آزادی وجدان، اصلِ فراموش شده آزادی ها

نویسنده: کاظم کردوانی

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۲، بهمن ۹۴، صفحه ۵۹ تا ۹۰

چکیده: این مقاله* در دو قسمت ارائه شده است. در قسمت نخست، پس از جست‌وجوی کوتاهی در معناهای «وجدان» در فرهنگ‌های معاصر ایران و چند فرهنگ دوزبانه‌ی قدیم و نظر محمدعلی فروغی در این خصوص، به تاریخچه‌ی پیدایش مفهوم‌های «وجدان» و «آزادی وجدان» اشاره شده است و در بخش آخرِ این قسمت به تحولِ معنایی مفهومِ «آزادی وجدان» از معنای محدود تا مفهوم وسیع امروزی آن (رابطه‌ی آزادی وجدان با آزادی مذهب و آزادی عقیده و آزادی ضمیرِ درون) پرداخته می‌شود.

در قسمت دوم مقاله که به آزادی وجدان در اسلام و ایران اختصاص دارد، پس از طرح موضوع تکفیر در اسلام، به دو نمونه‌ی سرکوب آزاداندیشی (ابن‌مقفع و امام محمد غزالی) اشاره می‌شود و سپس با طرح موضوع «لااکراه فی‌الدین» از دو تعبیرِ اندیشه ورزانِ دینیِ معاصرِ ایران (مهدی حائری یزدی، علامه طباطبایی، مرتضی مطهری) از این آیه سخن خواهد رفت. آنگاه به گونه‌ای مختصر به آزادی دینی در حکومت‌های ایران (صفویه، قاجار، پهلوی) اشاره خواهیم کرد و پس از نگاهی به سرنوشت برابری ایرانیان در قانون مشروطه، دیدگاه‌های جریان‌های مذهبی و ملی و چپ ایران معاصر

در باره‌ی آزادی و آزادی وجدان بررسی می‌شود.

پیشگفتار:

موضوع این نوشته، «وجدان» و «آزادی وجدان است» که معادل های آن در دو زبان انگلیسی و فرانسه «conscience» است و در زبان آلمانی Gewissen و Bewusstsein.

توضیح سه نکته در اینجا ضروری به نظر می‌رسد:

یکم، در تاریخ فکری و فلسفی و سیاسی ایران با پدیده‌ی غریبِ فراموشیِ موضوع «وجدان» و ضرورتِ آزادی آن روبه‌روایم. حتا در تاریخ معاصر خود در این خصوص نشانه‌ی درخورِ اعتنایی‌ای نمی‌یابیم. حتا امروز نیز، در این سه دهه‌ی اخیر که حرکت قابل اعتنا و مهمِ بازخوانی فکری میان روشنفکران ایران به راه افتاده است، موضوعِ اساسی و از یک‌بُعد تعیین‌کننده‌ی «وجدان» و آزادی آن، غایب بزرگ این بازخوانی فکری است.

دوم، این نوشته، متن بسیار کوتاه شده‌ی کارِ بلندی است که به دلیل الزامِ‌های نشریه، به این صورت ارائه می‌شود. در نتیجه می‌بایست آن را **در حدِ «طرح مسئله» دانست**. قصد ما در اینجا بیشتر هشداری است بر یک غفلت تاریخی. پرداختن همه‌جانبه به این موضوع و بسط آن در کلیتِ ممکنِ خود، می‌بایست به فرصت دیگری واگذار شود.

سوم، در این مقاله نمی‌توانستیم به موضوع مهم آزاد اندیشی شاعران متفکری چون فردوسی و حافظ و خیام و عرفان و تصوف ایرانی در مدارا و سازگاری نسبت به عقاید مختلف و آزادیِ «ضمیرِ جان»، به تعبیرِ مولوی، صحبت کنیم. بررسی این موضوع نیاز به جستار جداگانه‌ای دارد و در این مقاله نمی‌توان آن را گنجاند. فریدون آدمیت یادآور می‌شود که «در تاریخ عقاید اسلامی عرفان و تصوف ایرانی از لحاظ آزادفکری و مدارا و سازگاری نسبت به عقاید مخالف از عالی‌ترین اصول و تعالیمی است که ذهن آدمی خلق کرده است. در طریقت تصوف دیر و کنشت همه جویای حقیقت و جملگی آزاد و مساوی هستند. به یک‌تعبیر می‌توان گفت اندیشه‌های عرفانی انفعال نیروی آزادفکری بود علیه تعصبات تاریک و سخت‌گیری‌های روحانی. آزادگان و هوشمندان آنچه در دل داشتند در لباس عرفان گفتند و در تهذیب اخلاق و کردار و علوحیثیت فرد لطیف‌ترین سخنان را آوردند. ولی این گفته‌ها و افکار منشاء کاری در راه آزادی اجتماع نگردید.»**1** این سخن درست است که این افکار شکل راهکارهای حقوقی پیدا نکرد اما، نمی‌توان تأثیر آن‌ها را نادیده گرفت، که همان‌طور که گفته شد در فرصت دیگری می‌بایست به آن بپردازیم.

قسمت نخست

بخش اول:

۱ـ معناهای «وجدان» در فرهنگ‌های فارسی معاصر

در «لغت‌نامه دهخدا» این معناها آمده است: گم‌شده را یافتن//یافتن//خشم گرفتن//در عرف بعضی وجدان عبارت است از نفس و قوه باطنه//دریافت//یافت// (اصطلاح صوفیه) وجدان نزد صوفیه مصادفه‌ی حق است چنانکه در وجد گذشت.

«فرهنگ معین» نخستین معنا را «یافتن» قرار داده است و شاهد مثال را از کتاب «اوصاف الاشراف»۲ خواجه نصیر طوسی آورده است به این معنا: «وعلت ثبات بصیرت باطن باشد به حقیقت معتقد خویش و وجدان ذلت اصابت و ملکه‌شدن آن حالت باطن را ...». معین همچنین «گم شده را یافتن، یافتن حق، شعور» را در معنای وجدان ذکر می‌کند و سرانجام اینکه در مفهوم فلسفی این واژه می‌گوید: «قوه‌ای در باطن شخص که وی را از نیک و بد اعمال آگاهی می‌دهد».

«فرهنگ عمید» وجدان را «یافتن، یافتن مطلوب// نفس و قوای باطنی آن، قوه‌ی باطنی که خوب و بد اعمال به‌وسیله‌ی آن ادراک می شود» معنا کرده است.

«فرهنگ معاصر» در برابر «وجدان» این معنا را قرار داده است: «حس یا آگاهی نسبت به اخلاق خوب یا شرمساری از رفتارهای ناروا، همراه با احساسی در مورد ضرورت داشتن رفتار درست» و «فرهنگ بزرگ سخن» در مدخل «وجدان» می‌گوید: «نیرو یا حسی پنهان در باطن هر فرد که باعث آگاهی او شده و خوبی یا بدی رفتارها به‌وسیله آن مورد قضاوت قرار می‌گیرد؛ توانایی شخص در واکنش نشان دادن حق یا ناحق// شعور// یافتن».

۲ـ معناهای وجدان در فرهنگ‌های دوزبانه‌ی قدیم

یکی از قدیمی‌ترین فرهنگ‌های فرانسه‌ـفارسی، کازیمیرسکی، (منتشرشده در سال ۱۸۸۵)۳ در برابر واژه‌ی conscience این معادل‌ها را قرار داده است:

«خودآگاهی؛ عقیده // تدین // ورع // تحاشی»

در یکی از قدیمی‌ترین فرهنگ‌های انگلیسی‌ـفارسی، به‌سال ۱۸۰۵، معادل «ضمیر» برای آن انتخاب شده است۴.

و در دیگر فرهنگ انگلیسی‌ـفارسی، منتشر شده در سال ۱۸۸۲، در برابر این واژه معادل‌های «وهم، ایمان، دل، ضمیر» قرار داده شده است.۵

۳ـ محمدعلی فروغی

تا آنجاکه اطلاع داریم محمدعلی فروغی نخستین روشنفکر (و سیاستمدار) ایرانی است که در برابر واژه‌ی conscience معادل «وجدان» را به‌کار برده است و از آن پس این معادل به‌دلیل جای‌گاهِ فکری و

اعتبارِ دانشی و اجتماعیِ سازنده‌ی آن مصطلح شده است. فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» به کار می‌برد. یکی به هنگام توضیح conscience (جلد دوم)۶ در چند جا واژه‌ی «وجدان» را در برابر دیدگاه‌های اسپینوزا (صفحات ۶۵ و ۶۶) و دیگری آنگاه که به شرح نظر لاک می‌پردازد (ازجمله صفحات ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱) و سپس در بیان دیدگاه ولتر (صفحه ۱۷۰). اما به هنگام توضیح دیدگاه‌های ویلیام جیمز، فیلسوف آمریکایی، در جلد سوم «سیر حکمت در اروپا» ست که فروغی روشن‌ترین بیان در خصوص «وجدان» را دارد و به کاربرد آن توسط خود در چهل سال پیش از زمان انتشار کتاب «سیر حکمت» اشاره می کند:۷ «... خواه به وجود نفس به‌طور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم، منکر نمی‌توانیم شد که در انسان قوه‌ای هست که او را از وجود خود آگاه می‌کند و آگاهی از امور دیگر هم بسته به او است، این قوه یا حالت در زبان‌های اروپایی لفظی دارد [conscience] که ما هم محتاجیم برابر آن را داشته باشیم. قوه‌ی تنبه یا انتباه به آن معنی نزدیک است، ولیکن از این الفاظ معنی عارضی بیشتر مستفاد می‌شود، و به‌گمان ما اگر لفظ «خودآگاهی» را برای این قوه یا این حالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم با لفظ و معنی اصطلاح اروپایی تقریباً درست موافق است و مراد را می رساند.»۸ و در همینجا در زیرنویس اضافه می‌کند: «لفظِ ذهن درست بر این معنی صدق نمی‌کند، چون ذهن چیزی است که آن قوه در واقع متعلق به او است. و بهتر آن است که ذهن را به کار ببریم. لفظ آگاهی به‌تنهایی هم آن معنی را می‌رساند، اما چون آگاهی به esprit برای ترجمه‌ی معنایی دیگر نیز استعمال می‌شود و پر شیوع دارد به گمان ما خودآگاهی بهتر است. لفظ شعور و مشعر هم بد نیست اما همان عیب را دارد و لیکن در هر مورد که صراحت در معنایی که در اینجا یعنی در علم روان‌شناسی منظور ماست مقصود نباشد، الفاظ تنبیه و انتباه و شعور و مشعر و ادراک و التفات و آگاهی و هوش و مرادف‌های آن ها را می‌توان به کار برد. ضمناً خاطرنشان می‌کنیم که لفظ conscience معانی دیگر هم دارد ... و زیاده از چهل سال پیش اینجانب آن لفظ را در این مورد وجدان ترجمه کردم و اکنون به این معنی مصطلح شده است.»۹

بخش دوم، اشاره‌ای به تاریخچه‌ی پیدایش مفهوم‌های «وجدان» و «آزادی وجدان»:

اگر نخواهیم به انجیل و اشاره‌ی آن به «وجدان» رجوع کنیم، به نظر می‌آید که نخستین کاربردهای مفهوم «وجدان» میان متکلمان و عالمان الاهیات مسیحی در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی مطرح شده است. از جمله می‌توان به نوشته‌های پی‌یر آبِلار۱۰، فیلسوف و دیالکتیسین و عالم متکلم مسیحی و پدر اسکولاستیک، رجوع کرد که معتقد بود همواره باید از وجدان خود تبعیت کرد هرچند این وجدان به خطا برود. و یک قرن بعد این توماس قدیس (توماس آکویناس یا توماس داکوین)۱۱ است که این مفهوم را دوباره مطرح می‌کند با این اراده‌ی آشکار که سهم تعیین کننده‌ای برای وجدان قائل است در سنجش اعمال انسانی. توماس قدیس اصلی مطلق را اعلام می‌کند مبنی براینکه هرگز نمی‌باید علیه وجدان خود، هرچند خطا، عمل کرد و این وجدان است که قوانین خداوند را به شکل مشخص برای ما آشکار می‌سازد. آموزه‌ی توماس آکویناس با مقاوت شدید سُنتِ آگوستین مقدس در کلیسا روبه‌روشد که معتقد بودند بدین ترتیب می‌توان از تقصیر یهودیان و بی‌دینان و بدعت‌گزاران نیز گذشت. ادامه‌ی این جدل‌های درون کلیسا و متکلمان در قرن‌های شانزدهم و هجدهم با مفسران جدید و مدافع «وجدان» و بحث‌های دامنه‌داری که درباره‌ی مفهوم «وجدان خطا»۱۲در میان آنان درگرفت و شکل‌های متنوعی که بحث

وسیع این مفهوم‌ها به خود گرفت، خارج از موضوع این مقاله است۱۳. تنها به اشاره بگوییم که در ادامه‌ی سنت توماس آکونیاس عالمان الاهیات بزرگی (از قرن شانزدهم تا قرن هجدهم) از د.بانِز۱۴ تا فرانسوا دو بُن اسپرانسو۱۵ تا بیلوآر۱۶ همگی براین عقیده هستند که «وجدان» نه فائق (souveraine) بلکه میانجی است و رابط. به دیده‌ی آنان «وجدان»، قانون (créatrice) است و نه مستقل و نه آفریننده خداوند، فراگذرنده (یا: تَراگذرنده)، را به «اراده» نشان می‌دهد. «وجدان» از اقتدار خاصِ خود برخوردار نیست. نیروی «وجدان» از خود نشئت نمی‌گیرد. و به این معنا هرچند که «وجدان» از قدرت برخوردار است اما به‌معنای خاص کلمه آزادی وجدان وجود ندارد. و عالم و متکلم بزرگ کاتولیک واسکوئِز ۱۷اعلام می‌کند که انسان هرگز نمی‌تواند ضدِ وجدان خود عمل کند، حتا اگر این وجدان «خطا» باشد، هر نوع اشتباهی و در هر زمینه‌ای. به دیده‌ی او حتا خداوند نمی‌تواند انسان را از این ممنوعیت معاف کند. و نظر مخالف «بدعت و الحاد» است.۱۸

در حقیقت درهنگامه‌ی رفرم مذهبی و سربرآوردن پروتستانیسم است که این مفهوم در معنایی وسیع و پردامنه‌تر از جدل‌های عالمان الهیات کاتولیک به‌عنوان مفهومی فراگیر مطرح شد و گسترش یافت. مارتین لوتر با ۹۵ تزی که در سال ۱۵۱۷ منتشر کرد و با شورش علیه کلیسای رم و پاپ، جدایی همیشگی دو مذهب کاتولیک و پروتستان را رقم زد. در ادامه‌ی حرکت لوتر و کالون به‌عنوان دو چهره شاخص و تأثیرگذار،عصر جدیدی در آزادی مذهب و شکل گرفتن وسیع مفهوم «وجدان» آغاز شد که در ادامه خواهیم دید نه خود طرفدار آن بودند و نه می‌توانستند آن را پیش‌بینی کنند. در حقیقت لوتر برای «وجدان» نقش و جای‌گاهی قائل شد که در الاهیات اسکولاستیک تا آن زمان وجود نداشت. رفرم پروتستان که از قرن پانزدهم به راه افتاد و در قرن شانزدهم به اوج خود رسید، مبین دل‌مشغولی اصلی اصلاح‌گران مذهبی برای «رستگاری» بود و اراده‌ی رجوع به منبع‌های اصلی مسیحیت را منعکس می‌کرد و نگاهی متفاوت به مذهب و زندگی اجتماعی را بازتاب می‌داد. آغازگر اصلاح‌گری مذهبی مارتین لوتر۱۹ در آلمان بود و سپس هولدریخ تسوینگلی۲۰ در زوریخ و مارتین بوسر۲۱ در استراسبورگ و بعدها ژان کالوَن۲۲ در پاریس و ژنو.

این اصلاح‌گری مذهبی نخست بخش اعظم اروپای شمال غربی را دربر گرفت و تحت تأثیر قرار داد. در سوئد که روحانیت کاتولیک بیش از ۳۰ درصد زمین‌ها را در اختیار داشت و مورد علاقه مردم نبود، «رفرم» بدون مقاومت رشد کرد و در سال ۱۵۲۷ مجلس سیاسی سوئد۲۳ رفرم را پذیرفت و شاه رئیس کلیسا شد. در فنلاند خودِ روحانیت «رفرم» را پذیرفت. در دانمارک در سال ۱۵۳۶ رفرم رسماً پذیرفته شد و شاه رئیس کلیسای دانمارک شد. آلمان در جنگ‌های سی‌ساله ۱۶۱۸–۱۶۴۸ یکی از خونین‌ترین دوران خود را تجربه کرد که با صلح «وستفالی» به پایان رسید.

در انگلستان، پس از صدوپنجاه سال آشوب‌های سیاسی و مذهبی، آرامش برقرار شد. پادشاهی متحد بریتانیا که از چهار بخش تشکیل شده است (انگلستان، اسکاتلند، ولز، ایرلند شمالی) وضعیت خاص خود را دارد، چه به لحاظ نوع قانون اساسی نانوشته (برعکس مثلاً فرانسه) و چه تاریخ آزادی در این Magna Carta کشور (یا کشورها). از سال ۱۲۱۵ در ماده ۳۹ تصریح می‌شود که «هیچ انسان آزادی نمی‌تواند به‌هیچ‌وجه بازداشت، زندانی، محروم از دارایی‌های خود، تبعید، نابود شود مگر براساس یک قضاوت قانونی در راستای اجرای قانون این کشور.» بدین ترتیب آزادی‌های فردی براساس اصل اولویت قانون بر قدرتِ خودکامه استوار می‌شود. در منشور حقوق یا (Bill of Rights) که اساس

سلطنت قانونی را پایه‌ریزی می‌کند، باآنکه اولویت مذهب حاکم را برقرار می‌کند اما، آزادی بیان و جدل در پارلمان را به رسمیت می‌شناسد.

کلیسای آنگلیکان در سال ۱۵۳۴ و به دنبال شورش هنری هشتم علیه اقتدار پاپ متولد شد. ماری تودور**۲۴** که به جای پدر نشست، در سال ۱۵۵۳ مذهب کاتولیک را برقرار کرد و به سرکوبی پروتستان‌ها پرداخت و لتایمر**۲۵** رهبر پروتستان‌ها و توماس کرنمر**۲۶** اسقف اعظم کانتنبری را اعدام کرد. اما، خواهرش الیزابت که پس از او ملکه انگلستان شد به‌طور نهایی کلیسای انگلستان را در سال ۱۵۵۸ برقرار کرد. به دنبال آن دوره‌ای از مبارزات و سرکوب‌های پروتستان‌های ناسازگار**۲۷** و کاتولیک‌ها شروع شد که مهاجرت وسیع «زائران»**۲۸** به هلند و سپس به آمریکا را به دنبال داشت. بعد از دوران کوتاه جنگ داخلی، سلطنت محدود در سال ۱۶۶۰ در انگلستان برقرار می‌شود اما، استوارت‌ها با مستحکم کردن قدرت خود به رفتاری استبدادی روی می‌آورند. جیمز دوم مجبور به فرار به فرانسه می‌شود و در سال ۱۶۸۸ پارلمان، قدرت را به دخترش ماری (ماری دوم انگلستان) واگذار می‌کند. ماری دوم که پروتستان است به‌همراه همسرش ویلیامز سوم متعهد به منشور حقوق می‌شوند که برای همیشه قدرت پادشاه به‌نفع پارلمان محدود می‌شود. و پس از ده سالی آشوب، در سال ۱۷۰۱ «قانون برقراری»**۲۹** قوانین جانشینی بر تخت سلطنت را تعیین می‌کند. در تاریخ بسیار پرفرازونشیب ناآرامی‌ها و آشوب‌های سیاسی-مذهبی انگلستان نخست مدارا درحق پروتستان‌های «ناسازگار(غیرطرفدار کلیسای انگلستان)» رعایت شد سپس در حق کاتولیک‌ها و یهودیان. تنها در نخستین نیمه‌ی اول قرن نوزدهم بود که آنان توانستند از حقوق مساوی در برخورداری از حق استخدام در اداره‌های دولتی برخوردار شوند. کاتولیک‌ها و یهودیان که از حق استخدام اداری و نظامی محروم بودند، نمی‌توانستند از دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج مدرک دانشگاهی دریافت کنند. از هر نوع انتخابی در مجلس عوام و حق انتخاب شدن در مجلس لردها محروم بودند و هر دوی این دو مجلس به پیروان کلیسای آنگلیکان اختصاص داشت. در سال ۱۸۲۸ است که انحصار شغل‌های عمومی (دولتی) برداشته می‌شود و در سال ۱۸۲۹ مجموعه‌ی «عدم‌اهلیت»‌های حقوقی که قانون سال ۱۷۰۱ برقرار کرده بود، ملغی می‌شود.**۳۰**

فرانسه:

به‌علت وضعیت خاص فرانسه و مدت و شدت درگیری‌های مذهبی که به یک‌معنا می‌تواند آینه‌ی تمام‌نمای اروپا باشد، در تاریخ این دوره‌ی فرانسه قدری تأمل می‌کنیم، هرچند به‌اختصار. درگیری‌های مذهبی در قرن شانزدهم فرانسه را در وضعیت جنگ داخلی بسیار خشونت‌بار فروبرد. براساس «عهدنامه»ی**۳۱** بولونیا که میان پادشاه فرانسه «فرانسوای اول» (۱۴۹۴-۱۵۱۵) با پاپ لئون منعقد شد، پادشاه فرانسه به اختیارات و قدرت مطلقه بر روحانیت کاتولیک دست یافت. از همین‌رو فرانسوای اول هیچ نظر مساعدی نسبت به تغییر مذهب در پادشاهی خود نداشت. و این به‌رغم کوشش‌های خواهر پروتستان خود، مارگریت دانگولم**۳۲**، ملکه‌ی ناوار**۳۳**. به‌رغم مداراجویی‌های نخستین، دست به سرکوب پروتستان‌ها زد و چوبه‌های مرگ تل‌های هیزم برای آتش زدن محکومان برپاشد. فرزند او، هانری دوم (۱۵۱۹-۱۵۵۹) بیش از پدر خود سرکوب پروتستان‌ها را ادامه داد و «وحدت مذهبی» («یک کشور، یک پادشاه، یک دین») را اصل ضروری حکومت می‌دانست. پس از یک دوره‌ی بسیار کوتاهِ پادشاهیِ فرانسوای دوم (۱۵۵۹-۱۵۶۰)، شارل نهم از سال ۱۵۶۰ تا سال ۱۵۷۴ سلطنت کرد که درواقع اختیارات اصلی به دست مادر خود کاترین دو مدیسی**۳۴** بود. هرچند کاترین دو مدیسی کوشید با

سیاستی مدارجویانه به سوی کاهش درگیری‌های مذهبی برود اما، موفق نشد. در زمان سلطنت شارل نهم واقعه «قتل‌عام واسی» آغازگر جنگ سی‌وشش ساله در فرانسه بود. دوک فرانسوا دو گیز**۳۵** در حال گذر از شهر «واسی»**۳۶** فرانسه (در مارس ۱۵۶۲) مطلع شد که حدود ۵۰۰ تن از پروتستان‌ها در انبار کاهی در داخل شهر در حال برگذاری مراسم مذهبی خود هستند. گیزو باتکیه بر «فرمان ژانویه»۱۵۶۲ که براساس آن پروتستان‌ها تنها مجاز به اجرای مراسم مذهبی خود در خارج شهر بودند، در این امر دخالت کرد که با واکنش پروتستان‌ها روبه‌رو شد و او بیست‌وسه تن از آنان را کشت و حدود صد نفر نیز زخمی شدند. این واقعه که به «قتل‌عام واسی» مشهور است سرآغاز جنگ‌های مذهب‌ای شد که سی‌وشش سال طول کشید و فرانسه را ویران کرد. در زمان همین پادشاه است که کشتار معروف «سن بارتلمی»**۳۷** اتفاق افتاد. در شب سن بارتلمی در اوت ۱۵۷۲ دو تا سه هزار پروتستان در پاریس و شش تا ده هزار نفر در شهرستان‌ها به قتل رسیدند. با به سلطنت رسیدن هانری سوم (۱۵۷۴-۱۵۸۹) به‌رغم امیدهایی که برای برقراری صلح و آرامش در شروع پادشاهی‌اش برانگیخته بود، نتوانست به آن دست یابد و به دلایلی که بیرون از حوصله‌ی این مقاله است به همان سیاست همسو با کلیسای کاتولیک روی آورد که معتقد بودند «یک مملکت، یک پادشاه، یک مذهب». با قتل هانری سوم در ۲ اوت ۱۵۸۹ (که فرزندی ی وَلوآ**۳۸** به بخش دیگری از خاندان سلطنتی منتقل شد. هانری‌نداشت) سلطنت در فرانسه از سلسله چهارم که پس از هانری سوم به پادشاهی رسید و از ۱۵۸۹ تا ۱۶۱۰ بر فرانسه سلطنت کرد، در شروع پادشاهی خود با فرانسه‌ای ویرانه روبه‌رو بود. بیش از سی سال کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها اسلحه در دست با یکدیگر جنگیده بودند، فرانسه به دو اردوگاه متخاصم تقسیم شده بود، در هر شهرستانی مراسم مذهبی درهم ریخته می‌شد، کلسیاها غارت می‌شدند، شهرها محاصره می‌شدند و شکست‌خوردگان یا اخراج می‌شدند یا قتلِ عام، جنگ روستاها را ویران کرده بود و از سکنه خالی شده بودند، باندهای سربازها که راه‌ها را می‌بستند و از مسافرین باج می‌ستاندند باعث توقف تجارت شده بودند، خزانه‌ی شاهی از درآمدهای معمول خود محروم شده بود؛ در یک کلام زندگی اقتصادی و اخلاقی ملت به سبب جنگ فلج شده بود. در حقیقت به تجربه‌ی خونین و خرابی ثابت شده بود که پروتستان‌ها را نه می‌توان از بین برد و نه می‌توان آن‌ها را زیر چتر کلیسای کاتولیک آورد. از سوی دیگر عدم موفقیت شارل کَن**۳۹** در برابر لوتری‌های آلمان نشان می‌داد که می‌بایست از رؤیای اتحاد دو کلیسای کاتولیک و پروتستان دست کشید. پس از دو فرمان در سال‌های ۱۵۹۶ و ۱۵۹۸ آخرالامر پس از بیست‌ویک ماه گفت‌وگو در تاریخ ۱۳ آوریل ۱۵۸۹ «فرمان نانت»**۴۰** به دست هانری چهارم امضا شد. براساس این فرمان و ماده‌های علنی و غیرعلنی آن، آزادی وجدان پروتستان‌ها در کلیه‌ی شهرهای پادشاهی به‌رسمیت شناخته شد اما، «عمل بر اساس آزادی وجدان» را به شهرهای خاصی محدود می‌کرد. و به آنان اجازه می‌داد که در شهرهایی که کیش‌شان اجازه‌ی فعالیت داشت، پرستش‌گاه‌های خود را بسازند. در مقابل پروتستان‌ها مجبور بودند که جشن‌ها و قوانین کلیسای کاتولیک در زمینه‌ی ازدواج را مراعات کنند. ویکی از مهم‌ترین امتیازهایی که پروتستان‌ها به دست آوردند حضور دائمی دو نماینده در دربار بود که بتوانند از منافع آنان دفاع کنند (بحث درخصوص ۷۵ ماده منتشرشده و بخش غیرعلنی آن از حوصله‌ی این مقاله خارج است). این «فرمان»، نخستین فرمانی است که پادشاهی به یک بخش از «رعایا»ی خود اجازه می‌دهد که مذهبی به‌جز مذهب او داشته باشند و از این‌رو نخستین منشور آزادی وجدان در اروپا خوانده شده است. و پاپ در یک مراسم ملاقات علنی در ۲۷ مارس ۱۵۹۹ اعلام کرد که «آزادی وجدان که به همه اعطا شده است یکی از بدترین چیزهایی بوده است که این فرمان لعنتی نانت مجاز شمرده است».**۴۱** هانری چهارم در ۱۴ مه ۱۶۱۰ به دست یک متعصب مذهبی که تصور می‌کرد شاه با جنگ با

پاپ «به جنگ خداوند رفته است»، کشته شد. لویی سیزدهم به جای پدر نشست و طی سال‌های ۱۶۱۰ تا ۱۶۴۳ بر فرانسه سلطنت کرد. اکثریت کلیسای کاتولیک و بخش بزرگی از اشرافیت کماکان طرفدار همان سیاست «یک پادشاه و یک مذهب» بودند و با انواع رفتارها و سیاست‌ها می‌کوشیدند تا دوباره همان وضعیت پیش از «فرمان نانت» را برقرار کند اما وزرای شاه با تکیه بر طبقه متوسط و افکار عمومی می‌کوشیدند که همان سیاست هانری چهارم را ادامه دهند. با آنکه لویی سیزدهم در بیانیه‌ای در ۲۳ مارس ۱۶۱۵ بر حفظ «فرمان نانت» تأکید کرد با این دلیل که «بااعتقاد بسیار به تجربه‌ی گذشته و راه‌های علاج خشونت‌بار که نتیجه‌ای جز افزایش تعداد کسانی که از کلیسا خارج شده‌اند، نداشته است»**۴۲** کوشید اوضاع را آرام کند، اما یک ماه بعد از آن حکم اخراج یهودیان از پادشاهی فرانسه را صادر کرد. با این دلیل که عنوان «شاه شدیداً مسیحی» او را مجبور می‌کند که «از همه‌ی ملت‌هایی دشمن این نام و به‌خصوص یهودیان نفرت داشته باشد».**۴۳** پادشاه یک ماه به یهودیان فرصت داد که فرانسه را ترک کنند و متذکر شد که درصورت عدم اجرای این دستور هم جان آنان در خطر خواهد بود و هم اموال‌شان مصادره خواهد شد و «رعایا»ی خود را قدغن کرد که نه آن‌ها را بپذیرند و نه به آن‌ها کمک کنند و نه با آن‌ها صحبت کنند و درصورت تخلف همان مجازات‌ها شامل آنان نیز خواهد شد.**۴۴** از سال ۱۶۱۷ دوره‌ی جدیدی شروع شد و روابط پروتستان‌ها با دولت پادشاهی متشنج شد و به جدایی رسید که به جنگ دوازده ساله‌ی مذهبی منجر شد تا سال ۱۶۲۹ که صلح نیم**۴۵** برقرار شد. در حقیقت دومین جنگ مذهبی را پروتستان‌ها به راه انداختند.

با لویی چهاردهم که از ۱۶۴۳ تا ۱۷۱۵ بر فرانسه سلطنت کرد وضعیت رابطه میان کیش‌ها و مذهب‌ها و موضوع آزادی وجدان کاملاً شکل دیگری به خود گرفت. از زمان حکومت لویی چهاردهم، روحانیت کاتولیک دست به تغییر تاکتیک خود زد و بی‌هیچ ملاحظه‌ای خواستار کاربرد وسایل خشونت‌آمیز شد. از جمله ویران کردن معبد پروتستان‌ها (که آن‌ها را «کنیسه‌های شیطان» می‌خوانند)، ممنوعیت پروتستان‌شدن کاتولیک‌ها، ممنوعیت ازدواج میان دو مذهب و موضع‌گیری آشکارا مخالف آزادی وجدان (چگونه می‌توان برای همه‌ی رعایا خواستار آزادی وجدان شد و بی‌هیچ تفاوتی میان مذهب‌ها؟). اما در حقیقت این درگیری مذهبی، دعواهای مالی و اقتصادی واقعی را نیز می‌پوشاند. لیون و پاریس شهرهای کاتولیک به شهرهایی نظیر نیم و مرکزهای پروتستان‌ها نظیر لانگودوک**۴۶** که در آن‌ها صنعت پررونق‌تر بود و کالاهای صنعتی مناسب‌تری تهیه می‌کردند، حسادت می‌کردند. در سال ۱۶۱۵ که لویی سیزدهم تصمیم به نابودسازی یهودیان گرفت که نتوانست به‌تمامی آن را اجرا کند، در زمان لویی چهاردهم شکل دیگری به خود گرفت. در سال ۱۶۸۳ لویی چهاردهم حکم به اخراج یهودیان از کلنی‌ها را صادر کرد. در این‌جا نمی‌توان به همه‌ی اقدامات لویی چهاردهم علیه پروتستان‌ها و یهودیان و ... پرداخت، تنها به اشاره بگوییم که در هر معبد پروتستان می‌بایست یک نیمکت خالی برای کاتولیک‌ها نگه‌داری می‌شد تا بتوانند از موعظه‌های کشیش‌های پروتستان «مراقبت» کنند. حتا پروتستان‌ها را در حال مرگ و بعد از مرگ نیز راحت نمی‌گذاشتند. دولت به کشیشان و قاضیان و پزشکان اجازه داده بود که پروتستان‌هایی که از بیماری‌های مهلک در رنج و در حال احتضار بودند رجوع کنند تا بدانند که د ر زمان مردن آیا هنوز بر همان عقاید «خطا» هستند یا خیر و براساس کدام مذهب می‌خواهند بمیرند. و در همه‌ی مکان‌هایی که کیش پروتستان‌ها دیگر اجازه فعالیت نداشت، گورستان‌های آنان نیز ممنوع شده بود (اعلامیه ۱۵ ژانویه ۱۶۸۳).**۴۷** در سی سال آخر سلطنت لویی چهاردهم، در نتیجه‌ی نفی آزادی وجدان و جنگ‌های مذهبی پی‌آمدِ آن، اقتصاد فرانسه در حوزه‌های مختلفی چون صنعت ابریشم و مانوفاکتورهای

کلاه‌سازی، پارچه، صنعت پارچه کتان، بسیار صدمه دید و در موردی چون آسیای کاغذی ۴/۳ آن از بین رفت و ... و جمعیت فرانسه از ۲۲ میلیون نفر به ۱۹ میلیون رسید. نخستین و بزرگ‌ترین شخصیتی که در عصر لویی چهاردهم به طرفداری از «مدارا» برخاست پی‌یر بِیل[۴۸] بود که به‌نام مدارا در جامعه مدنی خواستار جایی برای همه‌ی غیرکاتولیک‌ها، ازجمله یهودیان و مسلمانان و حتا منکران خدا شد البته به این شرط که به‌گونه‌ای زندگی کنند که گویا به خدا ایمان دارند! و به‌دنبال بِیل بود که بسیاری از نویسندگان و متفکران به طرفداری از اندیشه مدارا و آزادی کیش‌ها برخاستند.

لویی پانزدهم از سال ۱۷۱۵ تا سال ۱۷۷۴ بر فرانسه سلطنت کرد. این پادشاه نیز شدیدترین اقدامات را علیه پروتستان‌ها و یهودیان انجام داد. حتا مریض‌های در حال مرگ آنان نیز در امان نبودند.

اما از نخستین پانزده سال قرن هجدهم شاهد یک تغییر اساسی و آشکار در فرانسه در خصوص موضوع «مدارا» هستیم. (به‌نظر می‌آید که نخستین کاربردهای واژه‌ی «مدارا» tolérance در زبان فرانسه در قرن شانزدهم بوده است) مونتسکیو و ولتر که از نوشته‌های بِیل الهام گرفته‌اند، نخستین نویسندگان فرانسوی هستند که جرئت کردند علیه استبداد مذهبِ حکومتی صدای خود را بلند کنند اما، به‌علت نیروی غالبِ پیش‌داوری در جامعه‌ی فرانسه هنوز نمی‌توانستند سینه‌به‌سینه با آن روبه‌رو شوند و به‌همین علت راه «تمثیل»[۴۹] و درام را پیش گرفتند. مونتسکیو در حقیقت با «نامه‌های ایرانی» (۱۷۲۱) آتش گشود و درکتاب «درباره روح‌القوانین» علیه یک‌شکل بودن در امر مذهب موضع گرفت. و ولتر در دو شعر La ligue و La Henriade را مذهبی تحجر و تعصب و ریاکاری و مداراست مدرس خود، محکوم می‌کند.[۵۰] و در تبعیت از همین روح زمانه بود که به‌رغم تداوم حاکمیتِ سیاستِ خشونت‌طلبانه‌ی کلیسای کاتولیک، چند تن از صاحب‌منصبان بلندرتبه‌ی کلیسای کاتولیک به همین اندیشه‌ی «مدارا» پیوستند. و پاپ بنوای پانزدهم (یا بندیکتوس به لاتین) که از ۱۷۴۰ تا ۱۷۵۸ رهبر جهان مسیحیت بود نگاهی مداراجویانه نسبت به پروتستان‌ها و یهودیان داشت و پیش لویی پانزدهم به‌نفع پروتستان‌های سرکوب شده مداخله کرد.

اگر ولتر و دیگران مدارا را درعمل نشان می‌دهند، در مقاله‌های «دایره المعارف»[۵۱] است که نظریه‌های فلسفی درباره‌ی «آزادی وجدان» و «مدارا» نوشته می‌شود. ازجمله در ارتباط با قدرت شاه در این خصوص گفته می‌شود که«حق پادشاه آنجایی به‌سر می‌رسد که حق وجدان حاکم می‌شود».[۵۲] در حالی‌که بیش‌ازپیش بر تعداد نویسندگانی که به‌نفع مدارا و برگرداندن حقوق مدنی به پروتستان‌ها موضع گیری می‌کنند، روحانیت کاتولیک (جز تعداد اندکی) به صورت توده‌ای طرفدار اقدامات سخت‌گیرانه علیه آزاداندیشان و پروتستان‌ها بود (در حقیقت، در این تاریخِ پر از خشونت جنگ‌های مذهبی، کلیسای کاتولیک در هرجا که در اکثریت بود از پذیرفتن آزادی وجدان پروتستان‌ها و دیگر اقلیت‌های مذهبی سرباز می‌زد و هرجا که در اقلیت بود خواستار آزادی وجدان می‌شد). پس از سانسور چند مقاله‌ی « دایره المعارف» ازسوی دانشکده الاهیات پاریس، یک حکم شورای پادشاه دو جلد نخست آن را حذف کرد. و مجمع کلیسا از شاه درخواست کرد که کتاب‌هایی چون «اِمیل» و «قرارداد اجتماعی» روسو و فرهنگ فلسفی ولتر و ... ممنوع شوند چون آن‌ها را برای مذهب و حکومت «خطرناک» ارزیابی کرده بودند. اما افکار عمومی به نفع «مدارا» اعلام موضع می‌کرد و پارلمان‌ها هم کم‌کم مجبور به واکنش شدند. در اکتبر ۱۷۸۱ امپراتور اتریش، ژوزف دوم (برادر ماری آنتوانت)، طی چند حکم علیه مصادره زمین‌ها به دست کلیسای کاتولیک و در خصوص آزادی وجدان دست یازید که اثر بسیار عظیمی در

تمام اروپا داشت. اگر اقدامات این امپراتور در هلند باعث شورش مردم متعصب شد، در فرانسه بازتاب مناسبی داشت. با برگشتن پیروزمندانه‌ی لافایت از آمریکا درمقام قهرمانی بزرگ که در انقلاب آمریکا به امر آزادی خدمت کرده بود و در آنجا جرج واشنگتن، که به دوست او تبدیل شده بود، بارها با او در باره‌ی «بی‌عدالتی فرانسه در حق پروتستان‌ها» صحبت کرده و بر ضرورت رفع این بی‌عدالتی تأکید کرده بود، امر آزادی و آزادی وجدان در فرانسه از پشتیبانی بزرگ برخوردار شد. لویی شانزدهم در فرمان ۱۷۸۷خود، با حفظ امتیاز بزرگ مذهب کاتولیک مبنی بر اعمال کیش خود به صورت علنی، چهار نوع آزادی برای پروتستان‌ها قائل شد از جمله اینکه می‌توانند در فرانسه زندگی کنند و دارای شغل و حرفه باشند بی‌آنکه از جهت دین خود نگران باشند و دو دیگر اینکه می‌توانند به صورت قانونی ازدواج کنند و سوم تولد فرزندان خود را در برابر قاضیان محل زندگی خود تصدیق کنند که در مقایسه با اقدامات لویی چهاردهم و لویی پانزدهم در آن زمان از اهمیت خاص خود برخوردار بود. البته به معنای آزادی مذهبی نبود بلکه از به رسمیت شناختن وضعیت قانونی غیرکاتولیک‌ها و احترام به وجدان آن‌ها حکایت می‌کرد.

در دوره‌ی تقریباً سی ساله‌ی ۱۷۸۷ (فرمان مدارای لویی شانزهم) تا ۱۸۱۴ (سقوط ناپلئون) موضوع آزادی وجدان در فرانسه سه دوره را طی کرد. از نوامبر ۱۷۸۷ تا ۲۹ نوامبر ۱۷۹۱ دوران تقریباً برقراری کامل آزادی و مداراست. دوره‌ای که اندیشه‌های ولتر و مونتسکیو حاکم است. مرحله‌ی دوم نوامبر ۱۷۹۱ تا ۱۷۹۹ است که نظریه‌ی روسو حاکم است و کوشش می‌شود به یک نوع «مذهب دولتی» شکل بدهند و کشیشان سرکوب می‌شوند. دوره‌ی سوم از ۱۷۹۹ تا ۱۸۱۴ را دربرمی‌گیرد و رسیدن بناپارت به قدرت که در ظاهر «آزادکننده» است اما، از کلیسا به‌عنوان ابزاری برای قدرت استفاده می‌کند. موضوع آزادی وجدان نخستین بار در اوت ۱۷۸۹ در مجلس مؤسسان به هنگام ماده‌های ۶ و ۱۰ «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» مطرح شد. ماده ۶ مقرر می‌داشت که «قانون باید برای همگان در هر زمان یک‌سان باشد؛ چه محافظت کننده و چه مجازات کننده. همه شهروندان، که در چشم قانون یکی دیده می‌شوند، برای بهره‌گیری از همه مواهب و موقعیت‌های همگانی و شغلی به گونه‌ی یک‌سان مستعد هستند و جز بر پایه فضیلت و استعدادهایشان نباید فرقی میان آن‌ها گذاشت». این ماده به‌رغم برخی مخالفت‌ها بدون مشکل خاصی به تصویب رسید. اما به هنگام تصویب ماده دهم، زیر فشار روحانیان، این ماده به صورت مبهمی تبیین شد که مقرر می‌داشت «هیچ کس نباید به خاطر باورهای حتا دینی خود نگران شود، به‌شرط آنکه بیان علنی آن‌ها برهم زننده‌ی نظم جامعه، آن گونه که قانون مشخص کرده، نباشد».

بخش سوم: تحولِ معناییِ مفهومِ «آزادی وجدان» از معنایِ محدود تا مفهوم وسیعِ امروزی آن

در اروپای قرن شانزدهم، حتا در پیشرفته‌ترین کشورها، فکر آزادی وجدان، چه رسد عمل به آن!، موضوع اصلی جامعه نیست. کسانی نظیر کاستِلیون (که از او سخن خواهیم گفت) استثنا هستند. خود واژه‌ی «آزادی وجدان» در قرن شانزدهم است که وارد فرهنگ لغات فلسفی‌ـسیاسی یا فلسفی‌ـمذهبی می‌شود و با نوشته‌های لوتر به صورت فراگیر مطرح می‌شود که در رساله‌ی خود به‌نام «درباره اقتدارغیرمذهبی» به شاهزادگان می‌گوید که هیچ قدرتی بر مذهب ندارند «زیرا موضوع به وجدان هرکس مرتبط است که بداند به چه چیزی ایمان داشته باشد».۵۳ ژان کلود مَرگولَن معتقد است که نظریه‌پردازان آزادی وجدان بیشتر نظرشان معطوف به «صلح» و «توافق وسازش» بود تا یک فلسفه. به

همین علت جدل‌های مربوط به آزادی وجدان در قرن‌های شانزدهم و هفدهم بیشتر میان جریان‌های مسیحیت و به طور خاص میانِ پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها مطرح بود و به دیگر دین‌ها و مذهب‌ها بسط داده نمی‌شد. به‌خصوص یهودیان از این دایره نه‌تنها خارج بودند که آماج شدیدترین حمله‌ها و سرکوب‌ها از سوی نادیان آزادی وجدان بودند. نمونه‌ی لوتر بسیار آشکارکننده است. لوتر، پس از یک دوره کوشش برای مسیحی کردن یهودیان و عدم موفقیت در این زمینه، در سال‌های آخر عمر شدیداً یهودستیز شد و کتاب معروف او با عنوان «یهودیان و دروغ‌های‌شان»۵۴ سرشار از بدترین توهین‌ها به یهودیان و توصیه‌های سرکوب‌گرانه است. لوتر که ازجمله نوشت «یهودیان سرشار از مدفوع شیطان هستند» و کنیسه‌ی آنان «یک زن بدکاره و شیطانی است»، خواهان نابودی کنیسه‌ها و مدارس یهودی و خانه‌های یهودیان شد. او معتقد بود که یهودیان می‌باید مجبور به زندگی در مزرعه‌ها شوند و نوشته‌های مذهبی آنان باید از بین برده شود و خاخام‌ها ممنوع‌التدریس شوند و در صورت رعایت نکردن اعدام شوند و مسافرت در راه‌ها برای یهودیان باید ممنوع شود. حتا یهودیانی که به مسیحیت می‌گرویدند اغلب در چشم مسیحیان به دیده‌ی برادر خود به آن‌ها نگاه نمی‌شد. یهودیت در چشم این مسیحیان قاتلین عیسا مسیح و تجسم شیطان بودند.

جریان ضدیهودیت در فرانسه نیز بسیار قوی بود و همان نگاه «یهودیت، تجسم شیطان» در صور خیال «رنسانس» نیز وجود داشت. برعکس، در رنسانس و به‌خصوص اومانیست‌های فرانسوی نگاه مثبتی به اسلام و «مدارای مذهبی» در میان مسلمانان (ایران و عثمانی) نسبت به مسیحیان دارند (که البته در قرن هجدهم کاملاً دیگرگونه شد).

هردو جریان بزرگ مسیحیت در سرکوب «بدعت‌گزاران» و «کافران» اتفاق نظر داشتند. طرح دو نمونه برای بحث ما در اینجا کافی خواهد بود: در جریان حرکت سرکوبگرانه و خشن «شکارِ جادوگران» (که اکثریت عظیم قربانیان آنان زن بودند) ودر سال‌های ۱۵۶۰ تا ۱۶۵۰ به یک حرکت توده‌ای تبدیل شده بود، لوتر پشتیبان این حرکت بود تا بدانجا که نوشت «شما نباید نسبت به زنان جادوگر ترحم داشته باشید، آنچه به من مربوط است من آن‌ها را آتش می‌زدم»، نمونه‌ی بارز دیگر زنده سوزاندن «میشل سِروِه» در ۲۷ اکتبر ۱۵۵۳ (به‌اتهام مخالفت با تثلیث) در ژنو، به دستور کالون، بود. و واکنش سباستی‌یَن کاستِلیون ۵۵ و مخالفت او با کالون ،هرچند استثنایی، یکی از مهم‌ترین برآیندهای موضوع آزادی وجدان بود که به طور غیرمستقیم بر هلند و لهستان و انگلستان و جریان میانه‌روی لوتریسم در آلمان تأثیرگذار شد. کاستِلیون مفهوم انسان‌دوستانه‌ی «مدارا» را مطرح کرد. کتاب کاستلیون علیه کالون تنها یک مسئله دارد: محکوم کردن بدعت‌گزارن به مرگ، مخالف اراده‌ی خداوند است و هرگز نباید کسی را برای اعتقاداش کشت. وشاید نقلِ گفته‌ای از تئودور دو بِز۵۶ (پروتستان وعالم الاهیات و مترجم انجیل و استاد دانشگاه و شاعر، سخن‌گوی جریان اصلاح‌گری مذهبی حتا در دوره‌ی جنگ‌های مذهبی و رهبر بی‌چون‌وچرای اصلاح‌گران در تمام اروپا و جانشین ژان کالون در رأس آکادمی ژنو) به درستی بتواند نگاه بخش بزرگی از منادیان آن دوره‌ی آزادی وجدان را نشان دهد. در گفت‌وگویی‌ای مکاتبه‌ای میان تئودور دو بِز و آندره دودیس۵۷ (انسان‌دوست مجارستانی و اصلاح‌گرِ دینی) در سال ۱۵۷۰، دودیس می‌گوید: «ما بیش از این نمی‌گوییم: ایمان نباید به اجبار باشد، باید با آزادی وجدان موافقت شود؟» و تئودور دو بِز پاسخ می‌دهد: «ما می‌گوییم که باید آزادی وجدان را جایز شمرد؟ به‌هیچ‌وجه. اگر موضوع این است که هرکس آزاد باشد به شیوه‌ی خود خدا را بپرستد، چنین اصلی،

اصل جزمی‌ای شیطانی است».۵۸

حتا در آمستردامِ قرن هفدهم که بسیاری از آزادی‌ها به رسمیت شناخته شده است، به یهودیان اجازه می‌داد که «آزادی وجدان» یکی از هم‌دینان مخالف خود را نپذیرند و او را به زندان بیاندازند.۵۹

مفهوم آزادی وجدان که نخست در حوزه‌ی دو جریان مسیحیت مطرح شد و بعد در مفهوم «مدارا» معنا یافت و سپس شکل‌های متنوعی به خود گرفت، پس از چند دوره‌ی بزرگ تاریخی و با تغییرات و مبارزات بزرگ اجتماعی و سیاسی و فکری به مفهوم امروزین خود رسیده است. بی‌آنکه بخواهیم سهم انکارناپذیر فیلسوفان و متفکران سکولار غیرمذهبی و مذهبی و عالمان روشن‌بین حوزه‌ی الاهیات را نادیده بگیریم، می‌باید بر تغییرات عظیمی که طی چهار قرن در حوزه‌ی دولت و جدایی دین از حکومت و رشد علمی و صنعتی و رشد جامعه‌ی مدنی اتفاق افتاد و تغییرات از سراجبار یا خودخواسته‌ی کلیساهای کاتولیک (نظیر واتیکان دوم) و پروتستان برای درک امروزینِ مفهومِ آزادی وجدان تکیه کرد.

برای درک امروزین ویژگی آزادی وجدان، به نوشته‌ای از دانیِل لوشاک.۶۰ ، استاد حقوق عمومی در دانشگاه «پاریس ده-نانتر»، تکیه می‌کنم که در جنبه‌هایی به دیده‌ی این قلم یکی از روشن‌ترین بیان‌ها در این زمینه است.

موضوع اول، رابطه‌ی آزادی وجدان و آزادی مذهب:

آزادی وجدان یک مطالبه‌ی مدرن است وهم‌زمان است با برکشیده‌شدن فردگرایی و بازنمایی فرد درمقامِ موجودِ برخوردار از یک وجدان و یک «ضمیرِ درون» را در خود فرض دارد. و درنتیجه، قادر است الزام‌های این وجدان را دربرابر اجبارهایی قرار دهد که به او به‌عنوان عضوِ شهر (Cité) تحمیل می‌شود. در اصل، آزادی وجدان درخواستی بوده است به‌نفع باورمندان دینی، اما سپس به طور عام به‌عنوان مطالبه‌ی آزادی فرد مطرح شده است. در نتیجه، این مفهوم تنها به آزادی مذهبی کاسته نمی‌شود همان‌طور که نمی‌توان آن را به سادگی همانند آزادی عقیده (opinion) دانست.

آزادی وجدان در زمین ایمان به دنیا آمد. و دراصل با قرار دادن امرِ «روحانی» در برابر امرِ «این جهانی» که در کلام انجیلی بیان شده بود: «پس آنچه را از آنِ قیصر است به قیصر ادا کنید و آنچه را از آنِ خداست به خدا»۶۱ ، خواستِ آموزه‌ی مسیحی خلاص کردن عرصه‌ی وجدان از دسترسی قدرت حکومتی بود و تنها می‌خواست حوزه‌ی جسم را در زیر اقتدار حکومت قرار بدهد. در عمل، اتحاد کلیسای کاتولیک و حکومت از به‌رسمیت شناختن آزادی وجدان جلوگیری کرد و «رفرم» است که به امکانات بالقوه‌ی رهایی بخش مسیحیت عینیت بخشید و مجدداً اعلام کرد که اگر جسم فرمان‌بردارِ قدرتِ کشوری است، روح (âme) باید از سلطه‌ی آن خارج باشد.

سپس این مطالبه «لائیسیزه» شد. و شاید شایسته‌ترین وجه آن را می‌توان پیش استوارت میل۶۲ جست‌وجو کرد که سعی می‌کند مرزهای حوزه‌ی آزادی فردی را مشخص کند که می‌بایستی از هرنوع «دخالت جامعه در امان باشد و معتقد است که عرصه‌ی «ضمیرِ درون» (یا «ضمیرِ جان for intérieur) می‌طلبد که آزادی وجدان به معنای هرچه وسیع‌تر آن وجود داشته باشد، یعنی آزادی اندیشه آزادی مطلق عقیده و احساسات در باره‌ی هرنوع موضوع عملی، نظری، علمی، (inclination) ومیل

اخلاقی یا یزدان‌شناسانه. بدین ترتیب امر آزادی وجدان از آزادی مذهبی فراتر می‌رود.

امروز، اگر «ایمان» همچنان «هسته‌ی سخت» این وجدان است، کسی نمی‌تواند در پی فروکاستن مطالبه‌ی آزادی وجدان به آزادی مذهبی باشد مگر آنکه بر این باور باشد که خارج از مذهب، وجدان و در نتیجه اخلاق نمی تواند وجود داشته باشد. حال‌آنکه می‌دانیم که اخلاق می‌تواند از معیارهای کاملاً غیرمذهبی نشئت بگیرد و پابرجا باشد.

اما می‌توان دورتر رفت و این موضوع را مطرح کرد که نه‌تنها آزادی وجدان در آزادی مذهب خلاصه نمی‌شود، بلکه زیرمجموعه‌ی آن هم نیست. در واقع می‌توان چند مشخصه را پیش گذاشت و از طریق آن‌ها نشان داد که آزادی وجدان متفاوت از آزادی مذهب است.

نخست اینکه آزادی مذهب باورها (croyances) را به داو می‌گذارد و باورها در اعتقادات (convictions) خلاصه نمی‌شوند. ویژگی امر مذهبی از (éthique) از نوع اخلاقی یا اخلاق جوهری این موضوع ناشی می‌شود که پیوستن به هر مذهبی پیش‌گذاشتن یک نوع ترجیح شخصی یا سوبژکتیو نیست بلکه باور به واقعیتی است که اُبژکتیو و فراگذرنده (تراگذرنده)۶۳ و برتر از هرچیز دیگری، در نظر گرفته شده است.

بعد هم اگر مذهب به وسیله‌ی آن کس که به آن می‌پیوندد درونی شود، قاعده‌ای که مذهب حکم آن را صادر می‌کند منشاء خود را در خارج از فرد می‌یابد، و از آنجا که نشئت‌گرفته از یک نهاد است ، یک جنبه جمعی دارد و تنها قاعده‌ی اخلاقی ندارد، قاعده‌ی اخلاقی‌ای که به‌گونه‌ی بسیار آشکار کننده‌ای بیان‌کننده‌ی ضمیر درون، وجدان فردی است.

بُعدِ جمعی همچنین در شیوه‌های «بیرونی‌شدن» آزادی مذهبی وجود دارد که روشن‌ترین وجه آن نیایش‌ها و مناسک است، حال‌آنکه الزامات «بیرونی شدن» وجدان غیرمذهبی اساساً با رفتارهای بیشتر فردی است.

به‌طور کلی، پیوستن به هر ایمانی (foi) به‌گونه‌ای که آزادی مذهبی به «جماعت» به وجود می‌آورد، یک «رودرویی» فرد و جامعه خلاصه نمی‌شود، بلکه یک عنصر «میانجی» را وارد می‌کند، یعنی گروه.

و بالاخره، رابطه‌ی فرد‌ـ‌جامعه در هر یک از این آزادی‌ها ماهیتِ یگانه‌ای ندارند: درحالی‌که وجدان فردی در یک رابطه‌ی مخالف علیه‌ی نظام اجتماعی حاکم برافراشته می‌شود، کاربردِ آزادی مذهبی در جامعه‌ای که مذهب‌ها حق حیات دارند (و در جامعه‌ی ما آن دسته مذهب‌هایی که به‌رسمیت شناخته شده‌اند)، بیشتر به‌صورت ویژه‌سازی گروه در بطن جامعه تجلی می‌کند تا آنکه رابطه‌ای هم‌ستیزانه‌ای داشته باشد.

موضوع دوم، آزادی وجدان شکلی پیش‌پاافتاده‌ی آزادی عقیده نیست:

چنانچه آزادی وجدان را جدا از آزادی مذهبی در نظر بگیریم، شکل دگرگون‌شده‌ای از آزادی عقیده (opinion) هم نیست.

ویژگی آزادی وجدان نسبت به آزادی عقیده، دقیقاً و پیش از هرچیز رابطه‌اش با ضمیرِ درون یا ضمیرِ

قابل همانند ((convictions) اعتقادات (croyances/belief) است. باورها (for intérieur) جان نیستند، باورها و اعتقادات بنیاد درونی‌تری دارند و فرد را به‌شکل عمیق‌تری (opinions) کردن با عقاید وابسته هستند. و (conjoncture) در رابطه با جهان متعهد می‌کنند. عقاید سطحی‌تر و بیش‌تر به موقعیت فکری دارند تا اخلاقی. حال‌آنکه وجدان مرتبط با یک داوری باقی (consonance) بیشتر یک هماهنگی (normative)می‌ماند، همه‌ی عقیده‌ها ارزیابی‌های آخلاقی را به داو نمی‌گذارند و دارای این بُعد هنجاری نیستند.

دو دیگر اینکه آزادی وجدان، به نسبت آزادی عقیده، «سخت‌گیرانه»تر است زیرا که پیوستن همه‌ی وجود را در رفتار جمعی و فردی به‌دنبال دارد و وجدان فردی را به معیار واپسین رفتار خود تبدیل می‌کند که می‌تواند تا مرز ایستادگی دربرابر معیار اجتماعی نیز پیش برود. شیوه‌های بروز بیرونی آزادی عقیده و آزادی وجدان نیز از ماهیتی یگانه‌ای برخوردار نیستند. نوع بیرونی‌شدن عقاید از طریق بیان و تصویر و تظاهرات و ... صورت می‌گیرد حال‌آنکه اعتقادات پیش از همه از طریق رفتار و سلوک بروز بیرونی دارد.

موضوع سوم، یکی‌نبودن آزادی وجدان و آزادی ضمیرِ درون است. بدون شک وجدان رابطه‌ای با ضمیرِ درون دارد، زیراکه ضمیرِ جان «دادگاهِ درونی» وجدان تعریف شده است اما امروز، به نسبتی که وجدان، تعیین کننده‌ی رفتارها و اعمال آدمی مطابق با اعتقادات فردی اوست، غیرممکن به نظر می‌آید که بتوان آزادی وجدان را تنها به آزادی ضمیرِ درون فروکاست. تنها یک خودمختاری روحانی و معنوی، خودمختاری ضمیرِدرون، نمی‌تواند به خواست‌های وجدان پاسخ بدهد.

قسمت دوم: آزادی وجدان در اسلام و ایران

سخن گفتن از آزادی وجدان در ایران و بررسی تاریخ آزادی در ایران بدون پرداختن به موضوع آزادی در اسلام بی‌معنا و ابتر است اما، در اینجا نمی‌توانیم در تمامیت خود به آن بپردازیم که نه‌تنها طولانی شدن غیرمعقول مقاله را در پی خواهد داشت که پرداختن به آن نیازمند فرصت مستقلِ دیگری است. ازهمین رو به‌اختصار به آن اشاره خواهیم کرد.

در قرآن از «نفس لوامه» (سوره القیامه، آیه ۲) سخن گفته شده است به معنای «نفس ملامت‌گر» که نمی‌توان از آن مفهوم «وجدان» را مستفاد کرد اما در سوره‌ی بقره آیه ۲۵۶ سخن از «لااکراه فی دین» است که به‌ویژه در دوران معاصر گروهی از روشنفکران مسلمان کوشیده‌اند از آن مفهوم آزادی و آزادی وجدان را استخراج کنند که در ادامه و در بررسی مصداق‌ها به آن خواهیم پرداخت.

اینکه در تاریخ دنیای اسلام دوره‌ها و در مکان‌هایی مدارا وجود داشته است، حتا بسیار بیش از دیگر نقاط جهان و ازجمله غرب، غیرقابل انکار است اما، این دوره‌ها بیشتر به خواست حاکمان و دلایل اجتماعی-سیاسی خاص خود برمی‌گردد (نظیر دوران شاه عباس در ایران). برعکس، این تاریخ آکنده است از دوره‌هایی که هیجان‌های جمعی مردم و خواست اغلب علما (که به بخش‌هایی از قرآن تکیه می‌کردند) ساده‌ترین حقوق غیرمسلمانان را زیر پا گذاشته‌اند، که شاید یکی از نمونه‌های آن ابن‌تیمیه (۶۶۱-۷۳۶ هجری/۱۲۶۳-۱۳۲۸ میلادی) باشد که به رهبر فکری وهابیت و بسیاری از جریان‌های

بنیادگرای جدید تبدیل شده است. ابن‌تیمیه‌ای که تنها شکل قانونی مدارا در اسلام و به رسمیت شناختن حق اهل ذمه (مسیحیان، یهودیان) را نفی کرد.

تکفیر در اسلام:

همان‌طور که «پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه» می‌گوید: « سابقه تکفیر به صدر اسلام باز می‌گردد. اولین مورد در زمان رسول خدا بود که ولیدبن عقبه، بنی‌المصطلق را به کفر و ارتداد متهم کرد و آیه شریفه «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا» در تکذیب وی نازل شد». در زمان نخستین خلیفه مسلمانان، عده‌ای به‌علت ندادن زکات یا مخالفت با دستگاه خلافت وی، از سوی خلیفه کافر و خارج دین خوانده شدند که جنگ‌های «ردّه» از پی‌آمدهای آن بود. «خوارج» نیز براساس تکفیر چهارمین خلیفه مسلمین را به قتل رساندند. همچنین می‌توان از نسبت دادن کفر به شخص یا گروه به مصادیقی در قرآن رجوع کرد از جمله در آیه‌های ۱۷و۷۲ و۷۳ در سوره مائده و آیه ۱۰۲ در سوره بقره. درحقیقت همان‌طور که بسیاری از مورخین مسلمان و اسلام‌شناسان بزرگ نیز یادآوری کرده‌اند تکفیر از نخستین سال‌های تاریخ اسلام با اسلام عجین شد و در تمام طول تاریخ اسلام با فرازونشیب‌ها و با شدت‌گرفتن‌ها و کاسته‌شدن از شدت، تا به امروز ادامه دارد و در طول تاریخ چون حربه‌ای کارآمد و بنیان‌برانداز برای حذف مخالفان علیه آزادی فکر و آزاداندیشی و آزاداندیشان به کار گرفته شده است. (از فارابی و بوعلی سینا و شهاب‌الدین حکیم مقتول تا خواجه نصیر طوسی و تا صدرالمتألهین شیرازی و تا محمد اقبال پاکستانی و تا قتل‌های زنجیره‌ای در ایران و صدور حکم ارتداد برای نویسندگان ایران تا تکفیری‌های امروز دنیای اهل سنت و...)

نمونه‌های سرکوب آزاداندیشی در تاریخ ایران:

ابن‌مقفع

به گفته‌ی دومینک اورؤی «در دنیای غرب نقد مذهبی بسیار دیر اتفاق افتاد و خیلی سریع پیروز شد ... در دنیای اسلام نقد مذهبی بسیار زود شکل گرفت و اگر این نقد در برابر ارتودوکسی اسلامی نابود شد...[این نابودی] به تدریج و با تغییر یافتن صورت پذیرفت».**۶۴** نخستین کسی که می‌توان در تاریخ اسلام «آزاداندیش»**۶۵** خواند روزبه پسر دادویه، معروف به عبدالله ابن‌مقفع ایرانی از اهالی شهر گور (جور) (فیروزآباد کنونی) (۱۰۲ـ ۱۴۰ هجری/۷۲۰ـ۷۵۷ میلادی) است. ابن‌مقفع که با تأخیر به اسلام گروید و منشی شخصیت‌های مختلف سلسله‌ی امویه و اوایل سلسه‌ی عباسیان بود، «آفریننده‌ی واقعی نثرِ زبان عربی بود» و «بعد از ابن‌المقفع نثر عربی به‌گونه‌ی دیگری تحول یافت»**۶۶**. و به گفته‌ی عباس اقبال آشتیانی «در هر دو زبان پهلوی و عربی ادیب و منشی بود ... و ... هنوز در عربی کتابی که از جهت سلاست لفظ و استحکام عبارت و روانی کلام بتواند با کلیله و دمنه ترجمه ابن‌المقفع همسنگ باشد از طرف منشیان آن زبان به قلم نیامده.»**۶۷**

شیوه‌ی نگارش‌اش اغلب با اختصار و روشِ عقلایی و جست‌وجوی هماهنگی میان اندیشه‌ها مشخص می‌شود و این شیوه‌ی «هم‌نهاد» که در نوشته‌های ادبی ابن‌مقفع دیده می‌شود در آثار او به‌خصوص ترجمه‌ها و اطلاعاتی که از تمدن‌های شرقی به دست می‌دهد، آشکار است.**۶۸** ترجمه‌ی مشهور او از کلیله

و دمنه، از روایتی پهلوی به عربی که یکی از مهم‌ترین آثار اوست برای شناساندن تمدن ایرانی خود به عراب و دیگر مسلمانان بوده است ۶۹ و به گفته‌ی اقبال آشتیانی «این ابن‌المقفع است که ایران قدیم را چنانکه باید به عرب شناسانده و عرب را به معارف گذشته‌ی ایرانی آشنا کرده است.» ۷۰هرچند که او به اسلام گروید اما، همواره گرایش خود به مانوی‌گری را حفظ کرد و ابوریحان بیرونی او را «صریحاً مانوی» نامید.۷۱ ایرانی که ابن‌مقفع ستایش می‌کند تنها «شرقی» نیست بلکه بخشی از میراث یونانی است که تجسم جهان‌شمولی خرد است۷۲ آثار ابن‌مقفع حکایت از نگاه حکیم و ادیبی می‌کند که آرای خود را از سنتی ادبی، که به زبان عربی منتقل می‌کند، و تجربه‌های زندگی شخصی اخذ می‌کند. این آثار طنین مذهبی شخصی ندارند بلکه به‌طور غیرمستقیم مسائل مهمی را مطرح می کنند.۷۳ کتاب «آداب الکبیر» او نقدی است بر ریاضت‌کشی و توصیه بر لذت بردن کامل و معتدل از جهان.۷۴ در اینجا نمی‌توانیم به کلیه‌ی آثار ابن‌مقفع و چند وچون آن‌ها بپردازیم اما، تنها می‌توانیم به گوشه‌های مهمی از کار سترگ او اشاره کنیم. ترجمه‌ی «کلیله و دمنه» به عربی و به‌خصوص «باب برزویه» طبیب برای شناخت ابن‌مقفع از اهمیت فراوانی برخوردار است. در حقیقت این «باب» به «پیش از تاریخ» نقد مذهبی در دنیای اسلام تعلق دارد و آن هم در عصری که همه‌ی دنیای آن روزِ زندگی ابن‌مقفع زیر پرچم اسلام بود و این متن در همین «دنیا» و به زبان قدرت سیاسی-مذهبی حاکم گسترانیده شد. به گفته‌ی می‌توان رویکرد او را با mutatis mutandis اورؤی «خودِ محرکِ تأمل مذهبی برزویه مذهبی نیست و کوشش پ. بِیل نزدیک کرد که در قرن هفدهم می‌خواست نشان بدهد که ناخداباور نیر می‌تواند دارای فضیلت باشد.»۷۵ چه در آداب‌الکبیر و چه در کلیله ارجاع‌های مذهبی کاملاً صوری و غیرمشخص است. ابن‌مقفع به طور ضمنی اقتدار مذهبی خودکامه را در برابر اقتدار سیاسی قرار می‌دهد. "واژه‌ی «دِن» در پهلوی و «دین» در عربی هرچند که از لحاظ آوایی بسیار نزدیک هستند، از نظر معنا شناختی تفاوت بسیار دارند. «دین» در عربی پدیده‌ای است نهادی شده حال‌آنکه در پهلوی به روان‌شناسی فردی ارجاع می‌دهد."۷۶ ابن‌مقفع با تکیه بر پیش‌زمینه‌ی فرهنگ ایرانی خود از «تجمع دین و خرد (الدین والعقل) به‌عنوان معیار عمل صحبت می‌کند و بدین ترتیب جفتِ زرتشتیِ دین-خرد را بازمی‌یابد که توانایی‌های روح هستند و بدین ترتیب در مقوله‌های عربی طنین جدیدی می‌دمد.» ۷۷ تنها بگوییم که به گفته‌ی اقبال آشتیانی «اتهام ابن‌المقفع به زندیقی بودن به حدی رسیده بود که مهدی خلیفه می‌گفته من هیچ کتاب زندقه به دست نیاوردم که اصل آن از ابن‌المقفع نباشد.»۷۸ و آخر نیز «سفیان بن معاویه به بهانه‌ی زندقه و شک در دین و تعلق به کیش آباواجدادی و باطناً به اشاره‌ی خلیفه و بر اثر کینه و غرض شخصی بر سر تنوری آورد. ابتدا دست و پای او را بریده پیش چشمش‌اش به تنور افکند و سوخت، سپس خود او را در آتش تنور فروکرد و گفت در مثله کردن تو بر من بحثی نیست چه تو زندیقی و مردم به آرا و عقاید فاسده فاسد می‌نمایی.»۷۹

امام محمد غزالی

ابوحامد محمدبن محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هجری/۱۰۵۸-۱۱۱۱ میلادی) متولد نوقان طوس.

به‌رغم آنکه در سده‌ی دوم هجری فلسفه و آزاداندیشی به خصوص در دربار مأمون و معتصم رواج داشت و به‌رغم دوره‌ی درخشان فلسفه در دنیای اسلام در قرن‌های سوم و چهارم هجری، کشمکش و درگیری میان فلسفه و دین از زمان ورود فلسفه به زندگی مسلمانان به شکل‌های گوناگون همواره در طول تاریخ اسلام وجود داشته است. این کشمکش و درگیری در حقیقت میان «عقل و نقل» بوده است

و اهل شریعت برآن بوده‌اند و هستند که عقل خادم نقل است و به گفته‌ی علی‌اصغر حلبی «اگر عقلی خلاف منقول سخنی بگوید او را به کژفهمی نسبت داده به توبه و استغفار می‌خوانند –و اگر گردن ننهاد تکفیر و تشهیر و لعنتش می‌کنند، و اگر فایده‌یی نبخشید و عقل فضول او کنجکاوی آزاد را ادامه داد، او را می‌کشند» ۸۰ این نزاع که در میانه‌ی سده‌های دوم تا پنجم هم که نسبتاً خفیف‌تر می‌نمود به‌شدت میان اشعریه و معتزله رواج داشت و «هر یک از دو گروه به کمک خلیفه‌ای یا وزیری متنفذ و با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی، دیگری را به جهل و کفر و خروج از دین و جز آن متهم می‌ساختند» و «این پیکار در سده‌ی پنجم به اوج خود رسید وبا انتشار تهافت‌الفلاسفه ی غزالی به وضوح روشن گشت که آب اهل دین و اهل حکمت به یک جوی نمی‌رود. این روزگار، روزگار نیروگرفتن دین الهی و هزیمت فلسفه بود؛ چنان هزیمتی که فلسفه را به نهان‌کاری و اختفا کشانید، و اندک‌اندک فلسفه را یک‌سره از حیات فرهنگی مسلمانان بیرون کرد، چه فتاوی بسیاری مبنی بر تحریم تحصیل و اشتغال به آن و تدریس‌اش صادر کردند»۸۱ غزالی در «انتخاب واژه «تهافت» (به‌معنای «تناقض) نهایت قساوت را در مورد فلسفه و فلاسفه به کار برده است زیرا چنانکه دکتر سلیمان نیا هم ... می‌گوید: «هیچ اسمی نیست که بتواند مانند کلمه تناقض دال بر خواری اندیشه‌ی موصوف به آن و سخافت و حقارت آن باشد؛ و گویی غزالی با این تسمیه نهایت قساوت ممکن را بر فیلسوفان روا داشته است»۸۲

و همو می‌گوید که «می‌توان گفت که یکی از اسباب عمده‌ی عقب‌ماندگی مسلمانان ... همین حملات غزالی به فلسفه و تأکید او بر توقف مسلمانان در حدود شرع و پافرانگذاشتن از آن بوده است. ... اما نتیجه‌ی آن، اقدام به ازمیان‌بردن هرگونه اندیشه‌ی آزاد خارج از دیانت بود که به‌ویژه برای سلاطین و فرمانروایان ستم‌کار خطرناک می‌نمود و رواج آن‌ها در میان مردم مایه‌ی دردسر و گرفتاری دولتمردان. ... از این پیش‌آمد... پادشاهان و فرمانروایان بیش از همه سود جستند و در کوبیدن و ریشه‌کن کردن مخالفان خود، از آن حربه‌ای قوی ساختند و توانستند که راه را برای همه‌ی اندیشمندان و اهل علم ببندند. بنابراین، بی‌آنکه شاید خود غزالی بخواهد یا بداند تهاجمات او به فلسفه این ضربت بزرگ را به اسلامیان زد که آن‌ها را از نعمت اندیشه‌ی آزاد محروم گرداند و بسیاری از اندیشه‌های بزرگ فلسفی و سیاسی و اجتماعی که در صورت ابرازشدن مایه‌ی دگرگونی‌های عظیمی در حوزه‌ی اسلام می‌شد ریشه‌کن کند.»۸۳

لااکراه فی‌الدین و دو تعبیر

در آیه ۲۵۶ از سوره‌ی «بقره» قرآن آمده است: «در دین هیچ اجباری نیست. هدایت از گمراهی مشخص شده است. پس هرکس که به طاغوت کفر ورزد و به خدای ایمان آورد، به‌چنان رشته‌ی استواری چنگ زده است که گسستش نباشد. خدا شنوا و داناست».۸۴

در قرن‌های هشتم و نهم گروهی از اهل سنت کوشیدند با تکیه بر این آیه، «مقاصدالشریعه» را پایه‌گزاری کنند و به یک‌معنا با جدا کردن آن از بافت کلی خود نوعی «مدارا» را توصیه می‌کردند اما، در عمل جریانی حاشیه‌ای باقی ماندند. در دنیای تشیع در ایران معاصرِ ما دو جریان با دو تعبیر کاملاً متضاد به دور این آیه شکل گرفته است. از یک‌سو کسانی نظیر مهدی حائری یزدی و مهدی بازرگان و علی شریعتی را می‌توان قرار داد و از دیگرسو کسانی مانند علامه طباطبایی و مطهری. از گروه اول مهدی حائری را انتخاب کرده‌ایم و از گروه دوم دیدگاه‌های علامه طباطبای و مرتضی مطهری را به اختصار

یاد می‌کنیم.

مهدی حائری یزدی

مهدی حائری یزدی، فرزند مؤسس حوزه علمیه قم، در نوشته‌ای به نام «اسلام و حقوق بشر» در سال ۱۹۶۰، در واشنگتن، با تکیه بر همین آیه‌ی قرآنی به موضوع آزادی فکروعقیده در اسلام می‌پردازد.

حائری یزدی پس از شرحی در شأن نزول آیه ازجمله می‌گوید «بدون تردید مدلول ظاهری آیه از جمله‌ای خبری که به‌هیچ‌وجه مشتمل بر اراده‌ی قانون‌گذاری نیست تجاوز نمی‌کند و قرآن کریم ... تنها در جمله‌ای خبری این واقعیت تکوین را بیشتر اعلام کرده و انسان را به استفاده از این حق طبیعی و خلقتی خود تشویق کرده است.

اما اینکه آزادی عقیده حق طبیعی است تنها از آن روست که بشر به‌مقتضای ذات و طبیعتی که خدا برای او خلق کرده، با دستگاه مغز و قوه‌ی نامرئی خود فکر می‌کند و در نهاد خود تصمیم می‌گیرد و عقیده و ایمان پیدا می‌کند، و دین نیز مجموعه‌ای از عقاید و ایمان بیش نیست و احکام و تکالیف عملی هم که مربوط به فرد یا اجتماعی است تنها متفرع بر همین سلسله عقاید و تابع آن است.

و بسیار واضح است که در عقیده و هرآنچه مربوط به مشاعر و دستگاه نامرئی بشر است، همان‌طور که قرآن صریحاً اعلام فرموده، هیچ‌گونه اکراه و فشاری نمی‌توان تعقل کرد و با این ترتیب خوب آشکار است که این‌گونه آزادی اصولاً مربوط به خلقت ماهیت بشر است و به‌هیچ‌وجه بخشیدنی یا نابخشیدنی نیست تا بتوان آن را با تصمیمی قانونی به بشر ارزانی داشت یا احیاناً با تصمیم دیگری از ناحیه‌ی مقام جبار و قهاری، سلب یا تحدید کرد. ... جالب‌تر از همه اینکه قرآن مجید آزادی عقیده و عدم اکراه را به دلیل اطلاقی (به‌قول علمای اصول، با تمسک به اطلاق) که از آیه شریفه به دست می‌آید به دین اسلام اختصاص نداده، بلکه هرگونه فشار و اکراه را موضوعاً در مورد کلیه ادیان و بلکه، با در نظر گرفتن الغا خصوصیت مورد، در مورد کلیه‌ی عقاید و افکار منتفی اعلام کرده است.» ***۸۵*** «... قرآن مجید باتوجه به تمامی این نکات عقلانی فقط با یک تعبیر جامع و مانع از دین و عقیده، هرگونه تحمیل و اکراه را در این زمینه موضوعاً منتفی و نامعقول اعلام کرده است.» ***۸۶*** حائری یزدی پس از آنکه می‌گوید «چه خوب بود که جامعه ملل در اعلامیه حقوق بشر باتوجه به این نکات و این واقعیت فلسفی از روش بدیع قرآن مجید پیروی می‌کرد و این ماده را [ماده ۱۸] در اعلامیه حقوق بشر به صورت یکی از قوانین موضوعه و مصوبه‌ی خود تنظیم نمی‌کرد» اضافه می‌کند «اما نقش قرآن در اعلام آزادی عقیده و فکر تنها شرح مفهوم دین و عقیده است ... و این آزادی عقیده و وجدان او[بشر]ست که هر طریق و مرامی که بخواهد قبول خواهد کرد و آن را که وجدانش نپذیرفت هرگز نباید بر او تحمیل کرد» ***۸۷***

علامه طباطبایی و مرتضی مطهری

سید محمدحسین طباطبایی مشهور به علامه طباطبایی، صاحب تفسیر «المیزان»، در کتاب «روابط اجتماعی در اسلام» خود، در بخشی با عنوان «معنی «حُریت» در اسلام چیست؟» پس از آنکه می‌گوید «اما اسلام: چون (همان‌طور که معلوم شد) قانون خود را براساس توحید و در مرتبه‌ی دوم بر پایه‌ی اخلاق فاضله گذاشته و بعد متعرض هر امر کوچک و بزرگی از اعمال فردی و اجتماعی، هرچه

می‌خواهد باشد شده، پس:هیچ چیز نیست که انسان وابسته به آن یا آن وابسته به انسان باشد مگر آن که شرع اسلامی درآنجا قدم گذاشته یا اثر قدم شرع، پیدا است»۸۸ ، اضافه می‌کند «این مطلب خیلی عجیب است که عده‌ای از مفسرین و کسانی که در این زمینه‌ها به بحث پرداخته‌اند با زحمت فراوان خواسته‌اند که اثبات کنند در اسلام آزادی عقیده وجود دارد و به آیه‌ی «لا اکراه فی‌الدین» و نظائر آن استدلال کرده‌اند. خواننده محترم می‌تواند بحث مفصل تفسیری ذیل آیه بالا و معنای آن را در جلد دوم «المیزان» مطالعه کند. چیزی که اینجا می‌توانیم بگوییم این است که معلوم شد توحید اساس همه نوامیس اسلامی است، معذلک چگونه ممکن است اسلام قانون «آزادی عقیده» را تشریع کند. آیا این، جز تناقض صریح، معنی دیگری دارد؟ اگر کسی بخواهد بگوید: در اسلام عقیده آزاد است، عیناً مثل این است که بگوید: در قوانین مدنی از حکومت قانون آزادند. به‌عبارت دیگر: «عقیده» یعنی پدیدآمدن یک ادراک تصدیقی در ذهن انسان. «عقیده» یک عمل اختیاری نیست که بشود در آن منع یا تجویز کرد، مردم را آزاد گذاشت یابنده چیزی که قابل منع و اباحه است، التزام به اعمالی است که از عقیده ناشی می‌شود مثلاً: دعوت به عقیده قانع ساختن مردم به یک عقیده، نوشتن و نشر «عقیده» ازبین‌بردن عقیده‌ی مردم و مبارزه با کارهایی که مخالفین عقیده انجام می‌دهند. این‌ها کارهایی است که قابل منع و جواز است.»۸۹

مرتضی مطهری در سخنرانی خود در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در روزهای نخست انقلاب به موضوع «آزادی تفکر و عقیده» پرداخت، هرچند این سخنرانی در وضعیتی ایراد شده است که هم جامعه بسیار ملتهب است و هم موضوع «آزادی» یکی از مسائل مهم جامعه و خواست بسیاری بوده است و در نتیجه جدلی و نامنظم و متناقض است و براساس سیاست‌مداران آن دوره‌ی حکومت تازه‌بنیاد در عین‌حال که از آزادی دفاع می‌کند اما «آزادی توطئه» را مردود می‌شمارد و... اما از خلال آن می‌توان به جوهر اصلی نگاه مطهری دست یافت (که به نگاه علامه طباطبایی نزدیک است)، آنجا که از جمله می‌گوید: «اینجا لازم است توضیح مختصری در باره‌ی دو نوع آزادی که مایه‌ی اشتباه‌کاری و مغلطه شده است، داده شود. فرق است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده. این آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که می‌تواند در مسائل بیاندیشد. این استعداد بشری حتماً باید آزاد باشد، پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است. اما آزادی عقیده خصوصیت دیگری دارد، می‌دانید که هر عقیده‌ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست. منشا بسیاری از عقاید، یک‌سلسله عادت‌ها و تقلیدها و تعصب‌هاست. عقیده به این معنا، نه‌تنها راه‌گشا نیست که به‌عکس نوعی انعقاد اندیشه به حساب می‌آید. یعنی فکر انسان در چنین حالتی، به‌عوض اینکه باز و فعال باشد، بسته و منعقدشده است. و در اینجاست که آن قوه‌ی مقدس تفکر به‌دلیل این انعقاد و وابستگی، در درون انسان اسیر و زندانی می‌شود. آزادی عقیده، د رمعنای اخیر نه‌تنها مفید نیست، بلکه زیانبارترین اثرات را برای فرد و جامعه به‌دنبال دارد.»۹۰ و ازجمله در رد آزادی عقیده، موضوع «بت پرستی» در زمان ابراهیم خلیل‌الله و در هندوستان .را مطرح می‌کند و احترام کوروش به مردم بابل و محترم شمردن باورهای آنان و... را مردود می‌شمارد

حکومت‌های ایران

دراینجا قصد بررسی تاریخ نوع برخورد حاکمان ایران به موضوع آزادی را نداریم اما، به مختصر .اشاره‌ای به آن قناعت می‌کنیم

اگر دوران جدیدی از تاریخ ایران، یعنی آغاز سلسه صفویه را در نظر بگیریم. تغییر مذهب رسمی و دولتی شدن مذهب شیعه در ایران عصر صفوی هرچند که بنا مصلحت حکومتی و منافع ایران اتخاذ شد (که موضوع گفتار ما در اینجا نیست) در حوزه‌ی آزادی وجدان یکی از دوره‌های خشونت‌بارِ تاریخ ماست. تغییر مذهب در ایران نه‌تنها به سادگی انجام نشد که همراه با سرکوب شدید و کشتارهای بزرگ صورت پذیرفت که قتل عام مردم تبریز یکی از نمونه‌های آشکار آن است. در این دوران مسیحیان و یهودیان از آزادی نسبی برخوردار بودند و به‌خصوص دوره‌ی شاه عباس یکی از روشن‌ترین دوره‌های آن است، امری که سیاحان و دیپلمات‌های اروپایی که در آن عصر به ایران آمده‌اند از مدارای مذهبی و آزادی مسیحیان در اجرای مراسم و سنت‌های دینی خود به تفضیل نوشته‌اند. در حقیقت ایران دوران شاه عباس در این زمینه بر بسیاری از کشورهای اروپایی پیشی داشت اما، زندگی اهل سنت ایران به این سادگی نبود.

در دوران قاجار و به‌خصوص از دوره‌ی فتحعلی شاه رابطه‌ی حکومت و متولیان رسمی مذهب شیعه لون دیگری شد تا بدانجا که شاه قاجار سلطنت خود را «نیابت» از «روحانیت» خواند و آنان را در امر حکومت سهیم کرد.**۹۱** به گفته‌ی هما ناطق «سیاست فتحعلی شاه، به‌ظاهر و باطن و رویه نایب‌السلطنه[عباس میرزا] از روی ناچاری، در پشتیبانی سرسختانه از متشرعان در برابر صوفیان و دگراندیشان بود. در دستخط‌های خاقان دیده شد که شخصاً حکم به کشتار و «خفه» کردن سران صوفیان تبریز را داد.»**۹۲**

با پادشاهی محمد شاه سیاست حکومت و مذهب به‌کلی تغییر یافت. و همو می‌گوید محمد شاه که در دامان دراویش پرورش یافته بود «آزاد اندیشان را برکشید و ملایان را وانهاد. صوفیان که تا آن زمان واجب‌القتل بودند، از هر سوی سربرآوردند و بر سریر قدرت نشستند»۹۲ «نوشته‌اند که خود شاه با «مذهب رسمی» مخالف بود».**۹۴** در سال ۱۸۴۴ «محمد شاه حکم اعدام را برانداخت و آزار و شکنجه را منع کرد»**۹۵** و «در این دوره بود که جنبش بابیه جان گرفت و رو شد و دوام یافت» (همان، ص.۶۱). و همچنین اضافه می‌کند «مسیحیان ایران افزون بر مالیات سرانه و جزیه گاه عوارض مخصوص هم می‌پرداختند. در ارومیه از آنان حتی «حق عبور پل» می‌ستاندند و برای گذشتن از معابر عمومی عوارض بیشتری می‌گرفتند»**۹۶**. «محمد شاه از مالیات مسیحیان هم کاست. چنانکه به اعتراف خود پادریان، مالیات‌های کلدانیان و ارامنه چندان تفاوتی با آنچه مسلمانان می‌پرداختند، نداشت. ... در زمینه مذهبی، دولت میرزا آقاسی آنان را در فرایض دینی آزاد گذاشت، حق بنای کلیسا و نهادهای دینی و فرهنگی دیگر داد و فرمان آوریل ۱۸۴۵، حقوق شهروندی مسیحی و مسلمان را برابر شناخت، بعدها میرزا تقی خان امیرکبیر، بنا برهمان فرمان، به حمایت از اقلیت‌های مسیحی ایران برخاست»**۹۷**. و در سال ۱۸۴۰ فرمان محمد شاه دائر بر حقوق برابر ترسایان با سایر «رعایای ایران» صادر شد که از آن، به گفته‌ی همان ناطق، «به‌عنوان مهم‌ترین رویداد و به نام فرمان آزادی اعتقاد یاد شده است.»**۹۸**

با سلطنت ناصرالدین شاه دوره‌ی محمدشاهی و مدارای آن برچیده شد و یک‌بار دیگر مدار براساس همان فلک دیرین چرخید هرچندکه گسست‌هایی میان دستگاه دین و حکومت وجود داشت. و مهم‌ترین واقعه که با بحث ما در اینجا مرتبط است، سرکوب و کشتار بابیان است که تا به امروز با فرازونشیب‌های فراوان ادامه دارد.

در دوره‌ی رضاشاهی، پس از یک‌دوره همراهی‌ها، دستگاه متولیان رسمی دین شدیداً سرکوب شد و دست «روحانیت» از دست‌اندازی به عرصه‌های بسیاری (ازجمله دادگستری) کوتاه شد و نوعی جداییِ عملیِ دین و حکومت شکل گرفت اما، در عرصه‌ی آزادی عقیده و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، ایران یکی از سیاه‌ترین دوره‌های تاریخ معاصر خود را تجربه کرد. در حوزه‌ی دینِ اقلیت‌ها، رضا شاه زرتشتیان را محترم داشت و آنان را به تأسیس آتشکده و انجمن‌ها و مدارس زردشتی تشویق کرد. با مسیحیان و یهودیان نیز با مدارا رفتار کرد و «سیاست رضا شاه در مورد بهائیان، تفاوتی با سیاست او در مورد دیگر اقلیت‌های دینی مثل یهودی، زرتشتی و مسیحی نداشت و بهائیان ... در دوران او در تقویت دین خود و تبلیغ آن کوشیدند»۹۹ . اما از سوی دیگر ازقرار برای راضی ساختن «روحانیون» در آذر ماه ۱۳۱۳ یک‌روزه دستور تعطیلی بیش از پنجاه مدرسه بهائی را برای همیشه صادر کرد.۱۰۰

دوران محمدرضا شاه، دوران «دفن» سیاست دینی رضا شاه و برگشت شریعت و شریعت‌مداران به عرصه‌ی‌های حکومتی است که پیش از همه در مواد درسیِ مدرسه و دبیرستان نمود پیدا می‌کند و اجباری‌شدن تدریس فقه و شرعیات در آن‌ها. اگر محمدرضا شاه مجبور می‌شود در برابر عصیان یک بخش از متشرعان سیاست خشن و سرکوب را پیش بگیرد (واقعه ۱۵ خرداد)، سیاست کلی‌اش بر مدارا و میدان دادن به دستگاه «روحانیت» است در مقابله با جریان‌های چپ و ملی ایران. هرچند که اقلیت‌های مذهبی همچنان از همه‌ی حقوق در دسترسی به شغل‌های بالای حکومتی و ارتشی محروم بودند، سیاست کلی شاه بر مدارا با اقلیت‌های مسیحی و یهودی و زرتشتی و آزاد گزاردن آنان در اجرای مراسم دینی و راه‌اندازی مدرسه و دبیرستان و نهادهای ورزشی و... خاص خود بود. در باره‌ی بهائیان نیز کم‌وبیش همین سیاست اعمال می‌شد اما، با ویژگی‌های خاص خود. حکومت شاه برخورد جدی با سرکوب بهائیان از سوی متعصبین شیعه انجام نداد و با تخریب مرکز اداری بهائیان (حظیره‌القدس) مخالفت نکرد که سهل است با حضور مأموران شهربانی این کار انجام شد. و در عمل «ساواک» از استخدام کسانی که بهائی بودن خود را در پرسش‌نامه‌ها ذکر می‌کردند و حاضر به دست‌برداشتن از آن نبودند، از عضویت در هیئت علمی دانشگاه جلوگیری می‌کرد. البته حکومت شاه هم آزادی عقیده را و هم آزادی اندیشه و بیان را معارض مصالح خود می‌دید و در سرکوب آنان کوتاهی نمی‌کرد و در برابر دگراندیشان و مخالفان حکومتی حکومت شاه نه‌تنها آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناخت که از هر نوع سرکوبی روی‌گردان نبود.

در جمهوری حکومت اسلامی که بر پایه‌ی ولایت فقیه و برتریت مطلق شیعه جعفری دوازده امامی و تبعیض شهروندان استوار شده است، اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده (هرچند که در مجلس نماینده دارند و در اجرای مراسم و مناسک درونی خود آزادند) از لحاظ برابری حقوق اساسی شهروندی، شهروند درجه دو به حساب می‌آیند. حتا مسلمانان اهل سنت نیز از این قاعده مستثنا نیستند. وضعیت بهائیان که از نگاه حکومت کوچکرین حقی ندارند که سهل است اصولاً ، جای‌گاه آنان و وضعیت‌شان در جامعه بی‌نیاز از بیان است. همچنین وضعیت دگراندیشان و ناباوران دینی نیز در این حکومت روشن است زیرا که نه آزادی عقیده و اندیشه و بیان را به رسمیت می‌شناسند و نه آزادی وجدان را.

مشروطیت

نزاع دو جریان در دستگاه علمای دین (نائینی از یک‌سو و شیخ فضل‌الله نوری از دیگرسو) بر سر مفهوم مشروطیت و آزادی و مخالفت آشکار نوری با «لفظ قبیحه»ی آزادی و برابری مسلمان و غیرمسلمان و اینکه اسلام مبتنی بر عبودیت است و نه آزادی... و پی‌آمدهای آن قدر شناخته شده هست که در اینجا نیازی به تکرار آن‌ها نباشد اما، ضروری است به مختصر در باره‌ی تصویب ماده هشتم متمم قانون اساسی مشروطه اشاره کنیم. بهنگام تصویب متمم قانون اساسی، در زمان تصویب ماده هشتم جدال بزرگ و تعیین‌کننده‌ای میان متشرعان و مشروطه‌طلبان در گرفت که نتایج آن تا به امروز گریبانِ آزادی وجدان و آزادی حقوقی مردم ایران را رها نکرده است. در زمان تصویب متمم قانون اساسی، در متن پیش‌نهاد شده به مجلس در ماده اول آن آمده بود: «۱ـ به موجب متمم قانون اساسی افراد کشور، صرف‌نظِر از دین و مذهب و طبقه، متساوی‌الحقوق هستند. با تصویب این اصل مسلمان همان اندازه حق دارد که غیرمسلمان و به اضافه کلیه‌ی امتیازهای اشرافی و روحانی لغو می‌شود»**۱۰۱** اما این ماده موجب اختلاف‌ها و درگیری‌های شدید در درون و بیرون مجلس شد و محمدعلی شاه نیز در آن جهد فراوان نمود، حتا «روحانیان»ی که طرفدار مشروطیت بودند و برای پیروزی آن کوشیده بودند، لازمه‌ی بی‌طرفی مذهب در حکومت دموکراسی را برنتافتند. پس از جدل‌های فراوان که به گفته‌ی مخبرالسلطنه هدایت «در سر ماده‌ی تساوی ملل [مذهب‌ها] متنوعه، در حدود با مسلم، شش ماه رختخواب‌ها در صحن مجلس پهن شد و مردمی مجاور ماندند»**۱۰۲** در نهایت در اصل هشتم (نخستین اصل در تعریف حقوق ملت ایران) آن ماده‌ی پیش‌نهادی به این صورت تغییر یافت: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود»**۱۰۳** در آن روزها، زردشتیان که بیش از همه‌ی اقلیت‌های مذهبی خواهان حقوق برابر با مسلمانان بودند لایحه‌ای از سوی جامعه زردشتیان به مجلس ارائه کردند که در آن گفته می‌شد: « ... عمده و اصل مقصود ما این است که اگر انسانیم در حفظ حقوق در شماره‌ی ناس محسوب شویم. تعیین مقامات انسانیت امکان ندارد مگر به‌حفظ شرف انسانیت. و پاس شرف انسانیت نشود مگر به‌مساوات در حقوق انسانیت»**۱۰۴** اما مخالفتِ مخالفان برابری حقوقی ایرانیان و سخنان «امام جمعه» در مجلس، این تقاضا را مختومه اعلام کرد.

جریان‌ها و تشکل‌های سیاسی

الف: جریان‌های مذهبی

جریان‌های مذهبی نظیر «فدائیان اسلام» و«هیئت مؤتلفه» براساس نگاه متشرعانه و تعصب‌آمیز خود اصولاً بر نفی مدارا و پذیرش آزادی عقیده استوار شده‌اند.

جریان‌های مذهبی نظیر «نهضت آزادی» هرچند دارای نگاهی مداراجویانه اند و از حقوق اساسی ملت طرفداری می‌کنند، توجه لازم را به آزادی مذهبی دیگر دین‌ها و مذهب‌ها ندارند و از «آزادی وجدان» سخن نمی‌گویند.

ب: جریان‌های ملی

در جریان‌های ملی، نظیر حزب ایران و جبهه ملی ایران، هم به رغم ایستادگی همیشگی آنان بر سر حقوق اساسی ملت، همین نقیصه‌ی کم‌توجهی به آزادی مذهبی دیگران و «آزادی وجدان» به چشم می‌خورد.

پ: جریان‌های چپ

وضعیت جریان‌های چپ ایران هرچند در اکثریت خود همواره طرفدار جدایی دین از حکومت بوده‌اند و هیچگاه معیارهای مذهبی را مد نظر قرار ندادند (جز یک نمونه حزب توده در دوران انقلاب اخیر ایران) و در درون آن‌ها مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان و بهائیان و... بی‌تبعیض و با حقوق برابر زندگی می‌کردند، اما در طول تاریخ دراز خود هم پیچیده است و هم خالی از تناقض نیست. جریان‌های چپ ها کردند، اما مبارزه در راه آزادی با نوع‌هرچند همواره برای آزادی مبارزه کردند و در این راه جان‌فشانی نگاه به آزادی دو مقوله‌ی جداگانه است. ما در اینجا به‌علت امکانات محدود این مقاله تنها به دو نمونه‌ی می پردازیم«اجتماعیون عامیون» و حزب توده.

۱ـ اجتماعیون عامیون

هم‌زمان با آغاز مشروطیت، «اجتماعیون عامیون» که به‌رهبری حیدرخان عمواوغلی تشکیل شد و مرام‌نامه و نظام‌نامه این حزب، در سال ۱۳۲۳هجری در باکو و ۱۳۲۵ هجری در مشهد به چاپ رسید، به گفته‌ی منصوره اتحادیه (نظام مافی) «اولین حزب محسوب می‌شود»**۱۰۵** و در دوره مجلس دوم (که در سال ۱۳۲۷ به‌طور رسمی افتتاح شد) نخستین حزبی که تشکیل شد «حزب دموکرات» است که ادامه‌ی همان حزب «اجتماعیون عامیون» بود.**۱۰۶** در «مرامنامه فرقه سیاسی دموکرات ایران» (چاپ چهارم، ۱۳۲۹ هجری) در بخش دوم، حقوق مدنیه، در ماده اول آورده شده است: «تساوی همه افراد ملت در مقابل دولت و قانون بدون فرق نژاد، مذهب و ملیت» و در ماده‌ی سوم خواستار «آزادی کلام، مطبوعات، اجتماعات، جمعیت‌ها»ست و در بخش پنجم، «امور روحانی و معارف»، که در سه ماده بیان شده است، خواهان «انفکاک کامل قوه سیاسیه از قوه روحانیه؛ تعلیم مجانی و اجباری برای همه افراد ملت؛ توجه مخصوص در ترتبیت نسوان» شده است.**۱۰۷** در نوشته‌ای که از م.ا.رسول‌زاده، از رهبران اجتماعیون عامیون، با عنوان «تنفیذ فرقه اعتدالیون یا اجتماعیون‌ـاعتدالیون»در سال ۱۳۲۸ هجری منتشر شد، در بحثی جدلی علیه «دستور مسلکی فرقه اجتماعیون‌ـاعتالیون» (که خود را سوسیالیست نیز می‌خواندند) ، رسول‌زاده شدیداً علیه این نظر آنان که نوشته بودند «ما اهالی ایران که از برکت اسلام پیرو یک دین و معتقدین یک آئینیم بالطبع این گوهر مقصود را واجد بوده‌ایم» موضع می‌گیرد و می‌نویسد: «یک فرقه با وجدانی چطور می‌تواند که تمام ایران را مسلمان فرض نموده بر روی ملل [مذهب‌ها و دین‌ها] دیگر هرقدر که کم باشند قلم نسیانی بکشد؟ اگر اجتماعیون ما به واسطه‌ی اعتدالی بودن‌شان زردشتی، ارامنه، یهودی و غیره را ایرانی نمی‌شمارند و یا اینکه طوری خودنمایی می‌کنند که از وجود آنان خبر ندارند تمام بچه‌های تهران آنان را به ایرانیت می‌شناسند و با هم‌محله‌های خود که از ملل متنوعه می‌باشند بازی می‌کنند و تاریخ انقلاب ایران که هنوز در جریان است فدائیان راه آزادی را از همین غیرمسلمان‌های ایران با یک بدن گلگون و خون‌آلود نشان می‌دهد»**۱۰۸** و همو در این مقاله می‌گوید: «سوسیالیست‌ها ... دین و مذهب را به‌کلی از سیاست خارج می‌دانند. ولی اخراج دین از

سیاسیات در نظر ایشان هرگز تضییق متدیین را روا نمی‌دارد بلکه طرفدار جدی حریت وجدان و ادیان می‌باشند»**۱۰۹** و ضمن احترام فراوان به «رؤسای اسلام و فتاوی آنان» اضافه می‌کند «دعوای استبداد و مشروطیت یک دعوای حقوقی است و در حقوق هم تمام ابنای ایران بدون نژاد و مذهب شریک‌اند و این حقی است که خود زمین ایران، این آب و خاک پاک مثل یک مادر مهربان ایشان را مغتنم می‌سازد»**۱۱۰**

حزب توده ایران و استثنایِ خسرو روزبه-۲

در دوران پس از شهریور ۱۳۲۰«حزب توده ایران» تشکیل شد که بزرگ‌ترین و پراثرترین و پرماجراترین حزب در تاریخ چپ ایران بوده است. و نگاهِ «کمونیسم روسی» که حزب توده مبلغ و مروج آن بود، از جمله در موضوع آزادی، به نگاه غالب چپ (حتا تشکل‌های بعدی مخالف این حزب) تبدیل شد. شاید بتوان جزوه‌ی «حزب توده ایران چه می‌گوید و چه می‌خواهد؟» به‌قلم احمد قاسمی (از رهبران اصلی آن روزگار حزب، و از «انتشارات کمیسیون تبلیغات حزب توده ایران») را خمیرمایه‌ی اصلی نگاه حزب توده به موضوع «آزادی» در تمام تاریخ فعالیت‌های علنی و غیرعلنی (به‌رغم تغییراتی که در آن حاصل شد) آن خواند. در این جزوه ضمن تشریح «استقلال و تمامیت ایران»، سخن از «دموکراسی حقیقی» است و در ذیل آن به تعریف آزادی زبان و آزادی قلم و آزادی نطق و آزادی اجتماعات می‌پردازد و از آنان دفاع می‌کند و بندِ پایانی این جزوه همه‌ی سیاست حزب توده را در این زمینه‌ها روشن می‌کند و می‌گوید: «**اول باید اقتصاد اجتماعی را اصلاح کرد و بعداً از آزادی اجتماعی سخن گفت.**

حزب توده ایران مانند طرفداران دموکراسی حقیقی آزادی‌های اجتماعی را به همین معنی می‌فهمد و برای عملی‌ساختن این منظور یعنی برای رهایی توده از کلیه قیود ظالمانه مبارزه می‌نماید.»

حزب توده در زمان انقلاب ۵۷ افزون بر همه‌ی سیاست‌هایی که برای همراهی با نورسیدگان حکومتی و سرکوب دیگراندیشان اتخاذ کرد، دست به اقدامی زد که در تاریخ چپ ایران بی‌سابقه بود و **آن اخراج همه‌ی اعضا و کادرهای بهایی حزب توده بود.** به‌رغم مخالفت برخی کادرهای حزبی با این عمل، نورالدین کیانوری موضوع «جاسوسی» را پیش کشید! حال‌آنکه در سابقه‌ی حزب که همواره مورد ستایش کمیته مرکزی حزب توده بود و طی سالیان دراز در تبلیغات حزبی همچون اسطوره‌ای بزرگ از او بهربرداری کرده بودند، شخصیتی چون خسروروزبه است که باید بگوییم (بی‌آنکه بخواهیم از عملکرد و دیدگاه او دفاع کنیم) نمونه‌ای است در دفاع از آزادی وجدان و حق اقلیت‌های مذهبی در جریان چپ ایران.

خسرو روزبه در «آخرین دفاع در دادگاه تجدید نظر نظامی» (که در آن به اعدام محکوم شد و در اردیبهشت ۱۳۳۷ این حکم به اجرا درآمد) ازجمله می‌گوید: «مسئله‌ی مداخله مذهب و تفکیک آن از مسائل سیاسی و حکومتی سابقه‌ی طولانی تاریخی دارد. ... من معتقدم که مذهب مسئله‌ی کاملاً وجدانی و باطنی و شخصی است و هرکس باید حق داشته باشد به هر مذهبی که مایل است ایمان بیاورد، برای مذهب خود تبلیغ کند، مراسم مذهبی خویش را با آزادی کامل و بدون بیمو هراس و محدودیت انجام دهد و حتی اگر هیچ مذهبی را نپسندد لامذهب بماند. بحث من در پیرامون نارسائی قوانین مذهبی برای اداره‌ی حکومت و لزوم انفکاک کامل مذهب از سیاست بود. من ... عقیده‌ی جدی دارم که باید هرگونه رابطه‌ای

که مذهب را به حکومت وصل می‌کند قطع شود و مذهب صرفاً امری وجدانی و باطنی باشد. به‌همین جهت با آن قسمت از اصول اول و دوم و بیست‌ویکم و بیست‌وهفتم و پنجاه‌وهفتم و هشتادوسوم قانون اساسی و آن قسمت الحاقی مصوب ۱۸ اردیبهشت ۱۳۲۸ ... مخالفم. ... همچنین معتقدم که محروم شدن ایرانیان غیرمسلمان از حق وزیرشدن ظلم فاحشی نسبت به عده کثیری از اتباع ایران و اهالی مملکت است. برای من به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست که مثلاً یک وزیر زرتشتی یا بهایی کمتر از یک مسلمان دلش به حال این مملکت بسوزد یا وطن‌پرستی کمتری داشته باشد.».۱۱۱

یک نمونه‌ی روشنفکری

خسرو شاکری (زند)، تاریخ‌دان، که در همه‌ی زندگی خود نه «حزبی» بود و نه استالیینست و همواره مخالف سرسخت حزب توده و سوسیالیسم نوع شوروی و اقمار آن بود، و به‌جز در دوران کوتاهی همواره روشنفکری مستقل و منفرد باقی ماند و در همه‌ی عمرِ سیاسی و روشنفکری خود علیه دیکتاتوری و استبداد مبارزه کرد، در زمان اقامت آیت‌الله خمینی در پاریس (نوفل لوشاتو) نامه‌ای سرگشاده به آیت‌الله نوشت با عنوانِ «آیا به‌راستی خمینی دموکرات و ضدامپریالیست است؟» در این نامه با حمله به «ناشاگردان مکتب علی» (که براساس سابقه‌ی تاریخی خود و از فحوای کلام روشن است که صادق قطب‌زاده و ابوالحسن بنی‌صدر و ابراهیم یزدی را نشانه گرفته است) به‌رغم موضوع‌های مهمی که مطرح می‌کند، در دفاع از کمونیست‌ها ازجمله به آیت‌الله می‌گوید: «... در کوبا، چین، آلبانی، ازبکستان و امثالهم (علی‌رغم اینکه هنوز آزادی کامل به دست زحمتکشان نیافتاده) از فقر و ستمی که در ایران و اندونزی و عربستان سعودی حاکم است دیگر خبری نیست. زیراکه تاریخ معاصر ثابت کرده است که تنها با قدرت زحمتکشان و با تکیه به آموزش سوسیالیسم علمی است که زحمتکشان به رهایی می‌رسند و در این زمینه از مذهب کاری ساخته نیست. لکن در عین‌حال کمونیست‌ها معتقد به تبلیغ علیه مذهب نیستند، زیرا تا زمانی‌که زحمتکشان در اثر عقب‌ماندگی نظام مادی جامعه به فرهنگ عالی دست نیافته‌اند، می‌توانند قربانی تبلیغات کسانی باشند که می‌خواهند از مذهب به‌عنوان تریاک توده‌ها استفاده کنند. پس با تبلیغ علیه مذهب نیست که به کار رهایی می‌رسند، بل با رهایی است که نیاز به مذهب را مرتفع می‌سازند». بی‌آنکه جانب‌دار مذهب‌ستیزی باشیم، باید بگوییم که این نگاه، چکیده‌ی دیدگاه‌های چپِ غالب (و نه همه‌ی جریان‌های آن) در ایران از شهریور ۱۳۲۰ تا انقلاب بهمن ۵۷ بوده است.

سخن آخر

تاریخ جامعه بشری و به‌خصوص چند قرن اخیر ثابت کرده است که از جنگ و خشونت‌های مذهبی و نفی آزادی عقیده و آزادی وجدان حاصلی جز نفی انسان و کرامت انسانی و پایمال شدن حقوق طبیعی و اولیه‌ی انسان و خرابی و به هدر رفتن سرمایه‌های ملی نیست. با به رسمیت شناختن حقوق شهروندی و انسانی و آزادی وجدان آدمیان است که رستگاری و آبادانی و شکوفایی انسان و جامعه حاصل می‌شود و انسان‌ها به حقیقت می‌توانند در مقام انسان در کنار یکدیگر زندگی صلح‌آمیزی داشته باشند.

برماست که با آگاهی به این غفلت تاریخی و با تکیه به اصل آزادی وجدان (که بدون آن نه آزادی اندیشه و نه آزادی بیان در تمامیت خود معنا پیدا نمی‌کند) و کوشش برای تبدیل آن به یک رویه‌ی حقوقی در کشورمان، به زندگی صلح‌آمیز همه‌ی ایرانیان با هر مذهب و دین و باور و نگاهی یاری برسانیم.

از آقای آرش جودکی بسیار سپاسگزارم که این مقاله را پیش از انتشار خواندند و نکاتی را مطرح کردند و من از آن‌ها بهره بردم.

پانویس‌ها

1ـ فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، 1340، ص.9

2ـ «اوصاف الاشراف» یکی از آثار مهم خواجه نصیرالدین طوسی است که به تقاضای شمس الدین محمد جوینی و سپس آباقاخان و سپس تکودار (معروف به سلطان احمد) نوشته شده است.

3- Dialogues France-persans, Précédés d’un précis de la Grammaire persane et suivis d’un VOCABULAIRE français-persan par A.DE BIEBERSTEIN KAZIMIRSKI

Paris, Librairie C. KLINCKSIECK, 11 Rue de Lille 1883, 1148 pages

4- A vocabulary of the Persian language, in two parts Persian and English, and, English and Persian .The second edition. Compiled from : Meninski’s Thesaures, Richardson’s Dictionary, Golius’s Lexicon, Gladwin and Krikpatrick’s Vocabularies, the Bibliotheque Orientale. London: Printed for James Asperne, At the Bible, Crown, and Constitution, Cornhill; By Thomas Maiden, Sherbourg-Lane, 1805

5- English and Persian dictionary, by Sohrabshah Behramji, Publisher Surat Irish Presbyterian Mission Press, 1882, Pages 534.

6 – محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، انتشارات زوار، تهران 1344

7ـ تاریخ نخستین چاپ جلد اول «سیر حکمت در اروپا» به گفته‌ی فروغی سال 1317 است. براساس همان مقدمه‌ی فروغی، ویراست اول جلد اول این کتاب پیش از این تاریخ منتشر شده بود.

8ـ سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، ص.234

9– همانجا، ص.234 و 235

10- Pierre Abélard, Abailard, Abaelardus (1079-1142) ; 11- Thomas d’Aquin (1224/1225-1274) ; 12- conscience erronée

13ـ در این زمینه ازجمله می‌توان به مقاله‌ی زیر رجوع کرد:

Jean-Pierre MASSAUT, Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne in La liberté de conscience (XVI-XVII siècle), Actes du Colloque de Mulhouse et de Bâle (1989), Librairie DROZ S.A., Genève, 1991,p. 237-255

14- D.Banez 1528-1604 ; 15- François de Bonne-Espérance 1617-1677 ; 16- Ch.-R. Billuart 1685-1757 ; 17- G.Vasquez 1549-1604

18 Ibid, P.241,242

19- Martin Luther 1483-1546 ; 20- Huldrych Zwingli 1484-1531; 21- Martin Bucer 1491-1551; 22- Jean Calvin 1509-1564 ; 23- diète ; 24- Mary Tudor ; 25- Hugh Latimer ; 26- Thomas Cranmer ; 27- non conformist ; 28- Pilgrims ; 29- Actes of Settlement

30 ـ در این خصوص ازجمله می‌توان به این مقاله رجوع کرد:

Michèle Breuillard, La liberté de conscience au Royaume-Uni, De la tolérance au droit; in Stéphane Guérard (dir.), Regards croisés sur la liberté de conscience, L'Harmattan, Paris, 2010.

31- concordat ; 32- Margerite d'Angoulême ; 33- Navarre ; 34- Catherine de Médicis

35 – François de Guise 1520-1563 یکی از بهترین فرماندهان ارتش هانری دوم و رئیس اصلی کاتولیک‌ها طی جنگ مذهبی، در فوریه 1563 در زمان محاصره‌ی اورلئان به قتل رسید.

36 – Wassy واقع در ناحیه‌ی فرمانداری Haute-Marne و منطقه‌ی Alsace-Champagne-Ardenne-Lorraine

37- Saint-Barthélemy ; 38- Valois ; 39- Charles Quint ; 40- Édit de Nantes

41- Histoire de la liberté de conscience (Depuis d'Édit de Nantes jusqu'à 1870, Anciennes Librairie GERMER BAILLIERE, Félix ALCAN, Éditeur, Paris, 1900, p.19.

42- Ibid, p.23 ; 43- Ibid ; 44- Ibid

45- la paix de Nîmes ; 46- Langudoc

47- Ibid, p.50

48- Pierre Bayle ; 49- allégorie

50- Ibid, p.66

51- Encyclopédie

52- Ibid, p.74

53- Jean-Claude MARGOLIN, Liberté de conscience ou intolérance? Réflexions sur quelques „histoires juives“ à la Remaissance in Actes du Colloque…p.192

54- Von den Juden und ihren Lügen

55- سباستیَن کاستِلیون Sébastien Castellion (1515-1563) پروتستان و اومانیست فرانسوی، پس از یک‌دوره همکاری با کالون، به‌خصوص پس از زنده سوزاندن سِروه در ژنو (به‌دستور کالون) علیه او موضع گرفت و از او جدا شد و کتاب مهمِ «رساله‌ی بدعت‌گزاران (Traité des Hérétiques)» را نوشت. اشتفان تسوایگ (سوایگ) (Stefan Zweig) نویسنده نامدار اتریشی کتابی را به کاستلیو اختصاص داده است. این کتاب با نامِ «وجدان بیدار» توسط «نشر و پژوهش فرزان روز» با ترجمه‌ی سیروس آریان‌پور در سال 1376 منتشر شد و در همان سال «نشر مرکز» نیز همین کتاب را با نامِ «کالون و قیامِ کاستلیو» با ترجمه‌ی عبدالله توکل منتشر کرد.

56- Théodore de Bèze ; 57- André Dudith

58- Alain DUFOUR, La notion de liberté de conscience chez les Réformateur in Actes du Colloque…p.15.

59- Henry MECHOULAN, La liberté de conscience chez les penseurs juifs d’Amesterdam au XVII siècle, in Actes du Colloque… p.227.

60- Danèle LOCHAK, For intérieur et la liberté de conscience

61- انجیل لوقا، باب 20، آیه 25، عهد جدید براساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، نشر نی، 1387

62- Stuart Mill ; 63- transandante

64- Dominique URVOY, Les penseurs libres dans l’islam classique, Albin Michel, Paris, 1996, p.10.

65- Libre penseur ; 66- Dominique URVOY…, p.30

67- عباس اقبال آشتیانی، شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی، چاپخانه ایرانشهر، برلین 1306، ص.26

68- Dominique URVOY…, p.30 ; 69- Dominique URVOY…, ibid.

70 ـ عباس اقبال آشتیانی ...، ص.15 ؛ 71 ـ همان.

72- Dominique URVOY…, p.32 ; 73- Dominique URVOY…, p.33 ; 74- ibid. ; 75- Dominique URVOY…, p.38 ; 76- Dominique URVOY…, p.47 ; 77- ibid.

78 ـ عباس اقبال آشتیانی ...، ص.21 ؛ 79 همان، ص.13

80 ـ ابوحامد محمد غزالی، تهافت‌الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان، ترجمه دکتر علی‌اصغر حلبی، کتابفروشی زوار، چاپ دوم، 1363، مقدمه ص.15

81 ـ همان، ص.16 ؛ 82 ـ همان، ص.13 ؛ 83 ـ همان، ص.18 و 19

84 قرآن مجید، ترجمه‌ی عبدالحمید آیتی، انتشارات سروش، چاپ پنجم با ویرایش جدید ترجمه 1379

85 مهدی حائری یزدی، جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)، گردآورنده عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران، 1384، ص.491 و 492

86 ـ همان، ص.493 ؛ 87 ـ همان، ص.493 و 494

88 ـ محمدحسین طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ناشر: بنیاد فرهنگی امام رضا علیه‌السلام، تهران، بی‌تاریخ (اما مقدمه‌ی ناشر تاریخ 1360 را دارد)، ص.74 و 75

89 ـ همان، ص.76 و 77.

90 ـ مرتضی مطهری، مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1361، ص.6

91 و 92 ـ هما ناطق، ایران در راه‌یابی فرهنگی 1834–1848، انتشارات خاوران و مرکز پخش پگاه، چاپ دوم، پاریس، 1368/1990، ص.34

93 ـ همان، ص.39 ؛ 94 ـ همان، ص.41 ؛ 95 ـ همان، ص.61 ؛ 96 ـ همان، ص.161 ؛ 97 ـ همان، ص.162 ؛ 98 ـ همان، ص.181 و 182

99 ـ فریدون وهمن، صدوشصت سال مبارزه با آئین بهائی، نشر باران، چاپ سوم، 1389/2010، ص.112

100 ـ همان، ص.115

101 ـ مصطفی رحیمی، قانون اساسی مشروطه‌ی ایران و اصول دموکراسی، انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم، 1389، ص.84

102 ـ هما رضوانی (به‌کوشش)، لوایح شیخ فضل‌الله نوری، نشر تاریخ ایران، 1362، ص.19

103 ـ مصطفی رحیمی ...، ص.246

104 ـ هما رضوانی ...، ص.19

105 نامه‌های احزاب سیاسیو 106 ـ منصوره اتحادیه (نظام مافی) (به کوشش)، مرام‌نامه‌ها و نظام ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، نشر تاریخ ایران، چاپ اول، 1361، ص. چهارده.

107 ـ همان، ص.6 و 7 ؛ 108 ـ همان، ص.69 و 76 ؛ 109 ـ همان، ص.73 ؛ 110 ـ همان، ص.77

111 ـ بنگاه انتشاراتی روزبه، آذر 1353، ص.51 و 53

کتاب‌شناسی

1- فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، 1340

2- نامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره‌منصوره اتحادیه (نظام مافی) (به کوشش)، مرام‌نامه‌ها و نظام دوم مجلس شورای ملی، نشر تاریخ ایران، چاپ اول، 1361

3- عباس اقبال آشتیانی، شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی، چاپخانه ایرانشهر، برلین 1306

4- مهدی حائری یزدی، جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)، گردآورنده عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران، 1384

5- مصطفی رحیمی، قانون اساسی مشروطه‌ی ایران و اصول دموکراسی، انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم، 1389

6- هما رضوانی (به‌کوشش)، لوایح شیخ فضل‌الله نوری، نشر تاریخ ایران، 1362

7- خسرو روزبه، متن دفاعیه در دادگاه نظامی، بنگاه انتشاراتی روزبه، آذر 1353

8- خسرو شاکری، جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران

9- محمدحسین طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ناشر: بنیاد فرهنگی امام رضا علیه‌السلام، تهران، (بی‌تاریخ (اما مقدمه‌ی ناشر تاریخ 1360 را دارد

10- ابوحامد محمد غزالی، تهافت‌الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان، ترجمه دکتر علی‌اصغر حلبی، کتابفروشی زوار، چاپ دوم، 1363

11- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، سه جلد، انتشارات زوار، تهران 1344

12- مرتضی مطهری، مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری (پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،1361

13- هما ناطق، ایران در راه‌یابی فرهنگی 1834-1848، انتشارات خاوران و مرکز پخش پگاه، چاپ دوم، پاریس، 1368/1990

14- فریدون وهمن، صدوشصت سال مبارزه با آئین بهائی، نشر باران، چاپ سوم، 1389/2010

15- Gaston BONET-MAURY, Histoire de la liberté de conscience, Ancienne Librairie Germer Baillière & Cie, FELIX ALCAN, EDITEUR, Paris, 1900.

16- Guido CALOGERO (Traduction de P. Van BEVER), Philosophie du dialogue, Essai sur l’esprit critique et la liberté de conscience, Editions de l’Université de Bruxelles, 1973.

17- Anne-Emmanuelle DEMARTINI et Dominique KALIFA (sous direction), Imaginaire et sensibilités au XIXe siècle, études pour Alain Corbin, Édition Créaphis, Paris, 2005.

18- Dominique GODINEAU, Les femmes dans la société française (16e-18e siècle), Armand Colin/Vuef, Paris, 2003.

19- Stéphan GUERARD (sous direction), Regards croisés sur la liberté de conscience, L’Harmattan, Paris, 2010.

20- Hans R. GUGGISBERG, Frank LESTTINGANT et Jean-Claude MARGOLIN (réunis par), La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècle), Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle, Librairie DROZ S.A., 11 rue Massof, Genève, 1991.

21- Dominique LASZLO-FENOUILLET, La conscience, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, E.J.A. et Dominique Laszlo-Fenouillet, 1993.

22- La tolérance, République de l’esprit, Actes du colloque LIBERTÉ DE CONSCIEINCE, CONSCIENCE DES LIBERTÉS tenu à Toulouse du 26 au 28 novembre 1987, Les Bergers et les Mages, Paris, 1988.

23- Joseph LECLER, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Éditions Albin Michel, S.A., Paris, 1994.

24- George LIVET, Les guerres de religion (1559-1598), Presses Universitaires de France, Que sais-je ? Paris, 2002.

25- Danièle LOCHAK, For intérieur et la liberté de conscience, www.u-picardie.fr

26- Jocelyn MACLURE, Charles TAYLOR, Laïcité et liberté de conscience, Les Éditions du Boréal, Québec, 2010.

27- Jean-Bernard MARIE, Patrice MEYER-BISCH (éds.), Un noed de libertés, Les seuils de la liberté de conscie nce dans le domaine religieux, Schulthess Médias Juridiques SA, Genève .Zurich. Bâle, 2005.

28- Dominique URVOY, Les penseurs libres dans l'Islam classique, Éditions Albin Michel, S.A, Paris, 1996.