

دکتر حسین بشیریه ★

پیشدرآمدی بر تاریخ اندیشه تساهل سیاسی

«من با عقیده شما موافق نیستم لیکن تا پای جان از حق شما برای ابراز آن دفاع خواهم کرد.» ولتر^۱ - «اعتقاد به این که تنها یک راه به سوی بهشت وجود دارد به عدم تساهل می انجامد» پلامناتز^۲.



مقدمه :

مسئله تساهل سیاسی یکی از مهمترین مسایلی است که در روند تکامل سیاسی دولت‌ها پیش می‌آید و هر دولتی خواه ناخواه با مسئله حدود و میزان و موضوع تساهل مواجه می‌شود. بی‌تردید در ایران نیز در طی سالهای آینده این مسئله با وضوح بیشتری پیش کشیده خواهد شد. هدف این مقاله نه بحث از اهمیت قضیه تساهل در روند توسعه سیاسی و نه بحث از مسایل ایران است، بلکه طرح مسئله تساهل سیاسی از نقطه نظر فلسفی در این وضعیت تاریخی خاص نیازمند توجیهی است و به نظر می‌رسد که آنچه گفته شد توجیهی کافی برای طرح این قضیه باشد.

امروزه در شرایط اواخر قرن بیستم کمتر دولتی خود را یکسره دشمن

★ استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

1- In J. Plamenatz, *Man and Society*. Vol. I, London, Longmans, 1963, p. 75.

2- Ibid., p. 87.

تساهل اعلام می‌کند؛ در عمل نیز عدم تساهل براساس مواضع ایدئولوژیک خاصی توجیه می‌شود و لازمهٔ جلوگیری از بدعت یا انحراف و یا حفظ اصول و یا نظم اجتماع به‌شمار می‌رود. با این حال تساهل و عدم تساهل سیاسی یکی از مهمترین وجوه تمایز جهت‌گیریهای سیاسی و فکری دوران ما به‌شمار می‌رود؛ در واقع جوهره دموکراسی و توتالیتریسم به‌همین قضیه باز می‌گردد.

در اندیشهٔ سیاسی، قضیه تساهل پرسشهای عمیق و گسترده‌ای به‌وجود آورده است: تساهل چه حدودی دارد و آن حدود را چه مرجعی تعیین می‌کند؟ چه رابطهای میان تساهل و آزادی وجود دارد؟ تساهل سیاسی در چه شرایط اجتماعی ممکن است، رشد کند؟ آیا تساهل سیاسی را می‌توان با آزادی، تحمل و بی‌تفاوتی یکسان گرفت؟ آیا پیدایش تساهل با فرآیندهای تاریخی خاصی در ارتباط است؟ آیا می‌توان از «روانشناسی تساهل» سخن گفت و شخصیت متساهل را در برابر «شخصیت اقتدار طلب» قرارداد؟ آیا تساهل در عصر بی‌ایمانی و بی‌تفاوتی پدید می‌آید و یا در عصر ایمان و اعتقادات سخت و متعصبانه؟ اینها معدودی از جملهٔ بسیار پرسشهایی است که در این خصوص پیش می‌آید. هدف این مقاله طرح تاریخ اندیشهٔ تساهل از نقطه نظر فلسفهٔ سیاسی است که در طی آن به‌برخی از این پرسشهای اساسی پرداخته شده است.

در مفهوم تساهل :

به‌طور کلی معنای مفهوم تساهل این است که ما آنچه را که اصولاً قبول نداریم، می‌پذیریم. ظاهراً در این مفهوم تعارضی موجود است، یعنی چگونه می‌توان گفت چیزی را که ما واقعاً نسبت بدان اعتراض داریم در عین حال می‌پذیریم. آیا اگر ما واقعاً امر مورد اعتراض را می‌پذیریم، احتمال آن وجود ندارد که واقعاً نسبت به آن اعتراض نداریم؟ براساس

مفهوم تساهل، در صورت عدم وجود اعتراض واقعی نسبت به امر مورد تساهل، دیگر نمی‌توان به چنین نگرشی نام تساهل داد؛ «بی‌تفاوتی» نام بهتری برای چنین نگرشی است. در تساهل باید میل اصلی به مخالفت و مقاومت وجود داشته باشد، اما سرکوب شود. به این معنا، تساهل مبتنی بر نوعی خودداری است، در حالی که در بی‌تفاوتی میل اولیه به مخالفت وجود ندارد. نفس تساهل متضمن عدم تساهل نسبت به امر دیگری است. دست کم باید گفت که این معنای منطقی تساهل است. به طور منطقی تساهل نسبت به عقاید مخالف متضمن عدم تساهل نسبت به سرکوب عقاید مخالف است. به عبارت دیگر تساهل مبتنی بر تصویری از اولویت‌ها در نزد عامل تساهل است^۱. بدین سان تساهل عملی عقلانی است، یعنی عامل تساهل میان امور مورد مخالفت و عمل بدان مخالفت دست به‌گزینش می‌زند. مثلاً تساهل نسبت به سروصدای همسایگان در صورت وجود اعتراض واقعی نسبت به آن و در صورت توانایی جلوگیری از آن متضمن گزینش از جانب عامل تساهل است. با توجه به شرایط فوق وی در اتخاذ این نگرش و کنش مجبور نیست و بنابراین نباید رفتار او را تحمل خواند. در اینجا در عمل عقلانی تساهل، عامل تساهل به دلایلی نمی‌خواهد نسبت به امر دخالت در امور دیگران تساهل داشته باشد. به عبارت دیگر، وی بیش از آن که نسبت به سروصدای همسایگان خود معترض باشد، نسبت به دخالت در امور دیگران اعتراض دارد و اعتراض دوم مانع عملی کردن اعتراض اول می‌گردد. بدینسان دلیل تساهل تصور مجوه‌های از اولویت‌هاست؛ در غیر این صورت نمی‌توان به درستی فهمید که چرا عامل تساهل نسبت به امری اعتراض دارد ولیکن بر ضد آن عملی انجام نمی‌دهد، در حالی که قدرت انجام چنین عملی را دارد. عامل تساهل فرضاً هم مخالف ملحدان و هم مخالف کشتن آنهاست و چون مخالفت دوم او شدیدتر از مخالفت اول است، نتیجه عمل او، تساهل است. به عبارت دیگر اعتراض به عمل کشتن

که وسیله اجرای اعتراض به عقاید ملحدان است دست کم به همان میزان اعتراض به این عقاید مورد اعتراض است و در نتیجه، اعتراض اول اجرا نمی‌شود.^۱

آنچه گفته شد معنای منطقی تساهل است نه معنای اخلاقی آن. از نظر اخلاقی تساهل ممکن است خوب یا بد، اخلاقی یا ضد اخلاقی، و عادلانه یا ناعادلانه باشد. از لحاظ لغوی می‌توان هم از تساهل نسبت به رنگ پوست مردم و هم از تساهل نسبت به تبعیض نژادی سخن گفت. اما کاربرد لغوی لفظ تساهل نباید موجب لوث مفهوم آن گردد. از نظر اخلاقی و ارزشی به‌طور کلی معیار و ملاک عمل تساهل و یا نگرش متساهلانند خودداری از اعمال امیال شخصی است.^۲

در همین مفهوم اخلاقی، تساهل یکی از ارکان عمل عادلانه به‌شمار رفته است. از دیدگاه اخلاقی، تساهل به معنی آمادگی برای تجدیدنظر در اهداف در سایه وسایلی است که فرد باید برای رسیدن به آن اهداف به‌کار گیرد. به عبارت دیگر عامل تساهل می‌سنجد که آیا هدف مورد نظر ارزش به‌کارگیری وسیله مورد نظر را دارد یا نه. بدین ترتیب اعتراض مندرج در تساهل اعتراضی نسبی است؛ هیچ‌امری نمی‌تواند فی‌نفسه و بدون مقایسه مورد اعتراض قرار گیرد. بنابراین شرط اول تساهل آن است که اعتراض مندرج در آن مطلق و کامل دانسته نشود. به گفته پرستون کینگ «دشمن عمومی شماره ۲، با وجود دشمن عمومی شماره ۱ همواره احساس امنیت بیشتری خواهد کرد»^۳. مثلاً وقتی فاشیسم اروپایی به‌عنوان دشمن شماره یک تلقی شد که ونیسیم به‌عنوان دشمن شماره دو مورد تساهل بیشتری قرار گرفت.

گفتیم که تساهل، اعتراض متصل به پذیرش است، اما عنصر پذیرش

1- Ibid., p. 37.

2- Ibid., p. 38.

3- Ibid., p. 50.

ممکن است درجات مختلفی داشته باشد. در خصوص تساهل نسبت به عقیده مخالف، پذیرش مندرج در تساهل ممکن است به معنی صرف عدم جلوگیری دیگران از گرایش به آن و یا، همنشینی با دارندگان آن عقیده خاص و یا اجازه تبلیغ محدود آن باشد. اما تساهل مطلق به بی تفاوتی و یا به آزادی (پذیرش نامحدود) می انجامد. تساهل، طبق تعریف، پذیرش مطلق نیست، بلکه جمع اعتراض و پذیرش است و به همین دلیل با مفاهیم نزدیک دیگر تفاوت دارد. در بی تفاوتی و در آزادی اعتراضی در کار نیست، از سوی دیگر در تحمل نیز پذیرش دلخواه وجود ندارد. بدین معنا تساهل خود متضمن قدری عدم تساهل است. به طور خلاصه تساهل جمع اعتراض و پذیرش است.

کینگ مفاهیم مغایر با تساهل را براساس تنوع دو عنصر اصلی مذکور در تساهل به شرح زیر مشخص ساخته است.^۱

۱- عدم تساهل	= اعتراض	+ رد و سرکوب
۲- بی تفاوتی	= عدم اعتراض	+ عدم رد
۳- عمل مصلحت جویانه مثبت	= عدم اعتراض (بی تفاوتی)	+ عمل موافق
۴- عمل مصلحت جویانه منفی	= عدم اعتراض	+ رد و سرکوب
۵- فداکاری	= اعتقاد و تأیید	+ رد و سرکوب و عمل غیر موافق
۶- لطف	= اعتقاد و تأیید	+ عمل موافق

طبعاً در عدم تساهل اعتراض با رد و سرکوب درآمیخته است؛ عدم تساهل مستلزم عمل سرکوبگرانه است و گرنه با تساهل فرقی نخواهد داشت. تساهل در حد فاصل میان عدم تساهل و بی تفاوتی قرار می گیرد که ترکیبی از عدم اعتراض و عدم رداست. حمایت سیاستمداران از برخی

1- Ibid., pp. 54 - 58.

گروهها بخاطر کسب آرای ایشان مبتنی بر بی تفاوتی اساسی نسبت به علایق آنها و در عین حال قبول حمایت متقابلشان است. در عمل مصلحتی منفی ممکن است گروهی نه از روی اعتراض اساسی به عقاید آنها بلکه صرفاً به خاطر حفظ نظم سرکوب گردد. در مورد عمل فداکارانه می توان عمل ابراهیم را مثال آورد که با وجود آن که اسماعیل را دوست داشت اما به دلایلی حاضر به قربانی کردن او شد. در مورد عمل «لطف آمیز» عامل، هم گروهی را با ویژگیهای خاصی می پسندد و یا دوست دارد و هم به پیشبرد علایق آنها کمک می کند.

چنانکه دیدیم تساهل اصلاً معنایی منفی دارد و به معنی پذیرفتن امری است که، از نقطه نظر پذیرنده، مطلوب یا پذیرفتنی نیست. در مقابل مفهوم آزادی به طور کلی معنایی مثبت دارد، زیرا در اندیشه آزادی آنچه آزاد گذاشته می شود لزوماً نامطلوب نیست. حکومتی که آزادی بیان را ارج می نهد، آن را مطلوب نیز می داند، اما حکومتی که وجود مخالفان را تحمل می کند، در واقع عقاید ایشان را نامطلوب می شمارد. بنابراین تساهل اصلاً همراه با انتقاد از موضوع تساهل صورت می گیرد، حال آنکه آزادی به معنی کاربرد درست حق انتخاب فردی محسوب می شود. طبعاً در جامعه‌ای که رعایت اصول مذهب در آن مرسوم است کسانی که این اصول را رعایت می کنند نمی توانند موضوع تساهل و مدارا باشند؛ تنها کسانی که چنان اصولی را مراعات نمی کنند ممکن است مورد تساهل قرار گیرند؛ مدارا با دشمنان صورت می گیرد. بنابراین موضوع تساهل معمولاً مخالفان عامل تساهل هستند. هم از نظر تاریخی و هم از حیث منطقی، تساهل منزلی بر سر راه نیل به آزادی است. متساهل بر آن است که نباید مردم را مثلاً به خاطر عقایدشان مورد آزار قرار داد، حال آنکه شخص لیبرال بر آن است که مردم اصولاً حق دارند هر عقیده‌ای که می خواهند داشته باشند.

به طور خلاصه آزادی به معنی برخورداری از نوعی قدرت تحت حمایت جامعه است و از این رو می توان آن را با حق مترادف گرفت،

حال آنکه تساهل فی نفسه مبتنی بر حقی نیست بلکه به این معنی است که عمل منفی به دلیلی به طور داوطلبانه انجام نشده است. چنانکه پیشتر اشاره شد، همچنین باید تساهل را از بی تفاوتی تمیز داد. لازمه تساهل، نخست، نامطلوب دانستن یا منفور شمردن چیزی و سپس تحمل آن است، حال آنکه در بی تفاوتی، منفور بودن امر مورد نظر اساساً منتفی است. مثلاً اگر دولتی نسبت به یک اقلیت مذهبی خاص حساسیت و نفرت نداشته باشد و آن را به حال خود واگذارد، نسبت به آن تساهل ندارد، بلکه بی تفاوت است. همچنین فقط کسی که اعتقاد مذهبی داشته باشد می تواند نسبت به بی دینان تساهل داشته باشد. تساهل چنین کسی را نباید به معنی بی تفاوتی گرفت.

میان تساهل و تحمل نیز چنانکه پیشتر اشاره کردیم تفاوت وجود دارد. تساهل تحمل از روی آزادی و اختیار است و از موضع قدرت صورت می گیرد، حال آنکه تحمل از موضع ضعف انجام می شود. عامل تساهل قدرت سرکوب دارد اما سرکوب نمی کند. در مقابل، اتباع حکام جابر آنها را صرفاً تحمل می کنند، چون قدرت تغییر آنها را ندارند. به گفته ارنست رنان «تحمل دشمنان، وقتی قدرت به آتش کشیدن و یا به زنجیر کشیدن آنها را نداشته باشیم، تساهل به شمار نمی رود.»^۱

میان تساهل و تردید هم طبعاً فرق هست. تساهل وقتی معنی پیدا می کند که انتقاد و اعتراض نسبت به موضوع تساهل برای عامل تساهل کاملاً روشن باشد و در عین حال وی نسبت بدان تساهل به خرج دهد. اما وقتی عدم سرکوب ناشی از تردید نسبت به ضرورت آن و یا نسبت به نفس اعتراض باشد، دیگر تساهلی در کار نیست. مثلاً اگر پیرو مذهب خاصی به علت عدم ایقان مطلق نسبت به عقاید خود مزاحم پیروان مذاهب دیگر نشود، وی را نباید متساهل شمرد.

تساهل برحسب موضوع آن انواع گوناگونی دارد :

- (۱) تساهل عقیدتی یعنی تساهل نسبت به وجود یا بیان و یا تبلیغ عقایدی مخالف با عقاید عامل تساهل؛
- (۲) تساهل سازمانی که یک مرحله پیشرفته‌تر از تساهل عقیدتی است و به معنی شناسایی حق گردهم‌آیی صاحبان عقاید مخالف عقاید عامل تساهل است؛
- (۳) تساهل هویتی یعنی اعمال تساهل نسبت به ویژگی‌هایی که اختیاری نیست مانند ملیت، جنس، نژاد، طبقه، فرهنگ و دارندگان آن ویژگیها؛
- (۴) تساهل رفتاری مثل تساهل نسبت به شیوه لباس پوشیدن یا روابط اجتماعی^۱.

روی هم‌رفته، در تاریخ تفکر سیاسی از قرن شانزدهم به بعد تساهلی که در غرب بیش از انواع دیگر مورد اعتراض قرار گرفته عدم تساهل عقیدتی (عقاید مذهبی و سپس عقاید سیاسی) بوده است. از لحاظ تاریخ اندیشه سیاسی مفهوم تساهل مفهوم خاصی بوده است. مسئله اصلی از این نظر نه نفس تساهل و عدم تساهل در مفهوم منطقی آن بلکه موضوع تساهل یا عدم تساهل بوده است. از لحاظ منطقی نمی‌توان از تساهل نسبت به بیرحمی ستایش کرد یا عدم تساهل نسبت به بیرحمی را نکوهش کرد. اما از لحاظ تاریخی (ونه از لحاظ منطقی) تساهل خوب و عدم تساهل بد تلقی شده است. اما عدم تساهلی را که بد به شمار رفته است، باید در رابطه با حوزه‌های اعمال آن در نظر گرفت، زیرا چنانکه گفتیم از لحاظ منطقی تساهل یا عدم تساهل به‌طور کلی قابل ارزیابی دقیق اخلاقی نیست. خلاصه آن که تاریخ اندیشه تساهل سیاسی به‌منظور درهم‌شکستن انواع خاصی از عدم تساهل پدید آمده است.

عامل تساهل ممکن است فرد، گروه اجتماعی و یا فرقه مذهبی و یا خود حکومت باشد. بهر حال عامل تساهل باید نسبت به موضوع تساهل از

1- Ibid., pp. 74 - 5.

قدری قدرت بیشتر برخوردار باشد تا بتواند نسبت به فرد یا گروه یا فرقه مخالف نه تحمل بلکه تساهل داشته باشد. اما مهمترین عامل تساهل از حیث قدرت همان حکومت است. حکومت به عنوان دارنده انحصاری قسمت عمده‌ای از قدرت سیاسی در موضعی قرار دارد که مناسبترین موضع برای اعمال تساهل یا عدم تساهل است.

پیش از پرداختن به تاریخ اندیشه تساهل، بهتر است چند کلمه درباره علائق پژوهشگران معاصر درباره مسئله تساهل و عدم تساهل گفته شود. در حالیکه فلاسفه سیاسی بیشتر درباره سود و زیان تساهل استدلال کرده‌اند، معاصرین بیشتر در خصوص علل تساهل و اشکال آن نظر داده‌اند. پژوهشگران معاصر که تساهل را حاصل پیشرفت‌های فرهنگی و به این عنوان امری طبیعی قلمداد می‌کنند، بیشتر در پی تبیین عدم تساهل یا تعصب برآمده‌اند. برخی از همین پژوهشگران عدم تساهل را امری طبیعی و ناشی از «نفرت نسبت به افراد و امور متفاوت» دانسته‌اند. به نظر آنها احساس «گروه درونی» همواره همراه با احساس نفرت از «گروه بیرونی» است^۱. البته این گونه استدلال‌ات تفاوت‌های اساسی در رفتار افراد و گروه‌ها و حتی ملل مختلف را نادیده می‌گیرند. در مقابل برخی روانشناسان برآنند که عدم تساهل و تعصب در دوران کودکی وجود ندارد بلکه امری است اکتسابی^۲. برخی از روانکاوان فرویدی عدم تساهل را مظهری از غریزه پرخاشگری می‌شمارند. تئودور آدورنو در بحث از شخصیت اقتدار طلب و ویژگیهای شخصیت نامتساهل را بررسی کرده است. به نظر او شخصیت نامتساهل جهان را پر از تهدید و خصمانه می‌بیند؛ عمیقاً نا امن و مضطرب است؛ دیگران را بخاطر بدبختیهای خود سرزنش می‌کند؛ با پدر و مادر خود رابطه‌ای مبهم دارد، در نتیجه احساس ضعف و ناامنی، جاه طلب می‌شود و مطیع بالادستان و سرکوبگر زیردستان است.

1- G. Allport, *The Nature of Prejudice*. Mass. 1954.

2- See J. Harding et al "Prejudice and Ethnic Relation" in G. Lindzey (ed.) *Handbook of Social Psychology*. Mass. 1954.

در مقابل برخی پژوهشگران رفتارگرا اطلاع‌یافتن افراد از خصوصیات یکدیگر را عامل اصلی پیدایش تساهل دانسته‌اند.^۱

مفهوم تساهل حداقل در تاریخ اندیشه سیاسی در غرب نخست در زمینه مذهب پدید آمد. مسیحیت خود در امپراطوری روم موضوع عدم تساهل قرار گرفت، زیرا نظم اخلاقی جامعه روم را که مبتنی بر پرستش خدایان بود، مورد تهدید قرار می‌داد. مسیحیان اولیه‌ای که از زیر ظلم رومیان رهایی یافتند، طبعاً بیشتر از مسیحیان بعدی اهل تساهل بودند، اما بعدها مسیحیت بتدریج نامتساهل شد، تا جایی که در اواخر قرون وسطی عدم تساهل به اصل حاکم بر کلیسا تبدیل شد. سرپیچی از رهنمودهای کلیسا همپایه طغیان در مقابل دولت به‌شمار آمد و بدعت و مخالفت دینی عامل هرج و مرج شناخته شد. از دیدگاه کلیسا رها کردن مخالفان در حال گناه خود ظلمی به‌اینان تلقی می‌شد. بنابراین سرکوب، عامل رهایی آنها از عذاب ابدی بشمار می‌رفت. کلیسا تنها مفسر برحق کلام خداوند محسوب می‌شد، هرچند خودداری اختلاف درونی بود. گرچه از جهت نظری فرد هومن مجبور نبود از چیزی جز کلام خداوند اطاعت کند و از این نظر او مطیع خداوند بشمار می‌رفت نه تابع انسان، اما در عمل فرد قاضی و داور عقاید و اعمال خود نبود.^۲

ریشه اندیشه تساهل در غرب را باید در تحولات جنبش اصلاح دین و نزاع کلیسا و دولت جستجو کرد، هرچند این مفهوم تنها در قرن هفدهم به صورت مشخص در اندیشه سیاسی عنوان شد. در آن عصر معنای تساهل عمدتاً محدود به پذیرش حق انتخاب مذهب توسط فرد و عمل بدان بود. بعدها به تدریج مصداق آن گسترش یافت و تحمل اعتقاد به هر عقیده‌ای (خواه مذهبی یا سیاسی) را در بر گرفت. با این حال از آنجا که مذهب در

1- See H. Hardley, *Problems in Prejudice*. New York, King's Crown, 1946.

2- Plamentz, op. cit. pp. 50 ff; M. Creighton, *Persecution and Tolerance*, London, 1895.

آن روزگار از اهمیت بسیاری برخوردار بود، در واقع تساهل در زمینه عقاید مذهبی به معنی تساهل نسبت به هر عقیده‌ای تلقی می‌شد. در اروپا اندیشه تساهل در قرن شانزدهم درست در عصر اعتقادات و مشاجرات مذهبی شدید و متعصبانه پدید آمد. عصری که در آن «صمیمانه اعتقاد داشتن» مهمترین مسئله حیات فرد بشمار می‌رفت و مشوق تعصبات و عدم تساهل و تحمیل عقاید بود، در عین حال نوعی از آزادی را به همراه آورد که تساهل خوانده شد. تساهل در اصل نه از بی‌تفاوتی یا شکاکیت و یا گشاده نظری بلکه از ایمان شدید زاده شد، هر چند بعدها اومانیسم و راسیونالیسم و فردگرایی نیز آن را پرورش دادند. تاکید بر صمیمیت و صادقانه بودن ایمان مذهبی در آن دوران زمینه تساهل را فراهم ساخت، زیرا تحمیل عقیده موجب تظاهر و ریاکاری می‌شد و این خود نقض غرض بود. به گفته جان پلامناتز «از این عبارت که ایمان بسیار مهم است و هر کس باید نسبت به دین واحد راستین ایمان آورد، به این عبارت که ایمان مهم است و بنابراین هر کس باید مجاز باشد بر حسب ایمانی که به نظر خودش درست می‌رسد زندگی کند راه کوتاهی است»^۱. در عصر رقابت فرقه‌های دینی گذار از آن نگرش به نگرش بعدی طبیعی و تدریجی بود. از دیدگاه پلامناتز تساهل، نوعی از آزادی است که اساساً ریشه در تاریخ تحولات اروپا داشته و اساس تجربه دموکراسی اروپایی را تشکیل می‌دهد. دیگر انواع اصلی آزادی در سایر تمدن‌ها نیز پدید آمدند. آزادی مشارکت سیاسی در امور عمومی در جوامع مختلف سنتی نیز موجود بوده است. همچنین آزادی به معنی بهره‌مندی از حقوق بر طبق سنت یا قانون (به عبارت دیگر به معنای حق انجام دادن آنچه منع نشده و خودداری از انجام دادن آنچه به انجامش حکم نشده) در هر جامعه‌ای که دارای نظام حقوقی و وظائف و تعهدات بوده وجود داشته است. در همه جوامع هم قدرت قانونگذاری

1- Ibid., p. 50.

حاکم محدود به حدودی به شمار می‌رفته است^۱. آزادی به دو معنای اخیر خاص اروپا نبوده است، تنها آزادی به معنی تساهل، سنتی اساساً اروپائی است و آن هم در دوران رقابت شدید فرقه‌های مذهبی در قرن شانزدهم حاصل شد. در این دوران همه فرقه‌ها به حقانیت مطلق خود اعتقاد داشتند. کلیساهای پروتستان نیز بیش از کلیسای کاتولیک متساهل نبودند. به گفته کینگ «حقیقت مذهبی چنان مبرهن تلقی می‌شد که مخالفت با آن، نه اشتباه بلکه شرارت به شمار می‌رفت. در طی اصلاح دینی نه تنها کاتولیک‌ها بلکه پروتستانهای اولیه نیز برای این نظر بودند. همچنانکه کاتولیک‌ها هوبمایر را سوزاندند (۱۵۲۸) به همان سان کالونیست‌ها هم سرویتوس را سوزاندند (۱۵۵۳)، هواداران لوتر مونتروز را به آتش کشیدند (۱۵۲۵) و زوینگلیانها مانزرا غرق کردند (۱۵۲۷)^۲». برخی از لوتر به عنوان یکی از نخستین مدافعان تساهل نام برده‌اند، زیرا وی گفته بود «هیچگاه من کسی را به زور مجبور (به ایمان آوردن) نخواهم کرد زیرا اعتقاد باید بدون زور حاصل شود^۳». اما این گفته بدان معنا نیست که نمی‌توان به حق از تبلیغ و تعلیم عقاید نادرست جلوگیری کرد. تساهل بیش از آن که ناشی از طرز تفکر افراد یا گروههای خاص مذهبی باشد، حاصل وضعیت کشاکش میان آنها بود. هیچیک از فرقه‌های متعصب احتمال تعدد عقاید حقانی را نمی‌پذیرفت و در عین حال هیچیک به اندازه کافی نیرومند نبود تا عقاید و فرقه‌های مخالف را سرکوب کند. البته آمرزش در نزد همه فرقه‌ها مهمترین هدف زندگی تلقی می‌شد؛ اعمال زور جهت تامین آمرزش و رستگاری ناپسند به شمار نمی‌رفت. تکرار این گفته سنت اگوست که «آنها را وادار کنید به درون بیایند» در جهت توجیه اولویت اجبار به اعتقاد بر بی‌اعتقادی و عذاب ابدی صورت می‌گرفت^۲. اما کوشش برای سوق دادن دیگران به ایمان راستین کاری بس دشوار و پرهزینه بود.

1- Plamenatz, op. cit. p. 33.

2- King, op. cit. p. 76.

روی هم‌رفته اندیشه تساهل از درون عصر اعتقاد و منازعات شدید مذهبی و تفرق دینی اروپا پدید آمد. در آن عصر انگیزه تساهل عمدتاً مذهبی بود. تشویق خلوص عقیده و جلوگیری از گسترش ریاکاری و تظاهر در دین مهمترین توجیهی بود که در دفاع از آن آورده می‌شد. متفکرانی که در این دوران از اندیشه تساهل دفاع کردند، دل‌نگران کیفیت اعتقاد دینی مؤمنان بودند. اما بعدها در قرون هفدهم و هجدهم اندیشه تساهل از تعلقات مذهبی اولیه‌اش جدا شد و به هر گونه عقیده‌ای تعمیم‌یافت.^۱

اینک پیش از آنکه به بررسی اندیشه‌های برخی از هواداران تساهل بپردازیم، استدلال‌هایی را که در طی تاریخ اندیشه تساهل در دفاع و یا در رد آن عرضه شده است، به‌طور خلاصه بیان می‌کنیم. روی هم‌رفته از سه دیدگاه می‌توان از اندیشه تساهل یا عدم تساهل دفاع کرد: دیدگاه سیاسی، دیدگاه مذهبی و دیدگاه فلسفی. مهمترین استدلال سیاسی در دفاع از عدم تساهل آن است که همگونی عقاید که به‌موجب عدم تساهل حاصل می‌شود لازمه حفظ امنیت جامعه و دولت است. از سوی دیگر در دفاع از تساهل استدلال می‌شود که کوشش برای تحمیل همگونی عقاید چنان پرهزینه و دشوار است که به‌زحمتش نمی‌ارزد. از نقطه نظر سیاسی البته می‌توان از سرکوب برخی عقاید و از تساهل نسبت به برخی دیگر در عین حال و نیز از عدم تساهل نسبت به برخی عقاید در یک زمان خاص و تساهل نسبت به همان عقاید در زمان دیگر دفاع کرد. اغلب دلایل حکام سیاسی در امر اعمال تساهل و یا عدم تساهل سیاسی است. از سوی دیگر در بین مردم تساهل یا عدم تساهل معمولاً به دلایل غیر سیاسی صورت می‌گیرد، اما گاه حکام مجبور می‌شوند برای حفظ وفاداری اتباع خود آن دلایل را در سیاست‌های تساهل یا عدم تساهل خود دخالت دهند. استدلال‌های سیاسی اغلب بر علیه تساهل و از جانب حکام سیاسی صورت گرفته‌اند.

دلایل مذهبی تساهل بیشتر معطوف به نتایج حاصل از اعتقاد به

1- See: W. Jordan, *The Development of Religion Toteration in England*. London, 1932.

عقیده‌ای خاص برای شخص معتقد است و مقولاتی مانند مصالح قدرت عمومی و نظم جامعه و صلاح عام را دربر نمی‌گیرد. چنانکه گفتیم در غرب اندیشه تساهل اصلاً از درون استدلال‌ات مذهبی در دفاع از تساهل دینی پدید آمد. جوهر دفاع از تساهل بر مبنای دلایل مذهبی از این قرار است که چون ایمان واقعی ایمان قلبی و صمیمانه است و تظاهر به اعتقاد به معنی اعتقاد راستین نیست، بنابراین تحمیل عقاید و عدم تساهل موجب گسترش ریاکاری می‌شود و از نظر دینی ناموجه است. غایت دین که همان ایمان داوطلبانه و واقعی است با روش‌های غیر متساهلانه و بویژه خشونت‌بار حاصل‌شدنی نیست. تحمیل اعتقاد، به ریاکاری می‌انجامد و ریا بدتر از بی‌ایمانی است. به علاوه عدم تساهل، تشخیص مؤمن از منافق را دشوار می‌سازد.

دفاع از عدم تساهل به دلایل مذهبی ساده‌تر است. جوهر استدلال همه کسانی که به دلایل مذهبی از عدم تساهل دفاع کرده‌اند، این است که سرکوب عقاید «بد» مانع رشد و رواج آنها و افزایش هواداران‌شان می‌شود و در نتیجه امکان اغفال مؤمنان ساده لوح از میان می‌رود. دست کم این که باید هواداران عقاید ضاله را به خاطر مصالح دیگران سرکوب کرد. سنت اگوست و مارتین لوتر از سرکوب عقاید مخالف به همین دلایل دفاع می‌کردند.^۱

به نظر مدافعان عدم تساهل از دیدگاه مذهبی آدمیان موجودات غیر عقلایی و هوسناکی هستند و بهترین استدلال‌ها هم لزوماً متقاعدکننده نخواهد بود. مردم به لحاظ هوسناکی و خردناپذیری به آسانی از زیر بار دین در می‌روند و به عقاید آسان‌گیرتر روی می‌آورند. بنابراین اعمال زور و عدم تساهل ضرورت می‌یابد. اعمال زور به منظور جبران ضعف استدلال

۱- فارابی نیز مدینه فاضله‌ای بسیار نامتساهل ترسیم کرد که در آن می‌بایست «نوابت» یعنی مخالفان و بی‌اعتقادانی که به درجات تقسیم می‌شدند، کشته یا سرکوب شوند. هدف از چنین کاری تصفیه جامعه از گمراهان و مفسدان بود تا رهبران متصل به عقل فعال از گزند ایشان در امان بمانند.

واقناع صورت نمی‌گیرد، بلکه در واقع از آن گریزی نیست. این درست نیست که وقتی عقیده آزاد باشد، حقیقت نهایتاً به کرسی خواهد نشست، زیرا با توجه به طبع گمراه و مغرور آدمی چه بسا که غیر حقیقت مستولی شود. بازار این گونه استدلالهای مذهبی و سیاسی در دفاع از تساهل و یا عدم تساهل در قرن شانزدهم در غرب به اوج رونق خود رسید. بعدها نوع دیگری استدلال در دفاع یا رد تساهل عنوان شد که می‌توان آن را استدلال فلسفی نام داد. در حالیکه استدلال سیاسی درباره تساهل یا عدم تساهل مبتنی بر مصلحت‌اندیشی بود و استدلال مذهبی بیشتر به حفظ خلوص عقاید مذهبی نظر داشت، در استدلال فلسفی بیشتر به فرد به عنوان غایت‌نگریسته می‌شد، به این معنی که هر کس به عنوان موجودی تام و تمام حق اظهار عقیده خود را دارد، خواه مصلحت دین یا دولت اظهار آن عقیده را اقتضا کند یا نه. البته در این استدلال هم فرد نباید از طریق اظهار عقیده خود، گزند به دیگران برساند. با رواج اندیشه قانون و حقوق طبیعی در قرون هفدهم و هجدهم، اصل تساهل نسبت به عقاید دیگران جزئی از آن حقوق تلقی شد. مهمترین متفکرانی که در طی آن قرن‌ها به دفاع از تساهل پرداختند به‌چنین دلایل فلسفی روی آوردند و هدف بحث حاضر نیز عرضه نظر چنین متفکرانی است، هرچند ترکیبی از استدلالهای سیاسی، مذهبی و فلسفی در اندیشه ایشان یافت می‌شود.^۱

در اینجا برخی از مهمترین دفاعیه‌هایی را که درباره تساهل عرضه شده است، به اختصار بررسی می‌کنیم.

دفاعیه اسپینوزا: اسپینوزا استدلال خود در دفاع از تساهل را بر مفهوم خاصی از قانون یا حقوق طبیعی استوار کرد. از نظر او، برخلاف نظر مدافعان حقوق طبیعی، قانون طبیعی نه مقوله‌ای تجویزی و حاوی اصول و دستورات اخلاقی بلکه مجموعه‌ای از قوانین علمی است که موجب

1- See: p. Delvin, *The Enforcement of Morals*. Oxford, 1965; A. Seaton, *The Theory of Toleration Under the Later Stuarts*. Oxford 1911.

همگونگی در رفتار می‌گردد. آن بخش از قانون طبیعی که در مورد انسان بکار می‌رود با سایر قسمت‌ها که در مورد طبیعت بکار می‌روند فرق ماهوی ندارد. قانون طبیعت در مورد انسان اجتناب‌ناپذیر است. به حکم قانون طبیعت انسان هم احساسی و عاطفی و هم عقلانی است و عقلانیت هم در بین موجودات تنها خاص اوست. بنابراین اگر انسان عقلانی عمل کند طبق طبیعت خاص خود عمل کرده است و وقتی عقلانی عمل کند، آزاد است. قانون طبیعت حکم می‌کند که آدمی هر چه را به حکم عقل خود به صلاح خویش می‌داند انجام دهد. رفتار عقلانی متضمن انتخاب مصلحت خویش و کوشش برای نیل به آن است. عقل، توانائی تشکیل افکار درباره مصلحت خویش است. انسان به حکم قانون طبیعی حق طبیعی دارد که آنچه را باید، انجام دهد. چون انسان طبعاً عقلانی است و به حکم طبیعت خود تعقل می‌کند، نسبت به تعقل حق طبیعی دارد و نمی‌تواند تعقل نکند. «امکان ندارد که فکر [فرد] کاملاً تابع کنترل دیگری باشد، زیرا هیچ کس نمی‌تواند حق طبیعی خود نسبت به تعقل آزاد و داوری شخصی درباره هیچ امری را به دیگری واگذارد و نمی‌توان کسی را مجبور به این کار کرد. از این رو اگر حاکمی به اتباع خود حکم کند که چه اموری را به عنوان حقیقت بپذیرند و یا به عنوان غیر حقیقت رد کنند، در این صورت نسبت به آنها ناروایی و حق آنها را سلب کرده است. زیرا فرد نمی‌تواند، حتی اگر بخواهد، در چنین اموری حق خود را سلب کند»^۱.

حق تعقل و داوری آزاد نه صرفاً حقی است که دیگران باید به آن احترام بگذارند، بلکه توانایی بالقوه‌ایست که آدمی نمی‌تواند حتی اگر بخواهد خود را از آن فارغ کند؛ پس تعقل صرفاً قدرت است نه حق. بنابراین عدم تساهل رفتاری است برخلاف عقل و طبیعت و کوشش برای ایجاد همگونی اعتقاد، نامعقول است.

به نظر اسپینوزا، برخلاف آنچه هابز می‌گفت، غایت دولت تنها

1- In Plamenatz, op. cit. p. 79.

ایجاد امنیت نیست. انسانها به حکم طبیعت به دنبال چیزی بیش از امنیت و رهایی از مرگ‌اند؛ هدف آنها همچنین تعقل آزاد و داوری آزاد است و غایت دولت تهیه امکان تعقل آزاد آدمیان درباره مصالح خودشان است. بنابراین دفاع اسپینوزا از تساهل به این دلیل نیست که او از آن می‌ترسد که عدم تساهل موجب گسترش ریاکاری و تظاهر و دورویی گردد و یا از آن می‌هراسد که عدم تساهل عقاید گوناگون بیشتر موجب ایجاد منازعات اجتماعی شود. به‌طور خلاصه به‌نظر اسپینوزا داوری شخصی و تعقل آزاد قدرتی است که به حکم طبیعت، باید اعمال شود نه حقی که حاکم بشناسد.

ژان بدن: بدن در «شش کتاب درباره جمهوری» (۱۵۷۶) استدلال کرد که اختلافات مذهبی یکی از اسباب بی‌ثباتی حکومت است، اما بهر حال وقتی اتباع بین خودشان درباره مذهب اختلاف دارند، شه‌ریار نباید به‌زور میان ایشان یکدستی و یگانگی ایمان و عقیده ایجاد کند، زیرا کوشش در راه اجبار افراد به‌پذیرش یک مذهب به‌جای مذهبی دیگر موجب بیزاری آنها از کل مذهب می‌شود. بدینسان وی دیدگاهی فایده‌گراییانه نسبت به مذهب داشت و از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای حفظ نظم سیاسی سخن می‌گفت. به‌نظر بدن شه‌ریار تنها می‌توانست از طریق انجام اعمال نیک و ارائه سرمشق و نمونه اخلاقی، دیگران را به پیوستن به مذهب خود ترغیب کند. بدینسان بدن در کتاب نامبرده تساهل مذهبی ملایم خود را آشکار کرد و به‌همین دلیل آن کتاب مورد انتقاد قرار گرفت. بدن قبل از مرگ خود رساله‌ای تحت عنوان «مکالمات هفت نفره» (Colloquium Heptaplomeres) (۱۵۹۳) نوشت که حاوی مکالماتی خیالی میان هفت دوست دانشمند از مذاهب مختلف بود. این گفتگوها در خانه یکی از آنها در ونیز صورت می‌گیرد. شخصیت‌های داستان عبارتند از یک کاتولیک، یک نوسلمان، یک کالوینیست، یک لوتری، یک یهودی، یک هوادار مذهب طبیعی و یک هوادار متساهل همه مذاهب. نفر آخر در

مکالمه و استدلال از همه منطقی‌تر است و با جزمیات و معجزات مخالفت می‌ورزد و معتقد به خدای یگانه، آزادی اراده و قیامتی کوتاه مدت است. سه مسیحی اغلب در نتیجه ضعف استدلال سکوت می‌کنند. بهر حال همگی افرادی معقول‌اند و به راحتی عقاید یکدیگر را تحمل می‌کنند. نهایتاً هیچ‌یک به مذهب دیگری نمی‌گروند، اما همگی بر اعتقاد به خدا و بر اهمیت صداقت و اخلاق تاکید می‌کنند. آنها در نتیجه مشاجره و مباحثه به تساهل بیشتری نسبت به عقاید یکدیگر می‌رسند.

دفاعیه جان لاک: نخستین فیلسوف سیاسی که آشکارا به دفاع از تساهل سیاسی برخاست، جان لاک بود. وی در گفتاری درباره تساهل (An Essay Concerning Toleration - 1667) و نامه‌ای درباره تساهل

(Epistola de Tolarentia - 1685) از تساهل سیاسی دفاع کرد. در عصر لاک، در قرن هفدهم، وحدت امت مسیحی به علت پیدایش مذهب پروتستان از میان رفته و اندیشه وجود یک مذهب واحد مطلق سست شده بود. به علاوه اعتقاد پروتستانها مبنی بر این که همه مومنان روحانی خویش‌اند، زمینه تساهل را هر چه بیشتر فراهم کرده بود. لاک بر آن بود که از لحاظ مذهبی تنها ایمان قلبی در نزد خداوند پذیرفتنی است و چنین ایمانی را نیز نمی‌توان به زور تحمیل کرد. «قدر مسلم این است که هیچ مذهبی که من به حقانیت آن اعتقاد ندارم نمی‌تواند برای من حقیقی یا مفید باشد. بنابراین حکامی که به بهانه تامین رستگاری روحی اتباع خود، ایشان را وادار به شرکت در مراسم کلیسا می‌کنند، به عبث چنین می‌کنند^۱». از آنجا که عقایدی که به عنوان عقاید راستین در کشورهای مختلف بر اتباع تحمیل می‌شوند، متفاوت‌اند و از آنجا که مآلاً تنها یک عقیده می‌تواند موجب رستگاری باشد، بنابراین در بسیاری از کشورها مردم را به خاطر عدم پیروی از عقاید نادرست آزار می‌دهند.

لاک همچنین استدلال می‌کند که سرکوب، سیاست مؤثری نیست زیرا زور می‌تواند به ظاهر فرد را به اطاعت وادارد، اما نمی‌تواند موجب

1- Ibid., p. 82.

پذیرش عقیده‌ای در روح او گردد؛ نتیجه اعمال زور، گسترش نفاق و تظاهر و ریاکاری خواهد بود. بنابراین، از نظر اخلاقی، سیاست سرکوبگرانه در زمینه عقاید زیانبار است و به طریق اولی موجب هدایت کسی به راه راست نمی‌شود و رستگاری او را تامین نمی‌کند.

لاک میان کلیسا و دولت، از حیث کار ویژه و هدف، تمیزی دهد. هدف دولت برقراری نظم اجتماعی و هدف کلیسا تامین رستگاری فرد است. کلیسا می‌تواند براساس معیارهایی که خود برمی‌گزیند، اعضا و مؤمنان خود را مشخص و دیگران را اخراج کند ولی نمی‌تواند آنانی را که به اصول عقاید آن اعتقاد ندارند مجازات کند. بهمین قیاس هیچ فرقه‌ای نمی‌تواند فرقه دیگر را به دلایل عقیدتی مورد آزار قرار دهد. از سوی دیگر دولت نمی‌تواند هیچ نوع عقیده‌ای را تبلیغ و یا سرکوب کند؛ البته دولت حق دارد در امور اخلاقی مردم دخالت کند، لیکن به نظر لاک اختلاف عقیده میان فرقه‌ها و دسته‌های مذهبی و تنوع دینی ربطی به اخلاق عمومی ندارد. به این معنا اخلاق و دین از یک جهت اساسی از یکدیگر متمایزاند. همچنین از نظر لاک تعهد فرد در مقابل دین همانند تعهد او در مقابل دولت نیست و بنابراین تساهل دینی موجب فروپاشی و هرج و مرج جامعه سیاسی نخواهد شد. در این خصوص لاک استدلال می‌کند که کلیسا «انجمن داوطلبانه‌ای» است و وظیفه‌ای مجزا و مستقل از وظیفه دولت دارد. هدف دین رهایی روح آدمی است و این هدف تنها از طریق اقناع و ترغیب حاصل تواند شد. از سوی دیگر هدف غایی دولت حفظ حقوق افراد است. بنابراین، کاربرد زور به عنوان ضمانت اجرایی لازمه کار ویژه دولت است. دولت به حکم ماهیت خود نمی‌تواند دل‌نگران رستگاری روحی مردم باشد. هدف دولت «تأمین، حفظ و پیشبرد مصالح مدنی افراد است» و «قدرت حاکم شامل تأسیس و وضع اصول ایمان یا اشکال عبادت نمی‌شود»^۱. دولت کاری

1- Ibid., pp. 82 - 83.

به‌رستگاری روح فرد ندارد و کلیسا هم نمی‌تواند به‌کاربرد زور و سرکوب بپردازد. مردم به‌حکم انتخاب و اختیار خود به‌کلیسا می‌پیوندند و البته باید مقررات داخلی آن را رعایت کنند ولیکن نمی‌توان به‌آنها عقیده‌ای را تحمیل کرد و یا به‌کسی به‌بهانه عقیده‌اش گزندی رساند. بنابراین «هرکس می‌تواند گوساله خود را هر جا می‌خواهد بکشد، چه در خانه خود چه در مراسم مذهبی.» (اما هیچکس نمی‌تواند فرزند خود را بکشد - زیرا تساهل مقید به اخلاقیات و رسوم جامعه است).

لاک استدلال می‌کند که با توجه به ماهیت دولت برخی از امور را نمی‌توان مورد تساهل قرار داد. از جمله نمی‌توان:

(۱) ترویج عقایدی که مغایر با بقا و تداوم جامعه بشری و یا مغایر با اصول اخلاقی حافظ اجتماع باشند؛

(۲) اعمال کسانی را که در پی قبضه قدرت حکومت و تصرف اموال دیگران باشند؛

(۳) اطاعت اتباع از حکام خارجی

(۴) انکار وجود خداوند را تحمل کرد. به‌طور کلی اعمالی که به‌جامعه یا به‌دیگران گزندی رسانند، تحمل‌ناپذیراند. افراد می‌توانند به‌ویژه در حوزه مذهب هر عقیده‌ای را که می‌خواهند، برگزینند، به‌شرط آن که آن عقیده «فتنه‌انگیز» نباشد؛ «به‌شرط آن که مغایر با جامعه بشری یعنی مغایر با آن اصول اخلاقی که لازمه حفظ جامعه مدنی است نباشد»^۱. به‌نظر لاک تساهل نسبت به عقاید مختلف در مورد خدا را نباید به‌الحاد تسری داد. ملحدان باید سرکوب و مجازات شوند، زیرا اعتقاد به‌خداوند مبنای عهد و وفا و رشته دوام اجتماع است. همچنین از دیدگاه لاک تساهل نسبت به کاتولیک‌ها روا نبود زیرا ایشان در وهله اول به‌پاپ وفادار بودند و نه به‌پادشاه انگلستان و این خود زمینه‌ای برای اخلاص‌گری بود. همچنین مذهبی (یعنی مذهب کاتولیک) که بر آن است که پادشاهی که از دین

1- Ibid., p. 84.

خارج شده باشد باید سرنگون شود، به اساس نظم جامعه گزند می‌رساند و بنابراین نباید مورد تساهل قرار گیرد.

به طور خلاصه، لاک بر آن بود که دولت نمی‌تواند، به حکم ماهیت خود، مدعی شناخت حقیقت باشد و بنابراین نباید کاری به ایمان و عقیده مردم داشته باشد. همچنین اختلافات مذهبی کمتر از نظم و آرامش مدنی اهمیت دارند؛ پس باید نسبت بدانها تا جایی تساهل نشان داد که بر سیاست و وظیفه دولت تاثیری زیانبار باقی نگذارد. به نظر لاک عقیده راستین ناشناختنی است و مذهب امری شخصی و مربوط به اعمال معطوف به خویش است. به نظر برخی از مفسرین، تساهل مذهبی لاک تا اندازه زیادی نتیجه عدم ایقان او نسبت به حقیقت مطلق و نهایی بود.^۱

دفاعیه پیریل (Bayle). بیل نویسنده پروتستان مذهب فرانسوی که به هلند تبعید شده بود، رساله «در باب تساهل عمومی» خود را در سال ۱۶۸۶ نوشت. این رساله چنانکه از عنوان کاملش برمی‌آید، تفسیر فلسفی گفته معروف عیسی مسیح یعنی «آنها را وادار کنید داخل شوند»، (Compelle intrare) است. به نظر بیل این گفته اساس مذهبی تعقیب و آزار مخالفان در مذهب مسیح بوده است. به نظر او واداشتن افراد به اعتقاد، ضد حکم عقل بود؛ از این حیث او میان عقل و ایمان تمیز می‌داد. ایمان مذهبی به نظر بیل عبارت بود از برداشت و تصور شخصی از خداوند و ابراز آن. بنابراین اجبار فرد به عبادت وی را به این معنی مذهبی نخواهد ساخت. به نظر او اجبار، تنها به ریاکاری می‌انجامد. به علاوه به نظر او انجیل نیز چنین اجباری را تجویز نکرده است. اما استدلال بیل بر ضد عدم تساهل اساساً مبتنی بر مواضع عقلانی بود. از دیدگاه او عقل از حیث تعیین و تمیز حقیقت و غیر حقیقت برایمان برتری داشت. از دیدگاه عقل عبارت منقول از عیسی مسیح مغایر با دیگر اصول ایمان مسیحی و موجب عمل غیر اخلاقی و عقلانی بود. به نظر بیل از آنجا که حتی عقل نیز قابل اعتماد

1- King, op. cit. p. 89.

کامل به‌شمار نمی‌رفت، راهی جز اتخاذ اصل عدم ایقان مطلق وجود نداشت و این خود سرچشمه اندیشه تساهل بود. از آنجا که عقل انسان ناقص است، غرور او در مورد شناخت حقیقت نابجاست. وقتی آدمی دست از این غرور بردارد، به نقصان اندیشه‌های خود پی خواهد برد. عدم تساهل مبتنی بر چنین غروری است. آدمیان با توجه به تفاوت طبایع و اختلاف شرایط زیستی و تاریخی حقیقت را به‌انحاء مختلف تعبیر خواهند کرد. همه مردمان به دنبال حقیقت‌اند، اما ناتوانی آنها در نیل بدان قابل مجازات نیست. توافق کامل بین مردمان امری ناممکن است. تصدیق محدودیت عقل و عدم کمال آدمی به‌عنوان خصلت ذاتی او، منجر به تساهل نسبت به این محدودیت‌ها در بین آدمیان خواهد شد. بنابراین، از دیدگاه بیل تساهل در واقع نتیجه منطقی و اخلاقی ناشی از تصدیق نقص ذاتی آدمی و عدم توانایی او در نیل به قطعیت و یقین است. از این رو هیچ‌فرد یا گروهی یا فرقه‌ای نمی‌تواند مدعی شناخت حقیقت مطلق باشد. بهمین دلیل تعقیب و آزار مذهبی غیر قابل دفاع است. تنها توهم ایقان مطلق به‌عدم تساهل نسبت به عقاید دیگران می‌انجامد. به نظر بیل تساهل نسبت به عوامل عدم تساهل ناروا است. عدم تساهل کاتولیک‌ها نسبت به پروتستانها تهدیدی نسبت به نظم جامعه به‌شمار می‌رفت و از این رو تحمل ایشان روان بود. هیچ فرقه مسیحی نمی‌تواند نسبت به حقانیت خود ایمان مطلق داشته باشد. بنابراین تساهل مذهبی، از دیدگاه بیل، اصولاً منتج از اصل عدم قطعیت است و عدم قطعیت از نقصان عقل آدمی ناشی می‌شود. به نظر بیل حقیقت مطلق تنها برای جستجوی آدمی وجود دارد. خداوند آدمی را آفرید تا به جستجوی حقیقت مطلق بپردازد نه اینکه آن را بیابد. بنابراین، نمی‌توان حقیقتی را که بر ما آشکار می‌شود حقیقت مطلق دانست. بهر حال باید نسبت به کوشش هر کس در جستجوی حقیقت مطلق احترام گذاشت. از همین رو آزار بدعت‌گذاران بی‌هوده و نارواست. اگر بدعت کافی برای آزار و تعقیب می‌بود، در آن صورت همه فرقه‌ها می‌بایست یکدیگر را تحت آزار قرار دهند. کسب علم مطلق درباره خداوند و خواسته‌های او از نظر بیل ناممکن

است و از این رو بدعت مفهومی نسبی به شمار می‌رود. به‌طور کلی از نظر بیل مذهب امری مربوط به وجدان فرد است که نقض آن مهمترین گناه تلقی می‌شود. وجدان فردی به‌نظر وی ریشه در خداوند دارد. از این رو نقض قواعدی که وجدان فردی به‌عنوان قواعد درست می‌پذیرد، قابل مجازات به‌شمار می‌رود. به‌نظر بیل رازهای غایی جهان و علم مطلق به‌اراده‌خداوند دور از دسترس فهم‌آدمی قرار دارد؛ به‌ویژه شناخت ما نسبت به‌ما بعدالطبیعه بسیار محدود و ناقص است. بنابراین وجدان هر فرد آخرین ملجا و معیار او به‌شمار می‌رود و هر کس باید برای خودش در مورد ماهیت حقیقت غایی تصمیم بگیرد؛ به‌عبارت دیگر نمی‌توان بر مراجع خارجی در این خصوص تکیه کرد.

اما از نظر بیل الحاد غیر قابل تساهل است. زیرا مذهب از دیدگاه او لازمه تداوم و بهروزی دولت به‌شمار می‌رود؛ بنابراین الحاد، با حمله به‌دین به‌دولت نیز آسیب می‌رساند. تناقض گفته بیل در این است که هر کس که وجدانش او را به‌بی‌اعتقادی نسبت به‌خداوند بکشاند، غیر قابل تساهل است، حال آنکه وی به‌طور کلی بر آن بود که باید نسبت به‌وجدان افراد و تنوع آنها احترام گذاشت. طبعاً میان تاکید بر اعتقاد به‌خداوند و احترام به‌وجدان آزاد فرد تعارضی وجود دارد^۱.

دفاعیه جان استوارت میل : مفهوم تساهل در اندیشه میل فیلسوف سیاسی قرن نوزدهم انگلیسی به‌کمال خود رسید. شاید بتوان گفت که تساهل در اندیشه او جای خود را به‌مفهوم آزادی به‌معنای مثبتی که گفتیم داد و در این صورت به‌عنوان یکی از ویژگیهای عصر گذار، به‌نهایت خود رسید. جان استوارت میل از حد تساهل مذهبی در گذشت و اغلب محدودیت‌هایی را که جان لاک برای مفهوم تساهل قایل شده بود، کنار گذاشت. به‌نظر میل تنها دلیل موجه برای اعمال عدم تساهل، این است که از طریق تامین آزادی فردی خطری متوجه آزادی دیگران گردد. به‌نظر او به‌جز

1- Ibid., pp. 90 - 99.

دین و دولت که می‌توانند محدودیت‌هایی بر تساهل ایجاد کنند، سنت و افکار عمومی نیز ممکن است، مانع عمده‌ای در این خصوص باشند. میل استدلال می‌کرد که تساهل نه تنها در حوزه سیاست بلکه به‌ویژه در حوزه اخلاق واجد اهمیت است و باید به این حوزه یعنی حوزه «اعمال معطوف به خود» تسری داده شود. به گمان او خصومت جامعه نسبت به آزادی بیان کامل نظرات فردی و یا همان عدم تساهل اجتماعی مانع عمده‌ای بر سر راه توسعه شخصیت فردی به‌شمار می‌رود.

چنانکه می‌دانیم میل یکی از اصحاب عمده اصالت فایده بود؛ وی در خصوص قضاوت در مورد مسایل اخلاقی و به‌ویژه تساهل نیز همان معیار اصالت فایده را به کار می‌برد. بر اساس اصول اصالت فایده اعمال و رفتار فردی تا جایی درست تلقی می‌شوند که موجب گسترش سعادت و شادی شوند. در نگاه اول مقصود او از شادی، چنانکه بنتهام هم می‌گفت، دستیابی به لذت و گریز از درد و رنج بود؛ «شادی و آزادی از درد و رنج تنها چیزهایی هستند که می‌توان آنها را به‌عنوان غایات مطلوب تلقی کرد». میل البته برخلاف بنتهام بر کیفیت لذت هم تاکید می‌گذاشت؛ به نظر او لذت ناشی از قوای والاتر انسان نسبت به سایر لذات «برتری ذاتی» دارند. وی بر بنتهام خرده می‌گرفت که افتخار جویی و حس شرافت آدمی را به‌عنوان لذات در نظر نگرفته است. لذت به‌معنای والاتر کلمه در اندیشه میل مرکب از خودفرهیختاری، آزادی و ابتکار فردی و پیشرفت فکری است. وی در انتظار آینده‌ای بود که در آن آدمیان خدمت به منافع عموم را به‌عنوان وظیفه اصلی خود تلقی کنند. تا پیش از رسیدن به این وضع مطلوب، به نظر میل می‌بایست اذعان کرد که حکومت دموکراسی لزوماً ضامن آزادیهای فردی نتواند بود؛ حکومت مبتنی بر اراده مردم خود ممکن است به حکومت جباری تبدیل شود. علاوه بر فشارهای حکومت، فشارهای غیر رسمی جامعه بر فرد ممکن است سرکوبگرانه و ضد تساهل و آزادی باشند. این خطر به‌ویژه در انگلستان که برعکس فرانسه، در آن فشار افکار عمومی حتی بیش از فشار قانون بود، خطری جدی به‌شمار

می‌رفت. میل در عصری می‌زیست که جامعه و افکار عمومی به نام قداست سنت‌ها، بر اعمال خصوصی فرد نظارتی شدید اعمال می‌کردند. به نظر او عدم تساهل یا محدودیت‌های اعمال شده بر فرد، خواه از جانب افکار عمومی و جامعه باشد و یا از جانب قانون، می‌بایست بر قاعده‌ای استوار گردد، نه آنکه مبتنی بر امیال و هوی و هوس حکام و یا عامه باشد. وی خود در جستجوی چنین قاعده‌ای بود. نخست، چنانکه گفتیم، وی عدم تساهل یا کنترل اجتماعی را تنها تا جایی مجاز می‌شمرد که صرفاً مانع رسیدن آسیبی به دیگران گردد. در همین مورد، میل میان اعمال معطوف به دیگران و اعمال معطوف به خود تمیز می‌داد. اعمال معطوف به دیگران در صورتی که موجب ایراد آسیبی به دیگران گردد، موجب مسئولیت خواهد بود، اما در خصوص اعمال معطوف به خود، جامعه حق دخالت ندارد. بعدها وی از تعدی به علایق و منافع و حقوق دیگران به عنوان ضابطه عدم تساهل سخن گفت. بهر حال میل می‌کوشید تا حوزه تساهل را هر چه بیشتر گسترش دهد، زیرا به گمان او شرافت آدمی بر فردیت، آزادی اخلاقی و تنوع اندیشه‌ها مبتنی است و تساهل، لازمه نیل انسان به کمال آزادی و تنوع فکری و خلاقیت وی به شمار می‌رود. اما در عین حال میل نسبت به اعمال غیر اخلاقی معطوف به خود، یعنی اعمالی که به دیگران آسیب یا زیانی نمی‌رسانند، نیز بی‌تفاوت نبود. با این حال وی بر آن بود که در خصوص این اعمال باید فرد را تنها ترغیب به ترک آنها نمود. میل در خصوص تساهل نسبت به آزادی افکار و عقاید بر آن بود که اقلیت‌های فکری کوچک و حتی یک نفر مخالف هم، به همان میزان اکثریت، حق ابراز نظر و عقیده دارند. استدلال میل در این خصوص این است که سرکوب یک عقیده به هر حال نادرست است، خواه آن عقیده خود درست یا نادرست و یا حق یا ناحق باشد. به این دلیل که اگر آن عقیده درست و برحق باشد، در آن صورت با سرکوب آن، حقیقت سرکوب شده است و اگر نادرست و باطل باشد، با سرکوب آن خود را از آن شناخت کامل حقیقت که از برخورد حقایق و باطل‌ها برمی‌خیزد، محروم کرده‌ایم.

اما وقتی عقیده مورد نظر بعضاً درست و بعضاً نادرست باشد، تنها از طریق اجازه پخش آزاد عقاید معارض و مختلف می‌توان به حقیقت کلی دست یافت. در اینجا استدلال میل، چنانکه گفتیم، فایده‌گرایانه است، زیرا منافع حاصل از سیاست تساهل را در نظر می‌گیرد. به نظر او تساهل و توسعه آزاد فردیت از نظر اجتماعی بسیار سودمند است، زیرا موجب تعالی و ترقی حیات اجتماعی و مدنی و تنوع شیوه‌های زندگی می‌گردد. بنابراین، افراد باید حق انتخاب شیوه‌های خاص زندگی خود را داشته باشند و به نظر میل شیوه‌ای که هر کس برای زندگی خود برمی‌گزیند، بهترین شیوه است، زیرا او خود آن را به خواست و اراده عقلانی خویش انتخاب کرده است. به گفته خود او «در وصف اوضاع بشری چه چیزی بهتر از این می‌توان گفت که آن اوضاع موجب رساندن آدمیان به کمال بالفعل ایشان می‌شود». پس به این معنا باید گفت که در اندیشه میل تساهل صرفاً وسیله‌ای برای نیل به کمال و سعادت آدمی نیست بلکه خود جزئی از آن هدف است^۱.

جیمز فیتز جیمز استفان مخالف سرسخت جان استوارت میل در خصوص اندیشه تساهل بود. وی استدلال می‌کرد که عدم تساهل خود عامل ضروری حفظ بقای جامعه بشری است. به نظر او اعتبار و سودمندی سنن و رسوم جامعه در طی قرون و اعصار ثابت شده است و اجبار آدمیان به رعایت آنها امری در واقع غیر اخلاقی یا غیر عقلانی نیست. استفان استدلال می‌کرد که برخلاف آنچه میل گفته است، هیچ‌یک از اعمال آدمی صرفاً معطوف به خود نیستند، بلکه به نحوی بر زندگی دیگران تأثیر می‌گذارند و بنابراین نباید موضوع تساهل محض باشند. از آنجا که اغلب اعمال فردی معطوف به دیگران‌اند، جامعه حق عدم تساهل و دخالت پیدا می‌کند. به نظر استفان عامه مردم استعداد و کفایت لازم برای ایجاد اصول اخلاقی برای رفتار خویش را دارا نیستند و از این رو باید چنین

1- J.S. Mill, On Liberty. London, 1895.

اصولی را بر رفتار آنها تحمیل کرد. همچنین به نظر استفان، برخلاف استدلال میل، تنوع فی نفسه خوب و سودمند نیست؛ درست است که خوبی متنوع است، اما عکس آن لزوماً صادق نیست. نمی توان گفت که جامعه‌ای که پر از تبهکاران متنوع است، بهتر از جامعه‌ای است که صرفاً مرکب از افراد نیکوکار باشد. همچنین به نظر او احترام به اختلاف عقیده فی نفسه موجب سستی اجتماع می گردد، حال آنکه عدم تساهل و اعمال محدودیت بر اعمال مردم موجب هدایت توان و نیروی آنها می شود. از دیدگاه استفان عدم تساهل مذهب پارسایان در انگلیس یکی از عوامل مهم پیشرفت اجتماعی و صنعتی آن کشور بود^۱.



اندیشه تساهل سیاسی یکی از ویژگیهای دوران گذار تفکر سیاسی در غرب از اواخر قرون وسطی تا پیروزی لیبرالیسم به شمار می رفت. در اندیشه‌هایی که تا اینجا در این مقاله بررسی کرده‌ایم، حمله به عدم تساهل به دلایل و اشکال مختلف صورت گرفته است. برخی از این اندیشه‌ها از موضع عدم امکان اسناد حقیقت مطلق به عقاید مختلف و متضاد از تساهل دفاع کرده‌اند؛ برخی دیگر از موضعی سیاسی تر استدلال کرده‌اند که بجای تعقیب و آزار، بهتر است به اندیشه‌های نادرست اجازه بیان داد؛ بر اساس این اندیشه‌ها حقیقت مآلاً به قوت خود بر نادرستی و خطا پیروز خواهد شد؛ ترغیب و اقناع بیش از اجبار و اعمال زور موجب اثبات حقیقت می شود. بدینسان برخی از این اندیشه‌ها بیشتر وسیله به کار برده شده برای تامین هدف مورد نظر یعنی اثبات حقیقت را مورد سؤال قرار داده‌اند و از وسایل مسالمت آمیز بجای وسایل خشونت آمیز دفاع کرده‌اند. برخی دیگر از شك یا عدم قطعیت در خصوص امکان نیل به حقیقت ناشی شده‌اند. در مقابل، عدم تساهل از اعتقاد به وجود حقیقتی مطلق و توان

1- J.F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*. London, 1861.

شناسایی آن به وسیله انسان برخاسته است. برخی دیگر از مدافعان تساهل چنین استدلال کرده‌اند که همواره امکان اشتباه در قضاوت نسبت به آراء و عقاید دیگران وجود دارد و این آراء و عقاید ممکن است متضمن میزانی از حقیقت باشند.

اما یکی از مباحث تازه‌تر درباره تساهل، مبحث تساهل نظری است که به بحث معرفت‌شناسی بیشتر ارتباط دارد تا به مباحث سیاسی و اخلاقی. در این مبحث به تساهل نسبت به سازمانها، تشکله‌ها، عقاید، رفتار و ویژگیهای فردی یا گروهی پرداخته نمی‌شود، بلکه تساهل در پیوند با مسئله حقیقت‌یابی بررسی می‌شود. در پایان این مقال، با توجه به اهمیت این مبحث در اندیشه معاصر، اجمالاً به آن اشاره‌ای می‌کنیم. از این دیدگاه، تساهل نظری یا به عنوان ابزاری برای دستیابی به حقیقت نظری کامل‌تر و یا اصولاً به عنوان هدفی در خود به شمار آمده است، هر چند روی هم رفته تساهل نظری بیشتر به عنوان وسیله در نظر گرفته شده است تا به عنوان هدف. منطق تساهل نسبت به نظریه‌های گوناگون به منظور دستیابی به شناخت بهتر مآلاً مبتنی بر تصدیق خطاپذیری انسان است. چنانکه خواهیم دید، مهمترین استدلالات از این دیدگاه در اندیشه‌های کارل پوپر یافت می‌شوند. دیدگاه ابزارگرایانه، مبتنی بر منطق ضرورت پذیرش میزانی از شك دستوری در خصوص درستی ارزیابی اولیه درباره نظریه‌هاست. البته این شك به انجام عمل منفی از قبیل سرکوب و سانسور نیز تسری می‌یابد. وقتی هدف، دستیابی به حقیقت است، انجام چنین اعمالی مانع نیل به چنین هدفی خواهد بود. در دیدگاه ابزارگرایی در خصوص تساهل نظری، مسلماً چنین فرض نمی‌شود که حقیقت اساساً دست نیافتنی است، بلکه فرض بر این است که باید درباره امکان کسب شناخت مطلق نسبت به حقیقت، شك رواداشت. بنابراین، تساهل نظری خود بهترین راه برای تقویت اعتبار هر نظریه‌ای است که از جانب عامل تساهل مورد تأیید باشد. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، سابقه تاریخی اندیشه تساهل نظری دراز است. سنت اگوست هم گفته بود که تنها از طریق

اشتباه می‌توان به حقیقت دست یافت؛ جان استوارت میل هم‌چنانکه دیدیم بر آن بود که در صورتی که عقیده مورد عدم تساهل درست باشد، عوامل عدم تساهل با سرکوب آن از دستیابی به حقیقت محروم می‌شوند، و اگر آن عقیده نادرست باشد، باز هم عوامل مذکور از تصور روشن‌تر و زنده‌تر حقیقت که در نتیجه برخورد با اشتباه حاصل می‌شود، محروم می‌گردند. به نظر میل، بی‌توجهی به ایرادات و اعتراضات نسبت به نظرات مقبول موجب می‌گردد که آن نظرات از جایگاهی فراتر از جایگاه خرافات برخوردار نشوند. همچنین برخی از اندیشمندان قرن نوزدهم، حصول حقیقت را به نحوی نتیجه فرآیندی دیالکتیکی می‌دانستند، به این معنی که حقیقت همواره با غیر حقیقت برخورد دارد و از درون آن پدید می‌آید. بنابراین، اندیشه اندیشمندان متاخری که تساهل‌نظری را ابزاری برای دستیابی به حقیقت نظری به‌شمار می‌آورند، چندان بی‌سابقه نیست. اما پیش از پرداختن به این نظرات و به‌منظور تبیین اهمیت آنها، لازم است به نظرات برخی دیگر از اندیشمندان متاخری که از تساهل به‌عنوان هدف سخن گفته‌اند، اشاره‌ای بکنیم.

هربرت مارکوزه از جمله متفکرانی است که تساهل را به‌عنوان هدف تلقی کرده‌اند.^۱ به نظر او تساهل جاری در جوامع دمکراتیک سرکوبگرانه است و در نتیجه، تساهل واقعی مخدوش شده است. به نظر مارکوزه تساهل فی‌نفسه هدف و غایت و خیر است، هم‌چنانکه عدالت یا آزادی و یا برابری ممکن است فی‌نفسه به‌عنوان غایت تلقی شوند. در واقع مارکوزه از چشم‌اندازی غیر معمول به‌مفهوم تساهل می‌نگرد، زیرا در بیشتر نظریات تساهل به‌عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به غایتی دیگر مانند آزادی، برابری و جز آن در نظر گرفته شده است. در تلقی تساهل به‌عنوان هدف دشواریها و تناقضات چندی مندرج است. در صورتی که تساهل هدف

1- H. Marcuse 'Repressive Tolerance', in R. Wolff et al, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, 1969.

باشد، می‌باید همه‌چیز را مورد تساهل قرار داد، حال آنکه مسئله حدود تساهل نه‌تنها مهمترین مسئله در این مبحث، بلکه خود زمینه اصلی طرح آن است. به‌ویژه اگر تساهل را در مفهوم منطقی آن در نظر بگیریم، بسیاری اعمال تساهل ناپذیر به‌دلایل مختلف، تساهل پذیر می‌شوند و در نتیجه قدرت دآوری عامل تساهل متوقف می‌گردد و تساهل، مطلق می‌شود. مهم‌تر این که تساهل نظری به‌عنوان ابزاری برای جستجوی حقیقت، ارزش خود را از دست می‌دهد. برای مثال در عین حال نمی‌توان هم نسبت به نظریه بطلمیوس و هم نسبت به نظریه کوپرنیک تساهل نشان داد. به‌علاوه تساهل را به‌عنوان هدف تلقی کردن موجب می‌شود که کل انسجام منطقی آن مفهوم فروریزد. در چنین صورتی باید نسبت به عدم تساهل هم تساهل به‌خرج داد! همچنین در صورت پذیرش تساهل به‌عنوان ارزش مطلق، کل نظام ارزشهای اخلاقی از هم فرومی‌پاشد و به‌طریق اولی تساهل نیز ارزش اخلاقی خود را از دست می‌دهد. وقتی ما تساهل را به‌عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به حقیقت در نظر می‌گیریم، فرض بر این است که حقیقتی وجود دارد و یا قابل دسترسی است. اما در صورتی که فرض بر عدم وجود حقیقت و یا عدم امکان وصول بدان باشد، در آن صورت تساهل دیگر فایده‌ای نخواهد داشت و هر قضیه و یا نظریه‌ای همانند هر قضیه و نظریه دیگری به‌یک میزان ارزشمند و یا بی‌ارزش خواهد بود و نمی‌توان هیچ‌یک را نفی کرد. بدینسان تساهل مطلق به‌عنوان هدف موجب زوال هرگونه قدرت ارزیابی انتقادی در مورد حقیقت می‌گردد. تساهل نظری و یا تساهل نسبت به اندیشه‌ها در واقع تساهل نسبت به داوریه‌های مختلف است و داوریه‌ها مآلاً درباره حقیقت صورت می‌گیرند. از اینجا چنین برمی‌آید که در صورت تصور عدم وجود حقیقت و یا عدم امکان نیل بدان کل منطق تساهل نظری فرومی‌ریزد.

بنابراین چه گفته شد تساهل به‌عنوان هدف و به‌مفهوم مطلق، در زمینه کوشش علمی برای دستیابی به حقیقت نظری، اساساً اندیشه‌ای ناممکن است. برای مثال در زمینه دستیابی به حقیقت ماهیت دولت نمی‌توان

هم نظریه مارکس و هم نظریه بنتهام را پذیرفت و یا نسبت به هر دو تساهل نظری نشان داد. تساهل مطلق هر چند ممکن است در مورد رفتارها، ویژگیها و عقاید افراد و یا تشکلهای گروهی متصور باشد، لیکن در زمینه حقیقت یابی از نقطه نظر عینی، علمی و تجربی قابل تصور نیست. خلاصه این که تساهل در این زمینه تنها به عنوان ابزار نیل به حقیقت و یا خیر و غایتی دیگر معنایی نامتناقض با خود پیدا می کند. به علاوه تساهل مطلق منطقاً ممکن و متصور نیست. تساهل نسبت به عدم تساهل، تهمت و افترا نقض غرض است و تساهل نسبت به نظریات منطقاً متضاد بی معنی است.^۱

چنانکه گفتیم تساهل نظری بیشتر به عنوان ابزار دستیابی به حقیقت در نظر گرفته شده است. مثلاً برینگتون مور^۲ تصور روشنی از تساهل به عنوان وسیله به دست داده است. از نظر او تساهل لازمه رشد و پیشرفت علم است. البته دفاع از تساهل به این معنی نیست که هر وضع مستقر خاصی (چه در حوزه واقعیت و چه در حوزه نظریه) پذیرفته شود، بلکه معنای آن این است که هیچ بخشی از علم نمی تواند همواره و رای تفحص مجدد و نقد و تجدیدنظر قرار گیرد. اما هیچ نویسنده معاصر بهتر از کارل-پوپر از اهمیت تساهل تئوریک در جستجوی حقیقت دفاع نکرده است.^۳

1- See R. Wolf, 'Beyond Tolerance' in Wolff et al, op. cit.

2- B. Moore 'Tolerance and the Scientific Outlook' in Wolff et al, op. cit.

۳ - به منظور روشن تر شدن مفهوم نقد یا تساهل نظری در اندیشه پوپر، لازم است اجمالاً به فلسفه علم او اشاره ای بکنیم: مبنای نظرات فلسفی پوپر به بحث اولیه او درباره مسئله تفکیک علم از شبه علم مانند متافیزیک و یا به نظر او علوم کاذبی نظیر مارکسیسم و روانکاوی باز می گردد. پوزیتیویست های منطقی چنین معیاری را در اثبات پذیری تجربی (Empirical Verifiability) جستجو می کردند، حال آنکه پوپر ابطال پذیری را ملاک تمیز علم از شبه علم می دانست. چنانکه دیوید هیوم هم گفته بود، تعمیم بر اساس استقرا منطقاً بی اعتبار است؛ نظریات علمی از آنجا که کلی هستند به موجب هیچ مجموعه ای از شواهد تجربی اثبات پذیر نیستند. بنابراین به نظر پوپر ابطال پذیری به موجب شواهد و مشاهدات معیار خصلت علمی و تجربی نظریه هاست. همچنین به نظر او در واقع نظریه های علمی نه حاصل استقرا بلکه نتیجه فعالیت خلاقه تخیل و حدس اند. رشد علم بدینسان حاصل عرضه فرضیات از جانب ←

البته وی اخطار می‌کند که اگر ما همواره به‌آسانی تسلیم نقد یا تساهل نظری شویم، هیچگاه نخواهیم توانست قدرت و قوت نظریات خود را تأیید کنیم. بدینسان اندیشه پوپر در این خصوص ظاهراً با خود متناقض است، زیرا وی از سوی دیگر بر آن است که «دگماتیسم» از لحاظ دستیابی به حقیقت سودمند است. در واقع او دو وسیله متفاوت برای جستجوی حقیقت در نظر داشته است: یکی تأیید و دیگری نفی. به عبارت دیگر در هر لحظه از زمان ما می‌توانیم در جستجوی حقیقت در دو سطح عمل کنیم: یکی تقویت نظریه خود به‌ر شیوه ممکن و دیگری کوشش برای درهم شکستن آن از طریق کشف ناهماهنگی‌ها و نارسائیهای مندرج در آن. بدینسان برای نقد و نفی هر نظریه‌ای نخست باید آن را تا حد ممکن تقویت کرد. گرچه پوپر ظاهراً بیشتر روی شیوه نقد و نفی نظریه‌ها تأکید گذاشته است، اما آشکار است که دو طریقه مذکور از هم جدا

→

قوه تخیل است که خود اساساً بستگی به‌بینش فردی دارد و پیش‌بینی ناپذیر است. آزمایش جدی و علمی هر فرضیه در جستجوی مداوم موارد مغایر یا مبطل آن فرضیه نهفته است. برخی فرضیات ابطال‌پذیرتراند. هرچه نظریه‌ای ابطال‌پذیرتر باشد، دارای محتوای تجربی بیشتری است. شیوه درست علم، تنظیم ابطال‌پذیرترین فرضیات است. اگر فرضیه‌ای از کوشش‌های مداوم و جدی برای ابطال آن، جان سالم به‌دبرد، در آن صورت قوت خود را نشان داده است و می‌توان آن را موقتاً پذیرفت. اما «علم مجموعه‌ای از احکام قطعی و محکم نیست... علم ما شناخت و معرفت نیست و نمی‌تواند مدعی دستیابی به حقیقت باشد... ما نمی‌دانیم، بلکه تنها حدس می‌زنیم.» : The Logic of Scientific Discovery, London, 1959, p. 278

پوپر در دو کتاب *جامعه باز و دشمنانش* (۱۹۴۵) و «*فقر تاریخیگری*» (۱۹۵۷) نظریه خود درباره معرفت را در مورد انسان و جامعه به‌کاربرد و از نظریه اجتناب‌ناپذیری و قانونمندی تاریخی انتقاد کرد. به‌موجب این نظریه تکامل و توسعه تاریخی متضمن قوانینی عمومی است که سیر تاریخ را اجتناب‌ناپذیر و قابل پیش‌بینی می‌سازند. برطبق استدلال پوپر از آنجا که رشد معرفت و دانش تأثیر عمده‌ای بر فرآیند تاریخ دارد و از آنجا که خود مبتنی بر فعالیت نامنظم و پیش‌بینی‌ناپذیر حاصل از قوه نبوغ و تخیل است، بنابراین نه فرآیند رشد شناخت و نه تأثیرات عمومی آن بر تاریخ را می‌توان قابل پیش‌بینی دانست. علم اجتماعی تنها می‌تواند قواعد و قوانینی را کشف کند که پیامدهای ناخواسته اعمال انسان را روشن می‌سازند، لیکن نمی‌توان از قوانین حاکم بر کل نظام اجتماعی سخن گفت. از این‌رو اصلاح اجتماعی ضرورتاً باید از طریق مهندسی تدریجی صورت گیرد.

نیستند، زیرا ما در فرآیند کشف حقیقت هر دم از يك سطح به سطح دیگر می‌رویم. با این‌همه تشویق نقد و تساهل نظری مهم‌تر از تشویق تأیید و حفظ نظریه است، زیرا ما با «دگماتیسم» زاده می‌شویم، حال آنکه باید تساهل را در خود پرورش دهیم. در عین حال نباید جانب احتیاط را از دست داد زیرا اگر همه همواره مشغول نقد باشند، در آن صورت هیچ‌کس نمی‌تواند هیچگاه نظریه‌ای بنا کند که شایسته نقد و نفی باشد.^۱

در خصوص این که از دو روش تأیید و نقد کدامیک مهم‌تر است و یا به عبارت دیگر از دو تئوری یا «پارادایم» کدامیک سودمندتر است، استدلال پوپر مبتنی بر ماهیت «نظریه» به عنوان «قضیه کلی» در مقابل «قضیه عمومی» و «قضیه جزئی»^۲ است. تئوریها به عنوان احکام کلی به شواهد و دلایل و مصادیقی اشاره دارند که نمی‌توان همه آنها را در تأیید تئوریها عرضه کرد. از این رو گزینش میان نظریه‌ها هیچگاه با قطعیت ممکن نیست. به عبارت دیگر از آنجا که هر نظریه‌ای به عنوان حکم کلی به مصادیق بی‌نهایتی اشاره دارد و از آنجا که نمی‌توان به امور بی‌نهایت دسترسی یافت، بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان نظریه‌ای را تأیید کرد. اما این بدان معنا نیست که نمی‌توان آن را نفی کرد، زیرا در حالی که برای اثبات و تأیید يك نظریه باید کل مصادیق و شواهد را عرضه کرد، برای نفی آن يك مورد خلاف کافی است. اثبات اعتبار قضایای جزئی بسیار آسان است و نیز با قضایای جزئی می‌توان قضایای کلی را نفی کرد. از همین روست که پوپر بر ابطال‌پذیری نظریه‌ها تأکید می‌کند. تأیید و اثبات نظریه به معنای درست آن هیچ‌گاه دستیافتنی نیست، در حالی که نفی آن سهل و ممکن است.

روی هم‌رفته بر طبق استدلال پوپر نه تنها باید از نقد نظریه‌ها

1- See K. Popper, *Conjectures and Refutations*. London 1963.

2- Universal, General, Particular Propositions.

(تساهل نظری) استقبال کرد، بلکه باید از نظریه‌های موجود هم سخت دفاع کرد تا به سهولت و به دلایل واهی نفی نشوند. با این حال به نظر او روش نقد و ابطال از اعتبار کلی برخوردار است، به نحوی که به گفته منتقدین وی، اگر برخوردش اعمال شود، خود را نفی می‌کند. اما از دیدگاه پوپر از آنجا که ما نمی‌دانیم نظریه‌های خود را چگونه و از کجا به دست آورده‌ایم و از آنجا که نظریات چیزی بیش از «حدسیات» (Conjectures) نیستند، پس باید در صورت پیدایش شواهد و دلایلی برای نفی آنها، آنها را به کناری نهیم. تنها وقتی می‌توان نظریه‌ای را کاملاً نفی کرد که بدیل بهتری برای آن پیدا شده باشد. به عبارت دیگر توانایی ترك نظریات قدیمی به توانایی وضع نظریات نو بستگی دارد. اما از آنجا که ما عقلاً بر توانایی خود در وضع نظریه‌های جدید احاطه نداریم، بنابراین گرفتار محدودیت‌هایی از جهت آزادی ترك نظریات قدیم هستیم. بدینسان نمی‌توان به دقت درباره زمان نفی و ترك نظریات قدیم سخن گفت.

دفاع معروف پوپر از تساهل سیاسی در کتاب جامعه باز و دشمنانش منتج از نظرات فلسفی او در باره علم و معرفت است. وی از این نظرات چنین نتیجه می‌گیرد که ماهیت علم و معرفت مستلزم برقراری جامعه‌ای باز است که ابراز نظرات گوناگون را مجاز دارد و امکان نقد داریم اندیشه‌ها را فراهم سازد و آرمانهای گوناگون را تشویق کند و سازمان بخشد با این حال پوپر تساهل نسبت به نامتساهلان را روا نمی‌داند و به منظور پاسداری از جامعه باز سرکوب مخالفان تساهل را، به عنوان آخرین اقدام، مغایر با اصل تساهل نمی‌بیند. بنابراین تساهل مطلق به عنوان هدف ناقض اصل تساهل خواهد بود. به نظر پوپر کوشش‌هایی که بر اساس مواضع مبتنی بر یقین مطلق نسبت به حقیقت به منظور برقراری مدینه فاضله صورت گرفته‌اند، موجب ایجاد جامعه بسته و گسترش عدم تساهل گردیده‌اند. لاجرم مدینه فاضله جامعه‌ای ایستا، بسته و نیازمند اعمال زور و خشونت و سرکوب مداوم خواهد بود.