

به حکم آیه شریفه « لا ینهاکم الله عن الدین لم یقاتلکم فی الدین ولم ینخرجکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین »
دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق‌کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.
(اصل چهاردهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران)

تساهل و تسامح

۱. بحث کردن در باب حقیقت بعضی مفاهیم سیاسی که صبغه اخلاقی نیز پیدا کرده‌اند، بسیار دشوار است. معانی آزادی و مدارا و تساهل و تسامح و حقوق بشر، گرچه در زمره مسائل سیاستند، در گوش ما طنین اخلاقی دارند. نمی‌خواهم بگویم که این معانی در حقیقت با اخلاق هیچ نسبتی ندارد و صرفاً سیاسی است و کسانی به این الفاظ و معانی رنگ و روی اخلاقی داده‌اند، تا آن را در نظر مردمان موجه کنند و کسی جرأت مخالفت با آن نداشته باشد و اگر مخالفت کند به مخالفتش وقعی نهند و ... معمولاً آزادی و تساهل و تسامح را مفاهیمی می‌دانیم که گویی همواره می‌توانسته است در همه جا محقق شود و اگر گاهی نشده است چیزها یا کسانی مانع بوده‌اند و اگر مانع برداشته می‌شد آنها هم پدید می‌آمدند. اما قضیه در حقیقت به صورتی که گفتیم نیست. این مفاهیم تاریخ دارند، یعنی همیشه نبوده‌اند و در وقت تاریخی به وجود آمده‌اند و سیر تاریخی خاص داشته‌اند. به عبارت دیگر، این مفاهیم انتزاعی و ساختگی نبوده‌اند و بر حسب اتفاق و تصادف به خاطر بعضی مردم خطور نکرده‌اند. اینها حقایقی هستند که در تاریخ و در نظر و فکر متفکران پدید آمده‌اند.

این یک غفلت نیست که در طی هزاران سال، نه در دین و نه در فلسفه، از این معانی ذکری نشده است. البته الفاظ مدارا و آزادی در زبان متقدمان بوده است، اما این الفاظ معنی دیگر داشته است. معنی جدید این الفاظ در تفکر متقدمان نبوده و در تاریخ جدید پدید آمده است. یعنی فی‌المثل مفهوم و حقیقت آزادی تقریباً در یک زمان در عالم سیاست و مناسبات آدمیان و همچنین در تفکر متفکران ظاهر شده است. اینکه چه نسبتی میان تفکر متفکران و تحقق حقایق تاریخی وجود دارد بحثی است که در جای دیگر باید به آن پرداخت. در اینجا همین قدر گفته می‌شود که معانی و مفاهیم سیاسی (و البته به طور کلی معانی و مفاهیم) را متفکران با فکر خود بنیاد خود، به وجود نیاورده‌اند. آنها پرورندگان و سخنگویانند. این آزادی و حقوق بشری که با آن کم و بیش آشنایم، آورده بعضی نویسندگان نیست بلکه همزمان در تفکر متفکران و در افق دوره جدید به وجود آمد؛ اما برای اینکه روی پای خود بایستند و به سوی مقصدی که داشت بروند، لازم بود که در آثار اهل نظر و تفکر، تعریف شود و می‌بینیم که کتاب‌ها در باب آزادی و حقوق بشر و مدارا و تساهل و تسامح نوشته‌اند. اما اکنون که این مباحث مطرح شده است ما گمان می‌کنیم که این معانی متعلق به همه و همیشه است.

چیزی که اگر بشر کنونی به آن متذکر نشود به هیچ جا نمی‌رسد و به گرد خویش می‌چرخد این است که یک زمان و تاریخ غربی وجود دارد که در آن بسیار چیزها به وجود آمده و معنی پیدا کرده و مطلوب و مقبول همه کس در هر جا قرار گرفته است؛ اما این تاریخ، تاریخ مطلق نیست. قبل از تاریخ جدید غربی، در هیچ جا (حتی در دوران دموکراسی یونانی) آزادی به معنی جدید مطرح نبوده است و اگر در ادب

خودمان به معانی آزادی و مدارا و مسامحه بر می‌خوریم، این معانی همه در زمره معانی اخلاقی و عرفانی بوده است. عارفی که محورزاقیت است و اگر خلق را ببیند در وضع مرزوقیت می‌بیند و به مشاهده در می‌یابد که:

ادیسم زمین سفره عام اوست بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست
می‌تواند مانند ابوالحسن خرقانی سفارش کند که: «... هر که بدین سرا درآید نانش دهید و از ایمانش می‌رسید، چه آنکه بر سفره حق تعالی به جان آرزد، بر سفره ابوالحسن به نان آرزد.» البته این سفارش حاکی از مدارا و تساهل است، اما مدارای صوفی مدارای سیاسی نیست. مدارای سیاسی با قدرت حکومت و تصدیق حقوق بشر و آزادی فکر و بیان ملازمت دارد و بی‌جهت نیست که اینها همه در یک زمان در آثار سیاسی جدید مطرح شده است. مشکل این است که وقتی با الفاظ قدیمی سر و کار پیدا می‌کنیم گمان می‌کنیم که معنی کنونی لفظ همواره وجود داشته است و از یاد می‌بریم که لفظ قدیم در دوره جدید معنی تازه پیدا کرده است.

در این مورد باید به مصیبتی اشاره کرد که در ترجمه آثار نویسندگان و صاحب نظران غربی پیش می‌آید. مترجمان در ترجمه تعابیر و اصطلاحات فلسفی و سیاسی، حتی وقتی سعی می‌کنند که مناسب‌ترین لفظ را اختیار کنند، قادر نیستند که لفظ مزبور را از معانی قدیمی تهی سازند و به آن معنی جدید بدهند. وقتی جان لاک رساله‌ای در «تولرانس» (Tolérance) یعنی مدارا (تساهل و تسامح) نوشت، لفظی که او به کار برد معنی محمود نداشت و حتی می‌توان گفت که تعریف لاک و امثال او به این لفظ صفت محمود داده است؛ اما وقتی آن را به فارسی یا عربی ترجمه می‌کنند و به جای آن «مدارا» می‌گویند، کیست که خود را در جانب آن نداند؟ «مدارا» در مقابل «سخت‌گیری» است؛ پس هر شخص اخلاقی باید اهل مدارا باشد. ولی تولرانس صفت اشخاص نیست بلکه شیمه دولت و حکومت و نحوه عکس‌العملی است که اشخاص به عنوان عضو جامعه بر طبق رسم در برابر رفتار و افکار دیگران نشان می‌دهند. بعد خواهیم گفت که مدارای سیاسی در اصل و اساس مدارا در برابر اعتقاد و بی‌اعتقادی است. اما فعلاً باید روشن شود که چه چیز مایه دشواری در فهم معنی مفاهیمی مثل مدارا شده است.

فرانسیس بیکن در صدر تاریخ جدید غربی با تدوین فهرستی از موانع فهم و درک (فکر جدید) نشان داد که زبان تا چه اندازه ممکن است حجاب معانی شود. او این موانع فهم را «بُت» نامید. اکنون بُت زبان و زمان و تاریخ غربی موانع بزرگ درک ماست. غرب عقل و عقلانیت می‌گوید و ما می‌پنداریم که منظور همان عقلی است که در کتاب و سنت و متأثر دینی ما آمده است. حتی شنیده‌ام کسی مقاله مسخره‌ای نوشته بود و با استناد به روایات و مأثورات ائمه اطهار (ع) حقانیت «توسعه» را به اثبات

رسانده بود. مانعی ندارد که سابقه فکر و حادثه جدید را در تاریخ قدیم بجویم. اما تفکر گذشته را وسیله توجیه اهواء و اغراض سیاسی و سیاست بیمارگونه کردن، چیز دیگری است. این در واقع بازیچه کردن زبان و کلمات بزرگان گذشته است. مقصود این نیست که دین در برابر «توسعه» و «تساهل» قرار دارد و نمی توان دینداری را با اهتمام به توسعه و قبول روح تساهل جمع کرد. بلکه فرض تذکر به این معنی است که تمام تفکر دینی و فلسفه گذشته مرحله ناقص تفکر و تمدن غربی نیست. ما برای اینکه معنی اصطلاحات و مفاهیم فلسفی و سیاسی جدید را دریابیم باید نه به لفظی که یک مترجم - درست یا نادرست - به جای آن گذاشته است بلکه به اصل و آغاز آن نظر کنیم و به تعریف و توضیحی که شارحان اولیه آورده اند، بیندیشیم و البته توجه داشته باشیم که آن تعریفها و توضیحها نیرو و صفت اثبات داشته و به آنچه در حال پدید آمدن بوده روشنی و وضوح می بخشیده است.

ما اگر می خواهیم بدانیم تولرانس چیست باید به نوشته جان لاک و امثال او مراجعه کنیم. البته همه حقیقت تولرانس در این قبیل نوشته ها نیامده و اگر آمده است صریح نیست. اما جوهر تساهل و تسامحی که در بحث های سیاسی اخیر مطرح می شود در دوره جدید ظاهر شده و پیش از این دوره نبوده است. پس ما بیهوده (و کاش فقط بیهوده بود) نکوشیم تا چیزی را که در تاریخ غرب پدید آمده و مطلوبیت و مقبولیت یافته است به خود نسبت دهیم و سابقه آن را فی المثل در تفکر دینی بجویم. این کار به دین زیان می رساند و در زمانی که ارزش های غرب دچار تزلزل شده یا لاقبل مورد تشکیک قرار گرفته است، شاید حمل بر این شود که می خواهند ارزش های بی ارزش شده غرب را با توسل به روش و وسایلی که با آن ارزش ها مناسبت ندارد حفظ و احیا کنند. این سودای محالی است که حتی متفکران معاصر غرب به آن تعلق ندارند و شوخی دردناک تاریخ این است که دیگر نه متفکران غربی بلکه بعضی روشنفکرهای کشورهای مظلوم موسوم به جهان سوم به دفاع از غرب برخاسته اند و اینان گاهی معجزه کرده، و گشته اند در میان پیغمبران امثال «جرجیس» پیدا کرده و آنان را مرجع خود قرار داده اند. این امر که بسیاری از متورالفکرها و روشنفکران جهان سوم از صورت زیون اندیشی در فکر غربی پیروی می کنند، نشانه ای از وضع تراژیک تاریخ توسعه است و آشوب زبان و مشکل ناهمزمانی نیز با آن مناسبت دارد.

۲. وظیفه من به عنوان دانشجوی فلسفه این نیست که به مدح و تحسین مدارا پردازم (گرچه در مقام عضو جامعه و ملت و تابع دولت و کشور، طالب مدارا و مدافع آنم) یا با آن به مخالفت برخیزم. اهل فلسفه با تحسین هایی که گاهی رنگ فلسفه نیز می گیرد بیگانه نیستند و نباید از اینکه متفکری، تفکر قرن هجدهم و از جمله تساهل و تسامح آن را «زیون اندیشی» می خواند، پریشان شوند؛ ولی ساکنان عالم سیاست زده صبر ندارند و منتظر تحقیق محققان نمی نشینند و چه بسا خودداری از مدح و ذم را یک تاکتیک سیاسی تلقی کنند. این یک امر عادی است که اگر کسی فی المثل در باب خوبی چیزی که شهرت خوب دارد، درنگ و چون و چرا کند، معمولاً به سخنش گوش نمی دهند و شاید او را کج اندیش و منحرف و فاسدالعقیده و مردم ستیز و دشمن علم و عقل و آزادی بخوانند. کسانی بدون اینکه داعیه مدارا و تساهل و تسامح داشته باشند این صفت خود را در حرف و قول و فعل نشان می دهند، و کسان دیگری هم گرچه مدام از تساهل می گویند چه بسا که حتی زبانشان مسخر خوشونت باشد.

بحث هایی که اکنون در میان ما رونق دارد بحث میان دو گروه مخالف و موافق آزادی و مدارا نیست، بلکه همه خود را طرفدار آزادی و تساهل و تسامح می دانند. اما وقتی سخن آنان را می شکافیم در می یابیم که یکی می گوید دین در حدود آزادی باشد و دیگری آزادی را محدوده در حدود دین می داند. در این میان، کسی که می خواهد بداند معنی آزادی در عالمی که در آن به سر می بریم چیست و این آزادی در عالمی که امید به تحقق آن داریم چه صورتی پیدا می کند، شاید در نظر یک گروه، فاشیست و

عقل‌ستیز و مخالف آزادی جلوه کند و گروه دیگر در بهترین و خوش‌بینانه‌ترین حکم خود، او را لیبرالی که نمی‌خواهد به لیبرال بودن خود اعتراف کند بخواند:

نه در مسجد دهندم ره که رندی

نه در میخانه کاین خستار خام است

میان مسجد و میخانه راهی است

ضریم بی کسم این ره کدام است

گروه اول می‌گوید حکومت نباید به دین کاری داشته باشد و حق ندارد از مردمان به نام دین سلب آزادی کند. به نظر اینان حکم کسانی که از احکام دین سرپیچی می‌کنند با خداست. گروه دوم که شامل طیف وسیعی از دینداران آگاه و عارف تا عوام قشری خشن می‌شود، شاید بر این رأی سیاسی اتفاق کنند که مردم در فکر و عقیده و عمل آزادند، منتهی فکر و عقیده و عمل باید معقول و عاقلانه باشد. آنچه از این قول بر می‌آید این است که آزادی، آزادی معقول است و البته این قول در نظر گروه اول سخن ناموجهی است. آنها می‌گویند هر کس هر کاری می‌کند آن را معقول و موجه می‌داند و اینکه می‌گوید کارها باید معقول باشد، چه بسا که عقل و فهم خود را میزان معقولیت و در نتیجه ملاک رفتار و آزادی دیگران می‌داند. این بحث هرگز به جایی نمی‌رسد و اگر می‌خواهیم احترام آن حفظ شود باید به جایگاه مناسب خود، یعنی به درون مراکز علم و تحقیق بازگردد و در آنجا با صبر و مدارا و با روح تحقیق انجام شود و البته در این صورت مردم هم از نتایج آن برخوردار می‌شوند.

در مورد تساهل و تسامح هم خوب است قبل از اینکه به تصدیق و تأیید و ردّ و انکار بپردازیم، بینیم حقیقت آن چیست. در بعضی صورت‌های لیبرالیسم معاصر این قبیل معانی چنان تلقی می‌شود که گویی مردمان به صرافت طبع و با صرف نظر از وضع تاریخی خود می‌توانند آنها را دریابد و اختیار کند و کسانی می‌گویند که فی‌المثل تساهل و تسامح نباید مبتنی بر بعضی معانی فلسفی باشد، چنان که کارل پوپر در کتاب حدس‌ها و ابطال‌ها نوشته است: «... ایستاری از تسامح و اغماض که مبتنی بر ایمان و اعتقاد خوش‌بینانه به پیروزی حقیقت است به آسانی می‌تواند متزلزل شود، چه در معرض آن است که به یک نظریه توطئه مبدل شود که سازگار کردن آن با ایستار تسامح آسان نیست.» (کارل پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۳، ص ۹).

در گفته پوپر به دو نکته مخصوصاً باید توجه کرد: یکی اینکه تسامح دیگر یک امر اخلاقی نیست. دیگر اینکه تسامح اخلاقی و مدارای کسانی که به پیروزی حقیقت اعتقاد دارند و به این جهت به مخالفت مخالفان واقعی نمی‌نهند، به توطئه و ضد تساهل مبدل می‌شود. در مورد اول حق با پوپر است زیرا ماهیت تساهل در سیاست جدید ربطی به اعتقاد به پیروزی حقیقت ندارد و این دو را نباید با هم درآمیخت. اما اینکه تساهل مبتنی بر اعتقاد به پیروزی حقیقت، به تئوری توطئه مؤدی می‌شود، حرف عجیب و بی‌دلیلی است که شاید از مخالفت پوپر با هر آنچه به آینده و فکر آینده مربوط است برآمده باشد.

وجه اظهار این سخن هرچه باشد، می‌توان این نگرانی را موجه دانست که تساهل و تسامح در معنی جدید آن به بی‌تسامحی مبدل شود، زیرا تساهل و تسامح دیگر یک صفت در میان صفات خوب نیست بلکه اصلی یک جامعه سیاسی است و کسی حق ندارد به آن تجاوز کند. یعنی فکری که ممکن است حدود و دامنه تساهل و تسامح را محدود کند، باید خود محدود شود، چنان که بعضی لیبرال‌های کنونی می‌گویند که اگر اکثریت مردمی فی‌المثل طالب یک نظام دینی باشند، باید جلوی آن اکثریت را گرفت. این وضعی که در الجزایر و ترکیه پیش آمده است، اشتباه‌کاری یا صرف نشانه قدرت‌طلبی سیاست‌مداران و گروه‌های صاحب نفوذ نیست، بلکه مطابق با رأی و نظری است که در آثار اکثر سیاست‌نویسان لیبرال معاصر آمده است. تحول تساهل به بی‌تسامحی را در رفتار و گفتار نویسندگان کشور خودمان نیز می‌توان دید و دریافت. شاید توماس پین چیزی از این معنی دریافته بود که می‌گفت

تساهل و تسامح در مقابل بی‌تسامحی قرار ندارد بلکه هر دو از یک سنخند و به استبداد می‌رسند، چنان که مخالف تساهل به خود حق می‌دهد که آزادی را از دیگران بگیرد و طرفدار تساهل، این حق - یعنی حق جلوگیری از آزادی - را به دیگران اعطا می‌کند. شاید با توجه به این معنی بود که در قانون اساسی فرانسه از تسامح و بی‌تسامحی ذکری به میان نیامده و به جای آن آزادی وجدان گذاشته شد. برای اینکه به معنی و حقیقت تساهل و تسامح نزدیک شویم باید بدانیم که در کدام قلمرو و کجا باید دنبال آن گشت و چه چیز یا چه چیزهایی ممکن است با تساهل و تسامح به معنی سیاسی آن مشتبّه شود:

الف. مدارا با دشمنان در گفته‌ها حافظ از موجبات آسایش دو جهان است و در نظر سعدی:
نه مرد است آن به نزدیک خردمند که با سپیل دمان پیکار جوید
بلی مرد آن کس است از روی تحقیق که چون خشم آیدش باطل نگوید
در باره اینکه مدارا یک فضیلت است لازم نیست توضیحی داده شود، اما معنی مدارای اخلاقی غیر از معنایی است که در دوره جدید به لفظ تولرانس داده شده است. اشتباه میان معنی اخلاقی و سیاسی تساهل و تسامح زمینه مغالطه سیاست‌بازان و مایه فریب و اشتباه دیگران می‌شود. تکرار و تأکید می‌کنم که تساهل و تسامح به معنی سیاسی یک صفت نفسانی و اخلاقی نیست بلکه یک وضع حقوقی و پیش‌آمد تاریخی است که به عالم جدید و بشر نو تعلق دارد. بنابراین، تساهل و تسامح چیزی نیست که با تبلیغ و وعظ و نصیحت در اشخاص پدید آید و راسخ شود. صاحبان قدرت و سوداگران سیاسی و اقتصادی هم نمی‌توانند آن را به هر جا که می‌خواهند ببرند و به هر کس و هر قوم که می‌خواهند بدهند. یعنی تا نگاه مردم به موجودات و عالم و اعتقادات وضع خاص پیدا نکند، آنان اهل تساهل و تسامح سیاسی نمی‌شوند؛ هر چند که ممکن است زمره‌ای از این مردم صاحب کمالات و فضایل عالی اخلاقی باشند و معنی:

گر جمله کاینات کافر گردند بسر گوشه کبریاش ننشیند گرد
را به عین‌الیقین دریافته باشند. من فکر می‌کنم اشتباه میان مدارای اخلاقی و تساهل و تسامح سیاسی، هم برای اخلاق و هم برای سیاست مضر است.
ب. مسلماً تساهل و تسامح ریشه در فلسفه دارد و اگر فلسفه نبود، نمی‌دانم تاریخ در کدام سو سیر می‌کرد و اکنون به کجا رسیده بود و آدمیان چگونه زندگی می‌کردند و ... مع هذا چون آزادی بحث و نظر مقتضای فلسفه است، در فلسفه نحوی تساهل خودبه‌خود وجود دارد و اگر کسی از لزوم آن سخن بگوید، شاید بتوان به او پاسخ داد که در صدد تحصیل حاصل است. در بحث عقلی و جایی که برهان حاکم است، فرض این است که مخاطب به سخن گوینده گوش می‌کند و می‌خواهد معنی آن را دریابد. به این جهت، فیلسوف به کسی که گوش شنیدن سخن فلسفه ندارد، چیزی نمی‌گوید. پس در بحث‌ها و جدال‌های فلسفی هم جایی برای دعوت به تساهل یا شکوه و شکایت از عدم تساهل نیست. فیلسوف در مقابل کسی که در بحث خشونت می‌کند دامن سخن فرا می‌چیند و شاید اگر هنر سقراطی داشته باشد با او به زبان زهرخند - ریشخند سخن بگوید.

ج. در جامعه‌ای که اعتقادات دینی مایه قوام جامعه و هم‌بستگی مردمان است، وجود اعتقادات دیگر پذیرفته می‌شود، اما مخالفت و معارضه این اعتقادات با اعتقادات رسمی معمولاً تحمل نمی‌شود. به این جهت، جز در جامعه متجدد که در آن دین به امر شخصی و وجدانی مبدل شده است، در هیچ جامعه دیگری تساهل و تسامح به صورت یک اصل قبول نشده است. شاه عباس صفوی در ظاهر به آرامنه مسیحی جلفا علاقه خاصی داشت و در مراسم دینی آنان شرکت می‌کرد؛ اما این یک تاکتیک سیاسی بود. یعنی شاه عباس به حکم رویه و قاعده سیاسی با مسیحیان جلفا معامله نمی‌کرد. کوروش

نیز که با قوم مغلوب مدارا کرد و حرمت معابد آنان را نگاه داشت و به مردوخ سوگند خورد و یهودیان را آزاد کرد و به دیار خودشان بازگرداند، ملاحظات کشورداری را در نظر داشت و شاید از صفت اخلاقی مدارا و سهل‌گیری هم بی‌بهره نبود.

د. بی‌آنکه بخواهم آنچه را که در باب نبودن تساهل در جامعه قدیم قبل از تجدد گفتم، نقض کنم، توجه به دو نکته را ضروری می‌دانم: یکی اینکه پیدایش فلسفه و نشر آن در عالم اسلام و مسیحیت در نحوه آموزش و بحث و فحص و مطالعه اثر گذاشته و احیاناً شیوه بحث فلسفی، مثال و سرمشق جدال علمی و موجب سعه صدر و صبر و تحمل بیشتر شده است. دیگر اینکه وقتی یک تاریخ یا فرهنگ در حال نضج یافتن است، قوه درک علمی و ظرفیت اخلاقی به شدت افزایش می‌یابد. مثال آشنای این معنی تاریخ اسلامی است که در آن بزرگان و ائمه دین حتی با منکران و مخالفان و معاندان مباحثه می‌کردند و این مباحثات و مباحثات، دیگری که میان دانشمندان معتقد به عقاید متفاوت صورت می‌گرفته است، احیاناً ضبط می‌شده و اکنون صورت بسیاری از آنها محفوظ مانده و در دسترس است. آیا این وضع حاکی از وضع تساهل و تسامح در عالم اسلام و در میان مسلمانان نیست؟ چرا، مسلمانان صبر و سعه صدر داشتند و اهل تحقیق بودند و به این جهت، از مواجهه با صاحبان عقاید دیگر و شنیدن سخن آنان پروا نداشتند. ولی چنان که دیدیم، بسیاری از لیبرال‌های معاصر این روحیه و نحوه تلقی را غیر از تساهل و تسامح سیاسی می‌دانند و حتی آن را مقدمه عدم تساهل و خشونت قلمداد می‌کنند.

ه. می‌گویند تساهل و تسامح در عالمی رواج می‌یابد که اعتقادات دینی مردم آن عالم سست شده باشد. این سخن در حد خود درست است زیرا کسانی که به دین اعتقاد ندارند، هر چه در مورد آن گفته شود آنها را شادمان یا پریشان و آزرده خاطر نمی‌کند؛ ولی اگر حقیقتاً تساهل و تسامح به قول یکی از نویسندگان سیاسی با بی‌اعتنایی دینی ملازمه دارد، اولاً معلوم می‌شود که مراد اصلی از تساهل، تساهل در برابر رذ و انکار اعتقادات دینی است، و ثانیاً به جامعه غیردینی اختصاص دارد. به عبارت دیگر، تساهل و تسامح سیاسی در نسبت با دین معنی پیدا می‌کند و در عالم غیردینی متحقق می‌شود.

چون عبارت اخیر حمل بر منافات دینداری با مدارای سیاسی می‌شود، این نکته شاید زودتر می‌بایست عنوان شود که معمولاً تصور می‌شود اگر تساهل و تسامح مطرح نباشد، به ناچار وضع عدم تحمل و خشونت حاکم است. وقتی می‌گوییم که تساهل سیاسی به جامعه غیردینی تعلق دارد، نباید نتیجه بگیریم که پس مدینه دینی دشمن تساهل و مجال قهر و خشونت است. من که این را می‌نویسم چنین تقابلی میان تساهل و عدم تساهل نمی‌بینم؛ یعنی این هر دو را قابل رفع می‌بینم. یک جامعه ممکن است جامعه تساهل و تسامح نباشد، اما به قهر و خشونت و سخت‌گیری هم رو نکند؛ یا چنان که می‌بینیم، آنها که به تساهل دعوت می‌کنند گاهی به زور می‌خواهند رأی و رویه خود و حتی تساهل را به دیگران تحمیل کنند.

هایک اقتصاددان مشهور و مدافع لیبرالیسم رژیم پینوشه را بر رژیم آینده (آلنده) ترجیح می‌داد. او در روزنامه تایمز - مورخ ۲۳ اوت ۱۹۷۸ - نوشته بود که نتوانسته است در شیلی حتی یک نفر را پیدا کند که بگوید آزادی‌های شخصی در حکومت آلنده نسبت به حکومت پینوشه بیشتر است. این ترجیح عجیب در نظر هایک مدافع آزادی و لیبرالیسم، چه وجهی داشته است؟ وجه اصلی آن این است که آزادی شخصی در زبان هایک کم و بیش با آزادی سرمایه یکی می‌شود، اما شاید وجه سیاسی قضیه مهم‌تر باشد و آن این است که حکومت آلنده حکومت توتالیتر بود و در حکومت توتالیتر برای آزادی جایی باقی نمی‌ماند و حال آنکه حکومت پینوشه قدرت نظامی و گروهی، و به اصطلاح متقدمان نوهی حکومت تغلب بود و در حکومت تغلب، یا لااقل در حکومت تغلب جدید، شاید جایی برای لیبرالیسم

هم پیدا شود. البته پینوشه از تساهل بسیار دور بود، اما هایدک از آن جهت دیکتاتوری خشن او را بر حکومت مورد قبول اکثریت مردم شیلی ترجیح می‌داد که فردانگاری مورد قبول او و اصل سیاسی لیبرالیسم و قدرت پول بیشتر از جانب سیستم حکومت آئنده در معرض خطر قرار گرفته بود. این بحث را من تا ریشه‌های آن دنبال نمی‌کنم. فقط می‌خواستم بگویم که نه تساهل در معنی اصطلاحی آن منافی قهر و خشونت است و نه هر حکومتی که متکی بر اصل تساهل نباشد، ضرورتاً شیوه خشونت و سرکوبگری پیش می‌گیرد. پس اگر کسی نسبت به تساهل شیفتگی نشان ندهد و در توجیه آن نکوشد، ضرورتاً دیکتاتور و فاشیست و زورگو نیست، مگر اینکه باز معنی اخلاقی و سیاسی تساهل را با هم خلط کنیم و بگوییم چگونه می‌شود کسی اخلاق مدارا نداشته باشد و با دیگران مدارا کند.

من نمی‌گویم چنان که در تدوین قانون اساسی فرانسه اتفاق افتاد، تساهل و عدم تساهل را بردارند و به جای آن وجدان عمومی را قرار دهند. اصلاً دعوت به تساهل و تسامح در برابر هر استبدادی، بخصوص آنجا که ایمان و اعتقاد دینی وسیله توجیه بی‌رحمی و خشونت قرار می‌گیرد، موجه است و باید به آن پاسخ آری داده شود. هر آنچه در جریان بسط مذهب اصالت بشر یا بشرانگاری و در تاریخ احراز قدرت تا «مرگ بشر» (تعبیر میشل فوکو) روی داد، بد و زشت و مردود نبود و بشر غربی که در مقابل قهر کلیسا حق خود را مطالبه کرد رویی به حق داشت. اکنون هم اگر کسی به نام دین و معنویت ریشه تساهل و تسامح را تا عمق انقلابی که در قرون پانزدهم و شانزدهم در اروپا روی داده است دنبال کند و با این استدلال که چون تساهل و تسامح به اصول و مبانی جامعه غیردینی باز می‌گردد، جانبداری از دین و دینداری را مقتضای عدم تساهل بدانند، در حقیقت دستاویزی به دست مخالفان دین داده و زمینه‌ای فراهم کرده است که آنان بتوانند دین را به ظلم بچسبانند.

البته خواهند گفت که اگر چیزی حق است، ملاحظه هیچ مصلحتی نباید مانع اظهار آن شود. این سخن درست است و باید دستور عمل همه اهل تحقیق و حقیقت باشد، اما اشاره من به بحث‌های جدلی و خطایی شایع است و گر نه، اگر کسی در مقام تحقیق و نظر متعالی از سود و سودا، سخن بگوید، با گوش جان باید سخنش را شنید. وانگهی دینداران حقیقی اهل انصاف و عدالت و سعه صدر و گذشت هستند و کسانی که به نام دین خشونت می‌کنند قشریان و جاهلان متنسک و فرصت طلبان متهتک‌اند و در تمام تاریخ دین و دینداری بزرگ‌ترین لطمات را اینها به دین وارد کرده‌اند. این اشاره برای این بود که کسی نگوید ما به ماهیت تساهل و تسامح چکار داریم، بلکه می‌خواهیم حکومت، حکومت مدارا باشد. ه این توقع که حکومت در شرایط کنونی تساهل و تسامح را ایجاد و اعطا کند، نشانه سوء تفاهم دیگری است. لیبرال‌های طرفدار و مروج تساهل و تسامح هم وظیفه دولت را حفظ جان و مال مردم می‌دانند و البته از لوازم کار دولت در نظر آنان یکی هم حفظ آزادی است. اما آزادی ملک دولت نیست؛ دولت میان مردم آزادی پخش نمی‌کند. درست است که حکومت سرکوبگر می‌تواند آزادی را از مردم بگیرد و بنابراین، مردم می‌توانند از دولت بخواهند که دولت فشار و اختناق نباشد، و حتی اگر این تقاضا اجابت نشد می‌توانند بر ضد حکومت خفقان، قیام کنند. ولی هیچ یک از اینها ضرورتاً به برقراری تساهل و تسامح نمی‌انجامد. تساهل و تسامح در روابط میان مردم و برخورد آنان با اعتقادات دینی ظاهر می‌شود یا می‌میرد. به نظر لیبرال‌ها، قلمرو کار دین و حکومت از هم جداست و دولت کلیسا هیچ یک نباید در کار یکدیگر مداخله کنند. بر طبق این اصل، دولتی که در کار دین مداخله نکند، دولت مدارا و تساهل و تسامح است و اکنون دولت‌های غیردینی در همه جای جهان بسیارند؛ اما در قلمرو حکمرانی این حکومت‌ها کمتر تساهل و تسامح وجود دارد؛ زیرا شرایط این امر در وجود مردمان فراهم نشده است.

اما قبل از اینکه به شرایط لازم برای تساهل و مدارا اشاره شود باید به این مطلب بازگردیم که آیا تساهل و تسامح صرفاً در قلمرو عمل مورد دارد یا در اختلاف‌های علمی و نظری هم وجهی پیدا می‌کند. نظر (ثوریا) در زبان و تفکر یونانیان مرحله و صورت عالی عمل و عمل بدون شائبه هیچ گونه فرض و سودای بهره‌برداری بود:

تنگ چشمان نظر به میوه کنند
ما تماشاگستان بسستانیم

با آن نظر - اگر متحقق می‌شد - جایی برای تساهل و ضدّ تساهل نمی‌ماند، ولی در عالمی که میان علم و عمل جدایی افتاده است معمولاً حساب علم را از عمل جدا می‌کنند و گاهی بی‌توجه به آنچه در تاریخ علم روی داده است ممکن است بگویند که کسی با علم و قوانین علمی مخالفت نمی‌کند و اختلاف و نزاع بر سر اعتقادات و اعمال است.

قبلاً گفتیم که در بحث‌های فلسفی که میان فیلسوفان در می‌گیرد، یکی از دیگری درخواست نمی‌کند که تحمل شنیدن قول و نظر او را داشته باشد، زیرا اگر مخاطب چنین تحمیلی ندارد لایق بحث نیست. چنان که می‌دانیم، از ابتدای تاریخ فلسفه تاکنون کسانی با تفکر فلسفی مخالفت کرده‌اند و علم جدید هم از آغاز پیدایش با موانع و مخالفت‌هایی مواجه بوده است. اما اگر به ماهیت این مخالفت‌ها توجه کنیم، در می‌یابیم که با فلسفه از آن حیث که فلسفه است و با علم به معنی علم در نیفتاده‌اند، بلکه مذهبی بوده‌اند که اینها به دین زبان می‌رسانند. پس در حقیقت اگر علم و فلسفه را هم تحمل نکرده‌اند، از آن‌رو بوده است که آن را در عمل مؤثر می‌دانسته‌اند.

در اینجا بهتر است از نسبت میان نظر و عمل صرف نظر کنیم و بگوییم تساهل و تسامح در قبال اقوال و افعالی پیش می‌آید که مورد توجه و منشأ اثر باشند و بخصوص در اعتقاد و عمل مردم خللی ایجاد کنند. زمانی فکر می‌کردند که علم به اعتقادات آسیب می‌رساند، اما اکنون کمتر از تعارض علم و دین بحث می‌کنند و معمولاً کسی اثر مخربی از علم در دین و دینداری نمی‌بیند و نمی‌شناسد و پرداختن به علم و پژوهش‌های علمی، چه در سطح عادی و نازل و چه از روی جدّ و با تعلق خاطر، با مخالفت هیچ فرقه و مذهبی مواجه نمی‌شود. مع‌ذلک علم که با تساهل و تسامح بسط پیدا کرد و حجت موجه تساهل و تسامح نیز شد و قاعده می‌بایست و رای اعتقاد و بی‌اعتقادی باشد، خود در نظر گروه‌هایی از اهل علم و مردم عادی شأن قدسی پیدا کرد و با اینکه به قول ماکس وبر عالم و آدم با علم «افسون‌زدایی» شد، کسانی علم را در هاله‌ای از افسون و افسانه قرار دادند و حتی بحث و تحقیق در ماهیت علم را علم‌ستیزی دانستند و آن را ممنوع کردند.

با توجه به این معنی باید تأکید کرد که مدارا و عدم مدارا در معنی جدید صفت اشخاص نیست بلکه نحوه برخورد و معامله صاحبان اعتقاد در مقابل هر چیزی است که اعتقاد را به خطر می‌اندازد. فیلسوف و عالم، مخالفت با فلسفه و علم را به چیزی نمی‌گیرند و آن را خطرناک نمی‌دانند. به این جهت، در علم نظری و در پژوهش علمی درک و فهم و ردّ و اثبات بدون عصبیت است و در آنجا ظاهراً نیازی به مدارا نیست. یعنی هر جا عصبیت نباشد مدارا و تساهل هم مورد ندارد. مدارا سهل‌گیری در برابر سخن ناملاّیم است و سخن ناملاّیم که نظم و آرامش روح و زندگی را بر هم زند و در خلُق و رفتار آشوب پدید آورد، نحوی عمل است، یا آن را از روی مسامحه باید نحوی عمل خواند. در عالم سیاست هم که از آزادی بیان و گفتار سخن می‌گویند، بیان و گفتار به سیاست و عمل تعلق دارد و به هر حال بی‌ارتباط با منافع و مصالح گروه‌های مختلف و مخالف نیست. اعتقاد هم با عمل پیوستگی دارد، یعنی عمل ظهور و تحقق اعتقاد است و اگر اعتقاد به لفظ صرف تحویل شود، نام بی‌مسئوبی خواهد بود.

اکنون ببینیم جای تساهل و تسامح کجاست و شرایط و مقدمات امکان آن چیست. اگر کسی به حقوق بشر قائل نباشد به تساهل و تسامح هم وقتی نمی‌نهد ولی می‌گویند مگر کسی هست که به حقوق

بشر وقع نگذارد؛ و سخن مهم و قابل اعتنائی داشته باشد؟ حقوق بشر چنان نفوذ و اعتباری دارد که حتی داعیان تساهل و تسامح هم سخن مخالف حقوق بشر را ناروا و نشنیدنی می‌شمارند. ولی ما فعلاً در مقام تحسین و تقبیح نیستیم (یا می‌کوشیم - و البته این کوشش، کوشش آسانی نیست - در مقام نظر که ورای تحسین و تقبیح است قرار گیریم)، بلکه می‌خواهیم شرایط امکان تساهل و تسامح را درک کنیم:

الف. تساهل و تسامح در جایی مورد و معنی پیدا می‌کند که حقوق بشر را دریافته و پذیرفته باشند. ب. تساهل و تسامح متعلق به جامعه‌ای است که مردم آن کم و بیش اعتقادات دینی یا شبه‌دینی دارند، اما دین اصل اساسی و بنیان‌گذار آن جامعه نیست.

ج. تساهل و تسامح در جامعه‌ای مورد دارد که مردم به گروه‌های صاحب اعتقادات متنوع و گوناگون که در عرض هم قرار دارند تقسیم شده باشند و تمام این فزق بپذیرند که اعتقادات خود را در کار دنیا و نظم حکومت دخالت ندهند.

چنان که گفتیم، حقوق بشر را همه می‌پذیرند یا همه خود را طرفدار حقوق بشر می‌انگارند و این بدان جهت است که این تعبیر و اصطلاح ظاهراً روشن، اولاً بسیار مبهم است و ثانیاً گفت مهم و اساسی تاریخ غربی است و ریشه‌های باریک به رنگ خاک تاریخ غربی دارد که به چشم همه نمی‌آید. می‌گویند و درست می‌گویند که حقوق بشر، حقوق طبیعی است. بیشتر سوء تفاهم‌هایی که در مورد حقوق بشر پیش می‌آید، ناشی از ادراک نادرست معنی حقوق طبیعی است. مقصود از حقوق طبیعی این نیست که بشر بالطبع فی‌المثل از آزادی بیان و عقیده برخوردار است. آدمی صفات و اوصاف طبیعی دارد و این صفات و اوصاف از او منفک نمی‌شود، ولی حقوق چیزی است که باید به آن رسید و اگر این حقوق از بشر منفک نمی‌شد حقوق نبود، بلکه مقوم ماهیت و صفت ذاتی او بود. حقوق را آدمی از دست می‌دهد یا به دست می‌آورد، اما صفت طبیعی با اوست؛ او با آن صفت به دنیا آمده است و با آن می‌میرد. ولی حقوقی که حقوق طبیعی خوانده می‌شود، در ادوار سابق تاریخ تا سیصد چهار صد سال پیش حتی مطرح نبوده و تاریخ طرح آن از قرن‌های شانزدهم و هفدهم دورتر نمی‌رود. در حتی در دوران سیصد چهار صد ساله اخیر هم بشر از حقوقی که حقوق طبیعی خوانده می‌شود، دور بوده و اکنون نیز دور است.

آیا بگوییم آنان که حقوق بشر را حقوق طبیعی خوانده‌اند، اشتباه کرده‌اند و تعبیر طبیعی را نابجا به کار برده‌اند؟ نه، اهل فلسفه می‌دانند که مسائل فلسفه از اعراض ذاتی وجود است، یعنی در فلسفه از اعراض ذاتی وجود بحث می‌کنند. حقوق طبیعی هم چیزی شبیه به اعراض ذاتی انسان است؛ یعنی اول بشر را از آن جهت که بشر است، با صرف نظر از تعلقات دینی و تاریخی و فرهنگی، در نظر می‌گیرند و این «بشر مطلق» را بشر طبیعی می‌خوانند و می‌گویند چنین بشری - یعنی بشر طبیعی - حق دارد به دین معینی بگردد یا از دینی که پذیرفته است منصرف شود. او باید بتواند عقاید خود را اظهار کند و ... با پذیرفتن آدم طبیعی به معنایی که گفتیم، تساهل و تسامح نه فقط جایی پیدا می‌کند بلکه ضروری می‌شود، ولی وقتی حقوق بشر در محاق ابهام و تاریکی می‌رود و با قول به شرف و مکرم و علو مقام انسان، خلط می‌شود، طبیعی است که تساهل و تسامح هم بیشتر معنی اخلاقی پیدا کند.

در طرح حقوق طبیعی بشر (یعنی حقوق بشر طبیعی و بشری که لوح پاک است و هیچ طبیعت و فطرتی ندارد) همه اعتقادات و آراء و اعمال و تکالیف با بشر نسبت یکسان دارد و به این جهت، هیچ عقیده و رأیی را بر دیگران نباید روا داشت و آنان را از کاری که از ادای آن اکراه دارند نباید باز داشت. ولی مشکل بزرگ این است که این بشر طبیعی، یک کشف جدید است و اگر کسی این کشف جدید را یک فرض یا اصل موضوع بخواند، با استدلال نمی‌توان او را از قول خود منصرف کرد زیرا دلیلی برای اثبات

وجود بشر طبیعی در دست نیست. منتهم در فلسفه جدید، بشر خود را به این صورت طبیعی که گفتیم دیده و با این دید خواسته است خود را از قید گذشته آزاد کند و عالم دیگری بسازد که با شأن جدید او متناسب باشد.

وقتی جان لاک حقوق طبیعی را مطرح و تصدیق کرد، کم و بیش توجه داشت که این حقوق به انسان بالفعل تعلق دارد و مثلاً کودک تا انسان بالفعل نشود، نمی‌توان او را از حقوق طبیعی بشر برخوردار دانست. لاک هنوز با اندیشه تاریخی آشنایی نداشت یا درست بگوییم، در زبان او اندیشه تاریخی هنوز به صراحت ظاهر نشده بود. به این جهت، او نپرسید و به این بحث نپرداخت که چرا بردگان روم و مصر و سیرف‌های اروپا و حتی مردمی که قرار بود بعدها برده آمریکاییان و اسیر استعمار اروپاییان شوند، از حقوق بشر برخوردار نبوده‌اند. شاید لاک هم مثل اخلاق خود در پاسخ چنین پرسشی می‌گفت آنان که از حقوق بشر بی‌بهره مانده‌اند، انسان بالفعل نبوده‌اند. قبول سخن لاک در مورد کودکان چندان دشوار نیست زیرا اجمالاً می‌توان پذیرفت که کودک با رشد طبیعی به مرحله بلوغ جسمی و نفسانی و ادراکی می‌رسد؛ اما آیا مردم ادوار گذشته تاریخ کودکانند و چنان که فیلسوفان اروپا از زمان کانت تصریح کرده‌اند، بشر در تاریخ جدید اروپایی به بلوغ رسیده است؟

این توجیه با چندین اشکال بزرگ مواجه می‌شود. یکی اینکه اگر مردم تا قرون هفدهم و هجدهم به بلوغ نرسیده بودند و در این زمان هم فقط مردم اروپا به بلوغ رسیدند، قاعده بقیه مردمان صاحب حقوق بشر نیستند؛ زیرا آنها کودکان تاریخند و باید تحت ولایت و قیمومت مردمی که به بلوغ رسیده‌اند، قرار گیرند. این بیان، توجیه استعمار است. آیا می‌توان حقوق بشر را که ظاهراً در مقابل استعمار قرار دارد، با بیانی که وسیله توجیه استعمار است موخه ساخت؟ اما اشکال مهم‌تر این است که حقوق بشر، حقوق طبیعی است. یعنی بشر را با صرف نظر از تعلقات فرهنگی و تاریخی باید واجد این حقوق دانست. اما اگر چنین است، چگونه بگوییم بشر باید به مرحله‌ای از رشد تاریخی و فهم و درک خاص برسد تا واجد حقوق طبیعی شود و آیا در این صورت حقوق بشر، حقوق تاریخی نمی‌شود؟

ممکن است پاسخ دهند که بشر طبیعی همان است که جان لاک، و بهتر از او کانت، او را وصف کرده‌اند و اگر چنین بشر یا جامعه‌ای مرکب از مردمان طبیعی، قبل از دوره جدید وجود نداشته است، از آن روست که بعضی موانع و قیدها بشر را از طبیعت خود دور کرده بود. ولی معمولاً صاحب‌نظران مسائل حقوق بشر اصرار در چنین قولی ندارند. کانت به صراحت دوران قبل از منورالفکری را دوران کودکی بشر و عصر محجوریت او خوانده بود. اگر بشر در یک دوران طولانی محجور بوده و با طی دوران رشد می‌توانسته است به طبیعت خود، که آزادی است، برسد به این نتیجه می‌رسیم که بشر قبل از دوره جدید از طبیعت خود دور بوده و طبیعت بشر یا بشر طبیعی در تاریخ جدید متحقق شده است.

اکنون کسانی که کم و بیش به این مشکل توجه دارند، می‌گویند به طبیعت بشر کاری نداشته باشیم و از آزادی و حقوق بشر آغاز کنیم. این سخن که با فطرت ما مناسبت دارد و شاید نحوی بیان غیردینی عهد بستن بشر باشد، دل‌نشین و نوازش‌گر و آرام‌بخش است و شاید ما را چنان بفریبد که هسته کم و بیش ظاهر سوسطایی آن را نبینیم. خیلی خوب است که از آزادی و حقوق بشر آغاز کنیم، ولی باید بدانیم که به کجا می‌خواهیم برویم و به کجا می‌رسیم. از اروپای غربی هایدک و آمریکای شمالی جان راولز آغاز کنیم. راولز را نمی‌دانم، اما هایدک وقتی به اروپای شرقی و آمریکای مرکزی و جنوبی می‌رسد، می‌پذیرد که حتی اگر لازم باشد باید با اقدام‌هایی شبیه به کودتای ژنرال پینوشه در شیلی از آزادی دفاع کرد! این آزادی تاریخی به اصطلاح طبیعی را که اختصاص به مردمان و مناطق خاص و تاریخ و زمان معین دارد، چگونه طبیعی بدانیم؟

اگر کسی آزادی را طبیعت بشر بداند (یعنی در واقع هیچ ماهیت و طبیعتی برای بشر قائل نشود) و با هر نوع ظلم و تجاوز به آزادی مخالفت کند، می‌توان سخن او را شنید؛ اما وقتی آزادی را به جای طبیعت می‌گذارند و به صراحت یا به تلویح آنان را که از آزادی محرومند، از حدود انسانیت بیرون می‌انگارند، برخلاف ادعای خود نمی‌توانند به تاریخ و طبیعت نظر منصفانه داشته باشند. از این گذشته، شاید سست‌ترین رأی که در باب طبیعت بشر اظهار شده است این باشد که طبیعت آدمی عین رفتار پیراسته شده مردم تربیت شده آمریکای شمالی و اروپای غربی است و قهرآبناهی سیاست و آینده را بر چنین بنایی سست، نمی‌توان گذشت.

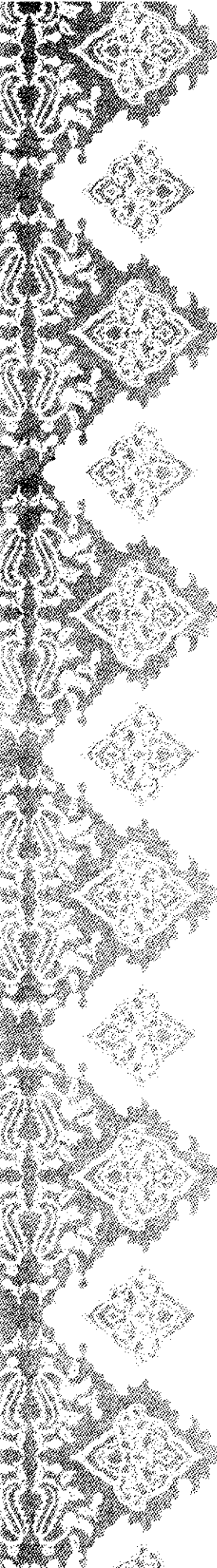
حقوق بشر نه به بشر طبیعی تعلق دارد و نه می‌توان آن را مختص اروپاییان و آمریکاییان دانست. این حقوق به بشری تعلق گرفت که در آغاز دوره جدید و متجدد، در آیین وجود به صورت خودآگاهی ظاهر شد. یعنی حقوق بشر در پی تحویل بشر به خودآگاهی پدید آمد. حتی اگر سابقه حقوق بشر را در روم و یونان و جاهای دیگر جستجو کنیم، این سابقه را با سابقه خودآگاهی، هم‌بسته و کم و بیش پیوسته می‌یابیم.

در دین، بشر بنده خداست و کمال و آزادی او در بندگی است:

خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد که بستگان کمند تو رستگارانند
و چنان که گفته‌اند گنجه جوهر عبودیت، ربوبیت است. حتی در فلسفه یونانی و در «خود را شناس» سقراطی، بشر خود را در وظایف و فضایل باز می‌شناخت. به این جهت، در فلسفه یونانی هم هیچ سخنی از «حقوق بشر» به میان نیامده است. حتی سوفسطاییان که بشر را میزان و مقیاس همه چیز می‌دانستند، حقوق بشر را عنوان نکردند و بعضی از آنان حق طبیعی را قهر و زور و استیلا و تغلب دانستند. ارسطو و رواقیان و سیسرون و توماس اکوئینی هم که طرح‌های متفاوتی از قانون و حقوق طبیعی در انداختند، در طرح قانون طبیعی به حقوق طبیعی به معنی جدید نرسیدند، زیرا حق طبیعی در صورتی می‌توانست مطرح شود که بشر خود را مبدأ علم و قدرت بشناسد و بتواند یک نظم و سیاست قراردادی را طراحی کند که در آن با امنیت و صلح به سر برد. یعنی حقوق بشر با اندیشه قرارداد اجتماعی نیز مناسبت پیدا می‌کند.

در قرارداد اجتماعی (نه در صورت روسویی آن، بلکه در طرح جان لاک) هیچ اصل و قاعده‌ای وجود ندارد که نتوان آن را تغییر داد یا تعدیل کرد. مبنای قرارداد، مصلحت صاحبان قرارداد و حفظ جان و مال آنان است. اینکه جان لاک به دولت قراردادی، سمت اخلاقی می‌بخشد، چیزی را تغییر نمی‌دهد و صرفاً درک نظر او را در باب ماهیت حکومت و قرارداد و حقوق بشر قدری دشوار می‌سازد. در جامعه قراردادی جان لاک، مردم می‌توانند اعتقادات خود را حفظ کنند و کسی حق تعرض به آن اعتقادات ندارد؛ اما قواعد و قوانینی که با قرارداد و بر اساس آن وضع می‌شود، هیچ ربطی به دین ندارد. این قوانین نباید در کار دین که به آخرت مردمان راجع است مداخله کند. در مقابل، کشیشان هم نباید به کار دنیا بپردازند و می‌دانیم که این معنی به صورت یک رأی و نظر باقی نماند بلکه در ایالات متحد آمریکا کشیشان از قبول مشاغل رسمی دولتی منع شدند.

می‌توان تصور کرد که جان لاک در طرح قرارداد خود «عهد آلتس» را در نظر داشته است، اما عهد آلتس آغاز انسان شدن انسان است و حال آنکه عهد و قرارداد لاک میان آدمیان طبیعی منعقد می‌شود و صرفاً مربوط به امور دنیاست و دین که به نظر لاک قبل از دنیا قرار دارد، در قرارداد نمی‌گنجد. مشکل بزرگ لاک این است که ناگزیر باید به یک دوره قبل از قرارداد قائل شود که این در حکم نفی اساس نظر سیاسی و اجتماعی اوست. به هر حال، صریح نظر لاک این است که دین بیرون از قرارداد است و آنچه در قرارداد نگنجد مشمول تسامح و مدارا هم نمی‌شود، و اگر حقیقتاً جامعه‌ای به حکم قرارداد تأسیس



شود تعصب و سخت‌گیری در آن پیش نمی‌آید. با این بیان، تساهل و تسامح در منطقی‌ای بیرون از اعتقادات جاری می‌شود؛ اما می‌بینیم که در عمل نه به عاقدان قرارداد بلکه به اهل اعتقاد سفارش می‌کنند که تعصب نورزند و اعتقادات دیگر را هم تحمل کنند و این ظاهراً وسعت دادن به دایرهٔ قرارداد و اطلاق و اعمال حکم مربوط به قرارداد بر امور غیرقراردادی و بیرون از دایرهٔ قرارداد است.

لاک نگفت که تکلیف همه چیز در قرارداد معین می‌شود. او می‌گفت با قرارداد باید یک دولت با حداقل قدرت به وجود آید که - اگر اجازه داشته باشم تعبیر آدام اسمیت را بیاورم - صاحبان مال و ثروت بتوانند در پناه آن شب‌ها آسوده بخوابند. ولی این اندیشهٔ قرارداد به همین صورت باقی نماند؛ بلکه دایرهٔ آن دانسته و ندانسته چندان وسیع شد که همه چیز در درون آن قرار گرفت و تابع احکام و شرایط آن شد. خود جان لاک می‌گفت که در برابر اتباع کلیسا نباید تساهل داشت زیرا اینان وارد در قرارداد نیستند بلکه با پاپ پیمان بسته‌اند. اعتقاد به خدا هم چون در قرارداد «نمی‌گنجد» مشمول حکم مدارا و تساهل نمی‌شود. درست است که جان لاک از این قول نتیجه گرفت که کسی حق ندارد وجود خدا را انکار کند، اما تقسیم مردم به دو گروه ملتزم به قرارداد و بیرون از قرارداد به میانی نظر لاک آسیب می‌رساند، مگر اینکه بعضی سخنان لاک را جدّ ندانیم. به هر حال، آنچه از جان لاک ماند و مؤثر شد، بحث قرارداد و آزادی و جدایی سیاست از دین بود و مطالبی که دربارهٔ کلیسا و کاتولیک‌ها گفت احیاناً بر ملاحظه‌کاری حمل شده است و اگر چنین نباشد، باید آنها را به عادات فکری خصوصی او راجع دانست.

پس از لاک در جامعهٔ جدید، و بخصوص در قرن هجدهم و پس از انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا، همهٔ امور در محدودهٔ قرارداد اجتماعی قرار گرفت و اعلامیه‌های حقوق بشر به معنی رسمی‌ترین متن قرارداد اجتماعی میزان حکم و عمل در باب دین و سیاست و معاملات و مناسبات و افکار و اعتقادات شد و تساهل و تسامح نیز جای خاص خود را در نظام قراردادی لاک پیدا کرد. جان لاک که ظاهراً اولین رساله در خصوص تساهل و تسامح را نوشته است، قرارداد رسمی صلح و تساهل میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها را نمی‌پسندید زیرا معتقد نبود که آدمیان بتوانند در مسائل اعتقادی قرارداد ببندند. اما بعد از او، چنان که گفته شد، همه چیز در قرارداد گنجانده شد و چیزهایی که در آن نمی‌گنجید، بی‌اهمیت انگاشته شد.

اصلاً چگونه می‌شد ایمان را از جامعه بیرون کرد و مگر جامعه بی‌اعتقاد پایدار می‌ماند؟ لاک و قرن هجدهمی‌ها معترف بودند که جامعه با اعتقاد حفظ می‌شود، اما می‌گفتند اعتقاد باید با عقل مطابق باشد و هرچه بیرون از حوزهٔ عقل و عقلانیت است، باید کنار گذاشته شود. (توجه کنیم که عقل و عقلانیتی که آغازکنندگان دوران منورالفکری می‌گفتند هنوز با سیاست یگانه نشده بود و جایی به عنوان حوزهٔ عمومی وجود داشت، اما اکنون عقلانیت - یعنی سیستم عقلی و نه عقل طبیعی افراد - به صورت قدرت مستولی در همه جا کم و بیش نفوذ کرده است.) با این طرح، سنت در برابر عقل قرار می‌گیرد و باید مورد نقادی قرار گیرد. یعنی وظیفهٔ فیلسوف این است که به نقادی گذشته و وضع موجود بپردازد. مراجع دینی و پاسداران سنن نیز نباید در برابر نقد و نقادی حساس و سخت‌گیر باشند و باید اجازه دهند که «دین در حدود عقل» قرار گیرد. اکنون دیگر همه چیز می‌بایست مورد چون و چرا قرار گیرد و تنها عقل مصون از تعرض بود:

کانت، فیلسوف بزرگ مدرنیته، گفت که در مسائل عمومی مردمان و مناسبات اجتماعی عقل می‌تواند به جای دین بنشیند؛ ولی تحقق این امر چگونه است؟ اعتقادات را می‌توان با عقل مدلل و موجه کرد؛ زیرا هر اعتقادی با نحوی عقل و فهم مناسبت دارد، اما در طی تحولی که فیلسوفان قرن هجدهم - و در رأس آنان کانت - سخنگوی آن بودند، عقل انتقادی بر کرسی حکومت نشست تا اساس

تربیتی را بگذارد که با آن بشر شأن و حقوق بشری خود را باز شناسد و بیشتر بر خود و عقل خود متکی باشد. با این شرایط روحی و اخلاقی که در تاریخ مابعدالطبیعه غرب پدید آمد، تساهل و تسامح در عداد رسوم یا در زمره اصول زندگی مدنی قرار گرفت.

می‌گویند - و نادرست نمی‌گویند - که تساهل و تسامح در جایی مصداق پیدا می‌کند که رأی و عقیده مخالفی اظهار شود و مخالفان با اینکه قدرت مقابله با آن رأی را دارند از اظهار آن جلوگیری نکنند، و گرنه، آنکه به هیچ چیز اعتقاد ندارد و همه اعتقادهای در نظرش یکسان است یا از قدرت مقابله و منع برخوردار نیست، چرا و چگونه سخت‌گیری کند؟ به این جهت، خطاب کسانی که تساهل و تسامح را توصیه می‌کنند همواره به معتقدان و صاحبان قدرت است. علاوه بر این، در جایی رأی مخالف اظهار می‌شود یا از اظهار آراء و عقاید مخالف جلوگیری می‌کنند که مردم از حیث اعتقادات با هم اختلاف داشته باشند. ولی چگونه ممکن است که کسانی که فی‌المثل به دینی اعتقاد دارند، در برابر ترویج اعتقاد مغایر و مخالف اعتقاد خود، مدارا به خرج دهند؟

اول ببینیم معتقدان چگونه می‌توانند نسبت به اعتقاداتی غیر از اعتقاد خود وضع مدارا داشته باشند. دیندارانی که وسعت نظر و سعه صدر دارند، اهمیت نمی‌دهند که کی مؤمن است و کدام کافر. اما چنان که بارها تأکید کردم، تساهل و تسامح در اصطلاح جدید صفت نفسانی و صرف یک فضیلت اخلاقی نیست (گرچه اگر در وجود یک شخص معتقد به صورت ملکه درآید فضیلت است) بلکه یک وضع کم و بیش ثابت رفتار اجتماعی و عمومی است. اسپینوزا در جایی از شهر آمستردام ستایش کرده و گفته بود که در این شهر مردمانی از هر نژاد و با هر دین و عقیده و مرام می‌توانند در کنار هم و با هم زندگی کنند. آمستردام مرکز بزرگ بازرگانی بود و پیداست که هر جا مردمانی با فرهنگ و عقاید مختلف به داد و ستد می‌پردازند، لاجرم در میان آنان تساهل و تسامح هم موجود است. اگر مدت‌ها بعد از اسپینوزا، مارکسیست‌ها تساهل و تسامح را لازمه مناسبات عالم بورژوازی و سرمایه‌داری دانستند، نظرشان بی‌سابقه نبوده است.

نکته‌ای که ذکرش بی‌مناسبت نمی‌نماید این است که خانواده یهودی اسپینوزا از اسپانیا به هلند مهاجرت کرده بودند؛ زیرا هنگامی که حکومت مسلمانان در اسپانیا پایان یافت، مسیحیان غالب، عرصه را بر پیروان ادیان و مذاهب دیگر و منجمله یهودیان تنگ کردند. گروه‌هایی از یهودیان به شمال مهاجرت کردند که خانواده اسپینوزا هم جزء این مهاجران بود. تا وقتی که اسلام بر اسپانیا حاکم بود، یهودیان و مسیحیان زندگی عادی داشتند، اما با پایان یافتن حکومت مسلمین، وضع مخصوصاً بر یهودیان سخت شد و کسانی از آنان در طلب جایی امن به سوی شمال اروپا کوچ کردند. در اسپانیا حکومت مسلمین با مردم غیرمسلمان مدارا می‌کرد. در شهر آمستردام هم صاحبان عقاید مختلف با مدارا در کنار هم زندگی می‌کردند. چرا مسیحیان در هلند اهل مدارا بودند و در جنوب اروپا خشونت می‌کردند و آیا تساهل رایج در هلند با مدارای مسلمانان از حیث ماهیت یکی است؟

اگر این دو وضع تساهل را یکی بدانیم، در فهم و درک تاریخ به اشتباه دچار می‌شویم. اختلاف مدارای مسلمانان با مدارای مرسوم در شهر آمستردام صرفاً در اخلاقی بودن یکی و مصلحت‌بینانه بودن دیگری نبود. اسلام دین تجاوز و تحمیل نیست و به پیروان ادیان دیگر اجازه می‌دهد که در مدینه اسلامی عقاید خود را نگاه دارند و مراسم و مناسک دینی را اجرا کنند. ولی آنچه در آمستردام پیش آمد ظلیعه تساهل دوره جدید بود؛ دوره‌ای که گرچه اشخاص و افراد مردم متعلق به آن اعتقاداتی دارند، اما اعتقادات آنان نسبت به قانون و نظام جامعه، امر فرعی و عرضی است. جامعه جدید، جامعه بی‌اعتقاد است، هرچند که اعضای آن ممکن است صاحب اعتقاد، و حتی بعضی از آنان اهل دین و متفکر دینی باشند. در چنین جامعه‌ای لاقفل تا وقتی که بورژوازی دچار بحران شد؛ تساهل و تسامح یک امر

ضروری بود. ولی اگر جامعه غربی به صورتی که رویا پردازان و اوتوپی نویسان و منورالفکرهای قرن هجدهم تصور کرده بودند متحقق می‌شد، دیگر در آنجا به تساهل و تسامح نیازی نبود زیرا همه افراد نیازهای جسمی و روحی یکسان داشتند و شاید به اجزای یک ماشین تبدیل می‌شدند.

این رأی هابرماس که غرب از راه خود منحرف شده و به اصطلاح استیلای عقل‌افزایی حاصل این انحراف است و راه غرب باید به سوی جامعه تفاهم و هم‌زبانی برود، بیشتر به یک اوتوپی - در زمانه ضد اوتوپی - شبیه است. وظیفه فیلسوف این نیست که به مردمان وعده‌های دل‌غریب بدهد، اما اگر وعده می‌دهد، باید بگوید که آن وعده‌ها چگونه تحقق می‌یابد. همه شرایطی که متفکران غربی در سیصد چهار صد سال اخیر برای تحقق تاریخ غربی ذکر کرده‌اند، با استیلای عقل‌افزایی مناسب داشته است. آیا بشر اکنون با فکر خود و رأی خود می‌تواند از استیلای عقل‌افزایی آزاد شود؟ و مگر استیلای عقل‌افزایی در پی نقادی نبوده است؟

کانت گفته بود: «عصر ما، عصر نقادی است و همه چیز باید مورد نقادی قرار گیرد. دین و دولت که به اعتبار تقدس یا قدرت خود می‌خواهند از این نقادی منحرف شوند بیشتر سوءظن عقل را برمی‌انگیزند.» کانت امیدوار بود که با حکومت عقل مردم آزاد شوند و حکومت و سیاستی که مناسب مردم آزاد است تأسیس و برقرار شود. مشکل کانت این بود که گفت دین و قانونگذاری باید نقد شوند و مرجع نقادی را نیز عقل دانست، اما نگفت که چرا حکم عقل نقاد حجت است و باید از نقادی معاف باشد. اگر فی‌المثل هابرماس نمی‌گفت که عقل به عقل‌افزایی مبتدل شده است، من هم نمی‌گفتم عقل را نیز باید نقادی کرد، ولی عقلی که طریق انحراف پیش می‌گیرد چگونه نقاد مطلق و معاف از نقادی باشد؟ با ظهور و غلبه عقل انتقادی، تساهل و تسامح مورد پیدا کرد، زیرا علی‌رغم بیرون قرار گرفتن این عقل از دایره نقادی، کسی به این عقل ایمان نیاورد. خود کانت هم که شک دیوید هیوم در مورد عقل را کم و بیش آزموده بود نمی‌گفت که احکام عقل قابل چون و چرا نیست. لئو اشتراوس درست گفته است که ما وقتی دریابیم که اصول اعمالمان بنیاد دیگری جز گزینش‌های خود ما ندارد، دیگر به این اصول اعتقادی نخواهیم داشت و نمی‌توانیم با دل‌آرام عمل کنیم... هر قدر عقل خود را بیشتر به کار گیریم نیهیلیسم را بیشتر تقویت کرده‌ایم و کمتر قادریم به صورت اعضای وفادار جامعه باقی بمانیم و نتیجه عملی اجتناب‌ناپذیر نیهیلیسم هم تعصب جاهلانه است.

پس بحث تساهل و تسامح با پیش آمدن نقد و نقادی هم مناسبت دارد. وقتی گفتند دین و قانون باید مورد نقادی قرار گیرد، نه فقط برای این نقادی تساهل لازم بود بلکه چون مرجع نقادی و میزان حق و باطل نیز عقل محدود خودبنیاد بشری بود، لزوم وضع تساهل و تسامح موجه می‌شد. اکنون دیگر هر مرجع مطلق و یقینی مورد تشکیک قرار گرفته بود و از مراجع دینی نیز توقع داشتند که در برابر نقادی تساهل نشان دهند، و نقادی یعنی در حدود عقل درآوردن چیزها و احکام و عقاید. از این پس همه چیز می‌بایست در برابر حکومت عقل انتقادی سر فرود آورد و فرمانروایی عقل در وهله اول فرمانروایی بر جان و روان بود. در این مرحله طبیعی است که عقل نه شدت به خرج دهد و نه هیچ شدتی را موجه بداند؛ یعنی عقل هم با تساهل بسط می‌یابد و هم به تساهل و تسامح دهنده می‌گردد.

این تاریخ تا زمانی که «توسعه» و بسط وضع عقلانی جدید در سراسر جهان آغاز می‌شود، ادامه می‌یابد. از این زمان به تدریج عقل از داعیه همسان‌سازی منصرف می‌شود و وظیفه ظاهراً مهم اما محال حفظ تشریفاتی تنوع افکار و اعتقادات را به عهده می‌گیرد. در دوره اول عقل دچار تعارض درونی بود، اما اکنون می‌بایست نه فقط این تعارض را مورد غفلت قرار دهد؛ بلکه ضعف و عجز خود در وحدت‌بخشی را با تعارف حفظ غیریت و تنوع بیوشاند. در این دوران است که تساهل و تسامح با سست اعتقادی توجیه می‌شود، ولی این بار تساهل و تسامح با احترام به عقاید ملازمه ندارد و عقاید متفاوت

با آن حفظ نمی‌شود زیرا بنای آن بر این است که همه اعتقادات در یک عرض قرار دارند و چیزهایی که در یک عرضند، عرضی و فرعی هستند. ولی اگر چنین است و اعتقادات امور عرضی و فرعی‌اند، دیگر چندان حرمتی ندارند و کوشش برای حفظ آنها نیز وجهی ندارد. اما در حقیقت نه اعتقادات امور عرضی است و نه تساهل و تسامح به عالم بی‌اعتقادی اختصاص دارد.

تساهل و تسامحی که در عالم بی‌اعتقادی صورت لایابالی‌گری دارد، در عالم اعتقاد وضع دیگری پیدا می‌کند. وقتی فی‌المثل در اعلامیه حقوق بشر گفتند هر کس می‌تواند هر عقیده‌ای داشته باشد و عقیده خود را اظهار کند، بنا بر این بود که عقیده امر شخصی و وجدانی است و به این جهت تأکید نشد که تجاوز و جسارت به اعتقادات مردمان و مقدسات اقوام و کشورها با حقوق بشر منافات دارد. یعنی شأن حقوقی آن بر شأن اخلاقی غلبه کرد و تساهل و تسامح به صورت صفت اجتماعی و رسم و آیین عمومی - و نه وظیفه فردی - درآمد. یعنی حق فرد در قبول و رد هر اعتقادی تصدیق شد بی‌آنکه وظیفه‌ای برای حفظ حرمت عقاید دیگران مقرر شود. گرچه بعضی فیلسوفان غربی بر ملازمت حق و تکلیف تأکید کرده‌اند، اما طرح تکلیف بیشتر برای توضیح آزادی بود و چون این مهم صورت گرفت به نآزادی پیوست. به این جهت عجیب نیست که اکنون گاهی تجاوز به عقاید و مقدسات مردم را از لوازم آزادی می‌دانند.

البته با ظهور عقل و عقلانیت جدید دین و اعتقادات دینی انکار نشد، اما برای رفع موانع روحی و اخلاقی غلبه عقلانیت، می‌بایست همه مراجع موجود در جامعه و بخصوص دین در برابر نقادی - یعنی طریق بسط عقلانیت - عقل‌صبور و سهل‌گیر باشند. همه چیز به استثنای عقل می‌بایست مورد نقادی قرار گیرد و این از یک جهت درست بود، زیرا برای نقادی مرجعی باید باشد که در اعتبار آن چون و چرا نتوان کرد. ارسطو که برهان را ملاک می‌دانست می‌گفت که مقدمات برهان یقینی است، ولی عقل دکارتی و کانتی - گرچه عقل‌کارساز بود - مطلق نبود. حتی خود کانت محدودیت عقل را می‌پذیرفت، منتهمی در اینکه همین عقل محدود باید سلطان این جهان باشد، تردید نمی‌کرد و چون به تدریج کارسازی عقل آشکارتر شد، کارسازی را برهان قاطع حجت عقل تلقی کردند و هنوز هم عقل‌کارساز قدرتی دارد که می‌تواند مانع چون و چرا در کار و بار عالم و پرسش از ماهیت خود بشود.

نکته‌ای که معمولاً در مباحثی مثل آزادی و تساهل از نظر دور می‌ماند، ندیدن دست «قدرت» در حمایت از طرح بعضی مسائل و پوشاندن و امحای بی‌سر و صدای مسائل دیگر است. جامعه آمریکایی که شاید از بعضی جهات بیش از سایر جامعه‌های غربی با سنت‌های دموکراسی بسط یافته باشد، در سال‌های پس از جنگ بین‌المللی دوم به یک صورت خشن تفتیش عقاید که به نام «مک‌کارتیسم» مشهور شد، مجال داد. در این تفتیش عقاید تقریباً تمام لیبرال‌ها و حتی روشنفکران آمریکایی شرکت داشتند (آمریکا روشنفکر به معنی مصطلح آن در اروپا نداشته و صاحب‌نظران و اهل بحث و نظر در مسائل سیاسی بیشتر مشاوران و کارگزاران دولت و حکومت بوده‌اند) و امثال استیونسون و کندی و بعضی روزنامه‌نگاران که سابقه روشنفکری داشتند، سعی کردند از دیگران عقب نمانند. استیونسون که رقیب آیزنهاور در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا بود، برای اینکه این تفتیش عقاید به نام مک‌کارتی ثبت نشود، کوشش کرد که اثر او را ناچیز جلوه دهد. او گفت که رهبر و بانی این جنبش (تفتیش عقاید) مک‌کارتی نیست بلکه این قطار چند سال پیش از اینکه مک‌کارتی سوار آن شود به راه افتاده بود. استیونسون راست می‌گفت. رانندگان این قطار و بیشتر مسافران آن لیبرال‌های آمریکایی بودند.

مبنای استدلالی گردانندگان تفتیش عقاید در آمریکای پس از جنگ این بود که نمی‌توان و نباید در برابر خطری که اساس جامعه را تهدید می‌کند، دست روی دست گذاشت. اساس جامعه آمریکایی بر چه چیز استوار بود و چه خطری آن را تهدید می‌کرد؟ به نظر مارکسیست‌ها این اساس قدرت سرمایه و

مالکیت سرمایه‌داری است، ولی لیبرال‌ها آزادی فردی و حفظ حقوق بشر را اساس می‌دانند. در اینجا لیبرالیسم آمریکایی در برابر یک مشکل و تیغ دولبه قرار داشت به این معنی که اگر لیبرال‌ها حق داشتند و درست می‌گفتند که گروه‌های چپ اساس جامعه آمریکایی را به خطر انداخته‌اند، می‌بایست حق با مارکسیست‌ها باشد که آن اساس را قدرت سرمایه می‌دانستند و اگر اساس بنا بر رأی لیبرال‌ها آزادی فردی بود، چگونه و چرا خودشان بر خلاف آنچه می‌گفتند به حدود آزادی مردمان و اساس نظام کشورشان تجاوز کردند؟ مگر با تجاوز به آزادی می‌توان آزادی را حفظ کرد؟

اختلاف نظر در باب اساس و بنیان جامعه آمریکایی در اینجا اهمیت ندارد. آنچه محرز است اینکه هر جامعه و عالمی قوامی دارد و بر اساسی استوار است. هیچ جامعه‌ای هرگز در برابر خطری که بنیاد قدرت آن را متزلزل می‌سازد، سهل‌انگاری نمی‌کند. اگر در اعلامیه حقوق بشر بر آزادی دینی تأکید شده است معنی‌اش این است که دین اساس جامعه جدید نیست. اصلاً هیچ یک از ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌های موجود را نباید اساس جامعه غربی دانست، هرچند که مثلاً دموکراسی نزدیک‌ترین پیوند را با اساس و بنیان جامعه جدید دارد (و به همین جهت است که بیشتر گروه‌های سیاسی نظام خود را دموکراتیک می‌خوانند).

شاید بگویند در این بیان میان جامعه‌های قدیم و جامعه جدید خلط شده و برای جامعه جدید نیز مثل جامعه‌های کهن اساس و بنیانی از نوع سنت و افسانه فرض شده است. تفاوت جامعه قدیم و متجدد در این نیست که یکی وابسته به سنت است و دیگری از این وابستگی آزاد شده باشد؛ همه جامعه‌ها و عوالم، سنن و سنت اساسی خاص خود دارند، منتهم منشأ سنن جامعه‌های قدیم درک و عقل آدمی نبود، اما سنت متجدد در وجود بشر قرار گرفته است. اگر سنت بنیان‌گذار به بشر تعلق دارد، عالم او باید با قوای او اداره شود و چون این قوا در عقل جمع شده است، گمان می‌کنند که جامعه جدید یکسره عقلی است و جامعه‌ها و عوالم دیگر از عقل دورند.

به هر حال، مردم عالم متجدد - اگر سرگردان و بی‌عالم نشده باشند یا نشوند - مثل مردم هر عالم دیگری به اصل بنیادی عالم خود بستگی دارند و اگر به این وضع خود آگاهی ندارند چندان عجیب نیست زیرا ضرورت ندارد که مردم به اصل بنیانگذار عالم خود خودآگاهی داشته باشند به نظر می‌رسد انقلابی که با ظهور بشر جدید و جامعه جدید غربی اتفاق افتاد هرگز در تاریخ بشر نظیری نداشته است. در این انقلاب تقریباً به صراحت اصول عالم قدیم نسخ شد و اصول جدید به تدریج به صورت پراکنده و منتشر در آثار فیلسوفان و نویسندگان و بنیان‌گذاران علوم جدید وضوح و صراحت پیدا کرد و در قرن هجدهم شأن عملی و حقوقی آن در اعلامیه حقوق بشر قطعیت یافت، از آن زمان تا کنون حقوق بشر وجهه شبه دینی پیدا کرده و تعرض به آن چه از سوی افراد و چه از ناحیه حکومت‌ها گناه تلقی شده است. در جامعه جدید سرپیچی از مواد اعلامیه حقوق بشر گناه است. در هر جامعه دیگر هم تخطی از اصول گناه شمرده می‌شده است، ولی چون جامعه غربی (مثل هر جامعه دیگر) گناه را خود معنی و تفسیر می‌کند؛ در مقابل افعال و اقوالی که در فرهنگ‌ها و جامعه‌های دیگر گناه شمرده شده است حساسیت ندارد زیرا آن گناهان به اساس غرب لطمه نمی‌زند.

وجه امتیاز جامعه متجدد از جامعه‌های قدیم این است که در آن بشر و عقل او (یا افسانه بشر و عقل بشری) داور مدار و میزان حکم در همه چیز شده است. بنابراین، طبیعی است که مجال بحث و نظر و اختلاف و تنوع در فکر و عمل گشوده شود و بر اثر پیدایش و رسوخ تساهل دینی، تساهل و تسامح در برابر آراء و اقوال مخالف امری ساده و پیش پا افتاده باشد و اگر پایان راهی که غرب در آن رفته است به مصیبت نینجامد، باید ظهور غرب را پیش‌آمدی در جهت آزادی آدمی دانست (هرچند که این حادثه تا کنون هم برای بشر بسیار گران تمام شده است). حتی بدون در نظر گرفتن آینده نیز می‌توان گفت که بشر

کنونی از آنچه غرب آورده است، نمی‌تواند چشم‌پوشد. قرون وسطا چندان که می‌گویند سیاه نبود؛ اما به هر حال در آن بشر تحقیر شده بود. دوره جدید این تحقیر را تدارک کرد. هر چند که در این راه، کار به افراط کشید، اما گشایش افق‌های تازه نیز ممکن شد چنان که اکنون می‌توان گفت آینده هر چه باشد، وقع نهادن به قدر و کرامت بشر و آزادی تفکر در آن حفظ خواهد شد و شاید وسعت نظر و سهل‌گیری نیز در زمره فضایل باقی بماند.

۴. خلاصه کنم. معمولاً معانی سیاسی و اخلاقی تساهل و تسامح با هم خلط می‌شود. این خلط بی‌وجه نیست زیرا در پیدایش تساهل و تسامح سیاسی، اخلاق بی‌اثر نبوده است و اگر می‌بینیم که فی‌المثل جان لاک و کانت به تساهل رنگ و صفت اخلاقی داده‌اند، قصد تعارف و تبلیغات نداشته‌اند؛ اینها جوهر سیاست غربی را، چنان که ماکیاوول در صدر تاریخ جدید دریافته بود، نمی‌شناختند.

وجه دیگر را در فریب زبان باید دید. از زمان افلاطون تاکنون این توجه بوده است که الفاظ ممکن است مایه گمراهی و اشتباه باشند و فرانسویس بیکن در صدر دوره تجدد، زبان را یکی از بُت‌های مانع نیل به حقیقت دانست. زبان که خانه حقیقت و خطر بزرگ است کارش صرف هدایت نیست؛ بلکه اضلال هم می‌کند و به اشتباه هم می‌اندازد، و اکنون که زبان از هر وقت دیگر پریشان‌تر و ویران‌تر است، کار از اشتباه و سوء تفاهم گذشته و فهم‌ها دچار آشوب شده است و به این جهت گشایش مجال بحث آزاد، چندان که در بادی امر به نظر می‌رسد آسان نیست یعنی برای تحقق آزادی و تساهل پیش از هر چیز باید به فکر زبان و در اندیشه فهم‌ها بود. زبان پریشان مظهر فکر پریشان و پریشانی تفکر است و با پریشانی خاطر و آشفتگی فکر چگونه می‌توان بحث آزاد و آزادی داشت؟ این گمان بدی است که اگر دیوار یا سرپوش منغ و نهی برداشته شود، چشمه‌های علم و هنر و فکر می‌جوشد. آزادی و تفکر و زبان استوار، چیزهایی جدا و منفک از هم نیستند. اگر در میان قومی تفکر و نظر نباشد، چه بسا که قدر گوهر آزادی را نشناسند و آن را تباہ سازند.

کسی گفته است که تساهل و تسامح از آن جامعه بی‌اعتقاد است. ولی جامعه بی‌اعتقاد به تساهل و تسامح چه نیاز دارد و با آن چه خواهد کرد؟ از سوی دیگر، مگر می‌توان نهال تساهل و تسامح را در زمین اعتقاد غرس کرد و مگر کسانی که پای‌بند عقیده‌اند و عقیده به جان‌شان بسته است می‌توانند ناظر بی‌طرف انتشار عقیده مخالف باشند و سکوت کنند؟ یاسپرس در توجیه این معنی که چرا جیوردانو برونو شکنجه‌های دستگاه تفتیش عقاید را تحمل کرد و قول به مرکزیت خورشید را پس نگرفت اما گالیله توبه کرد، گفته است که برونو به آنچه اظهار کرده بود، اعتقاد داشت و اعتقاد به جان بستگی دارد، حال آنکه گالیله نظر خود را با پژوهش و محاسبه دریافته بود و:

از جان طمع بریدن آسان بود ولیکن
از دوستان جانی مشکل بود بریدن
بسیاری کسان دیگر نیز در اقطار مختلف عالم از جان گذشتند. اما از دوستان جانی نبریدند. ولی ملتفت باشیم که این گروه معتقد را به عدم تساهل و تعصب منسوب نکنند. مخالفان تساهل آنانند که به جان و دوستان جانی اهل اعتقاد تجاوز می‌کنند. هیچ معتقدی اعتقاد خود را با اعتقاد دیگران مساوی و در یک عرض نمی‌داند، اما اگر حقیقتاً معتقد است، به خود حق نمی‌دهد که به دیگران ظلم روا دارد و به هر قیمت عقیده خود را تحمیل کند. تفکر و عدل و انصاف اقتضای تحمل و تساهل دارد و اگر اینها فراهم شود، نگرانی از فکر و عمل مخالف نباید داشت.

مع‌هذا اگر تاریخ را به اعتبار وجود تساهل و تسامح مطالعه کنیم، دو نمونه بیشتر نمی‌یابیم: یکی جامعه‌ای که در آن مردمان، با صرف نظر از اعتقادشان، از حقوق قانونی برابر برخوردارند. مقدمات تشکیل این جامعه در یونان و روم فراهم شده و در دوره جدید به عنوان جامعه متجدد تحقق یافته است. نوع دیگر، اجتماعات طایفه‌ای و مدنی و قومی یا امت‌هایی است که نه فقط قوام آنها به اعتقاد و

امور قدسی است بلکه شرف و امتیاز مردمان در آن اجتماعات به عقایدشان بستگی دارد. توجه کنیم که قوام هر جامعه‌ای و از جمله جامعه جدید غربی نیز به اعتقاد است؛ منتهی چون تفکر جدید غربی با فعل «فکر می‌کنم» دکارتی آغاز شده است معمولاً روش عقلی را می‌بینند اما تعلق و اعتقادی که مایه غلبه دکارت بر شک شده است به چشم نمی‌آید و به این جهت می‌پندارند که صرف فراگرفتن قواعد بازی عقل جدید، برای تأسیس جامعه متجدد کافی است، اما عقل و عقلانیت پیر غربی را به آسانی نمی‌توان از آن خود کرد. در غرب، قدرت و حکومت چنان صورت و ماهیتی پیدا کرده است که آزادی و تساهل و تسامح را لازم دارد، یعنی بدون آزادی اعمال قدرت وضع غیرطبیعی به خود می‌گیرد زیرا این قدرت عین عقلانیت است اگر کسی علم کلام نداند و با معنی قدرت الهی آشنا نباشد معنی اصطلاح قدرت در سیاست جدید را در نمی‌یابد. اما در جامعه‌های دیگر که بنیاد امور بر امر قدسی و اعتقادات بود، نهی‌ها و منع‌ها بخصوص در تقابل و مواجهه با جامعه جدید آشکارتر شد.

مختصر اینکه در جامعه غربی چون اعتقادات اصل و بنیاد نیست تعرض به آن را سهل می‌گیرند و البته جامعه‌های دیگر این تعرض را کمتر تحمل می‌کنند زیرا آن را تعرض به اساس و بنیاد و کیان خود می‌دانند. جامعه جدید هم تا آنجا آزادی بیان را می‌پذیرد که به عقل جدید و حقوق بشر تعرض نشود. منتهی وقتی عقل بشری میزان و ملاک می‌شود، مجال بحث و نظر گسترش می‌یابد و با پدید آمدن آراء و افکار و عقاید گوناگون، تساهل و تسامح در زمره رسوم و شئون جامعه و سیاست قرار می‌گیرد. همین تساهل و تسامح بود که در مدتی قریب به دوست سال در اروپا و آمریکا و بعضی مناطق دیگر روی زمین کم و بیش رواج داشت و اکنون دوران تساهل و تسامحی است که به ملاحظه مصلحت آن را می‌پذیرند و رعایت می‌کنند، یعنی اساس و بنیاد استوار ندارد.

من سعی کردم معنی تساهل را با توجه به سابقه تاریخی آن بیان کنم. نمی‌دانم تا چه اندازه در این کار توفیق داشته‌ام و البته احتمال دارد که کسانی بگویند که تساهل و تسامح را چنانکه باید وقع ننهادیم. به این جهت می‌گویم که من قصد ناچیز انگاشتن تساهل و تسامح نداشته‌ام. ولی برای مطلق تساهل و تسامح خطابه و مدیحه نیز نوشته و نسروده‌ام. زیرا زشت و مسخره می‌دانم که یک روشنفکر جهان سوم، دُن کیشوت مدافع تاریخ به پایان رسیده و سُست بنیادشده غربی باشد اما حاق سخن من این است که گرچه تساهل بیشتر یک امر سیاسی و از جمله رسوم سیاست جدید شده است، عدم تساهل هیچ وجه اخلاقی ندارد و هیچ شخص مؤمن و معتقد و عاقل و اخلاقی در شرایط عادی رسم بی‌تساهلی و خشونت پیش نمی‌گیرد زیرا این رسم روان‌ها را تیره می‌کند و هرگز هیچ مشکلی با آن گشوده نشده است و شاید تنها اثر آن تباهی خرده اعتقادی باشد که ارباب خشونت و عدم تساهل احیاناً واجد آنند.

