

اسپینوزا، لاک و استدلال در دفاع از مدارا و آزادی

سید حسین پرده‌چی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۳

چکیده

موضوع نوشتار حاضر بررسی استدلال‌های اسپینوزا و لاک در دفاع از آزادی است. برای این هدف، ابتدا مدارا و آزادی را تعریف کرده و نسبتشان با یکدیگر را سنجیده‌ام، سپس بستر پیدایش نظریه‌های دفاع از مدارا و آزادی را شرح داده و تئوری‌های حامی خشونت دینی را به اختصار بررسی‌ده‌ام. بعد از آن، استدلال‌های اسپینوزا در دفاع از آزادی را به تفصیل آورده‌ام، سپس استدلال‌های جان لاک در دفاع از آزادی و مدارا را تقریر کرده‌ام. در پایان نوشتار، با بررسی نسبت دفاعیات هر یک از این دو اندیشمند با مبانی مقوم خشونت دینی تلاش کرده‌ام نشان دهم استدلال‌های هر یک از این دو فیلسوف، کدام‌یک از مبانی مقوم خشونت دینی را خنثا می‌کند. واژگان کلیدی: مدارا؛ آزادی؛ آزادی مدنی؛ جان لاک؛ اسپینوزا.

مقدمه

مدارا (toleration) در اصطلاح «مستلزم همزیستی مسالمت‌آمیز با عقیده یا عملی است که از منظر فرد باطل یا اخلاقاً ناروا به شمار می‌رود.» (نراقی، ۱۳۹۴: ۹۱) تحمل کردن، مداخله نکردن و سازش با عقاید یا رفتارهایی که غلط پنداشته می‌شوند نیز توصیفاتی‌اند که از این مفهوم اصطلاحی ارائه شده‌اند.^۱

غرض از آزادی (liberty/freedom) در این نوشتار آزادی مدنی، خاصه در اندیشه و بیان، است. حداقل دو ایده در این مفهوم وجود دارد؛ در درجه اول خودمختاری مشروع و در درجه دوم توانایی کلی انجام دادن، انتخاب کردن یا به دست آوردن چیزی که می‌توان آن را حق انتخاب یا داشتن شرایط و فرصت انتخاب نامید.^۲ بدیهی است که وقتی سخن از آزادی بیان و اندیشه به میان می‌آید، مسائل مذکور در حوزه اندیشه و بیان بررسی می‌شوند؛ در اینجا میزان دخالت مشروع قدرت حاکم در تحقق این دو مفهوم نقشی تعیین‌کننده دارد.

مطابق دو تعریف پیشین، وجود فرصت انتخاب پیش شرط تحقق آزادی است. بنابراین تحقق نیافتن فعل مدارا مانع جریان یافتن آزادی می‌شود و برعکس، تحقق آن یا به عبارت دیگر، انجام عمل مدارا بستر لازم جهت جریان یافتن آزادی را پدید می‌آورد. از همین رو گفته شده است که «مدارا یک عنصر ضروری برای جوامع آزاد شناخته می‌شود، خاصه جوامعی که دارای تنوع دینی، اخلاقی یا فرهنگی هستند.» (Horton, 2000: 895)

بنا بر سخن بالا، تحقق آزادی برای فرد مستلزم مداخله نکردن جامعه یا قدرت حاکم در امور مربوط به او است. مداخله نکردن در امور فردی که در یک اجتماع و در میان افراد زندگی می‌کند، زمانی پذیرفتنی است که استدلال عقلانی داشته و حدود و ثغوری برای آن ترسیم شده باشد. بر همین مبنا، زمانی که من حدود و ثغور مدارا و همزیستی خود با افکار، افعال و رفتار دیگری را تعیین می‌کنم، در واقع در حال تعیین حدود و قلمرو آزادی دیگری هستم؛ گویی این دو مفهوم دو روی یک سکه هستند. بنابراین علی‌رغم تمایز مفهومی دو واژه مدارا و آزادی، در متونی که تاریخ مفهوم آزادی را بررسی کرده‌اند با اندیشه‌های مربوط به مدارا مواجه می‌شویم. همین‌طور وقتی در بررسی تاریخ مدارا می‌بینیم استدلال‌هایی که اندیشمندان در دفاع از آزادی

1. See also: Forst, 2012.

2. See also: Feinberg, 2000: 295.

به کار گرفته‌اند، در دفاع از مدارا نیز به کار رفته‌اند.

پژوهش حاضر به بررسی دو مفهوم فوق، یعنی آزادی و مدارا، در منظومه فکری اسپینوزا و لاک اختصاص دارد. ابتدا بستر تاریخی حمایت از مفهوم مدارا را به اختصار بررسی‌دهم، سپس استدلال‌های اسپینوزا در حمایت از این مفهوم را تقریر و بعد از آن استدلال‌های جان لاک در دفاع از مدارا را تدوین کرده‌ام. در پایان تلاش کرده‌ام نسبت فکری این دو اندیشمند در این حوزه را مقایسه کنم و نشان دهم استدلال‌های هر یک از این دو، کدامیک از نظریه‌های حامی خشونت دینی را بی‌اعتبار می‌سازد.

اهمیت یافتن مفهوم مدارا در بستر تاریخی

با مراجعه به متون و اسناد تاریخی می‌توان دریافت که واژه مدارا در عرف رایج، دست‌کم تا اواخر قرن هفدهم، معنایی موهن داشته است. بار ارزشی این مفهوم در طی دو قرن رفته‌رفته دگرگون شد، فعل مدارا به عنوان فضیلت ستایش شد و در مقابل، نامداری رذیلت نام گرفت.^۱ این تغییر ارزشی مفهوم مدارا در پی وقوع جنگ‌های مذهبی اروپا، که از قرن شانزدهم آغازیدن گرفت، به جریان افتاد و عوامل مختلفی را می‌توان در آن مؤثر دانست. بدون شک عرف اخلاقی، استدلال‌ها و تقریرات حامیان مدارا و آزادی در این سال‌ها از علل مؤثر بر این تغییر است. حال اگر بخواهیم این تقریرات را نیک دریابیم، لازم است نظریه‌های رقیب و زمینه‌ظهور آن‌ها را بفهمیم.

جنگ‌های مذهبی اروپا، در درجه اول، محصول انحصارگرایی در حقیقت و فهم آن، خاصه در حوزه دین، بود و در درجه دوم، محصول اندیشیدن به ضرورت صیانت از کیان آن حقیقت. معرف حقیقت کلیسا بود و همان کلیسا برای صیانت از حقیقت تعریف شده از حاکمیت‌ها بهره می‌جست؛ بنابراین مواجهه با دگراندیشان با حداکثر خشونت ممکن شکل می‌گرفت. به این ترتیب می‌توان دریافت که چنانچه در چنین فضای فکری‌ای نظریه‌ای در حمایت از مدارا ظهور کند، ناچار باید با دین نسبتی داشته باشد؛ چراکه اگر نه تمام نامداری جاری در جامعه، دست‌کم بخش عمده‌ای از آن، برآمده از دین است. حال اگر توجیهی برای این نامداری و خشونت دینداران وجود داشته باشد، چیست؟

نظریاتی که ریشه‌های فکری جنگ‌های مذهبی شمرده می‌شوند را می‌توان چنین برشمرد:

الف) از توجهات اولیه برای به کارگیری ابزار زور علیه مخالفان کلیسا فحوای این کلام شمرده می‌شود: آنان که به میهمانی الهی دعوت شده‌اند و به آن بی‌توجهی نشان می‌دهند، «وادارشان کن که وارد شوند، مجبورشان کن که بمانند.» (لابروسه، ۱۳۸۵: ۲۳۴۲) این گزاره از کلمات منسوب به پیروان مذهب اهل تعمیم و نمایانگر روحیه کلی متدینان آن زمان است که هدایت دیگران به هر روشی را وظیفه خود می‌دانستند. طبیعی است که وقتی دو جبهه دینی با چنین رویکردی خود را مهتدی و دیگری را منحرف می‌یابند، برای صیانت از دین و حقیقت، خود را ملزم به توسل به هر روش خشونت‌آمیز یا غیر خشونت‌آمیزی خواهند یافت.

ب) اندیشه دیگری که از یک سو عامل خشونت‌های جریان‌یافته بود و از سوی دیگر به آن‌ها مشروعیت می‌بخشید، ایده ضرورت یکپارچگی فکری جامعه بود.^۱ این ایده به آنجا منتهی می‌شد که برای نجات جامعه لازم است هر فردی که متفاوت می‌اندیشد را تا حد توان به رنگ جامعه درآورد و در غیر این صورت از جامعه حذف کرد.

ج) دیگر ایده بنیادین حامی نامداری، نظریه سیاسی رایج در فرهنگ آن زمان اروپا است. الیزابت لابروسه در این باره اظهار می‌کند که «تنها از فرهنگی اقتدارگرا و پدرسالار، که ایمان دینی و تسلیم احترام‌آمیز را یکی می‌پنداشت، برمی‌آمد که برای تغییر باطنی دین به تقویت ایمان از طریق روندهای انضباطی بپردازد.» (لابروسه، ۱۳۸۵: ۲۳۴۴) نظریه پدرسالاری (patriarchal theory) نظریه‌ای سیاسی بود که مطابق آن، قدرت حاکم برگرفته از خداوند دانسته می‌شد و مسئولیت حاکم تنها در برابر خداوند تعریف شده بود؛ بنابراین هرگونه مقاومت در برابر حاکمیت گناه شمرده می‌شد.^۲

مواردی که یاد شد را می‌توان از اندیشه‌هایی دانست که خشونت جاری شده در جنگ‌های مذهبی از آن‌ها مشروعیت گرفته بود. به طور کلی می‌توان خشونت دینی جریان‌یافته در اروپای آن زمان را برآمده از این ایده‌ها دانست. به این ترتیب اگر کسانی در این فضای فکری بخواهند از ایده مدارا و آزادی دفاع کنند، انتظار می‌رود که از یک سو نظریه خود را در چهارچوب‌های الاهیاتی پیروند (زیرا اساس خشونت جاری در چهارچوب‌های اندیشه دینی است و از دین

۱. نک: لابروسه، ۱۳۸۵: ۲۳۴۲.

۲. نک: موحد، ۱۳۸۱: ۱۵۹.

اسپینوزا، لاک و استدلال در دفاع از مدارا و آزادی / پرده‌چی ۶۵

مشروعیت می‌گیرد) و از سوی دیگر تلاش کنند مبانی‌ای که ارائه دادیم را بی‌اعتبار کنند. به عبارت دیگر، در مقابل نظریات متعارف، نظریه‌ای رقیب ارائه دهند. این کاری است که حامیان مدارا در قرن شانزدهم تا هجدهم میلادی انجام دادند. اسپینوزا و لاک، که در ادامه آرایشان را بررسی خواهیم کرد، نیز در باب مدارا به همین مهم همت گماشتند.

آزادی و مدارا در اندیشه اسپینوزا

درباره دفاع اسپینوزا از مدارا و آزادی بسیار کم سخن گفته شده است. منظومه گسترده و وسیع اندیشه فلسفی او شاید یکی از دلایل اصلی این موضوع باشد؛ اما بدون شک پیچیدگی استدلال‌های وی در دفاع از آزادی نیز در این موضوع بی‌تأثیر نیست. اگر در متونی که تاریخ اندیشه دفاع از آزادی را مطرح کرده‌اند، نامی از اسپینوزا برده شود، اغلب به بیش از چند سطر نمی‌رسد و از آنجا که به گمان بسیاری، مهم‌ترین کتاب اسپینوزا اخلاق (ethical/ethic) است، عظمت رساله الهی - سیاسی (tractatus theologico-politicus/tratado teologico-politico) از دیدگان بسیاری از پژوهشگران حوزه فلسفه پنهان مانده است. هستند کسانی چون کارل یاسپرس که این کتاب را مهم‌ترین اثر اسپینوزا می‌دانند،^۱ اما در آن آثار نیز به سختی بتوان ردی از شرح دفاعیات اسپینوزا از آزادی یافت؛ بنابراین تلاش ما در این بخش ارائه تقریری مفصل از استدلال‌های اسپینوزا درباره آزادی سیاسی است که وی در کتاب رساله الهی - سیاسی مطرح کرده است.^۲

چنانچه گفته شد، خواست مدارا در قرن هفدهم به اقتضای حال و هوای اجتماعی آن دوره در قالب مدارای دینی ظهور کرد؛ از این رو استدلال‌های مدافعان آزادی دینی نیز ناگزیر از طرح مباحث الهیاتی بود. استدلال‌های اسپینوزا در دفاع از آزادی اندیشه و آزادی دینی در رساله الهیاتی - سیاسی در همین قالب تقریر شده است.^۳ وی در این کتاب از دو روش کلی برای دفاع از آزادی استفاده می‌کند. در گام اول او تلاش می‌کند نشان دهد که آزادی اندیشه، و به قول او

۱. نک: یاسپرس، ۱۳۸۹: ۱۰۴.

۲. در میان آثار فارسی که نگارنده به آن‌ها رجوع کرده، سید جواد طباطبایی در فصل سوم از دفتر سوم جلد اول کتابش، با عنوان تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، شرح مطلوبی از اسپینوزا ارائه کرده است که بخشی از رویکردهای لازم در شرح ما را نداشت؛ از این رو چندان مورد استفاده قرار نگرفت، اما با توجه به فقدان شرح مطلوب از دفاعیات اسپینوزا از آزادی، این کتاب را متنی مطلوب یافتیم که اشاره به آن خالی از لطف نیست.

۳. اسپینوزا در فصل پنجم کتاب دیگر خود، اخلاق، نیز در مورد آزادی سخن گفته است؛ اما آزادی در آنجا در معنای آزادی از بند عواطف (affects) و رفتار بر مبنای اصول عقلانی است که خارج از موضوع مقاله حاضر است.

«فلسفیدن»، آسیبی به ساحت ایمان وارد نمی‌کند و در گام دوم می‌کوشد نشان دهد که به مخاطره انداختن آزادی اندیشه موجب اختلال در امنیت کشور می‌شود و در مقابل، پاسداشت حریم آزادی به تضمین امنیت جامعه می‌انجامد. اسپینوزا چهارده فصل از کتاب خود را به تقریر ادعای اول و استدلال بر آن اختصاص داده است و شش فصل پایانی را به استدلال بر ادعای دوم. روش کار او در تمام کتاب استدلال بر مبنای تفسیر کتاب مقدس است.

الف) سرشت و کارکرد دین و نسبت آن با آزادی

چهارده فصل اول رساله الهی - سیاسی اسپینوزا به تلاش برای تفکیک ایمان از فلسفه می‌گذرد که به تبع آن می‌خواهد نتیجه بگیرد که آزادی در حوزه فلسفه و اندیشه آسیبی به ساحت دین و ایمان وارد نمی‌کند. نادر قلب استدلال اسپینوزا در این فصول را تحویل پیام اصلی کتاب مقدس به یک قاعده ساده اخلاقی و «رهانیدن کتاب مقدس از بار التزام به انتقال حقایق فلسفی» عنوان می‌کند که نتیجه آن حصول آزادی اندیشه است.^۱ بنا بر تفسیر هانس بلوم، این کار با تکیه بر دیدگاهی طبیعت‌گرایانه صورت گرفته است^۲ که در ادامه به تفصیل مطرح خواهیم کرد.

از جمله حوزه‌هایی که اسپینوزا می‌خواهد از قلمرو سیطره دین بیرون آورد، علم تجربی است؛ البته به نظر او فلسفه اعم از علم تجربی است. او به برخی از تعارضات علم و متن کتاب مقدس اشاره می‌کند؛ از جمله ماجرای یوشع در عهد عتیق که در زمان جنگ با کنعانیان، خورشید به نحوی معجزه‌وار دیرتر از همیشه در آسمان غروب کرد، چراکه برای مدتی از حرکت بازایستاده بود. وی با تأکید بر اینکه این روایت از این ماجرا مبتنی بر نظریه‌ای زمین‌مرکز است، نتیجه می‌گیرد که نه تنها علم انبیا بی حد و حصر نیست، بلکه اصولاً به اموری این‌چنینی تعلق نمی‌گیرد. او در این باره اظهار می‌کند:

من در نهایت... چنین نتیجه می‌گیرم که نبوت هرگز انبیا را عالم‌تر نساخت، بلکه باورهای آنان را دست‌نخورده گذاشت؛ از این رو ما به هیچ وجه مجبور نیستیم که در مورد امور صرفاً فلسفی، حرف ایشان را بپذیریم.

(اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۱۳۰)

۱. نک: نادر، ۱۳۹۶: ۷۰.

۲. نک: بلوم، ۱۳۹۶: ۵۲۷.

اسپینوزا، لاک و استدلال در دفاع از مدارا و آزادی / پرده‌چی ۶۷

مصدق دیگری که وی برای محدود بودن علم پیامبران می‌آورد، گزارش کتاب مقدس درباره معبد سلیمان است. مطابق روایت اسپینوزا از باب هفتم کتاب اول پادشاهان، زمانی که دایره‌شکل بودن معبد سلیمان اظهار می‌شود، نسبت قطر این دایره به محیط آن برابر ۳ عنوان می‌شود، در صورتی که اکنون می‌دانیم این نسبت برابر عدد پی (حدود ۳/۱۴) است. اسپینوزا در این باره می‌گوید:

ما هیچ دلیلی نداریم که بگوییم سلیمان یک ریاضیدان بود. حق داریم اظهار کنیم که وی نسبت حقیقی پیرامون و قطر دایره را نمی‌دانست و مانند اغلب پیشه‌وران آن عصر بر این باور بود که این نسبت ۳ بر ۱ است... اگر بگذاریم کسی ادعا کند که مراد کتاب مقدس در اینجا چیز دیگری است، ولی به دلیلی بر ما نامعلوم، تصمیم گرفته‌اند آن را به این نحو بیان کنند، چیزی جز تخریب کامل و مطلق تمامی کتاب مقدس از آن حاصل نمی‌شود. آن‌گاه هر کس به همین میزان مجاز است که چنین چیزی را در باب هر یک از آیه‌های کتاب مقدس بگوید. (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۱۳۳)

وی به همین ترتیب در ادامه نوشته خود به مصادیق متعددی از تعارضات متن مقدس و علم اشاره می‌کند و از همه آنها برای تحکیم ادعای خود، یعنی عدم لزوم دانش بی حد و حصر پیامبران و عدم حجیت دین در حوزه علوم، بهره می‌برد و تأکید می‌کند که «بی آنکه تقوا به خطر بیفتد می‌توان گفت که انبیا ممکن بود راجع به چنین چیزهایی در جهل باشند.» (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۱۳۳) این تلقی البته در تعارض با تلقی معمول از وحی است که آن را مصون از هرگونه خطا قلمداد می‌کند و فرامین کتب مقدس را لازم الاجرا می‌داند.

اسپینوزا در سازگار کردن تفسیر خود، تلقی متفاوتی نیز از وحی ارائه می‌دهد. مطابق رأی او، از آنجا که تصدیق یا نفی خدا درباره چیزی همواره شامل یک ضرورت ابدی است، امکان ندارد خداوند فرمانی صادر کند که انسان بتواند آن را با عمل خود نفی کند. بنابراین آنچه باعث می‌شد انبیا اوامر و نواهی‌ای را از جانب خدا اظهار کنند، آن است که پیامبران از پی تجربه‌ای نبوی پیامدهای برخی از افعال را درمی‌یافتند، اما به علت نقصان فهم خود، دریافتن آن پیامدهای نیک یا بد افعال را به‌منزله فرمان الهی می‌دانستند و به همین ترتیب عنوان می‌کردند؛ بر این اساس، فهم پیامبران از خدا آمیخته به نقصان فهم آدمی است.^۱

۱. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۱۷۵-۱۸۷.

اسپینوزا در پاسخ به این سؤال که «اگر فهم انبیا آمیخته به خطا است، چگونه فرامین دینی لازم‌الاجرا دانسته می‌شوند؟» با اشاره به شریعت موسوی اظهار می‌کند که چون بنی‌اسرائیل به خرافه‌های مصری خو گرفته بودند، روی آوردن به خدا با آزادی عقلانی و خارج از شریعت موسوی امکان نداشت؛ از این رو موسی عبریان را به همان سیاقی پروراند که پدر و مادر فرزندان‌شان را تا پیش از بلوغ عقلی تعلیم می‌دهند. در اینجا اسپینوزا بر جهل پیروان موسی به علو سعادت و فضیلت حقیقی تأکید می‌کند و با ارجاع به سفر تنبیه، معتقد است سلیمان حکیم‌ترین و خردمندترین مردم روزگار خود بود و به همین دلیل خود را برتر از شریعت می‌پنداشت.^۱

با این اشارات، اسپینوزا دین را امری پیش‌عقلی قلمداد می‌کند و از این رو شأن عقل را بالاتر از دین می‌شمرد. به همین ترتیب کارکرد دین برای اسپینوزا، اخلاقی کردن افراد جامعه با به کارگیری سنت پاداش و عقاب و سامان دادن افرادی از جامعه است که هنوز به شئون عقلانی دست نیافته‌اند. به این ترتیب او در فصل سیزدهم کتاب عنوان می‌کند که تعالیم کتاب مقدس بسیار ساده‌اند، تنها هدفشان ترویج تعبد است و چیزی درباره ذات الهی و ورای سبک خاصی از زندگی که آدمیان بتوانند از آن پیروی کنند به ما عرضه نمی‌کنند.^۲

اسپینوزا پس از این مقدمات، نتیجه می‌گیرد که سخنان کتاب مقدس واقع‌گو هستند، نه استعاری و مجازی؛ از این رو هر سخنی که در تفسیر کتاب مقدس به مضامین فلسفی اشاره کند، چیزی از دین به ما نمی‌گوید. به باور وی، فلسفه دینی چیزی جز سخنان ارسطو و افلاطون نیست؛ بنابراین اصلاً دینی نیست.^۳ او در این باره می‌نویسد:

اگر قرار بود بسیاری از آنچه در کتاب مقدس آمده است را به صورت استعاری و مجازی تفسیر کرد، آن‌گاه کتاب مقدس نه برای مردمان عادی و بی‌سواد، بلکه مشخصاً برای عالم‌ترین و فیلسوف‌ترین افراد نازل شده بود. (اسپینوزا،

۱۳۹۶: ۳۵۴)

به این ترتیب اسپینوزا به سخنان نهایی خود در باب ایمان دینی می‌رسد و لب لباب ایمان دینی را محبت به همسایه، نیکی و احسان عنوان می‌کند:

۱. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۱۴۱.

۲. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۵۵.

۳. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۴۸.

اسپینوزا، لاک و استدلال در دفاع از مدارا و آزادی / پرده‌چی ۶۹

کتاب آسمانی در بندهای متعدد و به وضوح کامل ... یاد می‌دهد که تمامی شریعت تنها یک چیز است، و آن محبت همسایگان است. هیچ‌کس نمی‌تواند منکر آن شود که هر کسی که همسایه‌اش را به فرمان خدا به اندازه خودش دوست داشته باشد، به حساب شریعت به‌راستی عابد و آمرزیده است و در عوض هر آن که به همسایه‌اش عداوت ورزد یا مدد رسان او نباشد، عاصی و طاغی است. دست آخر همگان اذعان دارند که کتاب مقدس نه فقط برای عالمان، بلکه برای تمامی مردمان از هر سن و جنسی، نوشته و منتشر شده است. از همین چیزها به‌تتهایی به‌روشنی برمی‌آید که کتاب مقدس ما را به باور چیزی جز آنچه مطلقاً برای اجرای این حکم لازم است مجبور نمی‌کند. پس این حکم تنها و تنها قاعده تمامی ایمان به طور کلی است. (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۵۹-۳۶۰)

وی پس از این سخنان به این نتیجه می‌رسد که ایمان تنها از راه اطاعت منجر به رستگاری می‌شود و اطاعت یعنی رفتار عادلانه و مبتنی بر احسان با دیگران و دوست داشتن همسایه؛ بنابراین «ما تنها از روی اعمال کسی می‌توانیم تشخیص دهیم که مؤمن است یا مؤمن نیست.» (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۶۱) از این رو باید ایمان را بر مبنای اطاعت یا عدم اطاعت (محبت به همسایه یا ظلم به او که برابر با عمل عادلانه است) سنجید، نه بر مبنای صدق و کذب. در نتیجه وجه مشترک مؤمنان عمل عادلانه است، نه باور مشترک. بنابراین افرادی که باورهای متفاوت داشته باشند اما بر مبنای الگوی عادلانه رفتار کنند، مؤمن شمرده می‌شوند و افرادی با باورهای متحد و رفتاری خلاف الگوی عدالت، مؤمن انگاشته نمی‌شوند؛ چراکه «ایمان بی عمل مرده است.» (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۶۱)

بنا بر آرای اسپینوزا در پایان فصل چهاردهم رساله الهی - سیاسی، مردم ممکن است در اثر ساده‌دلی دچار خطای معرفتی شوند؛ اما کتاب آسمانی نه جهل، بلکه عصیان را محکوم می‌کند. بنابراین مسیح‌ستیزان آنانی‌اند که آدمیان درستکار و محبان عدالت را به سبب اختلاف عقیدتی تحت پیگرد و آزار قرار می‌دهند. از این رو اختلاف در مسائل شناختی و معرفتی ربطی به قلمرو ایمان ندارد؛ چراکه مقصود ایمان صرفاً عبودیت و تقوا است که رفتار بر مبنای الگوی عادلانه است و شناخت حقیقت مقصود دین نیست، بلکه مقصود فلسفه است. بنا بر رأی اسپینوزا، هیچ‌گونه آزادی‌ای در حوزه اندیشه و بیان لطمه‌ای به ساحت دین و ایمان وارد نمی‌کند و تنها

جایی که می‌توان افراد را به بدعت‌گذاری و تفرقه‌اندازی محکوم کرد، ترویج باورهایی است که منجر به «نافرمانی، نفرت، نزاع و غضب» می‌شوند.^۱

ب) سرشت و کارکرد حکومت و نسبت آن با آزادی

پنج فصل پایانی رساله الهی - سیاسی تفسیری است از کتاب مقدس که با فلسفه سیاسی درآمیخته است. در واقع اسپینوزا در این فصول در تلاش است تا خوانشی سیاسی از متون عهد عتیق به دست دهد که مطابق آن بتوان آزادی فرد را پاس داشت و البته قلمرو این آزادی را بتوان ترسیم کرد. وی برای این کار پرسش از حق طبیعی هر فرد را مطرح و پاسخ خاص خود به آن را اظهار می‌کند.

مطابق رأی اسپینوزا حق طبیعی هر فرد تنها با میزان قدرت فرد مشخص می‌شود و در وضع طبیعی، این قدرت نه بر حسب عقل سلیم، بلکه بر پایه میل به کار گرفته می‌شود. بنابراین در وضع طبیعی، آدمیان با توسل به قدرت طبیعی خود تا آنجا که بتوانند در پی برآوردن امیال خویش هستند؛ اما از آنجا که قدرت افراد مختلف در وضع طبیعی نابرابر است و امکان تأمین امنیت در مقابل تجاوز فراهم نیست، وضع طبیعی توأم با بروز ناامنی و عدم رفاه است. در چنین وضعی آدمیان برای فزونی رفاه و امنیت، قدرت و امیال خود را حد می‌زنند و با توسل به عقل سلیم، تصمیم می‌گیرند قدرت و اراده فرد مبدل به قدرت و اراده همه افراد با هم شود، یعنی توافق همگان برای تفویض قدرت و اراده خود به یک نفر یا گروهی از افراد برای رسیدن به امنیت و رفاه و فایده بیشتر برای افراد؛ این همان حصول قرارداد اجتماعی است. مطابق رأی اسپینوزا، شرط دوام و پایداری یک پیمان تا زمانی است که سودبخش باشد و سودبخشی قرارداد اجتماعی مستلزم پایبندی دو طرف قرارداد به آن است؛ یعنی قدرت حاکم در مسیر منافع عمومی گام بردارد و مردم نیز تابع فرمان قدرت حاکم باشند، به این معنا که مردم هیچ قانونی، جز آنچه قدرت حاکم وضع کند را نپذیرند. بر اساس نظر اسپینوزا، حکومت موظف است که ۱. از هرگونه فتنه‌انگیزی ممانعت کند؛ ۲. بستر و شرایط لازم برای رجحان منفعت عمومی بر نفع شخصی را پدید آورد و ۳. شرایط امنیت و آرامش را برای مردم تحت حاکمیت خویش به وجود آورد.^۲

با این مقدمات، اسپینوزا به سراغ کتب عهد عتیق می‌رود و خوانش سیاسی خود از آن را ارائه می‌دهد تا در پس این خوانش بتواند ویژگی‌های یک حکومت خوب را بر اساس معیارهای فوق

۱. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۶۷.

۲. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۸۴-۳۹۰.

در یک تجربه تاریخی نشان دهد. مطابق خوانش اسپینوزا، عبریان پس از رهایی از ظلم مصریان، از آنجا که متعهد به هیچ پیمانی نبودند، در شرایط برخورداری از حق طبیعی قرار گرفتند. در چنین شرایطی بنا به توصیه موسی، که نزد آنان از بیشترین اعتبار برخوردار بود، تصمیم گرفتند که حق خویش را نه به یک انسان میرا، بلکه به خدا واگذار کنند؛ از این رو قرارداد عبریان برای حکومت با خدا محقق شد و موسی به نمایندگی از آنان این پیمان را منعقد کرد. اسپینوزا متذکر می‌شود که این پیمان آنان با خدا، همچون قراردادهای انسانی، با رضایت و بدون اجبار بود. در نتیجه قرارداد مذکور، دولت عبریان تنها در اختیار خدا بود و می‌توان آن مملکت را به درستی مملکت خدا دانست. در نتیجه این شرایط، قانون مدنی و مذهب یکی بودند. اسپینوزا یادآور می‌شود که البته این مضامین بیشتر در نظر بود تا عمل؛ زیرا عبریان مطلقاً حق اداره مملکت خویش را حفظ کردند. قرارداد به جای خدا به موسی انتقال یافت و در نتیجه موسی صاحب جلال و شوکت حاکم شد.^۱

در این حکومت، به هزینه همه مردم معبدی ساخته شد، هارون و خاندان او وقف آن شدند، مدیریت معبد به عهده آنان نهاده شد و همه آنان از امور سیاسی منع شدند. همچنین نیروی مسلحی از دوازده قبیله دیگر تشکیل شد و دستور داده شد که به زمین کنعانیان قشون بکشند، آن زمین را به دوازده بخش تقسیم کنند و به قرعه به دوازده قبیله بدهند. یوشع به مقام سپهسالاری گمارده شد، به او حق مشورت با خدا از طریق کاهن اعظم داده شد. این حق تنها زمانی قابل اجرا بود که ضرورتی اقتضا می‌کرد؛ مانند زمانی که بحرانی همچون جنگ همه مردم را تهدید می‌کرد.^۲ در تصریح این موقعیت شاید بهتر باشد به عین سخنان اسپینوزا رجوع کنیم:

فرمانده عالی ارتش یا شوراها می‌توانستند هر زمان که بخواهند با خدا مشورت کنند؛ اما پاسخ خدا را می‌توانستند فقط از کاهن اعظم دریافت کنند. پس سخنان خدا چنانچه بر دهان کاهن اعظم جاری می‌شدند، اوامر نبودند، بلکه فقط پاسخ بودند. آنها تنها آن‌گاه که یوشع یا شورای عالی آن را می‌پذیرفتند، از قدرت امری و حکمی برخوردار می‌شدند. این کاهن اعظم که پاسخ الهی را از خدا دریافت می‌کرد، نه دستی بر نیروهای مسلح داشت و نه رسماً از حق

۱. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۱۱-۴۱۴.

۲. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۱۵-۴۲۰.

اداره امور برخوردار بود؛ از آن طرف کسانی که قلمرو مملکت در ید اختیارشان بود، حق وضع قانون نداشتند. (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۱۷)

به تمام شرایط فوق، باید حق تعیین فرمانده عالی پس از مرگ موسی و یوشع را اضافه کنیم که در اختیار هیچ کس جز خدا نبود که آن هم در زمان بحران، سران قبایل از کاهن اعظم می پرسیدند. رؤسای قبایل بر اساس سالخوردهگی مشخص می شدند.

مزایایی که اسپینوزا در فصل هفدهم رساله برای این حکومت برمی شمرد از این قرار است:
- وجود اصل برابری شهروندان با هم و برابری شهروندان با رهبران در برابر قانون: در این حکومت همگان در برابر قانون مذهب و قانون مدنی برابر بودند و سران قبایل نیز بر اساس سالخوردهگی انتخاب می شدند.

- خروج حق تفسیر امر مقدس از دست حاکمیت: مطابق تفسیر اسپینوزا، حق انحصاری لایوان برای تفسیر قانون منجر به ممانعت از استبداد حکومت می شد. از سوی دیگر، چون لایوان از حق مالکیت و حق حکومت جامعه برخوردار نبودند و تنها حقشان تصدی امور مقدس بود، برای حفظ منزلت خود در میان شهروندان ناچار به انجام وظیفه خود به بهترین نحو بودند.
- اطاعت محکم شهروندان از حکومت و قانون: به علت محدودیت قوانین (قوانین شریعت) و وجود مناسبت های مختلف سالانه برای خواندن قوانین و همین طور برابری شهروندان، همه شهروندان هم اطلاع کافی و وافی از قوانین داشتند و هم انگیزه کامل برای پیروی از قوانین.

اسپینوزا همچنین عشق مردم عبری به مملکت خویش، نفرتشان از سایر ملل، مداخله نکردن لایوان در حکومت و محرومیتشان از حق حکومت و حق داوری و قضاوت را از مزایای حکومت عبریان برمی شمرد؛ اما اظهار می کند که این حکومت با تمام ویژگی های مطلوبش سرنگون شد. بنا بر تفسیر اسپینوزا، علت این سرنگونی و سقوط اورشلیم در حکومت دوره اول عبریان و به اسارت کشیده شدن آنان خشم خدا بود؛ اما این خود عبریان بودند که موجب ظهور خشم خدا شدند. آنجا که به علت ترس از شرایط موجود، موسی را در صحرای سینا رها کردند و او را به تنهایی برای عهد با خدا فرستادند و تا زمانی که موسی به کنعان برگشت، همه اقوام دوازده گانه، به جز قوم هارون، به پرستش گوساله زرین روی آوردند. این موضوع باعث شد که حق تصدی امر مقدس، که از ابتدا قرار بود میان همگان به طور مساوی تقسیم شود، در انحصار قوم هارون (لایوان) قرار گیرد. بر این اساس، از ابتدای حکومت عبریان برابری کامل نقض شد و ظهور این

خلل در برابری، که خود عبریان عامل آن بودند، موجب سقوط اورشلیم و اسارت آنان شد.^۱ اسپینوزا در فصل هجدهم رساله، ضمن بررسی حکومت دوره دوم عبریان که پس از پایان اسارت بابل شکل گرفت، آن دوره را با دوره اول مقایسه می‌کند و ضعف‌های گسترده آن نسبت به دوره اول را شرح می‌دهد. مطابق روایت او، در میان یهودیان هیچ فرقه‌ای وجود نداشت تا زمانی که حکومت دوره دوم تشکیل شد. به نظر اسپینوزا، پیدایش فرق مختلف در یهودیت از زمانی آغاز شد که عبریان پس از رهایی از اسارت بابل و استقلال از پارسیان تشکیل حکومت دادند؛ حکومتی که با غصب حکومت از سوی کاهنان محقق شد. در نظر اسپینوزا، تمام نقاط ضعف این دوره از حکومت عبریان برخاسته از همین موضوع است.

بنا بر تقریر اسپینوزا، تسلط کاهنان بر حکومت موجبات تباهی دین را فراهم آورد. به گمان او، کاهنان در دوره دوم برای افزایش اقتدار خود، بی‌دلیل به توسعه شریعت مشغول شدند و فتاوی‌های مختلفی، که اساساً با شریعت بیگانه بود، صادر کردند تا از نفوذ شریعت جهت کسب اقتدار سیاسی خود بهره ببرند. از سوی دیگر، از آنجا که کاهنان برای حفظ قدرت خود ناچار بودند از عرف مردم پیروی کنند، پیروی از عرف جاری به جای صیانت از شریعت، که وظیفه اصلی آنان بود، نشست. این امر که موجب ازدیاد خیره‌کننده غیر ضروری احکام بود، فرصت مکرری برای مجادلاتی فراهم آورد که هرگز قابل فیصله نبودند و نتیجه نهایی‌شان آمیخته شدن دین با خرافه و چیزی بود که اساساً دینی نبود. نتیجه این وسعت یافتن بی‌دلیل مذهب و درآمیختنش با خرافه، بروز تفرقه دینی در میان مردمان شد که به جنگ‌های داخلی مکرر انجامید.^۲ بدیهی است که حصول چنین شرایطی مانع از آن می‌شود که حکومت بتواند وظایف سه‌گانه‌اش – ممانعت از هرگونه فتنه‌انگیزی، پدید آوردن شرایط رجحان نفع عمومی بر نفع شخصی و برقرار کردن شرایط امنیت و آرامش برای مردم تحت حاکمیت – را به انجام برساند. اسپینوزا از ترسیم شرایط فوق نتیجه می‌گیرد که:

۱. برای صیانت از دین و دولت باید خادمان امور مقدس را از کسب حق وضع قوانین یا اشتغال به امور دولتی باز داشت.
۲. دین نباید به حوزه فلسفه تسری یابد؛ زیرا در این صورت، چنانکه فزونی شمار احکام در

۱. نک: اسپینوزا: ۱۳۹۶: ۴۳۰-۴۳۱.

۲. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۳۸-۴۴۰.

دوره دوم منجر به بروز اختلاف و از میان رفتن وحدت شد، وحدت اجتماعی از میان می رود و از مجادلات دینی ای که عملاً و اساساً دینی نیستند برای کسب مواهب دنیوی استفاده می شود. او همچنین تأکید می کند که با استقرار شرایط مطلوب، مردم می توانند به نحو مشروع در بسیاری از مسائل اختلاف نظر داشته باشند، بدون آنکه به ثبات و امنیت کشور آسیبی وارد شود.

۳. اسپینوزا با جمهوری قلمداد کردن حکومت دوره اول و مقایسه آن با حکومت پادشاهان بنی اسرائیل و حکومت دوره دوم، حکومت جمهوری را برتر از حکومت پادشاهی و جمهوری را واجد ثبات و امنیت بیشتر می شمرد.

۴. تغییر حکومت از جمهوری به پادشاهی یا بالعکس محکوم به شکست است؛ زیرا مردم تحت حاکمیت به آن نوع خاص از حکومت خو کرده اند.

۵. از بعد از سقوط حکومت دوره اول عبریان، تحقق هرگونه حکومت الهی منتفی است؛ زیرا وقوع چنین حکومتی مستلزم قراردادی دوسویه بین مردم و خدا است و از آنجا که خداوند مقدمات چنین امری را پس از حکومت دوره اول عبریان فراهم نکرده، حتی اگر مردم نیز مایل به چنین چیزی باشند، امکان آن منتفی است.^۱

پس از ترسیم تمام آنچه گفتیم، اسپینوزا در فصل ۱۹ درباره قانون اظهار می کند که امکان تحقق عدالت و احسان، که لب لباب دین است، تا پیش از قرارداد اجتماعی وجود ندارد؛ زیرا اینها در بنیاد، احکامی اخلاقی هستند و اخلاق از عقل نشئت می گیرد و در وضع طبیعی که پیش از قرارداد اجتماعی است، عقل حقی بیشتر از شهوات ندارد.^۲ او سپس تأکید می کند که رفاه و امنیت مردم برترین قانونی است که سایر قوانین، اعم از بشری و الهی، باید با آن وفق داده شوند؛ بنابراین قانون مدنی جایگاهی بالاتر از سایر قوانین می یابد. به این ترتیب، اسپینوزا تنها مفسر رسمی دین را نیز حکومت می داند.

با در نظر آوردن آرای اسپینوزا از ابتدا تاکنون درمی یابیم که اولاً او دین را به اخلاق فروکاست، سپس قوانین را، که باید چگونگی رفتار اخلاقی را بیان کنند، به حکومت واگذار کرد و معیار ارزیابی قوانین را امنیت و رفاه مردم کشور دانست؛ به این معنا که قدرت های حاکمه

۱. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۴۳-۴۴۸.

۲. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۵۰-۴۵۳.

اسپینوزا، لاک و استدلال در دفاع از مدارا و آزادی / پرده‌چی ۷۵

را مفسران دین شمرد. بنا بر این روش تفسیری، اسپینوزا هرگونه دخالت کلیسا یا نهادهای مذهبی را مخل امنیت کشور عنوان می‌کند و در فصل نوزدهم به آفت‌های چنین وضعی اشاره و تأکید می‌کند که سپردن امور مقدس به غیر از حکومت (همچون وضع آن زمان اروپا و نه همچون شرایطی که حکومت دوره اول عبریان داشت)، منجر به دوپارگی حکومت و نزاع و مجادله بین متصدیان دین و حکومت خواهد شد. او همچنین اصرار می‌کند که هر کس بخواهد حق تبیین و تفسیر امور مقدس را از حاکمیت بگیرد، در پی گشودن راهی به سوی قدرت برای خویش است.^۱

اسپینوزا پس از طرح مسائل فوق، که به گمان او برای تحقق یک جامعه آزاد ضروری است، در فصل بیستم بار دیگر به مسئله آزادی بازمی‌گردد. وی در آنجا در دفاع از آزادی اندیشه و بیان اظهار می‌کند که هیچ کس نمی‌تواند طی قرارداد اجتماعی تمام قدرت خود را به حکومت واگذار کند؛ چراکه اندیشه و بیان فرد در هر حال تحت قدرت خود او باقی می‌ماند. از سوی دیگر نظارت حکومت بر این دو نیز غیر ممکن است؛ در واقع تلاش حکومت برای ستاندن این آزادی از مردم قطعاً محکوم به شکست است. بنابراین مطلوب و لازم است که حکومت‌ها، اعم از جمهوری یا هر نوع دیگر، شهروندان خود را در اندیشه و بیان آن‌ها آزاد بگذارند. او در سطورى عنوان می‌کند که غرض حکومت بریابی امنیت برای کاربست آزادانه عقل است؛ با توجه به این سخن او می‌توان گفت که مقصود اصلی حکومت آزادی است.^۲

سخنان پایانی اسپینوزا در دفاع از آزادی اندیشه و بیان به ذکر پیامدهای مطلوب تحقق آزادی و عواقب نامطلوب سلب آزادی مدنی اختصاص دارد. او درباره مزیت‌های آزادی می‌گوید که آزادی شرط ضروری پیشرفت هنرها و علوم است؛ زیرا «تنها کسانی می‌توانند آن‌ها را پیروزمندانه پرورش دهند که از تشخیص آزاد و بی قید و شرط برخوردار باشند.» (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۷۳)

او همچنین پیامدهای نامطلوب سلب آزادی را برمی‌شمرد و آن‌ها را موجب رسوایی صاحبان اقتدار سیاسی می‌خواند؛ از جمله تباهی صدق، ترویج ریا، تضعیف اعتماد، تبدیل شدن چوبه دار به نماد پایمردی و فضیلت به جای آنکه نماد وحشت برای جنایتکاران باشد، تبدیل شدن کشته راه آزادی به شهید، تفرقه و جنگ‌های عقیدتی. او از این همه نتیجه می‌گیرد که برای

۱. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۶۰.

۲. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۶۷-۴۷۰.

حفظ قدرت حاکمان و برای ارج یافتن تعهد و نه تظاهر، لازم است که آزادی تشخیص مجاز باشد تا مردم بتوانند علی‌رغم نظرهای متفاوت و متضاد، با هم در صلح و صفا زندگی کنند. به گمان اسپینوزا، این بهترین و کم‌زیان‌ترین شیوه حکمرانی است؛ زیرا از هر روش دیگری با فطرت آدمی سازگارتر است.^۱

مدارا در اندیشه جان لاک

لاک را بانفوذترین فیلسوف جدید دانسته‌اند که آرای او بر اندیشمندان بسیاری در سراسر قرن هجدهم مؤثر بوده است. نظر لاک در باب مدارا و آزادی دینی نیز تأثیر اجتماعی‌ای بسیار فراگیرتر از اندیشمندان پیش و پس از او در این حوزه داشته است.^۲ علی‌رغم آنکه به قول پلامنتاز، جان لاک در دفاع از آزادی سخنی جدیدتر از پیشینیان خود ارائه نمی‌دهد،^۳ شرایط مختلفی که خارج از حوصله این مقاله است، منجر به فراگیری سخن او شد. از جمله این علل شاید ایجاز و عامه‌فهمی استدلال‌های لاک در دفاع از مدارا باشد. حجم نامه‌ای در باب تساهل (*A letter concerning toleration*) که استدلال‌های مهم لاک در دفاع از آزادی را عنوان می‌کند، کمتر از یک پنجم رساله الهی - سیاسی است.

به همان میزان که لاک را فیلسوفی مؤثر در حوزه‌های اجتماعی خوانده‌اند، می‌توان تفاسیر و تقریرات متعددی از فلسفه سیاسی او و همین‌طور استدلال‌هایش در دفاع از آزادی یافت. گرت تامسون، در کتاب خود به نام جان لاک سه استدلال کلی در دفاع از مدارا از او تقریر می‌کند:

۱. تفکیک وظایف کلیسا و حکومت با توسل به قرارداد اجتماعی و به این ترتیب بیرون آوردن حق دخالت حکومت از دست دولت با تکیه بر این مضمون که روح و روان آدمی بخشی از قرارداد اجتماعی نیست که حکومت بخواهد از آن صیانت کند. در نتیجه، «کلیسا نمی‌تواند با تمسک به مراجع مدنی، اقدام به اذیت و آزار مردم کند».

۲. عدم تأثیر اعمال زور بر تغییر عقیده باطنی که با تکیه بر آن، هر اعمال زوری که به بهانه رستگاری دیگری جهت تغییر عقیده او روا داشته شود، از مشروعیت تهی می‌شود.

۱. نک: اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۷۳-۴۷۷.

۲. نک: راسل، ۱۳۶۵: ۳/۸۲۷.

۳. نک: پلامنتاز، ۱۳۸۹: ۳۲۱.

اسپینوزا، لاک و استدلال در دفاع از مدارا و آزادی / پرده‌چی ۷۷

۳. بی‌یقینی در باب موضوعات دینی که منجر می‌شود هیچ کس حق دخالت در باورهای دینی دیگری را نداشته باشد.^۱

سومین استدلال، استدلالی نیست که جان لاک در نامه‌ای در باب تساهل بر آن تأکید بسیار کرده باشد، بلکه استدلالی است که با تحلیل آرای شناخت‌شناسانه جان لاک در جستاری در فهم بشر (*An essay concerning human understanding*) به دست می‌آید؛ بنابراین بیشتر سطور بعد به تقریر دو استدلال اول اختصاص خواهند یافت.

لاک در نامه‌ای در باب تساهل، درباره تفکیک قلمرو اختیارات نهاد دین (کلیسا) و نهاد سیاست (دولت) چنین می‌گوید:

هیچ دسته‌ای حق ندارد روحیه ستمگری و ظلم و بیداد غیرمسیحی خود را با تظاهر به حفظ و حراست از سعادت ملت و یا تظاهر به مراقبت و پاسداری از قوانین رنگ و لعاب دهد... هیچ کس اجازه ندارد به بهانه وفاداری به پادشاه و فرمانبرداری از او یا به بهانه دلسوزی و اخلاص در پرستش خداوند چیزی را بر خود یا دیگران تحمیل کند. 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 یک سو، و بین آن‌هایی که نگران حفظ حکومت هستند از سوی دیگر، پایان داد. (لاک، ۱۳۹۵: ۵۵-۵۶)

برای این تفکیک، لاک نهاد دین و نهاد دولت را جداگانه تعریف می‌کند، قرائتی آمیخته به مدارا از دین ارائه می‌دهد و از سوی دیگر به مواردی اشاره می‌کند که حکومت باید با فرد توأم با مدارا تعامل کند. در قرائت صلح‌آمیز و آمیخته به مدارا از دین می‌گوید که سربازان مسیح مجهز به انجیل صلح بودند و اگر قرار بود کافران با زور به مسیح ایمان آورند و با استفاده از سربازان از خطا باز داشته شوند، این کار برای مسیح با سپاهیان آسمانی‌اش بسیار آسان‌تر بود تا برای فرزندان کلیسایی با اتکا به سپاهیان نیرومندشان.^۲ سپس در تعریف کلیسا می‌گوید:

۱. نک: تامسون، ۱۳۹۴: ۹۶-۹۷.

۲. نک: لاک، ۱۳۹۵: ۵۵.

کلیسا اجتماع داوطلبانه افرادی است که بنا بر توافق مشترکشان به هم می‌پیوندند تا به شیوه‌ای که به اعتقاد ایشان در پیشگاه خداوند مقبول است و در سعادت ارواحشان مؤثر می‌افتد، به‌طور جمعی به عبادت خداوند بپردازند.
(لاک، ۱۳۹۵: ۶۱)

بر اساس تعریف ارائه‌شده، لاک قلمرو اختیارات و وظایف کلیسا را در واقع در بین اعضای آن مشروع و مقبول می‌داند و به حوزه اعضای آن محدود می‌کند، نه به کل جامعه، از جمله آنکه حق دارند بر زمان گرد هم آمدن خود توافق کنند، برای خود سلسله مراتبی مشخص کنند، ضوابطی برای پذیرش و طرد اعضا تدوین کنند؛ به‌طور کلی، اموری که محدود به همین حوزه اجتماع داوطلبان است در قلمرو اختیارات کلیسا قرار می‌گیرد.^۱

لاک دولت را اجتماعی از انسان‌ها می‌داند که فقط برای تأمین، حفظ و پیشبرد منافع شهروندان تشکیل شده است و وظیفه‌اش اجرای عادلانه قوانینی برابر برای همه مردم به‌طور عام و برای هر فرد به‌طور خاص است؛ وی به وظیفه دولت جهت صیانت از حق مالکیت افراد تأکید ویژه دارد. از سوی دیگر، به‌طور جدی اصرار می‌ورزد که کل حوزه اقتدار فرمانروا فقط به امور مدنی مربوط می‌شود و قلمرو قدرت حاکم به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند و نباید به امور مربوط به رستگاری انسان‌ها تعمیم داده شود؛ چراکه مراقبت از ارواح انسان‌ها نه به حاکمان مدنی و نه به افراد دیگر واگذار نشده است و انسان‌ها خود مسئول صیانت از روح و وجدان خویش هستند.^۲ لاک تأکید می‌کند که چنین قدرتی با رضایت مردم نیز نمی‌تواند به حاکم مدنی تفویض شود؛ چراکه هیچ انسانی نمی‌تواند به مراقبت از رستگاری خود تا آن حد بی‌اعتنا باشد که آن را کورکورانه به دیگری واگذارد. وی همچنین اظهار می‌کند از آنجا که قدرت فرمانروایان مدنی صرفاً قدرتی ظاهری است، حاکم مدنی نمی‌تواند و نباید به ترغیب درونی افراد برای باور به دینی بر حق منتهی شود و عنوان می‌کند:

مراقبت و نظارت بر رستگاری ارواح آدمیان ربطی به حاکم مدنی ندارد؛ زیرا شاید سختگیری قوانین و قدرت مجازات بتواند اذهان افراد را دگرگون نماید و آنان را مجاب کند، اما به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به رستگاری ارواح انسان‌ها کمک کند. (لاک، ۱۳۹۵: ۶۰)

۱. نک: لاک، ۱۳۹۵: ۶۶-۶۲.

۲. نک: لاک، ۱۳۹۵: ۸۶.

در جای دیگر در بررسی اصول ایمان می‌گوید:

عقاید نظری و اصول ایمان، آن‌گونه که نامیده می‌شوند، فقط باید جزو معتقدات مردم قرار گیرند. نمی‌توان آن‌ها را با قانون مدنی بر کلیسایی تحمیل کرد؛ زیرا بیهوده است که قوانین مردم را به کارهایی فرمان دهند که از توانایی آنان بیرون است. اعتقاد (اعتقاد دیگران) به صدق و کذب امور تابع اراده ما نیست... اما برخی خواهند گفت بگذارید آدمیان حداقل تظاهر کنند که انسان‌هایی معتقد و مؤمن به دین هستند؛ دین عزیز و محبوبی که آدمیان را مجبور به ریا می‌کند و برای آمرزش و سعادت ارواح آنان هم به خدا و هم به انسان دروغ می‌گوید! اگر فرمانروا فکر می‌کند این‌گونه می‌تواند آدمیان را نجات دهد، باید گفت که از راه‌های سعادت کاملاً بی‌اطلاع است؛ اما اگر این کارها را برای نجات آنان انجام می‌دهد، پس چرا غالباً اصول ایمانی را به صورت یک قانون درمی‌آورد؟ (لاک، ۱۳۹۵: ۱۰۳)

لاک با بسط مفاهیم و استدلال‌های فوق بر آن است تا عنوان کند که در ساحت دین، در هیچ حال و وضعی، توسل به زور و اجبار درست نیست؛ چراکه قوه قهریه تنها متعلق به فرمانروای مدنی است. وی بیشترین قدرت رهبران مذهبی را اخراج و طرد اعضای منحرف از جامعه داوطلبان کلیسا می‌داند و تأکید می‌کند که همه قدرت تکفیر آن است که نقطه نظر جامعه مذهبی در این باره به صورت علنی عنوان شود. وی درباره اختلافات مذهبی نیز می‌گوید که فقدان معیار نهایی برای تشخیص حقیقت موجب تعلیق داوری در این جهان می‌شود؛ از این رو مدارا ضرورت می‌یابد: «قضاوت در مورد این مسئله فقط از آن داور نهایی همه انسان‌ها است که مجازات خطاکاران نیز فقط در ید قدرت او است.»^۱ (لاک، ۱۳۹۵: ۷۰)

لاک درباره مدارا با پیروان اسلام با شک و تردید صحبت می‌کند و می‌گوید پرواضح است که مسلمانی که در میان مسیحیان زندگی می‌کند، حکومت مسیحیان را قبول نخواهد داشت؛ چراکه حاکمیت با اقتدار رهبر دینی مسلمانان را پذیرفته است. با این حال وی چند صفحه بعد می‌گوید که نه مشرکان و نه مسلمانان و نه یهودیان، نباید به خاطر مذهبشان از حقوق مدنی

۱. این گزاره جزو معدود دفاعیات لاک در نامه‌ای در باب تساهل است که به سومین استدلالی که گرت تامسون از لاک نقل می‌کند، دلالت دارد.

جامعه محروم شوند و در ادامه، دایره شمول مدارا را شامل حال ملحدان نمی‌داند و می‌گوید که با منکران وجود خدا به هیچ وجه نباید تساهل و مدارا شود؛ چراکه وعده‌ها، میثاق‌ها و سوگندهایی که جامعه انسانی را مقید می‌سازند نمی‌توانند هیچ الزام و تعهدی برای شخص ملحد ایجاد کنند. او همچنین مدارا با کلیسای تحت حمایت حکومت خارجی را برای حاکم روا نمی‌داند و کسانی که در قالب براندازی حکومت اقدام می‌کنند را نیز از دایره مدارا خارج می‌کند.^۱

لازم است دو نکته را یادآور شویم؛ اول آنکه آزادی مذهبی که لاک در نامه‌ای در باب تساهل از آن دفاع می‌کند، بر مبنای حقوق طبیعی است که وی در رساله دوم در باب حکومت آن را شرح داده است. او آزادی، برابری، استقلال و مالکیت را حق طبیعی همه انسان‌ها می‌داند و ذیل مفهوم حقوق طبیعی تقریر می‌کند.^۲ دوم آنکه تعریف حکومت و وظایفی که برای حکومت برمی‌شمرد نیز ریشه در نظر او مبنی بر قرارداد اجتماعی دارد؛ یعنی آن زمان که انسان‌ها با یکدیگر قرارداد می‌کنند که وظیفه صیانت از حقوق طبیعی خود را بر دوش نهادی به نام حکومت نهند.^۳

بر اساس آنچه تا اینجا از جان لاک گزارش شد، نهادهای دین و دولت باید از یکدیگر تفکیک شوند و هر یک در قلمرو خود، وظایف خویش را پی بگیرند. علاوه بر آن، انسان‌ها بر مبنای حقوق طبیعی خود و مسئولیتشان در باب رستگاری روح خویش باید آزادانه دین خود را برگزینند؛ نه حاکمیت و نه کلیسا حق تحمیل عقیده‌ای بر آنان را ندارند. ممنوعیت دخالت حکومت در امور دینی افراد به سبب حق طبیعی افراد و شرح وظایف حکومت در قالب قرارداد اجتماعی است. ضمن آنکه ملحدان، اعضای کلیسای تحت حمایت دولت خارجی و آنان که به مدارا پایبند نیستند، در دایره شمول رفتار آمیخته به مدارای حکومت قرار نمی‌گیرند.

نتیجه

خشونت‌های جاری در اروپا در قرن ۱۶ و ۱۷ در قالب خشونت دینی بروز کرده بود. مقوم این خشونت دینی ضرورت صیانت از حقیقت با توسل به خشونت، باور به لزوم وحدت و یکپارچگی جامعه برای بقا و توسعه، و نظریه پدرسالار در حوزه سیاست بود.

۱. نک: لاک، ۱۳۹۵: ۱۱۱-۱۲۰.

۲. نک: لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۵.

۳. نک: لاک، ۱۳۹۲: ۲۴۶-۲۷۲.

اسپینوزا، لاک و استدلال در دفاع از مدارا و آزادی / پرده‌چی ۸۱

نسبت اندیشه اسپینوزا با نظریات فوق روشن است. وی با فروکاستن دین به اخلاق، دینداری را در لزوم عمل مطابق با عدالت و احسان محصور کرد و از آن آزادی اندیشه را نتیجه گرفت. این استدلال او نظریه اول حامی خشونت دینی، یعنی جواز توسل به هر گونه خشونت برای هدایت دیگری، را خنثا کرد. اسپینوزا همچنین با ارائه نظریه قرارداد اجتماعی در تحقق و مشروعیت حکومت و دفاع از آن، جایگزینی برای نظریه پدرسالار ارائه داد و تنوع فکری را ضرورت پیشرفت علوم و هنرها خواند. به نظر می‌رسد از نگاه اسپینوزا، نظارت حکومت بر آرا و اندیشه‌ها از سویی ممکن نیست و از سوی دیگر حتی اگر ممکن باشد، مخل دوام و بقای نظام سیاسی می‌شود. اسپینوزا به ناکارآمدی دخالت مراجع دینی در امور حکومتی و ضرورت تصدی امور دینی از سوی حکومت معتقد است که با این نظر یکی دیگر از عوامل خشونت دینی، یعنی دخالت مراجع دینی در اداره جامعه، از بین می‌رود.

با تأمل در آرای جان لاک نیز دریافته می‌شود که او نیز، همچون اسپینوزا، با اصرار بر قرارداد اجتماعی تلاش کرده است نظریه پدرسالار را به عنوان یکی از مبانی فکری خشونت‌های دینی جاری در جامعه طرد کند؛ اما روش او در خنثا کردن دو مبنای دیگر خشونت‌های دینی با اسپینوزا تفاوت دارد. لاک با تأکید بر مسئولیت هر فرد در قبال رستگاری خود، عدم وجود صیانت از روح در محتوای قرارداد اجتماعی و نیز تفکیک اختیارات دولت و کلیسا تلاش کرده است تنوع فکری در جامعه را در حوزه دینی به رسمیت بشمارد و نظریه‌ای در مقابل لزوم صیانت از حقیقت با توسل به خشونت نسبت به افراد ارائه دهد.

با دقت در آرای این دو اندیشمند روشن می‌شود که قلمرو آزادی در اندیشه اسپینوزا وسیع‌تر از لاک است. اسپینوزا آزادی اندیشه را مقید نساخته و تنها قیدی که بر آزادی بیان زده، سخنانی است که موجب اخلال در نظم عمومی و امنیت جامعه شود؛ اما جان لاک، از آنجا که فقدان باور توحیدی را آستن بی‌اخلاقی و مولد ناامنی قلمداد کرده، برخورداری از آزادی را مشروط به موحد بودن دانسته است.

کتاب‌نامه

الف) کتب و مقالات

- اسپینوزا، بندیکت (۱۳۹۶)، رساله الهی - سیاسی، ترجمه علی فردوسی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بلوم، هانس و. (۱۳۹۶)، «فلسفه اخلاقی و سیاسی اسپینوزا»، ترجمه حسن مرتضوی، تاریخ فلسفه راتلج؛ رنسانس و عقل باوری سده هفدهم، تهران: نشر چشمه.
- پلامنتاز، جان (۱۳۸۹)، «لیبرالیسم»، ترجمه خشایار دیهیمی، فرهنگ اندیشه‌های سیاسی، تهران: نشر نی.

- تامسون، گرت (۱۳۹۴)، جان لاک، ترجمه علی حقی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، جلد سوم، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- لایروسه، الیزابت (۱۳۸۵)، «مدارای دینی»، ترجمه امیرحسین مهدی زاده، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، تهران: سعادت.

- لاک، جان (۱۳۹۲)، دو رساله حکومت، ترجمه فرشاد شریعت، تهران: نشر نگاه معاصر.
- لاک، جان (۱۳۹۵)، نامه‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران: نشر نی.
- نادلر، استیون (۱۳۹۶)، باروخ اسپینوزا، ترجمه حسن امیری آرا، تهران: ققنوس.
- نراقی، آرش (۱۳۹۴)، مدارا و مدنیت، تهران: نشر نگاه معاصر.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۱)، در هوای حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران: نشر کارنامه.

- یاسپرس، کارل (۱۳۸۹)، اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

- Feinberg, Joel (2000). "Freedom and liberty", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York & London: Routledge.
- Horton, John (2000). "Toleration", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York & London: Routledge.

ب) وبسایت

- Forst, Rainer (2012), "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/>.