

اثر شایسته تقدیر در هشتمین جشنواره بین‌المللی فارابی



# این رنج، یک رنج نیست

(رنج قدسی در نظام معنایی تشیع و یهودیت)

دکتر زهرا خشک جان



این رنج، یک رنج نیست

دکتر زهرا خشک جان



ما در دنیایی از بر ساخته‌ها زندگی می‌کنیم، بر ساخته‌هایی که آنها را به عنوان عرف، مناسک دینی، ملیت، هویت دینی و ملی و... می‌شناسیم و چنان حضورشان را باور داریم که آنها را به مثابه اموری بدیهی و غیر قابل تردید، پذیرفته‌ایم، اما بر ساخته‌ها، در عین اینکه واقعی‌اند، بدیهی نیستند.

رنج، یکی از این بر ساخته‌هاست که همچون دین، ماهیتی دوگانه دارد، از طرفی، واقعیت‌های بسیاری را در حوزه فردی، اجتماعی و حتی سیاسی، برمی‌سازد و از طرفی دیگر، خود بر ساخته‌ای است که پتانسیل بالایی برای بر ساخت و توجه بسیاری از کنش‌های خرد و کلان را دارد و این امکان و توانایی را صرفاً از یک بستر معنایی دینی دریافت می‌کند. اما مسئله این نیست که دین و آموزه‌های دینی، به مسئله رنج بشری پاسخ داده و راهکارهای مواجهه با آن را بیان کنند، نکته مهم‌تر در این است که دین، بخش زیادی از هویت و مانایی خود را در بر ساخت و حتی باز تولید رنج می‌یابد و از این‌رو، خود، مصدري می‌شود برای بر ساخت مکرر رنج، نه صرفاً پاسخ دادن و مواجهه با آن. این واقعیتی است که تشیع با آن مواجه است و نیز یهودیت. از این‌روست که نمی‌توان هویت دینی شیعی و یهودی را بدون مفهوم رنج (که دائماً در حال بر ساخته شدن به وجوه مختلف است) تصور نمود.

این کتاب، به مسئله رنج می‌پردازد، رنجی که بر ساخته نظام معنایی دینی است و در دو بستر معنایی شیعی و یهودی، چنان معنا ساز می‌شود که مصدر بر ساخت کنش‌های خرد و کلان سیاسی و اجتماعی می‌شود.

اگر مایل به مطالعه این متن بودید، خوانشی بر ساخت گرایانه از آن داشته باشید، بخش یهودیت و تشیع را نه به عنوان افرادی دین‌دار و دین‌مدار، که به عنوان نظاره‌گری بیرون از متن دین، مطالعه کنید تا به قدرت و توان بر ساخته‌ها پی ببرید.



انتشارات کویر



9 789642 141494

بر نام خداوند جان و خرد

---

خشک‌جان، زهرا، ۱۳۵۷، این رنج، یک رنج نیست (رنج قدسی در نظام معنایی تشیع و یهودیت)،  
تهران، کویر، ۱۳۹۵.  
فیپا. ۲۶۴ ص. ۱۴/۲۱×۵/۵ س. م.  
ISBN: 978-964-214-149-4  
کتابنامه: ص [۲۴۹] ۲۵۷؛ همچنین به صورت زیرنویس. نمایه.  
رنج قدسی در نظام معنایی تشیع و یهودیت. رنج - جنبه‌های مذهبی - اسلام. کلام شیعه - رنج -  
جنبه‌های مذهبی - یهودیت.  
رده‌بندی کنگره: ۹ الف ۵ خ/۶۵/۲۳۲ BP  
شماره کتابشناسی ملی: ۴۵۷۸۰۰۶  
792/584

# این رنج، یک رنج نیست

(رنج قدسی در نظام معنایی تشیع و یهودیت)

دکتر زهرا خشک‌جان



## این رنج، یک رنج نیست

(رنج قدسی در نظام معنایی تشیع و یهودیت)

دکتر زهرا خشک جان

• طراح جلد: سعید زاشکانی • امور فنی و صفحه‌آرایی: انتشارات کویر، نسرين قدرتی

• لیتوگرافی و چاپ: غزال • صحافی: کیمیا • شمارگان: ۰۰۰۰ • چاپ اول: ۱۳۹۵

• شابک: ISBN: 978-964-214-149-4 • قیمت: ۰۰۰۰۰ تومان

Email: kavirbook@gmail.com

• نشانی: تهران، کریم خان زند، ابتدای قائم مقام فراهانی، کوی یکم، شماره ۲۰، ساختمان کویر

• کد پستی: ۱۵۸۵۹۱۴۹۱۳ • تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲-۹ و ۸۸۳۴۲۶۹۸ • نمایر: ۸۸۳۴۲۶۹۷

• تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،

به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)

بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

تقدیم به استاد اندیشمند عرصه‌ی علم و سیاست  
که اخلاق و دانش را توأمان دارد،  
و آموخت که می‌توان مخالف را شنید و به تفاوت، احترام گذاشت  
به استادم دکتر محمدرضا تاجیک  
به پاس بودنش



## فهرست

دبیاچه (دکتر محمد رضا تاجیک)

مقدمه نویسنده

فصل اول: مسئله رنج به مثابه یک برساخت جامعه‌شناختی

۱. مقدمه

۷. رنج چیست؟

۳. رنج به مثابه یک سوژه جامعه‌شناختی

۵. رنج قدسی - عقلانی از نظرگاه ماکس وبر

۴. برساخت‌گرایی اجتماعی به چه معناست؟

۶. جمع بندی

فصل دوم: مفهوم رنج و تاثیر آن بر عملکرد اجتماعی یهود

۱. مقدمه

۷. تلقی یهود از رابطه با یهوه و اصل برگزیدگی

۳. رنج در عهد عتیق:

۱-۳. رنج ناشی از اراده و خواست خداوند نیست

۲-۳. رنج به مثابه مشیت الهی

۳-۳. رنج به مثابه مجازاتی برای گناه

۴-۳. رنج به مثابه آزمون الهی برای محک زدن ایمان



## ۸ □ این رنج یک رنج نیست

۵-۳. رنج، عاملی برای پالایش و افزایش ظرفیت فردی و اجتماعی

۶-۳. رنج به مثابه مقدمه‌ای برای معنایابی و رهایی فردی و گروهی

۷-۳. رنج، پاداش و جزا در زندگی پس از مرگ

۵. رنج و رهایی

۱-۴: وعده فردی رهایی

۲-۴: تحول در مفهوم یهودی رهایی

الف. عهد عتیق

ب. فلسفه میانه

ج. کابالا (قبالا)

د. یهودیت مدرن

۴. رهایی و موعودگرایی جمعی (بعد جمعی رهایی)

۶. رهایی و صهیونیسم

۲. جمع بندی

فصل سوم: مفهوم رنج و رهایی در اسلام

۱. مقدمه

۷. پارادوکس رنج

۳. مفهوم رنج در قرآن:

۱-۳. تلقی از رنج به مثابه یک واقعیت و امر طبیعی

۲-۳. تلقی از رنج به مثابه ابزار (رویکرد ابزاری به رنج):

الف. بهره‌گیری از رنج به منظور هدایت

ب. رنج به عنوان ابزاری برای مجازات و تنبیه

ج. رنج به مثابه آزمون الهی (ابتلا)

د. رنج به مثابه عاملی برای پالایش فردی

۵. پاسخ به رنج در تلقی قرآن

۴. رنج و رستگاری در اسلام

۶. مفاهیم ناظر بر رستگاری در قرآن

- ۱-۶. ایمان
- ۲-۶. نجات
- ۳-۶. رحمت
- ۴-۶. هدی
- ۵-۶. فلاح
2. تاکیدهای پراگماتیک ناظر بر رستگاری در قرآن
8. جمع بندی

فصل چهارم: مفهوم رنج و تاثیر آن بر عملکرد اجتماعی تشیع (اثنی عشری)

۱. مقدمه
7. معنای لغوی و اصطلاحی تشیع
۳. متغیرهای مبنایی تشیع
  ۱. ۳.۱. امامت و ولایت
  - کاریزمای امام در نگرش تشیع
  ۲. ۳.۲. مظلومیت
  ۳. ۳-۳. عزاداری و زیارت (یاد رنج)
- رنج، یاد رنج و تاثیرات سیاسی و اجتماعی
  ۱. ۱. عزاداری به مثابه اعتراض
  7. ۷. قدسی شدن و سیالیت زمانی رنج تشیع
  ۳. ۳. هم پوشانی تعمیدی سوژه های ظالم و مظلوم
  5. 5. ایجاد انسجام و همبستگی درونی
  4. 4. توان تهییج و بسیج گری
  ۶. ۶. بازتعریف دگرهای هویتی
- ۴-۳. شهادت
- ۵-۳. شهادت طلبی
- ۶-۳. شفاعت
- ۷-۳. تولی و تبری

۱۰ □ این رنج یک رنج نیست

۸-۳. غیبت و انتظار

۱-۸-۳. نیابت علما و زمینه سازی ظهور

۲-۸-۳. حکومت ولایی و ولایت فقیه (اسلام سیاسی)

۵. جمع بندی

فصل پنجم: جمع بندی و نتیجه گیری

منابع

«ما را با مجوسیان بحث است - ایشان می‌گویند خدا دو تا است یکی خالق خیر و یکی خالق شر. اکنون، تو بنما خیر بی‌شر، تا ما مقرر شویم که خدای شر هست و خدای خیر. و این محال است، زیرا خیر از شر جدا نیست - چون خیر و شر، دو نیستند و میان ایشان جدایی نیست، پس دو خالق محال است.»<sup>۱</sup>

شر، خیر است. زشت، زیبا است. سیاه، سفید است. جنگ، صلح است. مرگ، زندگی است. تاریکی، روشنایی است، بیداری، درد است، آگاهی، رخ زرد است، رنج، رهایی و آسودگی است. بی‌تردید، مفاهیم از آن‌رو که برساخته‌ای فرهنگی، اجتماعی و گفتمانی هستند، شناور، مبهم و کثیرالمدلول نیز هستند. مفاهیم و معانی گاه از رهگذر مشاهده و تجربه (برداشت‌های حسی)، و گاه دیگر، همراه و همنشین با حس‌آمیزی<sup>۲</sup>، مجاز مرسل، استعاره<sup>۳</sup>، تشبیه<sup>۴</sup>، قیاس منفی<sup>۵</sup>،

۱. مقالات مولانا (فیه مافیه)، جلال‌الدین محمد بلخی، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۳۹.

۲. توصیف یک حس با واژگانی که به حس دیگر تعلق دارد، مثل «من رنگ آبی را می‌شنوم»، «چیزها را با صدای بلند می‌بینم».

۳. استعاره یکی از صنایع لفظی است که از طریق قیاس یا توضیح یا تفسیر چیزی بر اساس چیزی دیگر انتقالی معنا می‌کند. مانند: عشق من یک گل سرخ است.

۴. تشبیه هم چون استعاره با قیاس صورت می‌گیرد اما به شکلی ضعیف‌تر و همراه با کاربرد ادات.

۵. تمهیدی برای اشاره به یک موضوع از طریق گفتن این‌که به آن اشاره نخواهی کرد. به عنوان مثال، «من تحت هیچ شرایطی خود را درگیر بحث پیرامون خیانت وزیر نخواهم کرد.» بنابراین، قیاس منفی بیان‌گر نوعی حفره در یک گفتمان است. شما با گفتن این‌که فلان چیز را نخواهید گفت، خطوط کلی چیزی را که نخواهید گفت ترسیم می‌کنید.

## ۱۲ □ این رنج یک رنج نیست

«امر خیالی»<sup>۱</sup>، «امر نمادین»<sup>۲</sup>، «امرواقعی»<sup>۳</sup>، زنجیره‌ی دلالت‌گرایا قانون دال یا نقطه‌ی آجیدن<sup>۴</sup>، رابطه و افتراق یا تفاوت<sup>۱</sup>، دگر بزرگ<sup>۲</sup>، موقعیت و وضعیت (طبقاتی)،

۱. به بیان لاکان، انسان‌ها زودتر از موعد به دنیا می‌آیند. به این معنا تا چندسالی از عمرشان نگذرد قادر به تولید معنا نیستند. معنا را در آینده‌ی یک شی، یک ابژه یا یک سوژه‌ی دیگر می‌بینند و می‌فهمند. حفره ذهنی و زبانی خود را توسط دیگران پر می‌کنند و احساس یک خود یا آگومی‌کنند. امر خیالی نامی است برای جستجوی بی‌وقفه به دنبال نفس، برای فرایند ادغام هر چه بیش‌تر موارد همتاسازی و شباهت به قصد تقویت حکایت وحدت خویش.

۲. گستره‌ی نظم نمادین شامل همه چیز از زبان تا قانون می‌شود و همه‌ی ساختارهای اجتماعی مابین این دو را در خود جای می‌دهد. بدین ترتیب، امر نمادین برسازنده‌ی بخش مهمی از آن چیزی است که معمولاً «واقعیت» می‌نامیم. امر نمادین چارچوب غیرشخصی جامعه است. عرصه‌ای است که در آن ما جایگاه خود به عنوان عضوی از جماعتی متشکل از انسان‌های هم‌نوع را به دست می‌آوریم. ... لاکان نشان می‌دهد که ما در عین حال زندانی امر نمادین هستیم آن‌جا که می‌گوید آن چه این سامان را یک پارچه می‌سازد زنجیره‌ی دلالت‌گرایا آن چیزی است که او قانون دال می‌نامد.

۳. نظم واقعی توضیح‌دهنده‌ی عرضه‌هایی از زندگی است که نمی‌توان آن‌ها را شناخت. البته به یک اعتبار امر واقعی یعنی همه چیز، چون، همه‌ی دانش ما درباره‌ی جهان به وساطت زبان حاصل زبان حاصل می‌شود. ما هرگز به چیزی به‌طور مستقیم وقوف پیدا نمی‌کنیم. به این اعتبار امر واقعی همان جهان است پیش از آن‌که به واسطه‌ی زبان تکه‌تکه شده باشد. امر واقعی یک پس‌مانده نیز هست، یا آن چیزی که با پایان فرایند امر نمادین، برجا می‌ماند. امر واقعی به این تعبیر پس از امر نمادین می‌آید، مازادی است که پشت سر می‌ماند و از نمادین شدن تن می‌زند و تنها به صورت یک شکست یا خلایی در امر نمادین ظاهر می‌شود. یک نکته در خصوص رابطه‌ی بین امر واقعی و امر نمادین عبارت است از این‌که اگر امر نمادین روایتی ناقص و ناکافی از امر واقعی نبود، یعنی اگر می‌توانستیم امر واقعی را به‌طور بی‌واسطه درک کنیم، در این صورت، ما به عنوان سوژه، ناپدید می‌شدیم. دلیل آن این است که اگر هر چیزی دقیقاً آن بود که قرار بود باشد، اگر هر چیزی در تمامیت‌اش قابل درک بود، اگر هیچ تباینی بین نحوه‌ای که شما جهان را دیدید و نحوه‌ای که من آن را دیدم، نبود، به عبارت دیگر، اگر همه‌ی دال‌ها یا همه‌ی مدلول‌ها و همه‌ی نشانه‌ها با همه‌ی مصداق‌ها منطبق بودند، هیچ زنجیره‌ای دلالت‌گری نمی‌توانست وجود داشته باشد. تنها نظم نمادین را در تطابق کامل با امر واقعی داشتیم. چیزی که ما را به انسان بدل می‌کند، یا دقیق‌تر، چیزی که ما را به سوژه تبدیل می‌کند، زنجیره‌ی دلالت‌گرو تصمیم‌هایی است که در خصوص آن و در خصوص آن چه می‌توانست ناپدید شده باشد و بدین ترتیب، همراه با آن در خصوص خودمان اتخاذ می‌کنیم.

۴. زنجیره‌ی دلالت‌گر همان چیزی است که نظم نمادین را به هم چفت و بست می‌زند، و به زبان ساده، اشاره دارد به کل شبکه‌ی دال‌های موجود. به یک معنا، این سیاهه‌ی جانشین‌ها یا واژه‌های ممکن است که می‌تواند در اشاره به یک چیز واحد به کار آید. از این رو، به عنوان مثال، می‌توان به

اجتماعی، فرهنگی، جنسیتی و...)، تعریف واقعی (توصیف‌گرایان)، تعریف اسمی (ضدتوصیف‌گرایان)<sup>۳</sup>، استنباط (برساخته‌ی منطقی)، مونتاژ، تفسیر، دلالت

جای «حرارت» واژه‌های «گرمی»، «شور و شوق»، «التهاب» یا «تب» را قرار داد. هریک از این واژه‌ها پیوندهایی با واژه‌های دیگر دارد. به عنوان مثال، به جای «تب» می‌توان «ناخوشی» یا «بیماری» را به کار برد، یا حتی «سرما» را که البته دقیقاً ضد «حرارت» است.

۱. جنبه‌ی افتراقی زبان برای لاکان بسیار مهم است چون، اگر واژه‌ها ما را به جای این‌که به جهان ارجاع دهند تنها به واژه‌های دیگر ارجاع دهند، در این صورت از آن جهان منفک شده در ساحل‌های زبان به امان خدا را خواهیم شد. در واقع، به این اعتبار، زبان یک نظام مستقل است که جهان بسته‌ی خودش را می‌سازد و منظور این است که واژه‌ها به جای این‌که تجربه را بازتاب دهند، آن را برمی‌سازند.

۲. کفایت نمادین اشاره دارد به شیوه‌ای که از طریق آن، برای این‌که یک واقعه حقیقی قلمداد شود فقط کافی نیست که از آن مطلع باشیم، بلکه نیازمند این هستیم که بدانیم دیگری بزرگ نیز از آن مطلع است.

۳. ژیرک می‌گوید: هیچ‌یک از عناصر «فاشیستی آغازین» به ذات خود فاشیستی نیستند، چیزی که آن‌ها را «فاشیستی» می‌سازد صرفاً صورت خاص به میان آمدن آن‌هاست - یا اگر بخواهی مطلب را به یاری واژگان استیفن جی گولد بازگوییم، همه‌ی این عناصر را فاشیسم «از بیرون برگرفته» است. به عبارت دیگر، هیچ‌گونه فاشیسمی قبل از وضع «نام» آن در کار نیست، زیرا این خود نام‌گذاری است که از مشتی عناصر جورواجور فاشیسم راستین را برمی‌سازد.

۴. آیزنشتاین به ما می‌گوید وقتی دو قطعه از هر نوع فیلم را در کنار هم قرار می‌دهیم، به شکلی اجتناب‌ناپذیر به یک مفهوم جدید یا یک ویژگی جدید دست می‌یابیم که ناشی از کنار هم گذاشتن این‌ها بوده است. این توالی است که معنا را به وجود می‌آورد - یک تصویر منفرد یا یک شات به تنهایی هیچ معنایی ندارد یا ابهام‌آلود است. آیزنشتاین نشان می‌دهد، احساساتی که در چهره‌ی فرد در یک شات مشخص دیده می‌شود، بر اساس شات‌هایی تعیین می‌گردد که قبل یا بعد از آن می‌آیند (مثلاً شات چهره یک مرد یا زن اشک در چشم که در توالی مشخص می‌شود از روی شادی است یا غم و رنج). آیزنشتاین می‌افزاید: قدرت مونتاژ ناشی از آن است که در فرایند خلاقیت، احساسات و ذهنیت تماشاچی را نیز در برمی‌گیرد. بیننده ناگزیر است همان راه خلاق را طی کند که مولف اثر در خلق تصویر آن را پیموده است. بیننده نه تنها عناصر ارائه شده در اثر نهایی را می‌بیند، بلکه فرایند پویای ظهور و جمع شدن تصویر را نیز درست به همان شکل که مولف تجربه کرده است، تجربه می‌کند.

۵. تفسیر به معنای کاربست ارزش‌های متعلق به یک قلمرو فکری - مانند اندیشه‌ی تحلیل روانی، نظریه‌ی نشانه‌شناختی، اندیشه‌ی مارکسیستی، نظریه‌ی جامعه‌شناختی، نظریه‌ی انسان‌شناختی، یا اندیشه‌ی فمینیستی - در مورد یک متن است.

## ۱۴ □ این رنج یک رنج نیست

ضمنی<sup>۱</sup>، مجاز<sup>۲</sup>، کلیشه، ساختار، کنش (کاربرد)<sup>۳</sup>، جابه‌جایی، متراکم‌سازی، سوژه، ابژه، نکته‌پرداز، نکته‌یاب، دیالکتیک و دیالوگ نکته‌پرداز و نکته‌یاب، اسطوره، پارادایم، گفتمان، یاوه<sup>۴</sup>، هزل، هجو، بی‌معنی‌گویی<sup>۱</sup>، نقیصه، نظیره، زشت‌زیبا، و... می‌آیند.

۱. توصیف معانی فرهنگی و تاریخی و نمادین و عاطفی و سیاسی مرتبط با یک اصطلاح. به‌عنوان نمونه، شخصیت جیمز باند را در نظر بگیرید. از منظر معنای تحت‌اللفظی (دینوتیشن)، او قهرمان چند داستان و فیلم جاسوسی مردم‌پسند است. اما معانی ضمنی جیمز باند به موضوعاتی چون باور به تفوق مردان، نژادگرایی، تصورات بی‌معنایی که دیگران از انگلیسی‌ها دارند، ویژگی‌های شخصیتی خاص جیمز باند، ماهیت نهادهای اطلاعاتی و جاسوسی بریتانیا، جنگ سرد، امریکایی‌ها و روس‌ها و غیره بسط پیدا می‌کند.

۲. مجاز یکی از صنایع لفظی است که از طریق تداعی معانی منتقل می‌شود و با استعاره که معنا در آن از طریق قیاس منتقل می‌شود تفاوت دارد.

۳. ویلیام جیمز تأکید می‌کند روش عملی برای مفاهیم این است که به کمک «ره‌گیری پیامدهای عملی مربوط به آن» به تفسیر دست‌بزنیم. او بر آن است که مفاهیم و نظریه‌ها ابزارهایی هستند که براساس سودمندیشان مورد استفاده قرار می‌گیرند. پیامد عملی مفهوم، براساس نقش آن در اندیشه، تحقیق و تعمق مشخص می‌شود.

۴. گوردن پنی‌کوک در مطلبی با عنوان «تشخیص حقیقت از چزندوپرند؛ چرا به مزخرفات نباید خندید؟» می‌نویسد: هری فرانکفورت، استاد ممتاز فلسفه در دانشگاه پرینستون، در کتاب خود، در باب مزخرف‌گویی، می‌گوید: «اکثر مردم به توانایی خود درباره‌ی تشخیص چزندوپرند و اجتناب از آن اطمینان دارند.» با این وجود، بیش از ۹۸ درصد شرکت‌کنندگان در آزمون چزندوپرندپذیری ما حداقل به یک مورد چزندوپرند به‌عنوان موضوعی عمیق رأی دادند. ما آن قدرها هم که فکر می‌کنیم، در تشخیص یاوه‌گویی مهارت نداریم. اما چزندوپرند موضوع خنده‌داری نیست. ممکن است برخی مزخرفات شاعرانه‌ی در توییتر آن قدرها هم مسئله‌ساز نباشد؛ اما فقدان احترام به حقیقت که مشخصه‌ی یاوه‌گویی است، پیامدهای مهمی به دنبال دارد... ما در عصر اطلاعات زندگی می‌کنیم. زیستن در این عصر به‌معنای زیستن در عصر اطلاعات کاذب نیز هست. در واقع، احتمالاً چزندوپرندهایی که شما فقط در طول هفته‌ی جاری می‌خوانید یا می‌شنوید، بیش‌تر از کل مزخرفاتی است که ممکن بود هزار سال پیش، شخصی عادی در تمام طول عمر خود با آن‌ها مواجه شود. روشن است که بعضی از متون علمی، پیش از دوران روشنگری منتشر شده‌اند. حتی اگر قرار بود همه‌ی کلمات این متون را با هم جمع کنیم، عدد حاصل هنوز در مقایسه با تعداد کلمات به‌کاررفته برای اشاعه‌ی خزعبلات در اینترنت، آن‌هم تنها در قرن بیست‌ویکم، ناچیز می‌بود. اگر پس از خواندن جملات بالا سر خود را به نشانه‌ی تأیید تکان دادید، باید بگوییم شروع کنید به جنباندن آن به علامت

اما باید بدانیم و بپذیریم که مفاهیمی که براندیشه‌ی ما حکومت می‌کنند تنها مسائلی ذهنی نیستند، بلکه بر اعمال روزمره‌ی ما نیز تا دنیوی‌ترین جزئیات حاکم اند. به دیگر سخن، مفاهیم، نه تنها به آن چه درک می‌کنیم، که به چگونگی بودن و شدن ما در این جهان و به زیست‌جهان و تجربه‌ی زیسته‌ی ما، و نیز، به واقعیات زندگی روزمره‌ی ما معنا می‌دهند. بنابراین، نمی‌توان مفاهیم را دال‌هایی فرازمانی و

نفی. داشتم چرت‌وپرت می‌یافتم. من از کجا ممکن است بدانم شما در هفته‌ی جاری چقدر خزعبلات شنیده‌اید؟ شاید روزی که شما این متن را می‌خوانید، آخر هفته است! آن شخص «عادی» که هزار سال پیش می‌زیسته، چه کسی است؟ من از کجا می‌دانم مردم هزارسال پیش با چه مقدار یاهوگویی سروکار داشته‌اند؟ نوشتن این چرت‌وپرت‌ها بسیار آسان بود. به محض این‌که بر آن شدم تا به جای دادن اطلاعات به شما، شما را تحت تأثیر قرار دهم، باری از دوش من برداشته شد و بر گرده‌ی شما قرارگرفت. جملات آغازین من می‌توانند واقعاً درست باشند؛ اما راهی برای دانستن آن‌ها و اثباتشان وجود ندارد. صدق یا کذب آن‌ها، برای من یاهوگو هیچ اهمیتی نداشت. بر اساس نظرهری فرانکفورت، استاد ممتاز فلسفه در دانشگاه پرینستون، چزندوپزند در غیاب هرگونه نگرانی و دغدغه‌ی معطوف به حقیقت به وجود می‌آید. حرف مفت، کاملاً با دروغ متفاوت است. دروغ، مستلزم رابطه‌ی عمیق با صدق و حقیقت است. دروغ، براندازی و انهدام حقیقت است. چرت‌وپرت بسیار خطرناک است؛ زیرا فرد یاهوگو موضعی معرفتی اتخاذ می‌کند که اجازه‌ی زرنگی زیادی به او می‌دهد. برای یاهوگو، صدق و کذب سخنانش هیچ اهمیتی ندارد. آن چه برای او مهم است، جلب توجه شما است.

۱. در میان سخن‌شاعران به نوعی سخن بی‌معنی برمی‌خوریم که محصول ذوق‌های عامیانه است و بدیهی است باید آن‌ها را از نوع تفنن‌های ادبی عامیانه به‌شمار آورد. این نوع سخن که به شعری معنی‌مشهور است البته شعر نیست هر چند قیافه‌ی گوینده بسیار جدی است و با چنان صلابتی سنت‌های وزن و قافیه را رعایت می‌کند که یک لحظه انسان می‌تواند بی‌معنی‌بودنش را فراموش کند. مثل این شعر: میل گرداب دلم طبع سکندر دارد / مرسل است آن که در آینه‌ی دل می‌باشد. در اسکندرنامه مشرف اصفهانی (میرزا حسین) نیز می‌خوانیم: اگر عاقلی بخیه بر مومزن / بجز پنبه بر نعل آهومزن. سوی مطبخ افکن ره کوچه را / منه در بغل آش آلوچه را. که نعل از تحمل مربا شود / به صبر آسیا کهنه حلوا شود. ز افسار زنبور و شلوار ببر / قفس می‌توان ساخت اما به صبر. شعری معنی، از یک منظر، دارای معنی ژرف است و آن معنایی است که به این سرگرمی ادبی عوام ارزش می‌بخشد و آن را در حد نوعی مبارزه‌ی منفی و اعلام مخالفت علنی با آن چه به نام ادب و ادبیات و شعر و شاعری رایج گردیده است. بنابراین، گاه: «لغاتی که خالی ز معناستی / همه سراو پیش داناستی.» برای نمونه، به این شعر مشرف اصفهانی توجه کنید: «هزار شکر که پشم وزغ فراوان شد / کلاف بیضه‌ی خرگوش ماده ارزان شد.» بی‌تردید، این شعری‌تواند حامل پیامی سیاسی و معنی‌دار باشد.



## ۱۶ □ این رنج یک رنج نیست

مکانی و فارغ از زمینه‌مندی تلقی کرد. لذا انتظار می‌رود به تبع زمینه‌های زمانی و مکانی خاص، گستره‌ی معنایی مفاهیم متحول و در گفتمان‌ها و پارادیم‌های مختلف به اشکال متفاوتی تعریف شوند. به بیان دیگر، همان‌گونه که هملت به روزنکراتس می‌گوید: «هیچ چیزی خوب یا بد نیست، تفکر ماست که خوب یا بد را می‌سازد.» از منظری پدیدارشناختی نیز می‌توان افزود: حالات نفسانی ما به نمود واقعیت‌ها تعلق می‌گیرد نه به خود واقعیت‌ها. نمود واقعیت‌ها یعنی آن‌چه به نظر می‌رسد نه آن‌چه هست. در رویکردی مشابه، اگزیستانسیالیسم هم به ما می‌گوید که اساساً داستان زندگی آدمیان بر اساس پندارهای آنان از واقعیت‌ها استوار است نه خود واقعیت‌ها. اگر کانت معتقد بود شناخت‌های ما به ظواهر تعلق دارد، اگزیستانسیالیست‌ها گامی فراتر برداشته و معتقدند نه تنها شناخت‌ها، که اراده‌ی انسان نیز به ظواهر تعلق می‌یابد نه به خود واقعیت‌ها. شادی‌ها، غم‌ها، امیدها و ناامیدی‌های ما همه و همه به چیزهایی تعلق می‌گیرد که به نظرمان می‌رسد، خواه در واقع همان چیزی باشند که به نظر می‌رسند خواه غیر آن باشند. پس انسان همیشه در درون خود ماندگار است و راهی به واقعیت‌ها ندارد. به گفته‌ی سارتر هر گونه توصیفی از جهان لزوماً توصیف جهان از منظر کسی است. بنابراین، هر گونه آگاهی ما از جهان همواره همراه است با نوعی آگاهی باقی مانده از خودمان.

از آن‌چه گفتیم و آن‌چه می‌افزاییم، چارچوب نظری محاط بر این نوشتار را بدین گونه استخراج می‌کنیم.

یک. تولید معنای رنج از طریق چارچوب‌های مفهومی و گفتمانی و زبانی صورت می‌گیرد، معنای رنج در ذات رنج وجود ندارد، بلکه ساخته می‌شود و نتیجه و محصول یک رویه‌ی دلالتی و بازنمایی است.<sup>۱</sup>

---

۱. این بدان معنا نیست که جهان واقعی خارج از زبان وجود ندارد بلکه فرایند معناسازی از طریق زبان (دلالت) صورت می‌گیرد و در نتیجه واقعیتی نیست که خارج از فرایند بازنمایی باشد. زبان منعکس‌کننده‌ی واقعیت از پیش موجود نیست، بلکه فهم ما از واقعیت روزمره را می‌سازد و درست است که جهان مستقل از بازنمایی‌های آن وجود دارد، ولی معنادار شدن جهان در گرو بازنمایی آن است.

دو. بازنمایی نه تنها نماینده‌ای از امور واقع، بلکه فرایندی «معرفت‌شناسانه» (Epistemological) نیز هست. به بیان دیگر، بازنمایی چیزی بیش از «تصویر آن چیز بودن» و در واقع، محصول چیزی است که ما آن را می‌دانیم و می‌شناسیم و این شناخت و معرفت ما درباره‌ی یک پدیده است که ساخت آن پدیده را در ذهن ما شکل می‌دهد. بازنمایی، هم جهان و هم شیوه‌های بودن در جهان و هم برقراری ارتباط با آن را شکل می‌دهد. بازنمایی در واقع سیستم سلطه‌گری است که طرق مشخص ارتباطاتی برای تصویر کردن امور را به کار می‌گیرد. بازنمایی همیشه برای بازنمایی کردن چیزی غایب به کار نمی‌آید و ممکن است تنها با تاکید کردن بر قسمتی از یک واقعیت به انتقال مفهوم بپردازد. هم چون بازنمایی آن نقاش که چشم شخصیتی را به نحوی تصویر کرده است که به حالتی جادوگرانه و خیره دیده شود. بر شالوده‌ی بازنمایی می‌توان زنگ‌های تنوع و تفاوت را تا بی‌نهایت به صدا در آورد.

سه. موقعیت‌ها به ما احساسی ناب از تجربه‌ی جهان نمی‌دهند، بلکه ما را در تصاویری درگیر می‌کنند؛ تصاویری از آن چه بازنمایی شده است. به این ترتیب، آن چه ما می‌بینیم چیزی نیست که واقعاً وجود دارد، بلکه چیزی است که سنت‌های فرهنگی و اجتماعی و پیشینه‌ی تاریخی به ما ارائه می‌کنند. به تصریح لاتمن، نشانه شناس روس، «تمایل به تفسیر هر چیز در یک متن به عنوان چیزی معنادار چنان زیاد است که ما به حق هیچ چیزی در یک اثر را تصادفی تلقی نمی‌کنیم.

چهار. حتی اگر بپذیریم که متون و پدیدارها واقعیتی بالقوه یا ماندگار دارند، باید بپذیریم تا زمانی که خواننده‌ای (یا مخاطبی) آن‌ها را نخوانده، ندیده یا نشنیده و نگفته باشد، فعلیت نمی‌یابند (نظریه‌ی کاربرد و خشنودی و نظریه دریافت)، و نیز باید بپذیریم به محض این خواندن، دیدن و شنیدن و گفتن، آن واقعیت ماندگار دستخوش بی‌قراری و بی‌تابی می‌شود.

پنج. چنان چه پذیرای چهار اصل فوق باشیم، به تبع، خواهیم پذیرفت که مفهوم رنج - به بیان آرتور فرانک - «... در مقابل یک تعریف صریح و واضح، مقاومت می‌کند، زیرا عمدتاً دربرگیرنده‌ی واقعیتی است که وجود ندارد (و می‌بایست می‌بود) و این‌که همه‌ی آن‌هایی که رنج می‌کشند، رنج را به عنوان یک واقعیت شناخته و پذیرفته‌اند، اما نمی‌توانند (با ارائه‌ی تعریف صریحی از آن) آن را با دیگران به اشتراک

بگذارند<sup>۱</sup>، لذا زمانی که می‌خواهیم رنج را ببینیم و یا واقعیت آن را بیان کنیم نیازمند میانجی‌ها و واسطه‌ها هستیم: رنج به‌طور غیرمنتظره و غیرنیت‌مند بازنمایی نمی‌شود. بنابراین، همنشینی و هم‌معنایی رنج با «شر» یا «خیر» یا... تنها در بستر یک زبان و گفتمان ممکن است. در بستر گفتمان‌ها است که رنج، گاه، صورتی ناسازگون و بسترساز شرایط عینی و ذهنی‌هایی و اکسیر سوژه‌ساز (مارکس)، و گاه دیگر، در قالب و قالب تجربه‌ای مخرب و دردناکی که به‌مثابه‌ی مهم‌ترین مبنا و عاملی که می‌توان حقایق اساسی ماهیت و حیات انسانی را از ورای آن نظاره کرد (بوکر)، قدرتی که می‌تواند شائبه‌های اخلاقی را شکل داده و رفتار اجتماعی را جهت دهی کند (لین ویلکینسون)، عمیق‌ترین وضعیتی که می‌تواند فرد را به خودش بازگرداند و می‌تواند یکی از سخت‌ترین و شدیدترین وجوه برانگیزاننده‌ی آگاهی درونی فرد یا جماعت باشد (لویس لاول)، عامل پویا و بادوام در تعریف اجتماعی واقعیت فرهنگی و عامل مهم و تاثیرگذار که به‌نحوی تعیین‌کننده‌ی راه‌ها و مسیرهایی است که مردم از طریق آن‌ها با محیط تعامل می‌کنند، محیطی که ناچار از زندگی در آن هستند (ویر)، یک پاسخ ذهنی به تحولات و انتقالات در تجربه‌ی همبستگی اجتماعی - شرایطی که در آن، افراد خود را فاقد اهداف مناسب اخلاقی و همگنی اجتماعی تصور می‌کنند (وضعیت آنومی)، نتیجه‌ی بلافصل غیرانسانی کردن انسان‌ها و تبدیل آن‌ها به زوائد اجتماعی در نظام‌های توتالیتار (هانا آرنه)، محصول و نتیجه‌ی وضعیت الیناسیون (مارکس) معنا می‌یابد.<sup>۲</sup> افزون بر این، همان گونه که بوکر به ما می‌گوید: «غالباً گفته می‌شود که رنج، علت اصلی (ظهور و بروز) دین و دینداری است، چرا که دین، عمدتاً مبتنی بر وعده‌ها، بشارت‌ها و آموزه‌هایی است که در تعامل با آن‌ها، بشر در تقابل با مصائب، رنج‌ها و البته مرگ، احساس اطمینان و اعتماد درونی داشته است.» توماس کوهن نیز بر این اعتقاد است که ماهیت منحصر به فرد رنج بشری در ارتباطی است که با اخلاق و دین پیدا می‌کند. در واقع، آن چه وجه تمایز رنج انسانی از حیوانی است، اجتماعی بودن آن است و

۱. زهرا خشک‌جان، «رنج کنش‌ساز و ریشه‌های انقلابی آن در اندیشه‌ی سیاسی مارکس»، دوفصلنامه

علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۰۴

۲. ن.ک. به خشک‌جان، پیشین، صص ۱۰۲-۱۰۶

معنای هویتی که از طریق دین پیدا می‌کند.<sup>۱</sup> در نظر شوپنهاور، مواجهه‌ی آدمی با مرگ و رنج از او موجودی متافیزیکی ساخته است که به معنای جستجوگری برای یافتن پاسخ یا معنای برای آن‌هاست. شوپنهاور، درونمایه‌ی اصلی دین و فلسفه را فراهم آوردن پاسخی برای مرگ و رنج می‌داند، یعنی پاسخی برای آن چه که به «ن‌یاز متافیزیکی» آدمی دامن زده است و او را موجودی پرسشگر درباره‌ی سرشت جهان و زندگی ساخته است.

## ۲

رنج، هم‌چون سایر مفاهیم، در بافت‌های فرهنگی و گفتمانی گوناگون حامل معانی متفاوتی است - همان‌گونه که مفهوم ژاپنی «وابی - سابی» برای نقص و خلل‌پذیری ارزش قائل می‌شود، مفهوم رنج نیز، گاه در قالب معنایی ارزشی ظاهر می‌شود و گاه دیگر، در قالب مفهومی ضد ارزشی، گاه، در قالب شر و شرور، و گاه دیگر، در قالب خیر، گاه، موجب شکوفایی و لازمه‌ی کمال انسانی، و گاه، موجب پژمردگی و مانع رشد و کمال، گاه، زنگارزدا و خلوص‌زا، و گاه، زنگارزا و خلوص‌زدا، گاه ممد حیات و مفرح ذات، و گاه، مخل حیات و مکدر ذات، گاه، در کار پیراستن پلشتی‌ها، و گاه، در کار آرایش پلشتی‌ها، گاه، آدمیان را زفت و لم، و گاه، آنان را زفت و سمین<sup>۲</sup>، و... جلوه می‌کند. مهم این است که بدانیم این دوگانه‌ها می‌توانند مانند ستاره‌های دوتایی عمل کنند که هریک در میدان جاذبه‌ی دیگری می‌افتد و دایره‌وار به دور هم می‌چرخند؛ درحالی‌که همراه با ستارگان پرشمار دیگر یک منظومه را تشکیل می‌دهند، و مهم‌تر این است که بدانیم هنگامی که حال و حالتی را رنج می‌نامیم،

۱. خشک‌جان، پایان‌نامه دکتری

۲. هست حیوانی که نامش اشغراست

او به زخم چوب زفت و لمتراست

تا که چوبش می‌زنی، به می‌شود

او ز زخم چوب، فربه می‌شود

نفس مؤمن اشغری آمد یقین

کوبه زخم رنج زفت است و سمین

زین سبب برانبیا رنج و شکست

از همه خلق جهان افزون تراست

تا ز جان‌ها جانشان شد زفت‌تر

که ندیدند آن بلا قوم دگر

(مثنوی، دفتر چهارم، ص ۱۳)

## ۲۰ □ این رنج یک رنج نیست

چیزی درباره‌ی خودمان می‌گوییم و نیز چیزی درباره‌ی آن چه از آن می‌رنجیم و نه حتی چیزی درباره‌ی واقعیت و حقیقت رنج. وقتی داریم به‌عنوان یک عکاس از یک «فاجعه‌ی رنج‌آور انسانی» عکس می‌گیریم شاید با خود و با دیگران بگوییم: چه امر با شکوه و زیبایی، و شاید دیگران - با مشاهده عکس - به ما بگویند: چه امر با شکوه و زیبا و لطیفی. همان‌گونه که کتلین ماری هیگینز بر آن است که «ما نمی‌توانیم زیبایی را معصوم بدانیم» هنگامی که «شکوه خیره‌کننده‌ی برآمده از ابر قارچی انفجار اتمی توأم با شراخلاق‌ی است»، همان‌گونه ما نیز، اگرچه نمی‌توانیم رنج را معصوم بدانیم، اما در همان حال نمی‌توانیم آن را معصیت پیشه‌ای ذاتی بینداریم. شرو خیر و رنج و رهایی هر کدام در نقش آنیما و آنیموس یکدیگر ظاهر می‌شوند. در اندیشه‌ی یونگ، آنیما عنصر مونث موجود در همه‌ی افراد مذکر را باز می‌نماید؛ و آنیموس نشان‌دهنده‌ی عنصر مذکری است که در همه‌ی افراد مونث وجود دارد. «در قرون وسطی، مدت‌ها پیش از آن‌که روان‌شناسان نشان دهند که به دلیل ساختار غده‌های درونی بدن ما، در همگی ما عناصر مونث و مذکر وجود دارد، گفته می‌شد که «هر مردی در درون خود حامل یک زن است». من به عنصر مونث در درون هر فرد مذکری «آنیما» می‌گویم. این بعد «زنانه» که اساساً از نوع ارتباط فرودست‌تری با پیرامون، و به‌طور خاص با زنان است و به دقت از دیگران و هم‌چنین از خود پنهان نگاه داشته می‌شود» (یونگ). نماد این دوگانگی از نظر پیروان یونگ در شخصیت‌های دوجنسیتی (یعنی دارای ویژگی‌های زنانه و مردانه) مانند جادوگران، زنان کاهن، و مانند آن در هنرها و افسانه‌ها و در مشاغلی چون طبابت و کاهنی در جوامع مختلف باستان دیده می‌شود. به بیان ام. ال. فون فرانتس «رایج‌ترین جلوه‌های آنیما به شکل خیال‌پردازی هوس‌آلود است. مردان ممکن است با تماشای فیلم یا نگاه به عکس‌های پورنوگرافیک تخیلات خود را پرورش دهند. این یکی از ابعاد خام و ابتدایی آنیما است که تنها زمانی جنبه‌ی اجباری پیدا می‌کند که مرد قادر به پرورش مناسب روابط عاطفی خود نیست - یعنی زمانی که ایستار احساسی او نسبت به زندگی کودکانه باقی می‌ماند.» اما فون فرانتس بر آن است که آنیما در جنبه مثبت‌اش ما را قادر می‌سازد زوج مناسبی برای ازدواج بیابیم و به ما کمک می‌کند ارزش‌های درونی خود را پیدا کنیم و این امر باعث می‌شود بینش عمیق‌تری نسبت

## مقدمه □ ۲۱

به روان خود پیدا کنیم. این همنشینی و جاننشینی آنیما و آنیموس را در عرصه‌ها و ساحت‌های دیگر انسانی نیز ملاحظه می‌کنیم. برای نمونه، در ساحت سیاسی نیز؛ هر راست‌کیشی می‌تواند حامل چپ‌کیشی و بالعکس باشد، هر رادیکالی می‌تواند در درون خود حامل محافظه‌کاری باشد و بالعکس، و هر رئالیستی می‌تواند حامل رئالیستی، هر پلورالیستی حامل سانتالیستی، هر لیبرالیستی حامل سوسیالیستی، هر گفتمان‌مشرقی حامل ایدئولوژی‌ای، هر دین‌باوری حامل سکولاریسمی، هر دموکراتی حامل دیکتاتوری، باشد. بسیار ممکن است همان رنجی که برای رنج‌دیده مرحم روحی التیام‌بخش است، برای دیگران حکم یک «تروما» - زخم روحی التیام‌ناپذیر که هم‌چون خاطره‌ای است که در ذهن فرد تثبیت شده و اختلال و رنج روانی شدیدی را موجب می‌شود و تلاش‌های فرد برای بیان و توضیح عقلانی آن بی‌نتیجه مانده و از این رو مدام تروما برمی‌گردد - داشته باشد. تروما هم‌چون «امرواقع» لاکانی نمادناپذیر است و تن به منطق نظم‌نمادین نمی‌دهد و همواره چیزی از آن از نمادینه شدن می‌گریزد.

مولانا هوشیارانه به ما می‌گوید، شر را از خیر جدایی و فراق نیست و نمی‌توان از منظر دوگانه‌ی ستیزش‌گر بدانان نگریست.<sup>۱</sup> مولانا اگرچه رنج را امری وجودی و واقعیتی ملموس می‌داند، اما تصریح می‌کند که در تحلیل نهایی، رنج امری نسبی است. برای سفال‌گری که کوزه‌های خود را بر بام خانه‌اش چیده و خواستار حرارت خورشید و خشکی است، باران، شری دردناک است، اما همین باران برای کشاورزی که در زمین خود گندم کاشته، رحمت و مایه برکت است. بی‌گمان زهر مار برای بسیاری از ما شر است، لیکن همین سم حداقل حافظ جان مار است. از این رو، خیر به شمار می‌رود:

پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد، این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست	که یکی را پا، دگر را بند نیست

۱. مولانا در نگاهی دیگر رنج را دو می‌بیند و می‌سراید:

رنج‌ها داده‌ست کان را چاره نیست	آن به مثل لنگی و فطس و عمی است
رنج‌ها داده‌ست کان را چاره هست	آن به مثل لقوه و دردسرس است

(مولوی، ۱۳۶۳ / ۳ / ۲۹۱۳-۲۹۱۴)

## ۲۲ □ این رنج یک رنج نیست

زهر مار، آن مار را باشد حیات  
نسبتش با آدمی باشد ممات  
خلق آبی را بود دریا چو باغ  
خلق خاکی را بود آن، مرگ و داغ  
همچنین برمی شمراي مرد کار!  
نسبت این، از یکی کس تا هزار!

مولانا در «فیه مافیه» نیز از ما می پرسد که: در عالم، بنما کدام بد است که در ضمن آن نیکی نیست و کدام نیکی است که ضمن آن بدی نیست؟<sup>۲</sup> از منظر مولانا، همان گونه که صبوری در گرو دانایی است، رهایی و آرامش و شکوفایی و بالندگی در گرو رنج است. رنج همان اکسیری است که حال آدمیان را به بهترین حال متحول می سازد، و او را از پلشتی ها می پیراید.<sup>۳</sup> از این رو، مولانا در شگفت است که چگونه و چرا آدمیانی که جویای کمالند، در عین حال از رنج گریزانند؟!

من عجب دارم زجویای صف کورمد در وقت صیقل از جفا<sup>۴</sup>

خداوندی را که از کمال رحمت و موج کرم می دهد هر شوره را باران و نم<sup>۵</sup>، و قهر بروی چون غباری از غش است، نشاید که بنده را در رنجی رنجبار تاب آورد، مگر در آن رنج گنج تطهیر و صیقل روح و روان نهفته باشد. در این رنج خدایی، خدا هست، خداگونگی هست، گوهر واقعی و خالص انسانی هست. به بیان مولانا، سنگ طلا با گداختن در کوره به تدریج از زنگارها پاک می شود و خالص می گردد، رنج نیز مایه ی خلوص وجود انسانی از آلودگی ها می گردد و جوهر و گوهر واقعی او را عیان می سازد. پس، چون صاحب بصیرت شوی در هر شر، خیری می بینی و در هر رنجی، کمالی. وقتی شر و خیر و رنج و آسودگی در هم می آمیزند، همه چیز در هماهنگی آرامش می یابد. در کتابی که از روزگار کهن با عنوان «تائوت چینگ» به دست ما رسیده، می خوانیم:

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۱۱-۱۲.  
۲. مقالات مولانا (فیه مافیه)، ص ۱۳۹.  
۳. مولانا این معنا را در قالب این تمثیل بیان می دارد: پوست از طریق دباغی و عملیات دردآور دیگری تبدیل به لباسی گرانبها و پوشش ارزشمندی می شود، در صورتی که اگر به حال خود گذاشته شود می گندد. انسان نیز چنین است و باید از طریق رنج های گوناگون از خود گندزدایی کند و به موجودی ملکوتی بدل گردد.  
۴. مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۸۴.  
۵. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۷۷.

وقتی مردم برخی چیزها را زیبا می‌دانند،  
 چیزهای دیگر زشت می‌شوند.  
 وقتی مردم برخی چیزها را خوب می‌دانند،  
 چیزهای دیگر بد می‌شوند.  
 بودن و نبودن یکدیگر را می‌آفرینند،  
 سخت و ساده یکدیگر را پشتیبانند.  
 بلند و کوتاه یکدیگر را تعریف می‌کنند،  
 پستی و بلندی به یکدیگر وابسته‌اند،  
 قبل و بعد به دنبال هم می‌آیند.<sup>۱</sup>

از منظر مولانا، در دریافت و فهمی از «نظرگاه» آید پدید<sup>۲</sup>، و هر انسانی بر حسب مرتبه‌ی جانی (شناخت) خود، رنج را تعریف و تصویر می‌کند. به تصریح وی، همین نظرگاه است که موجب اختلاف مؤمن، گبر و جهود می‌شود،<sup>۳</sup> و از همین نظرگاه است که قحطسالی در چشم زاهد بهشت جلوه می‌کند، و در نظر سایر مردم، رنج:

گفت در چشم شما قحطست این

پیش چشمم چون بهشتست این زمین

فزون این‌که، درد و رنج در ساحت اندیشگی مولانا یک «امکان» است؛ امکانی برای صیروت و بالیدن: «درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست، تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد، او قصد آن کار نکند و آن کار

۱. لائوتزو، تائوت چینگ، برگردن فرشید فهرمانی (تهران: نشر سیاه‌مشق، ۱۳۸۲)، ص ۲.

۲. ویکتور فرانکل ( لوگوتراپی) در کتاب خود «در جست‌وجوی معنی» در باره‌ی رنج می‌گوید: وقتی انسان با وضعیتی غیرقابل اجتناب و درد و سرنوشتی روبه‌رو شد که نمی‌تواند آن را درمان کند یا تغییر دهد، فرصتی یافته است که بهترین ارزش خود را نشان دهد و عمیق‌ترین معنای حیات یعنی معنای رنج را آشکار سازد، زیرا مهم‌تر و بالاتر از همه آن چه اهمیت دارد، گزاشی است که ما در برابر رنج برمی‌گزینیم و طرز فکری است که با آن رنج را می‌پذیریم (فرانکل، ویکتور، انسان در جست‌وجوی معنی، ترجمه‌ی اکبر معارفی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)، ص ۷۴.

۳. مولوی ۱۳۶۳/۳/۱۲۵۸.



## ۲۴ □ این رنج یک رنج نیست

بی‌درد او را میسر نشود، خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازگانی.<sup>۱</sup> «درد همان «طلب» و «انگیزه‌ی بالقوه‌ای» است که مولانا از آن تعبیر به «گروگان خدا» در وجود انسان می‌کند و بر این باور است: در پرتو آگاهی و معرفت انسان نسبت به مبدئیت قدسی و هویت متعالی و ملکوتی است که به فعلیت می‌رسد و در درون انسان، تبدیل به امری پویا، مطلوب و همراه با شور و شوق می‌گردد:<sup>۲</sup>

پس بدان این اصل را، ای اصل جو

هرکه را درد است، او برده‌ست بو

هرکه او بیدارتر، پردردتر

هرکه او آگاه‌تر، رخ زردتر<sup>۳</sup>

رنج و درد، سوژه‌ساز و رهایی‌ساز است. آدمی با رنج از «سوژه‌ی منقاد» به سوی «سوژه‌ی رهایی» میل و گذر می‌کند و از هر آن چه که هست و هر آن چه که می‌خواهند باشد «امتناع» می‌کند:

درد، داروی کهن را نو کند	درد هر شاخ ملولی خو کند
کیمیای نوکننده دردهاست	کوملولی آن طرف کودرد خاست
هین مزین تراز ملولی آه سرد	درد جو و درد جو و درد، درد <sup>۴</sup>

از نظر مولانا، نوع نگرستن ما به رنج و علل و اسباب آن، موجبات نونگرستن به جهان پدیده‌ها را برای انسان فراهم می‌کند و نفس این «نو» دیدن زمینه‌ی اعتدال روانی و نشاط را برای انسان پدید می‌آورد و او را از پریشانی و افسردگی می‌رهاند، و نیز، در پرتو این شناخت و آگاهی به عوامل و دلایل درد و رنج است که انسان به حکمت و ضرورت آن پی می‌برد و درمی‌یابد که درد و رنج نوعی تأدیب و نشان از راه کمال و ترقی است و رنج او «رنج معقولی» است که نبایستی از کنار آن به سادگی گذشت.

۱. مولوی ۱۳۸۱: ۳۹

۲. سعید بزرگ‌بیگدلی و دیگران، «بررسی و تحلیل درد و رنج‌های بشری در اندیشه‌ی مولوی، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، شماره ۱۷، ص ۳۰

۳. مولوی، ۱۳۶۳ / ۶ / ۴۳۰۱ - ۴۳۰۳

۴. مولوی، ۱۳۶۳ / ۱ / ۶۲۹ - ۶۲۸

در ساحتِ بسیاری از گفتمان‌های دینی، رنج و مشیت الهی به وحدت و یگانگی می‌رسند<sup>۱</sup>، و هر دو چهره‌ای از لطف و رحمت الهی تعریف می‌شوند. این وحدت، نه از نوع و جنس آن تلاش در سنتی در شعر عربی سده‌های میانه است که قصد آن دارد تا موقعیتِ انسان‌ها را در ارتباط با بیماری و ناتوانی به‌گونه‌ای مثبت دوباره چارچوب‌بندی کند؛ آن‌هم از رهگذر «زشت‌کردن زیبایی و زیباکردن زشتی»، بلکه چون خیر و شر و زشت و زیبا و رنج و آرامش در/از آن یگانه‌ی زیبا و زیباپسند و آن لطیف و لطیف‌خواه و آن مهربان و آدمی‌دوست هستند، در سیرت یگانه و در صورت چندگانه‌اند: هر چه آن خسرو کند نیکو کند.<sup>۲</sup> برای نمونه، اگرچه در ساحتِ گفتمان‌های دینی - از جمله گفتمان شیعی - رنج‌گاه مترادف شرفرض شده است، و از این رو، آن را نه امری وجودی، که امری نسبی است و همه مصادیق شر (=رنج)، از نوع عدمیات و فقدانات هستند، زیرا بدی عین نیستی است. وجود شرور، از نوع وجود کمبودها و خلاءها است، و از این جهت شر هستند که خود، نابودی، نیستی و یا کمبود و خلاء هستند و یا منشا نابودی و نیستی و کمبود و خلاء هستند، اما این نیستی صورت دیگری نیز دارد: هستی. زیرا بلایا نشانه‌ی قرب الهی هستند و خدا زمانی که بنده‌ای را دوست بدارد، او را در دریای شداوند غوطه‌ور می‌سازد.<sup>۳</sup> هر چه مرتبه‌ی انسانی در دستگاه الهی بالاتر باشد، میزان رنج و بالای او نیز بیشتر است.<sup>۴</sup>

۱. قوم بنی اسرائیل، نخستین قومی بودند که مفهوم تاریخ به عنوان تجلی الهی را به‌کار بردند. از نظر این قوم، هر فاجعه‌ی تاریخی و مصیبت و بلائی که دچارش می‌شدند، مشیت الهی بود که به علت معصیت و گناهی که این قوم انجام داده بودند، خدای بر سر خشم آمده کیفرشان می‌داد. لذا مصیبت‌های تاریخی تنها راه بازگشت قوم به راه یهوه بود. برای این قوم وقایع رنج‌آور تاریخی، آباتی از خشم الهی بوده است.

۲. البته می‌دانیم که برخی نحله‌های دینی - همچون الهیات پویشی جدید - بر پایه‌ی مفهوم خدائی استوار هستند که قادر مطلق نیست و در واقع قادر نیست از شرور که یا از دست انسان یا رخدادهای طبیعی صادر می‌گردد، جلوگیری کند (هیک، ۱۳۷۶: ۷-۹۶).

۳. قبلی، ۹-۱۷۸.

۴. بحارالانوار، ج ۱۵، جزء اول، ص ۵۵.

## ۲۶ □ این رنج یک رنج نیست

بلا برای دوستان خدا، لطفی است که سیمای قهر دارد، لذا همیشه بلا اثری تربیتی و اخلاقی برای بهبود اوضاع معنوی انسان‌ها و تعالی ایمانی آن‌ها دارد، و از سوی دیگر، نشانه‌ای نیز می‌باشد از منزلت آن‌ها در دستگاه الهی.<sup>۱</sup> با این نگاه، شاید بتوان با بهره بردن از آموزه‌های دریدا، رنج را مفهومی از خانواده‌ی «تصمیم‌ناپذیرها - هم‌چون فارماکون افلاطون که توامان هم زهر است و هم پادزهر و یا هم‌چون «نی» مولانا که هم توخالی است و هم توپر - دانست.

بنابراین، درک و تجربت «رنج» به مثابه یک «لطف» - در یک نگرش دینی و ایدئولوژیک - نه تنها به تصدیق یک «دیگری بزرگ» - در این جا، خدا و دین او - بلکه به تصدیق آن دیگری بزرگ توسط آدمی - در این جا، معتقد و مومن - نیازمند است. به بیان دیگر، همان‌طور که برای این‌که یک واقعه واقعیت یابد فقط کافی نیست که از آن مطلع باشیم، بلکه نیازمند این هستیم که آن را درک کنیم، و برای این‌که از یک واقعه و واقعیت پند بگیریم نه ملال، تنها کافی نیست واقعیت با صدای بلند سخن بگوید، بلکه نیازمند درک و فهم آن به مثابه منبع و منشا و عامل ملال یا پند هستیم، همان‌طور نیز برای این‌که رنج را، مصیبت و عذاب و عقاب درک کنیم یا لطف، نخست به عنوان یک «معتقد» و «مومن» باید ببینیم آن دیگری بزرگ نگاهش چیست و تصدیقش کدام. ژیزک این نکته را - از منظری متفاوت - با اشاره به یک لطیفه توضیح می‌دهد، لطیفه‌ای مربوط به دیوانه‌ای که گمان می‌کرد یک دانه ذرت است. او پس از اینکه معالجه و به خانه فرستاده شد، به نزد دکترش برمی‌گردد و فریاد برمی‌آورد که هم‌اکنون با مرغی برخورد کرده که می‌خواست بخوردش. دکتر، که به ستوه آمده است، فریاد می‌کشد که او یک انسان است نه دانه‌ی ذرت، و او پاسخ می‌دهد که: آره، اینو من می‌دونم، اما آیا مرغ هم می‌دونه؟ به عبارت دیگر، مرد هنوز یک دانه‌ی ذرت است، مگر این‌که شأن او در مقام یک انسان از جانب دیگری بزرگ تایید شود. به همین سان، من سریع‌ترین دونده‌ی جهان نخواهم بود مگر این‌که نهادهای ورزشی تثبیت شده آن را تایید کنند. من یک شاعر هم نخواهم بود مگر این‌که شعرهای من چاپ و منتشر شوند. به همین ترتیب، من هنوز یک راننده‌ی تحت

۱. قبلی، ۱۸۰.

آموزش خواهیم بود تا وقتی که در امتحان رانندگی قبول بشوم. در همه‌ی این موارد، هرچند من همواره دقیقاً همان آدم قبلی هستم، و دقیقاً دارای همان مهارت‌ها، اما واقعه‌ی تبدیل شدن‌ام به سریع‌ترین دوندۀ در جهان، به یک شاعر، یا به یک رانندۀ در مورد من، یا هر کس دیگری از نوع من، صادق نخواهد بود مگر این‌که توسط دیگری بزرگ نهاد نمادین به ثبت رسیده باشد. بنابراین، این دیگری بزرگ که به فرد هویت و شأن و شخصیت اعطا می‌کند، و با تغییر رابطه‌ی فرد با دیگری بزرگ؛ این هویت و شأن و شخصیت نیز تغییر می‌کند. با این بیان می‌خواهم بگویم، رنج رنج است و درد درد - و تمامی آدمیان از رنج رنج می‌کشند و از درد درد - اما آن‌چه رنج و درد را قابل تحمل و تامل می‌کند و آن‌چه آدمی را مشتاقش می‌سازد، نوع تعریف و تصویر و تصدیق و تجویز آن «دیگری بزرگ» است.

ما آدمیان حقیقت و واقعیت یک امر را از پس آئین‌های زبانی - گفتمانی<sup>۱</sup> فرامی‌خوانیم. زبان و گفتمان همان آئینی جادویی هستند که روح حقیقت و واقعیت را احضار می‌کند - یا بهتر بگویم، روح واقعیت و حقیقت را در امری که واقعیت و حقیقت تعریف می‌شود، می‌دمند. بدین‌سان هرگونه اختلالی در آئین‌های زبانی و گفتمانی حضور یا دمیدن روح را در کالبد آن «امر» مختل می‌کند و درک و تجربتی متفاوت و گاه متخالف و متضاد از آن امر حاصل می‌کنند. به دیگر بیان بگویم،

---

۱. گفتمان هم در تولید و هم در قرائت متون و هم در زمینه‌ی معنا بخشیدن به تجربه نقش دارد. به عقیده‌ی فوکو، درکی که ما از اشیاء داریم در محدوده‌ی قیدوبندهای گفتمانی شکل می‌گیرد؛ ویژگی‌های گفتمان از طریق تعیین حدود حوزه‌ای از اشیاء و تعریف یک دیدگاه مشروع برای عامل دانش و تثبیت هنجارهایی برای شرح و بسط مفاهیم و نظریه‌ها مشخص می‌شود. فوکو می‌گوید تنها راه درک واقعیت، از گفتمان و ساختارهای گفتمانی می‌گذرد. وی به انتزاعی و دلبخواهی بودن صرف این ساختارها و یا این‌که این ساختارها صرفاً اختراع نهادها و گروه‌های قدرتمند هستند، معتقد نیست، بلکه به باور او نیروی به هم پیوسته‌ای از فشارهای نهادی و فرهنگی همراه با ساختار درونی و ذاتی گفتمان وجود دارد که همیشه از نقشه‌ها و امیال نهادها و قدرتمندان فراتر می‌رود. استوارت هال نیز معتقد است: هیچ چیز معناداری خارج از گفتمان وجود ندارد و گفتمان نوعی زبان یا نظام بازنمایی است که از لحاظ سیاسی و اجتماعی بسط می‌یابد تا مجموعه‌ای منسجم از معانی را درباره‌ی یک حیطه‌ی موضوعی مهم، تولید و توزیع کند.

حقیقت و واقعیت «رنج» تنها بازخوانی آئین‌های پدیدآورنده‌ی آن است. زبان و گفتمان آئینه‌ای برای سوژه‌ی معتقد و مومن خواهند بود. به دیگر سخن، زبان و گفتمان آئینی هستند برای نگاه کردن به سوژه و فهم نحوه‌ی حضور هستی و وجودش در زبان و گفتمان. از این منظر، زبان و گفتمان خانه‌ی هستی (به بیان هایدگر) و جهان (به بیان ویتگنشتاین) سوژه هستند که در/با آن‌ها یک امر را با صورت و سیرتی خاص درک و تجریت می‌کند. بدین ترتیب، زبان و گفتمان نه تنها زمینه‌ی اجتماعی و هنری، که زمینه‌ی اعتقادی ذهن سوژه را در نوع رابطه‌ی تفهیمی و تجربی که با یک امر برقرار می‌کند را نشان می‌دهد. درست هم چون نقاشی ندیمه گان اثر بلاسکز که در آن نقاش هم‌زمان در جایگاه تماشاگر و تماشا شونده قرار دارد، و بازنمایی دچار نوعی خودآگاهی شده، در نقش و نقاشی رنج نیز، سوژه هم درون و هم برون نقش و نقاشی و هم موضوع شناسا (ابژه) و هم فاعل شناسا (سوژه) است. او در همان حال که تصویری از رنج می‌کشد، رنج می‌برد و این رنج را با رنگی سیاه یا سفید می‌آراید و در تماشا آن می‌ایستد و از دیدن رنجی که خود نقش و نقاشی کرده، رنج می‌برد یا لذت.

در نگاه فرزانه‌گانی چون هگل و هایدگر و هوسرل، هستی عبارت است از نسبت‌هایی که آدمی با پدیدارها برقرار می‌سازد. آن‌گاه که با دیدن یک گل، به بررسی مختصات فیزیکی و زیستی آن می‌پردازیم، یک نوع نسبت، و آن‌گاه که آن را می‌بویم، نسبتی دیگر، و این‌که از دیدن صرف آن لذت می‌بریم و یا خاطره یا قطعه‌ای ادبی در باب گل به یاد می‌آوریم نیز، نسبتی متفاوت است، که به پدیده (گل) هستی می‌بخشد. پس، ما با یک هستی واحد و مستقل از سوژه رو به رو نیستیم. از این منظر، رنج، بیش از آن‌که «حقیقت عینی» باشد «اعتبار ذهنی» است و چیزی نیست جز نسبت دردآلود فرد با هستی پیرامونش. به بیان کیر که گارد در ربط با این‌که از کدامین منظر، زیبایی‌شناختی، اخلاقی یا دینی، به رنج بنگریم، معنای آن را متفاوت می‌فهمیم و تجربه می‌کنیم: زیرا اولی مبتنی بر اصل لذت، و دومی و سومی مبتنی بر پذیرش شکل و میزانی از رنج هستند.

اکنون شاید بتوان آموزه‌ی «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت را به «رنج می‌برم، پس هستم» تغییر داد، و همچون بودا بر اصل فراگیر و مبتنی بر تجربه‌ای دست گذاشت

که در میان همه‌ی موجودات دارای شعور مشترک است، و تصریح کنیم: ممکن است همه‌ی موجودات دارای شعور، موجودات متفکر نباشند، اما همه‌ی آن‌ها رنج را درک کرده و می‌کنند، و شاید باید همان‌گونه که معنای عمیق شر به مثابه نیروی ازلی را باید در آن سخن امیدوکلس که: «ستیز فناپذیر است» جستجو کرد، همان‌گونه باید رنج را ازلی و فناپذیر دانست. اما در مواجهه با این رنج ازلی شاید بتوان هم چون نیچه گفت: آن چه مرا نکشد نیرومندترم می‌کند. چنانچه این گفته را از سیلنوس Silenus فرزانه، مصاحب دیونوسوس، بپذیریم که: «بهترین چیز برای شما آدمیان یکسره بیرون از دست‌رسان قرار دارد: زاده نشدن، نبودن، هیچ بودن»، و سپس بر آن «رنج نکشیدن» را هم بیفزاییم، آن‌گاه شاید بهترین چیز برای انسان آن باشد که چشم خود بشورد و طور دیگر به رنج بنگرد تا از رنج رنج نبرد. با این بیان می‌خواهم بگویم، اگرچه رنج به مثابه یک واقعیت مادی وجود دارد، با این وجود، واقعیت رنج، امکان ندارد که خارج از موقعیت‌های گفتمانی و ظهور و تأسیس شود. ما قادر نیستیم حقیقت مادی آن را در خودش، خارج از گفتمان، بفهمیم، زیرا تنها در زمینه‌ای از کلیت موقعیت‌های تغییرپذیر می‌توانیم به آن نگاه کنیم. از این منظر، رنج خارج از گفتمان وجود ندارد که بازنمایی شود. هر چیز مربوط به اجتماع و انسان به نحوی در مفصل‌بندی داخل می‌شود تا معنا و هویت یابد. اگرچه هویت و معنای به‌دست آمده ممکن است هرگز جامع نباشد.<sup>۱</sup>

۱. براساس نظریه آلبرت ایس روان‌شناس مشهور آمریکایی (۱۹۱۳-۲۰۰۷)، واکنش‌های رفتاری انسان در نتیجه باورهای اوست. او شکل‌گیری چنین فرایندی را به صورت خاص تحت عنوان ABC ترسیم نمود. A رویداد فعال‌کننده و یا برانگیزاننده، B باورهای ذهنی، و C پیامد، عکس‌العمل و واکنش است. برای تشریح این رویکرد، شخصی را در نظر بگیرید که دچار رفتار و هیجان خاص مثل خشم و ناراحتی شده، وقتی علت این رفتار او را جويا می‌شویم، حادثه یا رویدادی (مثل پاشیده شدن آب از جانب ماشین راننده تاکسی و کثیف شدن لباس) را مطرح می‌کند. بنابراین، شخص مورد نظر واکنش خود را نتیجه چنین رویدادی می‌داند. اما آلبرت ایس در مطالعات خود متوجه شد که بین رفتارهای مشابه و رویدادهای مربوطه، عامل سومی به عنوان واسطه وجود دارد که مداخله‌گرست. او این عامل را باورهای ذهنی نامید. او این نظریه را مطرح کرد که رفتار و واکنش‌های ما هیچ‌گاه به‌طور مستقیم در اثر رویدادها و موقعیت‌های مربوطه ایجاد نمی‌شود، بلکه این رویدادها در وهله نخست در مغز پردازش و تجزیه و تحلیل می‌شوند. مغز آن‌گونه که از طریق نظام باورها و نحوه‌ی تعبیر و تفسیر خود

سخن اصلی این متن این است که رنج، نوع تلقی از آن، نوع مواجهه با آن، معنای آن، همگی برساخته‌هایی اجتماعی<sup>۱</sup> و دینی هستند که با توجه به زمینه و نظام معنایی که کنش‌گرد آن قرار دارد. در هر دو نظام معنایی تشیع و یهودیت نیز، رنج برساخته‌ای وابسته به متن فرهنگی و اجتماعی موجود است. در این دو نظام معنایی، قدرتمندترین عاملی که نه تنها رنج، بلکه تمامی مفاهیم، نمادها و نمودها را بازنمایی و ایجاد می‌کند، نظام معنایی دینی است، در این بستر قدرتمند است که حتی امر سیاسی نیز برساخته می‌شود. از منظر دینی، رنج، رهایی و نجات، مفاهیمی هستند درهم‌تنیده و شاید بتوان گفت یکی از بزرگترین شاهکارهای دین این است که قادر است رنج فردی را به بستر نظام اجتماعی کشانده و با قدسی کردنش، به آن معنادهی کند. دین، قادر است عظیم‌ترین رنج‌های بشری را چنان

---

نتیجه‌گیری می‌کند رفتار و برانگیختگی را هدایت می‌کند. به طور نمونه، در مثال فوق اگر شخصی پس از پاشیده شدن آب از طرف راننده تاکسی، باورش این باشد که آن قدر کوچک‌ها خراب است ← → و فرورفتگی دارد که بنده خدا راننده‌ها در یک روز بارانی با دید ناجور توی آن می‌افتند، پس مقصر اصلی شهرداری است، مطمئناً واکنش آرام و مثبتی نشان می‌دهد و ممکن است بگوید: آقای عزیز بفرمایید اشکالی ندارد، شما مقصر نیستید. ولی اگر شخص باورش این باشد که راننده تاکسی مقصر است که به او اهمیتی نداده و با بی‌اعتنایی و توهین‌آمیز از کنارش رد شده است، این چنین باوری طبیعی است عصبانیت و خشم به همراه داشته باشد. درمان عقلانی عاطفی رفتاری (REBT) آلبرت الیس، بر اساس این ایده که منشاء بسیاری از اختلال‌های عصبی و روانی ریشه در باورهای غیرمنطقی دارد بنیان نهاده شد.

۱. برساخت‌گرایی اجتماعی به ما می‌آموزد که امر سیاسی، اجتماعی و فردی در عین این‌که واقعی است، بدیهی نیست. هیچ چیز ذاتی یک جامعه نیست و تمام پدیده‌ها، وقایع و حتی کنش‌ها و رفتارها، برساخته‌هایی هستند که با توجه به نظام معنایی که در آن قرار دارند، برساخته شده و بازنمایی می‌شوند. از این دیدگاه، ما در جریان و فرایند مداوم فضاهای ذهنی مشترک زندگی می‌کنیم و کنش‌ها، باورها، عقاید و حتی نحوه‌ی تفکر و سخن گفتن مان نیز، برابند و انعکاسی از این فضا و فرایند است. کنش‌گران بر اساس معنایی که برای آن‌ها ایجاد می‌شود، دست به کنش می‌زنند. از این رو، برای درک و فهم یک کنش باید به نظام معنایی توجه داشت که کنش با توجه به آن برساخته می‌شود، خارج از نظام‌های معنایی، فضا و امکاناتی برای کنش‌گری و حتی تفکر نیست چرا که هیچ کنشی (چه گفتاری و چه عمل‌کردی) در خلاء شکل نمی‌گیرد. (خشک‌جان، ...)

هدفمند کند که حتی پرداختن به آن از ضروریات رهایی و رستگاری تلقی شود (مانند مفهوم ریاضت و رهبانیت). دین قادر است وجه سلبی رنج فردی را تبدیل به ایجابی ضروری در مسیر تکامل اجتماعی نماید. از این رو، قدرت دین، نه تنها در قدسی کردن که در عقلانی جلوه دادن رنج است... دین مانند یک شمشیر دولبه عمل می‌کند، از طرفی، خود در درون یک نظام معنایی کلان و اجتماعی قرار دارد و به مثابه امری اجتماعی برساخته می‌شود، چنانچه دورکیم می‌گوید ریشه دین به عنوان امر اجتماعی در اجتماع است نه ماوراء، و از طرف دیگر، دین، خود، نظام معنایی دارد که قادر است جزئی‌ترین و کلان‌ترین کنش‌ها را برسازد. رنج یکی از این برساخته‌هاست، هرچند خود، مانند دین قادر است به یک نظام معنایی تبدیل شده و کنش‌ساز شود و این اتفاق زمانی رخ می‌دهد که رنج در بستر دین و انگاره‌های دینی، معنادهی شود. در این صورت، قدسی، هدفمند و کنش‌ساز می‌شود.<sup>۱</sup> ... این فرایندی است که گلیفورد گیرتز از آن تحت عنوان نیاز مطلق بشر به سیستم نمادی و معنایی برای بقا به عنوان یک انسان، یاد می‌کند، چرا که فقدان این نظام معنایی در او به منزله‌ی آشوبی است که او هرگز نمی‌تواند در وجهی ایجابی با آن مواجه شده و با آن کنار بیاید. این آشوب به سبب وجود محدودیت درک ناشی از فقدان معنا است، مسئله‌ای که دین و نظام معنایی و نمادین آن، به خوبی آن را برطرف و جهت‌دهی می‌کند.

یهودیت به عنوان دین مادر در میان ادیان ابراهیمی، رویکرد ویژه‌ای به مسئله رنج و رهایی دارد. از این دیدگاه، رنج می‌تواند دستمایه ایجاد همبستگی درونی در قوم یهود در تمام ادوار تاریخی آن باشد و علت نیز اشتراک این وجه تاریخی و مذهبی (رنج) در این قوم است که می‌تواند بن‌مایه هویتی و معنایی آن را تشکیل بدهد. ضمن اینکه این نگرش، عمیقاً با اندیشه و رویکرد یهودیت در ارتباط با مفهوم رهایی و نجات نهایی مرتبط است. در واقع از آنجا که رنج یهود رنجی تحمیل شده از شرایط نامطلوب بیرونی است و این شرایط عمدتاً در عملکرد غیر انسانی سایر اقوام با این قوم و رنج عمیق آوارگی یهود و دوری از وطن اصلی (ارض موعود) متجلی

۱. به تعبیر اینبادی: «یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین، ارائه دادن معنا به تجربه ناامیدی، اندوه و رنج بشری است. (خشک‌جان،...)»



## ۳۲ □ این رنج یک رنج نیست

است، از این رو بهترین پاسخ خود آگاه به این مقوله، بازگشت به سرزمین مقدس و موعودی است که از آن یهود بوده و در آن رنجی برای این قوم برگزیده متصور نیست. اما تلقی تشیع از رنج به مثابه ابزاری در جهت تحقق اهدافی خاص ناظر بر هر دو بعد دنیوی و اخروی است. رنج تشیع، رنجی کمال‌گرایانه است برای تحقق ایده‌آل‌های مطلوب تشیع در دنیا و آخرت. رنجی که تحمل آن دارای کارکردهای دوسویه تحقق کمال و ایده‌آل دنیوی و نیز نیل به سعادت اخروی است، و از این رو، مبتنی بر اهدافی معین است و همین هدفمند و متعالی بودن رنج باعث می‌شود تا رویکرد آن به سمت چنین رنجی، به صورت آگاهانه و حتی اختیاری و داوطلبانه باشد.

از این کتاب بسیار آموختم و با این کتاب از رنج لذت بردم، و با آن بر این منظر و نظر شدم که شاید رنج یک «رویه‌ی حقیقت» (همان‌گونه که بدیو درباره‌ی سیاست، هنر، عشق و علم می‌گوید) باشد. نمی‌دانم، اما می‌دانم با خواندن این کتاب رنج را در حقیقت و با حقیقت خواهید دید.

«محمد رضا تاجیک»

## مقدمه نویسنده

زندگی بشر با رازهایی بزرگ در آمیخته است که بشر همواره آگاهی توام با ابهامی پیرامون آن‌ها داشته است، رنج، با تمام ابعاد مختلف آن و ابهام پیرامون چیستی و چرایی وقوع آن و گاه سردرگمی در مواجهه با آن، همانقدر برای بشر رمز آلود و مبهم بوده است که مسئله مرگ و زندگی پس از مرگ. رنج همچون همزادی در تمام مراحل تکامل تمدن بشری، شانه به شانه با او همراه و همقدم بوده است، از این روست که بی‌تردید می‌توان رنج را تجربه عام و مسئله مشترک همه انسانها و کل بشریت دانست. اما این همزاد مشترک و عام، از فردی به فرد دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر، ابعاد و قلمرو متفاوتی دارد آنچنانکه در بسیاری موارد حتی نمی‌توان آن را با دیگران به خوبی به اشتراک گذاشت.

تعریف، تجربه، درک و نحوه مواجهه با رنج، نمودها و تجلیات متفاوتی دارد و گستره این تفاوت تا بدانجاست که آنچه در جامعه و یا نزد فردی، رنج تلقی می‌شود، می‌تواند در جامعه‌ای دیگر، وضعیتی عادی و بهنجار در نظر گرفته شود، ضمن اینکه گاه بنا به مقتضیات زمانی، این تعاریف و مواجهه‌ها حتی در درون یک جامعه نیز متفاوت می‌شوند. این تفاوتها از کجا نشأت می‌گیرند؟ از این رو می‌توان گفت آنچه باعث ارائه تعریف خاصی از رنج و یا نحوه مواجهه با آن می‌شود، زمینه و متن فرهنگی و اجتماعی است که فرد در آن قرار دارد. در واقع، رنج، شادی، امید، ناامیدی، تلقی از مرگ و... با توجه به زمینه و نظام معنایی موجود، برساخته می‌شوند. در جامعه‌ای، گاه رنج و بازتولید مکرر آن تبدیل به یک ارزش می‌شود و در جامعه دیگر شادی. ضمن اینکه تعریف هر کدام از اینها با توجه به بستر فرهنگی موجود با

#### ۳۴ □ این رنج یک رنج نیست

دیگری متفاوت و حتی متعارض است. در واقع این بستر، زمینه و نظام فرهنگی و معنایی است که از ریزترین امور مربوط به فعالیت‌های خرد انسان تا کلان‌ترین کنش‌های اجتماعی و سیاسی را بر می‌سازد، بخش مهمی از این نظام معنایی که معنابخشی یکی از کارویژه‌های جدی آن می‌باشد، دین است.

شاید بتوان نخستین گام‌های بشر به سمت مدنیت و ایجاد جامعه و تمدن را به مثابه تلاش‌هایی برای مواجهه و غلبه بر رنج با تمام تشویش‌ها و دردهایش تلقی کرد. این تلاش‌ها می‌تواند نه تنها به مثابه تلاش برای بقا، بلکه به منزله جستجوی هویت و نیز معنا و ارزش بخشی به حیات فانی و تهی از امید تلقی شوند. جهش بزرگ بعدی در آگاهی بشر، تشخیص و اذعان به این مسئله است که زندگی بشر می‌تواند نه در تقابل، بلکه در مواجهه ایجابی با رنج و حتی مرگ، معنا دار شود. رمز و راز این تلاش برای رهایی بشر در ذات دین و ایمان نهفته است. ایمانی که به مثابه هدیه و بخشش الهی تلقی شود. زمانی که بشر به زعم خود این هدیه را می‌پذیرد در تلاش برای اجرایی کردن و تسری فرامین آن در تمام زندگی فردی و اجتماعی‌اش بر می‌آید، اصلی که به آن «حضور ایمان» می‌گوییم. مسئله‌ای که نه تنها آئین‌های خاص پرستش و اسطوره‌ها را شکل داده بلکه عامل مهمی در شکل دادن به دستاوردهای فرهنگی و اجتماعی بشر نیز بوده است. بنابراین دین قادر است جایگاه کانونی مهمی به رنج، به عنوان مجرای تحول، هویت بخشی و کنش فردی و اجتماعی اعطا کند.

بنا به تعبیر بوکر: «غالباً گفته می‌شود که رنج، علت اصلی (ظهور و بروز) دین و دینداری است چرا که دین، عمدتاً مبتنی بر وعده‌ها، بشارت‌ها و آموزه‌هایی است که در تعامل با آن‌ها، بشر در تقابل با مصائب، رنج‌ها و البته مرگ، احساس اطمینان و اعتماد درونی داشته است.» (J. Bowker, 2003. 1). توماس کوهن نیز بر این اعتقاد است که ماهیت منحصر به فرد رنج بشری در ارتباطی است که با اخلاق و دین پیدا می‌کند. در واقع آنچه وجه تمایز رنج انسانی از حیوانی است، اجتماعی بودن آن است و معنای هویتی که از طریق دین پیدا می‌کند. (A. Kleinman: 2000:30). می‌توان گفت آدمی هر میزان که رنج می‌برد، نوعی از نیاز را تجربه می‌کند و به دیگرانی که در این نیاز با او اشتراک دارند، سوق پیدا می‌کند. بسیاری از گروه‌ها،

جماعت ها، تشکلهای، انجمنها و... بر مبنای نیازهای مشترک شکل گرفته‌اند، چنانچه اساس تمدن بشری مبتنی بر نیاز به دیگری است. دین در این ارتباط قادر است آگاهی و هویت جمعی ببخشد. آگاهی و هویتی که دارای سوپرتکتیو جمعی است و اولین و مهم‌ترین خصلت آن، اشتراک مفاهیم و افق‌های معنایی هویت بخش است. اشتراکی که سبب می‌شود مرز بین من و تو از بین رفته و نوعی همدلی با محوریت رنج و نیازی که دین به آن هویت بخشی می‌کند، ایجاد شود. این وضعیت، نوعی همبستگی و وفاق جمعی ایجاد می‌کند که بر مبنای دو نقطه مشترک کلیدی شکل می‌گیرد: بهره‌مندی از آگاهی جمعی نسبت به محرومیت، نیاز و رنج موجود و دوم امیدی پیوسته به رفع این وضعیت که خود موجد دو حالت کلی است: حالت انفعالی و سکون موجد شکل‌گیری گفتمان «انتظار هدفمند» می‌شود که وجود و ظهور یک ناجی با اهداف توأمان رفع رنج و رهایی (رستگاری) و پایه‌ریزی یوتوپیای موعود را موجب می‌شود. و در حالت دوم که امکان و شرایط بروز فعالیت موجود باشد (با شرایط خاص خود از جمله وجود رهبر کاریزما) موجب شکل‌گیری عمل جمعی هدفمند در قالب جنبش و حتی انقلاب (در وجهی رادیکال) می‌گردد.

از این رو رنج قادر است ظرفیت‌های ویژه‌ای برای همبستگی، هویت بخشی و عمل جمعی ایجاد نماید. علت اصلی این همبستگی این است که مسئله‌ای که باعث رنج شده (فقدان و حرمان پیرامون یک یا چند عامل کلیدی تعیین‌کننده به لحاظ نظام معنایی خاص دینی) هرگز از جانب اعضای جمع یا جماعت رنجور مورد غفلت قرار نمی‌گیرد. این همبستگی و اشتراک بر اساس نداشتن ها، محرومیتها و رنجها، یک همبستگی منفی است. این وضعیت (با وجود دو عامل کلیدی که اشاره کردیم یعنی امید و انتظار) باعث می‌شود گروه (جماعت و یا جامعه) در پی کسب قدرت (برتر) برای رهایی از وضعیت آکنده از رنج باشد، بر این اساس، هویت و افق معنایی مشترکی شکل می‌گیرد که مبنای همبستگی و انسجام مثبت اعضای جمع یا جماعت می‌شود. (بابایی: ۱۳۸۷: ۱۳).

و بر در این ارتباط به نظریه خشم و نارضایتی نیچه اشاره می‌کند که بر مبنای آن رنج، نارضایتی و خشم، تاثیر زیادی بر اخلاق و عملکرد اجتماعی دارد (واضح‌ترین

## ۳۶ □ این رنج یک رنج نیست

نمونه آن نیز شورش بردگان است). از این دیدگاه، قیام‌ها و شورش‌های کلان اجتماعی را کسانی برپا می‌کنند که از محرومیت (خاصی) رنج می‌برند. این قیام‌ها در واقع نوعی فرافکنی اجتماعی احساسات سرکوب شده است. (ویز: ۳۰۶: ۱۳۸۷) نباید از خاطر برد که قدرت رنج در شور و هیجانی است که ایجاد می‌کند و بر همین مبنا هویت‌سازی می‌کند.

اما مسئله رنج در اینجا به پایان نمی‌رسد. زمانی که پای دین به میان می‌آید، نه تنها رنج دارای تعریف و معنای خاصی می‌شود، بلکه قدسی شده و به عنوان ابزار و راهکاری مناسب و گاه اجتناب‌ناپذیر در مسیررهایی و رستگاری به کار گرفته می‌شود، از این رو نمی‌توان به رابطه دین و رنج، بدون توجه به عامل‌رهایی و رستگاری پرداخت. یکی از کارویژه‌های اصلی دین در ارتباط با مسئله رنج بشری (اعم از فردی و اجتماعی) تعریف آن در یک نظام و بستر معنایی قدسی است که از این طریق، هویت دار، هدفمند و گاه ضروری می‌شود. رهایی در اینجا در وسیع‌ترین معنای خود به کار می‌رود یعنی خلاصی از رنج، بهبودی و تکامل زندگی بشر. بر این مبنا، رنج و رهایی، با حضور ایمان دینی مرتبط می‌شود. ایمانی که در مقابل یاس و نومیدی، امید بخش بوده و در مقابل ترس از نابودی و مرگ، نجات بخش است. آنجا که مسیح می‌گوید: «خداوند آنانی را که سوگوار و عزادارند برکت بخشیده و برای آنان راحتی و آسایش پس از این اندوه و رنج خواهد بود» (انجیل متی، ۴، ۵).

اما هر چند رنج، مسئله‌ای عام است اما در هر دین، شکل، معنا و هدف خاص و متفاوتی پیدا کرده، جهت‌گیری و سیر عملکردی خاصی را موجب می‌شود. به عبارتی هر چند رنج، یک متغیر ثابت و پایه‌ای برای تمام ادیان (اعم از توحیدی و غیر توحیدی) است، اما نحوه بازنمایی و نمود آن در هر دین و بستر معنایی متفاوت و حتی متعارض با دیگری است. مثلاً اسلام، بودیسم و یهودیت دارای مبانی نظری محکمی در مورد رنج هستند اما فلسفه و نحوه برخورد آن‌ها با آن متفاوت است. در واقع نحوه برخورد هر دین با مسئله رنج به یک پارادوکس مهم برمی‌گردد: مفاهیم و انگاره‌های متفاوتی که رنج در تقابل با آن‌ها تعریف می‌شود. به عبارتی رنج، زمانی تبدیل به یک مسئله می‌شود که با توجه به واقعیتها و موقعیتهایی که در تضاد با آن قرار می‌گیرد تعریف شود، مثلاً فقر در مقابل دارایی یا بیماری در مقابل تندرستی

تبدیل به یک رنج می‌شود. در واقع فقدان عاملی که می‌بایست موجود باشد اما نیست یا نباید باشد اما هست. این عامل و نقطه مقابل آن، در بسیاری از نظامهای معنایی، توسط دین تعریف می‌شوند. مثلا آوارگی یهود در مقابل ضرورت اسکان آن‌ها در ارض موعود، ریاضت بودیستی در مقابل لذت محض جسمانی، حکومت جائر در تشیع که نقطه مقابل حکومت امام معصوم است. بنابراین رنج، همواره مبتنی بر وجود یک پارادوکس و تضاد است بین بودها (هست‌ها) و باید‌ها. دین در تعریف و تعیین این تضاد و مرزهای آن نقش کلیدی و مهمی دارد، اینکه اساسا چه چیزی به عنوان رنج تعریف می‌شود، چگونه با آن تعامل می‌شود و راهکار مواجهه و یا حل آن چیست، مسئله‌ای است که تقریبا تمام ادیان به آن پرداخته‌اند. از این روست که پیامبران اسرائیل باستان، میراث عظیمی از فرهنگ و مذاهب بین‌النهرین به ارث بردند که تاکید اصلی و نهایی آن‌ها بر رستگاری از طریق رنج شدیدی است که بنده تحمل می‌کند. بنده‌ای که نماد بارز بیان حزن آلود رنج بوده و به مثابه پیام آور متعالی خداوند به او تهنیت گفته می‌شود. از این رو سنت یهودی - مسیحی، در برگیرنده تجسم و نماد تمام رنج‌ها (اعم از رنج جمعی جماعت دینی و نیز رنج شخصی) پیامبران باستان و مسیح مصلوب است

بنابراین، دین می‌تواند معنای رنج، گستره آن، نحوه مواجهه و یا حتی تعامل با آن را معین کند، البته این زمانی است که بتواند برای رهایی از این رنج، راهکار عملی نشان بدهد. با توجه به همین کارویژه است که نظام معنایی دینی قادر است رنجی که مطلقا اجتماعی است را به مسئله و مشکله‌ای دینی تبدیل کرده، برای آن راهکار دینی تجویز کند و نیاز به رهایی را به خوبی پاسخ دهد. اوج این پاسخگویی که معنا و صبغه‌ای کاملا اجتماعی پیدا می‌کند در طرح مفهوم نجات و منجی در ادیان متجلی می‌شود. چنانچه وبر می‌گوید: «پیامها یا بشارت‌های دینی طبیعتا خطاب به توده‌هایی بوده است که نیاز به رستگاری داشته‌اند... هر چند پیامبر و ناجی همیشه از بین طبقات محروم برنخاسته‌اند... اما علی‌الاصول مردمانی که در معرض رنج و حرمان بوده‌اند به یک ناجی نیاز داشته‌اند» (وبر: ۳۱۱). هر چند عالمان یهود بر اساس پیش‌گویی اشعیا معتقدند که ماشیح موعود باید بلاکشیده باشد و از طبقه رنج کشیدگان محسوب شود: «لیکن او غم‌های ما را بر خود گرفت و دردهای

## ۳۸ □ این رنج یک رنج نیست

ما را بر خویش حمل کرد و ما او را از جانب خداوند زحمت کشیده و مضروب و مبتلا گمان بردیم. حال آنکه به سبب تقصیرهای ما مجروح و به سبب گناهان ما کوفته گردید (یوحنا، ۱۲:۶)

از این رو، رنج، رهایی و نجات، مفاهیمی هستند در هم تنیده و شاید بتوان گفت یکی از بزرگترین شاهکارهای دین این است که قادر است رنج فردی را به بستر نظام اجتماعی کشانده و با قدسی کردنش، به آن معنادهی کند. دین، قادر است عظیم‌ترین رنجهای بشری را چنان هدفمند کند که حتی پرداختن به آن از ضروریات رهایی و رستگاری تلقی شود (مانند مفهوم ریاضت و رهبانیت). دین قادر است وجه سلبی رنج فردی را تبدیل به ایجابی ضروری در مسیر تکامل اجتماعی نماید. از این رو قدرت دین، نه تنها در قدسی کردن که در عقلانی جلوه دادن رنج است.

حال سؤال اینجاست که دین چگونه می‌تواند این سه مفهوم کلیدی را به یکدیگر مرتبط کند؟ چگونه از دل این ارتباط معنایی، هویت، معنا و کنش فردی و اجتماعی برساخته می‌شود؟

پژوهش حاضر به دنبال بررسی پاسخ این پرسشها در نظام معنایی تشیع و یهودیت است، دو نظام معنایی که قرابت معنایی زیادی با مفهوم رنج، نجات و رهایی داشته و علاوه بر اینها موجد شکل‌گیری هویت و کنش‌های کلانی می‌شوند که مصدر مستقیم و اولیه آن، نظام معنایی دینی است.

رویکرد اصلی در این کتاب این است که در هر دو نظام معنایی، رنج برساخته ای وابسته به متن فرهنگی و اجتماعی موجود است. در نظام معنایی تشیع و یهودیت، قدرتمندترین عاملی که نه تنها رنج، بلکه تمامی مفاهیم، نمادها و نمودها را بازنمایی و ایجاد می‌کند، نظام معنایی دینی است، در این بستر قدرتمند است که حتی امر سیاسی نیز برساخته می‌شود.

در واقع، سخن اصلی این است که رنج، نوع تلقی از آن، نوع مواجهه با آن، معنای آن، همگی برساخته‌هایی اجتماعی و دینی هستند که با توجه به زمینه و نظام معنایی که کنشگر در آن قرار دارد. این قاعده در مورد نحوه درک و معنای رنج در تشیع و یهود نیز صادق است، بنابراین لازم است قبل از ورود به بحث رنج در تشیع و

یهود، به واکاوی اجمالی معنای برساخته بودن و برساخته شدن پردازیم، چرا که مسئله اصلی، بحث پیرامون برساخته شدن رنج در نظام معنایی تشیع و یهودیت است.

اکنون باید به این سؤال پاسخ دهیم که وقتی می‌گوییم رنج، برساخته‌ای دینی یا اجتماعی است، منظورمان از برساخته‌بودن یا برساخته‌شدن چیست؟ برساخت‌گرایی اجتماعی<sup>۱</sup> به خوبی به این سؤال پاسخ می‌دهد.

### برساخت‌گرایی اجتماعی چیست؟

رویکرد برساخت‌گرایی اجتماعی نخستین بار توسط برگر و لوکمان در سال ۱۹۶۶ مطرح شد. اساس نظریه آن‌ها مبتنی بر این اصل بود که ما (به عنوان کنشگر اجتماعی) هرروزه واقعیت را به مثابه یک امر ظاهراً ثابت و به عنوان چیزی که در درون جامعه به عنوان یک امر بدیهی پذیرفته شده است و در واقع به صورت یک واقعیت ثابت شده، به طور روزمره تجربه و درک می‌کنیم. اما اذعان به خصلت بدیهی بودن واقعیت، این نکته مهم را از نظر ما پنهان می‌کند که دانش ما از واقعیت موجود، در اصل به صورت اجتماعی و از طریق تعامل‌های انسانی و ساختاری، برساخته و نهادینه شده و بدیهی نیست. (برگر و لوکمان: ۱۸۰:۱۳۷۵) بنابراین اولین گام در نگاه به پدیده‌های اجتماعی و تحلیل آن‌ها، کلیشه زدایی کردن از واقعیت موجود و بدیهی تلقی نکردن آن‌ها است. از این رو مفاهیمی چون امر طبیعی، بدیهی و تصادفی در حوزه واقعیتها و پدیده‌های اجتماعی مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرند، چرا که هر پدیده و واقعیت اجتماعی، نه تنها دارای خصیصه ماهوی و ذاتی نیست، بلکه دارای ویژگی «مشروط» و البته «رابطه‌ای» بودن در جریان تعاملات نیز هست. (Glassner Barry: 2000, 20)

شاید اولین نکته در مورد برساخت‌گرایی این باشد که از ما می‌خواهد نسبت به تمام مفروضات یقینی خود در نگاه کردن به پدیده‌های اجتماعی تردید کرده و آن‌ها را کنار بگذاریم. به عبارتی شک و تردید در روشهایی که جهان، به واسطه آن‌ها، خود را بر ما پدیدار می‌سازد. این بدان معناست که دسته‌بندیهایی که برای درک جهان

---

1. social constructionism



#### ۴۰ □ این رنج یک رنج نیست

انجام داده‌ایم ممکن است لزوماً منطبق با تقسیم بندی واقعی نباشد. به عنوان مثال فقط به این دلیل که ما فکر می‌کنیم موسیقی یا به صورت کلاسیک است و یا به صورت پاپ، به این معنا نیست که باید فرض را بر این بگذاریم که براساس ماهیت خود موسیقی است که باید این دسته بندی دوتایی صورت گیرد.

یک مثال رادیکال تر، در مورد تقسیم بندی جنسیتی است که مبتنی بر این فرض است که مشاهدات ما در مورد جهان به ما می‌گوید که نوع بشر به دو جنس مرد و زن تقسیم می‌شوند. حال آنکه برساخت‌گرایی از ما می‌خواهد تا بطور جدی این سؤال را مطرح کنیم که آیا دسته بندی انسانها به مرد و زن، فقط یک واکنش ساده به تمایزی طبیعی (تمایزی که طبیعت خود بخود انجام داده) در نوع بشر است؟ چرا این تمایز مهم است؟ این تردید ما را به سمت عدم شفافیت چنین تقسیم بندی و گرایش به درک بهتر آن با دیدگاه‌های غیر بیولوژیک سوق می‌دهد. باید توجه داشت آنچه که یک دسته بندی طبیعی به نظر می‌رسد، ممکن است بیش از هر چیز یک برساخته فرهنگی با تبعات اجتماعی گسترده باشد. از این دیدگاه اذعان قطعی به تقسیم بندی جنسیتی، می‌تواند درست مثل تقسیم بندی مردم به قد کوتاه و قد بلند و یا حتی تقسیم بندی آن‌ها براساس غبغب و یا نوع لاله گوش و... باشد. (Van der van:2002:14) چرا این گونه تقسیم بندیها حداقل به اندازه تقسیم بندی جنسیتی جدی نیستند؟ از این رو بنا به تعبیر ویون باز: هیچ چیز اجتماعی، بدیهی نیست. چراکه همه چیز برساخته و قابل تشکیک مجدد است. (Burr vivien:1995:5) بنابراین فرض اصلی برساخت‌گرایی اجتماعی این است که شیوه‌های فهم، بصورت تاریخی و فرهنگی، نسبی و برساخته هستند و این مسئله باعث شده تا طی قرون متمادی، بشر(در نسلها و مقاطع تاریخی مختلف) خود را همواره نسبت به دیگرانی که فاقد این شیوه فهم هستند، بیشتر به منبع و سرچشمه حقیقت نزدیک بداند و همین مسئله باعث تعریف «ما» و «دیگران» می‌شود. به همین دلیل باید به گونه‌ای انتقادی و متفاوت (یا بهتر است بگوئیم غیر جانبدارانه) به پدیده‌های اجتماعی نگریست و آن‌ها را صرفاً به مثابه امری طبیعی و بدیهی که در جامعه جریان دارند، نپذیرفت. از این دیدگاه هیچ چیز اجتماعی، بدیهی نیست و فهم‌ها و حقایق نسبی و البته غیر قابل قضاوت اند. (Lock Andy:2000:87)

از این رو، وقتی از برساخته شدن اجتماعی سخن می‌گوییم، در واقع تأکیدمان بر «وابستگی به جنبه‌های مشروط حیات اجتماعی» است. یعنی سخن گفتن از چیزهایی که در عین اینکه ما آن‌ها را نساخته‌ایم، حضور و وجودشان مشروط به وجود روابط، زمینه و تعاملات اجتماعی - فرهنگی و تاریخی است. و همانطور که اشاره کردیم هیچ کدام بدون جامعه و متن اجتماعی موجود، معنا، هویت و اساسا وجود خارجی نداشته و هر کدام از آن‌ها با توجه به زمینه اجتماعی و تاریخمندی متفاوت، به صورتهای متفاوتی برساخته می‌شوند. چنانچه هاکینگ تصریح می‌کند که: «در واقع تمام اموری که به لحاظ اجتماعی و حتی عرفی، بدیهی، واضح و بی نیاز از توضیح و یا حتی پیش پا افتاده به نظر می‌رسند، برساخته‌هایی اجتماعی‌اند که قابل بررسی و واکاوی مجدد، بدون پیش داوری و قضاوت هستند. از این رو، چیزهایی مثل پول، چک، مالیات، روابط زن و مرد، حقوق زن، منارشی بریتانیا، روزنامه و... همگی محصول فرایندهای پویای اجتماعی و حوادث تاریخی - فرهنگی هستند.» (J. Van der lan:2002: p 43)

کن جرجن<sup>۱</sup> می‌گوید: «از منظر برساخت‌گرایی اجتماعی، شیوه‌ای که ما از طریق آن امور را درک کرده و توضیح می‌دهیم، ناشی از تعامل با سایر کنشگران و البته متن اجتماعی موجود است. برساخت‌گرایی به دنبال اذعان به اهمیت شیوه‌ها و روشهایی است که ما از طریق آن‌ها جهان را درک کرده و توضیح می‌دهیم و زبان جدی‌ترین آن‌هاست. چرا که زبان، بازنمایی‌کننده جهان است و ریشه در تعامل و ارتباط دارد. و البته روابط و تعاملات در الگوهای وسیع تری از عمل، آئین‌ها و سنتها (شکل‌های زندگی) تجلی پیدا می‌کنند. در واقع درک ما از جهان، یک قرار داد زبانی است و این قرارداد بدیهی نیست. هیچ واقعیتی مستقل از بازنمایی‌های زبانی ما از واقعیت وجود ندارد. برساخت‌گرایی بدنبال توجه و شرح شیوه‌ها و روشهایی است که ما از طریق آن‌ها جهان را درک کرده و توضیح می‌دهیم.» (Judith A. Howard:2000, 45).

از این دیدگاه، کلمات، تنها انعکاسی از واقعیت موجود نیستند، بلکه آن‌ها تفسیرها و برساختهای واقعیت هستند. چراکه زبان بسیار وابسته به زمینه (زمینه‌مند)

## ۴۲ □ این رنج یک رنج نیست

است. تعیین‌کننده و تعیین‌شونده است و تنها در درون یک رابطه و تعامل معنا می‌یابد و نقشی مهمی در ایجاد کنش و برساختن معناها دارد. مثلاً نمی‌توان عاشق بود بدون هیچ درکی از کلمه عشق و تمام آنچه آن را در بر می‌گیرد. یا کلمه believe مانند credo که از cor به معنای قلب و do به معنای قرار دادن تشکیل می‌شود. یعنی امری قلبی و مسئله‌ای درونی. یعنی به چه کسی یا چه چیزی قلبت را سپرده ای؟

در این پژوهش بسیار مهم است که به کلمات (یا به تعبیر جرجن، الگوهای زبانی) و عباراتی که مورد استفاده افراد یک جماعت برای توصیف و بیان رنجشان قرار می‌گیرند، توجه کنیم و البته اینکه متون مذهبی مهم چگونه رنج را توصیف می‌کنند و اینکه چگونه این تعاریف و اقدامات افراد به یکدیگر متصل می‌شوند. (ibid:10) جرجن درباره قدرت این متن‌ها و اینکه چگونه معنای یک متن مذهبی در یک جماعت و حتی جامعه دینی نهادینه می‌شود، سخن می‌گوید. (که به آن خواهیم پرداخت) از دید ریزوتوادیات مذهبی می‌تواند به بازنمایی درونی یک فرد و جماعت، از خداوند نیز شکل دهد. توجه به این متون مهم است زیرا ترسیم‌کننده عقاید، ارزشها، باورها و قواعدی هستند که جماعت‌های مذهبی عمدتاً در چارچوب آنها عمل می‌کنند.

در این بین، توجه به چهره‌های شاخص مذهبی و نیز بیانات و برخی عملکردهای آنان نیز اهمیت دارد، زیرا بنا به تعبیر رزیتو، آنها عمدتاً در معرض تقلید و هم‌پوشانی معتقدان قرار دارند. چنانچه می‌گوید: عملکرد و مشی چهره‌های شاخص مذهبی در بسیاری موارد می‌تواند با بازنمایی درونی معتقدان از خدا و دین یکی شود. (ibid:23) پیروان یک مذهب، عقاید مذهبی را به شیوه‌های مختلفی فرا می‌گیرند، مانند گوش دادن به سخنان رهبران مذهبی (که عمدتاً کاریزما هستند) خواندن متون مذهبی، خواندن داستانها و تمثیلهای و یا حتی بیان آنها از در قالبی هنری چون شعر، نقاشی و یا مجسمه و... توجه به این موارد می‌تواند بیان‌کننده بیانه‌های مختلفی از رنج در یک مذهب باشد.

از این دیدگاه، مذهب می‌تواند در جستجوی معنا به فرد کمک کند و برای فرد، در هنگام مواجهه با درد و رنج موثر باشد. به عنوان مثال مورنی دریافت که در

مطالعه موردی زنان آمریکایی آفریقایی تبار که خشونت خانگی را تجربه کرده بودند، مشارکت در مذهب (جدای از حمایت اجتماعی) باعث کاهش اضطراب و اختلالات روانی شده است. یک دلیل برای این اتفاق این است که زنانی که از یک مذهب پیروی می‌کنند قادر به معنا سازی برای مشکلات و معضلات خویش با استفاده از آموزه‌ها و وعده‌های آن مذهب هستند. آن‌ها حتی رنج ناشی از مشکلات خود را به مثابه فرصتی برای رشد و یا آزمونی از جانب خداوند می‌نگرند. (lock Andy:2000:27)

از این روست که می‌توان گفت نوع تلقی از مفهوم رنج، رهایی و یا مذهب، ارتباط مستقیمی با نظام معنایی دارد که فرد در آن امکان کنشگری دارد، نظام معنایی که این مفاهیم در بستر آن برساخته و بازتولید می‌شوند.

با این توضیح اجمالی پیرامون برساخت و نظام معنایی به طرح پرسشهای اصلی که این مقال به دنبال پاسخگویی به آن‌هاست می‌پردازیم. اینکه:

۱. رنج چیست و چگونه می‌توان از منظر جامعه‌شناختی به آن پرداخت؟  
۲. رنج و رهایی در یهودیت و عهد عتیق، چگونه متجلی شده و با عمل اجتماعی پیوند می‌خورد؟

۳. رنج در اسلام و نص قرآن به چه معنا بوده و چگونه با مفهوم رهایی پیوند می‌خورد؟

۴. رنج و رهایی در تشیع، چگونه متجلی شده و با چه متغیرهایی به عمل جمعی پیوند می‌خورد؟

با توجه به پرسشهای فوق، پژوهش حاضر در پنج فصل سازماندهی شده است. در فصل اول، مسئله رنج به مثابه یک برساخت اجتماعی مورد واکاوی قرار می‌گیرد، اینکه آیا می‌توان خوانشی جامعه‌شناختی از مفهوم رنج ارائه داد؟ در دیدگاه جامعه‌شناسان بزرگی چون ویر، رنج اجتماعی چگونه بازنمایی و تعریف می‌شود؟ مسئله اصلی در فصل دوم، پرداختن به مفهوم رنج از نظرگاه عهد عتیق و متون مقدس یهودی است، اینکه رنج چگونه تعریف شده و چه پاسخی به آن داده شده است. علاوه بر اینکه ارتباط بین سه مفهوم کلیدی رنج، رهایی و نجات در این نظام معنایی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

#### ۴۴ □ این رنج یک رنج نیست

فصل سوم به واکاوی دو مفهوم فوق در قرآن می‌پردازد، اینکه رنج، از دید قرآن دارای چه تعاریفی است و چگونه بین سه مفهوم کلیدی فوق ارتباط معنایی برقرار می‌شود.

فصل چهارم، این سه مفهوم را در نظام معنایی تشیع، مورد واکاوی قرار می‌دهد، از این رو متغیرهای اصلی این نظام معنایی استخراج شده و نوع رابطه‌ای که با سه مفهوم رنج، رهایی و نجات دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرند. فصل پنجم و نهایی نیز در برگزیده نتیجه‌گیری و جمع‌بندی کلی پژوهش است.

در پایان این مقدمه و قبل از آغاز بحث، بر خود واجب می‌دانم که در برابر اساتید گرانقدری که به برکت حضور و همراهی بی‌دریغشان، توان نگارش این مقال را پیدا کرده‌ام، خاضعانه سر تعظیم فرود آورم، بزرگوارانی که تا همیشه، به افتخار شاگردی در محضرشان خواهم بالید، جناب آقای دکتر احمد نقیب‌زاده، سرکار خانم دکتر سارا شریعتی، جناب آقای دکتر داوود فیرحی و جناب آقای دکتر محمدرضا تاجیک. امید که این شاگرد را مجالی باشد برای پاسداشت لطف بی‌دریغشان.

«زهرا خشک جان»

## فصل اول

### رنج، به مثابه یک برساخت جامعه‌شناختی

«رنج، در برگیرنده تجربه این واقعیت است که خودت را با تمام علائق و خواسته هایت در یک نقطه ببینی و واقعیت جاری و موجود زندگی را درست در نقطه مقابل و مخالف به علاوه اینکه هیچ راهکاری برای برقراری ارتباط بین این دو وضعیت هم نداشته باشی. وضعیتی است که نمی‌توان به راحتی آن را شرح داده و بیان کرد از این‌رو همواره در تاریکی است. رنج در برگیرنده فقدان، نبودن و غیبت آنچه برای ما مطلوب و خواستنی است می‌باشد، ضمن اینکه در برگیرنده ترس از تداوم این فقدان و کمبود نیز هست. اما نقطه کانونی رنج، وجود این احساس است که یک چیزهایی به نحو ترمیم ناپذیری در مورد زندگی ما اشتباه و نادرست هستند...» (آرتور فرانک) (Frank, 2001: 355)

جان بوکر<sup>۱</sup> می‌گوید: «رنج، تجربه مخرب و دردناکی است که همواره به مثابه یکی از مهم‌ترین مبانی که می‌توان حقایق اساسی ماهیت و حیات انسانی را از ورای آن نظاره کرد، مورد توجه بشر بوده است. پدیده‌ای که بصورت بنیادین در نقطه مقابل موجودیت و حیات انسانی به نظر می‌رسد، اما در عین حال بخش مهمی از حقیقت ذاتی حیات بشری را نیز در بر می‌گیرد و حتی در بسیاری موارد شکل و شمایل قدسی به خود می‌گیرد.» (Bowker, 1970: 3)

لین وینکلسون<sup>۲</sup> حتی پا را فراتر نهاده و بر این اعتقاد است که: «رنج دارای قدرتی است که می‌تواند شائبه‌های اخلاقی را شکل داده و رفتار اجتماعی را جهت

---

1. Bowker

2. Lain Winkilson

## ۴۶ □ این رنج یک رنج نیست

دهی کند.» (wilkinson, 2005 12) و یا لوئیس لاول<sup>۱</sup> که می‌گوید:

«رنج، عمیق‌ترین وضعیتی است که می‌تواند فرد را به خودش بازگرداند و می‌تواند یکی از سخت‌ترین و شدیدترین وجوه برانگیزاننده آگاهی درونی فرد و یا حتی جماعت باشد. در واقع این تقلا کردن درونی است که طی آن، فرد به روشن‌ترین وجه، به آگاهی از خودش (و آگاهی درونی) دست می‌یابد، چنانچه می‌توان گفت رنج، اساس آگاهی فرد از خودش و جهان پیرامون را پایه ریزی می‌کند... چرا که یکی از اصلی‌ترین مختصات رنج این است که فرد را نسبت به تمام محدودیت‌هایش، آگاه می‌کند» (Hageman, 1972:28)

می‌توان گفت در ارتباط با مسئله رنج با یک پارادوکس جدی مواجهیم، با اینکه رنج، به عنوان یکی از مخرب‌ترین جنبه‌های زندگی مادی و معنوی بشر و با کارکردی سلبی در نظر گرفته می‌شود، اما در عین حال، می‌تواند به عنوان عاملی ایجابی که قادر است تحولات مثبت و سازنده‌ای در وجوه خرد و کلان زندگی بشر ایجاد کند، در نظر گرفته شود.

در واقع با سه سؤال مهم مواجه هستیم. اول اینکه اساساً چه تعریف جامعی از رنج می‌توان ارائه داد؟ (در واقع وقتی ما از رنج سخن می‌گوییم، دقیقاً منظورمان چیست؟) و اینکه آیا خوانش جامعه‌شناختی از رنج وجود دارد؟ دوم اینکه دین، چگونه و از چه مجرای قابل‌است رنج را قدسی (و حتی عقلانی) کرده و در نهایت اینکه چگونه می‌تواند عنصر رنج را به عاملی تاثیرگذار در زمینه کنش اجتماعی کلان مبدل سازد؟

به منظور پاسخ دادن به این سئوالها، لازم است در ابتدا به ارائه تعریف (یا تعاریفی) کلی از مفهوم رنج و رنج اجتماعی، پرداخته و سپس نحوه قدسی شدن رنج و تاثیر آن بر کنشهای اجتماعی را از دیدگاه جامعه‌شناختی (ماکس وبر) مورد بررسی (اجمالی و کلی) قرار خواهیم داد. فصلهای بعدی، رنج قدسی (یا به تعبیر وبر، عقلانی) را از منظر تشیع و یهود مورد واکاوی قرار خواهند داد.

### رنج چیست؟

---

1. Louis Lavelle

«رنج، مشکله‌ای است درست در نقطه مقابل ماهیت و موجودیت انسانی، از آن جهت که می‌تواند نابودکننده تمام شادیه‌ها و امید زندگی انسانی باشد. چرا که بدن انسان را به نابودی می‌کشاند، ذهن را تباه و ویران می‌سازد و روح را خرد کرده و درهم می‌کوبد.» (Arendt. 1973: 450) این تعبیر هانا آرنست از رنج است. او در ادامه می‌گوید: «در اشکال شدید رنج، حتی می‌توان گفت ماهیت انسان بودگی انسان، دچار آسیب‌های جدی می‌شود. این وضعیت ممکن است بر روابط او با سایرین و حتی خودش، تأثیرات منفی و بازدارنده داشته باشد.» (Wilkinson:1)

سایمون ویل نیز بر این اعتقاد است که: «رنجوری و پریشانی ناشی از رنج، می‌تواند اساس زندگی را نابود کرده و آن را ریشه کن کند و انسان را در حد هیچ تنزل بدهد، چرا که رنج، چیزی بیش از رنج فیزیکی، خشونت، محرومیت مادی و احساس فقدان است. رنج در واقع وضعیتی از بودن است که دنیا و بودن ما را خراب و ویران می‌سازد. در واقع، نقطه مرکزی و ویژگی اصلی رنج انسانی، مبتنی بر نیاز به معنا دادن به زندگی است، اگر بتوان معنایی برای زندگی پیدا کرد، رنج، وجود خارجی نخواهد داشت چنانچه جان هایک<sup>۱</sup> می‌گوید: این در واقع عملکرد معنا در رنج است که با حافظه و انتظاری که از آینده می‌رود تداوم می‌یابد.» (Bowker:14).

بنابراین رنج، وضعیتی است که ناشی از نوعی نیاز به معنا دهی به زندگی است (که در حال حاضر خلا آن احساس می‌شود). از دید امانوئل لویناس: «رنج، همواره خود را به آگاهی ما تحمیل می‌کند. در واقع بیشترین عذاب ناشی از رنج، زمانی است که فرد متوجه شود (رنج او) برای هیچ بوده است و آنچه که تجربه رنج را غیز قابل تحمل می‌سازد احساس بی‌فایده بودن آن است. چرا که ماهیت غایی رنج، تلاش برای جستجوی معناست و فقدان معنا و هدف، آن را دردناک‌تر و غیر قابل تحمل می‌سازد. این وضعیت (فقدان معنا و هدف برای رنج) می‌تواند کل ماهیت بودن، هویت و هدف انسانی را به چالش جدی بکشاند.» (Wilkinson:24)

ایزابلا لوگان<sup>۲</sup> با توجه به معنای لغوی رنج، به ارائه دو دسته بندی کلی در ارتباط با تعریف آن می‌پردازد، از دید وی «دو دسته بندی کلی از رنج وجود دارد: یک نوع از

1. John Hack

2. Isabela Logan



رنج کشیدن که به معنای دستخوش چیزی شدن و یا متحمل چیزی شدن است که در برگیرنده شرح این وضعیت است که فردی متحمل تجربه ناخوشایندی می شود که کاملاً ناخواسته بوده و به او تحمیل شده است، چیزی که به عنوان امری شیطانی یا دردناک (به لحاظ جسمی و روحی) قلمداد می شود. از این رو رنج، تجربه کردن وضعیتی نامطلوب و ناخواسته است که در برگیرنده تحمل کردن آن است. دسته بندی دوم در مورد رنج، مبتنی بر مدارا کردن است، و اینکه جریانی ناخوشایند همچنان تداوم حضور و تاثیر داشته باشد و یا اینکه بنا به تعبیر یونگ اجازه دهیم اتفاق بیفتد، حتی اگر ناخوشایند باشد. در واقع مدارا کردن با شرایطی که ما نمی پسندیم. در اساس، رنج کشیدن متضمن درک این مسئله است که نیروها، انرژیها، تمایلات، قدرتها، خدایان، دیوها... در جهان وجود دارند که نقطه مقابل خواستههای درونی انسان قرار دارند، رنج کشیدن، نه تنها اجازه بقا و تداوم حیات دادن به آنهاست، بلکه در برگیرنده تاثیر پذیرفتن از آنها نیز هست که می توان آن را صبورانه تسلیم وضعیتی نامطلوب شدن توصیف کرد.» (Logan, 2000:24)

نکته ای که نباید از توجه به آن غفلت نمود تمایز بین دو مفهوم رنج و درد<sup>۱</sup> است. هرچند ممکن است رابطه نزدیک تعاملی بین این دو برقرار شود، اما این رابطه یک رابطه این همانی نیست. وجه اصلی تمایز آنها نیز در این است که درد دارای وجهی عینی تراز رنج است، ضمن اینکه بین درد به مثابه شکلی از حس فیزیولوژیکال و جسمی، و رنج به مثابه پاسخ روانشناختی و ذهنی به درد (در صورت وجود آن) یک تمایز بدون خط کشی مشخص، وجود دارد چرا که اغلب به صورت اجتناب ناپذیری در هم آمیخته می شوند. علاوه بر این باید توجه داشت در حالیکه عنصر درد فیزیکی همواره بخشی از تجربه رنج را در بر می گیرد اما ممکن است تجربه درد بدون تجربه رنج صورت پذیرد. مانند درد زایمان طبیعی برای یک مادر.

لوگان با رویکرد به ریشه یابی دو کلمه درد و رنج، تفسیر جالب و متفاوتی از آنها ارائه می دهد، او می گوید: «دو واژه درد و رنج در بسیاری زبانها از جمله انگلیسی، به صورت ممزوج و یکسان به کار برده می شوند و حتی گاه به جای یکدیگر مورد استفاده قرار می گیرند. اما می توان گفت با کنکاش در معنای لغوی آنها چنین

گفت: درد، احساس ناخوشایندی است که ناشی از جراحت، بیماری، رنج و یا اندوه است، در حالیکه رنج، عمدتاً بیماری روانی و ذهنی و یا درد فیزیکی است. در هردو تعریف، هردو واژه به کار می‌روند، در واقع درد به جای رنج و رنج به جای درد به کار برده می‌شود. اما با کمی دقت می‌توان فهمید که کلمه suffering از کلمه لاتینی sufferre مشتق شده که عمدتاً به معنای تحمل کردن است و از دو قسمت تشکیل شده است. پسوند suf یا sub که به معنای زیر است و ferrer به معنای تحمل کردن و تاب آوردن است. جالب اینجاست که ferre ریشه کلمه fertile به معنای حاصلخیزی و فراوانی<sup>۱</sup> نیز می‌باشد، در اینجا است که باید به رابطه بین تحمل کردن<sup>۲</sup>، دستخوش چیزی شدن<sup>۳</sup> و فراوانی توجه کرد. چرا که در رنج، نوعی باروری وجود دارد، چنانچه در باروری، رنج وجود دارد. اما درد داستان دیگری دارد. کلمه درد، از واژه لاتین poena اخذ شده که به معنای تنبیه کردن<sup>۴</sup> یا جریمه کردن است که در یونانی نیز به همان معنای جریمه و تنبیه است، در واقع درد، نوعی بهاء<sup>۵</sup> است. درد، چیزی است که ما آن را به خاطر خطاها و گناهانمان تحمل می‌کنیم. بنابراین، درد، بهای سرپیچی بوده و اساساً مبتنی بر تنبیه است، درد، وجه تنبیهی رنج است» (Logan, 2000: 21-23).

فارغ از معنای لغوی و در یک معنای کلی می‌توان گفت که درد به عنوان یک پدیده جسمی - پزشکی مورد توجه قرار می‌گیرد، در حالیکه رنج، بیشتر یک وضعیت ذهنی یا روانی یا شکلی از آگاهی خاص است: «درد، شکلی از احساس فیزیکی نسبت به محرکه‌های بیرونی یا درونی است، و در هر حال پدیده‌ای آناتومیک است که عمدتاً با درمان دارویی مرتفع می‌شود. اما رنج، می‌تواند پاسخ روانی ساجکتیو و ذهنی به درد باشد ضمن اینکه مرز و محدوده رنج، همواره محدود به حوزه بدن نیست و می‌تواند حوزه ذهن و یا روح و روان انسان را نیز درگیر کند. در واقع رنج بیشتر در برگیرنده حوزه ذهن و آگاهی انسان است که ارتباط مستقیمی با عوامل و محرکه های اجتماعی و فرهنگی موجود دارد» (Wilkinson 2005: 21)

1. prolife  
3. undergoing  
5. payment

2. bearing  
4. punishment

رنج اجتماعی (رنج به مثابه یک سوژه جامعه‌شناختی)

سؤال این است که آیا می‌توان رنج را که مفهومی عمدتاً درونی، فردی و تا حد زیادی شخصی است را مورد واکاوی جامعه‌شناختی قرار داد؟ از دید ویلکینسون<sup>۱</sup>، هر بخشی از تجربه زندگی بشری این قابلیت را دارد که به عنوان یک موضوع جامعه‌شناسانه مورد بررسی قرار گیرد و این اتفاق با تمرکز بر شیوه‌هایی که مردم به صورت اجتماعی در معرض مسائل (و معضلات) اجتماعی چون بی‌عدالتی، آسیب، ... قرار داده می‌شوند، امکان‌پذیر است. محتوای گفتمانهای جامعه‌شناسانه، عمدتاً برای بررسی فقدانها و رنجهای شرایط انسانی مناسب تر هستند تا بررسی شرایط ایده آل برای لذت بخشی. بنابراین رنج بشری می‌تواند الهام بخش مطالعات عمیق جامعه‌شناختی باشد. در واقع مشخصه ذاتی رنج بشری عمدتاً به مثابه موضوع مطالعاتی فلسفه، الهیات، هنر و پزشکی در نظر گرفته می‌شود و کمتر به عنوان موضوعی برای مطالعات و پژوهشهای جامعه‌شناسانه قلمداد شده است. شاید بتوان گفت دلایل خوب و ظاهراً موجهی برای این مسئله وجود دارد. اصلی‌ترین دلیل نیز در این واقعیت نهفته است که بسیاری از جامعه‌شناسان ممکن است مفهوم رنج را صرفاً به عنوان موضوعی برای تفاسیر فرهنگی در نظر بگیرند و اینکه این موضوع ارزش کمی برای تحلیل‌های علمی جامعه‌شناختی دارد. از این‌رو آن‌ها در مطالعات و پژوهشهای خود، با از قلم انداختن مفهوم مستقیم رنج انسانی، ترجیح می‌دهند از مفاهیم جایگزینی چون آنومی، بیگانگی، آسیب، پریشانی و اندوه استفاده کرده و یا حتی تلقی خاصی از رنج به عنوان امری صرفاً شخصی<sup>۲</sup> داشته باشند (Wilkinson:97).

می‌توان گفت رنج اجتماعی زمانی حادث می‌شود که شأن انسانی مورد تعدی قرار گیرد یا مردم به نحوی از انحا مورد آزار و آسیب قرار گیرند. اما بنا به اذعان بوردیو و کلینمان، زمانی این رنج، جنبه اجتماعی و عام به خود می‌گیرد و موضوع مطالعات جامعه‌شناسانه واقع می‌شود که افراد و گروه‌ها، تحت فشارهای

1. Wilkinson

2. great personal

اجتماعی و یا پدیده‌های فرهنگی باشند. در واقع تجربه رنج به مثابه یک پدیده فرهنگی و یا تحت شرایط اجبار اجتماعی امکان‌پذیر است. به قول کلینمان: «اگر مردم بتوانند احساس همدردی و مسئولیت‌پذیری بیشتری نسبت به دیگران داشته باشند، آن‌ها حتماً علیه تصمیمات سیاسی، تصمیم‌گیرندگان و شرایط اجتماعی که زندگی و شرایط انسانی را تحت سوء تأثیر قرار داده‌اند، اقدام خواهند کرد. در واقع حجم زیادی از رنج، پیامد معنای منفی است که مردم به بسیاری از حوادث زندگی شان می‌دهند، خصوصاً زمانی که آن‌ها از اساس احساس فقدان هدف و معنا کنند. از این‌رو می‌توان ادعا کرد که رنج، به مثابه تجربه‌ای است که متضمن نوع عملکرد فرهنگ، سیاست و جامعه است.» (Kleinman 1991: 32)

با این مقدمه کلی این سؤال مطرح می‌شود که آیا کلاسیک‌های جامعه‌شناسی رویکرد خاصی به مسئله رنج اجتماعی دارند؟ برای پاسخ به این سؤال، رویکردهای مارکس، آرنست، دورکیم و وبر را به صورت کاملاً اجمالی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### کارل مارکس و رنج اجتماعی

مارکس نیز درک و تعریف جامعه‌شناختی خاصی از رنج ارائه می‌دهد. دو نگاه در دیدگاه او پیرامون رنج وجود دارد، اول اینکه مارکس به هیچ عنوان رنج را فردی و درونی نمی‌بیند و این مفهوم را صرفاً در شرایط جمعی و اجتماعی تعریف می‌کند، دوم اینکه تمرکز او بر رنج، نه به مثابه یک مسئله تئوریکال، بلکه با تکیه بر واقعیت‌های ملموس و عینی جاری رنج که او مشاهده می‌کرد و واقعی می‌دانست، بوده است. در واقع بخش مهمی از بن‌مایه‌ها و مبانی فکری مارکس، بر مسئله رنج اجتماعی بنا شده چرا که او دارای دیدگاه‌هایی بسیار رادیکال در ارتباط با لزوم تحقق کنش انقلابی است که ناشی از مشاهدات او از شرایط وحشتناک و اسفباری بود که طبقه کارگر تحت آن شرایط زندگی کرده و می‌مردند (Bowker: 137). او در این ارتباط می‌گوید: «پرولتاریا، تنها در نتیجه توسعه صنعتی فزاینده در حال پیدایش است. چرا که این طبقه، ساخته فقر برخاسته از قوانین طبیعی نیست. بلکه نتیجه فقری است که مصنوعاً ایجاد شده است. پرولتاریا آن توده انسانی نیست که زیر فشار مکانیکی

## ۵۲ □ این رنج یک رنج نیست

سنگین جامعه به وجود آمده باشد، بلکه توده انسانی است که از تجزیه وحشیانه جامعه به ویژه از تجزیه طبقه متوسط آن پدید می‌آید...» (مارکس: ۱۳۸۱: ۷۰-۷۱)

او با تمرکز بر بعد اقتصادی رنج که آن را در پرولتاریا متمرکز می‌بیند، بخشی از این رنج را چنین به تصویر می‌کشد: «نظام سرمایه‌داری، در واقع بخشی از یک ماشین است. ضمیمه‌ای به یک ماشین. سرمایه‌داری، شکل و محتوای واقعی پرولتاریا را با چرخاندن آن به سمت شکنجه و رنج، دچار تغییرات جدی و تحریف کرده و به تدریج او را از خود بیگانه می‌کند. شرایطی را که تحت آن‌ها کار می‌کند را تغییر شکل می‌دهد، وقت زندگی او را به وقت صرف کار، تبدیل می‌کند و او و خانواده‌اش را زیر چرخهای نیروی تخریبی مهیب سرمایه و پول، خرد می‌کند. در واقع نظام سرمایه‌داری دارای دو وجه است. در یک طرف آن، تجمع سرمایه و ثروت، و در طرف دیگر، تجمع بدبختی، شکنجه کارگر، بردگی، نادیده گرفتن حقوق و شرایط او، حیوان صفت کردن او و تنزل جایگاه انسانی و اخلاقی او (به شرایط غیر انسانی کار) وجود دارد.» (Bowker: 50)

از دید مارکس، مبارزه اجتناب‌ناپذیر طبقاتی، به طور مستقیم ناشی از شرایطی است که رنج را به توده عظیمی از جمعیت تحمیل کرده است. به عبارتی محرک و علت اصلی انگیزه برای مبارزه طبقاتی توسط پرولتاریا، رنج تحمیلی است از جانب نظام و طبقه سرمایه‌دار. این شرایط و محرک اصلی را می‌توان در یک مفهوم خلاصه کرد. مفهومی که در واقع متغیر کلیدی و کلید واژه درک مارکسیسم از رنج است: الیناسیون. که می‌توان به برخی از وجوه آن اشاره کرد: حرص و طمع سرمایه‌داری برای استثمار، قربانی کردن تدریجی و آرام‌انسانیت، جدایی و انفکاک کارگر از منافع شخصی خودش، تجزیه انسانها تا حد یک مناد (ذره جدا افتاده از دیگران) و... (Marx, 1959: 35)

نگاه جالب توجه در رویکرد مارکس نسبت به رنج اجتماعی در این است که او وقوع این رنج را برای دستیابی به آزادی نهایی پرولتاریا ضروری تلقی می‌کند: «برای اینکه پرولتاریا برای نابودی و از میان برداشتن سرمایه‌داری تحریک شود، برای آن‌ها بسیار لازم و ضروری است که نه تنها از شایستگی‌های نظام کمونیسم آگاه شوند، بلکه علاوه بر آن، باید زیر بار رنج و حرمان و بدبختی، رنج ببینند تا جاییکه این

شرایط بقدری دردناک شوند که آن‌ها چیزی برای از دست دادن نداشته باشند و همین، آن‌ها را مثل زنجیر (علیه نظام سرمایه داری) بهم متصل و متحد می‌نماید. چرا که تمایل طبقه کارگر برای طغیان، به نسبت فشار و حجم بیچارگی، ظلم، بردگی و استثمار آن‌ها رشد می‌کند. شرایطی که در درون روابط تولید سرمایه داری تجربه می‌شوند...» (Marx: 213)

### رنج اجتماعی از دیدگاه هانا آرنت

یکی دیگر از تعاریف جالب توجه از رنج به مثابه یک سوژه جامعه‌شناختی، دیدگاه هانا آرنت در این ارتباط است. آنچه او به عنوان متغیر اصلی و یا تعریف نهایی برای رنج اجتماعی به کار می‌گیرد، مفهوم «غیرانسانی کردن» است. او تأکید می‌کند که این مفهوم خطرناک، اجازه اعمال خشونت و رنج علیه شأن و موجودیت انسانی را می‌دهد و می‌گوید: «وقتی ما آدولف آیشمن را به عنوان شیطان تجسد یافته در بدن یک انسان تصور می‌کنیم، این بهترین نمونه و مثال از وجود عناصر فرهنگی و سیاسی است که موجب رنج بشری شده و همه آن‌ها تاثیر ژرفی بر آگاهی‌ها و عملکرد اخلاقی - اجتماعی انسان داشته است.» (Arendt. 1973: 450) در واقع از طریق تجربیات فرهنگی و رفتارهای اجتماعی است که افراد، برای تفسیر و پاسخ دادن به واقعیت‌های موجود، به سمت اتخاذ رویکردی حرکت می‌کنند که چون در آن‌ها نهادینه شده، معمولی تلقی می‌شود: «در واقع اردوگاه‌های متراکم نازی‌ها، جایی که افراد صرفاً به عنوان بدنهای فیزیکی زنده قلمداد می‌شدند، بهترین تجلی و نمونه از تاثیر و تبعات رفتار، محیط و معنای اجتماعی است. اتفاقی که در این اردوگاه‌ها و یا در هولوکاست رخ داد نمونه بارزی از نابود سازی انسان بود و به طور مستقیم از محیط اجتماعی نشات می‌گرفت که به مثابه یک واقعیت معمولی و حتی اجتناب ناپذیر زندگی در جوامع مدرن (نابود سازی و زائد دانستن گروه‌ها و افرادی خاص) را پذیرفته بود و به شدت به آن اذعان داشت.» (ibid)

آرنت در ادامه می‌گوید: «این تلقی هنوز هم جریان دارد. اینکه انسان (بصورت فردی یا گروهی) به عنوان یک زائده غیر ضروری برای محیط تلقی شود، زمانی رخ می‌دهد که انسان به پائین‌ترین سطح از بودن، تنزل پیدا کند. به لحاظ تلقی و

نگرش اجتماعی، این رویکرد عمدتاً در ارتباط با بی‌خانمانی، بی‌دولت بودن (پناهندگان فاقد تابعیت) یا غی تلقی شدن، بیکاری،... صدق می‌کند. فقط تحت شرایط و محیط اجتماعی است که محرومیت اساسی از حقوق انسانی رخ می‌دهد (به عبارتی زمانی که محیط و شرایط اجتماعی، این اجازه را به ساختار، مردم و سیستم بدهند و این محرومیت، مجاز و معمولی تلقی شود) و باعث می‌شود گروهی از مردم همان جامعه، راهی اتاقهای گاز شوند و یا از حقوق انسانی خویش محروم نگه داشته شوند.» (Arden, 1958:87)

در ادبیات رنج، مطالعات زیادی صورت گرفته است که نشان می‌دهد مردم زمانی گرفتار خشونت‌های زیاد می‌شوند که توسط افرادی که به آن‌ها اعمال خشونت می‌کنند و یا آن‌ها را نابود می‌کنند، به عنوان «انسان»، تلقی نشوند. در تائید این نگاه آرت، آرتور کلینمان و وینا داس<sup>۱</sup> تصریح می‌کنند که: «اگر بررسی مقایسه‌ای بین شواهد و مدارک ناشی از پیمایشها و مطالعات صورت گرفته بر روی خشونت‌های (تقریباً دائمی شده) که در کشورهای آفریقای جنوبی رخ می‌دهد، با مردمیکه خشونت اجتماعی را در سریلانکا تجربه می‌کنند، یا خشونت‌های ناشی از آشوبهای گروهی در هند، صورت بگیرد، نشان می‌دهد آنچه در تمام این موارد به عنوان نقطه مشترک (و یا متغیر مستقل خشونت) مشاهده می‌شود این است که برخی گروه‌ها (و یا حتی نظام سیاسی-اجتماعی حاکم) برخی انسانها و یا گروه‌ها را تا حد غیرانسان تنزل جایگاه می‌دهد و همین مسئله نهادینه شده، اجازه وقوع خرابیها و خشونت‌های گروهی را می‌دهد.» (Das, 1997:87)

در واقع بسیاری از تجربه رنج زمانی رخ می‌دهد که مردم ناچار می‌شوند هویت اجتماعی‌شان را به عنوان شاهدان خشونت یا قربانیان گمنام فقر فرسایشی و ویرانگر مورد شناسایی قرار دهند. در واقع تاکید بر این است که واقعیت درونی رنج، یک تجربه تسکین نیافتنی است که با گذر زمان از بین نرفته و بهبود نمی‌یابد و بطور مداوم به حافظه قربانیان رنج هجوم برده و شخصیت انسانی کسانی که مورد ستم و یا اعمال خشونت واقع شده‌اند را دچار خدشه می‌سازد. در ادبیات رنج اجتماعی تاکید شدید بر این است که تجربه شخصی رنج به نحو وسیعی توسط شیوه‌های

غالبی که در حوزه زندگی عمومی (بصورت سمبلیک) نمایندگی می‌شوند، تشدید می‌شود. مردمی که در رنج قرار دارند می‌گویند که زبان روزمره و کنشهای اجتماعی (متداول) است که آن‌ها را وادار می‌کند با عواقب بعدی دردناک (که دیگر تبدیل به واقعیت‌های بیرحم زندگی‌شان شده‌اند) زندگی کنند و این رنج آن‌ها را بیشتر می‌کند. (Arden, 1969:66)

با توجه به این رویکردها در جامعه‌شناسی، ممکن است با این پارادوکس مواجه شویم که علیرغم اینکه رنج، بخش اجتناب‌ناپذیری از تجربه فرهنگی ماست، همیشه عنصر و یا عناصری در آن وجود دارند که در مقابل مفصل‌بندی فرهنگی موجود مقاومت می‌کنند. در واقع بخشی از رنج، از مرزهای فرهنگی موجود تجاوز کرده و از آن عبور می‌کند و این در حالیست که جز با وجود آن مرزها و عناصر فرهنگی، قابل تعریف و باز‌شناسایی نیست. از این رو، تجربه رنج زمانی معنا و هویت بیرونی پیدا می‌کند که خود را به آگاهی فردی (و حتی اجتماعی) تحمیل نماید. مسئله مهمی که پیش می‌آید چگونگی فرمولیزه کردن یا بهتر است بگوییم مفهوم‌بندی دقیق رنج برای کاربرد در مطالعات جامعه‌شناختی است. نگاه جامعه‌شناختی به رنج صرفاً به دنبال مفهوم‌بندی کردن آن به لحاظ زبانی نیست، بلکه علاوه بر آن دنبال یافتن پاسخ این سؤال است که رنج با ابژه‌های اجتماعی چه می‌کند و چه تأثیری بر آن‌ها می‌گذارد؟ سؤال دیگر این است که چگونه می‌توان به خوانش رابطه بین رنج بشری و دین (فارغ از بعد تئولوژیک صرف آن) از منظری جامعه‌شناختی پرداخت؟ چه متغیرهایی ارتباط معنایی بین این دو مفهوم را طوری برقرار می‌کنند که امکان وقوع کنشهای اجتماعی و سیاسی ایجاد می‌شود؟

بخشی اجمالی و کوتاه از پاسخ این سئوالها را از دید وبر، مورد واکاوی قرار می‌دهیم، اینکه ماکس وبر به عنوان یکی از مهم‌ترین کلاسیک‌های جامعه‌شناسی، چه خوانشی از مفهوم رنج اجتماعی ارائه داده و از دید او چگونه این مفهوم با کنش اجتماعی در می‌آمیزد. او رنج اجتماعی را در بستر جامعه‌شناسی دین مورد بررسی قرار داده است.

رنج قدسی — عقلانی از نظرگاه ماکس وبر



## ۵۶ □ این رنج یک رنج نیست

در رویکرد وبری سه مفهوم به هم پیوند خورده‌اند، رنج، واقعیت اجتماعی و دین. از دید او دین، فراهم آورنده وجه معنا داری زندگی است. دین، روشی است که انسانها برای معنا دار ساختن زندگی‌شان به آن روی می‌آورند. در بسیاری از سنتهای مذهبی، آن‌هایی که از شور بختی رنج می‌برند، تصور می‌کنند که خشم خدایان کیفرشان داده است و یا شیاطین آن‌ها را تسخیر کرده‌اند، زیرا گناه یا گناهای مرتکب شده‌اند که آسیب پذیرشان ساخته است یا اینکه در جهانی دیگر جبران خواهد شد. دین با چنین توجیهی که از رنج می‌کند، یکی از نیازهای ژرف و عام بشر را برآورده می‌سازد. آن‌هایی نیز که زندگی به کامشان است، نیاز دارند تصور کنند که خوشبختی انسان تصادفی نیست، بلکه بر اثر شایستگی آن‌هاست. (همیلتون ملکم، ۲۴۰: ۱۳۸۷)

بنابراین وبر، مسئله رنج را به مثابه یک عامل پویا و با دوام در تعریف اجتماعی واقعیت فرهنگی قلمداد می‌کند و علاوه بر آن، آن را به مثابه عامل مهم و تاثیرگذاری می‌داند که به نحوی تعیین‌کننده راه‌ها و مسیرهایی است که مردم از طریق آن‌ها با محیط تعامل می‌کنند، محیطی که ناچار از زندگی در آن هستند. او مسئله رنج را به مثابه نیروی پیش برنده و هدایت‌کننده در فرایند تکاملی و تکامل تدریجی ادیان تلقی می‌کند، هر چند کاملاً اذعان دارد که: «رنج، بخشی از واقعیت و عنصر انسانی است.» (Weber, 1948: 122).

علاوه بر این از دید او، دین پیامدی از یک تجربه مشترک و عام است که: واقعیت (وجود) رنج (و نیاز)، نقطه مرکزی و دغدغه اصلی (این تجربه مشترک) است: «ادیان با تلقی رنج به عنوان نشانه‌ای از خشم خدایان و گواهی بر گناهان پنهان، به یکی از نیازهای روانشناختی بسیار عمومی جامعه، پاسخ مثبت دادند... از این رو پیامها یا بشارتهای دینی، طبیعتاً خطاب به توده‌هایی بوده است که به رستگاری نیاز داشته‌اند، بنابراین خدمات نوعی جادوگران و کشیشان این است که عواملی را که موجب رنج انسان می‌شوند، مشخص کنند، در اینجاست که مسئله اعتراف به گناهان مطرح می‌شود... و جادوگران و کاهنان، رفتارهایی را توصیه می‌کردند که بتواند رنج را از بین ببرد. به این ترتیب، منافع مادی و معنوی جادوگران و کاهنان عملاً و به نحو فزاینده‌ای در مسیر بر آوردن خواسته‌های پابرهنگان قرار گرفت» (وبر، ۱۳۸۷: ۳۰۸-۳۰۹) او در ادامه تصریح می‌کند: «همه پیامبران از میان طبقات

محروم برنخاسته‌اند و همیشه این طبقات را نمایندگی نکرده‌اند...محتوای آموزه های پیامبران نیز لزوماً از آزمانهای طبقات محروم تغذیه نمی‌شده است، اما علی‌الاصول محرومان یا دست کم کسانی که در معرض حرمان و فشار بودند، به پیامبر و ناجی نیاز داشتند، افراد خوشبخت و صاحبان مال و منال و قشرهای حاکم، چندان نیازمند پیامبر نبوده‌اند، به همین سبب در اغلب موارد، قشرهای اجتماعی که از مواهب زندگی بهره کمتری می‌بردند، پایگاه همیشگی دین رستگاری را تشکیل می‌دادند، برای اینان، دین باوری، جانشین یا مکمل جادو به شمار می‌رفت.» (همان: ۳۱۱)

از دید وبر، توسعه تاریخی دین، نتیجه اتحاد شیوه‌های متفاوتی است که مردم از فرهنگشان برای مواجهه با واقعیت رنج استفاده می‌کنند. در واقع راه‌های متفاوت مواجهه و یا حتی مقابله با رنج که در هر فرهنگ وجود دارد، موجب توسعه تاریخی دین شده است که بخشی جدی از فرهنگ قلمداد می‌شود.

وبر می‌گوید: دیدگاه‌های فرهنگی ما در ارتباط با زندگی روزمره مان بیش از هر موقعیتی، زمانی شکل می‌گیرند که در معرض تجربه تند و تیز رنج فردی و بی‌عدالتی اجتماعی قرار گیرند. در این چرخه ابدی، ما، درگیر منازعه‌ای برای یافتن معنای مناسب برای تجربه جهانی هستیم که در آن زیست می‌کنیم و به شکل دردناکی از ناتوانی و محدودیت‌مان برای انجام اقدامات کافی و مناسب برای غلبه بر عوامل رنج و درد در آن آگاهیم. او در کتاب جامعه‌شناسی دین بر این مسئله تاکید می‌کند که: هر چه تمایل به سمت پذیرش یک خدای واحد قادر بیشتر می‌شود، این مسئله هم به همان نسبت رشد می‌کند که چگونه قدرت ماوراء طبیعی و فراوان چنین خدایی با وجود نقص در جهان (و رنج مخلوقاتش) که او خلق کرده و بر آن حکم می‌راند، مطابقت دارد؟ (Kleinman 1997: 362) در واقع در پاسخ به این سؤال که چرا نابرابریها (ی مادی، جسمی، ظاهری ..) وجود دارد، ادیان مختلف توضیحات و معناهای مختلفی را ارائه داده‌اند و این وجوه مختلف ارائه شده از عدالت خداوندی، باعث شکل‌گیری شکلهای متفاوتی از جامعه و نگرش دینی شده است. در واقع در نتیجه چنین تجربیات خرد کننده‌ای از رنج است که اشتیاق داشتن نوعی رهایی‌کارزمایی در ما شکل می‌گیرد. در واقع بسیاری از معانی و راهکارهای

غیر عادی (مانند جادو یا امور ماورای طبیعی) به منظور مقابله با واقعیت بیرحم و سخت دنیایی شکل می‌گیرد که در آن رنج بسیاری وجود دارد. در واقع بیرحمی شدید درد و رنج، ما را در معرض اتخاذ راهکارهایی و رای جهت‌گیریهای عمل‌گرایانه (و عقلانی) و هر روزه (که نسبت به سایر امور انجام می‌دهیم) سوق می‌دهد (و ما را مستعد اتخاذ چنین راهکارهایی می‌کند) چرا که راهکارهای عمل‌گرایانه موجود، فاقد توانایی در پاسخگویی و مواجهه با این شرایط قلمداد شده‌اند. (Weber: 59)

و بر، بیشترین عملکرد روانشناختی و اجتماعی مهم و حیاتی مذهب را در همین راستا تلقی می‌کند، هر چند او در جستجوی ریشه این پدیده‌ها نیز هست. بنا به اذعان وی، در طول تاریخ، نگاه بشریت به مذهب عمدتاً به منظور یافتن معنایی برای فراتر رفتن از افقهای (دید) این جهانی و واقعیت‌های فرهنگی روزمره مان بوده است. در واقع وقتی بشر، در رنج بسیار شدید و آزاردهنده‌ای گرفتار می‌شود، شکل‌ها و وجوه مقدسی از فرهنگ، در جهت تجربه و یا حتی تصور شیوه‌هایی از رهایی کاریزماتیک از رنج اقدام به معنابخشی در جهت ارائه شیوه‌هایی برای تجربه و یا تصور رهایی می‌کنند. قدرت فوق طبیعی و ماورایی مذهب است که این ظرفیت امید برای رهایی را برای مردم فراهم می‌سازد. (dowynr 1978: 85)

و بر در کتاب جامعه‌شناسی دین، توجه خود را بر سه نوع عدالت متمرکز می‌کند تا به بررسی پیامدهای متفاوت عملی و ذهنی، مفاهیم و درک‌های متفاوت از خدا و ایده‌های رنج و رهایی در فرهنگ‌های مختلف بپردازد. او، با اذعان به سه نوع تثودیه، آن‌ها را سه نوع تلقی از عدالت خداوندی و نیز پاسخ‌های عقلانی راضی‌کننده به سئوالاتی می‌داند که مبنای آن‌ها مربوط به یک پروبلماتیک کانتی است: چرایی و چگونگی شکاف بین سرنوشت (محتوم و از پیش تعیین شده) و نیز شایستگی‌های انسانی. به عبارت دیگر تفاوت بین انتظارات هنجاری و شرایط واقعی به علاوه تفاوت بین علائق مادی و شرایط واقعی. این سه نوع تثودیه عبارتند از:

دکترین هندی کارما، دوئالیسم زرتشتی و درک توحیدگرایانه از خدای پنهان (و نیز سرنوشت محتوم). اول از همه او به کامل‌ترین راه حل رسمی موجود در ارتباط با تثودیه و رنج می‌پردازد: دکترین کارما، که بر اساس آن، چیزی تحت عنوان رنج ناعادلانه وجود ندارد. از این دیدگاه، رنج‌هایی که در حال حاضر (در زندگی ما)

وجود دارند - فارغ از آنکه شدت آن چقدر است - در اصل تاوان اشتباهات و عملکردهای نادرست ما در حیات و زندگی گذشته ما هستند، چرا که هیچ تقصیر و گناه و اشتباهی بدون تاوان و جبران وجود ندارد. وبر می‌گوید: «اصلی‌ترین جادوی اذعان به چنین دکترینی، امکان ارائه یک پاسخ عملی است. اعتقاد بر این است که چرخه‌های متمدنی حیات (برای یک فرد) منجر به کاهش رنج در تجسدهای دوباره بعدی او خواهد شد و در یک وجه ایده آل، باعث اتمام چرخه رنج از طریق حذف و به اتمام رسیدن فرایند تناسخ و تولد مجدد است.» (Weber: 60) دوم اینکه ادیان مختلفی در جهان وجود دارند که در ارتباط با رنج، دیدگاه دوگانه‌ای دارند و عمدتاً آن را حاصل یک نزع بین خیر و شر و یا نور در مقابل تاریکی قلمداد می‌کنند. مانند زرتشتیت، گنوستیسم و مانویت. از این دیدگاه، کسی که رنج می‌کشد، به عنوان فردی که توسط نیروهای سیاه و پلید آلوده شده در نظر گرفته می‌شود و در نتیجه کسانی که فاقد چنین آلودگی هستند، متعلق به گروه برگزیدگان و اشراف هستند. وبر در ادامه تصریح می‌کند که در درون چنین چارچوبهای دینی است که عمدتاً رویکردهای تابوگرایانه و تابو محور وارد اخلاقیات اجتماعی و فردی شده و رفتارهای خاص را ایجاد می‌کنند (اغلب در ارتباط با ابعاد جسمی و مادی وجود) و بعد مادی و جسمانی به عنوان یک امر آلوده در نظر گرفته می‌شود و از این رو سزاوار سرزنش است. در نهایت وبر، بیشترین تمرکز خود را بر آن دسته از دیدگاه‌های مذهبی قرار می‌دهد که به لحاظ اعتقادی به شدت توحیدگرا بوده و علاوه بر آن قائل به دکترین تقدیرگرایی (و فلسفه جبری) هستند. سه دین در این دسته بندی قرار می‌گیرند: اسلام، یهودیت و مسیحیت.

از دید وبر، شکل‌های مختلف تئودیه (و اذعانهای مختلف به رنج)، تبعات و کنشهای اجتماعی متفاوتی را ایجاد می‌کنند (یا حتی ممکن است منجر به عدم کنش شوند). او در این ارتباط بودیسم و هندوئیسم را مثال می‌زند. این دو مذهب، فاقد هر نوع اخلاق اجتماعی - انقلابی هستند که علت اصلی آن، اذعان به تئودیه خاص مبنی بر تولد دوباره است که بر اساس آن، سیستم کاست، از ابتدا یک سیستم درست و صحیح بوده است، چرا که فضائل یا گناهان موجود در زندگی یک کشاورز است که تعیین می‌کند او در چه کاستی متولد شود و نوع عملکرد او

## ۶۰ □ این رنج یک رنج نیست

در زندگی کنونی اش، تعیین‌کننده اقبال او برای بهبود وضعیتش در زندگی و تولد بعدی اش خواهد بود. (Kleinman, 1997: 363) از این رو معتقدانی که جهت‌گیری (دینی - بینشی) شان بیشتر یک جهت‌گیری عرفانی در قبال مسئله رنج است، عمدتاً به سمت جستجوی رهایی در بریدن و رها شدن از این جهان به امید نجات (اخروی) حرکت می‌کنند (و لذا رنج را به مثابه یک کاتالیزور می‌پذیرند). در مقابل، کسانی قرار دارند که برخوردشان با مسئله رنج، از طریق اتخاذ یک رویکرد زاهدانه است که فرد را به مثابه ابزاری از پیش طراحی شده به منظور تحقق پادشاهی خداوند در زمین تلقی می‌کنند. وبر، این زهد را یک «زهد فعال» می‌نامد که منجر به عمل اجتماعی فعال می‌شود (مانند آنچه در پروتستان‌تیسیم رخ داد) خصوصاً در این مورد اخیر است که وبر، مسئله رنج (و نوع پاسخ به آن و بازخوردهای اجتماعی متفاوت آن را) را پیامد سازمانهای نهادی و دینامیزم فرهنگی مدرنیته می‌داند. (ibid: 61)

زمانی که مردم (معتقدان دینی) با رنج (فیزیک یا ذهنی) مواجه می‌شوند، از یک طرف وجود آن رنج به ظاهر ناعادلانه را با اعتقادشان به خدای واحد با اذعان به قاعده خیر مطلق، منطبق و توجیه می‌کنند و از طرف دیگر با تأیید «زهد فعال» به مثابه پاسخ مقدر خدا به رنج و محنت بشری آن را می‌پذیرند (و این پذیرش نهادینه شده به مثابه موتور محرکه کنش‌های اجتماعی و اقتصادی عمل می‌کند). وبر می‌گوید این فشار دوگانه عقلانیت، بیش از هر چیز در اشکال متفاوت دینامیزم اجتماعی و گستره روانشناسی اجتماعی (و حتی فردی) خود را نشان می‌دهد. از طرفی، رنج، در وجه عرفانی آن، بدون هیچ شکایتی پذیرفته می‌شود، چرا که قاعده خیر مطلق و اینکه در جهان هیچ چیزی جز امر خیر محقق نمی‌شود، پذیرفته شده و رنج به مثابه خیر پذیرفته می‌شود و از طرف دیگر، باز هم رویکرد زهد فعال با پذیرش رنج به عنوان یک واقعیت و اینکه هر فرد ابزاری برای تحقق پادشاهی و اراده خداوند در زمین است، به کنش فعال اجتماعی می‌پردازد. مانند صوفیسم در رویکرد اول و پروتستان‌تیسیم در رویکرد دوم.

بنابراین می‌توان گفت در دید وبر، یکی از کارویژه‌های اصلی دین، پاسخ به مسئله رنج و معنا در فرد است، از این روست که رنج، به عنوان یک واقعیت غیر

قابل انکار، در قالب مفاهیم دینی چون عدالت الهی، قدسی و حتی عقلانی شده و مصدر کنش اجتماعی و فردی می‌گردد. از این روست که در دید او، نه تنها خود رنج، که نحوه قدسی و عقلانی کردن آن نیز برساخته‌ای است اجتماعی وابسته به متن و زمینه اجتماعی موجود در هر جامعه.

### امیل دورکیم: رنج جمعی تحت فقر اخلاقی

امیل دورکیم نیز از جامعه شناسانی است که به تاثیر رنج انسانی بر جامعه و فرهنگ پرداخته است. در حالیکه مارکس، به دنبال برجسته کردن عناصر مادی و ملموس از تجربه جسمانی و فیزیکی رنج است و وبر، به دینامیزهای فرهنگی رنج به مثابه فقدان معنا (و نوعی آشفتگی روانی) و واکنش به آن در جامعه می‌پردازد، در دورکیم، او رنج انسانی را به مثابه یک پاسخ ذهنی به تحولات و انتقالات در تجربه همبستگی اجتماعی می‌داند. در واقع، برگستره‌ای تمرکز می‌کند که در آن رنج انسانی به مثابه پاسخی ذهنی به تحولات موجود در همبستگی اجتماعی در جامعه ساخته می‌شود. به عبارتی بسیاری از تمرکز دورکیم بر شرایط اخلاقی جامعه مدرن است.

البته می‌توان گفت که عناصری که دورکیم به عنوان تشدیدکننده رنج اجتماعی شناسایی می‌کند، بسیار شبیه مواردی است که می‌توان در مارکس یافت. چرا که دورکیم نیز از کار پر زحمت و رنج طبقه کارگر سخن می‌گوید. در واقع او از کار پر زحمت فاقد معنا و تنزل یافته در طبقه کارگر جامعه صنعتی سخن می‌گوید. علاوه بر آن از شرایط کاری سخن می‌گوید که افراد را مجبور می‌کند مانند ماشینهای تنظیم شده کار کنند، ضمن اینکه در تمام طول روز از خانواده‌شان جدا نگه داشته می‌شوند. در واقع این مجموعه‌ای از بی‌عدالتی اجتماعی است که به اعمال خشونت علیه انسانیت می‌پردازد. (Dorkheim, 1964: 383)

اما بخش عمده‌ای از تحلیل او مبتنی بر این اصل است که تعامل اجتماعی بین جمعیت، عمدتاً دستخوش یک «تقسیم کار سریع» شده است که این مسئله باعث شده افراد از احساس عمیق تنهایی درونی و بی‌هدفی اخلاقی رنج ببرند. دورکیم بر این مسئله تاکید می‌کند که سلامت روانی ما رو به کاهش است و این پیامد از دست رفتن پیوندهای اجتماعی سنتی و فقدان قواعد اخلاقی کافی و مناسب برای

## ۶۲ □ این رنج یک رنج نیست

سامان بخشیدن به نظم و نظام اجتماعی در جوامع صنعتی است. از دید او، رنج انسانی فشاری است که بر سیستم عصبی از جانب شرایط و محیط اجتماعی وارد می‌شود. شرایطی که در آن، افراد خود را فاقد اهداف مناسب اخلاقی و همگنی اجتماعی تصور می‌کنند و به همین دلیل در تقسیم کار اجتماعی بر این اعتقاد است که نرخ رو به افزایش خودکشی، عمدتاً ناشی از شرایط مدرنیته (و احساس تنهایی درونی و فقدان معنا و هدف اخلاقی در افراد بدلیل فشارهای محیط اجتماعی) است. (ibid: 250) وضعیتی که دورکیم، آن را تحت عنوان آنومی توصیف می‌کند.

از این رو فردی چون روبرت مرتون<sup>۱</sup> تصریح می‌کند که آنومی در نگرش دورکیم، برابر با یک وضعیت شیطانی است. (wilkinson: 71) از این دید، دورکیم معنای آنومی را نه فقط برای ارجاع دادن به فقدان سامان و هدف اخلاقی در زندگی اجتماعی درک کرده و به کار می‌گیرد، بلکه آن را به یک احساس درونی درد و رنج فردی نیز ارجاع می‌دهد. به موازات آن در «خودکشی»، او این اصطلاح را (آنومی) برای شرح وضعیت هشداردهنده و بحرانی و فقر اخلاقی در جهان مدرن به کار می‌گیرد، وضعیتی که در آن دورکیم از ایجاد اندوه جمعی زمان حال و شادی ناسالم سخن می‌گوید که وضعیت سیستم ذهنی فرد را بدتر کرده و افراد را به این نقطه می‌رساند که خودشان به زندگیشان پایان بدهند.

در واقع دورکیم بر دو اصل تاکید دارد: دوگانگی طبیعت انسانی و نیز شرایط اجتماعی. بر این اساس است که کیفیت رابطه اخلاقی بین فرد و جامعه، مستعد بدتر کردن وضعیت ذهنی رنج می‌شود. از این دیدگاه، رنج، از وضعیت پایدار و مزمونی از بیقراری و احساس مرض تلقی می‌شود که به مثابه یک وضعیت ثابت در شرایط انسانی برای همه زمانها و مکانها وجود دارد که ناشی از تجربه تنش درونی بین دو وضعیت متفاوت است. از طرفی احساسهای فیزیکی ما و نیز تمایلات جسمانی (وابسته به حواس) ما قرار دارد و در طرف دیگر تقاضای شدید درونی برای زندگی اخلاقی و روشنفکرانه وجود دارد. در عین حال که ما اسیر و گرفتار نیازهای غریزی و بیولوژیکی هستیم، یک فشار بزرگ به ما (به عنوان عضوی از اجتماع) وارد می‌شود تا

---

1. Robert Merton

با زور و خشونت، نهاد قوی‌تر (درونی) خودمان را نمایان سازیم تا به تعهدات اخلاقی که به زندگی اجتماعی داریم، عمل کنیم.

دورکیم می‌گوید: طبیعت ذاتی ما به عنوان یک موجود دولایه و دوتایی، موجب این می‌شود که ما همواره احساس جدایی از خودمان بکنیم. این همان ریشه اصلی رنج انسانی است. در واقع اغراض نفسانی و نیازهای ناشی از طبیعت ارگانیکی فردی ما، هرگز با منافع جامعه، مدنیت و تمدن، در هم‌نواایی و هارمونی قرار ندارد. (Dorkheim: 71) و اینکه: «ما هرگز در تطابق با خودمان قرار نداریم، چرا که نمی‌توانیم یکی از جنبه‌های ماهوی و طبیعی مان را دنبال کنیم، بدون اینکه باعث رنج بعد و جنبه دیگر نشویم. لذت‌ها و خوشی‌های ما هرگز خالص نیستند، همیشه درد و رنج‌هایی با آن‌ها ترکیب شده است. چرا که ما نمی‌توانیم همزمان هر دو جنبه نهفته در درونمان را راضی کنیم. این یک عدم توافق و یک شکاف عمیق دائمی علیه خودمان است. شکافی که به طور توأمان هم شأن و ابهت مان را می‌افزاید و هم بدبختی و رنجمان را. بدبختی و رنج را برایمان رقم می‌زند چرا که از قرار ما محکوم به زندگی در رنج هستیم و برایمان شکوه و شأن ایجاد می‌کند چرا که این شکاف است که ما را از دیگرانواع وجود متمایز می‌سازد. حیوان در لذت‌ها و خوشیها، بصورتی منفرد و انحصاری پیش می‌رود و انسان به نحوی معمولی و طبیعی متعهد است تا جایی برای رنج کشیدن در زندگی اش ایجاد کند.» (ibid: 154)

بنا به تعبیر ویلیام پیکرینگ<sup>۱</sup>، در اینجاست که دورکیم، اثر خود را به مثابه یک «تئودیه سکولار» ارائه می‌کند تا نحوه شکل‌گیری اجتماعی ماهیت انسانی و نیز اینکه چرا انسان به لحاظ ذهنی، مستعد رنج کشیدن است را بررسی کرده و شرح دهد. (tenbruck: 72) استیون لاکز<sup>۲</sup> نیز تصریح می‌کند که درک این مفهوم (دوگانگی طبیعت انسانی) اهمیت زیادی در فهم و تفسیر جامعه شناسی دورکیم دارد و حتی می‌تواند به عنوان متغیر اصلی و سنگ بنای اصلی تفکر و نظریه دورکیم در نظر گرفته شود. در واقع در این نقطه است که دورکیم به فروید نزدیک می‌شود.

هر دوی آن‌ها در این درک مشترک هستند که جامعه همواره از ما می‌خواهد تا

1. William Pickerring

2. Steven Lukes



## ۶۴ □ این رنج یک رنج نیست

غرایز ملموس فردیمان را مهار کنیم و البته این اصل را نیز برای ما تضمین می‌کند که ما به نحو اجتناب ناپذیری در یک وضعیت روانی از رنج قرار داریم و این وضعیتی است که با رشد تمدن و مدنیت افزایش می‌یابد. البته در تضاد با بد بینی مداوم فریود در ارتباط با پیامدهای روانی توسعه فرهنگی، دورکیم، قائل به وجود پتانسیل برای این پیامدهاست، چرا که با وجود شرایط انسانی درست، قائل به کاهش و تسکین درد است. (هر چند دورکیم قائل به تنش بین فرد و جامعه در یک وجه منفی است. به عبارتی او قائل به دو نوع دوئالیسم است. یک دوئالیسم درونی و دیگری دوئالیسم ناشی از تنش فرد و اجتماع که هر دوی آن‌ها موجد رنج در انسان می‌شوند) علاوه بر این او بر این اعتقاد است که خود رنج می‌تواند یک هدف رهایی بخش روانی داشته باشد. او در صورت بنیانی حیات دینی تصریح می‌کند: رنج در عین حال این پتانسیل را دارد تا به مثابه محرکه برای ایجاد انسجام اجتماعی و یا بهبود شفای اجتماعی عمل کند. برای این منظور نیز مراسم سوگواری و عزاداری را مثال می‌زند و می‌گوید: هر بدبختی و بدبختی، هر نشانه‌ای از شیطان، هر آنچه که الهام بخش اندوه و ترس است، نیازمند یک شفاعت است و تجلی آن در مراسم سوگواری است.

در حالیکه یک قاعده عام وجود دارد که بر اساس آن، اغلب مردم زمانی که با یکدیگر هستند تا برای از دست رفتن فرد مورد علاقه‌شان (یا به خاطر یک تازدی) سوگواری کنند، احساس اندوه و درد آن‌ها شدت بیشتری پیدا می‌کند، ولی دورکیم قائل به این است که این نوع عملکرد اجتماعی (که مبتنی بر همبستگی جمعی است)، باعث خنثی شدن و یا تخلیه شدن احساس غم و اندوه می‌شود، به نحویکه مردم از همان پریشانی و اندوه، مقدار زیادی آرامش به دست می‌آورند. ضمن اینکه از دید او، گروه، با سوگواری کردن (برای تراژدیهای خود) به آرامش و سکون دست می‌یابد. علاوه بر آن تصریح می‌کند چنین مشارکت در سوگواری و یا به تعبیر بهتری مراسم دسته جمعی سوگواری با درون مایه‌های دینی، شکلی از مشارکت و هم‌سویی اخلاقی است که جدی‌ترین و موثرترین کارکرد آن، ایجاد حس شفافی از تعلق اجتماعی و برخورداری از یک هدف اجتماعی است. (Dorkheim 1915: 413)

ویلیام رمپ در این ارتباط می‌گوید: دورکیم به یک پارادوکس و عملکرد جدی آن

به لحاظ اجتماعی اشاره می‌کند، از این رو صراحتاً می‌توان اذعان کرد که زمانی که مردم دچار رنج می‌شوند و یا حتی توسط خطری مورد تهدید قرار می‌گیرند، بسیار راغب‌تر هستند تا علائق متقابل جمعی و وفاداریهای جمعی و گروهی‌شان را بیان کرده و تقویت نمایند.

شکی نیست که دورکیم به نیروی ذهنی - احساسی چنین جمعهای طراوت بخشی اذعان دارد. این جمع‌ها و آئین‌ها دارای قدرت زیادی برای بهبود نظم و شرایط اجتماعی بوده و حتی قادرند راه‌های جدیدی برای مرتبط کردن فرد با دیگران (یا گروه با سایر گروه‌ها) ایجاد کنند. (ibid: 147) در واقع پارادوکس مورد توجه دورکیم مبتنی بر این اصل است که همان نیروهای اجتماعی که موجد آنومی و خود محوری هستند، در عین حال دارای این پتانسیل درونی هستند که الهام بخش شکلی از احساسات اخلاقی باشند که مردم را بیشتر نسبت به رنج یکدیگر حساس و متوجه می‌کند. او اذعان می‌کند که تب وحشت‌آوری که ما در فرایند فردگرایی مفرط تجربه می‌کنیم، در عین حال دارای این پتانسیل است که با احساس وسیع‌تری از همدلی و همراهی با دیگران توأم شود. او در خودکشی چنین می‌نویسد: دلسوزی برای خودمان و نیز دلسوزی و همدردی با دیگران اموری خارج و جدای از ما نیستند، ضمن اینکه رشد و رکود آن‌ها بصورت همزمان و امری دورنی است و اینها بیانگر ارزش اخلاقی فرد بصورت کلی و عام است. (ibid)

### جمع بندی

در این گفتار آنچه مورد توجه قرار گرفت درک مشترک مارکس، وبر و دورکیم از مدرنیته به عنوان عاملی که موجد شرایط اجتماعی رنج و تشدید آن است، می‌باشد. هر چند کمیت و کیفیت این رنج در نظرگاه آن‌ها متفاوت است اما تمرکز بر عنصر تحلیلی روابط اجتماعی (که رنج برآمده از دل آن است) و نیز امکان بهره‌گیری از رنج به عنوان یک عامل سلبی و منفی در جهت ایجاد تغییرات اجتماعی رادیکالی مثبت از نقاط اشتراک آن‌هاست. بنابراین در هر سه، رنج، جزء قطعی و جدایی ناپذیر جامعه مدرن است. اما هر کدام از آن‌ها به ریشه‌ها و تجلی آن به نحو متفاوتی پرداخته‌اند. از نظر مارکس، رنج به مثابه یک تجربه فیزیکی است که ناشی

## ۶۶ □ این رنج یک رنج نیست

از تفکیک اجتماعی و نیز محرومیت مادی و اقتصادی است. در گام نخست به این جنبه اساسی توجه می‌کند که قدرت (برتر) به عنوان ابزار استثمارگر در جامعه سرمایه دار اقدام می‌کند و اینکه تجمع بدبختی در یک نظام سرمایه داری در یک برابری ضروری و ذاتی با تجمع سرمایه قرار دارد. به عبارتی ذاتی پیشبرد شرایط منتهی به تجمع سرمایه، ضرورتاً و به نحو اجتناب ناپذیری موجب استثمار و تجمع رنج در طبقه پرولتاریا می‌شود. دیگر اینکه مارکس تصریح می‌کند که در درون دیالکتیک تغییر اجتماعی، وجود چنین رنجی برای پیشرفت آینده (حرکت به سمت سوسیالیسم و کمونیسم) ضروری است. ضمن اینکه رنج باعث می‌شود مردم به صورت دسته جمعی و متحد، علیه شرایطی که رنج و بدبختی آن‌ها را موجب شده است اقدام کنند. در واقع رنج، دارای این پتانسیل قدرتمند است که مردم را نسبت به شرایط اجتماعی شان در نظام تولید سرمایه داری آگاه کرده و امکان تغییر (وانگیزه لازم) را به آن‌ها می‌دهد.

در ویر، با این دیدگاه مواجه هستیم که چگونه رنج، خصوصیت «فقدان معنایی» را پیدا می‌کند و در این راستا او به تشدید ناهنجاری شناختی تمرکز می‌کند و از دینامیزم حیاتی عقلانی شدن که جنبه مهمی از زندگی ما را تشکیل می‌دهد، سخن می‌گوید. ویر بر این اعتقاد است که تحت تجربه شدید رنج است که ما اغلب نیاز روانی اساسی مان برای عقلانی شدن را درک و بیان می‌کنیم که رویکرد اخلاقی - عملی آن به سمت واقعیت است. او در ضمن تصریح می‌کند که انتظارات معمولی از واقعیت، ممکن است در مواجهه با تجربه زنده و موجود به بن بست و ناکامی منجر شوند. ویر بر این مسئله تأکید دارد که این بخش اجتناب ناپذیر واقعیت فرهنگی است (واقعیتی که ما برای زندگی مان بر ساخته‌ایم و این واقعیت در طول تاریخ به مثابه پاسخی به رنج بر ساخته شده) که ما بدلیل مواجهه با فقدان معنای چالش برانگیز (ناشی از تجربه رنج و در) دچار پریشانی می‌شویم. اساس رنج، در عدم تطابق انتظارا (بر ساخته مدرنیته و فرایند عقلانی شدن) و واقعیت (سرشار از رنج) موجود است و نیز در فقدان معنایی که پریشانی روانی و ذهنی زیادی را ایجاد می‌کند.

در دورکیم، او در تلاش است تا شاخص‌هایی ارائه دهد که چگونه عناصر ذهنی

رنج می‌توانند بوسیله دوگانگی و انفکاک اخلاقی بین فرد و جامعه بوجود آیند. در اینجا ما با یک تئوری جامعه‌شناختی مواجه می‌شویم که رنج به مثابه احساس عمیقی از حس تنهایی درونی و یا احساس بد جدایی از دیگری (یا دیگران) تجربه می‌شود. (در واقع در نگرش دورکیم، رنج حالتی ذهنی است که ناشی از احساس درونی تنها و انفکاک افراد و گروه‌ها از محیط اجتماعی موجود است) که البته این احساس می‌تواند در مواجهه با رنج دیگران تشدید شود.

دورکیم در حالیکه از یک سو بدنبال توضیح دادن این مسئله است که چرا اندوه‌های جمعی تحت فشارهای اجتماعی فردگرایی، مستعد تشدید شدن هستند. از سمت و سویی دیگر بر وجود پتانسیل درونی در این اندوه جمعی برای ایجاد احساس همدردی و تعهد به دیگران نیز تاکید می‌کند.

در مجموع دو دید کلی از این دیدگاه‌ها و نظریات قابل استنتاج است:

اول اینکه دین، عامل جدی و موثری برای معنادار کردن زندگی فردی و اجتماعی است و حتی تلاشی پایان ناپذیر برای کسب معنا و هویت فردی و اجتماعی است و دوم اینکه التجا به یک مذهب و یا آموزه‌ها و آئینهای خاص مذهبی، برای جبران کمبودها، نقصها و محرومیت‌های اجتماعی گسترده (مثل محرومیت‌های خاص اقلیتها) است. اما باید توجه داشت که مذهبی که برای یک جماعت مذهبی معنا ساز می‌شود، به طرز اجتناب ناپذیری به منبع مهمی برای جبران (نه لزوماً رفع) و یا توجیه نقصانها و محرومیت‌های موجود جماعت نیز تبدیل می‌شود.

ما از تلفیق این نظرگاه‌ها به دنبال بررسی نقش رنج در شکل‌دهی به عملکردهای سیاسی-اجتماعی یهود و تشیع هستیم. نظرگاهی که نه فقط بعد معنا سازی و معنا یابی (که نقطه محوری برساخت‌گرایی اجتماعی است) مذهب، بلکه بعد پوشش و جبران نقصانها و محرومیت‌های اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. توجه به بعد دوم که البته از بعد اول جدایی ناپذیر است جز با توجه به زمینه تاریخی و اجتماعی (که آن هم از متغیرهای کلیدی برساخت‌گرایی است) امکان پذیر نمی‌باشد.

بنابراین تلاش می‌شود تا ضمن توجه به بستر تاریخی آن‌ها، با کنکاش در متون اصلی و روایت‌های دینی به واکاوی مفاهیم و متغیرهای اصلی پردازیم که نقش مهمی در معنا سازی و ایجاد بستر معنایی و هویتی تشیع و یهود دارند. بستر معنایی

## ۶۸ □ این رنج یک رنج نیست

که مهم‌ترین نقش را در برساخت هویت و نیز کنش‌های فردی و اجتماعی پیروان ایفا می‌کند.

در فصول بعد به بررسی پاسخ این سئوالها خواهیم پرداخت که در تشیع و یهود (با توجه به متون مقدس آن‌ها) رنج، چگونه تعریف می‌شود؟ چه راهکارهایی برای تقابل یا تعامل با آن ارائه شده و اینکه این مفهوم، چگونه به برساخت کنش‌های فردی و اجتماعی در تشیع و یهودیت، منجر می‌شود؟

## فصل دوم

### رنج و رهایی در نظام معنایی یهودیت

خداوند فرمود: «من رنج و مصیبت بندگان خود را در مصر دیدم و ناله هایشان را برای رهایی از بردگی شنیدم. حال آمده‌ام تا آن‌ها را از چنگ مصری‌ها آزاد کنم و ایشان را از مصر بیرون آورده به سرزمین پهناور و حاصلخیزی که در آن شیر و عسل جاری است ببرم... آری ناله‌های بنی اسرائیل به گوش من رسیده است و ظلمی که مصری‌ها به ایشان می‌کنند، از نظر من پنهان نیست. اینک تو را نزد فرعون می‌فرستم تا قوم مرا از مصر بیرون آوری» (سفر خروج: ۳: ۷-۱۰)

یهودیت که می‌توان آن را به عنوان دین مادر در میان ادیان ابراهیمی تلقی کرد، دارای نقاط تمایز ویژه‌ای است که اصلی‌ترین آن‌ها مربوط به اذعان این قوم بر وجود رابطه‌ای خاص با خداوند و نیز تاکید بر اصل برگزیدگی از جانب یهوه است. تاکید بر این وجوه معرفت‌شناختی، نوع خاصی از تلقی یهود در ارتباط با مسئله رنج را برمی‌سازد که در نهایت، توجه جدی به کنش فعال و پرهیز از انفعال در تمامی وجوه عملکرد فردی و اجتماعی را در این قوم و پیروان این دین شکل داده است، عملکردی که به شدت مبتنی بر نظام معنایی و معرفتی است که مصدر اصلی آن، تاریخ پرفراز و نشیب یهود و نیز آموزه‌های کتاب مقدس است که جمع آن‌ها، با اذعان به یگانگی این قوم در میان تمام ملل، پرهیز از انفعال و اتخاذ عملکردی فعالانه مبتنی بر اهداف کلانی که لزوم تحقق آن‌ها بیش از دنیای دیگر است را موجب شده است.

در این فصل تلاش می‌شود تا به بررسی مفهوم رنج در یهودیت با تاکید بر مفهوم شناسی تورات در این زمینه و نیز روایت‌های علما و زعمای یهود بپردازیم و سپس به

## ۷۰ □ این رنج یک رنج نیست

کنکاش در چگونگی تاثیر این آموزه‌ها در برساخته شدن نظام معنایی و عملکردی یهود در سطوح خرد و کلان آن پردازیم، ضمن اینکه باید به این مسئله توجه داشت که دین یهود به شدت تاریخمند و مبتنی برزمینه تاریخی است که توجه به آن‌ها برای درک متون کتاب مقدس، ضروری است. از این رو توجه به مصادیق و مثالهای تاریخی، همراه با آموزه‌های کتاب مقدس مورد توجه توامان بوده است. اما چنانچه گفتیم تاکید یهود بر نوع تلقی خاص آن از رابطه با یهوه و اصل برگزیدگی باعث شده تا پرداختن به این بحث را به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به بحث اصلی قرار دهیم.

### تلقی یهود از رابطه با یهوه و اصل برگزیدگی

یکی از نقاط اصلی اندیشه یهود، مبتنی بر این اصل است که خداوند، خودش را در حوادث و وقایع تاریخی نشان می‌دهد. در واقع از این دیدگاه، خداوند خود را به شیوه‌های مختلفی نشان می‌دهد. چه در نظام خلقت و یا در نظم طبیعت، یا در زندگی افراد ستوده و نمونه، در گفتار و کردار الهام بخش افراد، در آئین‌های مختلف و یا حتی در فرصت‌هایی که افراد با آن مواجه می‌شوند یا در تصادف‌های خاصی که در زندگی رخ می‌دهد و خلاصه اینکه خداوند را می‌توان در همه چیز یافت، چرا که هر چیزی جزئی از نظام خلقت است.

دلالت‌هایی که در ارتباط با تئولوژی یهودیت وجود دارد حاکی از این است که یهودیت، نیاز به تمرکز بر چیزی متفاوت از رابطه غیرمستقیم با خدا دارد. این منجر به این تلقی میشود که رابطه با خدا می‌بایست در وجهی دیگر (غیر از رابطه غیر مستقیم) مورد توجه قرار گیرد مثلاً در اعمال و آئین‌های دینی و یا در کنش اخلاقی مبتنی بر آموزه‌های دینی. به عنوان مثال برای لویناس<sup>۱</sup>، معنای اولیه و بنیادین یهودیت، مبتنی بر رفتار اخلاقی است. متن‌های متعددی در تورات و دیگر نوشته‌های یهودی وجود دارد که بر مسئله (پذیرش) حضور خدا به مثابه امری موکول و مشروط به عملکرد آدمی اذعان دارد. ضمن اینکه این ایده که مذهب، امری شخصی و مبتنی بر رابطه فردی با خدا است، مورد انکار و تردید جدی است. بنابراین خدای شخصی، در نگرش یهودیت وجود ندارد. از دید لویناس: «خصوصاً

---

1. Levinas

در شرایط اضطراری و مهمی مانند واقعه هولوکاست و یا خطراتی که دولت اسرائیل را تهدید می‌کند آن‌ها دوباره احساس می‌کنند که مردم برگزیده هستند و حوزه مسئولیت آن‌ها وسیع‌تر و گسترده‌تر شده است و هرآنچه که قبلاً تهی از معنا به نظر می‌رسید، اکنون معنا دار و دارای هویت است» (Levinas, E:1990:193).

لویناس این سؤال را مطرح می‌کند که آیا یهودیت مشخصاً به سمت کنش اخلاقی (خاصی) هدایت شده است؟ او در پاسخ می‌گوید مسلماً بله. ساختار قانونی درونی و نیز همبستگی عمیق زندگی یهودی در درون سیستم آئینی، دلیلی بر اهمیت رفتار، خصوصاً رفتاری است که در ارتباط با دیگران بروز می‌کند. او در متن معروفی می‌نویسد:

«از این دیدگاه) راهی که منجر به خدا می‌شود فی نفسه در درون کنش وجود دارد. این راهی است که در درون نظم آئینی و خود سازی وجود دارد. خطوط راهنمای اصلی آن در عملکرد منظم روزانه وجود دارد. در یهودیت متنی وجود دارد که در برگیرنده سه نظر متفاوت است. دومین نظر، نظر اول را اثبات می‌کند و سومی، وجه عملی دومی است.

بی زوما می‌گوید: من آیه‌ای پیدا کردم که در برگیرنده تمام تورات است و آن این است: بشنوای اسرائیل، سرور ما خدای ماست. خدا یگانه است.

بن نائوس می‌گوید: من آیه‌ای در تورات پیدا کردم که در برگیرنده تمام (پیام) تورات است و آن این است: تومی بایست همسایه ات را چون خودت دوست داشته باشی.

بن پازی نیز می‌گوید: «من آیه‌ای در تورات دیدم که در برگیرنده تمام تورات است و آن این است: تودر صبحگاه (برای خدا) یک بره قربانی کن و در غروب یکی دیگر». ربایی که استاد آن‌ها بود گفت: «قانون، مطابق با ایده بن پازی است.» (ibid:22)

لویناس تصریح می‌کند که این نکته اهمیت لزوم انجام کنشها و وظایف (دینی) را به خوبی نشان می‌دهد. از این دیدگاه، تورات صرفاً در برگیرنده عقاید نیست بلکه علاوه بر آن بروظایف و کنشها نیز تاکید دارد و نیز لزوم تطابق درست بین آن‌ها. دلیل اثبات این مسئله هم این است که در تورات و در تفکر یهودی، تأیید عزت‌گرایی به منظور عبادت وجود ندارد بلکه در واقع این حضور فرد با دیگر همکیشان در جامعه



## ۷۲ □ این رنج یک رنج نیست

است که اهمیت دارد. بنابراین اهمیت خاص یهودیت در این است که خدا را با رفتار و کنش (و عمدتاً کنش جمعی) مرتبط می‌سازد. در واقع سایر ادیان، عقاید مذهبی را به مثابه امری برای تعالی اخلاق در نظر می‌گیرند در حالیکه یهودیت، دین را با اخلاق مورد شناسایی قرار می‌دهد (نه برعکس). برای یهودیت، زندگی مذهبی در صورتی کامل و واجد معنا است که فرد در راستای گسترش عدالت و قلمرو خدا تلاش کند و اینکه به دیگر یهودیان یاری برساند. در این صورت است که معنای بیان خدا به اشعیا روشن می‌شود: «من اینجا هستم» (Koslowsky: 97).

علاوه بر اینکه در تلقی یهود، این اذعان قدرتمند و تاریخی وجود دارد که یهود، قوم برگزیده خداست: «شما قوم خداوند هستید... شما منحصرأ به خداوند، خدایتان تعلق دارید و او شما را از میان قوم‌های روی زمین برگزیده تا قوم خاص او باشید» (تثنیه: ۲: ۱۴) و یا در سفر خروج که می‌گوید: «من ناله‌های بنی اسرائیل را که در مصر اسیر و برده‌اند، شنیدم و عهد خود را به یاد آوردم پس برو و به بنی اسرائیل بگو که من خداوند هستم و با قدرت عظیم خود معجزات بزرگی ظاهر خواهم کرد و... آنها را قوم خود خواهم ساخت و خدای ایشان خواهم بود...» (خروج: ۶: ۸)

علاوه بر این، این عقیده راسخ در دین یهود (به عنوان یک نقطه متمایز) وجود دارد که خداوند در گذشته، قدرت (حمایتگر) خود را در وقایع مختلف نشان داده است و در صورت وجود شرایط مساعد برای معتقدان، دوباره آن را نمایان خواهد کرد. مبنای اصلی این اعتقاد، مبتنی بر سلسله حوادثی است که تحت عنوان «خروج» شناخته می‌شوند (کتاب دوم از عهد عتیق که در برگزیده مهاجرت بنی اسرائیل از مصر است). موفقیت در این خروج بزرگ و نیز اقدامات پس از آن برای مستقر شدن این قوم در سرزمین کنعان، سرزمین موعود اسرائیل، ایمان آنان به یهوه را مستحکم‌تر نمود. «او یهوه است، خدایی که خود را در شکوه و بزرگی پوشانده است، بر فراز اسب و سواری که به سمت دریا می‌تازد. یهوه یک جنگجوی سلحشور است... او یهوه است که ارابه‌های جنگی و ارتش فرعون را در دریا غرقه ساخت. خدایی که مقدس و دلاور است...» (سفر خروج: ۶: ۱۰)

درکی که از خداوند به قوم یهود داده شده است باعث بقا و الهام بخشی به آن‌ها تا زمان حاضر بوده است و ریشه‌های این باور، نه صرفاً در اسطوره‌های یهود، بلکه در

تاریخ آن‌ها و نیز در تفسیر حوادث تاریخی است. در واقع تاریخ، برای این قوم، عرصه ای برای فعالیت و قدرت نمایی خداوند است. در تاریخ یهود، عناصری از سنت و اسطوره با یکدیگر جمع شده‌اند و این برای یکدست کردن دیدگاه یهودیان نسبت به ایمان به این اصل است که خداوند به صورت بالقوه در تمام امور مربوط به بشر، مشارکت می‌کند. این دیدگاه در رویکردهای متاخرتر به عنوان مشارکت و همراهی یهوه در امور مردم خود، برای حفاظت از موجودیت و رفاه آن‌ها بیان شده است.

بنابراین می‌توان اهمیت تاریخ در دین و نگرش یهود را با مسئله رنج در آن مرتبط دانست. چرا که این اعتقاد ساده وجود دارد که خداوند دست قدرت خود را در تاریخ و حوادث تاریخی نمایان می‌سازد و این اعتقاد به مثابه کلیدی در دست مردم یهود برای باز کردن قفل رنج، عمل می‌کند. چرا که به صورت جدی جلوی طرح بسیاری از سئوالها در ارتباط با چرایی عدم مشارکت خداوند در بسیاری حوادث و اینکه چرا افراد بی‌گناه رنج می‌کشند و... به صورت ناخود آگاه گرفته می‌شود.

با این مقدمه و درک کلی از اهمیت تاریخ، رفتار اخلاقی و نیز کنش و همبستگی در یهودیت می‌توان به ارائه یک دسته بندی کلی در ارتباط با دیدگاه یهودیان در ارتباط با رنج و نیز تلاش برای درک امکان ارتباط بین این مفهوم و کنش اجتماعی و غیر فردی، پرداخت. اساس این دسته بندی مبتنی بر آموزه‌ها و آیات تورات، و نیز نظر علما و اندیشمندان یهود است که به صورت زیر ارائه می‌شود. در ابتدا تلاش می‌کنیم به این سؤال مهم پاسخ بگوییم که چه رابطه‌ای بین رنج تاریخی یهود و اراده یهوه وجود دارد؟ آیا این رنج، برای قوم برگزیده خداوند، خواست و اراده او بوده؟ چرا؟

### رنج یهود و اراده یهوه:

واکنش اولیه و طبیعی، نسبت به مسئله رنج این است که تمام رنجها را دارای علت‌های قابل توصیف بدانیم و رویکرد اولیه، ضرورت اتخاذ راهکاری جهت تخفیف و تسکین آن‌ها است. اگر درد داشته باشیم به نزد دکتر می‌رویم، اگر مشکل مالی داشته باشیم به دنبال چاره‌های اقتصادی می‌گردیم. بنابراین فرض طبیعی و اولیه این است که رنج، دارای یک علت طبیعی و انسانی است. تلاش ما برای وفق

دادن و جور کردن علت موجود با خداوند و موجودیت آن چیزی نیست که در وهله اول به ذهن خطور کند، مگر اینکه فرد از یک بستر گفتمانی کاملاً ایدئولوژیک یا مذهبی به زندگی و محیط پیرامون بنگرد. زمانی که مردم بر مبنای هویت و نگرش دینی و اعتقادی شان بر این باور باشند که جهان، تحت کنترل و نظارت بدون واسطه خداوند است، برای هر چیزی یک علت ثانویه در نظر گرفته می‌شود، علت های ثانویه‌ای که بعد از علت اولیه اراده و خواست خداوند قرار می‌گیرند و البته کمتر از آن ظالمانه تلقی می‌شوند. بنابراین رنج، به عنوان پدیده‌ای (ثانویه) که به طور مستقیم به اراده خدا مربوط است، در نظر گرفته می‌شود و این سؤال مطرح می‌شود که چرا خداوند این شکل خاص از رنج را پدید آورده است؟ و از آن مهمتر اینکه چگونه می‌توان رنج انسان را به خدایی که بنا به اذعان کتابهای مقدس، بشر را دوست دارد، مرتبط دانست؟ رویکرد اولیه و کلاسیک در کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید) این است که رنج، نتیجه و حاصل گناه است. اگر فردی رنج می‌کشد، بنابراین او می‌بایست مرتکب گناهی شده باشد. اگر آن رنج، نامتناسب و نامتجانس به نظر می‌رسد، این در واقع باید به مثابه بیانی از لطف و رحمت خداوند در نظر گرفته شود. چرا که اکنون کمتر از رنج یک انسان شریک در آخرت خواهد بود. (Kreamer.1995: 87) اما در سطح گروهی (یا حتی گاهی فردی) برای تمام رنجها، این توضیح، کاملاً ناکافی و غیر قابل قبول است. چرا که بسیاری افراد و گروهها، بدون گناه، دچار رنج می‌شوند. مثلاً همه شهروندان یک کشور درگیر جنگ، از شرایط جنگی رنج می‌برند. در سراسر جهان، افراد فقیری وجود دارند که از سوء تغذیه، گرسنگی و فجایای چند گانه طبیعی و غیر طبیعی رنج برده و در حالی که جوان هستند، جان می‌بازند. ثروتمندان بسیاری (که حتی ممکن است استثمارگر و ظالم نیز باشند) در راحتی و بدون هیچ رنج و مشکلی زندگی می‌کنند. بنابراین این هیچ کمکی نمی‌کند که بگوئیم فردی که رنج می‌کشد، در حال پس دادن مجازات و مکافات عمل خویش است و یا اینکه حداقل در آینده به او پاداشی (به خاطر رنجش) داده خواهد شد.

در واقع در اینجا باماهیت نامتجانس و آزاردهنده رنج مواجه هستیم. بسیاری از یهودیان این سؤال را مطرح می‌کنند که رنج ناشی از آشویتس و هولوکاست، به

خاطرهمبستگی این رنج با کدام گناه کودکان و سالمندان یهودی بود؟ در واقع برای بسیاری از یهودیان و غیریهودیان، تلقی اینکه صدها و هزاران کودک و افراد بی‌گناه به اتاقهای گاز رانده شدند و یا به شکل‌های دیگر قتل عام شدند (فقط به خاطر یهودی بودنشان) آنهم با این دلیل که خدوند می‌خواست گناه قوم اسرائیل را مجازات کند، امری غیرقابل هضم و بی‌نهایت غیر قابل باور است. از دید بسیاری دیگر از متفکران یهودی که به تفسیر کتاب ایوب در تورات توجه دارند، رنج به مثابه شکلی از تطهیر و پالایش و آماده سازی روحی عمل می‌کند. بنابراین مردم اسرائیل به خاطر گناه خودشان رنج نکشیدند، بلکه رنج آن‌ها دارای هدفی الهی و قدسی بود که مردم را به خداوند نزدیک‌تر می‌کند و مهم‌تر از آن، جهان را برای رهایی موعود و نیز آمدن مسیحا یا ماشیح آماده می‌سازد. اما این ایده که خدایی که هزاران انسان برگزیده را نابود کرد و یا حداقل اجازه نابود شدنشان را داد برای اینکه خیر بهتری در جهان پدید آورد، نیز کاملاً به چالش کشیده شده است. با اذعان به اینکه چنین خدایی فقط می‌تواند یک موجود سادیستی باشد که هیچ وجدانی نمی‌تواند به آن اعتماد کند. (wilkinson:23)

اما تورات بر این اعتقاد است که نه تنها خداوند ایجادکننده رنج برای مخلوقات خود نیست بلکه در رنج و درد آن‌ها نیز شریک می‌شود، یک بیان واضح در این ارتباط وجود دارد. به عنوان مثال: «زمانی که خداوند به یاد آورد که فرزندانش (اسرائیل) در رنج و محنت در میان ملت‌های (مختلف جهان) در حال زندگی هستند، دو قطره اشک بر فراز اقیانوس می‌ریزد و فریادی برمی‌آورد که از ابتدا تا انتهای جهان، شنیده می‌شود.» در جایی دیگر می‌خوانیم که «فرشته‌ای به خدا می‌گوید: ای خدای جهان، به من اجازه گریستن (بر احوال فرزندان در زمین) را بده. اگر به من اجازه ندهی (در عرش تو) گریه کنم، به جایی وارد خواهم شد که تونوانی وارد شوی و در آنجا خواهم گریست. اگر تونشنوی، روح من در جایی مخفی و رازآلود خواهد گریست.» (Kreamer:91) در جایی دیگر می‌گوید: «خداوند (در هنگام رنج مردمش) پائین می‌آید و با آن‌ها رنج میکشد و با آنان در تبعید سرگردان می‌شود. در نهایت این خداوند است که بیشترین رنج را تحمل می‌کند.» (سفر خروج، ۱۲)

ربای آلبرت فرید در این ارتباط می‌گوید: «توجه به این بعد از تفکر یهودی، حائز

## ۷۶ □ این رنج یک رنج نیست

اهمیت بسیاری است. تفکری که بر این اعتقاد است که خداوند در رنج انسان شریک است و این رویکردی است که یهودیت با مسیحیت در آن مشترک هستند. اما در ایمان مسیحی بیشتر هویدا است. در یهودیت، خداوند با غم و رنج انسان در نهایت درجه خود شریک و همراه است و به این منظور خداوند خود را در ماهیت و طبیعت انسانی (بطور کامل) قرار می‌دهد. رنج خدا بر فراز صلیب، نشانه‌ای از مشارکت و همنوایی خدا با هر شکل از رنج بشری است. بنا به اذعان مسیحیان، زمانی که (حتی یک یهودی) رنج می‌کشد، در واقع این مسیح است که در درون آن ها رنج می‌کشد.» (ibid)

واقعیت این است که خداوند، وجود گناه و رنج برای بشر را پیش بینی کرده و هنوز با مخلوقات خود پیش رفته و با آن‌ها مدارا می‌کند. ربای برخیا می‌گویند: «زمانی که در روز مقدس خداوند می‌خواست نخستین انسان را خلق کند، مشاهده کرد که افراد شریر و پرهیزکار از نسل او پدید خواهند آمد. خدا گفت: اگر او را خلق کنم، بدی و شرارت نیز از او پدید خواهد آمد. اما اگر او را نیافرینم چگونه خوبیها و افراد نیک سرشت از نسل او پدید آیند؟ پس خدا چه کرد؟ او راه شرارت و پلیدی را با نشانه‌هایی از خودش از راه خیر و رحمت و پرهیزکاری جدا کرد و در وجود انسان نیز رحمت و نیکی قرار داد و آدم را خلق کرد. بنابراین اگر بنا بود عدالت به درستی و به صورت مطلق اجرا شود، انسان نباید خلق می‌شد. انسان نیز از رنج، اندوه و تراژدیهای این جهان آگاه است. اما اگر به طور کامل با رنج احاطه شده و تحت سیطره مطلق آن باشیم و این اجازه را به خود بدهیم که در آن غرقه گردیم، هیچ استفاده‌ای برای هیچ کس و نیز بر جهان نخواهیم داشت. در تفسیر رنج و در سکوتی عمیق، این امید است که باقی می‌ماند. امیدی که در عبادت متجلی است.» (Bowker: 109)

می‌توان گفت که یهودیان و مسیحیان در این رویکردها مشترک هستند: اول اینکه اراده خداوند در نهایت محقق خواهد شد و انسان به رشد و پیشرفت دست می‌یابد. در بیانات تورات، خداوند تمام جنبه‌های زندگی بشر را به صورت موفق و کامکار می‌خواهد. او می‌خواهد نان گندم و روغن و شراب ما افزایش و برکت یابد. واقعیت این است که بر خلاف تراژدی و رنج انسانی، یک عقیده راسخ در یهودیان

وجود دارد و آن اینکه زندگی یک اتفاق خوب و مبارک است (بر خلاف تمام رویدادهای بد) و بهتر است که حیات داشت و زندگی کرد تا از آن محروم شد. علاوه بر آن تورات به مسئله اهمیت زندگی با وجود بودن واقعیت رنج تاکید می‌کند و به این مطلب می‌پردازد که با وجود (رنج)، برخی امور تسلی بخش در زندگی یافت می‌شوند که می‌توانند باعث ایجاد شادمانی و حس خوشبختی باشند که ناشی از زنده بودن است: «هیچ شادی و دلخوشی (ابدی) برای انسان وجود ندارد. اما با این حال باید بخورد و بیاشامد. از کاری که انجام می‌دهد احساس رضایت داشته باشد. پس برو و نان خود را با لذت بخور و شراب خود را با شادی بنوش و بدان که این کار تو مورد قبول خداوند است. (بنابراین) همیشه شاد و خرم باش... چون این است پاداش همه زحماتی که در زندگی و زیر آسمان می‌کشی». (جامعه: ۱۰: ۷: ۹)

می‌توان گفت کتاب جامعه یکی از نوشته‌هایی است که در تلاش است تا زندگی را به دلیل ماهیت وجودی و ارزش ذاتی‌اش و در واقع به خاطر کیفیتش بسنجد. اما در عین حال نمی‌پذیرد که تمام وقایعی که رخ داده و می‌دهند خارج از کنترل و اراده خداوند باشند و در واقع آن‌ها را تحت اراده خداوند بررسی می‌کند: «برای هر چیزی که در زیر آسمان انجام می‌گیرد، زمانی وجود دارد. زمانی برای تولد، زمانی برای مرگ، زمانی برای کاشت، زمانی برای برداشت، زمانی برای خنده، زمانی برای گریه... آدمی از زحمتی که می‌کشد چه نفعی می‌برد؟ خداوند برای هر کاری زمان مناسبی مقرر کرده است... اما انسان قادر نیست کار خداوند را از ابتدا تا انتها درک کند. بنابراین به این نتیجه رسیدم که برای انسان چیزی بهتر از این نیست که شاد باشد و تا آنجا که می‌تواند خوش بگذراند. بخورد و از دسترنج خود لذت ببرد. اینها بخشش‌های خداوند هستند. من این را دریافته‌ام که هرآنچه خداوند انجام می‌دهد، تغییر ناپذیر است. نمی‌توان چیزی بر آن افزود یا از آن کم کرد. مقصود خداوند این است که ترس او در دل انسانها باشد». (جامعه: ۱۰: ۱۳: ۳)

بنابراین مهم است که وقتی بر مسئله رویکرد رنج تمرکز می‌کنیم، وارد عهد جدید می‌شویم. جایی که بیشترین تاکید بر سهیم شدن در رنج مسیح مصلوب است. نکته‌ای که در مقابل رویکرد تورات قرار می‌گیرد که معتقد است اراده خداوند مبتنی بر سلامتی و شادی است. رنج به خودی خود دارای یک ارزش ذاتی نیست، مگر

اینکه در خدمت هدفی بزرگ قرار بگیرد (که به آن اشاره خواهیم کرد) دوم اینکه خداوند فرستنده رنج بر انسان نیست... خداوند در جهان (و امور آن) مداخله نمی کند و مسئول اتفاقات و حوادث روزمره نیست... جهان در دستان انسان قرار داده شده است. بدبختی ها و رنج ها نه به خاطر تقصیر و گناه انسان و نه به خاطر اراده خداوند رخ می دهند، بلکه به این دلیل رخ می دهند که باید رخ بدهند. (Wilkinson: 210)

حال سؤال اینجاست که آیا رنج یهود، مبتنی بر مشیت الهی است؟ با چه هدفی؟

#### رنج به مثابه مشیت الهی:

چنانچه اشاره کردیم، یکی از کتابهای تورات، در برگزیده متنی است که عمدتاً به مثابه یک متن معماگونه به آن نگریسته شده است و آن کتاب ایوب است. در کل می توان دو دلیل برای جالب توجه بودن این متن ارائه داد: اول طرح چرایی اینکه افراد بی گناه رنج می کشند. (حتی خارج از چارچوب نگرش دینی نیز این مسئله مورد توجه بسیاری است) و جنبه دیگر زیبایی متن است. چرا که یک متن دیالکتیکی تند و در عین حال دراماتیک است. و مسئله دیگر در این است که از دید بسیاری از معتقدان و محققان بسیاری از جنبه های این کتاب بدون پاسخ مانده است (koslowsky: 81) در واقع می توان گفت کتاب مقدس (و کتاب ایوب)، از این رو نقش مهمی در زندگی معتقدان ایفا می کند که در برگزیده یک دیالوگ ادامه دار بین خداوند و مخلوقاتش از نسلی به نسل دیگر است و معتقدان، مشتاقند تا پاسخ بسیاری از سئوالهای خود را از این دیالوگها و آموزه ها دریابند. این وضعیت به خوبی در کتاب ایوب و بحثی که پیرامون رنج مطرح می کند نیز مشهود است.

یکی از اندیشمندان یهودی که در ارتباط با وجه معماگونه کتاب ایوب دارای نظراتی است، موسی بن میمون<sup>۱</sup> است. او به دو نکته در ارتباط با کتاب اشاره می کند. اول اینکه می گوید در هیچ جای کتاب اشاره نشده که رویکرد ایوب به مصائب و رنجهایش عقلانی و محاسبه گرانه بوده است. بنابراین اگر او در نهایت از مصائبش شکایتی می کند ناشی از رویکرد عقلانی نیست. درست در آغاز کتاب به این مسئله

1. Moses Maimondes. 1135-1204

اشاه می‌شود که ایوب فرد خوبی است و بنابراین رنجهای او نمی‌توانسته ناشی از عملکرد بد و یا گناهان او باشد و حتی زمانی که دوستان او بروقع گناهان پنهان او تاکید می‌کنند، او با صراحت و قاطعیت آن‌ها را کتمان می‌کند و در نهایت، در انتهای داستان، این خود خداست که مداخله می‌کند و ماجرا را به نفع ایوب خاتمه می‌دهد. اما در این ارتباط به اولین چیزی که می‌توان اذعان کرد، نوع تلقی عادی مردم از عدالت خداوندی است که عمدتاً آن را در قضاوت‌هایشان در مورد دیگران و یا در مورد چرایی بروز رنج برای خودشان مورد استفاده قرار می‌دهند. اساس این نگرش نیز مبتنی بر این اصل است که اگر فردی خوب است بنابراین مستحق خوبی و اتفاقات خوب است و اگر فردی بدکار است مستحق نزول بلا و رنج است. (Bowker:101)

البته اینکه پاداش یا جزای هر عمل خیر یا شری به جهان دیگر موکول می‌شود مسئله‌ای است که جایگاه بسیار ضعیفی در نگرش یهود دارد و از این رو در ارتباط با توجیه رنج این جهانی چندان قابل اعتنا نیست. مسئله‌ای که در ارتباط با عدالت خداوندی وجود دارد این است که در بسیاری موارد این انتظار و تلقی عام وجود دارد که این خداوند است که پشت مجازات‌ها و پاداشها (به نسبت ارزش عمل اخلاقی) پنهان شده است. شکایت تلخ ایوب نیز در همین ارتباط است. موسی بن میمون به همین مسئله می‌پردازد. بر اساس دیدگاه وی اشتباه ایوب در این بود که فکر می‌کرد بدبختی‌ها و رنجهایی که بر او فرود می‌آیند اهمیت دارند و اینکه او فکر می‌کرد فقط به این دلیل که او انسان خوبی است این اتفاقها نباید برای او رخ می‌داد.

استدلالی که در اینجا انجام می‌شود بسیار ساده است که مبتنی بر این است که ما مخلوقاتی مادی هستیم و بنابراین نمی‌توانیم از انحصار و محدودیتهای ماده فرار کنیم (حداقل تا زمانی که زنده هستیم). او در ادامه می‌گوید افرادی که عقلانی‌تر هستند تلاش می‌کنند تا از عقلانیت خود در جهت فرار از برخی مشکلات خاص بهره ببرند، اما لزوماً نه همه مشکلات. او در این ارتباط مثال سفر دریایی را مطرح می‌کند. تمام کشتیها مستعد غرق شدن هستند اما برخی کشتیها امکان غرق شدن بیشتری دارند. به عنوان مثال اگر برای یک سفر دریایی ببینیم که کشتی، نشستی دارد، ناخدا دائماً مست است و خدمه به اندازه کافی نیستند و یا مهارت ندارند،



دلیل عقلانی برای استفاده از این کشتی باقی نمی‌ماند. اما اگر فردی اصرار به استفاده از این کشتی نمود سهم خدا در فاجعه‌ای که رخ می‌دهد چقدر است؟ آیا باید گفت او می‌بایست جلوی غرق شدن کشتی را می‌گرفت چون انسانهای خوب زیادی در آن وجود داشتند؟ از دید موسی بن میمون تلقی انسان از مشیت الهی، متفاوت (از واقعیت) است. او می‌گوید: بر اساس جنبه مادی (و عقلانی) وجود ما، بسیاری از امور مادی می‌توانند اشتباه پیش بروند و در آن‌ها اخلاق جدی رخ بدهد و بروز این اشتباهات و اتفاقات برای ما ناراحت‌کننده است، اما بر اساس عقلانیتیمان به سختی می‌توانیم وقوع چنین حوادثی را به عنوان بی‌عدالتی تلقی کنیم. به عنوان مثال، من دوچرخه سواری می‌کنم و به کرات پیش می‌آید که ناچار شوم پنچری آن را بگیرم. هر چند این مسئله ممکن است مرا خسته کرده و به ستوه آورد، اما من بر اساس عقلانیتیم هرگز نمی‌توانم بگویم که رخ دادن این اتفاق بی‌عدالتی است. اسپینوزا می‌گوید: «گاه ما ممکن است علت بروز برخی حوادث را نادیده بگیریم و یا از آن بی‌اطلاع باشیم اما وقتی دلیل آن را فهمیده و پذیرفتیم که یک توضیح طبیعی و عقلانی برای آن وجود دارد، دیگر عقلانی نیست که در مورد آن متاسف باشیم. چرا که این اتفاق باید رخ می‌داد و حتماً نیز چنین می‌شد. وقتی متوجه این مسئله بشویم خواهیم فهمید که افسوس خوردن برای آن چقدر بی‌فایده بوده است.» (koslowsky: 85)

بنابراین اساس استدلال موسی بن میمون بر این است که نمی‌توان اساس مشیت الهی را بر درک انسانی از آن مبتنی و محدود کرد. مسئله مهم در قسمت پایانی کتاب ایوب است که خداوند خطاب به ایوب می‌گوید که دید محدود او نسبت به واقعیت بسیار جزئی‌تر از آن است که او بتواند درک کند چرا بسیاری چیزها به شکلی که اکنون رخ می‌دهند هستند. خدا به ایوب خاطر نشان می‌کند که او بسیار داناتر و قدرتمندتر از ایوب است و بنابراین قادر است او را از تمام رنج‌هایش برهاند. (ibid). بنابراین در مواجهه با رنج می‌توان آن را به مثابه بخشی از مشیت الهی تلقی کرد.

رنج، به مثابه مجازاتی برای گناه:

چنانچه اشاره کردیم، یک اعتقاد راسخ و اساسی (هم در عهد عتیق و هم عهد جدید) وجود دارد مبتنی بر اینکه نظم خلقت، بسیار خوب، کامل و باقاعده است و چنانچه در عهد عتیق نیز ذکر شده، ایمان اسرائیل، ارتباط و همبستگی محکمی با درک این مسئله دارد. علاوه بر اینکه باید توجه داشت که دوئالیسم (اذعان به وجود دو نیروی معزای خیر و شر در جهان) در اندیشه دینی یهودیت وجود ندارد. از این دیدگاه: «خداوند، روشنایی و تاریکی، سعادت و پریشانی را با یکدیگر خلق کرده است. بنابراین او از جهانی که خود خلق کرده است محافظت خواهد کرد.» (Harris:2009:9)

اذعان به این اعتقاد راسخ که خدا در خلقت و محافظت (نوع بشر) پیشقدم شده است، حاوی این معنی است که افراد می‌توانند (بدون هراس) با خدا و در زمانه خودشان و در یک مسیر بی‌نهایت الهی زندگی کنند. دلالتها و نشانه‌های پذیرش واقعیت (وجود) خدا و اینکه امور بشر در دست اوست به طور عام پذیرفته شده است اما در جزئیات آن قدری ابهام و بحث هست و این نشانه‌ها و دلالتها باید در جریان زندگی توأم با ایمان کامل به خدا و در خلال حوادث واقعی کشف شوند. این نشان می‌دهد که چرا نویسندگان و پژوهشگران یهودی غالباً در یک منازعه دو جانبه درونی هستند. بین کسانی که قائل به اذعان به ایده خدا باوری مبتنی بر سنت قرار داد عرفی هستند و کسانی که به دنبال بررسی و جستجوی یک درک عمیق‌تر و واقع‌گرایانه‌تر از آنچه به عنوان «ضرورت زندگی با خدا در زمان و نسل خودشان» تلقی می‌شود، هستند.

از این رو اعتقاد به جهانی و عام بودن خداوند (نه فقط اختصاص آن به یک قبیله یا گروه خاص) قدرتش، عدالت و مکافات فراگیرش و نیز ازلی و ابدی بودنش وجود دارد. اما مسئله اینجاست که هر چه این اعتقاد عمیق‌تر باشد که خداوند شرایط را تحت کنترل دارد، بیشتر کنترل او بر نحوه توزیع رنج نمایان‌تر شده و مورد سؤال و ابهام قرار می‌گیرد. پس پاسخ چیست؟

متداول‌ترین پاسخ معمولاً ساده‌ترین آن‌هاست. اینکه گفته شود رنج، تنبیهی برای شرارت و گناهان است: «به آنان بگو شادی و خوبی برای مردمان لایق و سزاوار است و آن‌ها میوه دانه‌هایی که خود کاشته‌اند را خواهند خورد...» (اسحاق: ۱۰:۳)

## ۸۲ □ این رنج یک رنج نیست

به عبارت دیگر، وجود رنج و مرگ، ناشی از انتخاب خود بشر است و از این رو اصل دومی وجود ندارد و یا اینکه هیچ خالق مسئولی برای شیطان و شر (جز خود انسان) وجود ندارد و حتی ممکن است چنین اذعان شود که داستان خلقت، بیانگر صرف هبوط و سقوط آدم نیست، بلکه می‌تواند در برگیرنده توجه به توسعه و گسترش تدریجی اقدام انسان در فاسد کردن و نابود کردن هدیه‌های خداوندی باشد. بنابراین در مطالب آغازین سفر پیدایش، توجه به اثرات بیگانه شدن و جدایی انسان از خداوند مورد توجه است. اثراتی چون خود محوری، چشم و همچشمی، قتل، استثمار دیگران، شهوترانی در روابط جنسی و... از این دیدگاه، (وجود) شیطان و رنج در مرگ و نیستی خلاصه شده و هر دوی آن‌ها ناشی از پیامد عملکرد آدم در بیگانه و جدا کردن خودش از خداوند است. (Bowker:8) به عبارتی، وقوع رنج ناشی از خواست مستقیم خداوند نیست چرا که او جهان را کامل خلق کرده است و این پاسخ عملکرد خود انسان است که به او باز می‌گردد.

این توضیح ساده برای رنج، عمیقاً مورد توجه تورات است و این تعجب اور نیست که بفهمیم به طور تلویحی از طریق «میثاق» است که مردم اسرائیل، درکشان از چگونگی رابطه‌شان با خداوند را بیان می‌کنند. رابطه مبتنی بر میثاق (خداوند با قوم اسرائیل) مبتنی بر شرایطی است که رابطه یهوه با یهود بر اساس آن پایدار مانده یا شکسته می‌شود. اما در تورات به کرات از جانب یهوه بیان شده که اگرچه مردم به صورت مکرر، عهد و میثاقشان با خداوند را نقض کرده و زیر پا می‌گذارند، اما او هرگز آن‌ها را رها نمی‌کند. البته این اقدام خداوند به خاطر لطف و رحمت اوست و گرنه بر اساس عدالت مطلق، این نقض پیمان، مستحق مجازات و تنبیه است. (البته تورات بازهم تصریح می‌کند که این مدارا و لطف نیز تا حدی در جریان بوده و خداوند در جاهایی با قوم یهود یا دیگر اقوام بر اساس عملکرد خودشان رفتار کرده است)

این ایده‌ها که عمدتاً مبتنی بر رابطه میثاق محور است بیش از هر جایی در سفر تثنیه تورات بیان شده و در واقع اشاره‌ای است گذرا به تاریخ اسرائیل. می‌توان گفت تئوری مبتنی بر سفر تثنیه در تورات، بر یک قاعده ساده استوار است و آن اینکه خوبی و بدی در نهایت جزای خود را دریافت خواهند کرد. در این مورد، تورات مثال

منسی<sup>۱</sup> را بیان می‌کند. او عقاید مشرکانه و بت پرستی را (و یا دیدگاه‌های مبتنی بر چند خدایی) پذیرفت. تورات می‌گوید این عقاید و رواج آن‌ها بود که مبنای سقوط اورشلیم به دست بابلیها را فراهم آورد: «او در معابدی که مختص یهوه بود، آفتاب و ماه و ستارگان را پرستش کرد و برای آن‌ها قربانگاه‌هایی ساخت و آن‌ها را در حیاط خانه خدا قرار داد. یعنی در همان خانه و شهری که خداوند برای نام خود برگزیده بود. منسی، پسر خود را به عنوان قربانی در آتش سوزانید. او جادوگری و فالگیری می‌کرد و با احضار کنندگان ارواح و جادوگران مشورت می‌کرد. او با این کارهای شرارت آمیز، خداوند را خشمگین نمود... کارها و اعمال او باعث شد یهودیان و قوم او نیز به سمت گناه و گرایش به بتها حرکت کنند. پس خداوند به وسیله خدمتگزاران خود انبیاء چنین فرمود: چون پادشاه یهود این اعمال قبیح را انجام داده... و مردم یهود را نیز به بت پرستی کشانده است من نیز بر اورشلیم و یهود چنان بلایی نازل خواهم کرد که هر کس آن را بشنود وحشت کند... اورشلیم را از لوٹ وجود ساکنانش پاک می‌کنم درست همانطور که ظرف را پاک کرده و می‌شویند و آن را واژگون می‌کنند تا خشک شود، بازماندگان قوم را نیز ترک خواهم کرد و ایشان را به دست دشمن خواهم سپرد تا آن‌ها را غارت کنند. زیرا ایشان نسبت به من گناه ورزیده‌اند و از روزی که اجدادشان را از مصر بیرون آورده‌ام تا به امروز مرا خشمگین نموده‌اند.» (دوم پادشاهان: ۲ تواریخ: ۳۳: ۱۲۰) و سپس بازم با تاکید می‌گوید: «این بلا (ورنج) از آن جهت بر قوم اسرائیل نازل شد که نسبت به خداوند، خدای خود که ایشان را از بندگی در مصر نجات داده بود، گناه (وطغیان) کرده بودند...» (دوم پادشاهان: ۲ تواریخ: ۲۸: ۱۲۷)

علاوه بر این، یکی دیگر از این رنج‌های جمعی که در گذشته بر قوم یهود تحمیل شد و می‌توان به عنوان مثال از آن یاری گرفت، سقوط دوباره اورشلیم (این بار به دست رومیان در ۷۰ قبل از میلاد، در پایان اولین شورش یهودیان) بود. این حادثه در کتاب دوم باروک<sup>۲</sup> و کتاب چهارم عزرا<sup>۳</sup> به عنوان خلاصه و عصاره رنج برای قوم یهود

---

1. Manasseh  
2. Baruch  
3. Ezra

## ۸۴ □ این رنج یک رنج نیست

(که قابل تسری به تمام زمان‌ها نیز هست) مطرح شده است. کتاب باروک، مسئله رنج را در نخستین سقوط اورشلیم به دست بابلیها شرح داده بود، رنجی که دوباره و به نحوی شدیدتر تکرار شده بود. باروک، با گریه و زاری خطاب به خداوند گفت: «و من دوباره در حضور تو سخن خواهم گفت. چقدر سود برده‌اند آنانکه از طریق او آگاهی یافتند و مانند سایر ملتها رو به بطالت و پوچی نرفته‌اند. نگاه کن... آنان به پیروزی و موفقیت دست یافته‌اند، نه به خاطر خودشان، بلکه به خاطر رحمت و مهربانی تو بر صهیون. و اگر دیگران گناه و شرارتی انجام دادند، به خاطر صهیون و عمل آنانی که کارهای نیک انجام می‌دهند (قوم یهود اورشلیم) باید بخشیده می‌شد و نباید به خاطر کار بد و زشت دیگران، غرق (در رنج و نابودی) می‌شد.» (Baruch: 15:81)

خداوند در پاسخ می‌گوید که او برای هدایت قوم یهود و بشریت تورات را فرستاده است. «ممکن بود تا قبل از آن عذری پذیرفته شود، اما به خاطر آمدن تورات دیگر جای عذری باقی نیست. چرا که بشر دیگر به خوبی می‌داند که چه چیزی از او خواسته شده و خواست خداوند چیست. اما برای افراد نیکوکار و درستکار، سخت و درواز عدالت است که مشمول مجازات شوند، به خاطر نافرمانی (دیگران) اما آن‌ها نباید ترسی به دل راه بدهند، چرا که پاداش بزرگتری برای آن‌ها در نظر گرفته شده است... این جهان برای آن‌ها همراه با ستیزه و کار سخت و رنج بسیار است، (اما مطابق با همان سختیها برای آن‌ها تاج و بزرگی و شکوه خواهد بود)». (Baruch: 15: ۲) علاوه بر اینکه این کتاب تصریح می‌کند که «اورشلیم ویران شد به منظور تسریع ملاقات نهایی با خداوند». (Baruch: 20:2 ۲)

آنچه در گزارشهای عهد عتیق مکررا نمایان می‌شود این است که جریان سقوط یهودا، اورشلیم و به اسارت رفتن قوم (هم به دست بابلیان و هم رومیان)، جملگی نتیجه نافرمانی بنی اسرائیل قلمداد شده است: «خداوند یهوه چنین می‌گوید... عنقریب غضب خود را بر تو خواهم ریخت و خشم خویش را بر تو به اتمام رسانده... مکافات راه هایت را به تو خواهم رساند... زنجیر را بساز زیرا که زمین از جرم‌های خونریزی پر است و شهر مملو از ظلم مملو، و اشرار امتها را خواهند آورد و در خانه های ایشان تصرف خواهند نمود، هلاکت می‌آید... مصیبت بر مصیبت می

آید...» (حزقیال نبی: ۲۷: ۷-۲)

در واقع در عهد عتیق هر جا سخن از عهد خداوند با قوم اسرائیل است، این نکته مورد تاکید است که عهد بین خدا و اسرائیل تا زمانی برجاست که قوم، مطیع و فرمان بردار خداوند باشند، اما همین که از خدا روی گردان شوند، خداوند نیز آنان را دچار رنج و محنت می‌سازد: «من خداوند قادر متعال که اسرائیل و یهودا را مانند نهالی کاشته بودم اینک برایشان بلا نازل می‌کنم، چرا که ایشان با بدکاریهایشان و سوزاندن بخور برای بعل، مرا خشمگین ساخته‌اند.» (ارمیای نبی: ۱۷: ۱۱-۱)

«اینک یهوه می‌گوید ایامی می‌آید که گرسنگی را بر زمین خواهم فرستاد، نه گرسنگی از نان و نه تشنگی از آب، بلکه از شنیدن کلام خداوند. و ایشان از دریا تا دریا و از شمال تا مشرق پراکنده خواهند شد و گردش خواهند کرد تا کلام خداوند را بطلبند اما آن را نخواهند یافت.» (عاموس نبی: ۹: ۱۱-۱۳)

این درک از رنج که سفر تثبیه و نیز تاریخدانان قائل به آن، قائل به اجرای حتمی آن در تاریخ هستند، به زندگی فردی افراد و نیز تجربه فردی از رنج تسری داده شده است که قائل به یک پاسخ کلاسیک است و آن اینکه رنج، مجازات و تنبیهی برای گناه است. اما این عقیده، نمی‌تواند به صورت مطلق، درست و یا حداقل عادلانه باشد، چرا که حداقل مشاهدات عینی از زندگی واقعی نشان می‌دهد که افراد شرور (یا گناهکاران) لزوماً (از مزایا و نعمتها) محروم نشده‌اند و اینکه ظالمان، غالباً کامکار و موفق هستند. این سؤال اجتناب ناپذیر است که چرا باید چنین باشد؟ این سؤالی است که بارها و بارها در تورات به آن اشاره است.

چنانچه اشعیاء نبی<sup>۱</sup> از خداوند می‌پرسد: «ای یهوه، تو بر جانب حق هستی، زمانی که از توشکایت می‌کنم. اما می‌خواهم یک چیز را در ارتباط با عدالت تو بدانم. چرا چنین است که تبه کاران و گنه کاران اینچنین کامیاب و کامکار زندگی می‌کنند؟ چرا ارذل، از صلح و آرامش لذت می‌برند؟ (اشعیاء: ۱۲: ۳) اشعیاء پاسخ دقیقی برای این سؤال خود پیدا نمی‌کند. اما به جای آن، زمانی که برای عبادت می‌رود، یک درخواست از خداوند مطرح می‌کند که گوئی پاسخ سؤال خود اوست: آنان را همچون گوسفندانی به سمت مسلخ هدایت کن. آنان را برای آنروز که به مذبح می‌

## ۸۶ □ این رنج یک رنج نیست

روند، نگه دار. برای آن روز است که خداوند، رفتار ما را نمی بیند.» (اشعیا: ۳: ۱۲)  
او در نهایت پاسخ (کلی) سؤال خود را می یابد و آن اینکه اگر چه مجازات افراد بدکار و شریر به تعویق می افتد، اما (امری) اجتناب ناپذیر است. «در ارتباط با افراد شرور، خشمگین نباش. نسبت به انسانهای شیطانی حسادت نوز، برای آن‌ها فردا (ی نیکویی) وجود نخواهد داشت، چراغ آنان در نهایت خاموش خواهد شد.» (prov:24:19)

بنابراین می توان گفت که در تورات به طور تلویحی به این مسئله اشاره شده که توزیع رنج، امری است و رای درک و ذهنیت انسان. چنانچه در کتاب جامعه ذکر شده: «و سپس من - سلیمان - دیدم که چطور انسانی بر انسان دیگر ظلم می کند. دیدم ظالمان مردند و دفن شدند و مردم از سرقبر آن‌ها بازگشته در همان شهری که آن‌ها مرتکب ظلم شده بودند، از آن‌ها تعریف و تمجید می کردند... وقتی خداوند، گناهکاران را فوری مجازات نمی کند، مردم فکر می کنند می توانند گناه کنند و در امان بمانند. اگرچه ممکن است یک گناهکار با وجود گناهان زیادش زنده بماند (و حتی خوب زندگی کند) اما بدون شک سعادت واقعی از آن کسانی است که از خدا می ترسند حرمت او را در دل دارند. گناهکاران روی خوشبختی را نخواهند دید اما... گاهی مجازات بدکاران به درستکاران می رسد و پاداش درستکاران به بدکاران.» (جامعه: ۱۲-۹-۸)

مسئله توزیع رنج چیزی است که کتاب جامعه<sup>۱</sup> بسیار به آن پرداخته است و گاه از سر ناامیدی به آن نظر کرده است: «این رویدادها، (چه خوب و چه بد) برای تمام انسانها رخ می دهند، چه (این انسانها) درستکار باشند و چه بدکردار، چه خوب باشند و چه بد، چه پاک باشند و چه ناپاک، چه مذهبی باشند و چه غیر مذهبی، فرقی نمی کند... یکی از بدترین چیزهایی که در زیر آسمان اتفاق می افتد این است که همه نوع واقعه برای همه کس رخ می دهد... در دنیا همیشه سریع ترین دهنده، برنده مسابقه نمی شود و همیشه قوی ترین سرباز در میدان جنگ پیروز نمی شود... همه چیز به شانس و موقعیت بستگی دارد. انسان هرگز نمی داند چه بر سرش خواهد آمد. همانطور که ماهی در تور گرفتار می شود و پرنده به دام می افتد، انسان نیز

وقتی انتظارش را ندارد در دام بلا و رنج گرفتار می‌گردد» (جامعه: ۱۲- ۲ : ۹) این مسئله روشن می‌کند که چرا در کتاب مقدس، رنج، معمولا و به سادگی به عنوان یکی از عناصر و واقعیت‌های وجودی پذیرفته شده است و نیز به عنوان بخشی از حوادثی که ممکن است رخ بدهند.

اما مسئله‌ای که باید به آن توجه داشت (در ارتباط با رویکرد عمل‌گرایانه تورات نسبت به مسئله رنج) قوانینی است که در آن ذکر شده است. واقعیت این است که هدف بسیاری از این قوانین و قواعد، به نظم و قاعده در آوردن شیوه‌هایی است که قوم اسرائیل از طریق آن‌ها رابطه خود را با خدا بیان می‌کند و اینها عمدتاً تحت عنوان آئینهای دینی و تشریفات مذهبی، و نیز قواعد اجتماعی، بیان شده است. بسیاری از آن‌ها به طور صریح در تقابل با اصول غیر انسانی و نیز بی‌عدالتی قرار دارند که قسمت دیگری از رابطه قوم یهود با خداوند را تشکیل می‌دهند. این بدان معناست که بعد عمل‌گرایانه همواره مهم‌تر از ملاحظات تئوریک صرف بوده است. اما مسئله‌ای که باقی است این است که چنین رویکردهای عمل‌گرایانه‌ای راه حلی برای یک مسئله تئوریک نیستند. به عبارتی سئوالی که در ارتباط با توزیع رنج وجود داشت همچنان باقی مانده است. یکی از کسانی که تلاش کرده به این سئوال پاسخ بدهد، هارولد کوشنر<sup>۱</sup>، ربای برجسته ماساچوست است که تلاش کرده بر اساس دانش دینی و تجربیات شخصی اش، به مسئله رنج انسانی از دید دین یهود پردازد و از این رو رویکردهایش را در کتاب خود تحت عنوان «زمانی که اتفاقات بد برای انسانهای خوب رخ می‌هند» به بحث نشسته است. او به عنوان یک ربای یهودی، در ارتباط با خدایی سخن می‌گوید که بنا به اذعان یهودیت، مالک قدرت نامحدود و بدون مرز است. به نحو وصف ناپذیری خوب و مهربان است و با همه این اوصاف اجازه می‌دهد برای آنانی که خود خلق کرده است، درد و رنج رخ بدهد.

در پاسخ به این سئوال که چرا افراد خوب و پرهیزکار، رنج می‌کشند، کوشنر به روشی که از طریق آن، مردم می‌کوشند رنج را درک کنند اشاره می‌کند: تاریخ. او در توضیح می‌گوید، درک مردم از رنج در هر نسلی عمدتاً مبتنی بر این نگاه تاریخی بوده است که ما همواره مستحق آن چیزی هستیم که دریافت می‌کنیم و

---

1. Harold.s.Kushner



مشکلات، بدبیباری‌ها و رنجهای ما، در حقیقت مجازاتی هستند برای گناهانمان. (Kushner: 14) او تلاش می‌کند شواهدی دال بر انطباق این دیدگاه با آموزه‌های تورات ارائه دهد. مطابق با آموزه‌های تورات در کتاب اشعیا نبی: «به قوم بگو که خدای عادل، با آنان به بهترین شکل عمل خواهد کرد و آن‌ها میوه دانه‌هایی که خود کاشته‌اند را خواهند خورد. در مقابل بدی و شرارتی که انجام داده‌اند، به غم و بیماری و رنج دچار می‌شوند و مطابق آنچه دستان آن‌ها انجام داده است، با آن‌ها رفتار خواهد شد» (اشعیا: ۱۰-۱۱)

اما باید توجه داشت که مسئله کتاب مقدس، بیش از پرداختن به پاسخ این سؤال که چرا رنج وجود دارد، این است که چرا رنج، برخی از مردم را پریشان و رنجور می‌سازد و برخی دیگر را نه؟ به عبارتی، مسئله، واقعیت وجودی رنج نیست، بلکه تقسیم و توزیع آن است. به عبارتی چرا افراد پرهیزکار و خوب (و یا حداقل آنانکه مرتکب گناهی نشده‌اند) حتی اگر از بدیها و افرا بد نیز کنار بگیرند، بازهم دچار رنج می‌شوند در حالیکه گناهکاران (معمولا) کامیاب و موفق می‌شوند؟ درک این مسئله به شدت با دلالت‌های منتهی به ایمان و اعتقاد به یهوه برای مردم اسرائیل ارتباط مستقیم دارد. در اینجا است که رویکرد مثبت نسبت به مسئله رنج، مطرح می‌شود و آن اینکه رنج، آزمونی است برای محک زدن ایمان فرد.

### رنج به مثابه آزمون الهی برای محک زدن ایمان:

به صورت کلاسیک، مسئله تن دادن به آزمون الهی و به جان خریدن رنج ناشی از آن، بیش از هر جای دیگری در رضایت ابراهیم برای قربانی کردن پسرش اسحاق<sup>۱</sup> نمایان می‌شود. آنجا که می‌گوید: «پسرم، از یهوه دلگیر مشو... که ملامت او برای انسانی که دوستش دارد، درست مانند (رفتار) پدری است که پسرش را دوست می‌دارد». (امثال: ۱۱:۳).

بنابراین توجه به این مسئله، نوعی درک از رنج و البته هدفمند ساختن آن است که بسیار در سنت غربی عمیق و جاگیر شده است. و حتی می‌توان گفت تأثیرات بیشتری بر ایده‌ها (و طرز فکرها) در جهت اذعان به تحسین برانگیز و شایسته بودن

تأثیرات رنج داشته است. اما از دید بسیاری از مردم، این به منزله استخراج میزان کمی از بزرگی و جلال، از یک موقعیت ناامید کننده (و خردکننده) است. (Bowker: 16)

در این ارتباط کوشنر نیز تصریح می‌کند که اذعان به این مسئله که بد بیاری‌ها و رنج مردم ناشی از عملکرد خود آن‌ها بوده و بنابراین مستحق رنج هستند، راه حل ساده و البته بیرحمانه‌ای پیش روی مسئله شیطان و رنج قرار می‌دهد. ضمن اینک این رویکرد کاملاً ناکافی است چرا که باعث می‌شود در هر رنجی، مردم خود را مقصر قلمداد کنند و یا اینکه از خداوند و شریعت، احساس انزجار و نفرت نمایند. در نهایت او اذعان می‌کند که این تئوری کلی (عمل و عکس‌العمل) برای تعمیم دادن به آموزه‌های یهودی ناکافی و کاملاً ناکارآمد است (Kushner: 100) بنابراین می‌توان ملاحظات خود را بر متن دیگری از عهد قدیم متمرکز کرد که به نوعی دیدگاه دیگری به مسئله رنج دارد. کتاب ایوب که عمدتاً رنج را در قالب آزمون الهی مورد مذاقه قرار داده است.

توماس کارلایل در متنی که در ارتباط با کتاب ایوب نوشته می‌گوید: آموزه‌های این کتاب، بیانی شگفت‌انگیز برای هر دوره و زمانی است. قدیمی‌ترین بیان برای مسئله‌ای که هرگز برای بشر پایانی ندارد: مسئله رنج و سرنوشت بشر و راهی که خداوند پیش روی او در زمین قرار می‌دهد. ماجرای ایوب، حکایتی است پیرامون یک پرهیزکار متقی. فرد بی‌گناهی که توسط خداوند در محک آزمایش قرار گرفت، آنهم به اصرار یکی از اعضای (سابق) درگاه الهی که محکوم به زندگی زمینی شده بود: «شیطان» (Koslofski: 89) و یا «زمانی که خداوند، رحمت و مهربانی‌اش را در حضور شیطان بر ایوب روا می‌داشت، یک شرط بین این دو چهره (خدا و شیطان) منعقد شد. شیطان در محضر خداوند ادعا کرد که ایوب هرگز خدا را حرمت نخواهد گذاشت اگر دارائی‌ها و گنجها و اموالی که دارد از او باز ستانده شود. در پاسخ به این چالش شیطان، خداوند پذیرفت که این نظر شیطان را بیازماید: ایوب در بوته امتحان الهی، آزموده خواهد شد» (Hauer. 2008: 184). در خلال این حکایت، ایوب به صورت مداوم با چالشهای متعددی در ارتباط با وجود شیطان و رنج مواجه می‌شود، آن‌هم در دنیایی که حضور و وجود خداوند در آن را شدیداً تصدیق

## ۹۰ □ این رنج یک رنج نیست

می‌کند. مسئله اصلی پاسخ به رنجهای زیادی است که ظاهراً ایوب مستحق آنها نبود. در این ارتباط سه پاسخ ارائه شد: اول اینکه اگر در خلال رنجی که تحمل می‌کنی، ایمان خود را حفظ کنی، پاداش خواهی گرفت و دوم اینکه رنج می‌تواند آزمونی باشد برای محک زدن ایمان و درستی و وفاداری یک فرد. (ibid: 185) سومین پاسخ که به مسئله رنج در کتاب ایوب داده شده در خلال بحث سه تن از دوستان ایوب با اوست: الفاز، ظفار و بیلداد. آنان زمانی که از رنج‌ها و مصیبت‌های ایوب (مثل مرگ تمام فرزندان، نابود شدن تمام دارایی‌هایش و نیز بیماری و رنج جسمانی ایوب) آگاهی یافتند، به سراغ او آمدند تا او را در حد توان یاری برسانند. هر سه دوست از نوع مواجهه ایوب با مصائبش به شدت شگفت‌زده شدند اما آنها قائل به رویکرد عقلانی (عمل و عکس‌العمل) بودند که مبتنی بر «مقصدانستن قربانی» است.

دوستانش به او گفتند که به خاطر گناهان پنهانی‌اش، ایوب دچار رنج شده است، چرا که هر رنج برنده‌ای یقیناً یک گناهکار است. بنابراین ایوب نیز رنج می‌برد چون دچار گناه شده است (هر چند به آنها اعتراف نمی‌کند) وگرنه دلیل ندارد که خداوند بنده خویش را در رنج و فلاکت رها کند. راهکار آنها برای ایوب این بود که از گناهانش (حتی اگر آنها را انکار می‌کند و یا از آنها بی‌اطلاع است) توبه کرده و کفاره بدهد. (ibid)

کوشنر بر این اعتقاد است که این تاکتیک روانشناختی (مقصد جلوه دادن قربانی) در موقعیتهای مختلفی از تاریخ و یا حتی زمان معاصر نیز قابل مشاهده است. او می‌گوید: «اذعان به این قاعده، اتخاذ راهی است برای نیل به آرامش درونی خودمان و یقین به اینکه جهان به آن بدی هم که به نظر می‌رسد نیست و همواره دلایل موجهی برای رنج مردم وجود دارد. این چاره‌ای است که رنج را به نوعی به عدالت عام و پنهان پیوند زده و نزاع درونی مردم با آن را کمتر می‌کند. علاوه بر اینکه اذعان به این اصل، به مردم خوشبخت نیز این اعتقاد را می‌دهد که خوشبختی و شرایط خوب آنها به خاطر لیاقت و شایستگی خود آنهاست». (Kushner : 35) علاوه بر اینکه اذعان به این قاعده، رنج را دارای دو بعد آزاردهنده می‌کند. رنج درونی که فرد در حال حاضر مبتلا به آن بوده و با آن دست به گریبان است و دیگری نوع نگرش اجتماعی که عمدتاً در برگیرنده محکومیت اجتماعی در محکوم کردن گناهان و

جرایم پنهان او که در حال تقاضا پس دادن برای آن‌هاست. (ibid:36) نتیجه حکایت ایوب نیز این می‌شود که تلاش انسان برای درک عقلانی عملکردها و حکمت خداوندی، بی‌فایده و بدون اثر است. ایوب گفت: «من می‌دانم که تو قادر به انجام هر کاری هستی و هیچ چیز نمی‌تواند مانع از تحقق خواست و اراده تو گردد، اعتراف می‌کنم که نمی‌توانم درک کنم و می‌دانم که نمی‌دانم. اکنون چشمانم باز شد و در میان خاک و خاکستر توبه می‌کنم.» (ایوب: ۲: ۴۲-۳)

بنابراین کتاب ایوب در برگیرنده مکالمه بین ایوب است که به صورت بی‌گناه، رنجی عمیق را تجربه می‌کند و سه تن از دوستانش که شرایط او را به قضاوت نشسته اند و تلاش می‌کنند در وجهی کلاسیک، دلایل رنجهای او را توضیح دهند. تمایز مسئله ایوب با دیگر حکایت‌های تورات در این است که او در مقدمه، به صورت کاملاً واضحی به عنوان یک فرد کاملاً بی‌گناه (و البته خوب و پارسا) به رسمیت شناخته می‌شود: «ایوب مردی بود درستکار و خدا ترس که از گناه دوری می‌ورزید» (ایوب: ۱: ۱) و حتی زمانی که با بدترین دردها و رنجها مواجه می‌شود کلامی علیه خدا بر زبان جاری نمی‌سازد و این می‌تواند به معنای سخن دوستان ایوب باشد که هیچ انسانی بدون گناه و معصوم از خطا نیست و همه بدون استثنا مرتکب برخی گناهان شده اند، به صورت شناخته یا ناشناخته، آشکار یا پنهان که همان گناهانی است که مستحق مجازات و تنبیه از جانب خدا شده‌اند.

راه حل کلاسیک برای مسئله رنج (که به عنوان مجازات و تنبیهی برای گناه تلقی می‌شود) همواره می‌تواند قابل کاربرد و اجرا باشد، اما در مورد ایوب چه؟ کسی که خود تورات نیز صراحتاً بر بی‌گناه و پرهیزکار بودنش اشاره می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که در کتاب ایوب پاسخ کلاسیک به مسئله رنج تا حد زیادی عقیم می‌ماند. در نهایت، این الیهو است (Elihu) که به این تردیدها و پرسشها (و شماتت‌های دوستان ایوب و نیز رنجش او) پایان می‌دهد: «الیهو... که شاهد این گفتگو بود خشمگین شد، زیرا ایوب نمی‌خواست قبول کند که گناهکار است و خدا به حق او را مجازات کرده است و از آن سه دوست ایوب نیز عصبانی بود چون بدون هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای، او را محکوم (به گناه) می‌کردند.» (ایوب: ۲: ۳۲) اما پاسخهایی که الیهو به این مسئله کلاسیک می‌دهد چندان کافی نیستند،

## ۹۲ □ این رنج یک رنج نیست

چگونه خود ایوب به این مسئله پاسخ می‌دهد؟ و دیگر پاسخ‌های تورات به این مسئله چیست؟ مقدمه کتاب ایوب، یک راهکار (کلی) ارائه می‌دهد و آن این است که رنج ایوب، آزمونی برای محک زدن ایمان او بوده است. (ایوب: ۱۲-۱:۶) اما بخش پایانی کتاب، راه حل و پاسخ دیگری ارائه می‌دهد و آن اینکه ایوب با پذیرش معتقدانه رنج خود، به رهایی دست یافت و علاوه بر آن با دعا کردن برای دوستان گمراهش (که او را سرزنش می‌کردند) این رهایی را دو چندان کرد. او خود را آزاد و رها ساخت «... پس از آن خداوند، خوشبختی از دست رفته‌اش را به او بازگرداند...» (ایوب: ۱۰:۴۲)

بنابراین در کتاب ایوب که رنج به عنوان عامل و مبنای رهایی تلقی می‌شود، مسئله‌ای کلی است که چندان به آن پرداخته نشده است. چنانچه جان بوکر برای اعتقاد است: اذعان به بعد رهایی بخش رنج که در کتاب ایوب به آن پرداخته شده، امری تصادفی است که کاملاً به صورت خام بیان شده است. اما در جای دیگر تورات، یعنی کتاب اشعیا نبی، این مسئله به عنوان یک مسئله مرکزی مورد مذاقه بیشتری قرار گرفته است. این کتاب عمدتاً مربوط به زمانی است که یهودیان، تحت تبعید و آزار بابلی‌ها بودند (درواقع تحت رنج و آزاری که کل جامعه یهود را آزار می‌داد).

در دوران ربایی (تا حدود ۵۰۰ میلادی) این درک که رنج، مکافات و جزای گناه است، متداول شده بود. چنانچه ربی ربا می‌گوید: اگر فردی دچار رنج درد آوری شود، اجازه دهید تا محصول و ثمره کار (گناه) خود را ببیند. در کنار این دیدگاه، یک وجه دیگر از پاسخ و نگرش تورات به مسئله رنج پرنسب شد و آن دیدگاه مبتنی بر رنج به مثابه یک آزمون و محک الهی بود: «خوشا به حال مردانی که استوار می‌ایستند، زمانی که او آن‌ها را در معرض آزمون قرار می‌دهد. او فردی مبارک است. خداوند مرد ثروتمند را مورد آزمون قرار می‌دهد که ببیند آیا نسبت به فقرا رحیم و مهربان هست؟ و نیز فقیر را آزمون می‌کند تا ببیند آیا رنج خویش را بدون هیچ شکایتی می‌پذیرد؟» (Bowker:31)

رنج، عاملی برای پالایش و افزایش ظرفیت فردی و اجتماعی:

در نگاه دیگری که به رنج شده است، رنج به مثابه عاملی برای افزایش ظرفیت فردی و نیز پالایش روحی فرد در نظر گرفته شده است. در تفسیری که بر میشنا در توسفتا بیان شده، چنین می‌خوانیم: «نه توبه به تنهایی، و نه روز کیپور (روز کفاره) می‌تواند کفاره بی حرمت کردن نام بهشت (و گناه کردن) باشد. علاوه بر توبه و اعمال روز کیپور، کفاره سومی نیز لازم است و این کفاره سوم، رنج است که انسان را پاک می‌کند. رنج، نقش مهمی در کفاره (پس) دادن و در رهایی و رستگاری فرد، ایفا می‌کند.» (Kremer: 1995:68)

بنابراین وقتی فردی رنج می‌کشد، تحمل این رنج می‌تواند برای رسیدن به یک رهایی بزرگتر و وسیع‌تر باشد. اما با این حال نمی‌توان گفت که خداوند رنج را بوجود آورده تا باعث ایجاد ارزشهای روحی و اخلاقی مشخص در افراد شود، بلکه باید توجه داشت که رنج، بخش اجتناب ناپذیر هر نوع حیات فیزیکی است. اما موجودیتهای ازاد و رها، آن را به مثابه تصویری از خدا خلق می‌کنند. (ibid)

بسیاری از مفسران کتاب مقدس (انجیل و تورات) بر این اعتقادند که خداوند اهداف خاصی در ذهن خود دارد. «رنج در اساس، آزمون و دستمایه‌ای است برای قوی‌تر کردن شخصیت و جوهر وجودی افراد، مانند طلایی که در کوره آبدیده می‌شود. بنابراین رنج، مجازات و کیفر نیست، بلکه رنج، عشق خداست. از این دیدگاه، یک واقعیت عام دیگر وجود دارد و آن اینکه ما به خوبی به این مسئله واقفیم که بسیاری از خصوصیات قابل تحسین انسان، مانند شجاعت، همدلی، صبوری، عشق و همدلی در صورتی مجال بروز و رشد می‌یابند که در شرایط اسایش نباشد. چرا که زندگی همیشه راحت و آسان نیست. در بهشت نیازی به شجاعت نبود، چرا که ترسی وجود نداشت. نیازی به صبوری نبود، چرا که سختی برای تحمل کردن وجود نداشت، نیازی به همدلی با کسی نبود چون چیزی برای تحمل کردن وجود نداشت. بنابراین اگر ما این صفات قابل تحسین را می‌خواهیم، باید بپذیریم که حضور آن‌ها نه در بهشت که در زمین، امکانپذیر است و زمین، بهشت عاری از رنج نیست. این زمین محلی برای رشد روحی است، بنابراین نه تنها صخره‌هایی تیز دارد بلکه مراتع سرسبز نیز دارد.» (Harris:42)

این مسئله (به لحاظ عقلانی) نه در سطح عام و نه در سطح فردی جوابگو

## ۹۴ □ این رنج یک رنج نیست

نیست. رنج، به همان نسبت که می‌تواند مایه رشد انسان‌ها تلقی شود، آن‌ها را خرد می‌کند. ضمن اینکه می‌توان گفت یک خانه خوب با شرایط و امکانات مساعد، محتمل‌تر است که یک انسان خوب ایجاد کند تا یک انسان که به واسطه فقر، شرور شده است. بنابراین هر چند ممکن است این خوب باشد که من با آزمونهای الهی، قوی‌تر شوم اما هزینه‌ای که بابت آن پرداخت می‌کنم نیز بسیار زیاد است. ممکن است تمام آن سجایای اخلاقی قابل‌تحسین را به خاطر مرگ فرزندانم و رنج ناشی از آن بدست آورم، اما من ترجیح می‌دهم که به جای آن سجایای اخلاقی، آن‌ها به من بازگردند، ضمن اینکه خود آن‌ها چه که برای همیشه از نعمت زندگی محروم شدند؟ آیا به قیمت اینکه من این سجایای اخلاقی را بدست آورم، آن‌ها باید زندگیشان را از دست می‌دادند؟ بنابراین چگونه می‌توان به خدایی اعتقاد داشت که در هر لحظه ممکن است فرش را از زیر پای من بکشد؟ آیا می‌توان نسبت به کسی ادعای دوستی و عشق کرد و سپس دست و پای او را بسته و استخوانهایش را خرد کرد تا صبر و تحملش نسبت به درد را افزایش داد؟ آیا خدا این گونه نیست؟

در اینجا است که می‌توان به یکی از مهم‌ترین مباحث و نشانه‌های موجود در تورات و نوشته‌های ربای‌های یهود اشاره کرد: اعتراض به این نحوه تفکر. اعتراض نسبت به این ایده که یک فرد خاص به خاطر گناهانش رنج می‌کشد و اعتراض علیه این عقیده که خداوند، رنج را می‌فرستد تا انسانها در بسیاری از سجایا و خصوصیاتشان رشد کنند. هر چند این تمایل در یهودیت وجود دارد که مردم، رنج را به مثابه یک آزمون الهی بپذیرند، اما حتی در نوشته‌های ربایی نیز به اعتراضهایی علیه آن بر می‌خوریم. در تفسیر کتاب مقدس در باب غزلهای سلیمان بیان شده که ربای بزرگ یوحنا بشدت بیمار شد. زمانی که به او چنین گفته شد که در ازای این رنج بزرگ ناشی از بیماری، پاداشی بزرگ دریافت خواهد کرد، با غضب گفت: «نه این رنج را می‌خواهم و نه آن عطیه را». در تلموت بابلی نیز این سؤال که «آیا رنج برای تو عزیز و گرامی است، چنین پاسخ داده می‌شود که: نه خودش و نه پاداشش».

(ibid: 196)

اولیور لیمن در این ارتباط می‌گوید: رویکردهای یهودی (نسبت به مسئله رنج) را نباید و نمی‌توان از بعد فلسفی آن مورد توجه قرار داد. در واقع این رویکردها، نوعی

پاسخ به این سؤال است که چه چیزی یک رابطه درست با خداوند را برمی سازد؟ از دید یهودیت، آنچه نوع عملکرد ما در قبال مسئله رنج (و البته شیطان) را شکل می دهد، کاملاً به نوع رابطه ما با خدا بستگی دارد. از این دیدگاه (به نقل از لیمن) خدا، مانند پدری است که دستان فرزند خود را در تاریکی گرفته است. او تنها کسی است که به صورت پیوسته و دائم با ماست. هر چند فرزند، راه خود را می رود و تصمیم خود را می گیرد، اما پدر، دائماً به دلیل حضور پدر مورد حمایت و توجه است. این رویکردی است که در نوع رابطه بین انسان و خداوند یهودیت و مسیحیت مشترک است. اما این مسئله نمی تواند پاسخ کافی و مناسبی برای مسئله رنج ارائه دهد. اول اینکه تعداد کمی از مردم، رابطه خاص به خداوند دارند (از نوع رابطه ای که ایوب و سایر پیامبران داشتند) و بسیاری از سؤالهای آن ها از روی منطقی مطرح می شود. چرا که به قول قدیس آنسلم: «ایمان همواره به دنبال درک است. بسیاری از مردم بر این اعتقادند که آن ها یک رابطه از جنس خاص با خدا دارند، اما ایمان آن ها می تواند در مواجهه با رنج و شکست دچار نوسان و یا حتی فرسایش شود.» (Leaman:46)

در پاسخ به مسئله رنج از دید یهودیت، هریس اذعان می کند: یکی از ابتدایی ترین پاسخ های یهودیت به مسئله رنج (خصوصاً در هولوکاست)، طرح مسئولیت انسانی و نیز ظرفیت یهود برای پاسخ دادن به این تراژدی بود. «خداوند خاموش و ساکت است، چرا که می خواهد ما تصمیم بگیریم. خدا پنهان است چون می خواهد ما اقدام کنیم. او از ما می خواهد روی پاهای خودمان بایستیم...» (ibid) این یکی از وجوه بارز یهودیت است.

اروین گرین برگ<sup>۱</sup> می گوید: «پاسخ کلاسیک یهودیت به فجایا و رنجهای گوناگون، بر مبنای نوسازی مجدد زندگی است. هر فاجعه ای که در جامعه یهودی رخ داده است، هر چند باعث شده تعداد معدودی از آن ها ایمانشان را از دست بدهند، برای اکثریت آن ها، وقوع این تراژدیها باعث احیا و تجدید حیات دینی شان شده است و بسیاری از آن ها کوشیده اند تا این تراژدیها را با امید (و ایمان) منطبق سازند. این همان محرکه و انگیزه قدرتمندی بود که منجر به تاسیس دولت اسرائیل

---

1. Irving Greenberg



## ۹۶ □ این رنج یک رنج نیست

پس از فاجعه هولوکاست شد.» (Harris: 46) و اینکه «مواجه شدن با ویرانی و رنج، باعث تضمین و تداوم بقا است. من نخواهم مرد، بلکه ادامه حیات خواهم داد... این میثاق مردم یهودی با تاریخ است. مردم اسرائیل زنده‌اند و شاهدان خدای زنده.» (ibid)

این دیدگاه مبتنی بر یک نگرش کلیدی در کتاب مقدس است. اینکه رنج در کنترل خداوند است و اثر این نگرش بر دوران ربایی این بود که رنج می‌تواند به مثابه یک چیز خوب و یا حتی یک موهبت الهی پذیرفته شود. ربای آها<sup>۱</sup> در این ارتباط می‌گوید: خداوند می‌خواهد چهار موهبت مبارک به بشر و جهان عطا کند: تورات، رنج، قربانی و عبادت. اما (افسوس) که بشر تمایلی برای پذیرفتن آن‌ها ندارد. (Bowker:33)

اذعان به این مسئله، منجر به یک نکته حیاتی و مهم از درک ربایی از رنج می‌شود و آن اذعان به این مسئله است که رنج، انسان را تطهیر و پالایش می‌کند و به سمت زندگی راستین هدایت می‌کند. چنانچه در سفر پیدایش می‌گوید: «و خداوند هر آنچه که به وجود آورده بود را دید و مشاهده کرد (و آن) بسیار خوب بود».

ربی هونا<sup>۲</sup> در تفسیر آن می‌گوید: «آنجا که می‌گوید آن را مشاهده کرد و آن بسیار خوب بود، ارجاع به تقسیم و اشاعه رنج دارد. اما آیا رنج، واقعا می‌تواند بسیار خوب باشد؟ بله! چرا که از طریق رنج بود که بشر در جهان به زندگی دست یافت.» اذعان به این مسئله چنان پیش می‌رود که رنج، به مثابه فرصتی برای بهینه کردن شرایط در نظر گرفته می‌شود: ما نباید شیطان و پلیدی را به مثابه یک چیز خوب از جانب خداوند قبول کنیم. اما باید برای رنجهایی که به ما وارد می‌شوند، به وجد آئیم. زیرا که انسان در تمام زندگی‌اش موفق و کامیاب باشد، گناهان او هرگز بخشیده نخواهند شد، اما آن‌ها از طریق رنج بخشوده می‌شوند. بنابراین رنج، به مثابه یک عنصر لازم و نیز به مثابه جزیی از ماهیت انسان برای تحول و پیشرفت او قلمداد می‌شود. چنانچه ربی آیبو در ارتباط با نسل بشری که در جریان سیل (و طوفان نوح) نابود شدند می‌گوید: «خدا می‌گوید دلیل نافرمانی و طغیان آن‌ها علیه من (و در

---

1. Aha  
2. Huna

نتیجه نابودیشان) چه بود؟ جز اینکه من به آن‌ها رنجی فرو نفرستادم و آن‌ها با رنج در مقابل من خم نشدند. چه چیزیک در را در جای خود نگه می‌دارد؟ لولاهای آن. رنج برای ایمان، به مثابه لولا است برای درب» (Koslofski:98).

البته این اندیشه با این نگرش تعدیل می‌شود که خداوند هیچ انسانی را بالاتر از میزان ظرفیتش آزمون نمی‌کند: مطابق با قدرت شتر، بر آن بار می‌نهند. بنابراین تنها پاسخ باقی مانده به مسئله رنج در پذیرش آن و اعتماد کردن به خداوند است. در این ارتباط داستانهای زیادی از چگونگی عکس‌العمل ربای‌های بزرگ در مقابل رنج و خصوصاً مسئله شهادت بیان شده است.

یکی از بهترین این مثالها در این ارتباط ربی آکیبا<sup>۱</sup> است که توسط رومیها شکنجه شده و به قتل رسید. (۱۳۵ بعد از میلاد) و در هنگام مرگ عبارت Shema را تکرار می‌کرد: «من همواره در تمام زندگی‌ام می‌گفتم که باید خدا را با تمام قلب و ذهن و روح دوست داشت. من به خوبی می‌دانستم که عشق ورزیدن با قبل و ذهن چگونه است اما در مورد روح نمی‌دانستم. اما اکنون که از زندگی‌ام به خاطر خدا دست کشیده‌ام و ذره‌ای تردید ندارم عشق ورزیدن با روح را نیز درک کرده‌ام. از این رو او را صدا می‌زنم.» (ibid:36)

علاوه بر اینکه از دید بسیاری دیگر از ربای‌های یهود: رنج‌ها، تورا به سمت عشق هدایت می‌کنند. (Leaman:56)

بنابراین عنصر متمایز در یهودیت ربایی و پاسخ آن به رنج این است که رنج، راه و ابزاری است برای اصلاح. به عبارتی رنج به مثابه کفاره تلقی می‌شود. باید توجه داشت که راه‌های مختلفی که بیان شده دارای یک همگرایی هستند: کفاره در درون معبد نیازمند ارائه قربانی است و با قربانی کردن پیوند می‌خورد. اصل لیاقت و شایستگی به این معنا است که پذیرش قلبی و از روی ایمان رنج می‌تواند به عنوان یک کفاره محسوب شود. البته نه صرفاً برای خود فرد (که این نگرش در برگیرنده خود محوری بوده و مذموم است) بلکه حتی برای دیگران. مسئله مهم در این نگرش این است که درک از رنج، به مثابه یک ابزار و معنای بالقوه برای رسیدن به لطف و فیض الهی (نه فقط برای فرد بلکه برای تمام جماعت یهود که دارای ایمان هستند) تبدیل

---

1. Akiba

به یکی از کلیدی‌ترین پاسخهای یهودیت به مسئله آزار و رنج می‌شود: آن کس که با طیب خاطر، رنج را تحمل می‌کند به رستگاری جهان دست یافته است. (Bowker:)

(37)

### رنج، به مثابه مقدمه‌ای برای معنایابی و رهایی فردی و گروهی:

لورا باتنیتسکی<sup>۱</sup> نویسنده و پژوهشگر یهودی می‌گوید: «در نگرش یهودی، ارزش اخلاقی و تئولوژیکی زیادی برای رنج (کشیدن) به خاطر دیگران وجود دارد و این اساس سنت یهودی چه در قرون وسطی و چه در عصر مدرن است.» (Harris: 50) او در ادامه با اشاره به تفاوت رنج در سنت یهودی و مسیحی می‌گوید: «یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های بین مسیحیت و یهودیت این است که مسیحیت، رنج را به مثابه یک ارزش ذاتی تلقی می‌کند، در حالیکه در تفکر یهودی، رنج، به خودی خود دارای ارزشی نیست مگر اینکه در مسیری درست قرار گرفته و استفاده درستی از آن صورت بگیرد.» (ibid)

روبرت گیس، دیگر پژوهشگر یهودی بر این اعتقاد است که یکی از اصلی‌ترین تفاوت‌های مسیحیت و یهودیت این است که مسیحیت تلاش می‌کند تا معنایی در رنج پیدا کند در حالیکه در یهودیت اینطور نیست. در حالی که این برای سنت یهودی ضروری است و اینکه این سنت باید برای رنج بار معنایی ایجاد کند. شهید، فقط به خاطر نام خداوند رنج می‌کشد و در بسیاری موارد این خداست که با رنج قوم یهود رنج می‌کشد. پاسخی که در کتاب اشعیا به شرایط رنج آور یهود (در طول تاریخ) داده می‌شود این است که یک شکست و هزیمت، همواره یک فاجعه رنج آور نیست، بلکه می‌تواند یک فرصت و موقعیت باشد. اگر آن‌ها رنجی که مستحق آن هستند (به هر دلیل) را بپذیرند و در عین حال ایمان خود به یهوه را نیز حفظ کنند، رنج آن‌ها مبنا و پایه‌ای برای چیزهای بهتر خواهد شد. (مانند نجات و هدایت قوم)

در این ارتباط، تورات مثال اشعیا را می‌زند که در قالب یک خدمتگذار خداوند، رنج مردم اسرائیل را بازنمایی کرده (آنها به امید رهایی آن‌ها به جان می‌خرد)

1. Leora Batnitzky

: «به خاطر ما بود رنجی که او به جان خرید، این رنجهای ما بود که او بر خود حمل می‌کرد اما ما گمان می‌کردیم که این درد و رنج، مجازاتی است که خدا برای او فرستاده است. (اما) برای گناهان ما بود که او مجروح شد و برای شرارت ما بود که او را زدند. او تنبیه شد تا ما سلامتی کامل داشته باشیم. از زخمهای او شفا یافتیم. ما همچون گوسفندانی که اواره شده باشند، گمراه شده بودیم، راه خدا را ترک کرده و به راه‌های خود رفته بودیم. با وجود این، او بار تمام گناهان ما را به دوش کشید... مردم نفهمیدند که او برای گناهان آنها بود که کشته می‌شد. آری او به جای مردم، مجازات شد...» (اشعیاء: ۸-۴: ۵۳)

اما این صبوری به مثابه پایان کار او تلقی نشد، بلکه در اساس به معنای اعاده و بازگشت دوباره او تلقی گردید. اگر مردم، اعتماد، ایمان و یقین خود به یهوه را نگه دارند، او آنها را به سرزمینشان باز خواهد گرداند. اشعیاء در اینکه این قول و تعهد را به مردم بدهد، کوچکترین تردیدی نداشت. زیرا او به اینکه خداوند خود را در گذشته، تاریخ و در خلقت فاش ساخته، یقین داشت. (و در اینکه وعده خداوند حتمی و غیر قابل تردید است). اشعیاء، این مسئله را در شکلی باشکوه بیان می‌کند. او تصویر خروج قوم یهود از مصر را برای آنان واگویه کرده و اینکه این خروج برای بار دوم از بابل نیز توسط اشعیاء پیش بینی می‌شود. چرا که خواست خداوند بر آن قرار گرفته است. او بر این اعتقاد است که بازگشت و اعاده دوباره قوم یهود، برهان و سند محکمی برای تمام ملت‌های جهان است مبنی بر اینکه اراده یهوه، فوق خواست و تمام اراده‌ها بوده و برترین است:

«آنها مردمی را خواهند دید که روزگاری مورد تمسخر و تحقیر قرار گرفته و خوار می‌شدند و اکنون با پیروزی از میان صحرائی از بابل تا صهیون، باز می‌گردند و البته چنانچه خروج از مصر، مدت‌ها پیش مورد حمایت یهوه قرار گرفت، آنها هم درست در برابر دیدگان مردم، خروج تازه، مورد حمایت یهوه قرار خواهد گرفت، آنها هم در برابر دیدگان تمام دنیا. خدای اسرائیل می‌فرماید: تسلی دهید قوم مرا. تسلی دهید. اهالی اورشلیم را دل‌داری دهید و به آنان بگوئید که روزهای سخت ایشان به سر آمده و گناهانشان بخشیده شده، زیرا من به اندازه گناهانشان، آنها را تنبیه کرده‌ام. صدایی می‌شنوم که می‌گوید: راهی از وسط بیابان برای آمدن خداوند باز کنید. راه او

## ۱۰۰ □ این رنج یک رنج نیست

را در صحرا صاف کنید... آنگاه شکوه و جلال خداوند ظاهر خواهد شد و همه مردم آن را خواهند دید. خداوند این را وعده فرموده است. (اشعیاء: ۵-۱: ۴۰) و در جایی دیگر می‌گوید: «خداوند که نجات‌دهنده اسرائیل است به او که از طرف مردم حقیر و طرد شده و زیر دست حاکمان قرار گرفته، چنین می‌فرماید: وقتی پادشاهان تورا ببینند، به احترام تو از جای بر خواهند خواست و شاهزادگان به تو تعظیم خواهند کرد، زیرا من که خداوند امین و خدای مقدس اسرائیل هستم، تورا برگزیده ام.» (اشعیاء: ۷: ۴۹)

جان بوکر می‌گوید: شاید این بزرگترین کمک و سهم اسرائیل در ارائه پاسخ به رنج بشری است که رنج می‌تواند باعث رهایی شود و اینکه رنج می‌تواند باعث و مبنای چیزهای بهتری شود، هر چند این دست یافته‌های بهتر، فردی نبوده و به صورت جمعی حاصل شوند. (Bowker: 21)

«هنگامی که ببیند عذابی که کشیده چه ثمری به بار آورده، راضی و خشنود خواهد شد. خدمتگزار عادل من بار گناهان بسیاری از مردم را به دوش خواهد گرفت و من به خاطر او، آن‌ها را خواهم بخشید.» (اشعیاء: ۱۱: ۵۳)

تفاوت رنج منعکس شده در کتاب ایوب و اشعیاء، عمدتاً در این است که در اشعیاء، نجات تاریخی قوم اسرائیل، با مسئله رنج مرتبط دانسته می‌شود و بحث رهایی جمعی قوم خدا مطرح می‌شود. در حالیکه در کتاب ایوب، نه تنها بحثی از این نجات نیست، بلکه رهایی نیز که به آن پرداخته می‌شود، فردی و مختص ایوب است. اما در عین حال، هر دوی آن‌ها بر یک مسئله تاکید دارند، پاداش رنج و نیز نمایان شدن خداوند در خلقت. ضمن اینکه در کتاب ایوب بسیار بر این مسئله تئولوژیک تاکید می‌شود که معضل و رنج فردی باید در کل زمینه خلقت نگریسته شود، آنگاه (رنج) بسیار ناچیز شمرده خواهد شد. به عبارتی بزرگی و عظمت خداوند در مقابل کوچکی رنج انسانی به تصویر کشیده می‌شود: «آنگاه که من پایه‌های زمین را بنا می‌نهادم، تو کجا بودی؟ ... چه کسی برای ابعاد زمین تصمیم گرفت؟ و یا چه کسی خط و حدود آن را تعیین کرد؟» (ایوب: ۳۸: ۴۱) در اینجا است که تورات با ذکر مثال تمساح، تصریح می‌کند که خداوند نه تنها خلق می‌کند، بلکه مخلوقات خود را تحت مراقبت و کنترل قرار می‌دهد. بنابراین در مواجهه با تمام معجزاتی که تورات

## مقدمه نویسنده □ ۱۰۱

بر می‌شمارد، ایوب، چه می‌تواند بگوید؟ «... پیش از این گوش من درباره تو چیزهایی شنیده بود ولی اکنون چشم من تورا می‌بیند. از این جهت در میان خاک و خاکستر توبه می‌کنم.» (ایوب: ۶-۲: ۴۲)

اگر بخواهیم یک مثال تاریخی و واضح در ارتباط با این نحوه نگرش بیان کنیم می‌توان به قیام مکابیان (در قرن دوم قبل از میلاد) اشاره کرد که طی آن برای نخستین بار و در مقیاسی وسیع، یهودیان به خاطر ایمانشان تن به مرگ داده و تعداد زیادی از آن‌ها به شهادت رسیدند. نقطه اوج این حادثه در قیام مکابیان بود: افراد زیادی در اسرائیل بودند که با شجاعت بسیار، غذای آلوده (گوشت خوک) و نیز ضرورت رویگردانی از شبات و سایر آئینهای یهود را رد کردند. آن‌ها به جای آلوده شدن به وسیله کفر گویی علیه میثاق مقدس یهودی، مرگ را ترجیح داده و به دار آویخته شدند. این غضب سختی بود که اسرائیل شاهد آن بود. این اتفاق، مسئله توزیع رنج را برای یهودیان تا حد زیادی حادث کرد. کسانی که به جای تسلیم شدن یا رها کردن ایمانشان به خداوند، آماده و پذیرای مرگی سخت شدند، بسیار به تعریف رنج نابجا (رنجی که افراد بی‌گناه دچار آن می‌شوند در حالی که استحقاق آن را ندارند) که در کتاب ایوب نیز به آن پرداخته شده، نزدیک می‌شدند.

اما اصلاً عجیب نیست که بدانیم واکنش بعدی نسبت به قیام مکابی (که در قیام مکابی دوم متجلی شد) دارای تاکید عمیق‌تر و قوی‌تر بر اذعان به زندگی پس از مرگ بود. در داستان معروفی از شهادت یک مادر و هفت پسرش در مکابی دوم، پسران و مادرشان، برای نشان به خداوند تاکید ورزیدند. کسی که بنا به اذعان آن‌ها در وهله نخست به آن‌ها زندگی بخشیده و همراه آن‌هاست و اگر اراده کند، می‌تواند (پس از مرگ) آن را دوباره احیا کند. (سیار: ۱۳۸۰: ۳۰۴-۳۰۱)

در روایت مربوط به این حادثه آمده است که مادر، خطاب به پسرانش با فریاد گفت: «من نمی‌دانم چگونه شما در رحم من پدیدار شدید. من آن کسی نبودم که به شما نفس و زندگی بخشید. من آن کسی نبودم که هر بخشی از بدن شما را شکل داد. او کسی است که خالق کل هستی است و تولد شما را را مقدر کرده و اساس همه چیز است. کسی که لطف و رحمتش به شما نفس و زندگی مجدد را باز خواهد گرداند و اکنون شاهد این است که شما به خاطر شریعت او، زندگی خود را حقیر می‌

## ۱۰۲ □ این رنج یک رنج نیست

شمارید...» (دوم مکابی: ۲۲: ۷)

اما در تحلیل رنج و آزار و اذیت یهود که در مکابی دوم به آن اشاره شده است، چندان به این عنصر پرداخته نشده اما آموزه‌های گذشته دوباره واگویه شده‌اند: «به آنان که این کتاب را در دست دارند، توصیه می‌کنم که از این مصائب حیران‌نگردند و ایمان داشته باشند که این رنج‌های قوم یهود، نه بهر هلاک، بلکه از برای اصلاح نسل ما واقع گشت... آنگاه که گنهکاران زمانی دراز به حال خویش رها نمی‌شوند و دیری نمی‌پاید که کیفر می‌بینند، (در آن زمان است که) نشانه‌ای از احسان عظیم ظهور کرده است، برای ملت‌های دیگر. خداوند با بردباری انتظار می‌کشد تا ستم‌های خویش از حد بگذرانند و آنگاه ایشان را کیفر می‌دهد، لیک با ما روا ندید چنین کند و چندان درنگ نکرد تا گناهان ما از حد بگذرد تا آنگاه تنبیه مان کند. بدین سان رحمت خویش را هرگز از ما برنگردانده است و آنگاه که قوم خویش را به سختی‌ها و رنج‌ها کیفر می‌دهد از ایشان روی برنگردانده است.» (همان: ۲۹۹)

وقتی حوادث این چنینی بعداً در کتاب چهارم مکابیان مورد تحلیل قرار گرفتند، متوجه تغییر شدید فضا و جو حاکم بر این تحلیل‌ها می‌شویم. در مکابیان چهارم، کسانی که رنج و مرگ را به جای انکار خدا و ایمان یهودیشان به جان می‌خرند در وجهی فداکارانه و باشکوه، وصف شده‌اند: آن‌ها به خاطر جماعت یهود مردند تا با مرگ خود به این جماعت، زندگی و حیات مجدد بدهند. (همان: ۲۹۹)

این شاید بی‌رحمانه به نظر برسد که در چنین اوضاع و احوال خاصی، رنج یک گروه و یا افرادی از آن در راستای توسعه و بهبود شرایط جماعت مورد ستایش قرار گیرد. اما نباید از خاطر برد که این اقدامات، هرگز نوآوری یهودیان در آن مقطع تاریخی نبوده است، چرا که چنین درک و تعبیر مشابهی از رنج، مدت‌ها پیش در کتاب اشعیا نبی و به زبان او بیان شده بود و این به مثابه اقداماتی طبیعی برای سایر ادیان نیز به شمار می‌رود. ادیان و جماعت‌های دینی که قربانی‌های آئینی، بخش مهمی از زندگی مذهبی‌شان را تشکیل می‌دهد. (و این به مثابه یک توسعه و بهبود کاملاً طبیعی در بین ادیان و افرادی به شمار می‌رود که قربانی‌های آئینی را به عنوان عنصر بسیار مهمی در زندگی مذهبی قلمداد می‌کنند.) اما کاربرد این مسئله برای امر شهادت، دارای اهمیت حیاتی زیادی است. چرا که مسئله شهادت به حوزه‌ای

## مقدمه نویسنده □ ۱۰۳

از رنج داوطلبانه و یا حتی رنجی که شخص، مشتاق و در جستجوی آن است، وارد می‌شود. (Bowker:28)

از این رو اذعان به زندگی پس از مرگ تقویت می‌شود، نه صرفاً با یک رویکرد ساده انگارانه به مسئله شهادت، بلکه با رویکرد به مسئله عام‌تر رنج. کتاب اول خنوخ<sup>۱</sup> در این ارتباط مثال خوبی به نظر می‌رسد: «زمانی که تو بمیری، گناهکاران بالای سرتو سخن می‌گویند و می‌گویند همچنانکه ما می‌میریم پرهیزکاران نیز می‌میرند. بنابراین حاصل آنان برای تلاش‌هایشان چه بوده است؟ ... اکنون من به شما ای پرهیزکاران سوگند یاد می‌کنم، به بزرگی و شکوه و جلال... من رازی را می‌دانم، کتابهای مقدس را دیده‌ام، نوشته‌های سنگین و سخت را خوانده‌ام، اینکه تمام خوبیها، شکوه و بزرگی برای آنان فراهم شده و برای ارواح آنان مقدر و نوشته شده است. برای کسانی که در پرهیزکاری می‌میرند...» (Enoch:102:6-11)

به تعبیر بوکر، این مسئله تا حد زیادی حل نشده باقی می‌ماند، چرا که قرار است تعادل (و عدالت) پس از مرگ برقرار شود. این ممکن است مانند تصدیق یک نابینا در تاریکی تلقی شود. البته توجه به این مسئله مهم است که خنوخ تلاش می‌کند خود را از این اتهام مبرا سازد و کاملاً بر این اعتقاد است که تمام بیاناتش مشتق شده از وحی الهی است. یک وحی راز آلود که هنوز زمان فاش و آشکار شدن آن نرسیده است: من یک راز را می‌دانم و لوحهای سنگین را خوانده‌ام... (Bowker:209)

### رنج، پاداش و جزا در زندگی پس از مرگ:

از یک دیدگاه سکولاریستی، عناصر مطرح شده در کتاب ایوب و جامعه، قابلیت تاثیرگذاری بر سنت غربی برای مواجهه با رنج و شکست را ندارند، چرا که کتاب جامعه می‌پذیرد که بسیاری چیزها، ارزش تلاش کردن را دارند و بسیاری چیزها دارای شادی و موهبت‌های ذاتی هستند و کتاب ایوب، بیانگر تلاشی است برای تقابل با بسیاری رنج‌های سخت جانکاه که اساس موجودیت انسانی را به چالش و مخاطره می‌کشند. از دید سکولاریسم معاصر، این عناصر، آنقدر قوی نیستند که تاثیری بر سنت غربی و یا زندگی فردی داشته باشند. اما از دید بسیاری

---

1. Enoch



## ۱۰۴ □ این رنج یک رنج نیست

یهودیان، ماجرا به شکلی دیگر است. آن‌ها بر این اعتقادند که علیرغم تمام واقعیت‌های سخت و آزاردهنده، وجود خداوند، هرگز دچار نقصان و هزیمت نمی‌شود و این به معنای ضرورت تلاش برای درک بیشتر از خدا و نیز رابطه یهودیان با اوست. (Bowker: 25) و در واقع، تلاش برای زندگی با خدا که نتیجه مستقیم اذعان به دکترین خلقت و حضور خداست، اعتقادی که حضور مشیت الهی در وقایع جاری را پذیرفتی می‌کند. اما این باعث نمی‌شود که پاسخ رنج صرفاً به جهانی دیگر موکول شود، هر چند اعتقاد به رستاخیز در دید عام وجود دارد اما مسئله اذعان به زندگی پس از مرگ، جدای از رابطه با خدا تلقی می‌شود. چرا که آنچه واقعی قلمداد می‌شود، اعتقاد عمیق به حضور خدا در این زندگی است. هر چند اذعان به زندگی پس از مرگ می‌تواند از دو دید مثبت و منفی نگریسته شود. بعد منفی آن، وسوسه استفاده از ثنوی زندگی پس از مرگ برای کاهش دایلمما و پارادوکس رنج بی‌گناهان است (به عنوان پاسخی برای رنج بی‌گناهان که در جهانی دیگر، جزا خواهند دید). و بعد مثبت آن مبتنی بر تقویت تجربه اذعان به (حضور) خدا در اینجا و اکنون است که مرگ، به نحو اجتناب ناپذیری می‌تواند آن را به پایان برساند.

می‌توان گفت یهودیت در میان ادیان جهانی (توحیدی) دارای دیدگاه یگانه و خاصی است از این جهت که نقطه آغاز آن مبتنی بر این است که بقاء پس از مرگ وجود ندارد: «برای آنکه با تمامی زندگان می‌پیوندند، امید هست، چونکه سگ زنده از شیر مرده بهتر است. زان‌رو که زندگان می‌دانند که باید بمیرند اما مردگان هیچ نمی‌دانند و برای ایشان دیگر اجرت نیست، چونکه ذکر ایشان فراموش می‌شود. هم محبت و هم نفرت و حسد ایشان، حال نابود شده است و دیگر تا ابد برای ایشان از هر آنچه زیر آفتاب کرده می‌شود، نصیبی نخواهد بود...» (جامعه: ۶-۴: ۹) «از حیات تو و از زحمتی که زیر آفتاب می‌کشی، نصیب تو همین است. هر چه دستت به جهت عمل نمودن بیاورد، همان را با توانایی خود به عمل آور، چونکه در عالم مردگان که به آن می‌روی نه کار، و نه تدبیر و نه علم و نه حکمت است...» (جامعه: ۱۰-۹: ۹) کتاب جامعه، در این ارتباط، رویکرد واقع‌گرایانه‌ای داشته و از اینکه زندگی پس از مرگ را پاسخ رنج بشری قلمداد کند، اجتناب ورزیده است: «انسان برهنه به دنیا می‌آید و برهنه از دنیا می‌رود و از دسترنج خویش چیزی با خود نمی‌برد. چه

## مقدمه نویسنده □ ۱۰۵

مصیبتی، انسان می‌آید و می‌رود و نفعی نمی‌برد... فقط برای زنده‌ها امید هست... زیرا زنده‌ها اقلامی دانند که خواهند مرد ولی مرده‌ها چیزی نمی‌دانند. برای مرده‌ها پاداشی نیست و حتی یاد آن‌ها نیز از خاطره‌ها محو می‌شود. محبتشان، نفرتشان و احساساتشان همه از بین می‌رود و آن‌ها دیگر تا ابد در زیر این آسمان نقشی نخواهند داشت...» (جامعه: ۴:۵ / ۵:۹)

از این دیدگاه، انسان ملغمه‌ای است از خاک زمینی که روح خدا در آن دمیده شده است. زمانی که می‌میرد، جسم او به خاک باز می‌گردد و روح او به سمت خداوند روانه می‌گردد. بنابراین چه چیزی بقا می‌باید؟ در بهترین حالت، فقط یک سایه کوچک، ضعیف و خالی که از ایجاد رابطه با خدا محروم شده است. «آفریننده خود را به یاد آور قبل از اینکه... قوت توازن بین برود و اشتهایت کور شود، به خانه جاودانی بروی و مردم در کوچه‌ها برای تو سوگواری کنند... قبل از اینکه رشته نقره‌ای عمرت پاره شود و جام طلا بشکند، کوزه کنار چشمه خرد شود و چرخ بر سر آب متلاشی گردد. بدن به خاک زمین که از آن سرشته شده برگردد و روح به سوی خداوند که آن را عطا کرده، پرواز کند.» (جامعه: ۷-۵:۱۲)

از این دیدگاه، برای نمایان شدن عظمت خداوند و دست او، نیازی به اذعان به زندگی پس از مرگ وجود ندارد. اما چنانچه گفتیم، این پاسخ مناسبی برای مسئله رنج نیست، بلکه بیش از یک پاسخ، در برگیرنده یک پیشنهاد تئولوژیک است. مسئله مهم تر، فقدان هر پیشنهاد و راهکاری است مبتنی بر اشاره به زندگی پس از مرگ، به عنوان پاسخ رنج. هیچ بیانی از اینکه نابرابریهای رنج در این جهان، در جهان دیگر پاسخ داده خواهد شد، وجود ندارد. هر چند اشاره‌هایی به زندگی پس از مرگ در کتاب ایوب یافت می‌شود، اما نگاه این کتاب به مرگ، خشن و واقعی است: «برای درخت امیدی هست، چون اگر بریده شود باز سبز می‌شود، اگر ریشه‌اش فرسوده شود باز مانند نهال تازه نشانده به محض رسیدن آب، جوانه می‌زند. ولی هنگامی که انسان می‌میرد، فاسد می‌شود و هیچ اثری از او باقی نمی‌ماند. همانطور که آب دریاچه بخار می‌شود و آب رودخانه در خشکسالی ناپدید می‌شود، انسان برای همیشه به خواب می‌رود و تا نیست شدن آسمانها دیگر بر نمی‌خیزد و کسی او را بیدار نمی‌کند.» (ایوب: ۱۳-۷:۱۴)

## ۱۰۶ □ این رنج یک رنج نیست

بنابراین می‌توان اذعان کرد هر چند در کتاب ایوب به مسئله رنج بشری پرداخته شده اما مسئله رنج با ارجاع دادن آن به زندگی پس از مرگ پاسخ داده نشده است. (Bowker: 24)

یکی دیگر از حوزه‌های مهم و حیاتی که در برگزیده پاسخ یهود به رنج است، مکاشفات یوحنا<sup>۱</sup> است که ماهیت عام آن را به صورت خلاصه شرح داده ایم: این کتاب بر این اعتقاد و اذعان است که بسیاری امور مبهم و نامعلوم را آشکار و روشن می‌کند، خصوصیات بهشت و جهنم را و پایان دوره‌ها و عصرها و نیز جزئیات مربوط به تحولات دورانها را. نقطه قوت مهم آن این است که اظهارات و ادعاهای انتزاعی را در قالب تصاویر معنا دار می‌پوشاند و بیان می‌کند. در واقع این رویکرد آخرت‌گرایانه، به مردم چیزهایی برای عمل می‌دهد که می‌توانستند در تصوراتشان آن را درک کنند. به عبارتی چون (متن‌های کتاب جامعه) می‌تواند تصورات انتزاعی را با تصاویر معنی دار پیوشاند، این منجر به عمل و کنش فردی و اجتماعی می‌گردد و بنابراین ایمان افراد می‌تواند دارای انسجام ذاتی و درونی بیشتری شود.

در مقابل، نقطه ضعف و ایراد بزرگ رویکرد آخرت‌گرایانه این است که با تاکید زیاد بر پاداش اخروی و آینده، باعث می‌شود اهمیت زمان حال تا حد زیادی کم شود و همیشه این خطر وجود دارد که رنج زمان حال با تاکید بر پاداشی بزرگتر که قرار است در جهانی دیگر اعطا شود، لاینحل و بلا تکلیف به صورت دردی مضاعف باقی بماند. اما در مجموع با اذعان به اینکه خداوند (سرانجام) در یک روز، اقدام مقتضی و لازم را انجام خواهد داد، همواره این سؤال جدی مطرح می‌شود که اکنون (و با وجود رخ دادن رنجهای کنونی) او برای قوم خود چه تدبیری اندیشیده است؟

### رابطه رنج و رهایی:

در سنت یهودی در پاسخ به این سؤال که وقتی من یا قوم یهود رنج می‌کشیم، خدا کجاست و چه می‌کند؟ این پاسخ مطرح می‌شود که خداوند حضور دارد و همزمان با رنج فرد، او نیز رنج می‌کشد. او به خاطر خود او رنج می‌کشد. او در اینجا و در این مکان غمگین است و رنج می‌کشد تا پایان زمان. اما به نظر می‌رسد او کاری

## مقدمه نویسنده □ ۱۰۷

انجام نمی دهد. مطلقاً هیچ کاری انجام نمی دهد. ما بر این اعتقادیم که خدا اجازه می دهد چیزها اتفاق بیفتند، چرا که مبنای (نظم) خلقت همین است و او خودش در خلال وقوع این حوادث، در کنار ما، رنج می کشد. (Kremer: 130)

در میدراشیم، تمرکز بر عبارتی در باب سوگواری است: «او دست حق خویش را در حضور دشمن واپس کشیده است. گوئیا اسرائیل بی پناه و بی یاور است. (اما واقعیت این است که) او می گوید: من در بلا و مصیبت با او خواهم بود. آیا می شود که اکنون فرزندان من در رنج و سختی باشند و من در راحتی و آسایش؟» (مزمور ۹۱:۱۵) تاکید اصلی میدراش بر پایان قطعی بردگی و آوارگی قوم یهود است. اما در همین دیدگاه تاکید شده که: در هر لحظه (رنج قوم یهود) خدا خودش را با مردم بی قدرتش، بی قدرت و نیرو ساخته است. او دست حق قدرت خویش را برای محافظت از آن‌ها به کار نمی گیرد. او اجازه می دهد حوادث دردناک و خوفناک رخ بدهند و سپس با آن‌ها رنج می کشد: «من در فجایا و رنجها با آن‌ها خواهم بود». (مزمور: ۹۱، ۱۳)

اما به موازات آن، یکی از اعتقادات راسخ یهودیت مبتنی بر این اصل است که خداوند، صرفاً نظاره گر منفعل رنج قوم خویش نیست، بلکه در نهایت، اراده خداوند بر شیطان غلبه خواهد کرد و خداوند قلمرو سلطه خویش را در زمین تاسیس خواهد کرد. در عهد عتیق، این مسئله به کرات مورد تاکید قرار گرفته است. (و این وعده‌ای است که محقق خواهد شد. حتی اگر با تاخیر باشد)

تحقق پادشاهی کامل خداوند مبتنی بر این است که خوبیها جایگزین بدیها شده و رنجها، شفا و التیام یابند و این پادشاهی لازمه یک خالق مهربان و دانا است. بنابراین می توان اذعان کرد که در تلقی یهود، هر چند رنج واقعیتی ملموس است، اما برای آن نهایت و پاداشی وجود دارد و این نهایت، لزوماً در زندگی پس از مرگ و حیات اخروی متجلی نیست، بلکه حادثه‌ای است که ضرورتاً باید در همین جهان محقق شود. اما تحقق آن بدون تحمل رنج، امکان پذیر نیست. چرا که چیزهای خوب به ندرت بدون درد و رنج حاصل می شوند، این مسئله خصوصاً در ارتباط با دردها و ناملايمات موجود برای انتظار و ظهور مسیح موعود به کار می رود. رنجهایی که در واقع مقدمه دسترسی نهایی به پادشاهی خداوند است اما به شیوه

## ۱۰۸ □ این رنج یک رنج نیست

ای عام بیان می‌شود. ربای سایمون<sup>۱</sup> می‌گوید: «آن خداوند مقدس که گرامی باد، به اسرائیل سه هدیه گرانبها عطا کرد: شریعت موسی، سرزمین اسرائیل و کلمه‌ای که می‌آید. اما هیچ کدام از آن‌ها بدون رنج به دست نمی‌آیند.» (Bowker:34)

با توجه به تجربیات تراژیکی که قوم یهود تحمل کرده‌اند، پایداری آن‌ها در اذعان به این اعتقاد، جالب توجه است. هر چند این اعتقاد وجود دارد که درک درست حوادث تاریخی در اصل نمایانگر دست و قدرت خداوند است: «اگر خداوند یکبار مردمش را از تنوره آهنین مصر نجات داد و خارج کرد، دیگر اهمیتی ندارد رنج یک فرد یا یک نسل خاص در زمانهایی خاص چقدر بزرگ باشد، چرا که خداوند باز هم به یاری مردمش خواهد شتافت». دیگر هیچ تنوره و کوره‌ای از رنج (هرقدر هم بزرگ) که بتواند این عقیده را باطل کرده یا تحت تاثیر قرار دهد وجود ندارد.

از این رو یکی از مهم‌ترین اصول مطرح شده در عهد قدیم و جدید، تحقق عدالت خداوندی است که سرانجام کسانی که بی‌گناه رنج کشیدند مورد حمایت قرار خواهند گرفت و عدالت الهی محقق خواهد شد. هر چند رنج در جهان وجود دارد اما در این رنج، امیدی وجود دارد که خداوند وارد عمل خواهد شد. چنانچه ربای میدراشیم از تمثیل گاوی می‌گوید که مردمی که آن را قرض گرفته بودند، با آن به بدی رفتار می‌کردند تا زمانی که صاحبش بازگشت و او را نجات داد. درست مانند قوم اسرائیل در این جهان که رژیم‌های متعددی آمده، آن‌ها را به بردگی و آوارگی کشاندند و رنج فراوانی بر آن‌ها تحمیل کردند. «فردا در یک روز مقدس و مبارک، آنگاه که روز پایان جهان و رستاخیز است، او خطاب به ملتها می‌گوید که شما و شما با فرزندان من چه کردید؟ بلکه او به سرعت آمده و یوغها را شکسته و طنابها را پاره می‌کند.» بنابراین هر چند این جهان، جهان خداست، اما در نهایت عدالت او مستقر شده و برهمگان آشکار می‌گردد و به جای رژیم‌های ظالم و ناعادل انسانی، قوانین عادلانه خداوند حاکمیت خواهند یافت. (Kremer: 91) و این تحقق عدالت خداوندی را می‌توان در قالب رهایی مورد توجه قرار داد. رهایی که در ارتباط تنگاتنگی با موعود و موعودگرایی یهود دارد و تمام این مفاهیم را به یکدیگر پیوند می‌دهد. توضیح اینکه یهود، به جای رستگاری، از رهایی سخن می‌گوید.

## مقدمه نویسنده □ ۱۰۹

رهایی برای افراد، برای اسرائیل و نیز برای تمام ملت‌ها و این نگرش همچنان به طور قدرتمندی به نگرش یهود در ارتباط با رابطه با خدا و نیز تلقی از او باز می‌گردد. بنابراین می‌توان به دو دسته بندی کلی از نگرش یهود نسبت به رهایی دست یافت. یکی بعد فردی آن است که به نوع رابط فرد با یهوه باز می‌گردد و مستلزم اصلاح رابطه با اوست که قبل از هر چیزی مبتنی بر وفاداری به فرامین تورات و نیز میثاق است. و دیگری توجه به توبه به عنوان یک عامل مهم برای بازسازی رابطه با یهوه و نیز دستیابی به رهایی است.

اما بعد دوم که اهمیت بیشتری در تحقق رهایی یهود دارد، بعد جمعی رهایی است که نه تنها جماعت یهود، بلکه کل جامعه انسانی را در برمی‌گیرد و علاوه بر اقدامات فوق، مستلزم انجام اقدامات عملی برای تحقق عینی رهایی در همین جهان است. در واقع در تلقی یهود از رهایی و رستگاری، تحقق این موارد به جهانی دیگر و یا ظهور صرف ماشیح موکول نمی‌شوند، بلکه مستلزم اقدامات پراگماتیک از جانب یهودیان (حتی در ابعاد اجتماعی و سیاسی) است. به نوعی که این اقدامات در راستای تحقق اهداف و آموزه‌های دینی تلقی می‌شوند. بنابراین تحقق رهایی، ارتباط مستقیمی با نوع عملکرد اجتماعی یهود داشته و دربرگیرنده انتظار صرف برای تحقق آن نیست. در اینجا به این دو وجه مهم فردی و اجتماعی می‌پردازیم با هدف درک فرایند برقراری رابطه بین مفهوم رنج و نیز اثراتی که به لحاظ سیاسی و اجتماعی در خلق کنش فعال اجتماعی دارد. در ابتدا به وجه اول (بعد فردی رهایی) می‌پردازیم که مستلزم درک تلقی یهود از نوع رابطه فردی با خدا و توجه به رهایی در بعد فردی است.

### ۱- وعده فردی رهایی:

برای یهودیان، خدا در سه معنا قابل درک است: به عنوان خالق، آشکارکننده و رهایی بخش.

هر روز و هر شب، در مناجات‌ها و عبادت‌های روزانه، خدا به عنوان خالق جهان مورد ستایش و پرستش قرار می‌گیرد. در اثنای این تبرک جوئی روزانه است که معین می‌شود چگونه خداوند طرح خود برای مخلوقاتش را از طریق تورات - متن مقدسی

که از طریق موسی برای مردم اسرائیل فرستاد - آشکار می‌سازد. چنانچه نیوسنر<sup>۱</sup> تصریح می‌کند: «میثاقی که در (صحرای سینا) بسته شد و شکل گرفت پیمانی بود از جانب اسرائیل که بر مبنای آن، به کلام خدا در تورات گوش فرا داده (و عمل کنند) و بدین صورت، پیمان به وسیله اعمال انسانها پذیرفته شد.» (Coward:5)

این جایی است که مشکل رخ می‌دهد. مردم اسرائیل چه به صورت فردی یا به صورت گروهی (در صورت بروز گناه و اشتباه) دچار زوال و سقوط از خواست خداوند شده‌اند. بنابراین بشر نیاز به رهایی بخش پیدا می‌کند. در وجه سوم است که در عبادت‌های روزانه، خداوند، به عنوان رهایی بخش قوم یهود تصویر می‌شود: تو پادشاه ما و پادشاه پدران مایی. رهایی بخش ما و رهایی بخش پدران مایی. تو خالق مایی... هیچ خدایی جز تو وجود ندارد. (ibid)

این عبادت‌های روزانه در برگیرنده یادآوری این مسئله هستند که چگونه خداوند، اسرائیل را از بندگی در مصر نجات داد، چگونه موسی و مردم رها شده اسرائیل در صحرای سینا، صدای خدا را شنیدند و چگونه خدا، غرور و سرکشی را خاموش، پستی و ناچیزی را بلندی و مرتبت، و نیازمند را یاری می‌رساند. (Leaman:6)

از دید مردم اسرائیل، اقدامات رهایی بخش خدا در گذشته در مصر خود را نشان داد و در تورات چنین وعده داده شده که در آینده نیز رخ خواهد داد، هر جایی که غرور و سرکشی و طغیان سر بر آورند (و بر دیگر مردم ستم روا دارند). نیوسنر می‌گوید: «خلقت فقط در روز نخست آفرینش نبود، بلکه هر روز صبح و شب رخ می‌دهد. بنابراین رهایی فقط در دریای سرخ واقع نشد، بلکه هر روز در اتفاقات جزئی نیز رخ می‌دهد. از این رو وحی، فقط در صحرای سینا اتفاق نیفتاد، بلکه در هر جایی که انسان تورات بخواند رخ می‌دهد، هر جایی که خدا قلب انسان را به آیاتش باز کند. بنابراین خلقت و رهایی، اتفاقهایی هر روزه هستند» (Coward:8).

در ارتباط با دیدگاه یهودیت در مورد رهایی، قبل از هر چیز باید به شرایط انسانی که نیازمند رهایی هستند، پرداخت. از این دیدگاه، هر فردی بین آنچه تورات برای نوع عملکرد به ما می‌گوید (و توصیه می‌کند) و آنچه ما به صورت واقعی قادر به

بدست آوردن آن هستیم، قرار دارد. اما همواره این خداست که با ما ایستاده و ما را رهایی می‌بخشد (حتی در زمان شکست). و زمانی که اراده خداوند به وسیله مردم اسرائیل تحقق یابد، مردم متوجه می‌شوند که سرنوشت یگانه اسرائیل، برای همه در نظر گرفته شده است. و آن اینکه امید اسرائیل برای رهایی در نهایت، امید همه مردم است. پیامبران تاکید می‌کنند که آنچه تورات از مردم می‌خواهد صرفاً آئین‌های دینی نیست، بلکه همچنین در برگیرنده رفتار اخلاقی نیز هست. چرا که اخلاق و مذهب هر دو از یک منبع واحد صادر شده‌اند. پیامبران نه تنها بت پرستی و گرایش به بتها اعتراض می‌کنند که به ستم اجتماعی (در هر شکل آن) خصوصاً فقری که ناشی از رنج اجتماعی باشد اعتراض می‌کنند. خدا در تاریخ به طور فعالی حضور دارد، در زندگی روزمره، در گفتگوی با مردم از طریق تورات. تا آن‌ها بدانند که بودن با خدا باعث دوری از فقر و بی‌عدالتی می‌شود. پیامبران ارائه دهند نظم و هارمونی در جهان هستند که در نهایت منجر به پرستش خدای واحد و یگانه می‌شود. (ibid:8)

در حالیکه تورات بر درک خواسته‌های خدا تاکید دارد، مردم اسرائیل به اقدامات لجوجانه و سرکشانه خود ادامه می‌دادند. برای غلبه بر این مسئله، میثاق جدید مبتنی بر یادآوری نجات اسرائیل در گذشته توسط خداوند نبود (چرا که اقدامی بدون فایده بود) بنابراین در این میثاق، تورات سینا، در قلبهای مردم حک خواهد شد و از طریق قدرت پاسخ سریع و ذاتی (فطری) به خواسته‌های خدا عمل خواهد کرد. از این رو، دانش و دانایی خداوند، دارایی عام تمام اسرائیل خواهد شد و از طریق اسرائیل، تمام ملت‌های جهان به آن آگاهی و دسترسی پیدا خواهند کرد. بنابراین تمام مردم خدا را بندگی و عبادت خواهند کرد و رهایی خداوندی امری جهانی خواهد بود.

هدف این میثاق جدید، جایگزین کردن زندگی معمولی ما (که توسط احساس های جسمانی کنترل می‌شود و موجد مسائلی چون شهوت رانی، حرص و طمع، خشونت، و درد می‌شود) با یک زندگی درست تحت فرامین تورات است که یک نظم جدید اجتماعی را بوسیله دانش الهی ایجاد می‌کند. حزقیل پیامبر<sup>۱</sup> چنین می‌اندیشید که جهان جدید باید توسط افراد آغاز شده و شکل بگیرد و اتکای فرد نباید

---

1. the prophet Ezekiel



## ۱۱۲ □ این رنج یک رنج نیست

برکشیشها، معابد یا حتی قربانی کردن برای نجات اسرائیل باشد. به جای آن، هر فردی باید مسیر خروج (ورهایی) از گناه را از طریق اعتراف کردن و نیز کمک کردن به دیگران برای ایجاد یک روحانیت درونی انتخاب کند. آنگاه خدا پاسخ می‌دهد: ای قلب (و روح) جدید، من به تو یک روح جدید خواهم بخشید که خود در درون تو قرار خواهم داد. (Ezek: 36:26) در این صورت (با وجود یک رابطه شخصی و درونی با خدا) دیگر تقدیر شومی وجود نخواهد داشت (چرا که) فرد منطبق با خدا شده و از گناه، رهایی یافته است.

بنابراین تورات صریحا اذعان می‌کند که کار و حکمت خداوندی فراتر از درک بشری قرار دارد و اینکه ایمان به خداوند نباید از سر امید به پاداش و یا ترس از مجازات و کیفر باشد. مطالعه ایمان و آموزه‌های یهودی نشان می‌دهد که یهودیت چندین توضیح بالقوه و درونی برای مسئله رنج دارد. اما همه آن‌ها مبتنی بر یک اصل کلی هستند و آنهم این است که مزایا و نعمتهای زیادی در زندگی آینده برای کسانی که با رنج‌هایشان کنار آمده و در کنار رنج، ایمانشان به خداوند را حفظ کرده اند، وجود دارد. (Bowker: 17)

بنابراین مبنای اساسی زندگی انسانی برای یهود، زندگی کردن تحت فرامین تورات، و نیز وحی خدا در کتاب مقدس و به دنبال آن در آموزه‌های شفاهی اوست. تورات به مثابه قانونی نگریسته می‌شود که اسرائیل (و در یک زمینه کمتر تمام بشریت) را به عنوان یک الگو برای رفتار و روابط عام با خدا (در قالب میثاق) متعهد کرده است. بی‌نظمی و شکست در زندگی ناشی از عدم تعهد و وفاداری به میثاق با خداست. با دنباله روی و پیروی از تورات، اسرائیل در هر حال می‌تواند در اوج تنشهای زندگی روزمره در هارمونی با خدا و جهان قرار داشته باشد. بن سراج<sup>۱</sup> از نویسندگان یهودی که در حدود ۱۸۰ بعد از میلاد در اورشلیم زندگی می‌کرده است، در ارتباط با رابطه انسان با خدا چنین می‌نویسد: «او آن کسی است که انسان را در ابتدا خلق کرد و به او سبک زندگی آموخت. اگر تو (انسان) بخواهی، می‌توانی فرمان او را بپذیری و به آن وفادار مانده و به اراده نیک خداوند دست یابی... (از دید یهودیت، خداوند در خلقت جهان، بشر را با اراده و حق انتخاب آزاد آفرید تا با خدا

---

1. Ben Sirach

در ایجاد هارمونی و نظم عمل کند یا با دنباله روی از خودخواهی و هوای نفس و روشهای آلوده به گناه، در مقابل او قرار گیرد. با انتخاب وفاداری به خدا، او می‌تواند به حیات واقعی دست یابد و با انتخاب گناه، فرایند مرگ و ناهماهنگی را افزایش دهد. یهودیت ربایی که در قرن نخست قبل از میلاد شکل گرفته و رشد کرد و تا زمان حال نیز تداوم دارد، تلاش کرده است تا درک یهودیت از شرایط زندگی انسانی را با دقت بیشتری شرح دهد. مفسران ربایی به خصوص بر تمایل انسان به سمت شیطان که او را به سمت گناه سوق می‌دهد، تمرکز کرده‌اند. از این دیدگاه، خدا به عنوان خالق، مسئولیتهایی در این زمینه دارد. آن‌ها به طور کامل آزادی انسان را و نیز مسئولیت او در قبال گناهانش (حتی زمانی که درگیر منازعه در انتخاب خوب یا بد در زندگی می‌شود) پذیرفته‌اند و بر آن تاکید دارند. پیچیدگی تحلیلهای ربایی را می‌توان در رساله براکوت مشاهده کرد: «مبنای خلقت انسان تقدیس و برکت یافتن او از جانب خداوند است چنانچه کتاب مقدس می‌گوید: تومی بایست به خدا عشق بورزی، با تمام قلبت و با تمام روحت و با تمام قدرتت.» (سفر تثنیه ۶:۵) با تمام قلبت، به این معناست که هم با وجود انگیزه‌های خیر و هم با وجود انگیزه‌های شر و شیطانی، با تمام روحت به این معناست که حتی اگر خدا روح تو را ببرد، با تمام قدرتت به این معناست که با تمام دارایی و توانمندی ات. توضیح دیگر اینکه با هر آنچه خدا با تو عنایت کرده است.» (Coward: 190)

دیگر اینکه قوت و قدرت اذعان به این مسئله به طور مستقیم از درک ربایی از اراده آزاد نشات می‌گیرد. اعتقاد بر این است که انسان دارای دو نهاد و سیرت است: سیرت شر و سیرت خیر. بار مسئولیت و تعهد آن‌ها بر دوش خداوند است که شیطان را در جایگاه نخست آفرید. اما نه تمام بار آن. چرا که چیزهایی را آفرید که از طریق آن‌ها بشر می‌تواند در مقابل شر و شیطان مقاومت کرده و از آن دوری کند (و اگر بخواهد این کار را انجام دهد) از جمله این چیزها شریعت موسی است که خدا آن را به مثابه پادزهر به بشر عنایت کرده است و علاوه بر آن، روز رستاخیز را مقرر کرد تا فیض الهی را تازه کند و پس از نابودی معبد بزرگ اورشلیم، او رنج را برای رسیدن به این هدف به انسان عطا کرد (Bowker: 37) در اینجا شرایط انسانی در سه تجربه کلی خلاصه شده‌اند: نخست، تجربه انسانی از خوب و بد در زندگی چرا که قلب

## ۱۱۴ □ این رنج یک رنج نیست

انسان (جایگاه احساس، تفکر و آرزو) در نوسان بین تمایل به خوب یا بد است. دوم، شیطان به طور پیوسته و دائم روح را (اصول زندگی) با مرگ تهدید می‌کند و سوم، مقاومت در برابر شر و وسوسه‌های شیطان نیازمند چیزی فراتر از منابع انسانی است. یعنی قدرتی از جانب خداوند برای رهایی. یهودیان در عصر مدرن، خصوصاً پس از حادثه هولوکاست، با مشکل چگونگی درک رنج و شر در جهانی که توسط خدا آفریده و اداره می‌شود، دست به گریبان بوده‌اند. برای یک یهودی مدرن، شرایط انسانی در برگیرنده کشمکش با خدا در یک جهان ناقص و ناکامل است. اما با این حال همچنان امید برای رهایی نهایی کماکان وجود دارد.

### ۲- تحول در مفهوم یهودی رهایی:

#### الف. در تورات:

در تورات، واژه آزادکننده یا رهایی بخش و نیز مفاهیم مرتبط با آن مانند رها کردن و نیز رهایی، ریشه در دو واژه عبری دارند، pdh و g'1 که این دو از قانون تجاری یهود نشأت گرفته‌اند و به شخص یا حیوانی ارجاع داده می‌شوند که در عوض یک بهای پولی یا جایگزین مناسب دیگری آزاد شده باشند. G'1 از قانون خانواده نشأت می‌گیرد و مبتنی بر این دیدگاه اسرائیلی است که (در هر شرایطی) انسجام طایفه یا خانواده (گسترده) باید حفظ شود. به عنوان مثال در صورتیکه یکی از اعضای طایفه دچار فقر شدید شد، دیگری باید او را از این شرایط رهایی بخشد. یا اینکه فرد باید از زن بیوه خویشاوند خویش حمایت به عمل آورد. (2:12 toward)

به علاوه این استفاده‌ها (از این مفاهیم) در زندگی روزمره، این دو واژه در فعالیتهای روحانی و معنوی نیز کاربرد داشته‌اند اما به یک تغییر اندک در تاکیداتی که دارند. Pdh در معنای عام منجی به کار می‌رود اما دیگر در برگیرنده یک بهای برابر (برای رهایی) نیست، چرا که این خدای خالق جهان است که خالق و صاحب همه چیز در عالم است. هدف خداوند این نیست که حق مالکیت را برای انسانها ابقا کند، بلکه هدف او آزاد کردن مردم (هم افراد و هم گروه‌ها) از اسارت و بردگی، ظلم و مرگ است. در سفر تثنیه، pdh به مثابه یک ویژگی بارز خداوند به عنوان رهایی بخش در هنگام خروج یهودیان از مصر توصیف می‌شود. (سفر تثنیه: ۹:۲۶)

پیامبرانی چون ارمیا و اشعیا نبی نیز تلاش کردند تا ایده رهایی را در وجه آخرت گرایانه‌اش گسترش دهند تا بر لزوم رهایی از گناه تاکید کنند. G'I زمانی به خدا ارجاع داده می‌شود، معنا و مفهوم فقهی و حقوقی خود را از دست می‌دهد و کاملاً در معنای منجی و رهایی بخش تلقی می‌شود. مزمور موعودگرا می‌گوید اورباخ<sup>۱</sup> حاکمیت خاندان هاسمونی را رد کرد و از خداوند خواست تا یک پادشاهی جدید تاسیس کند بر مبنای حکومت مسیح که از فرزندان داوود است. او ناجی و رهایی بخش زمین و ملت‌های مختلف خواهد بود و در واقع رهایی بخش گیتی است. او کسی است که حکومت و پادشاهی خداوند در زمین را برقرار خواهد کرد. (ibid:13)

این متن به این دلیل حائز اهمیت است که کوچکترین اشاره‌ای به پادشاه یا جزا در جهانی که می‌آید، رستاخیز از مرگ یا حوادث فاجعه آمیز و دهشت بار نکرده است. در ادامه می‌توان گفت که مفهوم رهایی تا زمان دومین ویرانی معبد بزرگ اورشلیم، از دید اندیشمندان یهودی به منزله افزایش استقلال قوم یهود (وکاهش وابستگی‌های آن‌ها) تلقی و تعبیر می‌شد به علاوه اینکه تجربه‌ها (و وعده‌های) موعودگرایانه در برگزیده وجه عملی سریع (و در خور مقتضیات) نبودند. اما با ویرانی معبد دوم توسط رومیان در ۷۰ قبل از میلاد، تحول و تغییر بزرگی در مفهوم رهایی، رخ داد. پاسخ سریع بسیاری اندیشمندان و زعمای دینی یهود بر تلاش برای بازسازی مجدد معبد و تاکید بر این ادعا که مسیح موعود به زودی خواهد آمد (و قوم یهود را نجات خواهد داد) متمرکز شد. اما ربایهایی چون زاکای<sup>۲</sup> و اورباخ، شروع به تلاش برای بازسازی مجدد (یا بهتر است بگوئیم ساختار بندی مجدد) زندگی و احکام تورات نمودند و هر چند آن‌ها این اقدام را به این امید که جایگاه مقدس بازسازی شده است و مردم (از رنجها و مشکلاتشان) رهایی می‌یابند، انجام دادند، اما به خوبی از این واقعیت آگاه بودند که این امور در آینده نزدیک محقق نخواهد شد. (Kushner:۱۸)

به دنبال ویرانی معبد به دست رومیان، گفتگوهای بین اندشمندان و زعمای یهود در گرفت مبنی بر اینکه اقدام اولیه لازم برای تحقق رهایی قوم یهود، تاکید بر

---

1. Urbach  
2. Zakkai

توبه و اصلاح عملکرد آن‌هاست. چنانچه ربای هیکرانوس (Rabbi Eliezer Hyrcanus) می‌گفت: «اگر مردم اسرائیل توبه کنند، رها خواهند شد و گرنه به رهایی دست نخواهند یافت.» (ibid:19) اورباخ نیز بر این اعتقاد بود که این متن و توافق بین زعمای قوم در برگزیده یک رهایی ملی مذهبی است که اسرائیل را به شکوه و عظمت قبل خویش بازمی‌گرداند، به علاوه اینکه امکان احیای مجدد آزادی ملی یهود و بازسازی معبد مقدس را به مثابه پیش مقدمه‌هایی برای ایجاد جهان کامل تحت قانون خداوند و نیز تحقق وعده‌های پیامبران در ارتباط با روز موعود را امکان پذیر می‌سازد. (bowker:13)

از این دیدگاه در ابتدا، توبه و اصلاح به مثابه یک مقدمه لازم و ضروری انجام می‌گیرند و سپس رهایی محقق می‌شود. در این ارتباط ربای جوشوا<sup>۱</sup> اضافه می‌کند که اسرائیل بایستی توبه کرده و اصلاح شوند، چرا که مسیح خواهد آمد و آن‌ها را به مسیر درست باز خواهد گرداند، یعنی راه توبه و اصلاح. به همین دلیل (در صورت توبه و اصلاح) نجات و رهایی یهود اجتناب ناپذیر است. (ibid) اما ربای الیزار در نقطه مقابل رویکرد او قرار دارد چرا که اتکای او بر وقوع فجایا و حوادث ناگوار برای اینکه یهود به توبه روی بیاورند نیست. زمانی که از او سؤال می‌شود یک فرد در هنگام مواجهه با رنج‌های آخر الزمانی چه باید بکند؟ پاسخ می‌دهد که اجازه دهید او (روحش را) با مطالعه تورات و انجام اعمال خیر خواهان سیراب کند (Coward: 98). تفاوت این رویکرد در این است که برخلاف دیدگاه قبلی، توبه و اصلاح باعث ایجاد رهایی است بدون اینکه (فرایند رهایی) نیازمند انتظار برای مداخله و ظهور مسیح (یا موعود) یا آمدن پایان جهان باشد. ربای آکیبا (شاگرد و مرید جوشوا) مطابق با دیدگاه استادش که اصلاح و رهایی با آمدن مسیح و پایان زمان در ارتباطند موافق است، اما آکیبا این دیدگاه را با ارتباط دادن آن به حوادث سیاسی زمان و طغیان علیه روم (که از طرف ربای کوخابا<sup>۲</sup> رهبری شد و آکیبا او را مسیح زمان می‌دانست) تفسیر می‌کرد. از دید آکیبا، یک نسل می‌توان به وسیله فضائل مردم پرهیزکار زمان خود از هر آفت و فاجعه‌ای حفظ و ایمن نگه داشته شوند. همانطور که

---

1. Jishua  
2. Kokhba

نباید از خاطر برد که به خاطر زنان پارسای بنی اسرائیل بود که خدا آنان را از مصر رهانید و بعد از نزول بلا و مجازات بر آن‌ها چشم پوشید. اینگونه تفاسیر بود که باعث شد او بتواند رویکرد مثبتی نسبت به ربا کوخبا در میان مردمی که توبه کار و هوشیار بودند ایجاد کند. بنابراین آکیبا بر اساس تجربه رهبری مسیح گونه بار کوخبا، قائل به این مسئله بود که به خاطر حضور و وجود مردمان با تقوی و با فضیلت در هر زمانه ای، می‌توان ملت و حتی جهان را در فرایندهای تاریخی به سمت رهایی هدایت کرد. هر چند بقیه اندیشمندان یهود به شدت به ایده آکیبا که ربا کوخبا را مسیح زمان خود نامیده بود مخالفت کردند، اما بعد از آن همچنان درگیر منازعاتی برای یافتن رهایی برای ملت پراکنده یهود بودند.

در واقع تصور و ایده رهایی از طریق حوادث تاریخی به نفع ایده رهایی از طریق رخ دادن حوادث غیر طبیعی (ماوراء طبیعی) کنار رفت. در پایان قرن دوم قبل از میلاد، نوعی از رقابت بین اندیشمندان یهودی که در بابل زندگی می‌کردند با اندیشمندانی که ساکن اورشلیم بودند بر سر ارائه تصویری از اضمحلال جهان و آمدن مسیح موعود در گرفته بود. به عنوان مثال، ربای جوهانان<sup>۱</sup>، رهبر زعما و اندیشمندان یهودی ساکن اسرائیل می‌گفت: اگر مشاهده کردید که نسلی به صورت پیوسته در حال اضمحلال و سقوط است، (در آن زمان) منتظر آمدن مسیح باشید. و پسر داوود فقط زمانی وارد یک نسل می‌شود که آن نسل به طور کامل گناهکار و فاسد شده باشد. (Koslofski: 98) و این دقیقاً نقطه مقابل رویکرد آکیبا بود که معتقد بود به خاطر فضائل یک نسل است که طلوع ظهور مسیح، هویدا می‌شود. در حالیکه از دید جوهانان، درجه و میزان فساد و اضمحلال است که مقدمه ورود مسیح است و پس از ظهور اوست که دوران شکوه و عظمت آغاز می‌شود. از این رو بسیاری از اندیشمندان یهود تلاش می‌کردند تا زمان دقیق وقوع این حوادث را محاسبه کنند. تمایلی که از گذشته تا زمان حال تداوم دارد. اما بر طبق دیدگاه اورباخ، هر محاسبه ای هم که در اتباط با وقوع بیوتوپای یهود صورت بگیرد، فقط ارجاعی است به سخن ربای الیزار<sup>۲</sup> که: آن‌ها به رهایی دست نخواهند یافت مگر اینکه توبه کرده و

---

1. Johanan  
2. Eliezar

اصلاح شوند. (Bowker:15) یا چنانچه جوشوا می‌گفت: جایگاه مسیح، چه در ابرها و بر فراز بهشت باشد و چه در زمین به عنوان یک مرد فقیرزنده پوش، کاملاً بستگی به شایستگی و عملکرد مردم اسرائیل دارد. (Coward: 27) ساندرز<sup>۱</sup> در ادامه و تأیید این بیان می‌گوید: خداوند، رهایی را برای تمام مردم پرهیزکار اسرائیل فراهم می‌کند. همه کسانی که جایگاه خود را در میثاق با خدا از طریق اطاعت از فرامین او و کفاره دادن و توبه از خطاها و گناهانشان، فراهم کرده‌اند. (ibid)

#### ب. فلسفه میانه:

در فلسفه قرون وسطای یهود، دو خط فکر کلی در ارتباط با رهایی وجود دارد. رویکرد ماورا طبیعی نگر سنتی و طبیعت (واقعیت) گرای فلسفی – که تحت تاثیر شدید اندیشه یونان قرار داشت- رویکرد مبتنی بر نگرشهای ماواری و سنتی دنباله روتفکرات تلمود متقدم قرار داشت. از این دیدگاه، خداوند جهان را به واسطه خوبی افرید و انسان را به مثابه هدف نهایی خلقت. انسانها نیز به صورت متناهی و محدود خلق شدند و این قابلیت در آنها قرار داده شد که بتوانند از طریق شرایط متناهی و محدود هم به رهایی دست یابند و هم (بنا به انتخاب خودشان) به فساد و اضمحلال. بنابراین خداوند، فرامین الهی خود را از طریق موسی در طور سینا آشکار کرد و انسان با پیروی کردن و تبعی از آنهاست که می‌تواند به رهایی دست یابد. دو مرحله در فرایند رهایی پیش روست که هر دو دارای وجهی معجزه آسا (و ماواری) هستند. یکی عصر مسیحایی است و دیگری پایان جهان. در عصر مسیحایی، مردم یهودی به سرزمین اسرائیل بازخواهند گشت و بعد از آن، یکی از دو رستاخیز رخ خواهد داد (که متعلق به پرهیزکاران قوم یهود است). زمانی که عصر مسیحایی به پایان می‌رسد، جهان به انتهای خود می‌رسد و تمام مرده‌ها زنده می‌شوند و عدالت و قضاوت نهایی برقرار خواهد شد. ابدیت آغاز می‌شود و پرهیزکاران از پادشاهای ابدی شان لذت خواهند برد و بدکاران و فاسدان گرفتار مجازاتهای ابدی خواهند شد.. بنابراین رهایی نه فقط مختص قوم یهود (به عنوان قوم برگزیده خدا) بلکه در نهایت شامل تمام بشریت خواهد شد. (Bowker: 16)

رویکرد دوم، رویکردی واقع‌گرایانه و فلسفی است که توسط موسی بن میمون در کتاب راهنمای سرگشته‌گان بیان شد. در این نگرش، تأثیرات عمیقی از مفاهیم ارسطو و نو افلاطونیان وجود داشت. در نگرش ابن میمون، خلقت جهان نشأت گرفته از وجود خداست و خدا، انسان و جهان او را از ماده خلق کرد. هرآنچه که از ماده خلق شده باشد، خوب است اما در عین حال دارای طبیعتی فانی و نابود شدنی است. بنابراین انسانها فانی هستند و برای به دست آوردن رهایی باید بر ماهیت مادی فناپذیریشان غلبه کرده و فائق آیند. این مهم از طریق مطالعات علمی و متافیزیکی محقق می‌شود که به فرد درک و علم اکتسابی عطا می‌کند. این علم به فرد کمک می‌کند تا فراتر از آرزوها و امیال مادی‌اش در طول زندگی در بدنش پیش برود و لی در هنگام مرگ از او جدا می‌شود و تحت تأثیر خاصیت فانی بودن انسان قرار نمی‌گیرد. (coward:17)

برخلاف نگرش قرون وسطایی مسیحیت، هیچ ایده‌ای مبتنی بر اذعان به گناه اولیه در تفکر یهودی وجود ندارد. تفکر مسیحی قائل به این اصل است که به دلیل گناه اولیه و تقصیر ناشی از آن، (که در صورت ارتکاب هر گناهی از انسان به عنوان تابعی از گناه اولیه ادم در عدن تلقی می‌شود)، انسان نیازمند رهایی است. اما این نگرش کاملاً با دیدگاه متفکران یهودی قرون وسطی، بیگانه است. در یهودیت، آدم به مثابه مثال و نمونه‌ای از پرهیزکاری دینی تلقی می‌شود که تعالی روحانی‌اش در نهاد مردم و قوم برگزیده خداوند به میراث و ودیعه نهاده شده است.

### ج. کابالا: (قبالا)

کابالا، سنت رمز و رازگرایانه یهودیت است که به موازات فلسفه یهودی در قرون وسطی رشد کرد. از دید دایره المعارف یهود، کابالیستها، اندیشه و رویکرد تازه و جدیدی در ارتباط با جنبه تاریخی تفکرات مربوط به رهایی، به نگرش یهودیت اضافه نکردند. اما آن‌ها در ارتباط با رهایی قائل به وجود یک بعد درونی و رمزآمیز هستند که به صورت نمادین و سمبلیک بیان شده است. ایده اصلی آن‌ها این است که یگانگی خلقت خوب خداوند (که به صورت سمبلیک در سفیروت‌های مقدس بیان شده) توسط گناهان انسان، دچار چند پارگی شده است. این وضعیت



## ۱۲۰ □ این رنج یک رنج نیست

در تبعید و جلای وطن یهود به خوبی بازنمایی شده است. تبعید، بازنمایی‌کننده یک وضع در آفرینش و خلقت است که بر اساس آن شرارت انسان باعث به وجود آمدن شکاف در رمز و راز مقدس الهی شده است، چنانچه دیگر نام او (که درک انسان بر مبنای آن است) دیگر یگانه و یکی نیست.

بازگشت مردم اسرائیل به سرزمینشان در زمان رهایی نشانگر و تداعی‌کننده فرایند درونی بازگشت و اعاده گرد آوری مجدد یهود یا بازگشت شخینا به سمت شوهرش می‌باشد. (سیار: ۲۰۲)

این نمادگرایی، تبعید و جلای وطن یهود را به مثابه یک جدایی موقت بین پادشاه و ملکه اش (بین خدا و شخینا) سمبولیزه می‌کند. در این تلقی، رهایی به مثابه اعاده مجدد یکی بودن آن‌ها در قالب خدای متحد واحد است. کابالیستهای دیگر نیز از استعاره‌های باغ عدن در کتاب پیدایش بهره برده‌اند. درخت دانش خیر و شر، در اصل یکی بود اما به واسطه گناه و نافرمانی ادم، (که از فرمان خدا سرپیچی کرد و به واسطه این گناه از خدا جدا شد) مجزا گردید. این دو درخت به عنوان یک سمبل و نماد (درست مانند نماد پادشاه و ملکه) برای شرح مسئله تبعید قوم یهود، به مثابه تجربه جدایی از خدا، مورد استفاده قرار می‌گیرند. بنابراین در زمان تبعید، عرصه‌های جداگانه و منفکی از خوبی و بدی، شرارت و پاکی وجود دارد. در زمان رهایی، جوهر الهی که در هر چیزی به صورت نهفته وجود دارد، خود را آشکار و نمایان می‌سازد و باعث تغییر عمیق در ساختار تمام نظام خلقت می‌شود، چنانچه بر این جدایی و انفکاک غلبه کرده و به آن پایان می‌دهد. در این مفهوم متافیزیکال، نه فقط اسرائیل که مورد ظلم و تعدی سایر ملت‌های جهان قرار گرفته، به درک درستی از تبعید و رهایی می‌رسد، بلکه تمام ملت‌های جهان، تغییر عمیق و حتی یوتوپایی را در ساختار خلقت، درک خواهند کرد. (Levinas: 105)

شاید بتوان گفت مهم‌ترین توسعه نگرشی کابالیست‌ها، توسط اسحاق لوریا<sup>۱</sup> ایجاد شد. نقطه مرکزی تفکر او مبتنی بر این (نماد سازی) است که قبل از آغاز خلقت، خداوند لایتناهی در گیر کاری شد که به نوعی محدود کردن خودش بود. او برای جهان، اتاقی را ساخت. در درون اتاقی که او ساخته بود فقط تاریکی محض

---

1. Isaac Luria :1534-72

وجود داشت، بنابراین خداوند از نور الهی به دورن اتاق تابانید، در حالیکه مخازنی در اتاق وجود داشت که نور را دریافت و ذخیره می‌کردند. اما برخی از این مخازن نتوانستند در مقابل شدت و گستره نور الهی تاب بیاورند و شکسته شدند. شکسته شدن این مخازن و تبدیل آن‌ها به اخگرها و بارقه‌های پراکنده‌ای از نور باعث بد شدن اوضاع در جهان بالا و ایجاد آشوب در جهان در جهان پایین شد. چرا که به جای توزیع یکدست و یکنواخت نور در تمام نظام خلقت (یا همان اتاق) فقط برخی نقاط جهان روشن شدند و بقیه نقاط در تاریکی باقی ماندند. بنابراین نور و ظلمت، خیر و شر شروع به رقابت کردند تا بر جهان تفوق و استیلا یابند. چنانچه اپستین<sup>۱</sup> می‌گوید: هارمونی و یکدستی نور الهی در هم شکسته شد و شخصینا به تبعید رفت. در همان زمان، نور الهی به این سو و آسو پراکنده شد و هر جایی که تاریکی بود با آن نیز تصادم کردند. نتیجه این شد که شر و خیر چنان در هم آمیخته شدند که هیچ شری نبود که عنصری از خیر در درون خویش نداشته باشد و نه هیچ خیری کاملاً عاری از شر بود. (Kreamer ۳۶):

شکسته شدن مخازن نور، باعث ایجاد وضعیت تبعید و جلای وطن عام شد و نیز باعث به هم خوردن هارمونی الهی که برای نظام خلقت در نظر گرفته شده بود. بنابراین رهایی از دید لوریا احیای وضعیت سابق است که مبتنی بر تعمیر کامل مخازن شکسته و نیز بازگشت هارمونی الهی است. تاریخ مردم اسرائیل و نیز تاریخ تمام خلقت، بخشی از فرایندی در نظر گرفته شده‌اند که بر اساس آن، هارمونی جهانی، احیا شده و باز خواهد گشت.

لوریا سپس به ماجرای آدم می‌پردازد. تمام ارواح، با آدم خلق شدند، هر چند همه آن‌ها دارای کیفیت یکسان و واحدی نبودند. برخی از آن‌ها بالاتر از دیگران بودند. اما همه آن‌ها خوب بودند و در یک هارمونی کامل قرار داشتند. ولی وقتی آدم مرتکب گناه شد، همه آن‌ها به درجات مختلفی دچار آلودگی شدند و در نتیجه، هارمونی آن‌ها به پریشانی تبدیل شد. ارواح برتر و بالاتر، با ارواح پایین‌تر و نیز خیر و شر، با یکدیگر در آمیخته و ممزوج شدند. بنابراین بهترین ارواح نیز آمیزه‌ای از شر را که در درون ارواح پایین وجود داشت، دریافت کردند، ضمن اینکه بدترین‌ها نیز

---

1. Epstein

## ۱۲۲ □ این رنج یک رنج نیست

ترکیبی از خوبی ارواح برتر را به دست آوردند. (Raphael:2007,38) بنابراین اگر چه در هر جایی انگیزه‌ها و محرکه‌های زیادی به سمت شرو وجود دارد، اما این وضعیت با آمدن مسیحا که از جانب خدا فرستاده می‌شود تا هارمونی اصلی را به ارواح انسانها و جهان خلقت باز گرداند، به پایان خواهد رسید. اما قبل از آن خود انسانها نیز تا حدودی به سمت آن هارمونی ذاتی حرکت داده می‌شوند، از جمله از طریق تولد مجدد در زمین، تا به ارواح ضعیف‌تر در جهت خلاص شدن از وجه شیطانی‌شان کمک شود. لوریا در اینجا تصریح می‌کند اینکه یهودیان به صورت جماعتهای مختلف در سراسر زمین پراکنده شده‌اند نیز بخشی از همین هدف است تا آن‌ها به ارواح سایر مردم در جهت رها شدن از وجه شیطانی‌شان و رسیدنشان به رهایی یاری رسان باشند. ارواح پاک و خالص شده اسرائیلیها، با ارواح دیگر مردم یکی می‌شود تا به رهایی و آزادی آن‌ها از شر و شیطان یاری برسانند. و وقتی تمام خوبیها از شر جدا شدند، هم در افراد و هم در نظام خلقت، آنگاه خداوند هارمونی اصلی نظام خلقت را دوباره برقرار می‌کند و مردم به رهایی نهایی دست می‌یابند. برای آغاز نمودن این فرایند، او فعالیت‌های زهدگرایانه، ریاضتهای خود خواسته، روزه گرفتن و طلب آمرزش نمودن را توصیه می‌کند. هر چند تاکید می‌کند که این اقدامات، تنبیه و مجازاتی برای گناه نیستند. برخلاف آنچه آئین هندو تصریح می‌کند، این اعمال به مثابه راهی برای خالص کردن جسم و یا به دست آوردن شایستگی الهی نیستند، بلکه در وجهی ساده‌تر برای دست یافتن به یک هدف هستند و آن نظم و هارمونی الهی روحانی است. علاوه بر این لوریا تصریح می‌کند که بدن و جسم نیز به پاکی روح بوده است. جسم، درست مانند روح، یک مخزن و جایگاه مقدس برای دریافت بارقه های الهی بوده است و بنابراین باید در سلامت و پاکی ناب باقی بماند. (Meyer:1958,41)

این آموزه‌های لوریا تاثیر زیادی بر تفکر و عملکرد رمز و رازگرایانه یهودیت در مواجهه با تجربه خیر و شر داشت. و در این ارتباط تلاش می‌کند توضیح قانع کننده ای برای حضور خیر و شر هم در جهان طبیعی و هم در شرایط انسانی ما ارائه بدهد. در هر حال از این دیدگاه، شر و شیطان هیچ واقعیت مستقلى ندارند، چرا که وجه منفی شده خیر هستند و می‌توان با انتخاب خیر توسط افراد بر آن فائق آمد. بنابراین

کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم، جلو انداختن فرایند رهایی در جهان (از طریق انتخاب خیر و اعمال خیر) است. دایره المعارف یهودی در ارتباط با دیدگاه‌های لوریا تصریح می‌کند که این دیدگاه با تمام وجوه مثبتی که دارد یک نقطه ضعف قابل توجه دارد و آن این است که با همه تأکیدی که بر عملکرد فردی افراد به منظور تحقق رهایی می‌شود، دیگر جایگاهی برای (ضرورت) ظهور مسیحا و یا لطف و رحمت الهی در فرایند رهایی جهان، باقی نمی‌ماند. این مسئله از جانب جنبش یهودیان حسیدی حل شد که قائل به تمایز بین رهایی اصلی (مردم اسرائیل) و رهایی فردی (رهایی روحانی روح که ارتباط و تداخلی با مفاهیم موعودگرایانه ندارد) بودند.

این تمایز باعث می‌شود تا هر دو حوزه رهایی فردی و اجتماعی (جهانی) امری منوط به قدرت خداوند تلقی شوند.

#### د. یهودیت مدرن:

برای متفکران مدرن یهود، مسئله رهایی به شیوه‌های مختلف مورد بررسی و نگرش قرار می‌گیرد: به عنوان پیروزی نهایی خیر و خوبی بر شر، به عنوان تلاش فردی برای دست یافتن به تکامل فردی، به عنوان راهکاری برای دستیابی به رفاه اجتماعی، و در نهایت (که از همه مهمتر است) به عنوان تاسیس مجدد حکومت و دولت یهود. به عنوان مثال، هرمن کوهن<sup>۱</sup>، افرادی که مرتکب گناه می‌شوند را به مثابه کسانی تلقی می‌کند که از طرح خداوندی جدا شده‌اند و باید به سمت انسانیت رهایی یابند، تا برنامه اخلاقی خداوند برای بشریت تحقق یابد. (Cohen:195,32)

از دیگر متفکرانی که رهایی را به مثابه پیروزی خیر بر شر تلقی می‌کنند، می‌توان به مارتین بوبر<sup>۲</sup> و هشل<sup>۳</sup> اشاره کرد. بوبر به شدت تحت تاثیر تفکر مسیحی در قرن بیستم قرار دارد و بر همین مبنا، رهایی را به مثابه از ریشه درآوردن عامل انسانی گناه

---

1. Hermann Cohen  
2. Martin Buber  
3. A.J.Heschel

## ۱۲۴ □ این رنج یک رنج نیست

در تاریخ به وسیله تقدیس روزانه زندگی، از طریق مواجه شدن و رویارویی با خداوند می‌داند. بوبر، این رویارویی با خدا را به مثابه دور شدن از شر و شیطان و چرخش به سمت خدا در فعالیت‌های روزمره زندگی می‌داند: خداوند در ارتباط مستقیم با ما قرار می‌گیرد و سپس این امکان را به ما می‌دهد تا با او وارد یک رابطه مستقیم شویم. در وهله اول این کار با تجلی رحمت و لطف خداوند امکان‌پذیر است و ارتباط چندانی به تلاش و جستجوی ما ندارد. وقتی این رحمت و لطف الهی در عملکرد ما تجلی پیدا کرد، در این صورت، رهایی آغاز شده است. توبه برای تحقق رهایی کمک می‌کند اما همه آن نیست. درک بوبر از مسئله رهایی ارتباط زیادی با تاثیرپذیری او از یهودیت حسیدی دارد: «همه آنچه که لازم است، داشتن یک روح یگانه شده در آن زندگی می‌درود و مرتبط کردن آن با هدف الهی است. جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، زمینه لازم برای همراهی تو با خدا را دارد، همراهی که می‌تواند تو را رهایی بخشد» (Neusner: 1997, 46)

دیدگاه هشل نیز تقریباً شبیه همین دیدگاه است با این تفاوت که تاکید بیشتری بر کنش و عملکرد انسانی دارد. از دید او، جهان نیازمند رهایی است اما این رهایی صرفاً توسط رحمت و لطف خدا، محقق نخواهد شد. انسانها برای مهیا کردن و آماده سازی فرایند رهایی وظیفه زیادی دارند و اصلی‌ترین وظیفه آنها تلاش در جدا سازی خیر از شر است. چنانچه می‌گوید: تمام تاریخ عرصه‌ای است که خیر و شر در آن در هم آمیخته شده‌اند و بزرگترین وظیفه انسان، مشارکت او در کار رهایی خلقت است و این زمانی محقق می‌شود که جدا کردن خیر و شر به طور کامل محقق شود. رهایی جز با تحقق این مهم امکان‌پذیر نیست. (ibid: 22)

اما در میان اندیشمندان مدرن یهود، مردخای کاپلان<sup>۱</sup> است که از مفهوم رستگاری به جای رهایی استفاده می‌کند و بر این اعتقاد است که این مفهوم برای مردم مدرن باید در وجهی جهانی دیده شود. خداوند یک قدرت ذاتی در جهان است که رستگاری را برای افراد و جامعه امکان‌پذیر می‌سازد. برای افراد، رستگاری به معنای جدا شدن از شیطانهای درونی و بیرونی که مانع از این می‌شوند که فرد به شخصیت (روحانی) کامل و واقعی دست یابد. رستگاری، پاداش رنج نیست، بلکه

---

1. Mordecai Kaplan

نتیجه عمل انسانی است که ضرورتاً دیگران و دنیای اطراف ما را نیز در بر می‌گیرد. رستگاری اجتماعی نیز تعقیب و تداوم اهداف اجتماعی در وجهی است که بتواند حداکثر ظرفیت لازم برای رشد افراد را فراهم سازد. (Coward:50) در اینجا است که باید به بعد دیگر رهایی از دید یهود که مبتنی بر رهایی جمعی است و در نهایت به نگرش موعودگرایانه منتهی می‌شود، توجه داشت.

### ۳- رهایی و موعودگرایی (بعد جمعی رهایی):

گرچه ابتدایت صغیر می‌بود، (اما) عاقبت تو بسیار رفیع می‌گردد. (ایوب: ۷:۸) در دوران حاکمیت رومی، باوری همگانی در میان یهودیان افزایش یافت که سرانجام یک مسیحا (ماشیح) می‌آید تا مردم را از رنج رهایی بخشد. به عنوان مثال زمانی که یهودیان به تبعید در بابل بودند، بنا به روایت‌هایی، دانیال، رویایی دید. او پیش بینی کرد که شخصی همانند یک انسان یا پسر انسان با ابرهای آسمان و بر سریر شعله ور قدیم الیام می‌آید و به همه مردم سلطنتی جاودان عطا می‌کند. سلطنتی که بی‌زوال است و ملکوت او زائل نخواهد شد. تا قرن اول میلادی این انتظار توسعه یافت که خداوند از طریق ماشیح، مردم برگزیده را گرد می‌آورد و نه تنها آن‌ها را از ظلم و ستم می‌رهاند، بلکه حاکمیت سیاسی یهود را دوباره در سرزمین اسرائیل قرار می‌سازد. (پت فیشر: ۱۳۸۹: ۳۵۸) از این زمان، پرستندگان با اخلاص یهوه، هرگز امید به آمدن یک رهبر و منجی منصوب الهی را از دست ندادند. بعضی مواقع به این رهبر منتظر به عنوان پادشاه موعود، اشاره می‌شود (ارمیا: ۲۳:۵) بعضی مواقع به عنوان یک چوپان خوب (میکاه نبی: ۵: ۲-۵) و گاهی نیز به عنوان یک بنده مخلص (اشعیا: ۵۲: ۱۵-۱۳ و حزقیال نبی: ۳۴: ۲۴)

این انتظار عظیم، در ابتدا به صورت احیای سیاسی سلطنت واژگون شده بنی اسرائیل بود. بعدها وجود یک ناجی احیاگر، در کنار انتظار به احیاء مورد تاکید قرار گرفت. شواهد زیادی حاکی از این است که در متن تورات، ایده یک آینده پرشکوه مادی در قالب امید به یک نظم اجتماعی آرمانی و جهانی، صورت معنوی به خود گرفته است. (هیوم: ۲۹۳: ۱۳۷۷)

## ۱۲۶ □ این رنج یک رنج نیست

مفهوم نجات در کتاب مقدس عمیقا با آرمانهای قومی یهود پیوند خورده و در پرتو آن‌ها تعبیر و تفسیر می‌شود کتابهایی نظیر ارمیاء نبی، اشعیا نبی، حزقیال، دانیال، عاموس و مانند اینها به طور خاص اندیشه نجات قوم یهود را با بیانی نزدیک به هم منعکس می‌سازد. این منجی‌گرایی، آرمان‌گرایی و انتظار مسیحا، عمدتاً در قالب پیش‌گویی‌های انبیاء بنی اسرائیل، عرضه شده و ظاهراً از میان این انبیا، نخستین کسی که اقدام به کتابت این پیشگوییها کرد، عاموس بوده است:

«اینک خداوند می‌گوید: ... اسیری قوم خود، اسرائیل را خواهم برگردانید و شهرهای مخروب را بنا نموده، در آن‌ها ساکن خواهند شد و تاکستانها غرس کرده، شراب آن‌ها را خواهند نوشید... و بار دیگر از زمینی که به ایشان داده ام، کنده نخواهند شد.» (عاموس: ۹: ۱۵-۱۳)

از این جهت، یهودیان به آینده‌ای امیدوار بودند که تمامی آرزوها و آرمانهای آن‌ها را در قالب ظهور دوره مسیحایی یعنی همان دوره جلال و شکوه گذشته محقق می‌ساخت. اهمیت دوره طلایی گذشته با تاکید بر دوره پادشاهی داوود و سلیمان به قدری است که تاریخ یهود همواره در صدد احیای آن دوره و حاکمیت یهود به شکل اسطوره‌ای حرکت کرده است، دورانی که از آن تحت عنوان عصر طلایی‌ای روزگار خوش باستان یاد می‌شود. (کلباسی اشعری: ۳۸۲)

هر چند هیچ ارجاع واضح و روشنی برای موعودگرایی در تنخ<sup>۱</sup> نیست، اما اذعان به ماشیح و رهایی نهایی فرزندان اسرائیل، بخش پیوسته و مهمی از عقاید یهودی، خصوصاً از زمان شروع دوران تلمودی است. در خود تلمود ارجاعات متعددی به «ماشیح» شده است. ابن میمون از اندیشمندان یهود در ارتباط با ظهور ماشیح می‌گوید: من به شدت به آمدن ماشیح ایمان دارم. اما کی و چه وقت؟ نمی‌دانم. (Waxman: 176)

«درخت خاندان داوود بریده شده است اما یک روز کنده آن جواه خواهد زد. از ریشه آن، شاخه‌ای تازه خواهد روئید. روح خداوند بر آن شاخه قرار خواهد گرفت... او

---

1. Tanakh: گویند تنخ یا تناخ، نام عبری کتاب یهودیان است که مسیحیان به آن تورات عبری می‌گویند (و شامل سه بخش است: تورات (شریعت)، نوییم (انبیا) و کتوویم (نوشته‌ها))

از حق فقرا و مظلومان دفاع خواهد کرد و از بدکارانی که برایشان ظلم می‌کنند انتقام خواهد گرفت.... در آن روز، آن پادشاه نوظهور خاندان داوود، پرچم نجاتی برای نجات تمام اقوام خواهد بود و مردم به سوی او خواهند آمد. ... در آن زمان خداوند بار دیگر دست خود را دراز خواهد کرد و بازماندگان قوم خود را از آشور، مصر، عیلام، بابل، حمات و از تمام جزایر و بنادر دور دست به اسرائیل بازخواهد آورد. او در میان قومه‌ها پرچمی بر خواهد افراشت و مردم اسرائیل و یهودا را که پراکنده شده‌اند، از گوشه و کنار دنیا جمع خواهد کرد... در آن روز اسرائیل این سرود را خواهد خواند: ای خداوند تورا شکر می‌کنم، زیرا بر من غضبناک بودی، اما اینک مرا تسلی می‌دهی... براستی خدا نجات‌دهنده من است... چه شادی بخش است نوشیدن از چشمه های نجات.» (اشعیاء: ۱۱: ۱۳-۱)

«ای خداوند، تورا در میان امته‌ها حمد خواهم گفت و به نام تو سرود خواهم خواند نجات عظیمی به پادشاه خود داده و به مسیح خویش رجعت نموده است یعنی به داوود و به ذریت او تا ابد الابد.» (مزامیر: ۱۸: ۵۰-۴۹)

و در جایی دیگر می‌گوید: «شیران منقطع خواهند شد و اما منتظران خداوند، وارث زمین خواهند شد... زیرا که بازوان شیریرشکسته خواهد شد... خداوند روزهای کاملان را می‌داند و میراث آن‌ها خواهد بود تا ابد الابد» (مزمور: ۳۷: ۱۷-۱۸)

بنابراین سرانجام، یگانگی نهایی، تحت فرامین خداوند محقق خواهد شد، در روز رستاخیز، زمانی که عدالت و قضاوت خداوند بر مردم زمین و از جمله بر اسرائیل، فرود می‌آید. آن زمان، زمان تصفیه و ترمیم جهان توسط خداوند است. همزمان با این نگرش است که ایده مسیحا و موعودگرایی مطرح می‌شود. مسیحایی که قانون و منش پرهیزکاری و درستکاری را در سراسر زمین به اجرا خواهد گذاشت. و این زمانی است که رهایی جهانی و رهایی اسرائیل به مثابه یک ملت و حتی رهایی افراد، محقق خواهد شد. (Coward:24)

«و در ایام آخرواقع خواهد شد که کوه خانه خداوند بر قله کوه‌ها ثابت خواهد شد و فوق تلها برافراشته خواهد گردید و جمیع امته‌ها به سوی آن روان خواهند شد و قومهای بسیار عزیمت کرده، خواهند گفت بیایید تا به کوه خداوند و به خانه خدای یعقوب برآئیم تا طریق‌های خویش را به ما تعلیم دهد و به راه‌های وی سلوک نماییم.



## ۱۲۸ □ این رنج یک رنج نیست

زیرا که شریعت از صهیون و کلام خداوند از اورشلیم صادر خواهند شد. و اوامتها را داوری خواهد نمود...» (اشعیاء: ۲:۲۴)

«خداوند بر یعقوب ترحم فرموده، اسرائیل را بار دیگر بر خواهد گزید و ایشان را در سرزمینشان، آرام خواهد داد و غربا با ایشان ملحق شده با خاندان یعقوب ملحق خواهند گردید و قومه ایشانرا برداشته به مکان خودشان خواهند آورد و خاندان اسرائیل ایشان را در زمین خداوند برای بندگی کنیزی مملوک خود خواهند ساخت. و اسیرکنندگان خود را اسیر خواهند ساخت برستمگران خویش حکمرانی خواهند کرد. و روزی که خداوند تو را از اضطراب و سختی که برمی نهادند خلاصی بخشد، واقع خواهد شد.» (اشعیاء: ۴-۱: ۱۴)

و در جایی دیگری گوید: «و یهوه در این کوه (صهیون) برای تمام قومه ضیافتی از لذایذ برپا خواهد کرد... و در این کوه روپوشی را که بر تمامی قومه گسترده است و ستیری را که جمیع امتها را می پوشاند از بین خواهد برد... و خداوند یهوه اشکها را از چهره ها پاک خواهد نمود و رنج قوم خویش را از روی تمامی زمین رفع خواهد کرد زیرا خداوند گفته است. و در آن روز خواهند گفت اینک این خدای ماست که منتظر او بودیم و ما را نجات خواهد داد...» (اشعیاء: ۹-۶: ۲۵)

«... و به ایشان بگو یهوه چنین می فرماید اینک من بنی اسرائیل را از میان امتهایی که با آن ها رفته اند گرفته، ایشان را از هر طرف جمع خواهم کرد و ایشان را به زمین خودشان خواهم آورد و ایشان را در آن زمین، بر کوه های اسرائیل، یک امت خواهم ساخت.» (حزقیال نبی: ۳۷: ۳۳)

این رویکرد جهانی به سمت اطاعت از فرامین خداوند که توسط تورات محقق خواهد شد، در قلبهای مردم و نیز در آگاهی ملتها، حک خواهد شد. در نتیجه، خود خواهی های شخصی و گروهی و جنگها از بین رفته و به جای آن عدالت، پرهیزکاری و عشق جایگزین خواهند شد. تمامی این موارد در ایده آل موعودگرایانه یهودیت سمبولیزه شده است، خدمتگزار رنجوری که جایگزین پادشاهی متعصب می شود. بنابراین می توان اذعان کرد که رهایی در نگرش یهود (علاوه بر رهایی ملت) یک رهایی مسیحا گونه است که افراد را نیز از رنجها و ناخوشیهایشان رها می سازد. (Coward: 25)

بنابراین رهایی و موعودگرایی در اندیشه یهود دارای رابطه تنگاتنگی با یکدیگر هستند، اما باید توجه داشت که یکی از رویکردهای جدی موعودگرایی در نگرش یهود این است که بنا به تعبیر کالیشر<sup>۱</sup> از اندیشمندان یهودی قرن نوزدهم: ماشیح موعود از طریق فرایندی کاملاً طبیعی و با دخالت عوامل و اقدامات انسانی محقق خواهد شد: «هیچ کس از قوم ما نباید چنین اندیشه‌ای داشته باشد که ماشیح موعود ما به یکباره و بدون هیچ مقدمه‌ای بر زمین نازل شده و ظهور نماید و نباید و نمی‌توان انتظار داشت که یهوه به یکباره و به ناگاه، با دمیدن در شوفار، ماشیح را از بهشت به میان قوم پراکنده اسرائیل، فرو فرستد. این تصور کاملاً اشتباه است چرا که آغاز رهایی، از طریق عوامل و حوادث طبیعی و نیز مبتنی بر اراده و خواست حکومتها و مردم برای گردهم آوردن قوم پراکنده یهود در سرزمین مقدس است.... آنگاه زمانی که بسیاری از فرزندان اسرائیل در اورشلیم و سرزمین مقدس گرد هم آمدند و اسکان گزیدند، رحمت و لطف الهی ما را در بر خواهد گرفت تا رهایی ما را کامل کرده و شادی مان را به نهایت برساند. در آن زمان، جنگهای زیادی بر سر سرزمین اسرائیل رخ خواهند داد و سپس رهایی بخش ما وارد خواهد شد...» (Waxman: 177)

بنابراین اذعان به موعودگرایی در این رویکرد مبتنی بر باور صرف نبوده و به شدت پراگماتیک (عمل‌گرا) است (یا آنچه اندیشمندان یهودی چون کالیشر، فرایند طبیعی می‌نامند) چنانچه ربی آلکالای<sup>۲</sup> در مقدمه کتابش چنین می‌نویسد: «تو نباید برای این تصور و خیال باشی که رهایی، رستگاری، استقرار مجدد قوم و ظهور موعود ما، اموری جدای از هم هستند و تمام آن‌ها به یکباره و دفعتاً در یک روز بر ما وارد می‌شوند. هر کدام از آن‌ها زمان خاص خودش را دارد... و هر کسی که بگوید آغاز زمان رهایی قوم یهود با ظهور و آمدن مسیحا (پسر داوود) محقق می‌شود، همانند کسی است که بگوید خورشید قبل از سپیده دم خواهد تابید و این سخنی بدون منطق و غیرقابل قبول است». (ibid: 179)

بنابراین از آنجا که رهایی یهود دارای چند مرحله است نیازمند تحقق مقدماتی

---

1. Kalischer  
2. Alkalai

## ۱۳۰ □ این رنج یک رنج نیست

است. از این رویکی از این مقدمات لازم (چنانچه آکالای تصریح می‌کند) بازسازی مجدد اورشلیم و آغاز بازگشت یهودیان به سرزمین موعود اسرائیل است. او بعدا چنین تصریح می‌کند که تحقق رهایی، نه تنها نیازمند وجود سرزمین مقدس اسرائیل است بلکه نیازمند حضور مردم یهود نیز هست: «تحقق این ایده برای ما نیازمند گرد هم آوردن قوم پراکنده یهود از چهارگوشه دنیا به شکل یک موجودیت یگانه و واحد در سرزمین موعود است. چرا که در نتیجه گناهان زیاد ما است که ما در جهان پراکنده شده و بسیار از یکدیگر فاصله گرفته‌ایم. چرا که یهودیان به صورت مجزا در کشورهای مختلفی زندگی می‌کنند که هر کدام دارای زبان و رسوم جداگانه ای هستند که این خود جلوی یگانگی و نیز تحقق رهایی ما را می‌گیرد...» (Ratzman:2011,54)

در این دیدگاه، بر زبان عبری به عنوان زبان واحد و مقدس یهود تاکید می‌شود و این در حالی است که این زبان به دلیل در آمیختگی یهود با دیگر ملیتها در حال کم‌رنگ شدن است. زبانی که زبان مقدس است از آن رو که خدا با آن سخن می‌گوید و قوم برگزیده او نیز با آن تکلم می‌کنند. «...و زمانی که خداوند ما را از چهار گوشه دنیا در سرزمین مقدس گرد هم آورد ما دیگر نمی‌توانیم به این زبان مقدس تکلم کرده و تورات را درک کنیم و این خود به جدایی و انفکاک جماعت یهود بسیار یاری می‌رساند. بنابراین ما نباید ناامید شده و باید بر یادگیری زبان مقدس از جانب کودکان یهود تاکید کنیم...» او در جایی دیگر می‌گوید که: «بسیار واضح است که تحقق رهایی مستلزم تشووا (توبه) از جانب اسرائیل است. و هیچ توبه‌ای بزرگتر و مهم‌تر از این نیست که به دینداری او گردن نهیم و به سرزمین مقدس او بازگردیم...» (ibid:76)

آغازین مرحله رهایی، تحقق یک رهایی فیزیکی است... و مهم‌ترین مانع برای ظهور ماشیح، به علت وجود موانع مادی در این جهان است که باید تصحیح شده یا از میان بروند. از این رو است که برای رها کردن ارض موعود و ساختن اسرائیل باید تلاش کرد و به همین جهت است که سرزمین مقدس نباید خالی و ویران باقی بماند... (waxman: 181) از این رو این تلقی وجود دارد که جز با وجود یاری رساندن و تلاش خود یهود، رهایی آنان محقق نخواهد شد. چرا که رهایی، نقطه نهایی از

یک فرایند فیزیکی و مادی است که تحقق آن با همیاری و همبستگی یهودیان امکانپذیر است.

موسی هس<sup>۱</sup> نیز دیگر اندیشمند موعودگرای یهودی است که قائل به ازاد سازی ملی یهودی مانند سایر ملت‌های تحت ظلم و رنج است. او بر این اعتقاد است که ناسیونالیسم یهودی، امری یگانه و واحد است که جدای از میراث پدرانمان، سرزمین مقدس و محل تولد ایمان یهودی است و نیز برادری و همبستگی که بین ملت یهود شکل می‌گیرد: «ما یهودیان، همواره قائل به آمدن دوران موعود بوده‌ایم... زمانی دوران بلوغ جهان آغاز خواهد شد و مطابق با آموزه‌های دینی ما این دوران، دوران موعود است. و در این زمان است که مردم یهودی و نیز تمام ملت‌ها دوباره جوان خواهند شد، زمانی که زمان احیای مردگان است یا زمان ظهور ناجی و رهایی بخش. یا دیگر نام‌ها و اسامی سمبلیکی که در هر حال به زمان موعود اشاره دارند...» (patai: 2007: 109). هس به شدت قائل به آمدن ماشیح است، چیزی که او آن را «روح یهودیت» می‌نامند. ضمن اینکه او نیز بر این اعتقاد است که مسیحا از طریق تحقق یک فرایند طبیعی (و نه ماورایی و متافیزیکی) خواهد آمد.

بنابراین از دیدگاه موعودگرایان رادیکال، موعودگرایی صرفاً یک اعتقاد و اذعان دینی نیست، بلکه در برگرفته لزوم مشارکت یهودیان در فرایند تحقق ظهور ماشیح و نیز اقدامات عملی و پراگماتیک برای زمینه سازی ظهور و پیش آمدن زمان موعود نیز هست، از این رو، صهیونیست‌های مذهبی بر این اعتقادند که اگر هر یهودی از فرصت‌ها و امکانات موجود برای تحقق تاسیس و تداوم حاکمیت یهودی در ارض مقدس بهره نگیرد، به نوعی موجودیت یهود را به مبارزه و چالش کشیده و مانع از تحقق کامل فرایند موعودگرایی شده است. (Waxman:185) از این دیدگاه، تاسیس حاکمیت یهودی بر تمامی ارض مقدس اسرائیل، یک پیش نیاز و مقدمه لازم و ضروری برای تکمیل موعودگرایی نیست، بلکه این فرایند، پیامد تحقق و تکمیل موعودگرایی یهود است. بنابراین صرف نظر کردن از هر بخشی از سرزمین مقدس اسرائیل، یک تخلف و نقض آموزه‌های دینی و نیز مانعی جدی بر سر تحقق و تکمیل فرایند موعود و ظهور ماشیح است و این ماموریتی جدی است که دولت نیز باید در

---

1. Moses Hess

## ۱۳۲ □ این رنج یک رنج نیست

انجام آن کوشا باشد وگرنه مشروعیت آن به نحوی جدی به مخاطره می‌افتد. پس اینکه تمام بار تلاش برای تکمیل و تداوم جریان موعودگرایی، بر دوش مسیحا گذاشته شود تا با آمدنش تمام شرایط یهود رو به بهبود بروند، نه تنها دارای بار و معنای دینی نیست، بلکه خود، مانع بزرگی بر سر ظهور و تحقق اهداف موعودگرایانه تلقی می‌شود. (Coward:185)

این پیشنیاز و مقدمات دقیقاً همان چیزی است که از جانب یهودیان ارتدکس تحت عنوان لزوم بازگشت به ارض موعود و مقدس تلقی می‌شود و بخشی از آن به صورت جدی در قالب صهیونیسم دنبال می‌شود.

### - رهایی و صهیونیسم:

صهیونیسم به لحاظ ساختاری، وارث کابالا و حسیدیسیم محسوب می‌شود چرا که حسیدیسیم یکی از جنبشهای منجی‌گرایانه - البته بدون ماشیح - شمرده می‌شود، صهیونیسم نیز جنبشی از این دست - البته به صورتی فعال و گسترده‌تر - به حساب می‌آید. صهیونیستها بر رهایی قوم یهود به صورت بازگشت به صهیون بدون اینکه منتظر ماشیح شوند تاکید می‌کنند و در واقع بیانگر عقیده حلول‌گرایی کابالا در قالب مفهوم قوم و سرزمین می‌باشند، زیرا از این منظر، کابالا با روح قومی جدید در قالب ایدئولوژی صهیونیستی احیاء گردیده و با تاکید بر حلول خدا یا سریان روح مقدس او، میان قوم اسرائیل و سرزمین مقدس، پیوند برقرار می‌کند. در واقع، کابالای رایج در میان یهودیان یعنی تسلط یافتن بر سرزمین موعود و انتقال یافتن یهودیان به آن است. بدین ترتیب دولت اسرائیل همان معبدی می‌شود که صهیونیستها و یهودیان جهان در آن عبادت می‌کنند و قربانی می‌دهند. (کلباسی اشعری: ۱۳۸۴: ۲۲۹)

صهیونیسم معاصر، خصوصاً زمانی که به مثابه یک جنبش موعودگرایانه، مفهوم بندی شود، خود را در وجهی رهایی بخش، تعریف و بازنمایی می‌کند: متفکران مذهبی صهیونیسم، رهایی را به مثابه امری غیرروحانی و دنیوی تلقی می‌کنند که با تحقق بازگشت یهودیان به ارض موعود و ساختن دوباره این سرزمین توسط آن‌ها،

## مقدمه نویسنده □ ۱۳۳

آغاز می‌شود. بر اساس دیدگاه کوک<sup>۱</sup>: «امید برای بازگشت به سرزمین موعود و مقدس، نقطه تمایز اصلی یهودیت معاصر (در نگرش آن به مسئله رهایی) است. در واقع وجود امید بازگشت به سرزمین موعود است که به جماعت‌های پراکنده یهود، امید رهایی می‌دهد.» (coward:23)

«خداوند می‌گوید اینک ایامی می‌آید که با خاندان اسرائیل و خاندان یهودا عهد تازه‌ای خواهیم بست، نه مثل آن عهدی که با پدران ایشان بستم در روزی که ایشان را دستگیری نمودم تا از سرزمین مصر بیرون آورم و ایشان عهد مرا شکستند... اما خداوند می‌گوید این است عهدی که بعد از این ایام با خاندان اسرائیل خواهیم بست، شریعت خود را در باطن ایشان خواهیم نهاد و آن را بردل ایشان خواهیم نوشت و من خدای ایشان خواهم بود و ایشان قوم من خواهند بود.» (ارمیای نبی: ۳۱: ۳۴ - ۳۱)

از دید کوک: «رهایی، در نگرش یهود، علاوه بر اینکه یک واقعیت فیزیکی و مادی است، یک امید متافیزیکی نیز برای یهودیان فراهم آورده است. از این دیدگاه، حتی متفکران غیریهودی صهیونیست نیز هرچند ضرورتاً از واژه رهایی استفاده نمی‌کنند، باز هم در گفتمانی موعودگرایانه سخن گفته و تلاش می‌کنند از مفاهیمی بهره بگیرند که به طور سنتی با رهایی در ارتباط هستند. ایده‌های رهایی که عمدتاً در برگیرنده پیروزی نهایی خیر بر شر و نیز بهبود عدالت اجتماعی است، بخش جدی از امید یک صهیونیست است، در قالب شکل‌گیری و تداوم اسرائیل به عنوان یک موجودیت رسمی یهودی است که موجودیت آن، به شدت با نجات و رهایی یهود در هم تنیده شده است.» (Kreamer: 52). بنابراین: «اسرائیل صرفاً یک مکان یا موقعیت جغرافیایی خاص نیست بلکه بیش از آن بعد مهمی است که از طریق آن می‌توان در مقابل رنجها تاب آورد و پایدار ماند...» (ibid: 40)

صهیونیسم در نگرش بسیاری از اندیشمندان (از جمله تالمون<sup>۲</sup>) به عنوان موعود گرایی سیاسی تلقی می‌شود. منطق درونی صهیونیسم در برگیرنده لزوم تجدید حیات مردم یهود است، از این رو جنبشی رادیکال تلقی می‌شود که در نقطه مقابل

---

1. A.L.Kook  
2. Talmon

## ۱۳۴ □ این رنج یک رنج نیست

رویکردهای محافظه کارانه قرار می‌گیرد. اساس این نگرش مبتنی بر احیای ملت یهود است که به مثابه تسریع‌کننده رستگاری ملت‌های اروپایی نیز تلقی می‌شود. به عبارتی، با احیای دوباره ملت یهود در ارض موعود، مقدمات لازم برای رستگاری سایر ملت‌های اروپایی نیز فراهم می‌شود. (Ratzman:43)

در واقع می‌توان گفت که صهیونیسم به دنبال برقراری ارتباط مفهومی و پراگماتیک، بین مفاهیم کلیدی نگرش سنتی و دینی یهود است. مفاهیمی چون رهایی، نجات، رستگاری جمعی و تجدید حیات قوم پراکنده یهود. این مفاهیم از این رو حائز اهمیت هستند که رنج یهود که رنجی جمعی و دامنه دار است (از این رو که در طول تاریخ تداوم داشته) نه تنها در برگیرنده رنج تاریخی این قوم است بلکه در زمان حاضر در پراکندگی یهود در نقاط مختلف جهان نیز متجلی است. این پراکندگی خطر اضمحلال تدریجی فرهنگ، زبان و سنت یهودی از طریق استحاله تدریجی در کشورهای میزبان را به همراه دارد. همراه شدن این عوامل با رنج و تراژدی هولوکاست، لزوم تجدید حیات قوم یهود و گردآمدن آن‌ها را در ارض مقدس جدی‌تر نمود. از این رو، می‌توان گفت که صهیونیسم (که تلفیقی از شائبه‌های جدی دینی با حکومت یهود در ارض مقدس است) یک بیان واضح و صریح برای تجدید حیات ملت یهود، در قالب لزوم بازگشت به صهیون در وجهی رستگار شناسانه و مبتنی بر نجات و رهایی است. این رویکرد که عمدتاً توسط نویسندگان سکولار صهیونیستی بیان می‌شود، به دنبال ستایش جنبش صهیونیسم در قالب تحقق یک ماموریت ویژه موعودگرایانه است. بیانی که با تصاویر و ذهنیتهای موعودگرایانه منتقل شده و از این طریق، خود را به مثابه یک پروژه جمعی رهایی بخش متجلی ساخته است. (ibid:98)

چنانچه تاریخدان صهیونیست، آنیتا شپیرا<sup>۱</sup> بر این اعتقاد است که جریان اصلی صهیونیسم، چه در مورد مفاهیم اصلی و چه برای فعالیتهای اصلی اش، یک رویکرد «موعودگرایانه سیاسی» است. چرا که زبان و بیان اصلی آن، مبتنی بر رهایی و موعودگرایی است که حتی خود را به عنوان انگیزه یگانه قوم یهود تلقی می‌کند «...از این رو، صهیونیسم، خود را شکل یگانه‌ای از آزاد سازی ملی و نشانه‌ای از تلاش و

---

1. Anita Shapira

جهود قوم یهود برای آزادی و رهایی و نیز بازگشت به سرزمین اصلی و علاوه بر آن بازیابی دوباره آگاهی و هویت یهودی بازنمایی می‌کند. از این دیدگاه، تاسیس دولت اسرائیل به معنای تاسیس یک دمکراسی جدید (نه لزوماً شبیه دمکراسی‌های غربی) در بیابان لم یزرع سیاسی خاورمیانه است. (ibid:53)

در واقع می‌توان گفت که یهودیت معاصر در سایه‌ای از عواقب اجتناب ناپذیر جنبش صهیونیسم زندگی می‌کند. ایده اقامت جماعت یهودی در سرزمین فلسطین، از یک طرح مبهم و غیر عملی، تبدیل به یک جنبش قدرتمند شد که نه فقط موفق به تاسیس دولت در خاورمیانه گردید، بلکه تاثیر عمیقی بر زندگی یهودیان در سراسر جهان داشته است. این جنبش در اساس، قائل به احیای دوباره ملت و هویت دینی یهود است، استقرار مجدد در سرزمین اجدادی و از سرگیری مجدد نقش موعود اسرائیل در تحقق وعده‌های تاریخی تورات مبنی بر رهایی و نجات قوم برگزیده. علاوه بر این در رویکرد به سمت اسکان یهودیان در سرزمین مقدس نه فقط سویه‌های سیاسی حائز اهمیت‌اند، بلکه این رویکرد به شدت دینی و مبتنی بر سائقه‌های مذهبی است. هر چند برای ایده نولوژیهای سیاسی مدرن ادعاهای افراطی در ارتباط با یگانگی و خاص بودن جماعت مورد نظرشان و نیز عملکرد تاریخی‌شان مشترک است. (Tylor: 1972:35)

به لحاظ تاریخی، صهیونیسم، ناشی از رشد جنبش روشنفکری یهودی (هاسکالا) در قرن نوزدهم است، یک جنبش وسیع و گسترده از ایده‌ها و نیز نهادهایی که در ضرورت و لزوم پاسخ به رهایی و آزاد سازی یهودیان در اروپای قرن نوزدهم شکل گرفت است. این جنبش در برگیرنده ترکیبی از بازسازی و احیای مجدد ارزشهای یهودی و نیز مشارکت در فرایند مدرنیزاسیون غربی بوده است. رویکردی که در ابتدا به عنوان دکترین ملی‌گرایی یهود ظاهر شده و در تقابل جدی با رویکردهای جهان وطن قرار گرفت و در عین حال به شدت قائل به تفاوت بین یهود و دیگر ملیتها به دلیل تفاوت در نژاد و فرهنگ است نه لزوماً به خاطر تجربیات تلخ و رنجی که یهود متحمل شده است. جماعت یهود، چیزی بیش از یک جماعت مبتنی بر عقاید صرف است.



یکی از متفکران صهیونیست، پینسکر<sup>۱</sup> این جنبش را در یک عبارت مفهوم بندی کرده است: «جنبش خود رهایی بخش». که فعالیت‌های آن، تحت عنوان عشق به صهیون مفهوم بندی می‌شوند. وی اذعان می‌کند که ایدئولوژی صهیونیسم، حول محور جذبه معنوی «سرزمین و مردم» توسعه یافت. علاوه بر اینکه این رویکرد مبتنی بر فلسفه اجتماعی است که قائل به نوزایی مجدد یهود از طریق اسکان در سرزمین مقدس فلسطین است که تصاویر مربوط به موعودگرایی سنتی یهود را مورد استفاده قرار می‌دهد و رویکردی کاملاً ایده آل‌گرا دارد. (taylor:34)

مسئله این جاست که با تشکیل دولت اسرائیل، مسئله موعودگرایی دارای پیچیدگی بیشتری شد، چرا که این برای نخستین بار در تاریخ یهود بود که یک آموزه و اعتقاد مقدس در یک موجودیت سیاسی عینیت می‌یافت. به نحویکه حتی موعود گرایان افراطی نیز با وجود تاسیس دولت اسرائیل، به تکمیل رویای موعودگرایانه‌شان باور نداشتند. تا پس از جنگ ۶ روزه و با رشد فراگیر اشتیاق موعودگرایی در اسرائیل، مسئله موعودگرایی در ارتباط مستقیمی با دلالت‌های سیاسی قرار گرفت. به نحوی که گروهی از صهیونیست‌های مذهبی تحت رهبری معنوی ربی یهودا کوک<sup>۲</sup> جنبشی را ایجاد و سازماندهی کردند که گوش امونیم<sup>۳</sup> خوانده شده و به حمایت از سیاست‌های دولت اسرائیل پرداختند. آن‌ها مشروعیت این دولت را تحت آموزه‌ها و تعالیم مبتنی بر موعودگرایی به رسمیت می‌شناختند و به همین جهت به عنوان یک گام مهم در راستای تحقق آموزه‌های موعودگرایی، بخش مهمی از مسئولیت اسکان یهودیان در ارض موعود را به عهده گرفته و سازماندهی کردند.

مسئله مهم و قابل توجه این است که این برای نخستین بار در تاریخ یهود است که یک آموزه مهم دینی مانند موعودگرایی به یک موجودیت عینی سیاسی پیوند خورده و در آن متجلی می‌شود. در این راستا می‌توان اذعان کرد که در ارتباط با مبنای این موعودگرایی عینی شده، حداقل سه پیش فرض مرتبط با هم در بین بیشتر صهیونیست‌ها، اعم از مذهبی و یا سکولار وجود دارد: اینکه وجود دولت

---

1. pinsker  
2. Yehudah Kook  
3. Gush Emunim

اسرائیل، بخشی از فرایند تکمیل موعودگرایی است، مشروعیت آن عمدتاً از همین طریق و نیز با توجه به آموزه‌های تورات مبتنی بر لزوم بازگشت به ارض موعود تأمین می‌شود و در نهایت اینکه فرایندهای خاص دمکراتیک در آن بنا به دلایل عمدتاً ملی-مذهبی دارای اعتبار و مشروعیت هستند. نکته جالب توجه این است که در این دیدگاه، اهمیتی برای وجود فرایندهای دمکراتیک و نیز وجود یک حکومت انتخابی دمکراتیک وجود ندارد. از دید موعودگرایان رادیکال، دمکراسی، یک ارزش یهودی محسوب نمی‌شود و بنابراین آن‌ها تعهدی به برآورده کردن خواسته‌های اکثریت ندارند، چرا که ممکن است اکثریت تشخیص ندهند که خواسته‌های آنان موافق منافع حقیقی یهود نیست. در مقابل، آن‌ها این مسئله را جزء تعهدات جدی و اساسی خود می‌دانند که هر آنچه که لازم است برای ایجاد یک واقعیت جدید که اکثریت در نهایت ناچار به موافقت و پذیرش آن هستند، را انجام دهند. در اینجاست که رویکرد موعودگرایانه آن‌ها به موعودگرایی سیاسی تبدیل می‌شود. (Kellner: 1986 :197)

بنا به اذعان شوپرت اسپرو<sup>۱</sup> یکی از مواردی که تاریخدانان را به شدت متعجب ساخته است شمار رو به رشد افرادی است که قویاً قائل به موعودگرایی بوده و علاوه بر آن به دنبال جستجوی ایفای یک نقش فعال برای آن در سیاستهای جاری هستند. دلیل این تعجب نیز این است که در گذشته، اعتقاد و اذعان به ماشیح یهودی همراه با انفعال‌گرایی و سکون و عدم فعالیت سیاسی بود. در اینجاست که باید به یک مسئله مهم توجه کرد و آن، وجود ارتباط بین عقاید خاص و تأثیری که آن عقاید خاص بر رفتار معتقدان دارند. (Spero 1988:272) پروفیسور کاتز<sup>۲</sup> در این ارتباط می‌گوید: «همواره اهداف اجتماعی و کلان، توسط قدرت عظیم و مقاومت ناپذیر مفهومی به نام اراده الهی تحت تأثیر قرار گرفته و جهت دهی می‌شوند و اذعان به موعودگرایی نهفته در بطن صهیونیسم نیز جزئی از این اراده تلقی می‌شود.» (katz:1971:282)

از دید پروفیسور کاتز، موعودگرایی نقش مهمی در ایجاد و توسعه صهیونیسم ایفا

---

1. Shubert Spero  
2. Katz

کرده است و می‌توان گفت ایده ملی‌گرایی یهود، کاملاً مبتنی بر دینامیزم نهفته در مفهوم موعودگرایی سنتی یهود است. که مبتنی است بر «آگاهی تاریخی تعلق داشتن به یک ملت خاص، مشکلات و معضلات این قوم، عطایا و الطاف الهی که به این قوم در گذشته عطا شد و نیز شکوه و عظمتی که در آینده در انتظار یهود است.» (Katz:1971:283) این آینده، در برگزیده گرد هم آمدن قوم پراکنده اسرائیل در ارض اسرائیل و نیز تشکیل دولت و حاکمیت یهود است. هر چند در شکل سنتی این رویکرد، موعودگرایی یهود به مثابه یک اعتقاد مذهبی قلمداد می‌شود. اما تحت تاثیر سکولاریسم و عقلانیت‌گرایی، این رویکرد صرف به باورهای مذهبی دچار تحول شده و با سائقه‌های عقلانی درآمیخته است. کاتز بر این اعتقاد است که قدرت ایده ملی‌گرایی یهود نشأت گرفته از اعماق رویکرد موعودگرایی است که به نوعی هویت، مذهب و تاریخ یهود را در هم می‌آمیزد. (Spero:276)

او در ادامه تلاش می‌کند تا با ذکر مثالهایی از تاثیر موعودگرایی مذهبی به عنوان یک ایده دینی بر شکل‌گیری صهیونیسم سخن بگوید: ۱. تصمیم‌گیری اینکه یهودیان در سرزمین فلسطین اسکان داده شوند نه در جای دیگری از زمین. تصمیمی که با در نظر داشتن ملاحظات خاص می‌توانست به عنوان یک تصمیم پرهزینه و غیرعقلانی در نظر گرفته شود. مانند درگیری و نزاع دائمی با اعراب. حال آنکه به عنوان مثال پاناما یا آفریقای جنوبی این ایرادها را نداشتند و این نشان از مذهبی بودن رویکرد صهیونیسم و تاثیرپذیری اش از موعودگرایی دینی دارد.

۲. اذعان و اعتقاد به اینکه خطرات متوجه صهیونیستها به نحو اجتناب ناپذیری مورد توجه بسیاری از اعضا جامعه یهودی قرار می‌گیرد و حمایت آن‌ها را به لحاظ مالی و در صورت لزوم با فدا کردن بسیاری چیزهای دیگر برمی‌انگیزد. چرا که تحقق این هدف به عنوان یک هدف دینی تلقی می‌شود هر چند شائبه‌ای سیاسی دارد. (Katz: 1971: 269) در واقع موعودگرایی یهود نقش مهمی در حفظ حافظه تاریخی یهود از طریق زنده نگه داشتن سرزمین فلسطین و یهودی کردن کامل آن، دارد. بنابراین می‌توان گفت این رویکرد نقش کلیدی در جلوراندن یهود به سمت همبستگی و همگون سازی درونی دارد که جوهر و مبنای اصلی آن را اذعان قوی به خاص و برگزیده بودن یهود تشکیل می‌دهد.

## جمع بندی:

می توان گفت یکی از محکم ترین پاسخ هایی که به رنج داده می شود از دل تاریخ یهود و حتی تاریخ جهان بر می خیزد. بطور کلی اعتقاد داشتن به وجود خداوند و یا یک قدرت برتر باعث می شود تعامل با مسئله ای مانند رنج در چارچوب اعتقادات مذهبی - عقیدتی امکان پذیر شود. در مورد یهودیت و معتقدان یهودی، اعتقاد به خداوند به مثابه بن مایه ایمان یهودی، عمل می کند و بنابراین سئوالاتی که در ارتباط با تئودیهسه مطرح می شود، با اعتقاد و اذعان به حکمت خداوندی در تضاد و تقابل قرار نمی گیرند، چنانچه ربای کوشنر می گوید: «مذهب همواره به مردم کمک می کند تا با رنج هایی که در حال حاضر با آن ها دست به گریبان هستند کنار بیایند و مقابله کنند و این از طریق فراهم آمدن یک حمایت مذهبی (جمععی) امکان پذیر است. خداوند ما را بدون پناه رها نمی کند او به ما پشتکار و استقامت لازم برای مواجهه با رنج را می دهد» (Kushner. 189).

اما مسئله اینجاست که هیچ کدام از ایده هایی که در ارتباط با رنج مطرح کردیم (اینکه رنج در نهایت پاسخ داده خواهد شد، رنج، آزمونی است برای محک زدن ایمان فرد و رنج مجازاتی است برای گناهان پنهان و آشکار فرد)، یک متد قابل اتکا به فرد برای تقابل و مواجهه با رنج نمی دهد. در واقع، اکثریت پاسخ هایی که از جانب یهودیت به این مسئله داده شده است، مبتنی بر «ایمان کور» به خداوند است. از دید دیوک، مشهورترین عنصر فرهنگ یهودی که می تواند آسایش یهودیان را در زمان نیاز فراهم کند، وجود جامعه و انجمن همبسته یهودی است با میزان بسیار بالایی از سرمایه اجتماعی. و این در حالی است که ایمان یهودی به خداوند (که موجودی ناشناخته و حتی بی ثبات است) یک مبنای چندان قابل اتکا نیست چرا که نه یک پاسخ محکم، دائم و باثبات به مسئله رنج فردی می دهد و نه حمایت ذهنی بادوامی از فرد به عمل می آورد (در صورتیکه عقاید فرد دچار نوسان و تزلزل شده باشد) (Duke. 2010:21)

## ۱۴۰ □ این رنج یک رنج نیست

از این دیدگاه، می‌توان گفت که محکم‌ترین پاسخ یهودیت به مسئله رنج انسانی، حول محور حمایت جامعه یهودی که ثبات و استحکام بسیار زیادی دارد می‌چرخد. در واقع اهمیت خانواده و جامعه (یهودی) یکی از مهم‌ترین جنبه‌های فرهنگ یهودی است. چنانچه دورکیم نیز در کتاب صور بنیانی حیات دینی تصریح می‌کند، هدف و غایت اصلی دین، قرار دادن مردم به صورت منسجم در کنار یکدیگر است. این فرایند ایجاد انسجام و همبستگی و ایجاد شبکه منسجم و به هم پیوسته‌ای از حمایت که مبتنی بر دین است، نمونه خوبی از عملکرد یهودیت در ایجاد احساس آرامش و امنیت در فرد، به عنوان عضوی از این مجموعه محکم و در هم تنیده است.

در این ارتباط ربای پون می‌گوید: «یکی از بهترین مثالها در ارتباط با حمایت اجتماعی (و حتی فردی) این جامعه مذهبی از اعضا، زمانی است که فردی از جامعه یهود دچار فقدان شده و عزادار از دست دادن کسی می‌شود. پس از مراسم تدفین، وی در خانه سوگواری مقیم می‌شود که برای بهبود شرایط وی بدلیل فقدان در نظر گرفته شده است و تمام نیازهای فرد در این مدت به خوبی پاسخ داده خواهند شد.» (Johnson: 155)

تاکید بر اهمیت جامعه یهودی و انسجام و حمایت اجتماعی آن، مسئله‌ای است که همواره در تاریخ یهود وجود داشته و تا زمان حال نیز تداوم دارد. بنابراین علیرغم پاداش مبهمی که ایمان یهودی در آینده‌ای مبهم به آن وعده می‌دهد، جامعه یهودی پاسخ ملموس‌تر و نزدیک‌تری به مسئله رنج ارائه داده است و آن حفظ انسجام و شبکه اجتماعی و درونی یهودیان از طریق جماعت‌های مختلف یهودی در دل جامعه بزرگ‌تر یهودی است که همواره در دسترس افراد بوده و به آرامش و امنیت آن‌ها یاری می‌رساند. این آرامش و آسایش، هم از طریق منابع معنوی اجتماعی (مربوط به جماعت یهود) و یا جستجوی روحانی (عمدتاً از طریق آئینهای جمعی یهود) حاصل می‌شود، هم از طریق اطمینان به وجود یک بستر به هم پیوسته و در هم تنیده اجتماعی که به شدت حامی و همبسته است و اساس همبستگی آن نیز مبتنی بر اعتقاد و ایمان یهودی است. این عناصر، نمونه‌ای از تسلی و امنیت خاطر ناشی از مشاهده و عملکرد اجتماعی است که این احساس را

به فرد یهودی می‌دهد که در درون گروه و جماعت و در مواجهه با مشکلات، هرگز تنها و بدون پناه نیست. چرا که در زمانهای خوب یا بد، جماعت و جامعه وجود دارند. برای یهودیان، اتکا و اطمینان به یک جماعت یهودی منسجم و باثبات، بهتر و عقلانی‌تر از اتکا به یک موجودیت برتر غیر قابل تخمین و دسترس است. (Duke, 2010:22)

چنانچه بوکر می‌گوید: «واقعیت این است که بدون وجود این احساس تعهد به تمامیت هدف و خلقت خداوندی، بقای استوار جماعت‌های یهودی در زمانه‌های سخت و تحت آزار و اذیت‌های شدید، غیر قابل توضیح و باور است. و مسئله دیگر اینکه شدیدترین خشونت‌ها و آزار و اذیت‌ها و نیز رنج‌های یهودیان در آلمان نازی در تلاش آنان برای استقرار سرزمین موعود (و یا حداقل بخشی از آن) مشاهده شد. هر چند جنبش‌ها و اقداماتی برای تاسیس یک دولت ملی یهودی در فلسطین، قبل، و در جریان جنگ جهانی اول صورت گرفته بود، اما رنج یهودیان اروپایی در خلال حکومت هیتلر، باعث ایجاد توافقاتی مقاومت ناپذیری (به همین منظور) در آگاهی جهان شد. می‌توان گفت دولت اسرائیل از میان خاکسترهای آشویتس و بوچن‌والد سر برآورد. در وجهی ترازیک، رنج میلیون‌ها فرد یهودی، ابزار و وسیله‌ای برای لطف الهی به جماعت یهودی در سطحی وسیع‌تر شد که همچنان تداوم دارد».

(Bowker:37)

راتزمن<sup>۱</sup> از جمله اندیشمندانی است که بر این اعتقاد است که در قرن حاضر، بین نگرش‌های مختلف اندشمندان و متفکران یهود در زمینه جنبش‌های جمعی موعودگرایانه، ارائه پاسخ‌های رادیکال به دیگران، مسئله هولوکاست و نیز نقش سنت یهود در این موارد همبستگی و ارتباط تنگاتنگ وجود دارد. از این دیدگاه، رسالت و تلاش اولیه برای تفکر و نگرش یهود، بازیافتن و احیای دوباره سنت موعودگرایی سیاسی با رویکردهای توحیدگرایانه و کنش‌های اجتماعی مذهبی است. این بازیابی دوباره، ارتباط مستقیمی با ترقی خواهی یهودی دارد که جماعت یهود را به مثابه یک وسیله موثر برای سامان دادن به عدالت اجتماعی در عرصه‌های کلان جهانی تلقی می‌کند. (Ratzman:2011, 65)

اما پس از هولوکاست، رویکرد اندیشمندان یهود به موعودگرایی سیاسی (از جمله امیل فکنهایم<sup>۱</sup>) به نحوی است که در برگزیده توجه به نوعی «خاص‌گرایی یهودی» بدون واسطه کردن و توجه به اخلاقیات جهانی است. رویکردهای وی در سایه نظریات امانوئل لویناس مورد توجه قرار گرفتند، رویکردی که به تاریخ‌نگاری هولوکاست (به عنوان یک پدیده تاریخی خاص) و نیز معضلات فراگیر رنج جمعی، پرداخته است. از دید راتزمن، اخلاقیات اجتماعی یهود نتوانسته گفتمان اجتماعی سکولار را با منابع و عملکردهای سنتی یهود (که در بسیاری از وجوه اجتماعی زندگی یهود، همچون دیسپلین اخلاقی و نهادهای قانونی و اجتماعی حضور فعال دارند) همداستان و منطبق سازد. از این رو تفکر یهودی، هر چند بسیار مایل است که دارای ذهنیت و رویکردی جهانی باشد، اما در وجه عملی و واقعی، پای در زمین دارد. هر چند این تمایل شدید وجود دارد اما سنت‌گرایی، خاص‌گرایی و نیز حساسیتهای شدید مذهبی و غیر عقلانی آن به شدت مورد ظن و تردید تفکر و رویکردهای مدرن بوده است. تا زمان هاسکالا (جنبش روشنفکری یهود) که انتقادهای درونی نسبت به این رویکردها در درون تفکر یهود آغاز جدی یافت. (Ratzman: 12) بر اساس این انتقادهای جدی، وجود رویکردها و گفتمانهای یهودی (یا بهتر است بگوییم صهیونیستی) چون خاص‌گرایی، اذعان به منتخب بودن قوم یهود و نیز موعودگرایی رادیکال، تا حد زیادی می‌تواند منجر به کوتاه نظری، خودخواهی فردی و اجتماعی و بدتر از همه آنها اعمال خشونت علیه دیگر افراد و یا گروه‌ها شود.

اما هرمن کوهن از اندیشمندان نئوکانتی یهود، که ایده آلیسم آلمانی و نیز مفاهیم یهودی را با یکدیگر در آمیخته است، دیدگاه دیگری دارد. از دید او، یهودیت، خصوصاً در وجه موعودگرایانه‌اش، در انسان‌گرایی جهانی نمایان است و اینکه «موعودگرایی پیامبرانه (که از جانب پیامبران وعده داده شده) را باید به مثابه ستون اصلی یهودیت و نیز ریشه بنیادین آن تلقی کرد» (Cohen: 180). مفاهیم یهودی چون خاص‌گرایی (یهود) در اساس مبانی مذهبی انسان‌گرایی جهانی هستند. کوهن تصریح می‌کند که: «انتخاب امر خوب (یا بهترین) در واقع ظرفیتی

---

1. Emil Fackenheim

## مقدمه نویسنده □ ۱۴۳

است که به بشر داده می‌شود و انتخاب اسرائیل، مفهومی است که از طریق توسعه موعودگرایی، منجر به انتخاب شدن (به سمت بهترین رفتن) نوع بشر می‌شود. (Cohen: 182)

در واقع از دید کوهن، خاص‌گرایی یهودی، اذعان به منتخب بودن و نیز موعودگرایی، به معنای رویکرد به سمت خشونت علیه دیگران و یا اتخاذ رویکردهای غیر عقلانی نمی‌شود، بلکه در نهایت منجر به رستگاری اجتماعی جهانی می‌شود. (ibid: 18) موسی هس نیز بر این اعتقاد است که موعودگرایی یهودی در واقع روح الهام بخش به سمت آزادی کل بشریت است. وی که در این راستا بر ناسیونالیسم یهودی تکیه می‌کند، از اشتیاق شدید یهود برای بازگشت به ارض موعود در فلسطین سخن می‌گوید که این بازگشت باعث ایجاد یک جامعه مبتنی بر برابری و اشتراک منافع می‌شود. جامعه‌ای که الهام بخش سایر ملت‌ها برای تلاش در جهت نیل به هارمونی ایده آل یهود می‌شود. او می‌گوید «یهود اکنون در شب تعطیلی شنبه تاریخ به سر می‌برد و این در حالی است که دیگر باید خود را برای ماموریت تاریخی که در گذشته ایفا کرده بود آماده کند، احیای یک دولت یهودی». (ibid: ۱۵) در جایی دیگر می‌گوید: آینده‌ای که در ارتباط با زندگی اجتماعی پیش رو است، (به نحو اجتناب ناپذیری) به وسیله اقدامات و انرژی یهودیان تسریع خواهد شد (چرا که یهودیان) دارای رویکرد و فراخوانی خاصی هستند برای ورود دنیای الهام‌ها که بر عرصه زندگی اجتماعی تاثیر فراوان دارد.

هس بر خلاف مارکس (که هم دوره وی بود) بر اهمیت ملیت و هویت محلی به مثابه باز دارنده‌های اساسی جهان‌گرایی تاکید دارد. چرا که از دید او انسان‌ها تمایل شدیدی دارند بر اینکه بر مبنای قبیله و خویشان و ملیت مورد شناسایی قرار بگیرند تا اینکه با شاخصهای کلان جهانی و عام. او به شدت بر این مسئله تاکید دارد که ایده‌ها برای پدیدار و واقعی شدن در دنیای موجود، نیازمند ابزارها و راه‌های انتقال مادی هستند.

از دید او، یهودیت بهترین نمونه و مثال است از بهره‌گیری یک دین یا ایده ماواری از ابزار و وسیله مادی برای ایجاد هارمونی اجتماعی چرا که پیش فرضها و کنشهای آن باعث رسمی و روزمره کردن ابزارهایی می‌شود که در برگیرنده



## ۱۴۴ □ این رنج یک رنج نیست

سوسیالیسم هستند. او در تلاش است تا اخلاقیات جهانی را با اقدامات سیاسی در هم آمیزد. این ترکیب به نحو بارزی در عمل به صهیونیسم اشاره دارد. (Ratzman: 23) راتزمن بر این اعتقاد است که سیاستهای موعودگرایانه یهودی نقش مهمی در تداوم تفکر صهیونیستی (حتی به عنوان بال راست آن) ایفا می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت دیدگاه کلی یهودیت در ارتباط با رنج عبارت است از اینکه: به واقعیتهای موجود بسیار اهمیت می‌دهد و واقع‌گرا است. به دنبال راه‌های صرفاً ماواریبی برای حل مسئله رنج نیست. ضمن اینکه به شدت به مسئله روز رستاخیز اعتقاد دارد اما واقع‌گرایی توأم با عمل‌گرایی، آن را از انتظار صرف و منفعل دور ساخته است. احساس و تعهد شدیدی نسبت به خانواده و بالاتر از آن جماعت یهودی وجود دارد که فرد را ملزم می‌سازد به دور از سائقه‌های خود محورانه، در رنج دیگران نیز سهیم شود و یا حتی در بعدی تئولوژیک، کفاره گناهان خود را با به دوش کشیدن بار رنج دیگران بپردازد. به شدت قائل به امید است که در امید به ظهور منجی و نیز روز رستاخیز نهفته شده است.

از این رو می‌توان گفت که رنج در یهود همراه با انفعال و پذیرش صرف شرایط نیست، بلکه در سطوح فردی و اجتماعی به عنوان چسب اجتماعی (یا به تعبیر دورکیم سیمان اجتماعی) عمل کرده و همبستگی جمعی را افزایش می‌دهد، ضمن اینکه باعث تاکید بر رویکردهای عینی و ملموس در پاسخ دادن به رنج شده است که جدی‌ترین آن در تاکید بر ملی‌گرایی و خاص‌گرایی یهود و نیز لزوم بازگشت به ارض موعود و تشکیل دولت ناب یهودی متجلی است.

## فصل سوم

### رنج و رستگاری در قرآن

خداوند به داود، چنین وحی کرد: «تو می خواهی و من می خواهم ولی فقط آن چیزی واقع می شود که من می خواهم، پس اگر تسلیم خواست من شوی، خواست تو را هم تأمین کنم، اما اگر تسلیم خواست من نشوی، تو را در راه خواسته ات به رنج و زحمت می افکنم و آن گاه همان می شود که من می خواهم» (بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۵، ص ۱۰۴)

اسلام، از کلمه عربی استخراج شده است که به معنای «تسلیم شدن» است و بخش عمده‌ای از این تسلیم، در برگیرنده ایده سپردن سرنوشت و امور جاری، به الله، به عنوان قادر و دانای مطلق است که تنها تعیین کننده سرنوشت و امور فرد می باشد و چون بر همه چیز حاکم و قادر است، باید به او تکیه و اعتماد کرده و تسلیم او فرامینش بود. از این رو، اذعان به اسلام، در برگیرنده ایده تسلیم در برابر فرامین الهی (شریعت) که از طریق پیامبر اسلام ارسال شده اند، می باشد. بنابراین برای درک نظام فکری و معنایی مسلمانان باید به دو عامل اساسی که همواره ذهنیت و نیز

## ۱۴۶ □ این رنج یک رنج نیست

عملکرد مسلمانان در طول تاریخ را معنا بخشی و کانالیزه کرده‌اند، توجه داشت و این دو، قرآن و سنت پیامبر هستند.

در واقع از جانب یک فرد مسلمان، پدیده‌ها، اتفاقات و حتی رنج‌هایی که رخ می‌دهند در قالب قرآن، سنت و آموزه‌های آن‌ها مورد توجه قرار گرفته و معنا دهی می‌شوند. در واقع این دو، یکسری عناصر تحلیلی به فرد مسلمان می‌دهند که از مجرای آن جهان را می‌نگرد و درک و عمل او بر همین مبنا ساماندهی و کانالیزه می‌شود و البته در این بین قرآن دارای وزن و تعیین‌کنندگی بیشتری است. قرآن تلاش می‌کند بر مبنای محوری تنودیس (عدل الهی)، به واکاوی پدیده‌ها و تحولات گوناگون فردی و اجتماعی بپردازد که مسلمانان به انحاء مختلف با آن‌ها مواجهه و روبرو هستند و بر همین مبنا به ارئه راهکار (در قالب آموزه‌ها و آیات) می‌پردازد. از این رو توجه و تمرکز این متن بر واکاوی مفهوم رنج در قرآن متمرکز شده است.

باید توجه داشت که «قرآن، دربرگیرنده یک تنودیس صوفیستی (پذیرش منفعلانه رنج) نیست. بلکه با طرح آیات و آموزه‌های متفاوت، در تلاش است تا پیروانش را برای مواجهه با رنج، سختی، درد و خشم و نیز غلبه بر شیطان آماده سازد. از این رو، قرآن به صورت مکرر، بر لزوم بهبود عملکرد انسانها و ممانعت از ورود شیطان به زندگیشان سخن می‌گوید» (koslofski: 40)

می‌توان گفت مهم‌ترین مبنای فکری و عملکردی اسلام و مسلمانان، مبتنی بر کتاب مقدس (قرآن) است که بنیادی‌ترین پایه‌های اسلام را تشکیل می‌دهد. «نقطه عزیمت دین اسلام و مهم‌ترین مبنای آن که سایر مبانی از آن ریشه می‌گیرند در مفهوم الله و صفات والای او (که عدل یکی از مهم‌ترین آن‌هاست) نهفته است. الله در تلقی مسلمین، یگانه بی‌همتایی است که از طریق قرآن با بشر سخن گفته است. قرآن، برای مسلمانان (برخلاف انجیل برای مسیحیان) کلام خداست (نه کلام و نصایح پیامبر اسلام) و از این رو هر چند مجادلات زیادی بین گروه‌های مختلف مسلمان بر سر تفسیر و یا رمزگشایی بسیاری پیامهای آن صورت گرفته، اما همه آن‌ها در یک اصل با هم اشتراک نظر دارند: اینکه قرآن، حقیقت واحد و کلام خداوند است و پیامبر اسلام، فرستاده (آخرین فرستاده) و رسول او برای هدایت مردم به سمت رستگاری و کمال است. از این رو، برنامه کلان زندگی مسلمانان بر مبنای

آموزه‌های آن شکل گرفته است» (Williams: 1961: 15)

البته این به آن معنا نیست که زندگی و تفکر اسلامی، کاملاً محدود و منحصر به قرآن شده باشد، چرا که اسلام مانند سایر مذاهب، اصول تداوم و توسعه خاص خود را دارد، بلکه این بدان معنا است که اسلام از اساس مبتنی بر قرآن است «کتابی که هیچ شک و تردیدی در آن نیست» (سجده: ۲) و اینکه درک ما از معنای اسلامی رنج، می باید از مطالعه قرآن شروع شود (Bowker: 1979: 99)

علاوه بر قرآن، کلیدی‌ترین چهره در اسلام، پیامبر اسلام است که چون در نظر مسلمانان کامل‌ترین الگو قلمداد می‌شود، مسلمانان تلاش می‌کنند او را به عنوان نمونه اصلی برای مدیریت کردن رنج‌هایشان قرار بدهند. به لحاظ تاریخی چنین گفته می‌شود که پیامبر اسلام، چندین آزمون بزرگ رنج را پشت سر گذاشت: از جمله گرسنگی، تحمل درد جسمانی در راه تحقق رسالتش، تعقیب و آزار (که منجر به هجرت اجباری او از محل زندگیش برای همیشه شد)، اطلاع از رنج و آزار خانواده و پیروانش و جنگ با شرایط نامساوی.

از جمله اینکه او با همراهی پیروانش، سه سال را در بدترین شرایط، (با تحمل گرسنگی و آزار اهالی مکه) در شعب ابی طالب، سپری کرد که در این زمان علاوه بر بسیاری از یارانش، همسر و عمویش را نیز از دست داد، اما علیرغم تمام این رنج‌ها و مشکلات او همچنان بر حفظ ایمان و دعوی پیامبری‌اش تاکید داشت. دعوتی که عصاره آن در قرآن متمرکز بود.

قرآن، به کرات بیان کرده که مبتنی بروحی از جانب الله است. که وجودش یکی و یگانه است و البته وحی به پیامبر اسلام نیز یگانه است از آن‌رو که آخرین وحی از جانب خدا توسط فرشته آسمانی است. این همان وحی و الهامی است که خداوند قبلاً به بندگان خاص و وفادار خود مانند ابراهیم، موسی و عیسی نازل کرده است هر چند با اذعان به حقانیت پیامبرانی چون عیسی و موسی، از پیروان آن‌ها (عمدتاً) به دلیل ایجاد انحراف در دین الهی که نزد آن‌ها به امانت بود انتقاد می‌کند و بر این اعتقاد راسخ است که بر خلاف عهدین که دستخوش تحریف و تغییر شده‌اند، وحی خداوند را در شکل خالص و ناب خود نمایندگی می‌کند و این کلام تا به ابد از تحریف مصون خواهد بود: «بی تردید ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم و قطعاً

## ۱۴۸ □ این رنج یک رنج نیست

نگهبان آن خواهیم بود» (حجر ۱۵: ۹)

باید توجه داشت که مسئله رنج در قرآن، ارتباط بسیار نزدیکی با شیوه‌های واقعی و روزمره‌ای دارد که غالباً از طریق آن‌ها رنج رخ می‌دهد. قرآن (در وجهی واقعی و ملموس و نه به صورت انتزاعی‌های تئوریک) عناصر مختلف زندگی را به صورت بهم پیوسته قرار می‌دهد و این مشخصه آن به صورت خاص با سنت یهودی - مسیحی در اشتراک و شباهت است. علاوه بر بازنمایی رنج در وجهی واقعی و مبتنی بر واقعیت‌های زندگی روزمره، پادشاهی که قرار است در بهشت اعطا شوند و نیز مجازات‌های جهنم نیز با بیانی کاملاً ساده، صریح و روشن شرح داده شده‌اند. تصویرهایی که ارائه می‌شوند (حتی تصویرهای پادشاه در بهشت یا مجازات در جهنم) به طور مستقیم از شرایط واقعی که ممکن است در زندگی روزمره یک عرب رخ بدهد، (و یا حداقل به خاطر شرایط موجود، کاملاً قابل درک و ملموس است) نشأت گرفته است.

### پارادوکس رنج در قرآن:

قرآن، درست از همان نقطه‌ای شروع می‌کند که یهودیت و مسیحیت آغاز کرده‌اند. با رویکرد به عناصر واقعی و ملموس رنج نه به مثابه یک امر ذهنی، بلکه به مثابه واقعیتی عینی و ملموس. از این رو رنج، بخشی از زندگی قلمداد می‌شود و اینکه در قرآن بر این مسئله اذعان می‌شود که واقعیت رنج موجب اتفاقات خاصی است که رشد و تقویت ایمان فردی و اجتماعی بخشی از آن است.

در یهودیت، اصلی‌ترین مسئله‌ای که در ارتباط با رنج وجود دارد، مسئله توزیع آن است و در مسیحیت بی‌گناهی مسیح. به عبارتی در تورات مسئله رنج، از آن رو مسئله می‌شود که با توزیع رنج و چرایی وقوع رنج برای افراد بی‌گناه مواجه می‌شود. یکی از بهترین مثالها در تورات، ماجرای ایوب است که تورات با اذعان به بی‌گناهی و حتی پارسایی او، ماجرای رنج‌های شدید او را شرح می‌دهد. و یا در مسیحیت، آنچه محوریت دارد، صرفاً رنج مسیح است که علیرغم بی‌گناه بودنش، دچار رنجی شدید بر فراز صلیب شد. هر دوی اینها در نهایت به مسئله رستگاری ارتباط پیدا می‌کند. ایوب، هر چند فردی پارسا است، اما رنج می‌کشد چون مورد آزمون الهی قرار

گرفته و صبر و پایداری اش در اذعان به ایمان به خداوند، باعث سر بلندی او در این آزمون و رستگاری اش در دنیا و آخرت بود. رنج مسیح نیز با وجود بی گناهی مسیح به خاطر نجات و رستگاری مردم بود. نه فقط برای نجات مسیحیان که برای رستگاری تمام مخلوقات و بنی ادم تا پایان جهان. گویا مسیح بار گناهان بشریت را به دوش کشید تا موجد رستگاری آن‌ها شود. اما پروبلماتیک رنج در قرآن چیست؟ آیا اساسا در قرآن، رنج به مثابه یک مسئله و معضل مورد توجه است؟ چه پاسخی در مواجهه با آن ارائه شده است؟

در پاسخ می توان گفت که هر چند قرآن گاهی به مسئله رنج پرداخته است، اما هرگز به آن به عنوان یک معضل نگاه نمی کند. چرا که بسیار برویژگی خاص خداوند مبنی بر قادر و مطلق بودنش و نیز عشق ورزی توامان او به مخلوقاتش تاکید می کند و ضمن اینکه از قدرت مطلق الله در جریان تدبیر امور و نیز خلقت سخن می گوید، در کنار آن از مهربانی او نسبت به مخلوقاتش نیز سخن می گوید. چنانچه هر سوره ای از قرآن با این عنوان آغاز می شود: به نام خداوند بخشنده مهربان...

از این رو هر چند در مسیحیت، رنج به مثابه یک مسئله نگریسته می شود، چون می تواند در تقابل با این دیدگاه محوری مسیحی که «خداوند عشق است» قرار بگیرد، در قرآن، رنج می تواند در تقابل با این اعتقاد قرار بگیرد که «خداوند قادر مطلق است». چرا که خدای قرآن بیش از خدای عهد جدید، راسخ و قادر است، حال آنکه در عهد جدید، بیشتر بر صفت عشق ورزی او نسبت به مخلوقاتش تاکید شده و همین تقابلهای در قرآن و عهدین است که موجد پارادوکس است.

می توان گفت که یک تمایز بارز در تاکیدات خاص اسلام و مسیحیت وجود دارد که زاویه دید و راهکار اتخاذ شده را به نوع قابل توجهی در قرآن متفاوت می سازد. در قرآن مسئله، می تواند غیبت واضح و صریح خدایی باشد که همواره بر قادر بودنش تاکید شده است «... و او بر هر کاری قادر و تواناست...» مسئله ای که اشعیای نبی نیز قبل از این در جریان تبعید با آن دست به گریبان بود. آیا به تبعید رفتن (پیامبران و مومنان) به معنای ناتوانی و عدم قدرت مطلق خداوند نیست؟ آیا این بدان معناست که خداوند نمی تواند به بندگان خویش یاری برساند؟

در قرآن بارها بر قدرت مطلق الله تاکید شده و اینکه رنج، زمانی درک می شود (رخ

## ۱۵۰ □ این رنج یک رنج نیست

می‌دهد) که فرد از جریان یافتن و احاطه این قدرت (به دست خویش) خودداری ورزد. چنانچه در جریان جنگ احد به شکل شماتت باری خطاب به مسلمانان می‌گوید: «آیا هرگاه به شما آسیب و رنجی برسد، در صورتی که در برابران، به دشمنان نیز آسیب رساندید، باز از روی تعجب می‌گویید این (آسیب و رنج) از کجاست؟ بگو این مصیبت از دست (عملکرد) خود کشیدید، همانا خداوند بر همه چیز تواناست» (بقره: ۱۶۵)

اگر تصور فرد از خداوند، کوچک نباشد، رنج نمی‌تواند یک مسئله و معضل باشد چرا که وجوه مختلف آن در تقابل با خدای قادر توانا از بین می‌روند. در این دیدگاه، خلقت خداوند هرگز از اراده و کنترل او خارج نمی‌شود، بنابراین رنج نیز خارج از کنترل او نیست.

بسیاری از رویکردهای قران در وهله اول و به طور مشخص، به شرح و توضیح این اعتقاد اختصاص دارد که خداوند همه چیز را تحت کنترل خود دارد و از این رو قادر و توانای مطلق است: «سپاس خدای راست که آفریننده آسمانها و زمین است و فرشتگان را رسولان (پیام آوران) خویش قرار داد و دارای دو، سه، چهار بال و قدرت فراوان. (او) هر چه بخواهد در آفرینش می‌افزاید که خداوند بر هر چیز تواناست. دری که خداوند از رحمت به روی مردم بگشاید، هیچ کس نتوان بست و آن در که او ببندد، هیچ کس جز او نتواند گشود و اوست خدای بی‌همتای با حکمت اقتدار» (فاطر ۳۵: ۱۲)

قران می‌گوید هیچ چیز حتی در دورترین نقطه قابل تصور جهان، دور از دسترس الله و خارج از اراده و کنترل او نیست: «مشرق و مغرب هر دو ملک خداست، پس به هر طرف رو کنید به سوی خدا روی آورده‌اید که خدا بر همه چه و همه چیز داناست» (بقره: ۱۱۵)

علاوه بر این تصریح می‌کند که نه تنها خلقت، تحت کنترل و اراده اوست، بلکه زندگی و مرگ نیز در اختیار او قرار دارد: «این خداست که دانه و هسته (میوه) را می‌شکافد و زنده را مرده و مرده را زنده پدید می‌آورد، آن را که چنین تواند کرد خداست. پس به کجا رو می‌گردانید و خداوند بر همه چیز عالم است» (مائده: ۹۵)

در کنار تاکید بر این قدرت و دانایی و نیز مهربانی که در ابتدای تمام سوره‌ها (به

جز توبه) به خوبی یادآوری می‌شود، بر بیانی تاکید می‌شود که به طور صریح بر نوعی ذاتی بودن رنج در نهاد بشری تاکید می‌ورزد آنجا که به صراحت اذعان می‌کند: «همانا ما انسان را در رنج و سختی آفریدیم»

علاوه بر این، آنچه این پارادوکس را بیشتر در کانون توجه قرار می‌دهد، تاکید قرآن بر وجود و حضور شیطان (که خود موجد رنج و گناه است) در نظام آفرینش و حیات بشری، با اذن و خواست خداوند است.

در این ارتباط، قرآن از یک تمثیل یهودی - مسیحی در ارتباط با خلقت آدم استفاده می‌کند که بر اساس آن، یکی از فرشتگان به نام ابلیس که از موقعیتی ممتاز و رابطه‌ای خاص با خداوند برخوردار بود، از تعظیم کردن به آدم سرباز زد. خداوند نیز او را از درگاه خویش بیرون راند. اما شیطان این اجازه و فرصت را از خدا گرفت که به همراه ندیمان خویش، انسان را وسوسه کرده و به سمت گناه سوق دهند. به این طریق، قرآن یک محتوای اسطوره‌ای - تصویری به تجربه وسوسه (و البته گناه) می‌دهد. اما نکته مهم اینجاست که فعالیت ابلیس همچنان تحت کنترل خداوند است. اما در هر حال این خداوند بود که به ابلیس مهلت و اجازه فعالیت علیه انسان را داد. اذعان به این مسئله، سؤال‌های جدی را در ارتباط با کاراکتر الله ایجاد می‌کند. اذعان به اینکه او رنج را به مثابه یک واقعیت، خلق کرده، هر چند ممکن است در قالب قادر و مطلق بودن او قابل درک باشد، اما می‌تواند با مهربانی و شفقت او که به کرات در قرآن بر آن تاکید شده، در تعارض قرار بگیرد. اما مسئله اینجاست که رویکرد قرآن در نهایت به سمت رنج، پارادوکسیکال نیست، چرا که بارها بر اصل هدفمند بودن رنج، تمرکز شده است.

در واقع از این دیدگاه، وجود رنج، امری است هدفمند و مبتنی بر خواست و اراده خداوند برای تحقق هدفی خاص که خدشه‌ای بر مطلق بودن قدرت خداوند و نیز رحمانیت او وارد نمی‌کند (که به صورت فردی و اجتماعی متجلی می‌شود). متغیر کلیدی که قرآن برای شرح هدفمندی رنج در ذهن و عمل الهی به کار می‌گیرد، مفهوم تئودیه و عدل الهی است که آن را با شرح چرایی وقوع رنج و چگونگی نیل به اهداف و عدل الهی از طریق آن، شرح می‌دهد. از این رو با ذکر دلایل مختلف بر هدفمند بودن رنج و رویکرد ابزاری به آن از جانب الله، رنج را به تحقق اهداف الهی



## ۱۵۲ □ این رنج یک رنج نیست

در بعد فردی و اجتماعی مرتبط می‌کند و این ذهنیت را ایجاد و تقویت می‌کند که وقوع رنج، کاملاً در راستای تحقق عدل الهی قابل درک و توضیح و حتی اجتناب ناپذیر است.

از این رو قرآن، پارادوکس رنج را با کنار هم قرار دادن یکسری متغیرهای کلیدی و مرتبط کردن آن‌ها با مفهوم عدل الهی (که هدفمندی رنج را با ذکر دلایل مختلف مطرح می‌کند) برطرف می‌کند. از این رو در وجهی کلی می‌توان گفت که رنج در قرآن، در چارچوب عدل الهی، مورد توجه قرار می‌گیرد چرا که مطابق با این دیدگاه، خداوند هرگز در حق بندگان و مخلوقاتش، بی‌عدالتی روا نمی‌دارد و رنج نیز دارای فلسفه وجودی است که قرآن به شرح آن می‌پردازد. از این رو، مفاهیمی که عمدتاً در کنار مفاهیم مبتنی بر رنج مورد استفاده قرار می‌گیرند یا مفاهیم ناظر بر جزا و پاداش الهی در پاسخ به رنج هستند و یا مفاهیمی که دلالت بر خود خواسته بودن رنج (که به نوعی بازخورد عمل فرد محسوب می‌شود) دارند. علاوه بر اینکه آثار تربیتی مهم رنج (در ابعاد فردی و اجتماعی) نیز مورد اشاره و توجه قرآن هستند. مجموع این آموزه‌ها و مفاهیم کلیدی، در نهایت، به صورت به هم پیوسته، مفهوم کلیدی تئودیه (عدل الهی) و نیز تحقق اهداف الهی را کامل می‌کنند. مفهومی که ویژگی مهم آن در قرآن این است که عمدتاً با کلید واژه‌هایی که بر قادر، قاهر و در عین حال مهربان و بخشنده بودن الله تأکید دارند، همراه بوده و مجموعه متغیرهای به هم پیوسته‌ای را سامان می‌دهد که کنش‌های گفتاری قرآن را نظام‌مند می‌کند.

توجه به این کنش‌های گفتاری برای درک کلی چرایی وقوع رنج در ابعاد مختلف آن از دید قرآن ضروری است. از این رو می‌توان دو دسته بندی کلان در ارتباط با دیدگاه کلی قرآن در ارتباط با رنج و در نهایت ارتباط آن با تحقق عدل و اهداف الهی، مطرح کرد:

### ۱- تلقی از رنج به مثابه یک واقعیت و امر طبیعی:

در قرآن، در ابتدا، رنج به عنوان یک واقعیت اجتناب ناپذیر و طبیعی، که با بودن و ماهیت حیات بشری در ارتباط مستقیم است، پیوند می‌خورد، گویی که بدون آن، معنا بخشی به آفرینش انسان امکان‌پذیر نیست: «به راستی که انسان را در رنج و

مشقت) آفریده ایم.» (بلد ۹۰:۴)

علامه طباطبایی بر این اعتقاد است که وجود این آیه نشانگر اذعان قرآن بر واقعیت وجودی رنج است: «این آیه بیانگر این حقیقت است که خلقت انسان بر اساس رنج و مشقت است، هیچ شانی از شئون حیات را نمی‌توان دید که توام با تلخی‌ها، رنج و خستگی‌ها نباشد، انسان از آن روزی که در شکم مادر، روح در کالبدش دمیده می‌شود، تا روزی که از این دنیا، رخت برمی‌بندد، هیچ راحتی و آسایشی که خالی از تعب و مشقت نباشد، نمی‌بیند...» (طباطبایی، المیزان: ج ۳: ۴۸۸) ضمن اینکه بر این مسئله نیز تاکید می‌شود که از آنجا که خداوند بر همه چیز عالم است، از وقوع رنج‌های مختلف برای انسان نیز واقف و آگاه است. تاکید بر این مسئله، بیش از هر چیز ناشی از اذعان اسلام بر قادر و مطلق بودن الله و نیز عالم بودن اوست. چنانکه می‌گوید: «هر رنج و مصیبتی که در زمین (از قحطی و افت و فقر و ستم) و یا در نفس‌های شما (چون ترس، غم، درد و الم، به شما) برسد همه در کتاب (لوح محفوظ) ثبت است و البته این کار بر خدا آسان است.» (حدید ۵۷: ۲۲)

مکارم شیرازی با اشاره به این آیه می‌گوید: «این جمله‌های کوتاه، در حقیقت، تکلیف بسیاری از سئوال‌ها و مسائل خلقت را روشن می‌کند، چرا که انسان همیشه در جهان هستی با مشکلات و گرفتاریها و حوادث ناگوار روبروست و غالباً از خود سئوال می‌کند، با اینکه خداوند، مهربان و رحیم و قادر است، این حوادث دردناک برای چیست؟ قرآن در این آیه می‌گوید که هدف این بوده است که شما دل‌بسته و اسیر این جهان نشوید... و این بیدار باشی است برای بشر...» (مکارم شیرازی: تفسیر نمونه: ج ۵: ۱۰۸) قرآن در جایی دیگر می‌گوید: «هیچ رنج و مصیبتی (به شما) نرسد، مگر به فرمان خدا و هر که به خدا ایمان آورد، خدا دلش را هدایت کند و خدا به همه امور عالم داناست.» (تغابن ۶۴: ۱۱)

## ۲- تلقی از رنج به مثابه ابزار: رنج هدفمند

چنانچه اشاره کردیم، از دید قرآن، رنج، کاملاً هدفمند بوده و هرگز بدون دلیل رخ نمی‌دهد، در واقع وقوع رنج در اشکال مختلف آن در خدمت تحقق یکسری اهداف الهی قرار می‌گیرند. در اینجا می‌توان با نگاهی کلی و گذرا به اصلی‌ترین رویکردهای

## ۱۵۴ □ این رنج یک رنج نیست

ابزاری به رنج در نگرش قرآن پرداخت:

*بهره‌گیری از رنج به منظور هدایت:*

درک و نگاه ابزارگرایانه به رنج در بیانهای خاصی ذکر شده، خصوصاً با اذعان به اینکه خداوند از رنج به منظور برانگیختن و ایجاد شعور، آگاهی و تفکر در انسانها استفاده می‌کند: «و اگر ما با آن‌ها مهربانی کرده و هر گونه رنج و المی که دارند را برطرف سازیم، آن‌ها سخت‌تر در طغیان و سرکشی خود فرو می‌روند همانا آن‌ها را به عذاب سخت گرفتار کردیم و باز آن کافران به تضرع و توبه و ناله به درگاه خدای خود روی نیاوردند تا اینکه بر آن‌ها دری از عذاب و بلای سخت گشودیم که دیگر در آن عذاب (از هر سو) نومید شدند» (مومنون ۲۳: ۷۵.۷۷) و یا در جایی دیگر می‌گوید: «ما هیچ پیغمبری را به هیچ شهر و دیاری نفرستادیم مگر آنکه اهلش را به بدبختی و رنج دچار کردیم تا به درگاه خدا (توبه کرده) تضرع و زاری کنند. سپس آن رنج و سختی را به آسایش و خوشی مبدل کردیم تا به کلی حال خود را فراموش کرده و گفتند: آن رنج و خوشی‌ها به پدران و اجداد ما نیز رسید و این عادت روزگار است (که گاهی خوش است و گاهی ناخوش) ما هم به ناگاه آنان را گرفتیم در حالیکه غافل بودند. و چنانچه مردم شهر و دیارها همه ایمان آورده و پرهیزکار می‌شدند، همانا ما درهای برکاتی از زمین و آسمان را بر روی آن‌ها می‌گشودیم و لیکن (چون ایات و پیامبران را) تکذیب کردند، ما هم آنان را سخت به کیفر کردار زشتشان رساندیم (و به آنان مطابق آنچه خود کسب کرده بودند عطا کردیم)» (اعراف ۷: ۹۴)

علامه طباطبایی در شرح این آیه، آن را تحت عنوان سنت الهی قلمداد می‌کند و می‌گوید، در صورت بروز و تکرار نافرمانی و تخطی از عبودیت و عهد و میثاق الهی، سنت الهی جاری می‌شود: «خدای سبحان، هر پیغمبری را که به سوی امتی می‌فرستاد، به دنبال آن، آن امت را با ابتلای به ناملایمات و محنتها، آزمایش می‌کرد تا به سوی شتافته و به درگاهش تضرع کنند و وقتی معلوم می‌شد که این مردم به این وسیله متنبه نمی‌شوند، سنت دیگری را به نام سنت مکر جاری می‌ساخت و آن این بود که دل‌های آن‌ها را به وسیله قساوت و اعراض از حق، مهر می‌نهاد. بعد از اجرای این سنت، سنت سوم خود یعنی استدراج را جاری می‌نمود و آن این بود که انواع

گرفتاریها و ناراحتی‌ها را برطرف ساخته و زندگیشان را مرفه و راحت می‌نمود و از این طریق آن‌ها را لحظه به لحظه به عذاب الهی نزدیکتر می‌نمود.» (طباطبایی: المیزان: ج ۸: ۲۴۷) در واقع از این دیدگاه، بروز رنج بر قوم و امتی، می‌تواند نشانگر توجه و امید خداوند به هدایت آن‌ها و قرار گرفتنشان در مسیر صلاح و فلاح قلمداد شود.

*رنج به عنوان ابزار و عاملی برای مجازات و تنبیه:*

اولین موضع‌گیری قرآن در ارتباط با طرح وقوع رنج به مثابه مجازات و مکافات عمل، اذعان بر این مسئله است که شکل‌گیری این معادله (عمل منجر به مکافات و تنبیه) کاملاً مبتنی بر عمل و اراده فردی (و حتی اجتماعی) بوده است. بنابراین در رویکرد نخست تصریح می‌کند: «و آنچه از رنج و مصائب به شما می‌رسد، همه از جانب خودتان (و اعمال شما) است در صورتی که خدا بسیاری از اعمال بد را عفو می‌کند.» (شوری ۴۲: ۳۰) پیامبر اسلام در این ارتباط می‌گوید: هیچ خراش چوبی و هیچ زمین خوردنی نیست مگر آنکه به واسطه گناهی است که انسان انجام داده و هر گناهی را که خداوند در دنیا مجازات کند، بهتر از آن است که در آخرت. (ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲۲: ۱۴۴) در واقع از این دیدگاه، ارتباط تنگاتنگی بین عمل و بازخورد مستقیم آن به سمت خود فرد وجود دارد: «ای پسرک من اگر [عمل تو] هموزن دانه خردلی و در تخته سنگی یا در آسمانها یا در زمین باشد، خدا آن را می‌آورد، که خدا بس دقیق و آگاه است» (لقمان ۳۱: ۱۶) یا در جای دیگر با تاکید می‌گوید: «پس هر کس به اندازه ذره ای (مثالی) عمل خوب انجام دهد، نتیجه آن را خواهد دید و هر کس به اندازه ذره ای (مثالی) عمل بد و نشر انجام دهد، نتیجه آن را خواهد دید» (زلزال ۹۹: ۷.۸)

به منظور توضیح این نگرش که رنج، بازخوردی از گناه و عملکرد اشتباه است (و نمی‌توان وقوع آن را ناشی از بی‌عدالتی دانست)، قرآن اقدام به مطرح کردن مثالهایی از وقایع گذشته و گذشتگان می‌کند. در این ارتباط، روایتهای انجیلی در زمینه‌ای بسیار قوی مطرح می‌شوند. این روایتهای عمدتاً در برگیرنده حکایت افراد مغرور (و ثروتمندی) است که خودشان را (از هر بلا و گزند) ایمن و مصون می‌دانستند اما در نهایت به دلیل عملکرد و طغیانشان، به عذاب و مکافات الهی دچار شدند.

## ۱۵۶ □ این رنج یک رنج نیست

داستان‌های نوح، لوط و فرعون نمونه‌ای از این روایتها است که به عنوان شاهد مثال از جانب قرآن مطرح می‌شوند. ضمن اینکه قرآن تصریح می‌کند که کیف و مجازات این افراد و اقوام را به عنوان نمونه و مثال (پند آموز) برای آیندگان بیان می‌کند (۴۳:۵۵)

البته باید توجه داشت که مثالهای قرآنی محدود به روایتهای مشترک با عهدین نمی‌شود، بلکه روایتهایی از افراد و مردمان دیگر در گذشته نیز وجود دارد، مثل عاد و ثمود و بسیاری از این روایتهای و مثالها که مبتنی بر تجربه‌های محلی و منطقه‌ای خاص خصوصاً در ارتباط با ارائه شواهدی از ظهور و سقوط شهرها و امپراطوریهای بزرگ می‌باشند. ضمن اینکه قرآن از حوادث و فراز و نشیبهای زمان زندگی پیامبر اسلام و پیروانش نیز بهره می‌گیرد. به عنوان مثال از جنگهای بدر و احد به عنوان شاهد مثال بهره می‌گیرد. بدر، نبردی بود در سال دوم هجرت، بین گروه اندکی از مسلمانان و گروه بزرگی از اهالی مکه که برای دفاع از کاروان ابوسفیان فرستاده شده بودند. به صورت طبیعی و واقعی انتظار می‌رفت که مسلمانان شکست بخورند اما به نحو باورنکردنی جنگ را برنده شدند و این پیروزی به مثابه نشانه‌ای از جانب خدا و حمایت او تلقی شد. (آل عمران ۳: ۱۳) بدر برای مسلمانان، مانند خروج (از مصر) برای یهودیان باعث تقویت اعتماد و ایمانشان به خداوند بود. اما احد، این ایمان را به شدت به چالش کشید. سئوالی که پس از شکست احد مطرح شد این بود: چرا خداوند اجازه داد بندگان مومن و وفادارش شکست بخورند؟ پاسخی که مطرح شد چنین بود: «فتح و پیروزی نصیب کسی نشود مگر از جانب خدای توانا و دانا. و اوست که گروهی از کافران را هلاک کرده و خوار می‌کند تا ناامید بازگردند. به دست تو کاری انجام نمی‌شود. اگر خدا بخواهد (به لطف خود) از آن کافران درگذرد و اگر بخواهد، آن‌ها را عذاب کند...» (آل عمران ۳: ۱۲۹)

این آیه به نوعی دلالت بر عملکرد خود مسلمانان دارد: آن‌ها در احد مرتکب اشتباه شده بودند.

شکست احد به مثابه یک تنبیه برای مسلمانان تحلیل می‌شود. به خاطر غرور زیادشان و تلاششان برای کسب منافع و غنائم جنگی به قیمت سرپیچی از فرمان فرماندهان و حتی قبل‌تر از آن برانگیختن خشم خداوند برای فرار از مسئولیت جهاد و

شانه خالی کردن از آن. هر چند به این مسئله نیز اشاره می‌کند که همه آن‌ها مستحق رنج و مجازات نبودند: «برای کسانی که کور، مریض و یا لنگ بودند (و به همین دلیل به جنگ نیامده بودند) گناهی نیست.» (۱۷:۴۸) مسئله اینجاست که می‌توان پاسخ کلاسیک به وقوع رنج و ارتباط آن با تئولوژی دینی را درک کرد: اینکه رنج، پاسخی است به عمل اشتباه افراد (مانند تلقی آگوستین قدیس). اما آنچه همچنان باقی است همان سؤال جدی یهودیت است که بارها در عهد عتیق نیز تکرار شده: چرایی رنج بردن افراد بی‌گناه. در واقع همان مسئله قدیمی توزیع رنج، نحوه آن و سؤال پیرامون چرایی و چگونگی آن.

با طرح مسئله توزیع رنج است که می‌توان به رویکرد دیگری از ابزارمندی رنج در تلقی قران رسید: تلقی از رنج به مثابه یک آزمون و محک الهی.

#### – رنج، به مثابه ابزاری در جهت آزمون الهی (ابتلا):

مسئله توزیع رنج برای نخستین بار در احد مطرح می‌شود. در واقع تصور این مسئله دشوار بود که هر فردی در جماعت مسلمین، به صورت مساوی با دیگر افراد در شکست و ماجرای احد مقصر قلمداد شده و بنابراین مستحق رنج و تنبیه الهی باشد. در قران به صورت مکرر بر این بعد از رنج، که رنج و ابتلا برای مومنان، آزمونی الهی است با دو هدف اصلی: محک خوردن ایمان، تقویت و پالایش آن تاکید می‌گردد. چرا که صرف بیان زبانی و اقرار به ایمان را برای تحققش کافی نمی‌داند. از این رو با طرح این سؤال کلیدی (که پاسخ آن را بدیهی و واضح می‌داند)، آغاز می‌کند: «آیا مردم گمان کردند که تا گفتند ایمان آورده‌ایم (همین کافی است)، رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟» (عنکبوت ۲:۲۹)

در واقع از این دیدگاه، اقرار زبانی به ایمان، برای اذعان به آن کافی نیست و نیازمند اثبات آن از طریق ابتلا به آزمونهای الهی است، «زیرا مومن پس از اقرار به توحید پروردگار باید به دستورات دین عمل نموده و با جان و مالش آزمایش شود و به قدر خویش، سختیها و ناکامیهای دنیا به او متوجه گردد و بنابراین برای اثبات ایمان خویش باید خود را برای تمام آن‌ها آماده گرداند و این سنت الهی است که بر تمام افراد و اقوامی که مدعی ایمان شدند، فرود آمده است.» (ترجمه مجمع البیان فی

## ۱۵۸ □ این رنج یک رنج نیست

تفسیرالقرآن: ج ۱۹: ۹)

از این رو قرآن تاکید می‌کند: «و از میان مردم کسی هست که خدا را فقط بر یک حال (و بدون عمل) می‌پرستد، پس اگر خیری به او برسد، بدان اطمینان یابد و چون آزمونی (از بلا و رنج و افت) به او رسد، روی برتابد. چنین کسی در دنیا و آخرت زیان دیده است. این است زیان آشکار.» (حج ۲۲: ۱۱) در واقع از این دیدگاه «برخی از مردم در کناره و حاشیه دین قرار دارند، نه در متن و عمق آن، مانند کسی که در کناره لشکر قرار می‌گیرد و از جنگیدن اجتناب می‌کند، غافل از اینکه حرف و بیان صرف کفایت نمی‌کند و باید مورد آزمون الهی قرار گیرد...» (طباطبایی: المیزان: ج ۱۴: ۴۹۴) علت این آزمون نیز تاکید بر رها نشدن مومنان به حال خویش و نیز اثبات ایمان آنان هم به خودشان و هم به دیگران است: «و از میان مردم کسانی هستند که می‌گویند به خدا ایمان آورده‌ایم و چون در راه خدا دچار رنج و آزار شدند، فتنه و عذاب خلق را با عذاب خدا برابر شمارند و اگر از جانب خدایت، پیروزی رسد خواهند گفت ما با شما بودیم. آیا خدا به آنچه در دل‌های جهانیان است دانتر نیست؟» (عنکبوت ۲۹: ۱۰) علاوه بر این، برخی متن‌های قرآن برای این مسئله که جهان تحت کنترل خداوند است و وجود شیطان و رنج در این جهان کاملاً هدفمند بوده و بخشی از اهداف الهی از خلقت را شکل می‌دهد تاکید می‌کنند: «و البته شما را با پاره‌ای از سختی‌ها چون ترس و گرسنگی و نقصان اموال و جانها و آفات زراعت بیازماییم و صابران را بشارت بده. کسانی که چون به حادثه سخت و ناگواری دچار شوند (صبوری پیشه کرده) و گویند: ما به فرمان خدا آمده‌ایم و به سوی او رجوع خواهیم کرد و همینانند که محضوض به درود و الطاف الهی و رحمت خاص خدایند و آن‌ها هدایت یافته گانند» (بقره: ۱۵۷-۱۵۴) علت تاکید بر حتمیت وقوع این رنجها نیز این است که «بدون این رنجها و ابتلاها، رسیدن مومنان به درجات عالی ممکن نیست و زندگی شرافتمندانه‌شان صافی نمی‌شود و به حقیقت دین حنیف نمی‌رسند...» (طباطبایی: ج ۱: ۵۳۱) و یا «بزرگوار خدایی که سلطنت تمام هستی در دست اوست و او بر هر چیزی توانا و قادر است. کسی که مرگ و زندگانی را خلق کرد تا شما را مورد آزمایش قرار دهد که کدام یک از شما در عمل نیکوکارتر هستید و او قدرتمندتر و امرزنده است.» (المک ۶۷: ۲-۱) یا «هر نفسی مرگ را خواهد چشید و ما

شما را به نیک و خیر و سختی و شرمبتلا می‌کنیم تا شما را بیازماییم و در نهایت به سوی ما بازخواهید گشت» (الانبیاء ۲۱: ۳۵) بنابراین از این دیدگاه، نه تنها رنج و درد جزئی از آزمون الهی هستند، بلکه فراوانی نعمت نیز بخشی از این آزمون است: «محققا شما را در مال و جان آزمون خواهد کرد...» (ال عمران ۳: ۱۸۶)

علاوه بر اینکه آزمون شدن با سختی‌ها و دشواریها، به مثابه یکی از شرایط اصلی و مهم برای به دست آوردن سعادت و خوشی ابدی در زندگی پس از مرگ است: «آیا گمان کردید که به بهشت داخل می‌شوید بدون امتحان و آزمونی که پیش از شما بر گذشتگان آمد؟ که بر آنان رنج و سختی‌ها رسید و همواره پریشان خاطر و هراسان بودند تا آنگاه که رسول خدا و گروندگان به او گفتند خدایا کی ما را یاری می‌کنی؟ همانا یاری خدا نزدیک است» (بقره ۱: ۲۱۴)

از دید قرآن، هر فرد مومنی مورد آزمون الهی قرار می‌گیرد از این رو فرد معتقدی که در مواجهه با سختی قرار می‌گیرد نمی‌تواند خدا را به بی‌عدالتی متهم کند و باید بر این اصل اذعان داشته باشد که هر آنچه برای او رخ می‌دهد بخشی از آزمون الهی است. هر چند قرآن به این مسئله اذعان دارد که درک این مسئله برای مردم کاری دشوار است: «زمانی که بر انسان دشواری و رنجی پیش می‌آید به تضرع ما را به دعا می‌خواند و چون آن رنج و عذاب را مرتفع کردیم و به او نعمت و دولت دادیم گوید: این نعمت دانسته (و به استحقاق) نصیب من گردید (البته چنین نیست) بلکه آن امتحان وی است و لیکن اکثر مردم آگاه نیستند» (زمر ۳۹: ۴۹). یا «و اگر ما بشر را به نعمت و راحتی برخوردار کنیم، سپس آن نعمت را از او باز پس گیریم او سخت به نومیدی و کفران دچار می‌شود. و اگر آدمی را به نعمتی پس از رنج و محنتی که به او رسیده باشد برسانیم، مغرور شده و گوید که دیگر روزگار رنج من سرآمده، سرگرم مفاخرت و شادمانی گردد، مگر آنان که دارای ملکه صبر و عمل صالحند که بر آن‌ها آموزش حق و پاداشی بزرگ است» (هود ۱۱: ۹)

از این رو «رنج عمدتا به عنوان عاملی مثبت در جهت ارتقای باورهای دینی و محکم کردن ارکان عقیدتی و نیز شخصیت فرد مورد توجه قرار می‌گیرد بنابراین کاملا از دیدگاهی ایجابی مورد توجه است چرا که (علاوه بر عامل فوق) باعث ایجاد تواضع و فروتنی و نیز احساس همدردی در افراد می‌گردد.» (koslofsky: 44)



## ۱۶۰ □ این رنج یک رنج نیست

### رنج به مثابه ابزار و عاملی برای پالایش فردی

تلقی از رنج به مثابه آزمون الهی، نمی‌تواند تنها توضیح قران برای رنج باشد چرا که تصریح می‌کند که دیر یا زود، همه به همین طریق مورد آزمون قرار خواهند گرفت. اما در نهایت، هدف، مشخص است: متمایز کردن اهل ایمان واقعی و دوم پاکسازی و پالایش آن‌ها: «اگر به شما آسیب (و رنجی) رسید، به افراد قبل از شما نیز رسیده است. این روزگار را با اختلاف احوال میان خلائق می‌گردانیم تا خداوند مقام اهل ایمان را معلوم کند و از شما مومنان (واقعی) را گواه و شاهد دیگران گیرد و خداوند بدکاران و ستمکاران را دوست نمی‌دارد. تا آنکه اهل ایمان را (از هر عیب) پاک کند و کافران را نابود گرداند. آیا شما گمان می‌کنید به بهشت داخل خواهید شد حال آنکه خدا هنوز از شما آنان که (در راه خدا) تلاش کردند و در سختی‌ها صبور بودند را معلوم نکرده است؟» (آل عمران: ۳-۱۴۲-۱۴۰)

علامه طباطبایی در این ارتباط می‌گوید: «خدا خواسته است تا ایمان مومنین ظاهر شود و چون ظاهر شدن ایمان مانند هر چیز دیگر باید برطبق سنت جاریه در اسباب و مسببات صورت بگیرد، لذا چاره‌ای نیست جز اینکه امور و صحنه‌هایی را به وجود آورد تا ایمان مومنین که قبل از وقوع این صحنه‌ها مخفی و در باطنشان پنهان بود، ظاهر شود... و علاوه بر آن، ایمان او از شوائب و ناخالصیها خالص گردد» (طباطبایی: ج ۴: ۴۶). قران تصریح می‌کند که ابتلای مومنان به رنج، در درجه اول برای آزمون و محک زدن ایمان است و پس از آن برای پالایش درونی فرد (از ناپاکیها) است: «(و این ابتلاها) برای این است که خداوند آنچه را در دل‌های شماست [در عمل] بیازماید و آنچه را در قلبهای شماست پاک گرداند و خدا به راز سینه‌ها آگاه است.» (آل عمران: ۱۵۴)

### پاسخ به رنج در تلقی قران و سنت

چنانچه دیدیم، قران، به شیوه‌های مختلفی دیدگاه ابزاری از رنج را ارائه می‌دهد، اما مسئله اینجاست که مطابق با این نگرش، انسان چه پاسخی باید در مقابل رنج ارائه بدهد؟ در واقع آنچه که اکنون از شناسایی رنج در نگرش اسلام اهمیت دارد، نوع پاسخ و راهکاری است که به مسلمانان (که تسلیم فرامین الله هستند) در جهت مواجهه با رنج ارئه می‌شود.

برخی از دیدگاه‌ها در این ارتباط، حاکی از این است که بسیاری از پاسخهایی که از جانب اسلام ارائه شده ممکن است به مثابه یک پاسخ سخت تلقی شوند. اگر (در قرآن و اسلام) تاکید بر الله و قدرت مطلق اوست، در ارتباط با پاسخ و واکنش انسان در برابر رنج، اصلی‌ترین رویکرد بر پذیرش رنج است. اما اگر بخواهیم کلید واژه‌های قرآنی که مهم‌ترین نقش در معنا بخشی به ذهنیت و عملکرد مسلمانان در مواجهه با مسئله رنج را ایفا می‌کنند مورد توجه قرار دهیم، باید سه مفهوم: آزمون الهی، توکل (اعتماد به خداوند) و نیز صبر را مورد توجه قرار داد. فارغ از مسئله آزمون الهی، دو مفهوم دیگر ناظر بر رویکرد اسلام در پاسخ به رنج است.

در کل باید به این مهم اشاره کرد که رویکرد کلی در قبال مسئله رنج، اعتماد کردن به خداوند در کنار ایمان به این اصل است که در نهایت، خداوند به فرد مومن در ازای تحمل رنج و نیز صبوری و وفاداریش به فرامین اسلام، در این جهان و جهان دیگر پاداش و جزا خواهد داد. بنابراین این تلقی وجود دارد که اگر فرد، رنج را با ایمان و یقین بپذیرد، این پذیرش و تعامل، در نهایت (در همین دنیا) منجر به دستیابی به یک تعادل شخصیتی و روانی می‌شود و در دنیای دیگر پاداش رستگاری و بهشت را به همراه دارد. اما اگر فرد از مواجهه با رنج دچار هراس شود و بترسد (وجود این ترس) نشانه‌ای است از فقدان اعتماد به خداوند که خود منجر به نومیدی و یا حتی کفر می‌شود. کلیدی‌ترین واژه‌ای که این پاسخ را به خوبی شرح می‌دهد واژه صبر است، تحمل و بردباری. (Bowker:1979:113)

«شما را با پاره‌ای از سختی‌ها (و رنج‌ها) چون ترس و گرسنگی و نقصان اموال، نفوس و آفات زراعت مورد آزمون قرار می‌دهیم و آن‌هایی که صبر می‌کنند را بشارت بده» (آل عمران ۲: ۱۵۶)

قرآن به صورت مکرر از رویکرد تحمل و مدارا در برابر رنج و سختی‌ها دفاع می‌کند، در مورد فرد مسلمان نیز این تاکید، در عبارت مشهوری خلاصه شده است: «به خدا توکل می‌کنم» که هم در برگزیده تحمل و صبر در برابر سختی و رنج است و هم اعتماد به خداوند برای سامان دادن به شرایط. بنابراین به جاست اگر واژه سخت را برای توصیف این پاسخ در نظر بگیریم، خصوصاً زمانی که منجر به مقدرگرایی و یا لاقیدی گری شود. اگر اعتقاد به قدرت مطلق خداوند به صورت مطلق مورد پذیرش

## ۱۶۲ □ این رنج یک رنج نیست

قرار گیرد و یا حتی در وجهی جبری بر آن اذعان شود، بنابراین تمرکز بر رنج خود فرد و یا دیگران رویکردی نامناسب و بی جا تلقی می شود: (Bowker:1979:116)

«هر رنج و مصیبتی که در زمین یا در نفس خویش به شما برسد، همه در کتاب، پیش از آنکه همه را (در دنیا) ایجاد کنیم ثبت است و البته این کار برای خدا آسان است، تا هرگز بر آنچه از دست شما رود دلتنگ نشوید و به آنچه به شما می دهد مغرور و دلشاد نشوید...» (۲۲:۳:۵۷) از این رو «هیچ اندوه و تاسفی برای سرنوشت کسی که در راه خدا و به خاطر او رنج می کشد وجود ندارد» (آل عمران ۳:۱۵۶). علاوه بر این، در ارتباط با این پاسخهای سخت به مسئله رنج، باید به خاطر داشت که این پاسخها، خود، بخشی از عدالت خداوندی تلقی می شوند... و خداوند هرگز بر کسی اجحاف و بی عدالتی روا نمی دارد» (آل عمران ۳:۱۰۸)

بنابراین در ارتباط با رنج، به یک رویکرد کلاسیک استناد می شود: پذیرش مومنانه رنج.

این پذیرش مومنانه نیز مبتنی بر دو متغیر و کلید واژه اصلی است که یکی از آن ها مفهوم صبر است: «پس صبر کن، صبری زیبا و نیکو» (معارج ۷:۵) ... و صبر زیبا و جمیل، صبری است خالص که در آن شائبه ای از بی تابی و شکایت نباشد... (طباطبایی: ج ۲۰:۱۰)

ضمن اینکه این مفهوم، گاهی به عنوان مجرای نیل به رستگاری نیز معرفی شده است: «ای کسانی که ایمان آورده اید، صبر کنید و ایستادگی ورزید و از خدا پروا نمایید، امید است که رستگار شوید.» (آل عمران ۳:۲۰۰)

مسئله جالب توجه در ارتباط با پذیرش رنج این است که همواره با وعده پاداش در جهانی دیگر، همراه بوده است: «و آنان که (به حق ایمان آورند)... به پاس آنکه صبر کردند، غرفه ها و قصرهای بهشتی پاداش خواهند یافت و در آنجا با سلام و درود مواجه خواهند شد.» (فرقان ۲۵:۷۵)

و یا: «همانا نیکوکاران به پاس آنکه صبر کردند، بهشت و حریر بهشتی پاداششان داد.» (انسان ۷۶:۱۲)

بنابراین تاکید بر پذیرش رنج در قرآن، همواره با تاکید بر یک رویکرد عقلانی (عقل ابزاری محاسبه گر) همراه است که تلاش می کند تحمل رنج در این جهان (فانی) را در

## مقدمه نویسنده □ ۱۶۳

مقایسه با پاداش آن (به عنوان عمل صالح و نیکو) در جهان ابدی قرار دهد: «من امروز به پاس آنکه صبر کردند، به آنان پاداش دادم، آری ایشان رستگارانند.» (مومنون ۲۳: ۱۱۱)

پاداش این عمل صالح نیز بهشت است که قرآن به کرات آن را برای اعراب مسلمان توصیف کرده است: «همانا بهشت ابدی (که مومنان) در آن وارد شوند و با زر و گوهرهای آن زیور گردند و جامه حریر و پرنده در برکنند و گویند: حمد خدایی که حزن و اندوه ما را برد... شکر آن خدایی که ما را به منزل دائمی بهشت وارد کرد که در اینجا هیچ رنج و سختی و المی به ما نرسد و ابدا ضعف و خستگی نخواهیم یافت.» (فاطر ۳۵: ۳۳-۳۵) و یا «همانا اهل تقوا در باغها و نه‌رهای جاری خواهند بود... (جایی که) هیچ رنج و زحمتی در آنجا به آن‌ها نرسد و هرگز از آن بهشت بیرونشان نکنند.» (حجر ۱۵: ۴۸)

علاوه بر صبر، مفهوم مهم دیگر، مفهوم توکل و یا اعتماد و اتکا به خداوند است. توکل در نگرش اسلامی، درست به مثابه یک «سپر در نبرد» عمل می‌کند. مفهوم، اذعان و اعتقادی که فرد را به لحاظ روانی در برابر رنج و سختی محافظت می‌کند و به او آمادگی مواجهه با شرایط رنج آور را می‌دهد، چرا که در نظام معنایی او، اطمینان کاملی بر حمایت شدن از جانب قدرت برتر جهان (که بر همه چیز دانا و تواناست) وجود دارد و نیز این اذعان که بسیاری از خوبیها در هر آنچه شر و بد به نظر می‌رسد پنهان هستند و از این رو فقط باید به خداوند اعتماد و اتکاء کرد. در واقع زمانی که مسلمانان دچار سختی و یا رنجی می‌شوند تلاش می‌کنند با توکل و ارجاع دادن آن به قدرت خداوند، به خداوند در بروز آن حادثه و یا رفع آن اعتماد کنند: «(آنان) خطاب به کافران گفتند) چرا بر خدا توکل نکنیم و حال آنکه ما را به راه (درست) رهبری و هدایت کرده و البته اگر (شما) بر ما آزار و رنجی برسانید شکیبایی و صبر خواهیم کرد و توکل‌کنندگان تنها بر خدا توکل کنند.» (مائده ۵: ۲۳) و یا: «مومنان همان کسانی هستند که چون یاد خدا شود، دل‌هایشان بلرزد و چون آیات او بر آن‌ها خوانده شود برایمانشان بیفزاید و بر پروردگار خویش توکل می‌کنند.» (انفال ۸: ۲)

ضمن اینکه باید به این مسئله نیز توجه داشت که دو مفهوم صبر و توکل در قرآن، عمدتاً به صورت توأمان و همراه با یکدیگر استفاده می‌شوند، گویا تکمیل‌کننده

## ۱۶۴ □ این رنج یک رنج نیست

یکدیگر هستند: «(اجر بزرگ در آخرت به کسانی اعطا می‌شود که) صبر نمودند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند.» (نحل ۱۶: ۴۲) ضمن اینکه همچنان بردیافت پاداش الهی در جهان دیگر در ازای صبر و توکل (و اعتماد به الله) تاکید می‌شود: «کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام دادند، آن‌ها را به عمارت‌های عالی بهشت که زیر درختانش نهرها جاری است منزل دهیم... آن‌ها (کسانی هستند که) صبر و شکیبایی کرده و بر پروردگار خویش توکل نمودند.» (عنکبوت ۲۹: ۵۸، ۵۹)

جان بوکر توضیح می‌دهد که چگونه توکل باعث ایجاد احساس آرامش و راحتی در افرادی می‌شود که رنج (را با هر شدتی) تحمل می‌کنند: «توکل به مثابه اتخاذ یک استراتژی برای تحمل (مدیریت) سختی‌هاست و به وسیله این ایده تقویت و دنبال می‌شود که (خداوند) راحتی و گشایش را بعد از هر رنج و سختی قرار داده است. سختی و رنج، هم می‌تواند به مثابه آزمون الهی در نظر گرفته شود و هم مجازات و مکافات در این دنیا که به مراتب بهتر از مکافات در دنیایی دیگر است. بنابراین، رنج چون اراده و خواست خداوند تلقی می‌شود، تحمل می‌شود. در واقع از این دیدگاه، اگر رنج یک آزمون الهی باشد، این امکان و فرصت را برای آنان فراهم می‌سازد تا به الله نزدیک‌تر شوند و اگر یک تنبیه و مجازات باشد، این «شانس» را دارند که با تحمل آن و توبه کردن از مجازات در دنیایی دیگر (که به مراتب سخت‌تر است) جلوگیری کنند.» (Bowker: 84) فرد باید به این مسئله اعتماد کند که این درد و رنج، در نهایت به نفع او خواهد بود و از این رو باید به خدا اعتماد کرده و یا به اصطلاح، باید توکل کند. عبارت‌های شفاهی و زبانی که برای بیان توکل در بین مسلمانان به کار می‌رود، در برگزیده عبارتهای مختلف عربی است که عمدتاً برای یادآوری قدرت مطلق خداوند نیز هستند. «الحمد لله» یکی از آن‌هاست و البته شایع‌ترین آن‌ها برای نشان دادن تسلیم و توکل، «ان شاء الله» است که مبتنی بر اراده و خواست خداوند است و نیز «ما شاء الله» به معنای آنچه خدا بخواهد.

## رنج و رستگاری در اسلام

برای شروع این بحث، می‌توان به رویکرد کلی قرآن و اسلام در ارتباط با شرایط و ماهیت انسان پرداخت. توضیح اینکه در هیچ جای قرآن، به این مسئله که انسان

موجودی ذاتا گناهکار است، اشاره نشده است. ضمن اینکه اسلام به شدت در تقابل با مفهوم «گناه اولیه» مسیحیت قرار می‌گیرد که بر این اعتقاد است که انسان، ذاتا به واسطه نافرمانی آدم از فرمان خدا در باغ عدن، آلوده و گناهکار است و نیاز به احیاء برای نجات دارد. البته قرآن می‌پذیرد که آدم مرتکب گناه شد اما نتیجه این گناه را به تمام بشریت سرایت نمی‌دهد. از این رو دیدگاهی که در مورد طبیعت بشر وجود دارد بسیار مثبت است. از این دیدگاه، انسانها به دلیل مجازات گناهکار بودنشان، از بهشت بیرون رانده نشدند، بلکه خروج آن‌ها از بهشت، مبتنی بر این اصل بود که آن‌ها می‌توانند از اراده آزادشان برای حرکت در مسیر خدا و خلق جهانی زیبا و اخلاقی اقدام کنند. (coward:60)

در واقع این تلقی جدی وجود دارد که خدا، آدم را به مثابه خلیفه و جانشین خودش در زمین افرید. از این دیدگاه، خداوند، طبیعت و بشر را خلق کرد با این تفاوت که طبیعت، بر خلاف انسان، امکانی برای انتخاب ندارد و مستحق هیچ پاداش و یا تنبیهی نیز نیست، اما بشر، امکان انتخاب و عمل بر اساس اراده آزاد خود را دارد اما این اراده آزاد، همواره با تعهدی (امر) برای در نظر داشتن قانون خدا همراه است. از این طریق است که انسانها، مستحق رستگاری می‌گردند: دنباله روی از امر و فرامین خدا با اراده آزاد.

از این دیدگاه، ابزارهای لازم برای رسیدن به خیر و شر، هر دو در انسان وجود دارد و خدا، انسان را در موقعیت اخلاقی - عقلانی برای انتخاب و عمل قرار داده است. از دید اسلام، در فرایند این منازعه است که پتانسیل‌های روحی، روانی و اخلاقی طبیعت انسان نمایان می‌شود. (S.Nomanul haq:2001:171)

چنانچه جعفر(عموی پیامبر) خطاب به پادشاه حبشه در ارتباط با تاثیر پیام پیامبر اسلام بر زندگی آن‌ها می‌گوید: «ای پادشاه، ما مردمانی بودیم غرق در تاریکی که به پرستیدن بت‌های بی‌جان عادت داشتیم، مردار می‌خوردیم، کارهای زشت و ناپسند انجام می‌دادیم، استخوانها و پیوندهای خویشاوندی را گسسته و جدا کرده بودیم، از روی پستی و بدی با همسایگانمان برخورد می‌کردیم و قوی‌ترین‌های ما (به لحاظ موقعیت) عادت داشتند ضعفا را له کرده و ببلعند. ما در این وضعیت بودیم تا اینکه خداوند پیامبرش را بر ما فرستاد. ما اصل و نسب و دودمان او را، راستگویی

## ۱۶۶ □ این رنج یک رنج نیست

و صداقت و خلوصش را به خوبی می‌شناختیم. او ما را به خدا فرا خواند و اینکه به یگانگی و وحدانیتش ایمان آوریم. اینکه بتها و سنگهایی که اجدادمان می‌پرستیدند را انکار کرده و رد نماییم. او از ما خواست تا در بیانمان صادق باشیم، راست بگوییم، حق خویشاوندی را به جای آوریم، همسایه‌های خوبی باشیم، از اقدامات غیراخلاقی و ریختن خون دیگران خودداری کنیم، از تهمت و افترا زدن به زنان پاکدامن بپرهیزیم. برای ما نماز و عبادت معین کرد و اینکه صدقه بدهیم و روزه بگیریم. بنابراین ما به او اعتماد کردیم، او را پذیرفتیم و از او دنباله روی کردیم». (سبحانی: ۱۳۷۸، ۹۸)

بنابراین در اسلام، تحقق رستگاری و لزوم اطاعت از فرامین خدا و یا تسلیم شدن در برابر خواست و قانون او هم پوشانی تام دارند. می‌توان گفت که اصلی‌ترین بیان مطرح شده در قرآن، آموزه‌های صریحی است که مبتنی بر لزوم اطاعت محض و نیز تسلیم شدن به عنوان تنها راه رستگاری است. درحالی که در مسیحیت، رستگاری در برگیرنده رهایی از گناه است، در اسلام، رستگاری عمدتاً در قالب اصطلاحاتی بیان می‌شود که به معنای فرار از آتش جهنم با پیروی کردن از راهنمایی‌ها و نور (هدی) خداوند است. «قرآن برای آنان که اطاعت می‌کنند، هدی است که آن‌ها را به سمت نور و از شرک به سمت عبادت خدای یگانه هدایت می‌کند و در نهایت آن‌ها را در بهشت سکنی می‌دهد» (اعراف: ۷۸)

در قرآن، جنبه‌های مختلف رستگاری، با کلید واژه‌ها و اصطلاحات خاصی بیان می‌شود که به آن‌ها می‌پردازیم:

### ایمان

ابتدایی‌ترین و اصلی‌ترین کیفیت و شرط لازم برای رستگاری، معتقد بودن (به خدا) و ایمان است.

رستگاری به مثابه پاداش کسانی که به پیامبران خدا ایمان آورده‌اند توصیف شده است: «کسانی که به خدا و رسولش ایمان آوردند... خداوند به زودی اجرشان را عطا کند و خدا پیوسته بخشنده و مهربان است». (نساء: ۴: ۱۵۲) «و خداوند همواره برای هدایت مردم، برهانی محکم و نوری تابان می‌فرستد» (۴: ۱۷۴) از دید قرآن،

## مقدمه نویسنده □ ۱۶۷

ایمان آوردگان شامل یهودیان و مسیحیان نیز می‌شوند: «کسانی که به خدا ایمان آورده و عمل درست و صالح انجام دهند، خداوند به آن‌ها پاداش نیکو خواهد داد و برای آن‌ها ترس و نگرانی وجود نخواهد داشت» (بقره ۲: ۶۲)

بنابراین پیش شرط لازم و حتی اجتناب ناپذیر رستگاری از دید قرآن، ایمان، عمل صالح و نیز توبه از گناهان است «و هر کس توبه کند و نیکوکار شود و عمل صالح (خیر) انجام دهد، خداوند گناهان آن‌ها را تبدیل به حسنات می‌کند و او امرزنده و مهربان است.» (فرقان ۲۵: ۷۰) اما هر چند ایمان و اعتقاد شرط لازم است، اما کافی نیست، رفتار و عملکرد اخلاقی نیز لازم است چنانچه این دو کلید واژه در قرآن عمدتاً در کنار یکدیگر به کار برده شده‌اند. چنانچه بارها می‌گوید: کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند...

از شروط دیگر رستگاری، پیروی و تبعیت از پیام اوران خداست، چنانچه می‌گوید: «خداوند، موسی را از نقشه شیطانی که برای او در مصر طرح شده بود نجات داد و سپس او نیز مردم بنی اسرائیل را از چنگ فرعون نجات داد... بخشایش و نجات و رستگاری برای کسانی است که از پیامبران خدا تبعیت کردند» (۲۳: ۸۸)

### نجات

نجات، اصطلاح چندان عامی در قرآن نیست و در سوره ۴۰ ایه ۴۱ به آن اشاره شده است: «من شما را به سمت نجات و رستگاری فرا می‌خوانم». نجات در قرآن عمدتاً به معنای رهایی و نجات از فجایا و بلایای (این جهان) و دستیابی به رستگاری ابدی است. ضمن اینکه در ماجرای یونس، چنین بیان می‌شود که نجات می‌تواند در برگیرنده رهایی از مصائب و رنجای فیزیکی و روانی نیز باشد: «و ذوالنون، هنگامیکه خشمگین (قریه را) ترک کرد و گمان کرد که بر او قادر نیستیم. پس در ظلمات (شکم ماهی) چنین گفت که هیچ خدایی جز تو نیست، پاک و منزهی و من بر خویش (و قوم خود) ستم کردم. پس دهای او را اجابت کرده و او را از غم (و ظلمت نجات دادیم و این چنین مومنان را نجات می‌دهیم)». (۲۱: ۸۷.۸۸).

نجات نه فقط در برگیرنده نجات این جهانی، (از رنج‌های فیزیکی، اخلاقی و روانی است)، بلکه در جهان دیگر نیز در برگیرنده نجات از آتش و عذاب جهنم و رفتن به



## ۱۶۸ □ این رنج یک رنج نیست

بهشت است: «خداوند آنان را که از او می‌ترسند (تقوی دارند) را نجات داده و در مکانی امن ماوا می‌دهد» (۳۹:۲۶)

### رحمت

از طریق رحمت است که خداوند، بخشایش خود را بر بندگان متمرّد و خیره سرفرو می‌فرستد. این رحمت، مشخصه محوری خداوند است که به همه می‌بخشد اما عشق خاص او صرفاً متعلق به معتقدان خاص و با فضیلت است: «همانا کسانی که به خدا ایمان آوردند و نیکوکار شدند، خدای رحمان، آن‌ها را (در نظر خلق و حق) محبوب می‌گرداند.» (طه ۲: ۹۶). بنابراین تحقق رستگاری و رحمت خاص خداوند نیازمند کسب لیاقت و شایستگی از طرف فرد است، هر چند مهربانی و بخشش خداوند، عام است.

### هدی

رحمت خداوند برای رستگاری و نجات بشر از زشتی، آلودگی و اشتباه در قالب هدایت و راهنمایی خدا یا «هدی» بیان می‌شود. راهنمایی‌ها و دلالت‌های خداوند در قالب نشانه‌ها (آیات) الهی و از طریق دو مجرای اصلی بیان شده اند: جهان طبیعت و دنیای پیرامون و دیگری از طریق حوادث تاریخی (مانند ظهور و سقوط دولتها و برانگیخته شدن پیامبران و...). «او نشانه‌های زیادی از جهان طبیعت و نحوه خلقت و گردش روز و شب و.. بیان می‌کند که نشانه‌هایی برای ایمان و تفکر و نیز شکرگزاری هستند» (روم ۳۰: ۱۸۲۷)

از این رو، قرآن، از بشر، تبعیت از فرامین الله را می‌خواهد تا به رستگاری برسد، اما در عین حال این خواسته خود را در بیانی منطقی و استدلالی و گوشزد کردن اینکه خداوند اهلیت و شایستگی تام این تبعیت را دارد، بیان می‌کند. ضمن اینکه این نشانه‌ها برای این است که مردم، دین واقعی اصلی (دین الفطره) را ببینند و درک کند و این درک و راهنمایی بزرگ در قرآن و از طریق پیامبر اسلام بیان شده است، از اینرو قرآن این نشانه‌ها را بینات یا آن چیزی که امری را روشن و واضح می‌سازد، می‌نامد. (بینه ۹۸: ۱). مفهوم قرآنی هدی، بیانگر این اصل است که رستگاری و هدی، فرایندی است تحت راهنمایی و هدایت خداوند که به هر کس که بینات او را ببیند

و بپذیرد، آزادانه عطا می‌کند. چنانچه می‌گوید: «خداوند، قلب هر کسی را که به او ایمان آورد، هدایت می‌کند» (۱۱:۶۴) «خداوند، آنان را هدایت خواهد کرد و آن‌ها را به سمت بهشت رهنمون خواهد شد» (۴۷:۵۷). اما باز هم تاکید می‌کند که بیان صرف برای رستگاری و هدایت کفایت نمی‌کند و باید با عمل (صالح) همراه باشد. واژه مهم دیگری که در امر هدایت و رستگاری از دید قرآن بسیار اهمیت دارد، سکینه (به معنای آرامش) است. عبارت قرآنی سکینه، در برگزیده نشانه‌ای از کمک و یاری الهی است که به جانب معتقدان و مومنان فرو می‌فرستد. «آنگاه خداوند، سکینه و آرامش خود را بر رسول خود و بر مومنان نازل کرد و لشکرهایی از فرشتگان که شما نمی‌دیدید به یاری شما (در جنگ حنین) فرستاد و کافران را (پس از آنکه غالب و قاهر بودند) به عذاب و ذلت افکند و این است کیفر کافران.» (توبه: ۹: ۲۶)

### فلاح

فلاح، همچون رستگاری، کاملاً مبتنی بر عمل فرد و نیز رحمت الهی در پیروی از آموزه‌های وحی (قرآن) است. از این دیدگاه، رستگاری هم در این دنیا و هم در دنیای دیگر با تسلیم و اطاعت امکانپذیر است. چنانچه A.M. Quasem تصریح می‌کند: «کتاب مقدس (قرآن) راهنمایی است برای بشر و هدف نهایی این راهنمایی و هدایت، رستگاری است، خواه در این دنیا و یا در دنیای دیگر. این رستگاری، نقطه مرکزی مورد تأیید اسلام و قرآن است.» (Mohammad Abu Alghasem: 1981: 19)

فلاح، در برگزیده ایجاد تعادل است که اسلام می‌خواهد بین این جهان و جهان دیگر برقرار کند (و گویا این مرحله بالاتری از رستگاری است): «حقاً فلاح و رستگاری یافت کسی که تزکیه نفس نمود.» (امام علی ۸۷: ۱۴). فلاح در اینجا ارجاع‌دهنده به کامیابی و موفقیت در کسب بالاترین سعادت است. ضمن اینکه فلاح، و دستیابی به آن (که جزء مراحل سخت‌تر رستگاری است) در برگزیده یک معنای درونی است: جهاد «اما رسول و مومنان (واقعی) با مال و جان‌شان در راه خدا جهاد کردند و آن‌ها ایند که همه خیرات و نیکوییهای دو عالم مخصوص آن‌هاست و هم آن‌ها سعادت‌مندان عالمند.» (توبه: ۹: ۸۸)

## تاکیدهای عمل‌گرایانه ناظر بر رستگاری در قرآن

با تاکید بر این مفهوم مهم (رستگاری از طریق جهاد) است که می‌توان ادعا کرد که پراگماتیک‌ترین بخش تاکیدی قرآن در ارتباط با رنج و رستگاری، مفهوم جهاد در راه خدا است. در واقع از طریق مفهوم جهاد است که عملی‌ترین وجه رهایی و رستگاری متجلی می‌شود که البته مستلزم تحمل بالاترین و نهایت حد رنج (یعنی به جان خریدن مرگ به صورت آگاهانه و اختیاری) است. در واقع اوج رنج و رستگاری به صورت توأمان در جهاد و مفهوم شهادت متجلی است. البته باید توجه داشت که جهاد، مفهومی عربی است که به معنای نهایت تلاش خود را کردن است از این‌رو مفهوم مجاهده در برگزیده نهایت تلاش برای تحقق امر و خواست الهی، با به جان خریدن سخت‌ترین شرایط حتی در قالب مرگ است، از این‌رو بسیار در دید قرآن مهم تلقی می‌شود. ضمن اینکه این نهایت رنج و رهایی در دو مفهوم متمرکز است: یکی جهاد اکبر و دیگری جهاد اصغر.

اولی به دلیل اینکه مستلزم مبارزه‌ای درونی برای تحقق اعتلای نفس تا حد نفس مطمئنه و مبارزه با وسوسه و شیطان است، از دومی که در برگزیده مبارزه فیزیکی با دشمنان اسلام است، سخت‌تر است. وجه دوم جهاد (مبارزه و تلاش در راه خدا که عمدتاً در جنگ با دشمنان اسلام متجلی می‌شود) را می‌توان یکی از پراگماتیک‌ترین مفاهیم تاکیدی قرآن در ارتباط با مفهوم رنج، رهایی و رستگاری تلقی کرد که در برگزیده نهایت پاداش اخروی از جانب الله است. اهمیت اصلی این بعد پراگماتیک قرآن می‌تواند عمدتاً ناشی از اهمیت تلاش برای رهایی و رستگاری جامعه اسلامی باشد و به همین دلیل این تلاش ستوده و شایسته بالاترین پاداشها است چرا که به اجتماع نیز ارتباط پیدا می‌کند و در واقع بعدی فرا فردی می‌یابد. این موضوع در برگزیده تلاش برای رستگاری و یا رهایی کل جامعه اسلامی و یا تحقق اهداف الهی در سطح کلان است، نه فقط بعد صرف فردی. به این ترتیب هنگامی که پای تحقق عینی اهداف اسلام و نیز ثبات جامعه اسلامی به میان می‌آید، رنجی که در راه تحقق این هدف به جان خریده می‌شود، والاترین رنج و راهکاری مطمئن برای نیل به رضایت الله و رستگاری است. رستگاری که تحقق آن جز با تحقق رهایی و رستگاری جمعی صورت نمی‌پذیرد.

در اینجاست که قرآن با تاکید می‌گوید که برای رهایی از رنج عینی که دامان جماعت اسلامی را گرفته باید اقدام عملی (جهاد) صورت بگیرد نه انتظار و انفعال به امید تحقق خود به خودی رهایی و نجات: «و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید همانان که می‌گویند پروردگارا ما را از این شهری که مردمش ستم پیشه‌اند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده و از نزد خویش یاوری برای ما تعیین فرما» (نساء: ۷۵)

از این رو با تاکید می‌گوید که یکی از الزامات ایمان واقعی، جهاد در راه خدا به منظور تحقق اهداف اجتماعی اسلام است: «کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا کارزار می‌کنند و کسانی که کافر شده‌اند در راه طاغوت می‌جنگند پس با یاران شیطان بجنگید که نیرنگ شیطان [در نهایت] ضعیف است» (نساء: ۷۶). در اینجاست که خداوند از علاقه به کسانی سخن می‌گوید که در راه او دست از جان شسته و به جهاد می‌پردازند: «همانا خداوند دوستدار کسانی است که در راه او نبرد و جهاد کرده و در این راه همچون آهن (بنیان مرصوص)، محکم و پابرجا هستند» (صف: ۶۱: ۴)

علامه طباطبایی معتقد است که این آیه در برگزیده تفسیر است، به این بیان که وقتی خدای تعالی از مقاتلان، آن کسانی را دوست می‌دارد که چون کوه استوار، ایستادگی کنند، قهرا از مقاتلانی که وعده پایداری می‌دهند، ولی پایداری نمی‌کنند، خشمگین خواهد بود... (طباطبایی: ج ۱۹: ۴۲۳)

بنابراین قرآن به وضوح تصریح می‌کند که کسانی که مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرند باید اقدام به جهاد و مبارزه (با شرایط موجود) نموده و به آن تن در ندهند: «بر آن‌هایی که مورد ظلم و ستم واقع شده‌اند، (به واسطه رهایی از این ظلم) اجازه جهاد و مقاتله داده شده است، و خداوند است که بر پیروزی آن‌ها قادر و تواناست» (حج: ۲۲: ۴۹). سپس با تاکید می‌گوید: «با آنان بجنگید خدا آنان را به دست شما عذاب و رسوایشان می‌کند و شما را برایشان پیروزی می‌بخشد و دل‌های گروه مؤمنان را (به واسطه این پیروزی) تسلی می‌دهد.» (توبه: ۹: ۱۴)

این آیه، به منزله تفسیر دیگری است برای وجوب قتال و نتیجه آن هم تحریک مسلمانان است بر قتال و هم اینکه حقیقت امر را بر آن‌ها روشن می‌کند و خلاصه آن

## ۱۷۲ □ این رنج یک رنج نیست

بیان این است که دار دنیا، دار امتحان و زور آزمایی با ناملایمات است زیرا نفوس انسانها در ابتدای خلقتشان از خیر و شر و سعادت و شقاوت پاک بوده و مراتب نزدیکی و تقرب به خدا را تنها به کسانی می دهند که نسبت به خدا و آیات او ایمان خالص داشته باشند و مردان مخلص را از کسانی که فقط ادعای ایمان دارند، جدا می سازد... از این رو با ابتلاهایی چون جهاد و کارزار مورد آزمون قرار می گیرند تا صادق و کاذب از یکدیگر معلوم شوند... پس مومنین باید امر به قتل را امتثال کنند، بلکه در امتثال آن سبقت هم بگیرند تا هر چه زودتر صفای جوهره و حقیقت ایمانشان ظاهر گردد. (طباطبایی: المیزان: ج ۹: ۲۱۴)

علاوه بر این برای نخستین بار از یک تجارت سود آور به نفع مومنان سخن می گوید که هیچ ضرری در آن نیست: «ای کسانی که ایمان آورده اید، آیا شما را به تجارتی رهنمون شوم که شما را از عذابی دردناک می رهاند؟ به خدا و فرستاده او ایمان آورید و در راه خدا با مال و جانتان جهاد کنید (که اگر بدانید) این برای شما بهتر است تا گناهانتان را بر شما ببخشاید و شما را در باغهایی که از زیر درختانش جویها جاری است و در سرایی خوش در بهشتهایی همیشگی گرد آورد (که این خود) کامیابی و رستگاری بزرگ است. و [رحمتی] دیگر که آن را دوست دارید یاری و پیروزی نزدیکی از جانب خداست و مؤمنان را [بدان] بشارت ده.» (صف ۶۱: ۷.۱۳)

در ادامه توصیف این تجارت، می گوید: «در حقیقت خدا از مؤمنان جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد خریده است همان کسانی که در راه خدا می جنگند و می کشند و کشته می شوند [این] به عنوان وعده حقی در تورات و انجیل و قرآن بر عهده اوست و چه کسی از خدا به عهد خویش وفادارتر است پس به این معامله ای که با او کرده اید شادمان باشید و این همان کامیابی بزرگ است» (توبه: ۱۱۱). علت این مقاتله و جهاد نیز، رفع فتنه و فراگیر شدن دین الهی بیان می شود: «با آنان بجنگید تا دیگر فتنه ای نباشد و دین، مخصوص خدا شود پس اگر دست برداشتند تجاوز جز برستمکاران روا نیست» (بقره: ۱۹۳)

و در نهایت خطاب به مسلمانان می گوید که کسانی که در راه خدا کشته می شوند را نمی توان مرده معمولی تلقی نمود چرا که از این دیدگاه، آنان به حیات

جاودانه دست یافته‌اند. این تنها موردی است که قرآن از جاودانگی در قبال به جان خریدن مرگ در راه خدا سخن می‌گوید: «به آنان که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده نگویید (در واقع) آنان زنده‌اند و نزد خداوند خود روزی می‌خورند» (آل عمران ۳: ۱۶۹)

از این رو می‌توان چنین اذعان کرد که یکی از عملی‌ترین وجوه مورد تاکید قرآن، رویکرد آن در ارتباط با مجاهده برای تحقق اهداف الهی و نیز رهایی از شرایط رنج آور موجود در جامعه اسلامی از طریق جهاد در راه خدا و نیل به نهایت رستگاری فردی و اجتماعی است. اما قرآن به مفهوم عمل‌گرایانه دیگری نیز در تقابل پراگماتیک و عینی با رنج فردی و اجتماعی موجود تاکید دارد و آن تاکید بر مفهوم هجرت است: «کسانی که پس از ستم‌دیدی در راه خدا هجرت کرده‌اند در این دنیا جای نیکویی به آنان می‌دهیم و اگر بدانند قطعاً پاداش آخرت بزرگتر خواهد بود» (نحل ۱۶: ۴۱)

نکته جالب توجه این است که قرآن در ارائه راهکار عملی برای رهایی از شرایط موجد رنج برای جماعت مسلمین، از هر دو مفهوم هجرت و جهاد، به صورت توأمان بهره می‌گیرد: «کسانی که ایمان آورده و هجرت کرده و در راه خدا با مال و جانشان به جهاد پرداخته‌اند نزد خدا مقامی هر چه والاتر دارند و اینان همان رستگارانند» (توبه ۹: ۲۰). در جایی دیگر با تاکید بیشتری بر این مفاهیم، حتی ایمان واقعی را در گرو تحقق عملی هر دوی آن‌ها می‌داند: «کسانی که ایمان آورده و هجرت کرده‌اند و در راه خدا با مال و جان خود جهاد نموده‌اند و کسانی که [مهاجران را] پناه داده‌اند و یاری کرده‌اند آنان یاران یکدیگرند و کسانی که ایمان آورده‌اند ولی مهاجرت نکرده‌اند هیچ‌گونه خویشاوندی [دینی] با شما ندارند مگر آنکه [در راه خدا] هجرت کنند و اگر در [کار] دین از شما یاری جویند یاری آنان بر شما [واجب] است مگر بر علیه گروهی باشد که میان شما و میان آنان پیمانی [منعقد شده] است و خدا به آنچه انجام می‌دهید بیناست» (انفال ۸: ۷۲) و یا اینکه: «با این حال پروردگار تونست به کسانی که پس از [آن همه] زجر کشیدن هجرت کرده و سپس جهاد نمودند و صبر پیشه ساختند پروردگارت [نسبت به آنان] بعد از آن [همه مصایب] قطعاً آمرزنده و مهربان است» (نحل ۱۶: ۱۱۰)

بنابراین هر چند قرآن بر مفاهیمی چون صبر و توکل در مواجهه با رنج تاکید دارد،

## ۱۷۴ □ این رنج یک رنج نیست

اما در صورتی که شرایط رنج آور دامن گیر جامعه و جماعت اسلامی شده باشد، اغماض ننموده و بر لزوم انجام اقدامات عینی و عملی برای خروج از این شرایط تاکید می‌ورزد و اهمیت این اقدامات پراگماتیک به قدری زیاد است که پذیرش و تحقق ایمان را منوط به انجام آن‌ها می‌داند. بنابراین برخلاف مسیحیت و یهودیت که عمدتاً از راهکارهایی انتزاعی و ماورایی برای مواجهه با رنج بهره می‌گیرند، اسلام به عمل‌گرایی (گاهی رادیکال) روی می‌آورد تا از موجودیت و آرامش درونی جامعه اسلامی محافظت کند.

### جمع‌بندی

قران، بر خلاف عهد عتیق و جدید، توجه و اهمیت بیشتری به مسئله تنودیسه (در مقابل مسئله رنج) نشان داده است ضمن اینکه این تلقی وجود دارد که مسئله تنودیسه در اسلام تلاشی است برای نشان دادن اینکه چگونه رنج افراد خوب با اصل عشق خداوند به بشر قابل انطباق و آشتی است. (پارادوکس رنج)

یکی از اصلی‌ترین تاکیدات عهد عتیق مبتنی بر این نگرش است که خدا، رنج را به عنوان تنبیه و مکافات گناه برای بشر فرو می‌فرستد و این گناه ممکن است یک گناه فردی باشد و یا یک عملکرد بد اجتماعی و یا حتی گناه اجداد یک قوم. بنابراین، رنج‌های ناشی از تبعید، از دیدگاه پیامبران اسرائیل به خاطر اشتباه رویکرد به غیر خدا و حتی بت پرستی تلقی می‌شوند. در همین ارتباط، دوستان ایوب بر این مسئله اصرار دارند که او (به خاطر شرایط رنج آورش) حتماً می‌بایست مرتکب اشتباهی شده باشد. نتیجه و عصاره عهد عتیق این است که هدف خداوند در اینکه رنج را فرو می‌فرستد و یا حداقل اجازه رخ دادن آن را می‌دهد، مبهم و نامعلوم است. (Watt Montgomery: 1979:5)

در عهد جدید، ارتباط و هم پوشانی بین گناه و رنج، توسط مسیح به چالش کشیده شده و انکار می‌شود. به طوریکه وقتی از او سؤال شد آیا رنجی که یک فرد نابینای مادرزاد می‌بیند و تحمل می‌کند، به خاطر گناه خود اوست یا ناشی از گناهان والدینش است؟ در پاسخ گفت: هیچ کدام. این حادثه فقط به این خاطر بوده است که قدرت عظیم خداوند، می‌بایست نشان داده شود. از این رو او به

حواریونش می‌آموخت که در رنجهای مسیح به دنبال اهداف خاص الهی باشند، نه رویکردهای فردی. (ibid:6)

اما نگرش قرآن به مسئله رنج، صرفاً در برگیرنده شرح رابطه بین گناه و رنج نیست (هر چند به آن اشاره می‌کند)، بلکه رویکرد اصلی آن، قرار دادن مجموعه‌ای از مفاهیم به ظاهر متناقض در کنار یکدیگر است که در راه تحقق رستگاری، ارتباط تنگاتنگی داشته و حتی مفهوم عدل الهی را به خوبی تبیین می‌کنند. در واقع حتی آن زمان که قرآن از رنج و یا عذاب و مکافات سخن می‌گوید، باز هم با قاطعیت، بر عدل الهی تأکید دارد و البته به خوبی نشان می‌دهد که چگونه حتی با وجود رنج، می‌توان به رحمت و عدل الله اذعان داشت.

زمانی که با در نظر داشتن این عوامل کلیدی، دوباره به سمت قرآن توجه می‌کنیم، شباهتها و الگوهای زیادی را می‌توانیم مشاهده کنیم.

طبیعی است که پیامبران در ابتدای رسالتشان با مخالفت شدید افرادی مواجه می‌شوند که در الهی بودن پیام و رسالت آن‌ها دارای تردیدهای جدی هستند. این در اصل به ماهیت بشری برمی‌گردد. بنابراین نیازی به توضیح نیست که آغاز و تداوم این جریان، نیاز به استقامت پیامبر و رهروانش در برابر مخالفتها و آزار و اذیتها دارد که مستلزم صبر و نیز اعتماد کردن به خداوند است. در همین ارتباط، در بسیاری از نقاط قرآن که به داستان پیامبران گذشته اشاره می‌شود، عمدتاً به دو کلید واژه اساسی اشاره می‌شود: تأکید بر صبر و توکل که به کرات در داستان ایوب، یعقوب، نوح، ابراهیم، موسی و ... قابل مشاهده است. از این رو قرآن بین صبور بودن در برابر رنج و انتظار حمایت و یاری از خدا داشتن، ارتباط تنگاتنگی برقرار می‌کند.

بنابراین با اذعان به اسلام و فرامین آن، این معانی ذهنی، بیش از پیش توسط آموزه‌های قرآنی که مبتنی بر لزوم صبر و توکل در هنگام مواجهه با رنج هستند، تقویت می‌شد. ضمن اینکه این معانی به شدت با تأکیدات ماورایی اسلام بر زندگی ابدی که عاری از رنج و محنت بوده و سرشار از لذایذی است که عرب بادیه نشین همواره از آن محروم بوده، همراه شده و تقویت گردید

از این رو، رنج تنها با بهره‌گیری از دو متغیر کلیدی به مفهوم مهم رستگاری (در دنیا و آخرت) پیوند می‌خورد: صبر و توکل در هنگام بلا.



## ۱۷۶ □ این رنج یک رنج نیست

«اگر خدا شما را یاری کند، هیچ کس بر شما غلبه نخواهد کرد و اگر دست از یاری شما بردارد چه کسی بعد از او شما را یاری خواهد کرد و مومنان تنها باید بر خدا توکل کنند.» (آل عمران ۳: ۱۶۰)

بنابراین می‌توان گفت که قرآن برای تحقق رستگاری، زنجیره‌ای از متغیرها را به هم پیوند می‌دهد که همه آن‌ها نه تنها مستلزم وجود معنا و ایمان، بلکه مستلزم کنش کانالیزه شده خاص است. این متغیرهای زنجیره‌ای، از ایمان و اعتقاد به خداوند آغاز می‌شود و در نهایت با بهره‌گیری از متغیرهای میانجی چون رنج (که در برگرفته مفاهیمی هجرت، جهاد، شهادت، آزمون الهی و... است) به متغیر وابسته نهایی یعنی رستگاری (تحقق رضایت خداوند به اضافه پاداش اخروی) منتهی می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت که در نگرش اسلامی، رنج می‌تواند منجر به رستگاری شود، در صورتی که با یک سری مفاهیم و متغیرهای خاص چون صبر و توکل در رویکرد شخصی و نیز هجرت و جهاد در رویکرد جمعی، پیوند بخورد. به عبارتی، راهکارهایی که برای مواجهه با رنج ارائه می‌شوند، در ابعاد فردی و اجتماعی‌شان متفاوت هستند و این تفاوت در اتخاذ راهکار، می‌تواند ناشی از اهمیت فزاینده بعد اجتماعی و عمل‌گرایانه اسلام در نگرش قرآن باشد که تحت عنوان امت، مورد توجه است. در واقع از دید اسلام، رستگاری به شیوه‌های اسلامی زندگی پیوند می‌خورد که جز با وجود امت، محقق نمی‌شود که بر مبنای آن، تمایز و انفکاک بین حوزه‌های دینی و دنیایی وجود ندارد. تحقق و وجود امت اسلامی، موجب رستگاری است و به این منظور، محیط مناسبی برای پرورش و زندگی مسلمانان فراهم می‌آورد. در درون این امت است که ضابطه‌های پرورش این محیط که منجر به رستگاری می‌شود، معین شده است: فروتنی در عبادت و نماز، اجتناب از گفتار بیهوده، پرداخت زکات، توجه به اخلاق جنسی (درست) وفای به عهد و نیز جهاد در راه خدا.



## فصل چهارم

### رنج در بستر معنایی — اجتماعی تشیع

تشیع را چه به عنوان یک مکتب مورد توجه قرار دهیم و چه به عنوان یک مذهب یا فرقه، یک واقعیت را نمی‌توان در مورد آن نادیده گرفت و آن اینکه تشیع با رنج زاده شده و زیست اجتماعی و سیاسی آن نیز با رنج توأمان است. بازتولید و بازنمایی بسیاری از مفاهیم و متغیرهایی که نظام معنایی تشیع را برمی‌سازند، قرابت معنایی گسترده‌ای با مفهوم رنج دارند. البته قرار نیست و نمی‌توان این نظام گسترده معنایی را صرفاً به یک واژه ساده فروکاهید، اما واقعیت این است که نمی‌توان در فرایند تولید معنا، بازتولید و بازنمایی آن در تشیع، از مفهوم رنج و رهایی غفلت نمود. تاریخ سیاسی و اجتماعی تشیع با رنجی اجتماعی در آمیخته است که حافظه تاریخی جامعه شیعی در تلاش است آن را به صورتی منظم و هدفمند (یا حتی ناخودآگاه) بازتولید کند.

اما سؤال اینجاست که آنچه ما به عنوان نظام معنایی در تشیع قلمداد می‌کنیم، از چه عناصری تشکیل شده و چگونه عمل می‌کند؟ شاید بتوان گفت که مهم‌ترین مفهومی که بر سازنده معنا در تشیع است، مفهوم امامت است. از این‌رو در این فصل تلاش می‌کنیم علاوه بر واکاوی این مفهوم مهم، به بررسی پاسخ این سؤال بپردازیم که مفاهیمی چون امامت، رنج و رهایی چگونه در نظام معنایی تشیع به یکدیگر پیوند می‌خورند و این کانون معنابخش، مصدر چه مفاهیم معنایی دیگری است؟

منظورم از مفاهیم معنایی دیگر که در ارتباط با سه مفهوم، امامت، رهایی و رنج شکل می‌گیرند مفاهیمی چون معصومیت، مظلومیت، شهادت، عزاداری و زیارت،

شفاعت، غیبت و انتظار، تولی و تبری، حکومت ولایی، ... است. از این رو تلاش خواهیم کرد ضمن واکاوی معنایی این مفاهیم، به بررسی اثرات سیاسی و اجتماعی آن‌ها نیز بپردازیم.

اما آنچه در آغاز ضروری به نظر می‌رسد، بررسی کلی مفهوم و کلید واژه «تشیع» است. تأکیدی که بر ریشه‌یابی کلی این مفهوم صورت می‌گیرد، عمدتاً به دلیل توجه به رویکردهای برساخت‌گرایانه اجتماعی و سیاسی مستتر در آن است که به طور واضحی آن را از اسلام سنی جدا و متمایز می‌کند و در واقع نشانگر خطوط تمایز اصلی و نیز بازنمایی‌کننده گرایش‌های سیاسی و اجتماعی آن است.

#### معنای لغوی و اصطلاحی تشیع

شیعه در لغت، از ماده «شیع» به معنای مشایعت و پیروی اخذ شده است، همچنین به معنای یاران و انصار نیز می‌باشد. این واژه اختصاصاً در مورد فرد یا افرادی به کار می‌رود که نه تنها دوستاناران امام علی و فرزندانش هستند، بلکه به امامت آن‌ها نیز اعتقاد دارند. از دید برخی اندیشمندان، تشیع، در لغت عام به معنای «پیروی و تبعیت با رغبت و اشتیاق» است که فرد یا افرادی، آن را به عنوان الگوی سعادت و رستگاری قرار دهند و در ابعاد مختلف رفتار و گفتار، خود را «تابع و فرمانبردار» آن الگوها قرار داده و در حمایت و ادامه این راه، از هرگونه فداکاری دریغ نکنند. (نیازمند ۱۳۸۳: ۴۳). به طور کلی واژه تشیع به معنای «یاری کردن و پیروی نمودن جماعتی از شخص خاصی» است. محور این واژه، معانی نزدیک به هم همچون پیروی، یاوری، هم‌رایی، دوستی و اجتماع بر امری خاص می‌باشد. البته شیخ مفید با استناد به آیه ۱۵ سوره قصص و با توجه به مقابله واژه تشیع و عدو، قید «پیروی خالصانه» را در مفهوم تشیع گنجانده است (آقانوری، ۱۳۸۴: ۳۹). شهرستانی در تعریف تشیع چنین می‌گوید: «لفظ شیعه در اصطلاح به کسانی گفته می‌شود که به گونه‌ای خاص، پیرو امام علی بوده و به امامت و خلافت بلافصل او براساس نص و وصیت روشن و یا غیر صریح معتقدند و بر این باورند که امامت از طریق نص جلی (آشکار) و نص خفی (پنهان) ثابت شده است و امامت، حق او و فرزندان اوست و از حیطة آنان خارج نمی‌شود، مگر به واسطه ظلم دیگران.»

## ۱۸۰ □ این رنج یک رنج نیست

(شهرستانی ۱۴۰۲ ق: ج: ۱: ۱۹۱). علامه طباطبایی نیز معتقد است: «شیعه به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیامبر اکرم را حق اختصاصی خاندان رسالت دانسته و در اخذ معارف اسلام، پیرو مکتب اهل بیت می‌باشند.» (طباطبایی: تشیع در اسلام: ۲۵).

برای شکل‌گیری تشیع، مبانی و رویکردهای تاریخی مختلفی ذکر شده است، از جمله سیوطی بر این اعتقاد است که از زمان حیات پیامبر اسلام، ایشان به افرادی که پیرو علی بن ابی طالب بودند، عنوان شیعه را اطلاق می‌نمود، چنانچه در حدیثی از ایشان روایت شده که خطاب به امام علی می‌گوید: سوگند به آنکه جانم در دست اوست، او (امام علی) و شیعیانش در روز رستاخیز از رستگارانند. (بحارالانوار، جلد ۵، ۲۲۰)

برخی دیگر، شکل‌گیری تشیع را مبتنی بر حادثه تاریخی غدیر خم در سال ۶۳۲ میلادی (دهم هجری) می‌دانند، از جمله این افراد، سید حسین نصر است که معتقد است از دیدگاه شیعیان، اطلاق عنوان ولی برای امام علی از جانب پیامبر در روز غدیر، به عنوان تأیید و تاکید پیامبر بر زعامت و ولایت علی بن ابی طالب بر جامعه اسلامی تلقی می‌شود و این آغازی بر شکل‌گیری و نضج جدی گروه تشیع به عنوان پیروان و حامیان امام علی به عنوان رهبر و زعیم جامعه اسلامی بوده است. (<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/15223/Ali>)

اما دیدگاه دیگری از جمله دیدگاه علامه طباطبایی بر این نظر است که اساس شکل‌گیری تشیع و اعلام موجودیت اجتماعی آن، با حادثه‌ای سیاسی در آمیخته است که در سقیفه بنی ساعده و در جریان اختلاف بین مسلمانان بر سر جانشینی پیامبر و انتخاب ابوبکر برای این مسند، شکل گرفت. از دید علامه طباطبایی، می‌توان مبنای شکل‌گیری تشیع را مبتنی بر انتقاد و اعتراض به شرایط موجود و شکل‌گیری دو جریان اکثریت غالب و اقلیت مغلوب در تاریخ اسلام دانست. (طباطبایی: ۱۳۷۵: ۳۰)

علی شریعتی می‌گوید: «در سقیفه، اسلام به عنوان یک نهضت دینی ماند، اما به عنوان یک رسالت اجتماعی شکست خورد. در سقیفه، بینش طبقاتی جامعه عرب بر بینش ضد طبقاتی رسالت و انقلاب، پیروز شد... بنابراین بعد از پیامبر، اسلامی

به وجود آمد که بازار توجیه طبقه حاکم شد (منظورم از طبقه حاکم کسانی است که در جامعه از سرمایه و امکانات مادی بیشتری برخوردارند و دیگران را استثمار می کنند و...) و صورت ایدئولوژی ای دولتی گرفت که به خدمت دستگاه خلافت و سلطنت در آمد و تسنن نام گرفت و اسلام دیگر - اسلام علی - مقتدر و آگاهانه و مصمم، جبهه ضد طبقاتی گرفت و به عنوان ایمانی نجات بخش و امیددهنده، به دفاع از طبقات محروم و در زنجیر استثمار و کسانی که به واسطه اسلام دولتی تحقیر می شدند و محروم می ماندند، برخاست. پس طبق یک قانون منطقی، به میزانی که تسنن به صورت جبهه گیری دینی طبقه حاکم در می آید، تشیع در میان توده و طبقه محروم و ملت‌هایی که از عرب و غیر عرب تحقیر می شدند و اسلام دولتی حتی ارزش انسانی شان را نمی پذیرفت، رشد می کرد و گسترش می یافت.» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۸۳)

بنابراین شیعه و تشیع را از هر زاویه و جهتی که بنگریم با مفهوم محوری امام و اصل امامت مواجه می شویم، مفهومی که نظام معنایی تشیع، به طور مستقیم از آن تغذیه شده و کلیه جهت گیری ها و برساخت مفاهیم و کنش ها در ذیل چتر معنایی آن صورت می گیرد. حال سؤال ایجاست که این مفهوم چگونه نظام معنایی و هویتی شیعه را حتی بیش از مفهوم نبوت بر می سازد و چگونه با مفهوم رنج، پیوند می خورد؟ اساساً آیا طرح مفهوم و ارتباط رنج با مفهوم امامت بی معنا نیست؟

#### — امامت و ولایت: کانون معنایی — هویتی تشیع

تشیع یک فرقه نیست بلکه از اساس یک جریان و جنبش سیاسی است به نحوی که حتی می توان ادعا کرد شائبه های سیاسی تشیع، بیش از رویکرد صرف مذهبی آن بوده است، رویکردی که مبتنی بر عدم رضایت و نیز اعتراض به شرایط موجود سیاسی و اجتماعی است (Dakake 2007: 4) رویکردی که بیش از آنکه صرفاً دینی باشد، عمدتاً سیاسی و اجتماعی است. از این رو باید به این مهم توجه داشت که هر چند در تلقی عام اسلامی، مقدمه لازم برای تحقق رستگاری و نجات، وجود ایمان و عمل صالح می باشد، (که در فصل پیشین به آن اشاره کردیم) اما تشیع، در راستای تحقق و عینیت یافتن رهایی و رستگاری، چند گام فراتر می نهد که در

## ۱۸۲ □ این رنج یک رنج نیست

اساس بیانگر کانون هویتی آن و نیز بازنمایی‌کننده نقطه تفاوت آن با سایر فرقه‌های اسلامی است.

در این دیدگاه، تحقق نجات و رستگاری صرفاً با وجود ایمان و عمل صالح محقق نمی‌شود، بلکه اساس تحقق ایمان و امکان شکل‌گیری عمل صالح، جز با اذعان به حقانیت امام و پذیرش امر امامت و ولایت و سرسپردگی به آن امکان‌پذیر نیست. از این رو، شرط ضروری و لازم تحقق رستگاری، پذیرش امامت است (مفتاح ۱۳۸۶: ۱۵۸). از این دیدگاه: «ولایت، مسئله‌ای است ناظر بر حکومت و رهبری امام، که دارای صفات روحی، معنوی، علمی و اجتماعی خاص و یگانه‌ای است که بالاترین آن بهره‌مندی از علم لدنی و عصمت است، لذا ولایت و امامت، منوط به انتصاب الهی است نه انتخاب بر مبنای آرای عامه، ضمن اینکه این انتصاب، از قبل انجام گرفته و بارها توسط پیامبر به شیوه‌های مختلف، با تأکید بر علی بن ابی طالب به عنوان جانشین برحق او بیان شده است. از این رو مشروعیت سقیفه و انتخابی که در آن صورت گرفت، از اساس باطل است چرا که برخلاف حکم و خواست صریح الهی و نیز پیامبر، در انتصاب و تعیین امام علی به عنوان جانشین پس از خود بوده است. از این رو می‌توان گفت مقام و موقعیت تشیع، از همین طریق معین می‌شود، چرا که آن‌ها با تأکید بر تنصیبی و غیرانتخابی بودن مقام ولایت، بر زعامت و ولایت امام علی و فرزندانش تأکید دارند» (حسینی نسب سید رضا: ۱۳۷۰: شیعه پاسخ می‌دهد: نشر نگاه: ۱۲).

امام، صرفاً بازنمایی‌کننده یک فرد به لحاظ بیولوژیک نیست، بلکه بیش از آن یک نظام معنایی است، مسیر و راهکار ویژه‌ای است برای رستگاری چند جانبه، برگزیده الهی است برای زعامت و رهبری جامعه اسلامی (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۹۵) در خلقت متمایز (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۴۲۳)، دارای علم الهی، معصوم و بصیر (مجلسی، ۱۳۸۰: ۱۲)، کلامش حجت حق (کلینی، ۱۳۷۶: ۲۳۰) و رفتار، گفتار و حتی سکوتش، راهکار است (شیخ مفید، امالی، ۳۲۰) و وفاتش الهام بخش و مصدر کنش فردی، اجتماعی و سیاسی تشیع است. در نگرشی کلی می‌توان گفت، امامت در نگرش تشیع دارای سه درجه است، اولی مبتنی بر ریاست عامه است که در برگزیده زعامت و رهبری جامعه اسلامی (پس از پیامبر) است، درجه دوم ناظر بر

توجه به امام به عنوان مرجع دینی است که با زعامت سیاسی امام در پیوند است، این اصل مبتنی بر بهره مندی امام از علم لدنی و الهی است که عاری از خطا و اشتباه می باشد و همین اصل به علاوه تاکید بر عصمت امام و بری بودن او از هر خطای سهوی و عمدی، خط تمایز تشیع و سنی در بحث زعامت نظام اجتماعی موجود است. درجه سوم نیز ناظر بر امر ولایت است که «در واقع اوج مفهوم امامت است» (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۲) که مبتنی بر تاکید بر ضرورت وجود امام در مصدر زعامت سیاسی، اجتماعی و دینی به عنوان انسان کامل و یا «حجت زمان» است، از این دیدگاه در هر دوره ای، یک انسان کامل که حامل معنویت کلی انسانیت است، وجود دارد و هیچ عصر و زمانی خالی از یک ولی کامل - که گاهی از او تعبیر به قطب می شود. نیست. انسان کاملی که علاوه بر اینکه منبع توزیع نص است، دارای مقامات و درجات معنوی بسیار بالایی است. تشیع اثنی عشری در رویکرد خود به مسئله امامت، قائل به وجود هر سه درجه برای امام است: زعامت سیاسی، مرجعیت دینی و ولایت معنوی. (همان: ۳۰، ۳۵) چنانکه در حدیثی منسوب به امام هشتم شیعیان آمده است: «خداوند امام را متولی امر خویش در بهشت و در زمین قرار داده است... در واقع از طریق ماست که خداوند به درستی پرستیده و درک می شود، و بدون ما هرگز خداوند به درستی و به حقیقت پرستیده نمی شود. (از این رو درک درست از عبادت نیز مستلزم درک امام و سرسپردن به اوست)». (کافی، کلینی: ۲۷۵)

مسئله اینجاست که امام، در عین برگزیده، معصوم، عالم و خاص بودن، به شدت دچار رنج می شود. گویی رابطه تنگاتنگی بین این دو وجود دارد. رنج امام ناشی از برگزیده بودن اوست، چرا که یک رنج فردی در جهت تکامل فردی و یا حتی برای آزمون الهی هم نیست، چرا که امام، معصوم است و عاری از هر گناه و خطایی. بنابراین رنج او برای نجات امت و به منظور رستگاری کل امت است و از این رو قابل تعریف و توجیه در قاموس رنج فردی نیست. از دید تشیع، امام، برگزیده ای الهی است که در جهت تلاش برای تحقق رستگاری و رهایی امت پیامبر(که آن ها هم برگزیده هستند) متحمل رنج و مصیبت می شود و این رنج، در برگیرنده ابعاد مختلف فیزیکی و اجتماعی است. در واقع ائمه تشیع، علاوه بر اینکه از قرار گرفتن



## ۱۸۴ □ این رنج یک رنج نیست

در مصدر زعامت جامعه اسلامی محروم شدند، به منظور هدایت جامعه اسلامی در مسیر درست و الهی آن، دچار رنج‌های فیزیکی زیادی نیز شدند، چنانکه بسیاری از آن‌ها متحمل رنج زندان، تبعید و در نهایت شهادت شدند.

### کارزمای امام در تشیع

بر خلاف رویکرد کلی مسلمانان که محور کارزمایی شان، پیامبر و نیز صحابه او هستند، نقطه کانونی شکل‌گیری و تجمیع هویتی تشیع، مبتنی بر کارزمای امام است نه حتی شخص پیامبر. از این‌رو در تفکر و بیان تشیع، دائما بر مفهوم مظلومیت امامان (خصوصا امام علی و امام حسین) تاکید می‌شود، در حالی که این تاکید هرگز بر پیامبر و حتی حوادث رنجباری که بر او گذشته است، متمرکز نبوده است، چنانچه عزاداری برای مرگ پیامبر، به شکلی که برای نوه و یا دامادش صورت می‌گیرد، رخ نمی‌دهد و یا اینکه چیزی به اسم روضه پیامبر در مجالس عزاداری تشیع معنا و مفهومی ندارد.

در واقع پیامبر و نبوت، کانون محوری مشترکی است که تشیع را به دیگر جریانها و فرقه‌های اسلامی به عنوان هویت واحد اسلامی پیوند می‌دهد و مفهوم امامت، کانون و نظام معنایی هویت سازی است که نه تنها به «خود» معنا می‌دهد، بلکه «دیگری» را نیز در همین راستا معنادار و تعریف می‌کند. امام، با تمام ویژگیهای ماورایی اش، بر سازنده مفهوم خود و خودی است و هر آنچه خارج از محدوده این کانون هویت بخش قرار می‌گیرد، معنای «دیگری» به خود می‌یابد، حتی اگر در حوزه کلان مشترک تفکر اسلامی باشد. به عبارتی آنچه معناساز، وحدت بخش و هویت ساز است، امام و ولایت است نه حتی پیامبر و نبوت. این به معنای نفی نقش قدرتمند مفهوم پیامبری و نبوت نیست، بلکه تاکید بر نقش قدرتمندتر مفهوم امامت است که در عرض نبوت قرار می‌گیرد.

پیامبر، سمبل اقتدار دینی و دنیوی است، انسانی الهی که علی‌رغم رنجهای بسیار در نهایت توانست یکی از بزرگترین امپراتوریهای دینی جهان را تشکیل دهد، زندگی او هر چند با فراز و نشیب‌های متعددی مواجه بود اما او در اوج قدرت، به تشکیل و اداره حکومت اسلامی پرداخت و در اوج همین قدرت نیز، جان سپرد.

ماجرای امام اما بسیار متفاوت است. او از هر چند از نسل پیامبر است، اما انتخاب الهی برای رهبری و زعامت جامعه اسلامی پس از پیامبر است، زندگی او سرشار از رنج، حرمان، تنگناهای اجتماعی و فردی و در نهایت پایانی اندوهبار است. او نه تنها برترین انسانهاست و دارای علم لدنی و عصمت است، بلکه دارای بالاترین توان و تدبیر سیاسی و اجتماعی نیز هست، او، هر دو وجه قدرت سیاسی و الهی را به صورت توأمان دارد، اما دارای صفتی خاص است که تا حد زیادی او را از پیامبر متمایز می‌سازد. امام، در عین برخورداری از تمام این قدرتهای عرفی و قدسی، مظلوم است.

مفهوم مظلومیت، یک مفهوم تراژیک ساده نیست بلکه بیش از آن، بازنمایی کننده حافظه تاریخی و جمعی تشیع است و تاکید بر آن نه تنها مبانی غیریت ساز هویتی را پررنگ‌تر می‌کند بلکه انسجام جامعه شیعی حول محور آرمان‌نهایی تشیع (حکومت امام) را به طور مکرر بازنمایی می‌کند. این غیریت‌سازی، در اصل، تاکید بر دو اصل حق و باطل است، حقی که با حرمان همراه است و مظلومیت و امر باطلی که موجب این حرمان و مظلومیت بوده است. گذشته از آن، مظلومیت برای تشیع صرفاً بیانگر حقی غصب شده و ظلم‌های متعدد در طول حیات معصوم نیست، بلکه علاوه بر آن، بازنمایی‌کننده نوع خاصی از وفات است که مستقیماً دارای دلایل سیاسی است و در واقع قتل، توسط نظام حکومتی موجود بوده است. این بار این مفهوم با قرار گرفتن در کنار مفهوم مظلومیت، از حالت مرگی ساده، و بی‌هدف (به عنوان سرنوشت بیولوژیک انسان) خارج شده و قدسی، هدفمند، نیت‌مند و متعالی می‌شود و «شهادت» نام می‌گیرد. در واقع آنچه یک بعد مهم از مفهوم مظلومیت را برساخته و تقویت می‌کند، توجه به این واقعیت تاریخی است که هیچ کدام از امامان شیعه، (بر خلاف پیامبر) با مرگی طبیعی از دنیا نرفتند، همه آن‌ها توسط حاکمان وقت به قتل رسیدند.

از این رو امام در این نگرش دارای جایگاه و کاربزمای متفاوتی با پیامبر است. کاربزمایی که بیشتر رنگ و بوی سیاسی و اجتماعی دارد، تا کاربزمای نبی که عمدتاً تتولوژیک و مذهبی است. نقطه اوج و تجلی عملی این کاربزمای ما می‌تواند در مفهوم مهم و بنیادین تشیع مشاهده کرد، در «ولایت» که در برگیرنده اذعان به اتوریته

معنوی و دنیوی امام است و از این رو در برگیرنده نوعی تعهد سخت و بدون شائبه به امام یا ولی است، تعهدی که همواره با تعصب و جدیت همراه بوده است. در واقع امام، مصدر و منبع تغذیه روحانی - معنوی و نیز سیاسی و اجتماعی تشیع است. علامه طباطبایی در این ارتباط می‌گوید: «امام یعنی کسی که از جانب حق سبحانه برای پیشروی صراط ولایت اختیار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته... در واقع در زیر لفافه زندگی اجتماعی که انسان با رعایت نوامیس دینی در آن به سر می‌برد، واقعیتی زنده و حیاتی وجود دارد که نعمتهای اخروی و خوشبختی های همیشگی از آن سرچشمه گرفته و به عبارت دیگر، مظاهری می‌باشند. این حقیقت و واقعیت است که به نام ولایت نامیده می‌شود...» (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۵)

مفهوم ولایت در برگیرنده دلالت بر قدرت معنوی و سیاسی امام و ولی به طور توأمان است که با تعهد و وفاداری تشیع به امام و ولی به شدت گره خورده است. این مفهوم در برگیرنده یک ارتباط و پیوند معنوی قدرتمند بین امام و پیروانش، بین رهبری و جماعت شیعی و نیز بین اهل بیت و مردم است. «مفهوم ولایت، بازنمایی کننده یک اصل بنیادین از کاریزمای معنوی و سیاسی تشیع است که می‌توان آن را قلب و نقطه تمایز گفتمان و نظام معنایی، بینشی و عملکردی تشیع تلقی و نیز نقطه کانونی دانست که تشیع را طی قرون متمادی به یکدیگر متصل نگه داشته و مبنای محرک تشیع برای کنش سیاسی و اجتماعی بوده است.» (Dakake 2007: 7)

در این ارتباط می‌توان از دیدگاه وبر نیز یاری گرفت، او بر این اعتقاد است که جوامع کاریزمایی، سرمایه گذاری وسیعی بر روی مسئله ایمان و قدرت رهایی بخش رهبر کاریزما و نیز توانایی و قدرت او برای تحقق رستگاری جامعه نموده‌اند. از این دیدگاه، جوامع مذهبی یا غیر مذهبی که توسط یک رهبری کاریزما متمایز شده‌اند، بسیار متمایل به تعیین یک وظیفه حتمی و الزامی از جانب رهبر برای اعضاء جامعه هستند. در واقع، مبنای بنیادین جوامع کاریزمایی، سرمایه گذاری گسترده بر ایمان به قدرت رهایی بخش و رستگاری بخش رهبر کاریزما (و نیز توانایی او در اشاعه رحمت، بر مبنای نگرش دینی) است، منبع مشروعیت و تداوم حضور او مبتنی بر این ایمان است که وی قدرت خارق‌العاده‌ای برای تحقق رستگاری جماعت دارد، وجود ایمان به این قدرت است که رمز تداوم کاریزمای رهبر است و در

صورتی که مورد تردید قرار گیرد، اساس قدرت کاریزمایی او زیر سؤال رفته و نابود می شود. (Weber 1963: 123)

مونتگومری وات نیز بر این اعتقاد است که مبنای هویتی تشیع، مبتنی بر یک رهبری کاریزما است، این کاریزما بیانگر اتوریته‌ای معنوی است که از طریق وراثت (و به تعبیر تشیع با نص و نصب الهی) شکل گرفته و تداوم می‌یابد و در برگزیده جستجوی رستگاری و رهایی از طریق همین رهبر و اتوریته بزرگ معنوی - وراثتی اوست. (Watt 1960: 12)

می‌توان گفت، در حالیکه تفکر سنی به دنبال روتینیزه کردن کاریزما و توسعه الگوهای معمولی از رهبری و مشروعیت است، تشیع، به دنبال جاودانه و خارق العاده کردن کاریزما در قالب رهبری خانواده پیامبر است. این تلقی، ناشی از اذعان به موقعیت معنوی الیت (امام) است. دباشی<sup>۱</sup> در این ارتباط می‌گوید: «نگرش سنی در ارتباط با کاریزما، نگرشی عام و معمولی است برخلاف تشیع که آن را امری خارق العاده و خارج از اراده و انتخاب انسان تلقی می‌کند (چنانچه به شدت بر انتصاب الهی امام تاکید دارد، نه همچون اهل سنت بر انتخابی بودن او) ضمن اینکه با اذعان به غیر بشری و خارق العاده بودن امر امامت و ولایت، مفهوم برائت نیز معنا پیدا می‌کند که مبتنی بر طرد و اعلام انزجار از افراد و جماعتی است که در نقطه مقابل رویکرد امامت قرار گرفته و به همین دلیل دشمن تلقی می‌شوند. این دو مفهوم با هم (ولایت و برائت) مبنای معنایی، بینشی و کنشی تشیع را سامان می‌دهند.» (Dabashi 1989: 43)

در واقع این مفهوم (ولایت) در برگزیده و بازنمایی‌کننده یک وفاداری معنوی است که تشیع را همزمان (و البته به صورت جمعی) به خدا، پیامبر، امام و نیز به جامعه شیعی مرتبط و متعهد می‌سازد. این مفهوم در برگزیده یک ارتباط معنوی قدرتمند و یک قرابت هستی‌شناختی بین امام و پیروانش، بین رهبری تشیع و جامعه شیعی و نیز بین اهل بیت و مریدان آنها است. بنابراین در عین اینکه در برگزیده ابعاد معنوی و مذهبی است، دارای محرکه‌ها و رویکردهای قوی سیاسی نیز هست. این مفهوم، در اصل مجرای ایدئولوژیکی است که برای توسعه و گسترش ایده الیت و

---

1. Hamid Dabashi

کاریمای معنوی امام علی و امامان پس از او به کار می‌رود. تاکید بر این رویکرد نیز صرفاً به این دلیل نیست که این جامعه از اساس مبتنی بر وجود یک رهبری سیاسی و دینی به اسم امام شکل گرفته است، بلکه علاوه بر آن، حضور در این جامعه مستلزم کنش و اتخاذ بینشی است که جامعه شیعی را از سایر جماعت‌های اسلامی متمایز می‌سازد. در واقع تشیع بر همین مبنا به شدت پراگماتیک و عمل‌گرا است و این پراگماتیسم یا از طریق آئینهای خاصی که بازنمایی و بازتولیدکننده هویت تشیع هستند (مانند عزاداری و روضه) متجلی می‌شود، یا از طریق اقدامات رادیکال سیاسی و اجتماعی. (ibid:8)

از اصلی‌ترین دلایل پراگماتیک بودن تشیع، شکست‌های متعدد تاریخی، محرومیت از آنچه حق الهی رهبران خود می‌داند، تحمل اعمال فشارهای مختلف از جانب نظام‌های حکومتی و امید به برقراری حکومت مشروع امام غائب است، امامی که غیبت طولانی مدت او نیز، دلیلی بر حقانیت و البته مظلومیت تشیع و اولیای ربانی آن تلقی می‌شود.

#### اقتدار و مظلومیت، پارادوکس معنایی یا دو وجه توأمان یک معنا؟

امام تشیع، بازنمایی‌کننده دو مفهوم پارادوکسیکال در کنار یکدیگر است، او در عین اینکه کامل‌ترین انسان و عهده دار ولایت مسلمانان در دنیا و آخرت است، مظلوم است. در واقع او الگوی رفتاری و قهرمان مظلوم تشیع است. از این رو این دو مفهوم در کنار یکدیگر و با پیوستگی معنایی در هم تنیده، بن مایه هویتی و معنایی تشیع را شکل می‌دهند که با وقوع حوادث متعدد، این مفاهیم دارای بار معنایی قدرتمندتری گردیدند. تمام مبنای هویتی و معنایی تشیع از این نقطه آغاز می‌شود: حضور و وجود یک انسان کامل، پارسا و برگزیده که در عین کمال و برگزیدگی، مورد ظلم قرار گرفته و مظلوم واقع می‌شود، اساس این مظلومیت نیز ناشی از انکار ویژگیها یا برتریهای فردی وی نیست، بلکه ناشی از انکار حق اجتماعی وی برای در اختیار گرفتن مسند قدرت اجرایی جامعه و حکومت است. از این رو، این مظلومیت که با مظلومیت امام علی آغاز می‌شود، بار شدیداً سیاسی و اجتماعی دارد و با حادثه کربلا که در دیدگاه تشیع، بازنمایی‌کننده نهایت مظلومیت امامان تشیع و نیز جریان

کلی تشیع است، به اوج خود می‌رسد. در واقع با این رویداد، امام حسین، به مصدر هویت بخشی و معناسازی تشیع تبدیل می‌شود و نقطه کانونی این معنایابی نیز در بطن دو مفهوم مظلومیت و اعتراض نهفته است.

مظلومیت امام حسین و رنجی که او متحمل می‌شود، از جنس رنج و مظلومیت پدر (که در برگزیده رنج اجتماعی ناشی از محروم شدن از مصدر زعامت جامعه است) می‌باشد، مضاف بر اینکه او علاوه بر این رنج، رنج فردی عمیقی را نیز به همراه یاران اندک و خانواده‌اش متحمل شد که همین بعد دوم، در نگرش تشیع دارای اهمیت بیشتری نسبت به بعد اول است. در دید تشیع، امام علی به واسطه انکار حق الهی‌اش برای رهبری جامعه و خانه نشینی ۲۵ ساله‌اش، مظلوم واقع شد و این در حالی است که رنج امام حسین، بیش از آن، بازنمایی‌کننده رنجی فردی و حتی فیزیکی در راه زنده نگه داشتن دین است و همین بعد از رنج است که بارها در مراسم عزاداری تشیع به شیوه‌های مختلف مورد بازنگری و یادآوری قرار می‌گیرد.

آنچه در رنج امام حسین حائز اهمیت است، تلقی از او به عنوان یک «قربانی» است، برای تداوم جریان حیات اسلام و جلوگیری از به انحراف رفتن آن که در برگزیده فرایند آگاهانه‌ای است از اعتراض پراگماتیک و البته رادیکال، که منجر به خیزش انقلاب گونه علیه حاکم وقت و در نهایت، قربانی شدن امام حسین و یارانش می‌شود. در واقع اگر مظلومیت امام علی دارای بار سیاسی و اجتماعی است و البته نحوه شهادت خاص او توسط شمشیر، مظلومیت امام حسین (چنانچه در مراسم عزاداری واگویه می‌شود) عمدتاً مظلومیتی است که نه تنها بار اجتماعی و سیاسی دارد، بلکه بیش از آن دارای بعد فردی و حتی فیزیکی است. ضمن اینکه تفاوت مهم و قابل توجهی در نوع رنج و مظلومیت امام حسین و امام علی وجود دارد و آن این است که رنج امام حسین، در واقع بهای سنگینی بود که او برای اقدام و کنش معترضان خود، آگاهانه و از روی میل و رغبت به جان خرید و تا نهایت آن، که تن دادن به مرگی دلخراش بود، پیش رفت. اما رنج امام علی، ناشی از تحمیل شرایط ناعادلانه به وی بود و او ناچار از تن دادن به این رنج (تن دادن به غصب حکومت و خانه نشینی) شد، چنانچه سکوت و صبر او نیز در راستای حفظ مصالح اسلام بوده است (نهج البلاغه، ۵۴۳). بنابراین اقدام امام حسین، اولین اقدام پراگماتیک یک

## ۱۹۰ □ این رنج یک رنج نیست

امام در اعتراض رادیکالی به شرایط موجود است و ازین رو، وجه انقلابی و اعتراضی حادثه کربلا به همان میزان مورد ستایش و توجه تشیع است که توجه به مظلومیت امام حسین و رنج شدیدی که در این راستا متحمل شد. هر دوی این ابعاد نیز (مظلومیت و اعتراض) با عنصر اختیار و اراده همراه بوده است که این مشخصه، وجه قدسی و نیز فوران عاطفی این حادثه و تاثیرگذاری آن در بینش تشیع را چند برابر می‌کند.

آنچه مفهوم مظلومیت را به لحاظ برساخت معنا، قدرتمندتر می‌کند، توجه ضمنی و ذهنی به این مسئله است که امام حسین در عین اینکه یک امام و برگزیده خداوند است، ترجیح می‌دهد داوطلبانه به استقبال مرگ و رنج برود تا رسالت محمد ناکامل نماند و امت جدش به سمت رستگاری و رهایی گام بردارند. از این رو رنج امام حسین، به عنوان یک شهید مظلوم، تحت عنوان «رنج رهایی بخش» و «رنجی هدفمند» تلقی می‌شود که از جانب انسانی والا و برگزیده برای تحقق هدفی والا و خاص تحمل می‌شود.

از این رو می‌توان گفت مظلومیت مورد تاکید تشیع (که در مورد تمام ائمه آن صادق است)، یک مفهوم ضمنی قدرت را در درون خود بازنمایی می‌کند. بروز و تجلی این قدرت و توانمندی الهی نادیده انگاشته شده، مستلزم فراهم آوردن زمینه اجتماعی و سیاسی لازم توسط شیعیان است. ضمن اینکه می‌توان گفت اذعان به موقعیت متعالی و خاص امامان و در کنار آن تاکید بر مظلومیتشان، همواره برای تشیع موجد امنیت و نیز احساس تعالی شده است. چرا که این رویکرد، همواره با وعده پاداش در جهان دیگر و یا کسب پیروزی در همین جهان همراه بوده است و اینکه مظلوم در نهایت بر ظالم پیروز خواهد شد و قدرت و جایگاه واقعی خود را به دست خواهد آورد. بنابراین تاکید بر این مفهوم، موجد خمودگی و انفعال نیست، چرا که ضمن اینکه بازتولیدکننده خشمی است که همواره در معرض بازتولید شدن است، به طور ضمنی بر مفهوم اقدام و عمل اجتماعی بر رفع آن نیز دلالت دارد. یکی از مهم‌ترین اقدامات پراگماتیک تشیع در بازتولید و یادآوری مکرر خشم و رنج ناشی از مظلومیت امامان در «یاد رنج» آن‌ها از طریق عزاداری و زیارت است که در درون خود به شکلی قدرتمند، بازنمایی‌کننده اعتراض نیز هست. اعتراضی که با امیدی

ماورایی برای ظهور منجی و انتقام از مسببین این مظلومیت در هم آمیخته شده است.

بنابراین عدم اذعان به مطلوب بودن شرایط موجود و نارضایتی از آن، ویژگی مهمی است که پتانسیل اعتراض نسبت به شرایط جاری را در تشیع نهادینه کرده است، چرا که از این دیدگاه، تمام حکومت‌های دنیوی به دلیل غصب مقام و جایگاه امام، غاصب و نامشروع هستند (و این ریشه اصلی مظلومیت امام است) و تشیع همواره به دنبال فرصتی برای بازنمایی نمودن اعتراض خود به این شرایط بوده است. عمده اقدام تشیع در این راستا را می‌توان در دو قالب کلی مشاهده نمود: زنده نگه داشتن «یاد رنج» امامان در قالب عزاداری و زیارت و دوم اقدام رادیکال در قالب قیام و جهاد علیه حکومت و شرایط موجود.

#### عزاداری و زیارت: مناسک قدسی، کارویژه‌های عرفی

می‌توان گفت عزاداری برای تشیع دارای کارویژه‌های دو سویه قدسی و آخرت‌گرایانه، و عرفی و این جهانی است، از طرفی تحمل آگاهانه نوعی رنج است (رنج‌های فیزیکی مانند ضربه زدن با زنجیر به بدن، ضربه زدن به سینه، گریه کردن، طی کردن مسافت‌های طولانی با پای پیاده، حمل علم‌های عزاداری و در شکل رادیکالی آن قمه زدن) برای سهیم شدن در رنج خاندان پیامبر به منظور بهره‌مند شدن از فوائد آخرت‌گرایانه آن. این فواید آخرت‌گرایانه ارتباط مستقیمی به اذعان به زندگی پس از مرگ و تلاش در جهت بهبود شرایط آن دارد. از این رو سهیم شدن در این رنج، به منظور دستیابی به پاداش اخروی که از آن تحت عنوان ثواب یاد می‌شود، صورت می‌گیرد، ضمن اینکه در کنار آن، و براساس وعده‌هایی که از جانب پیامبر و ائمه تشیع داده شده است، نوعی امید به پالایش گناهان و بخشوده شدن خطاها از طریق عزاداری و گریستن بر مصائب خانواده پیامبر وجود دارد. (بحارالانوار، ج ۶، ۳۲۱) مضاف بر اینکه امید به دستیابی به شفاعت و رستگاری (امالی، ۴۳۲) که مجرای مهمی برای تحقق نجات است و تحقق آن صرفاً از طریق امامان و خاندان پیامبر امکان‌پذیر است، در برگزیده وجوه آخرت شناسانه عام در عزاداری است. از طرف دیگر، عزاداری به عنوان مجرای برای «یاد رنج» امامان صورت می‌گیرد که کارکردهایی



## ۱۹۲ □ این رنج یک رنج نیست

عرفی، کلان و اجتماعی دارد. عزاداری از این دیدگاه، یاد رنج، همراه با کارکردهایی اجتماعی و کلان است. این یاد، قبل از هر چیزی موجب زنده نگه داشته شدن مهم ترین تراژدی های تاریخ تشیع می شود (ذکر مصیبت) که یادآور نابسامانی و نامطلوب بودن شرایط سیاسی و اجتماعی موجود و عدم تحقق حکومت امام است. تراژدی هایی که تشیع برای تداوم حیات خود، نیازمند یادآوری مکرر آن است و بهترین راهکار برای این یادآوری، عزاداری است. اما این مناسک قدسی، چگونه می تواند موجب کارویژه ها و کارکردهای عرفی گردد؟

### ۱. عزاداری به مثابه اعتراض

چنانچه گفتیم تشیع با پشت کردن به جریان موجود اجتماعی و به رسمیت نشناختن آن، عینیت اجتماعی یافت، اولین تجلی اعتراض به این جریان موجود اجتماعی نیز توسط فاطمه زهرا، همسر امام علی صورت می گیرد. او در واکنش به غصب و نادیده گرفته شدن حق حکومت همسرش امام علی توسط سایر مسلمانان، رویکردهای اعتراضی خاصی در پیش درگرفت، از جمله ایراد خطبه در مسجد و یا سر زدن به تک تک خانواده های مهاجرین و انصار و یادآوری حق پایمال شده همسرش. اما ناکارآمد شدن این شیوه ها، باعث شد او به سمت رویکردی پیش برود که بازنمایی کننده رنج عمیق و اعتراض فاطمه و خانواده اش نسبت به فرایند و نظام جدید اجتماعی موجود بود: عزاداری.

شواهد تاریخی زیادی حاکی از این است که نوع بیان فاطمه زهرا در سوگواری هایش در مکانی که آنجا را بیت الاحزان می نامیدند، شکواییه هایی خطاب به پدرش پیامبر ناشی از عملکرد مسلمانان در عدم اعتنا به ولایت و حکومت امام علی و نیز توهین به خانواده پیامبر بوده است. (معانی الاخبار: ۵۴۳) این اعتراض با تحریم حضور تمام بزرگان مدینه در بیت الرسول (خانه فاطمه) تداوم یافت، به نحوی که حتی پس از مرگ فاطمه نیز هیچکدام از آن ها برای شرکت در تشییع جنازه او دعوت نشدند. (مطهری: ۱۳۸۴: ۷۶) در واقع می توان گفت نوع عملکرد فاطمه در بهره گیری از عزاداری و سوگواری به عنوان مجرای برای بیان رنج ناشی از مظلومیت و نیز اعتراض به آن، پایه گذار یکی از استراتژیهای عملکردی تشیع شد که بعدها با

شهادت امام حسین و اقدامات زینب، خواهر امام حسین، پرننگ‌ترو جدی‌تر گردید و به مرور تبدیل به یک راهکار استراتژیک برای بیان اعتراض و مجرای برای بازتولید هویت تشیع گردید.

باید توجه داشت که یکی از مشخصه‌های ویژه فرهنگ و بینش تشیع، توجه خاص به رنج و مرگ خاص (شهادت) فاطمه دختر پیامبر است. بیت الاحزان، برای تشیع، بازنمایی‌کننده مرگ اندوه بار فاطمه (با توجه به علت خاص مرگ او که دلایل کاملاً سیاسی دارد) و نیز نارضایتی شدید او از شرایط موجود و البته، باور به امید است. (Aypub. Mahmoud: 1979: 10) ضمن اینکه باید توجه داشت که یکی از دلایل توجه به رنج و نحوه اعتراض فاطمه، برخورداری صرف او از امتیاز فرزندی پیامبر (تنها فرزند) نیست، بلکه در کنار آن و حتی بیش از آن، ناشی از اذعان به برگزیده بودن فاطمه به عنوان زنی خاص، کامل و حتی یکی از زنان برگزیده بهشت است که رستگاری بسیاری از مردم دنیا، مبتنی بر تائید و رضایت اوست. (کافی، ج ۳: ۴۳۲) بنابراین مفاهیم برگزیدگی، کمال و مظلومیت در عملکرد فاطمه زهرا نیز در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، اما در نهایت، برگزیدگی و مظلومیت فاطمه، تکمیل‌کننده موقعیت همسرش امام علی به عنوان اولین «مظلوم قدرتمند» تاریخ تشیع است که قدرتمندی او ناشی از صفات برگزیده او، امام بودنش بنا به نص و انتصاب الهی و توان او در تعامل با رنج خود و خانواده‌اش به نفع شرایط کلان جامعه اسلامی و تداوم حیات آن تلقی می‌شود. از این رو نام امام علی به عنوان مظهر کمال و قدرت، با مفهوم رنج و در عین حال صبر، در فرهنگ و نگرش تشیع گره می‌خورد. در واقع فاطمه و همسرش، بازنمایی‌کننده دو نوع تعامل در قبال رنج اجتماعی سیاسی موجود هستند: اعتراض در قالب عزاداری و واگویی کردن صریح شرایط موجود از طریق مفاهیم مبتنی بر سوگواری و اقدام ایشان در بیان خطابه علیه شرایط موجود در مسجد مدینه و نیز اقدام امام علی در اتخاذ صبر برای آنچه او آن را تلاش در جهت حفظ مبانی اسلام می‌خواند (نهج البلاغه: ۵۴۳). ضمن اینکه هر دوی این رویکردها، (چه به لحاظ ریشه شکل‌گیری و چه به لحاظ نوع کنش اتخاذ شده) مبتنی بر مفهوم عمیق رنج بوده و در هر حال بازنمایی‌کننده آن است. عزاداری حضرت زهرا در بیت الاحزان، سخنرانی و خطابه او در مسجد و حتی تلاش فردی او

## ۱۹۴ □ این رنج یک رنج نیست

زمانی که تک تک به سراغ خانواده‌های انصار و مهاجرین می‌رفت و در مورد ولایت امام علی با آن‌ها سخن می‌گفت و نیز صبر ۲۵ ساله امام علی، بازنمایی‌کننده رنجی است که عامل اصلی آن دلایل و رویکردهای سیاسی و اجتماعی از جانب جامعه اسلامی بوده است، نه صرفاً رویکردهای فردی. در واقع ریشه این رنج و نوع تعامل با آن، کلان، غیر فردی و کاملاً سیاسی است.

این نخستین بار است که اعتراض به حادثه‌ای سیاسی اجتماعی، از طریق عزاداری و واگویه کردن رنج در قالبی عرفی صورت می‌گیرد. از این رو می‌توان گفت فاطمه، موجد سنت اعتراض در تشیع است که از طریق مجرای نمادین و در عین حال عینی، ملموس و همه فهم صورت می‌گیرد. بنابراین، هر چند این فاطمه است که پایه‌های بیت الاحزان را شکل می‌دهد اما پس از او تمام ۱۲ جانشین پیامبر (که همگی جز امام علی، از نوادگان او هستند) نیز عضو آن تلقی شدند. «ضمن اینکه مریدان خالص این خاندان نیز می‌توانند با مشارکت در رنج این خاندان (و اتخاذ رویکردهای عملی خاص) به عضویت این بیت درآیند. بیت الاحزان در واقع تجلی و منزلگاه ارواح مقدسی است که به اراده الهی، رضایت کامل دارند. خانه‌ای که ایجاد آن از فرایند خلقت پیشینی تراست و تا زمان روز جزا (قیامت) نیز باقی خواهد ماند، روزی که تمام رنجها و اندوه‌ها دیگر دوام نخواهند داشت و کسانی که به خواست و اراده الله رضایت داشته اند، به رحمت و بهشت جاودانی او وارد خواهند شد.» (Ayoub:1979:20).

## ۲. قدسی شدن و سیالیت زمانی رنج تشیع

از طریق سنت عزاداری است که شیعیان، تاریخ معنوی خود را بازتولید کرده و ارتباط هویتی خود را با آن تحکیم می‌کنند. در واقع از طریق اذعان بر یک حادثه مهم در گذشته است که «حال» برای جماعت دینی به گذشته تسری و ارتباط پیدا می‌کند و حتی دامنه گستره آن به آینده نیز امتداد می‌یابد. بنابراین تاریخ، در این تلقی، صرفاً در برگیرنده یک سری حوادث اتفاقی بدون دلیل و جهت نیست، بلکه از طریق یادآوری این وقایع مهم است که زمان حال با گذشته تاریخی جماعت معنا و هویت می‌یابد و با آن یگانه می‌شود و به سمت تحقق یک هدف خاص، کانالیزه می‌شود.

شود. در واقع، با عزاداری و یاد رنج امامان است که بین حال و حادثه تاریخی، پل هویتی و معنایی برقرار می‌شود و این باعث می‌شود، کلیت حادثه (که قدسی شده است) در فضای معنایی و فرهنگی، سیال و جاری شود و خصلتی بی‌زمان و بی‌مکان پیدا کند. (Ayoub:1979:148)

از این دیدگاه، رنج امام، «رنجی هدفمند و رهایی بخش» است که مختص و محدود به زمان و مکان خاصی نیست و از این رو صرفاً رنج از شرایط و موقعیت زمانی و مکانی خاصی نیست، در واقع «رنج از...» نیست، بلکه بیش از آن «رنج برای...» می‌باشد. رنج برای تحقق و دستیابی به هدفی عالی و انسانی. این رنج که رنجی جامع است، به زعم تشیع، رنج خاندان پیامبر برای تحقق رستگاری دیگران است و یادآوری و زنده نگه داشتن این رنج می‌تواند دارای اثرات اجتماعی زیادی باشد. منظور از این یادآوری، هم‌شناختی است و هم ذهنی. چرا که یاد، صرفاً یک مسئله‌شناختی ناشی از تصور، بازگویی و یا تجدید خاطره صرف نیست، بلکه دربرگیرنده همدلی نیز هست. و از این طریق می‌توان بین رنج و انسجام اجتماعی ارتباط برقرار کرد.» (Babaei:2010:8)

در واقع آنچه برای تشیع حائز اهمیت است، تاریخ قدسی است که صرفاً مبتنی بر یک زمان تقویمی خاص نیست. بلکه بیش از آن، در برگیرنده «معنای قدسی شده» است که به زمان و فضای بینشی و عملکردی تشیع، جهتی قدسی می‌دهد و تبدیل به تاریخی رمز و رازگونه می‌شود که مبتنی بر زمان خاصی نیست و به سمت زمان ابدی در جریان است. جاودانگی حوادث تعیین کننده‌ای چون عاشورا، فارغ از بعد صرف تقویمی آن، موجد معنا بخشی این حادثه می‌گردد.

در واقع، زمانی که تاریخ قدسی می‌شود، دیگر لزوماً زمانمند نیست و می‌تواند معنا و وجه قدسی خود را به تمام زمانهایی که بر اساس حادثه مبدا، قدسی و هدفمند شده‌اند، ببخشد. از این رو «زمان اثیری، به زمان عصری تبدیل می‌شود» (حجاریان ۱۳۷۲: ۲۶۱) درست مانند حادثه مصلوب شدن مسیح برای نجات و رهایی بشر که با غیر زمانمند شدن، قابلیت معنا بخشی به تاریخ مسیحیت و عملکرد مسیحیان در ادوار مختلف تاریخ را دارد. از این روست که در نگرش تشیع، نظام و بستر معنایی برساخته می‌شود که «کل یوم عاشورا، کل ارض کربلا» در آن،

اشاره مستقیم به غیرزمانمند بودن حادثه اصلی (حادثه قدسی شده کربلا) و نیز سیال و جاری بودن معنا بخشی آن در کل تاریخ تشیع را دارد. از این روست که الگو برداری از رویکردهای امام حسین در جهت اتخاذ راهکارهای سیاسی و اجتماعی (خصوصاً در فضاهای انقلابی و رادیکال) بسیار مورد توجه تشیع بوده است و به همین علت به شدت بر لزوم زنده نگه داشته شدن رویداد کربلا، به عنوان حادثه‌ای فراتر از یک تراژدی صرف تاریخی، بلکه به عنوان رویدادی سیاسی تاکید می‌شود. امام خمینی، که در راه پیروزی انقلاب اسلامی به همراه سایر علما و وعاظ تشیع، استفاده زیادی از بعد معنایی حادثه عاشورا در جهت تهییج و برانگیختن مردم، علیه نظام سیاسی موجود نمودند، در این ارتباط می‌گوید: «مگر نه این است که دستور آموزنده کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا باید سرمشق امت اسلامی باشد. قیام همگانی در هر روز و در هر سرزمین. عاشورا، قیام عدالت خواهان با عددی قلیل و ایمانی و عشقی بزرگ در مقابل ستمگران کاخ نشین و مستکبران غارتگر بود و دستور آن است که این برنامه، سرلوحه زندگی است. در هر روز و در هر سرزمین. روزهایی که بر ما گذشت، عاشورای مکرر بود و میدانها و خیابانها که خون فرزندان اسلام در آن ریخت، کربلای مکرر (است) و این دستور آموزنده، تکلیفی است و مژده‌ای. تکلیف از آن جهت که مستضعفان - اگر چه با عده‌ای قلیل - علیه مستکبران - گرچه با ساز و برگ و قدرت شیطانی عظیم - مامورند چونان سرور شهیدان قیام کنند و مژده که شهادت، رمز پیروی است.... کربلا (ی امام حسین) کاخ ستمگری را با خون در هم کوبید و کربلای ما، کاخ سلطنت شیطانی را فروریخت.» (خمینی ۱۳۸۱: ۶۰)

### ۳. هم پوشانی تعمدی سوژه‌های ظالم و مظلوم

علاوه بر اینکه اذعان به خصلت قدسی بودن و نیز بی‌زمانی و بی‌مکان شدن این رنج که قابلیت تاسی و الگو برداری از آن را ایجاد می‌کند، منجر به هم پوشانی ذهنی و ایجاد تقارن‌های معرفتی بین شخصیت‌های ظالم و مظلوم (خصوصاً در حادثه کربلا) در ادوار مختلف تاریخی تشیع می‌شود که خود منجر به برانگیختن حس نفرت، خشم و میل به انتقام از سوژه‌ای می‌شود که مورد هم پوشانی مفهومی تشیع قرار گرفته است. به عنوان مثال در برهه‌های مختلف تاریخی، در متن‌های مربوط به

عزاداری و برانگیختن شور حماسی شیعیان با مفاهیمی چون یزید زمان، معاویه زمان، شمر زمان و یا حسین و علی زمانه و... مواجه می‌شویم که بازنمایی‌کننده بی‌زمان شدن حادثه کربلا، تلقی این همانی و هم پوشانی چهره‌های مختلف آن با سوژه‌های اجتماعی و سیاسی موجود برای بازنمایی خشم و میل به انتقام از آن هاست. رویکردی که به مرور موجب سیاسی شدن جریان عزاداری در دوره‌های تاریخی برای مبارزه و مقابله با جریان سیاسی حاکم، با بهره‌گیری از ادبیات مذهبی - سیاسی می‌گردد که برای عامه مردم قابل درک بوده و در واقع نقطه حساس انگیزش روانی آن‌ها علیه نظام موجود است. تاکید محوری در تمام این هم پوشانی‌ها، بر مفهوم مظلومیت و تکرار آن در بستر تاریخی متفاوت اما از همان جنس و نیز بهره‌گیری از حادثه عاشورا و رفتار امام حسین به عنوان الگوی کنش اجتماعی بوده است.

این دقیقاً همان رویکردی است که محمد رضا پهلوی، شاه مخلوع ایران، در کتاب پاسخ به تاریخ خود تحت عنوان «تاکتیک‌های عزاداری» به آن اشاره کرده است و با اذعان به تاثیرگذاری فراوان این تاکتیک‌ها در شکل‌گیری، گسترش و تعمیق روند انقلاب اسلامی، با خشم، آن را «بهره داری بی‌شرمانه از مرگ کسی برای اهداف سیاسی» (پهلوی ۱۳۸۵: ۳۳۱) تعبیر می‌کند.

علی شریعتی، به عنوان یکی از تئوریسینهای انقلاب ایران در ارتباط با ضرورت این گونه بازنمایی‌ها و هم پوشانی‌ها می‌گوید: «عزاداری نه یک روز، نه ده روز، نه یک ماه، نه دو ماه، بلکه در تمام سال، برای چه؟ برای اینکه ملتی که در شهادت زندگی می‌کند، باید عزادار باشد و در مجلس عزای خویش، شهادت را بازگو کند و با یاد آوردن از شهیدانش، شهیدانی تازه بسازد. مجلس عزای ترتیب می‌دهد تا شهادت را به نسل آینده و نسل‌های آینده منتقل کند و به این دلیل است که دستگاه‌های حکومتی با تمامی قدرتشان می‌کوشند تا از برگزاری این مجالس جلوگیری کنند... مجالسی که در برگیرنده ذکر است. ذکر ظلمی که شده، ذکر... بزرگترین جنایتی که همواره در حق مردم، توده‌های محروم می‌شده است... بنابراین بر هر چه می‌کنی و از هر چه می‌گویی باید به کربلا گریز بزنی. بر هر چه می‌کنی و بر هر چه می‌گویی باید امضای کربلا باشد تا سندیت داشته باشد... محمدی را قبول دارم که رسالتش در

## ۱۹۸ □ این رنج یک رنج نیست

عاشورا تجلی می‌یابد. نبوتی را می‌پذیرم که پیامش را در عاشورا کمال می‌بخشد. قرآنم، قرآنی است که به کربلا وصل می‌شود.... من بی‌حسین هیچ کسی را و هیچ چیزی را نمی‌پذیرم» (شریعتی ۱۳۸۴ الف: ۲۱۷)

### ۴. ایجاد انسجام و همبستگی درونی

وجود پتانسیل قدرتمند ایجاد انسجام درونی در تشیع از طریق فرایند عزاداری و یاد رنج ائمه را (که مبتنی بر مفهوم رنج و فقدان است) نباید از خاطر برد. چرا که «آدمی هر میزان از رنج را تجربه می‌کند (یا رنجی را یاد می‌کند) نوعی از نیاز را تجربه می‌کند، خودخواهی و خود باوری کاذب را از دست داده و به سوی دیگران سوق پیدا می‌کند. چرا که رنج و فقدان، امیدی پیوسته به دفع آن نیاز را به دنبال دارد که این امید، ایجاد انسجام می‌کند. ضمن اینکه در وضعیت درد و رنج، آدمی به لحاظ غریزی و فطری همواره در پی قدرت برتری است که بتواند او را از آن وضعیت آکنده از رنج رهایی بخشد. این امید به دستیابی به قدرت برتر، نقطه اشتراکی است که می‌تواند نوعی هدف مشترک و به دنبال آن انسجام لازم جهت تحقق آن را فراهم کند.» (Ayoyb: 8)

دورکیم در این ارتباط معتقد است مناسک دینی و عزاداری، یکی از مجراهای مهمی است که جامعه (و اصول هویتی دینی فرد و جماعت) بازتولید می‌شود. واقع از دید او، وجدان اخلاقی و وجدان جمعی در طی مراسم عزاداری (به عنوان مناسک جمعی) در فرد تقویت می‌شود. افراد، طی این فرایند با هم پیوند برقرار می‌کنند، به هم نزدیک می‌شوند و ارتباط و صمیمیت درونی بیشتری پیدا می‌کنند. در کل، محتوای آگاهی جمعی افراد از طریق حضور در این گونه مراسم، برساخته شده و یا حتی دستخوش تغییر می‌شود. افراد در طی این مناسک، از حیات فردگرایانه روزمره، به جهان حیات جمعی و وجدان جمعی و آگاهی جمعی، پیوندی مجدد برقرار کرده و موقعیت و وظیفه‌شان نسبت به جامعه دینی که منبع هویتی و عملکردیشان است را بازتولید و تقویت می‌کنند. (دورکیم: ۱۳۸۳: ۵۱۳)

در واقع در خلال مناسک عزاداری است که ذهنیت عبادی و یا بستر معنایی مومنان شکل می‌گیرد، از این رو هر چه این مناسک، عمومی‌تر و به لحاظ دینی مهم‌تر

باشد، تاثیر گذاری بیشتری بر مبانی معنایی، بینشی و عملکردی مومنان دارد به نحوی که مهم ترین حادثه تاریخی که موجد عزاداری است، بیشترین نقش را در بازتولید هویت اجتماعی و وجدان جمعی و به تبع آن افزایش سرمایه اجتماعی درون جماعت، ایفا می کند. این مرکزیت منسکی در تشیع، با حادثه عاشورا گره خورده است. حادثه ای که قادر است به تعبیر دورکیمی، «احساس حادثی از خویشتن» به افراد بدهد. چرا که از این دیدگاه، شیعیان با شرکت کردن در این مراسم، در این تقدس شریک می شوند و خویشتن دینی شان را که همان خویشتن اجتماعی شان هم هست، همراه تجربه ای دینی به دست می آورند. حیات دینی شیعی، آمیختگی عمیق و شدیدی با حیات اجتماعی و فرهنگی آن ها دارد. اجتماع شیعیان در محرم در قالبی دینی، هویت اجتماعی و وجدان جمعی تشیع را تولید و بازتولید می کند. فولر در این ارتباط می گوید: «امام حسین و حادثه تاریخی مربوط به او به عنوان بخشی مهم از اعتقادات و تاریخ مذهبی شیعیان، به تدریج در میان آن ها آنچنان گسترش یافته که او اصلی ترین نماد احساسات مقدس و اندوه قدسی شیعیان شده است.» (فولر: ۱۶: ۱۳۷۷)

در واقع وجود یک بستر معنایی قدسی، باعث شده است که عزاداری برای شیعیان صرفاً یک تجربه دینی نباشد، بلکه بیش از آن تجدید و تداوم حیات و هویت دینی باشد که به شدت با حیات فرهنگی و اجتماعی آن ها در ارتباط است و یکی از جدی ترین آن ها نمادهای دینی و قدسی هستند. دورکیم بر این اعتقاد است که گسترش نمادها و تصاویر مذهبی در جامعه، سبب می شود که این تصاویر و نمادها در کانون مرکزی زندگی قرار بگیرند و با این تصاویر و نمادها، عواطف احساس شده در آن غلیان جمعی احساس اجتماعی، در طی مناسک عزاداری، به طور دائم، زنده و نگهداری شود و فرد در پیوندی هر روزه با آن، حتی زمانی که مناسکی وجود ندارد، آن را در خویشتن تداوم بخشد. (دورکیم: ۱۳۸۳: ۳۰۲)

ضمن اینکه پایبندی گروهی از افراد یک جامعه به یک شیوه عمل جمعی مانند برگزاری آئینی مشخص و همگانی، ناخواسته پیوندها و ارتباطات بین اعضا را تقویت می کند و در نتیجه ارتباطات قوی بین اعضا، همبستگی و انسجام اجتماعی هم تقویت می شود و اسباب ثبات، استمرار و پایداری جامعه فراهم می شود.



## ۲۰۰ □ این رنج یک رنج نیست

خصوصاً زمانی که عاملی مهم (به مثابه متغیری مستقل) نظیر باور دینی به انجام آن آئین جمعی، معنا بخشیده و اهتمام به آن را با وعده پاداش (ثواب) جذاب تر کرده باشد. (توسلی ۱۳۸۰: ۵۹)

### ۵. توان تهییج و بسیج‌گری

واقعه عاشورا بازنمایی‌کننده «نهایت رنج اجتماعی تشیع» است، از این‌رو، پدیده گریه در مجالس عزای تشیع، بار معنایی خاصی نیز دارد. گریستن در باور شرکت‌کنندگان این مجالس، نشانه‌ای از برقراری ارتباط متقابل با یک منبع قدسی و فرا بشری (خدا یا امام معصوم) است و به این معنا، نوعی ارزش محسوب می‌شود. با استفاده از اصول نظری که کولیتز درباره مقوله احساس بیان کرده است، به خوبی می‌توان اتفاقی را تبیین کرد که در مجالس سوگواری شیعه رخ می‌دهد. طبق این اصول، احساسات از طریق تحریک و دستکاری قابل سرایت است، تا حدی که از طریق آن‌ها می‌توان نوعی همبستگی و بسیج بسیار قوی ایجاد کرد. تمایل انسان به مشارکت در احساس دیگران نیز همبستگی را تشدید می‌کند، از دیگر سو، تهییج متناوب و گاه به گاه برای ادامه یافتن و پایداری هر احساس مهم است، چرا که موجب می‌شود آن احساس واقعی و معتبر به نظر برسد. کولینز همچنین تصریح می‌کند کسانی که مقدار زیادی انرژی احساسی کسب نمایند، قادر خواهند بود از طریق ادعاهای مالکیت و اقتدار، تغییرات ساختاری در یک جامعه به وجود آورند و اگر این افراد بتوانند انرژی احساسی دیگران را نیز هدایت و بسیج کنند، همسویی آن‌ها تقویت می‌شود. (رفیع پور ۱۳۸۰: ۱۱۴، ۱۱۷)

علی شریعتی در این ارتباط می‌گوید: «برنامه گریه کردن به عنوان یک کار و یک وظیفه و یک وسیله برای رسیدن به هدفی و به عنوان یک اصل و یک حکم، چیز دیگری است و گریستن یعنی تجلی طبیعی یک احساس، حالتی جبری و فطری از یک عشق، یک رنج، یک شوق یا یک اندوه... گریه‌ای که تعهد و آگاهی و شناخت محبوب یا فهمیدن و حس کردن ایمان را به همراه نداشته باشد، کاری است که فقط به درد شستشوی چشم از گرد و غبار می‌آید... اما توده مردم ما عاشقانه می‌گریند... این تنها ملتی است که در زندگی نوع بشر بر روی خاک، در غم خاندان

## مقدمه نویسنده □ ۲۰۱

محبوب خویش و عزای قهرمان آزادی و ایمان خویش، در طول تاریخ همواره غمگین و عزادار مانده است و پایمال کردن فضیلت و محکومیت حقیقت و فاجعه حکومت خیانت و زور را، علیرغم گذشت زمان و غلبه همیشگی این نظام بر تاریخ و سرنوشتش فراموش نکرده است.» (شریعتی ۱۳۸۳ ب: ۲۴۰)

از این رو می توان گفت برگزاری مکرر این مجالس، تحریک متناوب احساسات جامعه شیعی را به دنبال دارد، در اثر این تکرار، این روند به تدریج تثبیت و نهادینه می شود و نهایتاً به پایداری و تعمیق احساسات دائم برانگیخته شده خواهد انجامید. نتیجه اینکه مجالس عزا، از صرف اجتماع معمول مومنان فراتر می رود و به نوعی منبع احساسی قوی و گسترده تبدیل می شود. با توجه به بعد حماسی و مبارزاتی واقعه عاشورا روشن است که وجود چنین منبعی از احساس مترکم شده دینی تا چه اندازه می تواند برای نظام سیاسی مخالف تشیع خطر آفرین و بحران ساز باشد. (مظاهری ۱۳۸۷: ۲۷۴) شریعتی با تاکید بر این خصلت مجالس عزاداری، می گوید: «بزرگترین آموزش دهنده و هدایت کننده انسان - انسانی که صبر دارد و جهاد می فهمد - یکی رنج است و یکی دشمن... از این رو زیارت حسین بزرگترین جهاد می شود، زیارت این خاک است که توده مردم را یاری می رساند تا به انقلاب حسین و به جهاد و مبارزه او علیه ظلم بیندیشند و به رسوا کردن دستگاه حاکم بنشینند.» (شریعتی: ۱۳۷۸: ۱۹۲)

امام خمینی نیز با تاکید بر خصلت سیاسی بودن مجالس عزاداری مذهبی و نقش آن ها در حفظ ارکان هویت جمعی تشیع می گوید: «زننده نگه داشتن عاشورا یک مسئله بسیار مهم سیاسی - عبادی است. عزاداری کردن برای شهیدی که همه چیز را در راه اسلام داده، یک مسئله سیاسی است... شما انگیزه این گریه و این اجتماع در مجالس روضه را خیال نکنید که فقط این است که ما گریه کنیم برای سیدالشهدا، نه سیدالشهدا احتیاج به این گریه ها دارد و نه این گریه خودش فی نفسه یک کاری از آن می آید. لکن این مجلس ها مردم را همچو مجتمع می کنند و یک وجهه می دهد... مسئله مسئله گریه نیست، مسئله تباهی نیست، مسئله سیاسی است که ائمه ما با همان دید الهی که داشتند، می خواستند که این ملت ها را با هم بسیج کنند و یکپارچه کنند از راه های مختلف تا آسیب پذیر نباشند.» (خمینی ۱۳۷۳: ۶۶)

## ۲۰۲ □ این رنج یک رنج نیست

و در جایی دیگر می‌گوید: «تمام وحدت کلمه‌ای که مبداء پیروزی ما شد، برای خاطر این مجالس عزا و این مجالس سوگواری و این مجالس تبلیغ و ترویج اسلام شد. سید مظلومان یک وسیله‌ای فراهم کرد برای ملت که بدون اینکه زحمت باشد برای ملت، مردم مجتمع‌اند... این خون سید الشهداء است که خونهای همه ملت‌های اسلامی را به جوش می‌آورد و این دسته جات عزیز عاشورا است که مردم را به هیجان می‌آورد و برای اسلام و برای حفظ مقاصد اسلامی مهیا می‌کند. در این امر نباید سستی کرد.» (همان ۸۳)

### ۶. باز تعریف دگرهای هویتی

یکی از اصلی‌ترین دلایل بازتولید هویتی تشیع از مجرای غیر متعارفی چون رنج و یاد آن (که نقطه اوج بروز آن در عزاداری است) به دلیل حاشیه‌ای بودن تشیع و عدم برخورداری آن از قدرت سیاسی و اجرایی و اعمال نفوذ در طول تاریخ اسلام بوده است. برخلاف اهل تسنن که از همان ابتدا، جریان اصلی قدرت اجرایی و سیاسی در جهان اسلام را به دست گرفتند، تشیع همواره به حاشیه رانده شده و فاقد قدرت مرکزی و تعیین‌کننده بوده است و این در حالی است که بیش از اهل تسنن، دارای شائبه‌های سیاسی و اجتماعی بوده است. از این رو مفاهیم هویتی تشیع به شدت در تعریف و مرز بندی دیگری که اکثریت را نیز در بر می‌گرفت، متمرکز بوده است. در واقع مبنای کنش تشیع در بازنمایی مکرر رنجی است که دیگری موجد آن شده است و این دیگری لزوماً در برگیرنده یک نگاه برون متنی نیست، بلکه ناظر به برساخت دیگری در درون متن و بستر اجتماعی موجود بوده است. در این بین برگزاری آئین عزاداری در مجامع عمومی و با نظم زمانی خاص، نماد و مشخصه اجتماعی است که فقط تشیع آن را نمایندگی می‌کند و از آن می‌توان به عنوان مشخصه آئینی تشیع نام برد که بازنمایی‌کننده نوعی خاص‌گرایی تشیع است. خاص‌گرایی که بیش از هر چیزی مبتنی بر اندیشه نجات برای برگزیدگان است. برگزیدگانی که در برگیرنده امامان و پیروان آن‌ها هستند.

از دید داکاک، اسلام شناس آمریکایی، اذعان به ولایت در نگرش تشیع با اذعان به براهت و عداوت همراه بوده است که خود باعث اتخاذ یک «رویکرد سیاه و سفید»

## مقدمه نویسنده □ ۲۰۳

مطلق می‌شود ضمن اینکه این رویکرد در برگیرنده یک نگاه درون متنی در درون جامعه اسلامی است، یعنی برائت جستن در درون خود جامعه اسلامی و یا در ارتباط با دشمنان خارج از متن جامعه اسلامی. (Dakake 2007: 32)

در همین ارتباط، بروگش<sup>۱</sup> بر این اعتقاد است که عزاداری (خصوصاً عزاداری محرم و خود امام حسین) مرکزیت کیهان شناسی مردم تشیع را تشکیل می‌دهد ضمن اینکه مبنایی برای ایجاد تمایز آن‌ها از «دیگری» است: «زندگی سرشار از رنج مردم و چهره‌های چین و چروک خورده آن‌ها که حاکی از رنج زندگی شان است، هماهنگی و همدلی عمیقی را میان زندگی آن‌ها و رنج بازنمایی شده در مراسم عزاداری فراهم می‌کند. هویت اجتماعی و مذهبی و تمایز از دیگری و حتی تقابل با آن‌ها که مهم‌ترین مصداق آن اهل تسنن هستند، به شدیدترین حالت در این ایام دیده می‌شود...» (بروگش: ۱۳۷۴: ۷۵)

ضمن اینکه باید به این مسئله نیز اشاره کرد که عزاداری و نیز زیارت (از راه دور یا نزدیک) نوعی احیای رابطه با امام از طریق بازتولید کردن دو مفهوم متناقض عشق و نفرت است. علاقه و عشق به امام مظلوم و نفرت از دشمنانی که موجب مظلومیت او (آنها) و تداوم آن شدند. این فرایند تا بدان جا پیش می‌رود که می‌تواند منجر به شکل‌گیری رادیکال‌ترین کنشهای فردی و جمعی در رویکرد و استقبال از مرگ در راه هدف آرمانی گردد، ادوارد براون در این ارتباط تصریح می‌کند: «گروه تشیع یا طرفداران امام علی به اندازه کافی هیجان و از خود گذشتگی نداشتند، اما پس از رخداد عاشورا، کار دگرگون شد. زمین کربلا به خون فرزند پیامبر آغشته بود، یاد آوری عطش سخت وی و پیکرهای نزدیکانش که در اطراف او روی زمین ریخته بودند، کافی بود که عواطف سست‌ترین مردم را به هیجان آورد و روحها را غمگین سازد، آنچنانکه نسبت به رنج و خطر، حتی مرگ کاملاً بی‌اعتنا شوند.» (مریچی ۱۳۸۲: ۳۱۹)

در اینجا است که می‌توان به مفهوم دیگری از نظام معنایی تشیع پرداخت که در آن، رنج و رهایی دارای ارتباط درونی و تنگاتنگی با یکدیگر هستند: مفهوم شهادت.

---

1. Heinrich Brvgsh

## ۲۰۴ □ این رنج یک رنج نیست

### شهادت (مرگ قدسی، آگاهانه و هدفمند)

یکی از والاترین راهکارها و مجاری تحقق رستگاری از دید تشیع، تن دادن آگاهانه، مشتاقانه و داوطلبانه به نهایت رنج فیزیکی، یعنی مرگ است. به عبارتی، یکی از مهم‌ترین راهکارهای تشیع برای رهایی از رنج، تن دادن به نهایت رنج است، با این توضیح که رنجی که تشیع به دنبال رهایی از آن است، رنجی تحمیلی است که ناشی از نامطلوب بودن شرایط موجود است، اما رنجی که به استقبال آن می‌رود، راهکار مهمی برای رسیدن به رستگاری و سعادت و رهایی از رنج تحمیلی موجود است. (مانند آنچه در عزاداری می‌گذرد) در این راستا، رنج و مرگ را نمی‌توان جدای از یکدیگر ارزیابی کرد، چرا که در این بستر معنایی، رنج مرگ از طریق ایمان، معنا دهی شده و در قالب شهادت، متجلی می‌گردد. مفهوم معنایی که خود، موجد اشتیاق داوطلبانه به سمت مرگ است. از این رو می‌توان گفت، شهادت، مرگی از نوع کشته شدن است که شخص مومن، آگاهانه و با اختیار خویش، در راه رسیدن به اهدافی که از منظر دین مقدس شمرده شده‌اند، آن را برمی‌گزیند. ضمن اینکه این مفهوم دارای ارتباط درونی با مفهوم مظلومیت نیز هست و بدون درک آن، معنای «متعالی» شهادت غیر قابل درک و یا حداقل ناقص می‌گردد. شهید کسی است که با ارزش‌ترین دارایی خود را که حیات و زندگی است در راه خدا و بقای دین او و یاری برگزیدگان خدا فدا می‌کند، اما این شهادت و نوع خاص از مرگ، صرفاً در تقابل با باطل (که در موضع قدرت است) معنا می‌یابد. شهدا مظلوم واقع می‌شوند چون در جهت تلاش برای احقاق حق مظلوم و یاری جبهه حق، جان خود را از دست می‌دهند. شهادت، بازنمایی‌کننده کشته شدن انسانی وارسته و مظلوم به دست فرد یا افرادی ظالم است که احیانا در راس قدرت غصب شده و یا در موضع مقابل رویکرد حق - باطل قرار دارند و این رویکردی است که با تاسی و الگو برداری از عملکرد امامان و برگزیدگان تشیع (در به استقبال مرگ رفتن و نه‌راسیدن از آن) صورت می‌گیرد.

از این رو می‌توان گفت مرگ داوطلبانه در راه خدا و یا شهادت که بهترین راهکار برای رسیدن به سعادت و رستگاری است، در نگرش تشیع، تبدیل به پارادایم و بستر معنایی شده است که به عنوان یکی از منابع مهم رهایی تلقی می‌گردد. اوج این

تلقی را می‌توان در رویکرد تشیع نسبت به شهادت امام علی و بیش از آن در امام حسین مشاهده کرد که عمده الگوبرداری معنایی تشیع (خصوصاً در رویکرد به سمت مرگ داوطلبانه و شهادت) از طریق آن‌هاست. دو شهیدی که در ادبیات تشیع به طور خاص به عنوان «شهید مظلوم» مورد خطاب بوده و تنها امامانی هستند که با شمشیر و سلاح نظامی به قتل رسیده‌اند. اما عمده رویکرد شیعه به حادثه عاشورا و شور و معنایی است که از آن دریافت می‌کند. در واقع اوج معنای مظلومیت در امام حسین متجلی است که قربانی تشنه لبی است که حجم بالایی از مصیبت‌های متعددی که در یک روز بر او وارد شد، به طور مستقیم ناشی از خواست و عملکرد نظام سیاسی وقت است که نه تنها حق الهی امام برای حکومت را غصب کرده، بلکه با عملکردی غیرانسانی و حتی وحشیانه او را به شهادت می‌رساند.

اما آیا می‌توان یک تلقی عرفی از این رویکرد قدسی شده داشت؟

در ارتباط با حادثه کربلا و شهادت امام حسین (که به عنوان موضوع محوری این مقال مورد توجه است) و نوع تلقی تشیع از آن، دو دید عرفی و عرفانی وجود دارد. در دید عرفی، نهضت امام حسین را باید بر اساس موازین عادی و صرف نظر از علم غیب امام و یا قائل شدن بعد ماورایی برای آن، مورد بررسی قرار داد. این دیدگاه که توسط افرادی چون شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی و صالحی نجف آبادی بازنمایی می‌شود، عمدتاً در برگیرنده این دیدگاه است که حرکت امام حسین، علاوه بر جنبه الهی و آسمانی که دارد از نظر سنت‌های عقل و قوانین اجتماعی نیز حرکتی عاقلانه، ضروری و غیرقابل اجتناب بوده است و اگر از جنبه امامت ایشان هم صرف‌نظر شود، نهضت وی از دیدگاه یک سیاستمدار ورزیده و با فراست نیز خردمندانه‌ترین و واقع بینانه‌ترین نهضت در عصر خویش به شمار می‌رود. (صالحی نجف آبادی: ۱۳۸۲: ۱۴)

از این دیدگاه، رویکرد امام حسین تلاشی در جهت بازگرداندن خلافت و حکومت به مرکز اصلی خود (خانواده پیامبر) تلقی می‌شود: «محیط سیاسی اسلام، تشنه قیام و اقدام او بود و روح بزرگ و فرصت طلب امام منتظر فرصت بود که پس از مرگ معاویه اصلاحات وسیعی را در زمینه تشکیل حکومت و سایر شئون حیاتی مسلمانان آغاز کند و چنانکه آرزوی مردم عدالت خواه است، جهان اسلام را به

## ۲۰۶ □ این رنج یک رنج نیست

سوی تکامل مادی و معنوی رهبری نماید» (همان: ۵) این رویکرد، ارتباط مستقیمی با گفتار امام علی در ارتباط با وظیفه امام در تشکیل حکومت در شرایط مناسب دارد: «اگر وجود نیروی کافی و مسئولیت الهی، این وظیفه حتمی را در من به وجود نیاورده بود که واجب بود در پناه قدرت ارتش و سپاه خویش به فریاد مظلومان برسم و ستمکاران را سرکوب نمایم، هرگز برای تشکیل حکومت اقدام نمی‌کردم» (نهج البلاغه، خطبه شقشقیه)

بر طبق دیدگاه سید مرتضی علم الهدی و نیز شیخ طوسی، امام به این دلیل دست به قیام زد که از نظر مجاری طبیعی امکان اینکه در این مبارزه و قیام پیروز شود و ریشه ظالم را بسوزاند، زیاد بود... چنانچه ایشان در روز عاشورا خطاب به مردم کوفه می‌گوید: «مرگ بر شما جمعیت! آیا آنگاه که ما را به فریاد رسی خود خواندید و ما برای نجات شما شتافتیم، با نیرویی که از ما در دست شماست به جنگ ما آمدید و آتشی را که می‌خواستیم با آن خانمان دشمن مشترکمان را بسوزانیم، برای نابود کردن ما برافروختید...» (صالحی نجف آبادی: ۴۹)

ضمن اینکه امام حسین در سفرش به کوفه خطاب به فرزندان می‌گوید: «اگر قضای خداوند به دلخواه ما جاری شد و در این مبارزه پیروز شدیم، خدا را بر این نعمت شکر می‌کنیم و اگر در این پیکار پیروز نشویم، چون منظور ما طرفداری از حق بوده است از مرز حقیقت منحرف نشده‌ایم، چنانکه قرآن می‌گوید: اگر شما مسلمانان در مبارزه رنج می‌برید، بت پرستان نیز رنج می‌برند. ولی تفاوتی که بین شما هست در این است که شما از خداوند امید پاداش نیکو دارید و آنان چنین امیدی ندارند. (نساء: ۱۰۴)» (ناسخ التواریخ: ج ۲، ۱۵۸)

از این رو بنا به وجود دلایلی چون: ضرورت مطالبه حق، وجود انحراف در اجرای موازین اسلام، وجود شرایط مناسب مادی و نظامی، لیاقت و مسئولیت امام برای رهبری و زعامت جامعه اسلامی، ضرورت بازگرداندن خلافت و امر حکومت به معراج اصلی الهی آن و... امام حسین تصمیم گرفت علاوه بر امتناع از بیعت با یزید، با حمایت نیروهای عدالتخواه کوفه، تشکیل حکومت داده و درسایه قدرت حکومت، اصلاحات گسترده خویش را شروع نماید، از این رو دست به قیام و اقدام انقلابی علیه حکومت وقت زد تا خود زمام حکومت را در دست بگیرد.

## مقدمه نویسنده □ ۲۰۷

بنابراین در این دیدگاه، امام حسین هرگز به قصد کشته شدن تعمدی، روانه کوفه و صحرای کربلا نشد، بلکه با انگیزه‌ای کاملاً مشخص، عقلانی و برنامه ریزی شده و با احتساب حمایت مردم کوفه و عراق و برای تشکیل حکومت رهسپار کوفه شد، نه برای اینکه خود و خانواده‌اش را قربانی کند تا از این طریق اصول و احکام شریعت را زنده نگه دارند، بلکه هدف اصلی‌شان، انجام این اصلاحات از مجرای عمل‌گرایانه و واقع‌گرایانه که مبتنی بر تشکیل حکومت بود، بوده است.

در مقابل این رویکرد، دیدگاه افرادی قرار می‌گیرد که برای قیام امام حسین جنبه ای استعلایی، معنوی و عرفانی قائلند و کمتر به بعد رئالیستی آن در جهت اقدام امام در تشکیل حکومت توجه دارند. افرادی چون مرتضی مطهری و علی شریعتی، بازنمایی‌کننده این دیدگاه هستند.

مرتضی مطهری با اطلاق عنوان «حماسه» به قیام امام حسین، برای آن بعدی استعلایی و معنوی قائل است: «حسین یک شخصیت حماسی است اما نه آنطور که رستم و یا جلال‌الدین خوارزمشاه. حسین یک شخصیت حماسی است، اما حماسه انسانیت، بشریت نه قومیت... حماسه او بالاتر و مافوق این گونه حماسه هاست، او سرود انسانیت است که نظیر ندارد. در تمام دنیا حماسه‌ای مانند حماسه حسین بن علی پیدا نخواهید کرد، چه از نظر قوت حماسه و چه از نظر علو و ارتفاع و انسانی بودنش...» (مطهری: ۱۳۷۷: ۱۸)

از این رو در این دیدگاه بر بعد تراژیک و رنجبار حادثه کربلا بسیار تاکید می‌شود، اما به شدت بر لزوم عدم توقف در بعد صرف تراژیک آن و تبدیل این تراژدی به یک پتانسیل عمل اجتماعی تاکید می‌شود: «حادثه کربلا یک جنایت و یک تراژدی است، یک مصیبت است، یک رثاء است که در آن کشتن بی‌گناه می‌بینیم، کشتن جوان می‌بینیم، کشتن شیرخوار می‌بینیم، اب ندادن به یک انسان می‌بینیم... اما این تمام ماجرای کربلا نیست، بعد مهم‌تر آن این است که این حادثه حماسه، افتخار و نورانیت است که آن را تبدیل به یک مکتب کرده است.» (همان: ۲۰)

مطهری تاکید می‌کند که توجه به این دو بعد حادثه کربلا باید به صورت توأمان باشد. به عبارتی علاوه بر در نظر داشتن و توجه به بعد تراژیک آن (که به زنده نگه داشته شدن این رویداد کمک می‌کند) باید به درسهای اجتماعی آن نیز توجه نشان



## ۲۰۸ □ این رنج یک رنج نیست

داد، از این رو در این دیدگاه، امام حسین به یک قهرمان تبدیل می‌شود که نوع عملکرد او قابلیت الگوبرداری برای تمام اعصار تاریخ اسلام و تشیع را دارا است. از این رو یاد رنج امام حسین را باید با کنشهایی انقلابی درهم آمیخت: «باید اول قهرمان بودن امام حسین مشخص شود و بعد در رثای قهرمان بگریید و گرنه رثای یک آدم مظلوم بی‌دست و پا که دیگر گریه ندارد، در رثای قهرمان بگریید تا احساسات قهرمانی پیدا کنید، برای اینکه پرتوی از روح قهرمان در روح شما دمیده شود، شما هم عدالتخواه شوید و با ظلم و ظالم نبرد کنید...» (همان: ۲۳)

در واقع از این دیدگاه، هر چند حادثه کربلا به مثابه رویدادی که مبتنی بر رنج امام و خانواده‌اش است مورد توجه قرار می‌گیرد، اما توجه به آنچه پیام عاشورا خطاب می‌شود، در درجه بالاتری از اهمیت قرار می‌گیرد. به عبارتی از دیدگاه مطهری، یاد رنج و تراژدی کربلا از آن رو حائز اهمیت است که توان تاثیرگذاری بر کنش فردی و اجتماعی تشیع را داشته باشد، چرا که حادثه کربلا به عنوان رویدادی که دارای هدفی قدسی (و نه دنیایی) بود، مورد توجه است. از این رو از آن تحت عنوان قیام مقدس یاد می‌شود که دارای هدفی مقدس بوده است: «این قداست معلول سه جهت است: قداست، تعالی و عظمت هدف، که آنچه هدف است حقیقت است نه منفعت خود و لذا مستلزم فداکاری و قربانی کردن منفعت است برای حقیقت، برای خدا... قیام امام حسین این عنصر را در حد اعلائی واجد بود، از این رو آن حضرت صد در صد یک شهید و یک پاکبخته است. عامل دومی که به یک نهضت، قداست، تعالی و جنبه جاودانی می‌دهد، شرایط خاص محیط است. چراغ در روز روشن هیچ ارزشی ندارد ولی در تاریکی مطلق ارزش زیادی دارد. در واقع می‌توان گفت عامل دوم نوع قدرتی است که با آن درگیر شده‌اند. از این نظر، ارزش و قداست قیام از جنبه شهامت و حقیر شمردن دژخیمان و ستمگران است... عامل سوم مربوط است به درجه روشن بینی، به درجه آگاهی اجتماعی. در واقع این نهضت توأم است با یک بینش و درک قوی و بصیرت فوق‌العاده، اینکه امام حسین به اثر کارش ایمان داشت و می‌گفت بعد از من، بنی امیه نابود خواهد شد، دلیلی بر درک قوی آن حضرت بود.» (مطهری: حماسه حسینی ۲: ۳۸)

علی شریعتی نیز با تاکید بر مفاهیمی چون، شهادت، مظلومیت، عزاداری بر

## مقدمه نویسنده □ ۲۰۹

این اعتقاد است که رویکرد اصلی امام حسین در حادثه کربلا، استقبال از مرگ و حتی به استقبال شهادت رفتن به منظور احیای دین اصیل اسلام است و این فرایندی است که باید توسط تشیع به عینه الگو برداری شود تا منجر به شکل‌گیری یک کنش انقلابی و متحول‌کننده رادیکال گردد.

در این ارتباط او به تقسیم بندی شهادت به دو نوع شهادت حمزه‌ای و شهادت حسینی می‌پردازد و می‌گوید: «حمزه یک قهرمان مجاهد است که برای پیروزی و شکستن دشمن رفته، شکست خورده و کشته و شهید شده است... حمزه و سایر مجاهدان برای پیروزی آمده بودند و هدفشان پیروزی و شکست دشمن بود... بنابراین شهید حمزه‌ای و شهادت حمزه‌ای عبارت است از مردی و کشته شدن مردی که آهنگ کشتن دشمن کرده است و در این راه خود، جان می‌بازد، چرا که شهادت او را انتخاب کرده است... از این رو هر چند شهید حمزه‌ای آرزومند شهادت است، اما در پی آن نیست... اما شهادت امام حسین، کشته شدن مردی است که خود برای کشته شدن خویش قیام کرده است... او نیامده است که دشمن را به زور شمشیر بکشد و خود پیروز شود... او آگاهانه به استقبال مردن شتافته و در آن لحظه، مرگ و نفی خویش را انتخاب کرده است... امام حسین یک شهید است که حتی پیش از کشته شدن خویش، به شهادت رسیده است، نه در گودی قتلگاه... بلکه در درون خانه خویش و از آن لحظه که به دعوت ولید و یزید برای بیعت، نه گفت. این نه و طرد، نفی چیزی بود که در قبال آن، شهادت انتخاب شده است...» (شریعتی: ۱۳۷۹: ۲۲۳). علت تاکید شریعتی بر این رویکرد این است که به زعم وی، امام حسین، علیرغم تمام دانایی‌اش به عدم ناتوانی در پیروزی ظاهری بر دشمن، علنا به استقبال مرگ رفته و شهادت را انتخاب می‌کند. ثمره این انتخاب نیز، آگاهی و بازگشت مردم به هویت اصیل اسلامی و شکست ابدی دشمن است.

اما حادثه کربلا و رنج و شهادت امام حسین را از هر زاویه‌ای که در نگرش تشیع مورد خوانش قرار دهیم، یکی از مهم‌ترین ابعاد آن برای تشیع، بعد «رهایی بخش» بودن آن است، چرا که در برگزیده‌های و رستگاری برای جامعه است که تحقق آن جز با قربانی کردن خود، امکان پذیر نیست، از این رو مستلزم بینش، آگاهی و البته ایثار است. در واقع آنچه رنج و شهادت امام حسین را «رنجی رهایی بخش» قرار می

## ۲۱۰ □ این رنج یک رنج نیست

دهد، ناشی از دو جنبه آن است، اول ارادی، آگاهانه و اختیاری بودن آن، و دوم تحقق آن به دلیل در نظر داشتن یک هدف کلان اجتماعی که مصالح عام جامعه اسلامی را در نظر داشت و ارتباطی با مسائل فردی نداشت.

ارادی و آگاهانه بودن این رنج به این معناست که از دید تشیع، حادثه کربلا با تمام جزئیاتش بر مبنای آگاهی پیشینی امام و خانواده پیامبر بر وقوع این حادثه رخ داد. علامه طباطبایی می‌گوید:

«امام به موجب اخبار کثیره مقامی از قرب دارد که هر چه بخواهد به اذن خدا می‌تواند بداند و از آن جمله است علم به تفصیل مرگ و شهادت خود با جمیع جزئیات آن و این مسئله هیچگونه محذوری از راه عقل ندارد... اما او در عین حال به حفظ ظواهر حال و راه و رسم متعارف زندگی ماموریت دارد» (طباطبایی: ۱۰۹)

مطابق با روایت‌های زیادی، پیامبر و خانواده‌اش از حادثه‌ای که قرار بود در کربلا رخ بدهد، کاملاً آگاهی داشتند چنانچه پیامبر خطاب به امام حسین می‌گوید: «پسرم حسین، من تو را در حالی که در خون خود غرقه هستی و مقتول در سرزمین اندوه (کرب) و مصیبت (بلا) می‌بینم (که توسط گروهی از افراد امت من کشته شده ای). تو را در حال تشنگی شدید می‌بینم، تشنگی که برطرف نمی‌شود (و توبه همان حال کشته می‌شوی)» (بحارالانوار: ج ۳، ۳۳۵)

بعد دوم این حادثه به هدفمندی آن بازمی‌گردد. امام حسین در سنت شیعی به مثابه قربانی مقدسی که به حقیقت ارائه شده تلقی می‌شود، حقیقتی که تداوم آن در برگیرنده هدایت بشر و نیل به کمال نهایی مطابق با طرح و خواست الهی است. چنانچه خود امام حسین در این ارتباط می‌گوید: «من خروج نکردم برای راحت طلبی و خوشگذرانی و نه از روی ستم و نه به منظور فساد کردن بلکه مقصود من اصلاح امت و نجات دادن اجتماع از انحراف است می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر نمایم و روش من مانند جدم و پدرم علی بن ابی طالب (ع) است پس هر کس مرا با این هدف حق و مقصد خدایی بپذیرد به صلاح و سعادت خود رسیده و آن کسی که مرا رد کند، من بر مشکلات تحمل دارم تا هنگامی که خداوند بین من و قوم من به حق حکم کند و او بهترین حکم کنندگان است.» (لهوف. ابن طاووس: ۹۷)

علت قاطعیت در اذعان به این بستر معنایی، تاکید بر این است که شهادت

امام حسین، حکم نهایی خداوند بود برای تعیین و جدا سازی قطعی مرز بین حق و باطل و نیز مشخص کردن نهایی طرح الهی، نه تنها برای مردم زمان خودش که برای تمام زمانها و حتی زندگی پس از مرگ: «حکم قطعی من برای حسین و آن‌هایی که همراه با او به شهادت رسیدند صادر شده است، به خاطر مرگ حسین، حجت من بر تمام ساکنان زمین تمام شده است.» (کامل الزیارات، ابن قولویه: ۳۳۳)

بنابراین تنها راه موجود، پیروی از مسیر حجت تمام شده خداوند است، او تجلی نهایی رنج در راه خدا و رهایی و نجات است و همین، او را تبدیل به قهرمان مظلوم تشیع نموده است. از این رو با تاسی به او، مفهومی تحت عنوان شهادت طلبی و فرهنگ شهادت شکل می‌گیرد که بازنمایی‌کننده لزوم کنش، حول محور جهاد در راه خدا، برای نیل به رهایی فردی و جمعی است. دکتر شریعتی در این ارتباط می‌گوید: «شهادت در فرهنگ ما یک درجه است، وسیله نیست، خود، هدف است، اصالت است، خود، یک تکامل و یک علو است، خود یک مسئولیت بزرگ است و یک راه میانبر به طرف صعود به قله معراج بشریت و یک فرهنگ است.» (شریعتی: ۱۳۵۰:۶۸)

اما می‌توان گفت که شهادت طلبی، مفهومی فراتر از آمادگی برای شهادت است، زیرا با دقت در این اصطلاح درمی‌یابیم که شهادت طلبی، علاوه بر آمادگی برای شهادت، معنای عشق و علاقه به این را که زندگی فرد با شهادت پایان پذیرد، در خود نهفته دارد. این بدان جهت است که «شهادت طلبی از تعبیرهایی گرفته شده است که اهل بیت در آشکار ساختن میزان عشقشان به شهادت در راه خدا بیان داشته‌اند، تعبیرهایی چون «طلب شهادت»، «شوق شهادت»، «حب شهادت»، «انس به شهادت» و «حرص ورزیدن بر شهادت»، که از مجموع آن‌ها برداشت می‌شود مقصود از اصطلاح شهادت طلبی، عشق و اشتیاق به شهادت در راه خدا به علاوه آمادگی برای آن است.» (ذبیح، ۱۳۸۴: ۱۱)

### شهادت طلبی

مسئله مهم در نگرش به این نوع مرگ خاص که در واقع مرگ داوطلبانه و از روی اختیار و میل در راه خدا و تحقق آرمانهای تشیع است، تبدیل شدن آن به نوعی

فرهنگ است که ناشی از نهادینه، فراگیری و روتینیزه شدن آن در جریان تعاملات درونی نظام معنایی تشیع است. فرهنگی که از آن تحت عنوان «فرهنگ شهادت» یاد می‌شود و تلقی از آن تحت عنوان فرهنگ، نشان از جدیت تاثیر آن در نظام بینش و کنش موجود دارد که البته بر خواسته از بستر معنایی خاص تشیع است که با قرار گرفتن در یک بستر سیاسی که متولی حکومت نیز هست، به صورت جدی و عمیق نهادینه شده است. به عنوان مثال، تاثیر این رویکرد که عمدتاً با بهره‌گیری از مفاهیم مرتبط با حادثه عاشورا و بساخت ارتباط معنایی بین شهادت، رستگاری و ثواب صورت می‌گرفت، در جنگ ۸ ساله ایران و عراق که بستر مناسبی برای رشد و بالندگی این رویکرد فراهم نموده بود، به خوبی خود را نشان داد. رشد این رویکرد، عمدتاً در قالب شکل‌گیری «فضای معنوی و بالنده در جبهه‌ها» که به عنوان جبهه حق علیه باطل، بازنمایی و معرفی می‌شدند، صورت می‌گرفت که در حد اعلای خویش توانست پیروان را به گذشتن از جان خویش رهنمون سازد. جیمز بیل<sup>۱</sup> در این ارتباط می‌گوید: «در مبارزه برای دفاع از کشور، مذهب، رهبر و انقلاب خود، مردم ایران کرارا تمایل خود را به آخرین حد ایثار، یعنی پذیرش مرگ در صورت لزوم نشان داده‌اند. در این مفهوم فرهنگی، قدرت گذشتن از جان خود، گاهی می‌تواند تواناتر و فراتر از قدرت کشتن دشمن باشد. از این رو می‌توان گفت خمیرمایه روحیه بالا که پشتوانه تلاش‌های جنگی ایران است، در مفهوم شهادت طلبی (و نهادینه شدن آن) نهفته است.» (بیل، ۱۳۶۷: ۴۲۰)

در این بین، یکی از اصلی‌ترین کنش‌های گفتاری که این نظام معنایی خاص را بازنمایی می‌کند، این شعار معروف است که: «خون بر شمشیر پیروز است». چرا که از این دیدگاه: «شهادت نه تنها باطن و درون فرد را دچار تحول و تغییری بنیادین می‌گرداند و او را به سوی معنویت سوق می‌دهد، بلکه در ارزشها و هنجارها و باورهای اجتماعی نیز تحولی شگرف و عمیق ایجاد می‌کند. از این رو شهادت علاوه بر ذهنیات، در عینیات نیز تغییر ایجاد می‌کند که در این ارتباط، بر رویکردهایی از قبیل توجه به ارزشها و یا باورهای مذهبی، مشارکت جمعی در جهاد با باور اجتماعی سعادت و رستگاری، رواج فرهنگ پایداری و مقاومت، عدم هراس و

---

1. James Bill

## مقدمه نویسنده □ ۲۱۳

وحشت از دشمن و عدم ترس از مرگ، آمادگی اجتماعی برای ایثار و فداکاری، عنایت جمعی به سازندگی انسان و بالندگی اجتماع و جوانمردی به عنوان آثار شهادت طلبی تاکید می‌شود.» (دهشیری ۱۳۸۰: ۱۱۶)

با باور و یقین به نهادینه شدن این بستر معنایی، امام خمینی چند روز قبل از شروع جنگ تحمیلی گفته بود: «با اوضاع فعلی جهان، این یک استثنای تاریخی است که با (اذعان و باور به) مرگ و شهادت، مطمئنا هدف ما شکست نمی‌خورد.» (همان: ۱۱۸)

در تمام طول جنگ ایران و عراق و در بطن فرهنگ شهادت طلبی جبهه، اسطوره‌یابی و الگوسازی موج می‌زد. پیرو نگاه مردم در فرایند انقلاب اسلامی به امام، در طول جنگ نیز وی به الگویی تمام عیار تبدیل شد، الگویی که در نظام معنایی موجود بازنمایی‌کننده سه عنصر مهم تفکر شیعی بود که در امام خمینی بازتعریف می‌شد: تقدس (به دلیل اذعان وی و پیروانش بر نیابت امام زمان به عنوان ولی فقیه)، مبارزه (که بارها آن را ناشی از عملی کردن رویکردهای شیعی تلقی کرده بود) و مظلومیت (در عین تقدس و تلاش عملی برای تحقق حکومت حق، او و حکومتش از جانب مخالفان خارجی و داخلی - که به حکام جور و عواملشان تعبیر می‌شدند - مورد تعدی قرار گرفته بود). این معنا دقیقاً بازنمایی‌کننده مظلومیت امام علی بود که در عین حقانیت، شایستگی و قدرت، مورد انکار و ظلم قرار گرفته بود. امام خمینی نیز به نوعی بازنمایی‌کننده این شرایط و نیز خصوصیات بود که به عنوان نایب امام آن‌ها را نمایندگی می‌کرد، چنانچه شهادت را به ارکان اساسی تفکر و نظام اعتقادی تشیع و اسلام پیوند داده و آن را با ایمان و اصل توحید برابر تلقی می‌نمود: «این ایمان است که شما را وادار می‌کند بروید و برای اسلام فداکاری کنید و ایمان است که مردم را در نبردها تا حد شهادت به پیش می‌برد، بدون هیچ هراسی و تا وقتی ایمان را حفظ کنید، هرگز آسیب نخواهید دید. ملت ایران، اکنون به شهادت و فداکاری خو گرفته است و از هیچ دشمنی و هیچ قدرتی و هیچ توطئه‌ای هراس ندارد، هراس را کسی دارد که شهادت، مکتب او نیست... در شهادت موت نیست، یک حیات جاوید است، زیربنای توحید است. شما این اخلاصتان و این شهادت طلبی و ایثار برای خداست که ارزش به

## ۲۱۴ □ این رنج یک رنج نیست

شما داده است و این ارزش را هیچ معیاری نمی‌تواند اندازه‌گیری بکند» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۶/۲۷۲)

در این ارتباط جان دی استمپ<sup>۱</sup> در کتاب درون انقلاب ایران تصریح می‌کند: «بخشی از قدرت امام خمینی از علاقه مشهور او به شهادت در راه انقلاب اسلامی ناشی می‌شد. اگر مرگ امام خمینی به واژگونی سلطنت شاه کمک می‌کرد، او از مردن بیم نداشت» (استمپ، ۱۳۷۷: ۳۷)

می‌توان گفت یکی از اصلی‌ترین تاثیرات فرهنگ شهادت طلبی، بر ساخت مفهوم منافع و قدرت و نیز تاکید جدی بر قطب بندی خود - دیگری در این نظام معنایی - کنشی است که منجر به کنش رادیکال در تقابل با دیگری و یا تلاش در جهت حذف جدی آن می‌گردد. در واقع شهادت طلبی، موجب تحول در محیط ادراکی - شناختی و نیز تغییر در محیط عینی و عملیاتی می‌گردد، به گونه‌ای که این دو محیط با یکدیگر سازگاری و انطباق پیدا می‌کنند (آقا حسینی، ۱۳۹۱: ۹۸) در ارتباط با ایجاد این تحول، امام خمینی می‌گوید: «اینها (شهادت طلبی) یک تحولات روحی بود که مردم در مقابل تانک و توپ با مشت خالی ایستادند و کشته شدند و جلورفتند و این پیشروی‌ها در روی موازین طبیعی ممتنع به نظر می‌آمد، این حس شهادت طلبی بود و این حس جلو آمدن برای اسلام و شهادت بود که ما را به پیروزی رساند.» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۴۸)

اهمیت این رویکرد تا بدان جاست که از دید برخی اندیشمندان، به عنوان کارآمدترین عنصر در پیشبرد اهداف اسلام و انقلاب ایران قلمداد می‌شود: «یافته‌ها و دستاوردهای تاریخی از صدر اسلام تا کنون، بیانگر این واقعیت شگرف است که فرهنگ شهادت طلبی به عنوان کارآمدترین و موثرترین عنصر در پیشبرد اهداف و حفظ ارزشها و مقابله با دشمنان مطرح بوده است. فرهنگ شهادت طلبی یعنی باور به خدا و معاد، اعتقاد راسخ به درستی و حق بودن راه اسلام، ایستادگی در برابر دشمن، ایثار و فداکاری برای حفظ ارزشهای اسلام و انقلاب.» (همان: ۹۹)

### شفاعت

---

1. John .D. Astample

در آیات قرآن، به سه نوع شفاعت، یعنی شفاعت تکوینی، شفاعت رهبری (تشریحی) در این دنیا و شفاعت در جهان آخرت، اشاره شده است. منظور از شفاعت در تکوین آن است که «چون جهان دارای نظام علی است که در آن اسباب مادی و غیرمادی مثل دعای اشخاص خاص در حق دیگران، همگی به اذن الهی و تحت امر او در یکدیگر تاثیر گذار هستند.» (کاوه، ۱۳۹۱: ۱۳۲) منظور از شفاعت رهبری (تشریحی) آن است که «راهنمایان الهی، اسباب رهایی انسانها از عذاب الهی و موجبات رحمت را فراهم می‌آورند.» (همان) مرتضی مطهری در ارتباط با شفاعت در رهبری می‌گوید: «زمانی که یک انسان سبب هدایت انسانی دیگری می‌شود، رابطه رهبری و پیروی در میان آن‌ها در رستخیز به صورت عینی در می‌آید و هادی، به صورت پیشوا و امام، و هدایت یافته، به صورت پیرو و ماموم، ظاهر می‌گردد. در مورد گمراه ساختن و اغواء هم اینچنین است (مطهری ۱۳۶۸: ۲۳۰). شفاعت در آخرت نیز در برگزیده آیاتی است که تصریح می‌کنند به اذن خداوند، گناهکاران مورد شفاعت و بخشایش قرار می‌گیرند.

یکی از رویکردهای مهم در ارتباط با مسئله نجات، رهایی از رنج و رستگاری در تشیع، اذعان به شفاعت توسط برگزیدگان است که ارتباط تنگاتنگی با پذیرش و تاکید بر یگانه و خاص بودن شفیعان که همان معصومین هستند، دارد. در واقع اساس مسئله شفاعت، مبتنی بر اذعان به وجود یک رابطه غیر هم عرض است، رابطه‌ای که ناشی از یقین به فروترو فراتر بودن موقعیت‌های معنوی افراد در قالب امام معصوم و فرد عامی است. از این رو، تاکید بر اصل شفاعت و واسطه‌گری (که در نگرش تشیع عمدتاً با توسل، همراه است) ناشی از پذیرش بدون تردید وجود نابرابری در دو گونه رابطه است: رابطه خدا و بنده و رابطه شفیع و پیرو. در هر دوی اینها، بنده و یا همان پیرو، در موقعیتی قرار می‌گیرد که ناشی از محروم بودن از مواهب خاص معنوی است که شفیع به واسطه نزدیکی و تقرب به خداوند در بالاترین حد خود از آن‌ها برخوردار است. ضمن اینکه دور از دسترس بودن موقعیت این افراد که به عنوان برگزیدگان خاص خداوند تلقی می‌شوند، ماهیت و خصلتی بسیار ماورایی و اسطوره‌ای به آن‌ها می‌بخشد که باعث می‌شود آن‌ها در نقش شفیع و واسطه بین ناسوت و ملکوت، ایفای نقش نمایند. نقشی که بزرگان و امامان تشیع، وجود هرگونه تردید در آن را به هیچ عنوان روا نداشته و آن را مترادف با زیر سؤال رفتن بن مایه



## ۲۱۶ □ این رنج یک رنج نیست

ایمان می‌دانند. چنانکه امام جعفر صادق می‌گوید: «هر کس سه چیز را انکار کند از شیعیان ما نیست: معراج، سوال قبر و شفاعت.» (سبحانی ۱۳۸۳: ۳۹۴)

از این رو بهره‌گیری از شفاعت و توسل، راهکار میانبری است برای متصل شدن به منبع فیض الهی، هم برای تحقق خواسته‌های دنیوی و هم تحقق رستگاری در جهان دیگر. از دید تشیع، خاص بودن خاندان پیامبر، بر خورداری آن‌ها از صفاتی ماورایی و البته متحمل شدن رنج در راه خدا، باعث اعطای موهبت شفاعت به آن‌ها برای تکمیل رستگاری پیروانشان شده است.

مسئله‌ای که در اینجا، اشاره به آن خالی از لطف نیست، شباهت نسبی تشیع و مسیحیت در ارتباط با مسئله نجات و رهایی، از طریق شفیع است. هر دوی آن‌ها در ارتباط با مسئله نجات و رستگاری، دارای دو نقطه مشترک حائز اهمیت هستند. اول اینکه در هر دوی آن‌ها، تحقق امر نجات و دست‌یابی به رستگاری، عمدتاً از طریق یک واسطه و شفیع صورت می‌گیرد. در مسیحیت، این مسیح است که با به دوش کشیدن بار گناهان بشریت، قربانی می‌شود تا فرایند رهایی و نجات آن‌ها میسر گردد. چنانکه در انجیل آمده است: «زیرا خدا، پسر خود را در جهان نفرستاد تا بر جهان داوری (و حکومت) کند، بلکه (فرستاد) تا به وسیله او جهان نجات یابد. آنکه به او ایمان آورد، براو حکم نشود، اما هر کس ایمان نیاورد، الان براو حکم شده است، به جهت آنکه به اسم پسر یگانه خدا ایمان نیاورده» (یوحنا ۳: ۱۸-۱۷) و پولس در مورد عیسی نوشته است: «از این جهت نیز قادر است که آنانی را که به وسیله وی نزد خدا آیند، نجات بی‌نهایت بخشد چونکه دائماً زنده است تا شفاعت ایشان را بکنند.» (عبرانیان ۷: ۲۵)

در نگرش تشیع نیز شهادت امام و رنج او در طی زندگی اش، مجرای برای نیل پیروانش به سمت رهایی و نجات بوده است که نقطه اوج آن در شهادت امام متجلی می‌گردد که مرگ و رنجش، موجد نجات تشیع و حتی کل اساس اسلام گردیده است. ضمن اینکه در تشیع، تداوم فرایند رستگاری، مستلزم بهره‌گیری از واسطه‌هایی متعالی است و تحقق نجات بدون وجود این واسطه‌ها امکان‌پذیر نیست. شباهت دوم در این است که در هر دو تلقی، نهایت دستیابی به رهایی و نجات، از مجرای اوج رنج، یعنی تن دادن به مرگ میسر است. مرگ مسیح و امام حسین موجد نجات امت آن‌ها گردید. با این تفاوت که در تشیع، به دلیل اذعان به

رویکردهای عمدتاً پراگماتیک و حتی رادیکال، مجاهده و تلاش برای نیل به این اوج رنج، نوعی فضیلت خاص تلقی می‌شود.

### تولی و تبری

چنانچه گفتیم، آغاز حیات سیاسی و اجتماعی تشیع، با رخداد یک تنش کلان و منازعه‌ای سیاسی همراه است، منازعه‌ای که تشیع معتقد است در آن دو مفهوم کاملاً متناقض رودر روی یکدیگر قرار گرفته و مبنای این تنش را سامان دادند: رویارویی حق و باطل (در ماجرای سقیفه).

از آنجا که تشیع، بدون هیچ اغمازی، امام را در موضع حق قرار می‌دهد، باطل، نقطه مقابلی است که مانع از تحقق حکومت برحق امام می‌شود، مدعای این دعوی نیز از این دیدگاه، ملاحظات شخصی نیست، بلکه تأکید بر نص و نصب است که صراحت آن، امکان هر تردید را از بین می‌برد. از این‌رو شکل‌گیری این منازعه درون متنی، بخش مهمی از گفتمان هویتی تشیع را بر می‌سازد که مبتنی بر شکل‌گیری مفهوم باطل و یا «دیگری» در ادبیات سیاسی و حتی تئولوژیک تشیع است که نقش مهمی در برساخت معنا و کنش‌های تشیع در طول تاریخ داشته است.

بنابراین تشیع از یک تنش و نزاع آغاز می‌کند، بین آنچه که هست و آنچه که بر اساس اصول اسلام، باید باشد. چنانچه قیام امام حسین، آغاز گر این منازعه جدی و هویت ساز است. از این‌رو پاسخی که به این منازعه داده می‌شود، تعیین‌کننده است. از این‌رو تداوم حیات تشیع، نیازمند بازنمایی و بازتولید کردن دائمی این منازعه و نیز زنده و تازه نگه داشتن رنجی است که در جهت رفع این تنش آزار دهنده، توسط امامان خصوصاً قهرمانان تاریخی و هویتی تشیع، امام حسین و امام علی تحمل شده است. از موثرترین مجراهای این بازنمایی و بازتولید، یکی از طریق فرایند یاد رنج معصومین است و دیگری تأکید معنایی و عملی بر مفهوم تولی و تبری که کارویژه اصلی آن پررنگ نگه داشتن مفهوم و سوژه‌های عینی «دیگری» است: «تولی و تبری دو اصل اساسی اسلام است، باید با حکومت عدل، موافق، و به حاکم عادل دل ببندید و از رژیم غیراسلامی تبری کنید» (خمینی، صحیفه نور، ج ۲: ۲۱). از دید تشیع، «دیگری»، همان دشمن غاصب حکومت است که در رویکرد

## ۲۱۸ □ این رنج یک رنج نیست

مقابل تشیع و ائمه آن قرار گرفته و عمدتاً صاحب قدرت مادی و سیاسی است و با مفهوم ظلم و جور، گره خورده است. دیگری، در اساس غاصب حقی است که از آن او نیست و یا اینکه حداقل پیرو، حامی و طرفدار (غاصبان) آن است. ضمن اینکه شکل‌گیری مفهوم مظلومیت و عینی شدن آن در ارتباط با ائمه تشیع، وام دار عملکرد و بینش دیگری، در غصب و یا تایید غصب حق امام است. از این رو ابراز انزجار و اعلام نفرت از این مفهوم، تبدیل به یکی از ارکان معنایی و هویتی تشیع شده است که در قالب تولی و تبری متجلی شده است. در واقع تولی و تبری، نشان دهنده یک خط فاصل تعیین‌کننده بین دوستی و نفرت است، بین حق و باطل، امام و غاصب، ظالم و مظلوم.

این مفهوم، نیازمند بازتولید دائم برای تداوم حیات و هویت تشیع است که مبتنی بر تاکید بر این خط قرمزها و تفاوتها است. جوادی آملی در این رابطه می‌گوید: «سراینده سفارش کرده‌اند هر روز زیارت عاشورا بخوانید و نسبت به اهل بیت تولی داشته و بر آنان صلوات بفرستید و از دشمنان تبری بجویید، برای آن است که طرز فکر معاندان ایشان منفور شود و گرنه هم اکنون سخن از معاویه و یزید نیست تا آن‌ها رالعنت کنیم. الان سخن از فکر و راه یزید و یزیدیان عصر است... اکنون هم، راه سالار شهیدان زنده است و هم مرام و مسلک اموی و مروانی و عباسی وجود دارد. اینکه سفارش فراوان به اشک ریختن و عزاداری کردن نموده‌اند، برای این است که اشک بر شهید، اشتیاق به شهادت را به همراه دارد، خوی حماسه را در انسان زنده می‌کند و طعم شهادت را در جان او گوارا می‌سازد.» (جوادی آملی: فلسفه زیارت و عزاداری)

در ارتباط بر لزوم تداوم لعن و تبدیل آن به یک فرهنگ، امام خمینی می‌گوید: «می‌دانید که لعن و نفرین، فریاد از بیداد بنی امیه با آن که آنان منقرض و به جهنم رهسپار شده‌اند، فریاد بر ستمگران جهان و زنده نگه داشتن این فریاد ستم‌شکن است و لازم است در نوحه‌ها و اشعار مرثیه و اشعار ثنای از ائمه به طور کوبنده، فجایع و ستمگری‌های ستمگران هر عصر یادآوری شود» (وصیت نامه امام خمینی: مقدمه)

مرتضی مطهری در ارتباط با تولی و تبری، به عوان یک اصل ضروری در نگرش

تشیع می نویسد:

«فلسفه تولی و تبری مشخص کردن موضع و جهت خود در رابطه با مومنان و غیر مومنان و اعلام موضع در این صف بندی است. تولی و تبری به معنای بی تفاوت نبودن در برابر حق و باطل و یکسان نبودن این دو برای انسان با ایمان و هدفمند و زنده و پویا است. نمی توان مومن و خدا باور بود و به اصول الهی و دینی پیبند بود ولی دارای موضع و جهت نبود و وضعیت و جایگاه اعتقادی خود را به دیگران اعلام نکرد و با همه انسان ها در رفتار و مشی و سلوک برخوردی یکسان و مشابه داشت. فلسفه دیگر تولی و تبری تصحیح جهت اعتقاد و رفتار خود با ملاک های حق در گذر زمان و پرهیز از انحراف از جاده حق و حقیقت است. انسان مومن و خداجو با تولی و تبری خود را همواره در وسط راه حق و صراط مستقیم نگه داشته و از فرو افتادن به گرداب کجی ها و انحرافات مصمون می سازد. تولی و تبری یادآوری جایگاه اعتقادی و باور و مسئولیت های انسان مومن و نشانه ایمان پا بر جا و عمیق و ریشه دار او است.» (مطهری، جاذبه و دافعه امام علی: ۷۶)

ضمن اینکه از دیدگاه برخی اندیشمندان تشیع، یکی از کارویژه های اصلی تولی و تبری، حفظ انسجام و همبستگی درونی نیز تشیع است، آیت الله خامنه ای در این ارتباط می گوید: «تولی و تبری، مسلمانان را به هم مرتبط میکند؛ به گونه ای که هیچ عاملی نتواند آنان را از یکدیگر جدا کند، و یک انضباط حزبی برقرار می کند؛ زیرا جمعیتی که در اقلیت هستند، ممکن است فکرشان تحت الشعاع فکر اکثریت قرار گیرد، و شخصیتشان در لابه لای شخصیت های بقیه مردم نابود شود. اسلام آن ها را برای مبارزه با هضم طبیعی به هم پیوند زده و از سایر جبهه ها جدا ساخته است. همچون یک عده کوهنورد که باید از یک راه صعب العبور کوهستانی و پر پیچ و خم و گردنه بگذرند تا به قلّه کوه برسند. اینها به همدیگر می چسبند و کمرهایشان را به هم محکم می بندند که اگر یکی از آن ها افتاد، بقیه او را نگه دارند. این حالت، نمایشگر حالت به هم پیوستگی و جوشیدگی شدید مسلمانان است که از آن در قرآن و حدیث به تولی و تبری تعبیر میشود.» (وفا ۱۳۸۲: ۲۰)

مسئله مهم در این تلقی این است که اذعان به ولایت که مهمترین اصل و بن مایه وجودی تشیع است، مستلزم تحقق اعمال و یکسری معانی ذهنی و بینشی

## ۲۲۰ □ این رنج یک رنج نیست

است. توضیح اینکه در نگرش تشیع، ولایت (که راهکار مستقیم به سمت رهایی از رنجهای موجود و دستیابی به رستگاری و نجات است) مستلزم اتخاذ رویکردی معنایی، بینشی و عملی در کنش‌های فردی و اجتماعی است. در واقع از این منظر، تحقق ولایت، مستلزم ابراز علاقه (تولی) نسبت به امامان و نیز دوستداران آن‌ها و به موازات آن، اعلام انزجار و نفرت (تبری) از دشمنان است، این اعلام انزجار و تبری نیز چه به صورت لفظی در قالب لعن و مرگ خواهی برای دشمن و یا در قالبی عملی به صورت جهاد و قیام متجلی می‌شود. در واقع زمانی که بر مفهوم لعن و لعنت تاکید می‌شود، نوعی شناسایی رادیکال دیگری و غیر صورت می‌گیرد که مبتنی بر مرزبندی خود - دیگری بوده و نوعی برساخت انزجار و نفرت است که نهادینه شده و تبدیل به الگوی رفتاری جدی می‌گردد، چرا که مجوز عمل رادیکال را نیز فراهم می‌آورد. این مرزبندی رادیکال، نه تنها در متون مذهبی تشیع به عنوان مثال زیارت عاشورا، بلکه در شعارهای سیاسی تنها حکومت شیعی، جمهوری اسلامی ایران، نیز متجلی است و بهترین شاهد مثال برای آن، تکبیرهای خطبه‌های نماز جمعه و یا شعارهای سیاسی متداول در راهپیمایی‌های سیاسی است که در آن‌ها مرزبندی شفاف و رادیکالی در ارتباط با مفهوم خود و دیگری وجود دارد، چنانچه دشمنان ولایت فقیه در ابعاد داخلی و خارجی، و نیز نظام‌های سیاسی که به هر نحو دارای تعامل دوستانه‌ای با این سیستم نیستند، به عنوان دیگری شناسایی شده و مورد لعن و انزجار قرار می‌گیرند. البته این رویکرد در بعد عملی، وجهی رادیکال‌تر به خود می‌گیرد.

### غیبت و انتظار

یکی از اصلی‌ترین مبانی اعتقادی تشیع، مسئله غیبت و عدم حضور فیزیکی امام در جامعه اسلامی و در راس قدرت است. آنچه بار غیبت را به عنوان یک رنج اجتماعی سنگین می‌کند، عدم تحقق مدینه فاضله تشیع و تحمل انتظار برای ظهور امام و شکل‌گیری این مدینه فاضله است که قرن‌ها تشیع در انتظار تشکیل آن بوده است. می‌توان گفت اگر نقطه عطف نگرش تشیع در ارتباط با رهایی از رنج، نجات و رستگاری در بعد فردی آن (که دارای اثرات اجتماعی نیز هست) در اذعان به مرگ و شهادت داوطلبانه نهفته است، در بعد کلان آن، در مسئله انتظار برای ظهور

آخرین امام متجلی است که از او تحت عنوان منجی و نجات‌دهنده‌ای که در آخرالزمان ظهور کرده و جهان را پراز عدل و داد می‌کند، یاد می‌شود. این نگرش، که موجد گفتمان «مهدویت» در تشیع شده است، دارای چنان اهمیتی است که التزام به آن، هم عرض ایمان و اذعان به حقانیت تشیع، قلمداد می‌شود، چنانکه بدون آن، مفهوم شیعه بودن فاقد معنا است.

چنانکه گفتیم، خود مفهوم انتظار و غیبت، عمیقاً با مفهوم رنج در ارتباط است، از این رو که بازنمایی‌کننده رنجهایی است که امید ماورایی برای بهبود آن‌ها در آینده وجود دارد، چرا که: «فرد یا قومی که در وضعیت اسفبار گرفتار شده و متحمل رنجها و مصائب می‌گردد، چشم به راه ظهور فرد یا گروهی دارد که در اختفا و غیبت به سر برده و در آینده ظهور خواهد کرد و نجات و رهایی را به ارمغان خواهد آورد.» (جلالی، ۱۳۸۷: ۱۲۹)

فرایند انتظار در تشیع، در آمیخته با رنج، شکست و انتقام است و در بستر معنایی و تاریخی تشیع، هویت می‌یابد، چرا که به شدت بازنمایی‌کننده رنجهای تاریخی تشیع (رنج شهادت امامان، تقیه، تبعید، سرکوب و همه آنچه تشیع آن را در قالب ظلم، مفهوم بندی می‌کند) و نیز شکستهای پیاپی آن از حکومتهای وقت و نیز عدم تحقق آرمان شهر بزرگ تشیع است. هر چند انتظار و غیبت امام، بازنمایی‌کننده رنجهای کلان تشیع است، اما در عین حال، اعتقادی آرمانی، غایت‌انگار و آخرالزمانی است برای آمدن یک منجی رهایی‌بخش که ظهور او، موجد جهانی موزون، قدسی، با نظامی عادلانه و پربرکت می‌شود و از این رو، در برگیرنده مفهوم امید است. امیدی ناظر به عمل جمعی و حتی رادیکال برای آنچه تشیع، ضرورت زمینه‌سازی ظهور می‌نامد.

رویکرد موعودگرایانه تشیع، رویکردی ارزش‌گرا است که عنصر معنی و ارزش در آن بسیار برجسته است، ضمن اینکه مبتنی بر ویژگیهای کاریزمایی و فوران عاطفه حول محور امام غائب و نایبان اوست و می‌توان گفت که سرشارترین رفتار جمعی تشیع به لحاظ بار ارزشی است که دارای قدرت بسیج‌گری فراوانی نیز هست. (حجاریان، ۱۳۸۲: ۲۰)

در واقع می‌توان گفت، آنچه در مسئله انتظار، مبنای شکل‌گیری کنش اجتماعی

## ۲۲۲ □ این رنج یک رنج نیست

و حتی رادیکال در تشیع می‌شود، چند مسئله مهم است، که قابل تامل هستند:

۱. وجود آشفتگی اجتماعی و بافت به هم ریخته اجتماعی موجود (که مورد تأیید تشیع نیست) که بنا به تعبیر فستینگر<sup>۱</sup>، موجب «ناهمگونی ادراکی اجتماعی» می‌شود. او در توضیح این مفهوم می‌گوید: «انسانها سه نوع شناخت دارند: شناخت مبتنی بر واقعیات، شناختهای توضیحی و شناختهای هنجاری و معیاری. عدم هماهنگی میان این سه دسته شناخت، موجب سرگشتگی و اغتشاش ذهنی می‌شود. انسانها برای ایجاد هماهنگی و تعادل مجدد و کاهش تنش‌های روانی، دست به تلاش‌هایی می‌زنند که طی آن یا باید ذهنیات خود را تغییر دهند و یا عینیات عالم خارج را. اساس این وضعیت (ناهمگونی ادراکی اجتماعی) مبتنی بر مغایرت میان ادراکات و انتظارات از موقعیت‌ها است. در واقع اگر ارزش‌های تولید شده توسط سیستم سیاسی، با ارزشهای درونی شده گروه و یا جماعت، ناهماهنگ باشد، موجبات تنش و ایجاد ناهمگونی ادراکی را فراهم می‌آورد که در نهایت منجر به اقدام علیه وضعیت موجود می‌شود.» (Taylor 1984: 55). در واقع ایجاد این ناهمگونی، می‌تواند موجب شکل‌گیری جنبش‌ها و رویکردهای سیاسی گردد و اولین آن زمانی رخ می‌دهد که نظم مالوف اجتماعی و درونی، توسط یک عامل خارجی و نامانوس به هم ریخته و ایجاد ناهمگونی نماید، از این‌رو مطالبه ذهنی شکل می‌گیرد که مبتنی بر لزوم تلاش برای استقرار نظم از دست رفته و یا وضعیت مطلوب آرمانی است که مستلزم ایجاد تغییر در تمام ابعاد است. به عنوان مثال امانوئل سرکیسیان در مطالعه رویکردهای هزاره‌گرا در پرو می‌گوید: «فاتحان اسپانیولی که موجبات گسیختگی نظام موجود را فراهم کرده بودند، با واکنش‌هایی مواجه شدند که به دنبال برقراری مجدد انتظام زندگی خود بودند. بومیان معتقد شده بودند بالائی‌ها، پائین خواهند رفت و پائینی‌ها، بالا خواهند آمد.» «اینکا» در مقابله با خدای کاتولیک، داوری نهایی را خواهد کرد و او را از آسمان‌ها به زیر خواهد کشید و بهشت عدن، فقط از طریق مبارزات استقلال‌طلبانه و رهایی‌جویانه به چنگ خواهد آمد.» (Sarkeyssian ۵۲: ۱۹۹۸)

۲. شکل‌گیری بحران معنا: خاویر پرز آلبرتینی که نقطه کانونی توجه اش، مقوله

---

1. Festinger

معنی و بحران معنا است می‌گوید: «در شرایطی که ناهمگونی ادراکی، موجب شکاف عمیق بین دستگاه مفسر و واقعیت‌های عالم خارج می‌شود، بحران معنا رخ می‌دهد. در این بین دو راه وجود دارد: تغییر واقعیت‌های موجود و یا تغییر ذهن. اگر انسان نتواند ذهن خود را تغییر دهد، تمام فشار را متوجه عینیات خارجی خواهد کرد و از همین جاست که ریشه افراطی‌گری و رادیکالیسم آب می‌خورد. اما برای تغییر عالم واقع، نیاز به از خود گذشتگی و فداکاری زایدالوصفی است و در همین جاست که ایدئولوژی موعودگرا، زرادخانه فکری مناسب را در اختیار کنشگر قرار می‌دهد و به زندگی و مرگ وی، معنا می‌بخشد. از این روست که در این فرایند، عناصری چون رنج و فدا به مثابه اموری لازم و ضروری برای روند پاکسازی و خلوص شرایط موجود، پذیرفتنی می‌شود.» (حجاریان ۱۳۷۲: ۲۱۳)

از این رو تاریخ تشیع، از زمان شکل‌گیری، همواره با یک بحران و شکاف مواجه بوده است، شکاف بین ذهنیات مذهبی (که در هم آمیختگی عمیقی با رویکردهای سیاسی داشته) و واقعیت‌های عینی موجود که به طور کلی نظام فکری و عملی تشیع را (تا زمان تشکیل اولین حکومت تشیع) بر نمی‌تافته است. این ناهمگونی و شکاف، در برهه‌های مختلف تاریخی، موجب بروز قیام و اعتراض به شرایط موجود، برای رفع این شکاف، از جانب تشیع شده است.

۳. بحران امید: در ادامه توجه به این رویکرد می‌توان از دیدگاه ریمون آرون<sup>۱</sup> نیز بهره گرفت.

او در ارتباط با رویکردهای موعودگرایانه‌ای که منتهی به کنش اجتماعی می‌شوند، مسئله امید و بحران امید را مد نظر و محور توجه خود قرار می‌دهد. از دید وی، این رویکرد در جوامع و در شرایطی به وجود می‌آید که افراد زیادی به صورت محروم (از تحقق آرمانها و یا امکانات اجتماعی و سیاسی) و ذره‌ای شده از نظم و نظام موجود، در دسترس باشند و آن‌ها به این مرحله رسیده باشند که باید وضع موجود را در هم شکسته و آرزوهای خود را خلق کرد. تحرک سیاسی چنین انسانهایی کاملاً مبتنی بر کنشی است که جوهر اصلی آن مبتنی بر ناامیدی از شرایط موجود و در عین حال، امید به ایجاد شرایطی مطلوب و ایده‌آل است. نقطه اوج این امید نیز

---

1. Raymond Aron



## ۲۲۴ □ این رنج یک رنج نیست

در ظهور منجی متجلی است که حضور و ظهور او باعث یکی شدن عین و ذهن می شود. (Aron 1953:5)

بنابراین اصلی ترین عاملی که می توان به عنوان مبنای موجد و محرک کنش در تشیع با توجه به مسئله انتظار تلقی کرد، مسئله بحران ناشی از عدم تطابق عین (واقعیت نامطلوب) و ذهن دانست که در کنار محرومیت و فشارهای موجود، باعث شکل گری و تداوم رویکردهای موعودگرایانه (که عمدتاً منجر به کنش رادیکالی و اعتراضی به شرایط موجود می شده است) گردیده، اما آنچه بحران را برای تشیع تشدید نمود، وقوع غیبت آخرین امام و عدم حضور فیزیکی او به عنوان راهبر در جامعه بوده است. چنانکه «می توان سخت ترین و بحرانی ترین دوره در تاریخ تشیع را، دوران غیبت امام دوازدهم دانست» (مدرسی طباطبایی: ۲۵) چرا که به بحرانهای موجود، خصوصاً پس از غیبت صغری، بحران رهبری و زعامت جامعه شیعی نیز افزوده می شد. در این رویکرد، نظریه های متفاوتی در ارتباط نوع عملکرد تشیع در زمان غیبت مطرح گردید، نظریه هایی چون مشروطه، نظریه تعطیل و نیز ولایت علما و فقها.

البته دیدگاه غالب تشیع مبتنی بر غاصب و نامشروع بودن تمام حکومت های دنیوی است، اما این نظریه ها ناظر به زمان غیبت امام و عدم حضور فیزیکی او می باشد. یکی از این نظریه ها که قائل به اسقاط تکلیف ایجاد حکومت دینی در زمان غیبت است، قائل به این امر است که شیعیان در زمان غیبت هیچ تکلیفی به ایجاد حکومت و اسقاط حکومت باطل ندارند، زیرا اصولاً زمان غیبت، زمان تقیه است و می بایست صرفاً به فقه و احکام فردی اسلام بسنده کرده و از هر تلاشی در جهت ایجاد و تاسیس نظام سیاسی و اجرای احکام اجتماعی اسلام، پرهیز کرد، از این رو شیعیان باید به زندگی تقیه آمیز در حکومت باطل (جائر) بسنده کنند. (نجفی شیخ محمد حسن (جواهرالکلام): ۱۳۶۷، ج ۲۲: ۱۶۵) منظور از حکومت باطل نیز تمام حکومت هایی است که بی اجازه امام معصوم و با تکیه بر قدرت نظامی به قدرت رسیده اند. گاه از حکومت باطل به حکومت جایز نیز یاد می کنند که این گونه بیان در حقیقت تنها برای اظهار بطلان حکومت و عدم حقانیت و مشروعیت دینی آن است؛ زیرا در یک تعبیر، هر حکومت غیر معصومی، طاغوت و رجوع به آن جور

دانسته شده است؛ بنابراین جور در این جا در برابر عدل و حق نهاده شده است و چنین حکومت‌هایی فاقد مشروعیت و حقانیت و در نتیجه جایز و ظالم و طاغوت دانسته شده‌اند.

در این صورت حکومت شیعی عادل نیز جایز دانسته می‌شود و حکومت وی حکومت جایز مؤمن نامیده می‌شود. مانند تعبیر شیخ مرتضی انصاری.

به عبارت دیگر این نظریه بر این باور است که هر حکومت غیر معصومی باطل است و از حقانیت برخوردار نمی‌شود. بنابراین حکومت‌های موجود یا باطل عادل هستند و یا باطل جایز. تشیع با حکومت باطل جایز که از هیچ یک از مشروعیت‌های دینی، سیاسی و قانونی برخوردار نیست، بنا به اصل تقیه، کنار می‌آید ولی نه با آن هم‌دل است و نه همراه، بلکه تنها در حد ضرورت و جلوگیری از هرج و مرج از قوانین آن اطاعت می‌کنند که چنانچه گفتیم از باب تقیه و اضطرار است. مرحوم نایینی در این ارتباط می‌گوید: «از این رو با حکومت باطل عادل می‌توان کنار آمد که این دولت باطل دست کم فارغ از ظلم به حق الله و حق مردم است، ولی در همان حال که اغتصاب مقام مقدس امامت است، هم چنان دولت باطل و نامشروع دینی و ناحق است. پس اگر دولت عادل در عصر غیبت ایجاد شود تنها آلودگی ظاهری آن به عدالت شسته می‌شود ولی سیاهی باطنی و غصبیت آن هم چنان باقی و برقرار است. پذیرش حکومت عادل ناحق از باب ضرورت و اکل میته و خوردن مردار است.» (نایینی محمد حسین: ۱۳۸۷: ۷۶)

در واقع مرحوم نایینی، حکومت مشروطه را از باب قدر مقدور و حکومتی که در آن کمترین میزان غصب صورت می‌گیرد، مجاز می‌داند، اما همین حکومت، اگر مازون از جانب مجتهد و فقیه باشد، هیچ غصبی در بیان نخواهد بود. (همان: ۱۲۳)

این نظریه‌ها در یک مسئله با مشکل جدی روبه رو بوده‌اند؛ از دید آن‌ها همه حکومت‌ها در عصر غیبت از فقدان مشروعیت دینی و حقانیت رنج می‌برند؛ هرچند که برخی از نظریه‌ها، حقانیت قانونی و مشروعیت سیاسی را پذیرفته و اطاعت از حکومت عادل در عصر غیبت را لازم و واجب قانونی برمی‌شمردند، ولی به جهت فقدان مشروعیت دینی و حقانیت، از اطاعت مشروعی برخوردار نبوده و از

## ۲۲۶ □ این رنج یک رنج نیست

همدلی شیعیان بهره‌ای نمی‌جستند. در این ارتباط نظریه دیگری که دایر بر نیابت عام علما است، مطرح گردید. این نظریه براین باور است که حکومت‌های جایز باطل به حکم امر به معروف و نهی از منکر باید اسقاط شوند و از سوی دیگر براین باور پای می‌فشارد که امامان معصوم (ع) نه تنها در عصر غیبت، حکومت گروهی از شیعیان را مشروع و اطاعت از آنان را واجب و لازم و همدلی با آن را فرض دانسته‌اند بلکه در عصر حضور نیز آن را پذیرفته و بدان عمل کرده بودند. به نظر این گروه، انتخاب والیان از سوی امامان (ع) به دو شکل نصب خاص و عام انجام می‌گیرد. آنان در عصر حضور، به نصب خاص والیانی مبادرت می‌ورزیدند، که به دلیل منصوب بودنشان از جانب امام، از همه انواع مشروعیت، قدرت و اطاعت برخوردار بودند. این وضعیت تا زمان پایان غیبت صغری امام دوازدهم تداوم داشت، با شروع غیبت کبری، بسیاری از اندیشمندان و علمای تشیع تلاش کردند تا بحران شکل گرفته (خلاء حضور فیزیکی امام و) بلا تکلیفی شیعیان در مسائل کلان و احکام عام و اجتماعی را، با طرح ایده نیابت علما از جانب امام غائب، حل و فصل کنند. رویکردی که دروشه<sup>۱</sup> از آن تحت عنوان رهبر موعودی یاد می‌کند که طی آن، «فرد با اذعان به نوعی نیابت، هیچ‌گونه ادعایی در خصوص منجی بودن ندارد و حداکثر ادعایش، مبتنی بر نمایندگی از جانب موعود واقعی و نهایی است.» (Desroche 1979: 87)

### نیابت علما و زمینه‌سازی ظهور

شاید بتوان گفت یکی از مهم‌ترین اقدامات تشیع در جهت زمینه‌سازی ظهور (به منظور تحقق فرج) اذعان به نیابت علما (از جانب امام زمان) است که فرایند آن از زمان درگذشت سفیر چهارم امام دوازدهم در جامعه (در زمان غیبت صغری) آغاز شد. اساس این نگرش نیز مبتنی بر حدیثی از امام غائب است که می‌گوید: «درباره حوادثی که رخ می‌دهند، به روایت کنندگان احادیث ما رجوع کنید که آن‌ها حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آن‌هایم» (شیخ صدوق: اکمال‌الدین و اتمام النعمه. ج ۱: ص ۴۸۳)

و یا در حدیث دیگری از امام هادی آمده است: «اگر نه این بود که پس از غیبت

قائم آل محمد، برخی از علما وجود دارند که به سوی او دعوت می‌کنند و مردم را به حضرتش سوق می‌دهند و از دینش با استدلال‌های الهی حمایت می‌کنند و ضعیفان از بندگان خدا را از افتادن در دام ابلیس و یارانش، رهایی می‌بخشند، پس به تحقیق هیچ کس نمی‌ماند جز اینکه از دین خدا برمی‌گشت. ولی آن عالمان زمان قلوب ضعفای شیعه را می‌گیرند همانگونه که ناخدای کشتی، سگان و فرمان کشتی را می‌گیرد و پس آن‌ها نزد خدای عزوجل از همه برترند.» (بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۵۶)

بنابراین غیبت کبری در تبیین جایگاه فقهای تشیع موثر واقع شد، چرا که با خلا به وجود آمده در رهبری جامعه شیعی، پس از درگذشت سفیر چهارم، فقهای تشیع به گسترش دامنه فعالیت‌های خود همت گماشتند. دلیل اصلی این امر نیز در نیاز جامعه به رهبری دینی برای حل و فصل مسائل مذهبی و جلوگیری از انشعاب و دسته بندی بود. عموم شیعیان از اواخر قرن چهارم، سخنان فقها را همچون بیانات خود امام دوازدهم می‌پذیرفتند اما حوزه مسئولیت آنان را به اندازه ایشان نمی‌دانستند. بنابراین تلاشهای فقهای تشیع در نخستین روزهای دوران غیبت کبری به آن‌ها امکان داد تا در عمل به عنوان نمایندگان غیر مستقیم (ولایت عام) امام دوازدهم از اقتدار کافی برخوردار باشند. آن‌ها در بیان و توجیه این موقعیت، به احادیثی استناد کردند که بر ویژگی‌ها و اختیارات ایشان تا پایان غیبت امام، دلالت داشت. این احادیث، حق نیابت عام امام را به آن‌ها می‌بخشید، البته به شرط برخورداری از دو ویژگی فقاہت در استنباط احکام شرعی و برخورداری از ملکه عدالت. (عرفان ۱۳۹۰: ۲۰) به عنوان مثال در ارتباط با اجرای حدود، شیخ مفید می‌گوید:

«اجری حدود، حق سلطان اسلام و منصوب از جانب خداوند متعال است و ایشان عبارتند از ائمه هدی یا کسی که برای این کار از جانب ایشان نصب شده است و ائمه حق این کار را به فقهای تشیع واگذارده‌اند تا در صورت امکان، حد را اجرا کنند» (همان: ۳۲)

محقق کرکی شاید نخستین فقیهی باشد که باور داشت فقیه عادل و جامع الشرایطی که از او به مجتهد تعبیر میشود، در احکام شرعی از جانب ائمه نیابت

## ۲۲۸ □ این رنج یک رنج نیست

دارد؛ هرچند برخی از اصحاب قصاص و حدود را مورد استثناء قرار داده‌اند. شاه طهماسب صفوی این مقام و موقعیت را برای محقق کرکی پذیرفته بود؛ کماینکه در نامه ای خطاب به وی مینویسد کرکی از او به سلطنت سزاوارتر است: «انت احق بالملک النک النائب عن الامام و انما اکون من عمالک باوامرک و نواهیک» یعنی تو سزاوارتر از من به سلطنت هستی؛ زیرا تو نایب امام هستی و من از کارگزاران تو هستم و به امر و نهی تو عمل می‌کنم. (نیازمند ۱۳۸۳: ۱۴۷)

مسئله‌ای که نباید از خاطر برد این است که از دید بسیاری علمای تشیع، از جمله شیخ مرتضی انصاری، نیابت فقیه صرفاً در امور حسبه و اجرای احکام (شامل اقامه حدود و تعزیرات) بوده و ارتباطی با امر حکومت پیدا نمی‌کند. در واقع تنها از زمان صفویه به بعد است که مبحث فقه سیاسی در کتب فقهی تشیع مشاهده می‌شود از جمله در آثار محقق کرکی، نراقی، فیض کاشانی، میرزای قمی، سید جعفر کشفی و کاشف الغطاء.

مسئله مهم اینجاست که با افزایش نفوذ و قدرت علما در جامعه، قدرت آن‌ها در امور اجتماعی قضایی و نیز امور حسبه نیز افزایش یافت. قدرت آن‌ها در تعیین راهبرد در امور حسبه که به شخصی‌ترین احوال زندگی شیعیان برمی‌گشت، حوزه نفوذ و اقتدار آن‌ها را به زندگی خصوصی مردم نیز تسری داد. اما آنچه قدرت اجتماعی و قدرت نفوذ و تاثیر گذاری علما را چندین برابر کرد، افزایش قدرت اقتصادی آن‌ها با طرح مسئله خمس و زکات بود، که تحت عنوان تطهیر مال، مطرح می‌گردید. بحث تطهیر مال نقشی بسیار تعیین‌کننده در سلسله مراتب نفوذ علمای شیعه در ایران داشته است. مهمترین ابزار تطهیر مال، پرداخت خمس بود و از آن میان، سهم امام، از همه مهمتر تلقی می‌شد که به مرور تبدیل به بزرگترین ابزار اقتصادی علمای تشیع گردید. (آبادیان ۱۳۸۹: ۱۲۳)

دوره قاجار و جوهاتی که به مراجع پرداخت میشد، صرف بسط حوزه عتبات و تأمین هزینه‌های طلاب میشد. در همین ایام مسئله ای بسیار مهم شکل گرفت که آنهم تأسیس نهاد مرجعیت بود، به تدریج عده ای از روحانیان بزرگ به مرجع تقلید مشهور شدند و بالاتر اینکه برخی، عنوان مقام نایب امام عصر یافتند. این موضوع با پرداخت سهم امام توسط مقلدان شکل نوینی یافت. از این به بعد بود که در کنار

مسئله تقلید، بحث نیابت از امام، رشد چشمگیری یافت و این بحث به مقوله تقلید ربط یافت. از همین دوره قاجار بود که سخن گفتن از «دستگاه روحانیت» رواج یافت. به کار بردن گسترده واژه روحانیت در دوره قاجار بدین مفهوم است که این زمان، روحانیان، معنویت شیعه را به دستگاهی مبدل کرده بودند که با اتکاء آن به نهاد مرجعیت تقلید، روحانیان مقامی بالاتر در سلسله مراتب حکومتی پیدا می کردند. به این شکل، بحث تقلید از اعلم، با مبحث مرجع تقلید و نیابت امام گره می خورد. (همان)

اما به طور کلی می توان گفت آغاز فعالیت و حضور جدی علمای تشیع در امر سیاست و حکومت داری و دخالت و نظارت جدی در امور آن، از زمانی آغاز شد که اصل تقیه به دلیل فراهم شدن شرایط مناسب سیاسی و اجتماعی (به دلیل برقرار شدن حکومت رسمی تشیع در ایران) کنار گذاشته شد و علمای اسلام با تنفیذ و تأیید شاهان (که از زمان صفویه آغاز شد) شروع به اعمال نظر در مسائل سیاسی و اجتماعی نمودند. در واقع از زمانی که علمای دین، مرجع تقلید مردم شدند، خود را نایب امام زمان دانستند. این رویکردی است که از بین نظریات مختلف تشیع در مورد حکومت، مورد توجه این مقال است.

### حکومت ولایی

هر چند انتظار، در برگیرنده رنج است، و بازنمایی کننده مهم ترین رنج های جمعی تشیع (رنج شکست، فقدان امام و محرومیت از حکومت و آرمان شهر مهدوی)، اما در درون خود موجد امید و محرکی است برای اقدام سیاسی و اجتماعی در جهت آنچه تشیع، فراهم آوردن زمینه های ظهور مهدی می خواند. از این رو می توان گفت بزرگترین و مهم ترین کنشهای کلان تشیع، از دل مهم ترین مفهوم رنج اجتماعی تشیع بر می خیزد که حتی منجر به تشکیل حکومت (ولایی) به منظور فراهم آوردن زمینه های ظهور منجی می گردد، چرا که این تلقی وجود دارد که عدم اقدام در جهت زمینه سازی برای ظهور، موجب به تعویق افتادن امر ظهور می گردد. این زمینه سازی برای ظهور به عنوان گام اول در جهت رفع رنج جمعی تشیع، قبل از هر چیز به حضور علما در جامعه بازمی گردد و در نهایت به تشکیل حکومت ولایی منجر می شود. با آغاز نهادینه شدن نیابت علما در جامعه شیعی، بحث زمینه سازی ظهور در

وجهی کلان و عملی مورد توجه قرار گرفته و با رویکرد اذعان به لزوم تشکیل حکومت ولایی مورد توجه قرار گرفت. رویکردی که به عنوان مقدمه ضروری تحقق ظهور منجی و برپایی حکومت و آرمانشهر تشیع برای نخستین بار در قالب نظریه ولایت فقیه و حضور فقیه به عنوان نماینده و نایب امام غائب در راس قدرت و حکومت، به صورت جدی توسط امام خمینی مطرح گردید. وی در ارتباط با ضرورت تشکیل حکومت فقیه می‌گوید: «ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیغمبر اکرم باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام خلیفه نمی‌خواهد... اینکه عقلاً لازم است خلیفه تعیین کنند، برای حکومت است، ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند... «ولی امر»، متصدی قوه مجریه قوانین نیز هست... ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه‌ای که مایه خوشبختی بشر است سبب شده تعیین جانشین مرادف اتمام رسالت باشد... خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم آورده اجرا کند، اینجاست که تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، لازم می‌آید. اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است، چنانچه مبارزه و کوشش برای آن از اعتقاد به ولایت است... ما که به ولایت معتقدیم و به اینکه رسول اکرم تعیین خلیفه کرده و خدا او را واداشته تا تعیین خلیفه کند باید به ضرورت تشکیل حکومت معتقد باشیم... مبارزه در راه تشکیل حکومت اسلامی لازمه اعتقاد به ولایت است... شما وظیفه دارید حکومت اسلامی تاسیس کنید، اعتماد به نفس داشته باشید و بدانید که از عهده این کار برمی‌آید.» (خمینی ولایت فقیه: ۲۷)

از دید وی: «چون برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی به معنای بی‌اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است، همچنین به این دلیل که هر نظام سیاسی غیر اسلامی نظامی شرک آمیز است، چون حاکمش طاغوت است و ما موظفیم آثار شرک را از جامعه مسلمانان و از حیات آن‌ها دور کنیم و از بین ببریم... ما چاره نداریم جز اینکه دستگاه‌های حکومتی فاسد و فاسدکننده را از بین ببریم و هیاتهای حاکمه خائن و ظالم و جائز را نابود کنیم. این وظیفه‌ای است که همه مسلمانان در یکایک کشورهای اسلامی باید انجام دهند و انقلاب سیاسی اسلامی را به پیروزی برسانند»

(همان: ۳۹) در واقع از این دیدگاه، اذعان و التزام عملی به ولایت فقیه و تشکیل حکومت اسلامی، ناظر به بعد عملی و پراگماتیک تشیع است چنانکه می‌گوید: «از غیبت صغرا تا کنون که بیش از هزار سال می‌گذرد و ممکن است صد هزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد، در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود و هر که هر کاری خواست بکند؟» (همان: ۳۲)

برای زمینه‌سازی ظهور منجی و نجات بخش نهایی تشیع، اذعان به حکومت ولایی، مستلزم تعهد و وفاداری عملی به این نظام عقیدتی است، در واقع ایجاد و بازتولید این وفاداری، مستلزم تاکید بر عناصری است که ارتباط مستقیمی با بازتولید رنج و یاد آوری رنج متحمل شده برای ایجاد آن را دارد، از این رو این نگرش به شدت به مفاهیم نوستالوژیک‌کی چون خون شهدا، مظلومیت شهدا و امامان، رنج مستضعفان و ... نیازمند است. در اساس بازتولید مبانی هویتی این فرایند با تاکید بر این مفاهیم و زنده نگه داشتن آن‌ها صورت می‌گیرد: «به جمهوری اسلامی که ثمره خون پدرانمان است، تا پای جان وفادار بمانید و با امامدگی خود و صدور انقلاب و ابلاغ پیام خون شهیدان، زمینه را برای قیام منجی عالم و خاتم‌الاولیاء و اولیا، حضرت بقیه الله - روحی فداه - فراهم سازید.» (خمینی، ۱۳۷۱. ج ۲۰. ۳۸)

مسئله جالب توجه در ارتباط با ارمانشهر تشیع که با ظهور منجی و برپایی حکومت او محقق می‌شود، فرا مرزی بودن و جهانی بودن آن است. در واقع از این دیدگاه «آنچه در موعود باوری تشیع، جوهری تر است، نه صرفاً برقراری رفاه، عدل و امنیت در زمین و نه حتی فقط اجرای احکام و حدود الهی است، بلکه ظهور حق در زمین در همه ابعاد است، چیزی که تاکنون هیچ نبی یا امامی به طور کامل و آشکار، مجال برپایی و تحققش را نیافته است.» (همان)

امام خمینی در این ارتباط می‌گوید: «ما اگر دستمان می‌رسید و قدرت داشتیم، باید برویم تمام ظلم‌ها و جورها را از عالم برداریم. تکلیف شرعی ماست. ما با خواست خدا دست تجاوز و ستم همه ستمگران را در کشورهای اسلامی می‌شکنیم و با صدور انقلابمان که در حقیقت صدور اسلام راستین و بیان احکام محمدی است، به سیطره و ظلم جهان خواران خاتمه می‌دهیم و به یاری خدا راه را برای ظهور



## ۲۳۲ □ این رنج یک رنج نیست

منجی و مصلح کل و امامت مطلق حق امام زمان - ارواحنا فداه - هموار می‌کنیم... باید دولت جمهوری اسلامی تمامی سعی و توان خود را در اداره هرچه بهتر مردم بنماید، ولی این بدان معنا نیست که آنها را از اهداف عظیم انقلاب که ایجاد حکومت جهانی اسلام است، منصرف کند... ما وظیفه داریم مردم مظلوم و محروم را نجات دهیم. ما وظیفه داریم پشتیبان مظلومین و دشمن ظالمین باشیم... علمای اسلام موظفند با انحصار طلبی و استفاده‌های نامشروع ستمگران مبارزه کنند، نگذارند عده کثیری گرسنه و محروم باشند و در کنار آن‌ها ستمگران غارتگر و حرامخوار در ناز و نعمت به سر ببرند. امیرالمومنین می‌فرماید من حکومت را به این دلیل قبول کردم که خداوند از علمای اسلام تعهد گرفته و آن‌ها را ملزم کرده که در مقابل پرخوری و غارتگری ستمگران و گرسنگی و محرومیت ستمدیدگان ساکت ننشینند و بیکار نایستند...» (همان: ج ۲۰: ۳۴۵)

از این رو می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین گفتمان‌های سیاسی تشیع که مبتنی بر تشکیل حکومت است از دل مفهوم انتظار و نجات و لزوم زمینه سازی ظهور امام غائب بر می‌خیزد. گفتمانی که در برگزیده انکار تحریم مشارکت و لزوم شکستن تقیه برای زمینه سازی فرایند نجات و رهایی حتی در گستره‌ای جهانی و فرا مرزی است.

### جمع بندی و نتیجه‌گیری

تاریخ و موجودیت تشیع با رنج در امیخته است و حتی می‌توان گفت تشیع، مبنا و محرکه بینش و کنش خود را از نظام معنایی دریافت می‌کند که مبتنی بر رنج است. رنجی که با کمال و مظلومیت پیوند خورده و ناظر بر عدم ایفای حق امام معصوم در امر زمامداری است. در واقع، مفاهیم و متغیرهای بنیادین تشیع (امامت و ولایت، مظلومیت، شهادت، منجی، ...) بازنمایی‌کننده پنهان و آشکار رنج اجتماعی و جمعی از شرایط نابسامانی هستند که جز با تحقق آرمانشهر تشیع (حکومت معصوم) مرتفع نمی‌شود و از آنجا که سوژه رنج موجود، کاملاً سیاسی - اجتماعی و کلان است، بحث رهایی و رستگاری نیز که در تقابل با رنج موجود است نیز وجهی کلان در بعد سیاسی - اجتماعی پیدا می‌کند. به همین دلیل، تشیع، عمدتاً قائل به

کنش است و دامنه این کنش می‌تواند از قیام، جهاد و پذیرش شهادت، تا تشکیل حکومت شیعی، تداوم داشته باشد. از این رو می‌توان گفت هم مفهوم رنج و هم رهایی و رستگاری در این نگرش، دارای بعدی غیر شخصی و کلان است که به کلیت رستگاری جامعه موجود پیوند می‌خورد. از این رو تحقق آن مستلزم اقدامات رادیکال (قیام، شهادت، اعتراض...) است.

از این رو می‌توان گفت که هر چند برای رنج، کارویژه‌هایی چون پالایش ایمان و یا تلقی از آن به مثابه آزمون الهی وجود دارد، اما در نگرش تشیع، رنج، دارای کارویژه‌های بخشی و بعد مهم‌تر اجتماعی و کلان به مثابه راه و مسیری برای تحقق رستگاری است، بهترین شاهد مثال نیز در این زمینه، رنج و شهادت امام حسین برای تحقق نجات امت اسلام و نجات اسلام از انحراف و انشقاق است. از این روست که نه تنها شهادت امام حسین (و سایر امامان تشیع) با مفهوم رهایی پیوند می‌خورد، که تن دادن به نهایت رنج (مرگ) به صورت داوطلبانه به عنوان قربانی برای نجات اسلام و جامعه اسلامی، نیز از راهکارهای تحقق نجات و رستگاری در این نگرش است. از این رو می‌توان گفت شهادت امام (خصوصاً امام حسین) به عنوان منبع رهایی تلقی می‌شود. آنهم از دو طریق: درونی و نهادینه کردن این رنج و دیگری با تلاش برای تقلید و نمونه برداری معنوی و عملکردی از رنج امام در راه بقای حقیقت. ضمن اینکه این درونی کردن و الگو برداری جز با تلقی تشیع از امام، به عنوان میانجی بین خدا و بنده، دنیا و آخرت و از همه مهمتر واسطه‌ای برای تحقق رستگاری و رهایی در دنیا و آخرت ممکن نیست.

از این رو یکی از جدی‌ترین ابزارها و راهکارهای تشیع برای تازه نگه داشتن اتفاقی که هویت خود را از آن دریافت می‌کند، یادآوری رنج امام، در شکلی تراژیک است. این مقصود عمدتاً از طریق تعزیه که نوعی بازسازی مجدد صحنه کربلاست و نیز از طریق عزاداری و زیارت برآورده می‌گردد. در این رویکرد، عزاداری برای یادآوری است. عملکرد این یاد، عمدتاً مبتنی بر زنده نگه داشتن حوادث رنجباری است که بر خاندان پیامبر (خصوصاً برای امام حسین) رخ داده است و نیز به موازات آن به منظور تحقق برکت زندگی (مادی و معنوی) و برخورداری از ثواب اخروی آن، به دلیل سهیم شدن در رنج انسانهای مقرب و وارسته است. عمدتاً از طریق این

## ۲۳۴ □ این رنج یک رنج نیست

فرایندها، شیعیان تلاش می‌کنند تا وفاداری مومنانه خود به خانواده پیامبر را نشان دهند و دائما تلاش می‌کنند تا امتیاز خاص امامان خود برای وساطت و تحقق رهایی را تجدید یاد کنند. ضمن اینکه از این دیدگاه، حادثه کربلا صرفا یک حادثه تاریخی نبوده است. بلکه بیش از آن فرایندی تاریخی و در حال بازآفرینی است که توسط عملکرد و کنش شیعیان تکمیل شده و تداوم می‌یابد. از این رو دائما مورد یادآوری و تجدید قرار می‌گیرد.

از این رو می‌توان گفت یک سری مفاهیم کلیدی در تشیع وجود دارد که بازنمایی کننده مفهوم رنج هستند: ظلم، مصیبت، مظلومیت، شهادت. تمام این مفاهیم، متغیرهای مستقل برای متغیر وابسته محرومیت از حکومت یا «غصب مقام حکومت» هستند، که فقط یک پاسخ و راهکار نهایی در جهت رفع آن وجود دارد و آن از طریق ایجاد آرمانشهر تشیع در قالب ظهور امام غائب و تشکیل حکومت از جانب اوست. فرایندی که در نهایت موجب یکی شدن عین و ذهن شده و بحران معنا و محرومیت اجتماعی و تاریخی تشیع را به پایان می‌رساند. رویکردی که بنا به اذعان برخی فقهای تشیع، مقدمه آن در تشکیل حکومت ولایی و اذعان به نیابت علما از جانب امام غائب، مستتر است و هر چند مبتنی بر تشکیل حکومت به عنوان مسئله‌ای عرفی است، اما مقوله‌ای کاملا «قدسی شده» است که وجه قدسی آن ناشی از زعامت فقیه جامع شرایط به نیابت از امام و کاریزمای ماورایی اوست و نیز اذعان به این اصل که حکومت اسلامی، مقدمه‌ای ضروری و اقدامی لازم جهت زمینه‌سازی ظهور و تشکیل حکومت جهانی موعود توسط امام دوازدهم است که تحقق رهایی و رستگاری تشیع و تمام جهانیان در گرو آن است.

«دنیای سرشار از عدالت و پاکی و راستی و معرفت و محبت، دنیای دوران امام زمان است که زندگی بشر هم از آنجا به بعد است. زندگی حقیقی انسان در این عالم، مربوط به دوران بعد از ظهور امام زمان است که خدا می‌داند بشر در آنجا به چه عظمت‌هایی نایل خواهد شد... دوره ولیعصر، دوره آغاز زندگی بشر است...» (خامنه‌ای علی: ۱۳۹۲: ۱۲۴)

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برساخت‌گرایی اجتماعی به ما می‌آموزد که امر سیاسی، اجتماعی و فردی در عین اینکه واقعی است، بدیهی نیست. هیچ چیز ذاتی یک جامعه نیست و تمام پدیده‌ها، وقایع و حتی کنش‌ها و رفتارها، برساخته‌هایی هستند که با توجه به نظام معنایی که در آن قرار دارند، برساخته شده و بازنمایی می‌شوند. از این دیدگاه، ما در جریان و فرایند مداوم فضاهاى ذهنى مشترک زندگى مى‌کنیم و کنش‌ها، باورها، عقاید و حتى نحوه تفکر و سخن گفتن مان نیز، براینند و انعکاسی از این فضا و فرایند است. کنشگران براساس معنایی که برای آن‌ها ایجاد می‌شود، دست به کنش می‌زند. از این رو برای درک و فهم یک کنش باید به نظام معنایی توجه داشت که کنش با توجه به آن برساخته می‌شود، خارج از نظام‌های معنایی، فضا و امکانی برای کنشگری و حتی تفکر نیست چرا که هیچ کنشی (چه گفتاری و چه عملکردی) در خلاء شکل نمی‌گیرد.

یکی از مهم‌ترین نظام‌های معنایی که قادر است مبداء برساخت کنش و هویت شود، دین است. دین مانند یک شمشیردولبه عمل می‌کند، از طرفی خود در درون یک نظام معنایی کلان و اجتماعی قرار دارد و به مثابه امری اجتماعی برساخته می‌شود، چنانچه دورکیم می‌گوید ریشه دین به عنوان امر اجتماعی در اجتماع است نه ماوراء، و از طرف دیگر، دین، خود، نظام معنایی دارد که قادر است جزئی‌ترین و کلان‌ترین کنش‌ها را برسازد. رنج یکی از این برساخته‌هاست، هر چند خود، مانند دین قادر است به یک نظام معنایی تبدیل شده و کنش ساز شود و این اتفاق زمانی رخ می‌دهد که رنج در بستر دین و انگاره‌های دینی، معنا دهی شود. در این صورت، قدسی، هدفمند و کنش ساز می‌شود.

## ۲۳۶ □ این رنج یک رنج نیست

در واقع مهم‌ترین مسئله‌ای که در مسئله رنج توسط دین و آموزه‌های آن برطرف می‌شود، مسئله معناست، دین به رنج، معنا و حتی هدف می‌بخشد. در بستر این نظام معنایی است که رنج، نه تنها هدفمند می‌شود، بلکه به تعبیر وبری، قدسی و عقلانی نیز می‌شود.

سؤال اصلی که پژوهش حاضر به دنبال پاسخگویی به آن بود این است که رنج، در نظام معنایی دینی چگونه معنا دهی، هدفمند و قدسی شده و چگونه قادر به برساخت کنش می‌شود؟

باید به این واقعیت توجه داشت که بنا به تعبیر وبر، دین، فراهم آورنده معناداری زندگی است، روشی است که انسان‌ها برای معنادار ساختن زندگی‌شان به آن روی می‌آورند. در بسیاری از سنت‌های مذهبی، آن‌هایی که از شور بختی رنج می‌برند، تصور می‌کنند که خشم خدایان کیفرشان داده است و یا شیاطین آن‌ها را تسخیر کرده‌اند، زیرا گناه یا گناهای مرتکب شده‌اند که آسیب پذیرشان ساخته است یا اینکه در جهانی دیگر جبران خواهد شد. دین با چنین توجیهی که از رنج می‌کند، یکی از نیازهای ژرف و عام بشر را برآورده می‌سازد. آن‌هایی نیز که زندگی به کامشان است، نیاز دارند تصور کنند که خوشبختی‌شان تصادفی نیست، بلکه بر اثر شایستگی آن‌هاست. (همیلتون ملکم: ۲۴۰: ۱۳۸۷). این فرایندی است که وبر، از آن تحت عنوان شکل گرفتن تصور فرد و گروه از جهانی که در آن زیست می‌کند، یاد می‌کند. از دید او، راهکارهای متعددی برای شکل گرفتن نحوه نگاه و نظام معنایی فرد نسبت به جهان وجود دارد. یکی از آن‌ها تعریف خاصی است که از منافع فردی و گروهی وجود دارد، دیگری نوع آرمان‌هایی است که یا در شکل علایق فردی و یا به صورت آرمانهای کلان اجتماعی، به عنوان هدف کنش، انتخاب و تعقیب می‌شوند، و سومی که شاید بتوان آن را در درجه اهمیت بیشتری نسبت به دو عامل قبل قرار داد، عامل دین است. چرا که دین می‌تواند منافع، آرمان‌ها، نوع نگاه به جهان، تصور فرد از علائق مادی و معنوی و نحوه دستیابی به تمام آن‌ها را به وضوح برای فرد و جامعه به تصویر بکشد. از این رو، در فرایند شکل‌گیری تاریخ و تمدن بشری، نقش کلیدی در معناسازی و جهت دهی به علایق مادی و معنوی بشر ایفا کرده است. (Weber:124)

بنابراین بزرگترین خدمتی که دین و ایمان دینی به بشر می‌کند، معنادهی به فرایند کلی زندگی و نیز هدفمند کردن رنجها و دشواری‌های آن است، و بنا به تعبیر اینبادی<sup>۱</sup>: «یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین، ارائه دادن معنا به تجربه نامیدی، اندوه و رنج بشری است، یکی از بزرگترین اشتباهات معاصر در ارتباط با دین، تلقی از آن به مثابه ابزار و مجرایی است که هدفش، افزایش شادی و خوشحالی است. در واقع کارکرد اولیه و ابتدایی دین، ایجاد شادی‌ها و یا ایفای نقش به عنوان سرچشمه ای که خوشحالی‌ها از آن نشأت بگیرند، نیست، بلکه کارکرد اصلی و مهم‌تر آن برساختن معنا برای رنج است. انسان زمانی می‌تواند رنج و سخت‌ترین مصائب را به خوبی تحمل کند، که به این مسئله، اذعان و ایمان داشته باشد که این رنج و ناراحتی‌ها، در زمینه بزرگتر و وسیع‌تری از معنا رخ داده است و رنج او در قالبی ماورایی، شکل و شمایل قدسی و هدفمند به خود گرفته و کاملاً دارای بار معنایی مثبت و سازنده است. چرا که تهدید فقدان معنا برای بشر، بسیار جدی‌تر و مهم‌تر از تهدید وجود رنج و تقصیر است، معنایی که به خوبی توسط دین و مسئله ایمان، برساخته می‌شود.» (Inbody 1997: 13)

از این رو می‌توان گفت دین با وساطت ایمان، رنج را از زندگی بشر حذف نمی‌کند، بلکه آن را هدفمند، معنا دار و یا حتی قدسی می‌کند. این فرایندی است که گلیفورد گیرتز از آن تحت عنوان نیاز مطلق بشر به سیستم نمادی و معنایی برای بقا به عنوان یک انسان، یاد می‌کند، چرا که فقدان این نظام معنایی در او به منزله آشوبی است که او هرگز نمی‌تواند در وجهی ایجابی با آن مواجه شده و با آن کنار بیاید. این آشوب به سبب وجود محدودیت درک ناشی از فقدان معنا است، مسئله ای که دین و نظام معنایی و نمادین آن، به خوبی آن را برطرف و جهت دهی می‌کند، از این رو نیاز انسان به نظام معنا دهی مذهب، نیازی حیاتی است. (ibid:17)

بنابراین دین و مسئله ایمان، به مثابه منبع معنا بخشی و هدفمندی در نظر گرفته می‌شود، خصوصاً در خلال حوادث منفی یا دشوار زندگی. چرا که این توانایی عظیم را دارد تا معضلات سخت و درک ناشدنی و رنج‌های عظیم بشری را به یک نظم مقدس، روحانی و هوشمند، پیوند داده و آن‌ها را با تمام وجه آزاردهنده‌شان،

## ۲۳۸ □ این رنج یک رنج نیست

قدسی و هدفمند سازد، آنهم عمدتاً با این بیان که حوادث سخت و دردناک در درون یک نظم بزرگتر جهانی، هدفمند و عام جای گرفته‌اند و هرگز بدون دلیل نیستند و یا اینکه مبتنی بر مشیت و خواست الهی بوده و بدون پاداش نیستند و یا اینکه آزمونی برای ایمان فرد هستند و...

بنابراین می‌توان گفت دین در کلیت معنایی خود، حول محور یکی از مهم‌ترین واقعیت‌های مشترک زندگی بشر در تمام ادوار تاریخی شکل گرفته که آنهم تجربه رنج است، چنانکه ورنیز رابطه مستقیمی بین شکل‌گیری مذاهب و وجود رنج، برقرار می‌کند، و در واقع آن‌ها را، پیامدی از یک تجربه مشترک و عام می‌داند: که واقعیت وجود رنج و نیز پاسخ به آن، نقطه مرکزی و دغدغه اصلی این تجربه مشترک است. پاسخی که در قالب رهایی، دستیابی به سعادت و رستگاری (در این جان یا جهان دیگر) متجلی می‌شود. (Weber: 202)

ادیان مختلف با ارائه تفاسیر و آموزه‌های خاص، به برساخت نظام و بستر معنایی پرداخته‌اند که نه تنها تعریف از رنج را در شکلی خاص برمی‌سازد، بلکه حتی نحوه تقابل و یا تعامل با آن را نیز به پیروان گوشزد می‌کند. در اینجا است که قالب و نظام معرفتی و معنایی برساخته می‌شود که رویکردهای بینشی و عمل‌گرایانه، براساس آن کانالیزه و جهت‌دهی می‌شوند.

از این‌رو، مسئله رنج و نحوه غلبه بر آن همواره یکی از دغدغه‌های اصلی ادیان جهانی بوده است.

با اطمینان می‌توان گفت هیچ دینی وجود ندارد که به مسئله رنج، رهایی و رستگاری پرداخته باشد. در واقع هر دین، علاوه بر اینکه خود در درون یک نظام معنایی فرهنگی و اجتماعی کلان قرار دارد که درست براساس سائقه‌های آن معنا می‌یابد، خود نیز نظامی معنابخش و کنش‌ساز است. حال سؤال این است که این فرایند برساخت معنا در تشیع و یهودیت چگونه صورت می‌گیرد و چگونه و از طریق چه نظام معنایی، رنج در تشیع و یهودیت معنادار، هدفمند و حتی قدسی (یا به تعبیر وبر، عقلانی) می‌شود؟ این رنج قدسی شده که برساخته‌ای از نظام معنایی است که دین فراهم آورنده آن است، چگونه کنش‌ساز می‌شود؟

یهودیت به عنوان دین مادر در میان ادیان ابراهیمی، رویکرد ویژه‌ای به مسئله

رنج و رهایی دارد. رنج، عنصری همراه و آشنا با نگرش و نظام معنایی یهودیت است که در عهد عتیق دارای کارکردهای متفاوتی (نه لزوماً متعارض) تعریف شده است. از این دیدگاه، رنج می‌تواند به مثابه عاملی برای پالایش گناهان فرد، مجرای برای آزمون و محک زدن ایمان و یا تنبیهی برای عملکردهای اشتباه فرد در نظر گرفته شود. اما در کنار همه این موارد که دارای بار تئولوژیک و ماورایی در توجیه مقوله رنج هستند، رنج را می‌توان به عنوان عاملی با کارکردهای جدی اجتماعی در یهودیت در نظر گرفت. در واقع رنج در این دیدگاه به عنوان عاملی برای افزایش ظرفیت فردی و اجتماعی و دستمایه‌ای برای قوی کردن جوهر و شخصیت وجودی فرد، مانند آبدیده شدن فولاد در کوره، تلقی می‌گردد. از این دیدگاه، رنج دارای درون مایه و کارکردی اجتماعی است و آن، افزایش ظرفیت و توجه به مسئولیت یهود در افزایش و توسعه قلمرو خداوندی است. این نوع تلقی نیز ارتباط مستقیمی با نگرش خاص فرد یهودی در ارتباط با اذعان به برگزیدگی از جانب خداوند و داشتن رسالتی الهی در زمین دارد. یهود به عنوان قوم برگزیده خدا دچار رنج می‌شود که اصلی‌ترین مفهوم بازنمایی‌کننده این رنج، مفهوم آوارگی و ستمی است که از جانب اقوام دیگر در طول تاریخ به این قوم تحمیل شده است. این رنج، ناشی از شرایط سلبی موجود است و تلاش می‌شود بر اساس رهیافت‌ها و آموزه‌های کتاب مقدس و یا روایت‌های زعمای یهود، راهکاری برای مواجهه با آن اندیشیده شود. اما این بدان معنا نیست که کارکردی اجتماعی و ایجابی برای آن متصور نشده باشد.

از این دیدگاه، رنج می‌تواند دستمایه ایجاد همبستگی درونی در قوم یهود در تمام ادوار تاریخی آن باشد و علت نیز اشتراک این وجه تاریخی و مذهبی (رنج) در این قوم است که می‌تواند بن مایه هویتی و معنایی آن را تشکیل بدهد. ضمن اینکه این نگرش، عمیقاً با اندیشه و رویکرد یهودیت در ارتباط با مفهوم رهایی و نجات نهایی مرتبط است. در واقع از آنجا که رنج یهود رنجی تحمیل شده از شرایط نامطلوب بیرونی است و این شرایط عمدتاً در عملکرد غیر انسانی سایر اقوام با این قوم و رنج عمیق آوارگی یهود و دوری از وطن اصلی (ارض موعود) متجلی است، از این رو بهترین پاسخ خود آگاه به این مقوله، بازگشت به سرزمین مقدس و موعودی است که از آن یهود بوده و در آن رنجی برای این قوم برگزیده متصور نیست.



## ۲۴۰ □ این رنج یک رنج نیست

از این رو می‌توان گفت مهم‌ترین رویکرد یهود در اذعان به مسئله‌رهایی و نجات، مبتنی بر اندیشه موعودگرایی آن و نیز در دیدگاه بسیاری اندیشمندان آن مبتنی بر لزوم بازگشت به ارض موعود و پایان دادن به رنج تاریخی قوم یهود از طریق تاسیس دولتی یهودی در ارض مقدس است که تحقق آن‌ها (ظهور منجی و تاسیس دولت) وابسته به اقدامات پراگماتیک جدی از جانب یهودیان است. چرا که از این دیدگاه، آغازین مرحله‌رهایی، تحقق یک‌رهایی فیزیکی است و مهم‌ترین مانع برای ظهور ماشیح، وجود موانع مادی است که باید از بین بروند یا تصحیح شوند. علت تاکید بر این رویکرد نیز این است که از این دیدگاه، دولت یهودی صرفاً مبتنی بر یک موجودیت جغرافیایی خاص نیست، بلکه بیش از آن، بازنمایی‌کننده بعد مهمی از رهایی جمعی یهود است که از طریق آن می‌توان در مقابل رنج‌ها تاب آورده و پایدار ماند. در واقع در این دیدگاه، صرفاً به آموزه‌های دینی برای کاهش و یا التیام رنج اکتفا نمی‌شود، بلکه بیش از آن، نظام معنایی شکل می‌گیرد که با اذعان به یگانگی و برگزیدگی این قوم (خاص‌گرایی)، بر لزوم بازگشت آن‌ها به ارض موعودی که هدیه خداوندی به این قوم برای تحقق‌رهایی است، تاکید می‌شود. ضمن اینکه خود جامعه یهودی جامعه‌ای است که به لحاظ درونی به شدت به هم پیوسته و منسجم و دارای سرمایه اجتماعی درونی قدرتمندی است و این نه تنها ناشی از اذعان به یک دین واحد، بلکه ناشی از وجود عنصر مشترک این قوم در به دوش کشیدن بار رنجی تاریخی است که با تحقق آرمانهای مبتنی بر رهایی یهود، بر زمین نهاده می‌شود.

در تشیع اما، ماجرا قدری متفاوت‌تر از یهودیت است. به صراحت می‌توان اذعان کرد که تاریخ و هویت تشیع، بیش از یهود، با مقوله رنج، در آمیخته و ابعاد پراگماتیک‌تر و عمل‌گرایانه‌تری به خود گرفته است. نظام معنایی و نمادین تشیع، حاوی عناصری است که به وضوح بازنمایی‌کننده رنج در تشیع هستند (مانند تاکید بر یاد رنج امامان از طریق عزاداری و ذکر مصیبت) که در نظام معنایی یهود، جایگاه و تعریفی ندارند و علت این رویکرد نیز تلقی تشیع از رنج به مثابه ابزاری در جهت تحقق اهدافی خاص ناظر بر هر دو بعد دنیوی و اخروی است. رنج تشیع، رنجی کمال‌گرایانه است برای تحقق ایده آل‌های مطلوب تشیع در دنیا و آخرت. رنجی که تحمل آن دارای کارکردهای دوسویه تحقق کمال و ایده آل دنیوی و نیز نیل

به سعادت اخروی است و از این رو مبتنی بر اهدافی معین است و همین هدفمند و متعالی بودن رنج باعث می‌شود تا رویکرد آن به سمت چنین رنجی، به صورت آگاهانه و حتی اختیاری و داوطلبانه باشد. مسئله‌ای که باید به آن توجه داشت این است که فرایند قدسی شدن رنج در تشیع، هر چند با بهره‌گیری از آموزه‌ها و سائقه‌های ماورایی دین اسلام در کلیت خود است، اما رویکرد پراگماتیک تشیع نسبت به مسئله رنج، بیش از آنکه به اساس تئولوژی اسلام مبتنی و وابسته باشد، مبتنی بر علقه‌های درونی تشیع نسبت به خانواده پیامبر و دیدگاه نوستالوژیک آن در ارتباط با رنج آن‌ها در طول تاریخ تشیع بوده است. در واقع از این دیدگاه، مبنای رنج انسانهای متعالی چون ائمه به خاطر هدایت جامعه و جلوگیری از به انحراف رفتن اصول اسلام بوده است، از این رو شیعه، بارها به بازنمایی کردن این رنج، به منظور بازتولید هویتی - معنایی خویش، در طول تاریخ دست زده است. اساس رویکرد به سمت رنج داوطلبانه از جانب تشیع نیز هر چند مبتنی بر پذیرش سائقه‌های قرآنی و اسلام در ارتباط با رستگاری و نجات در دنیای دیگر است، اما بسیار بیش از آن، مبتنی بر الگو برداری از نظام معرفتی و عملکردی امامان و تلاش در همپوشانی عملکردی و بینشی با آن‌ها بوده است. از این روست که تن دادن به نهایت رنج فیزیکی که مرگ و یا شهادت در راه خداست، به تاسی از امام حسین صورت می‌گیرد که قهرمان مظلوم نظام معنایی تشیع است. ضمن اینکه یاد رنج او و سایر امامان در قالب عزاداری‌های عمدتاً منظم به لحاظ زمانی، نیز در راستای رویکرد نوستالوژیک عمیق تشیع نسبت به خانواده پیامبر است. چنانکه در فرایند عزاداری با رویکرد به سمت رنج فیزیکی (آسیب رساندن و ضربه زدن به بدن) به دنبال بازنمایی آن رنج و سهیم شدن در آن است. در واقع در این فرایند، نوعی برساخت تعددی درد فیزیکی و روحی صورت می‌گیرد تا نه تنها مشارکت در رنج خانواده پیامبر صورت پذیرد، بلکه فرایند تاریخی که منجر به بروز این تحولات رنجبار شده است، دائماً مورد یادآوری و بازآفرینی (عمدتاً از طریق روضه و تعزیه) قرار گیرد.

در واقع تشیع تلاش می‌کند تا از طریق سوگواری و عزاداری به تعامل و یادآوری تحولات تاریخی خود بپردازد، فرایندی که منجر به بازتولید نفرت از «دیگری» یا دشمن می‌شود که در ادوار مختلف تاریخی مانع از تحقق حکومت بر حق ائمه و

## ۲۴۲ □ این رنج یک رنج نیست

موجد رنج عمیق آن‌ها شده است. می‌توان گفت عزاداری تشیع نوعی فراکنش و تعامل بین زبان و بدن است که جهان پیرامون را در مواجهه با تراژدی فقدان، محرومیت و رنج، بازسازی می‌کند. چرا که اندوه (که وجهی کاملاً غیرفردی داشته و ارتباطی با اندوه شخصی ندارد) از طریق بدن و زبان، بازنمایی و مفصل‌بندی می‌شود. این اقدام نیز در بستر معنایی و فرهنگی صورت می‌گیرد که تعیین‌کننده نوع واژگان، مفاهیم و تاثیر آن‌ها بوده و تا مرز تبدیل یک واقعیت تاریخی (مانند عاشورا) به افسانه‌ای مذهبی، پیش می‌رود. این فرایند، بنا به تعبیر ونا داس، فرایند سمبل‌سازی، ایجاد و تقویت ذهنیت است. ذهنیتی که در نهایت به مفهوم بندی خود جامعه و فرد منتهی می‌شود که یکی از اصلی‌ترین متغیرهای موجد آن، مفهوم رنج است. البته تشیع صرفاً به بازنمایی کردن این رنج از طریق رویکردهایی چون عزاداری نمی‌پردازد، بلکه با اتخاذ رویکردی پراگماتیک، به تحقق نهایی رهایی، از طریق اذعان به احقاق حق در قالب اذعان به گفتمان مهدویت می‌پردازد. رویکردی که صرفاً مبتنی بر انگاره‌های ذهنی و تئولوژیک برای ظهور امام غائب نیست، بلکه بیش از آن، مبتنی بر رویکردهایی پراگماتیک در جهت تسهیل ظهور (یا آنچه تشیع، تعجیل در فرج می‌خواند) بوده است. می‌توان گفت اذعان تشیع به مسئله مهدویت، دارای ابعاد عرفی و عرفانی توأمان است. چرا که نه تنها در برگیرنده رویکرد به این نگرش به منظور تحقق رستگاری است بلکه بیش از آن مبتنی بر اقدامی پراگماتیک در جهت تشکیل حکومت دنیوی است. به زعم برخی علمای تشیع، در فاصله زمانی بین زمان غیبت (کبری) و تحقق ظهور امام غائب، علما، به عنوان نایبان و نمایندگان امام غائب، می‌توانند به منظور تسهیل و زمینه‌سازی فرایند ظهور، اقدام به تشکیل حکومت ولایی نمایند. تحقق این ایده نیز اوج کنش پراگماتیک تشیع در قدسی کردن مقوله‌ای کاملاً عرفی است. قدسی کردن حکومت از طریق اذعان به ابزاری بودن آن به منظور تحقق حکومت امام غائب و اجرای احکام و فرامین اسلام. از این رو می‌توان گفت نگرش تشیع و یهود در ارتباط با لزوم تشکیل حکومت به منظور تحقق نهایی رهایی، امری مشترک بین هر دوی آن‌ها، با تجلیات و تفاوت‌های مفهومی و محتوایی بسیار است. (که پرداختن به آن‌ها خارج از حوصله و دغدغه متن حاضر است)

بنابراین در نگرشی مقایسه‌ای می‌توان اذعان کرد که مفهوم مشترک بین تشیع و یهودیت که نقش کلیدی در برساخت نظام معنایی و عملکردی آن‌ها ایفا می‌کند، مفهوم رنج و متغیرهای وابسته به آن است. قوم یهود از ابتدای موجودیت خود و در فرایند تاریخی تطور و بالندگی اش، همواره بار رنج آوارگی و عزلت را به دوش کشیده است و تشیع که نقطه آغازین شکل‌گیری اش مبتنی بر وقوع رنجی جمعی است، رنج مظلومیت امامان خویش و نیز جماعت شیعی را بازنمایی کرده است. مسئله مهم این است که در هر دو رویکرد، اساس مفهوم رنج، بازنمایی‌کننده شکست و عزلت تاریخی است که در برگیرنده فقدان و محرومیت کلان آن‌ها طی قرون متمادی بوده است. تاریخ تشیع و یهودیت، هر دو بازنمایی‌کننده محرومیت‌ها و شکست‌های تاریخی متعددی است که ناظر بر عدم تحقق آرمان‌های دینی و اجتماعی آن‌هاست. بنابراین مفهوم رنج در هر دو، ناظر بر اذعان ضمنی بر شکست و ناکامی نیز هست که می‌توان و باید آن را از مجرای آرمان شهری که با ظهور موعود منجی محقق می‌شود، مرتفع کرد. در واقع راهکاری که برای رفع رنج تاریخی ارائه می‌شود، دارای بعدی کلان و همه جانبه است که ناظر بر ضرورت تشکیل و تاسیس حکومت است که در هر دو به شکل‌ها و شیوه‌های مختلف صورت می‌گیرد.

ضمن اینکه در هر دوی این رویکردها می‌توان ردپای واضحی از اذعان به نوعی خاص‌گرایی و اندیشه برگزیدگی را مشاهده نمود، با این تفاوت که رویکرد یهود در این ارتباط، عمدتاً جمعی و در برگیرنده کل جماعت یهود در طول تاریخ است، اما برگزیدگی در نظام معنایی تشیع عمدتاً ناظر به خاص بودن رهبران و امامان آن است که حاملان تمام بار ارزشی و ایدئولوژیک تشیع هستند. هر چند بر اساس روایت‌های بسیار، شیعیان نیز در زمره برگزیدگان و نجات یافتگان قلمداد می‌شوند، اما عمده بار معنایی آن متوجه ائمه است که مسئولیت توأمان هدایت الهی و سیاسی (دینی و دنیوی) جامعه را عهده دار هستند.

مسئله دیگر در توجه به این نقطه مشترک است که رنج در هر دوی آن‌ها، دارای بعدی کلان و غیر فردی است. کل جماعت یهود و تشیع از رنجی تاریخی و دامنه دار رنج برده و می‌برند و آموزه‌ها و رویکردهایی که برای رفع آن نیز ارائه می‌گردد، غیر فردی و کلان است. گذشته از اینکه وجود عنصر رنج در هر دو منجر به شکل‌گیری

## ۲۴۴ □ این رنج یک رنج نیست

همبستگی شدید اجتماعی و ایجاد سرمایه اجتماعی درونی عمدتاً ناشی از اذعان به خاص‌گرایی و یگانگی آن‌ها از یک سو، و بازتولید و تاکید دائمی بر مفهوم و مصادیق عینی «دیگری» از سوی دیگر، گردیده است. این مفهوم دیگری، در سمت و سویی دیگر از نظام معرفتی و معنایی قرار گرفته و حتی فرایند بازتولید شدن هویت و معنا مبتنی بر تاکید بر این مرز بندی مفهومی معنایی است که در تشیع و یهودیت، قدرتمند و جدی است. نکته جالب توجه این است که مفهوم هویت در این در نظام معنایی نه تنها جمعی و وابسته به جامعه دینی است، بلکه به نحو قابل توجهی از بازتولید مکرر مفهوم «دیگری» تغذیه می‌شود، این مفهوم نه تنها بازنمایی کننده تفاوت است، بلکه حتی بیش از آن مبتنی بر تعارض است، دیگری که متفاوت و متعارض است، از این رو مفهوم دشمن در نظام فکری و معنایی تشیع همانقدر جدی و قدرتمند است که در یهودیت. در واقع در رنج تاریخی که به جماعت دینی تحمیل شده است، همیشه پای یک دشمن عمدتاً متفاوت به لحاظ گرایش‌های دینی در میان است، این دشمن برای یهودیان اقوام و دولتهای مسیحی و مهاجم بودند و برای شیعیان، آنان که حکومت حق امامان را غصب کرده و رنج‌های فراوانی را برای آن‌ها ایجاد کرده و در نهایت آن‌ها را به شهادت رساندند. تفاوت آن‌ها در این است که رنج و ظلمی که بر یهود روا داشته شد، رنجی برون متنی بوده است و عمدتاً از جانب پیروان سایر ادیان، در حالی که رنج تشیع، به طور مستقیم ناشی از عملکرد خود جامعه اسلامی است، شاید بتوان از آن تحت عنوان رنجی درون متنی یاد کرد و همین باعث شده است که سایر فرقه‌ها و رویکردهای اسلامی نیز در این نگرش در قالب مفهوم دیگری، بازنمایی شوند، در حالی که این مفهوم برای یهودیت، کاملاً برون متنی است.

علاوه بر اینکه در نگرش شیعیان، اذعان به حقانیت امام مظلوم، باعث قدسی شدن حوادثی شده است که به طور مستقیم به شهادت مظلومانه امام گره خورده است، اما این قدسیت در بستری از سیالیت زمانی و مکانی جاری است و به طور مکرر توسط جماعت شیعی بازتولید می‌شود. (مانند حادثه عاشورا)، رویکردی که مشابه آن را نمی‌توان در نظام معنایی یهود و نوع تلقی آن از رنج مشاهده کرد، یکی از اصلی‌ترین دلایل این امر نیز در عدم برخورداری یهود از رهبرانی قدسی شده (به

موازات امامان تشیع) است، ضمن اینکه عمده تاکید تشیع بر مفهوم رنج، نه تنها رنج اجتماعی ائمه است، بلکه در برگزیده توجه به رنج فیزیکی و روانی آن‌ها در تحقق اهداف الهی نیز هست، و این در حالی است که رنج یهود، رنجی است که ناظر به رنج تمام قوم یهود است. مثلاً رنجی که موسی متحمل می‌شود ناشی از مشاهده رنج قوم خویش و یا حتی نافرمانی آن‌ها از امر پیامبر خداست ولی امام شیعه، مستقیماً از جانب خود مسلمین، متحمل رنج فیزیکی نیز شده و در نهایت توسط آن‌ها کشته می‌شود.

در تشیع مفهومی وجود دارد که چندان در یهودیت نهادینه نشده و مابه‌ازاء بیرونی ندارد و آن رنج داوطلبانه است. قوم یهود همواره در طول تاریخ تلخ خود از رنج گریخت و هر بار در ابتلایی متفاوت از دوره‌های تاریخی قبل، رنج و بلا گریبانش را گرفت. گاهی به سختی و رنج بردگی گرفتار شد، گاهی در معرض هجوم و تعدی قبایل و اقوام دیگر قرار گرفت و کشته‌های بسیار داد و گاه (چندین بار) ناچار شد تن به تبعید اجباری و آوارگی در سرزمینهای دیگر بدهد. از این رو این قوم هر چند آموزه‌هایی برای مواجهه با رنج در عهد عتیق داشته‌اند که پراگماتیک‌ترین آن‌ها بازگشت به ارض موعود است، اما همواره از رنج گریخته است. اما در تشیع، ماجرا متفاوت‌تر است. رنج تشیع، رنجی است ناشی از رنج و ابتلای بزرگان و برگزیدگان الهی و دارای دو بعد جبری و اختیاری است. بعد جبری آن از آن روست که علیرغم آنچه شیعه خواست خدا می‌نامد، حکومت در اختیار کسانی قرار گرفت که برای این منصب انتخاب نشده بودند و بار این رنج تاریخی بیش از ۱۴۰۰ سال بر شانه‌های تشیع سنگینی کرده است. این رنج تاریخی به دنبال خود موجد ظلم شد، آنچه که در ادبیات شیعه مظلومیت نامیده می‌شود ناشی از اذعان به حقانیت و در عین حال رنج کشیدن است. این رنج مظلومانه در نهایت برای رستگاری آنانی است که از مسیر حق بیرون نرفته‌اند. بنابراین پارادایمی شکل می‌گیرد که مبتنی بر قربانی کردن خود، برای رستگاری دیگران است. نماد این خود قربانی کردن داوطلبانه، مظلومانه و البته هدفمند، امام حسین است. از این رو مرگ (که شاید بتوان آن را غایت رنج بشر نامید) در این نگرش، قدسی، هدفمند و داوطلبانه می‌شود و مفهوم شهادت و شهادت طلبی و به استقبال مرگ رفتن، زاده می‌شود.

## ۲۴۶ □ این رنج یک رنج نیست

در نگاهی کلی به رویکرد تشیع در ارتباط با رنج می‌توان گفت که این مفهوم، دچار یک دگرگونی معنایی قدرتمند شده است. این تحول و دگرگونی معنایی، مبتنی بر اذعان به رویکردی است که رنج را از یک عامل مطلقاً منفی و ایجابی، به رویکردی مثبت و به مثابه مسیر و ابزاری در جهت نیل به رهایی و رستگاری تبدیل می‌کند. از این رو رنج دارای قدرت رهایی بخشی تلقی می‌شود که جز با تن دادن به آن محقق نمی‌شود. در واقع، آنچه که در مورد این مفهوم مورد توجه قرار می‌گیرد، جنبه استحقاقی آن است. اینکه فردی، شایستگی برخوردار شدن از این بعد رهایی بخش در جهت تحقق اهداف الهی را داشته باشد.

فارغ از این دیدگاه مقایسه‌ای، در مجموع می‌توان اذعان کرد که رنج، به عنوان نقطه اشتراک تمام بشریت، در صورت در آمیختگی با مفاهمی و متغیرهای ماورایی و دینی، قابلیت قدسی شدن پیدا کرده و از همین مجرا، نقش مهمی در بساخت معنا و کنش معتقدان به آن نظام معنایی، ایفا می‌کند. در واقع نقشی که دین و سائقه‌های دینی در این راستا ایفا می‌کنند اهمیت کلیدی دارند، چرا که دین به عنوان راهکاری غایی و عالی در جهت جلوگیری از بروز بحران معنا برای معتقد دینی ایفای نقش می‌کند. در صورت کم‌رنگ شدن و یا از دست رفتن بسیاری کارویژه‌های معنا بخش آن، نقش دین در هدفمند کردن و معنا بخشی به رنج کاهش یافته و بحران معنا شکل می‌گیرد. در واقع بدون حضور عامل تعیین‌کننده دین، رنج نمی‌تواند نقش مهم و تاثیرگذار ایجابی بر زندگی فردی و اجتماعی کنشگران داشته باشد، چرا که در هر حال عاملی است خلاف میل، غریزه و خواسته‌های مادی و معنوی انسان که تنها دوراه برای تغییر نقش آن، وجود دارد و آن هدفمند و متعالی کردن رنج یا از طریق دین است و یا ایدئولوژی. در این صورت، به رنج معنایی غایی و کمال‌گرایانه اعطا می‌شود تا حدی که رویکرد به رنج داوطلبانه در نظام معنایی کنشگر، نهادینه و قدسی می‌شود. از این رو در یک کلام موجز می‌توان گفت، تنها با قدسی کردن رنج است که فرایند معنایی آن و نیز تاثیر آن بر شکل‌گیری کنشهای اجتماعی به عنوان انگیزه‌ای متعالی، صورت می‌گیرد و این فرایند، با وساطت عامل ایمان دینی (به عنوان هدیه‌ای الهی و نشانه‌ای از رحمت او) محقق می‌شود. چرا که یکی از اصلی‌ترین کارویژه‌های ایمان، امید بخشی در مقابل ناامیدی و بهبود در برابر

## مقدمه نویسنده □ ۲۴۷

ویرانی و نابودی ناشی از مرگ، ایجاد نظام معنایی که هدفی تعریف شده و موجه به زندگی می‌دهد و نیز توجیه ماورایی شرایط موجود (با اذعان به اصولی چون، ابتلا الهی، آزمون، پالایش و...) است. با وجود ایمان، حتی به مرگ و نیستی فیزیکی نیز معنا بخشی می‌شود.

مسئله پارادوکسیکال در یهودیت و تشیع این است که در زمان حاضر، در هر دوی آن‌ها، می‌بایست رنج، محوریت خود را به عنوان مفهوم مرکزی معنا بخش از دست داده باشد، علت عمده آن نیز در رفع حرمان جمعی در هر دوی آن‌ها و موفقیت آن‌ها در تشکیل حکومت دینی بر اساس سائقه‌های دینی است. رنج تاریخی قوم یهود دیرزمانی است که با استقرار دولت یهودی در جوار کوه صهیون به پایان رسیده است و دیگر نه از خرابی و ویرانی هیکل مقدس خبری هست و نه هولوکاست. تشیع نیز با به دست گرفتن قدرت در یکی از ثروتمندترین و مهم‌ترین کشورهای خاورمیانه، دیگر اقلیت محروم از قدرت و یا اپوزیسیون فعال نظام حاکم نیست، بلکه خود، بازیگر اصلی عرصه قدرت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. اما...

اما بازی رنج برای هیچ کدام از این دو خاتمه نیافته است. حال سؤال اینجاست اکنون چه مفهوم و مفاهیمی جایگزین مفهوم کلیدی رنج تاریخی و اجتماعی برای تشیع و یهودیتی شده است که هر دو در مصدر قدرت قرار گرفته‌اند و نقش مهمی در بازی‌های قدرت نظام بین‌الملل ایفا می‌کنند؟ آیا در این دو نظام معنایی، همچنان رنج جایگاه کلیدی و مهمی دارد؟ اکنون که یهود بر رنج تاریخی خود فائق آمده است، بر چه مبنا و بر اساس چه جایگزینی، هویت دینی خود را که قرن‌ها با محوریت مسئله رنج بازتولید می‌شد را بازنمایی کرده و زنده نگه می‌دارد؟ و تشیع که تاریخ آن در برگیرنده شکست‌ها و ناکامی‌های تاریخی فراوان است، چگونه مبانی هویتی خود را بازنمایی می‌کند، ضمن اینکه با از بین رفتن دلیل اصلی رنج در تشیع، چرا در حکومت دینی، این مفهوم همچنان مورد بازآفرینی و بازتولید قرار می‌گیرد، حال آنکه اساس رنج اجتماعی تشیع که مبتنی بر شکست، حرمان و انزوا بوده است، دیگر وجود عینی و بیرونی ندارد؟





## منابع

### کتاب‌ها

قیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی. ۶۶. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۳۷۳

مریجی. شمس الله (۱۳۸۲): تبیین جامعه‌شناختی واقعه کربلا، موسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی

خمینی روح الله (۱۳۷۱): صحیفه امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

خمینی روح الله (۱۳۸۱): قیام عاشورا در پیام و کلام امام خمینی. تبیان، دفتر سوم،

موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

امالی: شیخ مفید: ترجمه حسین استاد ولی، انتشارات آستان قدس رضوی

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۷۱): ترجمه رضوی مرتضی، انتشارات

کیهان

شیخ صدوق: معانی الاخبار: ترجمه محمد ابراهیم بن محمد علی آبادی یزدی،

ناشر گوناگون

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲): عدل الهی. چاپ هفتم. انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱): حماسه حسینی ۲، چاپ پانزدهم، انتشارات صدرا

مطهری مرتضی (۱۳۸۴): حماسه حسینی: مجموعه آثار ۱۷: انتشارات صدرا

مطهری مرتضی (۱۳۷۰): ولاءها و ولایتها، چاپ ششم، انتشارات صدرا

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸): جاذبه و دافعه امام علی، چاپ نهم، انتشارات صدرا

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۶): اصول کافی، ترجمه محمد باقر کمره ای،

## ۲۵۰ □ این رنج یک رنج نیست

انتشارات اسوه، تهران

دورکیم. امیل (۱۳۸۳): صور بنیانی حیات دینی. باقر پرهام. نشر مرکز.  
فولر، گراهام (۱۳۷۷): قبله عالم، ژئوپلیتیک ایران. عباس مخبر. نشر مرکز.  
بروگش هاینریش (۱۳۷۴): در سرزمین آفتاب. مجید جلیلود، تهران: نشر مرکز.  
قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک. (۱۳۷۹) ج ۲. مرکز بررسی اسناد تاریخی  
وزارت اطلاعات،

شیخ فضل الله محلاتی، خاطرات شهید محلاتی (۱۳۷۶): حمید روحانی: مرکز  
اسناد انقلاب اسلامی

اسناد انقلاب اسلامی: مرکز اسناد انقلاب اسلامی (۱۳۷۴). ج ۲: نشر دانشگاه تربیت  
مدرس

تاملی در مبانی نظری مشروطه ایرانی ۱۳۸۲: دکتر ابوالفضل شکوری: سخنرانی در  
دانشگاه تهران. گروه تاریخ ۱۳۸۲/۱۰/۸

درخشه، جلال: ۱۳۸۴: گفتمان سیاسی تشیع در ایران معاصر. تهران انتشارات  
دانشگاه امام صادق

صدوق محمد بن بابویه: ۱۳۸۴: مقتل الحسین به کوشش محمد صحتی، تهران  
نشر هستی نما

ابن طاووس سید علی: ۱۳۸۱: لهوف. ترجمه عباس عزیزی، قم، صلاه

بحار الانوار مجلسی، محمد باقر: ۱۳۸۹: دارالکتب الاسلامیه، جلد ۱۳

طباطبایی، محمد حسین: ۱۳۷۸: تشیع در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی

نائینی. محمد حسین: ۱۳۸۷: تنبیه الامة و تنزیه الملة. روح الله حسینیان. مرکز  
اسناد انقلاب اسلامی

مظاهری حسام محسن: ۱۳۸۷: رسانه تشیع، شرکت چاپ و نشر بین الملل

شریعتی علی ۱۳۸۴ الف: تشیع: مجموعه آثار ۷: تهران. چاپ الهام

شریعتی علی ۱۳۸۳ ب: فاطمه فاطمه است: مجموعه آثار ۲۱: تهران چاپخش

شریعتی علی ۱۳۸۲: تشیع علوی و تشیع صفوی: مجموعه آثار ۹: تهران چاپخش

شریعتی، علی ۱۳۵۰: حسین وارث آدم (مجموعه آثار شماره ۱۹)، تهران: انتشارات

قلم

## مقدمه نویسنده □ ۲۵۱

- صالحی نجف آبادی، نعمت الله ۱۳۶۱: شهید جاوید، تهران، چاپ رسا  
- پهلوی محمدرضا: ۱۳۸۵: پاسخ به تاریخ. ترجمه حسین ابوترابیان. زریاب  
- توسلی غلامعباس: ۱۳۸۰: جامعه شناسی دین، تهران، سخن  
- رفیع پور فرامرز: ۱۳۸۰: آنا تومی جامعه: تهران. شرکت سهامی انتشار  
- وفا جعفر: ۱۳۸۲: تولی و تبری، مرکز تحقیقات اسلامی حوزه نمایندگی ولی فقیه در  
سپاه

- مشکور محمد جواد: ۱۳۶۸: تاریخ تشیع، کتابفروشی اشراقی، تهران  
- ذبیح علیرضا ۱۳۸۴: عرفان سرخ (تاثیر فرهنگ شهادت طلبی در حفظ ارزشهای  
دینی)، تهران، مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما  
- بیل جان: ۱۳۶۷: جنگ، انقلاب و روحیه، بازشناسی جنبه‌های دفاع و تجاوز،  
تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی تجاوز و دفاع  
- استمثل جان دی ۱۳۷۷: درون انقلاب ایران، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران نشر  
موسسه خدمات فرهنگی رسا

- دهشیری محمد رضا ۱۳۸۰: در امدی بر نظریه سیاسی امام خمینی، تهران،  
انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی

- حسینی نسب سید رضا ۱۳۷۰: تشیع پاسخ می‌دهد: نشر نگاه  
- کدیور، جمیله ۱۳۸۷، تحول گفتمان سیاسی تشیع در ایران، تهران: طرح نو، چاپ  
دوم

- حجاریان، سعید: ۱۳۷۲: موعودیت در انقلاب روسیه و انقلاب ایران (رساله  
دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران)  
- سعادت پرور (پهلوانی تهرانی)، علی: ۱۳۹۲، فروغ شهادت، چاپ پنجم، انتشارات  
احیاء کتاب

- آبادیان، حسین ۱۳۸۹: تاریخ سیاسی معاصر ایران، بسترهای تاسیس پهلوی،  
تهران، موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی

- طباطبایی، سید محمد حسین ۱۳۸۰: تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر  
موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی قم

- یازوکی، شهرام (گردآورنده): ۱۳۸۵: مجموعه مقالات همایش عرفان، اسلام، ایران و

## ۲۵۲ □ این رنج یک رنج نیست

- انسان معاصر، فرشته کاظم پور (ویراستار)، انتشارات حقیقت  
کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید
- سیار، پیروز (۱۳۸۰): کتابهایی از عهد عتیق (کتاب مقدس اورشلیم)، نشرنی، تهران
- هیوم، رابرت (۱۳۸۶): ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر علم، تهران
- پت فیشر، ماری (۱۳۸۹): دایره المعارف ادیان زنده جهان، ترجمه مرضیه سلیمانی، نشر علم، تهران
- برگر، پیتر و لوکمان، توماس (۱۳۷۵): ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه شناسی شناخت): ترجمه فریبرز مجیدی. اندیشه‌های عصر نو. تهران
- سلطانی سید علی اصغر (۱۳۸۴): قدرت، گفتمان و زبان: ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران: نشرنی: تهران
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۷): جامعه شناسی شناخت (کلیات و مقدمات): نشر قطره: تهران
- همیلتون، پیتر (۱۳۸۰): شناخت و ساختار اجتماعی: ترجمه حسن شمس آوری: نشر مرکز: تهران

### مقاله‌ها

- آقانوری علی (۱۳۸۴): تشیع و تشیع، مفهوم شناسی. ماهیت و خاستگاه: فصلنامه تشیع شناسی. سال سوم. ش ۱۱
- آبادیان حسین (۱۳۸۹): تحول مفاهیم شیعی در دوره قاجار: فصلنامه علمی پژوهشی تشیع شناسی. سال هشتم. ش ۲۹. بهار
- پوررستمی حامد (۱۳۸۹): حکومت ولایی و زمینه سازی ظهور: فصلنامه علمی پژوهشی مشرق موعود. سال چهارم. شماره ۱۳
- پناهی محمد حسین (۱۳۸۵): ارزشهای جهاد و شهادت در شعارهای انقلاب اسلامی: نامه علوم اجتماعی: شماره ۲۹. زمستان ۸۵
- مفتاح احمد رضا (۱۳۸۶): جایگاه ولایت و عمل در نجات از نظر تشیع: هفت

اسمان (فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب)، ش ۳۶، زمستان  
آقا حسینی علیرضا (۱۳۹۱): تاثیر شهادت طلبی از دیدگاه امام خمینی در تغییر  
مفهوم قدرت، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال نهم، شماره  
۳۱، زمستان  
روحانی زاده مجتبی (۱۳۸۵): مفهوم شفاعت در اندیشه شیعی: فصلنامه شیعه  
شناسی، سال چهارم، شماره ۱۴  
محمدتقی بن محمد علی سپهر: ناسخ التواریخ، نشر کتابچی، ۱۳۹۰، تهران  
(<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/15223/Ali>)

### Books

- Aypub. Mahmoud: (1979): *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism*, sage pub
- Vroom, Hendrik M: (1996): *religions and the truth: philosophical reflections and perspectives*, Eerdmans Pub
- Dabashi, Hamid: (1989): *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*. With S.H. Nasr and S.V.R. Nasr. New York, State University of New York Press
- Dakake, Maria Massi (2007). *The charismatic community : shi'ite identity in early islam*. Albany (N. Y.): SUNY Press
- Desroche, Henri: (1979): *the sociology of hope*, Routledge and K.Paul, London
- Pimpinella, Emily 2010: *social constructionism: reality, psychology and suffering: P.hd dissertation in psychology:: university of new England*
- Lock Andy (2011): *social constructionism, sources and strings in theory and practice: : Cambridge press*
- VanderVan, Johannes A. (2002): *social constructionism and practical theology: editor: :notingham uni press*
- Burr, Vivien (1995): *an introduction to social constructionism: :Routledg press*
- Cruickshank, Justin (2011): *positioning positivism, critical realism and social constructionism:: university of Birmangham*

- Williams, Jerry (2009): knowledge, consequences and experience: the social construction of environmental problems: Austin state university
- Hermans, C.A. and G Imminksocial (2002): constructionism and reality: Leiden press, London
- Mallon Ron (2004): reality in social constructionism: university of Utah
- Strong Tom (2011): social constructionism, sources and strings in theory and practice: Cambridge press
- Stokoe Elizabeth H.: (2005): Analysing gender and language : Loughborough University press
- Van Der Vans J. (2002 ) : social constructionism and theology : - Brill pub. Boston
- Witkin, Stanley (Jan 1999): constructing our future :social Work; 44, 1; ProQuest
- \_ Ardent Hannah (1969): on violence: Harcourt Brace, New York
- \_ Ardent Hannah (1958): the human condition, the university of Chicago press, Chicago, USA
- \_ Bowker, J.W (1970): problems of suffering in religions of the world: Cambridge University Press
- \_ Das vena (1997) language and body, transaction in the construction of pain: University of California Press
- \_ Durkheim, E. (1964) the division of labour in society. New York. the free press
- \_ Durkheim, E. (1915) the elementary forms of the religious life. London Allen & Unwin
- \_ Durkheim, E (1979): the suicide, study in sociology, the free press, New York
- \_ elster. J (1985): making sense of Marx: Cambridge university Press
- \_ Kleinman, A (1991): suffering and it's professional transformation; Berkley, University of California Press
- \_ Merton, R,K (1957): social theory and social structure: New York: the Free Press
- \_ Marx. K (1959): private, property and communism: Moscow , progress publisher

- \_ Merrifield, A (1999) notes on suffering and freedom, a Marxian and Dostoevskian encounter: London: Routledge
- \_ Ramp, W. (1998): effervescence, differentiation and representation in elementary forms the religious life of Durkheim. London. Routledge
- \_ Weber, Max . (1962):basic concepts in sociology: Kensington publishing Crop: New york
- Weber, Max.(1963): sociology of religion.Boston : Beacon press
- \_ Wilkinson, Lain (2005): suffering, a sociological introduction: Cambridge: Polity Press
- \_ Kleinman, A (1997): suffering and it's professional transformation; Berkley, University of California Press
- \_ Logan Isabella (2000): man and the natural world. New york. Pantheon
- \_ Merton, R.K (1957): social theory and social structure. New York. the free press
- \_ Parsons, T. (1966): introduction in Max Weber, the sociology of religion. London. Methuen
- \_ Ramp, W. (1998): effervescence, differentiation and representation in elementary forms the religious life of Durkheim. London. Routledge
- \_ Sznajder, N (1998): the sociology of compassion. a study in the sociology of morals, cultural values press, london
- \_ Tenbruck F. (1989) : the problem of the thematic unity in the works of Max Weber. London. Routledge
- \_ Coward, Harold (2003): sin and salvation in the world religion: Oxford press, London
- \_ Koslowsky Peter (2002): the origin and overcoming of evil and suffering in the world religions: Kluwer academic publishers. U.S.A
- Kreamer.D (1995): response to suffering in classical Rabbinic literature. Oxford University press
- \_ Leaman. O (1995): evil and suffering in Jewish philosophy. Cambridge University press
- \_ Levinas, E (1990) temptation of the temptation, in the Talmudic reading. Indiana University press



- \_ Jacob Neusner: (1997): The Theology of Rabbinic Judaism. A Prolegomenon. Atlanta,: Scholars Press for South Florida Studies on the History of Judaism
- \_ Ratzman, Elliot: (2011): secular faith, Wipf & Stock Pub, London
- \_ Cohen, Herman (1995): Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism, oxford university press
- \_ Waxman, Meyer (1958): judaism, religion and ethics, T.Yoseloff publication, London
- \_ Patai, Raphael (2007): the Jewish mind, Hatherleigh press, New York
- \_ Harris,L (2009): national pain survey. rochester press. NY
- Kreamer.D (1995): response to suffering in classical Rabbinic literature. Oxford University press
- \_ Leaman. O (1995): evil and suffering in Jewish philosophy. Cambridge University press
- \_ Leibowitz.Y (1992): fear of God in the book of Job, in the Judaism. Harvard university press
- \_ Levinas, E (1990) temptation of the temptation, in the Talmudic reading. Indiana University press

### Articles

- \_ Watt, William Montgomery.(1979) "Suffering in Sunnite Islam". *Studia Islamica*,no. 50 , p. 5-19.
- \_ Babaei, Habibollah (2010): a shiite theology of solidarity through the remembrance of liberative suffering: journal of ecumenical studies, Temple University, vol 65
- \_ Holland,George Adam(2006):associating social constructionism and extended cognition in information studies: : proquest education journal
- \_ Maines David.R (2000):charting futures for sociology, culture and meaning: the social construction of meaning: : contemporary sociology journal: jul: no 24: p 277
- Ratner,Carl(2008): epistemological,social and political conundum in social constructionism: : FQS: volume 7: no 1: January
- James Hansen,(2010):inner subjective experiences and

- social constructionism: journal of counseling and development: JCD: spring ,proquest: p 210
- Bruffee Kenneth (1996 ): a comment on social constructionism and literacy studies: : college English: sep: proquest: pg 598
- Dickens,Thomas E.(2008): social constructionism as cognitive science: journal for theory of social behavior: june: pg 34
- Boghossian Paul (2006) :what is social constructionism?:proquest journal education: no 98
- Bruffee, Kenneth (Sep 1996): A comment on "social constructionism and literacy studies" :College English; 58, 5; ProQuest
- Glassner Barry (jul 2000): where meanings get constructedcontemporary sociology: no 29,p 590, proquest
- Howard Judith A.(2000): Social Psychology of Identities : Annual Review of Sociology, Vol. 26 p. 367-393
- Hruby George G. (Jan. - Feb. - Mar., 2001): Sociological, Postmodern, and New Realism Perspectives in Social Constructionism:Implications for Literacy Research: Reading Research Quarterly, Vol. 36, No. 1 ,
- Maines David.R (jul 2000): charting futures for sociology, culture and meaning: the social construction of meaning: contemporary sociology journal: no 24
- Maines David R. (March 2005): where meanings get constructed?contemporary sociology: no 29, proquest
- Sanchez Laura Ann:(Nov., 2002): What Do Social Constructionists Want?: Journal of Marriage and Family, Vol. 64, No. 4p. 1051-1058
- Turner Stephen (Spring, 1991) :Social Constructionism and Social Theory: Sociological Theory, Vol. 9, No. 1
- \_ Frank.A.W (2001): can we research suffering? Quantitive Health research: 11 (3)
- \_ Dow T. E (1978): an analysis of Weber's work on charisma: british journal of sociology, 29 (1) 47\_86



## نمایه

۲۱۹, ۲۱۷, ۲۱۳, ۲۰۶, ۲۰۵, ۲۰۳	آرنت, ۱۸, ۴۷, ۵۱, ۵۳, ۵۴
۲۴۹	اسرائیل, ۳۷, ۶۹, ۷۱, ۷۲, ۷۵, ۸۱,
امامت, ۹, ۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۱, ۱۸۲,	۸۲, ۸۴, ۸۵, ۸۷, ۸۸, ۹۵,
۲۳۲, ۲۲۵, ۲۰۵, ۱۸۷, ۱۸۴	۹۸, ۹۹, ۱۰۰, ۱۰۱, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۱۰,
انتظار, ۱۰, ۱۶, ۳۵, ۷۹, ۱۰۲, ۱۰۷,	۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۶, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۲۰,
۱۰۹, ۱۱۶, ۱۲۵, ۱۲۶, ۱۲۹, ۱۳۸,	۱۲۱, ۱۲۳, ۱۲۵, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸,
۱۴۴, ۱۵۶, ۱۷۱, ۱۷۵, ۱۷۹,	۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳,
۲۳۲, ۲۲۹, ۲۲۴, ۲۲۱, ۲۲۰	۱۳۵, ۱۳۶, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۴۱,
انتقام, ۱۲۷, ۱۹۱, ۱۹۶, ۲۲۱,	۱۴۳, ۱۶۷, ۱۷۴
انجیل, ۳۶, ۹۳, ۱۴۶, ۱۷۲, ۲۱۶	اشعیا, ۳۷, ۷۲, ۸۵, ۸۸, ۹۲, ۱۱۵
اورشليم, ۸۳, ۸۴, ۹۹, ۱۱۲, ۱۱۳,	اعتراض, ۹, ۹۴, ۱۱۱, ۱۸۰, ۱۸۱,
۱۱۵, ۱۱۷, ۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۵۱,	۱۸۹, ۱۹۰, ۱۹۱, ۱۹۲, ۱۹۳, ۱۹۴,
ایمان, ۷, ۹, ۳۴, ۳۶, ۷۲, ۷۳, ۷۶,	۲۲۳, ۲۳۳
۸۱, ۸۸, ۹۰, ۹۲, ۹۵, ۹۷, ۹۸,	امام حسين (ع), ۱۸۴, ۱۸۹, ۱۹۰,
۹۹, ۱۰۲, ۱۰۶, ۱۱۲, ۱۲۶, ۱۳۱,	۱۹۳, ۱۹۶, ۱۹۷, ۱۹۹, ۲۰۳, ۲۰۵,
۱۳۹, ۱۴۰, ۱۴۷, ۱۴۸, ۱۴۹,	۲۰۶, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱,
۱۵۳, ۱۵۴, ۱۵۶, ۱۵۷, ۱۵۸,	۲۱۶, ۲۱۷, ۲۳۳, ۲۴۱, ۲۴۵
۱۶۰, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۴, ۱۶۶, ۱۶۷,	امام علي (ع), ۱۷۹, ۱۸۰, ۱۸۲, ۱۸۴,
۱۶۸, ۱۶۹, ۱۷۱, ۱۷۲, ۱۷۳,	۱۸۸, ۱۸۹, ۱۹۲, ۱۹۳, ۱۹۴,

۲۶۰ □ این رنج یک رنج نیست

تئودیسه, ۵۸, ۵۹, ۶۳, ۱۳۹, ۱۴۶,	۱۷۶, ۱۷۷, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۶, ۲۰۰,
۱۷۴, ۱۵۲, ۱۵۱	۲۰۴, ۲۰۸, ۲۱۳, ۲۱۶, ۲۱۹, ۲۲۱,
جهاد, ۱۵۶, ۱۶۹, ۱۷۰, ۱۷۱, ۱۷۲,	۲۳۳, ۲۳۷, ۲۳۹, ۲۴۶
۱۷۳, ۱۷۶, ۱۹۱, ۲۰۱, ۲۱۱, ۲۱۲,	ایوب, ۷۵, ۷۸, ۷۹, ۸۰, ۸۹, ۹۰,
۲۲۰, ۲۳۳, ۲۵۲	۹۱, ۹۲, ۹۵, ۱۰۰, ۱۰۱, ۱۰۳, ۱۰۵,
درد, ۱۱, ۲۳, ۲۴, ۲۷, ۴۲, ۴۸, ۴۹,	۱۰۶, ۱۲۵, ۱۴۸, ۱۷۴, ۱۷۵,
۵۷, ۵۸, ۶۲, ۶۳, ۶۴, ۷۳, ۷۵,	برساخت, ۷, ۳۹, ۴۰, ۴۱, ۴۳, ۴۵,
۸۷, ۹۲, ۹۴, ۹۹, ۱۰۷, ۱۱۱, ۱۴۶,	۶۷, ۶۸, ۱۷۹, ۱۸۱, ۱۹۰, ۲۰۲,
۱۴۷, ۱۵۳, ۱۵۹, ۱۶۴, ۱۹۸, ۲۰۰,	۲۱۲, ۲۱۷, ۲۲۰, ۲۳۵, ۲۳۶,
۲۴۱	۲۳۸, ۲۴۱, ۲۴۳, ۲۴۶
دورکیم, ۳۱, ۵۱, ۶۱, ۶۲, ۶۳, ۶۴,	برساخت گرایبی اجتماعی, ۷, ۳۹,
۶۵, ۶۶, ۶۷, ۱۴۰, ۱۴۴, ۱۹۸,	۴۰, ۴۱, ۶۷, ۲۳۵
۱۹۹, ۲۳۵, ۲۴۹	پارادوکس, ۸, ۳۶, ۳۶, ۴۶, ۵۵, ۶۵,
ریای, ۷۵, ۷۶, ۸۷, ۹۴, ۹۶, ۱۰۸,	۱۰۴, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۷۴,
۱۱۶, ۱۱۷, ۱۳۹, ۱۴۰	۱۸۸
رستاخیز, ۱۰۴, ۱۰۸, ۱۱۳, ۱۱۵, ۱۱۸,	تابو, ۵۹
۱۲۷, ۱۴۴, ۱۸۰, ۲۱۵	تورات, ۶۹, ۷۰, ۷۱, ۷۳, ۷۵, ۷۶,
رستگاری, ۸, ۹, ۳۱, ۳۵, ۳۶, ۳۷,	۷۷, ۷۸, ۸۲, ۸۴, ۸۵, ۸۶,
۳۸, ۵۶, ۹۳, ۹۸, ۱۰۸, ۱۰۹,	۸۷, ۸۸, ۹۱, ۹۲, ۹۳, ۹۴, ۹۶,
۱۲۴, ۱۲۹, ۱۳۴, ۱۴۳, ۱۴۵,	۹۸, ۹۹, ۱۰۰, ۱۰۹, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۴,
۱۴۶, ۱۴۸, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۴, ۱۶۵,	۱۱۵, ۱۱۶, ۱۲۵, ۱۲۶, ۱۲۸, ۱۳۰,
۱۶۶, ۱۶۷, ۱۶۸, ۱۶۹, ۱۷۰,	۱۳۵, ۱۳۷, ۱۴۸, ۱۷۲
۱۷۲, ۱۷۳, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۷۹,	توسل, ۲۱۵, ۲۱۶
۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۶, ۱۸۷,	تولی و تبری, ۹, ۱۷۹, ۲۱۷, ۲۱۸,
۱۹۰, ۱۹۱, ۱۹۳, ۱۹۵, ۲۰۴, ۲۰۹,	۲۱۹, ۲۵۰

نمایه □ ۲۶۱

شفاعت, ۹, ۶۴, ۱۷۹, ۱۹۱, ۲۱۴,	۲۱۲, ۲۱۵, ۲۱۶, ۲۲۰, ۲۳۲,
۲۱۵, ۲۱۶, ۲۵۲,	۲۳۳, ۲۳۴, ۲۳۸, ۲۴۱, ۲۴۲,
شهادت, ۹, ۹۷, ۱۰۱, ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۷۰,	۲۴۵, ۲۴۶,
۱۷۶, ۱۷۸, ۱۸۴, ۱۸۵, ۱۸۹,	رنج قدسی, ۳, ۴, ۷, ۴۶, ۵۵, ۲۳۸,
۱۹۳, ۱۹۶, ۱۹۷, ۲۰۳, ۲۰۴, ۲۰۵,	رهایبی, ۸, ۱۱, ۱۸, ۲۰, ۲۲, ۲۴, ۳۰,
۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳,	۳۱, ۳۴, ۳۵, ۳۶, ۳۷, ۳۸,
۲۱۴, ۲۱۶, ۲۱۸, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۳۲,	۴۳, ۴۴, ۵۷, ۵۸, ۶۰, ۶۴, ۶۹,
۲۳۳, ۲۳۴, ۲۴۱, ۲۴۴, ۲۴۵,	۷۵, ۹۲, ۹۳, ۹۸, ۱۰۰, ۱۰۶, ۱۰۸,
۲۵۰, ۲۵۱, ۲۵۲,	۱۰۹, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۴, ۱۱۵,
شهید, ۹۸, ۱۹۰, ۲۰۴, ۲۰۵, ۲۰۸,	۱۱۶, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۱,
۲۰۹, ۲۱۸, ۲۵۰,	۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۴, ۱۲۵, ۱۲۶, ۱۲۷,
شیطان, ۵۳, ۶۴, ۸۲, ۸۹, ۹۵, ۹۶,	۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳,
۱۰۷, ۱۱۳, ۱۲۲, ۱۲۴, ۱۴۶, ۱۵۱,	۱۳۴, ۱۳۵, ۱۳۶, ۱۶۶,
۱۵۸, ۱۷۰, ۱۷۱,	۱۷۰, ۱۶۷, ۱۷۱, ۱۷۳, ۱۷۸, ۱۸۱,
صهیونیسم, ۸, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳۴,	۱۸۳, ۱۸۶, ۱۸۷, ۱۹۰, ۱۹۵,
۱۳۵, ۱۳۶, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۴۴,	۱۹۸, ۱۹۹, ۲۰۳, ۲۰۴, ۲۰۹, ۲۱۱, ۲۱۵,
ظالم, ۹, ۷۴, ۱۰۸, ۱۹۰, ۱۹۶, ۲۰۴,	۲۱۶, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۳۲,
۲۰۶, ۲۰۸, ۲۱۸, ۲۲۵, ۲۳۰,	۲۳۳, ۲۳۴, ۲۳۸, ۲۳۹, ۲۴۰,
ظهور, ۱۰, ۱۳, ۱۸, ۲۹, ۳۴, ۳۵, ۱۰۲,	۲۴۲, ۲۴۶,
۱۰۷, ۱۰۹, ۱۱۶, ۱۱۷, ۱۲۳, ۱۲۶,	زیارت, ۹, ۱۷۸, ۱۹۰, ۱۹۱, ۲۰۱, ۲۰۳,
۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۴۴, ۱۵۶, ۱۶۸,	۲۱۸, ۲۲۰, ۲۳۳,
۱۹۱, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۴, ۲۲۶, ۲۲۹,	سکولاریسم, ۱۰۳, ۱۳۸,
۲۳۱, ۲۳۲, ۲۳۴, ۲۴۰, ۲۴۲,	سوگوار, ۶۴, ۱۰۵, ۱۰۷, ۱۴۰, ۱۹۲,
۲۴۳, ۲۵۲,	۱۹۳, ۲۰۰, ۲۰۲, ۲۴۱,

۲۶۲ □ این رنج یک رنج نیست

قربانی, ۵۲, ۷۱, ۸۳, ۸۸, ۹۰, ۹۶,	عاشورا, ۱۹۵, ۱۹۷, ۱۹۸, ۱۹۹, ۲۰۰,
۹۷, ۱۱۲, ۱۳۲, ۱۸۹, ۲۰۵, ۲۰۷,	۲۰۱, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۶, ۲۰۸,
۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۶, ۲۳۳, ۲۴۵,	۲۱۲, ۲۱۸, ۲۲۰, ۲۴۲, ۲۴۴, ۲۴۹,
قیام, ۱۰۱, ۱۹۱, ۱۹۶, ۲۰۵, ۲۰۶,	عدالت, ۵۷, ۵۸, ۶۱, ۷۲, ۷۶, ۷۹,
۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۷, ۲۲۰, ۲۲۳,	۸۱, ۸۲, ۸۴, ۸۵, ۹۰, ۱۰۳, ۱۰۸,
۲۳۱, ۲۳۳, ۲۴۹,	۱۱۸, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۳, ۱۴۱, ۱۶۲,
کابالا, ۸, ۱۱۹, ۱۳۲,	۱۹۶, ۲۰۵, ۲۲۵, ۲۲۷, ۲۳۴,
کاریزما, ۳۵, ۴۲, ۱۸۵, ۱۸۶, ۱۸۷,	عرفی, ۴۱, ۸۱, ۱۸۵, ۱۹۱, ۱۹۴, ۲۰۵,
کربلا, ۱۸۸, ۱۹۰, ۱۹۵, ۱۹۶, ۱۹۷,	۲۳۴, ۲۴۲,
۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰,	علماء, ۱۰, ۶۹, ۷۳, ۱۹۶, ۲۲۴, ۲۲۶,
۲۳۳, ۲۴۹,	۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۴, ۲۴۲,
گفتمان, ۱۱, ۱۴, ۱۸, ۲۵, ۲۷, ۲۹,	عهد عتیق, ۷, ۸, ۴۳, ۷۲, ۷۴, ۸۱,
۳۵, ۱۴۲, ۱۸۶, ۲۱۷, ۲۲۱, ۲۴۲,	۸۴, ۸۵, ۱۰۷, ۱۵۷, ۱۷۴, ۲۳۹,
۲۵۰, ۲۵۱,	۲۴۵, ۲۵۱,
مارکس, ۱۸, ۵۱, ۵۲, ۶۱, ۶۵, ۱۴۳,	غیبت, ۱۰, ۴۵, ۱۴۹, ۱۷۹, ۱۸۸,
ماشیح, ۳۷, ۷۵, ۱۰۹, ۱۲۵, ۱۲۶,	۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۴, ۲۲۵, ۲۲۶,
۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۷, ۲۴۰,	۲۲۷, ۲۳۱, ۲۴۲,
مجازات, ۸, ۷۴, ۷۵, ۸۲, ۸۴, ۸۵,	قرآن, ۸, ۹, ۴۳, ۴۴, ۱۴۵, ۱۴۶,
۸۶, ۹۱, ۹۳, ۹۹, ۱۱۲, ۱۱۷,	۱۴۷, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲,
۱۴۸, ۱۵۳, ۱۵۶, ۱۵۷, ۱۶۴,	۱۵۳, ۱۵۴, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۷,
۱۶۵,	۱۵۸, ۱۵۹, ۱۶۰, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۳,
مسیح, ۳۶, ۳۷, ۷۶, ۷۷, ۱۰۷,	۱۶۴, ۱۶۵, ۱۶۶, ۱۶۷, ۱۶۸,
۱۱۵, ۱۱۶, ۱۱۷, ۱۲۷, ۱۴۸, ۱۷۴,	۱۶۹, ۱۷۰, ۱۷۱, ۱۷۲, ۱۷۳,
۱۹۵, ۲۱۶,	۱۷۴, ۱۷۵, ۱۷۶, ۲۰۶, ۲۱۵, ۲۱۹,
مشیت, ۷, ۲۵, ۷۸, ۸۰, ۱۰۴, ۲۳۸,	

نمایه □ ۲۶۳

موعود، ۸، ۳۱، ۳۵، ۳۷، ۷۲، ۷۵،

۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳،

۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰،

۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵،

۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳،

۱۴۴، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۱،

۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۵،

۲۵۲

موعودگرای، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷،

۱۳۸، ۲۴۰

نجات، ۹، ۳۰، ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۳۸،

۴۳، ۴۴، ۶۰، ۸۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۸،

۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۶،

۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵،

۱۴۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۸۱،

۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۶،

۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۱،

۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۰،

۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۲

ویر، ۷، ۱۸، ۳۵، ۳۷، ۴۳، ۴۶، ۵۱،

۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱،

۶۵، ۶۶، ۱۸۶، ۲۳۶، ۲۳۸،

ولایت، ۹، ۱۰، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳،

۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸،

مظلوم، ۹، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰،

۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸،

۲۱۱، ۲۱۸، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۴۴،

مظلومیت، ۹، ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۵،

۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳،

۱۹۷، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۳،

۲۱۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۳،

۲۴۵

معنا، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸،

۲۲، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۶، ۳۷،

۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۷، ۵۱،

۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۷،

۷۱، ۷۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۵،

۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۷۶،

۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸،

۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۴،

۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۲،

۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸،

۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷

مکاب، ۱۰۱، ۱۰۲

مناسک، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۸، ۱۹۹،

منجی، ۳۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۶،

۱۳۲، ۱۴۴، ۱۹۱، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۶،

۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۰،

۲۴۳



۲۶۴ □ این رنج یک رنج نیست

,۲۰۱,۲۰۰, ۱۸۶, ۱۸۴, ۱۶۹, ۱۶۸

۲۴۳, ۲۴۱, ۲۱۵, ۲۱۰

,۹۶, ۹۵, ۷۴, ۷۱, ۵۳, هولوکاست,

۲۴۷, ۱۴۲, ۱۴۱, ۱۳۴, ۱۱۴

,۸۲, ۷۳, ۷۲, ۷۰, ۶۹, ۲۵, ۷, بیهوه,

,۹۹, ۹۸, ۸۸, ۸۵, ۸۴, ۸۳

۱۲۹, ۱۲۸, ۱۲۵, ۱۰۹

,۲۲۷, ۲۲۴, ۲۱۹, ۲۰۲, ۱۹۴, ۱۹۲

۲۵۲, ۲۳۲, ۲۳۱, ۲۳۰

ولایت فقیه, ۲۳۱, ۲۳۰, ۲۲۰, ۱۰,

,۸۵, ۸۴, ۷۱, ۵۶, ۳۰, ۸, هدایت,

,۱۵۳, ۱۴۶, ۱۱۷, ۹۸, ۹۷, ۹۶

,۱۶۶, ۱۶۳, ۱۵۸, ۱۵۵, ۱۵۴