

تحلیل تطبیقی - تاریخی مفهوم ایثار نزد دانشمندان مسلمان تا قرن هفتم^۱

* محسن محسنی

** احد فرامرز قراملکی

چکیده

اگر چه ایثار نقش راهبردی در شکل‌گیری تمدن اسلامی و پیشرفت آن داشته است اما در باره آن به صورت مستقل و مفصل تحلیل و پژوهش نشده است. دانشمندان مسلمان، به ویژه عالمان اخلاق و عرفا از چپستی آن سخن گفته‌اند. متقدمان مقوم ایثار را بخشش در عین نیاز و متاخران «تقدم دیگری بر خویش» را مؤلفه اصلی ایثار می‌دانند. تعریف نخست بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. اما این تعریف‌ها از تفسیر مصادیق مهمی از ایثار، همچون جهاد، شهادت و جانبازی ناتوانند. در این مقاله با رویکرد مطالعه تاریخی پس از گزارش تحلیل انتقادی هر دو تعریف، به تعریف جامع‌تر دست می‌یابیم: ایثار رفتار ارتباطی است که کنشگر با نیت خیر، دیگری، چه اینکه او محتاج باشد یا نه، را بر خود مقدم می‌دارد در امری که به صورت حقیقی یا پنداری به آن نیاز یا دل بستگی دارد.

واژگان کلیدی

ایثار، نیاز، تقدم، بخشش، دیگری، رفتار ارتباطی، محبت.

۱. برگرفته از رساله دکتری با عنوان حکمت ایثار (چیستی و چرایی ایثار در حکمت متعالیه).

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تهران.

** استاد دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۴

amin110iran@yahoo.com

akhlagh_85@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۲۰

طرح مسئله

ایثار از مفاهیم اخلاقی مؤثر در قرآن است. بررسی فضیلت ایثار، تمایز نظام‌های اخلاقی یونانی را با نظام اخلاقی قرآن، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی نشان می‌دهد. این فضیلت در مسلمانان صدر اسلام که برنامه تربیتی پیامبر گرامی اسلام ﷺ را پذیرفتند، به سرعت بروز یافت. ایثار نقشی تمدن‌ساز در تاریخ و تمدن اسلامی دارد و باید آن را یکی از عناصر مهم در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت دانست. با وجود چنین نقش راهبردی، هنوز مطالعات نظام‌مند در تحلیل چیستی، امکان، چرایی و چگونگی این مفهوم انجام نشده است و حتی مسائل فراوان در این بحث، مجال تقریر نیافته است.

ترویج فرهنگ ایثار، نیازمند شناخت حقیقت آن و تحلیل ابعاد و برکات آن است. هرگونه پژوهش در ایثار، به دلیل تقدم مطلب «ما» بر سایر مطالب، نیازمند تحلیل مفهومی و چیستی آن است. در میراث معرفتی پیشینیان، تأملات ژرف و نکته‌سنجی‌های فراوانی در چیستی ایثار وجود دارد؛ اما این میراث ناشناخته مانده است که می‌توان آن را از جهات گوناگونی مطالعه کرد. هدف پژوهش حاضر، احیا و بازشناخت محتوایی میراث پیشینیان در تحلیل مفهومی و حقیقت ایثار است. روش پژوهش، تحلیل تاریخی دیدگاه‌ها و مقایسه آرای گذشته و کنونی و درنگ در تطور تاریخی از گذشته به آینده است و شیوه‌های تحلیل محتوایی، متن‌پژوهی، تحلیل منطقی و انتقادی بهره می‌بریم. حاصل پژوهش به صورت گزارش تحلیلی و انتقادی آرای پیشینیان در چیستی ایثار به ترتیب تاریخی، تحلیلی و مقایسه‌ای ارائه می‌شود.

الف) گزارش تحلیلی تعریف پیشینیان از ایثار

یکی از منابع قدیمی و معتبر در گزارش دیدگاه‌های پیشینیان از ایثار، آثار ابو عبدالرحمن سلمی (م. ۴۱۲ ق) است. متقدمان در سده دوم و نیمه نخست سده سوم هجری، ایثار را به صورت مضاف یا «ایثار امری»، چه در رفتار ارتباطی قدسی (با خدا) و چه در رفتار ارتباطی بین شخصی (با دیگر انسان‌ها) به کار برده‌اند. اگرچه از سخنان آنان می‌توان مؤلفه‌هایی از شرح‌الاسم ایثار را استنباط کرد، نتوانستیم دیدگاه دانشمندان پیش از ابو حفص نیشابوری (م. ۲۷۰ ق) را تعریف ایثار تلقی کنیم؛ برای نمونه، عبدالله مروزی (م. ۱۸۰ ق) بنابر به گزارش سلمی، در بیان آداب صوفیان می‌گوید «ایثار موافقت با (میل) خلق، در آنچه سازگار با حق است، بر موافقت با (میل) خود، در امری بزرگ یا کوچک». (سلمی، ۱۴۱۴: ۲۰۷) سخن مروزی بن‌مایه اولیه‌ای است که متأخران بر پایه آن به مفهوم‌سازی و تعریف ایثار پرداخته‌اند. همچنین است سخن محاسبی (م. ۲۴۳ ق) در بیان شاخص دوست داشتن خدا: «ایثار محبت خدا بر محبت خود». (محاسبی، ۱۹۸۶: ۳۱۱؛ ۱۴۲۸: ۱۲۴) سخن وی ناظر به گونه‌ای از ایثار در رفتار ارتباطی قدسی است.

کرخی نیز در تعریف سخا می‌گوید: «ایثار امری است که به آن نیاز است، در مواقع سختی و دشواری». (سلمی، ۱۴۲۴: ۸۴) متأخران با تغییر واژه ایثار به «مقدم داشتن» یا «بخشش کردن»، آن را به تعریف ایثار تبدیل کرده‌اند.

۱. تعریف ابوحفص نیشابوری

نخستین تعریفی که از ایثار گزارش شده، از آن ابوحفص نیشابوری است: «ایثار آن است که مقدم بداری حظاً و بهره برادران دینی‌ات را بر حظ خودت در آخرت و دنیا». (سلمی، ۱۴۲۴: ۱۰۹) شهاب‌الدین ابوحفص سهروردی (م. ۶۲۳ ق) نیز آن را با اندک زیادتى که اشارت خواهد رفت، بازگو می‌کند. (سهروردی، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۷۰)

مقدم داشتن دیگری بر خویش، محوری‌ترین مؤلفه ایثار است که بر ماهیت کنش ایثار دلالت می‌کند و مؤلفه‌های دیگر، از وابسته‌های آن به شمار می‌روند. مقدم داشتن کسی بر خود، در «متعلق ایثار» است. حال آن امر کدام است؟ نیشابوری متعلق ایثار را «حظاً» می‌داند. پس ایثار، مقدم داشتن دیگران بر خود در هر امری نیست. واژه «حظاً» در کاربرد اسمی، به معنای بهره، نصیب، حصه و سهم است که خود متعلق به امری است: «سهم کسی از امری». براساس این تحلیل، مقدم داشتن در ایثار، بر چهار موضع استوار است: (الف) ایثارگر، (ب) دیگری (ج) سهم و بهره ایثارگر از امری دیگری و (د) بهره و سهم دیگری از امری. ایثار با مفاهیمی چون بخشش و دادن امری به دیگری که بر سه موضع استوارند، تفاوت دارد.

همان‌گونه که دهخدا یادآور می‌شود،^۱ حظاً در کاربرد اسمی به صورت مقید نیز به کار می‌رود: «بهره خیر و فضل». پس مراد از حظ در تعریف ایثار، مفهوم مقید «بهره» است. حظ در این کاربرد، سه مؤلفه دارد: چیزی: ۱. که نصیب و سهم کسی است؛ ۲. آن چیز خیر و فضل است؛ ۳. شرو نیست. حظ در کاربرد مصدری، هم به معنای بهره‌مند شدن و هم به معنای بختور گشتن است. (دهخدا، بی‌تا: ۹۱۳) پس فرصت بختوری هم می‌تواند متعلق مقدم داشتن و ایثار باشد. حظ کردن به معنای خوش بودن و لذت بردن هم آمده است.

مقدم داشتن، نسبت و رفتار ارتباطی است که یک سوی آن کنشگر (ایثارگر) و سوی دیگر آن در تعریف نیشابوری، برادران دینی و دوستان است. بر این پایه، ایثار رفتار ارتباطی بین‌شخصی است. فراگیری (عمومیت) و نیز اطلاق طرف ارتباط در ایثار از مسائل پرچالش در تعریف آن است. نیشابوری

۱. مثلاً در این بیت سعدی در گلستان و:

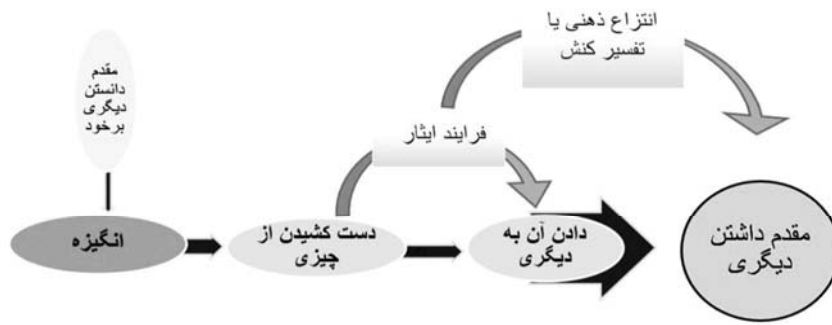
با آنکه در وجود طعام است حظ نفس رنج آورد طعام که بیش از قدر بود

فرد مورد ایثار را در اینجا گروه خاصی از انسان‌ها، یعنی برادران دینی و دوستان می‌شمرد. این گروه حداقل دو دسته از انسان‌ها را از تعریف خارج می‌کند: گروه اول، خویشاوندان و برادران صلبی. ابوحفص سهروردی در گزارشی می‌افزاید: «چنان‌که میان برادران صلبی و خویشاوندان و میان دوستان، هیچ فرقی و تمیزی جایز نشماری». (سهروردی، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۷۱) گویی انسان‌ها به انگیزه‌های احساسی و ساقه‌گریزی، حظ برادران صلبی و خویشاوندان و غیر آنها را بر خود مقدم می‌دارند و ایثار، سرایت دادن این امر به برادران دینی و دوستان است. از این منظر، تعریف نیشابوری اخص است و تنها ایثار اخوت و مصاحبت را دربرمی‌گیرد. گروه دوم که از تعریف نیشابوری برون‌اند، اغیار و بیگانگان هستند. از طرفی نمی‌توان فرد مورد ایثار را به صورت مطلق دانست تا شامل ستمکاران هم بشود و از طرفی تقیید به دوستان و برادران دینی هم دامنه آن را بیش از اندازه تنگ می‌کند.

درباره دامنه شمول حظ در تعریف نیشابوری می‌توان پرسید: آیا متعلق ایثار، هرگونه حظ مادی، معنوی، این‌جهانی، عبادی و ... را نیز دربرمی‌گیرد؟ آیا همان‌گونه که در مال و جان می‌توان ایثار کرد، در آبرو و ناموس نیز می‌توان چنین نمود؟ قیدی که در بیان مروزی گزارش کردیم؛ یعنی «در آنچه سازگار با حق است» در تعریف نیشابوری نیامده است. اگر قید مشروع، روا و مجاز را بیاوریم که خود شامل جواز اخلاقی و جواز شرعی می‌تواند باشد، هم کنش مقدم داشتن و هم حظ را می‌توان به آن مقید کرد. مقدم داشتن حظ با مفهوم انتقال سهم و بهره خود به دیگری متفاوت است. نمی‌توان مراد نیشابوری را از «مقدم داشتن»، به «انتقال» تحویل کرد. دلالت مقدم داشتن بر انتقال، به طریق التزام است و چنین قصدی با قاعده مهوریت دلالت التزام (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۸) ناسازگار است. همچنین تفسیر مقدم داشتن به انتقال، تحلیل چهارموضعی ایثار در تعریف نیشابوری را به تحلیل سه‌موضعی فرو می‌کاهد.

۲. تعریف سلمی

ابوعبدالرحمن سلمی (م. ۴۱۲ ق) می‌گوید: ایثار دست کشیدن از چیزی در عین نیاز به آن و دادن آن به دیگری است. (سلمی، ۱۴۱۴: ۲۵۱) این تعریف را با مقایسه آن با تعریف نیشابوری تحلیل می‌کنیم. ماهیت ایثار از نظر نیشابوری، مقدم داشتن دیگری بر خود است؛ اما سلمی آن را انتقال چیزی به دیگری می‌داند. وی انتقال را به دو مؤلفه تحلیل می‌کند: دست کشیدن از چیزی و انتقال آن به دیگری تا ناظر به فرایند ایثار مرکب از دو مرحله باشد. علاوه بر این تفاوت می‌توان گفت: بیان نیشابوری یا به انگیزه ایثار به‌مثابه عامل درونی ایثارگر (مقدم انگاشتن دیگری بر خود) اشاره می‌کند که سبب دست شستن از چیزی و دادن آن به دیگری می‌شود یا مفهومی را بیان می‌کند که از فرایند ایثار انتزاع می‌شود (مقدم داشتن دیگری). بر این پایه می‌توان به ترکیبی از دو بیان نیشابوری و سلمی دست یافت. (نمودار ۱)



نمودار (۱): ترکیب دیدگاه نیشابوری و سلمی در تعریف ایثار

بهره‌گرفتن از مفهوم دست کشیدن و دادن چیزی به دیگری در تعریف ایثار، آن را به صورت سه‌موضوعی تحلیل می‌کند: ایثارگر، متعلق ایثار و طرف ایثار؛ درحالی‌که مقدم داشتن حظ دیگری بر حظ خود، تحلیل چهارموضوعی است. تفاوت دیگر این است که در مقدم داشتن، مفهوم اولویت و ترجیح (اولی و اثر) نهاده شده است؛ برخلاف مفهوم دست کشیدن از امری و دادن آن به دیگری که ناظر به انتقال است؛ چه انتقال مالکیت باشد یا منفعت.

متعلق ایثار در تعریف سلمی، اعم اما مقید آمده است. اعم است؛ زیرا شامل هر چیزی بسی فراتر از حظ و بهره می‌شود؛ مقید است؛ زیرا قید موردنیاز ایثارگر را دارد. ایثار دست کشیدن از امری موردنیاز و دادن آن به دیگری است. اگر حظ را به معنای بهره و نصیب بدانیم، اعم از مورد نیاز و غیر آن می‌شود؛ اما اگر حظ را در کاربرد حظ بردن به معنای لذت بردن بدانیم، در برابر نیاز و متمایز از آن می‌شود. قید در متعلق ایثار در تعریف‌های متأخران نیز به چالش کشیده می‌شود. به هر روی شرط ایثار، نیازمندی ایثارگر به شیء مورد ایثار هنگام ایثار است که این قید در تعریف نیشابوری نیامده است. مفهوم نیاز با مفاهیمی همچون خواست، لذت، حق و مورد علاقه متمایز است.

تعریف سلمی در بیان طرف ایثار، اعم و مطلق است: «دفعه الی من کان». اگر تعبیر «من» را با کاربرد دقی و متمایز از «ما» تلقی کنیم، چنان‌که شرط حد داشتن زبان دقی است، شامل رفتار ارتباطی بین شخصی می‌شود و سایر انسان‌ها را - هر کس که باشد - فرا می‌گیرد توسع فراگیری تعریف به رفتار ارتباطی قدسی (خدا) و نیز رفتار ارتباطی برون شخصی (مثلاً با حیوانات) نیز منعی ندارد.

البته مطلق آوردن «هر انسانی» می‌تواند چالش برانگیز باشد؛ زیرا شمول ایثار بر مثلاً فرد ستمکار جای بحث دارد. البته می‌توان گفت بر مبنای اصل تسامح نزد عرفا، تعبیر «هر کس که باشد»، ناظر به «لا بشرط» بودن نسبت به باورها، دین، رنگ، نژاد، جایگاه اجتماعی و نسبت سببی و نسبی و غیر آن است. پس تعریف سلمی، برخلاف نیشابوری، از تعاریف عام است.

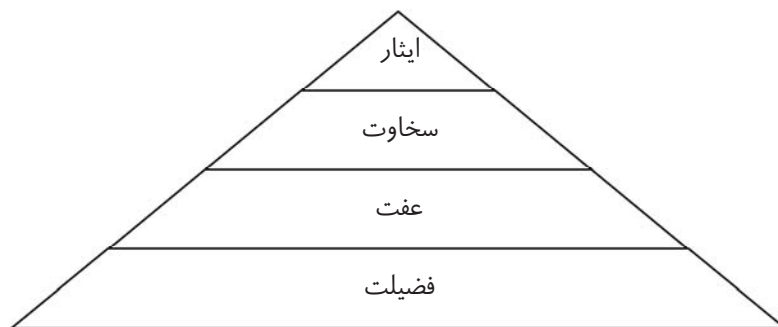
۳. تعریف ابوعلی مسکویه

ابوعلی مسکویه (م. ۴۲۱ ق) فیلسوف، مورخ و پزشک پرآوزه، با تکیه بر دو منبع حکمت عملی ارسطویی و میراث عرفانی، حقیقت ایثار را تفسیر می‌کند:

فضیلتی از آن نفس که به واسطه آن، انسان به اراده و اختیار از برآوردن برخی از نیازهایش، خودداری می‌کند تا آن را به کسانی که استحقاق دارند، عطا کند. (مسکویه، ۱۴۲۶: ۴۳)

۱. وی برخلاف نیشابوری و سلمی، ایثار را تنها به مثابه کنش تعریف نمی‌کند؛ بلکه آن را ملکه‌ای نفسانی و یک خُلق می‌شناساند تا سطح بالاتر از کنش ایثار را هم بیان کند که ایثار به واسطه آن تحقق می‌یابد. واژه فضیلت به دلالت تضمینی صنف بر نوع، بر ملکه دلالت می‌کند. حکیمان فضیلت و رذیلت را دو وصف ملکه نفسانی می‌دانند و کنش، نه به فضیلت و رذیلت، که به خیر و خوب یا شر و بد توصیف می‌شود. (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۴) قید «از آن نفس» نیز بر ملکه نفسانی اشاره می‌کند.

فضایل و رذایل در نظام اخلاقی ارسطوییان برپایه سنجه حد وسط طبقه‌بندی می‌شوند. می‌توان پرسید ایثار به کدام رده از فضایل متعلق است؟ ابوعلی مسکویه ایثار را نوعی از سخاوت می‌داند که آن هم خود، گونه‌ای از عفت است. عفت جنس فضایل قوه شهویه است. هسته اصلی مفهوم عفت، «خودداری در عین برخورداری» است. عفت هم در نظام اخلاقی ارسطویی و هم در نظام اخلاقی قرآنی آمده است. مراد ابوعلی مسکویه مفهوم ارسطویی کلمه است. (نمودار ۲)



نمودار (۲): اجناس قریب و بعید ایثار در اندیشه ابوعلی مسکویه

چرا وی در تعریف ایثار بر فضیلت تصریح می‌کند؛ درحالی‌که اولاً در سایر فضایل نیازی به بیان آن نمی‌بیند؛ ثانیاً اخذ فضیلت در حد ایثار، استدراک و تکرار است؟ این تصریح را می‌توان تنبیه تصدیقی دانست، نه بیان مؤلفه‌ای تصویری. از آنجا که فضیلت دانستن ایثار در نظام اخلاقی ارسطویی بر حد وسط

استوار محل تردید و انکار است، وی تنبه و تأکید را ذکر می‌کند.

۲. تعریف ابوعلی مسکویه به تحلیل عناصری از ایثارگر هم می‌پردازد: مبدأ کنش ایثار نفس، دارای ملکه و فضیلت ایثار است. ایثارگر انسان است و اگرچه ایثار از گونه‌های عفت است و عفت هم مربوط به قوه شهویه است، این فضیلت شامل حیوان نمی‌شود. بنابراین باید به قوه ناطقه و سنجش عقل عملی مرتبط باشد که البته این ارتباط در تعریف وی نیامده است. وی همچنین به ارادی و اختیاری بودن ایثار توجه می‌دهد: گزینش خیر با آگاهی. ایثار حاصل یک انتخاب آگاهانه و گزینش خیر است و کنش‌گر در «خودداری از برآوردن نیاز و اعطای آن به دیگری» آگاهانه خیر را برمی‌گزیند. خشنودی به این کنش به مثابه مبدأ، پیش از فعل و نیز خشنودی درجه دوم نسبت به تحقق کنش به مثابه احساس پسینی کنش‌گر نسبت به فعل، نشانه گزینش خیر است. در دو تعریف پیش‌گفته، عناصر مربوط به ایثارگر تحلیل نشده است.

۳. تعریف وی با دو تعریف قبلی در تحلیل متعلق ایثار نیز متفاوت است. وی به جای حظاً (تعریف نیشابوری) و شیء موردنیاز (سلمی)، برآوردن نیاز دیگری را بیان می‌کند. فرد ایثارگر در موقعیتی قرار می‌گیرد که می‌تواند نیازی از خود را برآورد، در عین برخورداری از آن خودداری می‌کند و نیاز دیگری را برمی‌آورد. «برآوردن نیاز» با «چیز موردنیاز» تفاوت دارد؛ زیرا اولی اعم از دومی است. رها کردن میل به برآوردن نیاز خود و تلاش برای برآوردن نیاز دیگری، اعم از دست کشیدن از چیزهایی و دادن آن به دیگری است و آن شامل تدبیر، فرصت، زمان، موقعیت و غیر آنها می‌شود. مسکویه «نیاز» را مقید به «التی تخصّه» می‌کند. اگر این واژه را از «خاصه» بدانیم، تأکید بر این است که نیازهایی که واقعاً نیاز وی باشد و اگر به معنای «اختصاص» باشد، یعنی نیازهایی که به ایثارگر متعلق است.

۴. مسکویه در بیان طرف ایثار و فردی که ایثار برای او انجام می‌شود، قیدی را می‌آورد: «کسانی که استحقاق برخورداری از آن را دارند». این تقييد از آن جهت که کسانی همچون ستمکاران را از شمول ایثار خارج می‌کند، بر اطلاق (مانند تعریف سلمی) ترجیح دارد؛ اما مفهوم پرچالش حقوق و حق و نیز مشکل سنجش‌پذیری استحقاق را به میان می‌آورد. بر این پایه، ایثار به مفهوم «حقوق افراد» گره می‌خورد و در نتیجه نظام‌های اخلاقی معطوف به حقوق طبیعی افراد (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵: ۶۳ - ۶۱) هم می‌توانند شایستگی منشی و بایستگی ایثار را تفسیر کنند؛ مگر آنکه مراد مسکویه از استحقاق را صرف سزاواری و شایستگی بدانیم. مفهوم «برای آن کس که استحقاق آن را دارد» با دو مفهوم مستحق و نیازمند متفاوت است.

۵. مسکویه به جای آنکه بگوید. «خودداری و دادن آن به دیگری»، می‌گوید: «خودداری تا بذل کند آن را به دیگری». در این تعبیر، دو نکته وجود دارد: ذکر «حتی / تا» به جای «و»، نشان از فرایندی بودن

ایثار و ترکیب آن از حداقل دو مرحله (مبدأ: خودداری؛ منتها: بذل به دیگری) دارد. آوردن فعل «بیدله» (بذل) به بُعد مهم دیگر در ایثار اشاره می‌کند: ایثار بخشش است. در مفهوم بخشش، عدم انتظارِ جبران خدمت از طرف مقابل و در میان نبودن چشم‌داشت، لحاظ شده است.

۶. آوردن قید «برخی» در این تعریف، قابل نقد است. از طرفی نمی‌توان گفت هر امر موردنیازی قابل ایثار است و از طرف دیگر، قید «برخی نیازها»، پای سور جزئی را به میان می‌آورد که شیخ اشراق آن را به حق، «مهمله بعضیه» می‌خواند؛ (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱ / ۱۱۰) زیرا سور جزئی در تحلیل منطق سنتی دارای ابهام اهمال است. رفع ابهام در گرو زدودن اهمال، یعنی تعین است. قید «در آنچه با حق سازگار است»، در بیان مروزی یا قیودی همچون «مشروع» و «روا» می‌تواند تا حدودی تعین آورد و سور جزئی را به کلی ارتقا دهد. طوسی به جای قید برخی، از قید «به قدر طاقت» استفاده می‌کند تا عمومیت را به نحوی تخصیص دهد.

بهره‌گیری قید «بعضی» نشان می‌دهد که از نظر ابوعلی مسکویه، تحقق ایثار مشروط به کفّ نفس از همه نیازها نیست. البته به لحاظ منطقی، قید «برخی» مفهوم مخالف ندارد و لزوماً به معنای خروج برخی دیگر از حکم نیست؛ زیرا صدق جزئی، اعم از صدق کلی است. قشیری بخشش برخی از امور را «سختا» می‌داند و آن را خردتر از ایثار می‌انگارد. (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۶۰)

تعریف مسکویه، به صورت‌های گوناگون نزد متأخران مقبول افتاده است. نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) در *اخلاق ناصری* (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۸) و محمد صالح مازندرانی (م. ۱۰۷۱ ق) در *شرح اصول کافی* (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق: ۱ / ۳۷۱) قید «سهولت» را بر تعریف وی افزوده‌اند. البته بر پایه اخذ فضیلت در تعریف ایثار، نیازی به قید «سهولت» نیست؛ زیرا ملکه نفسانی، مبدأ صدور فعل به سهولت است. بیان سید حیدر آملی (م. قرن ۸) در *تفسیر محیط الاعظم* (آملی، ۱۴۲۲: ۲ / ۴۹۲) که فرموده: «بخششی که در آن فرد نیاز خود را نادیده می‌گیرد»، تعبیر دیگری از تعریف ابوعلی مسکویه، بدون اشاره به ملکه ایثار است.

۴. تعریف هجویری

ابوالحسن هجویری (م. ۴۶۵ ق) بحث مستقلی در تحلیل حقیقت ایثار آورده است. تلاش وی تحلیل ایثار در دو گونه رفتار ارتباطی قدسی (با خدا) و بین‌شخصی (با دیگر انسان‌ها) است. وی این دو را به ترتیب ایثارِ دوستداری (محبت) و ایثارِ همراهی (صحبت) می‌خواند. او در تعریف دومی می‌گوید: «حقیقت ایثار (صحبت) آن بود که اندر صحبت، حق صاحب خود را نگاه دارد و نصیب خود، اندر نصیب وی فرو گذارد و رنج بر خود نهد از برای راحت صاحب خود؛ زیرا ایثار قیام به یاری دیگران است با به کار بستن آنچه

خداوند جبار به رسول مختارش فرمان داده است». (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۳۶) وی تعریفی از ایثار محبت ارائه نمی‌کند؛ اما با توجه به اینکه وی در ایثار محبت، بر بذل روح تأکید دارد و نیز با توجه به سیاق تعریف وی از ایثار صحبت، می‌توان گفت ایثار محبت از نظر وی «رعایت حق‌الله و مقدم داشتن خواسته او بر خواسته خویش و فدا کردن محبوب خویش بر او و بذل روح» است.

۱. قید «رعایت حقوق طرف ارتباط» نکته جدیدی است که در تعاریف قبلی نیامده است؛ مگر به‌گونه‌ای در تعریف مسکویه که بیان آن گذشت. این امر، ابتدای مفهومی ایثار را بر حقوق طرف ارتباط (خدا یا دیگر انسان‌ها) می‌رساند و می‌تواند مفهوم‌سازی بسیار وسیعی از ایثار را به میان آورد. در مفهوم وسیع کلمه، وظایف اخلاقی، بر حسب رعایت حقوق طرف ارتباط تعریف می‌شود و اگر به همراه منحصر نگردد و شامل همه عناصر محیط ۳۶۰ درجه شود - آن‌گونه که در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام آمده است - شایستگی‌های منشی و بایستگی‌های کنشی را به دست می‌دهد. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۹: ۱۷۴ - ۱۴۹)

۲. هجویری در بیان ماهیت ایثار به مثابه کنش، بیان نیشابوری را بدون ارجاع به وی می‌آورد و آن را با این قید تکمیل می‌کند: «رنج بر خود نهادن از برای راحتی صاحب خود». بر این اساس، دو مؤلفه به طریق فصل در میان است: فرو گذاشتن نصیب (حظ) خود اندر نصیب دیگران (تعریف نیشابوری) «به جان خریدن رنج بر خود برای راحتی دیگران». بر پایه تعبیر «تقدم»، می‌توان گفت: تقدم نصیب دیگران بر نصیب خود و تقدم رنج خود، بر رنج دیگران یا حتی راحتی دیگران. در تعریف هجویری، ایثار بر کف نفس از حظ و نصیب خویش منحصر نمی‌شود؛ بلکه به جان خریدن رنج بر خویش هم بخشی از ایثار است.

۳. بخش پایانی تعریف که به‌صورت عام می‌گوید: «ایثار قیام به یاری دیگران است»، همسان‌انگاری ایثار با قیام به یاری دیگران نیست؛ و‌گرنه تعریف به اعم می‌شود؛ بلکه مراد نشان دادن جهت‌گیری و غایت ایثار است. کنش ایثار، بر حسب تعریف آن در ایثار صحبت، قیام به یاری دیگران است. قید قیام و بسنده نکردن به تعبیر یاری کردن دیگران هم می‌تواند عزم و اراده آگاهانه و تلاش را نشان دهد.

۴. قید «با به‌کارگیری آنچه خداوند جبار به رسول برگزیده‌اش فرمان داده است»، بیان روش، شیوه و ضوابط ایثار است. ایثار هرگونه یاری رساندن به دیگران نیست؛ بلکه یاری رساندن به طریق مشروع است.

۵. تعریف قشیری

ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (م. ۴۶۵ ق) در پرتو مقایسه سخا، جود و ایثار، به مثابه سه مرتبه، تعریفی از آن ارائه می‌کند. صاحب ایثار کسی است که ضرر را بپذیرد و همه آنچه را دارد، به دیگری ایثار کند. (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۶۰) تعبیر وی از ایثارگر، «صاحب‌الایثار» است و این می‌تواند اشاره به ملکه نفسانی

ایثار باشد که فرد دارای آن است. واژه «بالبلغه» در ترجمه فارسی کهن به «آن اندکی که دارد» برگردانده شده است. البته می‌توان آن را به «قدر کفایت» هم برگرداند؛ اما بخشیدن «همه آنچه را دارد»، با توجه به جایگاه ایثار در مراتب سه‌گانه سخا (دادن برخی)، جود (دادن بسیاری) و ایثار (دادن همه‌چیز) دقیق‌تر است.

قید «تحمل ضرر» (در ترجمه فارسی: سختی) همانند تعریف هجویری است. مفهوم «ضرر» با مفهوم «رنج» متمایز است و اگر هر دو در تعریف اخذ می‌شود، بهتر می‌بود. در بیان قشیری، پذیرفتن ضرر بر بخشش همه‌چیز پیشی یافته است؛ زیرا تا فرد پای ضرر، سختی و رنج نیاستد، تصمیم و اقدام به بخشش همه‌چیز نمی‌کند. ایثار جان، آن‌گونه که شهدا و جانبازان انجام می‌دهند، مصداق روشن بخشش همه‌چیز است.

تعریف قشیری را می‌توان از جهت متعلق ایثار، فرد ایثارگر و طرف ایثار از تعریف‌های عام و فراگیر دانست.

۶. تعریف خواجه عبدالله انصاری

خواجه عبدالله انصاری (م. ۴۸۱ ق) باب مستقلی را در *منازل السائرین* به ایثار اختصاص می‌دهد و آن را مرحله‌ای در سلوک می‌شمرد. تعریف وی از ایثار بسیار کوتاه است: «تخصیص و اختیار». (انصاری، ۱۴۱۷: ۷۵) شیوه تحدید وی یادآور سخن ابن‌بهریز (م. ۸۶۰ م) در بیان چستی حد است: «گفتار کوتاه دال بر ماهیت». این کوتاه‌گویی همراه با ابهام، منشأ چالش نیز شده است: از خوانش عبارت به طریق تفصیل یا ترکیب تا تحلیل عبارت. به فرض خوانش تفصیلی، ایثار دو مؤلفه دارد: تخصیص و اختیار. مؤلفه نخست به‌ظاهر ساده است: اختصاص دادن؛ اما اختصاص دادن، مضاف است و تحلیل معنا در گرو مضاف‌الیه است. می‌توان گفت: اختصاص دادن «چیزی از آن خود به دیگری» بر وفق تعاریف عام از ایثار - چه متعلق تخصیص، عام باشد یا خاص - دلالت بر آن، به طریق التزام است و دلالت التزام نیز در تحدید، مهجور است. (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۸) شاید مراد، از آن دیگری شدن و در اختیار دیگری درآمدن باشد، بر پایه خوانش عبارت به طریق ترکیب. تلمسانی (م. ۶۹۰ ق) در شرح خود بر *منازل السائرین* متعلق تخصیص را طرف ایثار می‌داند: «برگزیدن کسی که می‌خواهی به او خیر برسانی». (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۴۷)

مؤلفه دوم، چالش برانگیزتر است. ساده‌ترین توضیح آن است که ماهیت ایثار تخصیص است و آن - همان‌گونه که در تعریف ابوعلی مسکویه دیدیم - امر اختیاری است. «و اختیار»، یعنی: مع الاختیار؛ اما غالب شارحان، گویی برعکس آن را پسندیده‌اند: به گمان و پنداره اختیار. «ایثارگر گمان می‌کند که در انجام ایثار و ترک آن مختار است، پس ادعای مالکیت، فعل و اختیار می‌کند». (همان؛ کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۸۶؛

تبادکانی، ۱۳۸۲: ۲۳۲؛ طارمی، ۱۳۷۷: ۲۴۱) بنابراین عبارت را باید «درحالی که پندار اختیار دارد» تفسیر کرد و این از ظاهر عبارت دور است. بر این پایه، مؤلفه اختیار در تعریف ایثار به آسیب در سلوک در مرحله ایثار اشاره می‌کند، نه بر جزئی از حقیقت و مفهوم ایثار. ایثار خود امر پسندیده در سلوک است؛ اما انگاره اختیار آسیب‌زا است. (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۸۶) چنین تفسیری پسندیده نمی‌نماید. شرط و علت معدّ ایثار و تخصیص، رهاسازی مالکیت و عاریتی‌انگاری است؛ چنان که ابوحفص سهروردی از یوسف بن حسین نقل می‌کند: «هر آن کس که خود را مالک چیزی بداند، ایثار از او درست نیاید». (سهروردی، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۷۰) در این صورت انصاری باید می‌گفت: «الایثار هو سلب الاختیار و تخصیص».

ابن‌قیم جوزیه (م. ۷۵۱ ق) مشکل را بر پایه تمایز ایثار و اثره توضیح می‌دهد: ایثار اختیاری است و اثره اختیاری و اضطراری است. (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۵: ۵۱۲) این سخن وی با سخن دیگرش که اثره را مقابل ایثار می‌انگارد و می‌گوید «اثره یعنی دریغ کردن چیزی را که برادر دینی‌اش به آن محتاج است»، ناسازگار است. (همان: ۵۰۹) بر پایه توضیح ابن‌قیم، ایثار تخصیص همراه با اختیار است و «واو» در اینجا به معنای معیت است.

تفسیر دیگری را هم بر اساس توضیح انصاری از سه درجه ایثار می‌توان ارائه کرد. وی می‌گوید ایثار سه درجه است: مقدم داشتن مردم بر خود، برگزیدن رضای خدا بر رضای غیر و ترک ادعای ایثار و ایثار را از خدا دانستن. (انصاری، ۱۴۱۷: ۷۵) این سه درجه را می‌توان به ترتیب، ناظر به سه‌گونه رفتار ارتباطی دانست: بین‌شخصی، قدسی و درون‌شخصی. ترک ادعای ایثار، مواجهه ایثارگر با خود، کنش ایثارگرانه فرد با خود و وانهادن حظّ «من چنین کردم» است. ممکن است گفته شود بر حسب خوانش به طریق تفصیل، تخصیص و اختیار به‌ترتیب ناظر به ایثار درجه یک و دو (بین‌شخصی و قدسی) است و خوانش به طریق ترکیب، ناظر به ایثار درجه سوم (درون‌شخصی) است.

عبارت را می‌توان به‌صورت ترکیب تقییدی «تخصیصُ اختیار» نیز خواند. بر این اساس، ایثار وانهادن اختیار خویش و تخصیص آن به دیگری، اعم از خدا و خلق است. بر پایه این خوانش، ایثار مرتبه‌ای بالاتر از تخصیص حظّ، نصیب، مال و حتی جان است. همچنان که عبارت را می‌توان تخصیص همراه با اختیار تفسیر کرد. در این صورت تعریف انصاری، بیان عام از تعریف ابوعلی مسکویه است. تعریف انصاری از هر جهت فراگیر و عام است و آن را می‌توان عام‌ترین تعریف ایثار دانست.

۷. تعریف‌های غزالی

تعریف‌های گوناگون از ایثار در آثار ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ ق) وجود دارد. وی در برادری و همراهی می‌گوید: «بالاترین مرتبه ترجیح دادن وی بر خود و مقدم داشتن نیازهای او بر نیازهای خود است».

غزالی، بی‌تا: ۵ / ۱۶۸) می‌دانیم که «ترجیح دادن ...» در برخی از منابع پیش از غزالی در تعریف ایثار آمده است. گویی او به جای آنکه بگوید بالاترین مرتبه برادری و همراهی ایثار است، شرح‌الاسم ایثار را آورده است. البته مراد از ایثار در اینجا، گونه‌ای از آن، یعنی ایثار اخوت و صحبت است.

وی در جای دیگری، ایثار را اقدام به برپا داشتن حق الهی در صحبت و همنشینی می‌داند. (همان: ۵ / ۱۷۰) ظاهر این جمله، رفتار ارتباطی متشرعانه در چارچوب حدود و حقوق الهی با همراهان است و این مفهومی فراگیرتر از ایثار است. وی در مقام تعریف ایثار به صورت کلی، آن را بخشیدن مال (به دیگری) با وجود نیاز به آن می‌داند. (همان: ۱۰ / ۴۷) او در بحث از جوانمردی، متعلق ایثار را «خواسته»، چه در خُلق و چه در فعل می‌داند. (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۵۶) در جای دیگر، متعلق ایثار عام می‌شود: «ایثار آن بود که با آنکه محتاج باشد، به حاجت دیگری صرف کند». (همو، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۷۳) وی در جایی بر همین تعریف، دو قید می‌افزاید: به‌سهولت و بدون انتظار عوض و غرض، مگر با این هدف که خود را متخلق به اخلاق الهی کند. (همو، ۱۴۱۶: ۱۵۱) قید نخست به ملکه نفسانی بودن ایثار، به طریق التزام دلالت می‌کند؛ زیرا ملکه نفسانی، سبب صدور کنش ایثار به‌سهولت و بدون رویت می‌شود. آوردن قید «بدون انتظار عوض و غرض»، ظاهراً نوآوری غزالی است و ارزش ذاتی و اصالت ایثار را، از دو کنش دادوستد و فعالیت دارای جبران خدمت متمایز می‌سازد. عزالدین محمود کاشانی (م. ۷۳۵ ق) نیز به بیان دیگری، این قید را می‌آورد: «ایثار بخشیدن بر سبیل ابتدا بود، بی‌توقع مکافات». (کاشانی، بی‌تا: ۳۴۶) غزالی بر آن نیست که ایثار، کنش بدون غایت است؛ زیرا ایثار لهو و لعب هم نیست. ایثارگر از ایثار، غایت اخلاقی در نظر دارد «مگر با این هدف که خود را متخلق به اخلاق الهی کند».

در اینکه قید «بدون عوض و غرض» مؤلفه مفهومی است یا بیان شرط و شیوه تحقق ایثار، جای بحث وجود دارد. غزالی آن را مؤلفه می‌داند و بخشش در عین نیازمندی، اگر در پی غرض و جبران باشد، دیگر ایثار نیست؛ بلکه گونه‌ای دادوستد یا فعالیتی همراه با جبران خدمت است.

۸. تعریف فردی گمنام

ابوحفص سهروردی از کسی بدون بیان نام وی، گزارش می‌کند که ایثار مقدم داشتن حقوق همه مردم بر حق خویش است و در این زمینه، فرقی بین برادر، دوست و عالم نمی‌باشد. (سهروردی، ۱۴۲۷: ۱ / ۲۷۰) متعلق ایثار در این تعریف، حقوق است و آن از مفاهیمی چون خواسته، مال، دارایی، حظّ و نیاز متمایز است. این تعریف در نظام اخلاقی حقوق‌محور اهمیت راهبردی دارد؛ زیرا در چنین نظامی، وظیفه اخلاقی فرد در برابر حقوق طرف ارتباط، اعم از خود، خدا، دیگر انسان‌ها و محیط‌زیست تعریف می‌شود. تعارض حقوق طرف‌های ارتباط از مسائل مهم در چنین نظام‌های اخلاقی است. ایثار در این تعریف، اولویت دادن

به حقوق دیگران نسبت به حقوق خود است. اینکه آیا این اولویت دادن بر پایه نظام‌های اخلاقی حقوق محور توجیه‌پذیر است یا نه، مسئله دیگری است. ظاهر عبارت «همه مردم» تعریف را در تعاریف عام می‌گنجانند و شاید آوردن تکمله، نشان دهنده حصر آن در سه مصداق: برادر، دوست و عالم باشد.

۹. تعریف ابن عربی

محمّد بن عربی (م. ۶۳۸ ق) ایثار را با مفهوم «بخشیدن چیزی که مورد نیاز خود فرد است»، تعریف می‌کند؛ بدون آنکه به متعلق بخشیدن و طرف ایثار اشاره کند. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۵۸۵) بنابراین، وی تعریفی عام از ایثار ارائه می‌کند. او در بحث از فتوت، همانند هجویری، ایثار را در رفتار ارتباطی قدسی (سالک با خدا) هم طرح می‌کند: «مقدم داشتن خدا بر هوای نفس خویش». (همان: ۱ / ۲۳۲)

ابن عربی سه نوآوری در تحلیل مفهومی ایثار دارد: او متعلق ایثار را به امور مادی، دارایی و مال محدود نمی‌کند و آن را شامل حال نیز می‌داند. (همان: ۱ / ۵۸۵) ایثارگر واردات قلبی خویش، مانند سرور را نیز می‌بخشد. پس حالات روحی و دستاوردهای معنوی نیز مشمول متعلق ایثار می‌شوند. کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، شارح آثار ابن عربی در تعریف حال می‌گوید «آنچه بر قلب به محض موهبت وارد می‌شود، بدون تعمل (تلاش)، مانند حزن، خوف، بسط، قبض و ذوق». (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۱) اگر حال ماندگار باشد و به صورت ملکه درآید، آن را «مقام» می‌خوانند (همان). «حال» را چگونه می‌توان بخشید؟ اگر آن به صرف موهبت الهی وارد قلب می‌شود، نه از طریق فعالیت، بخشیدن آن چه تفسیری دارد؟ ممکن است مراد، فرصت و زمینه‌هایی باشد که ایجاد آنها به اختیار سالک است و در آن فرصت‌ها و زمینه‌های حال برای سالک حاصل می‌شود و سالک ایثارگر چنین فرصت و زمینه‌هایی را به دیگری می‌بخشد.

نوآوری دوم محمّد بن عربی، آوردن قید «در زمان مناسب» است. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۵۸۵) آنچه را ایثارگر به دیگری می‌بخشد و دیگری در زمان خاصی به آن نیاز دارد، دیگر بخشیدن پس از آن زمان، ایثار نیست. فرض کنید کشوری مورد تهاجم وحشیانه ستمکار و خونریزی است و اطفال و شهروندان بی‌دفاع در این زمان، نیازمند ایثار رزمندگان هستند.

نوآوری سوم ابن عربی، بیان قید «یا گمان می‌کنی که به آن احتیاج داری» است. اینکه متعلق ایثار امری مورد نیاز ایثارگر باشد، در تعریف پیشینیان هم آمده است؛ اما ابن عربی آن را تعمیم می‌دهد و می‌خواهد آن را شامل نیاز واقعی و نیاز پنداری هم بکند. اگر من گمان می‌کنم به چیزی نیاز دارم، درحالی که درواقع نیاز ندارم و نمی‌دانم که آن مورد نیازم نیست، اگر در چنین شرایطی آن چیز را به دیگری ببخشم، ایثار کرده‌ام. ایثار تابع مقدم داشتن دیگری بر خود در برطرف کردن نیاز است، حتی اگر گمان و نیاز در میان باشد.

ب) تحلیل تعریف‌ها

مقایسه تاریخی تعریف‌ها، صید شباهت، تفاوت، اخذ و اقتباس، ادبار و اقبال و طبقه‌بندی دیدگاه‌ها را آسان می‌سازد.

۱. تعریف‌ها را از جهات گوناگونی می‌توان طبقه‌بندی کرد. سلوک‌انگاری و ملکه‌انگاری به دو رویکرد اشاره دارد: رویکردی که ایثار را به مثابه کنش در آداب سلوک صوفیانه قرار می‌دهد (روی‌آورد غالب منابع عرفانی) و رویکردی که آن را به مثابه ملکه نفسانی و فضیلت تحلیل می‌کنند (روی‌کرد ابوعلی مسکویه و سایر فیلسوفان). همچنین دیدگاه‌ها را می‌توان از حیث ماهیت ایثار گوناگون دانست: مقدم داشتن، اولویت و ترجیح، بخشودن و واگذاری. متعلق ایثار نیز می‌تواند دست‌مایه طبقه‌بندی باشد: تعاریف عام‌گرا و خاص‌گرا. در گزارش تاریخی، تعاریفی که متعلق ایثار را هر چیزی می‌دانستند و نیز تعاریفی که به‌گونه‌ای آن را خاص می‌دانستند، آوردیم. در گونه دوم اختلاف نظر فراوان است: حظ، بهره، خواسته از خلق و فعل، مال و دارایی، نیاز، حقوق، حال و واردات قلبی و ثواب اخروی.

دیدگاه‌ها را از حیث طرف ایثار هم می‌توان به دو گروه عام‌گرا (دیگری و غیر به‌طور کلی) و خاص‌گرا (دیگر انسان‌ها، برادران دینی، همراهان، کسانی که استحقاق دارند و ...) طبقه‌بندی کرد.

۲. تمایز اقدام و کنش از شیوه آن، به لحاظ اخلاقی اهمیت دارد. گاهی اقدام خیر با شیوه‌ای شر باطل می‌شود. به این نکته در آموزه‌های قرآنی هم توجه داده شده است. از جمله: «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى». (بقره / ۲۶۴) برخی هشیارانه به این نکته در تعریف ایثار توجه کرده‌اند و آن را با تعبیرهایی مانند: «آنچه سازگار با حق است»، (مروزی) «به اراده و اختیار»، (مسکویه و دیگران) «در آنچه خداوند جبار به رسول مختارش فرمان داده است»، (هجویری) «بدون انتظار عوض و غرض» (غزالی) و «بی‌توقع مکافات» (عزالدین کاشانی) بیان کرده‌اند.

۳. جهاد، شهادت، جانبازی و دفاع کمتر ذیل مصادیق ایثار در کانون توجه قرار گرفته‌اند این امر ممکن است ناشی از آن باشد که پیشینیان این موارد را از مصادیق ایثار نمی‌دانستند؛ اما بذل جان و روح نزد آنان به میان آمده است (مانند حلاج). شاید بحث‌های مصادیقی، بیشتر ناظر به مسائل مادی و رایج همچون مال و دارایی بوده است (از مجموع ۳۲ تعریف به‌دست‌آمده ۲۱ مورد صرفاً به مسائل مادی مانند اموال اشاره کرده‌اند). به هر روی، این واقعیت آماری نیاز به تبیین و علت‌یابی اجتماعی دارد.

۴. دانشمندان در تفسیر ماهیت کنش ایثار غالباً دو گروه‌اند: بخشش در عین نیاز و تقدم. گروه نخست به لحاظ آماری، دوبرابر گروه دوم هستند. تقدم یا به معنای مقدم انگاشتن است که از علل ایثار به‌شمار می‌رود یا تقدم داشتن است. تقدم داشتن هم وصف پسینی و انتزاعی بخشش است.

۵. دیدگاه دانشمندان در اینکه ایثار به کدام رفتار ارتباطی چهارگانه (قدسی، درون شخصی، بین شخصی و برون شخصی) متعلق است، نیز قابل مقایسه است. قسم اخیر را در هیچ تعریفی ندیدیم؛ ایثار نسبت به محیطزیست مانند جنگل، کوه، دریا و حیوان. عرفا مانند محاسبی، هجویری، خواجه عبدالله انصاری، ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی، ایثار را در ارتباط سالک با خدا طرح کرده‌اند و گونه‌ای از آن را ایثار محبت به رفتار ارتباطی قدسی اختصاص داده‌اند. این گونه از ایثار، در منابع فلسفی تقریباً غایب است. در خصوص ایثار در ارتباط بین شخصی، سخن عده‌ای از عرفا محدود به ارتباط بین دوستان، برادران دینی و همراهان در سلوک است؛ اما فیلسوفان غالباً دیدگاه عالی‌تری دارند که در چند جا به نقد آنها اشاره کردیم. عمومیت، موجه بودن ایثار را در برخی موارد، محل تردید قرار می‌دهد. هرگونه تخصیصی، ملاک و شاخص می‌خواهد و ملاک مسکویه: «کسانی که استحقاق دارند» خود به شاخص و نشانگر نیاز دارد. ایثار در رفتار ارتباطی درون شخصی (ایثار فرد با خود) به صورت مُصرّح از تعاریف، غایب است؛ اما با توسل به دلالت التزامی، نمونه آن را نشان دادیم.

۶. الگوی اجمالی زیر را می‌توان در تطور تاریخی مفهوم‌سازی دانشمندان مسلمان از ایثار از سده دوم تا سده هفتم پیشنهاد کرد: طرح چپستی ایثار به‌مثابه مسئله پژوهشی در آغاز مورد توجه عرفا بود و تا روزگار سلمی، تعاریف گوناگونی هم ارائه شد. عرفا با رویکرد سلوکی، هم به مثابه مرحله‌ای از فرآیند سلوک (مانند خواجه انصاری) و هم به مثابه آداب سلوک (مانند بسیاری از عرفا)، به تعریف ایثار پرداخته‌اند و ماهیت کنشی آن را لحاظ کرده‌اند و در همه عناصر آن، آرای گوناگون داشته‌اند. ابوعلی مسکویه با رویکرد فلسفی تلاش می‌کند ایثار را در گفتمان اخلاق ارسطویی تعریف کند و آن را در جدول فضایل اخلاقی با رده‌بندی ارسطویی جای دهد. ایثار در این رویکرد به مثابه فضیلت ملکه‌ای و شایستگی منشی به میان می‌آید. این دو رویکرد قابل جمع‌اند؛ زیرا اقدام ایثار، بایستگی کنشی است و ملکه ایثار، شایستگی منشی است؛ اما رویکرد جامع‌نگری را در میان تعاریف رصد نکردیم که بتواند بر پایه هر دو رویکرد مفهوم‌سازی از ایثار ارائه دهد.

بر پایه تحلیل مقایسه‌ای و تطور تاریخی تعاریف ایثار می‌توان از طریق رخنه‌سنجی تعاریف‌ها به تعریف فراگیری دست یافت که شامل همه مؤلفه‌های ایثار باشد. گزارش و بسط چنین تعریفی، پژوهش مستقل دیگری می‌طلبد.

نتیجه

مطالعه تاریخی میراث پیشینیان در بیان چپستی ایثار نشان می‌دهد:

۱. مطالعات نظام‌مند و مستقل در تحلیل چیستی، ابعاد، عوامل و موانع ایثار نزد پیشینیان وجود ندارد.
۲. عرفا در بحث از چیستی ایثار پیشی دارند. آنان غالباً ایثار را به بخشش در عین نیاز امری به دیگری تعریف می‌کنند. متأخران در تعریف ایثار، تقدم دیگری را بر خود ذکر می‌کنند.
۳. معطوف به دیگری بودن، دغدغه عرفا و عالمان اخلاق در تحلیل فضایی چون ایثار بوده است.
۴. تعریف پیشینیان از ایثار، مصادیق بارز و مهم از ایثار و مفاهیمی چون جهاد، شهادت و جانبازی را فرا نمی‌گیرد.
۵. در ترسیم الگوی ایرانی و اسلامی پیشرفت نمی‌توان ایثار را به مثابه عنصر مهم نادیده گرفت.
۶. تعریف جامع‌تر از ایثار را می‌توان چنین بیان کرد:
رفتار ارتباطی که کنش‌گر با نیت خیر، در امری که به حقیقت یا پندار به آن نیاز یا دلبستگی دارد، دیگری را بر خود مقدم دارد؛ چه اینکه دیگری به آن امر محتاج باشد یا نه.

منابع و مأخذ

۱. قرآن الکریم.
۲. ابن بهرئز، حبیب، ۱۳۶۵، *حدود المنطق*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن حکمت.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، ۱۳۳۹، *اشارات (منطق)*، تصحیح محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)*، ج ۴، بیروت، دار الصادر، چ اول.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین ابو حفص، ۱۴۲۷ ق، *عوارف المعارف*، ج ۲، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، چ اول.
۶. انصاری، خواجه عبد الله، ۱۴۱۷ ق، *منازل السائرین*، ج ۱، دار العلم، تهران، چ اول.
۷. آملی، سید حیدر، ۱۴۲۲ ق، *المحیط الأعظم*، ج ۷، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چ سوم.
۸. تبادکانی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۲، *تسنیم المقرین*، ج ۱، تهران، کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی ایران، چ اول.
۹. التلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان بن علی، ۱۳۷۱، *شرح منازل السائرین (التلمسانی)*، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، چ اول.
۱۰. ابن قیم الجوزیه، ابو عبد الله محمد بن ابی بکر الدمشقی، ۱۴۲۵ ق، *مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد وایاک نستعین*، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیة، چ اول.
۱۱. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب، ۱۴۲۶، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، زاهدی.
۱۲. السلمی، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین، ۱۴۱۴ ق، *تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد*، ج ۱،

- بیروت، الناشر للطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان، چ اول.
۱۳. السلمی، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین، ۱۴۲۴ ق، *طبقات الصوفیة (السلمی)*، ج ۱، دار الکتب العلمیة، بیروت، چ دوم.
۱۴. طارمی، صفی الدین محمد، ۱۳۷۷، *انیس العارفين (تحریر فارسی شرح منازل السائرين عبد الرزاق کاشانی)*، ج ۱، تهران، روزنه، چ اول.
۱۵. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ ق، *فصول منتزعه*، ج ۱، بیروت، مکتبة الزهراء دارالمشرق، چ اول.
۱۶. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۵، *اخلاق حرفه‌ای*، قم، نشر مجنون، چ هشتم.
۱۷. _____، احد، ۱۳۸۹، *اخلاق کاربردی در ایران و اسلام*، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، چ اول.
۱۸. القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم، ۱۳۷۴، *الرسالة القشيرية*، ج ۱، انتشارات بیدار، قم، چ اول.
۱۹. کاشانی، عبد الرزاق، ۱۴۲۶، *اصطلاحات الصوفیة*، ج ۱، قم، انتشار بیدار، چ دوم.
۲۰. _____، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرين (کاشانی)*، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، چ سوم.
۲۱. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، بی تا، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، ج ۱، تهران، نشر هما، چ اول.
۲۲. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ ق، *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، تهران، بی جا، چ اول.
۲۳. المحاسبی، الحارث بن اسد، ۱۹۸۶ م، *الوصایا*، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیة، چ اول.
۲۴. _____، ۱۴۲۸ ق، *آداب النفوس*، ج ۱، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، چ اول.
۲۵. غزالی، ابو حامد محمد، بی تا، *إحياء علوم الدين*، ج ۱۶، بیروت، دار الکتب العربی، چ اول.
۲۶. _____، ۱۳۸۳، *کیمیای سعادت*، ج ۲، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ یازدهم.
۲۷. _____، ۱۴۱۶ ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ج ۱، دار الفکر، بیروت، چ اول.
۲۸. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین، ۱۴۱۳ ق، *اخلاق ناصری*، ج ۱، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، چ اول.
۲۹. هجویری، ابوالحسن علی، ۱۳۷۵، *کشف المحجوب*، ج ۱، تهران، طهوری، چ چهارم.
۳۰. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

