

عزت نفس و کرامت غیر در از خودگذشتگی در اسلام

حبیب‌الله بابایی^۱

چکیده

این مقاله، با تحلیل و تقسیم خود به خود مجازی (خود سفلی یا خود فردی) و خود حقیقی (خود علوی یا خود جمعی) در صدد است تناقض میان نفی خود در قربانی، و اثبات خود در عزت نفس را از یک سو، و نسبت به ظاهر متناقض بین عزت نفس خود و حرمت نفس دیگران را حل کرده و حاصل آن را در نمونه قربانی تاریخ اسلام در واقعه کربلا تطبیق کند. با جمع میان قربانی کردن خویش و عزت نفس و همین‌طور تقریب میان عزت نفس و حرمت غیر، فلسفه حیات جدیدی ظاهر می‌شود که در آن می‌توان در اوج قهرمانی و بزرگی، خود را قربانی کرد (رد نیهیلیسم غربی) و در غایت گذشت از خود، ذلت نپذیرفت و حماسه آفرید (نفی نیهیلیسم شرقی).

کلیدواژه‌ها: قربانی، عزت، کرامت، قهرمانی، خود مجازی، خود حقیقی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

آیا می‌توان خود را قربانی کرد و همزمان بر عزت آن پای فشرد؟ چگونه می‌توان با نفی خود، خود را عزت بخشید؟ به فرض آنکه تناقضی میان «نفی خود» در «از خود گذشتگی»، و «اثبات خود» در «عزت نفس» وجود نداشته باشد، آیا عزت نفس از طریق قربانی کردن خود، خودگرایانه و فردگرایانه است یا می‌تواند دیگرگرایانه و برای حفظ حرمت دیگران نیز باشد؟ اساساً آیا با عزت نفس برآمده از قربانی نفس، می‌توان در خصوص عزت یا حرمت دیگران نیز اندیشید و در عین عزت خود، حرمت دیگران را هم پاس داشت؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است دو نوع امکان بررسی شود: الف) امکان عزت خود از طریق قربانی کردن خود (برای خدا یا برای دیگران)؛^۱ و ب) امکان احترام به دیگران از طریق حرمت به خود (عزت نفس).

مدعای این مقاله آن است که «قربانی کردن خود برای حفظ عزت من انسانی»، برخلاف «قربانی شدن برای خود فردی»، امری وجودی است که در پی آن آدمی می‌تواند با از دست دادن خود دانی، به خود عالی برسد، و با نیل به خود عالی که خودی است شامل (خودی مشترک میان «من» و «دیگری»)، راه را برای ارتباط با دیگران هموار کند. در حقیقت توسعه ابعاد معنوی «خود» از طریق حفظ عزت و کرامت انسانی، به ارتباط یافتن با دیگرانی که برخوردار از کرامت و عزت انسانی هستند، منتهی می‌شود. به نظر می‌رسد از خود گذشتگی (خودقربان‌سازی) (self-sacrifice) که نمونه‌ای اعلای آن را می‌توان در ماجرای کربلا مشاهده کرد، جامع میان عزت نفس و حرمت قائل شدن برای دیگران است. منطق خودقربانی در کربلا، نه تنها در جهت حفظ عزت و حرمت «خود» شهید و شهدای کربلا بوده است تا کرامت انسانی‌شان را از وضعیت شرارت‌بار یزیدیان رهایی بخشند، بلکه برای حفظ کرامت انسانی دیگران نیز بوده است. تفصیل و چگونگی این پرسش در ادامه بررسی خواهد شد.

روشی که در این نوشته مورد تأکید قرار خواهد گرفت، نه فلسفی و نه اخلاقی، بلکه الهیاتی خواهد بود که می‌کوشد مقوله‌ای الهیاتی مانند قربانی را در نسبت با مقولات و معضلات اجتماعی، همچون رابطه من و دیگری، مورد توجه قرار دهد. این رویکرد را

۱. در ادامه بر این نکته تأکید خواهیم کرد که استفاده از لفظ «قربانی» در مورد دیگران (انسان‌های دیگر) بدان سبب است که در این نوشته قربانی کردن خویش برای خدا، راه را برای از خود گذشتگی برای دیگر انسان‌ها هموار می‌کند.

می‌توان الاهیات عملی^۱ (practical theology) دانست، که مشکلات اجتماعی را با رویکرد الاهیاتی مطالعه می‌کند و می‌کوشد راه‌حل‌های الاهیاتی را برای حل آن معضلات به تجربه درآورد. خلاصه آنکه، در این مقاله، معضلی من و دیگری به مثابه یکی از اساسی‌ترین معضلات فرهنگی و اجتماعی در جامعه معاصر محل تردید قرار می‌گیرد تا ریشه‌های الاهیاتی آن بررسی شود، و چاره‌ای الاهیاتی در حل آن معضلات پیشنهاد گردد.

برای انجام این مطالعه، ابتدا تفاوت میان کرامت (dignity) و عزت (honor) را مورد توجه قرار خواهیم داد، تا مؤلفه‌های مفهومی موجود در هر یک و تفاوت‌های آن دو روشن شود. بر اساس این بحث، مفهوم «عزت» ضرورتاً در مقابل و در برتری بر آنچه دیگر بود است، نیست، بلکه عزتمندی خود فرد، گاه به تکبریم و یا حتی به تعزیز دیگران وابسته می‌شود. آنگاه برای پاسخ بدین پرسش که چگونه می‌توان با قربانی کردن خویش (یا یاد چنین قربانی) عزیز شد، ماهیت و چیستی عزت در فلسفه و الاهیات اسلامی مورد تأمل و تحلیل قرار خواهد گرفت تا نسبت میان قربانی و عزت نفس از یک سو، و ارتباط میان خود و دیگران و اینکه کدامین خود در صلح با خود دیگران بوده و کدامین خود در ستیز با دیگران است، از سوی دیگر، روشن شود. در تبیین مطلب، ماجرای کربلا، به عنوان مثال و مصداق تاریخی عزت نفس و حرمت قائل شدن برای دیگران، مورد توجه قرار خواهد گرفت تا مختصات قربانی نمونه که در آن عزت و قربانی، و عزت و حرمت قائل شدن برای دیگری، یکجا جمع می‌گردد، روشن شود.

۱. عزت و کرامت

هم کرامت (dignity) و هم عزت (honor) به معنای با ارزش بودن نفس و مورد احترام بودن خود آدمی است، اما بین آن دو تفاوت‌هایی وجود دارد که موجب امتیاز یکی از دیگری می‌شود.

۱. الاهیات عملی، اندیشیدن درباره عمل فردی و اجتماعی انسان به روش الاهیاتی است. این نوع از الاهیات که مسایل الاهیاتی خود را از کوچه و بازار برمی‌گزیند، در گام نخست به تحلیل و تفسیر الاهیاتی از واقعیات اجتماعی و فرهنگی پرداخته، و سپس با نگرشی انتقادی در خصوص آسیب‌های ایمانی و دینی فرهنگ موجود، و طرح پیشنهاداتی برخاسته از منابع الاهیاتی، برای گشودن راه زندگی ایمانی برای مؤمنان (حل معضلات اندیشه دینی و زندگی دینی)، و همین‌طور حل معضلات زندگی انسان غیرمؤمن تلاش می‌کند. متأسفانه عملی در عین آنکه برای زندگی درست دنیوی، از محصولات و معلومات انسانی کمک می‌گیرد، برای تدبیر درست زندگی دنیوی به انسان دیندار و بلکه انسان غیرمعتقد به دین یاری می‌رساند. برای مطالعه بیشتر نک.:

- Osmer, Richard R., 2008, *Practical Theology: An Introduction*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Woodward, James and Pattison, Stephen, 2000, *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, USA, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

عزت انسانی همواره با نوعی کرامت همراه است، لیکن کرامت همیشه با عزت همراه نیست. در واقع، کرامت به معنای حرمت قائل شدن برای خود (self-esteem) است که حاصل ارزش ذاتی «انسان بودن» است. ارزش ذاتی انسان بودن که آدمی به صرف انسان بودن برخوردار از آن است، حرمت حداقلی نفس (minimum dignity) را موجب می‌شود. اما مفهوم عزت، علاوه بر مفهوم حرمت قائل شدن برای خود انسانی، مؤلفه‌های مضاعفی دارد، از جمله: الف) ایستادن در مقابل هر نوع عامل ذلت‌بخش؛ ب) برتری نسبت به هر عاملی که قصد تعدی به کرامت انسانی داشته باشد. حاصل حفظ نفس از هر عامل ذلت‌آور، به نوعی از عزت نفسانی در مقابل دیگرانی که می‌خواهند او را تحقیر کنند، می‌انجامد. (مصطفوی، ۱۳۶۵، ذیل واژه عزت)^۱ این نوع از کرامت انسانی را می‌توان حرمت حداکثری (maximum dignity) دانست.

البته برخی از پژوهشگران معنای متفاوتی از کرامت (dignity) را بیان کرده‌اند که هرچند شاید درست باشد ولی با آنچه ما در این نوشته دنبال می‌کنیم متفاوت است. از نظر میکاییل جی. مایر، کرامت انسانی در دو معنا به کار می‌رود: ۱. داشتن رتبه بالا در سلسله مراتب اجتماعی؛ ۲. بُعد ذاتی و اخلاقی انسان‌ها.^۲ معنای نخستین که حاصل رتبه اجتماعی فرد در سلسله مراتب اجتماعی است به انتخاب و رفتار انسان وابسته است؛ به این معنا که تا زمانی که فردی عزم نکرده و سختی‌ها را بر خود هموار نکند هرگز نمی‌تواند رتبه بالایی اجتماعی را به دست آورد و چنین کرامت اجتماعی‌ای (تکریم از سوی دیگران) را در مورد خودش محقق کند. اما معنای دوم از کرامت انسانی، امری اختیاری و اجتماعی نیست، بلکه آدمی به صرف انسان بودنش از آن برخوردار می‌شود. بنا بر معنای دوم از کرامت، همه انسان‌ها برخوردار از کرامت و ارزش ذاتی انسانی هستند. این نوع از کرامت انسانی پدیده‌ای است فردی و نه اجتماعی. (Becker, 2001, p. 405) ولی معنای اول از کرامت در گفته جی. مایر، پدیده‌ای اجتماعی بوده و بستگی به موقعیت فرد در جامعه دارد.

حال، هرچند معنای اول از کرامت (تکریم نفس از سوی دیگران) در گفته مایر، شبیه معنای عزت (آنچه که ما ذکر کردیم) است، و معنای دوم نیز شبیه معنای کرامت (آنچه اشاره شد) است، اما معنای عزت با معنای اول کرامت در گفتار وی متفاوت است

۱. نیز ر.ک.:

Webster, Merriam, 2005, Merriam – Webster's Collegiate Dictionary, Eleventh Edition, USA, Massachusetts, Merriam-Webster, Incorporated Springfield.

2. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), 2001, *Encyclopedia of Ethics*, New York and London: Routledge, P. 405.

و معنای دوم (در کلام مایر) نیز با آنچه ما از «کرامت» گفتیم فرق می‌کند. آنچه ما از معنای کرامت گفتیم، صرفاً معطوف به کرامت ذاتی فرد انسانی نیست که داشتن و نداشتن آن به خواسته و اختیار آدمی وابسته نباشد. آنچه ما از مفهوم کرامت ارائه کردیم خاص‌تر از معنایی است که مایر می‌گوید. در گفتار وی همه به جهت انسانیت‌شان برخوردار از کرامت ذاتی هستند، در حالی که سخن ما در نوعی از کرامت اختیاری و اکتسابی است که ضرورتاً همه برخوردار از آن نیستند. در این معنا تنها کسانی کرامت دارند که کرامت ذاتی خود را پاس بدارند.

به همین ترتیب، آنچه ما از معنای عزت گفتیم نیز با معنای نخستین از کرامت در بیان مایر تفاوت دارد. آنچه مایر در این مورد گفته است، می‌تواند نوعی حرمت و عزت کاذب نیز باشد که گاه ممکن است از مال و ملک حاصل شود، و گاه از موقعیت اجتماعی، و گاهی هم از عشیره و قوم و قبیله ظاهر می‌گردد. (نک: فرحان، ۱۴۲۷، ص ۱۱-۱۷؛ براندل، ۱۳۷۹، ص ۷۵-۷۸) آنچه ما از عزت نفس می‌گوییم نشانگر نوعی از برتری و سلطهٔ فرد، نه نسبت به هر کسی، بلکه نسبت به کسانی که به گونه‌ای خواسته و ناخواسته می‌خواهند حرمت ذاتی فرد را خدشه‌دار کنند، است. عزت علاوه بر اینکه متضمن معنای حرمت قائل شدن برای خود است، همواره در نسبت با دیگری و در تقابل با امور متضاد با خود معنا پیدا می‌کند. از این رو باید گفت که عزت اساساً یک مفهوم اجتماعی در مقابل با دیگربودهای حقارت‌آور است.^۱ (Becker, 2001, p. 789)

در این منظر، ایستادگی در مقابل تحقیر به منظور حفظ حرمت و ارزش انسانی خود، هستهٔ مرکزی و عنصر اصلی مفهوم عزت را تشکیل می‌دهد. این مفهوم از عزت با تلقی هابز از آن بسیار متفاوت است. هابز حرمت‌خواهی و عزت‌طلبی را بهانهٔ جنگ و خونریزی می‌داند در حالی که مفهوم عزت در این رویکرد به کلی در تضاد با خشونت و ستیز قرار دارد. (Ibid., p. 788) توضیح بیشتر این نکته در قسمت بعد خواهد آمد.

شایان ذکر است که در تفکر مسیحی و اندیشهٔ مدرن «عزت» رد و طرد شده است. مسیحیان، به موجب اینکه آن را مخالف تواضع انسانی دانسته‌اند، و متفکران مدرن، به موجب آنکه آن را غیردموکراتیک به شمار آورده‌اند، عزت را از اندیشهٔ دینی و دنیوی‌شان حذف کرده‌اند. (Ibid., p. 788-790) اما در نظر ما، مفهوم «عزت» (آنچه که بیان کردیم) در ادبیات اخلاقی و الاهیاتی در اسلام نه منافی دموکراسی است و نه مخالف تواضع

1. "honor must always be given by someone to someone else, it is inescapably social – and thus depends on NORMS which are socially acknowledged".

انسانی، و بلکه خود ظرفیت‌های تازه‌ای را هم در ایجاد دموکراسی و هم در خلق روحیه تواضع در فرد فرد انسانی، به وجود می‌آورد. در این معنای از عزت، هم می‌توان مفهوم اخلاقی تواضع (humility) را با نوعی از عزت نفس (self-magnanimity) جمع کرد، و هم می‌توان عزت نفس را با نوعی از حرمت به دیگران همراه کرد.

شایان ذکر است که توجه به مفهوم عزت و مؤلفه‌های مضاعف در آن، می‌تواند زمینه را برای صورت‌بندی متفاوتی از جامعه که مبتنی بر عزت باشد فراهم کند. در واقع توجه به کرامت ذاتی انسان از یک سو، و ایستادگی در برابر هر نوع از عوامل حقارت‌زا و حفظ برتری در کرامت نسبت به عوامل تحقیرکننده (اعم از عوامل انسانی یا غیر انسانی)، خود زمینه‌ساز مدینه فاضله‌ای خواهد شد که در آن نه فقط همه برخوردار از حرمت حداقلی هستند، بلکه افراد و جامعه نیز در برابر عوامل ذلت‌بخش (انسانی و غیرانسانی) مقاومت کرده و نوعی از حرمت حداکثری را برای خود به دست می‌آورند (جامعه عزت‌مدار).

۲. عزت نفس در اسلام

عزت در قرآن، به معانی گوناگونی به کار رفته است که از آن جمله می‌توان به قدرت‌بخشی^۱، سربلندی و شوکت بخشیدن^۲، سختی و ناگواری^۳، ممتنع و نشدنی^۴، غلبه کردن^۵، آسیب‌ناپذیر و

۱. إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُزْمَلُونَ؛ نگاه که دو تن سوی آنان فرستادیم، و [لی] آن دو را دروغزن پنداشتند، تا با [فرستاده] سومین [آنان را] تأیید کردیم، پس [رسولان] گفتند: «ما به سوی شما به پیامبری فرستاده شده‌ایم. (یس: ۱۴)

۲. قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ بگو: «بار خدایا، تویی که فرمانفرمایی هر آن کس را که خواهی، فرمانروایی بخشی و از هر که خواهی، فرمانروایی را باز ستانی و هر که را خواهی، عزت بخشی و هر که را خواهی، خوار گردانی همه خوبی‌ها به دست توست، و تو بر هر چیز توانایی. (آل عمران: ۲۶)

۳. لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ؛ قطعاً، برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید، به [هدایت] شما حریص، و نسبت به مؤمنان، دلسوز مهربان است. (توبه: ۱۲۸)

۴. وَ مَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ؛ و این [کار] بر خدا دشوار نیست. (ابراهیم: ۲۰)

۵. إِنَّ هَذَا أَحَى لَهٗ تَشَعُّعٌ وَ تَشَعُّونَ نَجْجَةً وَ لِي نَجْجَةٌ وَاجِدَةٌ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَ عَزَّنِي فِي الْخِطَابِ؛ «این [شخص] برادر من است. او را نود و نه میش، و مرا یک میش است، و می‌گوید: آن را به من بسپار، و در سخنوری بر من غالب آمده است». (ص: ۲۳)

چیزی که در آن تغییر و تبدیل راه ندارد،^۱ تکبر و خودبزرگ‌بینی،^۲ و همچنین به معنای نیرومند و شکست‌ناپذیری به عنوان یکی از صفات خداوند متعال^۳ به کار رفته است. (شجاعی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴-۱۷۵) با وجود معانی متعدد، می‌توان روح معنای موجود در همه این معانی را یکی دانسته و آن را به معنای غلبه که در آن، هم، معنای شکست‌ناپذیری و هم معنای قوت و قدرت نهفته است دانست. یکی از نویسندگان چنین می‌گوید:

عزت نفس عبارت است از حالت شکست‌ناپذیری و توان مقاومت در برابر سختی‌ها و مشکلات و عدم پذیرش ذلت در موقعیت‌های دشوار زندگی که در اثر نوعی عملکرد در انسان پدید می‌آید، و داشتن این حالت باعث برتری فرد از نظر خود و دیگران می‌شود، بدین لحاظ، افرادی که در برابر سختی‌ها و مشکلات مقاوم و سرسخت هستند می‌توانند در موقعیت‌های گوناگون، خود را حفظ کرده، به پیروزی و سربلندی نایل شوند. بر اساس تعریف یاد شده از عزت نفس، وقتی درباره انسان گفته می‌شود فلان شخص عزت نفس دارد، مقصود این است که دارای چنان شخصیت معنوی قوی و قدرت روحی بالایی است که نمی‌توان او را تحت تأثیر قرار داد و بر او غلبه کرد. (مهاجری، ۱۳۶۰، ص ۲۴، به نقل از: شجاعی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰)

احادیث فراوانی هم در این باره وارد شده که همین معنای از عزت را می‌توان از آنها نیز به دست آورد. در این میان، برخی از سخنان علی (ع) بسیار قابل توجه است، از جمله اینکه فرمودند: «نفس خود را با دوری از هر پستی گرامی بدار»؛ (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۳، نامه ۳۱) مرگ در زندگی‌ای است که در آن مغلوب باشی، و زندگی در مردنی است که در آن غالب شوی»؛ (همان، خطبه ۵۱) «باید در قلب خود میان نیازمندی به مردم و بی‌نیازی از آنان بتوانی جمع کنی، نیازمندی تو به مردم باید در نرمی کلام و بشاشیت در صورتت باشد، و بی‌نیازی‌ات از آنان باید در حفظ آبرو و بقای عزتت باشد». (صدوق، ۱۳۹۹، ص ۲۶۷؛ الحرائی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۴؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۴۹) همین‌طور کلمات حماسی امام حسین (ع) در روز عاشورا نیز در تفسیر عزت در نگرش اسلامی بسیار مهم است

۱. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّ لَهُمْ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ؛ کسانی که به این قرآن - چون بدیشان رسید - کفر ورزیدند [به کيفر خود می‌رسند] و به راستی که آن کتابی ارجمند است. (فصلت: ۴۱)

۲. وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْأَمَّاةُ؛ و چون به او گفته شود: «از خدا پروا کن» نخوت، وی را به گناه کشاند. پس جهنم برای او بس است، و چه بد بستری است. (بقره: ۲۰۶)

۳. وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ؛ و بر [خدای] عزیز مهربان توکل کن. (شعرا: ۲۱۷)

که فرمودند: «آگاه باشید که آن زنزاده پسر زنزاده، مرا بین دو چیز مخیر ساخته است؛ شمشیر کشیدن یا خواری چشیدن، دور است از من که زیر بار ذلت بروم»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۹) و یا آنجا که ایشان فرمودند: «مرگ در عزت بهتر است از زندگی کردن در ذلت». (همان، ج ۴۴، ص ۱۹۲)

بر اساس آنچه در این روایات آمده و معنا و مصداق «قهر و غلبه»، «کرامت و شرافت انسانی»، و «عزت و افتخار آدمی» که به اشاره بیان شده، چند نکته را می‌توان دریافت؛ نخست اینکه در عزت، نوعی از بزرگ‌منشی وجود دارد که متفاوت از غرور است؛ و دوم اینکه بزرگ‌منشی در ناحیه «خود» ضرورتاً به معنای تضاد و تقابل با هر «دیگر»ی نیست، بلکه آنچنان که از سخنان معصومین (ع) استفاده می‌شود، اساساً اهانت به دیگران خود نشانه ذلت آدمی است. رسول خدا (ص) فرمودند: «عاقل‌ترین مردم بامدارترین آنها با مردم است، و ذلیل‌ترین مردم کسی است که به مردم اهانت می‌کند. (همان، ج ۷۲، ص ۵۲) امام علی (ع) نتیجه تکبر را نه عزت، بلکه ذلت دانسته و می‌فرماید: «کسی که بر مردم تکبر کند، ذلیل می‌شود». (همان، ج ۷۴، ص ۲۳۵) همچنین ایشان در جای دیگری عزت را در پرهیز از آزار مردم می‌دانند: «شرافت مؤمن در نماز شبش بوده، و عزت او در دوری از اذیت مردم است». (ری شهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹۵۷، ج ۱۲۸۳۴)

بنابراین، «بزرگی خود» متضمن «تحقیر دیگران» نیست. عزت از اقتدار درونی نفس متعالی بیرون می‌آید و در مقاومت بیرونی در برابر دیگربودهای پست و حقیر به کمال می‌رسد. برتری آدمی به دیگران نیز نه در محکومیت و تحقیر عوامل انسانی، بلکه فقط در تذلیل عوامل حقارت‌زا صورت می‌یابد. بر این اساس، در اندیشه و منطق اسلامی، نفی خود متعالی دیگران به نفی خود متعالی در خویشتن منتهی می‌شود، همان‌طور که اثبات این خود در دیگران به اثبات خود متعالی در جانب خود می‌انجامد. در حقیقت، ظلم و تعدی به حق و حقوق انسانی دیگران، حقوق انسانی خود را مخدوش می‌کند و مخدوش کردن حقوق انسانی خود، انسانیت خود را خدشه‌دار می‌سازد. علاوه بر اینکه تعدی (که همواره یا به خاطر ترس است و یا به خاطر طمع) به «من» انسانی دیگران، نشان از حقارت درونی فرد و نیازمندی دارد، در حالی که عزت آدمی بیانگر احساس غنا و بزرگی او در درون است. (نک: فرحان، ۱۴۲۷، ص ۱۸-۱۹)

برای توضیح بیشتر لازم است «من» انسانی و انواع آن در فلسفه و الاهیات اسلامی مورد توجه قرار گیرد. بنا بر آنچه که برخی از فلاسفه مسلمان مطرح کرده‌اند، هر فردی دو خود دارد: خود مجازی، و خود حقیقی. خود مجازی، خودی است که خودگرایی‌ها و

منیت‌های آدمی از آن ناشی می‌شود. خود حقیقی نیز خودی است که توجه به آن، نه به غرور و منیت، بلکه به تواضع و کرنش در برابر دیگران می‌انجامد. اینکه از یک سو، توصیه‌های فراوانی صورت گرفته است که نفس خود را دشمن بدانیم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۶۴، ح ۱) و در برابر آن بایستیم و تسلیم خواسته‌های آن نشویم، و از سوی دیگر، تأکید شده است که نفس خود را گرامی داشته و قدر و ارزش آن را بدانیم و آن را فدای امور بی‌ارزش نکنیم، حکایت از صحت و درستی وجود این دو نوع از خود در آدمی دارد. (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۳-۲۲۴) این دو نوع از خود، در قرآن کریم نیز مورد اشاره قرار گرفته است، در آنجا که می‌فرماید: «همانا نفس فراخواننده به بدی‌هاست»^۱ و در جای دیگری نیز می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر شما باد نفس‌هایتان، هنگامی که هدایت یافتید گمراهی دیگران بر شما آسیبی نخواهد رسانید»^۲.

مرتضی مطهری در تبیین این دو نوع خود و نسبت آن با دیگری توضیح سودمندی را ارائه می‌دهد. وی در این باره می‌گوید:

یک «خود» که خوب دیدن او عجب است، بزرگ دیدن او کبر است، خواستن او خودخواهی و مذموم است، با او باید جهاد کرد، به او باید به چشم یک دشمن نگاه کرد و با هواهای او باید مبارزه کرد؛ و یک «خود» دیگر که باید آن را عزیز و مکرم و محترم داشت، باید حریت و آزادیش را حفظ کرد، باید قوت و قدرتش را حفظ کرد و آوده به ضعفش نکرد. (همان، ص ۲۲۱)

مطهری تعبیر دیگری نیز از این دو نوع خود به کار برده است. وی برای اینکه شبهه نسبی‌گرایی را از نظریه طباطبایی بزداید، «من»های انسان را به «من علوی» و «من سفلی» تفکیک کرده و می‌گوید که انسان دارای «من»های ذومراتب بوده؛ وجود این دو نوع من در درون انسان بدیهی است و آدمی بالوجدان آن را می‌یابد. سپس تأکید می‌کند که این نظریه - که با کلمات علمای اخلاق و حکمای اسلامی در بحث نفس سازگار است - می‌تواند جاودانگی حسن و قبح در اخلاق را تصحیح کند. بر این مبنا «من سفلی» برای خود اعتبارهایی (حسن و قبح‌ها، باید و نبایدها، و فضایل و

۱. «ان النفس لاماره بالسوء». (یوسف: ۵۳)

۲. «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضركم من ضل اذا اهدیتم». (مائده: ۱۰۵) گفتنی است در این باره آیات فراوانی نیز وجود دارد که نشانگر وجود دو نوع از خود در نفس آدمی است که باید از یک نوع آن پرهیز کرد و نوع دیگر را پرورش داد. نک: (حجر: ۲۸-۲۹؛ ص: ۷۱-۷۲)

رذایل اعتباری) دارد که همه آنها برخاسته از خودخواهی‌ها و تمایلات حیوانی او بوده و تغیر و نسبیّت در آنها راه دارد. اما «من حقیقی» یا همان «من علوی» که همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند چنین نبوده و نسبیّت در آن وجود ندارد. مثلاً کمال‌جویی، عدالت‌دوستی و تنفر از ظلم از قبیل فطریاتی هستند که همه در آن اشتراک نظر داشته و تغیری در آن وجود ندارد. (همو، بی‌تا، ص ۵۶-۵۷)

حال، آنگاه که انسان می‌گوید: من، نه شما، وقتی است که آدمی به «خود مجازی» اشاره کرده و آن را در برابر «من»‌های دیگر قرار می‌دهد و دیگر «من»‌ها را نفی کرده و با آن خود را اثبات می‌کند. اگر آدمی جنبه شخصی و فردی پیدا کرده و از خودهای دیگر جدا می‌شود، مربوط به ناخود او (که همان جنبه‌های حیوانی اوست) می‌شود. ولی آنجا که او می‌تواند با دیگران همدردی کرده و خودش را در ارتباط با دیگر خودهای انسانی ببیند، به حقیقت اصلی ذات او مربوط می‌شود.

توجه به «من» به عنوان یک فرد که الآن دارم زندگی می‌کنم در مقابل افراد دیگر - که جنگ‌ها همه به خاطر این است - یا به قول عرفا «من» به عنوان یک تن و آنچه از شئون این است: خوردن، خوابیدن، شهوات جنسی، و هر چه که مربوط به حیات این تن است [آری، توجه به «من» به این عنوان، مذموم است] و آن منی که باید آن را تحت کنترل در آورد و به چشم یک دشمن به او نگریست که اختیار را از انسان نگیرد، و به چشم یک نوکری که یک وقت چشم ارباب را غافل ببیند، منی است که در مقابل افراد دیگر قرار می‌گیرد. ولی آن «من» که تحت عنوان حریت نفس از او یاد شده، دیگر من و ما در او وجود ندارد، او همان جوهر قدسی الهی است که در هر کسی هست و لزومی ندارد که کسی آن را به کسی درس بدهد. این «من» معناست و در مقابل معانی قرار می‌گیرد، آن «من» یک فرد است و در مقابل افراد دیگر قرار می‌گیرد. (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۳)

بر اساس همین رابطه وثیق میان «خود حقیقی» و «دیگران» و رابطه منفی بین «خود مجازی» با «دیگران»، از خود حقیقی به «خود جمعی» نیز یاد شده، همان‌طور که از خود مجازی به «خود فردی» تعبیر شده است. مطهری در مورد بیان طباطبایی در این باره می‌گوید:

آقای طباطبایی از قرآن استنباط کرده‌اند که جامعه شخصیت دارد، نه شخصیت اعتباری بلکه شخصیت واقعی؛ و ترکیب جامعه از افراد ترکیب

اعتباری نیست، و چنین نیست که افراد اصالت دارند و جامعه متأثر از آنهاست، بلکه واقعاً جامعه به نوعی خاص از افراد ترکیب می‌شود، و یک مرکب منحصر به خود است، همه افراد که از خود اراده و استقلال دارند، همه اجزاء یک «من» هستند، و هر فرد دو احساس از (من) دارد، گاهی «من فردی» [را] احساس می‌کند و گاهی «من جمعی» را. و به قول جامعه‌شناسان، جامعه در فرد به خودآگاهی رسیده است، یعنی جامعه وجود خودش را در وجود فرد احساس می‌کند. عرفا سخنی دارند شبیه این. عرفا تقریباً به یک نوع وحدت میان نفوس [قائل] هستند و آن «من» واقعی را همان «من الكل» می‌دانند و می‌گویند: وقتی انسان می‌گوید «من» و خود را مجزا خیال می‌کند، اشتباه می‌کند، و خود واقعی را آخرش به ذات حق برمی‌گردانند و این «من» فردی را چیزی جز یک تجلی از آن «من واقعی» نمی‌دانند، در واقع مثل این است که روح کلی وجود دارد که این روح کلی تجلیاتی در افراد مختلف دارد و همه این «من»ها به یک «من» برمی‌گردد.^۱

بر اساس آنچه گفته شد، اکنون می‌توان نتیجه‌گیری کرد و گفت خود حقیقی یا همان من علوی انسان، که بُعد معنوی و روحانی فرد را شامل می‌شود و مشترک میان خود و دیگران است، می‌تواند موجهی باشد برای آنکه آدمی خود مجازی‌اش را قربانی خود حقیقی کند و از آن رهگذر، هم به خود حقیقی که مشترک با خود دیگران است، برسد و هم به خدای خود (بر اساس قاعده «من عرف نفسه فقد عرف ربه») نایل آید. همان‌طور که شناخت خود راهی به سوی شناخت خداست، شناخت خدا نیز راهی در جهت شناخت خود است.^۲ (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۳-۱۹۴) به موجب همین ارتباط وجودی میان «خود» و «خدا»، عزیز شمردن خود به معنای عزیز شمردن خدا، و عزیز

۱. مطهری همین سخن را از ویلیام جیمز هم نقل می‌کند که وی نیز بر اساس یک رشته تجربه‌های روان-شناختی به این مطلب رسیده است. به اعتقاد او، ضمیرهای افراد در باطن نوعی ارتباط و اتصال با یکدیگر دارند، که غالباً به آن اتصال آگاه نیستند. شخصی که تزکیه نفس بکند، می‌تواند از راه ارتباط درونی با ضمائر دیگر، بر آنها اطلاع پیدا کند (مانند چاه‌هایی که از زیر با هم مرتبط هستند، هرچند هر کدام در روی زمین از هم جدا هستند) ارتباطی که ناشی از اتصال همه به منبع الاهی است. (مطهری، بی‌تا، ص ۵۴-۵۵)

۲. گفتنی است این سخن فقط منحصر به فلسفه اسلامی نیست، بلکه در مسیحیت و الاهیات آگوستین نیز نسبت تکوینی میان «خود» و «خدا» مورد تأکید و تصریح قرار گرفته است. در این باره نک:

Charles T. Mathewes, 1998, "Pluralism, Otherness, and the Augustinian Tradition", in: *Modern Theology*, 14:1 January.

شمردن خدا به معنای عزیز شمردن خود خواهد بود. در چنین وضعیتی که آدمی خود حقیقی‌اش را در نسبت با خدا می‌بیند، با دیگربودهای متعالی (منتسب به خدا) چالشی نخواهد داشت و بلکه با آنها احساس یگانگی خواهد کرد.^۱ بر این اساس، عزت، آن‌گونه که در اندیشه مدرن (مانند تفکر روسو) وجود دارد،^۲ نافی یکی بودن کرامت انسان‌ها نیست، بلکه، آن‌گونه که در اندیشه اسلامی گفته شد، عزت، خودی را مدار قرار می‌دهد که آن خود، مشترک میان او و دیگران است.

شایان ذکر است که قربانی کردن خود مجازی برای خود حقیقی، به معنای اخلاق ایثارگرانه (altruistic) نیست که بر اساس آن، کار اخلاقی زمانی ممکن می‌شود که آدمی به غیر از خود اندیشه کند و کاری برای غیر از خود انجام بدهد،^۳ بلکه به معنای اخلاقی شامل است که در آن کار اخلاقی از «خود» شروع می‌شود و به «دیگر» می‌ختم می‌گردد، همان‌طور که فعل اخلاقی در حق دیگران نیز به خود آدمی باز می‌گردد. در حقیقت، فعل اخلاقی، هم خود و هم دیگری را همزمان شامل می‌شود و آدمی با خدمت به دیگران، از خود غافل نمی‌شود، همان‌طور که با خدمت به خود، از دیگران غفلت نمی‌ورزد. بر این اساس، این سخن خودگرایان در گام اول پذیرفته است که «تنها چیزی که (به منزله یک هدف فی‌نفسه) هر کس قادر به خواستن یا طلبیدن آن است در نهایت همان منافع شخصی خود اوست». اما آنچه در این منطبق با خودگرایان فرق می‌کند، معنای «من» انسانی و ساحات این «من» در وجود آدمی است. اگر ساحت من علوی انسان در ارتباط با دیگری تعریف شود، آنگاه «من در برابر دیگری» معنا و مفهوم خود را از دست خواهد داد.

بنابراین، قربانی کردن خویشتن (شهادت)، به معنای از دست دادن خود نیست، بلکه به دست آوردن خود و بهبودی و پیشرفت در آن است. در واقع، چنین مرگی حیات‌بخش است و بلکه چنان حیاتی تنها از طریق چنین مرگی حاصل می‌شود.^۴

1. See: Rand, Ayn, 1964, *The Virtue of Selfishness, a New Concept of Egoism*, New York, Signet, p. 27.

2. See: Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, ed. By Amy Gutmann, New Jersey, Princeton, Princeton University Press, p. 27, 35.

3. See: Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness, a New Concept of Egoism*, P. 53.

۴. برای مطالعه بیشتر در مورد نسبت میان مرگ و حیات در زندگی اهل بیت عصمت و طهارت و اینکه چگونه

از رنج و مصایب آنها، زندگی و رهایی از شر، به وجود می‌آید، نک:

Ayoub, Mahmoud, 1978, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism*, New York: Mouton Publishers, The Hague, Bahraani, p. 197-229.

هرچند این نکته شاید در نگاه بدوی تناقض‌آمیز به نظر برسد که آدمی چگونه می‌تواند خود را از طریق قربانی کردن بهبود و توسعه دهد و از رهگذر مرگ به حیات و زندگی برسد، ولی با توجه به دو نوع از «خود» یا «من»، می‌توان بر این تناقض غالب آمد. در هر مرحله از سیر و سلوک معنوی، آدمی ناگزیر است که سطح پایین از «خود» را قربانی کرده تا به سطح بالاتر از «خود» دست یابد. در حقیقت با نفی ابعاد غیرواقعی و محدود خود، می‌توان به خود نامحدود که مشترک میان افراد مختلف است، نایل شد. از این رو، می‌توان این نوع از خودخواهی را، خودخواهی معقول دانست که «خود» در آن نه تنها خود فردی، و حتی نه فقط خود جمعی، که شامل دیگران می‌شود، بلکه حقایق متعالی را نیز دربرمی‌گیرد.^۱

با این توضیح، کسی تصور نمی‌کند که «اخلاق»، که در آن آدمی خود را قربانی دیگری می‌کند، دشمن انسان بوده و موجب «خودکشی» فرد برای دیگران شود.^۲ چراکه بر اساس آنچه که از این رویکرد گفته شد، «قربانی کردن خویش» (self-sacrifice) با «خودکشی» (self-suicide) تفاوت بنیادین دارد. خودکشی برای حذف خود است در حالی که قربانی کردن خویش برای حفظ خود به کار می‌رود. البته در هر دو «خود مجازی» از دست می‌رود، اما در خودکشی، آدمی به ازای از دست دادن خود مجازی چیزی به دست نمی‌آورد، در حالی که در قربانی کردن خویش، فرد به ازای از دست دادن خود مجازی، بهتر از آن را تحصیل می‌کند. همین‌طور خودکشی از نوعی خلأ وجودی حاصل می‌شود، در حالی که قربانی کردن خویش نه از یک امر بی‌معنا و پوچ، بلکه از یک حقیقت معنادار به دست می‌آید. این تفاوت (میان قربانی کردن خویش و خودکشی) را می‌توان در مثال مادری که در حال فارغ شدن از نوزاد خود است، بهتر تصویر کرد. رنج و درد چنین مادری، رنج برای نوزاد محبوب خود است. برای این مادر، رنج حاصل از زایش نوزاد، معنادار، دوست‌داشتنی و جذاب است. مادر هرچند در حال از دست دادن برخی از توانایی‌های جسمی است، لیکن این خلأ جسمی، با وجود نوزاد جبران می‌شود و از حصول بی‌معنایی و پوچی جلوگیری می‌کند. از آنجا که خلأی ورای این فقدان نیست و او در حال به دست آوردن چیزی با ارزش‌تر است، این رنج او را به ترقی وجودی سوق داده و افق‌ها و ثمرات جدیدی را فراروی او می‌گشاید؛ در حالی که

1. See: Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness, a New Concept of Egoism*, P. 27.

2. See: *Ibid.*, p. 6.

در خودکشی هرگز چنین نتیجه‌ای از کشتن خود به دست نمی‌آید و انسان به امید واهی می‌کوشد از رنج و درد زندگی رهایی پیدا کند.^۱

۳. تناسب نگرش «قربانی‌گرا» و نگرش «قهرمانی‌گرا»

طبق آنچه از قربانی و ابعاد وجودی آن و تفاوت‌های اساسی آن با خودکشی بیان شد، می‌توان رابطه نگرش «قربانی‌گرا» را با نگرش «قهرمانی‌گرا» به درستی درک و تضادهای ظاهری میان آن دو را حل کرد. در تفکر مسیحی نوعاً نگرش قربانی‌گرا در برابر نگرش قهرمانی‌گرا بوده، و همین نیز موجب شده که کسانی مانند اونا مونو در صدد برآیند در کانون اندیشه دینی‌شان بر نگرش قهرمانی-گرا به جای نگرش قربانی‌گرا تأکید کنند و بر آن اساس، ایمانی نه صرفاً به معنای «پذیرفتن»، بلکه به معنای «در افتادن» درست کنند. ولی از آنچه در تفکیک میان «خود مجازی» و «خود حقیقی»، و نسبت میان «خود قربانی» و «عزت نفس»، و «عزت نفس» و «حرمت دیگران» در اندیشه اسلامی بیان شد، معلوم می‌شود که در این تفکر «قربانی» تعارضی با «قهرمانی» ندارد. در واقع، قربانی دو قسم است: قربانی برآمده از تسلیم و عدم قهرمانی، و قربانی‌ای که برآمده از قهرمانی است. گاه فردی یا جامعه‌ای به خاطر آنکه قهرمانی نمی‌کند قربانی می‌شود، و گاه چون آن فرد و یا جامعه، قهرمانی از خود نشان می‌دهد قربانی می‌گردد و اگر نبود قهرمانی، قربانی‌ای هم پیش نمی‌آمد. واضح است که بین این دو تفاوتی بنیادین وجود دارد. آنچه از قربانی در این مقاله بیان شد، قربانی‌ای از سر تلاش و ایستادگی است نه از سر تسلیم و تمکین در برابر تحقیرها و پستی‌ها. چنین قربانی‌ای، برآمده از قهرمانی است و اگر نبود چنین قهرمانی سرسختانه‌ای، چنان قربانی‌ای رخ نمی‌داد. نمونه این قربانی برآمده از قهرمانی در حماسه عاشورا مشهود و برجسته است. این قربانی حاصل قهرمانی‌ها، ایستادگی‌ها، و عزت نفسی بود که امام حسین (ع) از خود نشان داد و چون ایستادگی کرد و چون سر تسلیم فرود نیاورد، به قربانگاه رفت، و اگر نبود ایستادگی و قهرمانی‌های ایشان، هرگز این قربانی خونین و جاودانه در تاریخ شکل نمی‌گرفت.

نکته بسیار مهم اینکه خودقربانی بزرگ، قهرمانی و عزت بزرگی را در پی دارد، همان‌طور که قهرمانی بزرگ نیز، به قربانی بزرگ ختم می‌شود. هر میزان که قربانی بزرگ‌تر، مهم‌تر و جامع‌تر باشد، عزت به دست آمده از آن نیز مهم‌تر و بزرگ‌تر خواهد بود. آدمی هرچه بیشتر از خود و از هر آنچه که متعلق به خود است بگذرد تا به کرامت و عزت

1. See: Balthasar, Hans Urs Von, 1998, *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory*, trans. Graham Harrison, San Francisco: Ignatius Press, p. 253; Moltmann, Jurgen, 2004, *The Crucified God Yesterday and Today: 1972-2002, Passion for God, Theology in Two Voices*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, p. 75.

انسانی‌اش نایل شود، به همان میزان، عزت بیشتری به دست می‌آورد. همین‌طور فرد، هر مقدار قهرمانی بیشتری از خود نشان دهد، قربانی حاصل از آن نیز شدیدتر خواهد بود. مثلاً در قربانی روز کربلا، امام حسین (ع) نه تنها بدن خود را قربانی کرد، بلکه هر آنچه که متعلق به او بود (اعم از موقعیت اجتماعی، زن، فرزند و غیره) را نیز در کربلا قربانی کرد، تا از خود حقیقی و فراگیرش محافظت کند. به ازای این قربانی بی‌همتا، عزت انحصاری و یگانه‌ای برای او به دست آمد. از سوی دیگر، قهرمانی و جرئت‌سوی که وی در آن هنگامه سخت از خود نشان داد و در وضعیت سخت دوران یزید، بی‌هیچ پروایی مقاومت کرده و لحظه‌ای از مرام و منطق عزیزانه‌اش کوتاه نیامد، موجب شد قربانی وی نیز در جنبه‌های مصیبت، معرفت، و معنویت در تاریخ انسان بی‌بدیل باشد.

نکته مهم دیگر آن است که جمع میان نگرش «قربانی‌گرا» و نگرش «قهرمانی‌گرا» کارکرد بسیار مهمی در دنیای جدید دارد. جمع میان قربانی و قهرمانی، همزمان، هم «نیپیلیسم غربی» را چاره می‌کند، و هم با «نیپیلیسم شرقی» در می‌افتد. در نیپیلیسم غربی، مخصوصاً نیپیلیسم نیچه‌ای، که از یک سو در آن جهان از معنا تهی گشته، و از سوی دیگر، تلاش برای نشان دادن جهان‌بینی علمی به جای جهان‌بینی مذهبی با شکست مواجه شده است، باید برای غلبه به این پوچی، آن را پذیرفت. صریح‌تر اینکه، پوچی جهان باید انگیزه‌آری گفتن به جهان باشد، آنچنان که هست.

«این نیپیلیسم هرچند به اخلاق نه می‌گوید، ولی به جهان آری گفته و از آن استقبال می‌کند. نیپیلیسم مثبت دریچه‌ای است که از آن، فرد به رغم پوچی زندگی و بی‌هدفی نهایی هستی، جهان را آنچنان که هست می‌بیند و آن را می‌پذیرد و به آن عشق می‌ورزد». (حقیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰)

حال، اندیشه قربانی در عین پذیرش این جهان (با انجام قهرمانی‌ها)، و در عین پذیرش حقایق متعالی، جرئت «نه» گفتن به این جهان (مجازی) را پیدا می‌کند و گذشت از آن و گذشت از خود دنیوی را برای نیل به اهداف متعالی در ناحیه خود حقیقی آسان می‌بیند. از سوی دیگر، نگاه قهرمانی و توجه به ابعاد وجودی، با نیپیلیسم شرقی در تضاد قرار گرفته و آن را نیز چاره می‌کند. در نیپیلیسم شرقی، جهان ما جهان غیرواقعی است، و وابستگی ما به این جهان وابستگی به یک توهم است. چون که زندگی در این جهان خالی از هدف و معناست، هر کسی که خواهان رستگاری است باید آن را در خلاصی و

رهایی از این زندگی جست‌وجو کند.^۱ این در حالی است که در قربانی حاصل از ایستادگی و قهرمانی، هرگز کسی که خود را قربانی می‌کند به نفی زندگی فکر نمی‌کند و در برابر مرگ هم تسلیم نمی‌شود. نمونه این ایستادگی برای زندگی در قربانی کربلا به وضوح مشهود است. بیانی که ذبیح‌الله منصوری به کورت فریشر نسبت داده است، فارغ از اینکه آیا استناد این سخن به فریشر از سوی مترجم درست باشد یا نه، در توصیف این منطق در زندگی و نحوه نبرد امام حسین (ع) بسیار روشنگر است. وی در این باره می‌نویسد:

می‌دانیم که حسین (ع) خود را برای کشته شدن آماده کرده بود و او که عزم داشت خویش را فدا نماید چرا توقف نکرد تا به قتلش برسانند و چرا دائم اسب می‌تاخت و شمشیر می‌انداخت و مگر نمی‌دانست که او اگر به جای دو دست، ده دست داشته باشد و با هر ده دست شمشیر بزند نخواهد توانست از سپاهی که حداقل شماره سوارانش چهار هزار تن بود جان سالم بدر ببرد؟ جواب این ایراد این است که حسین (ع) دست روی دست گذاشتن و توقف برای کشته شدن را دور از مردانگی و جهاد در راه پرنسیب^۲ (عقیده) خود می‌دانست. در نظر حسین (ع) در یک جا توقف کردن و گردن بر قضا دادن، تا اینکه دیگران نزدیک شوند و او را به قتل برسانند، خودکشی محسوب می‌شد نه تلاش در راه به کرسی نشاندن پرنسیب خود. یک مرد دلیر و باایمان که خودکشی نمی‌کند و خودکشی کار کسی می‌باشد که ضعیف است. آن ضعف هم مظاهر متعدد دارد. یک ضعف ناشی از ترس است و ترس شدید شخص او را وادار می‌نماید که خودکشی کند. مظهر دیگر عبارت از تنبلی و بیم از تحمل زحمت می‌باشد و شخص برای اینکه متقبل زحمتی نشود و تکلیفی را بر عهده نگیرد خودکشی می‌کند. مظهر دیگر ناامیدی مطلق است و شخص بعد از اینکه تمام راه‌ها را به روی خود مسدود دید و از هیچ طرف، راه نجات به چشمش نرسید به زندگی خویش خاتمه می‌دهد. حسین (ع) مرد ترس نبود و مردی نبود که از تقبل زحمت بترسد و بیمی داشته باشد که تکلیفی

۱. «در اروپای قرن نوزدهم، فلسفه شوپنهاور نمونه غربی این جهان‌بینی بود. شوپنهاور از بی‌معنایی، بی‌هدفی و پوچی به یأس و بدبینی فلسفی رسید. نیچه مقدمات بدبینی شرقی و نسخه اروپایی آن را پذیرفت، اما از این مقدمات به نتیجه‌ای یکسره عکس نتیجه شوپنهاور رسید. او به جای نفی این جهان پوچ و بی‌معنا و بی‌هدف، به تأیید محض آن دست زد». (حقیقی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵)

2. princip.

را بر عهده بگیرد. او دستخوش ناامیدی مطلق نبود و با اینکه فرزندان و برادران و برادرزادگان و دوستانش را همان روز از دست داد امیدواری زیاد داشت و آن امیدواری از پرنسیب وی سرچشمه می‌گرفت. کسانی که در مقام فدا کردن خود، برای یک پرنسیب و ایده‌آل قرار نگرفته‌اند نمی‌توانند بفهمند که آن پرنسیب و ایده‌آل در موقعی که دارنده آن، خود را فدا می‌کند چگونه وی را امیدوار می‌نماید. (فریشلر، ۱۳۸۵، ص ۴۴۴-۴۴۵)

کورت فریشلر در جای دیگری در توضیح منطق قهرمانی امام حسین (ع) و در بررسی چرایی اینکه امام در هنگامه نبرد زره خود را گشود به روایتی اشاره کرده و آن را نقد می‌کند. وی می‌گوید:

دیده شده است که نوشته‌اند حسین (ع) در آن موقع زره خود را می‌گشود تا اینکه بدن بدون حفاظ خود را آماج تیرها و ضربات شمشیر نماید، ولی این نظریه منطقی نیست و اگر منظور حسین (ع) این بود که بدن بدون حفاظ خود را آماج تیرها بکند در مقام دفاع بر نمی‌آمد و بدون حفاظ دست بر دست می‌نهاد و مقابل سپاه بین‌النهرین می‌ایستاد تا اینکه او را به قتل برسانند. او اگر دست به روی دست می‌گذاشت و مقابل سپاه بین‌النهرین می‌ایستاد تا اینکه وی را به قتل برسانند، خودکشی کرده بود و مردان بزرگ دنیا خودکشی نمی‌کردند و نمی‌کنند؛ برای اینکه خودکشی فرار کردن از به انجام رسانیدن وظیفه است و حسین که تصمیم گرفته بود برای پرنسیب خود پیکار کند ضروری می‌دانست تا آخرین رمق که دارد پیکار نماید و خود را دست‌بسته، در معرض خطر کشته شدن قرار ندهد. دیگر اینکه حسین (ع) اگر دست روی دست می‌نهاد و مقابل سپاه بین‌النهرین می‌ایستاد، دستگیر و اسیر می‌شد و او نمی‌خواست اسیر شود. (همان، ص ۴۶۱)

خلاصه آنکه قربانی برآمده از قهرمانی، هم پوچی معنوی را چاره کرده، و بلکه خود را برای امور معنوی قربانی می‌کند، و هم پوچی دنیوی و این‌جهانی را رد کرده و خود را در آن عزیز می‌سازد و به کسی اجازه تعدی و تجاوز به آن خود عزیز را نمی‌دهد. علاوه بر اینکه در الگوی جامع قربانی-قهرمانی، نه فقط بعد معنوی خود، بلکه بعد معنوی دیگران نیز مورد تأیید و تأکید قرار می‌گیرد و از آن رهگذر خود معنوی فرد، وابسته به خود معنوی دیگران، و خود معنوی دیگران، به خود معنوی «خود» پیوند می‌خورد.

با آنچه در مورد خود مجازی و حقیقی و نسبت میان عزت نفس و قربانی گفته شد، این پرسش نیز که آیا عادلانه است کسی خود را قربانی فرد دیگری کند، پاسخ لازم را می‌یابد. بر اساس آنچه از تفکیک میان خود حقیقی و خود مجازی و نسبت میان خود قربانی و عزت نفس گفته شد، خود قربانی به معنای از دست دادن خود نیست که در پی آن کسی مورد بی‌عدالتی قرار بگیرد و حقی از او ضایع شود. از سوی دیگر، باید گفت هر آنکه بیشتر دارایی داشته باشد، از او توقع بیشتری برای قربانی کردن دارایی - های خود می‌رود. هر که بیشتر قدرت دارد، انتظار می‌رود که بیشتر از قدرت خود به دیگران بذل کرده و در کمک به افراد عاجز دریغ نکند، همان‌طور که کسی که بیشتر می‌داند، باید بیشتر از علم خود به دیگرانی که نمی‌دانند ببخشد. این قانون در واقع همان سنت زکات در اندیشه اسلامی است. بر پایه فرهنگ زکات در اندیشه اسلامی، زکات متوقع از عالم، علم است، و زکات متوقع از فرد قادر، قدرت است، و زکات «خود» نیز «خود» است. بذل از «خود»، نوعی از زکات مؤثر در نظام اجتماعی است. در این منطق این سخن که: «کسی باید این کار را بکند، ولی چرا من». توجیهی ندارد، بلکه سخن و منطق موجه این خواهد بود که: «کسی باید آستین همت بالا بزند، چرا من آن کس نباشم؟» (اونامونو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۸)

اکنون که رابطه میان «خود قربانی» و «عزت نفس» از یک طرف، و «عزت نفس» و «حرمت به دیگران» از طرف دیگر معلوم شد می‌توان آن را در مورد نمونه‌ی اعلای قربانی در کربلا پیاده کرد و آن دو رابطه را در حوادث روز عاشورا به مثابه روز تجلی «قربانی خود، عزت نفس، و حرمت به خود حقیقی و معنوی دیگران» جست‌وجو کرد.

۳.۱. قربانی و عزت نفس در کربلا

شهادت امام حسین (ع) وجودی^۱ و برای نیل به هدفی متعالی بوده است و از همین رو نمی‌توان آن را ذلت‌بار (که از نوعی خلأ و عدم حاصل می‌شود) دانست. شهادت امام در روز عاشورا، نه فقط برای رهایی خودِ علوی و حقیقی‌اش از تحقیر اعداء، و تعزیز آن در برابر دشمنی همچون یزید بود، بلکه او با قربانی کردن خود، در آفاق و انفس سیر و سلوک می‌کرد و هر لحظه که چیزی را از دست می‌داد

۱. برای مطالعه در مورد وجودی بودن شهادت (مرگ وجودی) و فرق آن با مرگ‌های عدمی (تفاوت بین «رنج از» و «رنج برای») نک:.

Habibollāh Bābāi, Fall, 2010, "A Shiite Theology of Solidarity of Through the Remembrance of Liberative Suffering", in: *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 45, No. 4.

دروازه‌هایی از معنا و معنویت بر روی او گشوده می‌شد. در واقع، عشق امام به خدا، نه تنها با تجربه رنج و مصیبت تقلیل پیدا نکرد، بلکه با رنج بیشتر، عشق او نیز به خدا بیشتر شد.^۱ عشق به خدا نیز موجب شد او هرگز عزت خدادادش را به ثمن بخش نفروشد و در برابر عوامل تحقیرکننده، همچنان مقاوم بماند. به موجب همین جهت وجودی و معنوی، او قادر بود از فقدان، رنج و درد، «خود»ی با عزت (که ما از آن به خود حقیقی یاد کردیم) بسازد. عزت استثنایی و خارق‌العاده امام نیز که در شعارهای وی تبلور یافت از همین طریق وجودی و توجه به خود اصیل حاصل شد. از رهگذر همین مقاومت و معنویت بود که امام توانست بر زمانه و عصر شیطانی غلبه کرده شر زمانه را به گونه‌ای از خیر و خوبی برگرداند، و وضعیت ذلیلانه را به شرایط عزتمندی سوق دهد و از خود مظلوم، خودی عزیز بسازد و دشمنی به ظاهر عزیز را به ذلت و سرشکستگی بکشاند.

بر اساس همین جنبه‌های وجودی در قربانی‌ها و مصایب مربوط به آن، سخنان حضرت زینب کبری (س) در شام نیز بیشتر قابل فهم می‌شود. وی خطاب به یزید چنین فرمود:

آری؛ کلام خدا راست و عین حقیقت است، یزید! از اینکه زمین و آسمان را بر ما تنگ گرفته‌ای و ما را همانند اسیران کافر به این شهر و آن شهر کشانده‌ای، گمان کردی که ما نزد خدا خوار و پست شدیم و تو در پیشگاه او منزلت یافتی؟ با این تصور خام و باطل، باد به غبغب انداخته‌ای و با نگاه غرورآمیز و نخوت‌بار به اطراف خود می‌نگری، در حالی که شادمانی از اینکه دنیایت آباد شده و بر وفق مرادت است و مقام و منصبی را که حق ما خاندان رسول اکرم (ص) است، در دست گرفته‌ای. اگر چنین خیال باطلی در تو پیدا شده، لحظه‌ای ببیندیش! مگر تو فراموش کرده‌ای کلام خدا را که می‌فرماید: «آنان گمان نکنند که مهلت یافتن خیر و سعادتشان است. نه تنها به نفعشان نیست، بلکه برای آن است که بر گناهان خود بیفزایند و برای آنان عذاب ذلت‌آمیز ابدی در پیش است. (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۱۵)

چنین عزت و فخری به هنگام مصیبت و ناگواری تنها در سایه امری وجودی، حقیقی، و معنوی، شدنی است که ضعف و زبونی را در وضعیت رنج و مصیبت از بین

۱. بنگرید به فرمایش امام حسین (ع) خطاب به بستگان و نزدیکان که فرمودند: «فان کنتم قد و طتمت انفسکم علی ما و طنت نفسی علیه، فاعلموا ان الله انما یهب المنازل الشریفه لعباده باحتمال المکاره»، پس اگر بر آنچه من خود را آماده کرده‌ام آماده‌اید، بدانید که خداوند تنها در مقابل سختی‌ها مقام‌های عالی را به بندگانش می‌بخشد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۹۰؛ سعادت‌پور، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲)

می‌برد و در عوض قوت و اقتدار فرد را بیشتر کرده و او را در مقابل ظالمی همچون یزید صلب و قوی ساخته و در چشم دیگران وی را عزیز می‌کند.

۳.۲. عزت نفس و حرمت دیگران در کربلا

در عین آنکه امام حسین (ع) تحقیر و ذلت از سوی دیگران را در مورد «خود اصیل» نپذیرفت و در برابر آن سخت مقاومت کرد، بر اساس همین منطق که ذلت با انسانیت نمی‌سازد، هرگز دست به تحقیر دیگران نزد و خود انسانی افراد را هرچند در جبهه دشمن، خوار نشمرد. اصولاً این مرام و منطق مسلمانی است که از ذلیل شدن خود و ذلیل کردن دیگران به خدا پناه می‌برد و می‌گوید: خدایا به تو پناه می‌برم از اینکه ذلیل گردم یا اینکه کسی را ذلیل گردانم.^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۴، ص ۱۷۱) این مرام در منطق امام حسین (ع) کاملاً آشکار و برجسته بود. همین نکته موجب شد اولاً ایشان بتواند در میان اصحاب خود افراد متنوعی از قبایل مختلف افراد آزاد و غیر آزاد (مانند واضح غلام ترک‌تبار امام حسین (ع))، سفید و سیاه (مانند چون که برده‌ای سیاه و آزاد کرده ابوذر غفاری بود (امین عاملی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۶ و ۲۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۳۰ و ۲۲-۲۳))، عرب و عجم، زن و مرد، و همین‌طور قبایل مختلف عربی (که در آن زمان عامل اختلاف و تقابل بود) را جمع آورده بر محور من‌علوی و الاهی هویت و وحدت بخشید، و همین موجب شد وی در مقابل دشمن نیز با کسی شروع به جنگ نکند، و کسی را که از نبرد با او گریخته و یا منصرف گشته و یا از نبرد با او عاجز شده بود^۲ دنبال نکرده و بر او تعدی نکند، و کسی را که به سوی او توبه کرده و بازگشته است، آنگاه که امام با پیشنهاد زهیر بن قین مواجه شد که به امام عرض کرد که «به خدا سوگند! اوضاع از اینکه می‌بینید (که با لشکر حر مواجهید و هنوز لشکریان دیگر به او ملحق نشده‌اند) دشوارتر خواهد شد. ای فرزند رسول خدا! نبرد با این جمع آسان‌تر از جنگ با نیروهای بعدی آنهاست، به جانم سوگند! در پی این گروه نیروهای دیگری وارد عمل می‌کنند که توان مقاومت در برابر آنها را نخواهیم داشت». امام حسین (ع) در جواب فرمودند: «من هیچ‌گاه آغازگر جنگ با آنان نخواهم بود».^۳ (امین عاملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱) یا آنجا که شمر به امام حسین (ع) جسارت کرد، مسلم بن عوسجه خواست او را با تیری هدف قرار دهد؛ ولی امام (ع) او را از این کار بازداشت. مسلم به امام عرض کرد: «اماما! این فاسق از دشمنان خدا و ستم‌پیشگان

۱. اللهم انی اعود بک ان اذل و اذل.

۲. فی الکبریت الاحمر: عن ابن ابی جمهور مرسل: ان الحسین علیه السلام کان لا یقتل بعض اهل الکوفه فی حملاته، مع تمکنه من قتله و یقتل بعضهم، فسل علیه السلام عن ذلک، فقال علیه السلام: ان الذی لا اقلته

اری فی صلبه من اهل الایمان. (سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲)

۳. ما کنت لأبداهم بالقتال.

معروف است و اکنون خدا او را در تیررس ما قرار داده است، اجازه دهید او را با تیر به هلاکت رسانم». امام حسین (ع) فرمود: «به او تیراندازی مکن، زیرا من دوست ندارم در نبرد با آنان پیش‌دستی کنم».^۱ (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۹۶)

مثال بارز و بسیار مهم دیگر در تکریم اغیار در کربلا، حکایت حر بن ریاحی است. جملاتی که امام در مورد حر به کار بردند همه حکایت از تکریم حر امام حسین (ع) داشت. برای مثال، آنجایی که هنوز حر توبه نکرده و بلکه راه را بر امام می‌بندد، امام به یاران خود درباره نیکی به لشکر یک هزار نفری حرّ که در گرمای سوزان ظهر در برابر امام حسین (ع) قرار گرفتند، سفارش کرده و می‌فرماید: «این جمعیت را سیراب کنید و اسبانشان را آب دهید».^۲ و آنجایی که حر تقاضای توبه کرده و از امام پرسید که آیا توبه‌اش پذیرفته است، امام فرمودند: بلی خداوند توبه تو را می‌پذیرد؛^۳ همین‌طور آنجا که ایشان برای رفتن به میدان اجازه خواستند، حضرت فرمودند: آنچه بر تو آشکار گشته است انجام بده؛^۴ همچنین وقتی حر حکایت خود را به امام عرض می‌کند «که وقتی عبیدالله مرا برای نبرد با شما اعزام کرد و من از دارالاماره خارج شدم، از پشت سر، ندایی به من گفت: ای حر! تو را به خیر و نیکی مژده باد، به پشت سرم نگرستم کسی را ندیدم، با خود گفتم به خدا نمی‌دانم این چه مژده‌ای است با اینکه من به جنگ با حسین رهسپارم! و هیچ‌گاه در اندیشه پیروی از شما نبودم، امام (ع) در جواب فرمود: به خیر و صواب نایل آمدی؛^۵ و بالأخره آنجایی که حر به خاک افتاد، یاران اباعبدالله حر را که هنوز رمقی در بدن داشت به سوی امام بردند و مقابل آن حضرت قرار دادند. امام خاک از چهره حر برگرفت و فرمود: «تو حُرّی (آزاده‌ای) همچنان که مادرت تو را این‌چنین نام گذاشت، و تو آزاد در دنیا و آزاد در آخرت هستی. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۱۴؛ ابن‌اعثم الکوفی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۶)^۶ و بنا به نقل دیگر، امام حسین (ع) بر سر بالین حر - که خون از بدنش فوران داشت - آمد و فرمود: خوش به حال تو ای حر، تو در

۱. لا ترمه فانی اگره أن أبدأهم.

۲. اسقوا القوم و ارووهم من الماء و رشفوا الخيل ترشيفا.

۳. نعم یتوب الله علیک فأنزل.

۴. فاصنع یرحمک الله ما بدا لک.

۵. لقد اصبت اجرا و خیرا.

۶. انت الحر كما سمتک امک، و انت الحر فی الدنيا و انت الحر فی الاخره.

دنیا و آخرت آزاد هستی همان‌طور که حر نامیده شده‌ای.^۱ (صدوق، ۱۳۹۹، ص ۲۲۳؛ امین عاملی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۸-۲۰۹ و ۲۲۲-۲۲۳)

مثال دیگر در این باره یزید بن زیاد ابن مهاجر کندی است که «ابالاشعراء» خوانده می‌شد. وی جزء سپاه ابن‌سعد بود که از رفتار ناجوانمردانه کوفیان در برابر امام حسین (ع) خشمگین شد و به یاری امام شتافت. وی که نخستین شهید کربلا هم بود رجز می‌خواند که: «من یزیدم که پدرم مهاجر نام دارد و دلیرتر از شیر بیشه‌ام، خدایا من به یاری حسین آمده‌ام و ابن‌سعد را واگذارده از او بیزار می‌جویم». گفته‌اند که وی بیش از صد تیر از چله کمان رها کرد که فقط پنج تا از آنها بر زمین افتاد و هر بار که تیری پرتاب می‌کرد، امام دست به دعا برمی‌داشت و می‌فرمود: «بارالها تیرش را به هدف برسان و پاداش او را بهشت قرار ده».^۲ وی پنج تن از سپاهیان عمر سعد را از پای در آورد و نخستین کس از سپاه امام بود که به شهادت رسید. (امین عاملی، ۱۳۶۵، ص ۲۲۷)

در واقع دشمنی دشمن، هرگز موجب آن نشد که امام حسین (ع) انسانیت و کرامت بالقوه در هر یک از افراد دشمن را فراموش کند و در فکر انتقام‌جویی برآید و حتی کرامت انسانی و خود حقیقی‌شان را نادیده بگیرد. امام به موجب عشق به خدا و به موجب زنده بودن خود حقیقی‌اش، هرگز خود حقیقی نهفته در دیگران را فراموش نکرد و از حق انسانی دیگران (ولو اینکه در صف دشمن باشند) برای بازگشت به راه صلاح و هدایت غافل نماند. این نوع از مدارا و حفظ حرمت دشمن در منطق امام، صرفاً به موجب اخلاق و جوانمردی حضرت نبود، بلکه این منطق ناشی از خود اصیل، حقیقی و فراگیر آن حضرت بود که در یک سو، به حق متصل بود و در طرق الی‌الله سلوک می‌کرد و در سوی دیگر در میان خلق خدا سیر می‌کرد و در فکر دست‌گیری از خلق خدا بود.

نکته جالب اینکه آنگاه که امام در مواجهه با دشمن اتمام حجت کرد و با بی‌اعتنایی و شرارت و پستی دشمن روبه‌رو شد، دشمن را نفرین کرد؛ ولی نفرین‌های امام هرگز معطوف به من انسانی دشمن نبود، بلکه بیشتر به من‌های حیوانی و من سفالی دشمن معطوف بود. نفرین امام این‌گونه بود:

خدایا قطره‌های باران رحمت خویش را از این مردم دریغ فرما و سال‌های سخت عصر یوسف (ع) را بر آنان بفرست و جوان ثقیفی را بر آنان مسلط ساز تا جام تلخ مرگ را به کامشان بچشانند و کسی را در

۱. بخ بڃ لک یا حر انت حر کما سمیت فی الدنيا و الاخره.

۲. اللهم سدد رمیتة و اجعل ثوابه الجنة.

جمعشان از این کیفر، رها نسازد، کشتن را با کشتن و ضربه را به ضربه پاسخ دهد و انتقام من و دوستداران و خاندان و هوادارانم را از آنان بستاند، زیرا آنان ما را فریب داده و به ما دروغ گفتند و دست از یاری ما برداشتند.^۱ (همو، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴)

همچنین امام به هنگام عزیمت حضرت علی‌اکبر به میدان دست به نفرین برداشته و فرمودند: «خدایا! برکات زمین را از این مردم دریغ دار و جمعشان را پراکنده ساز و صفوفشان را در هم بشکن و در دسته‌های گوناگون قرارشان ده و فرمانروایانشان را از آنان خرسند مگردان». (همان، ص ۲۵۳) آنگاه ایشان خطاب به عمر سعد فرمود: خدا، دودمان تو را براندازد و فرمانروایی ری را بر تو گوارا نسازد و کسی را بر تو مسلط گرداند که در بستر، سر از بدنت جدا کند. تو پیوند خویشاوندی مرا بریدی و حرمت خویشاوندی مرا به رسول خدا نگاه نداشتی. (همان)

نتیجه‌گیری

عزت نفس، مفهومی اجتماعی در الاهیات و اخلاق است که احیای آن و نهادینه ساختن آن در نظام اجتماعی می‌تواند نظم اخلاقی نوینی را ایجاد کند که در آن حرمت قائل شدن برای دیگران منجر به حرمت قائل شدن برای خود، و حرمت قائل شدن برای خود منتهی به حرمت به دیگران می‌شود. در واقع قربانی کردن خویش برای کرامت انسانی، نه به تخریب خود، بلکه به اصلاح آن منجر می‌شود و «اصلاح نفس» برآمده از قربانی شدن، طریقه بسیار اثرگذاری است در مواجهه با اختلافات و تضادهای انسانی و بلکه در ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر عشق همزمان به خود و دیگری.^۲ روشن است که اگر بتوان چنین عشقی را از رهگذر قربانی کردن خویش به وجود آورد و فرهنگ «قربانی» و «قهرمانی» را هم‌زمان در میان افراد جامعه نهادینه ساخت به گونه‌ای که هر کسی به ازای دارایی‌هایش، خود و تعلقات خود را از سر قهرمانی و حماسه، قربانی کند، آنگاه فکر و فرهنگ «قربانی» نه به اختلاف و خشونت می‌انجامد، و نه به ذلت و پوچی. حاصل این نوع از «قربانی» و «قهرمانی»، نوعی از انسجام، وحدت و یکپارچگی در عین بزرگی و عزت خواهد بود. علاوه بر اینکه، ایستادگی در برابر هر عامل حقارت‌زا و تأکید بر کرامت خود انسانی

۱. قطع الله رحمک و لا بارک لک فی امرک و سلط علیک من یدبحک علی فراشک کما قطعت رحمی و لم تحفظ قرابتی من رسول الله.

۲. درباره قربانی عاشقانه و رابطه آن با دیگران و تأثیر آن در شکوفایی توانایی دیگران نک.:

Hunter, James Davison, 2010, *To Change the World, the Irony, Tragedy & Possibility of Christianity in the Late Modern World*, New York, Oxford University Press, p. 244.

که مشترک میان «خود» و «دیگر» ان باشد موجب نوعی از عزت خود حقیقی در جامعه شده و راه را بر شرور انسانی و غیرانسانی در نظام اجتماعی فرو می‌بندد. اما راه عملیاتی برای احیای این نوع از خود قربانی و فرهنگ آن، یاد کردن الگوهای این نوع از قربانی‌ها در تاریخ قربانی‌های مقدس است.^۱ به بیان دیگر، یاد خودقربانی‌های متعالی در تاریخ ادیان، موجب می‌شود که این فرهنگ به فراموشی سپرده نشود و از متن زندگی روزمره کنار گذاشته نشود. یاد قربانی‌های قدسی و عرفانی می‌تواند راهی عملی باشد برای احیای کرامت و عزت انسانی. یاد قربانی، در واقع نوعی از تجربه دوباره آن قربانی است. این یاد، به احساس جدید و شور روحی قدرتمندی منجر می‌شود که با آن می‌توان ابعاد مثبت در قربانی را احیا کرده و از جهات منفی و عواملی که موجب قربانی شدن افراد صالح می‌شود جلوگیری کرد.^۲

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ۱۳۷۹، محمدمهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ اول.
۲. نهج البلاغه، ۱۴۱۳، محمد دشتی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی لجامعه المدرسین.
۳. ابن أعمش الکوفی، أبی محمد أحمد، بی تا، کتاب الفتح، بیروت، دارالندوه الجدیده.
۴. ابن طاووس، رضی‌الدین ابی القاسم علی بن موسی بن جعفر، ۱۴۱۴، الملهوف علی قتلی الطفوف، دارالاسوه للطباعه و النشر.
۵. -----، ۱۳۶۵، امام حسن و امام حسین (ع)، تهران، ترجمه اداره کل تبلیغات و انتشارات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. امین عاملی، سید محسن، ۱۳۸۹، اشک و ماتم در سوگ سبط خاتم، ترجمه کتاب لواعج الاشجان فی مقتل الحسین، ترجمه عباس جلالی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۷. اونامونو، میگل د، ۱۳۷۵، درد جاودانگی: سرشت سوگناک زندگی، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر البرز، چاپ سوم.

۱. در قربانی در ادیان نک: فرهانی، ۱۳۸۰.

2. See: Charles. S. Maier, 1993, "A Surfeit of Memory? Reflections on History Melancholy and Denial," in: *History and Memory*, 5: 146; and Habibollāh Bābāi, 2010, "A Shiite Theology of Solidarity through the Remembrance of Liberative Suffering."

همچنین نک: بابایی، ۱۳۸۸.

۸. بابایی، حبیب‌الله، ۱۳۸۸، "کارکردهای رهایی‌بخشی «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر"، در: نقد و نظر، ش ۵۴.
۹. براندن، ناتانیل، ۱۳۷۹، روان‌شناسی عزت نفس، مهدی قراچه‌داغی، تهران، نشر نخستین.
۱۰. الحرائی، ابومحمد الحسن بن علی بن الحسین، ۱۴۰۴، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، جامعه مدرسین.
۱۱. حقیقی، شاهرخ، ۱۳۸۳، گذار از مدرنیته، تهران، انتشارات آگه، چاپ سوم.
۱۲. دشتی، محمد، ۱۳۷۹، فرهنگ سخنان امام حسین (ع)، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع)، چاپ دوم.
۱۳. ری‌شهری، محمد، ۱۳۷۵، میزان الحکمه، قم، دارالحديث، چاپ اول.
۱۴. سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، ۱۳۸۰، تاریخ امام حسین (ع)، موسوعه امام حسین (ع)، تهران، دفتر انتشارات کمک آموزشی.
۱۵. سعادت‌پرور، علی، ۱۳۸۸، فروغ شهادت، اسرار مقتل سید الشهداء (ع)، تهران، شرکت انتشارات احیاء کتاب، چاپ سوم.
۱۶. شجاعی، محمدصادق، ۱۳۸۳، توکل به خدا: راهی به سوی حرمت خود و سلامت روان، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. صدوق (ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین ابن موسی بن بابویه القمی)، ۱۴۱۷، الامالی، قم، مرکز الطباعة و النشر فی موسسه البعثة.
۱۸. -----، ۱۳۹۹ (۱۹۷۹)، معانی الاخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری، بیروت، دارالمعرفه للطباعة و النشر.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۰. فراهانی، حسن، ۱۳۸۰، «قربانی در ادیان»، در: فصلنامه معرفت، ش ۵۱.
۲۱. فرحان، شیخ عدنان، ۱۴۲۷ (۲۰۰۶) مفهوم العزه فی الاسلام، بیروت، مؤسسه المعارف للطبوعات.
۲۲. فریشلر، کورت، ۱۳۸۵، امام حسین و ایران، ذبیح‌الله منصور، تهران، انتشارات بدرقه جاویدان.
۲۳. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۵، الاصول من الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ (۱۹۸۳)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۵، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۶. مطهری، مرتضی، بی‌تا، *جاودانگی و اخلاق*، تهران، انتشارات دوازده فروردین.
۲۷. -----، ۱۳۷۹، *تعلیم و تربیت در اسلام*، قم، انتشارات صدرا.
۲۸. مفید (ابی عبدالله محمد بن محمد النعمان العکبری البغدادی)، ۱۴۱۴ (۱۹۹۳)، *الارشاد فی معرفه الله علی العباد*، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع.
29. Ayoub, Mahmoud, 1978, *Redemptive Suffering in Islam, A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism*, New York: Mouton Publishers, The Hague, Bahraani.,
30. Bābāi, Habibollāh, 2010, "A Shiite Theology of Solidarity of Through the Remembrance of Liberative Suffering", *Journal of Ecumenical Studies*: 45, N. 4.
31. Balthasar, Hans Urs Von, 1998, *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory*, trans. Graham Harrison San Francisco: Ignatius Press.
32. Becker, Lawrence C. and Charlotte B. Becker (eds.), 2001, *Encyclopedia of Ethics*, New York and London: Routledge.
33. Hunter, James Davison, 2010, *To Change the World, the Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World*, New York, Oxford University Press.
34. Maier, Charles. S., 1993, "A Surfeit of Memory? Reflections on History Melancholy and Denial," in: *History and Memory*, No. 5.
35. Mathews, Charles T., 1998, "Pluralism, Otherness, and the Augustinian Tradition", *Modern Theology*, 14: 1 January.
36. Moltmann, Jurgen, 2004, *The Crucified God Yesterday and Today: 1972-2002, Passion for God, Theology in Two Voices*. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
37. Osmer, Richard R., 2008, *Practical Theology: An Introduction*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U. K. William B. Eerdmans Publishing Company.
38. Rand, Ayn, 1964, *The Virtue of Selfishness, a New Concept of Egoism*, New York, Signet.
39. Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, ed. By Amy Gutmann, New Jersey, Princeton, Princeton University Press.
40. Woodward, James and Pattison, Stephen, 2000, *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, USA, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.