

## بررسی و نقد مبانی نظریهٔ تساهل جان لاک

هادی معصومی زارع<sup>\*</sup> / قاسم شبان‌نیا<sup>\*\*</sup>

### چکیده

نظریهٔ تساهل از جمله دستاوردهای نظری مغرب‌زمین به شمار می‌رود که بیش از یک دهه است وارد گفتمان سیاسی و فلسفی جریان شبه‌روشنفکری کشورهای جهان سوم شده است. ریشه‌های این نظریه در جهان معاصر را باید در دوران موسوم به نوزایی و سده‌های پس از آن جست. جان لاک از اولین فیلسوفانی است که به نگارش رساله‌ای مستقل در این باره پرداخته است. وی در این رساله می‌کوشد ضمن تبیین دلایل و چرایی لزوم برخورد متساهلانهٔ حاکم مدنی با فرقه‌های مختلف، دامنهٔ تساهل و سازوکارهای بسط آن در حیات اجتماعی را تشریح کند.

این مقاله درصدد است با تبیین زمینه‌های مطرح شدن این نظریه در جهان غرب، مبانی نظری این موضوع را نقد و بررسی کند. تفصیل در بیان این مبانی، نه به معنای پذیرش آن، بلکه برای فهم بهتر از پیش‌زمینه‌های فکری‌ای است که لاک و دیگر نظریه‌پردازان تساهل را بر ارائه و ترویج آن برانگیخته است. کلید واژه‌ها: تساهل، دولت، کلیسا، نسبی‌گرایی، تکثرگرایی، گسترهٔ دین، سکولاریسم.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ؑ</sup> meshkat67@gmail.com

دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۲۸

\*\* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ؑ</sup>

### بیان مسئله

تساهل و تسامح از جمله موضوع‌هایی است که در سده‌های اخیر در فلسفه سیاسی غرب از آن فراوان سخن به میان آمده است و اندیشمندان سیاسی مغرب‌زمین تلاش گسترده‌ای برای نظریه‌پردازی در این حوزه انجام داده‌اند.

نظریه تساهل بر بسترها و ریشه‌های فلسفی و نظری خاص خود رشد و نمو یافت و به بالنگی رسید؛ اما توجه بیش از حد متفکران یادشده به این مقوله را باید بیش از هر چیز در فضای مذهبی و سیاسی خاص اروپای قرون وسطا و نیز سده‌های پس از آن جست. در حقیقت، ناسازگاری مبانی دینی مسیحیت و محتوای کتاب مقدس با اصول عقلی و نظریه‌های علمی، جامعیت نداشتن آیین مسیحیت برای تعمیم به تمام ساحت‌های زندگی بشری، مبارزه با علم و علم‌گرایی و تعقیب و مجازات دانشمندان علوم طبیعی، سایه سنگین اختناق و ظلم کلیسا و تحمیل عقاید و برداشت‌های شخصی پاپ به مثابه نظریه‌های دینی به مردم از سوی این نهاد در دوران معروف به قرون وسطا و همچنین درگیری‌های خونین و دنباله‌دار میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها و تکفیر هر گروه از سوی دیگری پس از دوران نهضت اصلاح دینی، برخی از فیلسوفان سیاسی اروپا را به اتخاذ چاره‌ای اساسی واداشت.

نتیجه چنین تحولاتی در فضای پرتنش دنیای مسیحیت در میانه قرون شانزدهم و هفدهم میلادی، نظریه «تساهل» به مثابه درمان بیماری لاعلاج نزاع‌های فرسایشی مذهبی مطرح شد.

این راهکار بعدها برای مبارزه با مذهب و ارزش‌های دینی از سوی بسیاری از جریان‌های فلسفی و سیاسی مورد سوءاستفاده قرار گرفت؛ اما در اصل نه به عنوان معارضه با دین و جامعه ایمانی، و نه با هدف نفی اخلاق و ارزش گزاره‌های آن ارائه شد؛ زیرا نظریه‌پردازان اولیه آن مانند کاستالیون، میشل اوپیتال، جان لاک و پیربیل، خود از مؤمنان و معتقدان به شریعت عیسوی بوده و از این رهگذر به فکر چاره‌ای برای برطرف کردن ذهنیت منفی مردم از دین و متولیان آن در دوره پس از رنسانس بودند.<sup>۱</sup>

با توجه به بسط این نظریه از بافت فکری و فلسفی جهان غرب به جغرافیای نظری جهان اسلام و ادبیات سیاسی ایران و ترویج آن به مثابه یکی از گفتمان‌های نظری معارض

با مبانی دینی از سوی نحله‌های شبه‌روشنفکری در سالیان اخیر و نیز تلاش برخی از جریان‌های رایج سیاسی به منظور بهره‌برداری‌های حزبی از این مقوله فلسفی، واکاوی این گفت‌وگو - آن هم در سپهر اندیشه نظریه‌پردازان اولیه آن - ضروری به نظر می‌آید. در این میان، جان لاک جایگاه مهمی دارد؛ زیرا همگان وی را پدر نظریه تساهل برشمرده و اثر وی در این باره نیز از اولین نوشتارهای معتبر و غنی در این خصوص است. این نوشتار بر آن است تا با مروری بر آثار لاک و به ویژه کتاب *رساله‌ای در باب تساهل* به ترسیم دقیق مبانی فکری نظریه تساهل بپردازد و از این گذر به نقد آن همت گمارد.

### تعریف واژه تساهل

واژه تساهل از ریشه سهل، به معنای آسان گرفتن و سهل‌انگاری، اغماض، چشم‌پوشی، و به نرمی با کسی برخورد کردن گرفته شده است.<sup>۲</sup>

واژه «Toleration» از ریشه لاتینی «Tolero» به معنای تحمل کردن، اجازه دادن و ابقا کردن است. این واژه با مصدر Tollo - به معنای حمل کردن یا بردن و اجازه دادن - هم‌خانواده است؛ گویا کسی که تساهل می‌ورزد، باری را تحمل یا حمل می‌کند؛<sup>۳</sup> اما در اصطلاح، تساهل و تسامح عبارت است از ممانعت نکردن از روی قصد و آگاهی و به معنای عدم مداخله و یا اجازه دادن به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و علاقه نیست.<sup>۴</sup> در حقیقت، فردی که از رفتار یا گفتار دیگری ناخرسند است، به رغم اینکه توان جلوگیری و منع طرف مقابل را دارد، از این اقدام با میل و رضایت خود صرف‌نظر می‌کند. باید یادآور شد که جان لاک تعریف دقیقی از معنای تساهل ارائه نمی‌دهد؛ زیرا در رساله خود حدود و ثغور معنایی این واژه را مفروض گرفته و مخاطب خود را بی‌نیاز از ارائه تعریفی روشن و نامبهم از این اصطلاح تصور می‌کند؛ اما در کل می‌توان با تدبیر در مکتوب وی، به معنایی رسید که با تعاریف فوق همساز است: «نوعی عدم ممانعت آگاهانه و از روی اختیار از رفتار یا اعتقادی که مورد قبول نیست»

### نقد و واکاوی مبانی نظریه تساهل

در حقیقت هر اندیشه‌ای زاینده مبانی و ملاک‌های خاص خود است که بر بستر آن نشو و نمو کرده، از ریشه‌های آن تغذیه می‌کند. آن‌گونه که اگر آن مبانی نمی‌بود، چنان نظریه‌ای

تولید نمی‌شد. نظریهٔ تساهل نیز از این مهم مستثنا نبوده و از آبشخورهای خاص خود نشئت گرفته است.

نظریه‌پردازان گفتمان تساهل از لحاظ اعتقاد به مذهب و امور ماورائی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته اول کسانی چون لاک هستند که به رغم پذیرش اصالت تجربه، داده‌های تجربی را تنها ادراکات معتبر بشری قلمداد نمی‌کنند و به امور غیبی و ماوراءالطبیعه باور دارند؛ دسته دوم را نیز افرادی تشکیل می‌دهند که اصولاً هیچ‌گونه اعتقادی به امر غیبی نداشته و نظریهٔ تساهل را سیراب از مبانی انسان‌مدارانهٔ عصر تجدد کرده و برخلاف متقدمان، با رویکردی مخالف با مذهب مواجه می‌شوند.

برای واکاوی بنیان‌های این نظریه باید میان مبانی نظری و شناخت‌شناسانهٔ هریک از این دو طایفه تمایز قائل شد و گفتار هریک را مجزا بررسی کرد. به همین دلیل، این نوشتار مُصر است تا نظریهٔ جان لاک را جداگانه و با بازگشت به مبانی شخص وی ارزیابی کرده و از نسبت دادن مبانی‌ای که بنیادهای نظریه متأخران را تشکیل می‌دهد به او خودداری کند.

مخاطب با تأمل در متن *رساله‌ای در باب تساهل* و استقراء مبانی لاک در این کتاب؛ به طور کلی با سه عنصر بنیادین و اساسی مواجه می‌شود که پایه‌های نظری اندیشهٔ تساهل را تشکیل می‌دهد.

قبل از شروع به بررسی این مبانی، باید خاطر نشان ساخت که این فیلسوف بریتانیایی در این رساله، خود را محدود به اثبات مبانی نظری دغدغه خود نکرده است؛ بلکه این مهم را در سایر کتب خود همچون *جستاری در فهم بشری* و *رساله‌ای دربارهٔ حکومت* بیان کرده است و در *رساله‌ای در باب تساهل* بدون آنکه خود را نیازمند استدلال‌های فلسفی و پیچیدهٔ مختص هر مبنا بداند، مبانی اثبات‌شده در آن آثار را به منزلهٔ اصول موضوعهٔ نظریهٔ خود قرار داده و در این مقام تنها به اقتضای بحث، به مبانی خود در آن کتب اشاره‌هایی است. از این‌رو، در مقام بحث، مراجعه به متون یادشده ضروری به نظر می‌رسد.

#### **الف) نسبیّت گرایی در شناخت‌شناسی (مبنای فلسفی و معرفت‌شناسی)**

جان لاک از جمله فیلسوفان آمپریست<sup>۵</sup> است که ضمن انتقاد از نظریهٔ دکارت دربارهٔ «شناخت‌های فطری»، سرچشمهٔ همهٔ شناخت‌ها را حس و تجربه می‌داند.

البته همان‌طور که گذشت، او برخلاف هیوم که کاملاً به اصالت تجربه و لوازم لاینفک آن - از جمله شک در امور ماورایی - وفادار ماند، با اعتباربخشی به برخی از معرفت‌های شهودی که در واقع نوعی احساس و تجربه درونی است، عدم التزام عملی خود به مبانی آمپریسم را نشان داد.<sup>۶</sup>

در حقیقت لاک جدای از شناخت حسی که متعلق آن امور جزئی است، به سه درجه دیگر از شناخت (که به اعتقاد وی والاتر از شناخت‌های حسی هستند) معتقد است: ۱. شهود؛ ۲. برهان؛ ۳. ایمان یا عقیده. در واقع وی معرفت دینی را در عرض معرفت‌های شهودی و عقلانی (برهانی) ارزیابی کرده، آن را غیرعقلانی - به معنای امری فراعقلی و بالاتر از حوزه دسترسی عقل بشری - قلمداد می‌کند. پس نباید این شناخت‌ها را حتی اگر اطمینان‌بخش باشند، علم نامید و اطلاق چنین عنوانی بر این سنخ معارف را نمی‌توان حقیقی برشمرد.<sup>۹</sup> در اینجا است که وی در پاسخ به پرسش از معیار و ملاک پذیرش معرفت دینی، گواهی و شهادت خداوند را ملاک برمی‌شمارد:

شهادت ساده خداوند بزرگترین یقین است... علت این است که این شهادت از یکی است که نمی‌فریبد و فریب هم نمی‌خورد و آن عبارت است از خدای تعالی... اگر ما در باب وجود خودمان تردید کنیم، می‌توانیم در صحت وحی هم شبهه داشته باشیم.<sup>۱۰</sup>

اما در نگاه لاک، بخش اعظم شناخت‌های ما و نیز معارف ترویج‌شده از سوی کلیسای مسیحیت (به جز وجود ذات اقدس الهی و نیز اصل وحی الهی و نه همه محتوای آن)، همان احتمالات هستند که راهی به شناخت جزئی آنها منتهی نخواهد شد و رهروی طریق آن، ره به جایی نخواهد برد؛ این همان نسبت‌گرایی معرفتی است که بر پایه آن، امکان دستیابی به واقعیت و حقیقت به حداقل ممکن کاهش می‌یابد.

به‌رغم آنکه لاک مبانی فلسفی و شناخت‌شناسانه خود را در جستارهایی در فهم بشر تبیین کرده است، ولی وی در لابه‌لای جملات خود در رساله‌ای در باب تساهل نیز گاه به صراحت مبانی یادشده را یادآور شده و در مقام بحث، به نانمایی شناخت اشاره می‌کند:

...از آنجا که ما حداکثر قادریم که به امور محتمل پی ببریم نه به یقینات و از آنجا که حتی این امور محتمل را اشخاص مختلف به صورت‌های مختلفی مشاهده می‌کنند، ما نباید عقاید خود را به دیگران تحمیل کنیم.<sup>۱۱</sup>

از آنجا که فهم انسانی به واسطه خطاهایی که ممکن است در مسیر دستیابی به معرفت

حقیقی برای آن حادث شود ناقص است، نباید از یقین مطلق سخن گفت. از این‌رو، باید در مقابل افکار دیگران از خود تساهل نشان داده و به آرا و اندیشه‌های متکثر ایشان مجال طرح و عرضه داد. پس پذیرفتن نسبیت‌گرایی، در حقیقت سنگ بنای اولیه تساهل‌ورزی محسوب می‌شود؛ و انکار آن، خشونت‌ورزی و درشت‌خویی را بنیان می‌نهد.

آنجا که بنی‌بشر حقیقت موضوعات و مفاهیم آن را نمی‌داند، خودخواهانه و سبک‌سرانه است که با اصرار بر اعتقادات و دیدگاه‌های خود وارد شود، چه رسد به ستیزه بر سر آن و یا حُقنه و تحمیل آن به فاهمه سایرین. به همین دلیل، این اصل مهم‌ترین مبنای نظریه تساهل به شمار می‌رود.

لاک با به میان کشاندن وجدان مخاطبان، توجه ایشان را به انحصارگرایی معرفتی برخی از دین‌داران معطوف می‌سازد و سپس می‌نویسد در عالم ناسوت، برای تعیین حق از باطل، داوری جز خداوند متعال وجود ندارد:

...هر کلیسایی از نظر خود راست‌اندیش و بر حق است و از نظر دیگری خطاکار و مرتد. هر کلیسایی آنچه را که به آن معتقد است برحق می‌داند و مخالفت با آن را باطل اعلام می‌دارد. نه در قسطنطنیه و نه در هیچ‌جای دیگر روی زمین، داوری وجود ندارد که با حکم او بتوان این امر [حقانیت هریک از طرفین] را مشخص کرد.<sup>۱۲</sup> او در جایی دیگر و در مقام چاره‌جویی برای یافتن راه‌کاری مناسب برای حل تعارض میان دیدگاه‌های مردم و فرمانروا، دوباره بر معیار بودن نظر الهی تأکید می‌کند: «...بر روی زمین داوری وجود ندارد که بتواند بین فرمانروای مقتدر و مردم قضاوت کند. به نظر من، در این مورد فقط خداوند می‌تواند حکم کند.<sup>۱۳</sup>»

در نگاه لاک، حقیقت مطلق، نه برای دست‌یافتن به آن، که تنها برای جست‌وجوی بنی‌آدمی است. در حقیقت، در آغوش کشیدن واقعیت، فی‌نفسه موضوعیت ندارد؛ مهم آن است که انسان همواره به دنبال حقیقت باشد؛ هرچند هرگز نتواند به آن دست یابد. دورن‌همین نسبیت‌گرایی بی‌ضابطه است که موضوع‌هایی چون تعدد قرائت‌ها و تکتگرایی دینی به وجود می‌آید؛ زیرا پایه و بنیان هریک از این دو مسئله، ریشه در نسبی‌انگاری دارد. به دیگر سخن، حجیت دانستن تمامی برداشت‌های مختلف و حتی متناقض از متون و مفاهیم و گزاره‌های دینی از نسبیت‌گرایی نشئت می‌گیرد. اگر قوه فاهمه بشر توان درک حقایق و رسیدن به عالم واقع را داشته باشد، دیگر مجالی برای صادق دانستن تمامی برداشت‌ها و

شناخت‌های انسانی باقی نمی‌ماند، چه رسد به رسمیت دادن و پذیرش این کثرت‌های متشکلت در عرصه اجتماع و در حوزه عمل.

درباره عقاید و باورهای دینی نیز وی ضمن اشاره به آمیختگی بیش از حد فهم دینی با حواشی نامربوط به مذهب به واسطه تأثیرپذیری از عوامل مختلف فرهنگی، زبانی و نژادی و... معتقد است در چنین فضایی - که درک دینی ما به درجه‌ای از ناخالصی رسیده که نمی‌توان سره را از ناسره باز شناخت - دیگر مجال برای هجمه به عقاید - هرچند ناخالص - دیگری باقی نمی‌ماند. بر این اساس وی چنین نتیجه می‌گیرد: «اینان [مؤمنان] می‌توانند «به هر شیوه‌ای که فکر می‌کنند مقبول خداوند است»، خدا را عبادت کنند و از طریق این عبادت، امید وافر به سعادت ابدی داشته باشند.»<sup>۱۴</sup> «اگر عضوی از کلیسای کاتولیک روم معتقد است آنچه را که دیگران نان می‌نامند در حقیقت جسم مسیح است، او با این اعتقاد لطمه‌ای به همسایه خود نمی‌زند.»<sup>۱۵</sup>

چندان عجیب نیست که چنین عقیده‌ای به مثابه مناسب‌ترین بستر نظری برای طرح مسئله تکثرگرایی دینی مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا در فضای جزم‌ستیزی، چاره‌ای جز پذیرفتن عملی تکثر و تنوع نیست: «...اما در راه‌های بسیار متنوع و متفاوتی که آدمیان اختیار می‌کنند، این شک و تردید همواره وجود دارد که راه درست کدام است؟ نه حق حراست از حکومت و نه حق وضع قوانین، هیچ‌یک راهی را که به ملکوت ختم می‌شود کشف نمی‌کند [عدم امکان رسیدن به مقصود الهی]»؛<sup>۱۶</sup> «اگر راه‌های متعددی وجود داشته باشد که انسان را به بهشت ببرد، دیگر هیچ بهانه‌ای برای مجبور ساختن دیگران وجود نخواهد داشت»؛<sup>۱۷</sup> از دید وی، هریک از این راه‌ها «بهره‌ای از حق برده‌اند» و از آنجا که هریک دلیل راه‌اند، دلیلی بر ارجحیت یکی بر دیگری وجود نخواهد داشت. پس به خودی خود تحمیل عقاید رنگ می‌بازد.

به طور کلی، جدای از اشکال‌هایی که به آرای وی در خصوص شناخت‌های بشری و تقسیم‌بندی آنها و نیز نحوه اعتباربخشی به معرفت دینی و وحی الهی و دیگر نظریه‌های وی درباره گزاره‌های دینی وارد است، مبنای معرفت‌شناسانه نظریه تساهل وی نیز ریشه در شکاکیتی دارد که هرچند آن را نسبی می‌خوانند، در نهایت به شکاکیت مطلق می‌انجامد.

در این باره نقدها و اشکال‌های زیادی وارد است که البته بحث تفصیلی در مورد آن را

باید در کتب فلسفی و معرفت‌شناسی دنبال کرد.<sup>۱۸</sup>

معمولاً اولین پاسخی که به نسبی‌انگاران داده می‌شود این است که مدعای شما خودمتناقض و خودویرانگر است؛ زیرا اگر هیچ مدعایی قابل دسترسی و قابل شناخت نباشد، لاقلاً یک گزاره وجود دارد که شما مدعی علم و شناخت نسبت به آن شده‌اید و آن هم عبارت است از اصل نسبیت. اگر این مدعا نیز یقینی نباشد، دیگر جای بحث نیست؛ زیرا بازگشت این شق به شکاکیت مطلق است. در همین باره شهید مطهری می‌نویسد: «ولی مطابق عقیده نسبیون که برای مدرکات وجود خارجی قائلند، نتیجه ادله آنها مدعای شکاکان است که می‌گویند: «نمی‌دانیم ادراکات ما حقیقت است یا نیست» نه مدعای خودشان که می‌گویند: «حقیقت است ولی نسبی است» زیرا چنان‌که گفته شد، حقیقت نسبی اساساً بی‌معنا است».<sup>۱۹</sup>

به همین منظور، به کسانی که از نسبیت‌گرایی به لزوم تساهل می‌رسند باید گفت، نظریه تساهل خود مستلزم نوعی عدم تساهل بوده و تلاش بی‌پایانی برای تعمیم و تحمیل خود بر همه نظریه‌های و آرای معارض را دنبال کرده است. از ایشان پرسیده می‌شود برخورد و مواجهه شما با کسانی که قائل به عدم تساهل اند چیست؟ آیا با ایشان با مدارا برخورد می‌کنید یا خیر؟ اگر مدارا می‌کنید، چگونه است که تمام هم خود را برای تغییر آراء و نظرهای ایشان به کار می‌گیرید؟ اگر حق دست‌نیافتنی است، سر این همه اصرار بر اتقان و تعمیم نظریه نسبیت و همچنین تساهل چیست؟ اگر با ایشان با ناشکیبایی برخورد می‌کنید، پس در عالم کسانی هستند که باید با آنها با درشتی و خشونت برخورد کرد. در نتیجه، باید تساهل مطلق را نادیده گرفت. جالب اینکه خود جان لاک ضمن برشمردن چند گروه که باید با آنان سرسختانه مبارزه کرد، قائلان به عدم مدارا را از اینان برشمرد و فرمانروا را مکلف به برخورد غیرمتساهلانه با آنان می‌کند: «...افرادی که عمل به تساهل در امور دین را نه وظیفه خود می‌دانند و نه به انسان‌های دیگر می‌آموزانند».<sup>۲۰</sup>

در حقیقت ایشان خود از همان حربه‌ای استفاده می‌کند که مخالفان تساهل را به ادعای در دست داشتن آن، به بدترین حملات محکوم می‌کنند. ایشان با متهم کردن مخالفان خود به اتخاذ شیوه‌ای انحصارگرایانه، این روش را ناکارآمد و خطا دانسته و ایشان را به پذیرش تکثر و تنوع در معتقدات دعوت می‌کند؛ اما در همان حال با سلاح انحصارگرایی - آن هم از نوع تحکمی و آمرانه آن - به جنگ انحصارگرایی می‌روند و هر آنچه جز عقیده خود را، باطل و غلط برمی‌شمارند.



نکته دیگر آنکه با پذیرش این اصل، راه بر داوری در مورد مسائل عقلانی و اخلاقی به طور مطلق بسته شده است و هیچ مرجع نهایی برای حقانیت یک اعتقاد باقی نمی‌ماند. یکی از محققان معاصر در این باره می‌نویسد:

یکی از خاستگاه‌های نظریه تساهل این است که در تفکر جدید غرب، دیگر میل به داوری در مورد جدی‌ترین مسائل عقلانی و اخلاقی وجود ندارد، بلکه باید گفت در معرفت‌شناسی امپریستی و عمیقاً حسی لیبرال، امکان چنین داوری نفی می‌شود؛ حال آنکه «حق و باطل» در قلمروی ماوراء تجربه و درک حسی است که معنا می‌یابد و صرفاً با منضبط کردن ادراکات معمولی و تجربه‌های جسمانی یا غریزی و یا با تداعی معانی و وصل کردن تصورات و تصدیقات غیر انتزاعی و تجرید نشده با یکدیگر، نمی‌توان به درک و تمیز حق از باطل و یا مفاهیم متعالی اخلاقی و فلسفی رسید... در این منطق، حق و باطل نداریم بلکه تنها تنوع آراء داریم و حق و باطل اگر هم واقعیت دارد (که با این مبانی مطلقاً چنین نیست) قابل شناخت و تشخیص نیست، قابل داوری نیست. معلوم نیست که حق و باطل کدام است. باب معرفت در مسائل عقلانی، متافیزیک و اخلاقی بسته است. بنابراین باب داوری بسته است و حال که نمی‌توان «قضاوت» کرد، پس باید به همه به یک اندازه در عالم نظر و تفکر حق داد. همه حق داریم و هیچ کس - منحصرأ - حق ندارد.<sup>۲۱</sup>

این باور در نهایت منجر به نوعی لایابالی‌گری لجام‌گسیخته و اشاعه فرهنگ ریا و دورویی می‌شود؛ مسئله‌ای که به نظر نمی‌رسد مطلوب دین‌دارانی همچون جان لاک باشد که در واقع به دنبال آرمان‌شهری است که در آن امنیت معنوی انسان‌ها و رسیدن به ایمانی خالصانه، مورد نظر است؛<sup>۲۲</sup> زیرا در اجتماع آشفته‌ای که افراد می‌توانند با سوءاستفاده از فضای متساهلانه فراهم آمده، هر عقیده و مکتبی را - حتی بر خلاف مصلحت جامعه و امنیت اخلاقی و اجتماعی آن - ترویج کنند، نمی‌توان چشم‌داشتی برای رشد و تعالی معنوی جامعه داشت.

از سوی دیگر، این استدلال نیز که خشونت، زائیده انکار نسبیست است، منطقی به نظر نمی‌آید؛ زیرا ملازمه تام میان این دو مؤلفه وجود ندارد. این ادعا که یا باید نسبیست در شناخت را پذیرفت یا خشونت‌ورز بی‌مدارا بود، با شواهد تاریخی زیادی نقض می‌شود. پیامبران و اولیای زیادی در طول تاریخ بشریت آمده‌اند که با اینکه به راه و طریق خود اعتقاد محکم داشته و در بطلان دشمنان خود ذره‌ای تردید نداشته‌اند، در برابر مخالفان جلوه‌های بی‌همتایی از رأفت و رحمت از خود به جای گذاشته‌اند.

از جمله بارزترین این رهبران الهی می‌توان به امیرمومنان علی علیه السلام اشاره داشت که در عین حال که از چنان یقین راسخی برخوردار است که اگر تمامی پرده‌ها کنار روند، ذره‌ای بر ایمانش افزوده نمی‌شود، در مرکز دارالخلافت‌اش در حضور فدائیان‌ش، تندترین ناسزاها را از دشمنان شنیده و بردباری پیشه می‌کند و حتی از اقدام تلافی‌جویانه یارانش ممانعت به عمل می‌آورد. در حقیقت این رفتار «نه به معنای پذیرفتن آنچه صحیح نیست و یا آشتی با باطل، بلکه به معنی دلسوزانه کردن مقوله "هدایت" است.»<sup>۲۳</sup>

همچنین اگر اعتقاد به شناخت‌های جزئی به عنوان سنگ‌بنای خشونت‌گرایی قلمداد شود، باید از نسبی‌گرایان نیز که اعتقادی جزئی به نظریه خود دارند، به عنوان نظریه‌پردازهای خشونت یاد کرد؛ اما در خصوص تعدد قرائت‌ها و تکثرگرایی نیز به اجمال باید توجه داشت، از آنجا که این دو نظریه در نسبت‌گرایی معرفت‌شناسانه ریشه دارد، با نقد مقوله اخیر، پایه‌های این دو مسئله نیز خود به خود متزلزل می‌شود.

### ب) نگاه حداقلی به گستره دین (مبنای دینی)

مبنای دومی که جان لاک برای اثبات مدعای خود بدان تمسک می‌کند، برآمده از چگونگی نگاه وی به گستره و قلمرو نفوذ دین و گزاره‌های دینی است.

از جمله مباحثی که در کشاکش نزاع‌های فکری میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها سر برآورد، بحث قلمروی دین بود. به راستی دین متکفل کدامیک از حوزه‌های حیات بشری است؟ آیا باید دین را برنامه تنظیم سعادت اخروی و زندگی اخلاقی افراد دانست یا باید با توسعه دامنه آن، زندگی دنیوی و حیات اجتماعی افراد را نیز مشمول قواعد و مقررات مذهبی دانست؟ در فرض اول، آیا رستگاری اخروی افراد با تجویز تنها چند نسخه فردی و اخلاقی صرف امکان‌پذیر است یا راه تأمین آن از درون حیات طبیعه اجتماعی می‌گذرد؟ در فراق یک جامعه سالم دینی، آیا فرد می‌تواند به همان اندک قوانین فردی و انزواگرایانه پایبند مانده و از آزمون انجام تکلیف سربلند بیرون آید؟ با پذیرش فرض دوم، به راستی آیا تمامی نیازهای اجتماعی بشر، در دایره رسالت و حیانی است یا تنها بخش‌های خاصی از آن مشمول عنایت پیامبران است؟

لاک از جمله فیلسوفانی است که رسالت دین - لاقلاً دین مسیحیت - را محدود به ارائه سازوکارهایی اخلاقی برای سعادت ابدی انسانی برمی‌شمارد و از بسط دامنه آن به امور «این‌جهانی» به شدت می‌پرهیزد: «ناجی ما به حواریونش گفته است: "پادشاهان مردم

غیریهود بر آنان خدایی می‌کنند؛ اما شما نباید چنین باشید!"...<sup>۲۴</sup> دین حقیقی به منظور دستیابی به حکومت کلیسایی به وجود نیامده، بلکه آمده است تا زندگی بشر را بر اساس قواعد و اصول فضیلت و تقوا قرار دهد.<sup>۲۵</sup>

به همین منظور، وی برای اثبات نظریه خود به سیره حضرت عیسی علیه السلام اشاره، و آن را بهترین دلیل بر اثبات بی‌تفاوتی دین به امور دنیوی و نحوه اداره اجتماع قلمداد می‌کند: «مسلماناً مسیح به انسان‌ها آموخته است که چگونه از طریق ایمان و عمل صالح می‌توانند به حیات جاودانی دست یابند، اما او حکومت تشکیل نداد»<sup>۲۶</sup>

اصولاً ادیان نیامده‌اند تا برای مدیریت حیات بشری طرحی نو ارائه دهند؛ آمده‌اند تا انسان را از دوزخ ظلمت‌های اخلاقی به درآورده و جامعه فلاح و رضوان الهی بر او ببوشانند و این مسئله‌ای است که حتی بدون نیاز به ملاحظات اجتماعی قابل تحقق است. در نتیجه، باید به تماشای تحولات ایستاده و از امر و نهی تحکیم‌آمیز و دخالت در دایره وظایف حاکمان خودداری ورزند: «تنها قدرت مدنی است که حق مجازات دارد ..... وضع قوانین، فرمانبرداری خواستن از دیگران و مجبور کردن آنان به زور شمشیر، از آن هیچ‌کس جز فرمانروای مدنی نیست...»<sup>۲۷</sup>

برای درک بهتر از نظریه لاک، از ارائه تعریف وی از جامعه دینی و حدود و ثغور آن و نیز دیدگاه وی در خصوص کلیسا - به مثابه متولی رسمی آیین مسیحیت - بی‌نیاز نخواهیم بود. او هدف جامعه مذهبی را «عبادت دسته‌جمعی خداوند و از طریق آن کسب حیات جاودانه»<sup>۲۸</sup> عنوان کرده است و به همین دلیل بر جهت‌گیری مقررات کلیسایی به سوی تحقق هدف یادشده تأکید می‌ورزد. اما در تعریف کلیسا چنین معتقد است: «کلیسا اجتماع داوطلبانه افرادی است که بنابر توافق مشترکشان به هم می‌پیوندند تا به شیوه‌ای که به اعتقاد ایشان در پیشگاه خداوند مقبول است و در سعادت ارواحشان مؤثر می‌افتد، به طور جمعی به عبادت خداوند پردازند»<sup>۲۹</sup> «کلیسا جامعه‌ای است متشکل از افرادی که داوطلبانه به منظور دستیابی به حیات اخروی به هم پیوسته‌اند»<sup>۳۰</sup>

اما لاک هدف سازمان دینی مسیحیت را چنین برمی‌شمارد: «تنها وظیفه کلیسا، نجات و آمرزش ارواح انسانی است»<sup>۳۱</sup> «هدف این نهاد مذهبی [کلیسا] آن است که آزادانه به شیوه‌ای که خود آن را تعیین می‌کند، فقط به عبادت خداوند پردازد»<sup>۳۲</sup>

با تصویری که وی از دین و کارویژه‌های آن ارائه داد، روشن شد که اصولاً اجتماعیات و نیازهای عرفی بشر از دایره رسالت دین خارج است و دین چیزی جز مدبّر کنج انزوا و خلوت نیازهای اخلاقی انسانی نیست. اتخاذ همین مبناست که لاک را به تجویز سکولاریسم، به منزله راه‌کاری برای پایان دادن به نزاع‌ها و ستیزه‌ها میان متولیان دو عرصه رفاه دنیوی و سعادت اخروی، (یعنی دین و دولت) وامی‌دارد؛ اما درباره نقد این مبنا باید قبل از هر چیز به این نکته توجه داشت که پیدایش این بحث در گفتمان دینی و فلسفی غرب، معلول کشمکش‌های سیاسی و علمی میان کلیسای کاتولیک و جریان‌های فکری و روشنفکری بود.

در شرایطی که غالب متکلمان مسیحی در قرون وسطا با تأثیرپذیری از فلسفه اسکولاستیک، وحی را جانشین تمامی معارف بشری می‌دانستند و بر آن بودند که لوازم و سازوکارهای رسیدن به رستگاری به طور کامل در کتاب مقدس آمده است، گروهی دیگر از متکلمان، عالمان تجربی و فیلسوفان (همچون آکوئیناس، گالیله، کانت، و دورکیم) بر جداانگاری میان حوزه علوم عقلی و علوم وحیانی اصرار ورزیده و آن دو را برخاسته از دو منبع معرفتی مستقل معرفی می‌کردند؛ به این شکل که وحی، عهده‌دار معارف معنوی و ضامن حیات طیبه اخروی افراد، و عقل متکفل پرده برداشتن از حقایق علمی و تنظیم قواعد حیات بر روی کره خاکی است. رویکرد این گروه را بیش از هر چیز باید متأثر از تعارض و ناسازگاری عمیق میان معارف دینی عرضه‌شده از سوی آبای کلیسا - به ویژه متون مقدس - از یکسو و یافته‌ها و دستاوردهای فلسفی و علمی - علم تجربی - از سوی دیگر دانست.

اما نگاه لاک - برخلاف بسیاری از قائلان به نظریه دین حداقلی - یک نگاه فلسفی و برون‌دینی نیست. دیدگاه وی کاملاً درون‌دینی است؛ بدین معنا که او با نگاه به معارف دینی مسیحیت و از جمله انجیل، به این باور صادق می‌رسد که آیینی که از آن پیروی می‌کند، فاقد گزاره‌ها و دستورالعمل‌های اجتماعی و سیاسی است. در مذهبی که به دست ایشان رسیده، بارها این گفتار به عیسای نبی نسبت داده شده است که «کار قیصر را به قیصر واگذارید و کار خدا را به خدا». در کتاب مقدس، جز چند توصیه اخلاقی و گوشه‌ای از حیات مسیح، چیز دیگری وجود ندارد که مؤمنان بخواهند بر اساس آن حیات

اجتماعی‌شان را تدارک ببینند؛ بگذریم از پیشگویی‌های یوحنا که آنچنان رمزآلود و در لفافه ایماء و اشاره‌اند که اساساً حتی باریکه راهی برای فهم آن باقی نمی‌ماند.

معارف عرضه‌شده از سوی کلیسای مسیحیت نیز در طول هفده قرن پس از میلاد مسیح، آنچنان با خرافات، قضاوت‌های شخصی، سوءفهم‌ها و غرض‌ورزی‌ها و نفع‌طلبی‌های کشیشان و متکلمان رسمی آن آمیخته است که از اساس اعتماد به آن را ناممکن می‌سازد.

لاک واقعیت تحریف کتب مقدس را بر نمی‌تابد و بر حقانیت و تحریف‌ناپذیری آن تأکید می‌کند؛ اما با رد نظر متکلمانی که معتقد به مکفی بودن آنها برای پوشش دادن تمام حوزه‌های زندگی بشری - در هر دو جهان - هستند، بضاعت کیش مسیحیت را نیز بیش از آنچه در آن کتب آمده، تصور نمی‌کند.

لاک برخلاف بسیاری از متأخران که بر این باورند که دین از اساس برای تدبیر خلوت فردی مؤمنان نازل شده و اصولاً گنجایش بسط به عرصه اجتماع را ندارد، معتقد است دین به خوبی این ظرفیت را دارد؛ لیکن این مسیح است که - برعکس موسای نبی - از ارائه مدل حداکثری دین خودداری ورزیده و پیروان را از دخالت در این امور برحذر داشته است.

بهترین شاهد مثال بر مدعای مذکور آنجاست که وی در مقام پاسخ به این اشکال برمی‌آید که چگونه در شریعت موسی مشرکان باید بدون هیچ تساهلی ریشه‌کن شوند، ولی شما از مهرورزی با ایشان می‌گویید؟ «حکومت یهودیان یک حکومت دینی نامحدود و مطلقه بود. در این حکومت هیچ تفاوتی بین دولت و مرجع مذهبی وجود نداشت و نمی‌توانست وجود داشته باشد. در این جامعه، قوانینی که در مورد عبادت خدای واحد غیرقابل رویت وضع می‌شد، همان قوانین مدنی مردم بود و بخشی از قوانین حکومت سیاسی آنان محسوب می‌شد. در واقع در چنان جامعه‌ای خداوند خود قانون‌گذار بود.»<sup>۳۳</sup>

وی در ادامه به صراحت تأکید می‌کند که اگر در زمان حاضر بتوان جامعه‌ای با مشخصات جامعه یهودی یافت کرد، وی از نظر خود در این خصوص برخواهد گشت: «حال اگر کسی بتواند، در این زمان، جامعه‌ای را به من نشان دهد که بر این اساس شکل گرفته باشد، من می‌پذیرم، در این جامعه، قوانین مذهبی لاجرم می‌بایست بخشی از قوانین

مدنی باشند و رعایای تحت حکومت را نیز می‌توان و می‌بایست از طریق قدرت مدنی دقیقاً تابع کلیسا کرد.<sup>۳۴</sup>

اما به گفته لاک، معضل آنجاست که آیین مسیح از این ظرفیت تهی است: «اما تحت تعالیم انجیل، در یک جامعه مسیحی، مطلقاً چنین چیزی وجود ندارد. مسیح به انسان‌ها آموخته است که چگونه از طریق ایمان و عمل صالح به حیات جاودانی دست یابند، اما او حکومت تشکیل نداد.»<sup>۳۵</sup>

از این نکات به خوبی روشن می‌شود که برخلاف نظر گروهی که تراوش این اندیشه در فاهمه لاک را برآمده از مبانی فلسفی الحادگرایانه و معیار و ارزش مطلق انسانی قلمداد می‌کنند، از دید وی، تساهل فی‌نفسه موضوعیت ندارد؛ بلکه این مسئله امری ثانوی و ناشی از جوهره معرفت دینی مسیحیت در کناره‌گیری از امر اجتماع و اکتفا به مدیریت رفتار فردی مؤمنان است، نه چیزی دیگر.

با توجه به آنچه بیان شد، چرایی تلاش جان لاک برای ارائه چهره‌ای کاملاً اخلاقی از دین معلوم می‌شود. با بررسی و استقراء مذهب مسیحیت او به این نتیجه می‌رسد که تلاش برای استخراج یک نظام اجتماعی، به شکست می‌انجامد؛ زیرا اساسی‌ترین رکن آن - یعنی شریعت و احکام عملی دین - که به حوزه رفتار انسان‌ها در سطح اجتماعی سامان می‌دهد، مفقود، و بلکه سالبه به انتفای موضوع است.

مطالب یادشده اگر در مورد آیینی به جز مسیحیت موجود - و نه مسیحیت تحریف‌ناشده - عنوان می‌شد، آنچنان بی‌اساس بود که می‌توانست پایه نظریه لاک را متزلزل و ویران سازد. در عین حال که باید به وی این حق را داد که حاصل تحقیقات و مطالعاتش درباره اینچنین ادیانی، ارائه دیدگاه‌های یادشده را به دنبال داشته باشد؛ اما باید توجه داشت که تعمیم این نظریه به سایر ادیان، امری ظالمانه و برخلاف معیارهای متقن علمی است؛ زیرا لاقلاً یک دین - اسلام - وجود دارد که نه تنها داعیه‌دار آمیختگی میان دو حوزه حیات دنیوی و اخروی است، مدل عملی نحوه مدیریت آن را نیز به نمایش گذاشته و شریعتی به ارمغان آورده که در آن تفکیک میان ساحت فردی و اجتماعی آن بسیار دشوار است.

اشکال وارده به لاک این است که از تبیین چگونگی تحقق جامعه آرمانی ایمانی خود و تقویت آن بدون توجه به قلمرو مسائل دنیوی و تنظیم معیشت دنیوی انسان غافل مانده

است. به راستی چگونه ممکن است دو ساحت نیازهای بشری را به طور کامل از هم تفکیک کرد و هریک را در حیطة اختیارات مقرراتی مجزا و از هم بیگانه محصور کرد؟ آیا جان لاک به کلی منکر وجود روح مجرد یا ارتباط و پیوند عمیق میان آن با دیگر بُعد تشکیل دهنده وجود آدمی - جسم - است؟ فرض اول، به واسطه اعتقاد جزمی وی به روح، حیات اخروی و امور ماورایی باطل است.<sup>۳۶</sup> در فرض دوم نیز وی هرگز منکر این ارتباط بینابینی نیست. پس چگونه می‌توان از دو متولی مجزا برای تأمین نیازها و سعادت هریک سخن گفت؟ آن‌گاه که هریک از این دو دسته به راه خود روند، چه تضمینی برای پوشش صحیح تمامی نیازهای بشر وجود دارد؟

همچنین با پذیرش این نکته که تفکیک میان قلمروی هریک از آن دو، اختلالی در عملکردشان به وجود نیاورد، پرسش دیگری پیش می‌آید که آیا علم و معرفت بشری به تنهایی به درک تمامی نیازها و ناشناخته‌های بشری و تجویز راه‌حلی برای انتظام بخشیدن حقیقی به حیات اجتماعی انسان‌ها قادر است یا خیر؟ در فرض اول، باید به سرّ پیدایش مکاتب و اندیشه‌های گوناگون و گاه کاملاً متناقض از صدر خلقت بشر تاکنون پاسخی شایسته داد. به راستی فلسفه این همه نزاع و ستیزه‌های گوناگون که جان لاک برای علاج آن به داوری تساهل تمسک می‌جوید چیست؟ آیا همه این نامدارایی‌ها ناشی از اختلافات دینی و مذهبی بوده و غرایز و زیاده‌طلبی‌های انسانی در آن نقشی نداشته است؟ آیا علم بشری برای برقراری تعادل میان قوای فطری و قوای غریزی وی کفایت می‌کند؟ در فرض عدم توان انسان در یافتن برنامه‌ای مناسب برای مشی در مسیر متناسب با نیازها و کشش‌های درونی‌اش نیز باید متولی پاسخ به این نیاز مهم را تعیین کرد.

آیا لاک می‌پذیرد خداوندی که دامنه ربوبیت تکوینی خود را به تمام گستره خلقت تسری داده است، از ربوبیت تشریحی بر خلق و ارائه برنامه‌ای عادلانه و شامل برای تمامی زوایای زندگی وی غافل بماند و او را دستخوش امواج آزمون و خطایی کند که فرجام کار آن وضعیت کنونی بشر باشد؟ لاک باید در این نکته تأمل کند که تحت ولایت حاکم کافری که نه خدا می‌شناسد و نه ارزشی برای جان و ایمان افراد تحت حاکمیتش قائل است و به هر بهانه‌ای اسباب ایذاء و سرکوب ایشان را فراهم می‌آورد، می‌توان سکوت و پذیرش جور و ستم را قبول کرد؟ آیا

به راستی می‌پذیرد که مؤمنان لگدکوب و پایمال شوند و تنها به این بهانه که مسیح پیام‌آور صلح و دوستی بود، هیچ‌کاری انجام ندهند؟

وی باید پاسخ دهد که اصولاً مگر چه تفاوتی میان جوهر رسالت انبیا و پیامبران است که یکی چون موسی منادی دینی شامل و جامع است که شریعتی اجتماعی دارد و دیگری چون عیسی آورنده تنها یک مجموعه قواعد جزئی اخلاقی؟ او که با این عقیده برخی از متأخران - که وحی را از سنخ تجربه‌های درونی افراد می‌پندارند و نتیجه می‌گیرند که هر پیامبری برداشت و تفسیر و تبیین خود از شهودش را عرضه کرده و راز تکثر ادیان و اختلاف شرایع آنها نیز در همین نکته نهفته است - مخالف است، باید جوابی روشن به پرسش یادشده عرضه کند؛ زیرا همان‌طور که گذشت، وی تعریفی کاملاً متضاد از وحی ارائه داده است و آن را نازل‌شده از سوی خدای متعال و امری یقینی می‌داند.<sup>۳۷</sup>

### ج) سکولاریسم (مبنای سیاسی)

سومین مبنای نظری که لاک براساس آن تساهل را می‌پذیرد، ثمره نگاه حداقلی وی به قلمرو دین است. وقتی دین طرحی اجتماعی ارائه نداده باشد، لاجرم باید خصلتی فردگرایانه داشته و بدون دخالت در انجام امور حیات اجتماعی انسان، عرصه را در اختیار مردان این میدان - حاکمان و پادشاهان عرفی - قرار دهد و این یعنی جدایی حوزه کنش دین و سیاست.

برای درک بهتر از دیدگاه لاک باید، در آغاز فهم وی از دین و دولت - به منزله متولی انحصاری مدیریت زندگی غیرفردی بشر - را بررسی کرد.

تعریف دین و تبیین کارکردها و غایت آن در بخش قبل به تفصیل بررسی شد؛ ولی درباره نگاه وی به دولت، نحوه پیدایش، کارویژه‌ها و غایات آن، توضیحاتی ارائه داد. در حقیقت به رغم آنکه لاک نظریه تفصیلی خود درباره دولت را در کتاب رساله دوم در باب حکومت<sup>۳۸</sup> که در سال ۱۶۹۰ و در توجیه انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان چاپ کرده بود، بیان می‌دارد؛ اما در رساله‌ای در باب تساهل نیز بارها به این مسئله اشاره کرده است.

نظریه وی درباره دولت با گذار از وضعیت طبیعی (البته با اندکی تفاوت نسبت به وضعیت طبیعی موردنظر هابز) آغاز شده است و نقطه عزیمت خود را ارائه مدلی از دولت مدنی بر پایه قرارداد اجتماعی و توافق همگانی قرار می‌دهد؛<sup>۳۹</sup> «زمانی که تعدادی از افراد،



با توافق خود، اجتماع یا حکومتی بنا کنند، آن‌گاه اجتماع یا بدنه سیاسی یکپارچه‌ای به وجود می‌آورند که در آن اکثریت، به نمایندگی از طرف همه اعضای جامعه، حق اداره امور کلی جامعه را در دست می‌گیرد.<sup>۴۰</sup>

در حقیقت، حکومت به مثابه نوعی امانت قلمداد شده و در گروی رضایت عمومی است که متصف به صفت مشروعیت و دوام می‌شود: «قدرت برتر همچنان در دستان مردم باقی می‌ماند تا هر زمان که قانون‌گذاران برخلاف اعتمادی که به آنها شده است عمل کنند؛ آنها را برکنار کنند یا تغییر دهند.»<sup>۴۱</sup> وی در بیان غایت و هدف تشکیل چنین حکومتی می‌نویسد: «به نظر اینجانب، دولت اجتماعی از انسان‌هاست که فقط برای تأمین، حفظ و پیشبرد منافع مدنی تشکیل شده است.»<sup>۴۲</sup>

لاک در تعریف شاخصه‌های تشکیل‌دهنده منافع مدنی به فاکتورهایی همچون زندگی، آزادی، تندرست، آسایش تن و تملک اشیای خارجی همچون پول، زمین، مسکن، اثاثیه و لوازم زندگی و... که در حقیقت ارتباط مستقیم با حیات مادی بشر دارند، اشاره می‌کند. در حقیقت، در این نوع جهان‌بینی، دولت نه تنها هیچ نقش و رسالتی در مورد حیات دینی و معنوی افراد جامعه ندارد، اصولاً حق دخالت در این امور را هم ندارد. بنابراین، کل حوزه اقتدار فرمانروا، فقط به امور مدنی ختم می‌شود. قلمرو قدرت حاکم نمی‌تواند و نباید به امور مربوط به رستگاری ارواح انسان‌ها تعمیم داده شود؛<sup>۴۳</sup> «همه قدرت حکومت مدنی فقط به منافع مدنی انسان‌ها [با تعریف یادشده در سطور گذشته] مربوط است و به حراست و مراقبت از امور دنیوی محدود می‌شود و هیچ ارتباطی با جهان آخرت ندارد.»<sup>۴۴</sup> البته در چنین حکومتی، مردم خود چیزی فراتر از این نمی‌خواهند و هدفشان از مشارکت در چنین جامعه‌ای، هرگز کسب سعادت ابدی نبوده است: «تنها دلیل عضویت آدمیان در جامعه و تنها چیزی که آنها در جامعه به دنبال‌ آنند، [تأمین خوشبختی دنیوی و کسب] ثروت ظاهری جامعه است.»<sup>۴۵</sup>

البته وی جدا از حوزه نظر، وقتی به عرصه عمل، یعنی حوزه بررسی‌های جامعه‌شناختی نیز می‌نگرد، شاهد نزاع‌ها و کشمکش‌های پیوسته و مستمر میان نهاد رسمی دین از یک طرف و داعیه‌داران حکومت عرفی از طرف دیگر است. وی چنین می‌پندارد که حتی اگر مبنای نظری سکولاریسم را نپذیریم، در مقام عمل و به منزله یک اضطرار عملی،

چاره‌ای جز پذیرفتن آن نخواهیم داشت؛ زیرا رد آن هزینه‌های سنگینی برای هر دو طرف به دنبال خواهد داشت.

به نظر من، بیش از هر چیز، ضروری است که امور مربوط به حکومت مدنی و امور مربوط به دین از یکدیگر تفکیک شود و قلمرو فعالیت هر یک دقیقاً معین و مشخص گردد. اگر این تفکیک صورت نگیرد، نمی‌توان به مجادلات دائمی بین کسانی که نگران سعادت ارواح انسان‌ها هستند و یا حداقل چنین وانمود می‌کنند از یکسو، و بین آنهایی که نگران حفظ حکومت هستند، از سوی دیگر، پایان داد.<sup>۴۶</sup>

از ترکیب آرای مزبور، وی به این نتیجه می‌رسد که تمامی بار مسئولیت وضع و اجرای قانون بر عهده جامعه مدنی و دولت برآمده از آن قرار داشته و تنها حاکم برگزیده مردم است که به نیابت از ایشان و در چارچوب رأی و نظرشان حق تقنین دارد: «تنها قدرت مدنی است که حق مجازات دارد... وضع قوانین، فرمانبرداری خواستن از دیگران و مجبور کردن آنان به زور شمشیر، از آن هیچ‌کس جز فرمانروای مدنی نیست...»<sup>۴۷</sup>

در نقطه نظر وی، قلمرو تقنین حاکم مردمی، محدود به حوزه مباحات (حوزه‌ای که دین در آن قوانینی و مقرراتی پیش‌بینی نکرده) و معیار و میزان قانون‌گذاری خیر عمومی است: «امور مباح تحت قدرت قانون است و شاید نتوان گفت هیچ امری به اندازه این امور قانونی است»<sup>۴۸</sup> «خیر عمومی، محک قانون‌گذاری است؛ اگر چیزی مفید به حال دولت نباشد، اگرچه امری کاملاً مباح باشد، فعلاً نمی‌بایست با قانون تثبیت شود.»<sup>۴۹</sup> وی در ادامه علت خارج بودن امور دینی از دایره اختیار مقنن را دو مسئله عنوان می‌کند:

الف) عدم قضاوت قانون در خصوص حقانیت عقاید: «من قبول دارم که عقاید کافران پوچ و باطل است؛ اما وظیفه قانون مشخص کردن صدق و درستی عقاید نیست؛ بلکه وظیفه آن تأمین امنیت و سلامت جامعه و حفظ جان و مال همه افراد است»<sup>۵۰</sup>؛

ب) نامناسب بودن ضمانت اجرای کیفری برای امور ایمانی: «قانون بدون کیفر و مجازات، هیچ قدرتی ندارد و چون مجازات و کیفر برای متقاعد کردن ذهن آدمیان وسیله مناسبی نیست، لذا استفاده از آن در امور ایمانی و عبادی کاملاً بی‌مورد است.»<sup>۵۱</sup>

با توجه به نکات یادشده، لاک در خصوص کیفیت تعامل دین و دولت معتقد است دولت نباید مردم را به انجام مناسک و عبادات مطلوب خود اجبار کند و نیز از هرگونه

مراقبت و نظارت آمرانه و حکومتی بر جامعه ایمانی و نیز پناه بردن به برخوردهای قهرآمیز برای ترویج معارف دینی بپرهیزند:

اگر قرار بود کافران با زور به مسیح ایمان آورند و اگر قرار بود آنهایی که بر حقیقت چشم بسته‌اند، و یا بر خطاهایشان لجاجت می‌کنند، با استفاده از سربازان مسلح از خطا بازداشته شوند، به خوبی می‌دانیم که انجام این کار، برای مسیح با سپاهیان آسمانش، بسیار آسانتر بود، تا برای فرزندان کلیسا؛ هر قدر هم که با اتکاء به سپاهیان نیرومندشان باشد.<sup>۵۲</sup>

هرکس می‌تواند به هر اندازه که بخواهد برای رستگاری انسان‌های دیگر موعظه و بحث کند؛ ولی هرگونه زور و اجباری باید ممنوع شود.<sup>۵۳</sup>

وی همچنین در پایان، پناه بردن به دکترین زور و ارعاب برای گسترش دین را از عوامل مهم بی‌ثباتی و فروپاشی صلح و حیات بشری عنوان می‌کند: «تا این اعتقاد حاکم باشد که حکومت موهبتی الهی است و دین می‌بایست به زور اسلحه بسط یابد، هیچ صلح و امنیتی و هیچ دوستی و مساعدت عمومی در میان آدمیان پا نمی‌گیرد و دوام نمی‌یابد.»<sup>۵۴</sup>

بررسی و نقد این مبنا نیز بدون توجه به تجربه سیاسی و مذهبی مسیحیت اروپای قرون وسطا، گنگ و مبهم می‌نماید. همان‌طور که ذکر شد، در نزد روشن‌فکران و فیلسوفان دوران پس از رنسانس، حتی اگر مبانی نظری سکولاریسم نیز سست و بی‌پایه می‌نمود، سابقه تلخ امتزاج دین و دولت در عالم مسیحیت، ایشان را از هرگونه احیای مجدد حکومت مذهبی برحذر می‌داشت. جدای از تعارض متون مقدس با دستاوردهای علمی و تجربی و نیز فقدان قواعد و قوانین اجتماعی و حکومتی در آنها و حتی موافقت نسبی انجیل با عرفی‌شدن، استبدادها و ظلم‌های بی‌حد و حصر کلیسا و تحمیل سلاطین شخصی به افراد، زمینه‌های پیدایش حکومت‌های کاملاً غیردینی را فراهم آورد.

اما صرف‌نظر از همه اینها، عرفی‌شدن، نتیجه مستقیم تکثرگرایی و نگاه حداقلی به دین است. اگر بپذیریم که دین صرفاً برای مدیریت امور فردی انسان‌ها آمده است، برنتابیدن سکولاریسم و استدلال آوردن در رد آن، هیچ فایده‌ای نخواهد داشت؛ بلکه باید اساس و بنیان آن را اصلاح کرد؛ امری که در نقد گستره دین به طور اجمالی گذشت.

بررسی نظریه وضعیت طبیعی و نحوه سر بر آوردن قرارداد اجتماعی، مجال دیگری می‌طلبد، فقط در یک کلام می‌توان گفت قرارداد اجتماعی و رضایت همگانی، آنجا

می‌تواند معتبر باشد که امر حکومت از جانب پروردگار جهانیان و مدبر امور بشری به برگزیدگانی صالح واگذار نشده باشد، و این مسئله‌ای نیست که لاک با آن هم‌رأی باشد.<sup>۵۵</sup> اما در خصوص برخی از دیدگاه‌های وی درباره سکولاریسم، نکاتی وجود دارد که بدان اشاره می‌شود.

وی درباره علت عدم واگذاری مراقبت از ارواح انسان‌ها به حاکم مدنی - نه از سوی خدا و نه از سوی انسان‌ها - به این نکته استدلال می‌کند که تمام قدرت دین و غایت آن، تنها در ترغیب کامل و باطنی ذهن خلاصه می‌شود؛ زیرا بدون اعتقاد درونی، ایمانی وجود نخواهد داشت.

در این باره باید گفت، که به رغم درستی قسمت دوم عبارت وی که جوهر ایمان را در اعتقاد درونی می‌داند، درباره بخش نخست آن، این نوع تعریف از دین که بیشتر با جنبه‌های درونی و معنوی دین در ارتباط است، راه را بر هرگونه شریعت‌محوری در دین می‌بندد. این نگاه که در واقع برخاسته از نگاه حداقلی وی به دین است، خود متأثر از واقعیت‌های دین مسیحیت موجود است. دیدگاه وی درباره تفکیک قدرت حاکم و کلیسا نیز دقیقاً از همین نگاه متأثر است.

اما تعریف وی از وظایف حکومت مدنی که تنها به تأمین منافع مادی بشری محدود می‌شود، کاملاً مادی و ابتر است. همان‌طور که گفته شد، نه دین در چارچوب گزاره‌های خشک مادی می‌تواند محصور بماند (و اساساً فلسفه بعثت انبیا بسیار فراتر از این بوده است) و نه دولت به دلیل تک‌ساحتی نبودن وجود آدمی می‌تواند خود را در تأمین حیات طیبیه وی دخیل نداند و به مثابه شخص ثالث، تنها نظاره‌گر انسان در سیلاب کشنده الحادگرایی و بی‌ایمانی باشد و در حالی که آنها را در حال غرق‌شدن می‌یابد، از یاری ایشان دریغ ورزد.

به راستی چگونه می‌توان در تدارک جامعه انسانی سالم بوده، ولی از بعد روحی و معنوی افراد - که به مراتب از بعد جسمانی و حیوانی ایشان فراتر است - غفلت ورزید. اگر کسی که خود منکر وجود این بعد فراحوانی است حاکم شود، این نکته طبیعی و بی‌اشکال است؛ اما آنجا که مؤمنان در صدد تشکیل حکومت‌اند، بی‌توجهی به این مسئله سخت عجیب می‌نماید. بر فرض که ایشان خواهان تساهل در حق مخالفان عقیده خود

باشند؛ اما این چه ربطی به بی‌موالاتی در فراهم کردن بسترهای بسط اخلاق، معنویت و شریعت در گستره جامعه می‌تواند داشته باشد؟ حتی به بهانه تعارض میان برخی از ارزش‌های اکثریت حاکم با معتقدات سایرین نیز نمی‌توان به بی‌طرفی دولت در این‌باره حکم داد؛ زیرا که اولاً اصول کلی اخلاق، عموماً در تمامی جوامع یکسان است (مثل حسن عدل و راستگویی و قبح ظلم و ستم و... .) و نمی‌توان به بهانه ابهام در مصادیق این اصول کلی، آنها را نادیده گرفت؛ ثانیاً در فرض تزاخم میان دو اعتقاد، اگر بنا را بر تساهل و نادیده گرفتن اجرای هر دو بگذاریم، این بازی باخت هر دو را به دنبال دارد؛ اما اجرای یکی از آنها، همواره باخت طرف دیگر را به دنبال ندارد. برای مثال، اگر در جامعه‌ای دینی، دین‌داران با توجه به مفاسد عینی و ملموس بی‌حجابی، خواهان برخورد با این پدیده - به مثابه یک حکم الهی - باشند؛ اما جریان لیبرال بر عدم ضرورت و یا حتی بر ممنوعیت آن، لاقلاً در اماکن دولتی پافشاری کند (مثل فرانسه و ترکیه)، فرض اجرای نظر گروه اول هزینه خاصی برای جریان دوم دربر ندارد؛ اما در صورت اجرای دیدگاه این گروه، جامعه مؤمنان از بسیاری از حقوق اجتماعی خود محروم خواهد ماند. پس روشن است که می‌توان با بها دادن به نظر یک گروه، مصلحت دیگران را نیز در نظر گرفت. در نتیجه، الزاماً در مقام قانون‌گذاری همواره تعارض میان آرا و عقاید گروه‌های متکثر، ناسازگاری تام ندارد و می‌توان به گونه‌ای میان آنها جمع کرد.

درباره گستره مباحات و شریعت و نیز خیر عمومی شبهات مطرح است که لاک بدان‌ها پاسخی نداده است. به راستی، قلمرو نفوذ مباحات کجاست؟ محدوده امور شرعی را چه کسی معین می‌کند؟ کلیسا؟ عرف متدینان؟ متون مقدس؟ و... اگر آن‌گونه که لاک معتقد است، امور ایمانی - به جز اصل وجود خداوند و وحی - همه در حوزه شکایات است و نمی‌توان به معارف کلیسایی اعتماد کرد، پس چگونه می‌توان به تحدید گستره این امور پرداخت؟

همچنین معیار بودن خیر عمومی در وضع قوانین، ابهام‌هایی دارد؛ آیا منظور مصلحت اکثریت است یا چیزی دیگر؟ اصولاً با غلطیدن در گستره نسبت‌گرایی، می‌توان از معیاری ثابت و مطلق به نام «خیر عمومی» سخن گفت؟ آیا اساساً فاهمه بشری توان درک خیر و مصلحت تامه خود را دارد؟ اینها ابهام‌هایی است که لاک در این مجال از پاسخ بدان غفلت کرده است.

درباره پذیرفتن عملی عرفی شدن - به مثابه آخرین راه چاره - نیز باید گفت، در حقیقت این راه‌حل که برآمده از موضعی پراگماتیستی است، به جای کاوش از حقیقت و تن دادن به لوازم آن (از جمله یاری بی‌دریغ حق و...) با اتخاذ رویه‌ای عافیت‌طلبانه برای پرهیز از تحمیل هزینه و با نفی امکان رسیدن به شناخت حقیقی، به این نظریه و لوازم مهلک آن گردن نهاده و خود را داوری بی‌طرف برمی‌شمارد. اگر آن‌گونه که ایشان مدعی‌اند، شناخت‌ها غیرمطلق و نسبی باشد، لاجرم می‌باید به نظر ایشان ملتزم شد؛ ولی آنجا که این مدعا خود اسیر تناقض درونی است، اصرار بر آن را باید بیش از هر چیز از منظری روان‌شناختانه تبیین کرد و آن نمی‌تواند چیزی جز فرار از تکلیف و دشواری‌های آن باشد. در حقیقت، انسان مدرن و شکاک بیش از آنکه در پی کشف تکلیف خود باشد، به دنبال حقوق و مطالبات روزافزون خود است؛ یعنی به حداقل رساندن بار مسئولیت و حداکثر رساندن لذت و آسایش خود.

در مورد دلایل لاک درباره خارج بودن امور دینی از دایره اختیار مقنن، مخاطب باید به دو نکته مهم و اساسی توجه کند:

الف) استدلال کردن به نامناسب بودن مجازات و کیفر به منزله ضمانت اجرای امور ایمانی، از دو جنبه ناقص است؛ بعد اول آنکه، امور دینی صرفاً محدود به امور درونی نمی‌شود، بلکه هر دین (تحریف‌ناشده‌ای) از سه بخش مهم تشکیل شده است: اعتقادات، اخلاقیات و مناسک و احکام عملی. شاید برهان وی در خصوص بخش اول و سوم - اعتقادات و اخلاقیات - تام باشد؛ ولی مسلماً در حوزه مناسک و بعد رفتاری این‌گونه نیست؛ زیرا مجازات و کیفر، همیشه به مثابه ضمانت اجرای بخش عملی دین در نظر گرفته شده است و کسی تنها به جرم عدم ایمان مورد تعقیب قرار نمی‌گیرد و بر ایمان به آن مجبور نمی‌شود: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»

جنبه دوم آنکه، همیشه هدف دین مجاب کردن انسان‌ها نیست، بلکه گاه فراهم آوردن بستری مناسب برای ترویج دین و ایجاد جامعه صالح ایمانی است. در یک جامعه و محیط فاسد نمی‌توان انتظار رویش جوانه‌های ایمان بود؛ زیرا در محیط اجتماع به واسطه ارتباط تنگاتنگ روحی و مادی و همچنین نیاز افراد به یکدیگر، نمی‌توان از تأثیر و تأثرهای متقابل ایشان در یکدیگر غافل بود. از این‌رو، گناه و شرک نباید جرأت ظهور در عرصه اجتماعی

را داشته باشند. به همین دلیل، در نگاه دین، حتی تظاهر به گناه و یا اشاعه آن به مراتب بدتر و معصیت آلوده‌تر از نفس گناه قلمداد شده است؛ زیرا چنین اجتماعی به واسطه علنی شدن فجور و سیئات به سرعت در آستانه فروپاشی اخلاقی قرار خواهد گرفت و بُعد حیوانی حیات بشری در آن غلبه خواهد یافت و همین عامل فرصت تخلق به اخلاق مطلوب دین را از سایرین خواهد گرفت. پس کیفر برخی انسان‌ها به واسطه تجرّی علنی بر ارزش‌های دینی و اخلاقی، به خودی خود موضوعیت دارد. همین پاسخ در خصوص انتقاد وی از دکترین بسط دین با بهره‌گیری از قوه قهریه به کار می‌آید.

ب) الزام قانون به کناره‌گیری از ارزیابی و اظهارنظر درباره حقانیت عقاید - مثل بسیاری از دیگر نظریه‌های لاک - متأثر از اصل شکاکیت و فروگاهی ارزش شناخت انسانی است و با بطلان این اصل، نظر اخیر نیز رنگ می‌بازد.

### نتیجه گیری

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد:

۱. زمینه‌های پیدایش تساهل بیش از آنکه فلسفی و نظری باشد، برآمده از تجربه تلخ اروپای قرون وسطاست.
۲. نظریه‌پردازان اولیه تساهل‌ورزی، نه از سر عناد و خصومت با دین، که با نیت برطرف کردن بدبینی مردم زمانه خود نسبت به دین، اقدام به ترویج این گفتمان کردند.
۳. پرداختن به تساهل بدون توجه به مبانی زاینده آن، نتیجه مطلوب به دنبال ندارد. توجه بیش از اندازه به عوامل اجتماعی و تاریخی می‌تواند گمراه‌کننده باشد.
۴. مبنای فلسفی و معرفت‌شناختی تساهل، نسبی‌گرایی در شناخت است. امکان دسترسی نداشتن به حقیقت مطلق، نه معیاری برای بررسی صدق و کذب گزاره‌های معرفتی باقی می‌گذارد و نه دلیل موجهی برای پافشاری بر رأی و عقیده خود و رد معتقدات دیگران، از درون چنین فضایی، تساهل به وجود می‌آید.
۵. مبنای دینی این نظریه، نگاه حداقلی به گستره و قلمرو شریعت است. در این دیدگاه، دین صرفاً در چارچوب حیات غیراجتماعی بشر و انزوای فردی وی محصور می‌شود.

۶. مبنای سیاسی تساهل، نتیجه مستقیم مبنای قبلی و نیز تکثرگرایی دینی است. اگر هریک از دو نهاد دین و دولت، مأموریت و مسئولیت مخصوص خود را داشته باشد، لاجرم باید به عرفی‌شدن و تفکیک حوزه کنش هریک حکم داد.

۷. جان لاک هرگز به تساهل مطلق نمی‌اندیشد - نه در حوزه نظر و نه در حوزه عمل - بلکه وی چهار گروه - و از جمله کسانی که اهل تساهل‌ورزی نیستند - را نام می‌برد که حاکم مدنی باید با آنها به شدت برخورد کند.

۸. مبانی نظری اندیشه تساهل با چالش‌های اساسی مواجه است. نسبت‌گرایی، خود متناقض بوده و به نفعی خود می‌انجامد. نگاه حداقلی به دین، نه با رسالت ادیان سازگار است و نه سیره و رویه عملی انبیا آن را تأیید می‌کند. درباره حضرت عیسی نیز باید افزود که مطالب نسبت داده شده به ایشان، نه واقعیت، که تحریفاتی است که بعدها در کتب مقدس پدید آمد.

۹. اعتماد نداشتن جان لاک به معارف عرضه شده از سوی کلیسای مسیحیت و نیز نگاه فروکاهنده وی به نقش دین و در نتیجه تأکید بر سکولاریسم، در فضای تجربه وی نامعقول به نظر نمی‌آید. همان‌طور که گذشت، تحریف دین مسیحیت و تقلیل آن به چند گزاره اخلاقی و عاری از شریعت و نیز محتوای اناجیل موجود، و تفسیرهای نامأنوس و بی‌ضابطه مردان کلیسا از همین کتاب‌های دستکاری شده، انسان را به چیزی جز آنچه لاک رسانده بود، رهنمون نمی‌سازد.

مشکل آنجاست که کسانی بدون توجه به تفاوت‌های جوهری میان مسیحیت موجود با اسلام، در صدد بسط این تجربه از آن دین - با ویژگی‌های یادشده - به فضای مذهبی اسلام برآمده‌اند؛ در حالی که، اولاً در قلمروی معرفتی اسلام، مبانی نظری تساهل به هیچ‌وجه قابل جری و تطبیق نیست؛ زیرا از سویی فلسفه اسلامی عرصه‌ای برای خودنمایی نسبت‌گرایی باقی نگذاشته و از دیگر سو شریعت غنی اسلام و سیره معصومان علیهم‌السلام، نگاه حداقلی به دین را بی‌اعتبار ساخته و در نتیجه مجالی برای گفتن از عرفی‌شدن باقی نمانده است؛ ثانیاً شکاف‌های فرهنگی و فلسفی دامنه‌داری میان دو تمدن و تجربه‌های مختص هر کدام وجود دارد که عرصه را برای تطبیق کورکورانه گفتمان‌های دینی و فلسفی غرب در جهان اسلام و حتی سایر تمدن‌های غیرغربی دشوار می‌سازد.



پی‌نوشت‌ها

۱. جان لاک، رساله‌ای در باب تساهل، ص ۴۸.
۲. علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۵، ص ۶۶۸.
۳. محمود فتحعلی، تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی، ص ۱۱.
۴. عبدالرسول بیات، فرهنگ بیات، فرهنگ واژه‌ها، ص ۲۱۴.
5. Ampryst.
۶. ر. ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۴۲؛ جان لاک، جستاری در فهم بشر، کتاب دوم، فصل اول، بند ۲.
۷. جان لاک، جستاری در فهم بشر کتاب چهارم، فصل ۲ (در باب مدارج علم)، بند ۱، ص ۳۳۵.
۸. همان، بند ۲ ص ۳۳۶.
۹. همان، بند ۱۳، ص ۳۳۹.
۱۰. همان، فصل ۱۶ (در مدارج تصدیق)، بند ۱۴، ص ۴۳۰.
۱۱. هنری توماس، بزرگان فلسفه، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ جمعی از نویسندگان، تسامح آری یا نه، ص ۲۴۰-۲۴۱.
۱۲. جان لاک، رساله‌ای در باب تساهل، ص ۷۰.
۱۳. همان، ص ۱۱۰.
۱۴. همان، ص ۷۵.
۱۵. همان، ص ۱۰۳.
۱۶. همان، ص ۷۹.
۱۷. همان، ص ۷۸.
۱۸. جهت اطلاعات بیشتر، ر. ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، بخش دوم؛ غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت‌شناسی، فصل هشتم؛ مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، مقاله چهارم.
۱۹. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۱۷.
۲۰. جان لاک، رساله‌ای در باب تساهل، ص ۱۱۲.
۲۱. حسن رحیم‌پور، «بررسی انتقادی موضوع تساهل»، صبح، سال چهارم، ش ۸۰، ص ۳۶-۴۳؛ تسامح آری یا نه، ص ۲۸۲.
۲۲. ر. ک: جان لاک، رساله‌ای در باب تساهل، ص ۱۰۴.
۲۳. حسن رحیم‌پور، «بررسی انتقادی موضوع تساهل»، همان.
۲۴. انجیل لوقا، بخش ۲۲، بند ۲۵-۲۶.
۲۵. جان لاک، رساله‌ای در باب تساهل، ص ۴۹-۵۰.
۲۶. همان، ص ۱۰۰.
۲۷. همان، ص ۵۹.
۲۸. همان، ص ۶۵.
۲۹. همان، ص ۶۱.

۳۰. همان، ص ۶۲.

۳۱. همان، ص ۸۸.

۳۲. همان، ص ۹۳.

۳۳. همان، ص ۹۹.

۳۴. همان.

۳۵. همان، ص ۹۹ - ۱۰۰.

۳۶. جان لاک، جستاری در فهم بشر، فصل دهم ص ۳۹۱-۴۰۱.

۳۷. همان، فصل ۱۸، ص ۴۴۳ - ۴۴۷.

۳۸. این کتاب اخیرا با عنوان رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه شده است.

۳۹. جان لاک، رساله‌ای درباره حکومت، فصل دوم، ص ۷۳ - ۸۲.

۴۰. همان، فصل هشتم، ص ۱۴۹.

۴۱. همان، ص ۴۲.

۴۲. جان لاک، رساله‌ای در باب تساهل، ص ۵۶.

۴۳. همان، ص ۵۷ - ۶۰.

۴۴. همان، ص ۶۱.

۴۵. همان، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

۴۶. همان، ص ۵۶.

۴۷. همان، ص ۵۹.

۴۸. همان، ص ۸۸.

۴۹. همان

۵۰. همان، ص ۱۰۴.

۵۱. همان، ص ۵۹.

۵۲. همان، ص ۵۵.

۵۳. همان، ص ۱۰۵.

۵۴. همان، ص ۷۲-۷۳.

۵۵. همان، ص ۹۹.



## منابع

- اسلامی، محمدتقی، *تساهل و تسامح*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، پاییز ۱۳۸۱.
- بیات، عبدالرسول، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، بهار ۱۳۸۶.
- توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- جونز. ویلیام تامس، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۳، ترجمه محمدجواد شیخ الاسلامی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۸.
- حسین‌زاده، محمد، *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
- دهخدا، علی‌اکبر. *لغت نامه*، تهران، سیروش، ۱۳۴۳.
- رحیم پورازغدی، حسن، «بررسی انتقادی موضوع تساهل»، *صبح*، سال چهارم، ش ۸۰، فروردین ۱۳۷۷. ص ۴۳-۳۶.
- ژولی، سادا- ژاندرن، *تساهل در تاریخ اندیشه غرب*، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- فاضل میبیدی، محمدتقی، *تساهل و تسامح*، تهران، آفرینه، ۱۳۷۹.
- فتحعلی، محمود، *تساهل و تسامح*، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
- فیاضی، غلامرضا، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- لاک، جان، *رساله‌ای در باب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران، نی، ۱۳۷۷.
- ، *جستاری در فهم بشر*، رضا زاده شفق، تهران، شفیعی، بهار ۱۳۸۰.
- ، *رساله‌ای در باب حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نی، ۱۳۸۸.
- جمعی از نویسندگان، *تسامح آری یا نه*، قم، خرم، ۱۳۷۷.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.
- مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، بی‌جا، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.