



معنا و مبتدای سکولاریزم*

عبدالکریم سروش

۱. انسان جدید تفاوت‌های جوهری و ماهوی با انسان پیشین یافته است و این تفاوت اساسی هم در ساحت اندیشه و جهان‌بینی انسان و هم در ساحت عمل و معیشت او تجلی کرده است. یعنی نگاه آدمی به عالم و توقعات و رفتار او از هر جهت عوض شده است و گرچه دنیای ما در ظاهر همان دنیایی به نظر می‌آید که گذشتگان در آن می‌زیستند، اما در واقع، باطن این دنیا دستخوش تحول بنیادین شده و معنای تازه‌ای یافته است. امروزه نه اقتصاد معنای پیشین خود را دارد، نه اخلاق، نه دولت، نه پول. گویی ظروف این مفاهیم از درون تهی شده‌اند و با مواد دیگری پر شده‌اند.

در اینجا به اختصار به پاره‌ای از این تغییرات مهم اشاره می‌کنم: انسان جدید، برخلاف انسان گذشته، فقط به تفسیر جهان قانع نیست و خود را در این عالم موجودی ساکن و متفعل نمی‌بیند. انسان جدید، انسان متصرف است. او شکل موجود عالم را نمی‌پذیرد و معتقد است که باید تا آنجا که می‌تواند در مجموعه این عالم تغییرات پدید آورد. از چشم او در این عالم هیچ چیز قطعی شده و تمامیت یافته و غیرقابل تغییر وجود ندارد. برای انسان قدیم همه چیز عالم تقدیر شده، معین و در جای خود بود. انسان هم نه قادر به تصرفات عمیق در این عالم بود. و نه مطلوبیتی در این کار می‌دید، حداکثر تصرف او به تغییراتی جزئی در روابط و رفتارهای خرد منحصر بود. او معتقد بود که هر چیزی (خواه در عرصه طبیعت و خواه در عرصه اجتماع) جایی طبیعی دارد و نباید جای طبیعی اشیا و امور را تغییر داد. تمثیل جامعه به بدن انسان، و تمثیل سلطان به رأس و رعیت به پا، و سیاست را طبابت جامعه انگاشتن، همه از آن اندیشه برمی‌خاست که برای همه چیز قائل به جایی طبیعی بود. و سلامت را در نشان دادن اعضا در جای



خودشان می دانست. فیلسوفان از قدیم این نکته را تعلیم داده بودند که فی المثل وقتی شیء را از «جای طبیعی» خود خارج کنند، آن شیء می خواهد دوباره به جای خود بازگردد و حرکت از اینجا پدید می آید. لذا اگر همه اشیای عالم در جای خود باشند، هیچ حرکتی در این عالم به وجود نخواهد آمد. «حیز طبیعی» نزد گذشتگان مفهومی بسیار مهم بود. اما در جهان جدید نه در عرصه طبیعت برای اشیای جای طبیعی تعریف می شود و نه در عرصه اجتماع و اقتصاد و سیاست. امروزه هیچ کس نمی گوید که فی المثل جای طبیعی آتش در بالاست و لذا آتش به سمت بالا (کره اثر) میل می کند یا پادشاهان در صحنه اجتماع از جایگاهی طبیعی برخوردارند.

گرچه سلطنت تا به امروز باقی است اما فقط ظاهر آن بر جای مانده است نه ماهیت آن. در جهان جدید (برخلاف گذشته) هیچ کس برای سلطان یک جای طبیعی قائل نیست و لذا نظام سلطنت از نظر انسان امروز کاملاً برافتادنی است. اما در گذشته چون برای آن جایگاهی طبیعی قائل بودند، سلطنت دست نمی خورد، هر چند ممکن بود که سلطان ظالمی برود و سلطان عادل به جای او بیاید. این تفاوت را فی المثل در علم طب هم می توان مشاهده کرد. در عصر ما جراحی پا به قلعه های بسیار بلندی نهاده است و نه فقط پاره ای از اندامها را می برد و می دوزد، بلکه آمادگی آن را هم دارد که اگر بتواند بدن انسان را قوام و نظام بهتری ببخشد و طرح و نقشه پیکر او را تغییر دهد. یعنی در بدن نه تنها تصرف پزشکانه که تصرف مهندسانه می کند. از نظر طب جدید این نحوه از خلقت انسان لزوماً بهترین نحوه و مطابق با بهترین طرح و نقشه نیست. گذشتگان حداکثر می گفتند که بیمار را باید به وضع طبیعی خود بازگرداند. وضع طبیعی، الگوی نهایی بود و «سلامت» عبارت بود از «طبیعی» شدن. اگر جسمی از حالت طبیعی خود به دور می افتاد بیمار محسوب می شد و طبیب موظف بود که این عدم اعتدال را به اعتدال برگرداند، همین و بس. اما در جهان جدید کار طبیب و جراح به این حد منحصر نمی ماند. بازگرداندن اعتدال به بیمار نهایت جهد طبیب به شمار نمی آید. نزد طبیبان و جراحان امروزین این امر کاملاً معقول و پذیرفتنی است که بعضی از اجزای بدن انسان را با بعضی اجزای مصنوع چنان عوض کنند که بدن بهتر کار کند و از این که هست تواناتر، دزازه عمرتر و سالمتر بشود. نزد امروزیان، به هیچ وجه الگوی بدنی مادرزاد و خداداد، بهترین الگو تلقی نمی شود. این اندیشه فقط در عرصه طب حاکم نیست، در همه جا حاکم است. انسان امروز خود را به صفت انسان غیرقانع متصرف در عالم می بیند، در حالی که انسان در گذشته خود را میهمانی می دید که در خانه ای از پیش معماری شده بر سر سفره ای آماده دعوت شده است. این جهان میهمانخانه ای بود که محل اقامت موقت انسان محسوب می شد و لذا مجال و حقی برای اعتراض به صاحبخانه وجود نداشت. انسان به «قسمت» خود راضی بود و معتقد بود که «روزی ما زخوان قدر این نواله بود». اما به دنبال ظهور علم جدید و جهان بینی و

انسان شناسی نوین این طرز تلقی رفته رفته متروک شد و جای خود را به آن اندیشه متصرفانه و غیر قانعانه در جهان داد. سخن ما در اینجا ناظر به نیکی یا بدی این رخدادها و یا درستی و نادرستی این اندیشه ها نیست. غرض ما در اینجا صرفاً توصیف این رویدادهاست. به هر تقدیر بشر جدید - نیک یابد - در حال حاضر معتقد است که باید جهان را آن چنان که خود می خواهد بسازد و هیچ ضرورت ندارد که آن را آن چنان که ساخته اند تحویل بگیرد. برای انسان جدید هیچ چیز این عالم لزوماً به نحو صددرصد پذیرفتنی نیست. دوران، دوران تغییر است نه تفسیر محض (چنانکه مارکس گفت). مفهوم «تقدیر» در جهان بینی گذشته را برخی با مفهوم «جبر» یکی گرفته اند که البته خطاست. تقدیر یعنی اندازه دار بودن و متعادل بودن امور عالم و نیکو بودن هر چیزی در جای خود و ناروایی بر هم زدن تعادل امور. همان که مولانا گفت که:

کم فضولی کن تودر حکم قدر

درخور آمد شخص خیر با گوش خیر

(مشوی، دفتر سوم، بیت ۲۷۷۲)

و یا شیخ شستری که:

«جهان چون خد و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست»

بدون شک این انسان با این اندیشه، نسبت ویژه ای هم با دیانت خواهد داشت. فکر دینی، آدمیان پیشین را به سوی تصرفات بنیادین در نظام عالم و تمتعات غیرقانعانه سوق نمی داد، بلکه به اعتقاد پاره ای از متفکران حتی انسانها را از این قبیل امور منع می کرد. به هر تقدیر شک نیست که معرفت و استنباط دینی گذشتگان اگر آنان را از تصرف بیشتر در این عالم منع نمی کرد، بدان تشویق هم نمی کرد. اخلاقیون و علمای دینی گذشته هرگز نگفته اند که فی المثل «انسانی سعادت مندتر و نزد خداوند محبوبتر است و آخرت آبادتری دارد که در این جهان تصرف بیشتر بکند و تمتع بیشتر ببرد، و تغییر و تحرک افزون تری پدید آورد». اخلاق و معرفت دینی، آدمیان متدین را به خضوع در برابر خلقت وامی داشت و یکی از معانی و لوازم این خضوع هم آن بود که به آنچه برای انسان مقدر کرده اند و به او داده اند قانع باشد و شکر آن را به جا آورد. به بیان دیگر رزق خود را برگیرد و عادلانه مصرف و قسمت کند و روزگار را در آرامی سپری نماید.

اما انسان جدید به تبع جهان بینی نوینی که پیدا کرده است نسبت جدیدی هم با دین پیدا کرده است اگر امروزه ما در مقام نظر و عمل دچار ناسازگاری هستیم به این علت است که عملاً رفته رفته به عصر جدید وارد شده ایم اما اندیشه هایمان پایه پای نحوه

زندگی مان رشد و تکامل پیدا نکرده اند. بینش

و استنباط اکثر ما از خودمان و از

جهانی که در آن زندگی

می کنیم همان بینش

گذشتگان

است، اما همه چیز جهان جدید ما را به ترک این دیدگاه دعوت می‌کند. اضطراب و تشویش ما در مقام عمل فرزند آن تشویش و اضطرابی است که در نظر داریم و لذا یکی از آن دو باید عوض شود. باری تقابل انسان مدرن و سنتی در دو مقوله تمتع و تصرف خلاصه نمی‌شود و آن فهرست را می‌توان بسی طولانی‌تر نمود. به طور کلی انسان مدرن انسانی است منتقد و معترض (در برابر انسان آرام و مفاد سنتی)، طالب تغییر جهان (نه فقط طالب تفسیر جهان)، طالب انقلاب (نه فقط اصلاح)، فعال (نه منفعل)، قانع به شک و دغدغه (نه طالب یقین)، طالب وضوح و سبب‌دانی (نه حیرت و راز)، طالب بطر و طرب (نه اندوه فراق)، در یاد زندگی (نه یاد مرگ)، طالب حقوق (نه فقط تکالیف)، صاحب هنر مبدعانه (نه فقط تقلید از طبیعت)، متوجه به بیرون (نه فقط درون)، محب دنیا (نه تارک دنیا)، متصرف در دنیا و واجد اخلاق درخور آن (نه فقط متمتع از دنیا)، به کار گیرنده عقل برای نقد (نه فقط فهم) و غافل از بندگی و مباهی به صانع بودن و غافل از مصنوع بودن خویش و لذا برخلاف آنکه مولانا گفت:

ما که مصنوعیم و صانع نیستیم
جز زیون و جز که قانع نیستیم

۲. این مطالب را به منزله مقدمه بیان کردیم تا تحلیل مسأله سکولاریسم آسانتر شود و نسبت آن با مقوله دینداری و وضوح بیشتر یابد.

در عصر جدید سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه معیشت و سیاست معرفی شده است. حکومت سکولار، حکومتی است که با دین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود. هر حکومتی برای پا گرفتن و پایدار ماندن به دو چیز حاجت دارد: یکی مبنایی که آن را مشروع و محق می‌سازد و دوم مبنایی، که باید بر وفق آن عمل کند و با توجه به آن دست به تصرف و سیاست‌گذاری بزند.

روزگاری بود که حکومتها این هر دو مقوله را از شرایع کسب می‌کردند. یعنی حاکم هنگامی بر حق محسوب می‌شد که به پشتوانه دینی بر مسند حکومت تکیه زده باشد و رفتار او هم بر وفق اخلاقیات دینی و شرایع و احکام مذهبی باشد، اما در روزگار ما (از دو - سه قرن پیش به این سو) این رای کاملاً متروک افتاده است. امروزه حکومتها به پشتوانه آرای مردم مقبولت و مشروعیت پیدا می‌کنند و عمل آنها را هم قانونهایی تعیین و تحدید می‌کند که خود مردم وضع کرده‌اند.

سکولاریسم یا غیردینی شدن حکومت در عصر جدید به دو انگیزه متفاوت پدید آمد. یعنی فیلسوفان و متفکرانی که طالب حکومت غیردینی بودند، دو گونه انگیزه مختلف داشتند. گروهی از آنان دین را باطل می‌دانستند و ورود یک اندیشه باطل را در عرصه سیاست ویرانگر و زیانبار می‌دیدند و گروه دوم دین را حق می‌دانستند ولی نمی‌پسندیدند که دین حق به ناپاکی‌ها یا مصلحت‌اندیشیهای سیاست‌آلوده شود یا امری قدسی در خدمت امور دنیوی و غیرقدسی قرار گیرد. به هر تقدیر اندیشه سکولاریسم دین را از عرصه حکومت بیرون راند و حق اقامه حکومت و تقنین قوانین را از آن آدمیان دانست.

اما درآمدن سکولاریسم مسبوق به دو علت قریب بود: یکی، ظهور اندیشه علمی مسبوق به عقلانیت جدید و دیگری تغییر و تحولی عمیق که در مفهوم و نسبت میان حق و تکلیف در جهان جدید رخ داد. اینک می‌کوشم تا این دو علت را به شرح توضیح دهم.

۳. به اعتقاد بنده ما هرگز نمی‌توانیم تحلیل درستی از تاریخ جدید بشر داشته باشیم مگر آنکه تحلیل درستی از معرفت تازه‌ای که برای بشر پدید آمده است، داشته باشیم. انسان همان دانش است. به تعبیر مولوی جان ما جز خبر نیست و لذا هر چه باخبرتر می‌شویم انسانتر و جاندارتر می‌شویم.

جان نباشد جز خبر در آزمون

هر که را افزون خبر جانش فزون

جان ما از جان حیوان بیشتر

از چه زآن رو که فزون دارد خبر

(مشوی، دفتر دوم، آیات ۳۳۲۶ و ۳۳۲۷)

بنابراین اگر بخواهیم تاریخ بشر را اجمالاً تحلیل کنیم، باید ببینیم که بر سر دانایی او چه آمده است. حقیقتاً اگر این معرفت علمی تازه و مبادی مابعدالطبیعی‌اش برای بشر حاصل نمی‌شد، آدمی همان بود که قبلاً بود. لذا حتی علت دوم سکولاریسم (یعنی عبور از تکلیف به حق) هم یکی از فرزندان دانایی تازه‌ای است که برای آدمیان حاصل آمده است. این معرفت علمی تازه نه فقط تصویر انسان از جهان را تغییر داد، بلکه به او بیش از آنکه از انسان و قدرت تازه‌ای برای تصرف در جهان هم بخشید. لذا نظیر آن تحول بنیادینی که در عرصه شناخت و کنترل طبیعت رخ داد، تحولی نیز در عرصه انسان‌شناسی، علم الاجتماع، اقتصاد و سیاست نیز پدید آمد. این تحول منوط بود به ظهور اندیشه علمی.

و سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع.

کسانی سکولاریسم را در عربی «علمانیت» ترجمه کرده‌اند. معنای این کلمه هنوز برای کسانی مبهم است. برای مثال مرحوم مطهری در جایی نوشته است علمانیت «هر چند عربی‌نما است، در لغت نشانه‌ای از آن پیدا نکردیم». «علمانیت» در لغت به معنای «علمی کردن» است. نویسندگان جدید عرب وقتی می‌خواهند بگویند: «اسلامی کردن» می‌گویند: «أسلمة». مثلاً می‌گویند «اسلمة العلوم الانسانیة»، یعنی «اسلامی کردن علوم انسانی». بر همین قیاس می‌توان گفت «علمنة الاجتماع» یعنی «علمی کردن اجتماع».

«علمانیت» به معنای «علمی بودن یا علمی شدن» را باید دقیقترین ترجمه سکولاریسم دانست. البته همان‌طور که قبلاً اشاره شد در سکولاریسم لادینی یا بی‌اعتنایی به دین یا در میان نیاوردن دین هم نهفته است، و چنانکه گفتیم وقتی می‌گوییم حکومتی سکولار است به این معناست که نه مشروعیت خود را از دین کسب می‌کند و نه احکام و قوانین عملی خود را. این درست است اما چرا حکومت، مشروعیت خود را از دین کسب نمی‌کند؟ و چرا در وضع قوانین عملی خود را محتاج به شرایع نمی‌بیند؟ پاسخ را باید در وجه دیگر سکولاریسم دید: یعنی در تدبیر علمی اجتماع و سیاست.

تدبیر علمی اجتماع و سیاست حادثه‌ای است متناظر با حادثه‌ای که در عرصه طبیعت رخ داده است. در عصر حاضر کمتر چیزی است که در عرصه علم طبیعت اتفاق افتاده باشد و به عرصه علم اجتماع سرایت نکرده باشد. این نکته مهمی است. معرفت، سیطره خود را چنان در جهان گسترده است که هیچ استثنایی نمی‌شناسد. فرض اول معرفت‌شناسان و عالمان این است که وقتی ابزار مؤثری به دست آوردند، تا هر جا که امکان‌پذیر است از آن ابزار استفاده کنند. گذشته‌ها موجب شد تصویر متافیزیکی - فلسفی آدمیان از عالم طبیعت تغییر



که علم طبیعت و نحوه نگرش به عالم طبیعت تغییر کند اما علم اجتماع و نحوه نگرش به عالم انسانی عوض نشود. اگرچه این تغییر دوم دیرتر در رسید، اما به هر حال بساط خود را گسترده و بشر همان بصیرت و جسارت تصرفی را که در عالم طبیعت داشت، در عالم سیاست هم پیدا کرد و همان نگاه علمی و عقلانی و ابژه‌نگر را که در طبیعت یافته بود در مورد اجتماع هم تحقق بخشید. و همچنان که در علم، دیگر به دنبال کشف قوانین همه دنیاهای عقلاً ممکن نبود (برخلاف متافیزیکی) در سیاست هم به دنبال رئال پلیتیک رفت نه سیاست همه جوامع عقلاً ممکن. و به کشف اخلاق و قوانین سیاست محقق و موجود پرداخت (مابکیاوسی و اخلاف او) و این آغاز سکولاریسم بود. از منظر معرفت‌شناسانه باید گفت که دوره ماقبل سکولاریسم دوره‌ای است که هنوز اندیشه و معرفت متافیزیکی در عالم سیاست و اقتصاد و اجتماع حاکم است و آدمی هنوز جرأت تصرف در عالم سیاست و اجتماع را ندارد. برای او اجتماع و سیاست هنوز به درستی کشف نشده‌اند. هنوز استقلال نیافته‌اند و هنوز «ماهیت» شان تعریف و تحدید نشده است و به دلیل همین ابهام در مقام شناخت، نمی‌توانند به آنها نزدیک شوند و در آنها دست ببرند. فقط از آنها استفاده می‌کنند. و فرق است میان سواری گرفتن از چیزی و میان ساختن آن. آدمیان در گذشته از نهاد سلطنت بهره می‌جستند گویی سلطنت آسیبی بود آفریده و زین کرده برای سوار شدن و راندن. نه اینکه خود مرکبی بسازند و بنازند. یادمان نرود انسان اهل تمتع بود نه تصرف. و بالاتر از آن، اجتماع هنوز امری «طبیعی» و خدا داده و مقدر بود. و وقتی چیزی طبیعی شد دیگر دست به ترکیبش نمی‌توان زد. طراحی و مهندسی اجتماعی، امری بود دور از ذهن آدمیان. و فقط جسارت در طبیعت شکافی و صنعت‌گری و تکنیک‌ورزی بود که اندیشه قسر را بر طبع، در هر دو عرصه طبیعت و اجتماع، غالب کرد و فهم علمی اجتماع و سپس تدبیر علمی اجتماع متولد شد. توفیق بشر در مهار کردن عرصه طبیعت و قدرت او در کشف رازهای آن و امکان ابداع مصنوعات تازه و تغییر چهره عالم طبیعت، به بشر این جرأت را بخشید که در عرصه سیاست هم دست به تصرفات مدبرانه و محققانه بزند و همه چیز را مورد تجدید نظر قرار دهد. و از اینجا بود که رفته‌رفته اخلاق عالمانه و سیاست عالمانه و اقتصاد عالمانه پی‌ریزی شد. البته فقط این نبود. معنا و مفاد اخلاق و سعادت هم عوض شد. انسان صانع و متصرف ادبی دارد و انسان مصنوع و متعجب ادب دیگری. انسان محاسبه‌گر و متکی به خود، به سعادت می‌اندیشد و انسان غیرمحاسبه‌گر و متکی به تقدیر، به سعادت دیگر.

ادب علم و ادب توانگری، اخلاق نوین را پی افکنند. و در یک کلام، جامعه و اخلاق و سیاست، همه مصنوع آدمی شد و چیزی نماند که به نحو پیش ساخته و دست نخورده و بی‌واری مورد قبول آدمی قرار گیرد. جهان امروز، نه فقط رادیو و کامپیوتر و هواپیمایش مصنوع آدمیان‌اند بلکه اخلاق و سیاست و ایدئولوژی‌اش هم ساخته آدمیان است. دیگر چیزی «طبیعی» و خداداد باقی نمانده است و فقط مانده است «حقیقت» که آن هم به قول پست‌مدرنیست‌ها، حقیقت را می‌سازیم نه اینکه به آن برسیم و دل بسپاریم.

درست است که پاره‌ای از اقتصاددانان جدید مانند آدام اسمیت معتقد بودند که جامعه باید طبیعی بماند و دولت باید حداقل تصرف را در عالم اقتصاد داشته باشد تا «دست‌هایی نامرئی» خودبه‌خود بازار را تعدیل کنند. اما این امر به هیچ‌وجه با مدیریت علمی و اساساً با علمی

کند، سپس این تحول به عرصه اجتماع و روان انسانی نیز سرایت کرد و تصویر متافیزیکی - فلسفی آدمیان از جامعه و اقتصاد هم عوض شد. امکان ندارد طبیعت‌شناسی عالمان فیلسوفانه و متافیزیکی باشد اما نحوه عمل و مدیریت آنان در عرصه اجتماع علمی و تجربی (یعنی غیر متافیزیکی) باشد و بالعکس. تدبیر علمی امور اجتماعی و تصرف تجربی - علمی در مسائل سیاسی و اخلاقی از زمانی میسر و معنی‌دار شد و ابزارش فراهم آمد که این کار پیشتر در عرصه طبیعت صورت پذیرفته بود. یعنی وقتی که در عرصه طبیعت‌شناسی بینش متافیزیکی - فلسفی جای خود را به بینش علمی جدید داد و دانشمندان به جای علل بعیده به علل قریبه متوسل شدند و به جای «چرایی» وقایع از «چگونگی» آنها پرسیدند و از «قوانین طبیعت» به جای «آثار طبایع» جست‌وجو کردند، و قسر را به جای طبع و ظن را به جای یقین نهادند، جامعه هم از حالت اسرارآمیز خارج شد و تن به تیغ تحقیق تجربی سپرد و موضوعی شد برای علم، و استقلالی درخور تحقیق پیدا کرد و «قوانین» آن مورد بررسی قرار گرفتند. یعنی آن دورانی که بشر همه چیز را به مبادی خفیه راجع می‌کرد و فهم خود را از درک غموض و رموز آنها قاصر و عاجز می‌یافت، سپری شد. و آن مقدس و خشیت و هیبتی که در پدیده‌ها می‌دید رخت بریست. و طبیعت که در گذشته من حیث المجموع عرصه اسرار نامکشوف و کشف ناشدنی بود، جامعه رازآمیزی خود را از تن به در کرد و از طبیعی بودن به درآمد و قسری شد. فیلسوفان گذشته در مواجهه با طبیعت هوس کشف ماهیات و شکار طبایع را در سر می‌پروراندند. نزد ایشان علم چیزی نبود جز کشف ماهیات. اما از وقتی که عالمان بنا را بر ترک ماهیات و صورجوهریه و مبادی خفیه گذاشتند و آن دیدگاه فلسفی - متافیزیکی - یقینی را ترک گفتند و هم خود را مصروف بررسی قوانین ظنی پیامدهای ظاهری و قسری. اشیا کردند، علم طبیعت میسر شد. و به دنبال آن تصرف عملی در عالم طبیعت هم به نحو جهش آسایی امکان‌پذیر شد و تکنولوژی متولد گردید.

ترک آن نگاه فلسفی ماهیت‌گاو نسبت به عالم طبیعت و برگرفتن نگاه علمی جدید و قانع شدن به کشف قوانین تصحیح‌پذیر، گام بلندی بود که انسان را به دوران جدید وارد کرد. وقتی که این تغییر بینش در عرصه طبیعت‌شناسی ظاهر شد رفته رفته در عرصه سیاست و اجتماع هم تبعات خود را نشان داد. حقیقتاً ماهیت‌شناسی گذشتگان با سیاست‌ورزی‌شان در عالم اجتماع مناسبت داشت. این دو مقوله متوازن با یکدیگر و متکی برهم و مکمل هم بودند و لذا امکان نداشت



دیدن اقتصاد مغایرت نداشت. این امر به هیچ وجه به معنای اسرارآمیز شدن بازار نبود، بلکه (به فرض صحت) دقیقاً به معنای فهمیدن راز بازار بود. یعنی قائلین به این نظریه می‌گوشیدند تا معلوم کنند که نرخها چگونه تعدیل می‌شوند و گرانی یا قحطی چگونه پدید می‌آید. دولتهای سوسیالیست هم که گردش بازار را به نحو دیگری می‌دیدند و لذا دست دولت را در مقام تصرف گشاده‌تر می‌خواستند، متافیزیکی فکر نمی‌کردند. اختلاف میان آن دو نگرش اختلاف میان دو نظر علمی دربارهٔ جامعه بود. این طور نبود که یکی از آن دو فلسفی - متافیزیکی باشد و دیگری غیرمتافیزیکی. این دو نظریه صرف نظر از حقانیت و بطلان‌شان، علمی هستند و بودند. خلاصهٔ کلام آنکه بسط معیشت و بسط تصرف آدمیان در عالم، تابع بسط معرفت آنان است و این امری است که در تاریخ بشر، به وضوح رخ داده است.

یعنی آنچه رخ داده دانیی بیشتر و لذا توانایی و رازگشایی بیشتر در عرصهٔ طبیعت و اجتماع و اقتصاد بوده است و اگر سیر علم را من حیث المجموع تکاملی بدانیم (که فرض نامعقولی نیست) و اگر همهٔ حقایق را همنشین و هم‌راستا بدانیم (که جز این نیست) و اگر آدمی را در کشف حقایق کمایش کامیاب بدانیم (که باز هم فرض نامعقولی نیست) در آن صورت سیر معرفت بشری را باید من حیث المجموع در جهت خیر بشریت و آماده‌تر کردن زمینه برای فهم بهتر محتوای راستین وحی بشماریم. علمی اندیشیدن و به شیوهٔ علمی مدیریت کردن، مقتضی آن است که هیچ چیز فوق چون و چرا و نقد و نظارت را در برابر علم نشانیم و از مدیران و مریدان، عمل کورکورانه و غیرعقلایی را طلب نکنیم. بدین سبب است که حکومت سکولار فقط تعریف سلبی «غیردینی» را ندارد بلکه وصف ایجابی نقد و نظارت را هم واجد است. لذا می‌توان سکولاریسم را به این معنا هم بگیریم که دیگر در عرصهٔ سیاست هیچ ارزش و دستور سنجش ناپذیری وجود ندارد، یعنی ادبی و مقامی و منصبی و قاعده‌ای نداریم که فوق نظارت عامه باشد. از شخص حاکم گرفته تا نحوهٔ حکومت و سیاستگزاری. سکولاریسم به این معناست و به طور طبیعی، وقتی سیاست غیرمقدس می‌شود (یعنی علمی) و دین مقدس می‌ماند، آن دواز هم جدا می‌شوند و جدایی دین از سیاست در سکولاریسم بدین دلیل و بدین معناست. درست مانند جدایی علم از دین (نه دشمنی علم با دین). دین نه عین علم است نه مولد آن و نه داور آن و نه به دست‌دهندهٔ روش آن و نه روانه به سوی هدف آن. و در عین حال منکر و مخالف آن هم نیست، و هر چه صبغهٔ علمی یافت (از جمله حکومت و مدیریت کشوری) همین نسبت را با دین خواهد یافت، و به میزان و معنایی که علم دینی (مثل ترمودینامیک دینی یا هندسهٔ دینی) می‌توان داشت، حکومت دینی (یعنی مدیریت علمی دینی) هم می‌توان داشت. حق این است که دینی شدن سیاست فقط وقتی ممکن است که فهمی غیرمقدس از دین را با شیوهٔ غیرمقدس علمی مدیریت همنشین و عجین کنیم. والا دین مقدس را با سیاست غیرمقدس آمیختن آب در هاون کوبیدن است. در نظریه «قبض و بسط» آن نکاح میمون، به طبیعی‌ترین وجهی میسر می‌گردد والا فلا.

برای درک بهتر علل شیوع و مقبولیت سکولاریسم، تاریخ جوامع در دوران ما قبل سکولاریسم را نباید از یاد برد. حق این است که اهم گرایشهای ضددینی و ضدکلیسائی در عصر حاضر مسبوق به نحوهٔ عمل کلیسا در آن دوران بوده است. کسی با خداوند عناد نورزید. اگر خصومتی رفت با کسانی رفت که به نام خدا حکومت می‌کردند و آن عواقب شوم را در مغرب زمین پدید آوردند. قومی که تلخی آن مظالم و

قلدریها را به جد چشیده بودند و حتی دیندارانی که تلخی آن تزویرها و تباهاکاریها در کامشان بود، برضد آن شیوه‌ها قیام کردند و به سکولاریسم رضایت دادند. در دوران ماقبل سکولاریسم، دین پشتوانهٔ سیاست بود یعنی هم به آن مشروعیت می‌بخشید و هم منبع مولد قوانین و احکام حکومتی بود. اما خلافها و حق‌شکنیها و آدم‌سوزیها و نارواییهای و خدایای کردنهایی که بدین بهانه صورت می‌گرفت برای عده‌ای از تیزبینان قابل هضم نبود. اینان از خود می‌پرسیدند که چگونه بشر در عین بشر بودن می‌تواند حکومت خدایی (یعنی فوق چون و چرا) کند؟ حکومت بشر، بشریست و هیچ جزئی از آن نمی‌تواند خدایی باشد. هر آنچه در میان ما آدمیان می‌گذرد، خواه به نام خدا باشد خواه به نامهای دیگر، باید بشری و انسانی باشد، باید قابلیت آن را داشته باشد که تحت نظارت علمی و پیگیری دقیق عقلی قرار بگیرد. در عرصهٔ اجتماع و سیاست هیچ امر غیرعقلانی یا فوق عقلانی نداریم که حظ آدمیان در برابر آن فقط تماشاگری و تسلیم باشد و بس. هر چه به طبیعت می‌آید، طبیعی می‌شود، یعنی غبار طبیعت بر آن می‌نشیند و هر چه به اجتماع بشری می‌آید اجتماعی و بشری می‌شود. یعنی در عرصهٔ طبیعت و اجتماع بشری، امر ماوراءطبیعی و ماوراءاجتماع بشری نداریم. حتی روح ماوراءطبیعی هم وقتی پا به خانهٔ طبیعت می‌گذارد جامهٔ جسمیت به خود می‌پوشد. طبیعی دیدن طبیعت و بشری دیدن امور اجتماعی و بشری ابزاری بود که آدمیان را به تصحیح آن خطاهای آدمی‌سوزیاری رساند.

باری، اگر دید علمی در عرصهٔ طبیعت با اندیشه‌های دینی و الهی منافات دارد، دید علمی در عرصهٔ سیاست هم با خداگرایی ناسازگار است. ولی حق این است که انسان می‌تواند خداشناس و دیندار باشد و در عین حال از مدیریت علمی هم بهره‌مند گردد. کسانی که علم جدید را الحادی می‌دانند و یا با هزار اما و اگر، حرمت و هیبتش را می‌شکنند و اصولاً شناخت درستی از حقایقی که مکشوف علم افتاده ندارند، خام‌اندیش هستند. وقتی گفته می‌شود در جهان جدید رفته‌رفته بی‌دینی پا می‌گیرد، این سخن به یک معنا درست است و به یک معنا غلط. به این معنا درست است که در جهان جدید دینداری عوامانه در معرض تهدید است و رفته‌رفته رخت بر می‌بندد، اما در مقابل، نوعی دینداری عالمانه و محققانه، در سطحی بالاتر شکل می‌گیرد و تحقق می‌یابد. در عرصهٔ سیاست و جامعه هم وقتی تصرف عالمانه و مدیریت علمی مطرح شد، کسانی گمان بردند که در جامعه بی‌دینی سر برآورده است. این گمان از یک حیث درست است. برای آنکه با درآمدن مدیریت علمی و اساساً با قبول نگرش عقلی و انسانی به جامعه و سیاست، آن سلطه‌پذیریهای مبتنی بر دینداریهای عوامانه و حکومت‌گراییهای خدایانه فرو می‌ریزند. اما افراد هوشمند می‌دانند که رازگشایی علمی از کار سیاست و اقتصاد هیچ منافاتی با آن ندارد که برای خدا و دین در عرصهٔ سیاست و جامعه و طبیعت حقیقی قابل باشیم. تبیین این حظ و این نسبت کار و وظیفهٔ محققان این روزگار است. و کمترین سخنی که در این باب می‌توان گفت این است که حکومت، تعریف معینی دارد و در تعریف آن دینی بودن یا سکولار بودن اخذ نشده است. اما در خارج و در مقام وقوع و وجود خارجی، حکومت، تابع جامعه و یکی از شؤون آن است. اگر جامعه دینی باشد، حکومت هم رنگ دین به خود می‌گیرد و گرنه نه. این معنا بعداً روشن‌تر خواهد شد.

۴. پدیدهٔ دومی که به ظهور و شیوع سکولاریسم دامن‌زد عبارت

بود از تحولی که در نسبت میان حق و تکلیف در جهان جدید به وجود آمد.

در جهان جدید سخن گفتن از «حقوق بشر» دلپسند و مطلوب می‌افتد چرا که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسانها بیش از آنکه طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند. مقوله حقوق بشر در عصر ما فوق‌العاده محترم و برجسته شده است و صرف نظر از سوء استفاده‌های سیاسی که در سطح جهان از آن می‌شود، خود موضوع به لحاظ نظری و اخلاقی درخور همه‌گونه تأمل و تدبیر است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم تاریخ بشر را به دو دوره سنتی و مدرن تقسیم کنیم. قبلاً به اختصار به پاره‌ای از شاخصهای ممیز این دو دوره اشاره کردیم. در اینجا بر آن مجموعه می‌توانیم شاخص دیگری هم بیفزاییم که بسیار روشنگر است و آن مقوله «حق» و «تکلیف» است. انسان گذشته یا ما قبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» نامید و در مقابل، انسان جدید را «انسان محق».

برای آنکه این معنا وضوح بیشتری پیدا کند کفایت به زبان دین مراجعه شود. منظور از «زبان دین» نوع مقولاتی است که دین برای مخاطبه و مفاهمه بر می‌گیرد. این مقولات به آن زبان تشخیصی می‌بخشند که آن را فی‌المثل از زبان علمی یا فلسفی یا ادبی متمایز می‌سازند. زبان دین (بخصوص دین اسلام) آنچنانکه در قرآن و روایات متجلی شده است بیش از آنکه زبان حق باشد، زبان تکلیف است. یعنی در این متون از موضع یک ولی صاحب اختیار و اقتدار به آدمیان امر و نهی می‌شود، و همواره مؤمنان و پیروان به تکلیف خود توجه داده می‌شوند. لسان شرع، لسان تکلیف است. چون تصویری که دین از انسان دارد تصویر یک موجود مکلف است. در دین از انسان خواسته شده است که ایمان بیاورد، نماز بخواند، زکات بدهد و در امر نکاح، ارث یا سایر ارتباطات انسانی به نحوه‌ای خاص رفتار کند و پا را از حدودی معین فراتر نگذارد. مدام به او تذکر داده می‌شود که از حدود الله تجاوز و تعدی نکند که معاقب و مواخذ خواهد بود. در متون دینی البته از حقوق آدمیان هم سخن رفته است، اما این بیانات در مقایسه با بیانات تکلیفی فوق‌العاده استثنایی و اندکند. برای مثال در قرآن آمده است: «مَنْ قَتَلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْتَضِراً» (الاسراء/۳۳)، یعنی «هر کس مظلومانه کشته شود ما به ولی دم حق و اختیار داده‌ایم که خونخواهی و قصاص کند، اما مبدا شخص در مقام خونخواهی و قصاص اسراف کند و پا را از حدود مقرر و معین فراتر بگذارد.» ملاحظه می‌کنید که لحن این بیان ناظر به دادن حق است. اما همچنان که گذشت این قبیل موارد بسیار اندکند و در مواردی هم که بیان شده‌اند، اغلب مشتق از تکالیف‌اند یعنی نسبت به تکالیف، وجود ثانوی و اشتقاقی دارند. در بسیاری از موارد هم کلمه حق اصلاً برای افاده معنای تکلیف به کار رفته است مثل رساله حقوق منسوب به امام سجاد علیه‌السلام. در این رساله از حق پدر به گردن فرزند، حق همسایه بر همسایه، حق خدا بر مردم امثال آن سخن رفته است، که همه به معنای تکالیف است. همه، ندیدن خویش است و دیدن دیگران. سخن از حق من به گردن همسایگان نیست. سخن از حق همسایگان به گردن من است و اصلاً در این رساله و امثال آن اثری و سخنی از حقوق بشر به معنی مدرن آن، در میان نیست مثل حق آزادی بیان یا اختیار همسر یا اختیار دین و... اصلاً بنا بر تعریف فقها، موضوع علم فقه «فعل مکلف» است. یعنی در فقه ابتدا انسان را به منزله موجودی مکلف در نظر می‌گیرند و سپس احکام

مربوط به این انسان مکلف را بیان می‌کنند. هیچ‌گاه نگفته‌اند که علم فقه علم انسان محق است. در حالی که امروزه ما علمی تحت عنوان «علم حقوق» داریم که در دانشگاهها تدریس می‌شود. از تفاوت نام این دو رشته یعنی «علم به تکالیف» و «علم به حقوق» می‌توان عمق تفاوت در بینش جدید و قدیم را دریافت. گرچه گاهی از اصطلاح «حقوق اسلامی» هم استفاده می‌کنند و مناقشه در لفظ هم نباید کرد. لکن باید توجه داشت که در اینجا فقط لفظی به لفظ دیگر تبدیل نشده، بلکه فلسفه‌ای جای خود را به فلسفه دیگری داده است. در علم فقه انسان موجود مکلفی است که باید تکالیف او را بیان کرد و در اختیارش نهاد تا بر وفق آن عمل کند و در این ضمن پاره‌ای از حقوق او نیز معلوم می‌شود. اما در علم حقوق انسان موجود محقی است که باید از حقوق خود آگاه شود و البته در ضمن این حقوق تکالیف وی هم روشن می‌شود.

چون همان‌طور که گفتیم هنگامی که انسان در پرتو دانایی‌های نظری، توانایی‌های عملی بیشتری در تصرف در این عالم پیدا کرد، تبدیل به موجود صانع و مقتدری شد و از خود تصویر و توقعاتی پیدا کرد که انسان مصنوع غیرمقتدر فاقد آن بود. این تغییر نگرش و اقتدار بود که به جابه‌جایی نسبت میان حق و تکلیف انجامید. آدمی از میهمان بودن به میزبان بودن رسیده بود و خود را صاحب خانه و بل سازنده عالم می‌دید و چنین انسانی البته بیشتر خود را محق می‌بیند تا مکلف. «حقوق بشر» هم دست کم دو مرحله اساسی را پشت سر گذاشت. در ابتدا وقتی از «حقوق» سخن می‌رفت، «حق» به معنای «اختیار» و «جواز» و «رخصت» بود. یعنی برای مثال منظور از «حق آموختن» این بود که آدمیان اگر بخواهند می‌توانند علم بیاموزند و اگر بخواهند می‌توانند از این کار امتناع کنند، و دیگران حق ندارند مانع این جواز و آزادی شوند. اما رفته‌رفته «حقوق» معنا و مفاد متفاوتی یافتند و تبدیل به «طلب» شدند. یعنی انسانها مدعی «حقوقی» شدند و کسانی هم برای ایفای این حقوق مسئول شناخته شدند. به همین دلیل بود که دولتها نقشها و مسئولیتهای بزرگتری یافتند. نظریه پردازان پیشین می‌گفتند که «پادشاهان آینه شاهی» حق‌اند. یعنی سلطنت آنها مظهر سلطنت خداوندی است. و چون در علم کلام خداوند موجودی صدرصد محق است، یعنی نسبت به آدمیان فقط حق دارد و تکلیف ندارد، وقتی پادشاهی را مظهر سلطنت الهی می‌گرفتند در واقع آن را مظهر محق بودن خداوند هم می‌شمردند. یعنی برای پادشاه کمترین تکلیف و بیشترین حقوق را قائل بودند. به بیان دیگر حاکم رفته‌رفته از مدار تکلیف خارج می‌شد و به مدار حق وارد می‌شد. اما در عصر حاضر حتی دولتهای لیبرالی که قائل به حداقل دخالت در امور جامعه‌اند و باید در حد یک پلیس عمل کنند نیز در زیر بار تکلیف کمر خرم کرده‌اند (دولتهای سوسیالیستی که جای خود دارند). برای آنکه افراد جامعه، دولتها را بدهکار «طلب»‌ها و حقوق خود می‌دانند. البته باید توجه داشت تکالیفی که امروزه پیدا می‌شوند مسبوق و مربوط به حقوقی هستند که مقدم بر آنها برای آدمیان پیدا شده است.

به اعتقاد بنده یکی از دلایل مهمی که در جهان جدید اساساً درک مفهوم «ولایت فقیه» و «حکومت اسلامی» را برای مخالفان و موافقان دشوار کرده است همین است. حکومت ولایت فقیه، حکومت مبتنی بر تکلیف است. در حالی که ذهنیت بشر جدید و اکثر فلسفه‌های سیاسی جدید حکومت را مبتنی بر حق و مسبوق به حقوق آدمیان می‌دانند. یعنی آدمیان واجد حقوق، کسانی را به منزله حاکمان برمی‌گزینند و در



استیفای حقوق خود می‌کوشند و حکومت هم مکلف به تأمین مصالح عامه است. در واقع حکومت به این معنا «حکومت» نیست، «خدمت و مدیریت» است. اما در نظریه ولایت فقیه که یک نظریه فقهی است، اصل بر تکلیف است. فقه علمی است که انسانها را مکلف می‌داند و در آن همه چیز از تکلیف آغاز می‌شود، لذا آدمیان مکلفند که رأی بدهند، مکلفند که از اوامر حاکم اطاعت کنند، مکلفند که حکومت تشکیل بدهند و این تکلیف به دلیل دینداری و به دلیل پذیرفتن یک رشته احکام و اصول و قواعد دینی و فقهی برایشان فرض شده است. تفاوت مسئله حق و تکلیف در جهان قدیم و جدید را می‌توان در اصل دینداری هم ملاحظه کرد. در جهان جدید انسانها حق دارند (نه تکلیف) که دین داشته باشند، یعنی اجازه دارند متدین باشند. اما اگر نخواستند می‌توانند دیندار هم نباشند. اما در نظریه تکلیف، انسانها مکلفند دین داشته باشند و حکومتی که با این نظریه متناسب است، ترویج و پاسداری از دین را هم تکلیف خود می‌داند و هم تکلیف مردم. ملاحظه می‌کنید که تفاوت این دو مشرب بسیار عمیق است. به محض آنکه شما جای تکلیف را با حق عوض کردید و پای حقوق را در میان آوردید و گفتید که اصل دین‌ورزی یک حق است نه تکلیف، اوضاع یکسره دگرگون خواهد شد. انسان مکلف برای ادای تکالیف خود می‌کوشد اما انسان محق برای احقاق حقوق خود. در آنجا اصل، گزاردن است (همچون نماز) و در اینجا گرفتن (همچون سود) در آنجا، جامعه همچون یک معبد، دیده می‌شود و در اینجا همچون یک بازار. در آنجا رضایت خالق دنبال می‌شود و در اینجا رضایت خلق. مادام که طرفین حاکم و محکوم یک دیدگاه داشته باشند امور به آسانی پیش می‌رود و اما مشکل از جایی آغاز می‌شود که این سؤال در ذهنها و بر زبانها جوانه بزند که «آیا حق انسانی مردم بر تکلیف شرعی حکومت مقدم است یا نه؟» چرا که حکومت دینی همیشه متکی به جامعه دینی است. یعنی حکومتی که کار خود را اجرای یک رشته تکالیف می‌داند، مناسب با جامعه‌ایست که مردم آن خود را مکلف می‌دانند. لذا هر یک از دو سوی این رابطه متقابل که عوض شود دشواریها پدید خواهد آورد. گاهی هم مرز میان این دیدگاهها مشوش و تیره می‌شود و حاکمان حکومتهای تکلیف مدار، گاهی به لسان حق سخن می‌گویند و گاهی به لسان تکلیف، گاهی امروزی سخن می‌گویند و گاهی دیروزی. گاهی بر مبنای حق بنایی را بالا می‌برند و گاهی بر مبنای تکلیف و همین امر، داوری صحیح را دشوار و ذهن سلیم را رنجه می‌کند. اما در یک دستگاه کاملاً منسجم که حاکم و محکوم هر دو فقط بر مبنای تکالیف بیندیشند و عمل کنند، کمتر مشکلی بروز خواهد کرد. این شیوه قرن‌ها رایج بوده و طرفین هم ظاهراً از آن خشنود بوده‌اند. عکس قضیه هم صادق است. یعنی اگر مبنای حاکم و محکوم حقوق باشد باز مفاهمه به خوبی انجام می‌پذیرد و مشکلی بروز نخواهد کرد. مشکل از جایی آغاز می‌شود که آن التقاط خطرناک و ویرانگر پیش آید که هم ذهن را می‌گردد و هم عمل را مختل می‌کند. یعنی حاکم و محکوم در پاره‌ای مواضع به زبان حق سخن بگویند و بر مبنای حقوق عمل کنند و در پاره‌ای مواضع به زبان تکلیف و بر مبنای تکالیف. و این مسئله مهم همه حکومتهای دینی است که برای حقوق مردم مبدأ مستقلی از شرع قائل باشند یا نه، و همه آنها را از تکالیف شرعی استخراج کنند یا نه. بحث بر سر ولایت و وکالت و تقابل آن دونیز از همین مقوله است. اگر حاکم را ولی مردم بدانیم، سخن بر مبنای تکلیف گفته‌ایم و اگر او را وکیل مردم بشماریم سخن بر مبنای

حقوق مردم گفته‌ایم. همه مشکل، در جمع این دو مقوله است که شدنی است یا ناشدنی. حالا خوب است به پیامدهای این دو موضع (حق مداری و تکلیف مداری) و نسبت‌شان با دیدگاه دینی نظری بیفکنیم.

ما در عرصه دین به طور کلی حق و رخصت انجام یک کار را نداریم و آن «خدایی کردن» است، با تمام شئون و شقوق آن. از سوی دیگر ما یک تکلیف بزرگ هم بر گردن داریم و آن تکلیف «بندگی کردن» است. لذا جای انسان دیندار در میان نفی آن حق (خدایی کردن) و اثبات این تکلیف (بندگی کردن) است. اما وضعیت بشر جدید از چه قرار است؟ انسان جدید برای خود حق بندگی قائل است (توجه کنید که می‌گوییم «حق بندگی» نه «تکلیف بندگی»). اما از سوی دیگر انسان جدید برای هیچ کس حق خدایی کردن (خصوصاً در عرصه سیاست و حکومت) قائل نیست و این دستاورد بسیار نیکویی است. انسان جدید به هیچ کس حق و مبنای خدایی کردن نمی‌دهد و همه تدقیقات و تفسیحات برای محدود کردن قدرت حکومت و تقویت نظارت مردم، برای تحصیل همین غرض است. لذا اگرچه در جهان جدید یک تکلیف از دوش آدمیان برداشته شده است، اما از سوی دیگر یک حق خیلی بزرگ و مفسده خیز (یعنی حق خدایی کردن و داشتن اختیارات نامحدود) و مبناهای و همی آن نیز از آدمیان سلب شده است. در این میان البته از دینهای سکولار، یعنی از «ایدئولوژی»های بشری که جزیی تر از دینهای آسمانی عمل می‌کنند باید بر حذر بود. آنها هم مردم را بنده می‌خواهند اما بنده خودشان نه بنده خدای مهربان. و از این بالاتر، خداوار می‌خواهند دست تصرف در تاریخ و طبیعت بشر بکشایند و همه چیز را از نو بیافرینند. آدمیان و جامعه را چون مومی می‌بینند که هر صورتی بدان‌ها می‌توان داد. در سکولاریسم بر این نکته تأکید می‌رود که هیچ کس در مقام سلطنت و حکومت حق خدایی کردن ندارد. به تعبیر ساده‌تر سلطنت و ریاست، مظهریت حق نیست، سلطنت خداوند نیست که بر روی زمین تحقق یافته است. انسان برای آنکه در عرصه امور بشری وارد شود باید خود را بشر بداند نه خدا. آن کس را که نمی‌خواهد دست از خدایی بکشد، باید به آسمانها فرستاد. آنها که بر روی زمین اند همه بشرند و در حد بشری خود می‌باید دست به عمل بکشایند. در جهان جدید دولت و حاکم مکلف‌ترین موجودات این عالم‌اند و به هیچ وجه مظهر حق محسوب نمی‌شوند. و رعایا به امید جود و کرم خداوندگاران آنها نمی‌نشینند بلکه حق خود را از آنها طلب می‌کنند. و در امر سیاست مشارکت می‌ورزند. در این شرایط وظیفه مصلحان و متفکران دینی است که آدمیانی را که به حق بندگی رسیده‌اند به تکالیف بندگیشان نیز آشنا کنند. کار دین زمانی به دشواری می‌رسد و آدمیان وقتی دین‌گریزتر می‌شوند که خدایان روی زمین اجازه ندهند مردم خدای آسمانی را ببینند. و گروهی شرکای خداوند، مدعیان گرافه‌گو و گرافه‌پوی به هم رسند و آن خدای مطبوع آسمانی را نامطبوع و منفور کنند و از او تصویری خودکامه و زورمدار عرضه کنند.

۵. اما سکولار شدن ذهن آدمیان ریشه عمیقتر و سابقه قدیمتر دارد. عللی که تاکنون ذکر کردیم علل قریب بودند. اینک به علت بعیده یا علل‌العلل می‌پردازیم. چنین نیست که آدمیان از خدایی کردن جباران به‌ستوه آمده باشند و برای بستن دست آنها و به جای خود نشان دادن آنها، دین را از سیاست جدا کرده باشند و (به عبارت صحیحتر) مشروعیت دینی را از حکومت ستانده باشند و دست به تدبیر و تصرف علمی در امر اجتماع و اقتصاد برده باشند. این یکی از مظاهر و معلولهای

سکولاریزم است. سکولاریزم، فرزند فلسفه عقلانی متافیزیکی است و از وقتی که فیلسوفان (و قدیمتر از همه، فیلسوفان یونانی) اقدام به فلسفی کردن نظام عالم کردند (یعنی کوشیدند آن را در قالب مفاهیم متافیزیکی فهم کنند) در را بر روی تفکر سکولار، یعنی دور کردن خداوند از جهان و تفسیر و تبیین امور عالم، مستقل از مشیت و تصرف و تقدیر او گشودند، و یک رشته مفاهیم خالص دینی را پاک بی معنی و



بی محتوا کردند.

فیلسوفان متافیزیسی، با طرد مفهوم «استحقاق» و با مطرح کردن مفهوم «ذات و طبیعت» بدان غایت رسیدند و همین فلسفه بود که به آدمی جرأت داد تا جهان را بدون حضور خداوند تحلیل و توجیه عقلانی کند و نهایتاً زمام امر را به دست علم تجربی بی خدا بسپارد تا دموکراسی و تکنوکراسی پدید آورد. بی جهت نیست که ارسطو نخستین فیلسوفان را کسانی می داند «که در باب طبیعت سخن می گفتند» در مقابل پیشینیان که «در باب خدایان سخن می گفتند» اخلاق، از وقتی که حسن و قبح ذاتی مطرح شد، بی نیاز از خدا شد و ارزشها به ذات افعال راجع شده نه به رد و قبول خداوند و مفهوم «طبیعت» نیز وقتی استقرار یافت جا را بر علّیت و نیز بر حقوق طبیعی و فطری گشود تا در برابر تکالیف سر برآورند و سرکشی کنند. به قول اشتراوس، تورات، واژه طبیعت و لاجرم حقوق طبیعی را نمی شناسد! (و باید گفت هیچ یک از متون دینی، با آن واژه فلسفی آشنا نیستند) چرا که کشف طبیعت مقدم بر کشف حقوق طبیعی است و این اختراع فیلسوفانه بود که چنان عواقب سهمگینی برای فکر دینی داشت. ماهیتها هم بالذات مستغنی از خداوند شدند و کار خداوند فقط این شد که به ماهیتها وجود ببخشد نه اینکه ماهیت را ماهیت کند و اقتضاهای ذاتی اش را به آن ببخشد (به یادآورد سخن بوعلی را که: ما جعل الله الشمس ممشأ بل اوجدته: خداوند زردآلر را زردآلو نکرده است بلکه آنرا خلق کرده است). چنین بود که فیلسوفانه سخن از طبایع و ماهیتها و ذاتیات گفتن، به جهان و اشیا استقلال بخشد که هیچ گاه در مخیله آدمیان پیش از افلاطون نمی گنجید و در دل مؤمنان مخلص خطور نمی کرد.

بی جهت نبود که عارفان این همه با فیلسوفان نزاع می کردند و خواهان تولد دوباره آدمی می شدند، تا در اثر این ولادت مجدد، علّیت از نگاه شخص عارف غایب شود و دیگر نه خدا را به وصف علة العلل بخواند و نه به علل خاص و جزئی بیندیشد:

چون دوم بار آدمی زاده بزاد
پای خود بر فرق علتها نهاد
علت اولی نباشد دین او
علت جزوی ندارد کین او

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۵۷۷ و ۳۵۷۶)

چرا که خدا را در صدر سلسله علل نشانندن و بر او احکام و قوانین علّیت فلسفی را جاری کردن و دست او را فقط در چارچوب نظام علّیت، گشاده دیدن، و عدل وجود و تفضل و ترحم و خلقت و دعا و بدارا در تنگنای مجاری علل و معلولات گنجانندن، اگر چه کاری است که عقل فیلسوف (یونانی مآب) را خرسند می سازد اما دل عارف مؤمن را خشنود نمی کند. و بلکه گرهبایی پدید می آورد که همان عقل یونانی نیز از گشود نشان عاجز می ماند. ورود مفاهیم «ذات» و «طبیعت» و نقش آنها را در لادین کردن فکر دست کم نگیریم. هر چیز که از پیش خود ذاتی و ماهیتی داشته باشد دیگر نمی تواند ذاتاً دینی شود. چرا که یک چیز، دو ذات و دو ماهیت نمی تواند داشته باشد. «آب» فی المثل ساختمان یا ذات ویژه ای دارد. و به همین سبب آب دینی و آب غیردینی یا شراب دینی و شراب غیردینی نداریم. همین طور است عدل و حکومت و علم و فلسفه و امثال آنها. این مقولات هم اگر ذاتی و ماهیتی داشته باشند دیگر دینی شدنشان بی معنی است و لذا علم جامعه شناسی ذاتاً دینی یا فلسفه ذاتاً اسلامی و مسیحی، فی المثل، نمی توان داشت همچنانکه حکومت ذاتاً دینی هم نمی توان داشت، (مگر

بالعرض و در مقام وجود خارجی و مگر سکولارها غیر از این می‌گویند؟ بلی یک گریزگاه وجود دارد و آن اینکه برای این امور، و کلاً اشیاء عالم قائل به ذاتی و ماهیتی نشویم و نومیثالیست یا مثل ویت گشتاین قائل به مشابهت خانوادگی شویم و یا عادات اشیاء را به جای مقتضیات طبیعی و ذاتی شان بنشانیم، مثل اشاعره و فیلسوفان قبل از سقراط، و یا راه حل دیگری بیندیشیم) و تازه کار به اینجا ختم نمی‌شود و حقوق و فقه ذاتاً دینی و اخلاق ذاتاً دینی هم نمی‌توان داشت و هلم جزاً. از اینجا اولاً ریشه عمیق خصومت دینداران (هم چون امام محمدغزالی صاحب تهافت الفلاسفه و شهاب‌الدین سهروردی صاحب عوارف المعارف و رشف التصانح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیته) با فلسفه یونانی روشن می‌شود و معلوم می‌گردد که قضا از انکار معاد جسمانی یا علم باری به کلیات فراتر می‌رود و لادین شدن نظام فکر را منظور می‌دارد و سر از نشان دادن نظامی ذاتاً غیردینی به جای نظامی ذاتاً دینی درمی‌آورد. و ثانیاً محتوای ژرف نزاع اشاعره و معتزله را آشکار می‌کند و لازمه عقلی (یعنی فلسفی - یونانی) کردن فهم دین را بر آفتاب می‌اندازد که چیزی جز تسلیم کردن دست بسته آن به فلسفه نیست، و ثالثاً معلوم می‌دارد که چرا فلسفه یونانی و دین ذاتاً اجتماع‌ناپذیرند، و سعی‌هایی که در توفیق عقل (فلسفی) و شرع شده است چرا همواره ناکام مانده است. و رابعاً روشن می‌کند که سکولاریته، از چه مجاری ظریف و پنهانی در افکار رسوخ می‌کند و چراست که پاره‌ای از فیلسوفان اسب تروای درون حصار دینداران اند و علی‌رغم آنکه بر بی‌دینان می‌تازند در باطن زمینه را برای آنان مهیا می‌سازند و خامساً و برخلاف تصور و توقع کثیری از فلسفه آموختگان، معلوم می‌کند که پاره‌ای از فلسفه‌های جدید، به دین نزدیک‌تر و برای دینی شدن مستعدترند تا فلسفه‌های ماهیت‌کار و «اسلامی شده» گذشتگان و نیز معلوم می‌کند که کوشش پاره‌ای از ارسطوئیان عصر جدید برای اسلامی کردن جامعه‌شناسی یا اقتصاد و حقوق، چه کوشش تناقض‌آلودی است.

از این گذشته، قول به طبایع و ماهیات (و نفی تاریخت و بی‌هویتی مطلق انسان) دست خدایان و جباران روی زمین را، که آدمی را چون مومی می‌خواهند تا هر صورتی را بدان بدهند، به طور جدی می‌بندد و آنان را در تنگنا می‌گذارد. آنکه از پیش خود صورتی دارد، هر صورتی را از بیرون نمی‌پذیرد. در مکاتبی چون هگلیسم (و مارکسیسم که زادهٔ مشروع آن بود) ابتدا وجود آدمی (و البته همه جهان) را در توفانی از تاریخت، سیال و بی‌هویت کردند و سپس او را در اختیار قدرتمندان قرار دادند تا هر صورت و هویتی را که می‌خواهند بر او نقش کنند. آنکه مارکس می‌گفت ما در پی تغییر جهانیم، تغییری بنیادین را منظور داشت یعنی انقلاب به مفهوم جدید و عمیق کلمه و برای همین بود که می‌خواست انسان نو و تاریخ نو بسازد. یعنی خداوار همه چیز را از سر بگیرد و از نو بیافریند گویی طبایع را هم او طبایع می‌کند. چنین فلسفه‌هایی که آدمی را صددرصد تابع محیط اجتماعی و تاریخی می‌کنند و او را جز قوهٔ محض نمی‌شمارند به عاقبتی جز این منتهی نمی‌شوند و بهترین مجال و زمینه را برای بدترین و سنگدل‌ترین دیکتاتوری‌ها فراهم می‌سازند. قول به ماهیات، گرچه در بادی نظر، بریده از سیاست (و دین) می‌نماید، اما در باطن، زمینه را برای استقلال فرد و مقاومت او در برابر صورت بخشی‌های گزاف خودکامگان فراهم می‌آورد و حریت و کرامت و شخصیت او را پاسداری می‌کند و به زبردستان می‌آموزد که با زبردستان هر ترفندی در نمی‌گیرد. و حد

قدرت را، ماهیات اشیا معین می‌کنند و زور چون بدین سد می‌رسد شکسته می‌شود.

حمله بردن به مفهوم «استحقاق» و «علی» کردن آن، مکمل طبیعت‌گرایی فیلسوفان و دنبالهٔ کوشش بلیغ آنان در «سکولار» کردن تفکر بود. پاره‌ای از متکلمان برای آنکه مسألهٔ عقوبت و مثبت اخروی را «عقلانی» کنند، سخن از رابطهٔ «علیت» میان اعمال و نتایج آنها گفتند. یعنی گفتند، عقوبت‌های اخروی همچون عقوبت‌های دنیوی نیست که دستگاهی قضایی، پس از اثبات جرم کسی، وی را به زندان یا جریمهٔ مالی و یا تعزیر و قصاص و دبه و... محکوم کند. بلکه در آنجا رابطهٔ علی و معلولی برقرار است. یعنی خود دروغ‌گویی، در قیامت رنج می‌آفریند و عذاب شخص دروغگو، همان رنجی است که معلول کار اوست نه اینکه چون کار بدی کرده، مستحق آن شده که کسی در کار او نظاره کند و جزایش را کف دستش بگذارد. آن عذاب، جزای او نیست بلکه معلول عمل او است و فرق بسیار است میان جزای عمل و معلول عمل. به عبارت دیگر شخص دروغگو نه «مستحق» عذاب بلکه «مولد» عذاب است. همچنانکه فی‌المثل، عدم رعایت بهداشت، موجب بیماری می‌شود. و یا تقاضای بسیار موجب گهرانی می‌شود و یا حرکات ماه، موجب جزر و مد دریاها می‌شود و هكذا. جزر و مد دریا نه کیفری است برای ماه و نه پاداشی. بل صرفاً معلول جاذبهٔ آن است. و اگر رابطهٔ اعمال آدمیان با ثواب و عقاب اخروی، به رابطهٔ علی فروعاً باشد، مفهوم استحقاق پاک از میان می‌رود، و نظامی اخلاقی و قضایی که خداوند در صدر آن نشسته است، از بن و ازگون می‌شود، و دیگر، سخن گفتن از اینکه خداوند به فلان عمل ثواب می‌دهد و به فلان عمل عقاب، و افراد نیک و بد، مستحق پاداش و کیفر می‌شوند سخن تشریفاتی می‌شود یعنی گویی به جای آنکه بگوییم پر خوردن موجب بیماری می‌شود می‌گوییم بیماری کیفر پر خوری است. ولی خود می‌دانیم که این تعبیر مجازی، تغییری در واقعیت نمی‌دهد، و ایجاب همچنان به جای استحقاق نشسته است. و مقولات اعتباری تحویل به مقولات حقیقی شده‌اند، و این کجا و آن درک خالص دیندارانه کجا که رحمت و مغفرت باری و استحقاق شخص مؤمن را در نظر می‌گیرد و جنت را بخشش خاص حق به نیکان و پاکان می‌شمارد. به توضیح بیشتر ما به دلیل «قبیح» یک عمل، فاعل را «مستحق» مجازات می‌شماریم و به دلیل «حسن» عمل، فاعل را مستحق پاداش می‌دانیم. اما وقتی به جای استحقاق، مفهوم علیت را نشانندیم دیگر حسن و قبیح هم بی‌وجه خواهند شد و فضیلت و رذیلت راه‌گیز در پیش خواهند گرفت و آنچه باقی خواهد ماند علت خواهد بود و معلولش. گناه و پلیدی و جنایت معنایی نخواهد داشت جز انجام دادن کارهای رنج‌آور و پارسایی و عفت هم معنایی نخواهد داشت جز انجام دادن کارهای لذت‌آور. این شگرد فیلسوفانه نشان دادن ایجاب به جای استحقاق، و علیت به جای اخلاق، آیا راه را بر دنیوی کردن اخلاق نمی‌گشاید؟ و آیا به آدمیان نمی‌آموزد که به جای آنکه به تکلیف اخلاقی خود بیندیشند به عواقب و معلولهای گوارا و ناگوار افعال خود بیندیشند؟ و با محاسبهٔ فواید و مضار افعال، قلم بطلان بر وظیفه و تکلیف بکشند؟ و آیا این همان راهی نیست که اخلاق سکولار جدید در پیش گرفته است و با طرح کردن فواید و لذات افعال (بوتی‌لی تاریخیم) و کشف رابطهٔ آنها به نحو عقلی و تجربی، اخلاق را عاری و فارغ از اندیشهٔ خدا کرده است و جرم را چیزی چون بیماری و مجرم را شخصی بیمار، و مجازات را عملی تأدیبی و درمانی دانسته، و دیگر

از بدی و خوبی فاعل و پلیدی و پاکی فعل دم نمی زند؟ و فقط از سود و زیان افعال سخن می گوید؟ و چنین بود که تفکر سکولار، یعنی تبیین مستقل امور اخلاقی و طبیعی، بدون توسل به حضور خداوند، متولد و مستقر شد و از این فکر، تا تدبیر سکولار جامعه، قدمی بیش نمانده بود که آن هم در قرون اخیر برداشته شد.

در جامعه‌ای که نگرش علمی و عقلانی در باب اجتماع، سیاست و اقتصاد رایج و راسخ نیست، چه بسا در مواجهه با پدیده‌هایی همچون گرانی و تورم و قحطی، آنها را نوعی مجازات و کیفر تلقی کنند و اهل جامعه را مستحق این بلاها بشمارند. یعنی ممکن است در تفسیر این واقعه از همان زبان اخلاقی - دینی استفاده کنند و بحث از استحقاق را پیش بکشند. اما انسان جدید به تبعیت از حکمت یونان، برای بیان این معنا راه دیگری یافته است و آن به کنار نهادن مقوله استحقاق و بحث از حق و تکلیف و استفاده از قوانین علمی و علی و معلولی است وقتی چنین نگرش علمی در تحلیل و شناخت اجتماع به کار گرفته شود، مفاهیم اعتباری - اخلاقی نظیر استحقاق رفته رفته رنگ می‌بازند و کمتر مورد حاجت قرار می‌گیرند.

اکنون اگر این مقدمات کاملاً روشن شده باشند، می‌توانیم به خوبی دریابیم که چرا بشر چنان سیری به سوی سکولاریسم کرده است. در جهان گذشته زبان دین به آدمیان مکلف بودن را می‌آموخت، پیامبران هم جهان و حیات را تحت مقولات اعتباری - اخلاقی و در ضمن واژه‌ها و تعابیر ویژه دینی تفسیر می‌کردند و به مردم می‌شناساندند این نکته بسیار مهمی است. برای مثال در پیش دینی آب یک «نعمت» است. اگر شما آب را به این چشم بنگرید، به دنبال آن کثیری از مفاهیم هم خانواده آن احضار می‌شوند، مفاهیمی همچون «وئی نعمت، شکر نعمت، کفران نعمت، ثواب شاکر، عقاب کافر و امثالها. اما از وقتی که به قول وایتهد پروفیسورها به جای پیامبران نشستند اوضاع تغییر کرد. کافی است که شما آب را به منزله «نعمت» لحاظ نکنید، تا هیچ یک از آن مفاهیم تبعی را هم نداشته باشید. دستگاهی که پیامبران برای توضیح جهان به کار می‌بردند واجد آن مفاهیم فوق العاده مهم بود که در عمق شان مستفید از حق و تکلیف بودند. در این دستگاه دینی آدمیان مکلف شمرده می‌شوند و خداوند محق، آدمیان منعم‌اند و خداوند منعم، و هیچ کس هم مالک وجود خود نیست. اما فیلسوفان و پروفیسورها اساساً دستگاه دیگری قائم کردند که ذاتاً و ماهیتاً خودکفا بود و فاقد مفهوم استحقاق و آویزان از رشته علیت. عالمان علوم اجتماعی و سیاسی و اقتصادی که در رسیدن بر بساط این فیلسوفان نشستند و به این ترتیب مفاهیم حق و تکلیف به مخاطره و بلکه تقریباً از خاصیت افتادند. و ما اینک میراث‌خوار این دستگاه اخیر هستیم. در رسیدن علوم به آدمیان آموخت که در کار مدیریت اجتماع از مفاهیم اعتباری و اخلاقی بهره نجویند. و لذا رفته رفته این مفاهیم به عرصه‌های درونی و ضمیر فردی رانده شدند و از حق و تکلیف چیزی جز معنایی تجربی و شأنی درمانگرا نه باقی نماند.

این بود داستان سکولار شدن آدمی، که از فلسفه یونانی آغاز کرد و به علم اروپایی رسید. ابتدا با طرح ذات و ماهیت، به جهان در برابر خدا، و به اقتضای ذاتی طبایع استقلال بخشید، و سپس با طرح علیت استحقاق و کلاً مقولات اعتباری پاداش و کیفر و نعمت و شکر و کفر و ... را از معنی و خاصیت تهی کرد و زمینه مستعدی برای نظر کردن به جهان، بدون احساس حضور خداوند فراهم کرد. آنگاه علم اروپایی هم راه را برای تصرف در عالم طبیعت و سپس در عالم

اجتماع و سیاست، باز هم بدون احساس حضور خداوند، به او نشان داد. و چنین لادینی در این رحم بود که پرورده شد. قصه سکولاریزم قصه عقل غیردینی است که اگر چه ضد دینی نیست، دینی هم نیست و مهمترین حجابی که میان او و دین آویخته است، همان عقل فلسفی و فلسفه عقلی است. دریدن این حجاب، اگر در دینی باشد، راه خروج از سکولاریسم است.

یادداشتها:

* تلفیق و تلخیص جلسات ۷۳/۱۰/۱، ۷۳/۱۰/۱۵ و ۷۳/۱۰/۲۹ مسجد امام صادق از مجموعه سخنرانیهای سلسله احیایگران.

۱. مطهری، مرتضی، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، انتشارات صدرا، ص ۲۵

Occult Qualities. ۲

۳. شرح این مطلب را در مقدمه بر مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین آورده‌ام. بدانجا رجوع شود (انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ۱۳۷۴)

۴. این مطلب را به نحو مشروح در مقاله «معیشت و فضیلت» آورده‌ام. رجوع شود به کیان شماره ۲۵، خرداد و تیر ۷۴

۵. مرحوم مطهری در این باره می‌نویسد: «مذهب که می‌بایست دلیل و پیام‌آور محبت باشد، در اروپا به این صورت درآمد که مشاهده می‌کنیم. تصور هر کس از دین و خدا و مذهب، خشونت بود و اختناق و استبداد که عکس‌العمل مردم در مقابل چنین روش جز نفی مذهب از اساس و نفی آن چیزی که پایه اولی مذهب است، یعنی خدا، نمی‌توانست باشد. هر وقت و هر زمان که پیشوایان مذهبی مردم - که مردم در هر حال آنها را نماینده واقعی مذهب تصور می‌کنند - پوست پلنگ می‌پوشند و دندان بیر نشان می‌دهند و متوسل به تکفیر و تفسیق می‌شوند، مخصوصاً هنگامی که اغراض خصوصی به این صورت درمی‌آید، بزرگترین ضربت بر بیکر دین و مذهب به سود ما دیگری وارد می‌شود» (مجموعه آثار ۱، جلد اول از بخش اصول عقاید، انتشارات صدرا، ص ۴۹۱)

۶. موضوعه فعل المکلفینا غایبه النیل بعثینا

۷. شرح این نکته نکو را در حکمت و معیشت به تفصیل آورده‌ام. به آنجا رجوع شود.

۸. نگاه کنید به لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، (آگاه ۱۳۷۳) فصل سوم، خاستگاه مفهوم حقوق طبیعی و نیز به متافیزیک ارسطو - 983b

۹. همان

۱۰. علت‌گرایی فیلسوفان با طبیعت‌گرایی شان کاملاً همبستگی داشت. چنانکه نفی علیت نیز به نفی طبیعت (وبالعکس) منتهی می‌شد. این رشد در تهافت‌التهافت، در جواب غزالی چنین استدلال می‌کرد که انکار علیت برابر است با نفی قول به طبیعت [مسأله هفدهم، تهافت‌التهافت] و این خلدون نیز در باب منکلمان منکر علیت همین قدر می‌گوید که «آنان منکر طبیعت‌اند». در این خصوص نگاه کنید به فلسفه علم کلام. نوشته ولفسون، ترجمه احمد آرام، ص ۶۰۰ به بعد (الهدی، ۱۳۶۸).

۱۱. «آنچه در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران داده می‌شود تجسم خود عمل آنهاست» (مرتضی مطهری، مجموعه آثار ۱، ص ۲۳۰) «مجازات آخرت، تجسم یافتن عمل است. و نعم و عذاب آنجا همین اعمال نیک و بد است که وقتی پرده کنار رود تجسم و تمثیل پیدا می‌کند؛ تلاوت قرآن صورتی زیبا می‌شود و در کنار انسان قرار می‌گیرد؛ غیبت و رنجاندن مردم به صورت خورش سگان جهنم درمی‌آید»