

Criticism of The Foundations of Tolerance in Classical Liberalism from The Perspective of Science and Religion (Islam)

Seyed Mohammad Reza Marandi¹* Fatemeh Vojdani²

1. Department of Political Jurisprudence, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (m-marandi@sbu.ac.ir)
2. Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (f_vojdani@sbu.ac.ir)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2024/5/5

Revised: 2024/8/18

Accepted: 2024/8/27

Cite this article:

Marandi, S.M.R., Vojdani, F. (2024). "Criticism of The Foundations of Tolerance in Classical Liberalism from The Perspective of Science and Religion". *Ayeneh Marefat*, 24(80), 23-44. (In Persian)

ABSTRACT

The Church during the Middle Ages believed that using force to guide people was desirable. However, following the Renaissance, thinkers like John Locke introduced the theory of "tolerance" to challenge this approach and advocate for religious freedom. This theory, in Western and liberal thought, is based on principles such as the originality of freedom, individualism, relativism, and behavioral rationality. Some even argue that it is compatible with religious teachings, and consider to protest it as a sign of intellectual and religious rigidity. In this article, an effort has been made to critique the theoretical foundations of tolerance in classical liberalism using both scientific and religious arguments. The research method is descriptive-analytical, and the data collection method is library-based. According to the findings, this theory, as presented in classical liberalism and Western thought, has been unsuccessful both in theory and practice, and requires revision and modification.

Keywords: tolerance, freedom, individualism, relativism, classical liberalism, behavioral rationalism.

* Corresponding Author Email Address: m-marandi@sbu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235354.1517>



Extended Abstract

Introduction

One of the key components of liberalism is tolerance, which emerged as a response to the extremism of medieval Christianity in the Western world. Since citizenship education is a crucial aspect of education in all societies, and the confusing of various ideologies and teachings from different schools of thought can disrupt this process, therefore, it is necessary to critically examine the theory of liberal tolerance by different thinkers. This article aims to critique the theory of liberal tolerance by criticizing its theoretical foundations, including freedom, individualism, relativism, and behavioral rationalism.

Discussion

Some of the most important foundations of liberal tolerance are freedom, individualism, relativism, and behavioral rationalism. The combination of these four principles leads to the conclusion that tolerance should prevail in society, allowing individuals to pursue their own paths. This necessitates the non-interference of the government and others in the unacceptable views and behaviors of some people in society, as well as the need for tolerance toward them. Critiques have been raised against each of these foundations:

Criticism of Liberal Freedom – Liberalism's emphasis on individual choice and well-being makes it difficult to reconcile individual rights and opinions with collective interests and opinions. On the other hand, if autonomy is given absolute priority, a liberal society may devolve into a mass of self-interested individuals, disrupting social cohesion. It is also noteworthy that liberalism tends to exaggerate the role of choice and individual well-being in defining a good and just society. Much of what enriches our lives comes from cultural and religious affiliations that we did not choose ourselves. Therefore, external influences or interventions may not always be negative. Another issue is that in liberalism, the best society is seen as one that provides the greatest happiness for the majority, ensuring security, profit, capital, and personal enjoyment for its citizens. However, this perspective neglects the mental dimension and mental health. Meanwhile, the right to freedom can sometimes conflict with the right to benefit from a suitable religious environment, which is one of branches of religious rights.

Criticism of Individualism – In liberalism, individual rights and desires are morally prioritized over the rights and desires of society; therefore, government intervention should be minimized. On the other hand, since the ultimate goal of social life is considered to be individual happiness, and the most evident example of happiness is the attainment of economic profit, resulting in material well-being and pleasure, liberalism argues that individual profit-seeking will ultimately benefit society as a whole. However, Islam holds a different view. Firstly, it does not see individuals as entirely independent from others. Secondly, it does not hold that individuals possess absolute freedom, nor that the fulfillment of their desires is the sole purpose of social life. Therefore, Islam asserts that the government, as the protector of public interests, has the right to intervene in a person's life when necessary. At the same time, Islam does not oppose all individual freedoms in the name of protecting society's interests. Instead, it advocates for moderation, maintaining a balance between individual rights and collective welfare. Thus, A fundamental question also arises: If human beings are the standard, and the rights of every person must be respected, which individual serves as the criterion? Can the intellect of every individual truly be the ultimate criterion?

Criticism of Relativism – First, denying certainty goes against conscience. Second, absolute relativism is self-contradictory. In addition, Adlieh holds that some matters may be relative, not all are. Moreover, relativism undermines the legitimacy of tolerance. Since there is no objective standard for determining the theory of right, it becomes impossible to prove that tolerance is correct or that intolerance is wrong.

Criticism of Behavioral Rationalism – Psychologists argue that human decision-making is not necessarily based on rational calculation to achieve goals. Emotions often influence decisions, leading to bias, and human choices are not always rational. Sociologists further suggest that individual behavior is largely shaped by social structures. However, in the individualistic and liberal view, people should be left to their own devices, and no one can interfere in their affairs. But based on this perspective, how can a fallible human being, who have no tools for gaining mental knowledge other than the five senses, be trusted to

consistently distinguish between right and wrong in every situation? Muslim philosophers argue that rational knowledge does not necessarily lead to a rational action. In other words, knowledge is a necessary condition for action, but not the complete cause. The final component of the complete cause is the will, which can be influenced by intellectual knowledge or by desires. Another argument against behavioral rationalism is based on experience in a general sense. Field research shows that a significant number of young people in society, despite being aware of moral values, engage in immoral behaviors in many cases; that is, they act contrary to their knowledge. This indicates that intellectual recognition of right or wrong does not always result in corresponding actions.

Conclusion

Scientific and religious critiques of tolerance indicate that, firstly, the foundations of the theory of tolerance—namely, the originality of freedom, individualism, relativism, and behavioral rationalism— as proposed in classical liberalism and the West are called into question from both scientific and religious perspectives. Secondly, applying these principles endangers the individual happiness of human societies as well as the health and well-being of Islamic societies. Therefore, it is neither successful in theory nor in practice and requires revision, modification, and adjustment.



مقدمه

لیبرال دموکراسی برای انسان غربی بهترین شیوه حکومتی به شمار می‌رود (Diamond, 2013; Welzel, 2013; Klingemann, 2014). بسیاری از دانشمندان علوم سیاسی در غرب، ادعاهای متعددی را برای جهانی شدن دموکراسی مطرح و ادعا می‌کنند که لیبرالیسم نه تنها ایدئولوژی غالب جامعه غربی، بلکه ایدئولوژی تمام بشریت است؛ حقیقتی بنیادی که از نظر فرهنگی مختص غرب نیست، بلکه ارزش جهانی دارد (Harrison and Boyd, 2018: 109). اما پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهد که این شکل حکومت، در جوامع غیر غربی، از چنین جایگاه موجه و محبوبی برخوردار نیست (Shin and Kim, 2016) و چالش‌ها و نقدهایی که بر مبانی فکری و فلسفی چنین نظام حکومتی و نیز تحقق خارجی آن در جامعه وارد می‌شود، از جمله مهم‌ترین بحث‌ها در بین اندیشمندان مسلمان و حتی خود اندیشمندان غربی است.

تساهل یکی از مؤلفه‌های لیبرالیسم است (Geuss, 2001; Roberts, 2017) که در پی افراطی‌گری‌های مسیحیت قرون وسطایی در جهان غرب، شکل گرفت. از آنجایی که مسیحیت، هدف از زندگی را سعادت اخروی می‌دانست، کلیسا معتقد بود که استفاده از زور و اجبار برای هدایت انسان‌ها مطلوب است؛ زیرا باعث سعادت اخروی ایشان می‌شود؛ به همین جهت، استفاده از «تفتیش عقاید»^۱ را تجویز می‌کرد. پس از رنسانس، در مقابله با این رویکرد، نظریه «تساهل» از سوی متفکرانی همچون «جان لاک»^۲ -پدر لیبرالیسم کلاسیک^۳- برای دفاع از آزادی دینی، مطرح شد؛ لاک نامه‌ای در مورد تساهل نوشت و در آنجا دفاع نسبتاً محکمی از آزادی‌های مذهبی ارائه کرد (Locke, 1968).

نظریه تساهل بیش از یک دهه است که وارد گفتمان سیاسی و فلسفی جریان شبه روشنفکری کشورهای جهان سومی شده (Masoomi Zare and Shaban Nia, 2011) و از جمله در ایران نیز اشاعه یافته است؛ بدون آنکه تناسب و سازواری آن با مبانی فکری و بومی دیگر جوامع با دقت بررسی و تطبیق داده شود. اسلام بر خلاف مسیحیت در قرون وسطی، ایمان را ماهیتاً اجبارپذیر نمی‌داند؛ زیرا آن را امری قلبی و عقلی می‌داند و عقل و قلب نیز اکراه‌پذیر نیستند «لا اکراه فی الدین» (بقره/ ۲۵۶).

از آنجایی که تربیت شهروندی در همه جوامع، از ساحت‌های مهم تربیتی به شمار می‌رود و خلط ایدئولوژی‌ها و آموزه‌های مختلف از مکاتب فکری گوناگون، آن را دچار اختلال می‌کند، لازم است که نظریه تساهل لیبرالی به دقت از سوی اندیشمندان نقادانه بررسی شود.

تاکنون در عمده پژوهش‌ها تساهل در انطباق با آموزه‌های اسلام بررسی و تبیین شده است (Asadollahi, 2004; Nikzad, 2006; Zaree and Soltanivash, 2019). اما در زمینه نقد تساهل در اندیشه غربی، پژوهش‌های بسیار محدودی انجام شده است؛ از جمله معصومی زارع و شبان نیا (۲۰۱۹) مبانی نظریه تساهل جان لاک را به ویژه بر اساس کتاب *رساله‌ای در باب تساهل* بررسی و نقد کرده‌اند. براساس یافته‌ها، مبنای فلسفی و معرفت‌شناختی نظریه تساهل، نسبت‌گرایی در شناخت است؛ مبنای دینی این نظریه، نگاه حداقلی به گستره شریعت و مبنای سیاسی آن، تکثرگرایی دینی است؛ که این مبانی نظری با چالش‌های اساسی مواجه هستند. نصیری و حاجی اسماعیلی (۲۰۲۲) نیز مفهوم تساهل و تسامح را در اندیشه جان لاک و اندیشه اسلامی (قرآن) مقایسه کرده‌اند و دریافته‌اند که جان لاک، تساهل را عین آموزه‌های دینی (مسیحیت)، و ویژگی اصلی کسانی می‌داند که رسالت ادیان را به نیکی درک و فهم کرده‌اند. تساهل در اندیشه لاک، برخاسته از منازعات سیاسی- مذهبی قرون وسطا بوده و او صرفاً رابطه حکومت و مردم را بررسی و مذاقه کرده است. در حالی که این مفهوم در دین اسلام، جنبه‌های متنوع‌تری را پوشش داده، و در قالب مهرورزی نسبت به ساکنان زمین،

هم شناسی، گفتگو، هم‌گرایی و همکاری با دگراندیشان، نیک‌خویی و مدارا با آن‌ها و رعایت حقوق اساسی ایشان بویژه آزادی و عدالت است.

این مقاله به صورت گسترده‌تری مبانی تساهل را به صورتی که در لیبرالیسم کلاسیک در غرب مطرح شده از منظر علم و دین (اسلام) بررسی و نقد می‌کند.

تعریف و تبیین مفاهیم

همانگونه که پیشتر بیان شد این مقاله در پی نقد نظریه تساهل لیبرالی از طریق نقد مبانی نظری آن همچون: آزادی، فردگرایی، نسبیت‌گرایی و خردگرایی رفتاری است، بنابراین برای نقد این موارد باید نخست آنها را به دقت و تفصیل، تبیین (و نه فقط تعریف) کنیم. در واقع، تبیین این مفاهیم جزئی از اهداف این مقاله است؛ نه مقدمه‌ای برای ورود به بحث؛ لذا در ابتدا به تعریف و تبیین آنها می‌پردازیم:

آزادی

واژه لیبرال به معنی فردی است که معتقد به آزادی خواهی است. لیبرالیسم، از واژه لاتین «liberteh» اشتقاق یافته است. گاه واژه «freedom» نیز به معنای آزادی به کار می‌رود. آزادی حاصل باور فرد و تمایل به تضمین این نکته است که همه بتوانند هر طور که دوست دارند یا بر می‌گزینند، عمل کنند (Heywood, 2015: 67) و زندگی شان را خودشان رهبری کنند و بتوانند زندگی خود را آن گونه که دوست دارند، تعریف کنند (Callan and White, 2002).
لاک نخستین اندیشمندی بود که نظام فکری را بر بنیاد آزادی ترسیم کرد (Yayla, 2024). او معتقد بود که حقوق طبیعی انسان‌ها از جمله آزادی، به انسان‌ها صرفاً به این دلیل که انسان هستند، تعلق می‌گیرد و این حقوق فراتر از صلاحدید دولت است و پیش از سیاست وجود دارد (Locke, 1998). یک لیبرال کلاسیک به این حقوق به صورت رسمی یا قانونی می‌نگرد؛ یعنی دولت لازم نیست چیزی را برای افراد فراهم کند (مثلاً رفاه)، بلکه کافی (و لازم) است که به آن حقوق تجاوز نکند. با این حال، این حقوق مشمول اصل ضرر است که استدلال می‌کند افراد باید اجازه داشته باشند هر کاری را که می‌خواهند، انجام دهند تا زمانی که به شخص دیگری آسیب نرسانند. تعریف آسیب بحث برانگیز است، اما به عنوان یک اصل نظری، برای دولت نقش مشروعی برای محافظت از افراد در برابر یکدیگر به وجود می‌آورد (Chau, 2009). لذا لیبرال‌ها از «آزادی مبتنی بر قانون» جانبداری می‌کنند؛ چرا که آزادی ممکن است به افسارگسیختگی تبدیل شود و آزادی یک شخص، خطری برای آزادی دیگران باشد. لذا افراد باید از بیشترین آزادی ممکن که مشابه با آزادی دیگران است، برخوردار باشند (Heywood, 2015: 67).

فردگرایی

یکی از مؤلفه‌های اساسی لیبرالیسم کلاسیک، فردگرایی است. فردگرایی در نظریه لیبرال بدین معناست که فرد عنصر اصلی سازنده هر جامعه‌ای است. هر جامعه‌ای را می‌توان به واحدهای اساسی خود، به عبارت دیگر اتم‌هایی که افراد هستند، تقسیم کرد. فقط افراد به معنای واقعی و فیزیکی وجود دارند و واحدهای اجتماعی را می‌توان را به عنوان شبکه‌ای از روابط بین انسان‌ها دید. حقوق بشر نیز معمولاً در قوانین اساسی دموکراتیک به افراد نسبت داده می‌شود. حقوق گروهی یا جمعی نمی‌تواند دلیلی برای نادیده گرفتن حقوق فردی باشد. بنابراین، آزادی بیان و آزادی مذهب، حقوق اساسی است

که متعلق به افراد است و از سوی افراد اعمال می‌شود. با رعایت حقوق فردی می‌توان به حقوق جمعی دست یافت؛ همچنین، زمانی که بین مطالبات حقوق جمعی و فردی تضاد یا تعارض پیش بیاید، باید حقوق فردی در اولویت قرار گیرد (Yayla, 2024).

در این نظر، «فرد» همچون موجودی خودبنیاد و ناوابسته طبیعی به جمع و گروه (مدنی یا قومی،...) به شمار می‌رود (Qadri, 2000). کامیابی فردی، غایت زندگی اجتماعی است و فرد انسانی و منافع، نیازها و غرایز وی در شکل دهی زندگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی او نقش اساسی ایفا می‌کند (Labibi, 2007: 18). به عبارت دیگر، فرد بر جامعه، و مصلحت فردی بر مصلحت اجتماعی اولویت می‌یابد، آزادی فردی در جامعه تا حد ممکن افزایش می‌یابد، و در نتیجه، نهادهای اجتماعی از جمله دولت، وسیله تأمین فرد و غایات او هستند (Bashiriyeh, 2009: 14).

در این دیدگاه این خود فرد است که هم سرچشمه حقوق خود و هم غایت همه نهادهای سیاسی و اجتماعی است (Bordeaux, 1998: 49). فردگرایی افراطی، فردگرایی مالکانه است که هر انسانی مالک شخصیت و توانمندی‌های خود است و چیزی به جامعه یا افراد دیگر بدهکار نیست (Heywood, 2015: 70).

بر اساس فردگرایی، اولاً انسان‌ها بر اساس تشخیصی که دارند، می‌توانند دست به اقدام بزنند و اهداف خویش را پیش ببرند؛ ثانیاً، سعادت اساساً پروژه‌ای فردی و شخصی است که ربطی به دیگران ندارد و هر کس بنا بر تشخیص و خواست خود، نسبت به آن اقدام می‌کند. و ثالثاً، چون انسان‌ها در یک رابطه کالایی و ابزاری با دیگران قرار می‌گیرند و هر کس دنبال تأمین سود شخصی و سرمایه اندوزانه خویش است، خود را اصل و دیگران را آلت و ابزار می‌پندارد و بر همین اساس، رسیدن به خواسته‌های فردی را به شرط آنکه مزاحم رسیدن دیگری به خواسته‌هایش نباشد، از هر راهی مجاز می‌شمارد (Eskandari, 2011: 109).

نسبیت‌گرایی

یکی دیگر از مبانی لیبرالیسم، نسبیت‌گرایی^۴ است که رابطه تنگاتنگی با پلورالیسم^۵ یعنی تکثرگرایی دارد (Eslami, 2002). اعتقاد به نسبیت از مبانی تساهل به شمار می‌رود. به اعتقاد لاک از آنجا که ما حداکثر قادریم که به امور محتمل پی ببریم، نه به یقینیات، و حتی این امور محتمل را نیز اشخاص مختلف به صورت‌های مختلفی درک می‌کنند، ما نباید عقاید خود را به دیگران تحمیل کنیم (Thomas, 2007: 350-351). لاک در نامه‌ای در باب تساهل می‌نویسد:

«هر کلیسایی از نظر خود راست اندیش و بر حق است و از نظر دیگری، خطاکار و مرتد. هر کلیسایی آنچه را که به آن معتقد است، بر حق می‌داند و مخالفت با آن را باطل اعلام می‌کند. بنابراین، در مجادلاتی که بین این دو کلیسا در باب حقانیت اعتقاداتشان و صحت عبادات شان درمی‌گیرد، هر یک از طرفین به یک اندازه خود را محق می‌دانند. نه در قسطنطنیه و نه در هیچ جای دیگری روی زمین، داوری وجود ندارد که با حکم او بتوان این امر را مشخص کرد» (Locke, 1998: 70).

درون همین نسبیت‌گرایی بی ضابطه است که موضوع‌هایی چون تعدد قرائت‌ها و تکثرگرایی دینی به وجود می‌آید؛ زیرا پایه و بنیان هر یک از این دو مسئله ریشه در نسبی‌انگاری دارد (Masoomi Zare and Shaban Nia, 2011). به اعتقاد لاک مؤمنان می‌توانند به هر شیوه‌ای که فکر می‌کنند مقبول خداوند است، خدا را عبادت کنند و از طریق این عبادت، امید به سعادت ابدی داشته باشند. آنها با اعتقادات متفاوت خود لطمه‌ای به همدیگر نمی‌زنند (Locke, 1998: 75, 103)، فقط به همدیگر و به حکومت لطمه‌ای نزنند. از نظر او راه‌های گوناگونی برای رسیدن به خدا وجود دارد و راهی برای

شناخت قطعی راه درست وجود ندارد: «اگر راه‌های متعددی وجود داشته باشد که انسان را به بهشت ببرد، دگر هیچ بهانه‌ای برای مجبور ساختن دیگران وجود نخواهد داشت» (Locke, 1998: 78). نسبیت‌گرایی دارای سه معناست:

۱. نسبیت‌گرایی فلسفی یعنی «نسبیت‌گرایی در واقعیت»؛ به این معنی که درباره یک امر واحد، ممکن است واقعیت‌های متعددی وجود داشته باشد و همه آن واقعیت‌ها نیز درست باشد. یعنی، در هر امری ما فقط یک واقعیت خارجی نداریم، بلکه می‌تواند دارای واقعیت‌های متعددی باشد که همه آنها هم درست باشند. به عبارت دیگر، نسبیت‌گرایی فلسفی بر این نظر است که واقعیت‌ها به نسبت افراد، متفاوت و متکثر هستند. در میان مکاتب غربی، تعداد کمی به این معنی از نسبیت‌گرایی قائل هستند.

۲. نوع دوم از نسبیت‌گرایی، «نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی» است که نسبیت را در شناخت مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، در این نوع نسبیت‌گرایی اعتقاد این است که گرچه واقعیت‌ها ثابت و واحدند، اما شناخت ما از آن‌ها متکثر است؛ یعنی ما نمی‌توانیم شناخت مطلق نسبت به یک واقعیت خارجی پیدا بکنیم. لذا هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که معرفت مطلق نسبت به یک امر خارجی پیدا کرده است. یعنی با اینکه حقیقتی که مطابق با واقعیت خارجی است، واحد است و متعدد و متکثر نیست، هیچ‌گونه دسترسی برای ما به آن حقیقت واحد و مطلق وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توانیم حکم کنیم که شناخت من یا شناخت شما به طور مطلق درست یا غلط است. لذا، ناگزیریم بپذیریم که شناخت و معرفت هر کس برای خودش معتبر است و افراد در عین اینکه نظر خود را دارند، می‌پذیرند که نظر دیگران هم برای خودشان درست یا معتبر است. این موضوع هم به فردگرایی مرتبط می‌شود و از جهت چگونگی تعامل افراد با هم، نیاز به نوعی تساهل دارد.

۳. سومین مرتبه از نسبیت‌گرایی - که مستقیماً به بحث ما مربوط می‌شود «نسبیت‌گرایی اخلاقی» است. در نسبیت‌گرایی اخلاقی، ما با ارزش‌ها سر و کار داریم، نظیر خوب یا بد بودن و زشت یا زیبا بودن. نسبیت‌گرایی در این مرتبه، بدین معنی است که هیچ‌گونه معیار مطلق برای تعیین سلسله مراتب ارزش‌ها وجود ندارد. نتیجه این نگرش، انکار عینیت هر گونه حقیقت اخلاقی است (Bashiriyeh, 2003: 161). این رویکرد، نه اعتقاد به مطلق بودن ارزش‌ها دارد و نه می‌پذیرد که می‌توان میان ارزش‌ها جمع مناسب و دائمی ایجاد کرد. یعنی لزومی ندارد که ارزش‌ها به شکل منظومه‌ای سازگار با یکدیگر نسبت برقرار کنند (Berlin, 1992: 51). معتقدان از لحاظ اخلاقی بی‌طرف هستند، به ارزش‌های ناسازگار و گاه متضاد اعتقاد دارند و در مورد ارزش‌ها پاسخ‌نهایی ندارند. این دیدگاه به افراد امکان می‌دهد که هر یک «خوبی» را خودشان تعریف کنند و بر این اساس تصمیم‌های اخلاقی خود را بگیرند (Heywood, 2015).

خردگرایی رفتاری

مبنای دیگر در لیبرالیسم کلاسیک، خردگرایی^۶ است. خردگرایی معانی متعددی دارد، اما معنای خاصی که در اینجا مد نظر است، خردگرایی رفتاری^۷ است. این مبنا، مبتنی بر نظریه انتخاب عقلایی^۸ است. بدین معنا که افراد علاقه مند به منافع شخصی، تنها کسانی هستند که بهتر از همه می‌دانند که منافع‌شان چیست. آنها افراد منطقی و عاقلی هستند و خودشان می‌توانند تصمیم بگیرند که چه چیزی به نفع آنهاست (Chau, 2009)؛ و در بیشتر مواقع، این داوری‌های خردمندانه، بهترین داوری‌ها برای تأمین منافع آنهاست (Heywood, 2015: 67-69). عقل^۹ در اینجا با نطق (logos) در یونان باستان متفاوت است. عقل نیروی شناسنده و احصاگر است که دست کم از جهت نظری همه آدمیان از آن برخوردارند و همین نیرو آدمیان را مستعد صلاح اندیشی درباره شیوه زندگی خود، و اختیارگری و تعیین سرنوشت خود

می‌کند (Qadri, 2000: 21,23). لذا افراد نیازی ندارند و نباید که دولت برای آنها تصمیم بگیرد. هر تصمیمی که دولت بر آنها تحمیل کند، تنها وضعیت فرد را بدتر می‌کند (Chau, 2009). نظریه انتخاب عقلایی بر اساس مجموعه‌ای از مفروضات و مبانی بنا شده است. ترنر در ساخت نظریه جامعه شناختی (۱۹۹۱) آنها را به این شرح آورده است:

۱. انسان‌ها موجوداتی دارای قصد و نیت هستند؛
 ۲. انسان‌ها سلاطین یا منافع خود را براساس اهمیت هر کدام از آنها رتبه بندی می‌کنند؛
 ۳. انسان‌ها در انتخاب روش‌های رفتاری از محاسبات عقلانی استفاده می‌کنند.
- یعنی «انسان موجودی است که رفتارش را صرفاً بر اساس خردش تنظیم می‌کند». از آنجا که انسان به دنبال منافع خویش است و عقل هم، عنصری است که نفع و ضرر او را تشخیص می‌دهد، لذا هر کس، رفتاری را که بناست از خود بروز دهد، بر اساس منافع خود می‌سنجد و اگر مفید تشخیص دهد، آن را انجام می‌دهد. بنابراین، از آن رو که همه انسان‌ها خرد دارند و رفتارشان را بر اساس خردشان تنظیم می‌کنند، باید اجازه داشته باشند برای خودشان تصمیم بگیرند. بنابراین، برای تغییر رفتار افراد کافی است که برای آنان استدلال عقلی کنیم تا شناخت شان تغییر کند. این موضوع نیز با فردگرایی ارتباط پیدا می‌کند و در مقابل قیومیت (قیم‌مآبی) مطرح می‌شود.

تساهل

تساهل نوعی ارزش لیبرال تلقی می‌شود (Harrison and Boyd, 2018: 109). جامعه لیبرال برای تضمین همزیستی مدنی در شرایط کثرت گرایی، به اصل سیاسی تساهل نیاز دارد و تساهل، خلاء میان سیاست و اخلاق را برای او پر می‌کند (Galeotti, 2001). تساهل در لغت به معنی سهل گرفتن بر یکدیگر، آسان گرفتن، به نرمی رفتار کردن و سهل انگاری است (Moin, 1996) و در اصطلاح، عبارت است از خودداری از اعمال قدرت مداخله در اعمال و رفتارهای ناپسند دیگران که هم برای تحمل کننده و هم برای تحمل شونده مهم تلقی می‌شود (Galeotti, 2001). یعنی 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 (Masoomi Zare and Shaban Nia, 2011).

تساهل، آن گونه که لاک تصور می‌کرد، یک خط مشی عمومی است که دولت‌ها را موظف می‌کند به افراد و گروه‌هایی که در قلمرو خود هستند، آزادی عمل و اظهار دین خود را آن گونه که صلاح می‌دانند، بدهند، تا زمانی که با انجام این کار، آزادی دیگران را زیر پا نگذارند رفاه اجتماعی را به خطر نیندازند یا فرض اعمال قدرت مدنی را نداشته باشند (Jolley, 2016). در این حالت، افراد به دیگران اجازه می‌دهند که به شیوه‌هایی که آنها تأیید نمی‌کنند، بیان‌پیشنند، حرف بزنند و عمل کنند؛ و این، هم تضمینی است برای آزادی فردی، و هم وسیله‌ای است برای توسعه اجتماعی (Heywood, 2015: 69). بنابراین، تساهل به معنای بی تفاوت بودن نیست؛ بلکه به معنای احترام گذاشتن به این تفاوت‌هاست که می‌تواند به همزیستی مسالمت آمیز دیدگاه‌ها و اندیشه‌های گوناگون منجر شود. برخی معتقدند که در اخلاق عمومی، تساهل و احترام به دیگران یک حق اخلاقی است که باید برای همه اشخاص به دلیل شخص بودن شان اعطا شود. تساهل یک اصل بنیادین در اخلاق عمومی است. بر این اساس، افراد، برداشت‌های مختلفی از زندگی خوب، اندیشه خوب، و رفتار خوب دارند و این برداشت و اعتقاد باید مورد احترام قرار گیرد. بنابراین، تساهل مبتنی بر کثرت گرایی است و روابط آدمیان را با یکدیگر تسهیل و بر رعایت حقوق متقابل تأکید می‌کند؛ از آنجایی که ما نمی‌توانیم در درستی یا نادرستی عقاید و آموزه‌ها اطمینان معرفتی داشته باشیم، پس با رعایت شرط عقل نباید به سرکوب یکباره یا خشن آنها متوسل

شویم. اصل تساهل اجازه نمی‌دهد که اکثریت از قدرت کمی خود به ضرر افراد و اقلیت‌ها استفاده کنند (Qadri, 2000: 27). البته لازم نیست که ما برای احترام به یک اندیشه آن را صحیح بدانیم؛ بلکه باید آن را تحمل کنیم (Vijeh and Pouya, 2019).

به دنبال اعتقاد به نسبیت‌گرایی، آزادی و فردگرایی در نظام‌های لیبرالیستی، کثرت‌گرایی و تکثر گروه‌های مدنی در دیدگاه‌های نظری غرب مطرح می‌شود. کثرت‌گرایان به سعادت مطلق و قابل‌تعمیم برای تمامی افراد و در همه زمان‌ها اعتقاد ندارند و اساساً، در دیدگاه ایشان کثرت بر وحدت برتری دارد؛ چرا که ساخت جهان، ساخت متکثرانه‌ای است (Qadri, 2000: 31-32). کثرت‌گرایی ضامن تداوم عقاید، فرهنگ‌ها و باورهای اخلاقی متضاد در یک ساختار سیاسی مشترک است و پذیرش و گشودگی نسبت به تنوع را گسترش می‌دهد (Callan, 2015). چنین شرایطی مستلزم تساهل نسبت به باورها و رفتارهای ضد و نقیض یکدیگر در متن جامعه است.

وجه ارتباط بین این اصول با اصل تساهل

همانگونه که پیشتر ذکر شد، برخی از مهم‌ترین مبانی تساهل لیبرالی را می‌توان این موارد دانست: آزادی (Harrison and Boyd, 2018; Galeotti, 2001)؛ فردگرایی (Yayla, 2024)؛ نسبیت‌گرایی (Thomas, 2007) و خردگرایی رفتاری (Chau, 2009)؛ که از کنار هم قرار دادن آنها تساهل به دست می‌آید. این چهار مبنا عبارتند از:

۱. انسان‌ها آزادند. لذا این حق آنهاست که آن گونه که می‌خواهند، زندگی کنند (اصالت آزادی و اختیار انسان)؛
 ۲. هیچ کس قیّم دیگری نیست و هر کس حق دارد که راه خود را انتخاب کند (فردگرایی و حفظ حریم خصوصی)؛
 ۳. امور نسبی هستند و درست و غلط بودن یا خوب و بد بودن (به معنی مطلق) در مورد آنها صحت ندارد. لذا چیزی می‌تواند برای یک نفر، خوب و برای دیگری، بد باشد؛ یا در یک زمان و مکان، خوب و در زمان و یا مکان دیگر، بد باشد (نسبیت‌گرایی)؛
 ۴. همه انسان‌ها در رفتارشان خرد-محور هستند؛ یعنی براساس خردشان تصمیم می‌گیرند و صرفاً رفتارشان را بر اساس خردشان تنظیم می‌کنند (خردگرایی رفتاری مبتنی بر نظریه انتخاب عقلایی)
- تلفیق این چهار اصل با هم این نتیجه را در پی می‌آورد که باید در جامعه، تساهل حاکم باشد و به هر کس اجازه داده شود تا راه خودش را دنبال کند؛ که لازمه آن، ضرورت عدم دخالت دولت و دیگر افراد در دیدگاه‌ها و رفتارهای غیر قابل قبول برخی از افراد در جامعه و تحمل آنان است.

نقد مبانی نظری تساهل

نقدهایی بر هر یک از مبانی فوق وارد است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود:

نقد آزادی لیبرالی

لیبرالیسم به عنوان یک فلسفه سیاسی، سازمان سیاسی جامعه را بر اساس ارزش‌های انحصاری انتخاب و رفاه فردی^{۱۰} استوار می‌کند؛ که به آن «فردگرایی لیبرال»^{۱۱} می‌گویند. پذیرش فردگرایی لیبرال به معنای بی تفاوتی نسبت به اجتماع نیست. اما بدان معناست که جامعه‌ای که لیبرال‌ها می‌توانند تشویق یا تحمل کنند، باید با ارزش زندگی فردی و آزادی انتخاب هر فرد در زندگی اش، سازگار شود (Callan and White, 2002). این تأکید بر آزادی و خودمختاری مشکلاتی را

ایجاد می‌کند.

یک اشکال این آزادی این است که به فرد امکان می‌دهد تا به نام آزادی، دیدگاه‌ها و ترجیحات خود را به دیگران تحمیل کند. با این حال، باید محدوده حداقلی از آزادی‌های فردی و شخصی محفوظ باشد و البته مناقشات زیادی در محدوده زندگی خصوصی و محدوده اقتدار عمومی وجود دارد. به هر حال، انسان نمی‌تواند مطلقاً آزاد باشد و باید از بخش‌هایی از آزادی اش برای حفظ بقیه آن چشم‌پوشد (Labibi, 2007: 240-246). بنابراین، حق انتخاب فرد، مطلق نیست؛ زیرا در این صورت به حق انتخاب دیگران تعرض می‌شود. (Bashiriyeh, 2009: 110) لذا گرچه به لحاظ حقوقی لزوم آزادی مورد اتفاق همه ابنای بشر است، اما آزادی مطلق در هیچ اجتماعی وجود ندارد و اساساً وجود اجتماع با آزادی مطلق قابل جمع نیست. بنابراین، هر جا صحبت از آزادی و حریت می‌شود، منظور، آزادی نسبی است (Tabatabai, 1995, v.1:116). در هر جامعه‌ای، مردم بر اساس نوع تفکر خود، آزادی را حداقل توسط یکی از موارد: ۱. دین؛ ۲. اخلاق؛ ۳. قانون و یا ۴. ارزش‌های سیاسی-اجتماعی و آداب و رسوم محدود و مقید می‌کنند (Eskandari, 2011: 151-153).

در نظام‌های لیبرال نیز آزادی‌های فکر، گفتار و امثال آن باید با تعهدی فراگیر به خیر جامعه به عنوان یک کل، و جایگاه مناسب هویت جمعی در زندگی افراد تفسیر و محدود شود (Callan and White, 2002) و زمانی که بخواهیم حقوق فرد را در کنار مصلحت جمع حفظ کنیم، به مشکل بر می‌خوریم. لیبرال-دموکراسی سعی می‌کند از یک سو، حقوق و رای فردی را در اداره زندگی خود و مشارکت‌های انتخابگرانه در حیات اجتماعی حفظ کند و از دیگر سو، اجازه ندهد که مصلحت و آرای جمع در مواضع برخورد و رویارویی با رای و حق فردی آسیب ببیند (Qadri, 2000: 27-28). و این دو به راحتی قابل جمع نیست. این که در نظام‌های سیاسی دموکراتیک از یک سو، باید افراد را آزاد بگذاریم و از سوی دیگر، دولت لیبرال باید ارزش‌های خود را به اعضای جامعه تحمیل کند، در نهایت، به اعتقاد برخی دموکرات‌ها، منجر به دیکتاتوری می‌شود (Callan and White, 2002).

مشکل دیگری که رویکرد لیبرال با آن مواجه است مربوط به جایگاه خودمختاری شخصی در میان ارزش‌های دیگر است که اگر به آن اولویت مطلق داده شود، چه چیزی مانع می‌شود که یک جامعه لیبرال به توده‌ای از افراد خودخواه تبدیل نشود؟ جامعه‌ای که هر کس به فردیت خود می‌بالد و هیچ کس هم نوعان خود را درک نمی‌کند. لذا ممکن است میان خودمختاری و نوع دوستی، تعارض ایجاد شود (Callan and White, 2002). به همین جهت در بسیاری از کشورهای پرچمدار لیبرال دموکراسی ارزش‌های اخلاقی سقوط کرده، فردگرایی و توجه به آزادی‌های فردی، انسان مدرن را به موجودی خودخواه و منفعت طلب بدل کرده است که در جهت کسب ارزش‌های مطلوب خود حاضر به فدا کردن ارزش‌های دیگر است (Labibi, 2007: 25-26).

خطر لیبرال دموکراسی برای انسجام جامعه این است که فرد با آزادی‌های فردی که دارد و انتخاب‌های آزادانه‌ای که می‌کند، ممکن است با ارزش‌های جامعه هم‌خوانی نداشته باشد. لذا با جدی گرفتن خودمختاری، لیبرال‌ها نمی‌توانند جامعه را به اندازه کافی جدی بگیرند. بدین ترتیب، فردگرایی لیبرالیستی منجر به زندگی‌های منفرد و بی‌ریشه می‌شود و انسجام جامعه را مختل می‌کند (Callan, 2015).

این نکته نیز شایان ذکر است که لیبرالیسم در تفسیر خود از جامعه خوب و عادلانه، در مورد جایگاه انتخاب و رفاه فردی مبالغه می‌کند. بسیاری از چیزهایی که زندگی ما را غنی می‌کند، در پیوندهای فرهنگی و اعتقادی یافت می‌شود که ما شاید در ابتدا آن را هرگز انتخاب نکرده ایم. لذا دخالت دیگری شاید لزوماً بد نباشد (Callan and White, 2002).

مسئله دیگر هم این است که با توجه به لذت جو و دردگریز بودن انسان، در لیبرالیسم، بهترین جامعه آن است که منتهای خوشی را برای بیشترین اعضای خود فراهم کند. لذا نظریه سودمندی طلبی (لذت و سود) عمده‌ترین پشتیبان نظری دولت لیبرال است (Bobbio, 1997) و از آنجا که این دو بدون امنیت قابل دسترسی نیستند، امنیت نیز از همین درجه اعتبار و اهمیت برخوردار است و باید امنیت سود و سرمایه و لذت شهروندان تأمین شود. از این رو، به هیچ فردی اجازه تهدید امنیت شهروندان داده نمی‌شود و دولت برای تأمین امنیت به خصوصی‌ترین زوایای زندگی افراد نیز وارد می‌شود. مسئله این است که در فرهنگ جدید غرب، امنیت به بعد جسمی آدمی خلاصه می‌شود و روح از این اهمیت برخوردار نیست و لذا آزادی افراد در این زمینه‌ها سقف ندارد. شاهد براین ادعا، بی بند و باری در برنامه‌های تلویزیونی، اینترنتی، سینمایی، تبلیغات ماتریالیستی و ضد دینی، نحوه پوشش و مانند آن است. اما از دیدگاه اسلام انسان دارای دو بعد جسمی و روحی است که باید هر دو مد نظر باشند؛ و بلکه به دلیل اصالت بعد روحی او، سلامت بعد روحی در درجه نخست اهمیت قرار می‌گیرد. بنابراین، آنچه دین اسلام در پی آن است، تأمین مصالح واقعی انسان اعم از مادی و معنوی است و نه تأمین لذت یا خواست او؛ زیرا خواست انسان همیشه با مصلحت او یکی نیست؛ بلکه بین این دو، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است. در فرهنگ اسلامی اگر دین به عنوان مقدس‌ترین و با ارزش‌ترین امر معرفی شده، بدین جهت است که تأمین کننده مصالح واقعی انسان است (Eskandari, 2011: 157-158).

همچنین، بر فرض پذیرش آزادی برای همه، باید در نظر داشت که این حق با حق بهره‌مندی از فضای مناسب دینی که یکی از شاخه‌های حقوق دین داری است، تزاخم پیدا می‌کند. حق بهره‌مندی از فضای مناسب دینی یکی از مسلماتی است که در فقه پذیرفته شده و اسلام، گاه برای تأمین این حق، مقرراتی را نیز وضع می‌کند؛ برای مثال، روزه خواری آشکار در ماه مبارک رمضان، مجازات در پی دارد؛ همچنین، در ایام حج، مقررات امنیتی خاصی برای ادای این فریضه الهی از جمله حرمت حمل سلاح و ... وضع شده است تا مسلمانان به خوبی بتوانند حج خویش را به جای آورند. در جامعه اسلامی نیز اکثریت اعضای آن مسلمان هستند و باید به قوانین اسلامی پایبند باشند و در همه مکاتب حقوقی، به هنگام تعارض حقوق فرد با مصالح جامعه، مصلحت نوعی بر مصالح شخصی و به تعبیری بر حریم خصوصی فرد، مقدم است (Malek Afzali Ardakani and Fallah, 2015).

نقد فردگرایی

فردگرایی لیبرال، هم هستی‌شناختی و هم اخلاقی است. این مفهوم، فرد را واقعی‌تر یا بنیادی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند. همچنین، در مقابل جامعه یا هر گروه جمعی دیگر، برای فرد، ارزش اخلاقی والاتری قائل است. در این شیوه تفکر، فرد از هر لحاظ، مقدم بر جامعه قرار می‌گیرد و واقعی‌تر از جامعه است. بر این اساس، در نهایت، حقوق و خواست‌های او به لحاظ اخلاقی، مقدم بر حقوق و خواست‌های جامعه است. در این دیدگاه، فردگرایی هستی‌شناختی، مبنای فلسفی لازم را برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی به وجود می‌آورد (Ariablastar, 2007: 19-20). تفکر لیبرالی جامعه را چیزی جز جمع افراد نمی‌داند و لذا به وجود حقیقی جامعه اعتقادی ندارد. البته مشکل اصلی در عدم اعتقاد به وجود حقیقی جامعه نیست؛ بلکه مشکل اینجاست که لیبرالیسم کلاسیک محدود کردن آزادی‌های فردی را در هیچ صورتی صلاح نمی‌داند و همه اختلالات را در زندگی انسانی ناشی از این می‌داند که دولت یا هر مرکز متمرکز اجتماعی دیگر به تضعیف فرد و تحدید آزادی عمل او مبادرت می‌ورزد. از سوی دیگر، از آنجا که غایت زندگی اجتماعی، سعادت فرد تلقی می‌شود و مصداق بارز سعادت، دستیابی به سود اقتصادی و در نتیجه، رفاه و لذت مادی

است، به اعتقاد آنها سودجویی فرد، تأمین سود کلی جامعه را به دنبال خواهد داشت؛ چون تلاشی که انسان برای نفع شخصی خود به خرج می‌دهد، ناگزیر او را به سوی انجام کارهایی می‌راند که برای اجتماع سودمندترین است (Bordeaux, 1998: 98). البته در متون اسلامی هم، اصل عقلی «عدم ولایت» یکی از اصول اولیه عقلی در کلام، فقه و حقوق اسلامی است. این اصل به این معنی است که به جهت حکم عقل محض، هیچ کس بر کس دیگری ولایت و قیمومیت ندارد و هیچ کسی قیم کس دیگری نیست و هر کس حق دارد خودش برای خودش تصمیم بگیرد. اما اسلام اولاً، فرد را بی نیاز از دیگران نمی‌داند، و ثانیاً قائل به این نیست که انسان آزادی کامل داشته باشد و برآمدن خواست‌های او، تنها هدف زندگی اجتماعی باشد، و لذا دولت به عنوان حافظ منافع عموم، حق دخالت در زندگی فرد را نداشته باشد. از سوی مقابل، اسلام معتقد نیست که به اسم دفاع از مصالح جامعه با همه آزادی‌های فردی مخالفت شود. بلکه اسلام قائل به حد وسط است و در عین حال که آزادی افراد را در درجاتی به رسمیت می‌شناسد و قدرت مطلق دولت را نمی‌پذیرد، اما سلطه، هدایت و نظارت دولت را به صورت مطلق هم نفی نمی‌کند. بر این اساس، از نظر اسلام از یک سو، حریم خصوصی، مفهوم و دایره‌های متعادل و مصون از نظارت دیگران پیدا می‌کند و از سوی دیگر، چنانچه فردی، حریم خصوصی و مصونیت ناشی از آن را بهانه‌ای برای تعدی به حریم عمومی قرار دهد، حق نظارت بر حریم خصوصی فرد را با شرایط خاص و در قلمروی محدودی، برای دیگران به رسمیت می‌شناسد؛ زیرا فرد و جامعه تأثیر و تأثر متقابل دارند و لذا تجاوز هر یک از افراد از حد خویش، تأثیر نامطلوبی بر دیگری خواهد داشت. در اسلام جامعه ایده ال جامعه‌ای است که هر کس، حد خویش را به خوبی بشناسد و ساختار جامعه نیز باید به نحوی باشد که در پناه آن بتوان تعادل لازم را بین حریم خصوصی و عمومی برقرار کرد. پس نکته اصلی در لزوم برقراری تعادل بین حریم خصوصی و عمومی در این نیست که جامعه نیز همانند افراد، دارای حیات مستقل و واقعی است، بلکه سر مطلب در این است که هر فرد همان طور که از دیگران تأثیر می‌پذیرد، بر آنان تأثیر نیز می‌گذارد؛ و این چیزی است که لیبرالیسم هم آن را می‌پذیرد. لیبرالیسم با همه اعتقادی که به فردگرایی دارد، در عین حال، اهمیت نقش‌های متقابل جمعی را رد نمی‌کند و مکانیسم‌های اجتماعی و تأثیر گروه بر رفتارهای فردی را نادیده نمی‌انگارد (ر.ک. Bordeaux, 1378: 96) (Eskandari, 2011: 123-125).

از سوی دیگر، این پرسش بنیادی نیز وجود دارد که اگر انسان معیار است و حقوق هر انسانی باید محترم شمرده شود، ملاک، کدام انسان است؟ آیا عقل هر انسانی می‌تواند ملاک باشد؟ بنابراین، هیچ یک از مبانی سه‌گانه نظریه تساهل در غرب نمی‌تواند از اعتبار و درستی برخوردار باشد.

نقد نسبیت گرایی

تساهل مبتنی بر کثرت گرایی است و کثرت گرایی نیز با نسبیت گرایی مرتبط است. از آنجا که ما نمی‌توانیم نسبت به درستی یا نادرستی عقاید و آموزه‌ها اطمینان معرفتی داشته باشیم، پس با رعایت شرط عقل نباید به سرکوب یکباره یا خشن آنها متوسل شویم. لذا تساهل، روابط آدمیان با یکدیگر را در یک جامعه تکثرگرا تسهیل می‌کند (Qadri, 2000: 27). بر نسبیت‌گرایی نیز خدشه‌هایی وارد است. از جمله اینکه در علوم عقلی یک اصل اساسی وجود دارد مبنی بر آنکه هیچ حکمی که پذیرش آن متضمن نفی آن باشد (به عبارت دیگر، واجد تناقض ذاتی باشد)، معتبر نیست. برای مثال، اصل حرکت در ماتریالیسم دیالکتیک به همین دلیل باطل می‌شود؛ زیرا این اصل می‌گوید: «هیچ چیزی در جهان ثابت نیست» اگر از آنها پرسیم این جمله‌ای که می‌گویید: هیچ چیزی ثابت نیست، آیا خودش ثابت است یا خیر؟ پاسخ آنها هر چه که باشد، این اصل، نقض می‌شود. نسبیت گرایی به معنای مطلق اش نیز ناقض خودش است؛ به این معنی که اگر

بگوییم هیچ چیزی مطلق نیست (هیچ چیز به معنی معرفتی یا ارزشی آن)، این اشکال پیش می‌آید که آیا همین اعتقاد به اینکه: «هیچ چیز مطلق وجود ندارد» خودش مطلق بیان نشده است؟! و در حقیقت، واجد یک تناقض ذاتی نیست؟! و چون پاسخ قاعداً مثبت است، این اصل رد می‌شود. به عبارت دیگر، اگر گفته شود که همه چیز نسبی است، پس خود این نسبیت‌گرایی هم باید نسبی باشد و نمی‌تواند مطلق باشد؛ و اگر گفته شود که این سخن (گزاره) خود نیز نسبی است، باز هم نسبیت‌گرایی رد می‌شود؛ زیرا دیگر نمی‌تواند به عنوان یک اصل ثابت و مبنا مطرح شود؛ چرا که اصل، آن چیزی است که ما بتوانیم بر آن اتکا کنیم و آن را در همه جا به کار ببریم. لذا هیچ اصلی نمی‌تواند نسبی باشد؛ یعنی «احتمالاً» درست باشد؛ بلکه باید «مطلقاً» درست باشد. به عبارت دیگر، ادعای نسبی انگاران خودمتناقض و خودویرانگر است از این جهت که اگر هیچ ادعایی 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 ادعا هم یقینی نباشد، دیگر جای بحث نیست، زیرا بازگشت این شق به شکاکیت مطلق است (Masoomi Zare and Shaban Nia, 2011).

در مورد نسبیت‌گرایی به ویژه، نسبیت‌گرایی اخلاقی، در فلسفه و کلام اسلامی بحث حسن و قبح عقلی و ذاتی مطرح است. در فلسفه و کلام اسلامی خصوصاً شیعی و نزد «عدلیه» (شیعه و معتزله) حسن و قبح عقلی و ذاتی امور و اشیاء و ارزش‌ها مطرح است. البته نه به این معنی که ایشان امور نسبی را کاملاً نفی کنند؛ بلکه عدلیه هم به این موضوع قائل و واقف هستند که برخی از امور نسبی‌اند. لذا امور، به مطلق مثبت، مطلق منفی و نسبی (خنثی) تقسیم می‌شوند. اموری هم که بار ارزشی خنثی دارند و در حقیقت، نسبی هستند، از جهت ارزشی نسبت به شرایط و زمان و مکان متفاوت هستند. بنابراین، ما (عدلیه) بر این نظریه که برخی از امور نسبی هستند؛ نه همه امور؛ و این اعتقاد با نسبیت‌گرایی لیبرالی این تفاوت را دارد که دیگر، دچار تناقض ذاتی نیست؛ یعنی امری ممکن و شدنی است.

افزون بر اینکه نسبیت و شکاکیت با دلایل مختلف ابطال شده است، باید به این نکته هم توجه نمود که نسبیت‌گرایی عوارض نامطلوبی در حوزه‌های مختلف به بار می‌آورد. انکار یقین، امری خلاف وجدان است. هرکس با هر فرهنگ و سلیقه‌ای یقین به برخی امور از جمله یقین به وجود خود، حالات درونی، اراده، معلومات ذهنی و... را به وضوح می‌یابد و می‌تواند با کنار هم قرار دادن همین امور یقینی به نتایج یقینی بی‌شماری دست یابد. اگر تمام معارف بشری نسبی باشند، این ادعا را به همین اصل نیز می‌توان سرایت داد. نسبی‌گرایی بر علیه مشروعیت تساهل قیام می‌کند؛ زیرا وقتی هیچ ملاکی برای تعیین نظریه حق، موجود نباشد، پس راهی برای اثبات درستی تساهل و نادرستی عدم تساهل نیز وجود نخواهد داشت.

نقد خردگرایی رفتاری

در مکتب لیبرالیسم، بین خرد، آزادی و خودمختاری ارتباطی وجود دارد. خردمندی و آزادی فکر دو جزء جدایی‌ناپذیرند. همه افراد، از ظرفیت شناختی عادی^{۱۲} از خودمختاری برخوردارند (Callan and White, 2002). بنابراین، در این مکتب، همه انسان‌ها از خرد بهره‌مندند و خردمندی ضامن آزادی فردی است؛ و فرد تنها در شرایط آزادی می‌تواند به حکم خرد خود، چنان که می‌خواهد، زندگی کند. بنابراین، سلب آزادی به معنی نفی خردمندی است. آزادی فردی در وجوه گوناگون لازمه شان و شرف آدمی در مقام موجودی خردمند است و لذا باید در همه حوزه‌های زندگی پاسداری گردد (Bashiriyeh, 2009: 11-12).

نظریه انتخاب عقلایی نیز از لحاظ فکری به سنت لیبرال مدیون است و تأکید بسیاری بر منفعت شخصی و محدود کردن

قانونی اندازه و استقلال دولت دارد. تصور این نظریه این است که همه افراد، دارای لوازم انتخاب بهترین کنش یعنی ظرفیت عقلایی، بدون دخالت احساسات هستند و رابطه میان کنش‌ها و پیامدها تحت تأثیر کنش‌های دیگر افراد نیست. چنین تصور می‌شود که افراد می‌توانند به گونه‌ای منظم پیامدها یا کنش‌ها را اولویت بندی و قضاوت کنند؛ و افراد خردمند یکی از کنش‌ها/ پیامدهای قابل دسترسی را که بهتر است، انتخاب می‌کنند (Ward, 1999: 132-135). این نظریه در پرتو اطلاعاتی که در حال حاضر در مورد تصمیم‌گیری فردی وجود دارد، نیاز به پالایش بیشتر دارد. مشکل مهم این نظریه این است که آیا افراد خردمندی که به دنبال منافع شخصی خود هستند، می‌توانند نظم اجتماعی را بدون اجبار خارجی فراهم سازند؟ (Ward, 1999: 132-133)

افزون بر این، خردگرایی رفتاری از سه طریق مورد خدشه قرار گرفته است:

۱. دلیل علمی: یکی از نقدها بر خردگرایی رفتاری از جانب علم به معنی خاص کلمه صورت پذیرفته است. از نظر روان‌شناسان، اغلب افراد، رفتار عقلانی ندارند و از لحاظ انگیزه موجوداتی پیچیده هستند. به ویژه آنکه موقعیت‌های اجتماعی و تأثیر و تأثر افراد هم پیچیده هستند و پیش‌بینی‌های این مدل صحت ندارد؛ لذا تعدیل آن ضرورت دارد (Ward, 1999: 137). روان‌شناسان همچنین معتقدند که وضعیت ایده‌آل مطرح شده توسط الگوی انتخاب عقلایی وضعیتی نسبتاً نادر است (Janis and Mann, 1977) و در واقع، بسیاری از احساسات و انگیزه‌های غیرآگاهانه بر تصمیمات انسان اثر می‌گذارند (Elster, 1989) و این گونه نیست که تصمیم انسان لزوماً مبتنی بر یک محاسبه و فهم کارآترین ابزارها جهت رسیدن به اهداف باشد. احساسات می‌توانند منجر به تصمیمات جانبدارانه شود و تصمیم انسان چندان عقلایی نباشد (Etzioni, 1992). تعارضات و احساسات و انگیزه‌های مختلف، انسان را در موقعیت تعارض و تنش قرار می‌دهند (Janis and Mann, 1977: 45-46) و می‌توانند منجر به تصمیم غیر عقلانی شوند (Stedman and Krause, 1985). حتی به نظر برخی از روان‌شناسان اخلاق، غالب قضاوت‌ها و تصمیمات انسان، مبتنی بر عواطف اوست و استدلال‌های آگاهانه و عقلانی به ندرت در قضاوت‌ها به کار می‌روند و حتی ممکن است دریافت‌های عقلانی، تحت تأثیر آن عواطف، دستکاری یا منحرف شوند و خود، منطقی به نظر برسند (Narvaez, 2010). به تعبیری دیگر، اغلب رفتارها و واکنش‌های انسان به طور ناخودآگاه کنترل می‌شود؛ و نه به صورت استدلالی و خودآگاه (Narvaez, 2006). از نظر جامعه‌شناسان نیز رفتار فردی عمدتاً محصول ساختارهای اجتماعی است و انتخاب فردی امری خیالی است و لذا رهیافت انتخاب عقلایی که مبتنی بر انتخاب افراد است، بی‌فایده است (Hindess, 1988). ناممکن است که بتوان نقش عوامل ساختاری را از انتخاب عقلایی حذف کرد (Ward, 1999: 142).

۲. دلیل عقلی: بر اساس دیدگاه جان لاک، انسان موجودی خردمند است؛ با این حال، به دلیل ابتنا معرفت و تفکر بر تجربه، در معرض خطا هم هست. لذا نمی‌توان تمام تصمیمات چنین انسانی را عقلانی و خالی از خطا در نظر گرفت. روان‌شناسان و علمای علوم تربیتی نیز، رفتار^{۱۳} انسان را برآیند نیروهای درونی انسان یعنی تمایلات، احساسات و خرد او می‌دانند و آن را بسته به اینکه کدام یک از این نیروها قوی‌تر باشد، تمایل محورانه، احساس‌گرایانه و یا خردمندانه می‌دانند.

علمای اخلاق اسلامی و همچنین فلاسفه مسلمان نیز قوای درونی انسان را به شهوت (تمایلات)، غضب (احساسات) و عقل (خرد) تقسیم می‌کنند و انسانی را متخلق و معتدل می‌دانند که عقلش بر شهوت و غضبش غلبه داشته باشد و اگر انسانی این گونه نبود، خارج از مدار اخلاق و تعادل شناخته می‌شود.

علامه طباطبایی فیلسوف مسلمان نیز در بحث از مبادی عمل معتقد است که در موقعیت انتخاب، با وجودی که انسان به زشتی یک عمل واقف است، کوران هوای نفس و شهوات چشم عقلش را که ممیز بین خوبی‌ها و بدی‌هاست، می‌پوشاند و او دچار جهالت اختیاری می‌شود که ناشی از ضعف اراده و پیروی از امیال و هواهای نفسانی است (Tabatabai, 1995, v.4:378-380). او در آن لحظه به عواقب وخیم عمل نادرست خود نمی‌اندیشد و در نتیجه مرتکب محرمات می‌شود (Tabatabai, 1995, v.12:529). این امر به دلیل توجه زیاد به عمل نادرست و تزئین آن در ذهن آدمی و میل شدید به انجام آن روی می‌دهد و در آن لحظه انسان از ندای عقل خود غافل می‌شود (Berenjkar, 1996). توضیح آنکه طبق نظر علامه طباطبایی قوای شعوری مختلفی در انسان وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی باعث می‌شوند که آدمی از حکم برخی دیگر غفلت کند و یا توجهش به آن ضعیف گردد. به همین دلیل، علم انسان در کوران‌ها مورد غفلت قرار می‌گیرد و نمی‌تواند همیشه بر سایر قوا غالب و قاهر بوده، همه را به خدمت خود درآورد و به همین جهت نمی‌تواند صاحبش را از کل ضلالت‌ها و خطاها حفظ کند. ایشان در جای دیگری نیز می‌گوید: انسان با اینکه به فطرت خدادادی اش حق را از باطل و تقوا را از فجور تشخیص می‌دهد، ولی تقویت جانب هوا و تأیید شهوت و غضب نمی‌گذارد که انسان توجه و التفاتی به حق نموده دعوتش را بپذیرد؛ بلکه به عمل باطل خود مجذوب و مغرور می‌شود. یعنی عمل باطل آدمی در نظرش جلوه کرده و دانسته حق و باطل را بر خود مشتبه می‌کند؛ خود را به این خیال می‌اندازد که حق، باطل است و باطل، حق. آن‌گاه، همین خیال را در دل خود جای داده و به دنبال باطل به راه می‌افتد. این گونه است که انسان در عین علم به چیزی، در آن چیز گمراه می‌شود؛ نه اینکه اقدام به ضرر قطعی خود کند که این، نامعقول است (Tabatabai, 1995, v.7:27-28).

بنابراین بحث معرفت عقلانی، لزوماً به عمل موافق منتهی نمی‌شود و به عبارت دیگر، علم یک نوع اقتضا برای عمل است، نه علت تأمه. جزء اخیر علت تأمه، اراده است که ممکن است از معرفت عقلی و یا هوا و هوس منبعث شود^{۱۴}.

۳. دلیل تجربی: دلیل سومی که بر رد خردگرایی رفتاری می‌توان ارائه کرد، تجربه به معنای عام آن است. با نگاهی به محیط اطراف خود می‌بینیم که در بسیاری از اوقات خرد انسان‌ها به یک امر، و تمایل شان به امر دیگری حکم می‌کند و آنها برخلاف حکم خردشان به خواسته تمایل‌شان عمل می‌کنند. مثال بارزی که در این خصوص وجود دارد، افراد معتاد به سیگار و مواد مخدر هستند. بیشتر افراد سیگاری، سیگار کشیدن را کار بدی می‌دانند. یعنی خرد آنها حکم می‌کند که این کار بد است. وقتی از آنها بپرسید: با این که می‌دانید سیگار بد است، چرا سیگار می‌کشید؟ پاسخ می‌دهند که: نمی‌توانیم اجتناب کنیم. در مورد معتادان مسئله بسیار جدی‌تر است. اکثر قریب به اتفاق آنها معتقدند که اعتیاد، بد و خانمان سوز است. اما وقتی از آنها بپرسید: چرا ترک نمی‌کنید؟! پاسخ می‌دهند که: نمی‌توانیم. حتی برخی از افرادی که خیلی مصرند که اعتیادشان را ترک کنند، به اطرافیان شان توصیه می‌کنند که آنها را به تخت ببندند تا تمایل‌شان بر عقل‌شان غلبه نکند و بتوانند اعتیادشان را ترک کنند. این امر نشان می‌دهد که انسان ضرورتاً موجودی خردمحور نیست و در بسیاری از موارد، تمایل محور عمل می‌کند.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چرا من و شمایی که سیگاری نیستیم، وقتی می‌گوییم سیگار بد است، سیگار نمی‌کشیم. و وقتی می‌گوییم اعتیاد بد است، معتاد نمی‌شویم. اما سیگاری‌ها و معتادها به گونه دیگری عمل می‌کنند؟ پاسخ این است که تمایل ما به این مواد تحریک نشده است. از این روست که دانشمندان علوم تربیتی و روان‌شناسی به این نتیجه رسیده‌اند که انسان فقط در یک محیط سالم اخلاقی، خرد محور است. اما اگر تمایل او تحریک شد، بیش از این که خرد محور باشد، تمایل محور خواهد بود.

پژوهش‌های میدانی در مورد پایبندی به ارزش‌های اخلاقی نیز نشان می‌دهند که تعداد چشمگیری از جوانان جامعه ما با وجود اینکه ارزش‌های اخلاقی (مانند انصاف، وفاداری، صداقت و ...) را می‌شناسند و قبول دارند، در بسیاری از موارد به انجام اعمال غیر اخلاقی دست می‌زنند؛ یعنی برخلاف علم خود عمل می‌کنند (Ismaili, 2002; Talebi, 2001; Bayat, 1993). افزون بر این، آنها با توجیه کارشان، خود را چندان گناهکار احساس نمی‌کنند (Saiedi Rezvani, 2007). این نشان می‌دهد که درک عقلی خوب یا بد بودن یک عمل، لزوماً منجر به عمل طبق آن نمی‌شود؛ چرا که عوامل انگیزشی دیگری ورود پیدا می‌کنند.

۴. دلیل نقلی (دینی): چهارمین دلیل برای رد خردگرایی رفتاری، دلیل دینی یعنی قرآنی و روایی است. بنابر آموزه‌های قرآن کریم از جمله آیه «وَجِدُوا بَهَا وَاسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (نمل/۱۴) انسان ممکن است با وجود علم یقینی به چیزی، حقیقتی را که بدان علم دارد، انکار کند. به عبارت دیگر، علم و یقین اگر با تقوا همراه نباشد، کارساز نیست (Qaraeti, 2013, v.8: 398). چرا که وجود قوای شعوری مختلف در انسان سبب می‌شود که آدمی از حکم برخی دیگر غفلت کند و یا توجهش به آن ضعیف گردد. لذا عقل نمی‌تواند همواره بر سایر قوا-شهوة و غضب-غالب و قاهر باشد و صاحبش را از کل ضلالت‌ها و خطاها حفظ کند. بنابراین، انسان در عین علم به چیزی، در آن چیز گمراه می‌شود (Tabatabai, 1995, v.7:27-28).

علاوه بر این، در داستان حضرت یوسف (ع) نیز می‌خوانیم موقعی که او با کید زنان دربار عزیز مصر مواجه شد و آنان وی را به رابطه نامشروع با خود دعوت نمودند، یوسف (ع) به درگاه الهی تضرع می‌کند و عرض می‌کند: «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ (یوسف/۳۳) - یعنی [یوسف] گفت: ای پروردگار... اگر تو، کید این زنان را از من دفع نکنی من با آنان میل خواهم کرد و از جاهلان خواهم شد». بنابراین، تحریک تمایل آن قدر در اراده انسان، مؤثر است که حتی پیامبر معصومی همچون حضرت یوسف (ع) نیز در مقابل آن احساس عجز می‌کند. درست به همین دلیل است که اسلام شدیداً با تساهل اخلاقی در جامعه مخالفت می‌کند؛ زیرا عرضه تمایلات تحریک آمیز، ممکن است حتی انسان‌های وارسته و فرهیخته را نیز تحت تأثیر قرار دهد و به کام فساد بکشاند. به تعبیر علامه طباطبایی گاهی انسان به زشتی یک عمل واقف است، اما به دلیل هوای نفس و دعوت شهوت یا غضب مرتکب عمل زشت می‌شود؛ چرا که کوران برخاسته در دلش، چشم عقلش را که ممیز بین خوبی‌ها و بدی‌هاست، می‌پوشاند و لذا به طور ارادی و خودخواسته، به تشخیص عقلی خود عمل نمی‌کند. نشانه اختیاری بودن آن هم این است که وقتی کوران هوا و هوس در دل او فروکش کند، از عمل خویش پشیمان می‌شود (Tabatabai, 1995, v.4:378-380). لذا در اسلام، تساهل اخلاقی پذیرفته شده نیست؛ از این رو، حکومت دینی مجاز نیست که تساهل اخلاقی را به رسمیت بشناسد و به آن اجازه دهد.

در اسلام، ایمان، ماهیتاً اجبارپذیر نیست؛ زیرا امری قلبی و عقلی است و عقل و قلب هیچکدام اکراه‌پذیر نیستند. (لا اکراه فی الدین).

نتیجه

هر اندیشه‌ای زاینده مبانی و ملاک‌های خاص خود است که بر بستر آن نشو و نمو و از ریشه‌های آن تغذیه می‌کند؛ آن گونه که اگر آن مبانی نمی‌بود، چنان نظریه‌ای تولید نمی‌شد (Masoomi Zare and Shaban Nia, 2011). امروزه نظریه تساهل به یکی از گفتمان‌های غالب در عرصه فرهنگ و اجتماع تبدیل شده است. این نظریه در غرب و اندیشه لیبرالی کلاسیک، بر مبانی بی‌همچون اصالت آزادی، فردگرایی، نسبیت‌گرایی و عقلانیت رفتاری استوار است. متفکران غربی لیبرال به صورت افراطی به تساهل توصیه و تأکید می‌کنند. این در حالی است که مبانی این نظریه از جهات گوناگون قابل نقد به نظر می‌رسد.

از آنجا که خلط ایدئولوژی‌ها و آموزه‌های مختلف از مکاتب فکری گوناگون، هویت منسجم فرهنگی جوامع را در معرض خطر قرار می‌دهد، ما در این پژوهش به نقد و بررسی این نظریه، نه تنها از نظر علمی، بلکه از منظر دینی پرداختیم. نقدهای علمی و دینی نشان داد که اولاً، مبانی این نظریه یعنی اصالت آزادی، فردگرایی، نسبیت‌گرایی و خردگرایی رفتاری به صورتی که در لیبرالیسم کلاسیک و غرب مطرح شده، از نظر علم و دین، زیر سوال است و ثانیاً، عمل به آن، سعادت فردی جوامع بشری و نیز سلامت و سعادت جوامع اسلامی را به خطر می‌اندازد. لذا نه در حوزه نظر و نه در عمل با توفیق همراه نیست و نیازمند بازنگری و اصلاح و تعدیل است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Inquisition
2. John Locke (1632-1704)
۳. «لیبرالیسم کلاسیک» نامی است که به لیبرالیسم اصلی که در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ ظهور کرد، اطلاق می‌شود و با اندیشه‌های جان لاک، متفکری که نظریه حقوق طبیعی را مطرح کرد، گره خورده است (Yayla, 2024).

4. Relativism
5. Pluralism
6. Rationalism
7. Behavioral Rationalism
8. The Rational Choice Theory
9. Reason
10. Individual Choice and Well-being
11. Liberal Individualism
12. Normal Cognitive Capacity

۱۳. رفتار به عمل معطوف به اراده در انسان گفته می‌شود.

۱۴. برای توضیح بیشتر ر.ک. به: وجدانی، تحلیل مبانی فلسفی تربیت اخلاقی از منظر علامه طباطبایی (ره) و ارائه الگویی نظری جهت کاهش شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی، ۲۰۱۲.

References

Holy Quran.

- Ariablaster, A. (2007). *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Translated by: A. Mokhber. Tehran: Markaz. (In Persian)
- Asadollahi, T. (2004). "The Position of Tolerance in Islamic Legal and Social Laws". *Qabasat*, 9(32): 121-146. (In Persian)
- Bashiriyeh, H. (2003). *Teaching Political Knowledge, Fundamentals of Theoretical and Institutional Political Science*. Tehran: Negahemoaser. (In Persian)
- Bashiriyeh, H. (2009). *History of Political Thought in the 20th Century; Liberalism and Conservativism*. Tehran: Ney. (In Persian)
- Bayat, F. (1993). *The Effect of Generalism on Ethics*. Master thesis. Tehran: Shahid Beheshti University. (In Persian)
- Berlin, Isaiah (1992). *In Search of Freedom; In A Conversation with Ramin Jahanbeglu*. Translated by Khojaste Kia. Tehran: Goftar. (In Persian)
- Berenjkar, R. (1996). "The Presence of Will in The Principles of Action". *Methodology of Social Sciences and Humanities*, 2(6): 24-35. (In Persian)
- Bobbio, N. (1997). *Liberalism and Democracy*. Translated by Babak Golestan. Tehran: Cheshmeh. (In Persian)
- Bordeaux, G. (1998). *Liberalism*. Translated by A. Ahmadi, Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Callan, E.; White, J. (2002). "A Companion to the Victorian Novel". In: *Liberalism and Communitarianism*. Brantlinger, P.; William B. (Eds.) .pp 95-109. Blackwell Publishers Ltd.
- Callan, E. (2015). "Debate: Liberal Virtues and Civic Education". *The Journal of Political Philosophy*, Volume 23, Number 4, 2015, pp. 491–500.
- Chau, R. (2009). *Liberalism: A Political Philosophy*. 26 November 2009. <https://www.mannkal.org/downloads/scholars/liberalism.pdf>.
- Diamond L (2013). "Why Wait for Democracy?" *The Wilson Quarterly (Winter)*. Available at: <http://wilsonquarterly.com/stories/why-wait-for-democracy/>.
- Elster, J. (1989). *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eslami, M. T. (2002). *Tolerance*. Qom: Hawze Elmieh. (In Persian)
- Eskandari, M. (2011). *Islamic Governance and Privacy*. Qom: Islamic Government Scientific Research Center. (In Persian)
- Etzioni, A. (1992). "Normative-Affective Factors: Towards A New Decision Making". *Public Administration Review*, 27, 27, pp. 385-92.
- Galeotti, A. E. (2001). "Do We Need Tolerantion as a Moral Virtue?" *Res Publica* 7: 273–292, 2001.
- Geuss, R.(2001). *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, K.; Boyd, T. (2018). "Liberalism". In: *Understanding Political Ideas and Movements*, pp. 195-213. K. Harrison & T. Boyd (Eds.). USA: Manchester University Press.
- Heywood, A. (2015). *Politics*. Translated by: A. Alem. Tehran: Ney. (In Persian)

- Hindess, B. (1988). *Choice, Rationality and Social Theory*. London: Unwin Hyman.
- Ismaili, R. (2000). *Investigating the characteristics of general culture in Isfahan province (research report)*. Isfahan: The General Directorate of Isfahan Council of Public Culture. (In Persian)
- Janis, I.; Mann, L. (1977). *Decision Making: A Psychological Analysis of Conflict, Choice and Commitment*. New York: Free Press.
- Jolley, N. (2016). *Toleration and Understanding in Locke*. Oxford University Press.
- Klingemann, H. D. (2014). "Dissatisfied Democrats: Democratic Maturation in Old and New Democracies". In: Dalton R. and Welzel C. (eds.) *The Civic Culture Transformed*. New York: Cambridge University Press, pp. 116–157.
- Labibi, M. M. (2007). *Liberal Democracy; An Unfulfilled Wish*. Tehran: Naqd-e Afkar. (In Persian)
- Locke, J. (1968). *Epistola de Tolerantia, A Letter on Toleration*. Raymond Klibansky, ed., trans. J. W. Gough. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1998). *A Letter Concerning Toleration*. Translated by Shirzad Golshahi Karim. Tehran: Ney. (In Persian)
- Malek Afzali Ardakani, M. & Fallah, F. (2015). "An Analysis and Criticism of the Arguments for the Individuality of the Hijab". *Journal of Fiqh and Usul*, 47(2): 183-204. (In Persian) Doi:10.22067/FIQH.V47I21.37517.
- Masoomi Zare, H. & Shaban Nia, Q. (2011). "Analysis and Criticism of the Principles of John Locke's Tolerance Theory". *Marifat Siasi*, 3(1): 135-162. (In Persian)
- Moin, M. (1996). *A Six-Volume Persian Dictionary*. Tehran: Sepehr. (In Persian)
- Nasiri, B. & Haji Esmaili, M. R. (2022). Comparative Study of the Concept of Tolerance and Connivance in John Locke's Thought and Islamic Thought Based on the Qur'an. *Religious Study*, 21(44):181-205. (In Persian) URL: <http://pdmag.ir/article-1-1573-fa.html>.
- Narvaez, D. (2006). "Integrative Ethical Education". In M. Killen & J. Smetana (Eds.), *Handbook of Moral Development* (pp. 703-733). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Narvaez, D., (2010). "Moral Complexity: The Fatal Attraction of Truthiness and the Importance of Mature Moral Functioning". *Perspectives on Psychological Science*, 5(2), pp. 163-181.
- Nikzad, A. (2006). "Tolerance in Islam Prophet's Teachings and Its Difference from Tolerance in Liberalism". *Andishe Taghrib*, 3(9): 93-122. (In Persian)
- Qadri, H. (2000). *Political Thoughts in the 20th century*. Tehran: Samt. (In Persian)
- Qaraeti, M. (2013). *Tafsir-e Noor*. Tehran: Markaz-e Darshae as Quran. (In Persian)
- Roberts, W. (2017). "Liberalism, Tolerance, and the Limits of Inclusion". *Democracy and Diversity Series*, March 22, 2017.
- Saiedi Rezvani, M. (2007). *Investigating The Existing Religious and Moral Upbringing in Students and It's Evaluation Based on Original Components of Education*. Tehran: National Document of the Education Center. (In Persian)
- Shin, D. CH.; Kim, H. J.(2016). "Liberal Democracy as the End of History: Western Theories Versus

Eastern Asian Realities". *Asian Journal of Comparative Politics*, October 2016, pp 1–21.

Stedman, I.; Krause, U. (1985). "Goethe's Faust, Arrows Possibility Theorem and the Individual Decision Maker", in: *Elster (Ed.), The Multiple Self*, pp. 197-233.

Ṭabaṭabai, M. H. (1995). *Tafsir Al-Mizan*. 5th ed. Translated by: M.B. Musavi Hamadani. Qum: Daftar Intisharat Islami Jami'ah modaresin Ḥawzah 'Ilmiyah Qum. (In Persian)

Talebi, A. (2001). Investigating The Conflict between Moral- Religious Values and Social Actions of High School Students in Districts 3 And 5 Of Tehran. Doctoral dissertation. Tarbiat Modares University. (In Persian)

Thomas, H. (2007). *Understanding The Great Philosophers*. Translated by: Badrei, F. Tehran: Elmi va farhangi. (In Persian)

Turner, J. (2011). *The Structure of Sociological Theory*. Translated by Lehsaizadeh, A. Shiraz: Navid Shiraz. (In Persian)

Vijeh, M. R. & Pouya, R. (2019). "Basic Principles of Public Morality in Restriction on Individual Rights and Liberties". *Legal Research Quarterly*, 21(84): 191-213. (In Persian) Doi: 10.22034/ JLR. 2018. 118125.1117.

Vojdani, F. (2012). Analysis of Philosophical foundations of Moral Education from Allameh Tabatabai's Viewpoints and planning a Theoretical Model for Reducing the Gap between Moral Knowledge and Action. Doctoral dissertation. Tarbiat Modares University. (In Persian)

Ward, H. (1999). The Rational Choice Theory. In: *Theory and Methods in Political Science*, Written by D. Marsh and J. Stocker. Translated by Amir Muhammad Haji Yousfi. Tehran: Strategic Studies Research Institute. (In Persian)

Welzel, C. (2013). *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*. New York: Cambridge University Press.

Yayla, A. (2024). "Liberalism: Foundations and Implications". *Liberal Düşünce*, 29(113), Winter 2024, pp. 1-27.

Zaree, M. & Soltanivash, A. (2019). "The Place of Tolerance in the Political Thought of Ayatollah Khamenei". *Knowledge Studies in the Islamic University*, 23(1): 41-64. (In Persian)

*This page is intentionally
left blank.*

