

الله أكبر



دانشگاه تربیت مدرس
دانشکده علوم انسانی

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی

عنوان

نسبت آزادی و مشروعیت در حکومت اسلامی از نگاه شهید بهشتی

نگارنده

محمد اسماعیل شیخانی

استاد راهنما:

دکتر داوود فیروزی

استاد مشاور:

دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی

خرداد 1389

تأییدیه هیات داوران

(برای پایان نامه)

اعضای هیئت داوران، نسخه نهائیبیان نامه آقای:

را با عنوان:

از نظر فرم و محتوی بررسی نموده و پذیرش آن را برای تکمیل درجه کارشناسیتأییدمی کند.

اعضای هیئت داوران	نام و نام خانوادگی	رتبه علمی	امضاء
۱- استاد راهنما			
۲- استاد مشاور			
۳- استاد مشاور			
۴- استاد ممتحن			
۵- استاد ممتحن			
۶- نماینده گروه			

تقدیم به دستان پرمهر پدرم و دلتنگی های مادرم

تشر و قدر دانی

خداوند را سپاسگزارم که دوره تحصیلات تکمیلی در مقطع ارشد را با توفیق تلمذ از محضر اساتید ارجمندی به پایان برد که تذکار نامشان مایه افتخار است:

از جناب آقای دکتر داوود فیرحی کمال تشکر را دارم که نه به مانند یک استاد راهنما، بلکه همچون دوستی همراه و دلسوزدر تک تک مراحل کارتدوین، بنده ناقابل را از چشمه بی پایان دانش و از آن مهم تر اخلاق حسنه خویش سیراب نمودند.

از جناب آقای دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی از دو بابت سپاسگزارم: اولاً در تمامی مراحل تدوین این پایان نامه همیشه با کمال عدالت و بی طرفی و به دور از هرگونه جانبداری - گو اینکه موضوع پایان نامه در باب شخصی غیر از پدر بزرگوارشان است- بنده را یاری نمودند و ثانیاً با در اختیار قرار دادن کتب و مجموعه آثار شهید بهشتی، سهم بسزایی در پیشرفت کار ایفا نمودند.

در پایان لازم می دانم از سرکارخانم بهبود- مسئول دفتر نشر آثار شهید بهشتی و دیگر همکارانشان در انتشارات بقعه ، کمال تشکر و قدردانی را داشته باشم.برای تمامی عزیزان آرزوی موفقیت روز افزون دارم.

چکیده

پرسش از آزادی در میان متفکران و اندیشمندان اسلامی مقوله‌ای ریشه‌دار می‌باشد. آنچه در این میان کمتر بدان توجه گشته است، برقراری نسبت میان آزادی و فراهم شدن زمینه‌های مشروعیت دولت می‌باشد. آیا به راستی حضور و بسط آزادی‌های فردی و اجتماعی امری تأثیرگذار در مشروعیت می‌باشد؟ آیا در میان متون تولید شده از سوی متفکران اسلامی آزادی به عنوان یک دغدغه اولیه مطرح شده است؟ و یا اینکه با توجه به نظام‌های سیاسی موجود همواره تلاش گشته است تا توجیهاتی برای دستگاه حاکمه فراهم گردد؟

در این پایان نامه تلاش گردیده است تا این سوال در مقابل متون و دستگاه نظری شهید بهشتی قرار گیرد. دغدغه آزادی و لزوم تعبیه مکانیسم‌های مختلف برای حفظ و گسترش آن همواره برای آیت ... بهشتی امری ضروری بوده است و به نظر می‌رسد با توجه به این نوع نگرش، آزادیه‌مواره در آثار ایشان نقشی پررنگ دارد و حتی از عناوین کتب وی نیز این امر مبرهن است.

آنچه در این میان حائز اهمیت است اینکه از نگاه شهید بهشتی، آزادی هم یک ارزش فی نفسه دارد و هم یک ارزش ابزاری؛ تا آنجا که به مانند پلی برای دستیابی به مشروعیت عمل می‌کند.

واژگان کلیدی: شهید بهشتی، آزادی، مشروعیت، انقلاب اسلامی، حکومت اسلامی

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	فصل اول _ مقدمه و کلیات طرح تحقیق
۲	۱-۱- مقدمه
۲	۲-۱- طرح مسأله
۳	۳-۱- سوال اصلی
۳	۴-۱- فرضیه تحقیق
۳	۵-۱- سابقه و ضرورت انجام تحقیق
۳	۶-۱- بررسی ادبیات موضوع
۴	۷-۱- اهداف تحقیق
۴	۸-۱- روش تحقیق
۵	۹-۱- سازماندهی پژوهش
۶	فصل دوم _ روش شناسی
۷	۱-۲- مقدمه
۷	۲-۲- اهمیت روش
۹	۳-۲- هرمنوتیک، تاریخچه و تحولات
۱۰	۴-۲- هرمنوتیک قصدگرا
۱۲	۵-۲- اسکینرونقدچارچوبهای متعارف روش شناسی
۱۳	۱-۵-۲- بررسی روش شناسی خوانش متن محور
۱۵	۱-۱-۵-۲- افسانه شناسی دکترین
۱۸	۲-۱-۵-۲- افسانه شناسی انسجام
۲۰	۳-۱-۵-۲- افسانه شناسی مقدم سازی
۲۱	۴-۱-۵-۲- افسانه شناسی محدودبودن افکار
۲۳	۲-۵-۲- روش شناسی خوانش بافتار محور
۲۶	۳-۵-۲- روش اسکینر
۳۱	فصل سوم _ طرحی از یک زندگی
۳۲	۱-۳- مقدمه
۳۲	۲-۳- تولد
۳۴	۱-۲-۳- تحصیلات
۳۵	۳-۳- دوره قم
۳۵	۱-۳-۳- تحصیلات حوزوی
۳۶	۲-۳-۳- تاسیس دبیرستان دین و دانش
۳۷	۳-۳-۳- بنیاد تعاون و رفاه اسلامی

۳۷	۴-۳-۳ - مدرسه علمیه حقانی (منتظر به).....
۳۷	۵-۳-۳ - مکتب قرآن.....
۳۸	۴-۳ - دوره تهران.....
۳۸	۱-۴-۳ - فعالیتهای فکری اجتماعی - تهران.....
۳۸	۱-۱-۴-۳ - تدریس در مدرسه کمال.....
۳۹	۲-۱-۴-۳ - تاسیس مدرسه رفاه.....
۳۹	۳-۱-۴-۳ - کانون توحید.....
۴۰	۴-۱-۴-۳ - انجمن اسلامی مهندسين.....
۴۰	۵-۱-۴-۳ - هیئت های مؤتلفه اسلامی.....
۴۲	۵-۳ - دوره آلمان (۱۳۴۹ - ۱۳۴۳).....
۴۲	۱-۵-۳ - نگاهی به فعالیتهای شهیدبهرستی در آلمان.....
۴۲	۱-۱-۵-۳ - اداره مرکز اسلامی هامبورگ.....
۴۳	۲-۱-۵-۳ - تلاش برای وحدت شیعه و سنی.....
۴۳	۳-۱-۵-۳ - ارتباط گسترده با دانشجویان.....
۴۴	۴-۱-۵-۳ - رابطه با دانشگاههای اروپایی.....
۴۴	۵-۱-۵-۳ - رابطه با سایر مبارزین.....
۴۵	۶-۳ - دوره بازگشت به ایران و تاثیرگذاری در تحولات ایران (از بازگشت تا شهادت).....
۴۵	۱-۶-۳ - دوره قبل از انقلاب.....
۴۵	۱-۱-۶-۳ - شهیدبهرستی و دکتر علی شریعتی.....
۴۶	۲-۱-۶-۳ - جامعه روحانیت مبارز تهران.....
۴۷	۲-۶-۳ - وقایع بعد از انقلاب.....
۴۷	۱-۲-۶-۳ - شورای انقلاب.....
۴۸	۲-۲-۶-۳ - مجلس خبرگان قانون اساسی.....
۴۸	۳-۲-۶-۳ - شورای عالی قضایی.....
۴۹	۴-۲-۶-۳ - حزب جمهوری اسلامی.....
۵۰	۳-۶-۳ - شهادت.....
۵۲	فصل چهارم - نظریه پرداز آزادی.....
۵۳	۱-۴ - مقدمه.....
۵۳	۲-۴ - مسئله آزادی.....
۵۵	۳-۴ - شهیدبهرستی و آزادی.....
۵۶	۱-۳-۴ - معنای آزادی.....
۶۴	۴-۴ - انسانشناسی و دین.....
۶۷	۵-۴ - آزادی و امامت.....
۷۵	فصل پنجم - آزادی و مشروعیت.....
۷۶	۱-۵ - مقدمه.....
۷۶	۲-۵ - مفهوم مشروعیت.....

۷۷.....	۱-۲-۵ - منابع مشروعیت
۷۸.....	۳-۵ - مشروعیت از دیدگاه شهید بهشتی
۷۸.....	۱-۳-۵ - شهید بهشتی و حکومت
۷۹.....	۲-۳-۵ - منشأ حکومت و مشروعیت
۸۳.....	۴-۵ - آزادی و مشروعیت
۸۳.....	۱-۴-۵ - سازوکارهای آزادی سیاسی
۸۳.....	۱-۱-۴-۵ - حق تعیین سرنوشت و آزادی انتخاب ورأی
۸۶.....	۲-۱-۴-۵ - انتخاب مکتب
۸۶.....	۳-۱-۴-۵ - انتخاب قانون اساسی
۸۶.....	۴-۱-۴-۵ - انتخاب رهبری
۸۶.....	۵-۱-۴-۵ - انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی
۸۶.....	۶-۱-۴-۵ - انتخاب اعضای شوراهای دیگر
۸۹.....	۲-۴-۵ - حق نظارت
۹۶.....	۳-۴-۵ - آزادی احزاب و گروههای سیاسی
۱۰۱.....	فصل ششم_ نتیجه گیری
۱۰۶.....	فهرست منابع
۱۰۹.....	چکیده انگلیسی

فصل ۱ - مقدمه و کلیات طرح تحقیق

۱-۱ - مقدمه

با مرور اندیشه سیاسی اندیشمندان دینی مسلمان می‌توان گفت که آنها لاجرم خود را در برابر پرسش اساسی نسبت آزادی و مشروعیت دیده و می‌بینند و از اینرو بخش قابل توجهی از تلاش آنها معطوف به اثبات، انکار یا کیفیت پیوند ذاتی این دو می‌شود و البته تعبیر و احتجاجات متفاوت و پایان ناپذیر آنها در نسبت سنجی مزبور، مؤید این نکته است که علاوه بر دو مؤلفه آزادی و مشروعیت باید به سهم مؤلفه مؤلف توجه شود؛ مؤلفی که خود می‌تواند تحت تأثیر شرایط تاریخی و عوامل فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و غیره قرار داشته باشد. در این صورت سطح تحلیل پژوهشگران و مورخین اندیشه، از نسبت سنجی آزادی و مشروعیت در انگاره یک اندیشمند خاص، به سطح بنیادین و مهمتری منتقل می‌شود و آن نسبت نفس اندیشه ورزی "سیاسی- مذهبی با ساختارهاست. به عبارت دیگر، پژوهشگران و مورخین اندیشه، با نشانه گرفتن نسبت ساختارها و اندیشه ورزی سیاسی-مذهبی، مرکز ثقل توجه خود را معطوف به کشف و فهم یک سنت اندیشه ورزی کرده و از اینرو بیان استدلال و نتیجه‌گیری از نسبت آزادی و مشروعیت در اندیشه اندیشمند مورد مطالعه او، اهمیتی فرعی و تبعی پیدا می‌کند و به اعتباری می‌توان گفت این اهداف فرعی نیز خود به خود برآورده خواهند شد.

۱-۲ - طرح مسأله

در میان متفکران معاصر اسلامی در دستگاه نظری و چارچوب فکری شهید بهشتی مقوله آزادی همواره از اهمیت فراوانی برخوردار می‌باشد. اما تاکنون بحث آزادی به صورت عام و آزادی سیاسی به طور اخص نه تنها در آثار شهید بهشتی بلکه عمدتاً در حوزه اسلامی مورد غفلت واقع شده است. ارتباط دو سویه‌ای که ایت ... بهشتی میان مقوله آزادی و لزوم مشارکت آزادانه مردم در امور مربوط به حکومت و سرنوشت خویش برقرار می‌نمایند در نهایت زمینه فراهم آمدن مشروعیت حکومت اسلامی را ایجاد می‌نماید.

از این رو تحقیق حاضر با تمرکز بر اندیشه سیاسی شهید بهشتی معطوف به کشف و فهم یک اندیشه‌ورزی است و حسب توجه جدی به مباحث زبانی و زمینه‌های اجتماعی و فهم قصد و نیت مولف که پی‌گرفته می‌شود از دانش هرمنوتیک و به طور مشخص از هرمنوتیک روشی اسکینر استفاده می‌شود.

۱-۳ - سوال اصلی

نسبت معنایی مفاهیم آزادی و مشروعیت در اندیشه سیاسی شهید بهشتی چگونه است؟

۱-۴ - فرضیه تحقیق

در نظریه حکومت اسلامی شهید بهشتی مشروعیت دولت مبتنی بر آزادی است.

۱-۵ - سابقه و ضرورت انجام تحقیق

فراوانی تحقیقات انجام شده در باب شهید آیت الله بهشتی در زمینه‌های مختلف (کتب، مقالات و مصاحبه‌ها) نسبتاً زیاد می‌باشد اما باید عنوان گردد که تاکنون در باب شهید بهشتی کاری به شکل تطبیق مفاهیم در آثار ایشان انجام نگرفته است و از این لحاظ این رساله منحصر به فرد است. نکته مهم دیگری که ضرورت این تحقیق را نشان می‌دهد این است که تاکنون کمتر کاری در ارتباط با شهید بهشتی با توجه به آثار اصلی ایشان انجام گرفته است.

۱-۶ - بررسی ادبیات موضوع

اهم کارهایی که تاکنون در ارتباط با شهید بهشتی البته همچنان که عنوان گردید کمتر با عنایت به تألیفات ایشان انجام گرفته است عبارتند از:

- سیره شهید دکتر بهشتی نوشته غلامعلی رجایی (در این کتاب همچنان که از عنوان آن پیداست، نگارنده بحث اساسی خویش را بر روی خصوصیات و ویژگیهای شخصیتی شهید بهشتی متمرکز نموده است و چندان به اندیشه شهید بهشتی نمی‌پردازد).

- شناخت اندیشه‌های اجتماعی شهید بهشتی نوشته صدیقه قاسمی (این کتاب به شکل مصاحبه تهیه شده است و در آن برخی از آرا و اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی شهید بهشتی، از سوی مصاحبه شونده‌گان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است).

- کتاب اسلام و مقتضیات زمان نوشته صدیقه قاسمی (یکی از جدی‌ترین آثاری که در باب اندیشه‌های شهید بهشتی در قالب پایان نامه کار شده است و سپس به انتشار درآمده همین کتاب می‌باشد. در این اثر نگارنده تلاش نموده است تا مهم‌ترین

موضوعاتی را که متفکران معاصر اسلامی با آن روبرو می‌باشند را در چارچوب اندیشه‌های شهید بهشتی مورد بحث قرار دهد).

• کتاب بهشتی و انقلاب نوشته مسیح مهاجری
(این اثر جایگاه و نقش شهید بهشتی را در تحولات منجر به انقلاب و وقایع بعد از آن مورد بررسی قرار می‌دهد).

• یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های پایان نامه حاضر با آثار مذکور این است که بحث اساسی این اثر مقوله آزادی از نگاه شهید بهشتی می‌باشد که کمتر در آثار ایشان به صورت جداگانه مورد بحث قرار گرفته و همواره مقوله‌ای در کنار سایر موضوعات بوده است

۱-۷ - اهداف تحقیق

مهمترین اهدافی که محقق در این رساله دنبال می‌نماید عبارتند از:

- ۱- بیان و فهم مفهوم آزادی از نگاه شهید بهشتی
- ۲- فهم تاثیر و تأثرات زمینه‌های اجتماعی-سیاسی در اندیشه ورزی سیاسی شهید بهشتی
- ۳- توجه به متن آثار، به مثابه تجسم درگیری مؤلف در یک عمل ارتباطی قصد شده در یک ساختار زبانی-اجتماعی
- ۴- نشان دادن این امر که آزادی زمینه ساز مشروعیت است

۱-۸ - روش تحقیق

بدیهی است که روش تحقیق در تناسب و براساس موضوع تحقیق باشد. و از آنجا که موضوع تحقیق حاضر با تمرکز بر اندیشه شناسی یک اندیشمند، معطوف به کشف و فهم یک سنت اندیشه‌ورزی است و حسب توجه جدی به مباحث زبانی و زمینه‌های اجتماعی و فهم و قصد و نیت مؤلف که پی گرفته می‌شود از دانش هرمنوتیک و بطور مشخص از هرمنوتیک روشی اسکینر که بر قصد و منظور مؤلف تأکید دارد استفاده می‌شود.

۱-۹ - سازماندهی پژوهش

این تحقیق علاوه بر کلیات طرح تحقیق، شامل چهار گفتار و یک نتیجه‌گیری می‌باشد. ترتیب فصول آن، ضمن رعایت ملاحظات روشی، اساساً تاریخی می‌باشد بدین مفهوم که: در فصل دوم که به بحث روش شناسی پرداخته است؛ اشاره گذرا به مجادلات روش شناسی در دو رویکرد علی و تفسیری، اصالت هرمنوتیک در فهم آثار علوم انسانی، دسته‌بندی‌های دانش هرمنوتیک و تأکید بر هرمنوتیک روشی و تمرکز بر هرمنوتیک قصدگرایی اسکینر از سرفصل‌هایی است که در این گفتار ملاحظه خواهد شد.

در فصل سوم تلاش شده است تا ۴ مرحله اصلی زندگانی شهید بهشتی تحت عنوان دوره تولد و قلم، دوران تبعید به تهران، دوره حضور شهید بهشتی در آلمان و سرانجام دوره بازگشت به ایران و تحولات قبل و بعد از انقلاب تا شهادت ایشان مورد بررسی قرار گیرد. آنچه در این میان از نگاه نگارنده اهمیت فراوانی دارد، تلاش در راستای کسب و تحصیل علوم جدید در کنار درس‌های قدیمی حوزوی می‌باشد.

در فصل چهارم تلاش شده است موضوع اصلی مورد توجه قرار گیرد. بحثی کلی در باب معنای آزادی، مناقشات مفهومی، آزادی از نگاه شهید بهشتی و تقسیم بندی آن، زمینه‌های انسان شناختی آزادی، امامت و آزادی و سرانجام سازوکارهای آزادی سیاسی از مهم‌ترین مباحث این فصل می‌باشد.

و سرانجام در فصل پنجم مباحثی همچون خاستگاه حکومت از نگاه شهید بهشتی همچنین نسبت سنجی میان دو مفهوم آزادی مشروعیت مورد بحث قرار گرفته است.

فصل ۲ - روش شناسی

۲-۱ - مقدمه

در فهم اندیشه شهید بهشتی از روش هرمنوتیک و چارچوب نظری اسکینر، یعنی هرمنوتیک قصدگرا استفاده شد. نقد اسکینر بر دو روش «متن محوری» و «بافتار محوری»، و احتجاجات وی مبنی بر صائب بودن قراردادان عامل قصد و نیت مولف، در بستر تاریخ و زمینه های اجتماعی را در این گفتار پی خواهیم گرفت. طبیعتاً هم شناسایی کدهای غلط انداز یا نارساییهای دو روش مورد نقد اسکینر، و هم شناسایی محورهای اساسی در هرمنوتیک قصدگرایی، دو مطلب اساسی خواهند بود که در طول تحقیق و خوانش اندیشه شهید بهشتی بر آنها تکیه و تاکید خواهد شد.

۲-۲ - اهمیت روش

در نسبت سنجی سه مقوله روش، پژوهش و دانش، با اندکی تسامح چنین فرض می شود که دانش یا معرفت، مولفه ای مستقل از دو قسم دیگر است. به عبارت دیگر اگر روش را مدخل ارتباط و نوع مواجهه محقق با پدیده (یا مساله) تعریف نماییم آنگاه پژوهش یا فرایند جستجوی برای پاسخ به مساله آغاز می شود تا با فرض پایان یافتن جستجو، محقق به حصول دانش نائل گردد؛ دانشی که فارغ از انجام گرفتن یا نگرفتن تحقیق و نیز درست یا نادرست بودن آن، وجودی مستقل دارد. بنابراین با فرض تلقی تقدم مولفه های مذکور به صورت: مساله (پدیده) ← روش ← پژوهش ← دانش، اغراق آمیز نیست که دعوای اصلی محققان را معطوف به انتخاب روش بدانیم؛ انتخابی که می تواند ضمن جلوگیری از تولید دانش غلط، محقق را به علم و دانش درست یا معتبر هدایت کند. لذا دست کم در سده های اخیر و همزمان با پیشرفت و سیطره علوم مادی، بویژه علوم طبیعی، منزلت علوم و مجادلات مربوطه تا حدود زیادی معطوف به روش خاص آنها در حصول به دانش درست بوده است. این مجادلات ضمن آنکه انسان شناسان را به دسته های متعدد و غالباً متعارضی تقسیم کرده، آشکارا صبغه فلسفی نیز یافته است که به طور مشخص می توان از دو سنت فرانسوی-انگلیسی (فلسفه تحصیلی) و آلمانی (علوم روحی یا انسانی) یاد نمود. لذا هر چند نمایندگان سنت فرانسوی-انگلیسی از جمله سن سیمون، آگوست کنت و مخصوصاً استوارت میل، با تشکیل حوزه

مستقل علوم انسانی مخالف بودند اما در مقابل، از ویلهلم ونت به عنوان مهم‌ترین نماینده سنت آلمانی این دوره یاد می‌شود؛ کسی که اینک به نظر خودش توانسته بود به اعتبار روح و ذهن و با اتکاء به علم روانشناسی به مهم‌ترین مسأله حل نشده، یعنی پایه و اساس علوم انسانی پایان دهد. به عقیده وی آنچه این دو دسته از علوم را از یکدیگر متمایز می‌سازد نه فرق موضوعی بلکه صرفاً نحوه درک آنها از واقعیت واحد است:

«امور طبیعت به آزمایش مستقیم تن می‌دهند در حالیکه امور مربوط به علوم روحی (انسانی) به دلیل مناسباتشان با ارزش‌هایی که خود از فعالیت ارادی معطوف به هدف نتیجه می‌شوند در ضمن تجربه زندگی درک می‌شوند.» (فروند، ۱۳۷۲: ۶۷-۵۷).

ژولین فروند در کتاب نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ضمن اشاره و اذعان به فعالیت‌های موثر اما متفرقه اندیشمندانی که در تاسیس هویت مستقل علوم انسانی نقش داشته‌اند، گوستاو درویزن مورخ بزرگ آلمانی (۱۸۰۸-۱۸۸۱) را نخستین کسی می‌داند که به جهت اهمیت مباحث روش‌شناسی، موضوع سرنوشت ساز در حوزه علوم انسانی یعنی تأویل را به طور مستقیم در تاریخ بکار بست. وی با تمایز قائل شدن میان طبیعت و تاریخ، روش تبیین (erklären) را در برابر روش تفهم (verstehen) قرار داد. تمیزی که بعداً ديلتای آنرا از سرگرفت و مولفه اساسی و بنیادی نظریه کلی خود درباره علوم انسانی ساخت و در حال حاضر مناسب‌ترین ضابطه روش‌شناختی در تمیز و تشخیص منطقی و منظم دو گروه علوم طبیعی و علوم انسانی است (پالمر، ۱۳۷۷: ۳۲-۲۴).

علیهذا تحقیق حاضر نیز که خود را موظف به بررسی اندیشه و آثار یک اندیشمند سیاسی، مذهبی نموده است، فی‌الواقع در حوزه علوم انسانی قرار می‌گیرد؛ اما به جهت روشی از چارچوب خاصی از دانش هرمنوتیک یعنی هرمنوتیک روشی مؤلف محور، و چارچوب نظری کوئنتین اسکینر استفاده و متابعت خواهد نمود که در همین جا آشنایی مختصر با مباحث هرمنوتیک و چارچوبهای خاص‌تر آن به عنوان مدخل معرفی متدولوژی اسکینر ضرورتاً از نظر خواهد گذشت.

۲-۳ - هرمنوتیک: تاریخچه و تحولات

کلمه hermeneutics از صورت اسمی و فعلیونانی هرمنیایا hermenial و هرمنیوین hermeneuein مشتق شده و عموماً به تأویل و تأویل کردن ترجمه می‌شود و چون بن‌مایه این واژگان به خدای پیام آور و اساطیریونان باستان یعنی هرمس hermes معطوف می‌شود هرمنیون، متضمن آشکار کردن، شرح دادن و عمل به فهم درآوردن است.

اگر از تفاوت‌های معنایی علم هرمنوتیک که اساساً در چارچوب‌های زمانی تعریف می‌شوند (پالمر، ۱۳۷۷: ۴۱-۵۴) صرف نظر کرده و فقط به سه قالب مطرح در دسته بندی‌های این دانش، یعنی کلاسیک، مدرن و معاصر بسنده کنیم آنگاه تفکر هرمنوتیکی معاصر، حسب تأکید پالمر، در دو سنت «روش شناختی» و «فلسفی» قابل تفکیک هستند (پالمر، ۱۳۷۷: ۵۵) و البته برخی نیز هرمنوتیک انتقادی را بر این دو اضافه می‌کنند (منوچهری، ۱۳۸۱: ۳۱). البته هر چند پیگیری دو دسته اخیر در این مقال نمی‌گنجد اما اجمالاً گفتنی است اگر سنت فلسفی به هستی‌شناسی خود فهم توجه داشته و از اینرو، توضیح پدیدارشناسی وجود داشتن خود انسان برای او مهم می‌شود، در هرمنوتیک انتقادی با تأکید بر فرض توان ارتباطی پیشینی انسان، از این دانش در آسیب‌شناسی وضعیت نامطلوب روابط افراد، و نیز ایجاد تفاهم میان آنها استفاده می‌شود؛ از اینرو بیشتر معطوف به آزادی و رهایی انسان‌های تحت سلطه است.

در بحث هرمنوتیک روشی که به سنت روش شناختی شلایر ماخر و دیلتای موسوم شده است، طرفداران آن معتقدند علوم انسانی، تمامیتی از نوع خود را داراست که بتواند از علوم طبیعی مستقل باشد و به همین جهت اصحاب علوم انسانی نباید بر مبنای متدهای متداول در علوم طبیعی عمل کنند، بلکه در علم هرمنوتیک آن دانش مضبوط بنیادین و بهره مند از نظام عام اصول روش شناختی را می‌بینند که بتواند مبنای تمامی علوم انسانی قرار بگیرد (ریخته گران، ۱۳۷۸: ۹۱-۹۰). لذا علاوه بر امیلو بتی به عنوان نماینده برجسته سنت دیلتای، گفتنی است که کوئنتین اسکینر نیز در زمره همین دسته از اصحاب هرمنوتیک قرار دارد که در فهم معانی موضوعات علوم انسانی، به هرمنوتیک به مثابه روش قائل است و آنرا بکار می‌گیرد و حسب اینکه نامبرده علاوه بر شرایط تاریخی و زمینه‌های اجتماعی به قصد و نیت

مؤلف، توجه خاصی دارد روش او به «هرمنوتیک قصد‌گرا» معروف است که تحت همین عنوان، بدان خواهیم پرداخت.

۲-۴ - هرمنوتیک قصد‌گرا

همچنانکه در مبحث هرمنوتیک روشی ذکر گردید اسکینر تلاش نموده است در فهم آثار انسانی از دانش هرمنوتیک استفاده نماید. وی برای فهم معناییک اثر، ضمن توجه به زبان، فضای زندگی و شرایط تاریخی، و با تاکید و اصراری که بر قصدونیت مؤلف دارد به طور مشخص در چارچوب «هرمنوتیک روشی مؤلف محور قصد‌گرا» معرفی می‌شود؛ روشی که در طلب رمزگشایی و فهم معناییک اثر یا مفهوم، ضروری است که اسکینر هم در مباحث روش شناسی خود و هم مخصوصاً بطور عینی و ملموس در اندیشه سیاسی به کار می‌گیرد. بر این اساس به نظر می‌رسد می‌توان مجموعه مقالات و تألیفات اسکینر را در دو بخش خلاصه نمود ۱- بخش روش شناسی ۲- نمود ملموس روش شناسی وی در اندیشه شناسی سیاسی.

جیمز تولی^۱ در کتابی با عنوان «معنا و بافتار؛ اسکینر و منتقدانش» (Tully, 1988)، مهم‌ترین مقالات اسکینر در زمینه روش شناسی و نیز برخی از نقد‌های اساسی وارده، و نهایتاً پاسخ اسکینر به این نقدها را گردآوری نموده است. با مرور این کتاب مشخص می‌شود هدف اسکینر ارائه روشی است که در پرتو آن، اتخاذ رویه مناسب در فهم یک اثر مقدور گردد.

وی در این اثر، بحثش را از مرحله شکل‌گیری مسأله شروع کرده و سپس از طریق نقد و بررسی مستند دو روش متن محوری و بافتارمحوری، خواننده و هر محقق را به چارچوب روش مورد نظر خود رهنمون می‌کند. کتاب دو جلدی وی با عنوان «بنیادهای اندیشه سیاسی نوین»^۲ از مهمترین تألیفات اوست که در آن، اندیشه سیاسی دو دوره رنسانس و رفرم را بررسی نموده است که نکته اصلی این اثر به لحاظ روش شناسی، پیوند مباحث اندیشه شناسی سیاسی با فهم زمینه‌های تاریخی است و لذا بررسی اندیشه را منفک از فهم زمینه‌های تاریخی آن نمی‌داند. وی نسبت پرسش‌ها و پاسخ‌های خالق و مؤلف اثر با مسائل و

¹ James Tully

² The foundation of modern political thought, Vol 2.s, Cambridge, Cambridge university Press, 1978.

مشکلات تجربه زندگی و شرایط تاریخی را نوعی کنش-گفتار می‌بیند. از نظر اسکینر معنای مسأله و اثر، چیزی جز قصد و نیت تجسم یافته و مندرج در یک شرایط تاریخی نیست و لذا بدون توجه به زبان خاص آن دوره و بازسازی مربوطه نمی‌توان اندیشه اندیشمندان را بررسی نمود؛ حتی زمانی که وی برسیک مفهوم-یعنی آزادی- را در دستور کار خود قرار می‌دهد نه به چیستی مفهوم، بلکه تحول مفهومی آنرا در یک تجربه تاریخی، بررسی و معنا و قابل فهم می‌کند. از همین رو است که کتاب «آزادی قبل از لیبرالیسم»^۱ وی فی‌الواقع معطوف به بررسی نحوه تحول مفهوم آزادی در دوران جنگ‌های داخلی انگلستان در قرن هفدهم تا دوران مدرن ولیبرالیسم شده است.

بی‌شک ذکر اثر مهم اسکینر یعنی کتاب ماکیاولی، در بخش پایانی معرفی نامه، تصادفی نیست؛ اولاً هم موضوع کتاب ماکیاولی و هم موضوع تحقیق این پایان نامه به طور مشخص اندیشه شناسی است؛ ثانیاً در بررسی و فهم اندیشه سیاسی اندیشمند، کتاب ماکیاولی می‌تواند آینه تمام‌نمای رعایت اصول روش شناسی مورد نظر اسکینر باشد و ثالثاً موقف‌های تاریخی، مجادلات فکری، التهاب‌های سیاسی، ناپایداری-های داخلی، فشارهای بیرونی و به طور کلی مسائل اساسی تجربه تاریخی ماکیاولی و شهید بهشتی بی-شبهت نیستند و حتی اگر مفاهیم، مجادلات و پرسش‌های این دو برش تاریخی متفاوت باشند، به جهت مباحث روش شناسی، چیزی از ارزش‌های رعایت وحدت معیار، و وحدت اصول بازسازی نمی‌کاهد و البته سخن اسکینر مؤید این مدعا است:

«استدلال من این خواهد بود که برای فهم نظریه‌ها و تعالیم ماکیاولی، باید مشکلاتی را از لابلای غبار زمان باز و آشکار کنیم که او به وضوح در دو کتاب شهریار و گفتارها و سایر نوشته‌های خود در باب فلسفه سیاسی، خویشان را با آنها روبرو می‌دیده است. و اما برای اینکه به چنین دیدگاهی برسیم لازم است محیطی را که این آثار در آن تصنیف شده بازآفرینی کنیم؛ یعنی محیط فکری فلسفه یونان و روم و فلسفه رنسانس و همچنین محیط سیاسی زندگی در دولت-شهرهای ایتالیا در اوایل سده شانزدهم» (اسکینر، ۱۳۸۰، ۱۰).

^۱Quentin skinner,liberty before liberalism,Cambridge,Cambridge university press,1988.

این بیان اسکینر در مقدمه «ماکیاولی» به وضوح هم نمایه چارچوب روش‌شناسی وی و هم راهنمای خطوط بنیادینی است که در اندیشه سیاسی و قابل فهم کردن آن مورد تاکید می‌باشد. براین اساس به نظر می‌رسد بهره مندی از دانش هرمنوتیک و رعایت روش شناسی اسکینر، با اصول بازآفرینی بخشی از تاریخ معاصر ایران و فهم اندیشه ورزی سیاسی اندیشمند مسلمان مورد نظر این تحقیق یعنی شهید بهشتی در تناسب قابل قبولی باشد.

۲-۵- اسکینر و نقد چارچوبهای متعارف روش شناسی

مقدمتاً قابل ذکر است، بهره ای که از این فراز از تلاش اسکینر مورد توجه خواهد بود اساساً به شناسایی برخی بنیادها، زمینه ها و کدهای غلط انداز در خوانش اندیشه یک اندیشمند معطوف می‌شود که در طول این تحقیق نیز، ما را در شناسایی برخی کژتابی‌های اتفاق افتاده در قرائت اندیشه شهید بهشتیاری خواهد کرد؛ بدین مفهوم که از نظر اسکینر هر مورخ ایده که در پی فهم یک اثر است-اعم از اثر ادبی، سیاسی، اخلاقی، مذهبی و غیره-باید توجه‌اش معطوف به اساسی گرفتن دو پرسش باشد؛ اولاً نویسنده قصد داشته است به چه سؤالی پاسخ بدهد و یا به عبارت دیگر، پرسش اساسی نویسنده اثر را پیدا کند و ثانیاً خواننده (مورخ ایده) چه رویه و روش مناسبی را اتخاذ کند که به فهم آن اثر برسد؟

اسکینر پیرامون سؤال دوم-که فی الواقع بنیان روش شناسی وی نیز محسوب می‌شود- بر این باور است که در چارچوب روش و دانش هرمنوتیک، دو پاسخ یا روش هرچند متفاوت اما «متعارف»^۱ و در حال گسترش، مطرح می‌باشد؛ اولین روشی که شاید اتخاذ آن از سوی مورخین ایده‌ها در حال رونق باشد بر «بافتار»^۲ اثر به عنوان معنابخش و فراهم کننده «چارچوب نهایی»^۳ هرگونه تلاش برای فهم متن تاکید می‌شود که ما از آن به «روش شناسی خوانش بافتارمحور»^۴ یاد می‌کنیم. در روش دیگر که اقتباس و پذیرش آن عمومی‌تر است بر استقلال و بسندگی خود متن، به عنوان تنها کلید رمزگشای معنای خود

^۱ -usual

^۲ -context

^۳ -ultimate framework

^۴ -methodology of contextual reading

تاکید می‌شود که به «روش شناسی خوانش متن محور»^۱ معروف است. در این روش، هر گونه تلاش برای بازآفرینی «بافتار کلی»^۲ را بی ثمر دانسته و کنار گذاشته می‌شود. لذا اسکینر در مقاله «معنا و فهم تاریخ ایده‌ها»^۳، بر آسیب‌شناسی و بیان عدم تکافو این دو روش متداول، متمرکز شده و تأکید می‌کند در حصول فهم درست یک اثر، هیچیک از این دو روش، نمی‌تواند وسیله درست و یا حتی مناسبی باشند و لذا قاطعانه و بدون مماشات تصریح می‌کند هر دو روش مذکور در اتخاذ فروض و شرایطی که برای فهمیدن «اظهارات»^۴ ضروری دانسته‌اند اشتباهات فلسفی مرتکب شده‌اند و بنابراین پذیرش هر یک از این دو روش، به این نتیجه ختم شده است که ادبیات جاری در تاریخ ایده‌ها، با یکسری «سردرگمیهای مفهومی»^۵ و ادعاهای تجربی غلط توأم شود.

اسکینر در پرتو آسیب‌شناسی دو روش مذکور، در پی رهیافت قابل اقتباسی است که از اشتباهات مابقی میرا باشد و لذا معتقد است این رهیافت، در خدمت به پژوهش تاریخ ایده‌ها، ضمن بهره‌مندی از نقطه نظر فلسفی خاص خود، بدیلی مطبوع و رضایتبخش‌تر خواهد بود.

۲-۵-۱- بررسی روش شناسی خوانش متن محور

همچنانکه گفته شد این روش با ادعای خودکفایی متن در شکل دهی استفسار متن از خود و نیز با این فرض که بیشترین حوزه‌های مطالعاتی و گسترده‌ترین موضوعات فلسفی را پوشش داده است، به زعم اسکینر بالتبع بیشترین سردرگمی‌ها و آشفتگی‌ها را نیز با خود به همراه داشته است؛ لذا وی فروض بنیادین این روش را در مطالعه آثار فلسفیا ادبی کلاسیک که متضمن و محتوی «عناصر فرازمانی»^۶ به شکل «ایده‌های عام»^۷ و حتی «حکمتی فراتاریخی (ازلی)»^۸ با «کاربردی عام»^۹ هستند را نشانه می‌گیرد.

1-methodology of text reading

2-total context

3-Quentin skinner, meaning and understanding in the history of ideas, meaning and context. P, p29-67

4-utterances

5-conceptual muddles

6-timeless wisdom

7-universal ideas

8-dataless wisdom

9-universal application

بدین مفهوم که وقتی مورخ ایده، چنین نگاهی را اتخاذ نماید لاجرم، «ارزیابی مجدد»^۱ وی، فارغ از بازآفرینی تاریخی - معطوف به تلاش مستمر و متمرکز بر پرسش‌های فرازمانی - مکانی اثر می‌شود تا پیشنهادات و مقاصد عام درباره واقعیات موجود از جمله واقعیات سیاسی را ارائه کند.

قائلان به خوانش متن محوری استدلال می‌کنند متن، کلید معنای متن است و هیچ موضوعی خارج از متن نمی‌تواند حتی بخشی از ساختار معنایی متن را شکل دهد و لذا دخالت دادن اطلاعات بیرونی هم خطاست و هم می‌تواند اصالت متن را خدشه دار سازد ضمن اینکه انگیزه‌ها و نیت مؤلف، دست‌نیافتنی هستند و هرگونه تلاش در این زمینه بیهوده است. اما در عوض اسکینر با رویکرد «کنش - گفتاری» خود، شناخت بافتار اجتماعی را شرط ضروری فهم متون کلاسیک دانسته و لذا همچنانکه در صفحات قبل به مقدمه کتاب ماکیاولی اشاره شد، بر بازآفرینی اندیشه اندیشمند در بستر شرایط تاریخی و تجربه زندگی تأکید می‌کند.

اسکینر پذیرش بازآفرینی اندیشه را در ظرف‌های زمان و مکان، متضمن افکار عناصر و مؤلفه‌های فرازمانی و بالتبع با پاک کردن هرآنچه را که قائلین به روش متن محور گفته‌اند برابر می‌داند. اما متن محوران نیز از منظری هرمنوتیک و در دفاع از اصالت مؤلفه‌های عام، بر پیش‌فرضها یا «تصورات پیشین»^۲ محقق تأکید داشته و استدلال می‌کنند که تاریخ جستارهای فکری مختلف، با بکارگیری مطلوب برخی واژگان ثابت و مفاهیم متمایزی که دارای «شبهات خانوادگی»^۳ هستند مشخص می‌شوند و این بیانگر این است که هر یک از نویسندگان کلاسیک در پی ملاحظه «سؤالاتی پایدار»^۴ در باب علایق همیشگی بوده‌اند. لذا ما به درک پیشینی حداقل بعضی از شبهات‌های خانوادگی شواهد و قرائن اثر نیاز داریم؛ مخصوصاً در یک

1-recover

2-preconceptions

3-familyresemblance

4-abiding questions

فرهنگ بیگانه و غیرآشنا، این غیرممکن است که یک محقق، بدون پیش فرضها و اینکه نداند در پی چیست و انتظار یافتن چه چیزی را دارد به فهم یک اثر کلاسیک نائل گردد. اما اسکینر مسئله غامض روانشناسان یعنی مسلم دانستن عامل تعیین کنندگی دستگاه ذهنی محقق را پیش می‌کشد که در آن، ما از طریق تجربه گذشته‌مان در یک مسیر مشخص به ادراک جزئیات سوق داده می‌شویم و هنگامی که این قالب و چارچوب ارجاع موجود است، فرایند، مهبیای ادراک در یک مسیر خاص می‌باشد. لذا حتی در یک فرض خیلی منحصر به خود که ما این الگوها و پیش‌فرض‌ها را به طور اجتناب‌ناپذیری سازمان دهیم، بدیهی است ادراک و تفکرمان به عمل معین و محتومی که ما فکر می‌کنیم و یا درک می‌کنیم جهت می‌یابد. براین اساس ما باید به منظور فهمیدن، طبقه بندی کنیم و فقط می‌توانیم ناآشنا را برحسب آشنا طبقه بندی کنیم؛ بنابراین خطر همیشگی در تلاش ما برای بسط فهم تاریخی‌مان اینست که انتظار و توقع ما درباره آنچه که یک نفر حتماً و باید گفته و انجام داد باشد، خود به خود عامل تعیین کننده در فهم ما نسبت به «عامل»¹، مبنی بر گفتن و انجام دادن چیزهایی که ممکن است واقعاً آن کارها را انجام نداده و یا حتی قادر به انجام آنها نبوده است.

اسکینر ضمن اینکه از این آثار و نتایج گریزناپذیر تصورات پیشینی به «تذکار پارادایمهای پیشینی»² یاد می‌کند در فهم آثار کلاسیک، خطر همیشگی سقوط به انواع «سخره های تاریخی»³ را در روش متن محوری اجتناب ناپذیر دانسته و از پرده برداشتن از این انحرافات - که فی الواقع انتساب قول ناگفته و عمل ناکرده به کسی است - به «افسانه شناسی»⁴ یاد می‌کند که اجمالاً از این قرار است.

۲-۵-۱-۱- افسانه شناسی دکترین

این افسانه که اسکینر از آن به پایاترین افسانه یاد کرده، هنگامی رخ می‌دهد که ذهن مورخ، در نتیجه تحت تاثیر قرار گرفتن پیشینی و انتظار و توقعی که از نویسنده کلاسیک دارد به سمتی سوق داده می‌شود

1 -ajent

2-the notion of priority paradimys

3-historical absurdity

4-mythology

که صراحتاً دکترین یا دکترین‌های را از هر یک از موضوعات مورد بحث وی فهم و دریافت کند؛ و لذا وارونه شدن بعضی اظهارات متفرقه یا کاملاً ضمنی نظریه پرداز کلاسیک به یک دکترین، خطر اول این افسانه است که می‌تواند در قالب ایجاد دو گونه مشخص سخره تاریخی یعنی در بیوگرافی فکری و تاریخ واقعی ایده‌ها نشان داده شوند.

اسکینر از «تحریر محض»¹، به عنوان خطر ویژه بیوگرافی یاد می‌کند که در آن ممکن است یک متفکر و نویسنده به عنوان دارنده یک نگاه و عقیده، کشف و معرفی شود که اساساً وی چنین منظور، تصور و معنایی را در بیان و توضیح نداشته است. مثلاً مارسیلیوس در فرازی از کتاب «دفاع از صلح» خود، به بعضی تقریرات کتاب سیاست ارسطو در خصوص نقش اجرایی حاکم در قیاس با نقش تقنینی مردم تحت حاکمیت اشاره می‌کند، و حال یکی از شارحین و مفسرین جدید وقتی به این عبارت مارسیلیوس می‌رسد، وی را به عنوان آشنای به دکترین تفکیک نهادمند نظر و عمل و تفکیک قوا، کشف و معرفی می‌کند در حالیکه به طور واقعی، این دکترین می‌تواند در یک کش و قوس تاریخی، حداقل دو قرن پس از مرگ مارسیلیوس مطرح شده باشد. مفهومی که به طور مشخص در یک بستر تاریخی خاص یعنی انقلاب آمریکا، به عنوان یکی از شرایط تأمین آزادی اعلام می‌شود.

در همینجا قابل ذکر است یکی از ویژگی‌های اسکینر، استناد به شواهد متعدد تاریخی برای مدلل کردن ادعاهای خود می‌باشد لذا در خصوص افسانه دکترین، علاوه بر مورد فوق الذکر، به افسانه انتساب دکترین امکان الغاء «قانون مشترک»² انگلستان به سر ادوارد کوک، و افسانه انتساب دکترین قرارداد اجتماعی به ریچارد هوکر و افسانه انتساب سنت حکومت مبتنی بر رضایت و دکترین اعتماد سیاسی به جان لاک و نیز به افسانه دکترین تفکیک قوا به جیمز هرینگتون استناد می‌کند.

اسکینر شواهد مذکور را فرصتی برای طرح این سؤال بنیادی و ضروری می‌داند که اگر نویسندگان کلاسیک دعوی چنین دکترین‌های شفاف را داشته‌اند چرا خودشان در اظهار و بیان آنها ناکام مانده‌اند،

¹ - sheer anachronism

² - common law

بطوری که مورخین ایده‌ها اجازه دارند مقصود و منظور آنها را از روی حدس‌ها و اشارات تلویحی مبهم، اینگونه مهملک و در طریقی بسیار متفاوت‌تر از تاریخ ایده‌ها بازسازی کرده و نشان دهند. بر این اساس اسکینر وجه مشخصه انحراف چنین تاریخ‌نگاری‌هایی را تلاش برای استخراج «نمونه آرمانی»¹ دکترین-هایی از این دست می‌داند و لذا خطر چنین رهیافتی این است که دکترین مورد تحقیق، به سرعت به «تجسم یک ماهیت»² تبدیل شده و در تاریخ اندیشه‌ها جاودان باقی بمانند و به مثابه یک آرگانیسم و در یک انطباق پذیری زمانی، توصیف، تشریح و بسط یابد و لذا تجسم این دکترین‌ها که محصول اجتناب-ناپذیر روش متن‌محوری است، بی‌معنایی و سخره تاریخ ایده‌ها را به دنبال دارد. البته اسکینر تصریح می‌کند چنین فهمی، جز به خاطر توجه و تمرکز صرف بر متن و لحاظ نکردن مؤلفه‌های بیرونی متن یعنی شرایط اجتماعی-تاریخی و قصد و نیت مؤلف نیست. لذا اولین بی‌معنایی و سخره تاریخی ناشی از افسانه دکترین می‌تواند در پرتو این پرسش نمایان شود که آیا آنچه مورخ درباره یک ایده گفته است واقعا در آن زمان ظهور یافته و آیا این واقعا این همانی است که در اثر مؤلف وجود دارد؟

اما دومین سخره تاریخی ناشی از افسانه دکترین که خاص تاریخ واقعی دکترین است بر بسط بخش‌هایی از خود ایده متمرکز می‌شود. اسکینر با بیان اینکه نظریه اخلاقی و سیاسی بایستی از یک استانداردهای حقیقی درونی و یا حداقل از یکسری «استانداردهای مرسوم»³ برخوردار باشند در روش متن‌محوری این انحراف اتفاق می‌افتد که نویسندگان و نظریه‌های آنان صرفاً بر اساس میزان منعکس کردن مشخصه و اوصاف زندگی و اهداف جدید، سرزنش یا تحسین می‌شوند و حتی معاصران آنها نیز به خاطر به رسمیت شناختن یا نشناختن آنها بی‌نصیب نخواهند ماند. اسکینر گونه مواجهه با آثار سیاسی ماکیاولی را گواه قابل توجهی می‌داند که تدریس ماکیاولی را بی‌درنگ غیر اخلاقی و غیر دینی اعلام نماییم و این جز به خاطر ماهیت تفکر اخلاقی و سیاسی و پارادایم پذیرفته شده نیست که دکترین کل تحقیق و پژوهش تاریخی را تعیین می‌کند؛ اینکه آیا پارادایم ما پارادایم مناسبی برای به خدمت گرفتن گذشته است فی الواقع بن بست حیرت‌انگیزی برای هر کاوش تاریخی تلقی می‌گردد. به عبارت دیگر این شکل از افسانه دکترین‌ها،

¹ ideal type

² -histatized into an entity

³ -traditional standards

مستلزم بکارگیری نظریه پردازان کلاسیک یا دکترین‌هایی است که مورد پذیرش هستند و موضوعات آنها مناسب تشخیص داده می‌شوند.

۲-۵-۱-۲- افسانه شناسی انسجام

اگر الگوی بنیادی سلوک پژوهش‌های تاریخی، متبحرپنداشتن نویسندگان کلاسیک در دکترین‌ها به عنوان وجه ممیزه‌شان در هر موضوع باشد آنگاه به صورت خطرناکی آسان خواهد بود که مورخین، به عنوان یک وظیفه در دریافت یا عرضه کردن هر یک از متون، به آنها انسجامی بدهند که ممکن است فاقد آن باشند.

بر این اساس اگر درباره بیشترین موضوعات اصلی فلسفه سیاسی هابز شک و تردید وجود دارد این وظیفه «شارح»^۱ است که برای کشف انسجام درونی دکترین او، چندین بار لویاتان را خوانده تا دریابد که بحث وی بر فرض انسجام بوده است. همین احساس وظیفه شارح، در انسجام و نظام مند کردن آثار سیاسی هیوم و هر در از میان آثار پراکنده آنها گونه دیگری از افسانه انسجام است؛ گویی یکی از وظایف شارح یا مفسر، نمایاندن ایده‌ها در شکلی منسجم است که در نتیجه این رویه، پیشاپیش به تفکر نویسندگان کلاسیک انسجامی می‌دهد که ممکن است آنها هرگز چنین نبوده و یا حتی به چنین درکی نائل نشده باشند. بنابراین تاریخی که این چنین نوشته می‌شود، نه تاریخ ایده‌ها بلکه به تاریخ انتزاعات تبدیل می‌شود.

اسکینر در بسط این افسانه انسجام، به دو سوی و جهت اشاره می‌کند که به قول وی فقط می‌توان در «تحقیق‌آمیزترین حالت»^۲، دو باور متافیزیکی نامیده می‌شوند: یکی اینکه تصویری حیرت‌انگیز-اما نه غیر واقعی- وجود دارد که ممکن است شارح و مفسر، ولو به قیمت تنزل مضمون قصد ونیتی که خود نویسنده ممکن است در انسجام آن داشته و حتی به قیمت تنزل بخش‌هایی از کل اثر که مخمل انسجامند، به استخراج یک پیام با انسجام عالی‌تر اقدام کند. مثلاً اکنون در مورد لاک معروف است که وی

1 -exegete

2 -in the pejorative sence

علاقمند بود آثار فکری متقدم اخلاقی و سیاسی‌اش به گونه‌ای تدوین و تعریف شود که آراء وی به مثابه یک پیکر، موقعیتی مسلط و برجسته را نمایان کند که به آسانی بتوان برآن برچسب یک نظریه پرداز سیاسی لیبرال زده شود. چنین فهمی از لاک به این حقیقت توجه نمی‌کند که اینها نگاه‌های متأخر و در سن پنجاه سالگی لاک است و وی آنها را در سن سی‌سالگی‌اش انکار کرده‌است. به عبارت دیگر، لاک در سی‌سالگی هنوز آن لاک معروف نیست (tully, 1988). دیگر باور متافیزیکی که افسانه انسجام از آن برمی‌خیزد اینست که مؤلف نه بطور قاطع بلکه ممکن است از شارح و مفسر انتظار داشته باشد جهت کشف و معرفی اثر، حدودی از انسجام را به نمایش بگذارد اما اسکینر پرسش واقعی را معطوف به همین حدود تقابل‌های اثر می‌داند که آیا آنها حدود رمزهای آشکاری بوده که بطور واقعی در متن وجود دارند یا تقابل‌ها و تناقض‌هایی حقیقی هستند؟ لذا اسکینر در چنین وضعیت مشکوکی، پرسش از ناسازگاری متن و چگونگی محاسبه تناقضات را پرسش‌های اصلی می‌داند که باید به آن پرداخته شوند. وی در عین حال یادآوری می‌کند شواهد و قرائتی وجود دارد که تناقضات و انشعابات یک اثر که می‌تواند در تغییر یافتن تفکر مؤلف مفروض قرار گیرد بوسیله یک اقتدار خیلی مسلط قرن بیستمی کنار گذاشته شده‌اند. لذا وی با شاهد گرفتن گونه برخورد گزینشی با آثار ماکیاولی و مارکس، حیرت زده می‌گوید:

«چنین برمی‌آید که بسیاری از اعمال جاری در تاریخ ایده‌ها تعمداً یکی از عجیب و غریب‌ترین دکترین‌های باور اسکولاستیک را تصدیق می‌کند که یکی باید تناقضات را حل کند» (tully, 1988).

به نظر می‌رسد موارد فوق‌الذکر از جمله تحریفاتی هستند که به گونه‌ای «اجتناب ناپذیر- ناخودآگاه»، برافسانه انسجام مترتب می‌باشند، اما اسکینر به مواردی هم برمی‌خورد که آگاهانه و صراحتاً از حل تناقضات موجود در اثر، دفاع می‌شود از جمله در دوران خفقان و آزار و اذیت اربابان قلم، «در بین خطوط» پنهان کردن دیدگاه‌های ارتدوکس، به یک ضرورت تبدیل می‌شود و لذا اگر دیدگاه‌های ظاهراً حقیقت-پوش نویسندگان توانا، به صورت متناقض آشکار شود ما ممکن است معقولانه ظنن شویم که تقابل مشهود، تعمداً به عنوان علامت رمزی برای خوانندگان قابل اعتماد و زیرک خود طراحی نموده است. اما اسکینر مشکل اصلی در دفاع از این رویه رفع تناقض را، بر دو فرض پیشین شدیداً ناموجه‌ای می‌داند که دفاع بر آن مبتنی است؛ اولاً پژوهش، کل خط سیرش را از فرض غیر مستدل واژگون کردن نسخه اصلی

می‌جوید ثانیاً هر تفسیر برآمده از قرائت بین خطوط، تقدیراً از نقدگرایی حقیقتاً مستدل منفک می‌شود. نتایج معناشناسانه این ادعا اینست که ناکامی در دیدن پیغام در بین خطوط، با نادان بودن افراد برابر است و بالعکس، دیدن؛ عبارتست از خواننده‌ای قابل اعتماد، باهوش و متفکر افزون بر این موارد، اینکه چه هنگام تلاش برای دیدن این خطوط را متوقف کنیم و نیز مشکل بی‌باکی مؤلف و غیره، مواردی است که اسکینر را مجاب می‌کند تا تاریخ‌های نوشته شده در چارچوب این افسانه را به ندرت مشمول گزارشات تاریخی ناب در باب تفکراتی بداند که حقیقتاً در گذشته بوده‌اند.

۲-۵-۱-۳- افسانه شناسی مقدم سازی

دو افسانه قبلی از این واقعیت مشتق می‌شدند که مورخین ایده‌ها به خاطر حال و هوای خاص متون -به گونه اجتناب ناپذیر- سمت و سوی خاصی می‌یابند اما اسکینر بر این باور است که ما همچنان از طریق همان عامل تذکار پارادایمهای متقدم، با خلق استدلالهای بیشتری مواجه‌ایم که طرق تفسیر تاریخی آنها می‌تواند به سوی افسانه منحرف شود؛ از جمله ممکن است بعضی از موضوعات متون کلاسیک برای ما از چنان اهمیتی برخوردار شود که مورخ ایده خود را درگیر تجزیه و تحلیل آن کند به گونه‌ای که خیلی علاقمند شود مقصود و معناییک اثر یا عمل تاریخی را معطوف و مسبوق به آنها کند. بطور خلاصه ویژگی بارز پیش انداختن، تلفیق نامناسب محتوای مورد نظر نویسنده کلاسیک، با معنا و اهمیت امروزی موضوع از نظر شارح و مفسر می‌باشد به گونه‌ای که مفسر از طریق معنا کردن - و به وجهی موجه و مجاز- مدعی پیدا کردن یک موضوع یا عمل دیگری شود. مثلاً دیدگاه سیاسی افلاطون در کتاب جمهور را به عنوان دیدگاه یک سیاستمدار حزبی توتالیترا ملاحظه نموده یا در ظهور توتالیتاریانیسم مسئولیت خاصی را متوجه قصد و نیت روسو کنیم. همچنانکه ملاحظه می‌شود چنین شرح‌هایی نیازمند مفاهیمی است که فقط در زمانهای بعد در دسترس بوده‌اند؛ لذا در نتیجه تلفیق نامناسب مذکور، با حقیقت و اهمیت و تأثیر تاریخی آثار به گونه‌ای عمل می‌شود که حقیقتی ندارند.

اسکینر تأکید می‌کند طراحی و برنامه‌ریزی شارح و مفسر، برای دستیابی و دیدن مؤلفه‌های جدید از مؤلفه‌ها و عناصر خیلی بعید، خطر صرف افسانه مقدم سازی نیست بلکه چنین تفسیری ممکن است در معضل معنا کردن قصد و نیت مفسر، در چنین معنی‌کردنی نیز سهیم شود (tully, 1988) با این وجود

نکته بسیار مهمی که اسکینر در خصوص افسانه مقدم سازی به آن اشاره می‌کند اینست که اثر یا عمل، مجبور است برای معنی شدن، منتظر آینده باشد (tully,1988). این انتظار اگر با معنی شدن از طریق یک فرهنگ بیگانه و ناآشنا صورت گیرد وضوح خطرناک بودن آن با اجتناب ناپذیری آن برابر است.

۲-۵-۱-۴- افسانه شناسی محدود بودن افکار

اگر فرض شود برخلاف شخصیت داستانی مورد نظر ابن طفیل یعنی حی بن یقظان که مراحل رشد عقلانی و استنتاجات وی بدون هرگونه معاشرت با غیر و در یک جزیره دور افتاده شکل می‌گیرد، یک متفکر به سایر متفکران یا آثار دیگر متفکران دسترسی داشته است آنگاه اثر یا آثار وی، مخلوق و منحصر به فکریک نفر (یعنی خود مؤلف) نمی‌شود بلکه موضوع تاثیر پذیری و تحت تاثیر قرارگرفتن متفکر نیز مطرح می‌گردد که اسکینر دست کم دو مورد از این انحرافات حاصله را در قالب افسانه محدود بودن افکار مطرح و پی می‌گیرد؛ اولاً این خطر وجود دارد که مورخ ممکن است از «موقعیت ممتاز»^۱ خود در توصیف بعضی گزاره‌هاییک مرجع مشخص یک اثر کلاسیک سوء استفاده کند، و دیگر اینکه مورخ اشتبهاً فرض کند که نویسنده مورد نظر وی اشاراتی به نویسندگان پیشین داشته یا به عبارت دیگر از وی متأثر بوده است؛ که از نظر اسکینر مقوله تاثیر نمی‌تواند از توضیح و تعبیر تهی شود بلکه مستلزم ملاحظه شرایط کافی برای بکارگیری مناسب مفهوم می باشد؛ لذا اسکینر در تاریخ عقاید سیاسی به مواردی اشاره می‌کند که فاقد اصالت تکوینی و تاریخی (یا فاقد اصل و منشا) می‌باشند؛ مثلاً با ملاحظه سوابق آراء سیاسی ادموند برک گفته می‌شود که هدف وی در تأملاتی در باب علل نارضایتی‌های کنونی، بی‌اثر شدن تأثیر «بولینگ بروک»^۲ بوده در حالیکه درباره خود بروک گفته می‌شود که تحت تأثیر لاک بوده است و درباره لاک گفته می‌شود تحت تأثیر هابز بوده و هابز نیز متأثر از ماکیاولی بوده است که اسکینر در پرتو طرح نمودن استلزامات و شرایط لازم در تاثیر پذیری، افسانه ناشی از احتجاج تاثیر نویسنده متقدم (A) رابر نویسنده بعدی (B) چنین نشان می دهد؛ اولاً باید یک تشابه ذاتی بین A و B باشد ثانیاً اینکه دکترین B، دکترین مرتبط و مناسبی غیر از دکترین A نیافته باشد و ثالثاً اینکه احتمال تصادفی تشابه، بسیار

^۱-vantage point

^۲-boling broke

اندک باشد. به عبارت دیگر حتی اگر شباهتی وجود دارد و نشان داده می شود که B می توانسته از A متاثر باشد بایستی همواره نشان داده شود که B به مثابه یک موضوع، به طور مستقل از دکتربین مرتب مجزا نمی شود.

اسکینر مدعی است اگر مثال های فوق الذکر را بر حسب این مدل ملاحظه کنیم تأثیر ماکیاولی بر هابز و هابز بر لاک حتی در مرحله A شکست می خورد. مخصوصاً هابز از ماکیاولی و نیز لاک از هابز هرگز به طور شفاف بحث نکرده اند. ضمن اینکه تأثیر مورد بحث هابز و لاک و بولینگ بروک بر ادموند برک، هر دو در مرحله B ناتمام می ماند (tully, 1988).

یک شکل دیگر همین افسانه محدود بودن افکار این است که مورخ، یک بحث را به طریقی مفهوم سازی کند که مؤلفه ها و عناصر بیگانه بحث- در نتیجه مشابهتی خطا آمیز- در مؤلفه آشنا حل شوند؛ مثلاً مورخی که یکی از ویژگی های بنیادین تفکر سیاسی رادیکال در طی انقلاب انگلستان را مرتبط به گسترش حق رأی می داند ممکن است پس از مفهوم سازی مزبور، به این نتیجه گیری رهنمون شود که این خواسته های «جنبش مساوات طلبان» آن زمان انگلستان را بر حسب فلسفه لیبرال دموکراسی فهم و معنا کند. یا مثلاً در مباحث «پیمان دوم لاک در باب حق مقاومت در برابر حکومت های مستبد، که مربوط به جایگاه رضایت در جوامع سیاسی نجیب و پاک است، حال یک مورخ به این نتیجه گیری رهنمون شود که مفهوم «حکومت ناشی از رضایت»، به مثابه یک پارادایم برای تشریح بحث لاک استفاده نماید، چیزی که اکنون پرواضح است که دل بستگی لاک به مفهوم رضایت قطعاً و منحصرأ در ارتباط با بنیان جوامع قانونمند (مشروع) است (tully, 1988) اسکینر اضافه می کند حتی هنگامی که یک مورخ ایده در تشریح یک متن، از ارائه آدرس لازم کوتاهی نمی کند و حتی هنگامی که پارادایم های او ویژگی های سازمان دهنده یک متن را منعکس می کند باز هم خطر قرابت مفاهیم مورد استفاده مورخ، ممکن است به بعضی وصله های ناجور و اساسی به موضوع و ماده تاریخ منجر شود و بر آن نقاب زند.

در پایان این بخش و لحاظ کردن مشکلات متفرقه دیگری نظیری تغییر معانی ادبی اصطلاحات کلیدی در طی زمان، نتیجه گیری غلط به مثابه خشت کج، طرح خودمختاری فهم، میزان صداقت در نوشتن و نیز در معنا کردن اثر که ارتباط تنگاتنگی با موضوع قصد و نیت دارد، می توان دلنگرانی اسکینر را در نقد

روش متن محوری، در این عبارت خلاصه کرد که چنانچه مورخ حسب تذکار پارادایم‌های پیشینی خود و یا اینکه در وضعیتی باشد که معیارهای عمومی مشخصی را عملاً نادیده بگیرد خطر این افسانه‌ها در طرقي مختلف اجتناب ناپذیر است.

۲-۵-۲ - روش شناسی خوانش بافتار محور

به زعم اسکینر اگر روش قبلی بر متن، به عنوان تنها کلید فهم معنای متن تأکید داشت و نسبت به بافتارهای اجتماعی - تاریخی و نیز قصد و نیت مؤلف بی‌اعتنا بود در روش اخیر با تکیه بر بافتارها، از عنصر قصد و نیت مؤلف چشم‌پوشی کرده‌است. بر همین اساس، اگر در روش متن محوری، نقد اسکینر معطوف به برملا کردن انحرافات فهم ناشی از عدم توجه به دو مولفه بافتارها و نیت مؤلف بود در روش اخیر، نقد وی اساساً معطوف به آسیب‌های ناشی از عدم توجه به نیت مؤلف است. از طرف دیگر هرچند این روش در برابر روش متن محوری اقامه می‌شود - و بالتبع مخالفت آگاهانه مورخین فلسفه و سیاست با داعیه استقلال و حاکمیت متن محوری را داریم - اما نباید فراموش کرد بنیاد مخالفت متن محورها بر حسب پذیرش و دفاع از ایده عام و حکمت فرازمانی است و لذا جنس مخالفت اسکینر با آنها متفاوت است. از نظر اسکینر، روش بافتار محور، حسب اتکاء بنیادینی که بر بافتار اجتماعی و شرایط تاریخی در فهم و معنای اثر دارد، تا این حد که از برخی خطرات متن محوری اجتناب می‌کند قابل توجه است. به عبارت دیگر اگر فهم هر ایده مستلزم فهم همه اتفاقات و فعالیت‌هایی باشد که مؤلف در چارچوب آنها عمل نموده، بدیهی است حداقل بخشی از چنین فهمی در درک جامعه ای نهفته است که نویسنده به خاطر آن روش می‌نوشت.

تا آنجا که اسپرینگن فهم اندیشه‌های سیاسی را به طور مشخص، درگیر بافتارها و شرایط تاریخی می‌کند و می‌گوید: «کاملاً روشن است که نظریات سیاسی صرفاً یک علاقه دانشگاهی نیستند بلکه شدیداً به موضوعات عملی و روز سیاست مربوط می‌شوند.» (اسپرینگن، ۱۳۷۰: ۲۴). اسکینر نیز در همین چارچوب می‌پذیرد که اندیشمندانی چون لاک، آدام اسمیت و... فی الواقع در چارچوب پذیرش شرایطی جدید - حتی اگر با آن مخالف باشند - متقاعد به نوشتن شده‌اند اما حرف اسکینر که منجر به نقد جدی خوانش بافتار محوری می‌شود چیز دیگری است؛ از نظر وی اگر مطابق خوانش اخیر یک ارتباط علی بین بافتار

بیان و خود بیان، شکل بگیرد (رابطه علی - معلولی)، بی شک تاریخ حیات مستقل ایده‌ها به خطر می‌افتد در نتیجه مورخین ایده‌ها وحشت زده تردید خواهند کرد که آیا واقعاً ایده آنها خلق خواهد شد؟ ثانیاً حتی اگر فرمول تعاملی این دو را بپذیریم که بافتارهای اجتماعی سبب صورتبندی و تاریخ ایده‌ها می‌شوند و ایده‌ها نیز متقابلاً باعث تغییر صورتبندی بافتار اجتماعی و شرایط تاریخی می‌شوند در هر صورت معمای مرغ و تخم مرغ همچنان محفوظ است. اسکینر نیمی از پاسخ به این معما را معطوف به تقلیل و تخفیف شأن انسان می‌داند اما از طرف دیگر می‌پذیرد برای بیان بایستی بافتارهای توضیحی و یکسری شرایط علی مقدم وجود داشته باشد اما به طور فوق العاده تردید آمیز می‌پرسد: «آیا دانش علل یک عمل، با فهم خود آن برابر است؟». چون اگر درک یکسری شرایط متقدم برای ایجاد کنش لازم باشد به همان میزان نیز درک هدف از کنش عامل (قصد و نیت) ضروری است و این اعتبار و اصالت قصد و نیت عامل، به مفهوم نقض مدعای بافتار محوران خواهد بود. البته یک توجیه اسکولاستیکی وجود دارد که انگیزه‌ها و نیت را به عنوان علت بپذیریم که در این صورت حتی کنش‌های نیت‌مند و پیچیده را به عنوان معلول، بهتر می‌توان فهمید. اما اسکینر در نسبت سنجی ارتباط قصد و عمل می‌گوید: «ممکن است من قصد انجام کارهایی را داشته باشم اما هرگز موفق به انجام آنها نشوم». علی‌هذا وی بر این باور است نسبت سنجی غلط آنها، از دو «تصور غلط و خیم»¹ سیراب می‌شود که ملاحظه آنها به بی‌اعتباری تصور فهم اثر از طریق مطالعه بافتار کمک می‌کند؛ اول این تلقی که قصد و نیت، به طور تصادفی با کنش مرتبط شود؛ لذا اسکینر با تفکیک «قصد برای انجام X» که ممکن است هرگز به طور موفقیت آمیزی در یک کنش موضوعیت پیدا نکند و «قصد در انجام X» که صرفاً به وقوع کنش مربوط نمی‌شود بلکه هدف از کنش را مشخص می‌کند، بر این باور است قصد، هرگز یک تقدم علی تصادفی نیست. بنابراین قصد برای انجام، می‌تواند به عنوان یک علت فرض شود اما قصد در انجام، نه یک علت بلکه باید درک و فهم شود. دومین تصور غلط خوانش بافتار محور بر این فرض مبتنی است که معنی کردن و فهمیدن، به طور قابل توجهی وابسته به هم یا لازم و ملزوم یکدیگرند. اسکینر در اینجا با وام گرفتن مفهوم «نیروی غیرگفتاری قصد شده»² ج.ال.

¹ -crucial misconception

² -intended illocutionary

آستین، براین باور است اولاً آنچه یک کارگزار(عامل) ممکن است در بیان نطقش انجام داده باشد ابداً نه به «معنا»، بلکه به یک نیروی همسنگ با معنی کردن نطق مربوط می‌شود که حصول فهم آن ضروری است و ثانیاً حتی اگر مطالعه بافتار اجتماعی بتواند به کشف یا «رمزیابی»^۱ معنای کنش بینجامد اما به حصول فهم آن نیروی غیرگفتاری قصدشده قادر نخواهد بود.

اسکینر براساس موارد فوق الذکر و با احتجاج به این جمله ماکیاولی که یک پادشاه باید بیاموزد چگونه بافضیلت نباشد، معانی مختلف و متنوعی را از درون بافتار عام دوره رنسانس استخراج می‌کند تا خصلت بالقوه گمراه کننده خوانش مبتنی بر بافتار محض را در برابر ضرورت فهم نیروی غیرگفتاری قصد شده(قصددار) قرار دهد.

برپایه موارد فوق الذکر اسکینر خطر چنین رهیافتی را- که ممکن است به آسانی خلق شود- ادعاهای غلط تجربی دانسته که وی آنها را «اصرار کاذب»^۲ می‌نامد مثلاً اشتباهات تاریخی که در آن بدون توجه به الزامات ایمان- نظیر فروتنی، عمل و...تلاش شد قرن نوزده و عصر روشنگری را سرآمد «قرنهای ایمان»^۳ معرفی کنند. به عبارت دیگر تصویری که بر ایده ثابت، اصرار و تأکید می‌کند جعلی و کاذب است. لذا دلنگرانی اسکینر اساساً نه تجربی بلکه ذهنی بوده و بر این باور است حتی اگر مطالعه خود را به یک دوره تاریخی محدود کنیم، هنوز یک سردرگمی ذهنی اساسی در جهت تمرکز بر خود ایده به مثابه یک کل، سزاوار تحقیق تاریخی است؛ مثلاً مورخ ممکن است در تاریخ «ایده اشرافیت»^۴ در رنسانس، این اصطلاح را در اشاره به کیفیت مشخصاً اخلاقی ممتاز معنا کند. این سبک معنا کردن عملاً نمی‌تواند مورد خاصی که ما قصد فهمیدن آن را داشته باشیم روشن نماید؛ مثلاً هنگامی که باکن نشان داد که اشرافیت، سلطنت را به موناشری الحاق نمود اما قدرت را تقلیل داد، بلافاصله شاید چنین به نظر برسد که بخش دوم گزارش، نه متضمن خصائل اخلاقی بلکه معطوف به وضعیت اداری باشد؛ مضافاً اینکه آیا اشرافیت، در اختلاف دارایی است یا فضیلت؟ و آیا نجابت، نسبی است یا اکتسابی؟ و مواردی از این دست، معضلاتی هستند که

¹ -decode

² -spurious persistence

³ -ages of faith

⁴ -nobilitas

معناها را تحریف می‌کنند. لذا جای تعجب ندارد هنگامی که مور (more) در اتوپیا از رفتار اشرافیت نظامیان به عنوان نجابت صحبت می‌کند او تمایل دارد کل مفهوم نجابت را به درون «بی‌حرمتی»¹ بکشاند. بنابراین اسکینر معتقد است دست‌کم می‌توان از دو جهت پروسه بافتار محوری را نقد کرد؛ اولاً حتی اگر ما بخواهیم یک ایده را در درون یک فرهنگ و در یک دوره مشخص تاریخی فهم و معنا کنیم، به خاطر اشکال مختلف و مجزای کلمات و نیز ایده‌های با اشارات و دلالت‌های مثالی و با قصدهای متفاوت و کاملاً ناسازگار، ما به سادگی نمی‌توانیم بر آن فرهنگ و دوره متمرکز شویم لذا نباید امیدوار باشیم موقعیت بافتارها نیز معضل اظهار بیان را حل نماید همچنانکه نمونه باکون دلالت نمود، فهم بافتار، به طرق پیچیده‌ای تغییر می‌کند.

دومین نقد وارده که فی‌الواقع به دنبال نقد اول می‌آید اینست که اسکینر با تمایز بین معنا و استفاده، بر عنصر قصد و نیت مشخص در استفاده از کلمات، عبارات و جملات در شرایط تاریخی و بافتار اجتماعی تأکید می‌کند. لذا آنچه ما نمی‌توانیم از چنین تاریخیاد بگیریم در اولین گام عبارتست از آن بخش مهمی که ایده، در تفکر هر متفکر ایجاد می‌کند تا آنرا اظهار نماید و آن عبارتست از پرسش‌هایی که در ذهن، خلق شده تا بدانها پاسخ دهد و در گام دوم اینست که متوجه شویم ما از چنین مطالعاتی حتی قادر به فهم رخداد خود ایده نیستیم و به عبارت دیگر ایده، عاملی تعیین‌کننده برای نویسندگان مختلف نبوده بلکه تنوعی از گزاره‌ها و طیفی از عاملین نیتها، در موقعیت‌های مختلف سهیم هستند.

اسکینر در پایان نقد خود بر دو خوانش متن محور و بافتار محور متون، امیدوار است بدیل روشی وی اولاً ایرادات دو روش قبلی را نداشته باشد و ثانیاً به حصول آنچه که متون برای معنا شدن قصد شده‌اند نائل گردد.

۲-۵-۳- روش اسکینر

همچنانکه گذشت متن محوری و بافتار محوری دو عنوان با مسمای در تعریف دو شیوه مجزای فهم متن، کنش و گیره بودند اما در بادی امر باید روشن شود در روش اسکینر که از آن به «قصده‌گرایی» یاد می‌شود

¹ -disrepute

چگونه می‌تواند مولفه‌ها و عناصر دیگر، نظیر فهم، معنا، بیان، زبان، کنش، تأویل، تفسیر، بافتار، بازخوانی و... که همه از مفاهیم کلیدی روش اسکینر هستند در مفهوم قصدگرایی سازمان یابند. بنابراین اولین سؤال مهمی که بایستی مطرح شود عبارتست از اینکه قصدگرایی در روش، به چه معنی است و چگونه می‌تواند همه این مولفه‌ها را در خود جمع کند؟

برایان فی تلاش می‌کند در پرتو ریشه انگلیسی واژه معنا، پاسخی قانع کننده را ارائه کند. واژه انگلیسی meaning از واژه آلمانی meinen که به معنای در ذهن داشتن است ناظر بر این مطلب می‌باشد که معناییک عمل و اثر و غیره، فی الواقع همانی است که عامل یا مولف به هنگام دست زدن به آن عمل یا اثر، در ذهن داشته است. این توجیه یعنی آنچه عامل، قصد بیان یا وصول بدان را از این طریق داشته است امروزه قصدگرایی خوانده می‌شود. بنا به قصدگرایی، معناییک عمل یا حاصل آن، از قصد نیت عامل آن نشأت می‌گیرد (فی، ۱۳۸۱: ۲۴۳).

نکته قابل توجه در قصدگرایی اینست که معنای هر عمل به طور ثابت، مربوط به زمان و شرایط تاریخی است که عمل یا اثر خالق، در آن اتفاق افتاده و فهم عالم آدمها را بر روی ما می‌گشاید؛ عالم یا لحظه خاصی که عامل یا خالق اثر در آن زندگی کرده است و در همین شرایط است که تأویل معطوف به بازسازی مورد نظر اسکینر شکل می‌گیرد که در آن، درک رفتارها و محصولات انسانی صرفاً با بازسازی درک خود افراد درگیر در کنش و خلق اثر حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر فهم، عبارتست از همان فهم معنای کارهایی است که عاملین آنها بر حسب ضوابط و شرایط خودشان انجام داده یا انجام می‌دهند. البته نباید قصد و نیت آگاهانه عامل را معادل اعمالی که عامل انجام می‌دهد قرار دهیم بلکه بر حسب تقسیم بندی قصد که در صفحات قبلی بیان شد قصدیت موجود در خود عمل، همیشه مورد پرسش خواهد بود و این مستلزم قرار دادن اعمال در بستر گسترده تر زندگی عامل می‌باشد و آن شرایط بافتار اجتماعی است که در آن، عمل انجام گرفته است. می‌توان پاسخ کوتاه و مقدماتی فوق را با این مضمون از بیان اسکینر پی گرفت که مسأله اساسی که ما در مطالعه هر متن با آن مواجه می‌شویم عبارتست از آنچه یک نویسنده در زمانیکه وی قصد داشته است برای مخاطب بیان کند عملاً متن را به یک عمل ارتباطی قصد

شده تبدیل کرده است که «تحصیل مجدد»¹ آن بایستی معطوف به فهم این قصد مرکب و پیچیده نویسنده باشد (tully, 1988).

به نظر می‌رسد در طول صفحات گذشته و به مناسبت نقد دو روش قبلی، عمده دغدغه‌های اسکینر و اهدافی را که باید دنبال کند بیان و مشخص شده باشد لذا در اینجا جهت پرهیز از تکرار مباحث، تلاش خواهد شد خطوط روشن این روش شناسی را در قالبهای متمایز مورد نظر اسکینر مشخص نمائیم.

۱- در روش شناسی اسکینر یک ارتباط منطقی بین بازسازی و تفسیر وجود دارد که مورخ ایده نباید فراتر تفکر عامل یا معنای عمل وی را صرفاً به قصد آگاهانه عامل گره بزند و بدان پایبند شود بلکه از طریق فرایند تفسیری که عمل را در بستر مناسبتش قرار می‌دهد می‌تواند حتی معناییک عمل را بهتر از خود عامل درک کند (فی، ۱۳۸۱: ۲۴۸). به عبارت بهتر تفسیر مورد نظر اسکینر فرایندی روشنگر است که در آن اعمال، در بستر اجتماعی و قصدی مرتبط با خود قرار داده می‌شود یعنی در جهان فرهنگی خود عامل. در همین چارچوب است که نظریه معنای زبانی قصدگرایی نیز شکل می‌گیرد که مطابق آن برای آنکه کسی با گفتن یک جمله یا انجام یک کنش، معنایی را مراد کند باید این قصد و نیت را داشته باشد که بدین طریق، تاثیر معینی بر مخاطبش بگذارد و فکر کند که مخاطب وی زمانی این تاثیر را می‌پذیرد که به نیت او (عامل) پی برده، که در اینجا معنای زبانی، از نوع خاصی از قصد ارتباط از جانب گوینده نشأت می‌گیرد (فی، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۴۳). لذا در روش شناسی اسکینر، تفسیر متن و فهم معنای آن، با اقتباس از نظریه کنش گفتار اوستین، مبنی بر «عمل- بیانی» یا «کنش- گفتاری» است که براساس آن گفتن، نوشتن و یا عمل کردن عامل از روی قصد و منظوری خاص است که به مثابه یک نیرو، در شده یاد کردیم و لذا وظیفه اصلی مفسر، رمزگشایی همین قصد و منظور است.

۲- در صفحات گذشته بارها تاکید شد که رمز گشایی معناییک متن یا یک کنش، معطوف به توجه مفسر به انگیزه‌ها و نیت عامل در یک بافتار زبانی- اجتماعی و شرایط تاریخی خاص است. لذا

1-recover

پرسش اصلی اسکینر این است که آیا ما می‌توانیم قواعدی را شکل بدهیم که در آن، امکان تحصیل مجدد پیام متن فراهم شود؛ همان تحصیل مجددی که متضمن بهترین خوانش در ارائه بهترین معنا باشد

در پاسخ به این سوال بدیهی است در عین اینکه اسکینر ادعای قائلان متن محوری و بافتار محوری را دو پاسخ جاری بداند اما وجه مشترک هر دو را نادیده گرفتن انگیزه‌ها و نیت نویسنده یا عامل در خوانش می‌داند و چنین تجاهلی را پایه نقد خود علیه هر دو قرار می‌دهد و قابل ذکر است مقاله «انگیزه‌ها، نیت و تفسیر کردن» اسکینر فی الواقع نقد دو رهیافت مذکور در اجتناب از دخالت انگیزه و نیت مؤلف در فهم و معنای متن است.

۳- اسکینر از دل معنا و فهم انگیزه و قصد مولف در گستره زبانی بافتار اجتماعی و شرایط تاریخی به نتیجه قابل توجهی که خاص تاریخ‌گرایان است رهنمون می‌گردد مثلاً اینکه لنین می‌گوید هر آشپز باید یک سیاستمدار باشد و در برابر آن افلاطون، مشارکت در دولت را معطوف به بهره‌مندی از فضیلت خاص می‌داند اسکینر را به این نتیجه می‌رساند که از نظر فلسفی، مسئله جاودان و همیشگی نداریم؛ تنها پاسخ‌های خاص به پرسش‌های خاص وجود دارد و به همان میزان که سوالات متعددی وجود دارد پرسشگران متفاوتی نیز وجود دارند؛ لذا مسئله برای افلاطون که آشپز نباید مشارکت کند چون یک برده است، نمی‌تواند برای لنین نیز همان باشد. بر این اساس وی معتقد است کلید معتبر مطالعه تاریخ ایده‌ها اینست که هر متنی پرسش و پاسخ خاص خود را دارد و با این روش می‌توانیم به مطالعه متون کلاسیک امیدوار باشیم و بدیهی است تلاش برای فهم متون کلاسیک از نظرگاه امروزی کاری خطاست؛ ما باید بیاموزیم که تفکر خودمان برای خودمان باشد.

در انتها، باید عنوان گردد که با توجه به مباحث مطروحه در باب روش اسکینر، در این پایان‌نامه تلاش می‌گردد تا از آن برای توضیح و تبیین دستگاه نظری شهیدبهبشتی استفاده گردد. باید عنوان نمود که مباحث شهیدبهبشتی در باب مقولات آزادی و مشروعیت، به یک معنا برآیند

تعاملاتی است که میان اندیشه وی و شرایط تاریخی صورت گرفته است، زیرا از نگاه اسکینر همه چیز در شرایط تاریخی شکل می‌گیرد و علی‌القاعده اندیشه متفکر سیاسی نیز از همین منطق پیروی می‌نماید. بنابراین با این رویکرد، در اندیشه شهیدبهرشتی درحقیقت باید در پی این باشیم که وی چرا مثلاً در باب آزادی و یا مشروعیت عقیده‌ای خاص را ابراز داشته است، یعنی باید در پی چرایی ابراز آن باشیم و نه اینکه صرفاً چه چیزی گفته است.

بنابراین با توجه به اهمیت بالای مولفه شرایط تاریخی، در فصل بعد تلاش می‌گردد تا مهم‌ترین تحولات فکری شهیدبهرشتی در ادوار مختلف زندگی، در قالب زندگی‌نامه ارائه گردد.

فصل ۳ - طرحی از یک زندگی

در فصل قبل تلاش گردید تا چارچوب اصلی روش اسکینر و مباحث مربوط به آن ارائه گردد. در این فصل دغدغه اصلی، کاربست این روش در دستگاه نظری شهید بهشتی می‌باشد. تلقی اصلی این است که ضمن مدنظر داشتن روش اسکینر، در اندیشه شهید بهشتی، شرایط زمانی معین باعث ایجاد دغدغه‌های معین می‌گردد و در نهایت این امر یک دستگاه نظری خاص را ایجاد می‌نماید.

۳-۱- مقدمه

انقلاب اسلامی ایران بی شک فصل نوینی در تاریخ این مرزوبوم گشود. به بار نشستن انقلاب در سال 1357 مرهون زحمات و رشادتهای شخصیت‌های برجسته‌ای چون امام خمینی، آیت‌الله هاشمی رفسنجانی و آیت‌الله بهشتی بود.

آیت‌الله... بهشتی در تمامی مراحل انقلاب نقشی بی‌بدیل ایفا نمود و به تعبیر انقلابیون آن روز ایشان به مدد خودسازی روحی و نیز توان فوق‌العاده مدیریتی‌اش، بعد از امام، تاثیرگذارترین شخصیتی بود که در فرایند انقلاب نقش بسزایی داشت.

از آنجا که موضوع رساله حاضر با محوریت شهید بهشتی انجام می‌شود بنابراین ارائه سیر تطور فکری ایشان در قالب زندگی‌نامه ضروری به نظر می‌رسد.

در این بخش زندگی ایشان در 4 دوره مورد بررسی قرار می‌گیرد که عبارتند از :

- دوره تولد و قم
- دوره تهران
- دوره آلمان
- دوره بازگشت به ایران و شهادت

3-2- تولد

سید محمد حسینی بهشتی، در دوم آبان 1307 در محله لنبان شهر اصفهان در یک خانواده روحانی، چشم به جهان گشود. پدرش، سید فضل‌الله از روحانیون متشرعی بود که نه از راه دین و شرع، بلکه با کار و تلاش و عرق جبین، و امرار معاش می‌نمود (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا: 9). وی دارای دفتر رسمی ازدواج و طلاق بود و عمدتاً از این راه گذران زندگی می‌نمود. جد وی سید محمد هاشم، از

فضلا و زهاد معروف اصفهان و از افتخارات این خاندان محسوب می‌شد. تقوا و ساده زیستی او زبانزد خاص و عام بود (مرکز بررسی اسناد تاریخی، 1377: 157).

فضل الله حسینی بهشتی فرزند محمد هاشم از روحانیون و مدرسان برجسته ی حوزه علمیه اصفهان بود. فضل الله نیز همچون پدر به تحصیلات علوم دینی پرداخت و به سلک روحانیت در آمد. فضل الله پس از ازدواج با معصومه بیگم در کنار خانواده پدری خویش زندگی می‌کرد (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، 1361: 39) و امامت جماعت مسجد لبنان را بر عهده داشت. وی برای اداره زندگی خود چند روز در هفته را نیز به کارهای دیگر اختصاص می‌داد و همچنین علاوه بر مسجد لبنان دو روستا را نیز تحت پوشش فعالیت‌های شرعی و آموزشهای مذهبی خود قرار داده بود. در سال هم چند روز به روستاهای دورتر و نیز اطراف حسن آباد می‌رفت. وی در سال 1341 ش وفات یافت (کردی، 1385: 27).

خاندان مادری سید محمد حسینی بهشتی نیز از سلسله علمای دینی بودند. پدر بزرگ او میر محمد صادق خاتون‌آبادی نوهی میر سید ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی از مدرسین مدرسه چهار باغ اصفهان بود. میر سید ابوالقاسم در اواخر ذیحجه 1302 از دنیا رفت و در ایوان علما در نجف اشرف به خاک سپرده شد (مهدوی، 1348: 90).

بعدها آیت ا... بهشتی از آنچه که از حالات و روحیات پدر بزرگش شنیده بود، به نیکی یاد می‌کرد و به شدت از او متأثر بود. البته این نوع یاد آوری ابداً از نوع تفاخر نبود، همانگونه که خود می‌گفت: «من از هر نوع افتخار کردن به گذشته و به حال، طبعاً بدم می‌آید.» (قاسمی، 1361: 71). بسیاری از علما و بزرگان، از جمله حضرت امام خمینی در حوزه درس خاتون‌آبادی حاضر شده و از وی بهره مند شده‌اند (علیزاده، 1374: 31).

مادر سید محمد حسینی بهشتی، خانم معصومه بیگم نیز بانویی پاکدامن و پرهیزگار، در زیرکی و خردمندی، حیا و دین داری کم نظیر، خوش خو و در انجام احکام دینی و شرعی کوشا بود (طاهر نیا، 1380: 13). هنگامی که وی محمد را وضع حمل می‌نمود و میر محمد صادق خاتون‌آبادی از دنیا رفته بود، معصومه بیگم او را در عالم خواب دید و از او راز دستیابی به شفاعت ائمه را پرسید. میر صادق دستور اکید بر حفظ محمد داد و او را باقیات‌الصالحات و عام‌المنفعه خواند (رجایی، 1382: 34-33).

تربیت ویژه محمد از دوران حمل او آغاز شد. مادرش که حافظ قرآن، آشنا به مسائل اسلامی و همچنین دختر مرحوم مدرس خاتون‌آبادی بود، توجه بسیاری به رشد و تربیت او داشت. در دوران حملش مراقبت می‌نمود تا نماز را اول وقت بخواند. بنا به گفته او همواره با وضو و با طنین آوای قرآن به

فرزند خود شیر میداد و از همه جالب‌تر آنکه هرگاه از تلاوت قرآن دست می‌کشید و آوای قرآن به گوش سید محمد نمی‌رسید، پستان مادرش را رها می‌کرد (شعبانی، 1387: 57).

۳-۲-۱- تحصیلات

وجود شرایط ویژه تربیتی و نبوغ و هوش سرشار سید محمد که از دوران کودکی در وی ظاهر شده بود، خانواده اش را بر آن داشت تا او را در چهار سالگی به مکتب خانه بفرستند و او بدین ترتیب تحصیلات را آغاز کرد (شعبانی، 1387: 26). سن او نسبت به کلام، رفتار و علم و ذکاوتش از نبوغ ذاتی او حکایت می‌کرد (علیزاده، 1374: 34).

پس از فراگیری قرآن در مکتب‌خانه و کسب موفقیت در خواندن و نوشتن، راهی دبستان شد و در دبستان دولتی ثروت که بعد ها 15 بهمن نام گرفت ثبت نام نمود. تحصیلات ابتدایی را در همین دبستان به پایان رسانید و در امتحانات نهایی ششم که به صورت هماهنگ در سطح استان برگزار می‌شد، نفر دوم شد (کردی، 1385: 56).

شهید بهشتی پس از اتمام دوره دبستان به دبیرستان سعدی رفت که از دبیرستان‌های خیلی خوب و نمونه در اصفهان بود و سال اول و دوم را در آنجا گذراند (طاهرینیا، 1380: 17). وی در این دوره نیز، درس‌هایش را با جدیت بیشتر فرا می‌گرفت و از دانش‌آموزان ممتاز مدرسه به شمار می‌آمد (جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا: 10).

پس از شهریور 1320 با گسترش در گیری‌های سیاسی رژیم، مقداری از فشار همه جانبه حکومت بر روحانیون کاسته شد و بهترین فرصت برای کسب علوم اسلامی فراهم گردید. این زمینه‌ها موجب تشویق آیت ... بهشتی به ترک تحصیل از دبیرستان و رفتن به حوزه علمیه شد. او در سال 1321 تحصیلات دبیرستانی را رها کرد و به مدرسه صدر رفت. نبوغ و استعداد ذاتی شهید بهشتی نسبت به علوم دینی و همچنین توجه وافر اساتید مدرسه صدر به ایشان، باعث شد تا دوره سطح را فقط در طی 4 سال به اتمام برساند که این امر در نوع خود نادر بود (شعبانی، 1387: 30).

شهید بهشتی سرانجام در 18 سالگی و به سال 1355ش، جهت تکمیل تحصیلات حوزوی به قم عزیمت کرد (شعبانی، 1387: 31).

۳-۳ - دوره قم

۳-۳-۱ - تحصیلات حوزوی

شهید بهشتی به علت سیراب نشدن روح تشنه‌اش از علوم حوزه‌های علمیه اصفهان، برای تکمیل مطالعات دینی و اسلامی، به سال 1325 ش و در هیجده سالگی به قم رفت و مدرسه حجتیه را که مرحوم آیت الله حجت کوه کمری بنیانگذاری کرده بود، انتخاب نمود (شعبانی، 1387: 31). وی در حدود 6 ماه، دوره سطح، مکاسب و کفایه را تکمیل کرد و از آغاز سال 1326 ش، درس خارج را شروع نمود (ربانی، بی تا: 115). وی درس خارج فقه و اصول را از محضر استاد مرحوم آیت الله محقق داماد شروع کرد. شهید بهشتی به دلیل علاقه وافری که به درس خارج آیت الله محقق داماد داشت، تقریر این دروس را که همچنین مورد علاقه طلاب جوان بود، با عده ای از فضلا و علما دایر کرد (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، 1361: 31).

امام خمینی، از اساتید دیگر ایشان در سال‌های نخستین ورود به حوزه علمیه قم بودند (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا: 11). وی اگرچه فقط در چند درس امام حضور پیدا کرد، اما علاقه خاصی نسبت به ایشان داشت و شاید بدون علت نبود که امام فرمودند: «من آقای بهشتی را بزرگ کردم.» (حزب جمهوری اسلامی، بی تا: 3).

نکته جالب اینجاست که شهید بهشتی، عضو اولین گروهی بود که در درس امام شرکت می‌کردند (باهنر، بی تا: 7). از دیگر اساتید شهید بهشتی در حوزه علمیه قم می‌توان به آیت‌الله محمد تقی خوانساری، آیت‌الله حجت کوه کمری، آیت‌الله حاج شیخ مرتضی حائریزادی، آیت‌الله بروجردی و مرحوم آیت‌الله گلپایگانی اشاره نمود.

شهید بهشتی در حوزه‌های علمیه اصفهان و قم، به دلیل توانایی‌های منحصر به فردی که در زمینه علوم حوزوی داشتند، در کنار تحصیل مدارج عالییه حوزه، در سطوح پایین‌تر از آن تدریس می‌کردند. ایشان پس از اتمام دوره خارج، یکی از اساتید برجسته و بارز حوزه شدند. آیت‌الله خامنه‌ای، در این خصوص چنین می‌گوید:

«من وقتی در سال 1337 به قم رفتم، آقای بهشتی یکی از فضلاء معروف قم بودند. یعنی ایشان در آن وقت، مدرس سطح بودند و ظاهراً سطوح عالییه را درس می‌دادند و طلبه‌هایی را می‌شناختم که به درس شهید بهشتی می‌رفتند. از جمله بعضی از فرزندان مرحوم داماد هم بودند که در درس مرحوم

بهشتی حاضر می شدند و ایشان استاد زاده‌های خود را تربیت می کرد. این از لحاظ فقهی، که خود این حاکی از این است که شهید بهشتی یک شخصیت بالایی بود.» (شعبانی، 1387: 46).

وی در سال 1326، به همراه آقایان مرتضی مطهری و حسینعلی منتظری به توصیه آیت الله العظمی بروجردی جهت سفرهای تبلیغاتی به دورترین روستاهای کشور مسافرت نمودند.

شهید بهشتی در سال 1327 ش، به این فکر افتاد که علاوه بر تحصیلات قدیم (حوزوی)، تحصیلات جدید (دانشگاهی) را هم ادامه بدهد، با این که چنین فکری خلاف اندیشه‌های غالب و حاکم بر جو حوزه‌های علمیه در آن روزگار بود بنابراین با گرفتن دیپلم ادبی به صورت متفرقه، وارد دانشکده معقول و منقول (الهیات و معارف اسلامی) شد و در 1330 در رشته فلسفه فارغ التحصیل شد. ایشان در سالهای 1329 و 1330، جهت استفاده بیشتر از درس‌های دانشگاهی و از همه مهم‌تر جهت کامل کردن زبان انگلیسی نزد استاد خارجی، به تهران آمد و برای تامین هزینه‌های زندگی، تدریس می کرد و از این جهت خود کفا بود. پس از اخذ مدرک لیسانس که طی آن شهید بهشتی از پایان نامه خود با عنوان «بساطت یا ترکیب جسم» زیر نظر دکتر محمود شهابی، به توصیه استاد مرتضی مطهری از محضر علامه طباطبایی به مدت پنج سال مستفیض شد و آنچنان که خود شهید بهشتی عنوان نموده‌اند، آشنایی با علامه طباطبایی سبب شد که ایشان عزیمت رفتن به خارج را فسخ و چندین سال را با این استاد سر و کله بزند (شعبانی، 1387: 50). آیت الله بهشتی در آزمون دکتری فلسفه اسلامی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی شرکت کرد و قبول شد و از سال 1335 تا 1338 دوره دکتری رشته فلسفه و معقول را در دانشکده فوق گذراند (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا: 13).

شهید بهشتی در قم، در کنار تحصیلات عالی حوزوی و دانشگاهی، دست به یک سلسله اقدامات عمدتاً آموزشی - علمی نیز زدند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند:

۳-۳-۲ - تاسیس دبیرستان دین و دانش

دبیرستان دین و دانش در سال 1333، توسط بهشتی و با همکاری آقایان عبدالمجید رشیدپور، اصغر فقیهی و محمد مفتاح تاسیس شد. شهید بهشتی به عنوان مؤسس، مدیریت دبیرستان را نیز بر عهده داشت اما صاحب امتیاز، آیت الله مرتضی حائریزادی فرزند ارشد حاج شیخ عبدالکریم بود (کردی، 1385: 60).

۳-۳-۳ - بنیاد تعاون و رفاه اسلامی

این بنیاد خیریه و فرهنگی که در نهایت به مدرسه رفاه تبدیل شد، پذیرای امام خمینی (ره) در بدو ورودشان به ایران و همچنین محل تشکیل اولین دفتر دولت موقت بود. دکتر بهشتی، هاشمی رفسنجانی، دکتر رجایی و باهنر اعضای هیأت مدیره رفاه بودند. این بنیاد در عمل، با هدایت دکتر بهشتی، فعالیت سیاسی کرد (پرهام، 1375: 25-28).

۳-۳-۴ - مدرسه علمیه حقانی (منتظریه)

این مدرسه به همت شهید بهشتی و با هدف تربیت طلاب جوان برای بحثهای نوین اجتماعی و با کمک مالی آقای حقانی در 1342 ش، تاسیس شد. تاسیس این مدرسه به دنبال جلساتی بود که در سال 1339 ش، ایشان با همفکری و مساعدت جمعی از یاران خود مانند آقایان مشکینی، ربانی شیرازی، جنتی و سعیدی تشکیل داد. مدرسه حقانی به همت شهید بهشتی روش‌های نوینی در پذیرش طلاب، تدریس، متون درسی، نحوه مدیریت، تدوین مطالب درسی و... اجرا کرد. ایشان مسئولیت مدرسه را به آقای علی قدوسی واگذار نمود و خود تا حد توان، حتی به هنگام اقامت در آلمان، به آن یاری می‌رساند. آیت الله میلانی نیز به این مدرسه توجه ویژه‌ای داشت و بخشی از بودجه مدرسه را تامین می‌کرد (کردی، 1385: 59). این در حالی بود که وی در امور مدرسه دخالت نمی‌کرد و به دلیل اعتمادی که به دست‌اندرکاران مدرسه و برنامه‌های آنان داشت، مسئولان مدرسه کاملاً آزادانه عمل می‌کردند (مختاری، 1376: 296).

۳-۳-۵ - مکتب قرآن

شهید بهشتی در مکتب قرآن اقدام به تفسیر قرآن برای جوانان می‌کرد تا از این طریق نسل جوان را با محتوا و پیام قرآن آشنا سازد. بنا بر اظهارات وی، جلسه مورد نظر، محل تجمع کسانی بود که خواستار اسلام زنده بودند (قاسمی، 1361: 74). به دلیل ارتباطی که وی با این جمع داشت و به واسطه هدایت و رهبری این جمع، مورد پیگرد رژیم قرار گرفت و توسط ساواک دستگیر شد. مکتب قرآن در سال 1350 شکل گرفت، روزهای شنبه برپا می‌شد و مرکزی شده بود برای تجمع جوانان مسلمان دختر و پسر و محل آن به طور سیار در خانه‌های اعضا و بیشتر در مناطق مرکزی شهر تهران بود. حدود 400-500 نفر در آن شرکت می‌کردند. شهید بهشتی از کسانی که با داشتن مقداری آگاهی از صرف و نحو عربی، اقدام به تفسیر قرآن می‌کردند، انتقاد می‌کرد و می‌گفت:

«زبانم زبان ملامت نیست، ولی می‌خواهم تذکر بدهم که جمعی از دوستان من با دانستن نحو و صرف ضعیف و با اعتماد به یک کتاب لغت کوچک، می‌خواهند مفسر قرآن بشوند. این کار مضحک است... در عربی تحول شرط است، ما باید به عربی متحول شده مراجعه کنیم.» (کردی، 1385: 51).

علاوه بر این شهید بهشتی در طی دوران حضور خویش در قم، به تهیه و تنظیم کتاب «نماز چیست» و همچنین مقالات مهمی مانند «بانکداری و قوانین مالی اسلام»، «عالم خلق و عالم امر در قرآن»، «یک قشر جدید در جامعه ما» و «روحانیت در اسلام و در میان مسلمین»، پرداختند.

۳-۴- دوره تهران

در زمستان 1342 شمسی، شهید بهشتی با فشار ساواک و بدون سر و صدا، با حکم تغییر محل کار از اداره آموزش و پرورش قم، به تهران منتقل شد. در حکم، اگرچه مسئله انتقالی شهید بهشتی مطرح شده بود، اما یقیناً در پشت این حکم احساس خطر ساواک قم بود و فشار ساواک به آموزش و پرورش باعث تنظیم حکم انتقالی وی شد و در حقیقت انتقالی‌اش بیشتر حالت تبعید داشت (شعبانی، 1387: 83). این اقدام به دلیل فعالیت‌های سیاسی شهید بهشتی در قم از قبیل: راه اندازی کانون انجمن اسلامی دانش‌آموزان، ایجاد وحدت بین حوزه و دانشگاه، روابط با امام خمینی (ره)، سخنرانی‌های وی در کانون انجمن اسلامی دانش‌آموزان و حمله شدید به ارکان نظام پهلوی، شکل گرفت. پس از تبعید شهید بهشتی به تهران، اداره آموزش و پرورش تهران، برای اذیت و آزار بیشتر، وی را جهت تدریس زبان انگلیسی به یکی از دبیرستان‌های دخترانه تهران فرستاد، اما به دلیل حساسیت‌های شدید ساواک وی را به مدرسه دیگری متعلق به اقلیت‌های مذهبی (مسیحی) بود فرستادند (شعبانی، 1387: 83).

۳-۴-۱- فعالیت‌های فکری اجتماعی - تهران

در ذیل به مهم‌ترین اقدامات شهید بهشتی در دوران تبعید در تهران اشاره می‌گردد

۳-۴-۱-۱- تدریس در مدرسه کمال

شهید بهشتی پس از تبعید به تهران، از سوی آقای رجایی که مدیریت دبیرستان کمال را بر عهده داشت، دعوت به همکاری شد. این امر بیشتر به خاطر تجارب شهید بهشتی در امر تدریس و اداره مدرسه دین و دانش و ویژگی‌های شخصیتی او صورت پذیرفت (شعبانی، 1387: 91). نکته حائز اهمیت این‌که با دستگیری و زندانی شدن اعضای شورای مرکزی مدرسه کمال (دکتر یدالله سبحانی، آیت الله

طالقانی، مهندس عزت الله سبحانی و مهندس بازرگان (توسط رژیم پهلوی، امور اداره مدرسه دچار نابسامانی گشت و نزدیک بود که شیرازه‌اش پاشیده شود، اما در این زمان شهید بهشتی وارد عمل شد و با برگزاری جلسات متعدد، مشکلات به وجود آمده بر سر راه فعالیت آموزشی مدرسه را مرتفع ساخت و موجب تداوم حیات آموزشی و علمی مدرسه و مانع از انحلال آن گردید (شعبانی، 1387: 92).

۳-۴-۱-۲- تاسیس مدرسه رفاه

دیگر فعالیت فرهنگی شهید بهشتی در دوره تبعید در تهران، نقش پر اهمیت و اساسی وی در تاسیس مدرسه رفاه بود. تجربه بزرگ و تاریخی ایشان در مدارس « دین و دانش »، « کمال » و « علوی » که مخصوص پسران بود توانسته بود نتایج خوبی را از جهت فکری و مذهبی و سیاسی بر جای گذارد، موجب شد که وی بعد از مدتی، پیشنهاد تاسیس مدرسه مخصوصی را برای دختران بدهند که به اتفاق مورد پذیرش و تصویب قرار گرفت. مدرسه رفاه به جذب دانش‌آموزان دختر، در مقطع دبیرستان، از خانواده های مذهبی پرداخت. مدیریت آن را خانم گوهرالشریعه دستغیب بر عهده داشت و از زنان مبارز سیاسی آن روز برای تدریس در این مدرسه استفاده شد. شهید بهشتی که نقش محوری را در تاسیس این مدرسه داشت، کار تهیه امکانات مدرسه را از منابع مختلف به عهده داشت و علاوه بر این از سخنرانان اصلی جلسات بعد از ظهر مدرسه رفاه به شمار می‌رفت و برای معلمین و دانش‌آموزان مباحث مختلفی را مطرح می‌کرد. شهید بهشتی تا پیروزی انقلاب اسلامی، همچنان جزو هیئت امنای مدرسه و بنیاد رفاه به شمار می‌آمدند.

۳-۴-۱-۳- کانون توحید

از دیگر موسساتی که با مساعدت شهید بهشتی راه‌اندازی شد و به صورت پایه‌هایی برای نشر و تبلیغ اسلام و تجمع جوانان درآمد، کانون توحید بود. طراحی این ساختمان، توسط مهندس میرحسین موسوی و فعالیت و تلاش در این کانون، با همت و فعالیت دکتر باهنر رونق گرفت (میزبانی، 1381: 54).

وی از همکاری خود با شهید بهشتی در این مورد گفته‌است :

«مساله دیگر تشکیل مراکزی از این قبیل بود. از جمله کانون توحید، که در تاسیس این مرکز،

همکاری داشتیم. این مرکز هم کانون علمی، تبلیغاتی جالبی شد.» (باهنر، 1362: 22-23).

در کنار این فعالیت‌های علمی- ترویجی شهید بهشتی در تهران در زمینه امور سیاسی نیز بسیار فعال بودند که نقش عمده فعالیت‌های سیاسی ایشان در سال‌های تبعید در تهران در انجمن اسلامی مهندسين و هیئت‌های متلفه اسلامی بود.

۳-۴-۱-۴- انجمن اسلامی مهندسين

شهید بهشتی فعالیت‌های انجمن اسلامی مهندسين را برای احیای اصول و ارزش‌های مذهبی در راه مبارزه با ظلم و ستم رژیم مستبد پهلوی، احساس می‌کرد (شعبانی، 1387: 107). وی از سخنرانان ثابت جلسات ماهانه این انجمن شد که با حضور پر شور و پر شمار اعضای انجمن، بازاری‌ها، دانشجویان، اعضای جبهه ملی و نهضت آزادی بر گزار می‌گردید (مرکز بررسی اسناد تاریخی، 1377: 2).

با تبعید شهید بهشتی به تهران، حضور ایشان در جلسات این انجمن پررنگ تر شد و ابعاد وسیع- تریافت. بحث‌های ایشان در جلسات انجمن، غالباً درباره فداکاری، عدالت؛ مبارزه با ظلم و ستم و حکومت در اسلام بود که با استقبال بسیار خوب حضار روبرو می‌شد و توأم با پرسش و پاسخ و یا اظهار- نظرات آنان صورت می‌پذیرفت. شهید بهشتی طی همین دوران مقاله مهمی با عنوان قانون علیت در علم و دین ارائه نمود.

۳-۴-۱-۵- هیئت‌های متلفه اسلامی

پس از آنکه انقلاب اسلامی ایران، به صورت یکپارچه، اسلامی، دینی و قرآنی شد و همه پیرو رهبر و مقتدایشان، امام خمینی، یکصدا علیه رژیم به پا خاستند، جمعیت‌های متشکل علنی، سری و نیمه‌علنیبه وجود آمد که یکی از این جمعیت‌ها هیئت‌های متلفه اسلامی بود که خود متشکل از هیئت‌های مختلف مذهبی- سیاسی می‌شدند (شعبانی، 1387: 109) که در 3 مسجد عزیزالله، اصفهانی‌ها و شیخ علی صورت می‌گرفت.

بحثی که در آن زمان مطرح می‌شد و با اوج‌گیری فعالیت‌ها نیز ارتباط داشت، موضوع جلوگیری از خطر عوامل نفوذی در درون تشکیلات متلفه بود. به همین منظور اعضا و تشکیلات بالاتر ارتباط داشتند. در این تقسیم‌بندی تشکیلاتی، هرگروه فقط از وجود خود خبر داشت و راه برای هر گونه نفوذ و کسب اطلاعات بسته می‌ماند. این گروه، اطلاعیه و اعلامیه‌های امام را تکثیر و در سطح شهر تهران پخش می‌کرد (شعبانی، 1387: 110). این جمعیت همچنین در برخی شهرها رابط‌هایی داشت که همین فعالیت‌ها را در آن شهر انجام می‌دادند.

در سال 1342، هیات موتلفه اسلامی، از حضرت امام خواستند تا چندین تن از روحانیون مورد اعتماد خود را برای حضور در تشکیلات معرفی نمایند (کردی، 1385: 49-50). امام نیز آیت الله مطهری، دکتر بهشتی، آیت الله مهی‌الدین انواری، و حجة الاسلام احمد مولایی را به عنوان شورای روحانیت معرفی کردند (نوذری، 1380: 158). نکته جالب توجه این است که در اسناد ساواک مربوط به شهید بهشتی، هیچ گونه گزارشی از فعالیت‌های وی، که نشانگر اقداماتش در جمعیت موتلفه اسلامی باشد وجود ندارد. به هر ترتیب آن چیزی که در این خصوص جلب توجه می‌کند اولاً مخفی بودن تشکیلات موتلفه است که در ابتدای کار بر آن اصرار داشتند، ثانیاً روحانیون شناخته شده‌ای چون مطهری، بهشتی و هاشمی رفسنجانی افرادی نبودند که از چهارچوب اقدامات حفاظتی ساواک دور باشند، در عین حال در آن مقطع متوجه ارتباط آنها با موتلفه نمی‌شدند (کردی، 1385: 85).

آنچه ساواک بدان دست یافت، تنها پس از قتل حسنعلی منصور، در 43/12/1 توسط شاخه نظامی موتلفه و با گلوله‌های محمد بخارایی بود و در جریان بازجویی و شکنجه، از آیت الله هاشمی رفسنجانی (رفسنجانی، 1374: 505) نیز چیزی عایدشان نشد، اما قاعدتاً باید به ارتباط شهید بهشتی نیز تردید می‌کردند. البته آنها در خلال بازجویی‌ها متوجه شدند که شهید بهشتی فقط کمک‌های مالی به خانواده‌های زندانیان می‌رسانده است.

با کشته شدن منصور و موج شدید دستگیری‌های اعضای هیئت‌های موتلفه، شرایط بسیار سختی برای هواداران و اعضا آن به وجود آمد. در این وضعیت، موضوع اعزام شهید بهشتی به آلمان مطرح شد. ساواک به دلایلی چون سابقه سیاسی در جریان 15 خرداد و عضویت در هیئت‌های موتلفه با این اعزام مخالفت ورزید، اما با تلاش علما، بویژه آیت الله خوانساری این مشکل برطرف شد و وی توانست برای شهید بهشتی ویزا تهیه کند (کردی، 1385: 85). با این حال، ساواک در 1343/12/22 طی نامه شماره 20/271750 حکم دستگیری بهشتی را صادر کرد که با توجه به موفقیت ایشان در کسب ویزا، بازداشتش موقوف به بازگشت از آلمان شد. شهید بهشتی در ابتدا قصد نداشت مدت زیادی در آلمان بماند، لیکن با توجه به نیاز شدید مسلمانان و دانشجویان هامبورگ و شهرهای دیگر آلمان، تا سال 1349 در مرکز اسلامی هامبورگ ماندگار شد (کردی، 1385: 85).

۳-۵- دوره آلمان (۱۳۴۹ - ۱۳۴۳)

شهید بهشتی بنا به درخواست عده‌ای از علما و مراجع بزرگ، از جمله: آیت الله میلانی، آیت الله خوانساری و آیت الله حائری، برای سرپرستی مسجد ایرانیان هامبورگ در سال 1343 به آلمان رفت و سال 1349 به ایران بازگشت.

مهم‌ترین زمینه‌های سفر وی به آلمان را باید در ارتباطش با هیئت‌های متلفه اسلامی جستجو نمود. پس از ترور حسنعلی منصور رژیم حساسیت شدیدی نسبت به جمعیت و به ویژه اعضای شورای فقهی آن پیدا کرد و به دستگیری آنان پرداخت (شعبانی، 1387: 147).

هم‌زمان با جریانات فوق، در همین سال مسجد ایرانیان هامبورگ که مرحوم آیت الله بروجردی، تاسیس کرده بود، با مشکلات عدیده‌ای مواجه شد که مهم‌ترین آنها بازگشت آقای شیخ محمد محقق لاهیجانی بنا به پاره‌ای دلایل و مشکلات به ایران بود و این مسجد مسئولی نداشت (شعبانی، 1387: 120).

همه این عوامل دست به دست هم داد تا آیت الله میلانی و آیت الله خوانساری به دنبال فرد زبان‌شناس و عالمی در میان علمای حوزه باشند و امور آنجا را هم اداره کند. علمای فوق پس از جستجوی بسیار، آیت الله بهشتی را با توجه به این که زبان آلمانی را خوب می‌شناخت و در زمینه علوم حوزوی نیز چیره‌دست و در میان اقران خود ممتاز بود، جهت امر فوق برگزیدند (شعبانی، 1387: 120).

ایشان پس از اصرار دوستان و پیشنهاد علمای بزرگ وقت، موافقت نمود که به آلمان برود اما از همان آغاز تصمیم گرفت که مدت کوتاهی در آنجا بماند و پس از سامان دادن امور مسجد ایرانیان هامبورگ به ایران بازگردد.

شهید بهشتی پس از خروج از ایران، به ترتیب با عبور از عراق، اردن، سوریه و لبنان وارد هامبورگ گردید و خانواده‌اش نیز چند ماه بعد به وی ملحق شدند (شعبانی، 1387: 121).

۳-۵-۱ - نگاهی به فعالیت‌های شهید بهشتی در آلمان

۳-۵-۱-۱- اداره مرکز اسلامی هامبورگ

از اولین و موثرترین کارهای وی، تبدیل نام این مرکز، از مسجد ایرانیان به مرکز اسلامی هامبورگ بود که راه را برای جذب دیگر مسلمانان جهان باز می‌گذاشت و دایره فعالیت وی را گسترده‌تر می‌کرد (میزبانی، 1385: 70). شهید بهشتی خود در این ارتباط می‌گوید:

«در بدو ورود به هامبورگ، به فاصله کوتاهی دریافتم که یک اشتباه بزرگ صورت گرفته است و آن اینکه با استعمال و به کاربردن عنوان جمعیت اسلامی ایرانیان در هامبورگ تمام تلاش‌های اسلامی-مان را به ایرانیان محصور کرده‌ایم و با آن که اسلام آیینی است جهانی و ملیت نمی‌شناسد، ما که حامل پیام اسلام در اروپا هستیم مارک ملیت به خودمان زده‌ایم. دوستان گفتند: سابقاً گاهی برادران افغانی در برنامه‌های فارسی شرکت می‌کردند؛ چون این نام در همین سال‌های اخیر به وجود آمده بود و قبل از به ثبت دادن، نامش جمعیت اسلامی هامبورگ بود، این تغییر نام باعث قطع ارتباط برادران افغانی شده بود..... قبل از هر چیز لازم بود که ما خودمان را از زیر این نام محدودکننده بیرون بیاوریم. بنابراین با مطالعه زیاد تصمیم گرفتیم اصولاً واحد اسلامی را که ما مسئول آن بودیم به نام «مرکز اسلامی هامبورگ درآوریم تا شعاع‌های وسیع عمل داشته باشیم.» (بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی، 1380: 43).

۳-۵-۱-۲- تلاش برای وحدت شیعه و سنی

شهید بهشتی پس از ورود به آلمان، مسائلی را که عمدتاً محل مناقشه میان اهل تسنن و اهل تشیع بود و استعمار نیز بدان دامن می‌زد، در مراسم‌های مرکز اسلامی کم رنگ ساخت و سیاست‌های مدبرانه‌ای در پیش گرفت. به طور مثال جمله «اشهد ان علی ولی الله» را که طبق فتوای علمای تشیع هم جز اذان و اقامه نیست و باید به قصد رجاء گفت حذف کرد، داشتن روسری برای خانم‌هایی که به مرکز می‌آمدند، کافی دانست و بسیاری از مستحباتی را که محل اختلاف و مناقشه بین اهل تسنن و تشیع بود، حذف نمود (شعبانی، 1387: 125).

۳-۵-۱-۳- ارتباط گسترده با دانشجویان

فضای خفقان گسترده درون کشور در دهه 1350، باعث افزایش نقش دانشجویان ایرانی مقیم خارج کشور که در اروپا و مخصوصاً در آلمان پر شمار بودند، گردید. باید اذعان نمود که شهید بهشتی تنها فردی بود که در خارج کشور بیشترین نقش را در به صحنه کشاندن دانشجویان خارج از کشور از سویو تنویر افکار آنان در باب اسلام و مسائل اسلامی داشته است. وی در این باره می‌گوید:

«دوستان عزیز، ما رسالت مرکز اسلامی هامبورگ را این می‌دانستیم که بگوییم جوانان مسلمان ما که برای تحصیل به خارج می‌آیند در دامان کفر و الحاد نیفتند. این کار بسیا دشوار می‌نمود ولی وقتی وارد

میدان عمل شدیم، دیدیم عجیب اشتباه می‌شده، کاری است سهل و ممتنع و نه دشوار. اگر از راه وارد شوید سهل است و اگر از بیراهه وارد شوید ممتنع است؛ دشوار اصلاً معنی ندارد... به هر ترتیب ما لازم می‌دانستیم قبل از هر چیز با دانشجویان روابط نزدیک داشته باشیم، نه فقط با دانشجویان ایرانی، بلکه با همه دانشجویان مسلمان.» (بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی، 1380: 45-46).

۳-۵-۱-۴ - رابطه با دانشگاه‌های اروپایی

شهید بهشتی خود در این ارتباط می‌گوید:

«وظیفه دیگری که مرکز اسلامی هامبورگ دارد و بدان عمل کرده است پاسخ به سوالات علمی قسمت-های شرق‌شناسی دانشگاه‌های اروپاست. خود دانشگاه هامبورگ قسمتی به نام شرق‌شناسی دارد. در این چند ماه گذشته رئیس این قسمت آقای پروفیسور اشیپولر دو نوبت از ما وقت گرفت که خودش همراه کادر علمی و دانشجویان این رشته به مساجد بیایند و درسی را که در برنامه خود ایشان بود، بنده به جای او بگویم؛ برای این که اظهار می‌کرد در این بحث، تخصص شما حتماً از ما بیشتر است. اتفاقاً دو موضوع حساس بود: یکی تقیه در مذهب شیعه و ریشه‌های آن و دیگر شیوه‌های تفسیر قرآن در میان شیعه و اهل سنت و فرق میان این دو شیوه.» (بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی، 1380: 50).

۳-۵-۱-۵ - رابطه با سایر مبارزین

وی با دیگر مبارزین خارج کشور نیز ارتباط داشت. تماس او با موسی صدر یار دیرینه وی در مباحثات علمی در این زمان شدت یافت ضمن اینکه طی سفرهایی هم که به عراق، عربستان، ترکیه و... کرد، به ملاقات امام شتافت و از راهنمایی‌های ایشان بهره مند شد (میزبانی، 1381: 73).

از دیگر فعالیت‌های فکری شهید بهشتی در طی دوره حضور در آلمان می‌توان به تهیه و تنظیم کتاب «صدای اسلام در اروپا» به 5 زبان دنیا و همچنین مقالات «کدام مسلک» و «نقش ایمان در زندگی اسلام» اشاره نمود.

۳-۶- دوره بازگشت به ایران و تاثیر گذاری در تحولات ایران (از بازگشت تا شهادت)

در سال 1349 ش، شهید بهشتی بنا به ضرورت شخصی عازم ایران شد. ایشان قصد داشتند که مجدداً به آلمان بازگردند اما در مدت اقامت در ایران، به دلایلی از تصمیم فوق منصرف شدند؛ از سویی ساواک مانع بازگشت ایشان شد و از سوی دیگر خود شهید بهشتی با توجه به اوضاع داخلی کشور و همچنین با علم به این که مساجد اسلامی هامبورگ سر و سامان گرفته است، حضور در ایران را مفیدتر تشخیص دادند (شعبانی، 1387: 147).

وقایع این دوران را می توان به دوره قبل و بعد از انقلاب تقسیم نمود که عبارتند از:

۳-۶-۱- دوره قبل از انقلاب

۳-۶-۱-۱- شهید بهشتی و دکتر علی شریعتی

بدون تردید علی شریعتی یکی از موثرترین چهره های ایران معاصر است. وی هم چون روشنفکری دینی بر فضای روشنفکری و به خصوص روشنفکری دینی اواخر دهه 40 و اوایل دهه 50 نفوذی فوق العاده اعمال کرد و پس از مرگ نیز هم چنان اعتبار خود را حفظ کرد. بدیهی است که چنین چهره ای، از زوایای گوناگون مورد نقد و بررسی، ستایش و مذمت و بالاخره مقایسه های مختلف قرار گیرد. گاه از او همچون لوتر پروتستانیسیم اسلامیاد شده و زمانی آرای دینی وی با برداشت ایدئولوژیک کردن یا شدن دین مورد نقد و بررسی قرار می گیرد (قادری، 1381: 80).

اما آنچه در اینجا اهمیت دارد نگرش شهید بهشتی به دکتر شریعتی در فضای آن روز است. ایشان معتقد بود:

«دکتر یک قریحه سرشار سازنده و آموزنده است؛ خطا و استباه و لغزش در کار او هست و نمیتواند نباشد. اما هیچ کس حق ندارد به خاطر این اشتباهات و لغزشها، ارزشهای عالی و سازنده او را نادیده بگیرد. مکرر گفته بودم آن چیز که قطعاً از اسلام منحرف است، روشی است که این آقایان در برخورد با دکتر در پیش گرفته اند.» (بهشتی، 1379: 22).

از نظر ایشان کارهای دکتر شریعتی در بازگشت نسل جوان به خویشتن اسلامی خویش بسیار موثر و بسیاری از گروهها و قشرها از مجرای گفتهها و نوشتهها و دیدههای او موفق شدند که به خویشتن اسلامی خویش بازگردند (بهشتی، 1379: 94).

شهید بهشتی در دهه پر التهاب 1350، با نقد عالمانه و در عین حال منصفانه خویش از دکتر شریعتی و آثار و آرای او، در مقابل جریان‌هایی که آرای شریعتی را تحریف واقعی اسلام معرفی می‌کردند مقابله و روش برخورد اینان را مذمت می‌نمودند.

۳-۶-۱-۲-جامعه روحانیت مبارز تهران

بعد از جریان شهادت حاج آقا مصطفی، فرزند ارشد امام، که نقش بسیار اساسی در سقوط رژیم مستبد پهلوی داشت، در ذهن برخی از روحانیونی که در مبارزه علیه رژیم شاه فعال بودند، این اندیشه به وجود آمد که به روحانیت یک تشکیلی بدهند که دارای تشکیلات و اساسنامه باشد (شعبانی، 1387: 183). طراح اصلی این اندیشه، شهید بهشتی بود و انگیزه اصلی در این تشکیلات، ادامه نهضت امام بود. اگرچه بحث تشکیل جامعه روحانیت مبارز از سال 1356 ش مطرح شد، اما تشکیل و تنظیم اساسنامه آن بعد از پیروزی انقلاب اسلامی انجام شد. در سال 1357 انتخابات شورای مرکزی جامعه روحانیت مبارز تهران برگزار شد که در آن جلسه، نخستین شورای مرکزی جامعه روحانیت مبارز تهران شکل گرفت. جامعه روحانیت مبارز تهران به خاطر برخورداری از تشکیلات منسجم و وجود چهره‌های برجسته انقلاب از جمله شهید بهشتی، شهیدباهر، شهید مطهری، آیت‌الله هاشمی رفسنجانی و آیت‌الله موسوی اردبیلی، نقش بسیار کلیدی در بحبوحه پیروزی انقلاب و بعد از آن داشت (شعبانی، 1387: 185).

جامعه روحانیت مبارز در 8 منطقه تهران فعالیت می‌کرد و هر منطقه زیر نظر دو نفر از روحانیون آگاه و متعهد اداره می‌شد. تمام تشکیلات نیز دارای 2 یا 3 نفر مشاور عالی بود که خط اصلی کارها را آنها تعیین و به مناطق اعلام می‌کردند. بسیاری از بیانیه‌ها به قلم استاد مطهری نوشته می‌شد و جلسات منظم جامعه روحانیت نیز هر هفته در یک منطقه برگزار می‌گردید (سید ناصری، 1378: 337). به هر حال تاثیر جامعه روحانیت هم در نقطه عزیمت رویکرد سیاسی جامعه و هم در توزیع قدرت سیاسی چشم گیر بود تا آنجا که آقای بازرگان گفته بود اگر این انقلاب را انقلاب روحانی ایران بنامیم، دور از واقعیت نگفته ایم (بازرگان، 1363: 178).

۳-۶-۲ - وقایع بعد از انقلاب

۳-۶-۲-۱ - شورای انقلاب

با هجرت امام خمینی به فرانسه، رفت و آمد یاران ایشار از ایران به فرانسه، برای تبادل نظر و هدایت موثر تر انقلاب شدت یافت. در یکی از ملاقات‌های امام با شهید مطهری، صحبت از شورای انقلاب شد تا با تدبیر و هدایت این شورا در داخل کشور، انقلاب ضربه نهایی را بر پیکر رژیم پهلوی وارد آورد. این تصمیم در آذر ماه اتخاذ و شورای انقلاب تشکیل شد، اما موجودیت آن رسماً در دیماه اعلام شد (کردی، 1385: 104).

شهید بهشتی در این زمینه گفته است :

«افراد را امام خمینی تعیین می‌کردند، بدین معنا که اول اما به یک گروه 5 نفری از روحانیت مسئول دادند که برای شناسایی افراد لازم برای آینده مملکت تلاش کنند. این عده عبارت بودند از: آیت الله مطهری، هاشمی رفسنجانی، موسوی اردبیلی، دکتر باهنر و خود بنده.» (میزبانی، 1381: 55).

هدف اصلی شورای انقلاب در مرحله اول، تسهیل در امر فروپاشی رژیم پهلوی بود. ارتباط دائم با امام برقرار بود و مرحوم مطهری و بهشتی بیش از دیگران در ارتباط با امام بودند. لازم به ذکر است که در این شورا نخست انتخابات تعیین رئیس انجام گرفت که آیت الله طالقانی به عنوان رئیس آن انتخاب شد. اما دبیری شورای انقلاب با شهید بهشتی بود (مهاجری، 1380: 104).

نظرات شهید بهشتی در شورای انقلاب بسیار رهگشا بود. ایشان در مورد مذاکره با امریکا، انگلیس و یا سران ارتش در بحبوحه انقلاب معتقد بود که ما باید دیدگاه‌هایمان را قبلاً بر اساس معیارهای انقلاب تنظیم کنیم. بعد با هر کسی که صحبت می‌کنیم، باید با آنها با قاطعیت حرف بزنیم (شعبانی، 1387: 209).

دو نکته در باب فعالیت شهید بهشتی در شورای انقلاب شایان توجه است :

اول اینکه ایشان اعتقاد خاصی به جوانان و کار حزبی از سوی آنان داشت و نکته دیگر عدم انحصارگرایی حزبی ایشان بود. بسیاری از جوانانی که در شورای انقلاب، در مسئولیت‌های کلیدی، مشغول به کار شدند، از اعضای حزب جمهور اسلامی نبودند و این نکته قلم بطلان بر شایعه انحصارگرایی حزبی ایشان می‌کشید (بهشتی، 1368: 178).

۳-۶-۲-۲- مجلس خبرگان قانون اساسی

مجلس خبرگان قانون اساسی در روز 1358/5/28 آغاز به کار کرد. آیت الله منتظری به عنوان رئیس و دکتر بهشتی نائب رئیس برگزیده شدند. این مجلس نخستین مجلسی بود که قدیمی‌ترین مبارزین را در خود جای داده بود، افرادی که در سالیان گذشته با ایدئولوژی‌های متفاوت برای آزادی و رهایی از رژیم استبدادی در سلول‌های انفرادی و جمعی در کنار هم مبارزه کرده بودند، اولین مجلس انقلابی را تجربه می‌کردند. مدیریت و کنترل چنین جمعی بسیار سخت و سنگین بود. از این رو آیت الله منتظری از شهید درخواست کردند که به جای ایشان، اداره بسیاری از جلسات صحن علنی مجلس خبرگان را بر عهده بگیرد. دکتر بهشتی نیز این وظیفه خطیر را انجام داد. مصوبات این مجلس طی 3 ماه تلاش فوق‌العاده، در آبان 58 در 13 فصل و 157 اصل و بایک مقدمه و موخره تنظیم شد و در 58/9/12 به تصویب نهایی ملت ایران رسید (دیزچی، 1380: 348-345).

۳-۶-۲-۳- شورای عالی قضایی

از دیدگاه شهید بهشتی کسی که در رأس قوه قضاییه قرار می‌گیرد، ممکن است اعمال نفوذ کند و باعث ایجاد مفسده و بی‌عدالتی در جامعه گردد. لذا پیشنهاد وی این بود که در کارهای قضایی کشور، نظر شورای عالی قضایی محترم باشد (شعبانی، 1387: 217).

اعضای این شورا، شهید بهشتی، شهید قدوسی، مرحوم ربانی املشی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله موسوی اردبیلی بودند. اما نقش کلیدی شورا از آن شهید بهشتی بود. وی به اصرار امام خمینی و با توجه به دل‌نگرانی ایشان از ناحیه بنی صدر ریاست دیوان عالی شورا را بر عهده گرفت. وی از همان ابتدا با واقع بینی کامل می‌دانست که مشکل قوه قضاییه در گرو داشتن قضات خوب قابل حل است و بدون آن نمی‌توان امید به اصلاحات زیر بنایی در این دستگاه داشت :

«اگر قوه قضاییه ما با این فرصت کوتاه تبدیل به یک قوه قضاییه تمام عیار بی عیب و نقص نشده، برای این است که کجا قاضی پیدا می‌شود؟ مگر پیدا کردن قاضی و ساختن قاضی کار آسانی است (شب زنده دار، 1360: 139).

دکتر بهشتی مشکلات دستگاه قضایی را از سه محور می‌دانست :

- (1) قوانین
- (2) کادر قضایی
- (3) اجرای احکام

او معتقد بود مهم‌ترین بخش قضا، اجرای آن است. دکتر بهشتی در راستای اجرای احکام شرعی و افزایش توان اجرایی قوه قضاییه در احکامی که صادر می‌کند، طرح پلیس قضایی را پیشنهاد داد که با تصویب مجلس شورای اسلامی روبرو شد (کردی، 1385: 141).

۳-۶-۲-۴- حزب جمهوری اسلامی

دکتر بهشتی، سالیان قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در اندیشه ایجاد یک تشکل، جمعیت و حزب اسلامی بود. ایشان معتقد بود که «حزب به معنای تشکل است، شکل دادن و شکل گرفتن رای نیروها» (قاسمی، 1361: 140).

حزب جمهوری اسلامی 7 روز بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، اعلام موجودیت کرد و با استقبال شدید مردمی برای عضویت مواجه گردید. البته در این میان آقای هاشمی رفسنجانی نقش مذاکره با امام در این رابطه را بر عهده داشت و سر انجام نظر مساعد ایشان را جلب نمود. در این میان بسیاری ایشان را متهم نمودند که از نام جمهوری اسلامی سوء استفاده کرده و از سوی دیگر برخی معتقد بودند که حزب با دست گذاشتن روی قدرت سیاسی به دنبال دیکتاتوری و استبداد سیاسی است اما شهید بهشتی جهت خنثی کردن توطئه‌ها مواضع حزب را تشریح می‌کرد. ایشان معتقد بود:

«حزب تا وقتی برای ما ارزش دارد که در خدمت انقلاب اسلامی و بقاء و دوام و شکوفایی جمهوری اسلامی باشد.» (افتخارزاده، بی تا: 66).

گروه‌های سیاسی با اقدامات تروریستی، نهایت مخالفت خود را از عرصه سیاسی به فاز نظامی کشاندند و تلاش کردند با ترور نیروهای اصلی حزب، از مانور سیاسی آنها بکاهند. در سال 1358، حاج مهدی عراقی به شهادت رسید. حزب جمهوری اسلامی اعلام کرد بعد از شهادت مطهری، مهندس نیکبخت و محمد باقر رحمانی او چهارمین شهید حزب جمهوری اسلامی است (بهنود، 1370: 679). با این وجود حزب با درایت بهشتی و تائید امام به راه خود ادامه می‌داد. علاوه بر گروه‌های سیاسی چپ و جریان التقاطی به رهبری سازمان مجاهدین خلق که علیه حزب جمهوری اسلامی فعالیت می‌کردند جریان لیبرالیسم موجود در انقلاب به رهبری نهضت آزادی و نمود اجرایی آن دولت موقت نیز با حزب و اعضای برجسته آن مخالفت می‌کرد (کردی، 1385: 154).

مهم‌ترین فعالیت‌های حزب جمهوری اسلامی در زمان حیات و دبیر کلی شهید بهشتی بدین شرح بود:

الف. حضور در فعالیت‌های سیاسی زنده روز که نقش موثری در پیشبرد انقلاب اسلامی داشته است

ب. برگزاری مراسم روز کارگر در تحت لوای اسلام

ج. حضور حماسی در انتخابات نمایندگان مجلس شورای اسلامی

د. نقش اساسی و محوری در تدوین و تصویب قانون اساسی

ه. انتشار روزنامه جمهوری اسلامی جهت انعکاس نظرات و دیدگاه‌های حزب

بعد از شهادت شهید بهشتی و همچنین دکتر با هنر، قوام حزب تا حدود زیادی از میان رفت. شورای مرکزی حزب به سه گروه چپ و راست و معتدل تقسیم شد و انسجام اولیه از بین رفت. در این ایام از امام خمینی تقاضا شد تا حزب به طور موقت تعطیل گردد که امام نیز با آن موافقت نمودند و عملاً حزب دیگر احیا نشد.

۳-۶-۳ - شهادت

ساعت 20:30 روز هفت تیر ماه در حالیکه جلسه حزب جمهوری اسلامی با حضور اعضای برجسته آن تشکیل شده بود، ناگهان صدای انفجار و ریختن آوار، فضای جلسه را به هم ریخت. موج انفجار آنچنان پر قدرت بود که شیشه‌های منازل اطراف شکسته و سقف بتونی سالن نیز فرو ریخت (کردی، 1385: 196). نکته جالب این که در روز ششم تیر مقام معظم رهبری ترور شد و روز بعد سازمان مجاهدین خلق که نتوانسته بود شهید بهشتی را برای همراهی با خویش متقاعد سازد، ایشان را به همراه 73 تن از یارانشان به شهادت رساندند و به زندگی فردی که به قول اسکاچپل سازمان دهنده‌ای قدرتمند و دولت‌ساز بود که می‌توانست امکانات مناسبی را برای پیروزی انقلاب فراهم آورد (رفیع پور، 1377: 122) خاتمه داده می‌شود.

بنا به گفته هاشمی رفسنجانی که خود از کسانی بوده که در جلسه اول حزب در روز هفت تیر شرکت کرده و به علت قراری که با پزشکان معالج مقام معظم رهبری و حاج احمد خمینی داشته در جلسه دوم شرکت نکرده و از حزب خارج شده احساس عجیبی بر جلسه حاکم بود. در آن روز شهید بهشتی انس و محبت از وجودش و کلمات و برخوردهایش تراوش می‌کرد. شاید الهام و شاید هم قصد دلداری دادن (به خاطر ترور آیت‌الله خامنه‌ای در روز قبل) به دیگران، جواب این چرا باشد (رفسنجانی، 1370: 520).

در انتها بخشی از وصیتنامه ایشان به عنوان خاتمه بحث ذکر می‌گردد :

«وصیت می‌کنم به همسر و فرزندانم و سایر بستگانم که در زندگی بیش از هر چیز به فروغ الهی که در دل انسان هاست، اهمیت دهند و با ایمان به خداییکتای علیم، قدیر، سمیع، بصیر، رحمان و رحیم و پیامبر بزرگوارش و پیروی از خاتم پیامبران و کتابش قرآن و از ائمه معصومین و اهتمام به ذکر و یاد خدا و نماز با حضور قلب و روزه، عبادت دیگر و انفاق و ایثار و ایثار و خیر خواهی برای همه خلق و ستیز با

باطل، در راه پیروزی حق جهاد بی‌امان در این راه و حضور پیگیر در جماعت و انس با مردم راه سعادت را به روی خود بازگردانند.» (شعبانی، 1387: 296).

پس از ارائه خلاصه‌ای از تحولات فکری و سیاسی شهید بهشتی در قالب زندگی‌نامه، در فصل آینده تلاش می‌گردد تا جایگاه مقوله آزادی از نگاه شهید بهشتی مورد بررسی قرار گیرد تا بدین وسیله فرصت پیوند میان دو مقوله آزادی و مشروعیت فراهم کرد.

فصل ۴ - نظریه پرداز آزادی

۴-۱ - مقدمه

آنچه در فصل حاضر دارای اهمیت می‌باشد، جایگاه نظری مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی شهید بهشتی می‌باشد. دغدغه اساسی این است که با توجه به مولفه‌های حاضر در اندیشه سیاسی شهید بهشتی، آزادی زمینه ساز نیل به مشروعیت در چارچوب حکومت اسلامی می‌باشد.

در فصل گذشته تلاش شد با بررسی زندگی شهید بهشتی مراحل اساسی تطور فکری ایشان مورد بررسی قرار گیرد. به اعتقاد نگارنده آزادی همواره دغدغه اساسی ایشان در تمامی مراحل فکری و تئوری‌پردازی سیاسی بوده است.

آنچه در این فصل مد نظر است، ابتدا توجه به آزادی در مفهوم عام آن و سپس بررسی آزادی سیاسی می‌باشد که از اساسی‌ترین و مهم‌ترین بحث‌های مربوط به آزادی است، حتی برخی برآنند که آزادی سیاسی مادر آزادی‌ها می‌باشد. این قسم از آزادی به نقش و تاثیرگذاری مردم در نظام سیاسی اشاره دارد. با سنجش میزان آزادی سیاسی در یک جامعه می‌توان به نوع و شکل واقعی یک حکومت پی برد (لک زایی ۱۳۸۷: ۱۴).

۴-۲ - مسئله آزادی

در بررسی اندیشه سیاسی متفکران اسلامی به طور عام و شهید بهشتی به طور خاص باید همواره این پیش فرض را مد نظر داشت که انسان براساس نظام توحیدی و مذهب تشیع، صاحب اراده و انتخابگر آفریده شده است و بر این اساس، آزادی و صاحب اختیار بودن انسان، با توجه به این که آزادی گوهر آدمی است، مفید بوده و نیز حکومت‌های استبدادی در نظام توحیدی مطرود است (لک زایی ۱۳۸۷: ۱۴).

آزادی از اساسی‌ترین بحث‌های زندگی سیاسی است و از این منظر همواره مورد توجه انسان بوده است، زیرا آزادی خواسته همه انسان‌هاست و همه دوست دارند آزاد زندگی کنند و در زندگی خود دست به انتخاب بزنند. شاید کمتر انسانی را می‌توان یافت که بدون هیچ اجبار و اکراهی تن به قید و بند ناخواسته بسپرد و آزادی فطری خویش را دربند کشد. این از امتیازات آدمی در مقایسه با سایر مخلوقات است (ستوده و سید ناصری؛ ۱۳۷۸: ۸۵).

امروزه یکی از مباحث رایج در جامعه ایران، بحث آزادی و به ویژه آزادی سیاسی است، مقوله‌ای که در یکصد سال اخیر جامعه ایرانی با آن رو در رو بوده است.

برای آزادی تعاریف زیادی ذکر شده است: از واژه «حریت» که به معنای آزادی از بردگی است گرفته تا مفاهیم سیاسی و اجتماعی آن. به گفته آیزایا برلین تاکنون دویست معنا و مفهوم برای آزادی ذکر کرده‌اند و وجه اشتراک این تعاریف، نبود موانع بر سر راه انتخاب انسان‌هاست. به عبارت دیگر آزادی در تعبیر مدرن آن، یعنی رهایی از جبر غیر و انتخاب عمل با اراده خود. آیزایا برلین خود آزادی را چنین تعریف می‌کند:

«من آزادی را عبارت از فقدان موانع در راه تحقق آرزوهای انسان دانسته‌ام.» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴). او در جای دیگر آزادی را به معنای عدم مداخله دیگران در کارهای فردی می‌داند و می‌گوید:

«آزادی شخصی عبارت از سعی در جلوگیری از مداخله و بهره‌کشی و اسارت اوست به وسیله دیگران. دیگرانی که هدف‌های خاص خود را دنبال می‌کنند.» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴).

بهرحال اگر کتاب نظریه عدالت رالز تاثیرگذارترین کتاب در فلسفه سیاسی است، "دو مفهوم آزادی" اثر آیزایا برلین تاثیرگذارترین مقاله منفرد در این زمینه است (سويفت، ۱۳۸۵: ۸۹).

در میان متفکران و اندیشمندان اسلامی نیز سابقه بحث و جدال در باب آن، بسیار ریشه دار می‌باشد. شاید بتوان گفت این تکترو گستردگی در بحث آزادی و فقدان اتفاق جمعی بر برداشت واحد از آزادی به این سبب است که نخست افرادی که به این بحث وارد شده‌اند دارای اندیشه‌ها و عقاید متفاوتی بوده‌اند و هر کدام با توجه به پیش‌فرض‌ها و مسلک و مرام خویش به یک تلقی از این موضوع دست یافته‌اند که در این صورت تفاوت‌ها چشمگیر و به وضوح قابل مشاهده است. دیگر اینکه این اختلاف در طول تاریخ با توجه به شرایط و نیازهای زمان حادث شده و فضای عمومی و مسایل سیاسی و قدرت حاکمان در فقدان توافق جمعی اندیشوران و صاحب‌نظران و اتخاذ موضعی متفاوت با دیگران بی‌تاثیر نبوده است، و این گونه است که در برخی موارد بر عناصر اندیشه‌ای و اعتقادی آن تاکید گردیده و در موارد دیگر به جنبه‌های معنوی و درونی آزادی و... انگشت نهاده شده است (لک زایی، ۱۳۸۷: ۲۰).

در فلسفه، آزادی را به طور معمول صفت و خاصیت اراده می‌دانند: آیا افراد اراده آزاد و اختیار دارند یا اعمال آنها به کل جبری است؟ آشکار است که پاسخ این پرسش به درک و دریافت هر کس از طبیعت بشر و مهم‌تر از آن، ذهن آدمی بستگی دارد (هیوود، ۱۳۸۳: ۷۵). در اقتصاد و جامعه‌شناسی، آزادی را همیشه یک رابطه اجتماعی می‌دانند: افراد چقدر «عاملان آزاد» زندگی اجتماعی‌اند، و در ارتباط با دیگران می‌توانند انتخاب به عمل آورند و از امتیازات بهره‌مند شوند (هیوود ۱۳۸۳: ۷۵).

۴-۳ - شهید بهشتی و آزادی

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، نویدبخش نسیم آزادی بود. شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» از شعارهای اصلی و اساسی مبارزات مردم بود و تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران تبلور خواست و حرکت توده‌های محرومی بود که سال‌ها سلطه استبداد و استعمار را چشیده بودند و با نفی استبداد و استعمار در قالب آزادی و استقلال، خواستار برپایی جمهوری اسلامی شدند.

هر حرکت اجتماعی که به منظور اصلاح جامعه صورت گیرد دو هدف عمده را دنبال می‌کند؛ نخست، رفع موانع و تخریب ساختارهای نابهنجار؛ و دوم، ایجاد زیربناها و ساختارهای جدید. آن تخریب و این ایجاد بر مبنای ملاکها و معیارهایی صورت می‌پذیرد که بر اساس آنها حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب شکل می‌گیرد. انقلاب اسلامی ایران نیز، که پس از به بن بست کشاندن حرکت‌های اصلاح طلبانه توسط پهلوی-ها با هدف رفع موانع اصلاح و برپایی جامعه‌ای که زمینه ساز رشد و تعالی انسان‌ها باشد صورت گرفت، دو هدف اساسی داشت: یکی محو پایه‌های ظلم، ستم، بی‌عدالتی، اختناق و سرکوب؛ و دیگری تصحیح و تشکیل نهادها و ساختارهای جامعه‌ای متفاوت. از همین رو پاسداری از آزادی‌های فردی و اجتماعی در برابر توسعه طلبی گروه‌های فشار و سلطه طلبی حکومت، از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های فکری و عملی رهبران و فعالان انقلاب بود (بهشتی، ۱۳۸۱: ۸).

همگام با انقلاب اسلامی، در اندیشه شهید بهشتی نیز، بزرگترین شعار اسلام آزادی است و اسلام دین آزادگان و احرار است و انسانیت انسان به آزاد بودن می‌باشد (بهشتی، بی تا: ۱۱۳). در نگاه بهشتی، آزادی،

ذاتی انسان است و انسان از آن رو که انسان است، طالب آزادی است. بنابراین، آزادی بخشی از هویت آدمی است و سلب آن به مسخ انسان می انجامد (فارسی ۱۳۶۱: ۵۷).

آیت ... بهشتی اساساً هدف انقلاب را معطوف به آزادی می داند و بزرگترین ویژگی چشم گیری جهانی انقلاب ایران را، آزادی می داند:

«این انقلاب قبل از اسلامی بودن و مکتبی بودن، ویژگی دیگری داشته است که بیش از همه در دنیا مورد توجه واقع شده و آن این است: انقلابی است که با پیروزی اش، آزادی های اجتماعی را در جامعه به حدی توانسته تأمین و تحمیل بکند که رژیم هایی که سال ها از زمان استقرارشان می گذرد هنوز نتوانسته اند، به ملت هایشان چنین آزادی بدهند. بزرگترین ویژگی چشم گیری جهانی این انقلاب، آزادی است.» (بهشتی، بی تا: ۱۱).

۴-۳-۱ - معنای آزادی

آیت ... بهشتی ضمن این که اعتقاد دارند متفکران در طول تاریخ آزادی را به گونه های مختلفی تعریف کرده اند درباره عامل این اختلاف تعاریف می گوید:

«این مفهوم نیز همچون مفاهیم عمیق و پربار دیگر متأثر از زمان و پیشرفت زمان است و در هر زمان متناسب با شرایط اجتماعی و فرهنگی و نیازها و حساسیت های موجود در جامعه و فرهنگ حاکم بر زمان معنای خاصی دارد» (فارسی، ۱۳۶۱: ۵۶).

در هر حال شرایط اجتماعی و ضرورت های زمانی و افکار و اعتقادات حاکم بر جامعه، از جمله عناصر گوناگونی برداشت، از آزادی است. با توجه به گوناگونی برداشت از آزادی، باید نخست به این بحث پرداخت که معنای آن از نگاه شهید بهشتی چیست، چرا که اساساً نقطه اشتراکی در بحث از «چیستی آزادی» وجود ندارد تا در پی آن به تحلیل و بررسی این نقطه مشترک پرداخته شود، بر خلاف مفاهیمی مانند نور، انسان و سلول که مفاهیمی شناخته شده اند و بر سر معنای آنها اختلاف نظر نیست.

آزادی در اندیشه دکتر بهشتی یعنی:

«تسلط انسان بر ساختن خویش و ساختن محیط خویش. امتیاز انسان بر همه موجودات دیگر عالم طبیعت این است که می تواند بر طبیعت مسلط باشد و شرایط طبیعی را بر وفق خواسته و نیاز

خود دگرگون کند یا در برابر هجوم عوامل نامساعد طبیعی سد و مانع به وجود بیاورد. « (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۱۱۸۳).

در این معنا آزادی ربطی وثیق با خلاقیت دارد، چرا که:

«خلاقیت فنی و صنعتی و چاره‌اندیشی‌های پیشرفته انسان در رویارویی با شرایط طبیعی میدان گسترده‌ای برای آزادی به وجود آورده است. او در یک محیط گرمسیر می‌تواند هوای سرد مطبوع بسازد و از آن بهره‌ور شود و دریای کولر آبی یا گازی بنشیند و به طبیعت گرم منطقه خویش بگوید من زیر سلطه سوزان تو نیستم و آزادم. در پرتو خلاقیت، انسان درجه بالایی از آزادی خویش را تأمین کرده است.» (بهشتی، بی تا: ۵۵).

شهید بهشتی ضمن تعریف آزادی به «تسلط انسان بر ساختن خویش و ساختن محیط خویش» در واقع دو معنای متمایز آزادی را یادآور می‌شود که البته وابستگی تام و تمامی با یکدیگر دارند. این دو معنای متمایز از آزادی عبارتند از:

«آزادی به معنای یک نیاز عمیق و اصیل درونی که هر فردی به طور طبیعی خواهان آن است و از عدمش رنج می‌برد، و دیگری، آزادی به معنای یک واقعیت اجتماعی؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: در فلان جامعه آزادی وجود دارد، یعنی آزادی به عنوان یک واقعیت اجتماعی در آن جامعه حضور دارد. به عکس وقتی می‌گوییم در فلان جامعه آزادی وجود ندارد و استبداد و اختناق حاکم است، یعنی در این جامعه آزادی به عنوان یک واقعیت اجتماعی حضور ندارد.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۱۱۸۵).

آیت ... بهشتی دو معنای متفاوت آزادی یعنی معنای فردی و معنای اجتماعی را از هم تفکیک می‌کند. معنای فردی آزادی، خواستی است ذاتی و درونی و به شخص انسان مربوط می‌شود و معنای اجتماعی آن واقعیتی است اجتماعی که به نوع روابط اجتماعی مربوط می‌شود. در نگاه شهید بهشتی آزادی فردی یعنی «آزادی از قید و بند» و «انسان هنگامی قید و بند را احساس می‌کند که بدان آگاهی و نیز حساسیت داشته باشد (فارسی، ۱۳۶۱: ۵۶). تا آگاهی و شناخت به پدیده‌ای حادث نشود، نمی‌توان با آن برخورد منطقی و عاقلانه‌ای داشت. در صورتی که قید و بندها به خوبی شناسایی نشوند انسان نمی‌تواند

برای رهایی و آزادی از آنها اقدامی کند؛ بنابراین تحسین و مهم‌ترین عامل برای رسیدن به آزادی، آگاهی و شناخت است (بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۶).

نکته بسیار مهم در اندیشه شهید بهشتی این است که وی آزادی را از بی‌بندوباری جدا می‌کند: «آزادی که این همه در ستایش آن سخن می‌رود همین است که گفتیم، نه بی‌بندوباری و ضابطه ناپذیری و خودکامگی مطلق و آنارشیسم و آزادگذاران نیروهای مخرب و منافی با کرامت انسان و مزاحم حقوق و مصالح خود او و دیگران؛ این نوع آزادی‌ها در مفهوم آزادی مورد قبول اسلام نمی‌گنجد که آزاد گذاردن یک دیوانه خطرناک که به دلخواه خود عمل کند، متضمن هیچ خیری برای او یا دیگران نیست، بلکه ستمی آشکار بر او و دیگران است. آزاد گذاردن دزد و جانی یا تبهکاران دیگر چون دزدان ناموس و الگوهای هوسبارگی و فساد یا آزادگذاران بی‌حساب و سوسه‌انگیزی در مردم و متزلزل کردن بی‌امان همه باورهای مطلوب در آنها و به تعبیر دیگر ایجاد بیماری و سواس و ناباوری در مردم، استعدادها را به سرگردانی فرساینده و خسته‌کننده و نومید کننده دچار می‌سازد. به همین جهت است که در همه نظام‌های اجتماعی همواره روی این اصل تأکید می‌شود که حدود آزادی را قانون معین می‌کنند.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۰۴-۴۰۵).

ایشان سپس آزادی فردی را بیشتر باز می‌کند:

«آزادی فردی تنها به معنای رهایی از بندهای برونی نیست، به معنای آزادی از بندهای درونی هم هست. قدرت مادی می‌تواند بشر را از بندهای برونی رهایی بخشد، اما این قدرت نمی‌تواند آزادی را به ارمغان آورد، زیرا آزادی تنها وقتی معنا پیدا می‌کند که تمامی بندها، که بخش مهمی از آنها بندهای درونی است از میان برداشته شود و این تنها وقتی صورت می‌پذیرد که انسان در کنار قدرت مادی، قدرت معنوی لازم را در جهت آزاد ساختن خویشتن از تمامی بندهای درونی داشته باشد.» (فارسی، ۱۳۶۱: ۵۷).

بنابراین از نگاه آیت ... بهشتی آزادی هم جلوه‌ای درونی می‌یابد و هم جلوه‌ای برونی. آزادی درونی نجات از همه قید و بندهای هوا و هوس است و در واقع آزادی از تمامی تعلقات درونی است و آزادی بیرونی

رهایی از همه زنجیرها و موانعی است که به دست مستبدان بر سر راه انسان گذاشته شده است و آدمی را اسیر و مجبور خواسته‌های خود کرده‌اند.

اما ضرورت و مشروعیت اجتماعی آزادی که به نوع روابط اجتماعی مربوط می‌گردد «ناشی از این است که این مسأله یک خواست درونی جدی و اصیل است و انسان تنها موقعی می‌تواند به این نیاز درونی‌اش پاسخ گوید که در جامعه‌ای آزاد زندگی کند یعنی در جامعه‌ای زندگی کند که آزادی در آن به عنوان یک واقعیت اجتماعی وجود داشته باشد.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۱۱۰۰).

شهید بهشتی ارج و تقدس دفاع از آزادی اجتماعی را نیز به این دلیل می‌داند که آزادی از یک خواسته و نیاز درونی ناشی می‌شود و به همین دلیل است که «کسی که از این نوع آزادی دفاع می‌کند در حقیقت دفاع از آزادی جامعه، دفاع از انسان و در واقع دفاع از کلیه خواسته‌ها و نیازهای اصیل انسانی» است (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۱۱۵۷).

آزادی در جامعه‌ای وجود دارد که به صورت یک واقعیت درآمده باشد:

«یعنی از متن روابط اجتماعی حاکم بیرون آمده باشد. اگر آزادی از بطن جامعه سر بر نیاورده و پایگاه اجتماعی نداشته باشد، چیزی جز آزادی کاذب نیست ... آزادی به عنوان یک واقعیت اجتماعی، همچون دیگر واقعیت‌های اجتماعی، چیز انتزاعی و مجزایی نیست تا بتوان بدان دست یافت، بلکه از متن جامعه سر برمی‌آورد و باید فعلیت بخشید و تحقق داد.» (بهشتی، ۱۳۵۷: ۵۹).

مشاهده می‌گردد که شهید بهشتی، آزادی را رمز عظمت عنوان می‌کند و نفی آزادی را مساوی با مسخ شخصیت و انسانیت انسان عنوان می‌کند، زیرا وقتی آزادی نباشد، انتخاب معنا ندارد و وقتی انتخاب معنا نداشت، دیگر انسان نمی‌تواند خالق شخصیت و معمار سرنوشت خویش باشد.

انتخاب مبتنی بر آزادی است که سازنده سرنوشت و خالق شخصیت انسان است و نیز:

«آزادی ذاتی انسان است. انسان بدان لحاظ که انسان است آزاد است و آزادی‌طلب، و وقتی قبول

کردیم که آزادی، بخشی از هویت انسان است، طبیعتاً سلب آن به مسخ منجر خواهد شد.»

(بهشتی، ۱۳۸۱: ۲۵).

نکته مهم در اندیشه شهید بهشتی این است که ایشان آزادی را عمدتاً در سطح اجتماع معرفی می‌کنند، و در این راستا ابتدا به بررسی لیبرالیسم موجود در غرب می‌پردازد:

«لیبرالیسم یعنی آن طرز تفکری که بر پایه انسان آزاد بنا شده، بر پایه آزادی فرد انسان. اساس این مکتب این است که فرد انسان موجودی است آزاد، می‌تواند خواسته‌ها و تمنیاتش را بشناسد و می‌تواند در راه رسیدن به این خواسته‌ها و تمنیات تلاش کند و به آنها برسد و رشد انسان چه از نظر شخصی و شخصیتی و چه از نظر فرهنگی و چه از نظر رفتاری، چه از نظر اقتصادی، چه از نظر اجتماعی به این است که به او یعنی فرد انسانی آزادی بدهیم، به او بگوییم آن طوری که تو دلت می‌خواهد حرکت کن.» (بهشتی، بی تا: ۲).

ایشان سپس ویژگی‌ها و خصلت‌های اساسی لیبرالیسم را به صورت خلاصه‌وار توضیح می‌دهد:

۱. پایه لیبرالیسم بر راسیونالیسم و اصالت خرد و اندیشه و نفی هر نوع سرچشمه و مبدأ آگاهی و معرفت غیر عقل و اندیشه است.

۲. لیبرالیسم در تحسین جلوه‌های فرهنگ و تمدن اخیر غربی، و براساس اصالت فرد و اندیویدالیسم و این که فرد انسان اصالت دارد به وجود آمده است.

۳. لیبرالیسم آرام آرام به سوی پذیرش نسبی جامعه و هویت اصیل جامعه حرکت کرده و سر از سوسیالیسم لیبرال و لیبرالیسم سوسیال در آورده است (بهشتی، بی تا: ۱۱).

سپس ایشان، ابتدا ایراداتی را بر لیبرالیسم غربی مطرح می‌سازد و سپس متمایل به این می‌گردد که اساس آزادی‌های موجود در اسلام را این گونه معرفی نماید:

«لیبرالیسم از این نظر که برای انسان، برای فرد انسان این منزلت را قائل است که تو ای انسان حرکت کن، پویش داشته باش، عقلت را به کار انداز، فکرت را به کار انداز، انتخابت را به کار بیانداز، بساز خودت را، بساز محیطت را، تسلیم وضع موجود نشو. از این نظر هم بسیار جالبست زمینه‌ای است برای شکفتن نیروها و استعدادهای درونی انسانی. این‌ها جنبه‌های جالب و مثبت لیبرالیسم است اما لیبرالیسم در آنجا که تنها منبع معرفت و آگاهی را عقل می‌نامد و اصالت و وحی را به عنوان یک سرچشمه مستقل آگاهی بهایی نمی‌دهد و ارجحی نمی‌گذارد و نمی‌پذیرد آیا از این نظر هم چیز

خوبی است؟ از نظر ما و از نظر همه معتقدان به وحی الهی، لیبرالیزم از این نظر چیز بدی است، خطرناک است، انسان را از یکی از متعالی‌ترین سرچشمه‌های برکت یعنی وحی دور می‌کند.» (بهشتی، بی تا: ۸).

ایشان سپس عنوان می‌نماید:

«اسلام آزادی انسان را به عنوان نقطه قوت آفرینش می‌شناسد و انسان گوهر تابناک هستی است بدانکه از چه آزاد و آگاه آفریده شده است، اسلام برای انسان آزاد و آگاه زمینه و توان شکوفایی و خودانگیختگی و پیدا کردن راه را به حد فراوان قائل است و انسان را دعوت می‌کند نخست در پرتو نور فروزان باطن یعنی عقل و خرد حرکت کند و عقل و خرد در انسان است ولی انسان به کمک همین اندیشه تحلیلگر و خرد روشنگر یک سرچشمه بزرگ و رفیع پر ارج آگاهی دیگر یعنی وحی خدا و نبوت انبیاء و کتاب ... و سنت پیغمبران را می‌شناسد و می‌یابد، وقتی انسان به این مرحله رسید قانون زندگی را صرفاً به کمک عقل تنظیم نمی‌کند، عقل در تنظیم قانون در حد خودش دخالت می‌کند اما وحی به عنوان زیربنای همه محاسبات و بررسی‌های عقلی همواره تکیه‌گاه انسان است، در جامعه اسلامی، اسلام انسان را موجود آزاد می‌داند و حتی به این موجود آزاد نهیب می‌زند که در شرایط اجتماعی نایست، نمیر، بمیر یا بمیران، لااقل هجرت کن، به هر حال تسلیم محیط فساد نشو. اما در اسلام آزادی‌های فردی، محدودیت‌های اجتماعی نیز دارد، انسان آزاد است اما در چارچوب حدودالله و در چارچوب قوانین الهی و شناسایی حدودالله و احکام خدا مسئولیت خطیری است که در جامعه و نظام اسلامی برعهده فقیه و مجتهد است، بنابراین در شناخت حدودالله جامعه اسلامی ما تابع مرجعیت آگاه رهبری می‌باشیم.» (بهشتی، بی تا: ۱۴).

بنابراین روشن می‌گردد که شهید بهشتی معتقد است، شهروندان جامعه اسلامی در آزادی‌های فردی خود دارای حد و حدودی می‌باشند و برای رسیدن به عظمت می‌بایستی که این آزادی‌ها محدود گردد که مهم‌ترین عامل در تحدید این آزادی‌ها همانا حدودالله می‌باشد و از اینجاست که ایشان پی به اهمیت زندگی اجتماعی می‌برند:

« اسلام صرف نظر از فطری بودن یا نبودن زندگی اجتماعی برای بشر، حامی و مشوق زندگی اجتماعی است. تعالیم عالییه اسلام بر اساس حفظ پیوندهای اجتماعی و مستحکم کردن آنها و جلوگیری کامل از سقوط اجتماع و پراکندگی و از هم پاشیدن جامعه است و یا عالی‌ترین صفات انسانی از نظر اسلام وقتی ارزش واقعی خود را دارد که با حفظ پیوندهای اجتماعی توأم و با انجام وظایف فرد نسبت به اجتماع همراه باشد.» (بهشتی، ۱۳۶۷: ۴۱).

ایشان همواره آزادی‌های موجود در غرب را به واسطه این که فاقد حدود می باشد رد می‌کند و می‌توان بدین امر از این زاویه نگریست که این گونه آزادی‌ها منجر به خیر مشترک نمی‌گردند:

« من که یک برادر شما هستم، همیشه در سخن‌ها گفته‌ام دشمنان اسلام و دشمنان خدا و دشمنان قرآن و خواستاران آزادی به معنی بی‌بندوباری بدانند که ما به آزادی انسان سخت پای‌بند و معتقدیم اما آزادی انسان. ما نه دموکراسی روسی می‌خواهیم و نه دموکراسی آمریکایی و اروپای غربی می‌خواهیم، ما انسان آزاد شده اسلام را خواستاریم که در آن انسان هم آزاد است و هم بنده. بنده کی؟ خدا و آزاد از بندگی هر چه غیر خداست.» (بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی؛ ۱۳۶۰).

نکته بسیار مهم و کلیدی در اندیشه شهید بهشتی این است که ایشان تنها محدودیت وارده بر آزادی انسانی را تنها از ناحیه قوانین الهی معرفی می‌کند و نه جبر اجتماعی.

ایشان در مجادلات خود با مارکسیستها خصوصاً بر این نکته بسیار تأکید می‌نمودند. مارکسیستها معتقدند که انسان همیشه از جبر طبیعت و جبر قوانین اجتماعی، که محیط اوست، مورد محدودیت قرار می‌گیرد. انسان در این مناسبات که دور و محیط اوست در رابطه قرار می‌گیرد و همیشه آزادی او محدود است به آن قوانینی که این جامعه و این مناسبات به او تحمیل می‌کند. به این ترتیب آزادی یک فرد و یک جامعه تابعی است از محتوای مناسبات کلی آن جامعه.

اما شهید بهشتی در پاسخ به مارکسیستها معتقد است که:

«انسان یک موجود ممتاز و برجسته است و بزرگترین ویژگی و برجستگی او همین است که آگاه است. او انتخابگری است که آزادانه و آگاهانه انتخاب می‌کند. به همین جهت ما باید روی این ویژگی

انسان تکیه کنیم انسان در برابر جبر طبیعت، آزاد است. تعلیم اسلام، این است که انسان محکوم جبر اجتماعی هم نیست. انسان در برابر حاکمیت آن قوانینی که به نام قوانین اجتماعی و سنت‌های اجتماعی و مکانیزم اجتماعی و ماتریالیسم تاریخی و جبر تاریخی و جبر اقتصادی و جبر اجتماعی، مطرح می‌شود از دیدگاه اسلام، انسان دقیقاً در برابر این جبرها آزاد است انسان هیچ‌گاه محکوم به این قوانین نیست. انسان می‌تواند بر پدیده‌ها و بر تنگناهایی که در پرتو حاکمیت همین قوانین به وجود آمده، بشورد و در برابر آنها بایستد و معادله‌ها و محاسبه‌ها را بر هم بزند، انسان همواره در راستای تاریخ، نوآفرین خواهد بود. او حادثه‌های اجتماعی و پیروزی‌های اجتماعی جدیدی را خواهد آفرید و حماسه‌های تازه‌ای را خواهد سرود که بر اساس هیچ یک از قوانین شناخته شده قبلی قابل تبیین نیستند.» (بهشتی، ۱۳۸۱: ۴۴-۴۲).

شهید بهشتی سپس به بیان قرآن در این زمینه می‌پردازد و عنوان می‌نماید:

۱. هیچ انسانی محکوم هیچ جبر اجتماعی نیست.

۲. کیفیت و روابط و مناسبات اجتماعی و اقتصادی روی انتخاب آگاهانه انسان، اثر می‌گذارند، اما نه

در حد جبر، بلکه در حد دشوار شدن یا آسان شدن است (بهشتی، ۱۳۸۱: ۴۴).

آیت ... بهشتی سپس عنوان می‌نماید که:

«محیط اجتماعی هم ساخته شده انسان است و هم در ساخت او نقش دارد. ولی در این ساختن

متقابل، اصل انسان و خودسازی درونی اوست. انسان نه محکوم جبر طبیعی است، نه محکوم جبر

اجتماعی و تاریخی، بلکه به هر حال در برابر محدودیت‌هایی که طبیعت یا نظام اجتماعی برایش به

وجود می‌آورد، قدرت حرکت مخالف دارد.» (بهشتی، ۱۳۸۱: ۷۸).

محدودیت‌های قانونی که در نظام اسلامی به وجود می‌آیند دو ریشه دارند:

۱- این که آزادی یک فرد تا آنجا اعمال شود که به آزادی دیگران ضربه نزند.

۲- آزادی‌هایی که محیط را فاسد می‌کند و زمینه را برای رشد فساد در جامعه آماده می‌کند، این آزادی‌ها

هم در نظام اسلامی گرفته می‌شود.

حال که معنا و جایگاه آزادی در اندیشه شهید بهشتی مشخص گردید، آنچه اهمیت دارد این است که چگونه می‌توان این آزادی را تحقق داد؟

در این راستا به نظر می‌رسد جایگاه مفهوم انسان نزد متفکران اسلامی و شهید بهشتی به طور خاص دارای نقشی محوری می‌باشد.

۴-۴ - انسان‌شناسی و دین

بنیان مکتب‌ها و جهان‌بینی‌های مختلف، اصول فراگیری است که وسیله شناخت آن مکتب یا جهان‌بینی-اند. یکی از بنیانی‌ترین اصول‌ها، نگرش نسبت به انسان است. به این معنی که انسان چگونه موجودی است؟ رابطه‌اش با محیط طبیعی و اجتماعی چگونه است و تابع چه قوانینی می‌باشد؟ رابطه‌اش با آینده چیست و به طور کلی آینده انسان را چه عواملی می‌سازند؟ نقش خود انسان در این میان چیست؟ (بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی، ۱۳۸۰).

شهید بهشتی در این میان به انسان‌شناسی اسلامی می‌پردازد. ایشان عنوان می‌نماید:

«در جهان‌بینی اسلام، انسان شدنی است مستمر و پوی است خودآگاه، انتخابگر و خودساز. ما بر این چهار عنوان تأکید داریم. در جهان‌بینی اسلام، انسان، شدن است. شدن است مستمر. همواره یک شدن و پوی است؛ تلاش است، پوی است خودآگاه و انتخابگر. انتخاب‌کننده و خودساز.» (بهشتی، ۱۳۸۱: ۱۷).

ایشان نخستین ویژگی مهم انسان از نظر قرآن و اسلام را بافت رنگارنگ، متنوع و گوناگون وی عنوان می‌نماید:

«انسان موجودی است آمیخته. انسان موجودی یک بعدی یا دو بعدی نیست، موجودی است با ابعاد گوناگون، مایه‌های رنگارنگ و با استعداد‌های متنوع و فراوان. این موجود، نه تنها از نظر بافت جسمی نسبت به جانداران دیگر امتیازهای خاصی دارد بلکه از بافت روحی و استعداد‌های برتری نیز برخوردار است.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۳۷).

اما در اینجا سؤالی مهم پیش می‌آید:

«چرا انسان با این همه رنگارنگی و تنوع و مایه‌های گوناگون آفریده شد؟ آیا هدف تشکیل موزه‌ای از انسان‌ها بود؟ نه، او باید در بوته آزمایش قرار گیرد. اما چه آزمایشی؟ آزمایش مواد شیمیایی؟ نه، آزمایش انسان از نوع آزمایش‌های مواد آلی یا معدنی نیست. در آزمایش انسان، نوع آزمایش هم تازه است. انسان به تعبیر شهید بهشتی در این آزمایش با یک عامل عمده شرکت می‌کند: عامل آگاهی.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۳۰).

به او ابزارهای کسب آگاهی داده شده است تا در این آزمایش، آگاهانه شرکت کند. بدین آگاهی‌های اکتسابی نیز اکتفا نشده است. ما برای انسان کمکی برای دستیابی به آگاهی فرستادیم: یعنی وحی. با این مقدمات، آیا انسان در این آزمایش فقط با عامل آگاهی شرکت می‌کند؟ نه، او از عامل بسیار مهم دیگری نیز بهره می‌برد: این عامل، آزادی و حق انتخاب است. به تعبیر شهید بهشتی:

«اصلاً برای همین انسان از نطفه‌ای در هم آمیخته آفریده شد تا بشود او را در معرض انتخاب قرار داد و الا اگر در هم نبود، در خیابان یک‌طرفه که معلوم است انسان باید چطور راه برود. بنابراین انسان آزاد گذاشته شده است تا یا شکر موهبت را بگذارد، به راه حق، خیر و عدل برود، و با این همه نعمت را کفران کند و به حق و خیر و عدل پشت پا زند. او در این مسیر آزاد است. یکی از بزرگترین امتیازهای انسان، این است که می‌تواند معصیت کند. آدم تواناست در برابر خداوندگارش نافرمانی کند، بله، این بزرگترین امتیاز انسان است که می‌تواند نافرمان باشد تا فرمانبرداریش ارزشی دیگر پیدا کند. فرمانبرداری اجباری، یعنی اگر کسی را مجبور کردند از راه خاصی برود، چندان ارزشی ندارد. آن چیزی که ارزش دارد، فرمانبری همراه با انتخاب است.» (ستوده و سید نصری، ۱۳۷۸: ۸۷).

بنابراین، بهترین تعریف برای انسان این است:

«انسان جاننداری است آگاه و انتخابگر. حال، با انتخاب خود چه می‌کند؟ او با این انتخاب، آینده و سرنوشت خود را می‌سازد. سرنوشت انسان با انتخاب آگاهانه او ساخته می‌شود از این جهت است که اسلام هیچ چیز را بر کسی تحمیل نمی‌کند حتی دین را.» (ستوده و سید نصری، ۱۳۷۸: ۸۷).

در نگاه و اندیشه شهید بهشتی، انسان اسلام، انسانی است آزاد و این آزادی را البته رایگان به او نداده‌اند. این آزادی را به او دادند و به او گفتند:

« ای انسان! آینده و سرنوشت خودت را بساز. هر خوشبختی و سعادت‌تی که به دست انسان‌ها بیاید، محصول کار آگاهانه خود آنهاست. هر رنج و تیره‌بختی انسان‌ها نیز محصول کار آگاهانه و انتخاب غلط آنهاست. همراه با این روح الهی که به انسان دادند یک مسئولیت کوچک هم به او دادند. گفتند تو با این روح الهی مسئول آن هستی که از لابه‌لای بندها و پیچ و خم‌هایی که در پیکرت و در رابطه پیکرت با محیط طبیعت و محیط اجتماعی وجود دارد، با اختیار و انتخاب خود راه را به سوی آینده تاریک یا روشن بگشایی. هر که افتخار انسان بودن و حامل روح خدا بودن را می‌خواهد، باید بار سنگین مسئولیت داشتن و انتخاب کردن را هم به دوش بکشد.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۳۵-۱۳۴).

شهید بهشتی بعد از آن که در انسان‌شناسی خود کاملاً بر آزادی انسانی تأکید می‌نماید، به طلاب و فضایی حوزه پیشنهاد می‌کند:

«به طلاب و فضایی حوزه هم یک پیشنهاد دارم و آن پیشنهاد این است که به مردم ایران فرصت بدهید تا آگاهانه و آزادانه خود را بر مبنای معیارهای اسلامی بسازند و این خودسازی را بر مردم ما تحمیل نکنید. به مردم ما کمک کنید، آگاهی بدهید، زمینه رشد اسلامی را فراهم کنید ولی بر مردم هیچ چیز را تحمیل نکنید. انسان بالفطره خواهان آزادی است. او می‌خواهد خودسازی داشته باشد. مبادا بر خلاف دستور قرآن، بخواهید مسلمان بودن و مسلمان زیستن را بر مردم تحمیل کنید. که اگر تحمیل کردیم، آنها بر ضد این تحمیل‌تان طغیان خواهند کرد. انسان، عاشق آزادی است. می‌خواهد به دست خود و با انتخاب خود، خود را بسازد. آنقدر تحمیل راه و عقیده بر انسان‌ها نامطلوب است که خدا به پیغمبر اکرمش (ص) که برای ترویج اسلام اصرار داشت، پافشاری می‌کرد؛ زحمت می‌کشید و خودش را به رنج و تعب می‌انداخت تا مردم را به راه خدا بیاورد خطاب می‌کند: ای پیغمبر! مسئولیت تو هم حدی دارد، تو می‌خواهی مردم را وادار و مجبور کنی که مؤمن باشند. این راه پیغمبر نیست! توصیه من به طلاب عزیز و فضایی ارجمند این است که منادی حق و دعوت‌کننده به حق باشید. امر به معروف و ناهی از منکر با رعایت تمام معیارهای اسلامی‌اش

باشید، اما مجبورکننده مردم به راه اسلام نباشید. به طور مسلم، آن اسلامی ارزش دارد که از درون انسان‌ها و عشق انسان‌ها بجوشد و بشکفتد. ندیدید مردم ما در این دوران پر ارزش انقلاب خودشان چه خودجوشی و چه خودشکوفایی‌ای نشان دادند. بزرگترین اصل بعد از پیروزی یک انقلاب چیست؟ تداوم انقلاب همین‌طور که مردم ما با آزادی به راه اسلام آمدند و رهبری اسلام را پذیرفتند، همان‌طور که یک مسیحی، رهبری عالی اسلامی ما را آزادانه پذیرفت، بگذارید در تداوم انقلاب هم مردم آزادانه راه خدا، راه اسلام، راه حق، راه خیر، راه صفا و راه صدق را انتخاب کنند و ادامه دهند. این سفارش من به طلاب و فضلاء عزیز است. آرزو می‌کنم با توفیق الهی و با استفاده از رهنمودهای رهبر عالیقدر انقلاب بتوانیم مراحل بعدی انقلاب را با موفقیت بگذرانیم و در صراط مستقیم الهی به سوی جامعه عدل اسلامی، با سرعتی کم نظیر به پیش‌بتازیم.» (بهشتی، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

در خاتمه این بحث باید عنوان نمود که شهید بهشتی با توجه به شرایط خاص زمانی ایران و بر این اساس که انقلاب ایران به تازگی به پیروزی رسیده است، بر اصل آزادی انسانی و قدرت انتخابگری وی تأکید ویژه‌ای می‌نماید و از متن دین این آزادی را بیرون می‌کشد یعنی دین برای شهید بهشتی نقشی کاملاً محوری ایفا می‌نماید و به سطح یک ابزار تقلیل نمی‌یابد.

۴-۵ - آزادی و امامت

در ادامه بررسی، باید عنوان گردد که در نگاه شهید بهشتی، قانون نقشی بنیادی ایفا می‌نماید و البته در اینجا نقش امامت و رهبری بسیار برجسته می‌گردد. زیرا رهبری با توجه به نقش بنیانگذاری خود، دستور تشکیل نهادی با نام مجلس خبرگان قانون اساسی را می‌دهد و آنچه حائز اهمیت است این که از طریق این مجلس آزادی در درون قانون اساسی نهادینه می‌گردد.

تدوین قانون اساسی از مهمترین ضرورت‌ها و اقدامات جمهوری اسلامی در سال‌های نخستین پیروزی انقلاب اسلامی بود. قانون اساسی اهداف، آزادی‌ها و چارچوب‌های نظام را مشخص می‌ساخت، لذا امام خمینی دستور به تدوین آن مطابق با شرع انور اسلام دادند.

برای تدوین قانون اساسی تصمیم بر این گرفته شد که مجلسی از خبرگان قانون اساسی تشکیل شود، لذا مسئله‌ی انتخابات در سراسر کشور مطرح گردید. اما با طرح مسئله‌ی انتخابات مجلس خبرگان برای تدوین قانون اساسی، اختلافات گروه‌ها و احزاب سیاسی، که هر یک در پیروزی انقلاب اسلامی و سرنگونی رژیم مستبد پهلوی سهمی داشتند، سر باز نمود. بسیاری از احزاب و گروه‌های سیاسی به مخالفت با تشکیل مجلس خبرگان پرداختند. عده‌ای استدلال می‌نمودند که این کار خیلی بزرگی است و ما از عهدۀ آن بر نمی‌آییم؛ وضع قوانینی که جامع و مانع، و شمولیت بر همه مردم جامعه از طیف‌ها و اصناف و گروه‌های مختلف داشته باشد. این حرف نمایانگر خودکم‌بینی این گروه‌ها و اشخاص بود.

مخالفان دیگر استدلال می‌نمودند که با تشکیل خبرگان قانون اساسی و تعیین چارچوب‌ها در نظام اسلامی، دیگر میدان برای تاخت و تاز احزاب و گروه‌های سیاسی وجود نخواهد داشت و تصویب قانون اساسی تکیه‌گاه قوی‌ای به نظام خواهد داد. این طرز تفکر، نمایانگر دوراندیشی سیاسی این گروه از مخالفان تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی و تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی بود. این مخالفت‌ها اگر چه نخستین سنگ بنای ضدیت با مجلس خبرگان قانون اساسی و بعدها با خود قانون اساسی گشت، لیکن در آغاز ره به جایی نبرد و با درایت و کیاست حضرت امام (ره) و انقلابیون اندیشمندی چون شهید بهشتی، شهید مفتاح، شهید باهنر و آقای هاشمی رفسنجانی، مقدمات انتخابات فراهم شد.

اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است نقش و جایگاه شهید بهشتی چه در روند انتخابات مجلس خبرگان قانون اساسی و چه در روند قانونگذاری بود تا از این طریق نقش آزادی‌ها را پررنگ سازد و قانون را پشتوانه محکمی برای حفظ آزادی‌های فردی و اجتماعی قرار دهد.

بهر حال پس از تعیین نمایندگان مجلس خبرگان قانون اساسی این مجلس رسماً در ۲۸ مرداد ۱۳۵۸ با پیام امام خمینی که توسط هاشمی رفسنجانی قرائت شد، کار خود را آغاز کرد. نخست برای تعیین ریاست آن رأی‌گیری شد که آیت الله منتظری با کسب ۴۰ رأی به ریاست آن انتخاب شد؛ اما اندکی بعد

چون آیت الله منتظری ببنش شهید بهشتی را نداشت و در اجرای برنامه‌های مجلس چندان قوی نبود، عملاً بیشتر برنامه‌ها توسط شهید بهشتی اجرا می‌شد و حتی سرانجام وضعیت به گونه‌ای شد که خود آیت الله منتظری پیشنهاد داد که شهید بهشتی به جای ایشان به عنوان ریاست مجلس خبرگان قانون اساسی تعیین شود.

شهید بهشتی در آغاز رئیس شورای انقلاب بود و بعد که مجلس خبرگان نیز در دست ایشان قرار گرفته بود، عملاً به چهره دوم انقلاب، بعد از امام (ره) تبدیل شد و این حتی حسادت بعضی از همفکران ایشان را حتی در حزب جمهوری اسلامی و جامعه روحانیت مبارز برانگیخت. البته فراموش نکنیم که تبلیغات مخالفین و دشمنان شهید بهشتی نیز در چنین برداشتی بی‌تأثیر نبود.

در اندیشه شهید بهشتی، آزادی را بر یک جامعه نمی‌توان تحمیل کرد و به اجبار آنان را به آزادی رساند، بلکه این جامعه باید به اندازه‌ای رشد یافته باشد که خود بتواند آزادی خود را تأمین و تضمین کند والا با از میان برداشتن دیکتاتور، آزادی به دست نمی‌آید. به همان‌گونه بلافاصله پس از آفت‌زدایی درختی که به آفت دچار شده، درخت به بار نمی‌نشیند، جامعه‌ای که گرفتار استبداد است، همان درختی است که به آفت‌زدگی مبتلاست. از میان برداشتن فرد مستبد تنها یک شرط لازم است و نه کافی.

وی در ادامه برای پیدایش آزادی از بطن یک جامعه می‌گوید:

«باید برای جامعه شرایطی فراهم کرد که بتواند آزادی را تحقق بخشد. بسیاری می‌پندارند با فشار و تحمیل می‌توان به آزادی رسید و لذا پس از ساقط کردن دیکتاتور می‌کوشند بدون توجه به ویژگی‌ها و واقعیت‌های موجود در جامعه و بدون در نظر گرفتن ظرفیت و پذیرش جامعه، آزادی را بدان‌گونه که خود می‌خواهند و یا می‌فهمند بر جامعه تحمیل نمایند... هیچ چیز خطرناک‌تر از این نیست که انسان بخواهد بر اساس ایده‌آل‌های ذهنی خود، که هیچ‌گونه رابطه‌ای با واقعیت‌های موجود جامعه ندارد، و حتی مخالف و متضاد با آن است، جامعه را به طرف آنچه خود می‌خواهد سوق می‌دهد. به همان‌گونه که با فشار و تحمیل نمی‌توان یک درخت را به بار نشاند، با فشار و تحمیل هم نمی‌توان در یک جامعه آزادی ایجاد کرد و هر اقدامی که بیش از قدرت جذب و ظرفیت و تحمل جامعه باشد، نه تنها مؤثر نخواهد بود که به رشد استبداد کمک خواهد کرد.» (بهشتی، ۱۳۸۳: ۲۲۰).

بنابراین، برای این که آزادی در جامعه نهادینه شود باید شرایط آن را مهیا ساخت. برای تحقق آزادی در جامعه باید در درجه نخست به این مسأله باور داشت که «آزادی هدفی انتزاعی نیست تا بتوان بدان دست یافت، بلکه باید آن را تحقق و فعلیت بخشید». باید زمینه به گونه‌ای تنظیم شود که نیروهای جدید که در راستای آزادی جامعه تلاش می‌کنند رشد کنند و تبدیل به نهاد گردند و نیروهای قدیمی که میراث دوران استبدادند، تضعیف و نابود شوند تا زمانی بعد شرایط به گونه‌ای مناسب شود که آزادی فعلیت یابد. آنچه در اندیشه آیت ... بهشتی مدنظر است، آن بخش از آزادی است که در نسبت و رابطه با دولت و قدرت و حاکمیت سیاسی معنا می‌یابد و تفسیر می‌شود. هر مقداری که مردم در حاکمیت سیاسی بیشتر تأثیرگذار باشند، جامعه از آزادی بیشتر و برتری برخوردار است و حکومت نیز مطابقت خواست و میل آنها حرکت می‌کند؛ اما اگر مردم در برپایی، تداوم و ثبات نظام سیاسی نقشی نداشته باشند، خود به خود حاکمیت با بحران مشروعیت روبه‌روست و می‌یابد با زور و اسلحه و سرکوب مخالفان و ایجاد فضای خفقان‌آور و استبدادی به حیات خود ادامه دهد. البته این به معنای آن نیست که آزادی‌های فردی در نزد شهید بهشتی اهمیت درجه دوم داشته باشد و یا تلاشی برای نهادینه کردن این دسته از آزادی‌ها در قانون اساسی جمهوری اسلامی ننموده است.

در آراء و اندیشه‌های مرحوم بهشتی آنچه بسیار اهمیت دارد اصل امامت و رهبری است. ایشان در مباحث خویش، تأکید فراوانی بر اصل امامت و رهبری می‌نماید و این در جای جای آثار ایشان کاملاً مشهود می‌باشد.

شهید بهشتی ابتدا به تشریح نظام جمهوری اسلامی می‌پردازد:

«حقیقت این است که برداشت تشیع راستین از اسلام مناسب‌ترین نام را برای این نظام قبلاً پیش-

بینی کرده است «نظام امت و امامت». نظام سیاسی - اجتماعی جمهوری اسلامی نظام امت و امامت

است و حق این است که با هیچ یک از این عناوینی که در کتاب‌های حقوق سیاسی یا حقوق اساسی

آمده، قابل تطبیق نیست» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۵).

شهید بهشتی در رأس نظام جمهوری اسلامی، اصول عقیدتی و عملی اسلام بر اساس کتاب و سنت را قرار می‌دهد و معتقد است که همه چیز می‌بایست از همین قله سرازیر گردد. بر طبق این اصول عقیدتی و عملی، حاملان مسئولیت و صاحبان اصلی حق در این ایدئولوژی در این نظام عقیده و عمل، ناس و مردم‌اند (بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۶).

ایشان سپس به فرایند شکل‌گیری امت اشاره می‌کند:

« بر اساس کتاب و سنت، تمام نظر مکتب به عامه مردم است و در میان عامه مردم آنها که بر محور این مکتب جمع می‌شوند و شکل می‌گیرند از تقدم و اولویت خاص برخوردارند، آنها می‌شوند امت.» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۶).

و از اینجا است که بحث کلیدی و محوری شهید بهشتی در رابطه با امت شکل می‌گیرد. زیرا وی، امت را کاملاً در ارتباط دو سویه با امامت قرار می‌دهد و بر اساس این محور اصلی است که جایگاه امت مشخص می‌گردد:

«از نظر ایدئولوژی اسلامی و مبانی عقیده و عمل اسلام، امت حتماً نیاز دارد به امامت. اسلام می‌خواهد خطوط کلی و اصلی سعادت را نشان بدهد. می‌گوید ای ملت! اگر می‌خواهید در مسیر الی الله گم نشوید و از «مغضوب علیهم و لا الضالین» نباشید باید به حبل متین و عروه الوثقی امامت چنگ بزنید» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۶).

اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است، نوع نگاهی است که شهید بهشتی به مقوله امامت و رهبری در جامعه دارند. به نظر می‌رسد، شهید بهشتی برای امام از آن جهت که می‌تواند در القاء تربیت به عامه مردم نقش مهمی ایفا نماید، جایگاه والایی را قائل است:

«یکی از ویژگی‌های خط امام این است که می‌خواهد از نو از انسان موجود در طبیعت، یک موجود پرواز کننده بسازد تا در قفس زندانی نشود» (بهشتی، ۱۳۷۴: ۱۸۲).

بنابراین در مجموعه آرا و آثار شهید بهشتی می‌بایست به دو ویژگی اساسی امام اشاره نمود:

۱. اولاً این که امام در مقام بنیانگذار جامعه مطرح می‌گردد.

۲. برای امام و رهبر، جایگاه تربیتی والایی قائل است.

ایشان اذعان می‌کند:

«به حق، کسانی که بخواهند نقش عوامل گوناگون را در پیروزی انقلاب ایران، منصفانه و واقع‌بینانه ارزیابی کنند باید اعتراف کنند که امام، هدف‌گیربهای امام، خط امام که همان صراط مستقیم خداوندی است، از سال ۱۳۵۶ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، عامل اساسی و بنیادی موفقیت انقلاب ایران در شکست رژیم شاهی بود» (بهشتی، ۱۳۸۳: ۲۶۳).

ایشان امامت و رهبری در سطح جامعه را قبل انقلاب عامل اساسی در رهایی ملت ایران از توطئه‌ها و دام‌های تفرقه‌افکنی می‌دانند که شیطان بزرگ و رژیم دست‌نشانده شاهی بر سر راه ملت به وجود آورده بودند.

در مجموعه آرا و نظرات، کاملاً نقش امام به عنوان بنیانگذار و در عین حال هدایت‌کننده جریان انقلاب اسلامی، حائز اهمیت است، و شهید بهشتی امامت را به عنوان عروه الوثقی جامعه اسلامی و امت معرفی می‌نماید:

«برادران! خواهران! این یک واقعیت و یک تجربه مکرر بوده است تا امروز هر بار در برابر مسائل دشوار و پیچیده و نگرانی‌آور قرار گرفته‌ایم، حل مشکل را به نزد پیر مغان برده‌ایم؛ با او در میان گذاشته‌ایم؛ امام رهنمودی قاطع و روشن فرا راهمان نهاده است. ملت ایران، جامعه اسلامی، امت اسلام، امت انسانی جهان! راه رسیدن واقعی در همه تلاش‌ها و حرکت‌های اجتماعی به آرمان‌ها و هدف‌های انسانی و الهی این است که در میان اصول زیربنایی انقلاب و حرکت، در هیچ لحظه و هیچ مرحله، از نقش خلاق، رهایی‌بخش و سعادت‌آفرین امامت غافل نمانیم» (بهشتی، ۱۳۸۳: ۲۶۷).

اما آنچه حائز اهمیت است این می‌باشد که شهید بهشتی منافاتی میان اصل امامت و رهبری در جامعه با آزادی نمی‌بیند:

«نقش خدا به عنوان مبدأ هستی و آفریدگار فعال لما یرید، نقش پیامبران به عنوان رهبری و راهنمایان امت، نقش امام به عنوان زمامدار و مسئول امت و مدیر جامعه، همه اینها نقشی است که باید به آزادی انسان لطمه وارد نیابد. اگر این نقش‌ها بخواهد به آزادی انسان لطمه وارد بیاورد، برخلاف مشیت خدا عمل شده است.» (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۷).

ایشان یکی از مهم‌ترین وظایف امام در جامعه را تشخیص مصلحت‌ها عنوان می‌نمایند:

«تنها رهبری است که با آن دید بالا، با آن دید محیط، با اطلاعاتی که از هر گوشه جمع می‌شود و آنجا زیر و زبر و موازنه می‌شود، می‌تواند بگوید امروز این کار مصلحت است، لازم است، معروف است، انجام بدهید. فردا در مورد همان کار می‌گویید، مصلحت نیست، منکر است، انجام ندهید. چون جامعه ما یک جامعه‌ای بوده که دیمی بزرگ شده، اصلاً آشنایی‌اش با الفبای رهبری خیلی کم است و بله! رهبر همان رهبر است، ولی در شرایط سیاسی و اجتماعی خاص می‌گوید: این کار خوب است و در شرایط دگرگون شده فردا می‌گوید همان کار با همان برجسب بد است. این کمال رهبری اوست و نه نقص او (بهشتی، ۱۳۷۹: ۱۲۶-۱۲۵). اگر می‌بینید ما در دینداریمان با مشکلات گوناگونی رو به رو هستیم، اگر می‌بینید در تکاپوهای دینی و اجتماعی‌مان هر روز به دست یکی کلاه سرمان می‌رود، باید علاج آن را در افزایش آگاهی عمومی و تلاش در به هم پیوستگی آگاهان بر محور یک رهبری آگاه درست قابل اعتماد جستجو کرد (بهشتی، ۱۳۷۹: ۱۳۳).

اما چه کسی نقش این آگاهی‌دهندگی را بر عهده دارد؟ پاسخ کاملاً مشخص است؛ امام و رهبری یک جامعه. امام در اینجا نقش یک مرشد را بر عهده می‌گیرد. اما قبل از این شهید بهشتی به فرایند انتخاب رهبر در جامعه می‌پردازد:

«پیغمبر بزرگوار اسلام، برای فلان کار ۵ نفر را فرستاد و به آنها فرمود: فلانی امیر شماست. اگر غیر از این باشد کار پیش نمی‌رود پس اصل مسأله ضرورت رهبری، امامت، پیشوایی، زمامداری و مسئولیت درجه اول در هر کار دو نفری به بالا مسئله‌ای بسیار روشن است (بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۸۳-۱۸۲).

ایشان سپس عنوان می‌نماید:

«در یک جامعه متعهد به مسلک، شرط اول انتخاب رهبر این است که رهبر نسبت به آن مسلک آگاهتر، پای‌بندتر، و برای تحقق بخشیدن به آرمان‌های آن مسلک، شایسته‌تر باشد، ولو در مواردی بر خلاف خواست همه یا اکثریت مردم عمل کند در یک جامعه مسلکی، انتخاب حکومت با خواست اکثریت است، انتخاب رهبر با خواست اکثریت است، اما عمل رهبر ممکن است با خواست و تمایلات

اکثریت متناسب نباشد. عمل رهبر در اینجا با مصلحت اکثریت متناسب است و نه با تمایلات اکثریت. این است که حکومت و رهبر در یک جامعه مسلکی در درجه اول مربی است، در درجه دوم مدیر است. اداره آن جامعه آهنگ تربیت دارد. لذا امام و رهبر در چنین حکومتی مرشد و راهنما نیز هست. مرشد به اصطلاح معروف؛ یعنی افراد را در راهی می‌برد و می‌کشاند این مسأله اول در مسأله رهبری، در یک جامعه مسلکی است (بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۹۱).

بنابراین، از مجموعه آراء شهید بهشتی کاملاً مبرهن است که بخش عمده‌ای از پیشرفت و موفقیت یک جامعه، مرهون بالا بودن سطح کیفی و کافی بودن وضع کمی مدیریت در آن جامعه است که این مدیریت در جامعه همانا، امامت و رهبری یک جامعه می‌باشد (بهشتی، بی تا: ۵۵).

وی در ادامه نکته ای بسیار با اهمیت را متذکر می‌گردد:

«شخص امام جاودانی نیست ولی نقش امام و نقش امامت باید در جامعه انقلابی اسلامی ما، جاودانه بماند.» (بهشتی، ۱۳۸۳: ۲۶۶).

در خاتمه باید عنوان گردد که از نگاه شهید بهشتی، دین جایگاه ابزاری ندارد و وی اساساً ریشه‌ها و راههای رسیدن به آزادی و عظمت را از درون دین استخراج می‌کند. یعنی دین به طور اعم و دین اسلام به طور اخص، در نزد شهید بهشتی زمینه را برای آزادی و انتخابگری انسان فراهم می‌کند.

با توجه به اهمیت مقوله مشروعیت و پیوند آن با مقوله آزادی از نگاه این پایان‌نامه در اندیشه‌سیاسی شهید بهشتی، در فصل بعد تلاش می‌گردد تا ضمن ارائه بحثی نظری در باب مشروعیت، ابتدا به ریشه‌یابی منشأ حکومت از نگاه شهید بهشتی پرداخته و سپس از طریق تأکید بر مولفه رأی مردم، میان مقولات آزادی و مشروعیت پیوند برقرار گردد.

فصل ۵ - آزادی و مشروعیت

۵-۱ - مقدمه

در فصول سه گانه قبل تلاش شد تا به ترتیب روش شناسی، طرحی از زندگانی شهید بهشتی و سرانجام بحث آزادی از دیدگاه شهید بهشتی مورد بحث قرار گیرد. آنچه در اینجا حائز اهمیت می‌باشد برقراری ارتباط مفهومی میان دو مقوله آزادی و مشروعیت از نگاه شهید بهشتی می‌باشد. اما قبل از آن ارائه بحثی نظری در باب مفهوم مشروعیت ناگزیر به نظر می‌رسد.

۵-۲ - مفهوم مشروعیت

مشروعیت در نظریه جدید سیاسی جایگاه مهمی یافته است. اگر چه ریشه‌های این مفهوم را در نوشته افلاطون می‌توان دید که اندیشه عدل را در کتاب جمهور خود به صراحت توضیح داده است، اما متفکران جدید سیاسی آن را به طور منظم بیان کرده‌اند.

مشروعیت به معنای قانونی بودن یا طبق قانون بودن است. در گذشته، در اروپای سده‌های میانه هم به همین معنی به کار می‌رفت. بعدها واژه مشروعیت در اشاره به روش‌های سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنت‌ها به کار برده شد. بعد از آن هم مرحله‌ای فرا رسید که در آن عنصر «رضایت» به معنی آن افزوده شد و رضایت پایه و اساس فرمانروایی مشروع دانسته شد. در عصر حاضر نخستین بار ماکس وبر مفهوم مشروعیت را به صورت مفهومی عام بیان کرد. به عقیده او مشروعیت بر باور مبتنی است و از مردم اطاعت می‌طلبد. قدرت فقط وقتی موثر است که مشروع بوده باشد. بی‌تردید، قدرت حق کاربرد اجبار را دارد اما این عنصر اصلی آن نیست. قدرت باید مشروعیت داشته باشد، در غیر این صورت با دشواری روبرو خواهد شد (عالم، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

در یک این‌همانی می‌توان مشروعیت را معادل خویشنداری در مکالمات افلاطونی دانست. آنجا که افلاطون این واژه را این گونه تعریف می‌نماید که یعنی «همه نیروها فرودستی خویش را در مقابل نیروی برتر بپذیرند.» به نوعی به پایه‌ها و مبانی نظری مشروعیت مدرن نزدیک می‌گردد.

در معنای مدرن، مشروعیت توجیهی از حاکمیت است. یعنی توجیهی از حق فرمان دادن و اطاعت کردن. قدرت هنگامی مشروعیت پیدا می‌کند که فرمان و اطاعت، توأم با حق و حقانیت تلقی شود. چنین امری

لازمه استمرار قدرت است. زیرا قدرت در ذات خود متضمن نابرابری است؛ و در میان نابرابری‌های انسانی، هیچ یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجه خود نمی‌باشد. مشروعیت پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسان‌ها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟ (فیرحی، ۱۳۸۵: ۲۱).

مشروعیت، قدرت و حاکمیت را انسانی و تملطیف می‌کند. طبیعت آن ایجاب می‌کند که به مثابه اصلی منطقی و عادلانه، از طرف حاکمان و انبوه فرمانبرداران مورد قبول واقع شود. هر چند انواع مشروعیت‌ها، به محض تحقق و اجرا، از برخی جهات نامعقول جلوه می‌کنند، اما علی‌الاصول، نظام‌های مشروعیت، قدرت جادویی دارند که به مثابه فرشتگان محافظ مدنیت‌ها، به عنوان بازوی انقیاد، با هر گونه شورش و عصیان مبارزه می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۵: ۲۱).

رابرت دال معتقد است:

«مشروعیت همان اصلی است که دلالت می‌کند بر پذیرش همگانی دست یافتن شخص یا گروه معینی به مقامی سیاسی به طور کلی از راه اعمال قدرت یا در برخی موارد ویژه بر این اساس که اعمال قدرت برای دستیابی به آن مقام با برخی اصول و رویه‌های عمومی اجرای اقتدار هماهنگ است.» (عالم، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

بحث از معنا و جایگاه مفهوم مشروعیت بدون ذکر انواع آن ناقص می‌نماید، بنابراین در زیر به مهم‌ترین منابع آن اشاره می‌گردد.

۵-۲-۱ - منابع مشروعیت

به عقیده ماکس وبر، مشروعیت سه نوع دارد:

۱. سنتی: مشروعیت ممکن است مبتنی بر اعتقاد گسترده به سنن دیرین و بر نیاز به اطاعت از

رهبرانی باشد که طبق این سنن اعمال اقتدار می‌کنند.

۲. کاریزماتیک: مشروعیت ممکن است مبتنی بر هواخواهی از تقدس ویژه و استثنایی؛ و یا خصائل

قابل ستایش یک شخص باشد.

۳. قانونی-عقلایی: مشروعیت ممکن است بر این باور مبتنی باشد که قدرت بنا به قانون واگذار شده است. آنچه به طور قانونی انجام یافته مشروع دانسته می‌شود.

به نظر می‌رسد در باب مشروعیت تاکنون عمده ادبیات تولید شده بصورت سلبی بوده است یعنی بیشتر هرگاه نظام‌های سیاسی مختلف با بحران مواجه گردیده‌اند، مباحث مشروعیت و عدم مشروعیت حاد گشته است. باید اشاره کرد که اگر وضعیت مشروعیت یک نظام سیاسی در خطر افتد، آن نظام با بحران روبرو می‌شود. اگر جامعه دچار بحران مشروعیت شود، در نظام اجتماعی موجود هم تغییراتی به وجود می‌آید. بنابراین بحران مشروعیت بحران تغییر است. به گفته لیپست، هرگاه موقعیت گروه‌های اصلی محافظه‌کار در معرض تهدید قرار گیرد، یا در میان گروه‌های در حال پیدایش در دوره‌های خاص، بر سر دسترسی به سیاست و قدرت سیاسی کشاکش صورت گیرد، حتی اگر نظام سیاسی به طور معقول کارآمد باشد، مشروعیت نظام در معرض تهدید قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، اگر کارآیی نظام به طور مکرر یا برای زمان درازی از بین برود، ثبات مشروعیت نظام سیاسی در خطر خواهد افتاد.

۵-۳ - مشروعیت از دیدگاه شهید بهشتی

در فصل گذشته در ارتباط با دیدگاه شهید بهشتی در ارتباط با مقوله آزادی به طور مبسوط بحث گردید. آنچه در فصل حاضر دارای اهمیت می‌باشد این است که در نظام فکری شهید بهشتی مهم‌ترین مولفه تاثیرگذار در مشروعیت بخشی به حکومت اسلامی چه می‌باشد؟ برای روشن شدن این مطلب ابتدا لازم است دیدگاه شهید بهشتی در باب مقوله حکومت ارائه گردد تا از خلال آن مقوله مشروعیت خود بخود پدیدار گردد.

۵-۳-۱ - شهید بهشتی و حکومت

از نگاه شهید بهشتی، انسان‌ها همیشه به حالت اجتماعی زندگی کرده و همواره فرد یا دسته‌ای که اجرا کننده مقررات و حافظ نظامات اجتماعی که مستلزم حکومت بر آن‌ها باشد، بوده‌اند. کوتاهی دوران هرج و مرج نیز نشان دهنده آن است که جامعه آن را نپسندیده و حکومت مستبد را به آن ترجیح می‌دهند (بهشتی، بی تا: ۱۴-۶).

نخستین مطالعات منظم درباره حکومت متعلق به دانشمندان یونان باستان است، که شامل سه مورد نخستین می‌باشد:

۱) حکومت فرد: سقراط آن را به دو نوع حکومت سلطان عادل و سلطان مستبد (اتوکراسی، منارکی یا دیکتاتوری فردی) تقسیم می‌نماید.

۲) حکومت طبقه خاص: شامل اریستوکراسی (طبقه ممتاز مانند فلاسفه)؛ تیموکراسی (اشراف) و الیگارش‌ی یا پلوتوکراسی (سرمایه داران صاحب نفوذ) است.

۳) حکومت عامه یا دموکراسی: در این نوع حکومت، مناصب اختصاص به فرد یا طبقه خاص نداشته و دارای اصولی است. اصل اول، تعیین هیأت حاکمه با اراده مردم و پیروی آنان از خواسته‌های عمومی است. اصل دوم مساوات عمومی و اصل سوم شامل تأمین مصالح عمومی ضمانت شده است. برخی میان شکل حکومت و طرز اداره اجتماع تفاوت گذاشته اند. از نظر آن‌ها جمهوری و سلطنتی دو شکل حکومت می‌باشد که ممکن است با دموکراسی یا دیکتاتوری که دو نوع طرز اداره است، توأم باشد که البته بعضی اشکال در تأمین هدف و اصول دموکراسی از بقیه کامل‌ترند.

۴) تئوکراسی یا حکومت الهی: حکومتی است که از جانب خدا به یک شخص یا گروه خاصی که به عنوان خلیفه الله بر مردم حکومت می‌نمایند، واگذار شده است. حکومت انبیا و اوصیا از این زمره- اند (بهشتی، بی تا: ۱۴-۶).

۵-۳-۲ - منشأ حکومت و مشروعیت

در بحث از انسان‌شناسی شهید بهشتی اشاره شد که او انسان را موجود حق‌خواه و حق‌جو می‌داند و یکی از نمودهای این حق‌گرایی از دیدگاه وی، تشکیل حکومت است. به بیان بهتر، انسان‌ها براساس نوعی قرارداد، حکومت تشکیل می‌دهند تا پاسدار حق و عدل باشند. از این‌رو، ضرورت حکومت، تلاش در تحقق وجوه حق‌گرایی آدمی و تأمین تکامل، بهزیستی و سعادت اوست. پس، حکومت در درجه اول بر کرامت انسان استوار می‌شود. اگر حکومتی به کرامت و فضیلت‌های آدمی بی‌اعتنا باشد و در آن بی‌عدالتی و تبعیض حاکم شود، آن جامعه نه تنها انسانی که اسلامی هم نیست. در اینجا به بحث دولت اخلاقی و

ارزشی می‌رسیم که در نظر شهیدبهبشتی از الگوی امت و امامت پیروی می‌کند. به همین دلیل وی نظام سیاسی - اجتماعی جمهوری اسلامی را نظام امت و امامت می‌داند. او شاخصه‌های این نظام را حق و عدل می‌داند؛ یعنی خصلت این نظام، عدل و انصاف و حمایت از حقوق عامه، حق خدا و خلق اوست. «امت» در نظر شهیدبهبشتی کلی است که براساس اعتقاد و التزام به اسلام شکل می‌گیرد و براساس قراردادی دست به انتخاب «امام» می‌زند؛ اما وی معتقد است که امامت در عصر غیبت کبری، دیگر تعیینی و انتصابی نیست، بلکه شناختنی، پذیرفتنی و انتخابی است. از این حیث، او رابطه امت و امامت را مبتنی بر شناخت آگاهانه و نه پذیرفتن از روی تعیین و تحمیل می‌داند. بر همین اساس، در چنین نظامی امت و امامت نسبت به یکدیگر مسئول و متعهدند. در الگوی سیاسی امت و امامت، همان‌گونه که اشاره شد، امت (مردم مسلمان) با انتخاب آزاد خود، نقش مهمی دارند. از این رو، به نظر شهیدبهبشتی، در میان انواع حکومت، نوع جمهوری که مبتنی و متکی بر آراء مردم است، با مبانی اسلام سازگارتر است. شهیدبهبشتی با اشاره به آیه عهد در قرآن (که مربوط به دعای حضرت ابراهیم است که از خدا می‌خواهد ذریه ایشان همه از صالحان و امامان باشد و پاسخ می‌شود که عهد من ستمکاران را در بر نمی‌گیرد) براین نظر است که این عهد برای امام معصوم باقی است؛ اما در زمان غیبت صادق نیست؛ چراکه در عصر غیبت، ما [امت] زمامدار امت را انتخاب می‌کنیم. این تابع عهد الهی نیست. کسی که زمامداری اش به وسیله خداوند به او داده شده، عهد برای او باقی است و میدان ولایتش وسیع‌تر از زمامدار امتی است که ما انتخاب می‌کنیم. از این بیان یک نکته استنتاج می‌شود و آن، اینکه نصب و عزل حاکم اسلامی در زمان غیبت به دست مردم است؛ چرا که مردم براساس یک قرارداد اجتماعی خودخواسته زمام امور خویش را به حاکم داده‌اند، پس حق هم دارند که او را عزل کنند. او در کتاب «مواضع حزب جمهوری اسلامی» می‌نویسد:

«در یک جامعه اسلامی یک‌یک مردم یا لاقلاً اکثریت آنها آگاهانه و آزادانه اسلام را به عنوان دین و آیین زندگی فردی و اجتماعی خویش برگزیده و با این گزینش یک قرارداد اجتماعی به وجود

آورده‌اند که اداره جامعه آنها باید براساس اسلام باشد و همه نهادهای اجتماعی آنها باید برپایه تعالیم اسلام باشد و این خواست آنها باید بر تمام خواست‌های دیگرشان حاکم شود.»

وی سپس به بررسی و نفی حکومت‌های موجود می‌پردازد و عنوان می‌نماید:

«حکومت در میان جامعه‌های مختلف آهنگ و رنگ گوناگون دارد. معمولاً در جامعه‌های بشری و در نظام‌های گوناگون، حکومت‌ها بیشتر تجسم تشنگی و تشنگان قدرت بودند. قدرت به صورت یک تمنا و هوی و هوس برای بسیاری از انسان‌ها جاذبه دارد. خیلی‌ها دلشان برای قدرتمند شدن و ریاست کل می‌زند. بسیارند مردمی که همه‌ی بهره‌مندی‌ها و تمتعات دیگر زندگی را حاضرند فدای قدرت کنند؛ اما بُت آنها و مقصود آنها قدرت و ریاست است. انگیزه‌ی قدرت طلبی، رییس بودن و شکوه و جلال داشتن، برای حکومت‌کنندگان سرزمین ما در طول تاریخ چندین هزار ساله‌اش به عنوان انگیزه‌ی درجه‌اول شناخته می‌شود. کسانی بوده‌اند که تشنه‌ی ثروت بودند، کسانی بوده‌اند که عشق و علاقه به هوسبازی و هوسرانی داشتند و چون مسند حکومت را برای دستیابی بر ثروت‌های باد آورده و زحمت نکشیده و رسیدن به تمنیات نفسانی و هوس‌های پلید دیگرشان مسند مناسبی می‌یافته‌اند، تلاش کرده‌اند. و حتی قهرمانی کرده‌اند تا به مسند حکومت و قدرت برسند و از آن راه به تمنیات دیگر خود نائل آیند؛ ولی در بیشتر موارد ما می‌بینیم کسانی بوده‌اند که احياناً از راه‌های دیگر می‌توانستند به ثروت و پول برسند، می‌توانستند بساط عیش و عشرت بگسترانند، با این حال از همه‌ی اینها صرف نظر کرده‌اند، تلاش کرده‌اند و شب و روز زحمت و رنج را تحمل کرده‌اند تا به حکومت برسند. من به اینها لقب «تشنگان قدرت» می‌دهم، می‌گویم اینها کسانی هستند که هیچ چیز جز جاه و جلال و جبروت قدرت و ریاست ارضایشان نمی‌کند. در میان اینها به چهره‌هایی برخورد می‌کنیم که حتی ناموسشان را در راه دستیابی بر ریاست و قدرت‌شان داده‌اند. فضیلت‌های اخلاقی‌شان را بر سر راه کسب قدرت قربانی کرده‌اند. در این عبادتگاه و معبد شیطانی قدرت پرستی، همه چیز در راه این مقصود قربانی شده است.» (بهشتی، ۱۳۵۹).

شهید بهشتی بعد از ارائه دیدگاه مزبور حکومت مورد نظر اسلام را از شاخصه‌های فوق بری می‌داند و این‌گونه عنوان می‌نماید که:

« در نظام اسلام، حکومتی که آهنگ تشنگی قدرت، جاه و جلال، کبریا و عظمت داشته باشد، این حکومت، حکومت اسلامی نیست؛ این حکومت، طبیعتش، ماهیتش، بقایش، همه چیزش، خود به خود ضد اسلام است. علی (ع) در آن خطبه‌ی معروف حقوق مردم بر والی و حقوق والی بر مردم، انگشت روی این نقطه‌ی ضعف حکومت کنندگان می‌گذارد. علی (ع) می‌فرماید: وای بر آن حاکمی که قصد بزرگی فروختن، بزرگی به خود گرفتن، بزرگی در لباس و تشریفات و عظمت و جلال و کبریای ظاهر داشتن را داشته باشد. حکومت کننده و والی که در برابر مردم با ژست بزرگی و عظمت و جبروت و جاه و جلال نمایان شود و بساط تشریفات حکومت کنندگان طاغوتی دنیا را بگسترانند، این مشرک است، این موحد نیست، چرا؟ برای اینکه عظمت و کبریا در این هستی مخصوص ذات لایزال خداوندی است؛ خداست که عظیم است. مسلمان! تو که با کمال خلوص هر روز حداقل ۱۷ بار رکوع می‌کنی، خم می‌شوی و می‌گویی «سبحان ربی العظیم و بحمده» والا و پاک باد خدای من، خدای عظیم و ستایش و حمد و ثنای من از آن اوست و مخصوص او؛ باید بدانی این ذکر در هنگام رکوع پرمعناست؛ معنایش این است که در جامعه‌ی اسلامی و نظام اسلامی بساط عظمت مخصوص خدای یکتاست و تو که هر روز حداقل ۳۴ بار پیشانی بر خاک می‌گذاری و سجده می‌کنی و می‌گویی «سبحان ربی الاعلی و بحمده» والا و پاک باد خدای من، آن خدای والاترین و بالاترین و ستایش و ثنای من همراه با تسبیح من مخصوص خدای است؛ باید بدانی که تعالی و علو بالانشینی مخصوص خداست. خدا گواه است اگر در نظام جمهوری اسلامی ما این اصل خدشه‌دار شود، هر یک از ما که مسئولیتی را از جانب امت و امام بر عهده داریم، هوس پیدا کنیم که ما نیز دارای جاه و جلال و جبروت باشیم، ولو به تعداد بسیار کم، آن وقت زاویه‌ی انحرافی از خلق متعالی توحیدی اسلامی در جامعه‌مان پیدا شده و باید نگران کیلومترها انحراف از مسیر پاک و مقدس و نورانی اسلام باشیم (بهشتی، ۱۳۵۹).

شهید بهشتی سپس حکومت اسلامی را حکومتی الهی معرفی می‌نماید اما برای آن شروطی قائل می‌گردد:

«تأمین مصالح و ضمانت آن، برگزیده بودن حکومت، دخالت اراده مردم در نصب و عزل حکومت و تعیین برنامه از اموری است که خداوند تعیین می‌نماید. ضامن بودن خدا نیز به این معنی است که از جانب خود، حکومتی بر مردم فرستاده است؛ هر چند هنگام تعیین حکومت، اراده مردم دخیل نبوده اما پس از آن که به اراده خداوند تعیین گردید، بدین معنی نیست که حکومتی مخالف اراده مردم به آنان تحمیل گردد. کسی که از جانب خدا به حکومت منصوب گشته است، مصالح عمومی (مصلحت مادی، معنوی، اخلاقی و دینی کل جامعه بشری در طول زمان‌ها) را به بهترین وجه ممکن تأمین می‌نماید (بهشتی، بی تا: ۲۹).

۵-۴ - آزادی و مشروعیت

۵-۴-۱ - سازوکارهای آزادی سیاسی

در این قسمت تلاش می‌گردد تا مهم‌ترین آزادی‌هایی را که شهید بهشتی استقرار آنها را در قانون اساسی زمینه ساز مشروعیت دولت می‌داند مورد بررسی قرار گیرد.

۵-۴-۱-۱ - حق تعیین سرنوشت و آزادی انتخاب و رأی

در اندیشه شهید بهشتی، در جامعه اسلامی، مردم در جریان امور نقش تعیین کننده دارند ولی تفاوت اصلی نقش مردم در این نظام با نقش آنها در نظام‌های به اصطلاح دموکراتیک این است که در نظام اسلامی این نقش از مجاری مورد قبول مکتب اعمال می‌شود، مکتبی که خود مردم یا لاقول اکثریت آنها، آزادانه پذیرفته و تصمیم گرفته‌اند آیین و راه و رسم زندگی آنها باشد. از نگاه وی:

«اسلام، جامعه را ساخته و پرداخته خود مردم می‌داند و نگهداری و نگاهبانی آن را به خود مردم وامی‌گذارد و به انسان‌ها هشدار می‌دهد که سرنوشت جامعه را شما با دست خودتان می‌سازید، بکوشید و تلاش کنید تا این که سرنوشت را خوب بسازید. پیامبران مبلغ این فکر بوده‌اند که زندگی

صحیح اجتماعی تنها از این راه میسر است که مردم در اداره امور اجتماع خود، چون اداره امور خانه شخصی خود مباشرت داشته باشند و کار مردم به دست مردم باشد.» (بهشتی، ۱۳۶۷: ۱۰۱-۸۱).

در اندیشه شهید بهشتی:

«در جامعه‌ای که افراد مسئولیت‌های اجتماعی را حس نکنند، اصولاً آتیه روشن و قابل اعتمادی

برای کسی نیست.» (لک زایی، ۱۳۸۷: ۶۳).

در این دیدگاه یک انسان مسلمان نه تنها در برابر مسلمانان متعهد و مسئول است، بلکه درباره دیگر انسان‌ها نیز پاسخ‌گوست:

«یک مسلمان یا یک ملت مسلمان در برابر فلاح همه مسلمانان، بلکه همه انسان‌های جهان

مسئولند.» (بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۱۰۶۷).

یکی از مهمترین اموری که مسلمان نباید از آن غفلت کند، مسأله تعیین حاکمیت و قدرت سیاسی است و باید در قبال این که چه کسی و چگونه بر او فرمانروایی می‌کند از خود حساسیت نشان دهد، چرا که قدرت سیاسی با جان و مال و ناموس وی در ارتباط است. علاوه بر این باید پاسخگوی سکوت خود در پیشگاه خداوند باشد. بنابراین، انتخاب نوع حکومت و تعیین سرنوشت سیاسی به دست مردم و نظارت بر حکومت و کنترل آن از وظایف تفکیک‌ناپذیر یک انسان مسلمان است و از این رو مردم در انتخاب رهبری و سایر مسئولان و کارگزاران نظام سیاسی مشارکت می‌جویند. شهید بهشتی به همین نکته اشاره می‌کند و نظام اسلامی ایران را سراسر مردمی می‌داند:

«در طی یک سال اول پیروزی موفق شده اصل نظامش را با رأی رسمی ملت مشخص کرده و قانون

اساسی‌اش را به دست نمایندگان مبعوث ملت بنویسد و بعد برای کمال استحکام با رأی مستقیم

ملت به تصویب برساند، رئیس جمهورش را با رأی آزاد ملت انتخاب کند... کدام انقلاب را در دنیا

سراغ دارید که سال اول توانسته باشد در جو آزادی، این کارها را انجام دهد؟» (بهشتی، بی تا).

در سخنان ایشان جملات فراوانی می‌توان یافت که ضمن ترسیم نقش مردم در نظام سیاسی، بر این نکته تأکید کرده که حکومت می‌بایست متکی به آرای مردم باشد و در جهت خواسته‌های مشروع آنان حرکت کند. وی در سخنانی در مذاکرات مجلس نهایی خبرگان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌گوید:

«آرای عمومی از نظر این که پشتوانه اعتبار و استحکام و قدرت یک فرد یا یک گروه اداره‌کننده است روشی است که باید کاملاً به آن توجه شود؛ یعنی هیچ حکومتی در هیچ درجه‌ای نباید خود را بر مردم تحمیل کند، و به علاوه حکومتی که از حمایت مردم برخوردار نباشد، از همکاری آنها هم برخوردار نیست و اصولاً کاری نمی‌توان انجام بدهد و ناچار می‌شود که به زور سر نیزه خودش را بر پا نهد، در نتیجه کارایی‌اش کم می‌شود و هم ظالم می‌شود.» (مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۳۳۱).

در جایی دیگر نقش آرای عمومی را به عنوان پشتوانه قدرت و قانونیت و نفوذ و تأثیر حکومت ذکر می‌کند:

«طبیعی است اگر مردم احساس کنند در چرخه قدرت جایگاهی ندارند و حکومت رابطه متقابلی با آنان ندارد، از همکاری با آن خودداری می‌ورزند و در جهت خلاف خواست حاکمان مشی می‌کنند (مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۳۳۱).

شهید بهشتی با تأکید فراوان به نقش مردم در انقلاب، می‌گوید:

«من دیروز و دیروزها گفته‌ام و امروز هم می‌گویم و اگر زنده ماندم تا زنده هستم بارها خواهم گفت و خواهم نوشت که خلق و ملت عوام الناس و توده مسلمان‌ها در هدایت این انقلاب سهیم بوده و الان هم هست و فردا هم خواهد بود. ما با شما مردم راه پیدا کردیم و رفتیم.» (بهشتی، بی تا: ۱۳ الف).

شهید بهشتی در جایی دیگر لزوم توجه به نظر مردم در اداره جامعه را یادآور می‌شود و این کار را موجب احساس مسئولیت بیشتر مردم می‌داند:

«هر قدر ما به افراد در اداره امور عمومی بهای بیشتر و نقش بیشتر بدهیم، آنها احساس حضور بیشتر و مسئولیت بیشتر می‌کنند.» (مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۳۶۰).

از نگاه شهید بهشتی نقش و حضور مردم در صحنه از راه‌های زیر اعمال می‌شود:

۵-۴-۱-۲- انتخاب مکتب

در یک جامعه اسلامی، یک یک مردم، یا لاقل اکثریت آنها، آگاهانه و آزادانه اسلام را به عنوان دین و آیین زندگی فردی و اجتماعی خویش برگزیده و با این گزینش یک قرارداد اجتماعی به وجود آورده‌اند که اداره جامعه آنها باید براساس اسلام باشد و همه نهادهای اجتماعی آنها باید بر پایه تعالیم اسلام به وجود آید و این خواست آنها باید بر همه خواست‌های دیگرشان حاکم باشد

۵-۴-۱-۳- انتخاب قانون اساسی

قانون اساسی، مسائل اصلی اداره جامعه براساس اسلام را برای همیشه یا لاقل برای یک مقطع زمانی دراز مدت تعیین می‌کند و تا اکثریت جامعه به آن رأی موافق ندهد اعتبار قانونی پیدا نمی‌کند. قانون اساسی ما به همین صورت از جانب ملت تصویب گردید.

۵-۴-۱-۴- انتخاب رهبری

همانطور که سنت دیرینه جامعه ما در انتخاب مرجع تقلید بوده و در قانون اساسی ما نیز در زمینه تعیین رهبری آمده، رهبر یا اعضای شورای رهبری به وسیله اکثریت ملت تعیین می‌شوند، یا با پذیرش مستقیم اکثریت قاطع ملت، یا با رأی اکثریت خبرگان منتخب مردم.

۵-۴-۱-۵- انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی

قوانین اجرایی در هر زمینه باید با رعایت کامل موازین اسلام و قانون اساسی به وسیله مجلس شورای اسلامی بررسی و تصویب شود و نمایندگان این مجلس با رأی اکثریت مردم تعیین می‌شوند.

۵-۴-۱-۶- انتخاب اعضای شوراهای دیگر

همان‌گونه که در قانون اساسی پیش‌بینی شده، شوراهای مردمی در سطح گسترده، در روستاها، شهرها و موسسات بر جریان کارها نظارت دارند و به حسن جریان امور کمک می‌کنند. اعضای این شوراها نیز به وسیله مردم انتخاب می‌شوند (بهشتی، ۱۳۸۸: ۳۹۳-۳۹۲).

در صورتی مردم احساس مسئولیت می‌کنند و در برخورد با مسائل جامعه حضور بیشتری می‌یابند که احساس کنند این حضور و مسئولیت‌شناسی آنان ارج نهاده می‌شود و در بخش‌هایی از نظام سیاسی تأثیرگذار است. اگر افراد دریابند که مشارکت آنان هیچ تأثیر عملی ندارد، بدیهی است که شوق و ذوق حضور و مشارکت را از کف می‌دهند و به حکومت و نظام سیاسی بی‌اعتماد می‌شوند و این بی‌اعتمادی به معنای عدم مشروعیت و ناکارآمدی حکومت است. در ضرورت اتکای به آرای عمومی بهشتی می‌گوید:

«ضرورت اتکای به آرای عمومی در مراحل مختلف ناشی از یک مطلب دیگر است و آن این است که بهترین نوع حکومت و بهترین نوع اداره آن کشور آن نوع حکومت و مدیریتی است که قدرتش را از حمایت عموم بگیرد و نه از سر نیزه و نه از هیچ عامل دیگر.» (مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۳۶۰).

اصل ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ناظر بر این امر می‌باشد:

«در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور باید به اتکاء آرا عمومی اداره شود از راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر این‌ها؛ یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.»

و یا اصل پانزدهم قانون اساسی تأکید می‌نماید که:

«حق حاکمیت ملی از آن همه مردم است و باید به نفع عموم به کار رود و هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند این حق الهی همگانی را به خود اختصاص دهد یا در جهت منافع اختصاصی خود یا گروه معینی به کار برد.»

ایشان درباره تعیین حاکم و رهبر نظام سیاسی نیز نکته‌ای بسیار مهم و محوری را ارائه می‌نماید مبنی بر این که:

«امروز در این عصر غیبت امام معصوم، مخصوصاً در این عصر، امامت دیگر تعیینی نیست، تحمیلی هم نیست، بلکه شناختنی و پذیرفتنی یا انتخابی است. بنابراین رابطه امت و امامت در عصر ما یک رابطه مشخص است. دقت بفرمائید! شناختن آگاهانه و پذیرفتن، نه تعیین و تحمیل.» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۷).

در اینجا کاملاً مبرهن است که در اندیشه ایشان مشروعیت حکومت ناشی از مردم است. و از آنجا که رهبری جامعه با شناخت و پذیرش آگاهانه و آزادانه و نه تعیین و تحمیل میسر است، رابطه میان آنان نیز یک سویه و یک طرفه نیست، بلکه «این امامت و امت نسبت به یکدیگر مسئول و متعهدند، با تعهد و مسئولیت متقابل». (بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۳).

بنابراین، در نگاه ایشان در جامعه اسلامی، حتی رهبری را نیز نمی‌توان بر مردم تحمیل کرد، بلکه رهبری در نظام اسلامی آگاهانه و آزادانه توسط مردم برگزیده می‌شود:

«ملت، رهبر خود را آگاهانه و آزادانه انتخاب می‌کند. این رهبری را هیچ کس بر ملت تحمیل نکرده

است... رهبری انتخاب شده از سوی مردم است.» (ستوده و سید ناصری، ۱۳۷۸: ۹۰).

بدیهی است مردمی که رهبری خود را در انقلاب اسلامی آگاهانه و آزادانه انتخاب کرده‌اند، در تداوم و استمرار انقلاب اسلامی نیز نقش داشته و در حکومت تأثیرگذار باشند.

شهید بهشتی بنابراین مجاهدت‌های فراوانی در راه نهادینه کردن اصل رهبری در جامعه اسلامی و قانون اساسی نمودند و در اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی آن را تبدیل به نهاد نمودند اما همچنان تلقی ایشان از رهبری بسیار مهم بود و ایشان تلاش نمودند تا این طرز تفکر را بعد از نهادینه کردن اصل ولایت فقیه ترویج نمایند که:

«حکومت و رهبر در یک جامعه مسلکی، در درجه اول مربی است، در درجه دوم مدیر است. اداره آن

جامعه آهنگ تربیت دارد. لذا امام و رهبر در چنین حکومتی مرشد و راهنما نیز هست. مرشد به

اصطلاح معروف؛ یعنی افراد را در راهی می‌برد و می‌کشانند.» (بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۹۱).

و یا آنجا که ایشان می‌گویند:

«بسیاری از تدابیر اسلام در نظام‌های سیاسی و اجتماعی در حقیقت در جهت از بین بردن عوامل

ضد آزادی است. کوشش اسلام این است که انسان آزادتر تربیت کند، آزاد از بند هوا و هوس، آزاد از

تسلط خشم و شهوت و آزاد از تسلط دیگران تا بتواند راه خویش را آزادانه انتخاب کند. از همان اول

که پیغمبر آمد، منادی آزادی، منادی مساوات و عدالت و برابری بود و این مسئله در موفقیت اسلام

خیلی مؤثر بوده است و امامت در شیعه نیز خودبه‌خود مولود خاتمیت پیامبر اسلام (ص) است.»

بنابراین امامت و رهبری همان‌گونه که ذکر گردید نقش بسیار مهمی در نهادینه کردن قانون اساسی در جمهوری اسلامی ایفا نمودند و شهید بهشتی نیز به همین منوال تلاش نمودند تا پس از نهادینه کردن اصل رهبری در قانون اساسی، جایگاه نظارت و تربیتی برای ایشان قائل گردد.

۵-۴-۲ - حق نظارت

در جامعه اسلامی یک انسان مسلمان اولاً، مسئول و پاسخگوی کارهایی است که انجام می‌دهد و ثانیاً، در برابر سایر انسان‌ها، اعم از مسلمان و غیر مسلمان متعهد و پاسخگوست. با این وصف، در جامعه و حکومت اسلامی همه افراد موظف به کنترل حکومت هستند. کنترل حکومت از راه‌های گوناگون صورت می‌گیرد. امروزه یکی از انواع کارکردهای احزاب و نهادهای مدنی نظارت و کنترل بر ارکان حکومت و نقد و ارزیابی نقاط قوت و ضعف نظام سیاسی است، چیزی که در نظام سیاسی اسلامی علاوه بر این که همه تشکلهای باید چنین کارکردی را دارا باشند، فرد انسان‌ها نیز وظیفه شرعی دارند که به چنین امری مبادرت ورزند.

شهید بهشتی نظارت مردم را بر هرم قدرت جامعه لازم می‌داند و در آثاری چون «مبانی نظری قانون اساسی» می‌کوشد تا سازوکار این نظارت را نشان دهد. به نظر وی، در نظام اسلامی فقط یک مقام غیرمسئول وجود دارد و آن هم خداست لذا همه مسئولند:

«هیچ زیربنای اجتماعی از آن زیربنای شوم خطرناک‌تر نیست که انسانی یا انسان‌هایی بتوانند هرچه می‌خواهند، بکنند، بی‌آنکه بشود بر آنها خرده گرفت و بی‌آنکه بشود از آنها بازخواست کرد. مسئولیت در جامعه مسئولیت متقابل است.» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۵).

به نظر شهید بهشتی، «پاسداشت حق و عدل، این محترمین چیزهاست که حق نظارت را در جامعه و از سوی مردم به اثبات می‌رساند:

«حق و عدل از همه محترم‌ترند... در جامعه اسلامی آن بهشتی که آزادی در آن نباشد و کسی را با کسی کاری نباشد، وجود ندارد.» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۳۴).

سپس عنوان می‌نماید:

«عزیزان! ما باید از همین سپیده دم جمهوری اسلامی اگر دو تا چشم داریم ده چشم دیگر هم قرض کنیم، مواظب باشیم دچار انحراف نشویم. در اسلام حکومت در خط اشباع و ارضا و میل به قدرت، حرام است، گناه است و عقاب دنیا و آخرت را به همراه دارد. در اسلام حکومت در هرحدی، در هر منصبی، در هر درجه‌ای، در هر جایی، تنها و تنها بار سنگین‌تر را بر دوش کشیدن است. حکومت، یعنی شرایط و امکانات بیشتر خدمت را در اختیار گرفتن. هر کسی شرایط و امکانات بیشتر خدمت در اختیارش بگذارند، وظیفه و مسئولیتش در جهت خدمت به مردم خود به خود سنگین‌تر می‌شود. (بهشتی، بی‌تا: ۱۳۶۰) انقلاب اسلامی ما تا وقتی که تمام افراد قرار گرفته در شبکه‌ی حکومت، عاشقان خدمت بی‌منت به مردم نشوند، به مرحله‌ی مطلوبش در بافت و ساخت حکومت نرسیده است. در این شهر نیشابور، در شهری که وارث افتخارات گوناگون و وارث رنج‌های گوناگون در تاریخ سده‌های اسلامی است، مردم هشیار و بیدار شهر باید مواظب باشند همه‌ی کسانی که به شکلی در کار اداره‌ی امور مردم مسئولیت و وظیفه‌ای بر عهده دارند تا چه اندازه در درونشان این انقلاب اخلاقی و روحی تحقق پیدا کرده. برادرها و خواهرها! انقلاب در درجه‌ی اول، انقلاب ارزش‌هاست و در آن هدف نهایی هم انقلاب در ارزش‌هاست و الا از دگرگونی شکل‌ها کاری ساخته نیست. ما باید مواظب باشیم به عمر کوتاه باقی مانده‌ی همه‌ی ضد ارزش‌های طاغوتی در جامعه‌مان رسوباتش هنوز باقیمانده، پایان بدهیم و جای آنها را به ارزش‌های متعالی اسلام بسپاریم؛ برای اینکه ما در این مقطع زمانی یک معماست وقتی حرکت کنیم، وقتی ماشین‌مان حرکت کند، برادران عزیز از روی مهر و علاقه و صمیمیت همراه ماشین حرکت کنند، گاهی ماشین سرعت داشته باشد، ماشین را نگاه می‌داریم و در جمع آنها پیاده می‌شویم، باز هم قلبمان آرام نمی‌گیرد. همه‌شان را سوار یک ماشین کوچک کنیم، امکان ندارد. به مهر و لطفشان بخواهیم کمترین توجهی کنیم، که این کار، هم انحراف از اسلام است، هم انحراف از انسانیت است؛ اما معما را باید یک روزی با همت همه‌ی شما مردم حل کرد. ما چاره‌ای جز این نداریم که هر مسئله‌ی درگیری سر راهمان باشد، به آن اهمیت ندهیم و

همچنان در متن مردم و در دل جامعه و با شما مردم روزها را و ساعتها را با همان تواضع و فروتنی و یکرنگی و بی‌آلایشی و صفای اسلامی بگذارنیم. ما اگر توفیق پیدا کنیم با آگاهی و همکاری و همراهی همه‌ی قشرهای مختلف مردم، این خط پاک و نورانی و اصیل اسلام را ادامه بدهیم، به خواست خداوند با پرتوانی و یاری شما مردم با ایمان، موفق خواهیم شد آن امت وسط و آن جامعه‌ی الگو و نمونه را به وجود آوریم و این وظیفه نه تنها برای مردم یک شهر است که برای همه‌ی شهروندان، در همه‌ی شهرها و روستاهای این سرزمین جمهوری اسلامی است. ما امروز در این خط پاک، بحمدالله قرار داریم. من وقتی می‌بینم مسئولان مختلف جمهوری اسلامی از هر نظر می‌کوشند ساده و مردمی باشند، دل قوی می‌دارم و خدای را سپاس می‌گذارم که خدایا می‌توان به ادامه‌ی رحمت امیدوار بود که ما هم همچنان هر چه جلو می‌رویم، مسئولانی از این قبیل داشته باشیم. وقتی فرماندارها، استاندارها، وزراء معاونان و مسئولان گوناگون را می‌بینیم که اینها رفتارشان با مردم رفتاری پر مهر و متواضعانه است، احساس شغف می‌کنم و امیدوار می‌شوم که این خط پاک پرفروغ همچنان به جلو می‌رود. جز این راهی وجود ندارد، جز این زمینه‌ی امید به آینده وجود ندارد. اگر اینجا کشور شیعیان علی (ع) است، اگر اینجا سرزمین پیروان محمد (ص) است، باید رفتار و روش همه‌ی حکومت‌کنندگان چنین باشد»

بنابراین، جامعه‌اسلامی، جامعه‌ای است که همه با یکدیگر کار دارند، چون سرنوشتشان به هم بسته و پیوسته است و همه دارای سرنوشت مشترکند. او یکی از سازوکارهای این نظارت را قانون اساسی می‌داند. او قانون اساسی را به منزله دستگاہ گردش خون سیستم سیاسی جمهوری اسلامی می‌داند و معتقد است که اگر گردش خون سالم نگه داشته شود؛ یکایک سلولها درست تغذیه می‌شوند. نیز او معتقد است که قانون اساسی میثاقی است ملی که از دیکتاتوری و انحراف از معیار حق و عدل ممانعت به عمل می‌آورد.

در گفتار بالا کاملاً میرهن است که از نگاه شهید بهشتی مشروعیت حکومت در گرو مردمی بودن حکومت می‌باشد و لازمه مردمی بودن این است که مردم آزادانه در امور مربوط به خود و سرنوشتشان دخالت نمایند.

شهید بهشتی انتقاد سازنده و روشنگر را یک وظیفه می‌داند که باید انجام گیرد به عقیده وی:

«در جامعه اسلامی باید باب بحث و انتقاد و اظهارنظر باز باشد تا مسئولان متوجه نقایص کار خود بشوند و به اصلاح امور بپردازند. منظور از این انتقاد این است که اشخاص بتوانند مسئولان را متوجه نقایص کار خودشان بکنند و آنها با پی بردن به نقایص، برنامه و کارشان را اصلاح کنند. بستن باب انتقاد در یک حکومت، در واقع بستن چشم و گوش نظارتی یک نظام است. حکومت‌هایی در برنامه‌های خود موفق می‌شوند که روزه‌های نظارتی خود را دقیق و گسترده‌تر سازند و از هر ابزاری برای اصلاح برنامه‌های خود سود جویند.» (لک زایی، ۱۳۸۷: ۷۳).

شهید بهشتی در این رابطه می‌گوید:

«ملت و امت کارگزاران را چند چشمی زیر نظر دارند. یک نوع نظارت محدود رئیس جمهور دارد، یک نظارت مفصل شوراها، یعنی مجلس شورای ملی و شوراها، دیگر دارند. شورای نگهبان اینجا کاری ندارد. این شورای نگهبان را هم خیلی بزرگ و سؤال‌آفرین کرده‌اند. شورای نگهبان یک کار بیشتر ندارد و آن این است که قوانینی که مجلس شورای ملی تصویب می‌کند با اصول اسلام و اصول قانون اساسی منطبق باشد.» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۲).

از طریق دیگری هم کار دولت از طرف ملت مورد نظارت قرار می‌گیرد:

«رهبری و خود مردم مشترکاً از طریق بازرسی کل کشور و از طریق دستگاه قضایی، به خصوص بازرسی کل کشور که یکی از سازمانهای دستگاه قضایی است.» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۲).

شهید بهشتی نظارت و حضور آگاهانه اعضای یک جامعه را شرط اصلی عدم تخطی دولت عنوان می‌نماید: «حالا دیگر آیا دولتی جرأت می‌کند که بر خلاف مصالح ملت قدمی بردارد؟ خیر. اما به یک شرط. آن شرط چیست؟ به شرط حضور آگاهانه یکایک افراد امت در اداره جامعه.» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۲).

ایشان نظارت مردم را دارای حد و مرز نمی‌داند و عنوان می‌کند که:

«در مورد نظارت باید بگویم شرط و مرز ندارد. هر فرد باید به آنچه در پیرامونش می‌گذرد با دقت بنگرد و اگر چیزی به نظرش می‌رسد بگوید، افشاگری کند، تذکر بدهد و برای اجرا به مقامات مسئول اطلاع بدهد.» (بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۸).

ایشان در قانون اساسی مصوب سال ۱۳۵۸ نیز ترتیباً مختلف را به نحوی ایجاد نموده است که همه چیز در رابطه با امت و در نظارت مستقیم ایشان باشد.

در قانون اساسی، متناسب با شرایط ایران و برای یک مقطع زمانی در خور ملاحظه، شکلی پیشنهاد شده است که عبارت است از:

اول: رئیس جمهوری منتخب مستقیم مردم، یعنی در رابطه با امت.

دوم: مجلس شورای ملی و شوراهای دیگر. این‌ها هم در رابطه با امت‌اند.

سوم: دستگاه قضایی.

از این سه، یعنی رئیس جمهوری، مجلس و دستگاه قضایی، دولتی به وجود می‌آید. یعنی نخست وزیر و وزراء که این دولت منتخب غیرمستقیم مردم است، چون این دولت را باید، بر طبق قانون اساسی، رئیس جمهوری و مجلس معین کنند. این است که دولت از دو طریق به امت مربوط می‌شود. یکی از طریق رئیس جمهوری، دیگری از طریق مجلس شورای ملی (بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۱).

در اندیشه و سیره شهید بهشتی هر انسانی در اظهارنظر نسبت به مسئولان در هر موقعیت و مقام که باشند آزاد است و آنان هم باید پاسخگوی اعمال خود باشند. ایشان دانشگاه را از مراکزی برمی‌شمرد که می‌توانند در آنجا انتقاد کنند و مسئولان باید برای توضیح در آنجا حاضر شوند:

«دانشگاه باید جای آزادی باشد برای این که بتوانند از مسئولان انتقاد کنند و دانشگاه هم باید سعی

کند مسئولان را به آنجا دعوت بکند تا این انتقادات با توضیح مسئولان همراه باشد و چه خود این‌ها

و چه خود انتقادکنندگان بتوانند به یک جمع‌بندی ساده برسند.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب

اسلامی، ۱۳۶۱: ۱۰۴۴).

انتقاد باعث رشد و حرکت جامعه به سمت مطلوب می‌شود و هیچ فرد، جامعه و حکومتی بی‌نیاز از نقادی

و نظارت نیست. گشودن باب انتقاد در واقع گشودن راه رشد و بروز و ظهور استعدادهای نهفته در درون

یک ملت است. بهشتی با درک این مطلب می‌گوید:

«مگر می‌شود در جامعه اسلامی بگوئیم کسی انتقاد نکند؟ مطبوعات و سخنرانی‌ها و انتقادهای باید سازنده و خیرخواهانه باشد، نه این که اختلاف‌افکنانه باشد.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۸۵۱).

در همین راستا باید عنوان نمود که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصولاً فصلی تحت عنوان «حقوق ملت» به تصویب مجلس خبرگان قانون اساسی رسیده است که مثلاً بر طبق اصل نوزدهم: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد شد.»

و یا بر طبق اصل بیستم:

«همه افراد ملت اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.»

بنابراین، بر طبق این اصول، مسلماً حق انتقاد و اظهارنظر نیز برای همه افراد ملت مورد تصویب قرار گرفته است که مسلماً این امر در صورتی واجد اهمیت خواهد بود که افراد نیز دارای مصونیت در برابر انتقاد خود باشند. شهید بهشتی همواره در سخنان خویش در پی تأمین و تضمین امنیت انتقادکنندگان بود و می‌گفت:

«با صراحت این را می‌گویم، هر جا در هر گوشه ایران کسی مزاحم و متعرض کسی دیگر شود که چرا نسبت به مسئولان کشور انتقاد یا خرده‌گیری کرده، این مزاحمت‌کننده کارش مورد تنفر ماست. از همه برادرها و خواهرهای با ایمان و عاشق و شیفته انقلاب تقاضا می‌کنم جو پاک و مطهر جمهوری اسلامی را با این‌گونه موضع‌گیری‌های مخالف با خواست اسلام آلوده نسازید و نگذارید کسی بتواند در داخل ایران و در خارج ایران بگوید: ای بابا! در این رژیم هم اختناق هست. نه خیر آقا! در این رژیم در رابطه با انتقاد صریح و روشن از مسئولان هیچ اختناق نیست.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۴۲۱).

این انتقاد و نظارت در سطحی بسیار وسیع‌تر نیز در قانون اساسی برای نمایندگان مجلس نیز در نظر گرفته شده است مثلاً اصل هفتاد و یکم ابتدا عنوان می‌نماید که:

«مجلس شورای اسلامی در عموم مسائل در حدود مقرر در قانون اساسی می‌تواند قانون وضع کند.»
و یا اصل هفتاد و ششم:

«مجلس شورای اسلامی حق تحقیق و تفحص در تمام امور کشور را دارد.»

و یا اصل هشتاد و چهارم:

«هر نماینده در برابر تمام ملت مسئول است و حق دارد در همه مسائل داخلی و خارجی کشور

اظهار نظر نماید.»

و البته مصونیت نیز برای نمایندگان در قبال اظهارنظرانشان کاملاً در قانون اساسی نهادینه گشته است.
اصل هشتاد و ششم قانون اساسی در این باره اظهار می‌دارد:

«نمایندگان مجلس در مقام ایفای وظایف نمایندگی در اظهار نظر و رأی خود کاملاً آزادند و نمی‌توان

آنها را به سبب نظراتی که در مجلس اظهار کرده‌اند و یا آرای که در مقام ایفای وظایف نمایندگی

خود داده‌اند، تعقیب یا توصیف کرد.»

البته این روشن‌نگری و بینش شهید بهشتی در باب نهادینه کردن آزادی و انتقاد در قانون اساسی را نباید
به صورت افراطی نیز تفسیر نمود. زیرا در سخنان ایشان موارد فراوانی یافت می‌شود که وی میان انتقاد
دلسوزانه و خیرخواهانه و انتقاد مغرضانه و تفرقه‌افکنانه جدایی افکنده است. در نظر وی انتقاد سازنده و
دلسوزانه از مسئولان در تمام سطوح آزاد است، اما با رعایت دو شرط:

«۱- اظهار نظر و مطالبی که درباره آنها می‌کنند راست باشد، دروغ‌پردازی و شایعه‌سازی پیرامون

آنها نکنند، تهمت نزنند، برچسب‌های باطل نزنند و راست بگویند ۲- با زبان و بیان دلسوزانه و بی

مغرضانه بگویند، نه با زبان و بیان و عبارتهای مغرضانه و کینه‌توزانه. شما درباره مسئولی در هر

موقعیتی که باشد آنچه را که می‌دانید، می‌توانید بگویید. همه زنان و مردان در جمهوری اسلامی

ایران اعم از مسلمان و غیر مسلمان در اظهار نظر پیرامون شخصیت و طرز کار مدیران و مسئولان

جامعه در هر درجه که باشند، آزادند با رعایت این دو شرط که دروغ نگویند و بیانشان، بیان نصیحت

و دلسوزی و ارشاد باشد.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱:۲۶۱).

ایشان البته انتقاد را همان امر به معروف و نهی از منکر عمومی اسلامی عنوان می‌کند که هدفش باید نیکی باشد:

«از شما انسان‌های پراکنده و قبیله‌های پراکنده باید امتی به وجود آید دارای هدف و رهبری، با این مختصات: یدعون الی الخیر. وقتی در دنیا دعوت می‌کند، دعوتش به سوی نیکی باشد. وقتی قدرت پیدا می‌کند و می‌توانند فرمان بدهند، به کارهای شایسته فرمان می‌دهند. کارهای ناشایسته و نادرست را قدغن می‌کنند. چنین جماعتی است که سعادت‌مند است.» (بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۰).

بنابراین:

«من اعلام می‌کنم هر کس به هر عنوان بخواهد جلو انتقاد سازنده یعنی همان امر به معروف و نهی از منکر عمومی اسلامی را در این پدیده جمهوری اسلامی بگیرد، از راه اسلام منحرف است و به عنوان مسلمان از او بیزارم.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۲۶۲).

بنابراین، کاملاً آشکار شد که شهید بهشتی معتقدند باب انتقاد از حاکمان باید باز باشد تا مردم در هر گوشه‌ای که نارسایی‌هایی مشاهده کردند، با طیب خاطر و امنیت لازم آن را مطرح می‌کنند. در اندیشه شهید بهشتی حتی کسانی که خدا را نیز انکار می‌کنند از امنیت برخوردارند و کسی حق تعرض به آنان را ندارد:

«اظهارنظر آزاد است. تو این مملکت کسانی هستند که می‌گویند: اصلاً خدا نیست و ما هم متعرض آنها نیستیم.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۲۱۴).

در موردی دیگر نسبت به کارهایی که جان انسانی را به خطر می‌افکند هشدار می‌دهد و اعلام بیزاری و براءت می‌کند:

«ما از هر برخوردی که بخواهد جان یک انسان آزاد را به خطر بیندازد، بیزاریم.» (لک زایی، ۱۳۸۷: ۷۷).

۵-۴-۳ - آزادی احزاب و گروههای سیاسی

شهید بهشتی در متن قانون اساسی تلاش نموده‌اند تا این مسئله را به صورت یک اصل نهادینه نمایند.

اما ابتدا بهتر است در باب مفهوم حزب نزد ایشان بحث گردد. گرد هم آمدن، سازمان پذیرفتن و اعتماد داشتن افراد به یکدیگر از جمله ارکان حزب در نظر بهشتی است؛ البته سمت و سو و مبنای اعتقادی و دینی افرادی که در کنار هم گرد آمده‌اند نیز از عناصری است که وجه تمایز تعریف بهشتی با تعریف‌های مشابه است. ایشان در تعریف حزب در نظام اسلامی می‌گویند:

«حزب در نظام اسلامی یعنی گرد هم آمدن و سازمان یافتن و سازمان پذیرفتن افرادی که همدیگر را می‌شناسند و به همدیگر اعتماد دارند. به اسلام معتقد هستند به عنوان یک دین و یک نظام اجتماعی و اقتصادی و معنوی، و می‌خواهند بر پایه حاکمیت اسلام جامعه اسلامی را اداره کنند یا در اداره آن جامعه اسلامی سهیم گردند...» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۶۵۰).

بعد از ارائه تعریفی از حزب، شهید بهشتی عنوان می‌نماید:

«یکی از حقوق طبیعی هر انسان آن است که بتواند با انسان‌های دیگر که با او همفکر و هم‌هدفند همکاری نزدیک داشته باشد تا با هم به صورت یک گروه سازمان یافته درآیند و با رعایت موازین، به تبلیغ نظرات خود یا فعالیت‌های اجتماعی دیگر بپردازند. این آزادی در زمینه بیان نقطه نظرهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی با رعایت کامل اصول و احکام اسلام، هیچ‌گونه محدودیتی ندارد. گروه‌ها می‌توانند در ابتکار برنامه‌ها و راه‌های عملی مناسب با شرایط زمان و مکان، ولی مطابق با احکام و مقررات اقتصادی و سیاسی و جزایی اسلام، در یک مسابقه مثبت و سازنده شرکت کنند، زیرا جامعه اسلامی امت واحده است ولی جامعه تک حزبی نیست زیرا احزاب و سازمان‌ها و گروه‌هایی که به راستی مسلمانند با هم رابطه برادرانه و مثبت و سازنده دارند، نه رقابت‌های خصمانه که برادری و وحدت امت را بر هم می‌زند و رشک و کینه توزی و تفرقه را به جای آن می‌نشانند. احزاب و جمعیت‌هایی که ملتزم به احکام و مقررات اسلام باشند می‌توانند با نسبت عادلانه از امکانات عمومی و مردمی نظیر رادیو و تلویزیون استفاده کنند و برنامه‌های مستقل یا مشترک برای بیان آرا و افکار خود داشته باشند و این بخش می‌تواند از سازنده‌ترین بخش‌های رادیو و تلویزیون باشد.» (بهشتی،

۱۳۸۸: ۴۰۷-۴۰۶).

ایشان در موارد مختلف تأکید می‌نمایند که یک حزب نباید انحصار طلب باشد. زیرا این کار باعث کنار گذاشتن دیگر افراد و شخصیت‌هایی است که از صلاحیت‌های لازم برای اداره جامعه برخوردارند:

«مهم این است که باید حزب انحصار طلب نباشد، یعنی این عقیده را نداشته باشد که فقط ما خوبیم و آنها که در خارج از تشکیلات هستند، خوب نیستند، به درد بخور نیستند. باید هر کجا انسان مومن و دارای ارزش‌های تشکیلاتی شناسایی کردند بگویند او هم می‌تواند مثل ما باشد و منشأ تصمیم باشد و منشأ خیر و منشأ ثمر باشد. اگر یک جامعه‌ای بدین صورت چند حزبی شد، من فکر می‌کنم که دیگر اشکالی پیش نمی‌آید. برای این که از مجموع این احزاب یک جبهه متحد به وجود می‌آید که می‌تواند کار کند و مرکزیت هم می‌تواند بوجود بیاورد.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۶۵۱).

بنابراین، ملاک خدمت به مردم است و در هر کجا که عنصری دلسوز و خدمت‌گزار یافت شود باید از ظرفیت و نیروی آن استفاده شود.

شهید بهشتی انحصار طلبی و انحصار اندیشی را در هر شکل آن امری ناپسند می‌داند و انحصار طلبی را به عنوان سر منشأ طغیان و استبداد و سلطه طلبی عنوان می‌کند. ضمن این که ایشان شکل انحصار طلب را به عنوان تشکل شیطانی معرفی می‌کند:

«تشکل انحصار طلب و انحصار اندیش، از جانب هر فرد و هر گروه و هر جمع باشد، شیطانی از آب درمی‌آید. معنای طاغوت همین است که طاغوت می‌گوید «من» غیر از من هیچ چیز! آن وقت در برابر حق، در برابر خلق، کارش به طغیان کشیده می‌شود، سرکش می‌شود.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱، ۳۵۶).

در بینش و نگرش شهید بهشتی فعالیت تمامی احزابی که چارچوب قانون اساسی را رعایت کنند در نظام جمهوری اسلامی ایران، آزاد است:

«تشکیل احزابی که قانون اساسی را رعایت کنند، آزاد است. و نیز گروه‌های سیاسی که این مواضع مشخص در قانون اساسی و قوانین مجرد را که پس از انقلاب تصویب شده رعایت نکنند، آزادی و

فعالیت‌شان و افرادشان محترم خواهند بود و هست بنابراین، تنها مبنای معتبری که برای فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی مطرح است، قانون اساسی است.

در اصل بیت و ششم قانون اساسی آمده است:

احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده، آزادند، مشروط به این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ کس را نمی‌توان از شرکت در آنها منع کرد یا به شرکت در یکی از آنها مجبور ساخت.

اصل بیستم و هفتم قانون اساسی نیز عنوان می‌نماید:

«تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که مبانی اسلام نباشد آزاد است.» با توجه به دیدگاه و بینشی که آیه الله بهشتی داراست، تعدد احزاب نه تنها ممنوع نیست، بلکه به نظر ایشان وجود احزاب و جمعیت‌ها در رشد فرهنگ سیاسی جامعه تأثیر دارد چرا که گروه‌های سیاسی برای رسیدن به مقصود خویش، با یکدیگر رقابت می‌کنند و این رقابت به معنای تلاش برای برنامه‌ریزی دقیق‌تر و کاملتر برای اداره جامعه به نحو مطلوب است:

«تعدد احزاب ممنوع نخواهد شد شگفت است چنین که شایعه بی‌اساس شیوع پیدا کرده زیرا اصولاً

در یک جامعه اسلامی تعدد احزاب جایز است.» (بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۱۱۷۹).

شهید بهشتی گروه‌ها و تشکل‌های سیاسی را به سه قسم تقسیم می‌کند و میزان آزادی هر یک از این گروه‌ها را بیان می‌کند. این گروه‌ها عبارتند از:

گروه نخست: احزاب و جمعیت‌های اسلامی که بر اساس بینش اسلامی با برنامه‌های گوناگون برای اجرای تعالیم اسلام و در راه عینیت بخشیدن به نظام اسلامی به وجود آیند از آزادی کامل برخوردارند، به شرط آنکه همگی در راه صدق و راستی باشند و با یکدیگر مسابقه مثبت و سازنده داشته باشند و در تبلیغات و فعالیت‌های خود به انحراف از اخلاق متعالی اسلامی گرایش پیدا نکنند، و گرنه از کارهای انحرافی آنها طبق ضوابط قانونی باید جلوگیری شود.

گروه دوم: احزاب و سازمان‌های غیراسلامی که زیربنای اسلامی ندارند ولی در موضع خصومت و رویارویی و ضدیت با اسلام نیستند، نیز با رعایت شرایط بالا آزادند و می‌توانند فعالیت کنند و وظیفه افراد و احزاب اسلامی است که با شیوه‌ای منطقی، ضعف مبانی آنها را برای عموم روشن کنند.

گروه سوم: احزاب و جمعیت‌های ضداسلامی که اصولاً ایدئولوژی آنها نفی‌کننده اسلام است، اگر در موضع تخریب نباشند و صرفاً به تبلیغ اکتفا کنند، آزادند. همین احزاب اگر در موضع تخریب باشند، ممنوعند و باید با قاطعیت از کار آنها جلوگیری شود (بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۰۸).

فصل ۶ - نتیجه گیری

با مفروض پنداشتن این امر که نتیجه‌گیری غیر از خلاصه‌نویسی است، مهم‌ترین استنباط‌هایی را که می‌توان از پایان‌نامه حاضر برداشت نمود ذکر می‌گردد. البته قبل از آن ذکر نکاتی الزامی می‌باشد:

۱- آنچه از ابتدای نگارش برای محقق اهمیت داشت این بود که شهید بهشتی علاوه بر این‌که در خانواده-ای دانش‌پرور به دنیا آمد، اما همواره توجه ویژه‌ای به امر فراگیری دروس جدید در کنار دروس سنتی حوزوی داشت. این امر در درک، تبیین و تحلیل شهید بهشتی از مفاهیم مدرن بسیار تأثیرگذار بود. از سوی دیگر شهید بهشتی با توجه به این‌که مدتی را در کشور آلمان و شهر هامبورگ گذراندند، از نزدیک با دستاوردها و پیشرفت‌های علمی تمدن غرب آشنایی یافتند. بنابراین باید عنوان نمود ایشان تا حدود زیادی از سطح نظام سنتی حوزوی بالاتر رفته بودند، البته این به معنای تخطی از اصول نباید برداشت شود، بلکه آیت ا... بهشتی عمدتاً درگیر بحث اقتضائات زمانی و لزوم انطباق احکام اسلامی با مسائل پیش آمده بودند. در مورد مسأله آزادی نیز ایشان نگرش ویژه‌ای دارند و به نظر می‌رسد در این مسأله تا حدود زیادی نظری نیز به نظریات مدرن آزادی دارند. یکی از مهم‌ترین نشانه‌های این امر این است که ایشان معتقد است نمی‌توان یک برداشت مونیستی از آزادی ارائه نمود زیرا شرایط اجتماعی، ضرورت‌های زمانی و افکار و اعتقادات حاکم بر جامعه از دلایل گوناگونی برداشت‌ها از آزادی است. بنابراین شهید بهشتی در کنار اینکه اعتقاد راسخی به مسأله آزادی دارند، معتقدند که در کنار آن نباید برداشت واحدی از آزادی را نیز بر جامعه تحمیل نمود و این یکی از مهم‌ترین نکات افتراق شهید بهشتی در باب مسأله آزادی با سایر اندیشمندان اسلامی می‌باشد که یا با مسأله آزادی به صورت سلبی برخورد می‌کنند و یا در صورت پذیرش آن، تنها شکل واحدی از آن را به جامعه تزریق می‌نمایند. نکته مهم دیگر که باعث افتراق شهید بهشتی از سایرین می‌گردد این مسأله است که ایشان شرط لازم وجود آزادی در جامعه را آگاهی و شناخت معرفی می‌نماید. بنابراین آزادی در یک جامعه باید به عنوان یک واقعیت وجود داشته باشد یعنی به صورت طبیعی سربرآورد و نهادینه شود، از این رو آزادی را نمی‌توان بر یک جامعه تحمیل نمود. تضعیف نیروها و نهادهای استبدادی در جامعه و تقویت نیروها و نهادهای معتقد به آزادی از جمله شرایط تحقق آزادی در جامعه است.

۲- کاملاً مبرهن می‌باشد که شهید بهشتی نگاه ویژه‌ای به مقوله آزادی دارند. همچنانکه در فصل سوم پایان‌نامه عنوان گردید این نگاه ویژه به آزادی را باید در درون دیدگاه‌های خاص انسان‌شناسی وی جستجو نمود. یکی از مهم‌ترین مفروضات این پایان‌نامه این بوده است که بر اساس نگرش متفکران اسلامی به صورت عام و شهید بهشتی به‌طور ویژه، انسان بر اساس نظام توحیدی و مذهب تشیع، آزاد، مختار، صاحب اراده و انتخاب‌گر آفریده شده است و بر این اساس، آزادی و صاحب اختیار بودن انسان، با توجه به اینکه آزادی گوهر آدمی است، مفید بوده و نیز حکومت‌های استبدادی در نظام توحیدی مطرود است. با توجه به مطالب ذکر شده در بالا، اعتقاد شخصی نگارنده پایان‌نامه این است که آنچه در دیدگاه شهید بهشتی مغفول مانده است، نگرش غلط انسان‌شناختی از سوی متفکران غربی می‌باشد. ایشان در حالی که با ظرافت مقوله انسان را نزد متفکران اسلامی و همچنین از دیدگاه شرع انور باز می‌نماید اما، مهم‌ترین ایراداتی را که به لیبرالیسم غربی وارد می‌کند از ناحیه تک منبعی بودن آن می‌باشد؛ یعنی لیبرالیسم غربی را مبتنی بر عقل صرف غربی می‌داند، در حالیکه مقوله شرع را فروگذار کرده است. اما به نظر می‌رسد این یک ایراد ثانویه است، زیرا آنچه را می‌توان مبنا قرار داد همانا مبنای غلط انسان‌شناختی می‌باشد.

با ذکر مقدمه‌ی فوق‌الذکر، مهمترین استنباطی که از این پایان‌نامه می‌توان نمود از این قرار است:

شهید بهشتی چه در دوران قبل از انقلاب و چه در زمان بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از مهم‌ترین اهداف انقلاب را معطوف به گسترش آزادی‌های اجتماعی عنوان می‌نماید. به گونه‌ای که وی یکی از بزرگترین ویژگی‌های چشم‌گیر جهانی انقلاب ایران را، آزادی عنوان می‌نماید. با چنین نگرشی بر آزادی، یعنی رسیدن به اهداف عالی و برتر انسانی، آزادی سیاسی نیز در نظام اسلامی معنا و مفهومی خاص می‌یابد، چه این که در این نظام همه تلاش‌ها و فعالیت‌ها برای سعادت و بهروزی انسان است. بنابراین، دولت در این راستا قدم برمی‌دارد و به مردم مساعدت می‌کند تا به این مقصود نایل شوند و مردم نیز به دولت مدد می‌رسانند تا در راستای چنین هدفی سیر کند. طبیعی است که در صورت بروز هرگونه انحراف و خطایی از هر سوی، چه از طرف دولت و چه از طرف مردم، تذکر، انتقاد و اعتراض به عنوان اصلی اساسی و مهم انجام خواهد شد. در هر صورت مردم می‌توانند شایسته‌ترین افراد را به زمامداری و اداره جامعه

برگزینند و از حق رأی کامل برخوردار باشند. البته ملاک و مبنای عمل دولت و مردم، چه طرفداران و چه مخالفان حاکمیت قانون خواهد بود. بنابراین مخالفان نیز در چنین فعالیت خواهند کرد و کسی را یارای تعرض به آنان نخواهد بود.

بنابراین کاملاً آشکار می‌گردد که شهید بهشتی برای مردم نقش غیرقابل انکاری در حاکمیت بر خویش قائل می‌باشد و لازمه‌ی این امر این است که مردم از حق تعیین سرنوشت و آزادی انتخاب و رأی برخوردار باشند. البته باید عنوان نمود که از نگاه شهید بهشتی در مواردی که تمنیات مردم برخلاف ارزش‌های اسلامی باشد، مسئولان هرگز نمی‌توانند به این تمنیات گردن نهند و اگر عوام فریبی کنند و به عنوان احترام به خواست مردم به تمنیات ضداسلامی آنها تن در دهند، مردم حق دارند بعداً آنها را مواخذه کنند و به آنها بگویند وظیفه شما این بوده که ما را آگاه کنید، نه آنکه به بهانه احترام به خواست ملت، دنباله رو تمایلات زودگذر ما گردید.

ایشان مخصوصاً ضمن اشاره به آرای مردم در یک حکومت، از نقش آرای عمومی به عنوان پشتوانه قدرت، مشروعیت و تأثیرگذاری حکومت یاد می‌کند و بر این باور است که در هیچ مرحله‌ای هیچ حکومتی نباید خود را بر مردم تحمیل کند، چرا که در صورت بروز چنین کاری، از مشروعیت حکومت کاسته می‌شود و آنگاه مردم احساس مسئولیت نخواهند کرد، زیرا وقتی به رأی و نظر آنان توجه نشود دیگر تعلق خاطری به حکومت ندارند و حکومت را در مقابل و رودرروی خود محسوب می‌کنند. بهشتی بهترین نوع حکومت و بهترین نوع اداره کشور را حکومت و مدیریتی می‌داند که قدرتش را از حمایت عموم مردم بگیرد و نه از سرنیزه و هر نوع عامل دیگری. بحث مهم دیگر در زمینه مشروعیت بخشی به حکومت از نگاه شهید بهشتی سازو کارهایی است که از طریق آن آزادی می‌تواند اعمال گردد. یکی از مهم‌ترین این ابزارها حزب می‌باشد. به نظر می‌رسد که شهید بهشتی با این جمله همواره زندگی می‌کرده است که: «حزب معبد من است.»

در این زمینه شهید بهشتی از سطح نظریه پردازی فراتر می‌رود و خود به صورت عملی در حزب جمهوری اسلامی به فعالیت می‌پردازد. بنابراین کاملاً بدیهی است که آزادی و تعدد احزاب از نگاه شهید بهشتی از مهم‌ترین فاکتورهای مشروعیت بخش به یک حکومت می‌باشد. نظر شخصی نگارنده این است که مورد

آزادی احزاب نیز از جمله مهم‌ترین مواردی است که شهید بهشتی را از سایر متفکران اسلامی جدا می‌کند. نماینده‌البنه ایشان همواره آزادی را در پیوند با قانون مطرح می‌نماید. یعنی از میان گروه‌ها و احزابی که از نگاه ایشان می‌تواند شکل بگیرد، تنها گروه‌های برانداز نظام سیاسی که به توطئه مسلحانه و غیر مسلحانه مشغول می‌باشند، حق فعالیت ندارند. ایشان حتی برای گروه‌هایی که ایدئولوژی ضداسلامی دارند و اسلام را قبول ندارند اما تنها به مبارزه فرهنگی با اسلام می‌پردازند و از سوی دیگر با نظام جمهوری اسلامی نیز درگیری سیاسی ندارند در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اجازه فعالیت می‌دهد. بنابراین در زمینه حزب، شهید بهشتی دوری از انحصارگرایی و انحصار طلبی را یکی از مهم‌ترین عوامل مشروعیت بخش عنوان می‌نماید زیرا ایشان منشأ طغیان و سلطه طلبی و استبداد را در انحصار طلبی می‌داند. بنابراین تعدد احزاب نه تنها ممنوع نیست بلکه به رشد فرهنگ سیاسی جامعه نیز کمک می‌کند.

فهرست منابع

- ۱- اسپریگنز؛ توماس؛ **فهم نظری‌های سیاسی**؛ ترجمه فرهنگ رجایی؛ چ ۲؛ (تهران، آگاه)، ۱۳۷۰.
- ۲- اسکینر؛ کوینتن؛ **ماکیاولی**؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ چ ۴؛ (تهران، طرح نو)، ۱۳۸۰.
- ۳- افتخارزاده؛ محمود؛ **بهشتی اینگونه بود، اینگونه گفت و اینگونه خواست**؛ (قم، موسسه قدس)، بی تا.
- ۴- باهنر؛ محمد جواد؛ **«شهیدی از شهید دیگر می گوید»**؛ ویژه نامه حزب جمهوری اسلامی؛ بی تا.
- ۵- بازرگان؛ مهدی؛ **انقلاب ایران در دو حرکت**؛ (تهران، نشر مولف)، ۱۳۶۳.
- ۶- باهنر؛ محمد جواد؛ **فروغ اندیشه (مجموعه سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و برنامه‌های دولت)**؛ (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)؛ چ ۱؛ ۱۳۶۲.
- ۷- برلین؛ آیزایا؛ **چهار مقاله درباره آزادی**؛ ترجمه محمد علی موحد؛ چ ۱؛ (تهران، خوارزمی)، ۱۳۶۸.
- ۸- بری دیزچی؛ علی؛ **روزها و رویه‌ها**؛ چ ۱؛ چ ۱؛ (تهران، نشر رامین)، ۱۳۶۸.
- ۹- بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران؛ **احزاب سیاسی در ایران**؛ تهران؛ نشر به یاد؛ ۱۳۶۹.
- ۱۰- بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید دکتر بهشتی؛ **بازشناسی یک اندیشه**؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۸۰.
- ۱۱- بهنود؛ مسعود؛ **۲۷۵ روز با بازرگان**؛ ۱۳۷۰.
- پالمر؛ اریچارد؛ **علم هرمنوتیک**؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ (تهران، هرمس)، ۱۳۷۷.
- ۱۲- پرهام؛ سیروس؛ **انقلاب اسلامی ایران و مبانی رهبری امام خمینی**؛ چ ۱؛ (تهران، امیر کبیر)، ۱۳۷۵.
- ۱۳- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛ **پیش‌تازان شهادت**؛ قم؛ بی تا.
- ۱۴- حسینی بهشتی؛ سید محمد؛ **آزادی؛ هرج و مرج، زورمداری**؛ چ ۱؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۸۱.
- ۱۵-؛ **ارزشها در نگاه شهید بهشتی**؛ چ ۱ (تهران، انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی)، ۱۳۷۴.
- ۱۶-؛ **اقتصاد اسلامی**؛ چ ۴؛ (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی)، ۱۳۶۸.
- ۱۷-؛ **بایدها و نبایدها (امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه قرآن)**؛ چ ۲؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۷۹.
- ۱۸-؛ **بررسی و تحلیلی از جهاد، عدالت، لیبرالیسم، امامت**؛ (تهران، ستاد برگزاری مراسم هفتم تیر)، بی تا.
- ۱۹-؛ **بررسی ویژگیهای حکومت اسلامی**؛ (قم، کانون انتشارات ناصر)، بی تا.

- ۲۰-:حق و باطل از دیدگاه قرآن؛ چ ۵؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۸۶.
- ۲۱-:حزب جمهوری اسلامی؛ چ ۱؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۸۸.
- ۲۲-:حکومت در اسلام؛ با مقدمه و حواشی علی حجتی کرمانی؛ (تهران، سروش)، ۱۳۶۷.
- ۲۳-:دکتر شریعتی جستجوگری در مسیر شدن؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۷۹.
- ۲۴-:رسالت دانشگاه و دانشجو؛ (قم، انتشارات تشیع)، بی تا.
- ۲۵-:سه گفتار؛ بی جا؛ بی نا.
- ۲۶-:لیبرالیزم چه می گوید؛ (مشهد، مرکز تبلیغات پیروان ولایت فقیه)، بی تا.
- ۲۷-:مبانی نظری قانون اساسی؛ چ ۱؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۷۷.
- ۲۸-:مجموعه سخنرانی‌ها (سخنرانی آزادی، شماره ۱۴۳: ۱۳۶۰).
- ۲۹-:مجموعه مقالات؛ به کوشش سید مهدی آیت اللهی؛ (قم، انتشارات جهان آرا)، ۱۳۵۷.
- ۳۰-:نقش آزادی در تربیت کودکان؛ چ ۲؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۸۰.
- ۳۱-:ولایت، رهبری، روحانیت؛ چ ۲؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۸۳.
- ۳۲- ربانی؛ علی؛ شهدای روحانیت شیعه در یکصد سال اخیر؛ (تهران، بی نا)، بی تا.
- ۳۳- رجایی؛ غلامعلی؛ سیره شهید دکتر بهشتی؛ چ ۱؛ تهران، شاهد، ۱۳۸۲.
- ۳۴- رفسنجانی؛ علی اکبر؛ دوران مبارزه؛ (تهران، افق)، ۱۳۷۰.
- ۳۵- رفیع پور؛ فرامرزی؛ توسعه و تضاد؛ چ ۳؛ (تهران، شرکت سهامی انتشار)، ۱۳۷۷.
- ۳۶- ریخته گران؛ محمدرضا؛ منطق و بحث علم هرمنوتیک؛ چ ۱؛ (تهران، نشر کنگره)، ۱۳۷۸.
- ۳۷- سویفت؛ آدام؛ فلسفه سیاسی؛ ترجمه پویا موحد؛ (تهران، ققنوس)، ۱۳۸۵.
- ۳۸- سید ناصری؛ حمیدرضا؛ وستوده؛ امیررضا؛ رابطه دین و آزادی؛ چ ۱؛ (تهران، موسسه نشر و تحقیقات ذکر)، ۱۳۷۸.
- ۳۹- شب زنده دار؛ محمد؛ اندیشه های شهید مظلوم؛ (تهران، کانون ابلاغ اندیشه های اسلامی)، ۱۳۶۰.
- ۴۰- شعبانی؛ امامعلی؛ تاریخ شفاهی زندگانی و مبارزات آیت الله شهید دکتر بهشتی؛ چ ۱؛ (تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی)، ۱۳۸۷.
- ۴۱- طاهر نیا؛ ناصر؛ شهید بهشتی؛ (تهران، شرکت افست سهامی عام)، ۱۳۸۰.
- ۴۲- عالم؛ عبدالرحمن؛ بنیادهای علم سیاست؛ (تهران، نشر نی)، ۱۳۷۹.
- ۴۳- علیزاده؛ علی؛ دیدار با ابرار؛ (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی)، ۱۳۷۴.

- ۴۴- فارسی؛ جلال الدین؛ فرهنگ واژه های انقلاب اسلامی؛ چ ۱؛ (تهران، بنیاد فرهنگی امام رضا)، ۱۳۶۱.
- ۴۵- فروند؛ ژولین؛ نظریه های مربوط به علوم انسانی؛ ترجمه محمد علی کاردان؛ چ ۲؛ (تهران، مرکز نشر دانشگاهی)، ۱۳۷۲.
- ۴۶- فی؛ برابان؛ فلسفه امروزی علوم اجتماعی؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ چ ۱؛ (تهران، طرح نو)، ۱۳۸۱.
- ۴۷- فیرحی؛ داود؛ قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام؛ چ ۵؛ (تهران، نشر نی)، ۱۳۸۵.
- ۴۸- قادری؛ حاتم؛ آزادی وجدان (مفهومی پساپیامبری)؛ چ ۱؛ (تهران، اختران)، ۱۳۸۱.
- ۴۹- قاسمی؛ سید فرید؛ یادنامه شهید مظلوم شهید بهشتی؛ چ ۱؛ (قم، سازمان نشر حر، سازمان نشر قدس)؛ ۱۳۶۱.
- ۵۰- کردی؛ علی؛ زندگی و مبارزات شهید شهید بهشتی؛ چ ۲؛ (تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی)، ۱۳۸۵.
- ۵۱- لک زایی؛ شریف؛ آزادی سیاسی در اندیشه آیت الله مطهری و شهید بهشتی؛ چ ۳؛ (قم، بوستان کتاب)، ۱۳۸۷.
- ۵۲- مختاری؛ رحمان؛ سیمای فرزندگان؛ (تهران، دفتر تبلیغات اسلامی)، ۱۳۷۶.
- ۵۳- مرکز بررسی اسناد تاریخی؛ یاران امام به روایت اسناد ساواک (شهید ایت الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی)؛ تهران؛ ۱۳۷۷.
- ۵۴- منوچهری؛ عباس؛ هرمنوتیک، دانش و رهایی؛ چ ۱؛ (تهران، بقعه)، ۱۳۸۱.
- ۵۵- مهاجری؛ مسیح؛ جاودانه تاریخ؛ چ ۱؛ (تهران، سازمان انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی)، ۱۳۸۰.
- ۵۶- مهدوی؛ سید مصحح الدین؛ تذکره القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان؛ چ ۲؛ (اصفهان، کتابفروشی نقصی)، ۱۳۴۸.
- ۵۷- میزبانی؛ مهناز؛ شیفته ی خدمت؛ چ ۱؛ (تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی)، ۱۳۸۱.
- ۵۸- نشریه بیانات امام امت؛ ویژه نامه حزب جمهوری اسلامی، بی تا.
- ۵۹- نوذری؛ عزت الله؛ تاریخ احزاب سیاسی در ایران؛ چ ۱؛ (شیراز، نشر نوید)، ۱۳۸۰.
- ۶۰- واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی؛ او به تنهایی یک امت بود؛ تهران؛ ۱۳۶۱.
- ۶۱- واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی؛ بهشتی، سید مظلوم امت؛ دفتر دوم؛ تهران؛ ۱۳۶۱.
- ۶۲- واحد فرهنگی بنیاد شهید؛ بهشتی اسطوره ای بر جاودانه تاریخ؛ تهران؛ ۱۳۶۱.
- ۶۳- هاشمی؛ علی اکبر؛ عبور از بحران؛ (تهران، افق)؛ ۱۳۷۰.
- ۶۴- هیوود؛ اندرو؛ مقدمه نظریه سیاسی؛ ترجمه عبدالرحمن عالم؛ (تهران، ققنوس)، ۱۳۸۳.

Abstract

To question the freedom is a rooted subject among the Islamic thinkers. The thing that has been regarded less in this subject is the relationship between freedom and provision of contexts for government's legitimacy. Is the presence and extension of individual and social freedoms really an effective factor on legitimacy? Has freedom been proposed as a prime concern in the literatures of Islamic thinkers? Or regarding the available political regimes, has it been attempted to make justifications for the current governing regime?

In the present thesis, this question has been encountered with the literature and theoretical system of Shahid Beheshti. The concern of freedom and the need of implementing various mechanisms to retain and extend it has always been a vital matter to Shahid Beheshti and it seems that in regard to this point of view, freedom always plays an important role in his literature which can be observed clearly in his books.

The important thing is that from Shahid Beheshti's perspective, freedom has both intrinsic and instrumental values; which acts a bridge to legitimacy.

Key words: shahid beheshti, freedom, legitimacy, slamic revolution, slamic government.



**The relationship between freedom and legitimacy in slamic
government**

(In shahid beheshti's though)

The thesis
Present of the
Degree of M.A in political science

School of humanities
TARBIAT MODARES UNIVERSITY

Mohammad esmaeil sheikhani

Supervisor:
DR.davoud feirahi

Advisor:
DR.seyed alireza hosseini beheshti

June2010