کارکردهای رهایی‌بخشِ «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌‌های انسانِ معاصر

فهرست عناوین بابايى حبيب الله

کارکردهای رهایی‌بخشِ «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌‌های انسانِ معاصر حبیب‌الله بابایی\* چکیده این مقاله[1]، با عطف توجه به الاهیات عملیِ[2] سنتِ شیعی و جایگاه «رنج وجودی»[3] 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 نمونۀ تاریخی آن را می‌‌توان در آلام پیامبر خاتم9 و اهل بیت: مشاهده کرد رنجی است خاتم و کمال‌یافته (به‌لحاظ تاریخی) که کمال آ ن را می‌‌توان در چهار عنصر اجتماعی بودن، عقلانی‌بودن، احساسی‌بودن، و وجودی‌بودن مشاهده کرد. یاد چنین رنجی که در گذشته رخ داده، می‌تواند راهی باشد مشترک، برای همزیستی اجتماعی و بین الادیانی در زمان کنونی، برای دوری گزیدن و رهایی از رنج‌‌های انسانی در حال و آینده، و برای تقریب افق‌‌های مشترك معنايي از زندگی. کلیدواژه‌ها رنج وجودی (رنج برای)، رنج از، یاد آرام‌‌بخش، شورِ نفسانی و انسجام اجتماعی. مقدمه نسبت میان هویت (خود) ما با یادِ مصایب امام حسین7 چیست؟ و ربط میان هویت مسیحیان با سوگواري مسيحيان در روز جمعه قبل از عید پاک (Good Friday) چیست؟ همین‌طور چرا یهودیان ترديد در جریان یهودی‌کشی (هولوکاست( روا نداشته و از آن آزرده مي‌شوند؟ 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 جوامعِ رنج‌دیده به نوعی انسجامِ سخت و در نسبت با دیگربودها به نوعی از خشمِ خشن می‌‌انجامد؟ آیا می‌‌توان الگویی متعالی و انسانی از «رنج» را معرفی کرده و به «یادِ» آن برای انسجام و همزیستی اجتماعی از یک‌سو، و صبر و ایستادگی در برابر مصایب امروزین 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 ايجاد همزيستي بين‌الادياني و امكان افق‌‌های معناییِ مشترك (کلمه سواء) در جامعه معاصر. این نوشته که مخاطب آن نه مسلمان ایرانی، بلکه غربیِ 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 انديشۀ مدرن - است تا امکان تجربۀ چنین «یاد»ی برای حلّ برخی معضلات امروزی از قبیل رنج و خشونت نوین مورد مطالعه قرار گرفته، و امکان توفیق آن در فکر و فرهنگ انسان جدید، در رويكردي عقل‌پسند (پدیدارشناسی رنج، روان‌‌شناسی رنج، جامعه‌‌شناسی رنج، و الاهیات رنج) مورد سئوال قرار گیرد. از این‌رو، در این نوشته به‌جای گزاره‌‌های منقول بر رویکرد معقول و تحلیلی تأکید شده، تا از آن رهگذر، ظرفيت‌هاي نهفته در سنتِ «یاد رنج وجودی» در مواجهه با رنج‌‌های انسان معاصر تبیین گردد. ترجمۀ 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 اسلامیِ «یاد رنج متعالی و وجودی» در جهان مدرن معاصر توجه کرده و در ابعاد این نظریه و رفع کاستی‌‌های آن اندیشه کنند. ضرورت ديگر در ترجمۀ 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 كامل از تبار پیامبر خاتم9 در کربلا. شایان ذکر است به‌رغم این‌که مقالۀ 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، به‌گونه‌ای 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 آن‌که «لطف» الاهی 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 خاتم9 و اهل بیت:، 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 به‌سوی حقیقت، و تمهیدی برای نجات آن‌‌جهانی 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 به‌سوی 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 جامعۀ شیعی محدود می‌شود، یا کارکردهای آن را می‌‌توان در زندگی انسان معاصر نیز پی گرفته و از آن رهگذر به حلّ برخی معضلات جامعه امروزی امید بست؟ در پاسخ گفتنی است که یاد رنج وجودی و البته متعالی پیامبر خاتم9 - که چه‌بسا 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 بی‌‌آن‌که بخواهد راهی برای توجیه رنج و شرّ بگشاید، ترغیب می‌‌شود تا خود را از رنج‌‌های خودساختۀ این زمانی و این مکانی رهایی بخشد. به بیان دیگر، «یاد رنج وجودی» که نوعی از رنج کامل اخلاقی و مصداق تام «قاعدۀ 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 (به‌لحاظ فرهنگی و اعتقادی) باشد. گفتنی است یاد رنج وجودی کارکردهای فرجام‌‌شناختی و ناظر به آینده نیز دارد. به بیان دیگر، با یاد رنج وجودی نه‌فقط 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، سئوال 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 آیۀ اضطرار و استضعاف در قرآن)[6] و «رنج تاریخی» مقدمه‌‌ای برای «نجات تاریخی»، و «رنج کامل» نشانه و مقدمه‌‌ای برای «نجات کامل» است؟ اساساً چه تفاوتی میان رنج و شادی، به‌لحاظ فلسفی (این‌که کدام یک از شدت وجودی برخوردار است)، عرفانی (تفاوت اسماء تجلی‌یافته در رنج و شادی)، تاریخی (سهم رنج و شادی درصورت‌بندی 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 آیندۀ تاریخ ممکن می‌‌شود در حالی‌که از رهگذر شادی و یاد آن نمی‌‌توان چنین نجاتی را در سنت‌‌های الاهی انتظار کشید؟ چنین نگرش الاهیاتی به مقولۀ رنج وجودی و کارکردهای معنابخشی و انسجام‌‌بخشیِ آن در طول تاریخ، نه‌تنها در اندیشه و سنت اسلامی رویکردی تازه به‌حساب می‌‌آید، بلکه در فکر و سنت مسیحی که الاهیات آن الاهیات معطوف به رنج مسیح بوده، نیز نظریه‌‌ای نو تلقی می‌‌شود. در الاهیات مسیحی، رنج عیسی مورد توجه الاهی‌دانانی چون: مارتین لوتر، کارل بارت، هانس بالتازار[7]، یورگن مولتمان[8] بوده است که کوشیده‌‌اند رابطۀ میان خدا و رنج عیسی را تبیین کرده، امکان رنج خدا و تغییرپذیری او را ناممکن بدانند. با این‌همه، الاهیاتی که توأمان دربارۀ «یاد رنج وجودی» و «انسجام اجتماعی» سخن به‌میان 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 اندیشۀ سیاسی از کارکردهای وحدت‌‌بخشیِ یاد مرگ‌ومیر (mortality) سخن گفته‌اند.[9] همان‌طور که برخی دیگر دربارۀ تبعات اجتماعی رنج‌هاي رواني و شوک روحی (trauma) بحث‌‌های بسیار کرده‌‌اند،[10] اما این سخنان نه در مورد رنج وجودی، بلکه دربارۀ رنج انسانی و پیامدهای اجتماعی آن بوده، که یاد آن نه به انسجام بلکه به نوعی خشم و خشونت می‌انجامد. 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،[11] آورده، یا علامه محمدتقی جعفری در امام حسین7 شهید فرهنگ پیشرو انسانیت گفته، یا رویکردی که ادریس هانی (متفکر مغربی) در مصاحبه خود با روزنامه نگار ایرانی تحت عنوان «النهضۀ الحسینیۀ من منظور مغربی»، علی شریعتی در حسین وارث آدم، حمید عنایت در اندیشۀ سیاسی در اسلام معاصر ذیل بحث شهادت، و برخی نوشته‌‌های پراکنده که اخیراً انتشار یافته‌اند،[12] گفتمان جدّی‌ای صورت نیافته است. از این‌رو، 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 پاره‌پارۀ دنیای مدرن نبوده و تعهدي هم در قبال مسايل مدرن نداشته است. در این نوشته با اشاره‌‌ای بسیار کوتاه به آیات قرآنیِ ناظر به رنج وجودی و نجات بر آمده 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 «خشونت») را می‌‌توان الاهیات معطوف به عمل (practical theology)[13] نامید که برای پویایی اندیشۀ الاهیاتی و سهیم‌کردن 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 الاهیاتی‌‌اش 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 نبی7 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 خاتَم که قابلیت ارائه در مقیاسی فراتر از زمان و مکان را دارد. آلامي که پیامبر خاتم9 و اهل بیت او متحمل شده‌اند را می‌توان نمونۀ بارز این نوع رنج دانست و آن‌گاه دربارۀ اهمیت و برتری آن در میان رنج‌‌های انسانی(مانند هولاكاست يا رنج سياهان آمريكا) به تحدی برخاست. به بیان روشن‌‌تر، همان‌طور که خاتمیت و کمال پیام پیامبر اسلام9 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 می‌‌توان به‌عنوان یکی از نقاط روشن در تاریخ، مورد مطالعه و تأمل قرار داد. حال این پرسش که یاد کدامین رنج و مصیبت می‌‌تواند در حل و فصل رنج‌‌های امروزین در دنیای پسامدرن سهم موثری داشته باشد، رنجی که به‌طور جبری و خارج از حیطۀ اختیار و عقلانیت انسانی و به‌خاطر 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 رنج‌‌های دیروز در صورت‌‌بندی جامعۀ سیاسی امروز روشن گردد. هرچند ممکن است که یاد رنج وجودی از نوع اول و دوم در خاطرۀ انسان مدرن اثرات مثبتی داشته باشد، لیکن یاد رنج از نوع سوم آن که در رنج بودنش کامل باشد و یاد آن آسیب‌‌های اخلاقی، روانی و معرفتی را موجب نگردد، می‌‌تواند سهم بسزایی در حل رنج‌‌های پیشرفته انسان معاصر داشته، و بدیلی برای مصایبی (همچون رنج هولوکاست، حادثۀ یازدهم سپتامبر، آلام بردگان سیاه درآمریکا، و یا تراژدی هیروشیما و یا حتی غزه) باشد که بشر امروز آنها را دردها و رنج‌های نمونه و یگانه به‌شمار می‌آورد و تمام همّ و غمّ خود را به‌کار بسته تا از وقوع دوبارۀ رنج‌هایی 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 نمی‌‌توان با یاد رنج‌‌های معمولی انسانی و یا حتی رنج‌‌های عموم پیامبران چاره کرد. به بیان دیگر با یاد هر رنجی نمی‌‌توان هر میزان از نجات را انتظار داشت. یاد رنج ناقص، به رهایی ناقص، و اهتمام به آلامی محدود به ارتفاع محدودی از آلام می‌‌انجامد. حلّ رنجِ «بي‌معنايي» و رنج «ديگر ستيزي» در عصر پيچيدۀ پست‌مدرن، تنها از طريق ياد رنجي كامل و نمونه كه براي ديگري (نه براي خود) و براي امري متعالي برگزيده شده باشد ممكن و شدني است. مؤلفه‌‌های جمعیِ چهارگانه در رنج نوع سوم، آن را از بقیه رنج‌‌های وجودی از یک سو، و رنج‌‌های عمومی انسان‌‌ها از سوی دیگر ممتاز کرده و نسبت به دیگر رنج‌‌ها برتری می‌‌بخشد: این‌که 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 این‌که رنجی «وجودی» و برای دیگران است، بدین معنا که نه فقط رنج از (suffering from)، بلکه رنج برای (suffering for)[14] است. البته، شاید برخی از این مؤلّفه‌‌ها 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 به‌لحاظ تاریخی باید قابل اثبات باشد) از یک‌سو، و جامعیت آن (که همۀ مختصات چهارگانه همزمان حضور دارند) از سوی دیگر است. رنج وجودی را می‌‌توان در حالات و رفتار مادری که درد و رنج به‌دنیا 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 این‌همه، 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.[15] 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 حالی‌که رنج معنادار، فرد رنج دیده (همچون مادر) را به تلاش و تغییر وادار می‌سازد.[16] البته، سخن از رنج معنادار و سازنده (constructive suffering) هرگز به‌معنای توجیه رنج و شرّ نیست. شرّ، شر است لیکن سخن در این است که كساني می‌‌توانند شرّی را که از آن رنج می‌‌برند به زمینه‌‌ای برای خیر و نیکی برای خود و دیگران تبدیل کنند. نتیجه آن‌که در رنج از نوع سوم، احساسی بودن رنج، میزان قدرت و انرژیِ 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 - می‌‌شود، و وجودی بودن آن به معناداری و احساس هویت در وضعیت رنج، می‌‌انجامد. ویژگی‌‌های چهارگانه در نوع سوم از رنج را می‌‌توان در مصایب امام حسین7 به مثابه نماد و بخشی از رنج شخص پیامبر خاتم9- که می‌فرمودند: حسینٌ منّی و انأ من حسین - مشاهده کرد که اولاً، چگونه این مصیبت به‌صورت جمعی رخ داد و افراد در رنج یک‌دیگر شرکت جستند. این مشارکت در رنج یک‌دیگر نه به‌معنای تسلیت[17] و نه به مفهوم همدردی[18] صرف بلکه نوعی از مشارکت و تجربه رنج یکی از سوی «دیگر»ی بوده است. رابطۀ نزدیکی که میان امام حسین7 و اصحاب او، و همین‌طور 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 می‌‌کرد. ثانیاً، این رنج ابعاد اسطوره‌‌ای نداشت تا یاد و فهم آن را در زمان‌‌های بعد دشوار سازد. بنابر برخی از روایات شیعی، امام حسین 7اجازۀ دخالت عوامل غیبی در صحنۀ عاشورا را ندادند، هر‌چند بر این امر توانا و مختار بودند. همین‌طور بدن شریف آن حضرت، بعد از شهادتش به آسمان عروج نکرد. بلکه این بدن روزها بر روی زمین ماند و همان‌جا که شهید شده بود دفن گردید، تا مایۀ یاد و ذکر اهل زمین گردد. سوم این‌که این رنج، رنجی بسیار احساسی و عاطفی بوده که توانسته است جامعه شیعی را سالیان متمادی به سوگ و عزا بنشاند. و بالاخره این‌که 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) می‌‌انجامد، حال‌ آن‌که بسیاری از آلام - در گذشته - نه به انسجام بلکه به شقاق و افتراق منتهی شده است؟ پاسخ این سئوال را می‌‌توان در این جمله خلاصه کرد که خشم و خشونت از هر رنجی به ‌وجود نمی‌‌آید بلکه از «رنج‌‌های 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 این‌که رابطۀ میان رنج و خشونت تبیین شود، باید نسبت میان «دیگرگرایی» و مطلق «رنج» پدیدارشناسانه مورد تحلیل قرار گیرد. در این‌باره گفتنی است اساساً «رنج» و آثار آن در «خودبود» و «دیگربود» امری متفاوت از «شادی» است. آدمی آن‌گاه که در شورِ شادی غوطه‌ور می‌‌شود، از دیگران غافل می‌‌شود.[19] «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 وجدانِ ناخوشی، با نوعی از نیاز و نداری پیوند دارد. برای مثال، رنجِ بیماری، نوعی محرومیت از سلامتی است؛ رنجِ 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 به‌سوی 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 همۀ 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؟ کدام‌یک 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، این‌که حس و وجدان نیازی که به صورت مستمر در گروه x وجود دارد - به‌عنوان امری مشترک در میان اعضا - هرگز مورد غفلت قرار نمی‌‌گیرد. در حالی‌که در گروه y و اعضای متمتع آن چنین دلیلی وجود ندارد که هر یک از اعضا که از متاع فردیِ 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 این‌رو، وجدان کمبود و امید به رفع آن در آینده، سبب درگیری و دشمنی با دیگران نمی‌‌شود، هرچند که متعلق و مصداق نیاز و نداشتنِ 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 به‌لحاظ 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 به‌سوی غیری 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.[20] با این‌همه، 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 درپی آن است که علت رنج خود را پیدا کرده و احساس برآمده از رنج را دربارۀ کسی که موجب چنین دردی شده، خالی نماید و یا آن‌که با خشم خود، خود را در برابر رنج پدید آمده و خطرات احتمالی آن محفوظ بدارد.[21] اساساً احساس ناراحتی و رنج، مقوله‌‌ای چند بُعدی است که متضمن عصبانیت از یک سو، احساس تکلیف در برابر آسیب پديد آمده از سوی دیگر، و اقدام برای رفع آن آسیب از سوی سوم است.[22] از این‌رو، 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 جامعۀ 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 جامعۀ فلسطین که یهودیان، مسلمانان و مسیحیان، همه در کنار هم در رنج و ناراحتی به سر می‌‌برند. نکتۀ مهمی که در این‌باره 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 رنج‌دیده گمان کند که دیگري (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 خرده‌گروه‌‌های موجود درآن رنج‌دیده و دردکشیده‌اند - بسی آسان‌تر است. هرچند 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 به‌شیوه‌ای مدنی و قانونی جبران کرده و راه را برای نوعی از همبستگی اجتماعی فراهم آورند.[23] اکنون مهم‌‌ترین و پیچیده‌‌ترین نکته‌‌، چگونگی آشتی‌دادن گروه‌‌های مختلفی است که همۀ 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 سئوال لازم است که به مسئلۀ شور نفسانی (passion) پرداخت که می‌تواند علت رنج و یا نتیجۀ آن باشد. شور نفسانی و رنج انسانی شور نفسانی پیش از این به‌معنای نوعی هیجان و شیفتگی حاصل از تجربۀ دینی (مانند شورنفسانیِ حاصل از مصایب مسیح) اطلاق می‌‌شد. اما بعدها معنای این کلمه به‌تدریج از چارچوب دینی‌‌اش خارج شده و به هیجانات و لذت‌‌های دنیوی اطلاق گردید.[24] امروزه معنای دوم شور نفسانی به یکی از محوری‌‌ترین پرسش‌‌ها در اندیشۀ سیاسی و اقتصادی تبدیل شده است. اندیشمندان بسیاری دربارۀ 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.[25] و برخی نیز با توسل به قاعدۀ «کنترل آتش با آتش»، گفته‌‌اند شورهای نفسانی خطرناک را می‌‌توان با شورها و هیجانات بی‌خطر ضعیف کرده و از خطرات آن کاست.[26] حال، آیا امروزه می‌‌توان شور نفسانی را در باب درد و رنج‌‌های انسانی نیز به‌کار 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 لذایذ نفسانیِ خطرناک را می‌‌توان و یا باید با «آتش به آتش» کنترل کرد، آن‌گاه آیا همین شیوۀ کنترل را می‌‌توان در مورد رنج‌‌ها و دردهای انسانی نیز به‌کار گرفت؟ چگونه می‌‌توان با هیجانات سازنده و ثمربخشِ برخاسته از درد[27] در برابر شورهای ویران‌گر برخاسته از رنج[28] ایستاده و خطرات آن را دفع کرد؟ عناصر خوش‌‌خیم در رنج (یا در یادِ 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 آشفتگی‌‌ها و ویرانی‌‌های برآمده از هیجانات ویران‌گر رنج را دفع نماید؟ آیا شور و هیجانی که از یاد رنج گذشته برمی‌خیزد می‌‌تواند این آشفتگی‌‌ها و خرابی‌‌های 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 قوی‌‌تر از شوري است كه از لذت و شادی حاصل مي‌شود. بنابراین، جنبه‌‌های سازنده رنج از یک سو و جنبه‌‌های ویران‌گر آن از سوی دیگر، بیشتر از قدرت سازنده و يا ویران‌گر خوشی‌‌ها و لذایذند. در واقع، تنش‌ها و تنازعات انسانی حاصل از شورهای لذت‌‌بخش دنیوی که برای دست‌یابی به سود بیشتر است، ضعیف‌تر از شور و هیجان برخواسته از رنج و مصيبت است. از همین‌رو، سهم رنج‌ها و دردها در صورت‌‌بندی تاریخ انسانی بیشتر از لذت‌‌ها و بهره‌های دنیوی بوده است. اساساً خشونت‌‌ها و ستیزه‌‌هایی که میان دو گروه رخ داده - بیش از آن‌که برای ارتقا و ازدیاد تمتعات دنیوی باشد - به علت شور و درد حاصل از نیازها و نداری‌‌ها بوده است که نمونۀ آن را می‌‌توان در جنگ‌‌های مذهبی (مانند جنگ‌‌های صلیبی) نیز مشاهده کرد. به بیان روشن‌‌تر تاریخ آکنده از برخورد میان رنج‌‌ها (clashes of suffering) بوده است. گفتني است که این شورِ برآمده از رنج - چه‌ سازنده و چه ویران‌گر - محدود به خود «رنج» نیست بلکه در مورد «یاد رنج» نیز صادق است. یاد رنج - در صورتی که عمیق باشد - خود به نوعی تجربۀ آن شور و هیجان غم‌‌انگیز می‌‌انجامد. نتیجه آن‌که یادآوری رنجی که برخواسته از فاجعۀ هولوکاست، به زعم كساني كه آن را باور دارند، و واقعۀ تأثربرانگیز هیروشیما، یا رنج بردگان در تاریخ سیاه سیاهان آمریکا بوده، در شکل‌گیری هویت آن قوم رنجور و همبستگی آنها در زمان کنونی، امری ضروری است. ليكن یادکردن هر یک از این رنج‌‌ها نیز چه‌بسا به‌گونه‌ای خشم و خشونت نیز بیانجامد. یاد رنجی که در هولوکاست رخ داده، ممکن است سبب نوعی خون‌‌خواهی نژادپرستانه شود (چیزی که مصداق بارز آن را می‌‌توان در فاجعۀ غم‌انگیز غزه مشاهده کرد)،[29] از سوی دیگر نفی و انکار این رنج ممکن است راهی برای بروز یک هولوکاست جدید (به مثابه نمادی از شر در اندیشۀ مسیحی و یهودی غرب) باز کند. خلاصه این‌که بی‌توجهی به مصایب انسانی‌ای از این‌دست، 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 برخواسته از رنج انسانی را چاره کرده و از آنها برای ایجاد انسجام اجتماعی در میان مردم رنج‌دیده بهره گرفت؟ به نظر می‌آید كه یاد آرام‌‌بخش (tamer) «رنجِ 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 جامعۀ 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.[30] 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 خودِ فردی است و نه برای دیگری، در روابط انسانی از جمله رنج‌های ویران‌گری است که نه‌تنها پایه‌‌ای برای انسجام اجتماعی نخواهد بود، بلکه در روابط انسانی و اخلاقی، بسیار آسیب‌زا خواهد بود.[31] 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 آلامي كه شهيدان 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 مي‌انديشند. یاد اين نوعِ از رنج الگویی مؤثر از خودگذشتگی در عصر خودشیفتگی (narcissism) و بديلي برای رنج‌‌ها و آلام کسانی (همچون یهودیان) خواهد بود که گمان می‌‌کنند رنج و مصایبی که بر آنها رفته (مانند هولوکاست)، رنجی جامع و نمونه بوده و باید تنها همان را در یاد و خاطرۀ بشر زنده نگه داشته و تنها باید در صدد جبران همان رنج نیز برآمد.[32] نتیجه آن‌که، یاد عقلانیِ «رنج برای» احساس قوی‌‌ای ایجاد می‌‌کند که با آن می‌‌توان احساس و شور ویران‌گر نفسانی را کنترل کرد، چه این شور ثمرۀ خوشی‌‌ها باشد یا برآمده از رنج‌‌ها.[33] افزون بر کارکرد عاطفیِ یادآوری و بازگویی «رنج برای»، باید به کارکردهای معرفتیِ چنین یاد‌آوری‌هایی نیز اشاره کرد که چگونه عقل آدمی را برای یادگیری آماده می‌‌کند.[34] 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 این‌همه، این سخن کازو کیتاموری - مؤلف کتاب «الاهیات 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 جدّی در جست‌وجوی رنج بوده و بدان راغب باشیم تا آن را به بخشی از طبیعت خود برگردانیم»[35] قابل‌قبول و توجیه نیست. همچنین خطاست اگر همچون زیمون ویل بیندیشیم که «رنج به موجب آن‌که «مفید است» یا این‌که چون «رنج هست» پس شر نیست».[36] تنها ادعای مورد توجه در این مقاله آن است که «یاد رنج وجودی» می‌‌تواند راهی به‌سوی پرهیز از رنج انسانی باشد. در واقع با تأکید بر «یاد»، جنبه‌‌های مثبت رنج مورد توجه قرار می‌‌گیرد، بی‌آن‌که 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 خشمناک نمی‌‌شوند. این چنین یادی با تمام ابعاد عقلانی، احساسی، اجتماعی و وجودی‌‌اش نه‌تنها 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. هر‌چند 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 این‌که 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 عیسی7 و یا حضرت محمد9 (کسانی که برای دیگران رنج‌ها کشیدند)، آدمی می‌‌تواند به شخصیت اخلاقی و خوی از خودگذشتگی‌‌شان به مثابه حقایقی عینی عشق بورزد. از طریق چنین عشقی، همان خوی پیغمبرگونه به تجربه درمی‌‌آید و راه برای الگوگرفتن آسان می‌‌شود. در اندیشۀ 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 حق الیقین آن را در درون خود تجربه می‌‌کنیم. برای مثال، گاهی نسبت به آتش و چیستی آن علم داریم، گاهی هم آتشی را پیش‌روی 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، رابطۀ عالم و معلوم، این‌همانی بوده و راهِ خطای معرفتی بسته می‌‌شود. حال، عشق نوعی از وحدت میان عاشق و معشوق، و تجربۀ معشوق از سوی عاشق است. اما خود عشق برخواسته از «یاد» شدید و عمیق معشوق است (أَشَدَّ ذِکْرًا)،[37] و یاد عمیق نیز تنها زمانی حاصل می‌‌شود که معشوق در وضعيت تراژيك مورد توجه قرار گیرد. البته، عشق معنوی را می‌‌توان از طریق ذکر شادی‌‌های معشوق نیز به دست آورد. با این‌حال، عشق برآمده از یاد آلام، عمیق‌‌تر و اثرگذارتر از عشق برخواسته از یاد خوشی‌‌هاست. حال هرچند مؤمنان ادیان مختلف که به‌ظاهر اشتراکی در رنج پیش‌گفته ندارند (مسیحیان از رنج عیسی7 یاد می‌‌کنند و مسلمین از رنج پیامبر خاتم9 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. نتیجه‌گیری «رنج برای»ای که بر انسان‌‌های نمونه نازل گشته، می‌تواند راهی به‌سوی «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. گسترۀ 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 به‌مثابه بخشی از تاریخِ رنجِ 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 به‌معنای 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 سازندۀ) رنج و یاد آن، در ایجاد صلح یا خشونت نیست. ناگفته نماند که انسجام اجتماعی کاملی که انتظار می‌رود پس از ظهور منجیِ بشریت در میان مؤمنان پدید آید، در زمان کنونی دست‌یافتنی نیست. با این‌همه ایجاد انسجامی هرچند ناقص با 1) یاد مشترک از نمونه‌های جامع «رنج برای» و 2) علاقۀ مشترک و تلاش مشترک برای رهایی از رنج امروزین، ممکن و شدنی است. به‌علاوه این‌که یاد رنج گذشته و امید به آینده، می‌تواند سهمی بسزا و بسیار در شکیبایی جامعۀ انسانی داشته باشد و انسان‌‌ها را به همدردی با یک‌دیگر سوق دهد. نتیجه آن‌که هر‌چند خداوند رنج تاریخی انسان را در مرحلۀ 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 رنجِ این‌‌جهانی (این‌جایی و اکنونی) و نیل به حقیقتی خواهد بود که با تمسک به آن بتوان به نجات آن‌‌جهانی نیز دست یافت.[38] پی‌نوشت‌ها کتاب‌نامه 1. قرآن کریم. 2. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات بعثت. 3. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیۀ. 4. طبرسی، فیض بن حسن، المجمع البیان فی تفسیر القرآن. 5. فیض کاشانی، محسن، تفسیر صافی، بیروت، العالمیه. 6. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج 39. 7. مطهری، مرتضی، ختم نبوت، قم، صدرا، 1382. 8. مکارم شیرازی، ناصر، برگزیده تفسیر نمونه، به اهتمام احمدعلی بابایی، تهران، دارالکتب الاسلامیۀ. 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, Transleated 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 Applebly. Chicago and London: The University of Chircago Press, 1991. 30. Snyder, Justin, An Introduction to Trauma and Politics: Victimhood, Regret, and Healing”, Amalgam, (2008). Vol. 2, No. 1. 31. Soelle, Dorthee, Suffering. Transleated 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. توانایی‌‌های \* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. babai90@yahoo.com [1]. این مقاله، که ثمرۀ مطالعات نویسنده در دانشگاه ویرجینیای آمریکا (در سال 2008ـ 2009) است، با اساتید مختلف در دپارتمان دین‌‌شناسی، همچون عبدالعزيز ساشادينا(اسلام‌شناس)، پيتر اكس (استاد در فلسفه یهودی)، پُل جونز (استاد در الاهیات لیبرال)، لَري بوشارد (استاد در ادبیات و الاهیات تراژیک)، كيون هارت(استاد در پدیدارشناسی)، چارلز متيوز (استاد در اخلاق و الاهیات سیاسی)، و برخی از اساتید در دپارتمان جامعه‌‌شناسی مانند جيمز هانتر (استاد در دین و فرهنگ)، و بسیاری از دانشجویان دین‌‌شناسی و جامعه‌‌شناسی در دوره دکترا مورد گفت‌وگو قرار گرفته و سرانجام در میان اعضای هیئت عملی و محققینِ «مؤسسه مطالعات پيشرفته در فرهنگ» (IASC) وابسته به دپارتمان جامعه‌شناسي دانشگاه ويرجينيا در ماه مِی 2009 به‌طور رسمی ارائه گردیده است. [2]. practical theology [3]. Suffering for [4]. مانند آنچه که پیامبر اکرم9 فرمود:«ما اوذی نبی مِثلَ ما اوذیت»، مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج 39، ص56. [5]. منظور از «یاد» صرفاً یاد شناختی (cognitive) - که ثمرۀ تصور، تذکر و تکرار است - نیست، بلکه نوعی احساس و عاطفه (affection) را نیز دربر می‌گیرد که چه‌بسا گاه هم‌آغوش 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 تجربۀ 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 رهایی‌بخش‌بودن 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 چاره نماید. مراد از «رنج» هم رنج‌‌های فیزیکی ـ که ثمره و پیامد بیماری‌‌های روزمره‌اند ـ 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 «انسجامِ» اجتماعی هم گونه‌ای از پیوندهای اجتماعی میان گروه‌‌ها و افراد مختلف یک جامعه ـ حتی در مقیاس جهانی ـ است. گفتنی است سنخ همبستگی اجتماعی ـ آن‌چنان‌که دورکیم وصف می‌‌کند ـ 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. [6]. نک: طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 15، ص381ـ384؛ شیخ طبرسی، المجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج 7، 359؛ بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیرالقرآن، ج 4، ص225؛ عروسی هویزی، عبد علی بن جمعه، نورالثقلین، ج 4، ص94؛ سیدقطب، فی ظلال القرآن، ج 5، ص2677. [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. [12]. عاشورا در گذار به عصر سکولار (مجموعۀ 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. [14]. «رنج برای» (suffering for)، شبیه ایده مولتمان دربارۀ رنج فعّال (active suffering) است که نوعی رنج حاصل از عشقی شورانگیز است که در آن فرد به‌خاطر 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]. Dorthee, Soelle, Suffering, p. 107. [17]. sympathy [18]. empathy [19]. آیات بسیاری در قرآن کریم، بدین مضمون اشاره دارد که انسانِ در وضعیت خوشی متفاوت از انسانِ در وضعیت رنج است: (وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِن بَعْدِ ضَرَّاء مَسَّتْهُ لَیَقُولَنَّ هَذَا لِی وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَی رَبِّی إِنَّ لِی عِندَهُ لَلْحُسْنَی فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِیقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِیظٍ \* وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَی الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأی بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاء عَرِیضٍ)؛ فصلت(41)، آيه 49ـ50. (وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَیَئُوسٌ کَفُورٌ \* وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاء بَعْدَ ضَرَّاء مَسَّتْهُ لَیَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّیِّئَاتُ عَنِّی إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ)؛ هود(11)، آیه 9ـ10. [20]. (فَإِذَا رَکِبُوا فِی الْفُلْکِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَی الْبَرِّ إِذَا هُمْ یُشْرِکُونَ \* لِیَکْفُرُوا بِمَا آتَیْنَاهُمْ وَلِیَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ یَعْلَمُونَ)؛ عنکبوت(29)، آیه 65ـ66. [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 [29]. چارلز مایر این مسئله را خاطرنشان کرده که یاد رنج گذشتۀ یهودیان و یا سیاهان آمریکا، ممکن است به تنش‌‌های گریزناپذیر و ادامه‌‌دار بیانجامد. Maier, Charles. S., “A Surfeit of Memory? Reflections on History Melancholy and Denial,” pp. 136-137. [30]. در نگاه امانوئل لویناس، اساساً اخلاق نه به‌معنای اطعام گرسنگان، بلکه به‌معنای از دست‌دادن دردآورِ خواسته‌‌ها و خوشی‌‌های 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. [37]. (فَإِذَا قَضَیْتُم مَّنَاسِکَکُمْ فَاذْکُرُواْ اللّهَ کَذِکْرِکُمْ آبَاءکُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِکْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن یَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْیَا وَمَا لَهُ فِی الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ)؛ بقره(2)، آیه 200. [38]. Surin, K. Theology and the Problem of Evil, Oxford, UK, p. 129.