

مفهوم «تحمّل» در فلسفه سیاسی غرب

از «دانشنامه فلسفه دانشگاه استنفورد»

نوشته راینر فورست

ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی

تهران، ۶ دی، ۱۳۹۲

برای رسیدن به ترجمه‌ای «دوران‌ساز» یا «درست» گاهی سال‌ها باید به انتظار نشست. از دوران باستان تاکنون آثار فیلسوفان یونانی و رومی و قرون وسطی و دورهٔ رنسانس بارها و بارها ترجمه شده‌اند و بر آنها شرح نوشته شده و تک تک واژگان‌شان ترجمه و تفسیر شده است. اینها نه لغت‌بازی و تفنن و ملائقطی بازی است و نه سر به سر کسی گذاشتن و به کسی گیر دادن و کسی را خوار و بی‌مقدار انگاشتن. کوششی است برای شناخت بیشتر و بهتر. اگر جهان «طبیعت» همواره پر از رمز و راز است و برای شناخت آن باید کوشید، جهان «متن» نیز جهان «روح» و «اندیشه» است و برای شناخت آن نیز باید کوشید. گاهی مفسران - فیلسوفانی مانند ابن رشد پیدا شده‌اند که کار مترجمان را انجام داده‌اند، بی‌آنکه مترجم بوده باشند یا با زبانی بیگانه آشنا، و گاهی فیلسوفانی بوده‌اند که به ترجمه پرداخته‌اند، فیلسوفانی آشنا به زبانی بیگانه، اما نه به سان زبان‌دانان حرفه‌ای: بسیاری از نوآوری‌ها و تفسیرهای درخشان هایدگر و دریدا ریشه در ترجمه‌های نامعمول آنها دارد.

«تسامح»، «تساهل»، «مدارا»، «رواداری»، «بردباری»، «شکیبایی»، «تحمل» همه معادل‌هایی بوده‌اند برای واژه‌های انگلیسی «tolerance» و «toleration». اما کدامیک «درست» است و چرا؟ این کاری است که کمتر مترجمی به عهده گرفته است: توضیح دهد که چرا مثلا انتخاب زرین کوب (تسامح)، یا انتخاب سروش (مدارا) یا انتخاب آشوری (رواداری) به دلایل لغوی و مفهومی، و حتی فرهنگی، برای این واژه غربی نادرست‌اند، گرچه «تسامح» و «مدارا» به جای خود در فرهنگ اسلامی واجد معنایند، و «رواداری» نیز برای اصطلاحی دیگر و هم‌تاریخ با «toleration»، یعنی «permissiveness»، شاید مناسب، اما باید چاره‌ای دیگر اندیشید و معادلی دیگر برگزید. یک راه پرداختن به این چالش، این است که متونی را ترجمه کنیم که این مفهوم را شرح می‌دهند و آن وقت سعی کنیم همهٔ این معادل‌ها را در جملات بنشانیم و به شیوهٔ حل جدول کلمات متقاطع معادل «درست» را بیابیم. صدای متن خود بهترین معیار برای ترجمهٔ «درست» است. مهم نیست که در فرهنگ‌های لغت این کلمه را چطور معنا کرده‌اند یا فلان استاد چه گفته است. معنا را باید از خود متن شنید. عجالت می‌گویم که در فرهنگ واژگان فلسفهٔ سیاسی و اخلاقی امروز دو اصطلاح «toleration» و «permissiveness»، «تحمل» و «رواداری»، دو اصطلاح متفاوت‌اند و دو معنای متفاوت دارند، گرچه گاهی مترادف یکدیگر نیز به کار می‌روند. مقالهٔ زیر از «دانشنامهٔ فلسفی استنفورد»، تاریخ و دلالت‌های مفهومی «تحمل» را به خوبی شرح می‌دهد. از آنجا که متن انگلیسی در دسترس است، سعی کنید به جای «تحمل» از معادل‌های دیگری مانند «رواداری» و «تسامح» و «تساهل» و «مدارا» و

«شکیبایی» استفاده کنید، بعد ببینید نتیجه چیست؟ درباره مفهوم «رواداری» (“permissiveness”) نیز به زودی ترجمه‌ای منتشر می‌کنم.

این مقاله متنی بود که برای دانشجویان درس زبان خارجی (۱) این نیمسال، دانشجویان نیمسال سوم، در نظر گرفته بودم تا در کلاس ترجمه و تفسیر کنند.



مفهوم «تحمل» در فلسفه سیاسی غرب

«دانشنامه فلسفی استنفورد»، زبان خارجی (۱)، نیمسال اول ۹۲

نوشته رایتر فورست

ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی

واژه «toleration» (تحمل یا احتمال)* — از فعل لاتینی *tolerare* (تحمل کردن) به معنای ساختن با کسی یا چیزی، تاب آوردن یا کشیدن رنج — به طور عام به پذیرش مشروط اعتقادات و اعمال یا آداب یا مانع نشدن از اعتقادات و اعمال یا آدابی دلالت می‌کند که شخص با اینکه آنها را خطا و باطل می‌شمارد هنوز «تحمل‌شدنی» می‌داند، و از این رو آنها را ممنوع یا محدود نمی‌کند. ما در بسیاری از زمینه‌ها از شخص یا نهادی سخن می‌گوییم که اهل تحمل است یا تحمل می‌کند: والدین برخی رفتارهای فرزندان‌شان را تحمل می‌کنند، دوستی ضعف‌های دوستی دیگر را تحمل می‌کند، فرمانروایی مخالفت را تحمل می‌کند، کلیسایی همجنس‌گرایی را تحمل می‌کند، دولتی دین اقلیت را تحمل می‌کند، جامعه‌ای رفتاری منحرف را تحمل می‌کند. بنابراین برای هر تحلیلی از انگیزه‌ها و دلایل موجود برای تحمل، می‌باید به تبیین زمینه‌های مربوط به آن پردازیم.

* در زبان انگلیسی از دو اصطلاح «tolerance» و «toleration» برای اشاره به دو مفهوم «تحمل» و «احتمال» (غزالی در «کیمیای سعادت»، علاوه بر «تحمل»، این اصطلاح را نیز برای «تحمل کردن» به کار می‌برد. در احادیث شیعی نیز از کلمات «احتمال» و «تحمل» استفاده شده است: «از امیر مؤمنان علی (ع) نقل شده است که «العاقل نصفه تغافل و نصفه احتمال = عاقل (در خلق اجتماعی) نیمش نادیده گرفتن و نیمش تحمل کردن است»، رجوع شود به: احمد قابل، «مدار» (استفاده می‌کنند. امروز، در انگلیسی، «احتمال» («toleration») را بیش از «تحمل» («tolerance») می‌پسندند و در عنوان‌های مقالات و کتاب‌ها به کار می‌برند. تا جایی که من می‌دانم، در فارسی چیزی معادل این «اسم» در انگلیسی وجود ندارد، مگر همان «احتمال» عربی، اما چون کاربرد کلمه «احتمال» به این معنا در زبان فارسی نادر است، و آن را بیشتر به معنای «امکان» می‌فهمند، ترجیح دادم همان «تحمل» را به کار ببرم، چون در اصل انگلیسی هم تفاوت خاصی میان «tolerance» و «toleration» نیست و «تحمل» نیز راحت‌تر در جملات فارسی می‌نشیند و به کار می‌رود. — م.

- ۱. مفهوم «تحمل» و متناقض‌نمایش
- ۲. چهار برداشت از «تحمل»
- ۳. تاریخ «تحمل»
- ۴. توجیه «تحمل»
- کتابنامه

۱. مفهوم «تحمل» و متناقض‌نمایش

بایسته است میان مفهومی عام از «تحمل» و برداشتهایی خاص‌تر از آن فرق بگذاریم.^۱ مفهوم عام تحمل دارای این خصوصیات است. نخست، لازمه این مفهوم از تحمل آن است که اعتقادات یا آداب تحمل‌شده ایرادپذیر و به معنایی مهم باطل یا بد شمرده شوند. اگر این مؤلفه ایراد^۲ [objection component] وجود نداشته باشد، ما در اینجا دیگر از «تحمل» سخن نمی‌گوییم بلکه از «بی‌اعتنایی» یا «بی‌علاقگی» [“indifference”] یا «تأیید» [“affirmation”] سخن می‌گوییم. دوم، لازم است مؤلفه ایراد با مؤلفه پذیرش [acceptance component] متوازن شود، و این مؤلفه قضاوت منفی را برطرف نمی‌کند بلکه برخی دلایل مثبتی را به دست می‌دهد که دلایل منفی را در زمینه مربوط کنار می‌زنند. با توجه به این دلایل، تحمل آنچه خطا یا باطل است خطا نخواهد بود، و این یادآور متناقض‌نمای مشهور تحمل است (در فروتر کلام از آن بحث خواهیم کرد). آداب یا اعتقادات گفته‌شده برخطا یا باطل‌اند، اما نه خطایی که نتوان تحمل کرد. سوم، حدود تحمل می‌باید مشخص شود. این حدود در آن نقطه‌ای قرار می‌گیرند که دلایل ردّ قویتر از دلایل پذیرش‌اند (و این امر همچنان پرسش در خصوص وسایل شایسته مداخله‌ای محتمل را بی‌پاسخ می‌گذارد)؛ این را مؤلفه ردّ می‌نامیم. هر سه دلیل می‌توانند از یک نوع باشند — به‌طور نمونه، دینی — با این همه آنها ممکن است از انواعی گوناگون باشند.^۳

۱. همچنین رجوع شود به:

Forst, R. “Toleration, Justice and Reason”, in C. McKinnon and D. Castiglione (eds.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies*, Manchester: Manchester University Press, 2003, pp. 71–85; Idem, *Toleration in Conflict. Past and Present*, tr. C. Cronin, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

۲. درباره مؤلفه‌های تحمل، مقایسه شود با:

King, P. *Toleration*, New York: St. Martin's Press, 1976, pp. 44–54.

۳. اخلاقی، دینی، عملی، امکان‌هایی اندک را ذکر می‌کنیم؛ مقایسه شود با:

Newey, G. *Virtue, Reason and Toleration. The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, pp. 32–34.

به علاوه، می‌باید تأکید شود که در این تأویل از مفهوم تحمل دو مرز وجود دارد: نخستین مرز میان (۱) قلمرو هنجارمند آن دسته از آداب و اعتقاداتی قرار می‌گیرد که شخص با آنها موافق است و (۲) قلمرو آداب و اعتقاداتی که شخص آنها را برخطا یا باطل می‌داند اما همچنان می‌تواند آنها را تحمل کند؛ دومین مرز میان این قلمرو اخیر و (۳) قلمرو اعتقادات و آداب تحمل‌نشده قرار می‌گیرد که دقیقاً باید رد شوند. بدین طریق، فقط دو قلمرو هنجارمند در زمینه تحمل وجود ندارد، بلکه سه قلمرو وجود دارد. سرانجام، تنها در جایی می‌توان از تحمل سخن گفت که عملی از روی اختیار انجام شود و نه از روی اجبار، زیرا در این صورت این تحمل فقط «کشیدن» یا «تاب آوردن» چیزهایی خواهد بود که شخص رد می‌کند اما قدرتی ندارد که کاری برضد آنها انجام دهد. اما خطاست از این سخن نتیجه بگیریم که شخص اهل تحمل باید در موضعی باشد که بتواند به‌طور مؤثر اعمال و آداب تحمل‌شده را منع کند یا مانع از عمل به آنها شود، زیرا اقلیتی که این قدرت را ندارد، با اعتقاد به این نظر که اگر چنین قدرتی می‌داشت، از آن برای سرکوب گروه‌های دیگر استفاده نمی‌کرد، به‌درستی می‌تواند همچنان اهل تحمل باشد.^۴

ما بر اساس این خصوصیات می‌توانیم سه متناقض‌نمای «تحمل» را مشخص کنیم که در تحلیل‌های فلسفی از این مفهوم از آنها بسیار بحث می‌شود، و هریک از آنها به یکی از مؤلفه‌هایی بازمی‌گردد که بیشتر نام بردیم. نخست، متناقض‌نمای نژادپرست اهل تحمل است، و این متناقض‌نما به مؤلفه ایراد مربوط می‌شود. گاهی افرادی استدلال می‌کنند که کسی که به وجود «نژادهای فروتر» اعتقاد دارد که سزاوار احترام یکسان نیستند می‌باید دارای «تحمل بیشتر»ی باشد. بنابراین، شخص نژادپرست تنها در صورتی اهل تحمل نامیده خواهد شد که میلش به تبعیض قائل شدن برضد اعضای چنین گروه‌هایی را به دلایل راهبردی، مثلاً، مهار کند. بنابراین، اگر (و تنها اگر) ما تحمل را فضیلتی اخلاقی بشماریم، این متناقض‌نما مطرح می‌شود که نگرشی غیراخلاقی (درباره دیگر «نژادها») بدین گونه اندیشیدن و آنان را کوچک شمردن) به فضیلت تبدیل خواهد شد. علاوه بر این، شخص نژادپرست تنها در صورتی که به انگیزه‌های نژادپرستانه‌اش عمل نکند این «اهل تحمل» بودن نیرومندتر نیز خواهد شد.^۵ بنابراین، اگر از چشم‌اندازی اخلاقی به این موضوع نگریسته شود، این ادعا که شخص نژادپرست باید اهل تحمل باشد عیبی عمده دارد و آن عیب این است که فرض می‌کند ایراد شخص نژادپرست به دیگران ایرادی اخلاقی است که تنها باید با افزودن دلایلی برای قبول این ایراد بر آن مسلط شود. بدین ترتیب پیشداوری ناپذیرفتنی شخص نژادپرست درباره دیگران به قضاوتی اخلاقی تبدیل می‌شود. از اینجا نتیجه می‌شود که دلایل ایراد باید به معنایی حداقلی معقول باشند؛ البته، آنها نمی‌توانند به‌طور کلی در نزد عموم مردم معتبر باشند، اما آنها مبتنی بر پیشداوری غیرعقلانی و نفرت نیز نمی‌توانند باشند.

۴. مقایسه شود با:

Williams, B. "Toleration: An Impossible Virtue?" in D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp.18-27.

۵. مقایسه شود با:

Horton, J. "Toleration as a Virtue", in D. Heyd (ed.), *Toleration*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 28-43.

بنابراین، شخص نژادپرست نه می‌تواند تجسم فضیلت تحمل باشد و نه می‌باید از او خواست که اهل تحمل باشد؛ آنچه لازم است این است که او بر اعتقادات نژادپرستانه‌اش چیره شود. این امر نشان می‌دهد که مواردی وجود دارد که در آن موارد تحمل راه حل بی‌تحملی نیست.

دوم، ما با «متناقض‌نمای تحمل اخلاقی» مواجه می‌شویم، و این متناقض‌نما با توجه به مؤلفه پذیرش مطرح می‌شود.^۶ اگر هم هم دلایل ایراد و هم دلایل پذیرش «اخلاقی» نامیده شوند، متناقض‌نمایی که مطرح می‌شود این است که آنچه از نظر اخلاقی خطاست باید از نظر اخلاقی درست باشد یا حتی از نظر اخلاقی باید تحمل شود. بنابراین، راه حل این متناقض‌نما نیازمند تمایزی تمایزی میان انواع مختلف دلایل «اخلاقی» است که برخی از آنها باید دلایلی از مرتبه بالاتر باشند که تحمل را استوار و محدود کنند.

سوم، «متناقض‌نمای ترسیم حدود» است، و این متناقض‌نما به مؤلفه رد مربوط می‌شود. این متناقض‌نما با این اندیشه ملازم است که تحمل امری متقابل است و بنابراین کسانی را که بی‌تحمل‌اند نمی‌باید و نمی‌توان تحمل کرد و این اندیشه‌ای است که در اکثر متون کهن و شناخته‌شده درباره تحمل می‌یابیم. اما حتی نگاهی مختصر به این متون، و حتی نگاهی بیشتر به عمل مرسوم تاریخی، نشان می‌دهد که شعار «بی‌تحمل را تحمل نباید کرد» نه تنها شعاری توخالی است بلکه به‌طور بالقوه زیانبار نیز هست، زیرا توصیف برخی گروه‌ها به بی‌تحملی خود بسا نتیجه یک‌سویگی و بی‌تحملی است.^۷ این اندیشه در خوانشی واسازانه به نتیجه‌ای زیانبار برای مفهوم تحمل می‌انجامد:^۸ اگر تحمل همواره نیازمند ترسیم حدود علیه بی‌تحمل و تحمل‌نشدنی است، و اگر هرگونه ترسیمی از حدی خود (کم یا بیش) عملی عاری از تحمل و خودسر است، تحمل هنوز آغاز نشده به پایان می‌رسد — همینکه آن را با مرزی خودسرانه میان «ما» و «بی‌تحمل» و «تحمل‌نشدنی» تعریف کنیم. بر این متناقض‌نما تنها در صورتی می‌توانیم چیره شویم که میان دو مفهوم از «بی‌تحملی» که نقد واسازانه به هم می‌آمیزد تمایز قائل شویم، یعنی تحمل آن کسانی که در آن سوی حدود تحمل قرار می‌گیرند چون تحمل را در مرتبه نخست در مقام هنجار انکار می‌کنند، و فقدان تحمل آن کسانی که نمی‌خواهند انکار

۶. برای تحلیل‌های مختلف از این متناقض‌نما، رجوع شود به:

Ebbinghaus, J. "Über die Idee der Toleranz", *Archiv für Philosophie* 4 (1950) 1–34. Raphael, D. D. "The Intolerable", in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 137–154. Mendus, S. *Toleration and the Limits of Liberalism*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1989. Horton, J. "Three (Apparent) Paradoxes of Toleration", *Synthesis Philosophica* 17 (1994) 7–20.

۷. مقایسه شود با:

Forst, R. "The Limits of Toleration", *Constellations* 11:3 (2004) 312–325.

۸. مقایسه شود با:

Fish, S. "Mission Impossible: Settling the Just Bounds Between Church and State", *Columbia Law Review* 97 (1997) 2255–2333.

این هنجار را تحمل کنند. تحمل را تنها در صورتی می‌توان فضیلت دانست که این تمایز رسم شود، و این نیازمند از پیش فرض کردن این امر است که حدود تحمل را بتوان به گونه‌ای غیرخودسرانه و موجه رسم کرد.

بحثی که تا اینجا انجام دادیم حاکی از این معناست که تحمل از نظر هنجاری مفهومی وابسته است. این سخن بدان معناست که تحمل به خودی خود نمی‌تواند دلایلی مستقل برای ایراد و قبول و ردّ فراهم کند. تحمل نیازمند منابع بیشتر و مستقل و هنجارمند است تا جوهری و محتوایی و حدودی داشته باشد — و تا چیزی اصلاً خوب شمرده شود. بنابراین، تحمل فی‌نفسه فضیلت یا ارزش نیست؛ تحمل تنها در صورتی می‌تواند ارزش باشد که دلایلی هنجارمند و درست پشتیبان آن باشد.

۲. چهار برداشت از «تحمل»

بحث زیر از چهار برداشت از تحمل را نباید به معنای بازسازی توالی تاریخی و خطی فهمید. چرا که این برداشت‌ها متفاوت‌اند و از نظر تاریخی از فهم‌هایی پدید آمده‌اند در خصوص آنچه تحمل شامل آن است و از این حیث همه آنها می‌توانند هم‌هنگام در جامعه حاضر باشند و لذا اختلاف نظرها درباره معنای تحمل را می‌توان اختلاف نظرهایی میان این برداشت‌ها نیز دانست.

۱. نخستین برداشت را من «برداشت اجازه»* [*permission conception*] می‌نامم. برطبق این برداشت، تحمل رابطه‌ای است میان مقامی یا اکثریتی و اقلیتی (یا اقلیت‌هایی گوناگون) مخالف و «متفاوت». پس تحمل بدین معناست که آن مقام به آن اقلیت اجازه مشروطی برای زیستن بر طبق اعتقاداتشان می‌دهد، مشروط بر آنکه آن اقلیت موضع مسلط آن مقام یا اکثریت را بپذیرد. آن اقلیت‌ها را مادام که متفاوت بودنشان در چارچوب حدود معینی می‌ماند، یعنی در قلمرو «خصوصی»، و مادام که گروه‌های اقلیت مدعی منزلت عمومی و سیاسی برابر نیستند، می‌توان بنا به دلایل مصلحتی یا اصولی تحمل کرد — بنا به دلایل مصلحتی چون این صورت از تحمل کمترین هزینه را از میان همه بدیل‌های ممکن دارد و آرامش مدنی و نظم را بر هم نمی‌زند که حزب حاکم آن را تعریف می‌کند (بلکه بیشتر به آن یاری نیز می‌کند)؛ و بنا به دلایل اصولی چون آن را می‌توان از نظر اخلاقی مسأله‌ساز دانست (و به هر حال بی‌ثمر) برای اینکه افراد را مجبور به دست شستن از برخی اعتقادات یا اعمال ریشه‌دار می‌کند.

* این همان برداشتی است که با معادل «رواداری» در ایران مشهور است. اما اشتباه مترجمان طرفدار این تعبیر اینجاست که «رواداری» را که دقیقاً معادل «*permissiveness*» و خود مفهومی مستقل است برای «*tolerance*» و «*toleration*» نیز به کار می‌برند. البته این دو واژه در زبان انگلیسی گاهی مترادف هم به کار می‌روند، اما اینکه دو واژه از جنبه‌ای با هم مترادف باشند یا مترادف به کار روند، معنایش این نیست که این دو واژه از هر حیث مترادف‌اند. با چنین معادلی، یعنی «رواداری»، برای «*toleration*» ما در واقع کلمه «*toleration*» را نابود کرده‌ایم و به جای دو کلمه انگلیسی «*toleration*» و «*permissiveness*» با دو تاریخ و دو طیف معنایی و دلالت‌های مفهومی کاملاً متفاوت یک معادل گذاشته‌ایم، یعنی: «(رواداری)» = «(رواداری)» / «*toleration*» = «*permissiveness*». و حال آنکه این دو کلمه ریشه‌های متفاوت، دلالت‌های مفهومی و معنایی متفاوت و تاریخی سرتاسر متفاوت دارند. در اینجا «اجازه» راحت‌تر در متن می‌نشیند و به همین دلیل به جای «روا» این کلمه را به کار بردم. بحث بیشتر را در خصوص این مفاهیم در جایی دیگر می‌کنم. — م.

برداشت اجازه [یا روادارانه] برداشتی شناخته شده و کهن است که ما در بسیاری از نوشته‌های تاریخی و در مواردی از سیاست تحمل (مانند «فرمان نانت» در سال ۱۵۹۸) می‌بینیم و این برداشت — تا اندازه بسیار زیادی — هنوز فهم ما از این واژه را شکل می‌دهد. براساس این برداشت، تحمل بدان معناست که مقام یا اکثریتی، اکثریتی که قدرت مداخله و مانع شدن از اعمال اقلیتی را دارد، با وجود داشتن قدرت آن اقلیت را «تحمل می‌کند» و به آنها اجازه می‌دهد که اعمال‌شان را انجام دهند، و این در حالی است که اقلیت جایگاه فروترش را می‌پذیرد. این موقعیت یا «شرایط تحمل» بر اساس سلسله مراتب است: یک حزب برخی کارهای حزبی دیگر را بر اساس شرایطی می‌پذیرد که خودش آنها را مشخص می‌کند. بر این اساس تحمل به معنای «اجازه دادن سلبی به شتر» است، یعنی مداخله نکردن در چیزی و مانع نشدن از چیزی که واقعاً خطاست اما نه آن قدر زیانبار که آن را «نتوان تحمل کرد». این همان برداشتی است که گوته^۹ در نظر داشت، هنگامی که گفت: «تحمل باید فقط نگرشی موقتی باشد و می‌باید به به رسمیت شناختن گروه تحمل شده بینجامد. در غیر این صورت تحمل کردن به معنای توهین است».

برداشت دوم، برداشت همزیستی، با برداشت نخست از این حیث شبیه است که تحمل را بهترین وسیله برای پایان دادن به تخاصم و اجتناب از آن و پیگیری غایات خود شخص می‌داند. اما آنچه در اینجا متفاوت است رابطه‌ای است که میان فاعل‌ها و مفعول‌های تحمل وجود دارد. زیرا اکنون موقعیت موقعیت مقام یا اکثریتی با توجه به اقلیت نیست، بلکه موقعیت گروه‌هایی است که از حیث قدرت مساوی‌اند و به دلیل حفظ فضای اجتماعی و تعقیب منافع متقابل‌شان تحمل را بهترین بدیل ممکن می‌دانند (پیمان‌نامه صلح آگسبورگ در سال ۱۵۵۵ نمونه‌ای تاریخی است). آنها همزیستی صلح‌آمیز را به تخاصم ترجیح می‌دهند و برای داشتن شیوه معینی از زندگی [modus vivendi] به مصالحه متقابل تن می‌دهند. رابطه تحمل در اینجا دیگر رابطه‌ای عمودی نیست بلکه افقی است: فاعل‌ها هم‌هنگام مفعول‌های تحمل نیز هستند. اما این امر شاید به موقعیت پایدار اجتماعی که در آن اعتماد توسعه یابد نینجامد، زیرا وقتی منظومه قدرت تغییر می‌کند، گروه قدرتمند دیگر نمی‌تواند هیچ دلیلی برای اهل تحمل بودن بیابد.^{۱۰}

۳. برداشت سوم از تحمل — «برداشت احترام» [respect conception] — متفاوت با این برداشت است، و برداشتی است که در آن احزاب تحمل‌کننده به معنایی متقابل‌تر به یکدیگر احترام می‌گذارند.^{۱۱} شهروندان حتی اگر در اعتقادات اخلاقی‌شان

9. Goethe, J. W. Maximen und Reflexionen, *Werke* 6, 1829, 507, transl. R.F., Frankfurt am Main: Insel, 1981.

۱۰. مقایسه شود با:

Rawls, J. "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7, (1987) 11.
Fletcher, G. "The Instability of Tolerance," in D. Heyd (ed.), *Toleration*, Princeton: Princeton University Press, 1996, 158–172.

۱۱. مقایسه شود با:

Weale, A. "Toleration, Individual Differences, and Respect for Persons," in J. Horton and S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, London and New York: Methuen, 1985, pp. 16–35. Scanlon, T. 1996: "The

درباره زندگانی نیک و شیوه درست زندگی و در آداب و رسوم فرهنگی شان اختلاف نظر بنیادی داشته باشند، باز برابری سیاسی - اخلاقی یکدیگر را بدین معنا به رسمیت می‌شناسند که چارچوب مشترک زندگانی اجتماعی آنها را — تا آنجا که به پرسش‌های بنیادی درباره حقوق و آزادی‌ها و توزیع منابع ثروت مربوط می‌شود — معیارهایی هدایت خواهد کرد که همه احزاب به یک اندازه می‌توانند بپذیرند و لذا آنان از یک اجتماع اخلاقی یا فرهنگی خاص حمایت نمی‌کنند.^{۱۲}

از «برداشت احترام» دو نمونه هست، نمونه «برابری رسمی»، و نمونه «برابری کیفی». «نمونه رسمی» بر روی تمایزی میان قلمرو سیاسی و خصوصی عمل می‌کند، که بر طبق آن تفاوت‌های اخلاقی (یعنی، فرهنگی یا دینی) موجود در میان دولتی قانونی باید به قلمرو خصوصی محدود شود، و لذا آنها نباید به تخصیص در قلمرو سیاسی بینجامند. این برداشت به روشنی «جمهوری خواهی غیردینی یا سکولار» مقامات فرانسوی به نمایش درمی‌آید که معتقدند حجاب زنان مسلمان چون معنایی دارد نباید در مدرسه‌های عمومی جایی داشته باشد چون در آنجا کودکان باید همچون شهروندانی خودمختار آموزش ببینند.^{۱۳}

از سوی دیگر، نمونه «برابری کیفی» به رسمیت می‌شناسد که برخی صورت‌های برابری رسمی از آن صورت‌های اخلاقی - فرهنگی طرفداری کنند که اعتقادات و آداب و رسوم‌شان سازش با تمایز عرفی عمومی / خصوصی را آسانتر می‌سازد. به عبارت دیگر، نمونه «برابری رسمی» تمایل به تحمل کردن آن صورت‌های فرهنگی از زندگی را دارد که به حضوری اجتماعی نیاز دارند که متفاوت با صورت‌های قدیمی و تاکنون مسلط فرهنگی است. بدین سان، اشخاص بر اساس نمونه «برابری کیفی» به یکدیگر همچون هم‌تایان سیاسی و دارای نوعی هویت اخلاقی - فرهنگی متمایز احترام می‌گذارند که لازم است به این هویت همچون چیزی احترام گذاشته شود و تحمل شود که (الف) به‌ویژه برای شخص مهم است و (ب) می‌تواند دلایل استواری فراهم کند برای برخی استثناها از تغییرات کلی در ساختارهای حقوقی و اجتماعی موجود یا تغییرات کلی در ساختارهای حقوقی و اجتماعی موجود. برابری اجتماعی و سیاسی و یکپارچگی اجتماعی بدین سان سازگار با تفاوت فرهنگی دیده می‌شوند — البته در چارچوب برخی حدود (اخلاقی) عمل متقابل.

۴. در بحث‌های موجود درباره تحمل، در کنار برداشت‌های مذکور تا اینجا برداشت چهارمی را می‌بینیم که من «برداشت عزت» یا «ارج» [esteem conception] می‌نامم. این برداشت به معنای تصور حتی کاملتر و پرمطالبه‌تری از به رسمیت شناختن متقابل میان شهروندان است تا آنکه برداشت احترام [respect conception] در بر دارد. در اینجا، اهل تحمل بودن فقط به معنای احترام گذاشتن به اعضای دیگر صورت‌های حیات فرهنگی یا ادیان در مقام هم‌تایان اخلاقی و سیاسی نیست،

Difficulty of Tolerance,” in D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, pp. 226–239.

12. Forst, R. 2002, *Contexts of Justice*, ch. 2, tr. J. Farrell, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

۱۳. مقایسه شود با:

Galeotti, A. E. “Citizenship and Equality: The Place for Toleration,” *Political Theory* 21 (1993) 585–605.

این تحمل همچنین به معنای نوعی عزت یا ارج اخلاقی قائل شدن برای اعتقادات آنان است، یعنی، آنها از نظر اخلاقی برداشتهایی ارزشمند شمرده شوند که — حتی اگر متفاوت با عقاید خود شخص باشند — از جهتی به طور اخلاقی جذاب و دارای دلایل خوب باشند. نوع خصوصیت عزت‌مندانه یا ارج‌مندانه این روابط برای اینکه هنوز مثالی از تحمل باشد چیزی مانند «عزت اندوخته» است، یعنی، نوعی پذیرش مثبت از اعتقادی که به دلیلی هنوز آن را همان قدر جذاب نمی‌دانید که اعتقادی که خود دارید. بخش‌هایی از این اعتقاد تحمل شده می‌توانند همان قدر ارزشمند باشند، و این اعتقاد بخش‌های دیگری نیز دارد که شما گمراه‌کننده یا خطا می‌دانید.^{۱۴}

برای پاسخ دادن به این پرسش که کدام یک از این برداشتها باید برداشتی هدایت‌کننده برای جامعه‌ای مفروض باشد، دو جنبه دارای بیشترین اهمیت است. جنبه نخست نیازمند ارزیابی تخصص‌هایی است که تحمل و روا شمردن تحمل را لازم می‌آورد، به فرض تاریخ و خصلت گروه‌های درگیر؛ و جنبه دوم توجیهی کافی و متقاعدکننده و هنجاری از تحمل را در زمینه اجتماعی مفروضی لازم می‌آورد. در نظر داشتن این نکته مهم است که مفهوم (از نظر هنجاری وابسته) تحمل خود چنین توجیهی فراهم نمی‌کند؛ این توجیه باید از منابع هنجاری دیگر به دست آید. و سیاهه چنین منابعی، هم به زبان تاریخی و هم به زبان نظام‌مند، طولانی است.

۳. تاریخ «تحمل»

در طی تخصص‌های سیاسی - مذهبی در سرتاسر اروپا که به دنبال جنبش دین‌پیرایی پدید آمد، تحمل به یکی از مفاهیم اصلی گفتار سیاسی - فلسفی تبدیل شد، با این همه تاریخ آن به زمانی بسیار پیشتر و به عهد باستان بازمی‌گردد.^{۱۵} در نوشته‌های رواقی، به ویژه در آثار سیسرو، از *tolerantia* در مقام اصطلاحی برای فضیلت تاب آوردن در برابر بداقبالی و رنج و انواع بی‌عدالتی به طور اخص،

۱۴. مقایسه شود با:

Raz, J. "Autonomy, Toleration, and the Harm Principle," in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 155-175. Sandel, M., "Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality," *California Law Review* 77 (1989) 521-538.

۱۵. برای بحث‌های زیر به ویژه رجوع شود به:

Forst, R. *Toleration in Conflict. Past and Present*, tr. C. Cronin, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Besier, G. and Schreiner, K. "Toleranz", in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, 1990, Stuttgart: Klett-Cotta, 445-605. Zagorin, P. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton: Princeton University Press, 2003. Kaplan, B. J. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

و رفتار متین داشتن استفاده شده است. اما از این اصطلاح پیش از آن در گفتار مسیحیان آغازین برای چالش برآمدن از پس تفاوت و تخاصم دینی استفاده شده است. آثار ترتولیان و سیپریانوس از این حیث بیش از همه اهمیت دارند.

در چارچوب ایمان مسیحی، استدلال‌هایی به طرفداری از تحمل به وجود آمده بودند، استدلال‌هایی که به طور نمونه مبتنی خیرخواهی و محبت کردن به خطاکاران بود، یا مبتنی بر تصور دو سلطنت و دو اجازه محدود انسانی در امور حقیقت دینی، در امور سلطنت یا ملکوت الهی. اما مهمترین و فراگیرترین توجیه تحمل اصل *credere non potest nisi volens* نمی‌تواند به اجبار و اکراه باشد» (به تعبیر قرآنی: لا اکراه فی الدین)، است که بنا بر آن تنها ایمانی خدا را خشنود می‌کند که اعتقاد قلبی باشد، و چنین ایمانی باید از درون و بدون فشار بیرونی باشد. بنابراین نمی‌باید و نمی‌شاید که وجدان مجبور به ایمانی خاص شود، حتی اگر آن ایمان برحق باشد. با این همه، آگوستین که در نوشته‌های پیشترش از این استدلال‌ها دفاع بعدها (هنگامی که با خطر دوپارگی میان کاتولیک‌های رومی و به اصطلاح دوناتیست‌ها* رو به رو شد) به این نتیجه رسید که دلایل درباره محبت، و دلایل درباره دو مُلک [ملکوت آسمان و سلطنت زمین] و درباره آزادی وجدان همچنین می‌توانند و استفاده از زور را به مسیحیان تکلیف کنند، اگر این کار یگانه راه نجات نفس شخصی دیگر باشد.^{۱۶} او مثال‌هایی متعدد از کاتولیک‌های به دین بازگشته ذکر می‌کند تا موضع خودش را اثبات کند و بگوید که استفاده شایسته از زور همراه با آموزش درست می‌تواند انسان‌ها را از ایمان باطل جدا کند و چشمان آنان را باز کند تا حقیقت را بپذیرند — البته همچنان «از درون». بنابراین، وجدان فرد می‌شاید و گاهی می‌باید در معرض زور قرار گیرد. استدلال‌های مسیحی بدین سان هم هسته بسیاری از توجیه‌های مدرن درباره تحمل را شکل می‌دهند و هم چندوجهی‌اند، و همواره به منظور خدمت به ایمان راستین محدود به هدفی برترند. توماس آکویناس نیز به سان آگوستین بعدها دلایلی پرورد برای تحمل محدود و مشروط، و به‌ویژه ترسیم حدودی استوار در برابر تحمل هر صورتی از بدعت و زندقه.

مسأله همزیستی مسالمت‌آمیز ایمان‌های مختلف — مسیحی، یهودی و مسلمان — در قرون وسطی بسیار مورد بحث بود، به‌ویژه در قرن دوازدهم. آبلار و ریمون لول در جست و جوی راه‌های دفاع از ایمان مسیحی و در عین حال دیدن حقیقتی — دینی یا دست کم اخلاقی — در ادیان دیگر، گفت و گوهایی بین دینی نوشتند. در یهودیت و اسلام، این بحث در نوشته‌های

* Donatist. منسوب به فرقه‌ای از مسیحیان شمال افریقا در بخش نخست قرن چهارم میلادی در کارتاژ یا قرطاجنه. این فرقه نامشان را از پیشوایشان اسقف دوناتوس گرفته‌اند. یکی از اصول بدعت‌آمیزی که این فرقه از نظر کلیسای کاتولیک بدان معتقد بودند، و در سال ۴۰۵، به همین دلیل اهل بدعت اعلام شدند، این بود که اعتبار آیین‌های دینی کلیسا به اعتبار کشیشی وابسته است که این مراسم را انجام می‌دهد. — م.
۱۶. به‌ویژه:

Augustine, *Letters*, Vol. I (1–82), Vol. II (83–130), letter # 93, tr. S. Parsons, New York: Fathers of the Church, Inc., 1951 and 1953.

نویسندگانی مانند ابن میمون یا ابن رشد (در نوشته‌ای متعلق به سال ۱۱۸۰) منعکس بود، که دفاعشان از حقیقت‌جویی فلسفی در برابر اصول دین بی هیچ شک و تردیدی از نوآورترین بحث‌های این دوره بود.^{۱۷}

کتاب نیکلاس کوزایی با عنوان دربارهٔ صلح ادیان [*De Pace Fidei*]^{۱۸} (۱۴۵۳) نمایانگر گامی مهم به سوی برداشتی مسیحی - انسان‌گرا از تحمل است، گرچه در مکالمات در میان نمایندگان ایمان‌های مختلف اندیشهٔ اساسی او دربارهٔ «یک دین در در شعائر مختلف» اندیشه‌ای کاتولیک باقی می‌ماند. با این همه، جست و جوی عناصر مشترک مبحثی اصلی و به طور روزافزون روزافزون مهم در گفتارهای تحمل باقی می‌ماند. این مبحث در اندیشهٔ انسان‌گرایانهٔ اراسموس زتردامی دربارهٔ امکان وحدت دینی دینی مبتنی بر بازگشت به هستهٔ ایمان و تلاش برای اجتناب از ستیز دینی دربارهٔ آنچه اراسموس پرسش‌های اساسی ایمان (*adiaphora*) می‌انگاشت بیشتر پرورده شد.

لوتر (در نوشته‌ای متعلق به سال ۱۵۲۳)، در تضاد با این رویکرد انسان‌گرایانهٔ «صلح‌آمیز»، از اندیشهٔ پروتستان دربارهٔ وجدان وجدان فردی که تنها مقید به کلمهٔ خداست دفاع کرد، کلمه‌ای که حدود ولایت و مرجعیت کلیسا و نیز قدرت‌های غیردینی دولت را مشخص می‌کند.^{۱۹} استدلال‌های قدیمی دربارهٔ وجدان آزاد و دو ملک (ملکوت و دنیا) در این دوره دستخوش تحولی ریشه‌ای شده بود. سباستین کاستلیو^{۲۰} (۱۵۵۴) هم به بی‌تحملی آداب کاتولیک و هم به بی‌تحملی آداب کالونیست می‌تازد و برای آزادی وجدان و عقل در مقام پیش‌شرط‌های ایمان راستین استدلال می‌کند. در این دوره، عناصر اساسی گفتار تحمل در آغاز عصر جدید شکل گرفته بود: تمایز میان ولایت و مرجعیت کلیسا و وجدان دینی فرد از یک سو و جدایی دین و ولایت دنیوی یا غیردینی از سوی دیگر.

اثر ژان بُدن برای تحول بعدی اندیشه‌های جدید دربارهٔ تحمل به دو نحو مهم است. او در کتابش با عنوان شش دفتر دربارهٔ مصلحت عمومی^{۲۱} (۱۵۷۶) توجهی صرفاً سیاسی دربارهٔ تحمل می‌پرورد، و از اندیشهٔ به اصطلاح «سیاست» [*Politiques*] پیروی می‌کند که اهتمام عمده‌اش پایداری دولت بود. از نظر آنان، حفظ حاکمیت سیاسی بر حفظ وحدت دینی اولویت داشت، و به تحمل در مقام تدبیری برتر در موقعیت کثرت و ستیز مذهبی یا دینی توصیه شده بود. اما این نظر مترادف با اندیشهٔ (اواخر عصر

17. Averroes (Ibn Rušd), *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, transl. by. S. van den Bergh, London: Luzac & Co, 1954.

18. Cusa, N. On Peaceful Unity of Faith, tr. J. Hopkins, in *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, Vol. 1, Minneapolis: Banning, 2001.

19. Luther, M. "Secular Authority: To what Extent It Should Be Obeyed", in Martin Luther, *Selections From His Writings*, ed. J. Dillenberger, New York: Anchor Books, 1962.

20. Castellio, S. *Concerning Heretics: Whether they are to be Persecuted*, tr. and ed. R. Bainton, New York: Columbia University Press, 1935.

21. Bodin, J. *The Six Books of a Commonweal*, tr. R. Knolles, ed. J. Mc Rae, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

جدید) دولتی کاملاً دنیوی یا سکولار با آزادی عمومی دینی نیست. کتابی که هنوز ریشه‌ای تر است، اثر فلسفی - دینی بُدن است دربارهٔ همسخنی هفت خردمند^{۲۲} (۱۵۹۳)، که گفتاری است در میان نمایندگان ایمان‌های مختلف که دربارهٔ مسائل بنیادی دینی و مابعدطبیعی اختلاف دارند. در اثر بُدن، برای نخستین بار در سنت گفتار دینی، هیچ موضع مسلطی وجود ندارد، هیچ برنده یا بازنده آشکاری وجود ندارد. توافقی که شرکت‌کنندگان در این مکالمه دارند مبتنی بر احترام به دیگری و مبتنی بر این بصیرت است که اختلافات دینی و مذهبی را حتی اگر بتوان به‌طور معناداری از آنها بحث کرد نمی‌توان در گفتاری فلسفی و تنها به وسیلهٔ عقل حل کرد. کثرت دینی و مذهبی در اینجا به‌منزلهٔ وضع ناخوشایند و پایدار پایان‌پذیری و از نظر تاریخی موقعیت‌مند انسان‌ها دیده می‌شود، و نه به‌منزلهٔ حالتی که با پیروزی یک ایمان و تنها ایمان راستین می‌توان بر آن چیره شد.

قرن هفدهم، که نشانهٔ بارزش ستیزهای تلخ مذهبی و دینی بود، نظریه‌هایی چند دربارهٔ تحمل به وجود آورد و از جملهٔ آنها کتاب سرمشق‌گونه است که به فیلسوفان ماندگار این قرن تعلق دارد: رسالهٔ خداشناختی - سیاسی (۱۶۷۰) باروخ دو اسپینوزا،^{۲۳} شرح فلسفی (۱۶۸۶) از بی‌یریل^{۲۴} و نامه‌ای در خصوص تحمل (۱۶۸۹) از جان لاک.^{۲۵} اسپینوزا در نقد تاریخی خود از ادیان اهل کتاب گوهر آنها را در فضایل عدالت و محبت قرار می‌دهد و آن را هم از اصول دینی محل نزاع و هم از جست و جوی فلسفی برای حقیقت جدا می‌کند. دولت وظیفه دارد صلح و عدالت را تحقق ببخشد و لذا حق تنظیم عمل به اعمال دینی را در بیرون دارد. اما حق طبیعی یا فطری آزادی اندیشه و قضاوت و حق طبیعی دین «درونی» یا «قلبی» را نمی‌توان به دولت سپرد؛ در اینجا ولایت و آمریت سیاسی با حدود مرتبط با امر واقع قدرتش مواجه می‌شود.

شرح بیل جامعترین کوشش برای رد استدلالاتها از برای وظیفهٔ بی‌تحملی است که به آگوستین بازمی‌گردد (و به‌ویژه تأویل او از حکایت «آنان را وادار به درون آیند»)، که در آنجا ارباب به خدمتکارانش فرمان می‌دهد آن کسانی را که به سفرهٔ شام دعوت شده بودند اگر نخواستند بر سر سفره آیند به زور بر سر سفره بنشانند؛ رجوع شود به لوقا: باب ۱۴، آیات ۱۵ به بعد). بیل، در استدلال ظریفش برضد استفاده از زور در امور دینی، در وهلهٔ نخست به این اندیشه متوسل نمی‌شود که وجدان دینی نباید و نشاید که مجبور شود، زیرا او از قدرتمندی استدلالاتهای آگوستینی برضد هر دو نکته آگاه بود.^{۲۶} با این همه، بیل مدلل کرد که

22. Bodin, J. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, tr. M. Kuntz, Princeton, 1975.

23. Spinoza, B. de, *Tractatus Theologico-Politicus*, Gebhardt Edition, tr. Shirley, ed. Feldman, Indianapolis: Hackett, 2001 (2nd ed.).

24. Bayle, P., *Philosophical Commentary*, tr. and ed. A. Godman Tannenbaum, New York: Lang, 1987.

25. Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, ed. Tully, Indianapolis: Hackett, 1983.

۲۶. مقایسه شود با:

Forst, R. "Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration", in M. Williams, J. Waldron (eds.), *Toleration and its Limits*, Nomos XLVIII, New York: New York University Press, 2008, 78-113. Kilcullen, J.

«نور طبیعی یا فطری» عقل برخی حقایق را به هر شخص صادقی، حتی صرف نظر از ایمانش، آشکار می‌کند، از جمله بی‌اعتقادان به خدا. از نظر بیل، این گونه اصول احترام اخلاقی و رفتار متقابل را نمی‌توان با حقایق دینی کنار زد، زیرا ایمان دینی معقول آگاه است که در نهایت مبتنی بر ایمان شخصی و توکل است، نه مبتنی بر دریافت‌های حقیقت عینی. این امر اغلب استدلالی شکاکانه انگاشته شده بود، ولی این همان چیزی نیست که بیل مقصود داشت؛ آنچه او پیشنهاد کرد، بیشتر، این بود که حقایق دین دارای خصلت دانش‌شناختی متفاوتی با حقایق به دست آمده از استفاده از عقل به‌تهایی‌اند. بیل، در بدین سان پیوند زدن استدلال‌های اخلاقی و دانش‌شناختی، نخستین متفکری بود که کوشید استدلالی به‌طور کلی معتبر برای تحمل پیرورد، استدلالی که به معنای تحمل کلی اشخاصی بود که دارای ایمان‌های مختلف و نیز کسانی بود که فاقد هر ایمانی شمرده شده بودند.

این نظریه، از جهاتی مهم، نظریه‌ای ریشه‌ای‌تر از نظریه‌ای (بسیار عامه‌پسندتر و پرنفوذتر) بود که لاک پرورد، چرا که لاک میان دولت و کلیسا از چشم‌انداز اولیه لیبرال درباره حقوق فردی طبیعی تمایز می‌گذاشت. در حالی که وظیفه دولت تأمین «منافع مدنی» شهروندان است، «مراقبت از نفس» نمی‌تواند کار او باشد، این چیزی است میان فرد و خدا که شخص در این خصوص تنها در برابر او پاسخگوست. بنابراین، حقی خدا - داده و سلب‌ناپذیر برای عمل به دین وجود دارد. کلیساها چیزی بیش از انجمن‌های داوطلبانه نیستند و هیچ حقی برای استفاده از زور در نظامی سیاسی و مشروع که مبتنی بر رضایت حکومت‌شوندگان است ندارند. لاک حدود تحمل را جایی ترسیم می‌کند که دین جایگاه شایسته خودش را در جامعه مدنی نمی‌پذیرد (از نظر لاک، مانند آیین کاتولیک) و نیز جایی که بی‌اعتقادان به خدا هر مرجع برتر اخلاقی را انکار می‌کنند و لذا اساس نظم اجتماعی را نابود می‌کنند.

در قرن هجدهم بود که تصور دولتی دنیوی یا غیردینی (سکولار) بر پایه ولایت و آمریت مستقل و تمایز میان نقش‌های شهروند و مؤمن به ایمانی خاص بیشتر توسعه یافت، حتی با وجود اندیشه لاک مبنی بر اینکه نظم سیاسی پایدار نیازمند نوعی پایه دینی مشترک و مستمر بود (با اندکی استثناء، مانند ماده‌گرایان فرانسوی). در جریان انقلاب‌های امریکا و فرانسه حق «طبیعی» و اساسی آزادی دینی به رسمیت شناخته شده بود، حتی با وجود تفسیرهای متفاوتی که در خصوص اینکه چه نوع مخالفت دینی را می‌توان تحمل کرد وجود داشت.

متفکران جنبش روشنگری در فرانسه بر اساس دلایل مختلفی برای تحمل استدلال می‌کردند و، چنانکه در خصوص بُدن این نکته صادق بود، میان تمرکز بر ثبات سیاسی و تمرکز بر همزیستی دینی تفاوت وجود داشت. منتسکیو در درباره روح قوانین^{۲۷} (۱۷۴۸) اش به طرفداری از تحمل ادیان مختلف و به منظور حفظ وحدت سیاسی و صلح استدلال می‌کرد، با این همه او هشدار می‌داد که برای قبول ادیان جدید یا تغییرات در دین حاکم، به فرض ارتباط میان قانون اساسی و اخلاقیات و عادات مردم حدی

Sincerity and truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration, Oxford England and New York: Clarendon Press, 1988.

27. Montesquieu, *On the Spirit of the Laws*, tr. and ed. A.M. Cohler, B.C. Miller, H.S. Stone, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

وجود دارد. هرچند، او در نامه‌های ایرانی (۱۷۲۱)^{۲۸} نظریه‌ای جامع‌تر دربارهٔ کثرت‌گرایی دینی پرورده بود. تفاوت میان این دو چشم‌انداز — سیاسی و بین دینی — حتی در نوشته‌های ژان - ژاک روسو برجسته‌تر است. او در قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲)^{۲۹} می‌کوشد با رسمی ساختن «دین مدنی» که باید همه در آن سهیم باشند بر ستیزه‌گری و بی‌تحملی دینی چیره شود، و حال آنکه او در امیل (۱۷۶۲)^{۳۰} اش به طرفداری از اولویت وجدان فردی و نیز به طرفداری از هدف «دین طبیعی» و غیرجزمی استدلال می‌کند.

اندیشه «دین عقل» در مقام بدیلی برای ادیان رسمی و از برای چیره شدن بر نزاع‌های موجود میان آنها ویژگی بارز جنبش روشنگری بود، و در آثار متفکرانی مانند ولتر و دیدرو و کانت یافت می‌شود. گ. ا. لسینگ در حکایت حلقه‌ها (که به پیشگامان قرون وسطی باز می‌گردد) در نمایشنامهٔ ناتانائیل حکیم (۱۷۷۹)^{۳۱} تصویری نیرومند برای تکمیل ادیان رسمی پیشنهاد می‌کند که هم بر نیای مشترک آنها تأکید می‌کند و هم بر تفاوت‌های ناشی از سنت‌های متکثر تاریخی ایمان. از آنجا که عجلهٔ هیچ برهان عینی در خصوص حقیقت ادیان وجود ندارد، از آنها خواسته می‌شود که تا آخرالزمان به تسلیم چنین برهانی به‌طور اخلاقی و هماهنگ بکوشند.

دربارهٔ آزادی (۱۸۵۹)^{۳۲} جان استوارت میل نمودار گذار به برداشت مدرن از تحمل است، تحملی که دیگر دلمشغول مسألهٔ هماهنگی ادیان نیست و مسألهٔ مناقشه‌انگیز تحمل را به تفاوت‌های دینی محدود نمی‌کند. از نظر میل، در جامعهٔ جدید لازم است که تحمل از پس دیگر صورت‌های کثرت‌آشتی‌ناپذیر فرهنگی و اجتماعی و سیاسی نیز برآید. میل سه استدلال عمده به طرفداری از تحمل پیشنهاد می‌کند. بنا بر «اصل زیان» او، اعمال قدرت سیاسی یا اجتماعی تنها در صورتی مشروع است که برای باز داشتن انجام شدن زیان جدی به یک شخص از سوی شخصی دیگر باشد، نه برای اجبار کردن اندیشهٔ خیر به شیوه‌ای پدرسالارانه. تحمل نسبت به عقاید با این ملاحظهٔ سودخواهانه توجیه می‌شود که این عمل نه فقط درست است بلکه عقاید باطل را به سوی روندهای آموزش مولد اجتماعی سوق می‌دهد. سرانجام، تحمل نسبت به «آزمایش‌های زیستن» نامعمول به شیوه‌ای رومانیتیک توجیه می‌شود (به پیروی از ویلهلم فون هومبولت)، با تأکید بر ارزش‌های فردیت و خلاقیت.

داستان تحمل را می‌باید تا رسیدن به عصر کنونی ادامه می‌دادیم، ولی این مرور کوتاه شاید برای جلب توجه به تاریخ طولانی و پیچیدهٔ این مفهوم و نیز صورت‌های بسیاری که این مفهوم به خود گرفت و همچنین توجیه‌های متفاوتی که برای آن پیشنهاد شد کافی باشد. تحمل، اگر به‌طور تاریخی به آن نگریسته شود، بسی چیزها بوده است: شفقت ورزیدن به کسی که خطا

28. Montesquieu, *Persian Letters*, tr. C.J. Betts, Harmondsworth: Penguin, 1973.

29. Rousseau, J.-J., *Emile, or On Education*, tr. A. Bloom, New York: Basic Books, 1979.

30. Rousseau, J.-J., *On the Social Contract*, in *The Social Contract and other later political writings*, ed. V. Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

31. Lessing, G. E., *Nathan the Wise* (Plays of Lessing), ed. E. Bell, London, 1888.

32. Mill, J. S., *On Liberty*, ed. G. Himmelfarb, Harmondsworth: Penguin, 1974.

می‌کند، تدبیری برای حفظ قدرت با اعطای صورتی از آزادی به اقلیت‌ها، اصطلاحی برای همزیستی مسالمت‌آمیز ایمان‌های مختلف که دارای هسته‌ای مشترک‌اند، کلمه دیگری برای آزادی فردی، شرط عقل عملی، یا نوید اخلاقی جامعه‌ای کثرت‌گرا و مولد.

۴. توجیه تحمل

از بسیاری از استدلال‌ها به طرفداری از تحمل — چه دینی باشند و چه مصلحتی، اخلاقی یا دانش‌شناختی — می‌توان در مقام توجیهی برای بیش از یکی از برداشت‌ها از تحمل که پیشتر ذکر کردیم استفاده کرد (بخش ۲). به‌طور نمونه، از استدلال مرسوم برای آزادی وجدان برای توجیه تنظیمات برطبق «برداشت اجازه» استفاده شده است و نیز «برداشت احترام». به سخن کلی، روابط تحمل که بنا به برداشت نخست به‌طور سلسله مراتبی مرتب شده‌اند، بنا به برداشت «همزیستی» کاملاً ناپایدارند، و حال آنکه «برداشت عزت» برحسب نوع قدرشناسی متقابل میان طرف‌های تحمل‌کننده بیش از همه مطالبه دارد.

بنابراین، در بحث‌های جاری فلسفی در خصوص تحمل در جامعه‌های چندفرهنگی و مدرن، «برداشت احترام» اغلب شایسته‌ترین و نویددهنده‌ترین برداشت انگاشته می‌شود. ولی در این بحث‌ها، تحمل در مقام «احترام» را می‌توان به طرق مختلف توجیه کرد. توجیه اخلاقی - لیبرال و نولاکی مدلل می‌سازد که احترام حقی است که افراد در مقام موجوداتی از نظر شخصی و اخلاقی خودمختار و دارای حق انتخاب و احتمالاً بازنگری و تحقق برداشت فردی‌شان از خیر دارند. به این استعداد می‌باید احترام گذاشت و تشویق کرد چون شرط لازم (گرچه نه کافی) برای رسیدن به زندگانی نیک است.^{۳۳} بنابراین، این استدلال برنهاد مشخصی را درباره زندگانی نیک از پیش فرض می‌کند — یعنی، این پیشفرض که یگانه راهی که می‌تواند زندگانی نیک باشد راهی است که از روی اختیار انتخاب شده باشد — هرچند که در خصوص این راه می‌توان به گونه معقولی چون و چرا کرد. می‌توان شک کرد در اینکه آیا چنین نحوه‌ای از زندگی ضرورتاً از زندگی اختیارشده به شیوه سنتی‌تر، یعنی بدون طیفی از گزینه‌ها که بتوان از میان آنها دست به انتخاب زد، به‌طور شخصی و ذهنی ارضاکنده‌تر خواهد بود یا به‌طور عینی ارزشمندتر. گذشته از آن، نظریه اخلاقی - لیبرال امکان دارد به توجیه کمال‌گرایانه‌تر تدبیرهای طرح‌شده به منظور تشویق خودمختاری فردی بینجامد که می‌تواند خصلتی پدرسالارانه داشته باشند و فاقد تحمل برای شیوه‌های غیرلیبرال زندگی. به عبارت دیگر، خطر تمایز ناکافی میان مؤلفه‌های ایراد و ردّ که پیشتر ذکر شد وجود دارد (بخش ۱).

بدن طریق، توجیهی نویلی [neo-Baylean] از برداشت احترام درصدد اجتناب از برداشتی خاص از زندگانی نیک است و در عوض بر اصل استدلالی توجیه تکیه می‌کند که هر معیاری که بخواهد برای کثیری از اشخاص معتبر باشد، به‌ویژه معیارهایی که اساس اجبار قانونی‌اند، باید با دلایلی توجیه‌پذیر باشد که به‌طور متقابل برای همه اشخاص متأثر از آن در مقام اشخاص آزاد و دارای

۳۳. مقایسه شود با:

Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

حقوق مساوی پذیرفتنی‌اند. چنین اشخاصی «حقی اساسی برای توجیه» دارند^{۳۴} که به آنان قدرت می‌بخشد تا توجیه‌های اخلاقی یکسویه یا دینی برای معیارهای عام را رد کنند. اما از برای استدلالی کامل به طرفداری از تحمل، این مؤلفه هنجاری باید همراه با مؤلفه‌ای دانش‌شناختی باشد که می‌گوید که دلایل اخلاقی یا دینی، اگر در رقابت متقابل باشند، نمی‌توانند برای توجیه اعمال زور کافی باشند، چون اعتبار آنها وابسته به ایمانی خاص است که آن را می‌توان به‌طور معقولی با دلایل دیگری که در آن ایمان شریک نیستند رد کرد؛ به گفته بیل، اعتبار آن ایمان به قلمروی «ورای عقل» می‌رسد.^{۳۵} بدین سان تحمل شامل این بصیرت است که دلایل ایراد اخلاقی را، حتی اگر عمیقاً چنین ایرادی داشته باشند، نمی‌توان در مقام دلایل عام ایراد معتبر دانست مادام که آنها به‌طور متقابل ردپذیرند چون به برداشتی از شیوه نیک یا راستین زندگی متعلق‌اند که سهیم‌شدنی نیست یا لازم نیست سهیم‌شدنی باشد. در حالی که چنین تمایزی میان دلایل اخلاقی برای ایراد و دلایل قویتر و اخلاقاً توجیه‌پذیر برای رد می‌کوشد بر «متناقض‌نمای تحمل اخلاقی» (رجوع شود به بخش ۱ پیشتر) چیره شود، «متناقض‌نمای ترسیم حدود» با تحمل‌شدنی انگاشتن همه این‌گونه نظرها یا آدابی حل خواهد شد که خود اصل توجیه را نقض نمی‌کند.^{۳۶}

با چنین چرخش بازتابی در مناظره درباره تحمل، پرسش‌هایی در خصوص اعتبار برتر و ادعایی اصل توجیه و موجه بودن تمایز گذاشتن دانش‌شناختی و نویلی میان ایمان و شناخت مطرح می‌شود. آیا توجیهی بی‌طرفانه می‌تواند وجود داشته باشد که به سان «حزبی» برای رقابت حقایق اخلاقی و جهان‌بینی‌ها نباشد؟ آیا امکان نظریه «تحمل‌کننده» تحمل، به تعبیری که جان راولز^{۳۷} (۱۹۹۳) در بستر نظریه‌اش درباره عدالت جعل کرد، هست که در عین حال آن قدر قائم به ذات باشد که تحمل را استوار و محدود کند؟

34. Forst, R. *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, ed. A. Allen, New Directions in Critical Theory, New York: Columbia University Press, 2012.

^{۳۵}. همچنین رجوع شود به استدلال‌های مشابه:

Rawls, J., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, ch. 2. Larmore, C. *The Morals of Modernity*, ch. 7, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

^{۳۶}. رجوع شود به:

Forst, R. *Tolerance in Conflict. Past and Present*, tr. C. Cronin, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

37. Rawls, J., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

کتابنامه

- Augustine 408: *Letters*, Vol. I (1–82), Vol. II (83–130), tr. S. Parsons, New York: Fathers of the Church, Inc., 1951 and 1953.
- Averroes (Ibn Rušd) ~1180: *Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence), transl. by S. van den Bergh, London: Luzac & Co, 1954.
- Bayle, P. 1685: *Philosophical Commentary*, tr. and ed. A. Godman Tannenbaum, New York: Lang, 1987.
- Besier, G. and Schreiner, K. 1990: “Toleranz”, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart: Klett-Cotta, 445–605.
- Bodin, J. 1576: *The Six Books of a Commonweal*, tr. R. Knolles, ed. J. Mc Rae, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.
- Bodin, J. 1588: Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime, tr. M. Kuntz, Princeton, 1975.
- Castellio, S. 1554: *Concerning Heretics: Whether they are to be Persecuted*, tr. and ed. R. Bainton, New York: Columbia University Press, 1935.
- Cusa, N. of 1453: On Peaceful Unity of Faith, tr. J. Hopkins, in Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa, Vol. 1, Minneapolis: Banning, 2001.
- Ebbinghaus, J. 1950: “Über die Idee der Toleranz”, *Archiv für Philosophie* 4, 1–34.
- Fish, S. 1997: “Mission Impossible: Settling the Just Bounds Between Church and State”, *Columbia Law Review* 97, 2255–2333.
- Fletcher, G. 1996: “The Instability of Tolerance,” in D. Heyd (ed.), *Toleration*, Princeton: Princeton University Press, 158–172.
- Forst, R. 2002, *Contexts of Justice*, tr. J. Farrell, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- —. 2003: “Toleration, Justice and Reason”, in C. McKinnon and D. Castiglione (eds.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies*, Manchester: Manchester University Press, 71–85.
- —. 2004: “The Limits of Toleration”, *Constellations* 11:3, 312–325.
- —. 2008: “Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration”, in M. Williams, J. Waldron (eds.), *Toleration and its Limits*, Nomos XLVIII, New York: New York University Press, 78–113.
- —. 2012a: *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, ed. A. Allen, New Directions in Critical Theory, New York: Columbia University Press.
- —. 2012b: *Toleration in Conflict. Past and Present*, tr. C. Cronin, Cambridge: Cambridge University Press.
- Galeotti, A. E. 1993: “Citizenship and Equality: The Place for Toleration,” *Political Theory* 21, 585–605.
- Goethe, J. W. 1829: *Maximen und Reflexionen*, *Werke* 6, Frankfurt am Main: Insel, 1981.
- Horton, J. 1994: “Three (Apparent) Paradoxes of Toleration”, *Synthesis Philosophica* 17, 7–20.
- —. 1996: “Toleration as a Virtue”, in D. Heyd (ed.), *Toleration*, Princeton: Princeton University Press, 28–43.
- Kaplan, B. J. 2007: *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kilcullen, J. 1988: *Sincerity and truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, Oxford England and New York: Clarendon Press.
- King, P. 1976: *Toleration*, New York: St. Martin's Press.
- Kymlicka, W. 1995: *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- Larmore, C. 1996: *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lessing, G. E. 1779: *Nathan the Wise* (Plays of Lessing), ed. E. Bell, London, 1888.

- Locke, J. 1689: *A Letter Concerning Toleration* ed. Tully, Indianapolis: Hackett, 1983.
- Luther, M. 1523: “Secular Authority: To what Extent It Should Be Obeyed”, in Martin Luther, *Selections From His Writings*, ed. J. Dillenberger, New York: Anchor Books, 1962.
- Mendus, S. 1989: *Toleration and the Limits of Liberalism*, Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Mill, J. S. 1859: *On Liberty*, ed. G. Himmelfarb, Harmondsworth: Penguin, 1974.
- Montesquieu 1721: *Persian Letters*, tr. C.J. Betts, Harmondsworth: Penguin, 1973.
- —. 1748: *On the Spirit of the Laws*, tr. and ed. A.M. Cohler, B.C. Miller, H.S. Stone, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Newey, G. 1999: *Virtue, Reason and Toleration. The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Raphael, D. D. 1988: “The Intolerable”, in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 137–154.
- Rawls, J. 1987: “The Idea of an Overlapping Consensus,” *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1–25.
- —. 1993: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Raz, J. 1988: “Autonomy, Toleration, and the Harm Principle,” in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 155–175.
- Rousseau, J.-J. 1762: *On the Social Contract*, in *The Social Contract and other later political writings*, ed. V. Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- —. 1762: *Emile, or On Education*, tr. A. Bloom, New York: Basic Books, 1979.
- Sandel, M. 1989: “Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality,” *California Law Review* 77, 521–538.
- Scanlon, T. 1996: “The Difficulty of Tolerance,” in D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 226–239.

- Spinoza, B. de 1670: *Tractatus Theologico-Politicus*, Gebhardt Edition, tr. Shirley, ed. Feldman, Indianapolis: Hackett, 2001 (2nd ed.).
- Weale, A. 1985: “Toleration, Individual Differences, and Respect for Persons,” in J. Horton and S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, London and New York: Methuen, 16–35.
- Williams, B. 1996: “Toleration: An Impossible Virtue?,” in D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 18–27.
- Zagorin, P. 2003: *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton: Princeton University Press.