معرفت ادیان ـــــــــــــــــــــ سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، بهار ۱۳۹۴، ص ۱۰۵ ـ ۱۲۶

تأثیر الهیات اروپایی بر تشکیل الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین

سیدمرتضی میرتبار / پژوهشگر جامعة المصطفی العالمیة و دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب smmb_110@yahoo.com
محسن اخباری / پژوهشگر جامعة المصطفی العالمیة دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه ادیان و مذاهب mohsenakhbary@gmail.com
نرجس اخباری / کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبائی تهران narjesakhbary@gmail.com
دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ ـ **پذیرش:**۱۳۹۳/۹/۴

چکیده
ریشه‌های شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین را می‌توان در رخدادها و جنبش‌های سکولار و دینی اواسط قرن بیستم در اروپا جست‌وجو کرد؛ چراکه این الهیات در واکنش به تفکر اروپایی شکل گرفته بود. از جمله متفکران اروپایی که نظریاتشان در الهیات رهایی‌بخش مورد استفاده قرار گرفت، یورگن مولتمان، ژان ماریتن و دیتریش بونهافر است.
از منظر مولتمان، وعده خدا در انجیل، رستاخیز عیسی و کل آفرینش در پرتو قدرت الهی است که پیوند عمیقی با عمل اجتماعی و سیاسی مسیحیان برای تجدید حیات جامعهٔ بشری دارد. ازاین‌رو، این‌جهانی است، نه آن‌جهانی. کلیسا در این معنا، دارای نسبت خویشاوندی با جهان است. ماریتن قائل است؛ انسان باید برای توسعهٔ مادی، اجتماعی و معنوی همهٔ اشخاص جامعه بکوشد، هم در مقام فرد و هم در مقام اشخاص که این مستلزم عمل است. بونهافر نیز وظیفه مسیحیان در جهان سکولار و بی‌دین امروز را شریک شدن در رنج‌های خداوند، در احیای ایمان مسیحی در این جهان می‌داند تا زمینه‌های تحقق ملکوت و عدالت الهی فراهم آید.
بنابراین، می‌توان گفت: الهی‌دانان بزرگ رهایی‌بخش امریکای لاتین، تحت تأثیر الهی‌دانان اروپایی بوده و از نظرات آنان در بیان دیدگاه‌های خود بهره می‌بردند. ازاین‌رو، یکی از مهم‌ترین علل شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش را باید الهیات اروپایی دانست و الهی‌دانان غربی را مؤثر در ایجاد این الهیات در امریکای لاتین قلمداد کرد.

کلیدواژه‌ها: الهیات رهایی‌بخش، مولتمان، بونهافر، ماریتن، اروپا، امریکای لاتین

مقدمه
در اوایل دهه ۱۹۶۰، حرکتی در کشورهای امریکای لاتین، به‌ویژه برزیل و پرو، در سلسله مراتب پایین کلیسا به وجود آمد و این سؤال را مطرح شد که آیا کلیسا همچنان باید مردم را به تمکین و عافیت‌طلبی تشویق کند؟ در این صورت، با توجه به فقر روزافزون مردم، معنای اصلی مسیحیت (محبت به همسایه) چه خواهد بود؟ آیا کلیسا نباید در مبارزه‌ای که خارج از کلیسا در گرفته، در کنار قربانیان خشونت و استعمار بایستد؟(مصطفوی، ۱۳۷۲). ازاین‌رو، تلاشی نظری و عملی برای پاسخ با این پرسش‌ها به وجود آمد. یعنی در تلاش‌هایی که در واکنش به ستم اجتماعی موجود به عمل آمد، موضوع رهایی مطرح شد که نقطه شروع الهیاتی با نام الهیات رهایی‌بخش(Theology of Liberation) شد (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰،ص۳۰٤). اما در چگونگی شکل‌گیری این الاهیات، باید گفت: علاوه بر تجربه فقر و ستمدیدگی و شرایط موجود در امریکای لاتین، عملکرد *کاساس* کشیش اسپانیایی در منطقه امریکای لاتین و همچنین تشکیل شورای واتیکان دو، از عوامل شکل‌گیری این الهیات بوده (مصطفوی، ۱۳۷٤، ص۳۳و۵۰ــ۵۱) که شدیداً افکاری مارکسیستی را تبلیغ می‌نمود(مک گراث، ۱۳۸٤،ص۲۳۲). اما شروع رسمی الهیات رهایی‌بخش، به شورای مدلین در سال ۱۹٦۸ بازمی‌گردد. اسناد *مدلین* بیانگر خشونت نهادی و روابط استثمار در وضعیت‌های اجتماعی بود(فلورنزا، ۲۰۰۲، ج ۸، ص ٥٤٤). شورایی که شرایط امریکای جنوبی را ناشی از ستم و استبداد می‌دانست و بر رهایی از این شرایط تأکید داشت. این برخورد، پس از مدت کوتاهی موجب به وجود آمدن الهیات رهایی‌بخش شد (لین، ۱۳۹۰، ص ٥۳٤).

از نکات مهم دربارهٔ این الاهیات، این است که دارای شاخصه‌هایی بود که موجب جدایی آن از سایر الهیات می‌شود. از جمله این شاخصه‌ها، ارائهٔ الاهیاتی زمینه‌مند است که شدیداً با شرایط اجتماعی و فرهنگی خاصی مرتبط است. بنابراین، اهمیت زیادی برای فقرای موجود در امریکای لاتین قائل است و معتقد است که گزینش خداوند در جانبداری از فقیران است. همین مسئله موجب پراکسیس(Christian theological praxis) شدن این الهیات و در ادامه، حمایت از مکتب مارکسیستی شد(گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۲۵ــ۳۳٦). اما باید گفت که بسیاری از این شاخصه‌ها، در الهیات منتسب به الهی‌دانان اروپایی نیز یافت می‌شود. حتی می‌توان گفت: باید ریشه‌های متأخر الهیات رهایی‌بخش را در رخدادها و جنبش‌های سکولار و دینی اواسط قرن بیستم در اروپا جست‌وجو کرد که برخی از مبانی اولیه روش متمایز الهیات رهایی‌بخش را ارائه

می‌کرد (همان، ص۳۲۰ـ۳۲۱). الهی‌دانان بزرگی همچون *مولتمان* و *بونهافر*، پیش از *گوستاو گوییترز* و سایر الهی‌دانان رهایی‌بخش، مبانی و دیدگاه‌هایی را ارائه دادند که منجر به شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش شد.

بنابراین، سؤالی که در این مقاله در پی پاسخ به آن هستیم، این است که چگونه الهیات اروپایی، همچون الهیات امید و سکولار، بر الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین تأثیر گذارد. چه شخصیت‌هایی در این تأثیرگذاری سهیم بوده‌اند؟ چگونه می‌توان ریشه‌های الهیات رهایی‌بخش امریکایی را در اروپا جست‌وجو نمود؟ برای پاسخ به این سؤال، باید الهیات اروپا در آن دوره را مورد بررسی قرار داد و دیدگاه‌های الهی‌دانان بزرگ آن دوره، همچون *مولتمان* و *بونهافر* را ارزیابی و تحلیل نمود.

الاهیات رهایی‌بخش اروپایی

سال ۱۹۶۸م. در فرانسه به‌عنوان سالی پراغتشاش و آشوب سیاسی به‌شمار می‌رود که در حیات فرهنگی و فکری فرانسویان، به‌ویژه فلسفهٔ اروپایی تأثیر بسزایی گذاشت. این وقایع، در ابتدا با اعتراض دانشجویان به وضعیت دانشگاه‌ها آغاز و سپس، به اعتراض کارگران کارخانه‌ها، بیمارستان‌ها، مدارس و سایر طبقات اجتماعی گسترش یافت. در این دهه، در اروپا و امریکا علیه جنگ و به طرفداری از حیات اجتماعی و آزادی تظاهرات بسیاری روی داد (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰،ص ۲۵۷). از سوی دیگر، آثار نویسندگانی چون *فوکو*(Paul Michel Foucault)، *لیوتار*(Jean-Francois Lyotard) و *دولوز*(Gilles Delevze) در مورد انسان‌گرایی، فاعلیت ذهن، اهمیت قدرت و میل انسانی و نیز نفوذ اندیشه‌های روانکاوی *فروید*، که موجب طغیان علاقه فرد به فراواقع‌گرایی و بیان امیال مکنون ذهن ناآگاه می‌شد، در ظهور و گسترش این اعتراض‌ها بی‌تأثیر نبود. چنین تفکراتی، نوعی انسان‌گرایی را گسترش می‌داد که معتقد بود ستم و بیگانگی، مبتنی بر سرکوب ذهن ناآگاه ماست. به عبارت دیگر، هرم قدرت، یعنی کلیسا، دولت (قدرت نظامی) و نظام سرمایه‌داری، مانع از بیان «خود» حقیقی انسان است. ازاین‌رو، انقلابی موفق خواهد بود که بتواند جامعه‌ای را برای تحقق این «خود» سازمان دهد، نه جامعه‌ای علیه آن؛ جامعه‌ای که فراتر از پیشرفت و فناوری، به مسائل فرهنگی و معنوی مردم نیز علاقمند باشد. به همین دلیل، الهیات دچار آشفتگی شد و حتی برخی متألهان، سخن از مرگ خدا و مشخص کردن دستورالعملی از سوی دنیا برای کلیسا می‌زدند (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷).

ازاین‌رو، گروهی از کشیشان چپ‌گرا و آزادی‌خواه در اروپا، به‌ویژه در فرانسه و بلژیک، در واکنش

به این رویهٔ کلیسا و فقری که در محیط‌های کارگری به چشم می‌خورد، اقدام به تشکیل انجمن‌های کشیشی، کارگری کردند تا با بررسی شرایط زندگی آنان، بتوانند ضمن حل مشکلات ایشان، راهی برای حفظ اصول مسیحی در میان مردم بیابند. آنان با حمایت از جبههٔ آزادی‌بخشِ ملی، متعهد شدند ضمن اهمیت قائل شدن به جایگاه و نقش والای غیرروحانیان در مأموریت کلیسا، در راه تحقق دموکراسی، مردم‌سالاری و قانون‌سالاری تلاش کنند. از این منظر، می‌توان خاستگاه جنبش‌های آزادی‌بخش امریکای لاتین را در فعالیت‌های اجتماعی کشیشان اروپایی و فرانسوی و نیز الهیاتی که درون انجمن‌های کشیشی ـ کارگری ظهور یافته بود، دانست. البته نقش و تأثیر الهی‌دان‌های اروپایی در الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین، تنها به صورت الهام‌بخشی بوده است، نه کاربرد مستقیم و عملی تفکرات آنها. در کتاب ***الهیات مسیحی*** در قرن بیستم آمده است:

بسیاری از متألهان امریکای لاتین کاتولیک‌هایی بودند که در اروپا تحصیل کرده بودند. استادان اروپایی آنها برخی از مدافعان برجسته الهیات امید و جنبش الهیات سیاسی بودند... در نتیجه، الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین از همان آغاز پدیده‌ای بود که عمیقاً ریشه در کلیسای کاتولیک داشت و تا حدی در واکنش به تفکر اروپایی شکل گرفته بود» (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۰۷).

از جمله متفکران اروپایی که نظریاتشان در الهیات رهایی‌بخش مورد استفاده قرار گرفت، می‌توان به *ماری دومینیک شنو*، *ایو کینار*، *هنری د لوباک*، *جان بابتیست متز*، *تیلهارد دو شاردین*، *امانوئل مونیه*، *ژاک ماریتن*، *کارل رانر*، *یورگن مولتمان* و *دیتریش بونهافر* اشاره کرد. از این میان، تنها به معرفی سه تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین افراد در الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین می‌پردازیم.

۱. یورگن مولتمان

تجربه *مولتمان* از جنگ جهانی دوم، اسارت در اردوگاه‌های دشمن و مشاهده اینکه چگونه رنج و امید(دو جزء مکمل الهیات مولتمان)، انسان را در برابر مشکلات محکم و بردبار می‌کند، اولین منبع تدوین الهیات او بود. او تحت تأثیر *ارنست بلوخ*(Ernst Bloch) (الهی‌دان مارکسیستی)، *فرانس روزنزوگ*(Franz Rosenzweig) (الهی‌دان یهودی)، *کارل بارت* و *بونهافر* قرار داشت (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص۲۶۱ـ۲۶۳). اما بیشتر از *بارت* و *بونهافر*، ارتباط میان کلیسا و جامعهٔ سکولار را بسط داد و بر مأموریت جهانی کلیسا و جنبه آخرت‌شناسانه آن تأکید ورزید. وی پس از مدتی، رویکرد سیستماتیک در الهیات را در پیش گرفت و این ایده را با نشان دادن تلاش مسیحیان کاتولیک، ارتدوکس و یهودیان در رسیدن

به فهم عمیق‌تری از الهیات مسیحی تقویت کرد و با این کار، بر همهٔ این الاهیات‌ها، به‌ویژه الاهیات‌های رهایی‌بخش جهان سوم تأثیر بسزایی گذاشت (همان، ص ۲۶۲).

آثار اصلی *مولتمان* شامل دو مجموعهٔ متمایز است. در قسمت اول، کتاب‌های سه‌گانهٔ ***الهیات امید***(***Theology of hope***) (۱۹٦٤م)، ***خدای مصلوب***(***The Crucified God***) (۱۹۷۲م) و ***کلیسا با قدرت روح***(***The Church in the Power of the Spirit***) (۱۹۷۵م) را به نگارش درآورد. وی این مجموعه را ـ که دارای سبک و مضمونی ساختارمند است و در هریک، از دیدگاهی مشخص به الهیات به‌عنوان یک کل می‌نگرد (لین، ۱۳۹۰، ص۴۷۳ـ۴۷۵) مقدمهٔ مجموعهٔ دوم، آثار خود قرار می‌دهد و در مجموعهٔ دوم، که آن را **مشارکت در مباحث الاهیاتی** می‌نامد، به شکلی نظام‌مند به مطالعه و بررسی آموزه‌های اصلی مسیحی و طرح نظریه‌های الهیات نوین می‌پردازد. این آثار عبارتند از: ***تثلیث و ملکوت خداوند***(***The Trinity andthe Kingdom of God***) (۱۹۸۰م)، ***خدا در خلقت***(***God in Creation***) (۱۹۸۵م)، ***طریق عیسی مسیح*** (***The Way of Jesus Christ***) (۱۹۸۹م)، ***روح زندگی*** (***The Spirit of Life***) (۱۹۹۱م)، خدا می‌آید (***The Coming of God***) (۱۹۹٦م) و ***تجربه در الهیات*** (***Experiences in Theology***) (۲۰۰۰م) (بکهام، ۱۹۹۵، ص ۱٤۸).

مهم‌ترین بخش الهیات *مولتمان*، بحث «آخرت‌شناسی» است. *مولتمان* معتقد است: جنبه‌های مربوط به آینده آخرت‌شناسی در مرکز ایمان مسیحی قرار دارد و تنها روشی است که ایمان مسیحی را به جهان جدید مرتبط می‌سازد. به عبارت دیگر، مسیحیت از ابتدا تا انتها، مبتنی بر آخرت‌شناسی است. وی در توجیه این سخن، با توجه به اشارات کتاب مقدس به آینده جهان، «وعده» را کانون الهیات مسیحی معرفی می‌کند، نه «مکاشفه» (کانل، ۱۹٦۹، ص ۷٦). بر این اساس، معتقد است: خدا را نباید واقعیتی مربوط به زمان حاضر تلقی کرد، بلکه باید او را قدرت آینده و رستاخیز دانست. البته مراد از این رستاخیز، هم رستاخیز عیسی و هم رستاخیز یا بازسازی نهایی همهٔ آفرینش است، به نحوی که برانگیختن عیسی از میان مردگان به دست خداوند، نوید یا تضمینی برای رستاخیز آینده جهان به‌شمار می‌رود (مک کواری، ۱۳۸۸، ص ٤٦٤ـ٤٦٥).

البته او هرگز موفق نشد برداشت خود را از رستاخیز تبیین کند، اما مطمئن است که رستاخیز نه اسطوره است، نه حقیقتی تجربی و نه امری آن‌جهانی، بلکه رستاخیز عیسی و جهان، پیوند عمیقی با عمل اجتماعی و سیاسی برای تجدید حیات جامعهٔ بشری دارد. وی در پی آن بود که رستاخیز را محور و قلب الهیات مسیحی گرداند و چشم‌انداز آخرت‌شناسی را ویژگی هستی مسیحی و کل کلیسا قلمداد نماید (لین، ۱۳۹۰، ص ٤۷۳). وی با اقتباس عبارت معروف *ارنست بلوخ*، مبنی بر اینکه

«خدا هنوز نیست»، جهان حاضر را «بی‌خدا» نامیده و سراسر عالم را تلاش برای حرکت به سوی آینده ترسیم می‌کند(مک کواری، ۱۳۸۸، ص ٤٦٤). در واقع، جهت‌دهی ایمان مسیحی به آیندهٔ جهان، نیازمند به‌کارگیری امکانات کلیسایی برای ایجاد تغییر در جهان مدرن و هدایت آن به سوی ملکوت خداوند است. این عمل اجتماعی و سیاسی، زمینهٔ رستاخیز را فراهم می‌آورد. پس رستاخیز امری این‌جهانی است. تجدید حیات جهان به جهانی کامل، نیازمند عمل آزادی‌خواهانهٔ کلیسا و مردم نیز می‌باشد. از این لحاظ، او از مهم‌ترین کسانی است که توجه بسیاری به کاربردهای اجتماعی مسیحیت دارد و الهیات او، نوعی اعتقاد و امید به تحقق جامعهٔ آرمانی و عادلانه با حفظ امید و عمل توده‌ها برای مبارزه است(بیرن و هولدن، ۲۰۰۳، ص ۹۲۵).

این مسئله به همراه اشتیاق فراوان او به مسئلهٔ «ملکوت خدا»، که از نظر او هم در حال و هم در آینده وجود دارد، الهیات او را به‌عنوان الهیاتی آخرت‌شناسانه معرفی می‌کند که در آن، «امید» تنها در زنده شدن دوبارهٔ مسیح برای انسان حاصل می‌شود. در واقع، اساسِ الهیات امید *مولتمان* بر آخرت‌شناسی و امید است که طبق آن معتقد است؛ مصلوب شدن عیسی حادثه‌ای است که در آن خدا وعدهٔ خود را مبنی بر آمدن آینده و زندگی جدید محقق می‌سازد؛ آینده‌ای که در آن همهٔ مردگان احیا می‌شوند، همهٔ جهان دوباره خلق می‌شود و سلطنت پرشکوه و عادلانهٔ خدا از راه می‌رسد (بکهام، ۱۹۹۵، ص ۱٤۹ـ۱۵۰). پس رستاخیز عیسی، مستلزم وجود آیندهٔ آخرت‌شناسانهٔ کل هستی و امید و ایمان به چنین آینده‌ای است. وقتی این جنبه از رستاخیز به‌عنوان وعده الهی با مسئلهٔ تقابل «صلیب» و «رستاخیز» ارتباط می‌یابد، جنبه‌های مهم آخرت‌شناسی *مولتمان* نیز ظاهر می‌شود.

در واقع مصلوب شدن عیسی، حادثه‌ای از رنج الهی است که در آن مسیح، مردن به دلیل دوری از پدر را تحمل می‌کند و پدر از غم مرگ پسرش رنج می‌کشد، پسر با میل خود، خودش را در عشق به جهان تسلیم می‌کند و پدر نیز با میل خود، پسرش را به دلیل عشق خویش به جهان تسلیم می‌کند. ازاین‌رو، صلیب نشانهٔ عمل عاشقانهٔ خدا، در اتحاد با همهٔ انسان‌های رنجدیده است. در این نقطه، یعنی عشق به جهان است که پدر و پسر و نیز همهٔ دورشدگان، جداماندگان و رنجدیدگان عالم با هم اتحاد می‌یابند و انسان‌های رنجدیده نیز باید با عشق به جهان، خدا، مسیح و آگاهی از اتحاد با آنها در رنج، به عمل آزادکننده در حق خودشان مبادرت ورزند (مولتمان، ۱۹٦۷، ص ۱۵۱ـ۱۵۳).

البته باید دانست که رنج خدا رنجی نیست که از بیرون بر وی تحمیل شده، یا به علت ضعف در او پدید آمده باشد، بلکه به دلیل محبت خدا بر جهان، رنجی فعالانه و آزادانه است. ما بدون چنین رنجی،

نمی‌توانیم از خدای محبت سخن بگوییم (لین، ۱۳۹۰، ص٤٦٢). بر این اساس، در سراسر عهد جدید، بر اهمیت و جایگاه محبت و سفارش به آن تأکید شده است (ر.ک: اول یوحنا ٤: ۷ـ۸؛ اول قرنتیان ۱۳: ۸).

از نظر *مولتمان*، همهٔ این سخنان به معنی این ادعای مسیحی است که خدا عاشق است و هدف تثلیث، وحدت همهٔ موجودات در خدا و با خداست. وظیفه مسیحیان نیز این است که با نگاهی آخرت‌شناسانه، به روزهایی امید داشته باشند که مسیح همه چیز را نو و تازه خواهد کرد. در حقیقت، امید، ایمان فرد معتقد را محکم و او را برای داشتن یک زندگی عاشقانه و خلق جدید همهٔ اشیا هدایت می‌کند. اما امید به آینده، همان امید به امروز است و فرد مسیحی باید ابتدا در خود و جهان خویش این دگرگونی و تازگی را با اتحاد با جهان، که از آغاز به سوی آینده در حرکت بوده است، ایجاد کند (فورد و مورس، ۲۰۰۵، ص ۱٤۸ـ۱٤۹).

این مسئله و نیز ویژگی درون تاریخ بودنِ رستاخیز مسیح، بر مأموریت جهانی کلیسا در دور کردن نومیدی و ترس از انسان، بشارت و شاگردسازی و فراهم کردن زمینه‌های فرارسیدن خلقت نوین تأکید می‌ورزد. از نظر *مولتمان*، هدف مأموریت مسیحی صرفاً نجات فردی و روحانی نیست، بلکه کلیسا باید با تغییر شرایط کنونی اجتماع برای تحقق امید، عدالت اجتماعی، صلح و آرامش برای همهٔ بشریت بکوشد. ازاین‌رو، طبق این الاهیات، مأموریت فقط بر دوش مسیحیان نیست و همه مردم از همه ادیان این وظیفه را بر گردن دارند (ویلیامز، ۱۹۹۵، ص ۹۳). به همین دلیل، درهای کلیسا باید رو به خدا، انسان‌ها و آینده جهان گشوده باشد. البته این گشودگی و امید به آینده، صرفاً به معنای سازگاری با شرایط زمانه نیست، بلکه حاکی از این است که تناقض میان آنچه هست و آنچه وعده داده شده، باید انسان و به‌ویژه کلیسا را برانگیزد تا تجدید حیات یابد و همهٔ امکانات کنونی جهان را در مسیر آیندهٔ آخرت‌شناسانه سوق دهند. از دیدگاه *مولتمان*، این تجدید حیات درونی کلیسا چهار بعد دارد:

الف. کلیسا باید همواره در حال انجام مأموریت الهی خود در آن سوی موانع جغرافیایی، نژادی، ملی و طبقاتی باشد. این مأموریت شامل همهٔ فعالیت‌هایی است که به رهایی انسان از بردگی و فقر می‌انجامد.

ب. بدین منظور، کلیساها باید در مسیر وحدت جهانی با یکدیگر گام بردارند.

ج. برای وحدت یافتن کلیساها، عیسی مسیح باید تنها خداوند کلیسا باشد تا غیرروحانیان با هر دین و مسلکی به کلیسا راه یابند.

د. کلیسا باید دارای جهت‌گیری سیاسی باشد و در برابر نظام‌های ناعادلانه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای دفاع از حقوق ستمدیدگان و محرومان بایستد(لین، ۱۳۹۰، ص ٤٦۳).

بنابراین، کلیسا باید بر اساس زندگی در میان تاریخ گذشته مسیح و آیندهٔ جهانی که در آن تاریخ تکمیل خواهد شد، مأموریت خود را در هدایت جهان به سوی آینده انجام دهد. به همین دلیل، کلیسا به دلیل موقعیتش در تاریخ تثلیث، «در» یا «برای» خودش وجود ندارد، بلکه صرفاً در نسبت و خویشاوندی با جهان شناخته می‌شود که باید با ایجاد یک «رفاقت وابسته به انتظار مسیح» در میان مریدان خود، مسئولیت خود و سایر مسیحیان را در تشکیل یک جامعه آرمانی، که در آن، روح‌القدس به همه مسیحیان برای خدمت وابسته به انتظار مسیح، آزادی و قدرت خواهد داد، کامل نماید. *مولتمان* این نوع زندگی را بر اساس الگوی مسیح در محبت و اتحاد با فقرا، «دوستی گشوده» و پذیرش انسان‌ها بر اساس آزادی می‌نامد و تأکید می‌کند که این روابط دوستانه در زندگی کلیسایی، باید همیشه به روی دیگران گشوده باشد(مولتمان، ۱۹٦۷، ص ۱٥٤ـ۱٥٥).

تأثیر مولتمان بر شکل‌گیری الهیات رهایی بخش

الهیات *مولتمان*، یک الهیات آزادی‌بخش هم تلقی می‌شود. او نه‌تنها رستگاری را «اولویت در گزینش فقرا» از سوی مسیح، بلکه آن را امید به آشتی میان ستمگران و فقرا نیز می‌داند که بدون چنین امیدی، مصالحه و رستگاری الهی نارسا خواهد بود. به عبارت دیگر، الهیات رهایی‌بخشِ او، شامل درک مظلوم و ظالم در نیازمندی آنان به مصالحه و آشتی است.

ظلم و ستم دو طرف دارد: در یک‌سو، مالک و ارباب و در سوی دیگر برده است که در هر دو طرف، ظلم و ستم بشریت و انسانیت را ویران می‌کند(فورد و مورس، ۲۰۰۵، ص ۱٥۷ـ۱٥۸). پس هدف، آزادی هر دو طرف است و «اولویت در گزینش فقرا» از سوی خداوند، باید شامل ثروتمندان نیز بشود.

در واقع، در دهه ٦۰، که ریشه‌های الهیات رهایی‌بخش در حال جوانه زدن بود، نگرشی تحت عنوان «الاهیات سیاسی» به وجود آمد که بسیار تحت تأثیر الهیات *مولتمان* بود. مدافع اصلی الهیات سیاسی، *یوهانس متس* بود که کاملاً تحت تأثیر *مولتمان*، حضور متعهدانه در امور سیاسی را نقطه شروع اندیشه‌ورزی الاهیاتی خود نمود که آن جزء روش متمایز الهیات رهایی‌بخش گردید (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۲۱). در واقع، سیاسی شدن کلیسا و ورود یافتن به مسائل اجتماعی از *مولتمان* آغاز شد و الهی‌دانان راهی بخش، با تأثیرپذیری از وی دست به نظریه‌پردازی زدند.

نقد دیدگاه مولتمان

از جمله نقدهایی که به *مولتمان* وارد است، تأثیرپذیری فراوان وی از الهی‌دانان بزرگ بوده است. این مسئله موجب ایجاد تغییر در اندیشه‌های او گردید. به همین دلیل، نمی‌توان دستاوردهای الاهیاتی او را ارزیابی نهایی کرد، ولی در مجموع می‌توان گفت: او بر آخرت‌شناسی یا فرجام‌شناسی مسیحی تأکید دارد و مسیحیت را از ابتدا تا انتها، مبتنی بر آخرت‌شناسی می‌داند (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰). بنابراین، نمی‌توان آراء او را به‌عنوان یک تئولوژی پذیرفت و الهیات دانست. او تأکید یک‌جانبه و غیراصولی بر برخی موضوعات الاهیاتی همچون آینده در الهیات امید می‌کند که این مسئله موجب انکار تجربه مستقیم خداوند می‌شود. در واقع، نگاه یک جانبه‌گرایانه در تمام آثارش موج می‌زند. و این نتیجه روش *مولتمان* در آثارش است که موجب به‌کارگیری یک مجموعه چشم‌اندازهایی نسبت به الاهیاتش شد (بکهام، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰). وی تحت تأثیر *بلوخ*، آخرت‌شناسی مسیحی و تحلیل اجتماعی مارکسیستی را درهم آمیخت و فلسفه‌ای آرمان‌شهری به نام «امید» پدید آورد. او از امیدی سخن می‌گوید که طبق دیدگاه مسیحیان، انسان هبوط یافته چنین امیدی ندارد و کوشش برای احیای امید در انسان نیز کاری عبث دانسته می‌شود. *مولتمان*، با ایجاد پیوند نزدیک میان هستی سه‌گانه خدا و تاریخ، الوهیت خدا را زیرسؤال می‌برد و الاهیاتی را ارائه می‌دهد که بیشتر انسان‌شناختی است تا مسیح‌شناختی. تفاسیر کتاب مقدسی *مولتمان*، مسائل حل‌نشدنی زیادی دارد که موجب بی‌اعتنایی بسیاری از متکلمان قرار گرفت. حتی در سنت انگلوساکسن کلمات و تفاسیر *مولتمان* را غیرمنطقی و غیرفلسفی معرفی می‌کنند (بکهام، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰ـ۱۶۱).

۲. ژاک ماریتن

تأکید بر ماهیت، ارزش و شخصیت انسان در ارتباط با تفسیر کلی ما از واقعیت، ریشه در اصالت روح فلسفهٔ فرانسه، به‌ویژه فیلسوفان اگزیستانس و متمایل به سنت توماسی از جمله *امانوئل* مونیه، دنی دو روژمون(Denid de Rougemont)، *موریس ندونسل*(Maurice Nedoncelle)، *سارتر*(Jean-Paul Sartre) و ژاک ماریتن دارد. در این میان، *ژاک ماریتن*، یکی از بانفوذترین و مهم‌ترین مفسران اندیشهٔ *توماس آکوئیناس* در قرن بیستم است که تحت‌تأثیر این فضای سیاسی و فکری، نظریهٔ بنیادی خود را در مورد اصالت شخص و فلسفهٔ سیاسی «دولت ـ شهروند» شکل داد که تأثیر بسیاری بر شکل‌گیری تفکرات آزادی‌خواهانه در اروپا و امریکای لاتین گذاشت (مورفی، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۱۷۸).

ژاک ماریتن، احتمالاً بزرگترین نماینده جنبش رنسانس کاتولیک در دوران معاصر به شمار می‌رود. وی که شاگرد *برگسون* بود. در جوانی به آیین کاتولیک گروید و دوران بلوغ زندگی فکری خود را صرف تشخیص بیماری ذهن مدرن کرد و بازگشت به سنت بزرگ فرهنگ مسیحی، به‌ویژه سنت *توماس آکوئیناس* قدیس را به‌عنوان درمان این بیماری تجویز نمود (بومر، ۱۳۸۵،ص۸۳٤).

وی به توصیهٔ *چارلز پگوی* (Charles Peguy)، به همراه همسرش *رئیسا اومانسوف*(Raissa Oumansoff) ـ الهام‌بخش اصلی او در زندگی و تفکراتش ـ به مطالعه و بررسی سخنرانی‌های *هانری برگسون*(Henri Bergson) پرداخت و تحت تأثیر آن، اطمینان اولیهٔ او به توانایی علم در پاسخ‌گویی به همهٔ مسائل از بین رفت(مورفی، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۱۷۷). هرچند وی، بعدها نخستین اثر خود را بر ضد *برگسون* نوشت و راهش را جدا کرد(بوخنسکی، ۱۳۸۷، ص ۲٤). پس از آن، به توصیهٔ *هامبرت کلریسیک*(Humbert Clerissac)، *راهب دومینیک* که راهنمای روحانی آنها بود، به مطالعهٔ آثار *توماس آکوئیناس* پرداخت و مرید سرسخت او شد (کاپلستون، ۱۳۸٦، ج ۹، ص ۳۰۳). به‌طوری‌که مشهورترین اندیشمند مکتب تومیسم دانسته شد (بوخنسکی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲). پس از جنگ جهانی دوم، از سال ۱۹٤٤ ـ۱۹٤۸م. سفیر فرانسه در واتیکان شد و در شورای واتیکان دو نیز حضور داشت(مورفی، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۱۷۷ـ۱۷۸). وی بحران‌های اجتماعی را ناشی از تعارض قائل شدن میان قانون طبیعی و حقوق بشر دانسته و اعلام کرد که قانون طبیعی و حقوق بشر در اصل، ریشه در طبیعت انسانی دارند. ازاین‌رو، می‌توان آن را از تجربه انسانی اخذ نمود. این اندیشه‌ها سبب شد تا در تهیه پیش‌نویس اعلامیه حقوق بشر نیز حضور یابد. پس از مرگ همسرش در سال ۱۹٦۰م. *ماریتن* با ورود به گروه «برادران کوچک عیسی»(Little Brothers of Jesus)، که معتقد به اجرای پیام مسیح در میان اعضای طبقهٔ کارگر بودند، زندگی دینی و روحانی خود را آغاز نمود و در خلال این دوران، به نوشتن آثاری در مورد موضوعات مرتبط به ایمان کاتولیکی پرداخت(ورکمپ، ۲۰۰۸، ص ۲۲۷ـ۲۲۸).

سایر آثار *ماریتن* عبارتند از: ***هنر و فلسفهٔ مدرسی*** (۱۹۲۰م)، ***مراتب شناخت*** (۱۹۳۲م)، ***وجود و موجود*** (۱۹٤۷م)، ***انسان و دولت*** (۱۹۵۱م)، ***انسان‌گرایی کامل*** (۱۹۳٦م)، ***آزادی و جهان نو*** (۱۹۳۵م)، ***تأملاتی بر امریکا*** (۱۹۵۷)، ***حقوق انسان و قانون طبیعی*** (۱۹٤٤م)، ***مسیحیت و مردم سالاری*** (۱۹٤۵م)، و ***شخص و خیر مشترک*** (۱۹٤۸م)، ***نماز و تفکر*** (۱۹۵۹م)، ***در مورد کلیسای مسیحی*** (۱۹۷۰م)، و ***در مورد فیض و انسانیت عیسی*** (۱۹٦۷م)(مک اینرنی، ۱۹۹۸، ص ۵۱٦۵ـ٦۷).

ماریتن معتقد است: ارزش وجود انسان، به طرح و الگویی که خداوند آفریده و هم به اشتیاق و تعالی

انسان به سوی خدا، وابسته است. اگرچه بر هر انسانی فرض است که در هر لحظه از زندگی، برای نزدیک گردانیدن خود به خدا بکوشد، ولی سرنوشت هر کس مطابق آن طرح و الگویی که گفتیم، در ازل به صورت محتوم قلم زده شده است (توماس، ۱۳۸٦، ص۳۷۲). همه اشخاص از قانون طبیعی و از آزادی شخصی برخوردارند. ازاین‌رو، قوانین وضعی انسان‌ها، نباید حقوق طبیعیشان را نقض کند (ماریتان، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۷ـ۱۲۲). وی همه انسان‌ها را دارای حقوق مساوی می‌داند و معتقد است که می‌توان همه انسان‌ها را مسیحی دانست حتی اگر هم به صراحت حقانیت آیین مسیح را منکر شوند (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۳۹۱).

ماریتن معتقد است: وقتی ابعاد روحانی و معنوی انسان نادیده گرفته می‌شود، ما تنها با انسان به‌عنوان یک جزء مواجه می‌شویم، نه انسان کامل. درحالی‌که انسان‌گرایی کامل در واقع، تحقق همه آرمان‌های انسانی را در جامعهٔ جدید مسیحی وعده می‌دهد. بدین منظور، برای ایجاد یک گفتمان سیاسی میان سیاست و مسیحیت، تئوری «همکاری» را پیش می‌کشد که در آن، مردم با موقعیت‌های فکری مختلف برای رسیدن به اهداف مشترک سیاسی، با یکدیگر همکاری می‌کنند. این نظریه، نیروی محرکه‌ای برای فعالیت جنبش دموکرات مسیحی در اروپا بود. او همچنین معتقد است: نظم اجتماعی مستلزم بازگشت به زندگی توأم با فضیلت مسیحی و اتکا به لطف خداوندی است و باید اصول مسیحی احزاب سیاسی را هدایت کنند، نه اینکه زیرنفوذ کلیسا و مقامات روحانی باشند. او برای تحقق این هدف، یعنی نجات اندیشهٔ مسیحی از تصورات، تخیلات و نظام‌های فرسودهٔ گذرا، به تمایز بین «فرد»و «شخص» ـ با تأثیرپذیری از سنت *توماس* متوسل می‌شود (ماریتن، ۱۹٤۷، ص ٤۲۰).

اصطلاح «شخص‌گرایی» در اصل از *امانوئل مونیه* است. اما *ماریتن* مدعی است که هسته این اندیشه را می‌توان در فلسفه آکوئیناس یافت. او تحت تأثیر نظریهٔ *ارسطویی ـ توماسی* که ماده را علت «تفرد» می‌داند و نیز تمایز *مونیه میان* «فرد» و «شخص»، میان «فردیت» و «شخصیت» تمایزی اساسی قائل می‌شود؛ به این ترتیب، فردیت را مربوط به جسمانیت و ماده بودنِ ما و تفرد و جدایی از اجتماعِ افراد می‌داند. «فرد» انسانی است خودمحور که جهان از او هیچ توقعی ندارد. درحالی‌که «شخص بودن» به ثبوت و تقرر نفس روحانی ماست، از این جهت که با مجموعه ترکیبی انسان‌ها مرتبط است و با تسلیم کردن خود به آزادی و عشق تشخص یافته است. انسان به‌عنوان یک «شخص»، که در شخص بودنش بر صورت خداست و در مقام عضوی از اجتماع واجد رسالتی اخلاقی می‌شود که در تبعیت از فرمان خداوند، مبنی بر محبت به همنوع عینیت

می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸٦، ج ۹، ص ۳۰۹). حاصل آنکه شخصیت، ما را طالب حیات اجتماعی می‌سازد، حال آنکه فردیت ما را در خودپسندی دنیوی غرق می‌کند.

مونیه در این زمینه معتقد است: گرچه وجود انسان مادی است و به طبیعت تعلق دارد، اما می‌تواند با تسلط بر آن و در اختیار گرفتن نیروهای طبیعی، از طبیعت تعالی جوید. البته می‌توان از سلطه بر طبیعت صرفاً مفهوم «بهره‌برداری» را دریافت نمود، اما از نظر فردِ معتقد به اصالت شخص، طبیعت برای آدمی مجال تحقق بخشیدن به رسالت اخلاقی و معنوی و نیز انسانی کردن و شخصی کردنِ جهان را فراهم می‌کند. ازاین‌رو، *مونیه* معتقد است: «ارتباط شخص با طبیعت صرفاً خارجی نیست، بلکه دیالکتیکی از داد و ستد و تعالی است» (کاپلستون، ۱۳۸٦، ج ۹، ص ۳۷۲). در این مرحله، شخص‌گرایی *ماریتن* و *مونیه*، نوعی خدامداری را با عنوان «انسان‌گرایی نو» پیش‌رو می‌نهد که در آن، شخص انسانی به خدا به‌منزلهٔ غایت قصوی و مطلقِ خود توجه می‌کند؛ غایتی که کل عالم و نهادهای اجتماعی درون آن موظفند تا این ارتباط انسان و خدا را هرچه بیشتر تقویت کنند.

در این میان، ممکن است اجتماعاتی وجود داشته باشند که به انسان از جهت شخص بودن توجهی نداشته باشند و صرفاً او را به‌عنوان یک فرد در نظر بگیرند. آنها با غفلت از کلی، به افراد به‌عنوان جزئی‌های خاص و مشخص تأکید می‌ورزند. این مطلب از نظر فلسفی با فلسفهٔ صُور انطباق دارد که متمرکز بر مفاهیم عام انتزاعی و طبقه‌بندی برحسب مقولات کلی مبتنی است، به حدی که جزییات صرفاً نقشی فرعی در آن دارند. فقط در صورتی می‌توانند موضوع تأمل فلسفی واقع شوند که بتوان با قرار دادن آنها تحت مفاهیم کلی، آنها را از فردیت و در مورد انسان از آزادی، بیرون آورد. همچنین، فلسفهٔ اشیا نیز با نزدیک کردن خود به علوم طبیعی، انسان را صرفاً به صورت عینی به‌عنوان شیئی در میان سایر اشیای جهانِ طبیعی مورد توجه قرار می‌دهد(همان، ص۳۷۰). تلقی شخص‌گرایی *مونیه* و *ماریتن* از انسان، در واقع عکس‌العملی است نسبت به برداشت‌های ماتریالیسم، ایدئالیسم، رئالیسم افراطی، فردگرایی بورژوایی و نظام‌های استبدادی از انسان که همگی، انسان را به یک شئ مرکب مادی و کارکردهایش در مقام فرد فرومی‌کاهند. در مقابل، مکتب اصالت شخص در پی تشکیل جامعه‌ای است که هم پاسخگوی مقتضیات حیات اقتصادی باشد؛ یعنی نیازهای آدمیان را به‌عنوان موجوداتی زیست‌شناختی برآورد، و هم مبتنی بر حرمت نهادن به فرد انسانی به‌مثابه موجودی برتر از حد حیات زیستی و هرگونه اجتماع ناپایدار باشد.

در این مرحله، مفهوم «خیر مشترک» در فلسفهٔ *ماریتن* رخ می‌دهم. او با تمایز این مفهوم از مفهوم «خیر جمعی»، که اجازه می‌دهد افراد برای «کلی» قربانی شوند، معتقد است، خیر مشترک در اصل، زندگی انسانی همهٔ اشخاص است و باید برای کل و اجزاء مشترک باشد و چون هر انسانی در تمامیتش هم فرد است و هم شخص، پس هم متضمن توسعه مزایای مادی و هم متضمن غنا و رشد شخصیت اجتماعی و معنوی آنان است. برای تحقق این خیر مشترک، انسان باید از نوعی آزادی برخوردار باشد. او از میان انواع بسیار آزادی دو نوع آزادی را برگزیده است: نخست، آزادی انتخاب یا «آزادی آغازین» است که طبق آن، انسان تنها وقتی آزاد است که از خودش اطاعت کند. در این آزادی، هیچ حرمتی برای جامعه یا خیر مشترک قائل نیست. دوم، «آزادی پایانی» که متضمن تلاش برای به فعلیت رساندن زندگی نفسانی و اخلاقی کامل توأم با همهٔ امتیازات انسان در مقام شخص است. در واقع، انسان‌ها در مقام افراد برای آزادی آغازین تلاش می‌کنند و در مقام اشخاص، طالب آزادی پایانی‌اند. به همین ترتیب، متناسب با این دو نوع آزادی، دو نوع مردم‌سالاری نیز وجود دارد: در مقابل آزادی آغازین، مردم‌سالاری فردگرایانه وجود دارد که مشوق دستاوردهای فردی است. در مقابل آزادی پایانی، مردم‌سالاری حقیقی وجود دارد که مستلزم توزیع مداوم و جامع کالاهای مادی در میان همهٔ اشخاص، برای تحقق خیر مشترک است(تایشمن، ۱۳۸٦، ص ۲۱٦ـ ۲۱۸).

این تمایز او میان «فرد» و «شخص»، علی‌رغم نقدهای وارده، تأثیر مهمی بر احزاب دموکرات مسیحی در فرانسه، ایتالیا و آلمان گذاشت. با وجود این، *ماریتن* می‌گوید: این حکومت‌ها خلفای خدا در جهان نیستند، بلکه در معنای دنیوی، خلفای مردمند و باید در برابر مردم پاسخ‌گو باشند و به همین دلیل، نمی‌توانند خود را از مردم جدا نموده و قدرت عالیه داشته باشند. بنابراین، او می‌گوید: «انسان هرگز برای دولت نیست، دولت برای انسان است» (کاپلستون، ۱۳۸٦، ج ۹، ص ۳۰۹ـ۳۱۰).

۲ـ۱. تأثیر ماریتن بر تشکیل الهیات رهایی‌بخش

اندیشه‌های منتسب به *ماریتن* سبب شد تا *ماریتن* و *مونیه*، از چهرهٔ بانفوذتری در انجمن‌ها و احزاب انقلابی امریکای لاتین، به‌ویژه شیلی برخوردار شوند، بخصوص اینکه فعالیت سیاسی *ماریتن* درست مقارن با آغاز فعالیت‌های الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین بود. در ابتدا، نظریهٔ مشهور *ماریتن* در مورد تمایز فرد و شخص، که در شکلی وسیع‌تر به تقسیم جهان به دو قلمرو مادی (دنیوی) و روحانی (معنوی) منتهی می‌شد، در نظام سلسله‌مراتبی کلیسای شیلی برای توجیه اکراه خود از داشتن یک عقیدهٔ

سیاسی روشن در مقابل رژیم وقت به کار گرفته شد. درحالی‌که از نظر *ماریتن*، گرچه نقش اصلی کلیسا صرفاً با پرورش قلمرو روحانی مرتبط است و نباید در امور مادی دخالت کند، اما اگر هریک از معتقدان و پیروان کاتولیک را به‌عنوان «فرد» در نظر بگیریم، متوجه خواهیم شد که آنها مجذوب دلبستگی‌های مادی هستند و نیازها و اهداف خود را با ابزارهای مادی برآورده می‌سازند. به همین دلیل، کلیسا نیز باید برای رسیدن به کمال مطلوب خود، که همانا کمال معنوی افراد است، از راه‌های مادی بهره جوید. این فهم جدید از تعالیم *ماریتن* در امریکای لاتین، بخصوص کلیسای شیلی سبب شد تا وابستگان کلیسا برای اصلاح تعالیم الهیاتی، از رژیم دیکتاتور و ظالم پینوشه انتقاد کنند. در واقع، چپ‌گرایان کاتولیکی در مخالفت با شکل محافظه‌کارانهٔ کلیسای کاتولیک، در امور این‌جهانی دخالت و از وابستگی‌های مادی از جمله گروه‌های سیاسی و آزادی‌خواه حمایت نمودند. به طور خلاصه، ایدهٔ مشترک فلسفه‌های شخص‌گرا دعوت به «عمل» است و الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین نیز از این گرایش عمل‌گرایی پیروی می‌کند. *ماریتن* معتقد بود: حل همهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی، در گرو فهمی صحیح از طبیعت و فطرت انسان است. این مسئله در انجمن‌های مسیحی پایه در امریکای لاتین، که در آن مردم با تأمل بر تعالیم کتاب مقدس بر شخص بودن و توانایی خود برای احقاق حقوق انسانی‌شان آگاهی می‌یافتند، به خوبی عینیت یافت(جِرد ـ راینر، ۲۰۰۹، ص ۲۹۷ـ۲۹۸).

۲ـ۲. نقد دیدگاه ماریتن

ماریتن، بیش از آنکه الهیات ارائه نماید، دیدگاه فلسفی اگزیستانس را تبلیغ نموده و از آن بهره جسته است. ازاین‌رو، مهم‌ترین نقدی که می‌توان از دیدگاه *ماریتن* بیان نمود، تأثیرپذیری وی از فلسفه اگزیستانسیالیسم است که بر این مبنی، الهیات خود را با تأکید بر ماهیت و ارزش انسان ارائه نموده است و خداوند در این الهیات جایگاه دوم را داراست. او معتقد به کثرت‌گرایی است و نجات را شامل همه مردم حتی ملحدین می‌داند. درحالی‌که این دیدگاه، با آموزه‌های مسیحی سازگاری ندارد.

وی میان فرد و شخص تمایز قائل بود و ثبوت و تقرر نفس روحانی را مبتنی بر شخص بودن می‌دانست، به همین دلیل او در طول جنگ‌های داخلی اسپانیا از جمهوری حمایت کرد که رسوایی فراوانی برای او به بار آورد. *ماریتن* همانند *مونیه*، تفکری شبیه به شیوه تفکر *مارکس* دارد و تنها تفاوتش با دیدگاه *مارکس* در این است که او برخلاف *مارکس*، تقدیر آدمی را صرفاً در جامعه‌ای مادی و دنیوی قابل تحقق نمی‌داند(کاپلستون، ۱۳۸٦، ج ۹، ص ۳۷۵).

۳. دیتریش بونهافر

بونهافر، متکلم لوتری قرن بیستم، الهی‌دان آلمانی و رهبر مذهبی در دورهٔ حاکمیت سوسیالیسم ملی بود. با به قدرت رسیدن *هیتلر* در سال ۱۹۳۳م مخالفت‌های خود را با حکومت نازی‌ها و تلاش آنها برای تبدیل کلیسا به نهادی برای ترویج آراء و اندیشه‌های خود، که منجر به تحریف پیام مسیحی می‌شد، آغاز و از کلیسای معترف و اعلامیهٔ بارمن به‌عنوان مخالفان نازی‌ها حمایت کرد. در سال ۱۹۳۹م به عضویت نهضت مقاومت آلمان درآمد و با نفوذ در سازمان ضدجاسوسی نازی‌ها، نقش مهمی در ترور *هیتلر* بر عهده داشت تا اینکه در سال ۱۹۳٤م دستگیر و در سال ۱۹٤۵م در یک دادگاه نظامی به اعدام محکوم شد (سِبان، ۱۹۹۸، ص ۱۰۱۳ـ۱۰۱٤).

مهم‌ترین اثر *بونهافر*، کتاب ***بهای شاگردی*** (۱۹۳۷م) است که در آن، آموزهٔ فیض را مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد است: در تعالیم لوتری در مورد «فیض و عادل شمرده شدن، تنها بر اساس ایمان»، فیض امری از پیش داده شده برای زندگی مسیحی است که در نهایت، شامل حال همه می‌شود. اما این امر سبب می‌شود تا فرد با تکیه بر چنین فیضی و بدون الزام به پیروی از مسیح، به هستی بورژوامآبانه و دنیوی خود بچسبد و با اطمینان از اینکه از پیش، همهٔ گناهانش بخشیده شده است، آزادانه گناهان مختلفی را مرتکب شود. *بونهافر* چنین فیضی را «فیض ارزان» نامیده و آن را این‌گونه توصیف می‌کند:

> **فیض ارزان، موعظهٔ آمرزش گناهان بدون نیاز به توبه کردن، تعمید بدون رعایت انضباط کلیسایی، شرکت در مراسم عشای ربانی بدون اعتراف کردن و بخشش یک گناه بدون اعتراف به آن است. فیض ارزان فیضی، بدون شاگردی، فیضی بدون صلیب و فیضی بدون عیسی مسیح زنده و مجسم است (لین، ۱۳۹۰، ص ٤۳۰).**

او در کتاب ***نامه‌ها و نوشتارهایی از زندان*** (۱۹۵۱م)، سکولاریزه شدن را به‌عنوان نهضتی معرفی می‌کند که به سوی خودمختار ساختن آدمی پیش می‌رود تا آدمی خود بتواند در پرتو علم، قوانین جهان را کشف کند و بدون نیاز به «فرضیهٔ خدا»، برای معنابخشی به زندگی و حل مشکلات بشری به امور اجتماعی، سیاسی، هنر، اخلاق و دین سامان دهد. از نظر *بونهافر*، ویژگی بارز چنین جهانی، غیردینی بودن آن، یا به عبارت خود او «مسیحیت غیردینی» است که در آن، وعدهٔ تاریخی انجیل مبنی بر رستگاری نهایی، پیوسته از طریق ساختارهای مسیحی و غیرمسیحی‌ای که امید بشر را محدود می‌سازند و دین را صرفاً امری باطنی و خصوصی می‌داند، رد می‌کند(گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص۲۳۰). جهان امروز، جهان «مرگ خدا» است. انسان امروز، انسانی «غیرمذهبی» است. اما او این فرایند را پیشرفتی بجا و

صحیح برای انسان می‌داند؛ با این تفاوت که معتقد است: خدا می‌خواهد ما انسان‌ها زندگی خود را بدون او، اما «در حضور او» و «با او» اداره کنیم، خدا خود اجازه داده است تا از جهان به بیرون رانده شده و بر صلیب قرار بگیرد. پس در این شرایط، که انسان معاصر از مذهب و خدا گریزان است، مسیحیان عصر حاضر باید فرابگیرند که به شکلی غیردینی یک زندگی مسیحی داشته باشند؛ یعنی به جای اتکا به اعمال و آداب مذهبی، در رنج‌های خداوند شریک شوند.

در واقع، هدف وی از طرح «مسیحیت غیردینی» این بود که مسیحیت را از قالب‌های جزمی و سنتی نظام‌های طبقاتی و دنیاگرایانه خارج سازد. به همین دلیل، تحت تأثیر *کارل بارت*، میان مذهب و ایمان تمایز قائل شده، و می‌گوید: این عمل دینی نیست که شخص را مسیحی می‌سازد، بلکه مشارکت در تحمل رنج به خاطر خدا در زندگی مادی است که مایهٔ مسیحی شدن است. فرد مسیحی نباید دربارهٔ مشکلات و نیازهای شخصی خود مثل گناه و ترس بیندیشد، بلکه باید خود را در اختیار مسیح و در اسارت او درآورد؛ زیرا مسیح که واقعیت غایی جهان است، در خودِ جهان تکوین می‌یابد و جهان را از مادیت و دنیازدگی‌اش به سوی آمرزش نهایی حرکت می‌دهد. پس، یک جهان گناه‌آلودِ بی‌خدا نیز باید توبه کند و به مسیح ایمان بیاورد؛ گناهانی که در اثر به‌کارگیری زور، خشونت و بی‌مسئولیتی برای انسان‌ها پدید آمده است(س. وست، ۱۳۷۷). او معتقد است که کلیسا باید در مرکز اجتماع قرار گیرد و زندگی مسیحی باید در جهان سپری شود (لین، ۱۳۹۰، ص ٤٤٦).

به عبارت دیگر، مذهب، خدا را به مفهومی انتزاعی و دور از دسترس تبدیل می‌کند. مسئله نجات را به‌عنوان گریز به جهانی دیگر و بی‌ارزش دانستن این جهان مطرح می‌سازد و به‌تبع آن، مسیحیت را تنها به یک ساحت زندگی محدود می‌کند که با فرایند غیرمذهبی شدن، قلمروهای مختلف زندگی، روز به روز کوچک‌تر و مسیحیان نیز با مسائل و دل‌مشغولی‌های این جهانِ غیرمذهبی روز به روز بیگانه‌تر می‌شوند. به عبارت دیگر، تعبیر مذهبی از مسیحیت موجب شکل‌گیری کلیسایی می‌شود که در آن می‌خواهند با دوری از مسائل جامعهٔ غیرمذهبی، صرفاً به انجام فعالیت‌های مذهبی در جهت نیل به نجات شخصی بپردازند. درحالی‌که *بونهافر* می‌خواهد خدا، کلیسا و ایمان مسیحی را در مرکز جهان غیردینی قرار دهد؛ به این نحوکه خدا باید در عمق زندگی ما حضوری ماورایی داشته باشد و «کلیسا نیز باید به دفاع از خود و دین‌داری مخصوص به خود [در جهان معاصر] بایستد و خود را به سادگی در جهان و برای خدمت به دیگران عرضه کند، همان‌طور که عیسی مسیح بود»(فوراِورد، ۱۹٦۹، ص ۱۰).

در اینجا، *بونهافر* دو عنصر سازنده ایمان را مطرح می‌کند: اجرای عدالت و پذیرش رنج الهی. او معتقد است: رنج‌های مسیح تنها با پایان جهان به پایان می‌رسد و خداوند، خدای فاتح و نشسته بر مسند نیست، بلکه خدایی است که در جهان و برای جهان رنجدیده و تنها پناه نهایی انسان در ناملایمات زندگی است. پس ایمانِ واقعی اطاعت، شاگردسازی و همراهی با رنج‌های مسیح و خدا در جهان و به دلیل جهان تا فرارسیدن ملکوت الهی و تحقق عدالت الهی است. در این صورت، ایمان این‌جهانی خواهد بود، نه آن‌جهانی و کتاب مقدس نیز یک کتاب مذهبی نیست، بلکه داستان پیشرفت افراد از طریق رنج به سوی عدالت و ملکوت خداوند است. این مسئله در کتاب ***اخلاق*** (۱۹۴۹م) او نیز به چشم می‌خورد. *بونهافر* در این اثر، به طور گسترده‌ای بر وظیفهٔ مسیحیان در این جهان تأکید می‌کند و می‌گوید: مسیحیان نباید از جهان عقب‌نشینی کنند، بلکه وظیفه دارند که درون آن عمل نموده و در این راه با غیرمسیحیان نیز همکاری کنند. یک مسیحی واقعی، باید سرباز مسیح باشد و همچون مسیح در راه آزادی دیگران خود را قربانی کند. از نظر او، رابطهٔ «من» و «تو»، اساس جامعهٔ انسانی است و یک محدودهٔ اخلاقی را ایجاب می‌کند که در آن، شخص باید نسبت به شخص مقابل، رفتار مسئولانه و اخلاقی داشته باشد. در غیر این صورت، مرتکب گناه خواهد شد(فورد و مورس، ۲۰۰۵، ص ۵۳ـ۵٤). در اینجا گناه از نظر او یک مقولهٔ الهیاتی نیست، بلکه تجاوز از حدود اخلاقی خود نسبت به دیگران و سلب آزادی دیگری است که در نهایت، منجر به قطع رابطهٔ اجتماعی و مسئولانه با او می‌شود؛ زیرا مفهوم خدا در ارتباط مسئولانهٔ شخص با جامعه و اشخاص دیگر شکل می‌گیرد و هدف اجتماعی همهٔ تعالیم مسیحی نیز همین است: مسیحیان باید نسبت به زندگی و وضعیت همنوعان خود احساس مسئولیت کنند. این همان معنای عشق به خداست. خدا نیز به دلیل عشق خود به ما و جهان، پسر خود را فدا نمود تا ما در او و با او زندگی کنیم(همان).

۳ـ۱. تأثیر بونهافر بر تشکیل الهیات رهایی‌بخش

الاهیات ارائه‌شده از سوی *بونهافر*، خود به نوعی الهیات رهایی‌بخش بود. این دیدگاه‌ها، نقش زیادی بر جامعه آن دوران گذارد. در دوره شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین، علاقه زیادی به آثار *بونهافر* در میان الهی‌دانان آن دوران ایجاد گشت؛ به‌طوری‌که بسیاری معتقد بودند: الهیات رهایی‌بخش سیاهان تحت تأثیر کتب *بونهافر* به وجود آمده است (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۳۰۵).

وی هم کلیسا و هم افراد را مسئول در قبال هم می‌دید و عشق به خدا را در این خدمات به یکدیگر معنا می‌نمود. *بونهافر* در کتاب ***مشارکت مسیحی*** معتقد است: در این دنیایی که نبرد میان مرگ و حیات جامعه مسیحی برقرار است، نباید گذاشت تا جمع مشارکتی نابود گردد. مسیحیان باید در این جهان به یکدیگر خدمت نموده و همچون مسیح رنج ببینند. در واقع، با به دوش کشیدن بار فردی دیگر، مشارکت صلیب را متحمل گردد(بونهافر، بی‌تا، ص ٦۹و ۷۹).

بیشتر الهی‌دانان دهه ۱۹٦۰ معتقدند که الهیات سکولار *بونهافر*، به یک اجتماع غربی عام اشاره دارد و الاهیاتی است که از پایین به بالا می‌نگرد؛ یعنی بزرگ‌ترین رخدادهای تاریخ جهان را از چشم‌انداز آنهایی که بی‌پناه، متهم، مورد خشونت، ناتوان، مظلوم و مورد تنفر هستند و در یک کلام، از چشم‌انداز آنهایی که درد می‌کشند، می‌نگرد. این مسئله، از سوی الهی‌دانان رهایی‌بخش همچون گوتیرز و دیگران مورد توجه و درک کامل قرار گرفت و تحت تأثیر این دیدگاه *بونهافری* قرار گرفتند (کلمنتز، ۱۳۸۸، ص ۳٥٦).

۳ـ۲ نقد دیدگاه بونهافر

بونهافر در الهیات خود از جهان مرگ خدا و انسان‌های غیرمذهبی سخن می‌گوید. درحالیکه نمی‌توان این ادبیات را الهیات دانست. *گیلکی* در این مورد می‌گوید: «بدون داشتن زبانی که در مورد خدا سخن می‌گوید، این الهیات نمی‌تواند مفهوم سروری و خداوندی عیسی را با سازواری و نظم منطقی بیان کند.». در این صورت، این شیوه، تماس خود را با سنت مسیحی از دست داده و دیگر در قلمرو الهیات مسیحی قرار نمی‌گیرد. *گیلکی* در ادامه می‌گوید: «ادعای خداناباوری مسیحی، مبنی بر آنکه هستی معاصر انسانی کاملاً ملحدانه و عاری از خداست، تصویری غیرواقعی و غیرروشنگرانه از حیات سکولار واقعاً موجود است» (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰، ص ۲٤۲).

بونهافر عمر چندانی نداشت و نتوانست آراء خود را تکمیل کند، ازاین‌رو، اندیشه‌ورزی در این مورد سودی ندارد (لین، ۱۳۹۰، ص ٤٤۷). ولی با وجود این، می‌توان گفت: الهیات او تأکید بر درون‌بودگی مطلق داشته و بیش از حد رادیکال می‌باشد. الهیات *بونهاور*، کاملاً انسان‌محورانه ترسیم گشته و تعابیری کاملاً غیردینی از مسیحیت و کلیسا بیان می‌شود. وی آموزه‌ها و تعالیم کلیسایی را نیازمند توجه نمی‌داند و معتقد است: به جای انجام اعمال و آداب مذهبی به عدالت اجتماعی و رنج مسیح فکر شود. این موضوع کاملاً با اعتقادات سنت مسیحی ناسازگار است.

نتیجه و جمع‌بندی

مهم‌ترین زمینه‌های نظری و الاهیاتی الهیات رهایی‌بخش امریکای لاتین، ریشه در تحولات اروپا در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم دارد. پیوند محافظه‌کارانهٔ کلیسای کاتولیک با حکومت و قدرت نظامی، پیشرفت‌های علمی و ظهور فلسفه‌های ماده‌گرا و عقل‌گرا، قدرت یافتن نظام‌های سرمایه‌داری و دیکتاتوری، منجر به ظهور و شدت یافتن بی‌دینی و به‌تبع آن، نادیده انگاشتن حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انسان در ساختارهای ناعادلانهٔ اقتصادی و سیاسی قدرت‌های برتر و حکومت‌های دیکتاتور شد.

در مقابل، گروه‌ها و انجمن‌های کارگری و آزادی‌خواه از نظر سیاسی و اجتماعی و از سوی دیگر، گروهی از کشیشان آزادی‌خواه کاتولیک از نظر الهیاتی، درصدد دفاع از حقوق طبقهٔ کارگر و احیای تعالیم سنتی کلیسای کاتولیک در جهان معاصر و پیوند آن با تجربهٔ زندگی امروزین برآمدند. *پاپ ژان پل بیست و سوم* موفق شد با تشکیل شورای واتیکان دو، این نوگرایی را در تعالیم سنتی و کهنهٔ کلیسای کاتولیک در قالب الگوی «امروزی کردن مسیحیت» انجام دهد. اسنادی نیز که در انتهای شورا به تصویب رسید، با ارزیابی همهٔ جوانب و مسائل حیات بشری، در پی ارتقای آزادی و عزت انسانی و سهیم شدن در شادی‌ها، امیدها، غم‌ها و نگرانی‌های انسان به‌ویژه فقرا بود(هوگان، ۲۰۰۲، ج ۸ ص ٥٤).

در یک واکاوی دقیق، می‌توان دنباله چنین رویکردی را در تمام فلسفه‌های اروپایی، شاخه‌های الهیات سیاسی و مکاتب اجتماعی، سیاسی عصر معاصر یافت. *مولتمان*، تنها راه پیوند ایمان مسیحی به جهان مدرن را جنبه‌های مربوط به آیندهٔ بحث آخرت‌شناسی می‌داند. وعدهٔ خدا در انجیل، رستاخیز عیسی و کل آفرینش در پرتو قدرت الهی است که پیوند عمیقی با عمل اجتماعی و سیاسی مسیحیان برای تجدید حیات جامعهٔ بشری دارد. ازاین‌رو، این‌جهانی است، نه آن‌جهانی. مهم‌تر آنکه، اتحاد خدا در رنج عیسی بر روی صلیب، در واقع اتحاد خدا با همهٔ انسان‌های رنجدیده است. پس هدف، مأموریت مسیحی تغییر شرایط کنونی جامعه به سوی برپایی عدالت اجتماعی برای همهٔ بشریت است و کلیسا در این معنا، در یک نسبت خویشاوندی با جهان قرار دارد.

از نظر فلاسفه پیرو اصالت شخص، به‌ویژه *ماریتن*، بحران‌های اجتماعی ناشی از یکی انگاشتن «فرد» و «شخص» است. درحالی‌که انسان در مقام شخص بودن، برخلاف فرد بودن، عضوی از جامعه‌ای است که خداوند فرموده باید براساس محبت بر همنوع شکل گیرد و انسان‌ها نیز طبق این فرمان، باید رسالت اخلاقی خود را انجام دهند. مفاهیم «خیر مشترک»، «آزادی پایانی» و «مردم‌سالاری

حقیقی» نیز از این دیدگاه نشئت می‌گیرد. براین اساس، انسان باید برای توسعهٔ مادی، اجتماعی و معنوی همهٔ اشخاص جامعه بکوشد تا هم نیازهای مادی و فردی آنها در مقام فرد بودن تأمین گردد و هم زندگی روحانی و اخلاقی آنها در مقام اشخاص. در فلسفه‌های شخص‌گرا، این هدف مستلزم «عمل» است.

از نظر *بونهافر* وظیفهٔ مسیحیان در جهان سکولار و بی‌خدای امروز، این است که درون جهان عمل کنند، با غیرمسیحیان در راه آزادی دیگران همکاری نموده، همچون مسیح خود را قربانی نمایند و با شریک شدن در رنج‌های خداوند در احیای ایمان مسیحی تلاش کرده، زمینه‌های تحقق ملکوت و عدالت الهی را فراهم آورند.

بنابراین، می‌توان گفت: الهی‌دانان بزرگ رهایی‌بخش امریکای لاتین، تحت تأثیر الهیات اروپایی بوده و از نظرات و آراء آنان در بیان دیدگاه‌های خود بهره می‌بردند. ازاین‌رو، یکی از مهم‌ترین علل شکل‌گیری الهیات رهایی‌بخش را باید الهیات اروپایی دانست و الهی‌دانان غربی را مؤثر در ایجاد این الهیات در امریکا قلمداد کرد.

منابع

کتاب مقدس عهد جدید، انتشارات ایلام، ۲۰۰۹.

بوخنسکی، ا.م، ۱۳۸۷، ***فلسفه معاصر اروپایی***، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، علمی و فرهنگی.

بومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۵، ***جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی***، ترجمه حسین بشریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

بونهافر، دیتریش، بی‌تا، ***مشارکت مسیحی***، ترجمه عیسی دیباج، چ ایلام.

تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، ***فلسفه دین در قرن بیستم***، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

تایشمن، جنی. وایت، گراهام، ۱۳۸٦، ***فلسفهٔ اروپایی در عصر نو***، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز.

توماس، هنری، ۱۳۸٦، ***بزرگان فلسفه***، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.

س.وست، چالز، ۱۳۷۷، «مسیحیت و مسئلهٔ دنیوی شدن دین»، ترجمهٔ همایون همتی، ***کیهان فرهنگی***، ش۱٤٤، ص ۲۳ـ۲۵.

کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸٦، ***تاریخ فلسفه***، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف ثانی، تهران، علیم و فرهنگی.

کلمنتز، کیت، ۱۳۸۸، «الهیات در زمان حاضر»، ترجمه مهراب صادق‌نیا، ***مجموعه مقالات الهیات جدید مسیحی***، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

گرنز، استنلی و اولسن، راجر، ۱۳۹۰، ***الهیات مسیحی در قرن بیستم***، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان، تهران، ماهی.

لین، تونی، ۱۳۹۰، ***تاریخ تفکر مسیحی***، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزان روز.

ماریتان، جاک، ۱۳۸۰ق، ***الفرد و الدوله***، ترجمه عبدالله امین، بیروت، دار مکتبة الحیاة.

مصطفوی کاشانی، لیلا، ۱۳۷٤، ***پایان صد سال تنهایی؛ سیری در اعتقادات مذهبی مردم امریکای لاتین***، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات بین‌الملل.

مصطفوی کاشانی، لیلی، «الهیات رهایی‌بخش یا الهیات سفیدتر»، ***نامه فرهنگ***، ۱۳۷۲، ش ۱٦، ص ۱٤۸ـ۱۵۱.

کواری، مک، ۱۳۸۸، ***چهره عیسی مسیح در مسیحیت معاصر***، ترجمه بهروز حدادی، مجموعه مقالات الهیات جدید مسیحی، قم، ادیان و مذاهب.

مک گراث، آلیستر، ۱۳۸٤، ***درسنامه الهیات مسیحی***، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

Bauckham, Richard, 1995, ***The Theology of Jurgen Moltmann***, Edinburgh, T. & T. Clark, Reprinted, 2006.

Byrne, Peter and Houlden, Leslie, 1995, ***Companion Encyclopedia of Theology***, First Published by Routledge.

Connell, J. Clement, 1969, "Review Article: Theology of Hope by Jurgen Moltmann (SCM)", in: Vox Evangelica 6.

Florenza, F. Schussler, 2002, "***Liberation Theology***", New Catholic ENC., USA, Thomson Gale, V.8.

Ford David, Muers Rachel, 2005, ***The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918***, Publishing Blackwell.

Foreword, J. Martin Bailey, 1969, ***Douglas Gilbert, The Steps of Bonhoeffer: A Pictorial Album***, Philadelphia / Boston: Pilgrim Press.

Gerd-Rainer Horn, 2009, ***Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)***, USA, Oxford University Press.

Hogan, P. Berryman/j. P, 2002, "Liberation Theology, Latin America", ***New Catholic ENC***., USA, Thomson Gale, V.8.

Maritain, Jacques, 1947, ***The Person and The Common Good***, Translated by John J. FitzGerald, New York, Charles Scribner's sons.

McInerny, Ralph, 1998, "Maritain, Jacques" in: ***Routledge Encyclopedia of Philosophy***, Version 1.0, London and New York, Routledge.

Moltmann, Jürgen, 1967, ***Theology of Hope***, SCM, London.

Murphy, F.X., 2002, "Maritian, Jacques", New Catholic ENC., Second edition, USA, Thomson Gale, V.9

Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, Version 1.0, London and New York, Routledge.

Seban, Jean-loup, 1998, "Bonhoeffer, Dietrich", ***Routledge Encyclopedia of Philosophy***, General Editor: Edward Craig & Consultant Editor: Luciano Fliridi, Version 1.0, London and New York, Routledge.

Verkamp, Bernard Joseph, 2008,"karl Marx" in: ***Encyclopedia of Philosophers on Religion***, Manufactured in the United States of America, Publishers: McFarland Company. pp 227-228.

Williams, Stephen, 1995, ***Jurgen Moltmann, A Critical introduction***, Cambridge, Cambridge University Press.