



## The Concept of Compassion in Islamic Tradition and Secular Morality

Seddigheh Kardan<sup>1✉</sup> | Ali Lakhani<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Ph.D Candidate of Islamic Studies, McGill University, Canada
2. Lawyer and Independent Scholar, Vancouver, Canada

Corresponding author's email: [Seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca](mailto:Seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca)

### Article Information

#### Research Paper

**Vol:** 1  
**No:** 1  
**P:** 18-31  
**Received:** 2025-02-22  
**Revised:** 2025-05-29  
**Accepted:** 2025-06-10  
**Published:** 2025-08-01

#### Cite this Article:

Kardan Seddigheh, Lakhani Ali. (2025). The Concept of Compassion in Islamic Tradition and Secular Morality. *Journal of Theology and Spiritual Health* 1(1): 18-31.

**Publisher:** Hakim Sabzevari University

The Author(s) retain the copyright and full publishing rights.



### Abstract

This essay explores the metaphysical underpinnings of compassion, particularly within the Islamic and secular traditions. By examining the multifaceted nature of compassion, we aim to illuminate its significance in both religious and ethical discourse. We begin by exploring the foundational role of compassion in Islamic theology, where it is understood as an essential attribute of the Divine. This divine compassion is manifested in the creation of the universe, the revelation of sacred scriptures, and the guidance of humanity. Furthermore, we examine the prophetic teachings of Islam, which emphasize the importance of compassion in both individual and communal life. At the same time, we keep our attention on the Sufi tradition, which delves deeply into the experiential dimensions of compassion.

We then contrast this traditional understanding of compassion with the modern, secular approach to ethics, which often prioritizes individual autonomy. While this secular framework may have made contributions to human flourishing in the modern era, it neglects the metaphysical dimensions of compassion that are essential for a truly holistic moral philosophy. By examining the limitations of secular ethics, we highlight the enduring relevance of a metaphysical perspective that recognizes the interconnectedness of all beings and the importance of cultivating compassion as a means of spiritual and moral growth.

In conclusion, we emphasize the central role of compassion in both religious worship and ethical behavior. By exploring the concept of compassion across various faith traditions, we demonstrate its universal significance and its potential to inspire a more compassionate and just world.

**Keywords:** Compassion, Traditional Morality, Secular Morality, God, Humanity

## **Extended Abstract**

This essay explores the metaphysical foundations of compassion, especially as understood within the Islamic tradition. It aims to highlight the significance of compassion in both religious and ethical discourse. The essay's central question is how the traditional, metaphysical understanding of compassion, with a focus on the Islamic perspective, differs from modern, secular approaches to ethics.

To address this question, the essay uses a comparative approach, examining the concept of compassion across various faith traditions to demonstrate its universal significance. However, the primary focus is on Islam, where compassion is central to its message.

The essay argues that compassion is crucial for individual and communal life, as well as for holistic moral philosophy, spiritual and ethical growth, and creating a more compassionate and just world.

The traditional understanding of compassion, as presented in the essay, is rooted in the concept of Divine unity. From this perspective, compassion is not merely a human emotion but an essential attribute of the Divine, manifested in creation, revelation, and the guidance of humanity. In Islam, this divine compassion is expressed through the names “al-Raḥmān” (The Most Compassionate) and “al-Raḥīm” (The Most Merciful). These names highlight the all-encompassing nature of God's mercy, which extends even beyond the scope of “al-Raḥīm” to the very essence of the Divine, symbolized by “al-Raḥmān”. The Quran emphasizes that God has made compassion an inherent part of Himself, indicating its integral and inseparable nature to the Divine essence. Therefore, the essay argues, any apparent contradictions, such as the existence of suffering and evil in the world, are not due to a lack of God's compassion but rather stem from human limitations and spiritual ignorance.

Compassion is also intimately connected to the concept of “wajh Allah” (the Face of God), which represents God's presence everywhere and in everything. This concept emphasizes the interconnectedness of all beings and the inherent goodness in creation. The essay emphasizes the importance of self-knowledge as a path to recognizing the divine presence within. This inward journey allows individuals to connect with the “hidden treasure” of the divine spark residing in their hearts. This connection is facilitated through remembrance (“dhikr”) and prayer, which are acts of acknowledging the divine presence within and responding to God's compassion.

The essay then contrasts the traditional understanding of compassion with the modern, secular approach to ethics. It suggests that while secular ethics may have contributed to human flourishing in the modern era, it often prioritizes individual autonomy and societal progress at the expense of the metaphysical dimensions of compassion.

This lack of connection to a transcendent source leads to a limited and potentially self-serving understanding of morality. The essay argues that without the grounding of a metaphysical reality, secular ethics risks reducing compassion and other virtues to mere social constructs or personal preferences, susceptible to changing standards and ultimately lacking a solid foundation. The essay illustrates this point through examples from literature, such as Fyodor Dostoevsky's *The Brothers Karamazov* and Graham Greene's *The Third Man*. These examples highlight the dangers of a purely humanistic approach to ethics that fails to recognize the interconnectedness of all beings and the transcendent source of compassion.

The essay acknowledges recent initiatives, such as the Charter for Compassion and A Common Word, which aim to promote compassion and understanding across different faith traditions. While praising these efforts, the essay cautions against the risks of abstracting compassion from its metaphysical roots, which could lead to a sentimentalized and ultimately ineffective understanding of this crucial virtue.

The essay concludes by emphasizing that true compassion arises from recognizing the divine presence within ourselves and in all of creation. This recognition enables us to connect with the source of mercy and extend it to others, fostering a more just and compassionate world. This understanding aligns with the Islamic principle of “Tawḥīd” (Divine unity), which calls for recognizing the inherent dignity and worth of all creation and responding with compassion and justice.

## **Acknowledgement & Funding**

- The manuscript did not receive a grant from any organization.

### Conflict of Interest

- The authors declare no conflict of interest.

### Author contribution

All authors share equal responsibility for the content of this paper.

Seddigheh Kardan; Email: [Seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca](mailto:Seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca); ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7748-0582>

Ali Lakhani; Email: [alil@lakhani-lawyers.com](mailto:alil@lakhani-lawyers.com)

### References

- Dostoevsky, Fyodor. (1981). *The Brothers Karamazov*, translated by Andrew H. MacAndrew, Bantam Classic.
- Greene, Graham. (2009). *The Third Man*, Shamrock Eden Publishing.
- Izutsu, Toshihiko. (1983). *Sufism and Taoism*, Berkeley: University of California Press.
- Kulayni al-Razi. (1363). *al-Uṣūl min al-kāfi*, 2nd Volume, Dār al-kutub al-islāmiyah: Tehran (in Arabic)
- Lings, Martin. (1983-1986). *Muhammad: His Life based on the Earliest Sources*, Unwin Paperbacks, London.
- Luke, St.. (1363). 3rd edition, Anjuman-i Kitab-i Muqaddas: Tehran (in Persian)
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1358). *Kitāb al-arbaʿīn, al-Maṭbaʿah al-ʿilmiyah*: Qom (in Arabic)
- Qurʿan
- Rig-Veda. (1981). Penguin Books: London.
- Schuon, Frithjof. (1987). *Spiritual Perspectives and Human Facts*, translated by P. N. Townsend. Perennial Books, Middlesex.
- Shakespeare, William. (2004). *As You Like It*, Folger Shakespeare Library.
- <http://charterforcompassion.org>
- <http://acommonword.com>
- <https://www.poetryfoundation.org/poems/44389/as-kingfishers-catch-fire>

## مفهوم رحمت در اخلاق سنت اسلامی و سکولار

صدیقه کاردان<sup>۱</sup> , علی لاکهانی<sup>۲</sup>

۱- نویسنده مسئول، دانشجوی دکترای مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل کانادا.

۲- وکیل و پژوهشگر مستقل، ونکوور، کانادا.

نویسنده مسئول: Seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی ریشه‌های معنوی مفهوم رحمت، خاصه در سنت اسلامی و سکولار، می‌پردازد. پرسش اصلی از تفاوت این مفهوم در این دو رویکرد است و پژوهش با روش کتابخانه‌ای انجام شده است. هدف آنست که با بررسی ماهیت چندوجهی رحمت، اهمیت آن در گفتمان دینی و اخلاقی روشن گردد. بحث را با تتبع نقش بنیادین رحمت در الهیات اسلامی می‌آغازیم که رحمت را وصف ذاتی الهی می‌شناسد. این رحمت الهی در خلقت جهان، وحی کتب آسمانی و هدایت بشریت تجلی می‌یابد. همچنین از آموزه‌های نبوی می‌گوییم که بر اهمیت رحمت در حیات فردی و جمعی تأکید می‌نهد. نیز به سنت صوفیه توجه می‌کنیم که به ابعاد تجربی رحمت می‌پردازند.

سپس، فهم سنت اسلام از رحمت با رویکرد سکولار به اخلاق مقایسه می‌شود که به خودمختاری فردی اولویت می‌دهد. با اینکه این چارچوب سکولار ممکن است در عصر مدرن به‌ظاهر انسانی شکوفا شکل داده باشد، از ابعاد معنوی رحمت که برای یک فلسفه اخلاقی جامع ضروری‌اند، غافلست. با بررسی محدودیت‌های اخلاق سکولار، بایستگی منظری معنوی را که بر پیوند میان جملگی موجودات و اهمیت رحمت برای رشد معنوی و اخلاقی تأکید می‌نهد، برجسته می‌کنیم. نتیجتاً، وجوب رحمت را در عبادت دینی و رفتار اخلاقی نشان می‌دهیم و با پرداختن به مفهوم رحمت در ادیان مختلف، سخن را با الزام جهانی و قدرت رحمت برای الهام‌بخشی به جهانی عادلانه ختم می‌کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** رحمت، اخلاق سنتی، اخلاق سکولار، خدا، انسان.

### اطلاعات مقاله

#### مقاله پژوهشی

شماره:

۱

دوره:

۱

صفحه:

۱۸-۳۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۲/۰۴

تاریخ ویرایش:

۱۴۰۴/۰۳/۰۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۳/۲۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۵/۱۰

#### نحوه ارجاع به این مقاله:

کاردان، صدیقه، لاکهانی، علی. (۱۴۰۴). مفهوم رحمت در اخلاق سنت اسلامی و سکولار. الهیات و سلامت معنوی، (۱): ۱۸-۳۱.

ناشر: دانشگاه حکیم سبزواری



نویسنده(گان) حق نشر و حقوق کامل انتشار را حفظ می‌کنند.



10.22034/jtsh.2025.222978

## ۱. مقدمه

اما یک سامری بخصوص ... بدو ترجم کرد (انجیل لوقا، ۱۰: ۳۳). رحمت اولین کلمه خداست. بنابراین باید آخرین کلمه او نیز باشد. رحمت واقعی‌تر از کلّ جهان است (Schuon, 1987, p 56).

تأمل بر مفهوم رحمت و حقیقت و خاستگاه آن، خاصه در دنیای مملو از خروش و فغان امروزین، امری مهم و بلکه گریزناپذیر است. در بطن این گرداب بی‌قراری و اندیشناکی، آنچه قلب انسان امروز را گرم می‌تواند کرد و روزن امید را همچنان در جان او باز می‌تواند نگاه داشت، تکیه بر حقیقت وجود رحمتی بی‌کران، بی‌دریغ و بی‌امان است که جهان با همه ناآرامی‌اش در آغوش او آرمیده است. هدف این مقاله کوتاه، ردیابی نمودهای متافیزیکی درک اسلامی از مفهوم رحمت و بررسی پیامدهای تلاش‌های مدرنیستی برای تعریف یک فلسفه اخلاقی بر پایه ارزش‌های انسان‌گرایی سکولار است. در نهایت نیز، بحث را با چند نکته در باب اهمیت محوری رحمت در عبادت و اخلاق پایان خواهیم داد. در حالی که موضع خاص و مثال‌های عرضه شده در این مقاله اسلامی است<sup>۱</sup>؛ اما دیدگاهی که وصف می‌شود پیشامدرنی و جهانی است و بنابراین در تمام سنن دینی عمده یافت می‌شود. به مطابقت‌ها و مشابهت‌ها در دیگر سنن دینی به مثابه یک یادآوری مصور از این نگرش جهانی اشاره خواهیم داشت، هرچند مقصود این مقاله این نیست که مطالعه‌ای تطبیقی از اصطلاحات ویژه الهیاتی از اصول جهانی متافیزیکی باشد که درک و دریافت از مفهوم رحمت را در سنن دینی مختلف شکل می‌دهند. تا به امروز تلاش‌های چشمگیری از سوی اندیشه‌وران دینی و نیز سکولار در باب تبیین جایگاه اخلاق در جهان‌بینی‌های متأثر از منظر دینی و سکولار مبذول شده، لیکن کوشش و بحث پژوهش حاضر، مشخصاً و منحصراً پیرامون مفهوم رحمت در فهم دینی و غیردینی آن است و نیز مقصود از دین، تنها دین آسمانی اسلام نیست، بلکه نگاهی تماماً جهان‌شمول و برکنار از تفکیک در این نوشته پی می‌گیریم.

## ۲. وجودشناسی انسان: تقابل عصر مدرن و پیشامدرن

یکی از جنبه‌های اساسی که به واسطه آن می‌توان میان عصر مدرن و پیشامدرن تمایز نهاد، وجه وجودی (اگزیستانسیال) آن است. از منظر مدرنیسم، نقطه شروع می‌تواند این‌گونه بیان شود: «من وجود دارم و جهان در اطراف من است»؛ حال آن‌که از نگاه پیشامدرنی، فرمول‌بندی چنین خواهد بود: «تنها حقیقت مطلق وجود دارد و نه من و نه جهان هیچ حقیقت مستقلی نداریم». این دیدگاه‌های وجودی متفاوت - که می‌توان به ترتیب «انسان‌محور» و «خدا‌محور» خواندشان<sup>۲</sup> - درک ما را از هویت و رابطه شکل می‌دهند و برآند تا مفاهیمی مختلف از هدف و ارزش‌های انسانی را نشان دهند؛ مفاهیمی که در مرکز بسیاری از مسائلی که جهان معاصر با آن‌ها مواجه است، از جمله تعاریف آن از اخلاق، حضور دارند. همچنان‌که دیدگاه مدرنیستی گرایش به سکولار بودن دارد<sup>۳</sup>، چشم‌انداز پیشامدرنی به مذهبی بودن میل می‌کند<sup>۴</sup>. این جهان‌بینی‌های متفاوت باعث بالیدن مفاهیم متفاوتی از «انسان‌گرایی» شده‌اند. مفهوم مدرنیستی انسان‌گرایی سکولار معتقد است که انسان به تنهایی، تحت وساطت و دخالت عقل، داور ارزش‌های انسانی است؛ حال آن‌که نظرگاه پیشامدرنی

۱. یکی از دلایل تمرکز مقاله کنونی بر اسلام این است که اگرچه در پیام اسلام، رحمت حقیقتی مرکزی و اساسی است، تصور اسلام در «غرب» - به دلایل تاریخی و دیگر علل که فراتر از حدود و حریم این مقاله‌اند - تحت غلبه تصاویر و دریافت‌ها از این دین، کتاب آسمانی آن و حضرت پیامبر (ص) است و لذا از توجه به مرکزیت پیام رحمت آن می‌کاهد.

۲. دیدگاه‌های غیرخدا‌باورانه، همچون بودیسم، نیز در این تعریف جای می‌گیرند. هرچند می‌دانیم که این اصطلاحات ایده‌آل نیستند، انتخاب آن‌ها عمدتاً به دلیل سهولت است، با این شرط که اصطلاح «خدا‌محوری» نباید به هیچ مفهوم محدودی از الوهیت اشاره کند، بلکه باید مفهومی از واقعیت مطلق و بی‌کران و کامل را در بر گیرد، چه در قالب خدا‌باورانه مطرح شود و چه در هیئتی دیگر.

۳. یعنی آن را امری خصوصی می‌کند؛ گاه نیز آن را انحرافی بی‌اهمیت تلقی می‌کند، اگر نه به طور کامل آن را مردود کند - تمایل اخیر را در قالب «بنیادگرایی سکولار» ادراک می‌کنند.

۴. یعنی تمام جنبه‌های وجود را از طریق لنز خدا‌محور خود مشاهده می‌کند، اگرچه این لزوماً آن را در تضاد با علم تجربی یا اهداف سکولاری که تئوکراسی‌ها را رد می‌کنند قرار نمی‌دهد - تمایل به چنین تضادی از منظر دینی اغلب در قالب «بنیادگرایی دینی» ادراک می‌شود.

انسان‌گرایی معنوی از این درک ناشی می‌شود که ارزش‌های انسانی در هسته معنوی درونی‌ترین خود فرد حک شده‌اند، و می‌توان آن‌ها را نه تنها با عقل بحثی، بلکه با مدد ابزار عقل متعالی که نیروی شناختی روح است، تشخیص داد. بنابراین، معیار بشریت برای مدرنیست، انسان «عصر روشنگری» است، لیکن برای عهد سنت و پیشامدرن، انسان «به روشنی رسیده و نورانیت یافته».

### ۳. توحید و رحمت: دو روی یک سکه در اندیشه اسلامی

از چشم‌انداز سنت اسلامی، حقیقت<sup>۱</sup> همان وحدت مأنوسی است که فراتر از همه مفاهیم نسبیتی وحدت است. حضور همه جانبه آن مطلق ورای وجود<sup>۲</sup> است که هر احتمال و تحدیدی را درمی‌نوردد؛ لیکن به مغز هر ذره از وجود راه می‌برد. ماهیت این حقیقت فیزیکی یا روانی نیست، بلکه معنوی است. این هسته یا مرکز معنوی همواره حاضر در انسان، قلب (دل) است که جوهر اصلی آن رحمت است.

در اسلام، این اصل وحدت متعالی، که به «توحید» شناخته می‌شود، در عبارت شهادت انعکاس دارد؛ «لا اله الا الله». این اصل در تمامی ادیان بزرگ موجود است. هر نامی که این حقیقت بدان خوانده شود (پناه، برهن، یهوه، تائو، موند، خدا، الله، حق)، با هر نظریه یا هر تجربه‌ای (نیروانا، سمدهی، ساتچیتاناندا، فنا)، همان حقیقت و اصلی است که ادراک می‌شود. به گفته ریگ ودا: «با کلمات، کشیشان و شاعران آن حقیقت پنهان را که یکی است، بدل به بسیاری می‌کنند»<sup>۳</sup>. اساساً، حقیقت همان مبدأ و مرکز متعالی است. از نگاه وجودی، همان مدار تابنده وجود است، با ابعاد متعدد، که در درونش بالذات حضور هست. از منظر غایت‌شناختی، این حقیقت اتحاد دوباره در مرکز اصلی است، به نحوی که مبدأ (آلفا) همان پایان موعود (امگا) است. هر یک از این روش‌های درک حقیقت - اصل، تجلی و غایت - طبیعت رحمانی حقیقت را می‌نمایاند و در ادامه هر یک از این جنبه‌ها را بررسی می‌کنیم.

از منظر اصولی، حقیقت متعالی ورای وجود و فراتر از هر محدودیتی است و بنابراین جوهر آن برتر از هر نام و ادراکی است. با این همه، آن مطلق وصف‌ناپذیر خود را به سه صورت آشکار کرده است: نخست از طریق خلقتش، دیگری پیام‌ها و پیام‌آوران آسمانی‌اش و همچنین درونی‌ترین خود (نفس) ما. هر یک از این مخازن کلام الهی نشانه‌ای از روح الهی حضور است. به همین سبب در قرآن به ابناء بشر امر شده تا هم در عالم بیرونی خلقت و هم در دنیای درون خود در جستجوی شواهدی از آن حقیقت برآیند: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ (به زودی نشانه‌های خود را در کرانه‌ها و اطراف جهان و در نفوس خودشان به آنان نشان خواهیم داد) (فصلت: ۵۳)»<sup>۴</sup>. سید حیدر آملی نیز بر مبنای همین آیه به تطبیق کتاب تکوین (آفاق یا جهان خارج) با کتاب تدوین (قرآن کریم) معتقد است (آملی، ج ۱، ۱۳۸۵، ص ۲۰۶). این «نشانه‌ها» - که آیات قرآنی نیز در زمره‌شان به حساب می‌آیند - دروازه‌های تمثیلی به خزانه الهی صفات و خصوصیات حقیقت هستند که در اسلام «اسماء الحسنی» نامیده می‌شوند. این‌ها نماینده جملگی صفات مثالی و کهن‌الگوی اند که در آفرینش تجلی یافته‌اند که شامل ابعاد جلالی (مردانه) و جمالی (زنانه) حقیقت نیز می‌شوند. «اسم‌هایی» هستند که خدا به آدم (یا انسان اولیه) آشکار کرد، تا علم آن‌ها از این طریق پیش از وجود در قلب آدمی حک شود و در حقیقت اصلی خود، فطرت انسانی را شکل دهند. بنا بر باور اسلامی، خدا اسم ذات خود را برای خویشتن نگاه داشته است. با این حال، این «گنج نهان» را می‌توان با قلب - مرکز درونی‌ترین خود - شناخت؛ زیرا به فرموده یک حدیث قدسی: «لا یسعی أرضی ولا سمائی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن (من در زمینم و آسمانم نمی‌گنجم، لیکن در قلب بنده مؤمنم می‌گنجم) (مجلسی، ۱۳۵۸، ص ۹۸)». این توجه به درون، همچنان که خواهیم دید، ملموس‌ترین دلیل رحمت الهی است؛ اما همچنین پایه و اساس معرفت نیز هست. از این رو، نیز گفته می‌شود: «آن کس که خود را می‌شناسد، پروردگار

<sup>۱</sup>. Reality

<sup>۲</sup>. Absolute Beyond-Being

<sup>۳</sup>. بنگرید به: Rig-Veda, X, 114.2. نیز، رجوع کنید به: "Being One, the sages name Him variously." Rig-Veda, I, 164.46.

<sup>۴</sup>. «آفاق» اشارت به عالم کبیر دارد، حال آن که «خود» گویای عالم صغیر است. هر یک از این‌ها دربردارنده «آیاتی» از آن حقیقت فراجهانی هستند.

خویش را می‌شناسد<sup>۱</sup>. جوهر «گنج نهان» مقیم حرم دل با اصطلاح عربی «رحمت» مشخص می‌شود که حروف ریشه آن، ر-ح-م، معنای رَحِم پرورنده را نشان می‌دهند - رحمی که موطن وجودی است. اصطلاح رحمت، بخشندگی را در دو معنا به ظهور می‌رساند: رحمانیت و رحیمیت. این ریشه اسمای رحمت قرآنی، الرحمن و الرحیم است که با دو معنای فضل و رحمت مطابقت دارند؛ اولی توصیف‌کننده رحمت‌المتنان است که مترادف با ذات الهی است، و دومی وصف‌کننده رحمت‌الوجوب، متحقق بر مبنای تمایز الهی<sup>۲</sup>. این هر دو اصطلاح و مفاهیم آن‌ها در آیه مبارک «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» گنجانده شده است. اهمیت و تشخیص این آیه از آنجایی مسلم است که در ابتدای تمامی سوره‌های قرآن جز یک سوره آمده است<sup>۳</sup> و جملگی مسلمانان آن را در نمازهای خود قرائت می‌کنند. مارتین لینگز در باب اسمای رحمت شرح می‌دهد که چگونه با ذات الهی مرتبطند:

از برجسته‌ترین ویژگی‌های کتاب آسمانی قرآن، تذکار و تکرار دو اسم الهی الرحمن و الرحیم بودند. کلمه رحیم در معنای بسیار مهربان یا بی حد و حصر مهربان رایج بود. رحمان، حتی سترگ معناتر از رحیم، به دلیل نبود هیچ مفهومی در تناسب با آن، از چرخه استعمال خارج شده بود. وحی الهی آن را مطابق با نیاز اساسی دین جدید و برای جلوس در رفیع‌ترین حدود وجود متعالی، حتی فراتر از رحیم، احیا کرد. نام الرحمن به جوهر یا اساس و بنیان رحمت اشاره دارد، یعنی به خیر یا خوبی بی‌نهایت خدا، و قرآن به صراحت آن را معادل الله قرار می‌دهد: «ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (او را چه الله بخوانید چه رحمان، هر چه بخوانید او را نام‌های نیک است) (اسراء: ۱۱۰)» (Lings, 1983-1986, p 46-47).

این تصدیق قرآن بر معادل بودن ذات الهی با جوهر و بنیان رحمت و «خیر یا خوبی بی‌نهایت خدا» در آیه مهم دیگری از قرآن تکرار شده است: «...كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ (رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است) (انعام: ۱۲)». واژگان عربی به کار رفته برای وصف این ویژگی (کتب علی نفسه الرحمة) را می‌توان «او رحمت را بر خود حک (یا نوشته) کرده است» نیز ترجمه کرد، که بدان معنا است که صفت رحمت جزء لاینفک ذات الهی است و ناسازگار با هیچ تجلی بیرونی از افعال الهی نیست، هر چقدر هم که ممکن است این‌ها به نظر متناقض آیند. همچنان‌که علامه طباطبایی می‌نویسد، نفس‌الشیء همان شیء است و معنایی جدای از مضاف‌الیه ندارد و از این رو بر هر چیزی، حتی خداوند متعال، قابل اطلاق است. بدین جهت در آیاتی مشابه این، نفس خداوند به معنای ذات خداوند است (طباطبایی، ج ۱۴، ۱۳۷۲، ص ۳۱۲). به دیگر سخن، تضادهای بیرونی - همچون شر، رنج و نارسایی‌های ظاهری این جهان - نشانه‌ای از فقدان رحمت خدا نیست، بلکه صرفاً نشانگر محرومیت روحانی ما، جهل معنوی یا نارسایی‌های اخلاقی ما است؛ زیرا همچنان‌که که قرآن نیز بیان می‌کند: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (هر چه از خوبی‌ها به تو می‌رسد از خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد از خودت) (نساء: ۷۹)». وصف قرآنی از ذات رحمانی خدا به صورت «حقیقتی که بر او واجب/حک شده» را می‌توان در این معنا درک کرد: گرچه خدا قادر مطلق است و قدرت خشم، شدت و تندری را دارد - همچنان‌که توان ملایمت، رحمت و بخشش - او ذات رحمانی خود را مبدل نمی‌کند؛ همانند والدین خوب که محبت، شفقت و مهر مادرانه را با ظاهر سخت‌گیرانه پدرانه، توأمان دارند. به همین دلیل، هر چند دارای صفات جلالی و همچنین جمالی است؛ اما ذات الهی و رای این دوقطبی وصفی است و ذاتاً رحمت‌جو است. این با حدیث قدسی مشهور «قُلْ لَهُمْ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَلَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَتِي (خدای تعالی فرموده] به آنان بگو: رحمت من

<sup>۱</sup> ابن ابی الحدید این عبارت را در قالب حدیثی از امام علی (ع) نقل کرده است «من عرف نفسه فقد عرف ربه». بنگرید به: ابن ابی الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۹۲.

<sup>۲</sup> این تمایز که از سوی ابن عربی مطرح شده، در اثر زیر از ایزوتسو به بحث کشیده شده است:

Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (University of California Press, Berkeley, 1983), chapter IX, "Ontological Mercy", p. 116 et seq.

<sup>۳</sup> این عبارت مقدس تنها در ابتدای سوره توبه غایب است، که ماهیت سخت‌گیرانه این سوره را القا می‌کند.

بر خشمم مقدّم است. پس، از رحمتم ناامید نشوید.) (کلینی، ج ۲، ۱۳۶۳، ص ۲۷۴) در تطابق است، و این تقدّم پیامدهای نجات‌بخش و آخرالزمانی ژرفی دارد، همچنان که خواهیم دید.

#### ۴. در آغوش رحمت: رابطه خدا با انسان

از چشم‌انداز تجلی الهی، وجودی جز خدا نیست. وجود رحمت است. در تبیین خلقت اغلب از تمثیل نور بهره می‌گیرند، و این بدان سبب است که از خود بخشیدن در ذات نور است - یا طبق این اصل معروف افلاطونی و آگوستینی، در ذات خیر است که خود را نمایان و عرضه کند. با پیوند این موضوع با بحث ما در باب ذات رحمانی الهی، وجود را می‌توان ذاتی طبیعت الهی دریافت، به مثابه پاسخ فیاض آن مطلق به آن احتمالات وجود نهفته در خود - یعنی در خزانه الهی مثال‌های اصلی که خلقت از آن پدید می‌آید.<sup>۱</sup> در اینجا مهم است که خلقت را نه در معنای خطی تاریخی و زمانی، بلکه در معنای فراتاریخی و متافیزیکی به مثابه یک فرآیند پویای تجلی‌کننده و همواره تجدیدشونده درک کنیم. بنابراین، طبق نظریه مشهور ابن عربی، خلقت یک فرآیند مداوم نابودی و بازسازی آنی است که در یک پیوستار هستی‌شناختی رخ می‌دهد که هسته اصلی آن رحمت است. ابن عربی این را به فرآیند تنفس تشبیه می‌کند. خدای متعال از طریق نفس کلام خود، از راه دم و بازدم خود، از راه برون‌افکنی روحانی و بازسازی روحانی خلق می‌کند، و ابن عربی این را «نفس الرحمن» می‌نامد.<sup>۲</sup> خدا چندان به ما نزدیک است و در درون ما حاضر است که نفس ما. ما نه تنها در رحمت و از رحمت آغاز شده‌ایم، بلکه در روح اقیانوس رحمت دربرگرفته شده و حمایت می‌شویم. به ماهیت فراگیرنده این روح حامی در آیه قرآنی «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (رحمتم همه چیز را فرا گرفته است) (اعراف: ۱۵۶) اشاره شده است که بر اصل مرکزی توحید، با تأکید بر وحدت متعالی حقیقت و نیز ماهیت سراسر رحمانی آن، بیشتر تکیه می‌کند.

در اصل توحید، مفهوم اثر الهی نهفته است. این موضوعی جهان‌شمول در میان سنت‌های دینی است که انسان را آفریده «به شکل و صورت الهی» دریابیم،<sup>۳</sup> با روح الهی دمیده شده در روح او،<sup>۴</sup> یا مشاهده و معاینه حقیقت از منظر تطابقی متافیزیکی میان زمین و آسمان و فرش و عرش،<sup>۵</sup> به سبب وجود اثر الهی در تجلی. این امر منبعت از این دریافت است که خلقت خودآشکارگری الهی است: نمایان کردن اصل الهی است در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود که از طریق حدود متوالی به نحو تسلسل‌وار آشکار می‌شود و هر مرتبه متجلی مرتبه بالاتر را می‌نمایاند و در نتیجه اثر الهی را که همه چیز از آن نشأت می‌گیرد، حمل می‌کند. به همین دلیل است که قلب - یعنی هسته رحمانی فطرت انسان - خدا را در خود جای داده است. بنابراین، این واقعیت که جملگی موجودات چیزی از خدای متعال را در خود دارند و ذاتاً خوب هستند،<sup>۶</sup> تأیید دیگری بر ماهیت همه‌جانبه رحمت الهی است که همه چیز را در بر می‌گیرد. نتیجه این امر این است که صورت خدا یا «وجه الله» در همه جا حاضر است؛ همچنان که قرآن کریم می‌فرماید: «أَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهُ اللَّهِ (پس به هر سو رو کنید، آنجا روی خداست) (بقره: ۱۱۵)». این همان وجه نجات‌دهنده یا حضور رستگاری‌بخش رحمت است که قرآن کریم

۱. بنگرید به سوره حجر ۲۱: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (و هیچ چیز نیست مگر آن که خزائنش در نزد ماست و جز به اندازه معین از آن نازل نمی‌کنیم). خزائن گنج‌خانه‌های الهی هستند؛ قلمرو کهن‌الگوها و مثال‌های اصیل که از آن، چیزها به مثابه «کلام خدا» در وجود می‌آیند.

۲. کلمه «نفس» هم‌ریشه کلمه «نفس» (خود) است که از نظر لغوی ارتباط بین خلقت و ماهیت الهی را نشان می‌دهد.

۳. برای نمونه، بنگرید به: کتاب آفرینش، ۱:۲۷؛ و یا حدیث «خداوند آدم را بر صورت خود آفرید.»

۴. برای نمونه، بنگرید به: کتاب آفرینش، ۲:۷؛ و سوره سجد: ۹ «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سپس او را استوار کرد و در او از روح خویش دردمید).

۵. برای نمونه، بنگرید به: «Katha Upanishad, IV.10: "Whatever is here, that is there. What is there, that again is here."»

۶. کتاب آفرینش، ۱:۳۱ «و خدا هر چیزی را که ساخته بود دید و بنگر، بسیار خوب بود.» همچنین، به حکم ویلیام بلیک توجه کنید: «هر آنچه زندگی می‌کند مقدس است» - اصطلاح «مقدس» گویای این است که نشان الهی دارد، بخشی «از کل» است، و «سالم» یا خوب است.

می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (همه چیز فناپذیر است، مگر وجه او). (قصص: ۸۸) - زیرا رحمت همان مطلق است که «همه چیز را در بر می‌گیرد»، و رای تمام قطب‌بندی‌ها، و منبع اصلی و غایت غایی هر چیز محتمل‌الوقوع. از منظر غایت‌شناسی، هدف هر چیز بازگشت به اصل الهی آن است. آغاز ما در پایان ماست. هدف زندگی انسان خودشناسی است که همتای خودآشکارگری الهی است. جستجوی خویشتن از طریق مراتب درونی فرد به پیش می‌رود، و هر مرتبه‌ای فرآیندهای نمایانگری برونی را آینگی می‌کند. از بیرون، به تدریج به حرم درونی دل هدایت می‌شویم - آنچه ما را بدان حریم می‌رساند، پذیرش نور رخشان و رحمانی خود دل است. ما هرگز بی هیچ وسیله‌ای برای نجات خود رها نشده‌ایم - اگرچه در عاقبت رستگاری جز از فضل الهی نیست. وظیفه ما صرفاً پاسخ دادن به رحمت خدا - که در «آیات» او و در ظرفیت‌های نهفته قلبمان حضور دارد - و انجام این کار از طریق فطرت رحمانی خداداد خودمان است، با پناه بردن به «بهشت» قریب حضور نورانی او، از «جهنم» ظلمت که به کوری و نادیدن وجه الله دچار است.<sup>۱</sup> این پاسخ مستلزم یک تغییر مسیر - یا دور شدن از ظلمات به سوی نور - است که جوهر «توبه» است. این بدان معناست که توبه رحمت است. این پیام عمیقاً تسلی‌بخش به مؤمنان اطمینان می‌دهد که می‌توانند در درون قلب خود که آینه‌دار رحمت ذاتی الهی است، به آرامش او پناه برند. سه وجه تجلی - خلقت بیرونی، کلام و حیانی، و خود درونی ما - جملگی «آیاتی» از وجه الله و توجه رحمانی و کریمانه او به نوع بشر هستند.<sup>۲</sup> «در درختان زبان، در نهرآب‌ها کتاب، در سنگ‌ها پند و در همه چیز خوبی هست» (Shakespeare, 2004, p 49). تنها آنگاه که بر خویشتن خویش نابیناییم، چشمی برای دیدن نداریم. چنان‌که پیشتر اشاره شد، قربت رحمت خدا در نفس ما پیداست - و از جمال وجه الله به مانند نفس‌هایمان غافلیم. علاج این «غفلت» انسانی تمرین «ذکر» الهی است که در ادامه از آن بیشتر خواهیم گفت. تا اینجا، دیدیم که چگونه جهان‌بینی سنتی و اسلامی رحمت را در دل حقیقت، در ذات روحانی آن، واقعیت وجودی و اگزیستانس آن و به مثابه دلیل وجود انسان، جای می‌دهد. اکنون این را با نگاه مدرنیستی مقایسه می‌کنیم.

## ۵. قلب بی‌قلب: اخلاق مدرنیته و فقدان معنویت

اگر وحدت متعالی در بطن و متن سنن دینی است، مدرنیسم سکولار در مقابل با پاره‌پاره شدن و قلع و قمع مشخص می‌شود. در دنیایی از هم گسیخته، نیاز عاجل به کشف «زمینی مستحکم» هست که بتوان بر روی آن بناهای حیاتی برای وجود انسان را ساخت. جهان‌بینی سنتی تأکید می‌کند که حقیقت به نحوی عمیق به هم پیوسته است و این درهم‌تنیدگی - عمودی، میان انسان و خدا و افقی، میان انسان و دیگر مخلوقات - پایه و شالوده اخلاق و زیبایی‌شناسی سنتی را بنا می‌نهد که به مدد آن فضیلت با زیبایی مرتبط است. بستگی و پیوستگی ژرفی میان خوبی درونی و زیبایی بیرونی نهفته است - همچنان‌که در حکم افلاطونی «حقیقت، خیر و زیبایی» هویدا است. حقیقت ادراک اصلی و اصیل توفانی است. این دریافت زبینه و مهربانانه روح مثال‌پرور است، نه صنع انسانی برساخته از جهانی متجزی. حقیقت، حضور مقدس خوبی و زیبایی است. این امر نه مادی و نه ذهنی، بلکه عمیقاً معنوی است؛ نه با استدلال انسانی، بلکه با عقل در خویشتن تفکرکننده - با آن قوه متعالی در درون ما که قادرمان می‌سازد تا و رای ظواهر را به نحو پذیرا بنگریم، تا قلب خود را پدیدار در همه جا مشاهده کنیم - بازشناخته می‌شود. این هسته رحمانی هم زیبایی ذاتی درون ماست - احسان - و هم خوبی بیرونی در خلقت - حُسن. خوبی و زیبایی هر دو جوهری از وجه الله هستند؛ رحمتی که همه چیز را در بر می‌گیرد. لیکن در مفهوم مدرنیستی، این ارتباطات حیاتی یا مطلقاً وجود ندارند و یا اگر به ظاهر در میان‌اند، به

<sup>۱</sup>. حضور جهنم متناقض با رحمت ذاتی آن مطلق نیست؛ زیرا هدف آتش جهنم دقیقاً سوزاندن ناخالصی‌های درون ما است که ما را از بهشت دور نگه می‌دارند. بنا بر باور مسلمانان، آنگاه که همه چیز تصفیه و در نهایت به حالت نخستین خود در پایان زمان بازگردانده شود، خدا آتش جهنم را خاموش خواهد کرد.

<sup>۲</sup>. این‌که خدا انسان را رها نکرده است، در معنای خداپاورانه، در بسیاری از متون مقدس و تجلیات الهی که همواره تجدید می‌شوند، مشهود است. این حقیقت که وحی‌های متعددی رخ داده (هر کدام با زبان قوم دریافت‌کنندگان آن وحی - بنگرید به قرآن، ۱۴: ۴) و این واقعیت که ما وجود داریم و هستی ما علی‌الدوام است، خود بیانگر رحمت الهی است.

گونه‌ای سطحی و صوری در ساختارهای انسانی اشتقاق یافته از استدلال‌های عقلانی یا ترجیحات ذهنی ریشه دارند.<sup>۱</sup> آن‌ها در حقیقت مطلق ریشه ندارند و لذا فاقد هر گونه عینیت متافیزیکی‌اند. تلاش برای اثبات این که چگونه مکتب‌های مختلف فکری مدرنیستی - یعنی کسانی که قاعده سنتی مبنای مطلق متعالی و همه جا حاضر حقیقت را مردود می‌دانند - مستعد خطاهای مهلکی هستند که در فرم نسبیت یا تنزل‌گرایی کاذب ظهور می‌کنند، فراتر از محدوده این مقاله است. تنها کافی است یادآوری کنیم که هر قدر نیت برای ساختن بنیانی سکولار برای اخلاق شریف باشد، بدیهی است که کمتر نمی‌تواند مسیری به مهتر بسازد، بلکه تنها می‌تواند در مسیری که آن مهتر بر او عرضه می‌دارد گام بردارد. تمامی کوشش‌ها برای برساختن یک اخلاق سکولار صرفاً بر اساس ساختارهای اجماع عقلانی یا «ارزش‌های» انسان‌گرای سکولار، مادامی که از انکار مدرنیستی آن قوه متعالی ریشه می‌گیرند و از این رو بنیادهای معنوی فضیلت را انکار می‌کنند، محکوم به شکستند؛ زیرا انسان بس بیش از مجموع افکار خود است و جهان بسی بیشتر از مجموع اجزای خود. انسان (عالم صغیر) و جهان (عالم کبیر) هر دو از یک اصل و مرکز نشأت می‌گیرند و همین در هم پیوستگی معنوی حقیقت است که به تنهایی می‌تواند ساختار هر بنیاد اخلاقی را برپا کند.

سخن گفتن در باب مفاهیم مدرنیستی اخلاق بی‌معنا است، چراکه از منظر هستی‌شناختی ریشه در فضیلت ندارند. بدون محکم کردن فضیلت در ریشه‌های متعالی آن، اصطلاحاتی مانند خوبی، عشق و رحمت چیزی بیش از اخلاقیات شخصی سازش‌پذیر یا افکار انتزاعی بدون هیچ زیربنای بایسته‌ای در واقعیت نیستند. در روزگار ما، همه کاملاً از تغییر استانداردهای اخلاقی آگاهیم. این دقیقاً به این دلیل است که گونه‌های مدرنیستی اخلاق بدون ریشه‌های معنوی ریشه‌کن شده‌اند. از این حیث، فریتیوف شوآن اشاره کرده است که چگونه ارزش‌های مدرنیستی با فضایل سنتی متفاوتند: «اخلاق می‌تواند متفاوت باشد؛ زیرا بر الزامات اجتماعی بنا شده است؛ اما فضایل تفاوت‌پذیر نیستند، زیرا در ذات انسان حک شده‌اند و در ذات ازلی او هستند، چراکه با کمالات کیهانی و حتی قوی‌بنیان‌تر از آن، با صفات الهی مطابقت دارند» (Schuon, 1987, p 62). ساختارهای اخلاقی سکولار که نتوانند اخلاق را در فضیلت ازلی ریشه‌دار کنند، قادر نیستند کاملاً ما را متعهد کنند؛ زیرا از حیث هستی‌شناختی متعلق ما نیستند. آنگاه که اخلاق ما را متعهد نکند، «بی‌قلب» می‌شویم. این چیزی است که قرآن کریم آن را کفر یا «پوشاندن» قلب می‌نامد. نمونه‌ای از این قبیل اخلاق در شاهکار داستایفسکی، برادران کارامازوف، در کلام معروف ایوان کارامازوف پیرامون عشق یافت می‌شود، آنجا که می‌گوید: «اندیشه دوست داشتن همسایه تنها در قالب یک انتزاع ممکن است. شاید تصور دوست داشتن هموعی که در دوردست‌هاست امکان‌پذیر باشد؛ اما تقریباً هرگز ممکن نیست که او را از نزدیک دوست داشته باشید» (Dostoevsky, 1981, p 285). یک جدایی خطرناک در پس این احساس وجود دارد؛ یک بی‌اخلاقی که با کوری پهلوی می‌زند. مثالی دیگر از این کوری - که یک «پوشاندن» اساسی‌تر را می‌نماید - در توجیه اخلاقی تکان‌دهنده‌ای که هری لایم به دوست خود هالی مارتینز (در سوم شخص، اثر گراهام گرین) ارائه می‌کند، دیده می‌شود، آنگاه که مارتینز از لایم در مورد «قربانیان» او در برخورد معروف آن‌ها در چرخ فلک می‌پرسد:

هالی: آیا هیچ یک از قربانیان را دیده‌ای؟

هری: قربانیان؟ احساساتی نباش! به پایین نگاه کن. همه آن آدم‌ها... آیا شبیه نقطه به نظر نمی‌رسند؟ آیا تو تأسف می‌خوری اگر یکی از آن نقطه‌ها برای همیشه از حرکت بازبایستد؟ اگر به تو ۲۰۰۰۰ پوند برای هر

۱. یک نمونه اخیر از تلاش مدرنیستی برای ساختن نظامی اخلاقی مبتنی بر انسان‌گرایی سکولار، تلاش یورگن هابرماس است که در کتاب آینده طبیعت انسان، در سال ۲۰۰۳ ارائه شده است. ابراهیم کالین، پژوهشگر سنت‌گرا، در بررسی خود بر این اثر در مجله وب مقدس، ونکوور، جلد ۱۳ (www.sacredweb.com)، امکان‌سنجی پروژه هابرماس را مطالعه می‌کند. کالین در این بررسی به دشواری کنار گذاشتن دین هنگام بحث در مورد هر نظام اخلاقی اشاره می‌کند. او در صفحه ۱۵۶ می‌پرسد: «آیا می‌توان با بی‌توجهی کامل به دین و متافیزیک، یک اخلاق سکولار را بنا کرد؟ با فرض این که کسی بتواند، بعد سؤال این است که: آیا می‌توان آن را حفظ کرد؟ تاریخ شناخته شده انسان‌گرایی سکولار هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای به ما نمی‌دهد که این پروژه بدون نقض قواعد منطق یا وارونه کردن استدلال‌های دینی به گفتمان شبه دینی و شبه سکولار تکمیل‌پذیر باشد».

نقطه‌ای که متوقف شد پیشنهاد می‌دادم، آیا واقعاً، پیرمرد، به من می‌گفتی که پولم را برای خودم نگه دارم؟ یا محاسبه می‌کردی که چند نقطه را می‌توانی متوقف کنی؟ بدون مالیات بر درآمد، پیرمرد! بدون مالیات بر درآمد. این تنها راه برای پس‌انداز پول در این روزگار است - ... تو فقط کمی در مورد مسائل دچار اشتباه شده‌ای. هیچ‌کس به انسان‌ها فکر نمی‌کند. دولت‌ها این کار را نمی‌کنند، پس چرا ما بکنیم؟ آنها از مردم و پرولتاریا دم می‌زنند؛ من از خروس قندی و فنجان حرف می‌زنم. این‌ها یک چیزند. آن‌ها برنامه‌های پنج ساله خودشان را دارند؛ من هم همین‌طور.  
هالی: تو قبلاً به خدا اعتقاد داشتی...

هری: هنوز هم به خدا اعتقاد دارم، پیرمرد! من به خدا و رحمت و همه این‌ها اعتقاد دارم. مرده‌ها در مردگی خوشحال‌ترند. آن‌ها اینجا چیز زیادی از دست نمی‌دهند!...

مفهوم «عشق به همسایه» ایوان کارامازوف به اندازه «مفاهیم خالی از خدا و رحمت» هری لایم، به شکلی خطرناک انتزاعی و جدا از طبع انسانی است. هر دو مثال مشتمل بر تنزل‌گرایی - محو شدن واقعیت «همسایه» - و نسبیت - تفوق دادن مصالح شخصی بر منافع عینی - هستند که نمونه‌ای از کوری معنوی در مفاهیم مدرنیستی انسان‌گرایی است. وقتی از دیدن حقیقت نابینا هستیم، نمی‌توانیم تعاملی واقعی با رحمت داشته باشیم - یعنی نابینا به «بینش» معنوی «دیدۀ دل». این عدم اتصال معنوی در تضاد با فضیلت سنتی جدایی معنوی است که از طریق درونی شدن، با رحمت اتصال می‌یابد. در حالی که اتصال نیافتن، فرار از حقیقت به یک قلمرو نازل‌تر (جهنمی و خود محدودکننده) است، جدایی حرکت به سوی حقیقت است و انتقال به سطحی بالاتر (معنوی و مشارکتی). تنها از راه عمودی بودن جدایی است که می‌توانیم به رحمت درونی متصل شویم. این مهم با زندگی در صلح و همدلی قلبی با دیگر مخلوقات، با نگرستن به آن‌ها نه از منظری تنزل‌گرایانه به مثابه «نقطه‌هایی» در زمین، بلکه از چشم‌انداز هستی‌شناختی در معنای ترجمانی از نفس خودمان، امکان می‌دهد تا بتوانیم ظرفیت حقیقی انسانی خود را با رحمت متصل کنیم. این ظرفیت ما برای تحقق این قدرت درونی است که جوهر انسانیت‌مان را قوام می‌بخشد.

انسان‌گرایی مدرنیستی، هر قدر هم که اهدافی ستایش‌برانگیز داشته باشد، نمی‌تواند به کنه رحمت برسد؛ زیرا دقیقاً بی‌توجهی آن به حضور قلب است که اساساً اهداف آن را تضعیف می‌کند. قلب هم مرکز حیاتی وجود هر فرد و هم جایگاه کیفی رحمت است - و تصادفی نیست که این معانی در لفظ «قلب» با یکدیگر منطبقند. لیکن جُستن این مرکز کوششی از سر خودشیفتگی نیست؛ زیرا ما در جهانی بزرگ‌تر زندگی می‌کنیم که مرکز آن چیزی جز خود درونی، که همان قلب متعالی ماست، نیست. این هویت برهما و آتما در اصطلاحات ودانتیک است؛ همان همزمانی هستی‌شناسیکی است که در درون ما طنین می‌افکند و طنین آن چیزی است که ما آن را به صورت رحمت احساس می‌کنیم. این ذات حقیقت است - وحدت متعالی و رحمانی وجود که در مرکز تمامی سنت‌های دینی جای دارد.

## ۶. پل زدن بر شکاف‌ها: اخلاق و معنویت در عصر جهانی شدن

جاذبه انسان‌گرایانه ابتکارات اخیر در ترویج منشور همدلی<sup>۲</sup> و «یک کلمه مشترک»<sup>۳</sup> مبتنی بر عشق، به حقیقتی وجودی اشاره دارد که برای آموزه‌های سنتی و دینی مرکزی است؛ یعنی این‌که ویژگی‌های همدلی و عشق در قلب حقیقت حضور دارند. این‌ها ابتکارات حائز اهمیتی هستند؛ زیرا تلاش‌هایی برای کنار زدن پوستۀ تفاوت‌هایمان و وصول به هسته معنوی ارزش‌های قلب‌محوری به شمار می‌آیند که می‌توانند ما را به مثابه انسان متحد کنند. این ارزش‌ها ریشه آن جهانی دارند،

<sup>۱</sup>. فیلمنامه رادیویی. Graham Greene's "The Third Man", Shamrock Eden Publishing, Kindle edition released March 7, 2009.

<sup>۲</sup>. <http://charterforcompassion.org>

<sup>۳</sup>. <http://acommonword.com>

ورای تفاوت‌های الهیاتی می‌نشینند در حالی که به آن‌ها احترام می‌گذارند و به یک انسان‌گرایی معنوی زیربنایی اشاره می‌کنند که بسی حیاتی است که آن را در این دوران آشفته ترویج کنیم.

با این همه، دو خطر مهم در این تلاش قابل تصور است: ۱) انتزاع و عاطفه‌گرایی<sup>۲</sup>. در خصوص انتزاع، مهم است هر ابتکاری که از ارزش‌های جهانی انسانی حمایت می‌کند، از ترویج آن‌ها به مثابه امر قاطعانه نوکانتی «پیشینی» بپرهیزد؛ زیرا - همچنان که گفته‌های ایوان کارامازوف نشان می‌دهند - این خطر هست که ارزش‌ها از هرگونه حقیقت معناداری تهی شوند آنگاه که از پایه‌های معنوی خود جدا افتند. یک «ارزش» تنها زمانی حقیقتاً ارزشمند است که همچون «فضیلت» عمل کند - یعنی زمانی که به نحوی تحول‌آفرین و کیمیاگون در درون ما تأثیر بنهد. خطر دیگری نیز شایان توجه است، و آن عاطفی کردن ارزش‌هاست به گونه‌ای که صرفاً تبدیل به بیان احساسات شوند، به جای فضایل عملی ریشه‌دار در هوش اخلاقی قلب. در این باره مهم است به یاد داشته باشیم که قلب جایگاه عقل است<sup>۳</sup> و عشق و رحمت از تمامی جنبه‌های هوش اخلاقی فراتر می‌نشینند.

در بخش‌های پیشین این مقاله، به رابطه عمودی انسان و خدا و رابطه افقی انسان با سایر آفریده‌ها اشاره کردیم. این روابط دو تعهد محوری بر بشریت تحمیل می‌کنند: عبادت و اخلاق. اما نکته‌ای که می‌باید در اینجا بدان تأکید کنیم این است که این روابط و تعهدات تماماً مرتبط هستند: از آنجا که خدا یا آن حقیقت اکبر را عبادت می‌کنیم، به همین سبب است که تعهدات اخلاقی نسبت به همه آنچه در خلقت او مقدس یا مهذب است داریم. رحمت برای عبادت و اخلاق، هر دو، امری اساسی است. عبادت تسلیم شدن روح به آن جوهر رحمانی است که مرکز معنوی خود روح است؛ و اخلاق، در معنای روحانی آن، به کار بستن فضیلت از راه نورانیت رحمانی روح است. همچنان که این رحمت است که ما را خلق کرده و بقا می‌بخشد؛ لذا همین رحمت است که علی‌الدوام ما را به پاسخ دادن به او از مرکز قلب خویش فرا می‌خواند؛ جایی که قرارگاه اوست - گنج پنهان درون روح ما و این پاسخ هم در قالب دعا و هم فضیلت دگرگون‌ساز است. دعا ذکر حقیقت وجودی توحید است؛ به یاد می‌آوریم که به واقع چه کسی هستیم، باشد که «به چشم خدا به گونه‌ای عمل کنیم که در چشم خدا هستیم»<sup>۴</sup>. ذکر، گواهی دادن ما بر حضور مقدس وجه الله در درون و پیرامون ماست و این تنها با مرکزیت دادن به قلب امکان‌پذیر است. این جوهر ذکر است. اگرچه ممکن است انسان‌ها اندک کوششی برای دعا کردن نمایند، لیکن در حقیقت، در بهترین حالت تنها می‌توانند «از راه بیرون آیند»؛ زیرا این تنها قلب است که دعا می‌کند - از این رو خدای تعالی در این آیه قرآنی می‌فرماید: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (پس مرا یاد کنید [تا] شما را یاد کنم)» (بقره: ۱۵۲). وقتی خدا ما را یاد می‌کند، این قلب است که به ماهیت رحمانی خود (در خودشناسی) گشوده می‌شود و از طریق این گشایش رحمانی است که مرزهای وهمی میان «خود» و «دیگری» رنگ می‌بازند. ما قادر به تشخیص آن امر مقدس در درون خود و از این رو طنین آن در همه چیز می‌شویم. بدون این اساس متعالی هیچ فضیلتی وجود ندارد. ما تنها آنگاه می‌توانیم بافضیلت باشیم که از قلب خود پاسخ دهیم - زمانی که اعمالمان «قلبی» هستند و نه برای «دیگری»، بلکه برای خود متعالی مان انجام می‌شوند. بدین ترتیب، بنا بر حدیث معروف جبرئیل: «احسان آن است که خدا را عبادت

<sup>۱</sup> بی شک، آغازکنندگان منشور رحمت و کلمه مشترک به خوبی از این خطرات آگاه هستند. هیچ انتقادی از این ابتکارات ستودنی وارد نیست؛ با این حال، مهم است به خاطر داشته باشیم که فرونکاستن این ارزش‌های جهانی جذاب «رحمت» و «عشق» صرفاً به سطح «ارزش‌ها» به جای «فضایل» هستی‌شناختی، چقدر دشوار است.

<sup>۲</sup> انتزاع، اشکال و جزئیات را به مفاهیم ذهنی کلی تقلیل می‌دهد. عقل‌گرایی بیش از حد «خشک» حقیقت بدون حضور است. این خود را از طریق اشکال مختلف انسان‌گرایی فلسفی و التقاطی‌گرایی بیان می‌کند. صدقه آن یا جدا شده است یا متکبرانه. احساس‌گرایی، در مقابل، دل‌بستگی بیش از حد احساسات به اشکال خاص است. این عاطفه‌گرایی بیش از حد «مرطوب» حضور بدون حقیقت است. این خود را در برخی اشکال بشارت و عصر جدید نشان می‌دهد. نیکوکاری آن احساساتی است و بنابراین بی‌غرض نیست.

<sup>۳</sup> نظر به آیه ۴۶ سوره حج: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ».

<sup>۴</sup> برگرفته از غزل جرارد مانلی هاپکینز:

“As kingfishers catch fire...”. <https://www.poetryfoundation.org/poems/44389/as-kingfishers-catch-fire>.

کنی گویی که او را می‌بینی و اگر تو او را نمی‌بینی، او تو را می‌بیند» (بخاری، ج ۱، ۱۳۹۱، ص ۳۵). اخلاق معنوی مطلقاً مبتنی بر ایمان و عبادت است. فضیلت، دیدن رحمت در درون است. این همان چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا رحمان و مهربان باشیم و هم‌راستا با حقیقت درون خویش عمل کنیم، با ایمان به این‌که خدا ما را می‌بیند و با علم به این‌که «هر آنچه وجود دارد، تقدس دارد».

## ۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش کوتاه مفهوم رحمت را در چارچوب‌های اخلاقی دینی و سکولار، با تمرکز ویژه بر الهیات اسلامی، بررسی کرده است. رحمت حقیقی از جانب الهی سرچشمه می‌گیرد و جزء لاینفک ذات خدای تعالی است. این امر در اسماء الهی «الرحمن» و «الرحیم» منعکس است که بر رحمت بی‌کران و لایزال الهی تأکید دارند. به علاوه، مفهوم «وجه الله» بدین نکته می‌پردازد که رحمت الهی سرتاسر آفرینش را فراگرفته است و ما را به جملگی موجودات پیوند می‌دهد. در حالی که انسان‌گرایی سکولار ارزش‌های اخلاقی را ترویج می‌دهد، فاقد ارتباط با آن امر متعال است که ویژگی بارز اخلاق سنتی است. این فقدان ارتباط منجر به یک دیدگاه اخلاقی انسان‌محور می‌شود که ممکن است منافع فردی را بر رفاه کل مرجح بداند. رویکرد قلب‌محورانه به اخلاق، ریشه در شناخت حضور الهی در درون خویش و در تمامی خلقت دارد. این رویکرد شامل پذیرش اصل توحید اسلامی، تشخیص کرامت ذاتی و ارزش همه موجودات است. پرورش این نگاه قلب‌محور می‌تواند ما را به منبع الهی رحمت متصل کند و به ما امکان دهد تا «وجه الله» را هم در درون و هم در اطراف خود درک کنیم. در نهایت، با اشاعه رحمت در رابطه خود با خدا و با یکدیگر، می‌توانیم در داشتن جهانی عادلانه‌تر یکدیگر را یاری دهیم.

## ۸. تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

## ۹. منابع

- Āmulī, H. (1385). Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khaḍam fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Azīz al-Muḥkam, 7 volumes, vol. 1, Qum: Nūr 'alā Nūr (Arabic).
- Bukhārī, M. (1391). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, translated by 'Abd al-'Alī Nūr-i Aḥrārī, vol. 1, Turbat-i Jām: Shaykh al-Islām Aḥmad-i Jām (Persian).
- Dostoevsky, F. (1981). The Brothers Karamazov, translated by Andrew H. MacAndrew, Bantam Classic.
- Greene, G. (2009). The Third Man, Shamrock Eden Publishing.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'A. (1404 AH). Sharḥ Nahj al-Balāgha, 1st edition, 20 volumes, Qum: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī al-Najafī (Arabic).
- Izutsu, T. (1983). Sufism and Taoism, Berkeley: University of California Press.
- Kulaynī al-Rāzī. M. (1363). al-Uṣūl min al-kāfī, 2nd Volume, Dār al-kutub al-islāmīyah: Tih-rān (Arabic)
- Lings, M. (1983-1986). Muhammad: His Life based on the Earliest Sources, Unwin Paperbacks, London.
- Luke, St. (1363). 3rd edition, Anjuman-i Kitāb-i muqaddas: Tehran (Persian)
- Majlisī, M. (1358). Kitāb al-arba'īn, al-Maṭba'ah al-'ilmīyah: Qum (Arabic)
- Qurān
- Rig-Veda. (1981). Penguin Books: London.
- Schuon, F. (1987). Spiritual Perspectives and Human Facts, translated by P. N. Townsend. Perennial Books, Middlesex.
- Shakespeare, W. (2004). As You Like It, Folger Shakespeare Library.
- <http://charterforcompassion.org>
- <http://acommonword.com>

- <https://www.poetryfoundation.org/poems/44389/as-kingfishers-catch-fire>
- Ṭabāṭabāī, M. (1372). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān, 5th edition, 14 volumes, Tīhrān: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah (Arabic). Ṭabāṭabāī, M. (1372). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān, 5th edition, 14 volumes, Tīhrān: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah (Arabic).