Perspectives, Issue 50, Vol.13, No3 (summer) PP.59-70.

23. Fitzgerald, Valpy (2007) "The Economics of Liberation Theology": in Rowland Christopher(ed)a *Campanion to Liberation Theology*, Combridge Uiversity Press, PP. 248-264.

24. Gordon, Joy (1996) "Liberation Theology as Critical Thelogy" *Philosophy and Social Criticism*, Vol 22, No5, PP.85-102.

25. Gutierrez, Gustavo (2007) "The Task and Content of Liberation Theology, Cambridge university press.

26. Gutierrez, Gustavo (1973), **A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation**, eng. Trans. by Inda and John, Eagleson, orbis.

27. Rowland, Christopher (2007), **The Cambridge Companion to Liberation Theology**, second Edition, Cambridge university press.
28. Scruton, Roger (2007), Dictionary of Political Thought Palgrare Macmillan, 3rd edition.
29. Ruberisetien, Richard (1968) "The political sientificationce of Latin America Liberation Theology" **International Jornal on Word Peace**, Vol3, No I (Jan-Mar) PP.41-55.