



## کارکردهای رهایی‌بخش «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر

حبیب‌الله بابایی\*

### چکیده

این مقاله<sup>۱</sup>، با عطف توجه به الاهیات عملی<sup>۲</sup> سنت شیعی و جایگاه «رنج وجودی»<sup>۳</sup> در آن، می‌کوشد مدلی از هویت مشترک دینی و انسجام اجتماعی مبتنی بر «یاد رنج وجودی» در درون و در میان ادیان ابراهیمی و حتی غیرابراهیمی را پیشنهاد نماید. رنج وجودی و رهایی‌بخش که نمونه تاریخی آن را می‌توان در آلام پیامبر خاتم<sup>۹</sup> و اهل بیت<sup>۱۰</sup> مشاهده کرد رنجی است خاتم و کمال یافته (به لحاظ تاریخی) که کمال آن را می‌توان در چهار عنصر اجتماعی بودن، عقلانی بودن، احساسی بودن، و وجودی بودن مشاهده کرد. یاد چنین رنجی که در گذشته رخ داده، می‌تواند راهی باشد مشترک، برای همزیستی اجتماعی و بین‌الادیانی در زمان کنونی، برای دوری گزیدن و رهایی از رنج‌های انسانی در حال و آینده، و برای تقریب افق‌های مشترک معنایی از زندگی.

### کلیدواژه‌ها

رنج وجودی (رنج برای)، رنج از، یاد آرام‌بخش، شور نفسانی و انسجام اجتماعی.

## مقدمه

نسبت میان هویت (خود) ما با یادِ مصایب امام حسین 7 چیست؟ و ربط میان هویت مسیحیان با سوگواری مسیحیان در روز جمعه قبل از عید پاک (Good Friday) چیست؟ همین‌طور چرا یهودیان تردید در جریان یهودی‌کشی (هولوکاست) روا نداشته و از آن آزرده می‌شوند؟ فرق هریک از این رنج‌ها در هویت‌بخشی به انسان‌ها، در ایجاد وفاق اجتماعی، و یا در پیدایش خشم و خشونت (تراژدی جدید) در فلسطین (میان یهودیان و مسلمانان)، در پاکستان و عراق (میان شیعه و سنی) و در تاریخ مسیحیت (میان یهودیان و مسیحیان) چیست؟ اصولاً چگونه می‌توان از امری سلبی همچون «رنج»، به «هویت» به‌مثابه امری وجودی دست یافت؟ و چرا یاد رنج در درون جوامع رنج‌دیده به نوعی انسجام سخت و در نسبت با دیگربودها به نوعی از خشم‌خشن می‌انجامد؟ آیا می‌توان الگویی متعالی و انسانی از «رنج» را معرفی کرده و به «یاد» آن برای انسجام و همزیستی اجتماعی از یک‌سو، و صبر و ایستادگی در برابر مصایب امروزی از سوی دیگر، توصیه کرد؟

به نظر نویسنده، رنج وجودی، که منظور از آن «رنج برای» (suffering for) دیگران است و نمونه برین آن را می‌توان در تاریخ ادیان و شخصیت‌های دینی همچون پیامبران یافت، متفاوت از رنج‌های معمولی انسان‌ها در تاریخ است. یاد عمیق این «رنج وجودی»، می‌تواند راهی باشد مؤثر در ایجاد همزیستی بین‌الادیانی و امکان‌افق‌های معنایی مشترک (کلمه سواء) در جامعه معاصر.

این نوشته که مخاطب آن نه مسلمان ایرانی، بلکه غربی غیرمسلمان بوده است، بر کارکردهای رهایی‌بخش یاد رنج وجودی و متعالی در دنیای مدرن تمرکز یافته است. هدف از این نوشته هم نه معرفی اسلام، بلکه ارائه نظری نو با تأکید بر سنت اسلامی - و البته با روش، ادبیات و مختصات اندیشه مدرن - است تا امکان تجربه چنین «یاد»ی برای حل برخی معضلات امروزی از قبیل رنج و خشونت نوین مورد مطالعه قرار گرفته، و امکان توفیق آن در فکر و فرهنگ انسان جدید، در رویکردی عقل‌پسند (پدیدارشناسی رنج، روان‌شناسی رنج،

۳



عنوان:

کارکردهای رهایی‌بخش «یاد رنج متعالی»



جامعه‌شناسی رنج، و الاهیات رنج) مورد سؤال قرار گیرد. از این رو، در این نوشته به جای گزاره‌های منقول بر رویکرد معقول و تحلیلی تأکید شده، تا از آن رهگذر، ظرفیت‌های نهفته در سنت «یاد رنج وجودی» در مواجهه با رنج‌های انسان معاصر تبیین گردد.

ترجمه این مقاله به زبان فارسی و در میان گذاشتن آن با نخبگان فارسی زبان، نه بدان معناست که رنج مدرن تماماً رنج انسان مسلمان ایرانی نیز هست که با یاد رنج متعالی باید آن را چاره کند. بلکه منظور از این ترجمه آن است که اولاً، نخبگان فارس‌زبان به قابلیت‌های سنت دینی و اسلامی «یاد رنج متعالی و وجودی» در جهان مدرن معاصر توجه کرده و در ابعاد این نظریه و رفع کاستی‌های آن اندیشه کنند. ضرورت دیگر در ترجمه این نوشته به زبان فارسی، اقتراحی است نظری و روشنفکرانه بر اساس سنت‌های دیرین اسلامی (مانند یاد رنج متعالی)، که از رهگذر آن بتوان به اصلاح اخلاقی و فرهنگی جوامع اسلامی دست یازید. در این رویکرد اخیر ظرفیت‌های معنوی، اجتماعی و سیاسی این سنت باید بازنگری شود تا الگوی جدیدی از این سنت - در نسبت با معضلات فرهنگی و اجتماعی ایران - ارائه نمود.

شایان ذکر است که طرح موضوع «رنج و مصیبت» متناسب با مخاطب ایرانی، با مسایل ایرانی و با ادبیات ایرانی، کار جداگانه‌ای می‌طلبد تا اثرات اجتماعی «یاد رنج» در جامعه، فرهنگ و تاریخ شیعه و ظرفیت‌های آن در اصلاح و بازسازی فرهنگی، اخلاقی و تمدنی نظام اسلامی مورد تأمل و گفت‌وگو قرار گیرد. شروع این گفت‌وگو با مخاطب سکولار و مدرن در غرب، می‌تواند آغازی باشد برای مطالعات روشنفکرانه با محوریت عاشورا و مصایب انسانی کامل از تبار پیامبر خاتم ۹ در کربلا.

شایان ذکر است به‌رغم این که مقاله مزبور ( A Shiite Theology of Solidarity Through the Remembrance of Liberative Suffering) برای مخاطب فارسی‌زبان نوشته نشده است، ترجمه آن که توسط خود نویسنده انجام یافته، به گونه‌ای بازنگری و بازنگاری آن مقاله است که البته، متناسب با ادبیات رایج در مطالعات دینی ایران صورت پذیرفته است.

## پرسش

آیا در عصر غیبت که در آن ملاک حی حقیقت حضور ندارد، همزیستی با «دیگران» در این جهان، و نیل به حقیقت برای نجات در جهان دیگر ممکن است؟ آیا عصر غیبت، دوره‌ای مغضوب و رها شده (forsaken) از سوی خداوند (تفسیر مرگ خدا در مرگ مسیح) است که در آن نه می‌توان زندگی این جهانی را سامان داد و نه می‌توان زندگی در آن جهان را تمهید نمود، یا آن که «لطف» الهی شامل انسان در این دوره هم بوده و راه زندگی و نجات در نبود پیامبران و امامان هم برای او گشوده است؟

مدعای این مقاله آن است که رنج پیامبر خاتم 9 و اهل بیت 10، رنجی خاتم بوده 4 و «یاد» آن رنج به‌عنوان رنجی نمونه و جامع در تاریخ رنج‌ها، نه‌تنها در همزیستی این جهانی و رهایی از بلایای خودساخته انسان پس از او اثری حیات‌بخش دارد، بلکه می‌تواند راهی مشترک به سوی حقیقت، و تمهیدی برای نجات آن جهانی باشد. چنین «یاد» رهابخشی که نمونه‌های بسیار ناقص و البته معیوب آن را در جوامع شیعی (همچون ایران، لبنان و عراق) می‌توان مشاهده کرد، می‌تواند طریقی به سوی معرفت به خیر و خوبی و مقاومت در برابر دردها و شرور جدید باشد. 5

حال سخن در این است که ظرفیت‌های رنج و یاد آن در رویارویی با دردهای دنیای جدید چگونه است؟ آیا کارآمدی چنین یاد و رنجی، به جامعه شیعی محدود می‌شود، یا کارکردهای آن را می‌توان در زندگی انسان معاصر نیز پی گرفته و از آن رهگذر به حل برخی معضلات جامعه امروزی امید بست؟

در پاسخ گفتنی است که یاد رنج وجودی و البته متعالی پیامبر خاتم 9 - که چه بسا شبیه آن رنج در سنت‌های دینی دیگر نیز یافت شود - ظرفیت بسیار بالایی (در مقایسه با خوشی و شادی) در پیوند اجتماعی و همزیستی مدنی در میان جوامع ایمانی و غیرایمانی دارد. در واقع، یاد رنج‌های وجودی و رهایی‌بخش، از اثرگذارترین راه‌کارها برای کاستن از خشم و خشونت‌های انسانی در عصر جدید، و منازعات درونی و بیرونی انسان معاصر است. از رهگذر چنین «یاد»ی است که آدمی بی آن که بخواهد راهی برای توجیه رنج و شر بگشاید، ترغیب

۵



تأمل



می‌شود تا خود را از رنج‌های خودساخته این زمانی و این مکانی رهایی بخشد. به بیان دیگر، «یاد رنج وجودی» که نوعی از رنج کامل اخلاقی و مصداق تام «قاعده طلایی» در اخلاق است، در عصری که زندگی انسان در اثر فردگرایی افراطی و ذره‌انگاری مفرط دچار گسست‌های عمیق اجتماعی و معرفتی شده است، می‌تواند طریقی عینی و عملی برای زندگی توحیدی (به لحاظ فرهنگی و اعتقادی) باشد.

گفتنی است یاد رنج وجودی کارکردهای فرجام‌شناختی و ناظر به آینده نیز دارد. به بیان دیگر، با یاد رنج وجودی نه فقط درد و رنج‌های انسان مدرن را می‌توان تسلی بخشید و یا از شدت آن کاست، بلکه می‌توان رنج‌های آینده را نیز کاهش داده و تکامل تاریخی را - برای نیل به عصر ظهور و کسب فیض نهایی - شتاب و شدت بخشید. در این رویکرد، سؤال مهم این است که چه نسبتی میان گذشته و آینده وجود دارد که از رهگذر گذشته می‌توان آینده را شناخته و آن را تعجیل نمود؟ آیا می‌توان گفت که میان «رنج» و «نجات» رابطه‌ای هست (مفاد آیه اضطرار و استضعاف در قرآن) و «رنج تاریخی» مقدمه‌ای برای «نجات تاریخی»، و «رنج کامل» نشانه و مقدمه‌ای برای «نجات کامل» است؟ اساساً چه تفاوتی میان رنج و شادی، به لحاظ فلسفی (این که کدام یک از شدت وجودی برخوردار است)، عرفانی (تفاوت اسماء تجلی یافته در رنج و شادی)، تاریخی (سهم رنج و شادی در صورت‌بندی و تکامل تاریخ)، اجتماعی (سهم رنج و شادی در انسجام و یا پراکندگی در جامعه) و روان‌شناختی (ضعف و قوت هر یک در ایجاد انگیزه، شوق و نفرت) وجود دارد که از رهگذر چنین رنجی، نجات در آینده تاریخی ممکن می‌شود در حالی که از رهگذر شادی و یاد آن نمی‌توان چنین نجاتی را در سنت‌های الهی انتظار کشید؟

چنین نگرش الهیاتی به مقوله رنج وجودی و کارکردهای معنابخشی و انسجام‌بخشی آن در طول تاریخ، نه تنها در اندیشه و سنت اسلامی رویکردی تازه به حساب می‌آید، بلکه در فکر و سنت مسیحی که الهیات آن الهیات معطوف به رنج مسیح بوده، نیز نظریه‌ای نو تلقی می‌شود. در الهیات مسیحی، رنج عیسی مورد توجه الهی‌دانانی چون: مارتین لوتر، کارل بارت، هانس

بالتازار<sup>۷</sup>، یورگن مولتمان<sup>۸</sup> بوده است که کوشیده‌اند رابطه‌ی میان خدا و رنج عیسی را تبیین کرده، امکان رنج خدا و تغییرپذیری او را ناممکن بدانند. با این همه، الاهیاتی که توأمان درباره‌ی «یاد رنج وجودی» و «انسجام اجتماعی» سخن به میان آورده باشد، تاکنون تحقق نیافته است. به بیان دیگر، کارکردهای وحدت‌بخشی یاد رنج تاریخی وجودی، از سوی اندیشمندان و روشنفکران غربی هرگز مورد توجه واقع نشده است. البته، برخی از غیرمتألهان در اندیشه‌ی سیاسی از کارکردهای وحدت‌بخشی یاد مرگ‌ومیر (mortality) سخن گفته‌اند.<sup>۹</sup> همان‌طور که برخی دیگر درباره‌ی تبعات اجتماعی رنج‌های روانی و شوک روحی (trauma) بحث‌های بسیار کرده‌اند،<sup>۱۰</sup> اما این سخنان نه در مورد رنج وجودی، بلکه درباره‌ی رنج انسانی و پیامدهای اجتماعی آن بوده، که یاد آن نه به انسجام بلکه به نوعی خشم و خسونت می‌انجامد.

۷



نظر

کارکردهای رهایی‌بخش «یاد رنج متعالی»

در تفکر شیعی هم رویکردی جدید در باب رنج وجودی و متعالی سامان نیافته و جز نوشته‌های پراکنده و محدود، مانند آن‌چه که محمود ایوب (استاد بازنشسته دانشگاه تمپل آمریکا) در کتاب رنج رهایی‌بخش در اسلام،<sup>۱۱</sup> آورده، یا علامه محمدتقی جعفری در امام حسین 7 شهید فرهنگ پیشرو انسانیت گفته، یا رویکردی که ادريس هانی (متفکر مغربی) در مصاحبه خود با روزنامه نگار ایرانی تحت عنوان «النهضة الحسينية من منظور مغربی»، علی شریعتی در حسین وارث آدم، حمید عنایت در اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر ذیل بحث شهادت، و برخی نوشته‌های پراکنده که اخیراً انتشار یافته‌اند،<sup>۱۲</sup> گفتمان جدی‌ای صورت نیافته است. از این رو، اگر سخنی هم در مورد نسبت رنج وجودی و همبستگی اجتماعی در تراث فکری و یا فرهنگی شیعه بوده، هیچ‌یک ناظر به حل معضل «دیگربود» و وضعیت پاره‌پاره‌ی دنیای مدرن نبوده و تعهدی هم در قبال مسایل مدرن نداشته است.

در این نوشته با اشاره‌ای بسیار کوتاه به آیات قرآنی ناظر به رنج وجودی و نجات برآمده از آن، به تحلیلی پدیدارشناختی از امکان همبستگی اجتماعی، اجتناب از رنج‌های نوین، و ایجاد افق‌های معنایی مشترک از رهگذر یاد رنج وجودی خواهیم پرداخت. این تلاش متألهانه در مورد سوژه‌های عینی و اجتماعی (از قبیل «رنج»، «دیگربود» و «خسونت») را می‌توان الاهیات

معطوف به عمل (practical theology)<sup>۱۳</sup> امید که برای پویایی اندیشه‌ی الهیاتی و سهیم کردن آن در جهت‌گیری زندگی انسانی، مسائل خود را از «خیابان» انتخاب کرده، آن‌گاه تلاش می‌کند پاسخی از سر مسئولیت (مسئولیت و رسالت یک متأله در زندگی عینی انسان) بدان ارائه نموده و سپس بازتاب‌های عینی و واقعی آن را در نوسازی دستگاه الهیاتی‌اش لحاظ نموده و در صدد جبران کاستی‌های آن برآید.

### رنج وجودی و متعالی در قرآن

انواع مختلفی از رنج در قرآن ذکر شده‌اند که برخی از آنها به رنج فردی مانند رنج ایوب نبی ۷ اشاره دارند که نه آغازش برای دیگری بوده و نه پایانش در جهت رفع رنج دیگران بوده است.

نوع دیگری از رنج که در قرآن بدان اشاره شده، ناظر به رنج‌هایی است که پیامبران پیشین در راستای رفع رنج‌های معنوی و مادی امت خویش متحمل شده‌اند. ناظر به دیگران بودن و رهایی‌بخش بودن این رنج‌ها محدود به قلمرو زمانی و مکانی آن پیامبران بوده است. رنج پیامبرانی همچون حضرت نوح، موسی و عیسی : (در دیدگاه اسلامی) رنجی از این دست به‌شمار می‌آید که برای نجات قومی خاص در شرایط زمانی خاص بوده است.

رنج نوع سوم، رنجی است کامل، جامع و خاتم که قابلیت ارائه در مقیاسی فراتر از زمان و مکان را دارد. آلامی که پیامبر خاتم ۹ و اهل بیت او متحمل شده‌اند را می‌توان نمونه بارز این نوع رنج دانست و آن‌گاه درباره اهمیت و برتری آن در میان رنج‌های انسانی (مانند هولاکاست یا رنج سیاهان آمریکا) به تحدی برخاست. به بیان روشن‌تر، همان‌طور که خاتمیت و کمال پیام پیامبر اسلام ۹ را می‌توان در رویارویی با آنها که مؤمن به این پیام پایانی (خاتم) نیستند به تحدی گذاشت، همین‌طور می‌توان رنج پیامبر خاتم و اهل بیت او را نیز در میان رنج‌های بشری به تحدی گذاشته و بر نمونه بودن آن استدلال کرد. تحدی کردن بر سر این رنج وجودی از آن رو ممکن است که پذیرش تاریخی این رنج و ابعاد معرفتی و احساسی آن، هرگز منوط به ایمان



به پیامبر خاتم نیست و آن را می توان به عنوان یکی از نقاط روشن در تاریخ، مورد مطالعه و تأمل قرار داد.

حال این پرسش که یاد کدامین رنج و مصیبت می تواند در حل و فصل رنج های امروزی در دنیای پسامدرن سهم موثری داشته باشد، رنجی که به طور جبری و خارج از حیطه اختیار و عقلانیت انسانی و به خاطر نبود و نیستی رخ داده، یا رنجی - که از سر آگاهی و اختیار - برای نیل به هدفی متعالی و برای کمال و هستی انتخاب شده است، پرسشی بسیار مهم در الاهیات سیاسی است تا سهم رنج های دیروز در صورت بندی جامعه سیاسی امروز روشن گردد.

هر چند ممکن است که یاد رنج وجودی از نوع اول و دوم در خاطره انسان مدرن اثرات مثبتی داشته باشد، لیکن یاد رنج از نوع سوم آن که در رنج بودنش کامل باشد و یاد آن آسیب های اخلاقی، روانی و معرفتی را موجب نگردد، می تواند سهم بسزایی در حل رنج های پیشرفته انسان معاصر داشته، و بدیلی برای مصایبی (همچون رنج هولوکاست، حادثه یازدهم سپتامبر، آلام بردگان سیاه در آمریکا، و یا تراژدی هیروشیما و یا حتی غزه) باشد که بشر امروز آنها را دردها و رنج های نمونه و یگانه به شمار می آورد و تمام هم و غم خود را به کار بسته تا از وقوع دوباره رنج هایی از این دست جلوگیری نماید. دلیل اهمیت رنج نوع سوم، برای انسان معاصر، تناسبی است که میان این رنج و رنج انسان معاصر وجود دارد. به بیان دیگر، رنج انسان معاصر آنچنان پیچیدگی پیدا کرده است که آن را نمی توان با یاد رنج های معمولی انسانی و یا حتی رنج های عموم پیامبران چاره کرد. به بیان دیگر با یاد هر رنجی نمی توان هر میزان از نجات را انتظار داشت. یاد رنج ناقص، به رهایی ناقص، و اهتمام به آلامی محدود به ارتفاع محدودی از آلام می انجامد. حل رنج «بی معنایی» و رنج «دیگر ستیزی» در عصر پیچیده پست مدرن، تنها از طریق یاد رنجی کامل و نمونه که برای دیگری (نه برای خود) و برای امری متعالی برگزیده شده باشد ممکن و شدنی است.

مؤلفه های جمعی چهار گانه در رنج نوع سوم، آن را از بقیه رنج های وجودی از یک سو، و رنج های عمومی انسان ها از سوی دیگر ممتاز کرده و نسبت به دیگر رنج ها برتری می بخشد:







این که رنج خاتم، رنجی جمعی است نه فردی؛ رنجی عقلانی و قابل فهم است (نه اسطوره‌ای)؛ در احساسی و عاطفی بودنش بسیار عمیق و مؤثر است؛ و این که رنجی «وجودی» و برای دیگران است، بدین معنا که نه فقط رنج از (suffering from)، بلکه رنج برای (suffering for)<sup>۱۴</sup> است. البته، شاید برخی از این مؤلفه‌ها در رنج نوع اول و دوم نیز وجود داشته باشد، ولی چیزی که این رنج را از انواع دوگانه تفکیک می‌کند شدت ابعاد چهارگانه در این رنج (که به لحاظ تاریخی باید قابل اثبات باشد) از یک سو، و جامعیت آن (که همهٔ مختصات چهارگانه همزمان حضور دارند) از سوی دیگر است.

رنج وجودی را می‌توان در حالات و رفتار مادری که درد و رنج به دنیا آوردن نوزادی را متحمل می‌شود، مشاهده کرد. هرچند این رنج، توان جسمی مادر را کاهش داده و او را در وضعیت دردناکی قرار می‌دهد، با این همه، ثمربخش بودن این درد، به نوعی از لذت در عین درد می‌انجامد و مادر را در عشق و ایثار خود، برای فرزندش قوی‌تر و مصمم‌تر می‌کند. این درد، بی‌شک، متفاوت از دردهای حاصل از بیماری‌ها و یا مصایبی است که برای افراد انسانی به وجود می‌آید.<sup>۱۵</sup>

با تفکیک میان «رنج از» و «رنج برای»، «رنج معنادار» (meaningful suffering) از «رنج بی‌معنا» (meaningless suffering) جدا می‌شود. رنج بی‌معنا رنجی برآمده از نیاز و نداری است که در آن آدمی امیدی برای رهایی از رنج، و توانی برای تغییر شرایط زندگی در خود نمی‌یابد. در حالی که رنج معنادار، فرد رنج دیده (همچون مادر) را به تلاش و تغییر وادار می‌سازد.<sup>۱۶</sup> البته، سخن از رنج معنادار و سازنده (constructive suffering) هرگز به معنای توجیه رنج و شرّ نیست. شرّ، شرّ است لیکن سخن در این است که کسانی می‌توانند شرّی را که از آن رنج می‌برند به زمینه‌ای برای خیر و نیکی برای خود و دیگران تبدیل کنند.

نتیجه آن که در رنج از نوع سوم، احساسی بودن رنج، میزان قدرت و انرژی حاصل از رنج را - در کسی که آن را یاد می‌کند - بیشتر می‌کند، عقلانی بودن آن، کنترل خشم و خشونت را آسان می‌سازد، اجتماعی بودن آن سبب انسجام اجتماعی بیشتری - در وضعیت ناراحتی و درد

که هر کسی به نوعی در فردیت خود گرفتار است - می شود، و وجودی بودن آن به معناداری و احساس هویت در وضعیت رنج، می انجامد.

ویژگی های چهارگانه در نوع سوم از رنج را می توان در مصایب امام حسین 7 به مثابه نماد و بخشی از رنج شخص پیامبر خاتم 9 - که می فرمودند: حسین منی و انأ من حسین - مشاهده کرد که اولاً، چگونه این مصیبت به صورت جمعی رخ داد و افراد در رنج یکدیگر شرکت جستند. این مشارکت در رنج یکدیگر نه به معنای تسلیت<sup>۱۷</sup> و نه به مفهوم همدردی<sup>۱۸</sup> صرف بلکه نوعی از مشارکت و تجربه رنج یکی از سوی «دیگری» بوده است. رابطه نزدیکی که میان امام حسین 7 و اصحاب او، و همین طور میان او و بستگان و نزدیکانش وجود داشت، رنج یکی از اصحاب و یا فرزندان آن حضرت را به بخشی از رنج خود آن حضرت بدل می کرد. ثانیاً، این رنج ابعاد اسطوره ای نداشت تا یاد و فهم آن را در زمان های بعد دشوار سازد. بنابر برخی از روایات شیعی، امام حسین 7 اجازه دخالت عوامل غیبی در صحنه عاشورا را ندادند، هر چند بر این امر توانا و مختار بودند. همین طور بدن شریف آن حضرت، بعد از شهادتش به آسمان عروج نکرد. بلکه این بدن روزها بر روی زمین ماند و همان جا که شهید شده بود دفن گردید، تا مایه یاد و ذکر اهل زمین گردد. سوم این که این رنج، رنجی بسیار احساسی و عاطفی بوده که توانسته است جامعه شیعی را سالیان متمادی به سوگ و عزا بنشانند. و بالاخره این که این رنج، نه فقط «رنج از»، بلکه «رنج برای» بود، برای جوانمردی و آزادگی، برای اخلاق و معنویت، و برای رها کردن دیگران از رنجی که یزید و یزیدیان برایشان ایجاد کرده بودند.

### انسجام اجتماعی و «یاد رنج وجودی»

یاد رنج چگونه به انسجام اجتماعی (solidarity) می انجامد، حال آن که بسیاری از آلام - در گذشته - نه به انسجام بلکه به شقاق و افتراق منتهی شده است؟ پاسخ این سؤال را می توان در این جمله خلاصه کرد که خشم و خشونت از هر رنجی به وجود نمی آید بلکه از «رنج های





منفی» به وجود می‌آید که برآمده از فقدان و کمبود است، نه از «رنج‌های مثبت» که اموری وجودی بوده و برای تحقق هدفی رخ می‌دهند.

پیش از این که رابطه میان رنج و خشونت تبیین شود، باید نسبت میان «دیگرگرایی» و مطلق «رنج» پدیدارشناسانه مورد تحلیل قرار گیرد. در این باره گفتنی است اساساً «رنج» و آثار آن در «خودبود» و «دیگربود» امری متفاوت از «شادی» است. آدمی آن‌گاه که در شور شادی غوطه‌ور می‌شود، از دیگران غافل می‌شود.<sup>۱۹</sup> «شادی» بدون توجه به یاد رنج‌ها و محدودیت‌ها در گذشته، و بدون توجه به امکان زوال آن در آینده به نوعی «خودخواهی» و خودباوری کاذب (over-confidence) می‌انجامد و همین نیز موجب تنش و دشمنی میان «خود» و «دیگری» می‌شود. برعکس، رنج به مثابه وجدان ناخوشی، با نوعی از نیاز و نداری پیوند دارد. برای مثال، رنج بیماری، نوعی محرومیت از سلامتی است؛ رنج فقر، نوعی بی‌بهره‌ماندن از دارایی‌های زندگی است. آدمی هر میزان که رنج می‌برد (یا آن‌که رنجی را یاد می‌کند) نوعی از «نیاز» را تجربه می‌کند، و انسان هر میزان که «نیازی» را تجربه می‌کند، خودخواهی و خودباوری کاذب را از دست داده و به سوی دیگران سوق پیدا می‌کند.

برای تصویر عینی از پیامدهای رنج و شادی در ایجاد انسجام اجتماعی، می‌توان دو گروه را در نظر آورد: گروه x متشکل از افراد رنجوری است که هر یک از اعضای آن گروه (برای مثال، سه نفره) محبوب خود (چه انسان و چه غیرانسان) را از دست داده‌اند. در مقابل، گروه y از افرادی شاد تشکیل شده‌اند که به وصال محبوب‌ها و خواسته‌هایشان رسیده‌اند. حال، فرض کنید که همه اعضای گروه x امیدوار به یافتن خواسته و محبوبشان هستند و در مقابل گروه y انتظار از دست دادن خواسته‌های خودشان را ندارند. در واقع، اعضای گروه x در دو چیز با هم اشتراک دارند: الف) وجدانی لاینقطع نسبت به نیاز و نداری؛ ب) امیدی پیوسته به رفع آن نیاز. گروه y نیز در دو مقوله با هم مشترک‌اند: الف) لذت و بهره‌مندی هر یک از اعضا از وصال به محبوب؛ ب) عدم توقع جدایی و محرومیت از محبوب و امر مورد خواست آنها.

اینک این پرسش مطرح می‌شود که کدام‌یک از این دو گروه و اعضای آن همبستگی

بیشتری خواهند داشت؟ کدام یک از این نقاط اشتراک، ظرفیت و قابلیت بیشتری برای انسجام اجتماعی ایجاد خواهد کرد؟

به اعتقاد من گروه  $x$  که پیوسته در رنج است، ظرفیت‌های ویژه‌ای برای همبستگی اجتماعی دارد. برای این مدعا سه دلیل می‌توان اقامه کرد: نخست، این که حس و وجدان نیازی که به صورت مستمر در گروه  $x$  وجود دارد - به عنوان امری مشترک در میان اعضا - هرگز مورد غفلت قرار نمی‌گیرد. در حالی که در گروه  $y$  و اعضای متمتع آن چنین دلیلی وجود ندارد که هر یک از اعضا که از متاع فردی خود لذت می‌برد در فکر دیگری بوده و عنصر مشترک میان خود و آن دیگری را در نظر آورد. دلیل دوم، آن است که اساساً «وضعیت رنج» که (در آن جز نیستی و یا حس نیاز چیزی وجود ندارد) متضمن برخورد و اصطکاک «خود» با «دیگران» نیست. از این رو، وجدان کمبود و امید به رفع آن در آینده، سبب درگیری و دشمنی با دیگران نمی‌شود، هر چند که متعلق و مصداق نیاز و نداشتن هریک از اعضا در گروه  $x$  متفاوت با دیگری است. این نوع همبستگی و اشتراک براساس نداشتن‌ها که می‌توان آن را «همبستگی منفی» (negative solidarity) نامید، در گروه  $y$  قابل تصور نیست. دلیل سوم آن است که در وضعیت رنج و درد، آدمی به لحاظ غریزی و یا فطری همواره در پی قدرت برتری است که بتواند او را از آن وضعیت آکنده از رنج، رهایی بخشد. جست‌وجو از قدرتی برین به وقت نیاز، برخاسته از ماهیت آدمی است که به وقت نیاز دست به سوی دیگری توانا (در رفع آن نیاز) دراز می‌کند. این امید به قدرتی برتر، نقطه اشتراکی دیگری است در میان اعضای گروه  $x$  که می‌تواند در کنار همبستگی منفی، نوعی از انسجام مثبت (positive solidarity) ایجاد نماید که شبیه آن در گروه  $y$  قابل کشف و حصول نیست.<sup>۲۰</sup>

با این همه، همان‌طور که گفته شد درد و رنج و یاد آن، ظرفیت‌های بسیار و زمینه‌های فراوانی برای خشم و خشونت نیز دارد. به بیان نیچه هر فرد رنجوری در پی آن است که علت رنج خود را پیدا کرده و احساس برآمده از رنج را درباره کسی که موجب چنین دردی شده، خالی نماید و یا آن که با خشم خود، خود را در برابر رنج پدید آمده و خطرات احتمالی آن





محفوظ بدارد.<sup>۲۱</sup> اساساً احساس ناراحتی و رنج، مقوله‌ای چند بُعدی است که متضمن عصبانیت از یک سو، احساس تکلیف در برابر آسیب پدید آمده از سوی دیگر، و اقدام برای رفع آن آسیب از سوی سوم است.<sup>۲۲</sup>

از این رو، علیرغم کارکردهای مثبتی که یک رنج و یاد آن می‌تواند داشته باشد، خطراتی هم در توجه به رنج و یاد آن در گروه x وجود دارد. این خطرات ممکن است هم آن‌جا که گروه x با گروه y ترکیب شده‌اند (گروه g) مانند جامعه آمریکا که افرادی که از برده‌داری رنج برده‌اند با افرادی که از آن لذت برده‌اند با هم و در یک جامعه زندگی می‌کنند، بروز کند و هم آن‌جا که گروه‌های مختلف رنجوری کنار هم جمع آمده و گروهی بزرگتر را به وجود آورده‌اند (گروه z) مانند جامعه فلسطین که یهودیان، مسلمانان و مسیحیان، همه در کنار هم در رنج و ناراحتی به سر می‌برند. نکته مهمی که در این باره ممکن است موجب برخورد میان افراد رنجور با یکدیگر، یا ایجاد تنش و تنازع میان افراد رنجور و افراد متمتع شود این است که گروه رنج دیده گمان کند که دیگری (گروه y و یا گروه x) موجبات چنین رنجی را برای آنها فراهم آورده‌اند.

شایان توجه است که ایجاد همبستگی اجتماعی در گروه g از ایجاد همبستگی اجتماعی در گروه z - که تمامی خرده گروه‌های موجود در آن رنج دیده و درد کشیده‌اند - بسی آسان‌تر است. هر چند گروه x هیچ نقطه مشترکی با گروه y ندارد تا بتواند در شادی‌های آن گروه مشارکت نماید و سهمی در آن داشته باشد، ولی گروه y می‌تواند با همدردی با گروه x، با آن به اشتراک رسیده و نوعی از همبستگی اجتماعی را ایجاد نماید. مثال این وضعیت را می‌توان در نسبت میان سیاهان آمریکا (که مدتی در بردگی بوده‌اند) و سفیدهای آمریکایی دید که سفیدها توانسته‌اند رنج‌های بردگان را به شیوه‌ای مدنی و قانونی جبران کرده و راه را برای نوعی از همبستگی اجتماعی فراهم آورند.<sup>۲۳</sup> اکنون مهم‌ترین و پیچیده‌ترین نکته، چگونگی آشتی دادن گروه‌های مختلفی است که همه آنها در نوعی درد و رنج به سر می‌برند. و پرسش اصلی آن است که راه کاستن از میزان خشم و خشونت و دشمنی میان گروه‌های مختلفی که همه رنج

می‌برند، چیست؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است که به مسئله شور نفسانی (passion) پرداخت که می‌تواند علت رنج و یا نتیجه آن باشد.

### شور نفسانی و رنج انسانی

شور نفسانی پیش از این به معنای نوعی هیجان و شیفتگی حاصل از تجربه دینی (مانند شور نفسانی حاصل از مصایب مسیح) اطلاق می‌شد. اما بعدها معنای این کلمه به تدریج از چارچوب دینی اش خارج شده و به هیجانات و لذت‌های دنیوی اطلاق گردید.<sup>۲۴</sup> امروزه معنای دوم شور نفسانی به یکی از محوری‌ترین پرسش‌ها در اندیشه سیاسی و اقتصادی تبدیل شده است. اندیشمندان بسیاری درباره امکان مهار (harnessing) و یا سرکوب (repressing) شورهای نفسانی سخن گفته‌اند. برخی همچون آدام اسمیت و پاسکال بر امکان مهار و کنترل شور نفسانی انسان تأکید کرده‌اند.<sup>۲۵</sup> و برخی نیز با توسل به قاعده «کنترل آتش با آتش»، گفته‌اند شورهای نفسانی خطرناک را می‌توان با شورها و هیجانات بی‌خطر ضعیف کرده و از خطرات آن کاست.<sup>۲۶</sup>

۱۵



تأمل

کارکردهای رهایی‌بخش «یاد رنج متعالی»

حال، آیا امروزه می‌توان شور نفسانی را در باب درد و رنج‌های انسانی نیز به کار برد و آن‌گاه از شور حاصل از رنج انسانی و چگونگی کنترل آن در زندگی اجتماعی و سیاسی سخن گفت؟ از طرفی، اگر هیجانات و لذا یزد نفسانی خطرناک را می‌توان و یا باید با «آتش به آتش» کنترل کرد، آن‌گاه آیا همین شیوه کنترل را می‌توان در مورد رنج‌ها و دردهای انسانی نیز به کار گرفت؟ چگونه می‌توان با هیجانات سازنده و ثمربخش برخاسته از درد<sup>۲۷</sup> در برابر شورهای ویران‌گر برخاسته از رنج<sup>۲۸</sup> ایستاده و خطرات آن را دفع کرد؟ عناصر خوش‌خیم در رنج (یا در یاد رنج) کدام‌اند که می‌توانند شور بدخیم و شیطانی (malignant) برخاسته از رنج را به امری آرام‌بخش تبدیل نمایند؟ آیا اساساً می‌توان سخن از ثمربخش و سازنده بودن هیجانات برخاسته از رنج به میان آورد؟ اگر چنین چیزی ناممکن و نامفهوم است، آن‌گاه کدامین شور و هیجان است که می‌تواند آشفته‌گی‌ها و ویرانی‌های برآمده از هیجانات ویران‌گر رنج را دفع نماید؟ آیا



شور و هیجانی که از یاد رنج گذشته برمی خیزد می تواند این آشفتگی ها و خرابی های برآمده از شور رنج در زمان حال را کنترل و محدود نماید؟

در پاسخ، نخست باید گفت که قدرت رنج بیش از قدرت لذت است؛ چرا که شور حاصل از «رنج» بسیار قوی تر از شوری است که از لذت و شادی حاصل می شود. بنابراین، جنبه های سازنده رنج از یک سو و جنبه های ویران گر آن از سوی دیگر، بیشتر از قدرت سازنده و یا ویران گر خوشی ها و لذایزند. در واقع، تنش ها و تنازعات انسانی حاصل از شورهای لذت بخش دنیوی که برای دست یابی به سود بیشتر است، ضعیف تر از شور و هیجان برخواسته از رنج و مصیبت است. از همین رو، سهم رنج ها و دردها در صورت بندی تاریخ انسانی بیشتر از لذت ها و بهره های دنیوی بوده است. اساساً خشونت ها و ستیزه هایی که میان دو گروه رخ داده - بیش از آن که برای ارتقا و ازدیاد تمتعات دنیوی باشد - به علت شور و درد حاصل از نیازها و نداری ها بوده است که نمونه آن را می توان در جنگ های مذهبی (مانند جنگ های صلیبی) نیز مشاهده کرد. به بیان روشن تر تاریخ آکنده از برخورد میان رنج ها (clashes of suffering) بوده است. گفتنی است که این شور برآمده از رنج - چه سازنده و چه ویران گر - محدود به خود «رنج» نیست بلکه در مورد «یاد رنج» نیز صادق است. یاد رنج - در صورتی که عمیق باشد - خود به نوعی تجربه آن شور و هیجان غم انگیز می انجامد.

نتیجه آن که یادآوری رنجی که برخواسته از فاجعه هولوکاست، به زعم کسانی که آن را باور دارند، و واقعه تأثیربرانگیز هیروشیما، یا رنج بردگان در تاریخ سیاه سیاهان آمریکا بوده، در شکل گیری هویت آن قوم رنجور و همبستگی آنها در زمان کنونی، امری ضروری است. لیکن یادکردن هر یک از این رنج ها نیز چه بسا به گونه ای خشم و خشونت نیز بیانجامد. یاد رنجی که در هولوکاست رخ داده، ممکن است سبب نوعی خون خواهی نژادپرستانه شود (چیزی که مصداق بارز آن را می توان در فاجعه غم انگیز غزه مشاهده کرد)<sup>۲۹</sup>، از سوی دیگر نفی و انکار این رنج ممکن است راهی برای بروز یک هولوکاست جدید (به مثابه نمادی از شر در اندیشه مسیحی و یهودی غرب) باز کند. خلاصه این که بی توجهی به مصایب انسانی ای از این دست،

زمینه را برای یک تراژدی جدید فراهم می‌آورد، همان‌گونه که یاد آن نیز به نوعی خونخواهی و انتقام می‌انجامد. حال، پرسش اصلی آن است که در رویارویی با پیامدهای منفی یاد رنج چه می‌توان کرد و چگونه می‌توان خطرات شورهای نفسانی برخاسته از رنج انسانی را چاره کرده و از آنها برای ایجاد انسجام اجتماعی در میان مردم رنج‌دیده بهره گرفت؟ به نظر می‌آید که یاد آرام‌بخش (tamer) «رنج وجودی» و ابعاد سازنده آن می‌تواند در تغییر «شورهای نفسانی» (Passions) به شورهای عقلانی (interests) مؤثر باشد.

### یاد آرام‌بخش و رنج سازنده

رنج، برای رنج دیگران و برای رهایی دیگران از رنج مادی و معنوی‌شان، رنجی سازنده است و یاد چنین رنجی نیز می‌تواند برای جامعه انسانی سازنده باشد. رنج برای دیگران - که بهترین و جامع‌ترین مثال‌های آن را می‌توان در تاریخ ادیان پیدا کرد - می‌تواند پایه‌ای برای اخلاق و انسجام اجتماعی باشد.<sup>۳۰</sup> آن‌گاه که برای دیگران رنج می‌کشیم (و یا چنین رنجی را عمیقاً یاد می‌کنیم) به یاد می‌آوریم، خودخواهی از نهاد ما رخت برمی‌بندد. در مقابل، «رنج از»ی که بی‌هدف باشد، و «رنج برای»ایی که تنها برای خود فردی است و نه برای دیگری، در روابط انسانی از جمله رنج‌های ویران‌گری است که نه تنها پایه‌ای برای انسجام اجتماعی نخواهد بود، بلکه در روابط انسانی و اخلاقی، بسیار آسیب‌زا خواهد بود.<sup>۳۱</sup>

هرچند رنج‌ها و دردهایی که پادشاهان سلطه‌طلب تاریخ موجب شده‌اند، شر بوده‌اند، اما رنج‌هایی که شهیدان تاریخ برای رهایی دیگران تحمل کرده‌اند، رنجی بسیار باارزش بوده است. یاد آلامی که شهیدان متحمل شده‌اند نه فقط به نوعی از همزیستی اجتماعی می‌انجامد، بلکه می‌تواند منطق و زبانی مشترک برای کسانی باشد که به مسئولیت اخلاقی در برابر دیگران می‌اندیشند. یاد این نوع از رنج الگویی مؤثر از خودگذشتگی در عصر خودشیفتگی (narcissism) و بدیلی برای رنج‌ها و آلام کسانی (همچون یهودیان) خواهد بود که گمان می‌کنند رنج و مصیبتی که بر آنها رفته (مانند هولوکاست)، رنجی جامع و نمونه بوده و باید تنها همان را در یاد و خاطره بشر زنده نگه داشته و تنها باید در صدد جبران همان رنج نیز برآمد.<sup>۳۲</sup>







نتیجه آن که، یاد عقلانی «رنج برای» احساس قوی‌ای ایجاد می‌کند که با آن می‌توان احساس و شور ویران‌گر نفسانی را کنترل کرد، چه این شور ثمره‌خوشی‌ها باشد یا برآمده از رنج‌ها.<sup>۳۳</sup>

افزون بر کارکرد عاطفی یادآوری و بازگویی «رنج برای»، باید به کارکردهای معرفتی چنین یادآوری‌هایی نیز اشاره کرد که چگونه عقل آدمی را برای یادگیری آماده می‌کند.<sup>۳۴</sup> فعال شدن عقل به هنگام رنج (یا یادآوری رنج) عامل دیگری در جهت کنترل رنج‌های ویران‌گری است که ممکن است به خودخواهی و خشم بیانجامد.

با این همه، این سخن کازو کیتاموری - مؤلف کتاب «الهیات رنج خدا» - که می‌گوید: ما وقتی می‌توانیم بر رنج غلبه کنیم که آن را در درون خود جست‌وجو کرده و برای حصول آن مشتاق باشیم. ما وقتی می‌توانیم قوی باشیم که به‌طور جدی در جست‌وجوی رنج بوده و بدان راغب باشیم تا آن را به بخشی از طبیعت خود برگردانیم»<sup>۳۵</sup> قابل قبول و توجیه نیست. همچنین خطاست اگر همچون زیمون ویل بیندیشیم که «رنج به موجب آن که «مفید است» یا این که چون «رنج هست» پس شر نیست».<sup>۳۶</sup> تنها ادعای مورد توجه در این مقاله آن است که «یاد رنج وجودی» می‌تواند راهی به سوی پرهیز از رنج انسانی باشد. در واقع با تأکید بر «یاد»، جنبه‌های مثبت رنج مورد توجه قرار می‌گیرد، بی‌آن که جهات منفی رنج مورد توصیه و یا توجیه واقع شود.

با توجه به چنین رنج معنادارای، کسانی که در زندگی لذت می‌برند، هرگز گرفتار خودشیفتگی در بهره‌های نفسانی خود نمی‌شوند، و آنها که رنج می‌برند هرگز گرفتار جزع و فزع نشده و نسبت به دیگران بدبین و خصمانه نمی‌شوند. این چنین یادی با تمام ابعاد عقلانی، احساسی، اجتماعی و وجودی‌اش نه تنها در میان گروه‌های x بلکه در میان گروه‌های y و همین‌طور میان گروه x و گروه y همبستگی ایجاد می‌کند.

### یاد رنج وجودی و عشق معرفت‌بخش

علاوه بر همبستگی اجتماعی، از رهگذر یاد رنج جامع محمدی می‌توان به عشقی معرفت‌بخش

نیز دست یافت. هر چند تفصیل این سخن خارج از محدوده این مقاله است، خلاصه‌ای از آن در ترسیم چارچوب کلی این نظریه، مفید خواهد بود تا به ابعاد ایجابی آن نیز اشاره گردد. نخست این که نسبتی هست میان رنج و عشق از یک سو، و میان عشق و حقیقت از سوی دیگر. از رهگذر یاد رنج انسان‌های کاملی مانند حضرت عیسی **7** و یا حضرت محمد **9** (کسانی که برای دیگران رنج‌ها کشیدند)، آدمی می‌تواند به شخصیت اخلاقی و خوی از خود گذشتگی‌شان به مثابه حقایقی عینی عشق بورزد. از طریق چنین عشقی، همان خوی پیغمبرگونه به تجربه درمی‌آید و راه برای الگوگرفتن آسان می‌شود.

در اندیشه عرفانی، سه نوع علم متصور است: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین. در علم‌الیقین به حقیقت، شناختی ذهنی داریم، در عین‌الیقین آن حقیقت را مشاهده می‌کنیم و در حق‌الیقین آن را در درون خود تجربه می‌کنیم. برای مثال، گاهی نسبت به آتش و چیستی آن علم داریم، گاهی هم آتشی را پیش روی خود مشاهده می‌کنیم، و گاهی نیز خودمان تبدیل به آتش شده و می‌سوزیم. علمی که به هنگام سوختن در آتش رخ می‌دهد، علمی است وجودی که در آن، رابطه عالم و معلوم، این‌همانی بوده و راه خطای معرفتی بسته می‌شود.

حال، عشق نوعی از وحدت میان عاشق و معشوق، و تجربه معشوق از سوی عاشق است. اما خود عشق برخواسته از «یاد» شدید و عمیق معشوق است (أشدُّ ذِکْرًا)،<sup>۳۷</sup> و یاد عمیق نیز تنها زمانی حاصل می‌شود که معشوق در وضعیت تراژیک مورد توجه قرار گیرد. البته، عشق معنوی را می‌توان از طریق ذکر شادی‌های معشوق نیز به دست آورد. با این حال، عشق برآمده از یاد آلام، عمیق‌تر و اثرگذارتر از عشق برخواسته از یاد خوشی‌هاست.

حال هر چند مؤمنان ادیان مختلف که به‌ظاهر اشتراکی در رنج پیش گفته ندارند (مسیحیان از رنج عیسی **7** یاد می‌کنند و مسلمین از رنج پیامبر خاتم **9** سخن می‌گویند)، لیکن راه مشابه و مشترک (یاد رنج انسان کامل) در هر دو سنت مسیحی و اسلامی، می‌تواند به نتیجه‌ای مشابه و شاید مشترک بیانجامد و راه را بر نوعی از همبستگی ایجابی (همبستگی بر اساس داشتن‌ها) فراهم آورد.





## نتیجه گیری

«رنج برای» ای که بر انسان‌های نمونه نازل گشته، می‌تواند راهی به سوی «کلمه سواء» برای سنت‌های دینی مختلف باشد. «یاد سازنده» از «رنج آموزنده»ی پیامبران ظرفیت‌های فراوانی برای ایجاد ارتباط میان ادیان مختلف را دارد که می‌توان از رهگذر آن شکاف‌های دینی را ترمیم کرده، وحدت دینی در دوره غیبت را سامان بخشید. گستره کارکرد وحدت‌بخشی یاد رنج وجودی، تنها به جوامع دینی محدود نمی‌شود بلکه این «یاد» در تقریب میان جوامع دینی و جوامع سکولار - که رنج پیامبران را به مثابه بخشی از تاریخ رنج انسانی می‌پذیرند، هرچند به آن باوری دینی ندارند - نیز اثرگذار خواهد بود.

یاد «رنج برای» که برای اهداف عالی تحمل می‌شود، نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد و افزایش انسجام اجتماعی مبتنی بر رنج (انسجام سلبی) و عشق و امید (انسجام ایجابی) دارد، و این نقش هرگز به معنای توجیه رنج و نادیده‌انگاشتن شادی در طراوت جامعه انسانی نیست. آنچه مهم است این است که هرچند «شادی» و «خوشی» نقش مهمی در نشاط اجتماعی دارد، اما ظرفیت و توان «شادی» قابل مقایسه با قدرت (منفی یا مثبت، مخرب یا سازنده) رنج و یاد آن، در ایجاد صلح یا خشونت نیست.

ناگفته نماند که انسجام اجتماعی کاملی که انتظار می‌رود پس از ظهور منجی بشریت در میان مؤمنان پدید آید، در زمان کنونی دست‌یافتنی نیست. با این‌همه ایجاد انسجامی هرچند ناقص با (۱) یاد مشترک از نمونه‌های جامع «رنج برای» و (۲) علاقه مشترک و تلاش مشترک برای رهایی از رنج امروزی، ممکن و شدنی است. به‌علاوه این که یاد رنج گذشته و امید به آینده، می‌تواند سهمی بسزا و بسیار در شکست‌ناپذیری جامعه انسانی داشته باشد و انسان‌ها را به همدردی با یک‌دیگر سوق دهد. نتیجه آن که هرچند خداوند رنج تاریخی انسان را در مرحله پایانی تاریخ جبران خواهد کرد، اما تا زمانی که رحمت پایانی خداوند شامل حال انسان نشده است، یاد رنج‌های وجودی‌ای که در گذشته رخ داده، راه برون‌رفتی برای رهایی از رنج این جهانی (این‌جایی و اکنونی) و نیل به حقیقتی خواهد بود که با تمسک به آن بتوان به نجات آن جهانی نیز دست یافت.<sup>۳۸</sup>

## پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله، که ثمره مطالعات نویسنده در دانشگاه ویرجینیای آمریکا (در سال ۲۰۰۸-۲۰۰۹) است، با اساتید مختلف در دپارتمان دین‌شناسی، همچون عبدالعزیز ساشادینا (اسلام‌شناس)، پیتراکس (استاد در فلسفه یهودی)، پُل جونز (استاد در الاهیات لیبرال)، لری بوشارد (استاد در ادبیات و الاهیات تراژیک)، کیون هارت (استاد در پدیدارشناسی)، چارلز متیوز (استاد در اخلاق و الاهیات سیاسی)، و برخی از اساتید در دپارتمان جامعه‌شناسی مانند جیمز هانتز (استاد در دین و فرهنگ)، و بسیاری از دانشجویان دین‌شناسی و جامعه‌شناسی در دوره دکترا مورد گفت‌وگو قرار گرفته و سرانجام در میان اعضای هیئت‌عملی و محققین «مؤسسه مطالعات پیشرفته در فرهنگ» (IASC) وابسته به دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه ویرجینیا در ماه می ۲۰۰۹ به‌طور رسمی ارائه گردیده است.

2. practical theology

3. Suffering for

۴. مانند آنچه که پیامبر اکرم **ﷺ** فرمود: «ما اودی نبی مثل ما اودیت»، مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۳۹، ص ۵۶.

۵. منظور از «یاد» صرفاً یاد شناختی (cognitive) - که ثمره تصور، تذکر و تکرار است - نیست، بلکه نوعی احساس و عاطفه (affection) را نیز دربر می‌گیرد که چه‌بسا گاه هم آغوش با غم و اندوه باشد. همین‌طور یاد رنج در گذشته هرگز به‌معنای بازگرداندن گذشته به زمان حال نیست، بلکه به‌معنای نوعی بازفهمی ابعاد رنج در گذشته و تجربه ابعاد سازنده آن در زمان حال است. «رهایی‌بخش» بودن نیز، هرگز به‌معنای مسیحی آن نیست، به این معنا که چنین رنجی و یاد آن سبب و عامل رهایی انسان از گناه باشد، بلکه رهایی‌بخش بودن به‌معنای رهایی از رنج‌های مادی و معنوی است، به این معنا که انسان معاصر به اختیار خود می‌تواند از رهگذر یاد گذشته‌ها، آلام امروزین خود را چاره‌نماید. مراد از «رنج» هم رنج‌های فیزیکی - که ثمره و پیامد بیماری‌های روزمره‌اند - نیست، بلکه سنخی از رنج‌های معنوی و مادی مراد است که برای افراد و جوامع خاصی در تاریخ رخ داده که قابل کشف و فهم برای همه است حتی آنها که به پیامبری پیامبر باور نداشته و ندارند. و بالاخره منظور از «انسجام» اجتماعی هم گونه‌ای از پیوندهای اجتماعی میان گروه‌ها و افراد مختلف یک جامعه - حتی در مقیاس جهانی - است. گفتنی است سنخ همبستگی اجتماعی - آن‌چنان‌که دورکیم وصف می‌کند - صرفاً به نوع آن جامعه وابسته نیست، بلکه به آن امر مشترکی که مایه پیوند شده نیز وابسته است. به بیان روشن‌تر، همبستگی اجتماعی که بر محور «لذت» شکل می‌گیرد، با همبستگی اجتماعی‌ای که براساس یاد رنج مشترک صورت می‌یابد، تفاوت بسیار دارد.

۶. نک: طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۸۱-۳۸۴؛ شیخ طبرسی، المجمع البیان فی

۲۱



تذکره

کارکردهای رهایی‌بخش «یاد رنج معنایی»



تفسیر القرآن، ج ۷، ۳۵۹؛ بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۲۵؛ عروسی هویزی، عبد علی بن جمعه، نورالتقلین، ج ۴، ص ۹۴؛ سیدقطب، فی ضلال القرآن، ج ۵، ص ۲۶۷۷.

7. Hans Urs von Balthasar

8. Jurgen Moltmann

9. see White, Stephen K., *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, p 69.

10. See Snyder, Justin, "An Introduction to Trauma and Politics: Victimhood, Regret, and Healing", v. 2, n. 1

11. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam (A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism)*, New York, Mouton Publishers, The Hague, 1978.

۱۲. عاشورا در گذار به عصر سکولار (مجموعه مقالات)، کانون رهپویان اندیشه، تهران، انتشارات کویر.

13. see Osmer, Richard R., *Practical Theology An Introduction*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

۱۴. «رنج برای» (suffering for)، شبیه ایده مولتمان درباره رنج فعال (active suffering) است که نوعی رنج حاصل از عشقی شورانگیز است که در آن فرد به خاطر دیگران متأثر شده و دست به اقدام می‌زند. نک:

Moltmann, Jurgen, *The Crucified God Yesterday and Today: 1972-2002. Passion for God, Theology in Two Voices*. (Louisville. London: Westminster John Knox Press, 2004), p. 75.

15. Balthasar, Hans Urs Von, *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory*, trans, Graham Harrison (Sanfrancisco: Ignatius Press, 1998), Vol. V, 253.

16. Dorthoe, Soelle, *Suffering*, p. 107.

17. sympathy

18. empathy

۱۹. آیات بسیاری در قرآن کریم، بدین مضمون اشاره دارد که انسان در وضعیت خوشی متفاوت از انسان در وضعیت رنج است: (وَلَكِنَّ أَدْقَانَهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتَهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُنذِرُنَّهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ \* وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَىٰ الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَتَأَىٰ بِيَجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ)؛ فصلت (۴۱)، آیه ۴۹-۵۰. (وَلَكِنَّ أَدْقَانَهُ الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ \* وَلَكِنَّ أَدْقَانَهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّتَهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ)؛ هود (۱۱)، آیه ۹-۱۰.

۲۰. (فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ \* لَيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلَيَسْتَمْتَعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ)؛ عنكبوت (۲۹)، آیه ۶۵-۶۶.

21. see Nietzsche Friedrich, Wilhelm, *The genealogy of morals*. p. 134.

22. see Brown, Wendy, *States of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, p. 68.

23. Soelle, Dorothee, *Suffering*, p. 178; & Taylor, Charles, *A Catholic Modernity?*, p. 25.
24. see Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity*, p. 162; and Moltmann, Jurgen, *The Crucified God Yesterday and Today*, p. 74.
25. Hirschman, Albert. O., *The Passions and the Interests*, p. 19.
26. *Ibid.*, p. 20.
27. productive and instructive suffering-passions
28. destructive suffering-passions

۲۹. چارلز مایر این مسئله را خاطر نشان کرده که یاد رنج گذشته یهودیان و یا سیاهان آمریکا، ممکن است به تنش های گریزناپذیر و ادامه دار بیانجامد.

Maier, Charles. S., "A Surfeit of Memory? Reflections on History Melancholy and Denial," pp. 136-137.

۳۰. در نگاه امانوئل لویناس، اساساً اخلاق نه به معنای اطعام گرسنگان، بلکه به معنای از دست دادن درد آور خواسته ها و خوشی های خویش برای دیگران است نک:

Edelglass, William, *Levinas on Suffering and Compassion*, p. 52

31. Dorothee, Soelle. *Suffering*, 69, 75.
32. see Farley, Wendy, *Tragic Vision and Divine Compassion A Contemporary Theodicy*, p. 59.
33. see Brown, Wendy, *State of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, p. xiii.
34. Paptist, Metz, Johannes, *Faith in History and Society*, p. 18.
35. Kitamori, Kazoh, *Theology of the Pain of God*, p. 80-81.
36. see Weil, Simone, *Gravity and Grace*, p. 72.

۳۷. (فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَدِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ)؛ بقره (۲)، آیه ۲۰۰.

38. Surin, K. *Theology and the Problem of Evil*, Oxford, UK, p. 129.



## کتابنامه

۱. قرآن کریم.
  ۲. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات بعثت.
  ۳. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
  ۴. طبرسی، فیض بن حسن، المجمع البیان فی تفسیر القرآن.
  ۵. فیض کاشانی، محسن، تفسیر صافی، بیروت، العالمیه.
  ۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۳۹.
  ۷. مطهری، مرتضی، ختم نبوت، قم، صدرا، ۱۳۸۲.
  ۸. مکارم شیرازی، ناصر، برگزیده تفسیر نمونه، به اهتمام احمدعلی بابایی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
9. Ayoub, Mahmoud, *Redemptive Suffering in Islam (A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism)*, New York: Mouton Publishers. The Hague. Bahraani, 1978.
  10. Balthasar, Hans Urs von, *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory*, Translated by Graham Harrison. Sanfrancisco: Ignatius Press, Vol. V, 1998.
  11. Brown, Wendy, *State of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, Princeton University Press, 1995.
  12. Bultmann, Rudolf, "New Testament and Mythology" in *Kerygma and Myth*, edited by H. W. Bartsch, SPCK, 1953.
  13. Castelli, Elizabeth, *Martyrdom and Memory, Early Christian Cultural Making*, New York: Columbia University Press, 2004.
  14. Edelglass, William, Levinas on Suffering and Compassion, *Sophia*, (2006) : Vol. 45, No. 2.
  15. Farley, Wendy, *Tragic Vision and Divine Compassion A Contemporary Theodicy*, Kentucky, Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1990.
  16. Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity*, Stanford: Stanford University Press, 1991.



17. Hirschman, Albert, O. *The Passions and the Interests*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.
18. Kitamori, Kazoh, *Theology of the Pain of God*, London: SCM Press Ltd, 1966.
19. Komesaroff, Paul, A. At the Gates of the Labyrinth: A meditation on Suffering, *The Hedgehog Review*, (2006): Fall.
20. Levinas, Emmanuel, 'Useless Suffering, *Entre Nous, Thinking - Of - The-Others*, Translated by Michael, B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998.
21. Maier, Charles, S. A Surfeit of Memory? Reflections on History Melancholy and Denial. *History and Memory*, (1993): 5.
22. Metz, Johannes Paptist, *Faith in History and Society*. Translated and edited by J. Matthew Ashley. New York: A Herder & Herder Book, 2007.
23. Moltmann, Jürgen, *The Crucified God Yesterday and Today: 1972-2002. Passion for God, Theology in Two Voices*, Louisville. London: Westminster John Knox Press, 2004.
24. Moltmann, Jürgen, *The Crucified God*. Translated by R. A. Wilson and John Bowden. Fortress Press ed. New York: Harper & Row, 1993.
25. Moltmann, Jürgen, *Theology of Hope*. New York: Harper & Row. Fortress Press (ed.), 1993.
26. Nietzsche, Freidrich Wilhelm, *The Genealogy of Morals*. New York. The Modern Library, 1918.
27. Ricoeur, Paul, *Memory, History, Forgetting*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
28. Rorty, Richard, *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1997.
29. Sachedina, Abdulaziz A., "Activist Shi'ism in Irran, Iraq, and Lebanon," in





- Fundamentalisms Observed*. Edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
30. Snyder, Justin, "An Introduction to Trauma and Politics: Victimhood, Regret, and Healing", *Amalgam*, (2008). Vol. 2, No. 1.
31. Soelle, Dorothee, *Suffering*. Translated by Everett R. Kalin. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
32. Surin, Kenneth, *Theology and the Problem of Evil*, UK; New York: Oxford, 1986.
33. Taylor, Charles, *A Catholic Modernity?* Edited by James L. Heft. New York, Oxford: Oxford University press, 1999.
34. Weil, Simone, *Gravity and Grace*. London: Ark, 1987.
35. White, Stephen K., *The Ethos of a Late-Modern Citizen*. Harvard: University Press, 2009.

