



دانشگاه تربیت مدرس

دانشکده‌ی علوم انسانی

پایان‌نامه برای دریافت درجه‌ی کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی

عنوان

بررسی و تبیین مفهوم آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی

نگارنده:

رحمت مهدوی

استاد راهنما:

دکتر عباس منوچهری

استاد مشاور:

دکتر ابوالفضل شکوری

آذرماه ۱۳۹۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسمه تعالیٰ

تاییدیه اعضای هیات داوران حاضر در جلسه دفاع از پایان نامه کارشناسی ارشد

آقای رحمت مهدوی پایان نامه ارشد واحدی خود را با عنوان بورسی مفهوم و تبیین آزادی در اندیشه آیت الله بهشتی در تاریخ ۱۳۹۰/۹/۱۲ آراء کردند.

اعضای هیات داوران نسخه نهایی این پایان نامه را از نظر فرم و محتوا تایید کرده است و پذیرش آنرا برای تکمیل درجه کارشناسی ارشد پیشنهاد می کنند.

اعضای هیات داوران	نام و نام خانوادگی	رتبه علمی	امضاء
۱- استاد راهنما	دکتر عباس منوچهری	دانشیار	
۲- استاد مشاور	دکتر ابوالفضل شکوری	استادیار	
۳- استاد ناظر	دکتر خدایار مرتضوی	استادیار	
۴- استاد ناظر	دکتر مصطفی یونسی	استادیار	
۵- نماینده شورای تحصیلات تكميلی	دکتر مصطفی یونسی	استادیار	

آیین‌نامه حق مالکیت مادی و معنوی در مورد نتایج پژوهش‌های علمی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه: با عنایت به سیاست‌های پژوهشی و فناوری دانشگاه در راستای تحقق عدالت و کرامت انسانها که لازمه شکوفایی علمی و فنی است و رعایت حقوق مادی و معنوی دانشگاه و پژوهشگران، لازم است اعضای هیأت علمی، دانشجویان، دانش‌آموختگان و دیگر همکاران طرح، در مورد نتایج پژوهش‌های علمی که تحت عنوانین پایان‌نامه، رساله و طرحهای تحقیقاتی با هماهنگی دانشگاه انجام شده است، موارد زیر را رعایت نمایند:

ماده ۱- حق نشر و تکثیر پایان نامه/ رساله و درآمدهای حاصل از آنها متعلق به دانشگاه می‌باشد ولی حقوق معنوی پدید آورندگان محفوظ خواهد بود.

ماده ۲- انتشار مقاله یا مقالات مستخرج از پایان‌نامه/ رساله به صورت چاپ در نشریات علمی و یا ارائه در مجامع علمی باید به نام دانشگاه بوده و با تایید استاد راهنمای اصلی، یکی از استادی راهنمای، مشاور و یا دانشجو مسئول مکاتبات مقاله باشد. ولی مسؤولیت علمی مقاله مستخرج از پایان نامه و رساله به عهده استاد راهنمای و دانشجو می‌باشد.

تصریف: در مقالاتی که پس از دانش‌آموختگی بصورت ترکیبی از اطلاعات جدید و نتایج حاصل از پایان‌نامه/ رساله نیز منتشر می‌شود نیز باید نام دانشگاه درج شود.

ماده ۳- انتشار کتاب، نرم افزار و یا آثار ویژه (اثری هنری مانند فیلم، عکس، نقاشی و نمایشنامه) حاصل از نتایج پایان‌نامه/ رساله و تمامی طرحهای تحقیقاتی کلیه واحدهای دانشگاه اعم از دانشکده‌ها، مراکز تحقیقاتی، پژوهشکده‌ها، پارک علم و فناوری و دیگر واحدها باید با مجوز کتبی صادره از معاونت پژوهشی دانشگاه و براساس آئین نامه‌های مصوب انجام شود.

ماده ۴- ثبت اختراع و تدوین دانش فنی و یا ارائه یافته‌ها در جشنواره‌های ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی که حاصل نتایج مستخرج از پایان‌نامه/ رساله و تمامی طرح‌های تحقیقاتی دانشگاه باید با هماهنگی استاد راهنمای یا مجری طرح از طریق معاونت پژوهشی دانشگاه انجام گیرد.

ماده ۵- این آیین‌نامه در ۵ ماده و یک تبصره در تاریخ ۱۴۰۷/۴/۲۳ در شورای پژوهشی و در تاریخ ۸۷/۴/۲۲ در هیأت رئیسه دانشگاه به تایید رسید و در جلسه مورخ ۱۵/۷/۸۷ شورای دانشگاه به تصویب رسیده و از تاریخ تصویب در شورای دانشگاه لازم‌اجرا است.

«اینجانب رحمت مهدوی دانشجوی رشته علوم سیاسی ورودی سال تحصیلی ۱۳۸۹-۱۳۸۸ مقطع کارشناسی ارشد دانشکده علوم انسانی متعهد می‌شوم کلیه نکات مندرج در آئین نامه حق مالکیت مادی و معنوی در مورد نتایج پژوهش‌های علمی دانشگاه تربیت مدرس را در انتشار یافته‌های علمی مستخرج از پایان نامه / رساله تحصیلی خود رعایت نمایم. در صورت تخلف از مفاد آئین نامه فوق الاشعار به دانشگاه و کالات و نمایندگی می‌دهم که از طرف اینجانب نسبت به لغو امتیاز اختراع بنام بنده و یا هر گونه امتیاز دیگر و تغییر آن به نام دانشگاه اقدام نماید. ضمناً نسبت به جبران فوری ضرر و زیان حاصله بر اساس برآورد دانشگاه اقدام خواهم نمود و بدینوسیله حق هر گونه اعتراض را از خود سلب نمودم»

امضا: رحمت مهدوی

تاریخ: ۱۴۰۹/۹/۱۲

آیین نامه چاپ پایان نامه (رساله) های دانشجویان دانشگاه تربیت مدرس

نظر به اینکه چاپ و انتشار پایان نامه (رساله) های تحصیلی دانشجویان دانشگاه تربیت مدرس، مبین بخشی از فعالیتهای علمی - پژوهشی دانشگاه است بنابراین به منظور آگاهی و رعایت حقوق دانشگاه، دانش آموختگان این دانشگاه نسبت به رعایت موارد ذیل تعهد می شوند:

ماده ۱: در صورت اقدام به چاپ پایان نامه (رساله) های خود، مراتب را قبلاً به طور کتبی به «دفتر نشر آثار علمی» دانشگاه اطلاع دهد.

ماده ۲: در صفحه سوم کتاب (پس از برگ شناسنامه) عبارت ذیل را چاپ کند:

«کتاب حاضر، حاصل پایان نامه کارشناسی ارشد / رساله دکتری نگارنده در رشته علوم سیاسی است که در سال ۱۳۹۰ در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس به راهنمایی جناب آقای دکتر عباس منوچهری و مشاوره جناب آقای دکتر ابوالفضل شکوری از آن دفاع شده است.»

ماده ۳: به منظور جبران بخشی از هزینه های انتشارات دانشگاه، تعداد یک درصد شمارگان کتاب (در هر نوبت چاپ) را به «دفتر نشر آثار علمی» دانشگاه اهدا کند. دانشگاه می تواند مازاد نیاز خود را به نفع مرکز نشر در معرض فروش قرار دهد.

ماده ۴: در صورت عدم رعایت ماده ۳، ۵۰٪ بهای شمارگان چاپ شده را به عنوان خسارت به دانشگاه تربیت مدرس، تأديه کند.

ماده ۵: دانشجو تعهد و قبول می کند در صورت خودداری از پرداخت بهای خسارت، دانشگاه می تواند خسارت مذکور را از طریق مراجع قضایی مطالبه و وصول کند؛ به علاوه به دانشگاه حق می دهد به منظور استیفای حقوق خود، از طریق دادگاه، معادل وجه مذکور در ماده ۴ را از محل توقيف کتابهای عرضه شده نگارنده برای فروش، تامین نماید.

ماده ۶: اینجانب رحمت مهدوی دانشجوی رشته علوم سیاسی مقطع کارشناسی ارشد تعهد فوق وضمانت اجرایی آن را قبول کرده، به آن ملتزم می شوم.

نام و نام خانوادگی: رحمت مهدوی

تاریخ و امضا:



تقدیم

به حسن برعال و ارش آسوه ح آزاد و آزاد مردانگ

به شهدار راه آزاد بزرگ مردار تاریخ بشر

به آتما و آنما که سالها برای رسیدنم به سار نود تکلش کردند

به دو برادرم که در تمام مدت تحصیلم بالهای پروازم بودند

به خواهرانم که هر گز در سجده‌ها شمار فراموشم نکردند

..... به علی پسردار عذر زم که دیگر

تقدیر و تشکر

از جناب آقای دکتر عباس منوچهری که در انجام این پژوهش زحمت‌های بی‌شماری را متحمل شدند؛ کمال تشکر و قدردانی را دارم. همچنین از جناب آقای دکتر ابوالفضل شکوری که در انجام این پژوهش سمت استاد مشاوری آن را بر عهده گرفتند و کمک شایانی در بهتر شدن این پژوهش داشتند صمیمانه قدردانی می‌نمایم. از اساتید محترم جناب آقای دکتر خدایار مرتضوی و جناب آقای دکتر مصطفی یونسی نیز که به عنوان هیأت داوران در این جلسه شرکت نموده تقدیر و قدردانی می‌نمایم. از جناب آقای دکتر علیرضا بهشتی نیز که در طول نگارش پایان نامه با کمال بزرگواری و صبوری راهنمایی‌های لازم را انجام داده‌اند و با در اختیار گذاشتن آثار و کتب شهید بهشتی سهم بسزایی در پیشرفت کار نموده‌اند؛ بی‌نهایت سپاسگزارم. همچنین از سرکار خانم بهشتی و سایر کارکنان نشر بقعه بخاطر امانت دادن کتب مربوط به شهید بهشتی تشکر و قدردانی می‌کنم. همچنین جا دارد از سایر اساتید محترم گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس و کلیه اساتیدی که در دوره‌ی لیسانس در واحد دانشگاه آزاد اسلامی تبریز در طول چهار سال از کلاس‌هایشان بهره‌مند شدم سپاس‌گذاری نمایم. در نهایت از خانم جلودار که طی سالهای متوالی بالخصوص طی دو سال کارشناسی ارشد زحمت‌های بسیاری را متقبل شده‌اند و با صبوری فراوان پی‌گیری کارهای درسی و شخصی بوده‌اند کمال تشکر را دارا می‌باشم. همچنین از دوستان عزیز و گرانقدر آقای فریدون تیموری بخاطر در اختیار گذاشتن کتب مربوطه و همفکری‌های لازم برای رفع برخی از مشکلات مربوط به پژوهش، آقای رحمت رحمانی که در طی دو سال تحصیل در مقطع کارشناسی ارشد همیشه زحمت‌های زیاد بnde را متقبل نموده‌اند و آقای خلیل بخشی که طی چند سال همیشه پی‌گیر کارهای شخصی بnde بودند تشکر می‌نمایم.

چکیده

آزادی یکی از قدیمی‌ترین مفاهیم در تاریخ اندیشه‌های سیاسی است، که تاکنون نسبت به آن واکنش‌های مختلفی از سوی اندیشمندان مختلف انجام شده است. جدا از این اندیشمندان، نظریه‌پردازان مختلفی هم بودند که با استفاده از آرای اندیشمندان به تبیین آن در قالب نظریه‌های مختلف نموده‌اند. هدف پژوهش حاضر نیز این است که با استفاده از نظریه‌های آزادی به تبیین اندیشه‌ی شهید بهشتی در مورد آزادی بپردازد. آرای شهید بهشتی در مورد آزادی را به دلیل اینکه وی یکدسته موانع بر سر فعالیت‌های فرد به خاطر رعایت مبانی اسلامی و همچنین محدود بودن اهداف فرد در قالب یک جامعه‌ی اسلامی قرار می‌دهد؛ نمی‌توان به ترتیب با استفاده از نظریه‌ی آزادی منفی و مثبت برلین تبیین کرد. بدلیل اینکه آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی به معنای رهایی از نادانی، جهل، خرافات، فقر، قیود طبیعت، داشتن حق انتخاب و آگاهی است؛ نظریه‌ی مناسب برای تبیین اندیشه‌ی وی نظریه‌ی آزادی مترقبی کرنستون است؛ که قرابت و نزدیکی بیشتری با این نظریه دارد.

کلید واژه‌ها: اندیشه‌ی سیاسی، نظریه‌ی آزادی، اندیشه‌ی شهید بهشتی، آزادی منفی، آزادی مثبت، آزادی مترقبی، آیازایا برلین، کرنستون

فهرست مطالب

۱.....	فصل اول: مقدمه و کلیات طرح تحقیق
۲.....	۱-۱ بیان مساله
۳.....	۱-۲ ادبیات موضوع
۴.....	۱-۲-۱ کتب پیرامون آزادی
۱۵.....	۱-۲-۲ کتب پیرامون شهید بهشتی
۲۰.....	۱-۲-۳ مقاله‌ها پیرامون آزادی
۲۲.....	۱-۲-۴ مقاله‌ها پیرامون شهید بهشتی
۲۴.....	۱-۳ پایان‌نامه‌ها
۲۶.....	۱-۴ اهداف و روش انجام تحقیق
۲۷.....	۱-۵ پرسش تحقیق
۲۷.....	۱-۶ فرضیه‌ی تحقیق
۲۷.....	۱-۷ مواد و روش انجام تحقیق
۲۸.....	۱-۷-۱ جنبه‌ی جدید و نوآوری

۲۹.....	فصل دوم: مبانی و چارچوب نظری
۳۰.....	۱-۲ مقدمه
۳۱.....	۲-۲ مفهوم اندیشه‌ی سیاسی
۳۴.....	۳-۲ مفهوم نظریه‌ی سیاسی
۳۶.....	۴-۲ رابطه‌ی اندیشه‌ی سیاسی با نظریه‌ی سیاسی
۳۷.....	۵-۲ معنای لغوی آزادی
۳۹.....	۶-۲ فکر آزادی از منظر اندیشمندان غربی
۴۴.....	۷-۲ فکر آزادی از منظر اندیشمندان اسلامی
۵۲.....	۸-۲ نظریه‌های آزادی
۵۲.....	۱-۸-۲ نظریه‌ی جدل‌های سیاسی و جدل‌های فلسفی: کرنستون
۵۵.....	۲-۸-۲ نظریه‌ی آزادی منفی و آزادی مثبت: آیزاک برلین
۵۶.....	۱-۲-۸-۲ آزادی منفی
۵۷.....	۲-۲-۸-۲ آزادی مثبت
۶۰.....	۹-۲ خلاصه و نتیجه‌گیری
۶۲.....	فصل سوم: زندگی، زمانه، آثار و آرای بهشتی

۶۳.....	۱-۳ مقدمه
۶۳.....	۲-۳ زندگی و زمانه‌ی بهشتی
۸۳.....	۳-۳ آثار، آرا و افکار بهشتی
۸۳.....	۱-۳-۳ سه گونه اسلام
۸۴.....	۲-۳-۳ حق و باطل از دیدگاه قرآن
۸۵.....	۳-۳-۳ محیط پیدایش اسلام
۸۷.....	۴-۳-۳ شریعتی جستجوگری در مسیر شدن
۸۸.....	۳-۳-۳ اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا
۸۹.....	۶-۳-۳ بایدها و نبایدها
۹۰.....	۷-۳-۳ شناخت از دیدگاه فطرت
۹۱.....	۸-۳-۳ ولایت، رهبری و روحانیت
۹۴.....	۹-۳-۳ شناخت از دیدگاه قرآن
۹۶.....	۱۰-۳-۳ آزادی، هرج و مرج و زورمداری
۹۹.....	۱۱-۳-۳ نقش آزادی در تربیت کودکان

۱۰۰.....	۴-۳ خلاصه و نتیجه گیری
۱۰۲.....	فصل چهارم: آزادی
۱۰۳.....	۴-۱ مقدمه
۱۰۳.....	۴-۲ مفهوم و جایگاه انسان در اندیشه‌ی شهید بهشتی
۱۱۷.....	۴-۳ مفهوم آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی
۱۱۹.....	۴-۳-۱ آزادی به منزله‌ی آگاهی
۱۲۲.....	۴-۳-۲ آزادی به منزله‌ی رهایی از جهل و خرافه
۱۲۳.....	۴-۳-۳ آزادی به منزله‌ی رهایی از فقر
۱۲۵.....	۴-۳-۴ آزادی به منزله‌ی رهایی از قیود طبیعت
۱۲۸.....	۴-۴ اقسام و مصاديق آزادی
۱۲۸.....	۴-۴-۱ آزادی عقیده
۱۲۲.....	۴-۴-۲ آزادی بیان و تبلیغ
۱۳۵.....	۴-۴-۳ آزادی احزاب و مطبوعات
۱۳۹.....	۴-۴-۴ حق تعیین سرنوشت و آزادی انتخاب و رأی
۱۴۳.....	۴-۵ خلاصه و نتیجه گیری
۱۴۵.....	فصل پنجم: اثبات فرضیه

۱۴۶.....	۱-۵ مقدمه
۱۴۶.....	۲-۵ بررسی تطبیقی و اثبات فرضیه
۱۶۷.....	نتیجه‌گیری
۱۷۶.....	فهرست منابع
۱۷۳.....	کتب
۱۸۰	مقالاتها
۱۸۱.....	پایان نامه
۱۸۱.....	مصاحبه‌ها
۱۸۲.....	جرايد
۱۸۲.....	منابع انگلیسي
۱۸۳.....	چکیده انگلیسي

فصل اول

مقدمه

و

طرح کلیات تحقیق

۱-۱ بیان مساله:

آزادی یکی از مقوله‌های مهم اجتماعی - سیاسی و از شایع‌ترین مفاهیم در طول تاریخ اندیشه‌های سیاسی است. تحقق بخشیدن به آزادی در هر جامعه‌ای همواره یکی از مهمترین دغدغه‌های و آرمان‌های اعضای آن جامعه بوده است. اندیشه‌ی آزادی در معنای عام به عنوان راه و روشی برای رها ساختن انسان از ظلم، ستم و بی‌عدالتی همواره در طول تاریخ با بشر همراه بوده است.

آزادی از واژه اوستایی «آزاته» و یا واژه‌ی پهلوی «آزاتیه» مشتق شده است.(حائری، ۱۳۷۴: ۹) این واژه معانی مختلفی از قبیل: حریت، آزادگی، قدرت انتخاب و اختیار دارد. در زبان لاتین نیز برای واژه‌ی آزادی دو واژه‌ی «Liberty» و «freedom» به طور متناوب به کار می‌رود.(لیدمن، ۱۳۸۴: ۴۱) اما آزادی سیاسی در معنای جدید در اوآخر قرن هفدهم در اثر تحولات و رویدادهایی که در اروپا رخ داد بوجود آمد. در ایران نیز بحث آزادی در معنای جدید طی یکسری تحولات و رویدادهای سیاسی - اجتماعی نوین همزمان با انقلاب مشروطیت مطرح شد. انقلاب مشروطیت (۱۹۰۵-۱۹۱۱) در زنجیره‌ی تحولات تاریخی ایران بدون تردید یک نقطه‌ی عطف به شمار می‌رود. چرا که همراه با این انقلاب بود که بسیاری از مفاهیم جدید و مدرن چون پارلمان، قانون و آزادی وارد ادبیات سیاسی ایران شد. این مفهوم در یکصد سال اخیر از سوی بسیاری از اندیشمندان مورد توجه قرار گرفت و نخبگان فکری - فرهنگی واکنش‌های متفاوتی را نسبت به آن نشان دادند. آزادی با اینکه مفهومی واحد دارد اما برداشت‌های متفاوت متغیران و اندیشمندان موجب تکثر آرا در مورد آزادی شده است. به لحاظ نظری نیز مفهوم آزادی در طول تاریخ همیشه با تغییر و تحولاتی همراه بوده است. شاید همین باعث شده است که تعبیرهای متفاوتی از سوی متغیران و اندیشمندان ارائه شود. آزادی اصولاً از زمانی به زمان دیگر و از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر متفاوت بوده است. آزادی موجود در هر عصر یا دوره‌ای با خواسته‌ای بیشتر عصر و دوره‌ی دیگر مورد چالش قرار گرفته و آزادی‌های قدیمی جای خود را به آزادی‌های جدیدی داده‌اند. آزادی در زمان باستان

با دوران مدرن متفاوت بوده است. همانطور که آزادی‌های معاصر (پست مدرن) فراتر از آزادی‌های مدرن قرار گرفتند. در هر دوره اندیشمندانی که به تولید اندیشه‌ی سیاسی پرداخته‌اند با توجه به این تغییرات در اندیشه‌ی ارائه شده‌ی خود تعریف متفاوتی از آزادی به نسبت دوره‌های قبل و حتی اندیشمندان معاصر خود به دست داده‌اند. از همین رو نظریه‌پردازان مختلف که با استفاده از آرا و اندیشه‌های «اندیشمندان سیاسی» به نظریه‌پردازی در مورد مفهوم آزادی پرداخته‌اند دسته‌بندی‌های متفاوتی از آزادی را ارائه کرده‌اند. از جمله می‌توان به تقسیم بندی آیازایا برلین از آزادی به "آزادی منفی" و "آزادی مثبت" اشاره کرد. همچنین کرنستون نیز آزادی را در قالب "جدل‌های سیاسی" و "جدل‌های فلسفی" مطرح می‌کند. در حوزه‌ی اندیشه‌ی ایرانی – اسلامی نیز کوشش‌های فراوانی برای تبیین مقوله‌ی آزادی صورت گرفته است. این تلاش‌ها طیف وسیعی از اندیشه‌های سکولار و اندیشه‌های معطوف به مبانی دینی را شامل می‌شود. از جمله اندیشمندانی که «آزادی» را با عطف توجه به مبانی دینی مورد توجه قرار داده است آیت‌الله بهشتی می‌باشد. بررسی‌های قبلی آرای وی بدون بیان آن در قالب نظریه‌های آزادی بوده است. لذا پژوهش حاضر می‌کوشد مفهوم «آزادی» در اندیشه‌ی «شهید بهشتی» را بر اساس نظریه‌های مذکور تبیین نماید. همچنین اشاره خواهد شد که شهید بهشتی در بحث‌های خود آزادی را به لحاظ فقهی مورد بررسی قرار داده است، کلامی یا عرفانی.

۱-۲ ادبیات موضوع

ادبیات موضوع (ادبیات پیشینی) هر تحقیقی به منزله‌ی زیربنای آن تحقیق است. این عمل موجب تقویت پایه‌های یک پژوهش و گسترش دایره‌ی اطلاعاتی محقق می‌شود. بر همین اساس این بخش از پژوهش به «ادبیات موضوع» اختصاص داده می‌شود. تا جایی که به موضوع این پژوهش یعنی «آزادی» در اندیشه‌ی «آیت‌الله بهشتی» برمی‌گردد؛ مطالعات فراوانی هم در باب «آزادی» و هم در مورد «آیت‌الله بهشتی» در قالب‌های مختلف کتاب، مقاله و مصاحبه انجام شده است. در آثار مربوط به آیت‌الله بهشتی

بعضی از این آثار زندگانی، آرا و اندیشه‌های وی را مورد تامل قرار داده‌اند و برخی دیگر نقش وی را در تحولات منجر به انقلاب ۵۷ مورد بحث گذاشته‌اند. در این قسمت تحت عنوان «ادبیات موضوع» ابتدا کتاب‌های متفکران و پژوهشگران مختلف که قبل از مفهوم «آزادی» را در بین اندیشمندان اسلامی مورد تأمل قرار داده‌اند پرداخته خواهد شد؛ سپس کتاب‌هایی که مربوط به مفهوم آزادی در حوزه غرب بوده است مورد تأمل قرار خواهد گرفت، در قسمت آخر مربوط به کتب نیز کتاب‌هایی که در مورد «شهید بهشتی» از سوی پژوهشگران مختلف نگاشته شده است مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در ادامه بعد از بررسی کتاب‌های مربوط به مفهوم «آزادی» و «آیت‌الله بهشتی» مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های مربوط به مفهوم «آزادی» و «شهید بهشتی» مورد تأمل قرار خواهد گرفت. همچنین باید اشاره کرد با توجه به منابع و کتب زیاد در مورد مفهوم آزادی و شهید بهشتی به گزینش کتابها و مقالاتی اقدام شده است که در جامعه‌ی علمی مطرح‌تر و از اعتبار زیادی برخوردار بوده است. همچنین لازم به ذکر است که مشخصات کامل منابع استفاده شده در این قسمت در انتهای پایان‌نامه در فهرست منابع آورده خواهد شد.

۱-۲-۱ کتب پیرامون آزادی

اسلام سیاسی در ایران – سیدمحمد علی حجتی‌زاده:

نویسنده مفهوم «آزادی» را در قالب رهیافت گفتمان در ایران معاصر به بحث می‌گذارد. وی اشاره می‌کند، در گفتمان مشروعه آزادی به معنای تقویت فرقه‌های منحرف، انتشار کفریات، حلیت غیبت، ایداع مومنین، گسترش افتراق، و نهایتاً تضعیف دین است. در گفتمان مشروطه نیز آزادی به معنای رهایی از قید و بند استبداد و رقیت حاکمان است که بوسیله‌ی قانون و شریعت محدود می‌گردد. اما با پیروزی انقلاب ۵۷ گفتمان جدیدی تحت عنوان اسلام سیاسی لیبرال شکل می‌گیرد که آزادی را موهبتی الهی و کلیدی می‌داند. به طوری که برای ترقی و تکامل بشر جلوگیری از آن مخالفت با خالق و خیانت به بندگان خدا

محسوب می‌شود. با کنار رفتن گفتمان اسلام سیاسی لیبرال آزادی معنای جدیدی پیدا می‌کند. در گفتمان جدید - گفتمان اسلام سیاسی محافظه کار - آزادی مفهوم جذابی به شمار نمی‌رود. هر چند نمایندگان این گفتمان گاه از این واژه استفاده می‌کنند، ولی همواره می‌کوشند تا آن را به شدت محدود کنند. آزادی به طور مشخص در این گفتمان به آزادی‌های درونی و آزادی از عبودیت غیر خدا تفسیر شده و آزادی‌های اجتماعی - سیاسی عملاً به حاشیه رانده می‌شود. آزادی مدرن با بی‌بند و باری و ابتداً یکسان قلمداد شده و با آن مخالف می‌شود. نهایتاً در گفتمان اسلام سیاسی اصلاح طلب آزادی به مفهوم‌های مدرن‌تر نزدیک می‌شود که در آن آزادی به معنای آزادی اندیشه، امنیت ابراز آن و آزادی سیاسی در جامعه است. این گفتمان در حالی که به مفهوم مدرن‌تری از آزادی نزدیک می‌شود در عین حال می‌کشد برای دور ماندن از اتهام لیبرالیستی تمایزهای آزادی در جامعه‌ی اسلامی و غربی را برجسته‌تر کند و محدودیت‌های این مفهوم را بیان کند. در همین راستا ارزش‌ها و مبانی اسلامی و قانون اساسی به عنوان دو مرز اساسی آزادی برجسته می‌شوند. هر چند که این مرزها هم چنان مبهم و قابل تفسیر باقی ماندند و در عمل دامنه‌ی آزادی مشخص نمی‌شود.

آزادی از نگاه اسلام شیعی - علی شیرخانی:

اندیشمندان و متفکران معاصر شیعی برداشت‌های گوناگونی از آزادی را ارائه کردند. در دیدگاه افرادی چون شهید مطهری، علامه طباطبایی و علامه محمدتقی جعفری «آزادی» به عنوان داشتن قوه‌ی «اختیار» مطرح می‌شود. آنها آزادی را ناشی از اصلی به نام «اراده» می‌دانند. اراده‌ای که در وجود انسانها نهاده شده و او را به فعالیت و تکاپو بر می‌انگیزد. اما در نزد اندیشمندانی چون طالقانی، جوادی آملی و....آزادی به عنوان عدم پذیرش سلطه است. این اندیشمندان معتقدند انسان فقط زیر سلطه‌ی حاکمیت خدا و اوصیای او قرار دارد و از حکومیت و سلطه‌ی انسان‌های دیگر آزاد و رها است. در برداشت دیگری از آزادی عده‌ای از متفکران معاصر آزادی را به عنوان تکلیف می‌دانند نه حق. بدین معنی که دیگران

مکلف هستند نسبت به راه و مسیر انسان قید و بندی ایجاد ننمایند. در برخی دیگر از برداشت‌های شیعی به آزادی بعنوان یک وسیله نگاه کرده می‌شود. در برداشت آنها آزادی وسیله‌ای است برای رسیدن به کمال. هدف این نیست که انسان آزاد باشد بلکه او باید آزاد باشد، تا به کمالات برسد. همچنین در برداشت‌های شیعی از آزادی عده‌ای از اندیشمندان تلاش کردند تا میان آزادی‌های اجتماعی و معنوی تمایز قائل شوند و ارزش آزادی معنوی را افرون‌تر جلوه دهند. از نظر آنان اگر انسان نتواند بر تمایلات درونی خود (خشم، حرص، شهوت) فائق آید عملانه تواند آزادی دیگران را محترم شمارد. این نوع آزادی (آزادی معنوی) از نظر آنان زیر بنای آزادی‌های اجتماعی محسوب می‌شود. مسلمانان و شیعیان با توجه به مبانی معرفتی و هستی شناسانه‌ی خود از نظام هستی و انسان، برداشت و تفسیر خاصی از این مفهوم دارند که در برداشت‌های متعدد بیان گردید. از آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که آزادی به عنوان یکی از مفاهیم اساسی در آرا و آموزه‌های شیعه وجود دارد؛ اما این آزادی باید با مقصد نهایی دین و مذهب سازگار باشد.

جريان‌های تفسيري آزادی معاصر- محسن آرمين:

در تفاسير علمای سلف معادل مفهوم آزادی واژه‌هایی چون «حر» و «حریت» به کار رفته است. در نزد آنان آزادی بیشتر در معنای فقهی و حقوقی شایع و کلاسیک آن یعنی ضدبرده و بردگی به کار رفته است. در این تفاسير از کاربرد اين واژه در معنای مدرن آن یعنی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی اثری به چشم نمی‌خورد. مباحث مربوط به آزادی در تفاسير سلف از محدوده‌ی اثبات و نفي اختيار و اراده‌ی انسان و تبيين نسبت فعل با اراده‌ی آدمي فراتر نرفته است. آنان در اين موضع هرگز از حد مباحث كلامي و آنتولوژيك در اثبات يا نفي اختيار و اراده برای انسان فراتر نرفته‌اند و اراده و اختيار آدمي را مبنای بحث درباره‌ی آزادی سیاسی و اجتماعی قرار نداده‌اند. بعارتی بحث آزادی در فلسفه و کلام اسلامی از سطح مباحث هستی شناسانه و متأفيفيکي فراتر نرفت؛ و تلاش‌های اوليه‌ی فلاسفه‌ای نظير فارابي در کاربرد

آزادی در مباحث اجتماعی بر مبنای مباحث فلسفی و هستی‌شناسانه در سنت و اندیشه‌ی فلسفی مسلمانان تداوم نیافت. در نتیجه در عرصه‌ی اجتماعی و متأثر از مناسبات برده‌داری کاربرد آزادی در اصطلاح حقوقی و فقهی به معنای حقیقی ضدبرده‌داری و در اصطلاح اجتماعی در معانی مجازی نظیر شرافت، بزرگی و آزادگی محدود ماند. مفهوم آزادی در کنار بسیاری از مفاهیم مدرن دیگر پس از اولین آشنایی‌ها با فرهنگ و مدنیت جدید به مهمانی فرهنگ و اندیشه‌ی جوامع مسلمان آمد و مانند هر مقوله‌ی جدید دیگر واکنش‌های مثبت و منفی بسیاری علیه خود برانگیخت. با ورود این مفاهیم دو جریان عمدۀ و جدیدی در جوامع اسلامی شکل گرفتند. این دو جریان را می‌توان به نام بنیانگذاران آن یعنی «شیخ محمد عبده» و «سید قطب» نام‌گذاری کرد. این دو جریان را از نظر نوع نگاه به دین، هستی، انسان، مقوله اجتماع و سیاست دست کم به دو نحله‌ی کاملاً متفاوت و یا متعارض می‌توان تفکیک کرد. در ارتباط با بحث آزادی در دیدگاه‌های آنها باید گفت که جریان موسوم به جریان عبده به مفاهیم امروزین آزادی بسیار نزدیک‌اند. آنان تأکید بسیاری بر آزادی عقیده به ویژه عقاید دینی انسان‌ها دارند. این جریان برای انسان صرف نظر از دین و مذهب حق حیات قائل است و حقوق و آزادی‌های فردی و مدنی بیشتری برای پیروان ادیان دیگر در نظر می‌گیرند. همچنین آنها قاعده‌ی نفی اکراه را تا نهایت منطقی آن می‌پذیرند و کلیه‌ی صور اجبار و اکراه را شرعاً غیر مجاز شمرده و در نتیجه فی الجمله به آزادی مذهب معتقد‌اند. آنها همچنین به نهادهای مدنی و تشکل‌های سیاسی اهتمام بیشتری دارند و می‌کوشند از آموزه‌هایی نظیر شورا تفسیری متضمن آزادی‌های مدنی و دموکراسی ارائه دهنند.

اما جریان سید قطب دموکراسی و آزادی به مفهوم جدید را یکی از مظاهر کفر و عصیان بشر امروز در برابر خداوند می‌دانند و به نوعی حکومت اقتدارگرا معتقد‌اند. آنها به نهادهای مدنی و تشکل‌های صنفی نگاه بدینانه دارند و به نوعی پوپولیسم و رابطه‌ی بی‌واسطه میان حکومت اسلامی با جامعه معتقد‌اند. این رو آموزه‌های سیاسی – اجتماعی دینی نظیر شورا در اندیشه‌ی سیاسی این جریان هرگز به سطح

نهادین و تأثیرگذار در ساختار قدرت ارتقاء پیدا نمی‌کند. همچنین جریان قطب حق حیات را برای انسان به ماهو انسان به رسمیت نمی‌شناسند و برای دیگری صرفا در حیطه اقتدار و حاکمیت اسلام حقوقی حداقل قائل‌اند. این جریان از قواعدی نظیر "نفی اکراه" تفسیری می‌دهد که به موجب آن عملاً اجبار دیگران به پذیرش اسلام نه تنها شرعاً مجاز بلکه واجب خواهد بود؛ و به این ترتیب به آزادی مذهب به ویژه آزادی ادیان غیر توحیدی اعتقادی ندارند.

دیدگاههای جدید در مسایل حقوقی - حسین مهرپور :

فصل ششم بخش نخست کتاب مذکور به بحث آزادی تحت عنوان «دیدگاه اسلام در مورد آزادی عقیده و بیان» پرداخته است. نویسنده بیان می‌کند که از منظر اسلام آزادی به این معنی است که انسان در یک محیط بدون اجبار، فکر و اندیشه خود را به کار گیرد. در عالمِ خلقت اندیشه کند و خود را از اوهام و خرافات و عصوبیت‌های جاهلی و تقلید کورکورانه بی‌مبنا رها کند. اسلام انسان را به تعقل، تفکر و اندیشه دعوت می‌کند و نمی‌خواهد به زور و بدون فهم عقیده‌ای را پذیرد. از آنها که بدون اندیشه صحیح و با تقلید کورکورانه اعتقادات خرافی پیشینیان خود را حفظ کرده‌اند و حاضر به شنیدن حرف حق نیستند از این جهت انتقاد می‌کند. از آنها می‌خواهد تدبیر و تعقل کنند و دین حق را بپذیرند. آدمی دارای فکر و اندیشه است و باید آزادانه فکر خود را به کار بیندازد و در آفرینش تعقل کند، در آیات الهی تدبیر و تفکر نماید، مطالب، حرفها و عقاید مکاتب را بررسی نماید و با عقل، منطق، برهان و استدلال عقیده‌ای را بپذیرد.

ایمان و آزادی- محمد مجتبه شبستری:

سه گروه عمدۀ در مباحث اسلامی متکلمان (اشاعره و معتزله)، فیلسوفان و عارفان هستند. این سه گروه با وجود تفاوت‌هایی در معنای ایمان دینی، یک وجه اشتراک اساسی دارند. تاکید همه‌ی آنها بر آزادی در اندیشه و اراده‌ی انسان‌ها است.

در نظریه اشاعره حقیقت ایمان عبارت است: از تصدیق وجود خداوند، پیامبران، امرها و نهی‌های خداوند و اقرار زبانی به همه‌ی این تصدیقهای قلبی. در نظریه‌ی معتزله نیز حقیقت ایمان عبارت است از: «عمل به تکلیف و وظیفه». هر چند خود تصدیق وجود خداوند و پیامبران خود یک عمل به وظیفه است. اما انسان وظیفه‌های دیگری (واجبات - محرمات) نیز دارد که باید به همه‌ی آنها عمل کند. در واقع در نزد آنها انسان مومن کسی است که به تمامی وظیفه‌های خود عمل می‌کند.

در نزد فیلسوفان نیز حقیقت ایمان عبارت از علم و معرفت فلسفی به واقعیتهای عالم هستی است. وجود، عدم، شدت و ضعف ایمان هر شخص با معیار مطابقت و عدم مطابقت اعتقادات دینی وی با عالم هستی سنجیده می‌شود. اما در نزد عارفان «ایمان» نه «شهادت دادن» است نه «عمل به تکلیف» و نه «معرفت فلسفی»، بلکه ایمان عبارت است از «اقبال آوردن به خداوند و اعراض نمودن از همه‌ی اغیار». اما باید اشاره کرد ایمان چه «شهادت» دادن به رسالت پیامبران باشد چه عمل به «وظایف ذاتی» انسان تعریف شود یا اقبال آوردن (معرفت فلسفی) به خدا باشد از آزادی اندیشه و اراده آدمی جدا ناپذیر است؛ چرا که «شهادت» دادن با اراده‌ی انسان عملی می‌شود و اراده در ذات خود پدیده‌ای است آزاد. عمل به وظایف ذاتی انسان نیز همین طور است. عمل که مقوم اصلی ایمان در نظریه‌ی (معزله) است محصول اراده‌ی انسانی است که در ذات خود آزاد است. در مورد معرفت فلسفی نیز باید گفت کسی به معرفت فلسفی روی می‌آورد که طالب آزادی اراده باشد. کسی تفلسف واقعی می‌کند که می‌خواهد خود را از تقلید رها گرداند و به آزادی درونی که همان آزادی اراده است برسد. در نهایت اقبال آوردن به خدا (نظریه

عارفان) در صورتی ممکن می‌شود که اندیشه بتواند نقادانه خود را درنوردد و از اسارت هر نوع جزمیت بی‌دلیل آزاد گردد. بدون چنین نقد تمام عیار اندیشه، انسان به سوی اقبال روی نمی‌آورد و چنین نقد تمام عیاری نیز جز با آزادی کامل اندیشه میسر نمی‌گردد. تحلیل‌های فوق نشان می‌دهد که تمامی چهار معنای ایمان که متكلمان (اشاعره و معتزله)، فیلسوفان و عارفان بیان کرده‌اند؛ بدون آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان تحقق پذیر نمی‌باشد.

آزادی و قدرت و قانون : فرانتس نویمان- مترجم: عزت الله فولادوند:

آزادی سیاسی دارای سه رکن قانون، رکن شناختی و رکن اراده است. رکن اول مفهوم آزادی سیاسی قانون است که منجر به دفاع از فرد در مقابل دولت می‌شود. مبنای اصلی این دیدگاه فردگرایی فلسفی است. یعنی «عقیده به این که انسان موجودی است مستقل از نظام سیاسی که در آن به سر می‌برد.» این نظریه منجر به پیدایش حقوق فردی و به رسمیت شناختن این حقوق در برابر دولت می‌انجامد. «اگر فرض بر وجود حقوق فردی باشد منطقاً لازم می‌آید که هیچ رفتاری مستوجب کیفر نباشد مگر آن که صریحاً در قانون ممنوع شده باشد این قضیه عموماً بنیاد آزادی قانونی شناخته شده است.» رکن و عنصر دوم آزادی سیاسی به نظر نویمان «رکن شناختی» آزادی است. پیشرفت علوم طبیعی، شکل گیری روان شناسی اسپینوزایی و جبرگرایی و کلگرایی تاریخی هگلی، سه قدم اساسی است که ضرورت توجه به رکن شناختی آزادی را آشکار ساخته‌اند.

هر یک از این سه قدم اساسی به گونه‌ای بر آزادی شناختی تاکید داشتند. کسب بینش درباره‌ی عمل طبیعت بروني به آدمی امکان سیادت یافتن به طبیعت را می‌دهد. شناخت گستردere تراز روان انسان امکان درک فرایندهای روانی باعث اضطراب را فراهم می‌آورد. چرا که اضطراب آدمی را از آزادی محروم می‌کند و به اسارت رهبران قدرت مدار و توتالیتر در می‌آورد. فهم موقعیت تاریخی امکان سازگار شدن چارچوب نهادها را با شناخت بیشتر آدمی از طبیعت و انسان ایجاد می‌کند. رکن سوم نیز «اراده» است. نه رکن

«قانونی آزادی» به راستی جامع و مانع است و نه «رکن شناختی» آن. قانون قدرت سیاسی را محصور می‌کند، شناخت راه منتهی به آزادی را به ما نشان می‌دهد اما آدمی جز با کوشش خویش به آزادی نمی‌رسد. نه خداوند به او آزادی عطا می‌کند و نه تاریخ. نویمان نتیجه می‌گیرد که ثبات نظام دموکراتیک به این سه رکن بستگی دارد: نخست، عملکرد مؤثر حکومت قانون. دوم، وجود انعطاف و نرمی لازم برای رویارویی و دست و پنجه نرم کردن با مشکلات تازه. سوم، تربیت شهروندان. نویمان در بخش دیگر کتاب بحثی با عنوان «آزادی پژوهش و آزادی سیاسی» قائل به تقدم دانش بر آزادی سیاسی می‌شود. از نظر وی آزادی بر دانش اولویت ندارد بلکه پژوهش علمی رکن اساسی آزادی سیاسی انسان است. وی اشاره می‌کند که دانش و پژوهش علمی ضروری است نه از جهت فایده عملی آن به حال دولت و جامعه، بلکه بدین سبب که آزادی بشر به یاری آن شکل می‌گیرد.

مقدمه‌ی نظریه‌ی سیاسی: اندر هیوود- مترجم: عبدالرحمن عالم:

آزادی را در فلسفه بطور معمول صفت و خاصیت اراده می‌دانند. آیا افراد «اراده‌ی آزاد» و اختیار دارند یا اعمال آنها بکل جبری است؟ در اقتصاد و جامعه شناسی آزادی را همیشه یک رابطه‌ی اجتماعی می‌دانند. افراد چقدر «عاملان آزاد» زندگی اجتماعی‌اند و در ارتباط با دیگران تا چه حد می‌توانند انتخاب به عمل آورند و از امتیازات بهره‌مند شوند؟ نظریه‌پردازان سیاسی نیز آزادی را اغلب آرمانی اخلاقی یا اصلی هنجاری می‌دانند. دانشوازه‌های آزادی اغلب با دانشوازه‌های دیگری مانند «حقوق، مدارا، و آزادی‌بخشی» همراه است. آشفتگی معنا بین «آزادی» و «حقوق» از گرایش به سخن گفتن از حق آزادی است. مثلاً در مورد حق آزادی بیان، حق آزادی پرستش دینی و مذهبی و مانند آنها بر می‌آید.

در مورد واژه‌ی مدارا نیز باید گفت که مدارا به معنای تحمل اقدامات یا افکاری است که ممکن است با آنها موافق نباشیم. بسیاری از آزادی‌های مدنی (آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی پرستش، آزادی مذهبی - دینی) که پایه و اساس آزادی‌های لیبرال - دموکراسی هستند در واقع همه ماحصل نتایج

"مدارا" می‌باشند. افزون بر آنها در کنار واژه‌ی آزادی دانشوازه‌ی «آزادی بخشی» قرار دارد که برای توصیف جنبشهای سیاسی از دهه ۱۹۶۰ به کار می‌رفته است. در سده بیستم در جریان به اصطلاح جنبش «آزادی بخشی» زبان تازه‌ای از آزادی ظهرور کرد که نیاز به آزادی بخشی ملی، آزادی بخشی زنان، آزادی بخشی جنسی و مانند آنها را اعلام می‌کرد.

آزادی و خیانت به آزادی (شش دشمن آزادی بشر): آیزايا برلین - مترجم: عزت الله فولادوند:

نویسنده در این کتاب شش متفکر برجسته غرب «هلوسیوس، روسو، فیشته، هگل، سن سیمون، دومستر» را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی سوال محوری در ارتباط با آزادی (چرا باید کسی از کسی دیگر اطاعت کند؟) را در آرای هر شش نفر مورد بحث قرار می‌دهد. برلین اشاره می‌کند هر چند همه‌ی آنها درباره‌ی آزادی بشر سخن راندند و همه آنها به استثنای دومستر موافق آزادی بوده‌اند و خود را مدافعان آزادی بشر نامیدند اما نهایتاً نظریاتشان ضد آزادی فردی یا سیاسی از کار در آمده است. وی نشان می‌دهد هر شش متفکر برخلاف ادعای خودشان با آزادی عناد داشتند، و نظریاتشان نه تنها در مقام دفاع از آزادی نبوده بلکه در تناقض مستقیم با آن قرار گرفته است.

سبکی فکر، سنتگینی واقعیت درباره‌ی آزادی: سون اریک لیدمن- مترجم: سعید مقدم:

فصل نخست این کتاب به دو مفهوم «سلبی» و «ایجابی» آزادی می‌پردازد. آزادی سلبی عرصه‌ای را مشخص می‌کند که در آن افراد و گروه‌ها اجازه دارند «بدون دخالت» دیگران هر طور که می‌خواهند باشند یا هر کار که می‌خواهند انجام دهند. آزادی ایجابی به مفهوم این است که «هر کس از این توانایی برخوردار باشد که هر چه را می‌مهم یا ارزشمند می‌داند انجام دهد یا به آن برسد.» فصل دوم نیز که بخش اصلی کتاب است به رابطه مالکیت و آزادی اختصاص دارد. انسان باید حق این را داشته باشد که زندگی‌ای برای خود بنا کند و در آن احساس آرامش و امنیت کند. در مقابل حق مالکیت نامحدود که در حقیقت

آزادی دیگران را نقض می‌کند باید لغو شود. وی اشاره می‌کند باید بتوانیم نوعی تعادل میان آزادی و مالکیت بیابیم. property تنها به معنای مالکیت نیست بلکه معنی دیگر آن خصوصیت و ویژگی شخصی است. یعنی مفهومی است که با هویت انسان سروکار دارد. هر انسانی حق دارد که هویت خاص خود را داشته باشد. فصل سوم نیز درباره احساس آزادی است. درک افراد از مفهوم آزادی از یکدیگر متفاوت و گوناگون است. بین برداشت نحله‌ی رواقی از آزادی که رایج‌ترین مکتب فلسفی دوران باستان بود با برداشت مدرن از آن تفاوت وجود دارد. در نگرش رواقیون به آزادی همچون آرامش روحی نگریسته می‌شود. آن کس که می‌خواهد آزاد باشد باید آن چه را که در قید اراده‌ی دیگری است نه بخواهد و نه خواست رهایی از آن را داشته باشد؛ در غیر اینصورت برگی او گریزناپذیر خواهد بود. تنها چیزی که انسان می‌تواند بر آن تأثیر گذارد آرا و غرایز خود اوست. این قلمرویی است که انسان در آن خود مختار است. اما در آرای مدرن آزادی در قلمروی فردی هم برقرار می‌شود و فرد می‌تواند وضعیت خویش را بهبود سازد. یکی از نخستین جدال‌های مدنیت مبارزه بر سر آزادی فرد برای تعیین حرفه‌ی خود بود که به موجب آن انسان باید حرفه خود را بر اساس استعدادها و علایق‌اش انتخاب می‌کرد نه بر پایه‌ی تعلق طبقاتی‌اش.

شور آزادی: بنزامین کنستان- مترجم: عبدالوهاب احمدی:

آزادی فردی آماج تمامی همایش‌های انسانی است. اخلاق عمومی و خصوصی بر آن اتکا دارد و بنیاد طرح‌ریزی و تدبیر تولید صنعتی بر آن نهاده است. بدون آزادی فردی آدمیان نه از آسودگی و سرافرازی برخوردارند و نه از خوشبختی. آزادی در زمان‌های مختلف به شکل‌های متفاوتی بوده است. سازمان اجتماعی زمان باستان آن‌ها را به طلب نوعی آزادی رهنمون می‌کرد که با آزادی که نظام نمایندگی برای ما ایجاد کرده است متفاوت است. در زمان باستان منظور از آزادی مشارکت در عرصه‌ی عمومی (رایزنی در میدان عمومی درباره‌ی صلح و جنگ، بستن پیمان اتحاد با بیگانگان، رای دادن به قانون‌ها، اعلام حکم‌ها،

بررسی حساب‌ها و کارها و مدیریت مازیستراها، احضار آن‌ها در مقابل همگان، متهم کردن، محکوم کردن و یا بخشوونشان بوده است. در حالی که در دوران مدرن برداشت‌ها متفاوت شده و منظور از آزادی به معنای حق بیان عقیده، بیان نظر، گزینش پیشه یا صنعت، اختیار داشتن دارایی‌های خود، گرد همایی،..... و سرانجام آزادی به معنای حق هر کسی برای تأثیرگذاری بر دستگاه اداری حکومت است.

مفاهیم بنیادین "آزادی": تیم گری: مترجم محمود سیفی پرگو:

از نظر تیم گری آزادی دارای مفهوم ارزشی است. وی اشاره می‌کند: «به رغم اینکه آزادی مفهومی واحد دارد اما برداشت‌های متعددی از آزادی شده است. هفت برداشت عمده از آزادی وجود دارد که تمام آنها اساساً ارزشی‌اند. آزادی به مثابه فقدان موانع: مانعی بر سر راه فعالیت‌های شخص وجود نداشته باشد. آزادی به مثابه فراهم بودن گزینه‌ها: آزادی زمانی وجود دارد که شخص قادر به انتخاب گزینه‌ی مورد دلخواه از میان گزینه‌های موجود باشد. هر قدر این گزینه‌ها متنوع‌تر باشند آزادی نیز بیشتر است. آزادی به مثابه قدرت موثر: آزادی مستلزم توانایی برای غلبه کردن بر موانع است. ضمن فراهم بودن گزینه‌ها باید شرایطی هم باشد که تحت آن شرایط گزینه‌ها بتوانند در عالم واقع تحقق یابند. آزادی به مثابه شأن: آزادی به مثابه‌ی یک موقعیت (یا منصب) اشغال شده توسط یک فرد در درون یک ساختار سیاسی – اجتماعی خاص است. آزادی به مثابه حق تعیین سرنوشت: انسان زمانی آزاد است که بتواند خودش هر کاری که واقعاً می‌خواهد انجام بدهد، انجام دهد. آزادی به مثابه انجام آنچه شخص می‌خواهد: بنیادی‌ترین برداشت از آزادی است. زیرا به نظر می‌رسد این برداشت پیش‌فرض همه‌ی برداشت‌های دیگر است. آزادی به مثابه‌ی تسلط بر نفس: چیزهایی مثل قربانی یک آزو شدن و برده یک هوس شدن وجود دارد که موجب می‌شود آزادی نتواند صرفاً انجام آنچه شخص تمایلی به انجامش دارد باشد. چرا که وجود آنها آزادی فرد را محدود می‌کند. به طور کلی باید گفت همه این

برداشت‌ها در تفسیرشان از آزادی ضعف‌هایی داشتند. هر چند هر یک از آنها برخی جنبه‌ها یا ابعاد مهم را مورد تأکید قرار داده‌اند؛ اما آنچه به نظر درست می‌رسد، این است که وقتی موضوعات خاص مربوط به آزادی مورد بحث باشد یکی از برداشت‌ها مناسب‌تر از برداشت دیگر است.

۱-۲-۲- کتب پیرامون شهید بهشتی.

شناخت اندیشه‌های اجتماعی شهید بهشتی - صدیقه قاسمی:

این کتاب مجموعه مقالات ارایه شده به همایش یک روزه‌ی «شناخت اندیشه‌های شهید بهشتی» است که به بررسی آرا و افکار سیاسی - اجتماعی شهید بهشتی می‌پردازد. وجود اعدال در اندیشه و در عمل شهید بهشتی بخاطر ژرف اندیشه، همه سونگری، آینده بینی، برخورد منصفانه نقدپذیری و پذیرش ندانستن و خطا از جمله ویژگی‌های مهمی است که در آرا و اندیشه‌ی شهید بهشتی دیده می‌شود. پایند بودن به روش‌های علمی، تاکید بر مسئله هویت و موضع شفاف در مسایل مدیریتی از دیگر ویژگی‌های اندیشه‌ای و شخصیتی شهید بهشتی است که در این کتاب به آن اشاره شده است. توجه به مسئله عدالت و آزادی از جمله مباحث دیگری است که در آرا و افکار شهید بهشتی جایگاه ویژه‌ای دارد. هر چند شهید بهشتی مبحث جداگانه و مفصلی در مورد عدالت ندارد اما چند ساحتی بودن عدالت، اخلاقی محور بودن عدالت و اصالت دادن به فرد در مقابل جامعه از جمله ویژگی‌های عدالت در اندیشه‌ی شهید بهشتی است. آزادی نیز از نظر شهید بهشتی به دو بعد درونی و بیرونی تقسیم می‌شود. آزادی درونی آزادی از خود و هوای نفس است. آزادی بیرونی نیز آزادی از مسایل اجتماعی و رهیافت‌های خود بشر است. گفتنی است هر چند در این کتاب به بحث آزادی پرداخته شده است؛ اما باید اشاره کرد که این بحث خیلی کوتاه و در قالب یک مقاله است. در حالی که بررسی مفهوم آزادی در اندیشه شهید بهشتی و مطرح کردن آن در قالب یک چهارچوب تئوریک علمی نیازمند یک کار گسترده عملی - پژوهشی است.

آزادی سیاسی در اندیشه‌ی آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی: شریف لکزایی

در اندیشه‌ی هر دو متفکر آزادی ارزش و منزلت بالایی دارد. هر دوی آنها معتقدند آزادی هم جلوه‌ی درونی دارد هم جلوی بیرونی. آزادی درونی یعنی چیره شده بر هوای نفس و رهایی از هوا و هوس. در آزادی بیرونی یا همان آزادی‌های اجتماعی نیز آزادی به معنای رهایی از قید و بند و اسارت دیگران است. شهید مطهری تحقیق شرایط آزادی را امری فردی ذکر می‌کند و معتقد است انسان وقتی از خود آزاد گشت به آزادی بیرونی دست می‌یابد. اما شهید بهشتی معتقد است برای آن که آزادی در جامعه تحقق یابد جامعه خود باید به آن حدی از رشد برسد که خود بدنبال آزادی باشد. آزادی باید از متن اجتماع بر-خیزد و در جامعه به صورت واقعیتی عینی نهادینه شود. اما در مورد سازوکارهای ایجاد آزادی هر دوی آنها دادن حق رای به مردم، داشتن حق اظهارنظر، انتقاد و نظارت و آزادی احزاب را از جمله سازوکارهای ایجاد آزادی در جامعه می‌دانند.

اندیشه‌های حقوقی شهید بهشتی - فرج‌الله هدایت گنجی‌نیا:

شهید بهشتی در پیش‌نویس و تدوین اصول قانون اساسی نقش جدی داشت. به گونه‌ای که اگر دفاعیات مستند وی نبود، بعضی از اصول به تصویب نمی‌رسید. شهید بهشتی از قانون اساسی به بیانیه «فصل بندی شده انقلاب اسلامی» تعبیر کرده است. به این معنا که تمام آرمان‌ها، اهداف و خواسته‌ای مردم انقلابی را در قانون اساسی می‌توان دید. وی در جای دیگر نیز قانون اساسی را سیستم گردش خون جامعه نامیده است. این موارد نشان دهنده میزان اهمیت قانون اساسی برای او است.

وی در تنظیم قانون اساسی سعی می‌کرد قوانین مصوب کمترین مشکل را از نظر انطباق با قوانین اسلام داشته باشند. همچنین دیدگاه وی در مورد ممنوعیت شکنجه در روند دادرسی در قانون اساسی به صراحت تصویب شده است. یا در مورد وظایف قوه قضائیه و شرایط ریاست این قوه مطالبی مهمی را ایراد

کرده‌اند. بعد از تصویب قانون اساسی بود که شهید بهشتی به ریاست قوه قضائیه معرفی شدند. تا قبل از آن وی، اولاً در نقش نایب رئیس مجلس خبرگان قانون اساسی و دوماً در نقش یک مجتهد مسلم که دیدگاه‌های فقهی را در تدوین اصول قانون اساسی به کار می‌برد مطرح بودند. همچنین وی در تصویب بسیاری از حقوق دیگر در قانون اساسی من جمله آزادی‌های عمومی (آزادی عقیده، مطبوعات، اجتماعات و احزاب) نقش عمده‌ای دارد. چرا که او بیان آزادانه افکار و عقاید را موجب رشد افکار و ترقی در جامعه می‌داند. در مورد احزاب نیز عقیده دارد که وجود حزب یک ضرورت است و فقدان آن به فرد یا جامعه آسیب می‌رساند. در مورد آزادی مطبوعات نیز معتقد است که نشریات و مطبوعات تا زمانی آزادند که به مبانی اسلام یا حقوق عمومی خللی وارد نکنند. اما در مورد آزادی اجتماعات شهید بهشتی محدود کردن این نوع از آزادی‌ها را به یک سری مبانی نمی‌پسندد. باید اشاره کرد هر چند دیدگاه وی در مورد آزادی مطبوعات در قانون اساسی مورد پذیرش قرار می‌گیرد اما در مورد آزادی‌های تجمع دیدگاه وی در قانون اساسی نمی‌تواند رای بیاورد.

اسلام و مقتضیات زمان از دیدگاه شهید بهشتی: صدیقه قاسمی:

در کتاب مذکور سعی شده است، دیدگاه شهید بهشتی در مورد چگونگی و ابعاد تعامل دین اسلام با یافته‌های دانش بشری مورد بررسی قرار گیرد. نویسنده در خصوص دیدگاه شهید بهشتی درباره‌ی مساله‌ی "اسلام و مقتضیات زمان" بیان می‌کند: «ایشان دو عنصر عقل و اجتهاد را اصلی‌ترین ابزارها و یا راه‌کارهای تعامل بین عقل و وحی می‌دانست.» بدین معنی که عقل به عنوان خصیصه‌ی مهم انسانی اگر در مسیر فطری خود قرار بگیرد امکان درک امور ثابت از جمله دین ثابت متناسب با تغییرات دوره‌های مختلف تاریخی برای آن فراهم خواهد شد. حال همین عقل اگر تحت تربیت وحی قرار گیرد این امکان را برای انسان مسلمان فراهم می‌نماید که در قالب یک سازوکار تعریف شده در درون دین به نام اجتهاد بتواند در هر عصری درکی تازه از دین ارایه دهد. این امر به معنی پیوند دادن دین ثابت با دنیایی متغیر و

مقتضیات دگرگون شونده‌ی زمان و مکان است. منتها این اجتهاد از نظر شهید بهشتی اگر قرار باشد نقش واقعی خود را ایفا نماید افزون بر اجتهاد فردی و تقلید در مسائل فردی از یک مجتهد، اجتهادی است که در قالب و از طریق حکومت به پاسخ‌گویی نیازهای جدید در پرتو دین می‌پردازد".

زندگی و مبارزات شهید بهشتی به روایت اسناد- محمد رضا سرابندی:

سیدمحمد حسینی بهشتی همگام با نهضت حضرت امام خمینی (ره) فعالیتهای خود را با تأسیس مدارس اسلامی، ادامه برنامه‌های اصلاحی برای حوزه، تدوین کتب تعلیمات دینی مدارس، تشکیل جلسات تفسیر قرآن، تشکیل جامعه روحانیت مبارز و حزب جمهوری آغاز کرد. در این کتاب بر اساس اسناد حاوی گزارش‌های سواک، شهربانی، ستاد ارتش و منابع دیگر سعی شده است فعالیتهای شهید بهشتی به تصویر کشیده شود. در بخش اول کتاب در قالب فصل اول به زندگی خانوادگی و تحصیلات وی پرداخته شده است. در فصل دوم بخش نخست به فعالیت‌های سیاسی- مذهبی او تا سال ۴۲ پرداخته شده است. در فصل سوم اقدامات و فعالیتهای شهید بهشتی در فاصله‌ی سالهای ۴۲ و ۴۳ مورد بررسی قرار می‌گیرد. در فصل چهارم عزیمت به آلمان و فعالیتهای سیاسی، دینی، مذهبی و فرهنگی ایشان بررسی شده است. در فصل پنجم و ششم فعالیتهای فرهنگی - سیاسی وی بعد بازگشت به ایران تا پیروزی انقلاب ۵۷ بررسی شده است. در فصل هفتم نیز به فعالیتهای شهید بهشتی بعد از پیروزی انقلاب پرداخته شده است. در بخش دوم کتاب نیز اسناد مربوط به فعالیتهای مختلف شهید بهشتی گردآوری شده است.

تاریخ شفاهی زندگانی و مبارزات آیت‌الله شهید بهشتی- امامعلی شعبانی:

یکی از برجسته‌ترین رهبران انقلاب ۵۷ «آیت‌الله سیدمحمد حسینی بهشتی» است که در تمامی مراحل مبارزات و نیز در گذار انقلاب نوپای اسلامی از بحران‌های سال‌های اولیه‌ی پیروزی نقشی بی‌بدیل داشت. مدیریت اعتصابات و تظاهرات خیابانی، هماهنگی نیروهای انقلاب در قالب تشكل‌هایی چون

جامعه‌ی روحانیت مبارز و حزب جمهوری اسلامی، مدیریت جلسات خبرگان قانون اساسی، مدیریت قوهی قضائیه و نیز تألیف چندین اثر علمی در حوزه‌ی مباحث دینی بخشی از فعالیتهای وی قبل و پس از پیروزی انقلاب است. در فصل اول کتاب محل تولد و زادگاه شهید آیت‌الله بهشتی و ویژگی‌های علمی، شخصیتی، اخلاقی - اجتماعی خاندان وی، تحصیلات قدیم و جدیدشان در اصفهان (که پایه‌ی ترقی علمی و فرهنگی وی بود)، ماجراهای ازدواج و همچنین رفتار ایشان در خانه بحث می‌شود. فصل دوم نیز مربوط به مهاجرت و اقامت ایشان در قم بوده و به مباحثی چون، چگونگی تحصیل در حوزه‌ی علمیه‌ی قم، اساتید و دوستان شان پرداخته می‌شود. تحصیلات جدید وی در قم پی‌گرفته شد و تا مرحله‌ی دکتری ادامه یافت. با به اتمام رساندن دوره‌ی تحصیلی شهید بهشتی چه در علوم قدیمی، چه در علوم جدید و دانشگاهی مرحله‌ی جدیدی از فعالیت او در حوزه‌های آموزشی، اجتماعی و پژوهشی آغاز می‌شود. فصل سوم جایگاه شهید بهشتی را در میان گروههای انقلابی قم و تهران نشان می‌دهد. فصل چهارم به دوره‌ی دو ساله‌ی اقامت شهید بهشتی در تهران اختصاص دارد. این دوره اگرچه کوتاه مدت است اما به لحاظ کارها و اقدامات انجام گرفته بسیار مهم و موثر است. فصل پنجم به دلایل عزیمت ایشان به آلمان و فعالیت‌های مختلف او در آنجا می‌پردازد. فصل ششم به تفصیل به وقایع انقلاب می‌پردازد. گذر از مرحله‌ی استقرار و رسیدن به مرحله‌ی تثبیت از دشوارترین مراحل هر انقلابی است. انقلاب اسلامی ایران نیز از این امر دور نماند و جریانات و حوادث مختلفی سعی در به انحراف کشیدن و عقیم گذاشتن آرمان‌های انقلاب و اهداف آن نمودند که با درایت و هوشیاری امام و متفکرین بزرگ انقلاب همچون شهید بهشتی خنثی شد و جمهوری اسلامی با عبور از این مرحله به دوره‌ی تثبیت پای گذاشت.

فصل هفتم به مهم‌ترین وقایع سال‌های بحران (۱۳۵۸ - ۱۳۶۰ ش) پرداخته و نقش بسیار مهم و حیاتی شهید بهشتی را در استقرار نهادهای انقلابی و از همه مهم‌تر نقش ایشان را در کمک به تثبیت نظام جمهوری اسلامی نشان می‌دهد. در فصل هشتم به تفصیل به ویژگی‌های ممتاز شخصیتی بهشتی

اشاره می شود. بیشبرد اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هر شخصی در گرو شخصیت و اخلاق فردی و اجتماعی آن فرد بوده و این دو قرین و ملازم یکدیگرند. در خصوص آیت‌الله بهشتی نیز راز و رمز تحقق اندیشه‌های ایشان و به تبع آن برتری فکری و عملی نسبت به دیگران قطعاً مدیون شخصیت و اخلاق ایشان بوده است. بینش، تقوا، مدیریت، نظم و ... همه و همه از ویژگی‌هایی هستند که با دارا بودن آن می‌توان شخصیتی منحصر به فرد و اثرگذار ساخت.

۱-۲-۳- مقاله‌ها پیرامون آزادی

آزادی در روایت پارادایمی - عباس منوچهری

نویسنده سعی کرده است با از استفاده رهیافت پارادایمی، آزادی را در قالب سه پارادایم کلاسیک، مدرن و معاصر توضیح دهد. در پارادایم کلاسیک آزادی همانا فراغت انسان از غلبه خواسته‌ها و امیال بر خویشتن انسانی است. آزادی بدین‌سان چونان کنترل این نیروها با نیروی عقل در راستای ساماندهی درونی انسان است که انسان عادل افلاطونی و حاکمیت عقل ارسطویی از مصادیق آن هستند. پارادایم مدرن خود به دو نوع پارادایم فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود.

در پارادایم فردی محوریت با سوژه‌ی مونولوگ است و فرد انسانی به تمایلات فردی تقلیل یافته است. همچنین بر تملک دارائی و غلبه بر طبیعت توسط سوژه تأکید می‌شود. به آزادی همچون دارایی فرد نگریسته می‌شود که وظیفه دولت حفظ آن یا به اعتقاد برخی عدم مداخله در آن است. در پارادایم اجتماعی مدرن آزادی بیشتر به معنای زیر سلطه دیگران قرار نگرفتن است تا اعمال اراده خویش. آزادی به تعبیر دیگر قرار ندادن اراده‌ی دیگران تحت سلطه اراده‌ی ماست. در پارادایم پسامدرن بر خلاف دوران مدرن که انسان به عنوان محور مورد توجه قرار می‌گیرد بر ترک محوریت سوژه فردی تاکید می‌شود. در یک تحول پارادایمی روانکاران انسان را از تخت سروری بر حیات ذهنی خویش پایین کشیدند و

روس او را از فرماندهی بر زبان پایین کشید. آلتوسر هم بر حاکمیت نیروها و روابط تولید بر انسان تأکید کرد. خلاصه آنکه گفتمان فوکو، رابطه تولید مارکس، ناخودآگاه فروید، قوانین غیر شخصی دوسوسور، و ایده ئولوژی آلتوسر همگی یک معنا دارند: نفی محوریت انسان.

کسانی که آزادی را اختراع کردند- ماری گولمو- مترجم: عبدالرضا هوشنگ مهدوی:

نویسنده آثار برخی از متفکران برجسته‌ی غرب در قرن هیجدهم را که در مورد مفهوم آزادی نظریه پردازی کرده اند مورد بررسی قرار داده است. در این نوشته ضمن پرداختن به نقش این متفکران در آزادی ایجاد شده در جامعه‌ی غربی به کاستی‌های موجود در آثار آنها اشاره شده هست. همچنین تناقض‌های موجود در گفتار و رفتار این اندیشمندان در مورد آزادی برجسته شده است. به عنوان مثال وی اشاره می‌کند که، دیدرو با اینکه مخالف نظام سیاسی استبدادی فرانسه بود و اعتقاد داشت که هر کسی حق بهره گیری از آزادی را دارد؛ اما در نهایت خود به کاترین دوم پناه برد..... و بدین سان فیلسوف بزرگ ما به فرمانروای خودکامه‌ی روسیه سوگند وفاداری خورد. همچنین وی اشاره می‌کند با اینکه جفرسون مدعی بود همه‌ی انسانها برابرند و خداوند به آنان حقوقی چون آزادی اعطای کرده است اما خود هنگام مرگ ۲۰۰۰ برد داشت که همین تناقض میان اندیشه‌های آزادی خواهانه و واقعیت‌های زندگی یک سیاستمدار را به خوبی نشان می‌دهد. روسو نیز با اینکه آزادی را عنوان یک اصل انکارناپذیر مطرح می‌کرد و می‌گفت انسان آزاد پا به جهان می‌گذارد. اما در نهایت در اثر معروف خود اشاره می‌کند که قرارداد اجتماعی می‌تواند با اجرای اراده‌ی عمومی، آزادی دو طرف قرارداد- دولت و مردمان- را حفظ کند. که به نظر برخی از صاحب نظران این آتشی فریبنده است و روسو را متهم می‌کنند که الهام بخش رژیم‌های استبدادی بوده است.

آزادی به مثابه‌ی رهایی- سید حسین نصر، جواد کارگزاری:

در این مقاله مفهوم آزادی از منظر فقهاء، متکلمان، فلاسفه و صوفیان مورد بررسی قرار گرفته است. ابتدا اشاره می شود که «فقها آزادی انسان را نه یک حق شخصی فطری بلکه به عنوان نتیجه تسلیم شخصی به اراده الاهی تصویر می کنند. از دید آنها از آنجایی که ما مخلوق خدا بوده و به ذات خود قادرِ خلق هیچ چیزی را نداریم؛ لذا از نقطه نظر هستی‌شناسیک وابسته به خدا هستیم و از این رو تنها آن چیزی را می توانیم داشته باشیم که از سوی مبدأ وجودی خودمان به ما داده می شود.» سپس اشاره می شود، که در بین متکلمین و مشهورترین مکتب آنها یعنی اشعری، آزادی انسان (اختیار) به طور کامل به نفع جبری همه شمول و فraigیر رد می شود. اما دیگر مکتب‌های کلامی (معتزله- بیشتر مکتب‌های شیعی) به آزادی انسان عقیده دارند و جبر مطلق اشعاره را رد می کنند. فلاسفه نیز ضمن اینکه به اتفاق ادعای حقیقت آزادی انسان را طرح می کنند به طور کلی در مقابل متکلمین واکنش شدیدی از خود نشان می دهند. نگرش آنها به موضوع آزادی نه بر حسب اصطلاحات فقط یونانی، بلکه از نقطه نظر فلسفه سیاسی اسلامی شده‌ی فارابی بود. از دیدگاه صوفیان نیز آزادی به معنای رهایی (نجات) از همه قید و بندها و تجربه عالم جان است. جایی که تنها در آنجا آزادی به معنای واقعی‌اش یافت می شود.

۱-۲-۴ مقاله‌ها پیرامون شهید بهشتی

لکزایی، شریف: ساز و کارهای آزادی سیاسی در اندیشه‌ی شهید بهشتی

در این مقاله ابتدا سعی شده است معنا و مفهوم آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی فهمیده شود. نویسنده معتقد است که در اندیشه‌ی شهید بهشتی سلب آزادی از انسان در واقع مسخ انسانیت و شخصیت اوست. وی اشاره می کند در اندیشه‌ی شهید بهشتی با انسانی سروکار داریم که آزادی‌اش ذاتی و فطری بوده است. چنین انسانی با آزادی سرنوشت و راه و رسم خویش را می‌یابد و در پی آن حرکت

می‌کند تا به مطلوب و مقصود خویش نایل آید. بعد از پرداختن به مفهوم آزادی، به ساز و کارهای آزادی سیاسی در اندیشه‌ی شهید بهشتی اشاره می‌شود. ۱- حق تعیین سرنوشت و آزادی انتخاب و رأی ۲- آزادی احزاب و گروههای سیاسی از جمله ساز و کارهای ایجاد آزادی سیاسی در جامعه از نظر شهید بهشتی هستند.

منزلت انسان در نظام سیاسی اسلام: سیدعلیرضا حسینی بهشتی

در تفکر شهید بهشتی قلمرو فردی انسان با قلمرو اجتماعی اش سخت به هم پیوسته و جدایی ناپذیر است. از نظر وی انسان زمانی که بدنیا می‌آید فطرتش نه تاریک تاریک است نه روش روشن. آن وقتی که به وجود می‌آید موجودی در سپیدهدم هستی است در تاریکی و روشنی. او باید خود با اختیار و انتخابگرایی اش راهش را از لابلای بندها و پیچ و خم‌هایی که در درون خود و در رابطه‌ی میان پیکرش با محیط طبیعت و محیط اجتماع وجود دارد انتخاب کند. شهید بهشتی معتقد است که انسان آزاد و آگاه آفریده شده است. به همین خاطر وی آزادی انسان را به عنوان نقطه‌ی قوت آفرینش انسان می‌شناسد.

آزادی‌های اجتماعی در اندیشه‌ی شهید بهشتی: سیدرحمت‌الله موسوی اقدم

از جمله برجسته‌ترین نگاههای شهید بهشتی در بعد فرهنگی، نگاه علمی - دینی به مقوله‌ی آزادی، مخصوصاً آزادیهای اجتماعی است. از جمله مصاديق آزادی‌های اجتماعی در اندیشه شهید بهشتی عبارتند از: ۱- آزادی بیان، اندیشه و قلم: وی معتقد بود: «تبلور هویت و متناسب نفس انسان در تبادل افکار و اندیشه‌های اوست.» ۲- آزادی در بیان خواسته‌های اجتماعی: «انسانی که حق طلب کمالات و آزادی‌های اجتماعی خود را ندارد در واقع او آزاد نیست بلکه در بند یوغ دیکتاتور و مستکبر است.» ۳- آزادی مطبوعات و فرهیختگان در چهارچوب قانون: «مطبوعات که یکی از مجاری تولید فکر، ایده، ارزش‌های اجتماعی و کanal ارتباط مردم با سیستم حکومتی هستند چنانچه احساس آزادی نکنند نمی‌توانند گویای

واقعیت‌های موجود و بیانگر مشکلات و فضای عمومی اجتماع باشند ». ۴- آزادی نقد، کنترل و نظارت فرهنگی: «ذات آزادی اقتضای نقد و تبادل را دارد و جامعه‌ای که فاقد نقد و نظارت فرهنگی باشد جامعه‌ای بی‌روح و ایستا است.»

باید اشاره کرد که سه مقاله‌ی مذکور هر چند به بحث «انسان شناسی» و «مفهوم آزادی» در اندیشه‌ی شهید بهشتی پرداخته‌اند؛ اما با توجه به نقش گسترده‌ی آیت‌الله بهشتی در انقلاب ۵۷ و حوادث بعد انقلاب، خلاصه یک کار پژوهشی گسترده و اساسی برای فهم بهتر «آزادی» در اندیشه‌ی وی دیده می‌شود. مخصوصاً اینکه در کارهای انجام شده هر چند به مفهوم آزادی در اندیشه شهید بهشتی پرداخته شده است اما هیچ کدام از آنها اقدام به تبیین مفهوم آن بر اساس نظریه‌های موجود درباره‌ی آزادی نکرده‌اند. به همین خاطر در این پژوهش ضمن پرداختن به زندگی، زمانه، آثار، افکار و فهم بهتر مفهوم انسان در اندیشه وی بدنبال آن خواهیم بود تا مفهوم "آزادی" در "اندیشه شهید بهشتی" را بر اساس نظریه‌های مذکور در باب آزادی در فصل چارچوب نظری تبیین کنیم.

۱-۲-۵ پایان‌نامه‌ها

آزادی و واکنش دو اندیشگر احیا تفکر مذهبی(شريعی، مطهری)- امیر روشن:

در پایان‌نامه‌ی مذکور نگارنده بدنبال یافتن جایگاه آزادی‌های مدنی در اندیشه و آراء علی شريعی و شهید مطهری است. او ضمن پرداختن به پیش فرض‌های آزادی در لیبرالیسم اشاره می‌کند که آزادی در لیبرالیسم به معنی فقدان موانع در راه اهداف فرد، دولت و یا جامعه است. در اندیشه‌های لیبرالیستی افراد تا آنجا آزادند که به آزادی دیگران صدمه‌ای وارد نکنند. اما در آرای شريعی و مطهری آزادی وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف‌های متعالی‌تر نظیر کمال و سعادت. به همین دلیل گاهی موقع اگر آزادی مانعی برای رسیدن به کمال بشود می‌توان آن را محدود کرد یا موقتاً جلوی آن را گرفت. همچنین هر

دوى آنها برخلاف لیبرالیسم بر ایجاد موانع بر سر راه آزادی افراد تأکید دارند. هر دوى آنها آزادی عقیده (مذهبی) را رد می‌کنند و معتقدند که بعضی عقاید چون گاوپرستی و بتپرستی همچون زنجیری هستند بر دست و پای انسان که فکر او را منجمد کرده و مانع تکامل فرد است. لذا بایستی به زور هم که شده آنها را از این بند و زنجیر آزاد کرد چون به نفع خود فرد و جامعه است. در نظر آنها زندگی دارای معنی خاص و هدفی ویژه است. به این دلیل که خداوند انسان را خلق کرده و نهایتاً به سوی او باز می‌گردد، نمی‌تواند به خود و انهاده شود و بیهوده آفریده شود. پس انسان وجود مستقل و به خود و انهاده نیست و باید طبق برنامه‌ای که خالق هستی برای وی نهاده است جهت رسیدن به کمال تلاش کند. به همین خاطر هدف رسیدن به کمال است و اگر در این مسیر مانعی به وجود آمد حتی آزادی آدمیان می‌توان جلوی آن را گرفت.

نسبت آزادی و مشروعيت در حکومت اسلامی از دیدگاه شهید بهشتی - محمد اسماعیل شیخانی:

در این پایان‌نامه ابتدا به زندگانی شهید بهشتی پرداخته شده است. سپس فعالیتهای فکری-اجتماعی او در تهران، آلمان و نقش‌شان در حوادث بعد انقلاب مورد بررسی قرار گرفته است. به طور کلی پژوهش مذکور بدنبال پاسخ‌دهی به این سوال است که از نظر شهید بهشتی چه نسبتی بین «آزادی» و «مشروعيت» حکومت جامعه وجود دارد. نویسنده معتقد است: «شهید بهشتی در کنار اینکه اعتقاد راسخی به مسئله آزادی دارد؛ در عین حال معتقد است که باید برداشت واحدی از آزادی را بر جامعه تحمیل کرد. چیزی که در بین سایر اندیشمندان دینی به ندرت می‌توان دید.» نکته‌ی دیگر که باعث افتراق وی از سایرین می‌گردد؛ این مسئله است که بهشتی 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 مردم 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. از نظر وی شهید بهشتی نقش غیرقابل انکاری را برای مردم در جامعه قائل می‌باشد؛ به همین خاطر تأکید می‌کند که مردم باید از حق تعیین سرنوشت و آزادی انتخاب و رأی برخوردار باشند. از نظر وی در آرای شهید بهشتی ارتباط مستقیمی بین «آزادی» و «مشروعیت» یک حکومت وجود دارد. «شهید بهشتی 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 دیگر 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 می‌کند.»

به طور کلی در پژوهش مذکور به تاثیر و بسط آزادی‌های فردی و اجتماعی در امر مشروعیت پرداخته می‌شود و بدنبال پاسخ دهی به این سوال است که، آیا وجود اقسام آزادی در جامعه امری لازم برای مشروعیت حکومت آن جامعه است؟ اما در این نوشتار بحث جداگانه‌ی در مورد مفهوم «آزادی شهید بهشتی» و اینکه آزادی مورد نظر وی در طبقه‌بندی نظریات موجود درباره‌ی «آزادی» در قالب کدام دسته یا گروه می‌گیرد اشاره‌ای نمی‌شود. همچنین در این پژوهش نویسنده بدون توجه به معنای اندیشه‌ی سیاسی و نظریه‌ی سیاسی آرای شهید بهشتی در مورد آزادی را به عنوان نظریه مطرح می‌کند نه اندیشه‌ی سیاسی.

۱-۳ اهداف تحقیق

با توجه به اینکه در جامعه‌ی علمی ما تاکنون تحلیل‌های نظری جامعی از مفهوم آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی صورت نگرفته است؛ در حالی که لازم است بحثها و بررسی‌های عمیقی در اندیشه‌ی وی با

توجه به نقش اساسی وی در انقلاب ۵۷ و تدوین قانون اساسی صورت بگیرد؛ پر کردن این خلا به قدر امکان، فهم و بیان مفهوم آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی بر اساس چارچوب نظری مشخص، پاسخ به مساله و سوال اصلی این پژوهش از اهداف مهم این رساله می‌باشد.

۱-۴ پرسش تحقیق:

مفهوم آزادی در آرای شهید بهشتی با کدام نوع شناسی آزادی مطابقت دارد؟

۱-۵ فرضیه تحقیق:

ایده یا مقوله‌ی آزادی در آرای آیت‌الله بهشتی با نوع شناسی کرنستون ((آزادی مترقی)) قرابت دارد.

۱-۶ مواد و روش انجام تحقیق:

به لحاظ روشنی در این پژوهش از روش "تحلیل محتوا" استفاده خواهد شد. روش تحلیل محتوا روشنی است که در آن سوال پژوهش به جای فرد از متن پرسیده می‌شود. عبارتی در این روش واحد مشاهده "متن" است که می‌تواند نوشتاری، گفتاری و یا تصویری باشد. مهم‌ترین عناصر تحلیل محتوا واحد زمینه-ای، واحد تحلیل و واحد شمارش می‌باشد. در پژوهش حاضر از تحلیل واحد زمینه‌ای یا همان "واحد متن" استفاده خواهد شد. در این روش رجوع به واقعیت به معنای پرسیدن از واحد متن است. بر همین اساس در پژوهش حاضر نیز برای پاسخ دادن به سوال اصلی و اثبات فرضیه‌ی پژوهش «آثار شهید بهشتی» به عنوان «واحد متن» در نظر گرفته خواهد شد. عبارتی پاسخ به سوال از طریق مطالعه آثار شهید بهشتی(متن) صورت خواهد گرفت.

۷-۱ جنبه‌ی نوآوری:

جنبه‌ی نوآوری این پژوهش معطوف به درک و فهم مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی به خصوص در اندیشه‌ی "شهید بهشتی" است. بویژه اینکه جای یک بررسی جامع و مجزا از آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی در مطالعات علمی – دانشگاهی خالی دیده می‌شود، این تحقیق در راستای پر کردن این خلا می‌باشد.

فصل دوم

مبانی و چارچوب نظری

هر چند در مورد مفهوم «آزادی» در آرا و افکار شهید بهشتی تاکنون کارهای گوناگونی انجام شده است؛ اما کارهای انجام شده عمدتاً بدون در نظر گرفتن «چارچوب نظری» مناسب برای افکار وی همراه بوده است. لذا با توجه به اینکه هدف اصلی پژوهش حاضر نیز فهم «آزادی» در اندیشه‌ی «شهید بهشتی» در قالب یکی از نظریه‌های «آزادی» است؛ به خاطر اهمیت موضوع «چهارچوب نظری» پژوهش مذکور در قالب فصلی مجزا مورد تأمل قرار خواهد گرفت. همچنین با توجه به اینکه پژوهشگران مربوط به آرا و افکار «شهید بهشتی» هنگام پرداختن به مفهوم «آزادی» در اندیشه وی مطرح نکرده‌اند که آرای وی در مورد «آزادی» باید عنوان «اندیشه» مورد توجه قرار گیرد؟ یا به عنوان «نظریه»؟ سعی خواهیم کرد قبل از پرداختن به «چارچوب نظری»، به تمایز و رابطه این دو مفهوم بپردازیم.

این دو مفهوم به رغم تلاش اندیشمندان و متفکران برای ارائه تعاریفی مستقل برای هر یک از آنها و ایجاد مرز با مفاهیم دیگر بعضاً با تعاریف متعارضی رو به رو شده‌اند. به طوری که بعضاً ارائه تعاریفی مجزا برای آنها بسیار سخت، دشوار و غیر ممکن می‌نماید؛ و تعاریف ارائه شده غالباً در هم آمیخته می‌شود. شاید یکی از دلایل آن این باشد هنگامی که محقق تلاش می‌کند این مفاهیم را مورد بررسی قرار دهد و تعریفی از آنها بدست دهد؛ در عین ارائه تعریف همزمان به رابطه‌ی آنها نیز می‌پردازد. به طوری که همین ارائه همزمان تعاریف و رابطه‌ی این مفاهیم موجب سردرگمی خواننده می‌شود. بر همین اساس برای رها شدن از چنین سردرگمی، در این پژوهش ابتدا سعی شده است: ۱- به صورت مجزا اقدام به بیان تعریف این دو مفهوم با استفاده از آرای متفکران و صاحب نظران شود ۲- سپس با روشن شدن معنا و تعاریف این مفاهیم رابطه‌ی این دو در بحثی جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. در واقع از ارایه همزمان تعریف و تعیین رابطه‌ی این دو مفهوم خودداری خواهد شد.

۲-۲ مفهوم اندیشه‌ی سیاسی

در مورد مفهوم «اندیشه‌ی سیاسی» باید اشاره کرد که همانند بسیاری از مفاهیم دیگر در علوم سیاسی تاکنون تعریف واحدی از آن ارائه نشده است؛ چرا که برداشت‌های متعدد و مختلفی از آن وجود دارد. همین برداشت‌های متعدد نیز منجر به ارائه تعاریف مختلفی از آن شده است. «به طور کلی اندیشه سیاسی حوزه‌ای است که فلسفه‌ی سیاسی، نظریه‌ی سیاسی، ایدئولوژی سیاسی و کلام سیاسی را شامل می‌شود.»^(منوچهری، ۱۳۸۸: ۸۷)

به لحاظ مفهومی از نظر هیوود اندیشه (idea) در ساده‌ترین شکل تصویری ذهنی است. موضوعی است که ذهن آن را درک و دریافت کرده است. هر چیزی، از تفکر محض تا اعتقادی پخته و پروردۀ دیدگاه یا نظریه را می‌توان یک «اندیشه» توصیف کرد. (هیوود، ۱۳۸۸: ۱۷) پولادی نیز در مورد تعریف "اندیشه‌های سیاسی" می‌گوید: «از جمله مسائلی که بشر از دیرباز با آن سر و کار داشت؛ شکلهایی از نظام اجتماعی و گونه‌هایی از سازمان سیاسی، اقتدار سیاسی و زمامداری سیاسی بوده است. تا زمانی دراز این نظام و نهادهای اجتماعی بنا به سنت جریان داشته‌اند و مردم آنها را بنا به سنت می‌پذیرفتند. یعنی اینکه درباره‌ی آنها و بازنگری در آنها کمتر به اندیشه می‌پرداختند. اما سرشت دگرگون شونده‌ی زندگی هر بار بحرانهایی با خود داشت که مردم را درباره‌ی چون و چراًی صورتهای زندگی اجتماعی مثل قانون، اقتدار و دولت به بازاندیشی وا می‌داشت. در واقع این بحرانها همواره آغاز پرسشها و اندیشه‌های تازه بود. اندیشه‌هایی که با پرسش از ماهیت پدیده‌هایی چون اقتدار سیاسی، سامان سیاسی، نهادهای سیاسی، و دولت سروکار دارد اندیشه سیاسی خوانده می‌شود.»^(پولادی، ۱۳۸۲: ۵-۲)

از میان تعاریف متعدد دیگری که در مورد مفاهیمی چون اندیشه‌ی سیاسی، نظریه‌ی سیاسی و دیگر گونه‌های تفکر سیاسی انجام شده است می‌توان به تعریفی که لئو اشتراوس از اندیشه‌ی سیاسی ارایه می

نماید اشاره کرد. لئو اشتراوس از جمله مهم‌ترین فیلسوفان سیاسی قرن بیستم است. وی در کتاب مهم خود «فلسفه‌ی سیاسی» به ارائه تعاریفی از گونه‌های مختلف مفاهیم سیاسی چون اندیشه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی سیاسی و نظریه‌ی سیاسی می‌پردازد. در مورد تعریف اندیشه‌ی سیاسی، لئو اشتراوس تأمل کردن درباره‌ی آرای سیاسی را اندیشه‌ی سیاسی می‌داند. وی اشاره می‌کند که: «اندیشه‌ی سیاسی عبارت است: هر تأملی در باب مسائل اساسی سیاسی.» او اضافه می‌کند: «اندیشه‌ی سیاسی لزوماً به دنبال آن نیست که با بهره‌گیری از روش‌های خاص به معرفت درست بررسد و معرفت حقیقی درباره سیاست را جانشین گمان سیاسی کند.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴)

از نظر مانهایم نیز اندیشه‌های سیاسی تابعی از تحولات اجتماعی، اقتصادی و تاریخی است. وی اشاره می‌کند: «کلید فهم دگرگونی در اندیشه‌ها را باید در دگرگونی‌های اجتماعی و سرنوشت طبقاتی که حامل آنها هستند یافت. خطاست که [پنداریم] خاستگاه همه‌ی عقاید، تصورات و احساساتی که فرد را برمی-انگیزد تنها در ذات خود اوست و صرفا بر پایه‌ی تجربه‌ی زندگانی خود فرد است.» (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۶) بشیریه نیز به مانند مانهایم در تعریف خود از اندیشه‌های سیاسی به دگرگونی‌های اجتماعی اهمیت می‌دهد. وی در تعریف خود از اندیشه‌ی سیاسی اشاره می‌کند که:

«اندیشه‌های سیاسی در حول علاقه عمدۀ اجتماعی شکل می‌گیرد و خود بر آنها تأثیر می‌گذارد. برای دریافت درست آنها باید دیالکتیک اندیشه و واقعیت را بررسی کرد. اندیشه‌های سیاسی در هر عصری حتی اگر یوتوپیایی و انقلابی هم باشد تنها می‌تواند تا اندازه بسیار محدودی از حدود علاقه آن عصر فراتر رود. حتی تصویر جامعه خیالی نمی‌تواند بیش از حد معینی از وضع موجود متفاوت باشد. مواد اولیه یوتوپیاها نیز از وضعیت‌های موجود یا گذشته گرفته می‌شود. بدین سان کشمکش‌ها، علاقه و صفت‌بندی‌های نیروهای اجتماعی و سیاسی در هر عصری، در شکل‌گیری و تکوین اندیشه‌های سیاسی آن عصر نقش انکارناپذیری دارد.»

به طور کلی بشیریه معتقد است: «اندیشه سیاسی گرچه ممکن است تا اندازه‌ای توصیفی یا تبیینی باشد، لیکن اصولا هنجاری است. یعنی با چگونگی سازمان دادن به زندگی سیاسی بحسب اصول نظری یا اخلاقی ویژه‌ای سروکار دارد.»(بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۷) دایرة المعارف بلکول نیز هر چند می‌کوشد تعریفی از نظریه سیاسی بدهد؛ اما در واقع اندیشه‌ی سیاسی را تعریف می‌کند: «نظریه‌ی سیاسی (اندیشه‌ی سیاسی) عبارت است: از عکس العمل نظاممند بر طبیعت، اهداف حکومت، پرداختن و فهم نهادهای سیاسی و اینکه چگونه آنها باید تغییر کنند. این فعالیت ذهنی از وقتی که بشر راجع به حکومت و نهادهای آن اندیشیده وجود داشته است. قبل از دهه ۱۹۷۰ نظریه‌ی سیاسی عمدتا متون سیاسی از افلاطون تا مارکس راجع به فلسفه، علوم سیاسی و تاریخ را شامل می‌شد.»(Blackwell، ۱۹۸۷: ۳۸۳-۳۸۶) همچنین در مورد اندیشه‌ی سیاسی گفته شده است، هدف آن کارآمدی حکومت بهتر و اداره کردن جامعه است و فایده عملی اندیشه سیاسی، بهبود رابطه‌ی مردم و حکومتها، کارآمد کردن حکومتها، احیای حقوق مردم، تبیین وظایف، تکالیف، حقوق متقابل ملت‌ها و دولتها، کاربری در سیاستگذاری عمومی و برنامه‌ریزی کشور و غیره است.(طاهری، ۱۳۸۲) ریمون آرون نیز در تعریف اندیشه‌ی سیاسی می‌گوید: «اندیشه‌ی سیاسی، عبارت است از کوشش برای تعیین اهدافی که به اندازه معقولی احتمال تحقق دارد و نیز تعیین ابزارهایی که در حد معقول می‌توان انتظار داشت موجب دستیابی به آن اهداف بشود.»(بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۶)

منوچهری نیز اندیشه‌ی سیاسی را "اندیشه‌ی هنجاری" می‌نامد. وی اشاره می‌کند: «اندیشه‌ی سیاسی قلمرو معرفتی پویایی است که در بهبود زندگی در جامعه امتداد می‌یابد. اندیشه‌ی سیاسی [به یک معنا] اندیشه‌ای «هنجاری» است که در پی معیاری خوب یا درست زیستن از طریق سامان و مناسبات نیک است. اندیشه هنجاری وضعیت مطلوبی را ترسیم می‌کند که در عالم واقع وجود ندارد اما می‌توان آن را مستقر کرد.» همچنین وی معتقد است اندیشه‌ی سیاسی می‌تواند در خدمت سیاستگذاری اجتماعی قرار بگیرد. بر همین اساس وی اشاره می‌کند: «اندیشه سیاسی بنا به ماهیت و ضرورت وجودی خود می‌تواند

نقشی بنیادی در سیاستگذاری اجتماعی که دست به تنظیم مناسبات و توزیع منابع و امکانات می‌زند داشته باشد.»(منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۹-۷۸)

با توجه به تعاریف مذکور می‌توان گفت: اندیشه‌ی سیاسی، اندیشه‌ای است که علاوه بر اینکه به تبیین وضع موجود می‌پردازد دارای بعد هنجاری نیز می‌باشد و بر بایدها تاکید می‌کند. در این ارتباط منوچهری اشاره می‌کند: «[اندیشه‌ی سیاسی] از مقومات نظری معین و تضمنات کارکردی (عملی) مشخص تشکیل شده است. هر اندیشه‌ی سیاسی شامل چهارم مقوم اصلی است که عبارتند از: دلالت‌های تبیینی، دلالت‌های معرفتی، دلالت‌های هنجاری و دلالت‌های کاربردی. دلالت تبیینی همانا تبیین وضع موجود و تحلیل شرایطی است که در آن اندیشه‌ورزی صورت می‌گیرد و هر اندیشه‌ی سیاسی معین در پاسخ به ضرورت‌های موجود اندیشیده شده است. مقوم دیگر اندیشه‌ی سیاسی دلالت معرفتی است. هر متفکر سیاسی دارای نوعی معرفت شناسی، انسان شناسی و نوعی سعادت شناسی مشخص است که بر اساس آنها مشکلات و معضلات موجود شناسایی؛ و با ابتنا به دلالت‌های هنجاری تدوین می‌شوند. دلالت‌های هنجاری بر وضعی که موجود نیست دلالت دارد. دلالت‌های کاربردی نیز به استفاده از اندیشه‌های سیاسی برای تدوین قوانین سیاسی، سیاستگذاری در عرصه‌های مختلف چون بهداشت، محیط زیست، سیاست‌های مربوط به کار، اشتغال، رفاه، مسکن و غیره... مربوط می‌شود.»(منوچهری، ۱۳۸۸: ۸۵)

۲-۳ مفهوم نظریه‌ی سیاسی

در مورد نظریه‌ی سیاسی همانند اندیشه‌ی سیاسی تعاریف متعددی وجود دارد. اسپریگنر در مورد ریشه‌ی این واژه می‌گوید: «واژه یونانی تئورین (Theorien) که کلمه‌ی تئوری (theory) از آن مشتق می‌شود به معنای نظر کردن، توجه کردن و تعمق کردن است.»(اسپریگنر، ۱۳۸۲: ۱۸) از نظر هیوود نیز «هر چیزی، از یک طرح بزرگ گرفته تا تکه‌ای از دانشی انتزاعی را می‌توان "نظریه" توصیف کرد. اما در گفتمان دانشگاهی؛ نظریه، پیشنهاد توضیحی اندیشه یا اندیشه‌هایی است که به هر صورتی می‌کوشد نظم

یا معنا را بر پدیده‌ها بار کند.»(هیوود، ۱۳۸۸: ۲۵) همچنین هیوود در جای دیگری اشاره می‌کند: «نظریه‌ی سیاسی متضمن بررسی تحلیلی اندیشه‌ها و آموزه‌هایی است که در کانون اندیشه‌ی سیاسی قرار دارند.»(هیوود، ۱۳۸۸: ۲۶)

ساباین نیز نظریه‌ی سیاسی را چیزی غیر از تاریخ اندیشه‌ی سیاسی نمی‌داند. در تعریف نظریه‌ی سیاسی همچنین گفته شده است: «نظریه‌ی سیاسی بیشتر در قالب تلاشی نظاممند برای تحلیل مفهومی پدیده‌های سیاسی در نظر گرفته می‌شود. طبق این دیدگاه نظریه‌ی سیاسی با تاملات نظاممند، توضیح معنای واژگان و مفاهیم سیاسی کلیدی (مانند دموکراسی، عدالت، مشروعيت، اقتدار و غیره) پیوند خورده است.»(علمداری، ۱۳۸۹: ۴)

رافائل نیز معتقد است نظریه‌ی سیاسی به بعد علمی سیاست نظر دارد و هدف آن تبیین است. علوم سیاسی به عنوان یک شاخه از علوم اجتماعی، همانند علوم طبیعی صرفاً بدنبال ثبت حقایق به صورت واحد نیست؛ بلکه تلاش می‌کند قوانین کلی پدیده‌های سیاسی را کشف کند. اما فلسفه‌ی سیاسی متفاوت است. تفاوت از اینجاست که فلسفه‌ی سیاسی هنجاری است اما نظریه‌ی سیاسی اثباتی است، به عبارتی نظریه‌ی سیاسی به وقایع اثباتی یا امور واقع مربوط می‌شود اما فلسفه‌ی سیاسی هنجاری است و درباره‌ی آنچه باید باشد استدلال استعلایی فلسفی می‌کند.(Raphael، ۱۹۷۰: ۵)

منوچهری نیز در مورد نظریه‌ی سیاسی اشاره می‌کند: «کار اصلی نظریه‌ی سیاسی این است که در راستای رفع مشکلات و بهبود وضعیت اجتماعی با تبیین، تجزیه و تحلیل آرای سیاسی آنها را در خدمت سیاستگذاری اجتماعی قرار دهد. به این معنا نظریه‌ی سیاسی معرفتی ثانویه است. معرفتی همچون فقه اللغة در دوران کلاسیک، ایدئولوژی در دوران جدید و نیز فلسفه علم در دوران معاصر.»(منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۹)

۴-۲ رابطه‌ی اندیشه‌ی سیاسی با نظریه‌ی سیاسی

بعد از ارائه تعریف و روشن شدن معنا و مفهوم «اندیشه‌ی سیاسی» و «نظریه‌ی سیاسی» اکنون به تفاوت‌ها و نسبت این دو مفهوم خواهیم پرداخت. «اندیشه‌ی سیاسی گرچه ممکن است تا اندازه‌ای توصیفی و یا تبیینی باشد لیکن اصولاً هنجاری است. یعنی با چگونگی سامان دادن به زندگی سیاسی بر حسب اصول نظری یا اخلاقی ویژه‌ای سروکار دارد. اندیشه سیاسی اخلاقاً نگران وضعیت بشری است؛ لذا از این رو به ایدئولوژی سیاسی بسیار نزدیک‌تر است تا نظریه‌ی سیاسی. در مقابل نظریه‌پرداز سیاسی ظاهراً بر نسبیت ارزشی تأکید می‌کند، گرچه ممکن است در دشناس باشد، اما درمانگر نیست. نظریه‌ی سیاسی اغلب در حیطه جامعه‌شناسی سیاسی قرار می‌گیرد. وظیفه‌ی اندیشه‌ی سیاسی نه صرفاً توضیح علمی بلکه تغییر واقعیت همراه با سرزنش یا تایید اخلاقی بوده است. خلاصه اینکه اندیشه‌ی سیاسی برخلاف نظریه‌ی سیاسی در پی یافتن قانونمندی پدیده‌ها و یا محدود به قواعد اثباتی علم نیست؛ هر چند محدود به قواعد منطق است. البته این گفته بدان معنی نیست که اندیشه‌ی سیاسی لزوماً با دستاوردهای نظریه و دانش سیاسی متعارض است. همچنین اندیشه‌ی سیاسی برخلاف اغلب نظریه‌ها کلیت را موضوع بررسی خود قرار می‌دهد نه اجزاء را و تلاش می‌کند تا پدیده‌های پراکنده را چنان بازنمایی کند که گویی ضرورتاً میان آنها رابطه‌ای انداموار وجود دارد.»^(بسیریه، ۱۳۸۴: ۱۸) منوچهری نیز در مورد رابطه اندیشه‌ی سیاسی و نظریه‌ی سیاسی معتقد است: «در حال حاضر در رشته علوم سیاسی به صورت رایجی از "اندیشه‌ی سیاسی" به معنای شرح و تبیین آراء و افکار سیاسی نام برده می‌شود، در حالی که "اندیشه-ی سیاسی" در واقع نام خود این آراء و افکار است و تبیین آنها همانا "نظریه‌ی سیاسی" یا "سیاست نظری" است. بنابراین، می‌توان بین "اندیشه‌ی سیاسی" بعنوان آرایی که با فهم و تشخیص مسائل و معضلات دست به ارائه راه حل زده‌اند، از یکسو و "نظریات سیاسی" که بطور روشنمند این آرا و اندیشه‌ها را برای کار بست عملی آنها تبیین می‌کنند از سوی دیگر تمایز قابل شد.»^(منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۹)

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت که: در واقع نظریه سیاسی قسمتی از اندیشه سیاسی به معنای اعم است و بین آنها نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. در نهایت باید اشاره کرد که در این پژوهش، اندیشه‌ی سیاسی در معنای (آرا و افکار) و نظریه‌ی سیاسی در معنای (تبیین آرا و افکار اندیشمندان مختلف) به کار گرفته خواهد شد. با مشخص شدن مفهوم «اندیشه‌ی سیاسی» و «نظریه‌ی سیاسی» و نسبت آن دو در ادامه به قسمت اصلی پژوهش که در واقع مبنایی برای فهم بهتر «آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی» خواهد بود به «نظریه‌های آزادی» خواهیم پرداخت. اما قبل از پرداختن به نظریه‌های آزادی ابتدا معنای لغوی آن، و سپس مفهوم آن در نزد اندیشمندان غربی و اسلامی مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۲-۵ معنای لغوی آزادی

ریشه‌ی واژه‌ی آزادی در کلمه‌ی کلدانی - سریانی «آزات» متعلق به قرن پنجم قبل از میلاد است. این واژه در زبان فارسی باستان به معنی نجابت، عفت و شرف بود. در ایران بعد از اسلام آزادی با تاثیر پذیری از واژه‌ی "حر" معنای آزادگی و نفی سرسپردن به قدرت و زور پیدا کرد.(روزنیال، ۱۳۷۹: ۲۵) دهخدا نیز اشاره می‌کند: «برخی از نویسندهای، واژه "آزادی" را از واژه اوستایی "آزاته" و یا واژه پهلوی "آزاتیه" دانسته‌اند. در زبان فارسی "آزادی" به حریت، عتق، اختیار، قدرت عمل و ترک عمل و قدرت انتخاب و خلاف بندگی و رقیت و عبودیت و اسارت و اجراء، معنا شده است.(دهخدا، ۱۳۳۰: ج ۱: ۷۷) در فرهنگ فارسی معین نیز آزادی به معنای (حریت)، (آزادگی مقابل بندگی)، (رقیت و عبودگی)، (رهایی، خلاصی)، (شادی، خرمی)، (استراحت، آرامش)، (جدایی و دوری)، (تشکر، سپاس، حق شناسی) بکار رفته است.» (معین، ۱۳۷۶: ج ۱: ۴۶)

در زبان عربی نیز «از دیرباز درباره‌ی ریشه‌ی این واژه اختلاف نظر وجود دارد. عالمان لغت عربی، از جمله جوهری، آن را از اصل «ح-ر-ر» به معنای حرارت دانسته‌اند.(آرمین، ۱۳۸۸: ۲۰) از نظر روزنیال

نیز معادل دقیق واژه‌ی عربی «حر» در عربی «Hor» و در سریانی «Her» است.... در نسخه‌های نبطی و پالمیری مکررا شکل مرکب "Bar h-rin" و "Bat h-rin" را به ترتیب به معنای مرد آزاد شده و زن آزاد شده نشان می‌دهد.(روزنیل، ۱۳۷۹: ۲۸-۲۹) همانطور که واژه‌ی آزادی در ادب فارسی از دیرباز کاربرد داشته است؛ و نویسنده‌گان و شعرای ایرانی آن را در معانی مختلفی چون آزادگی، حریت، آزادمردی، رهایی و به کار برده‌اند، معادل عربی «آزادی» یعنی واژه «حریت» نیز در ادبیات عرب استعمالات مختلفی نظیر شرافت، آزادگی، آزادمنشی، کرامت و...دارد.(آرمین، ۱۳۸۸: ۲۱)

در زبان لاتین نیز کرنستون به نقل از لغتنامه «کنسایس آکسفورد دیکشنری» آزاد free را اینچنین بیان می‌کند: ۱- فارغ از اسارت دیگران ۲- رها، نامحدود، نامحبوس، خلاص یافته از قیود یا وظایف، بی-مانع، نامقید در عمل، مجاز به مستقل بودن.(کرنستون، ۱۳۸۶: ۴۴) بیشتر متون سیاسی دو واژه «freedom» و «liberty» را مترادف هم می‌گیرند.(شیرخانی، ۱۳۸۶: ۱۱۷) اما برخی از نویسنگان غربی بر این باورند که آزادی را باید معادل واژه‌ی «freedom» دانست و «liberty» را به معنای رهایی گرفت.(برلین، ۱۳۶۸: ۴) اینجا باید یک مساله اولیه را حل کنیم؛ آیا «liberty» مترادف «freedom» است؟ برخی نویسنده‌گان معتقدند آنها مفاهیمی متفاوت‌اند. بلاطف ادعا می‌کند که «freedom» مربوط به ماهیت مابعدالطبیعی نفس است؛ حال آنکه «liberty» مربوط به بعد اجتماعی یا سیاسی است. پیتکن با الهام از دیدگاه آرنست که «liberty» را متضمن صیانت در مقابل دخالت دولت و «freedom» را متضمن دخالت فعالانه در سیاست می‌داند معتقد است «liberty» بیشتر «متکثر و تکه تکه» است در حالی که «freedom» بیشتر کل گرایانه - بیشتر به معنای یک وضعیت کلی یا حالت وجودی- است. همچنین «liberty» برونوی‌تر است در حالی که «freedom» بیشتر روانی، درونی و جز لاینفک نفس است. بیشتر در سطح عقلانی اشیاء عمل می‌کند در حالی که «freedom» مسائل فلسفی بیشتری ایجاد می‌کند. اما در اینجا به طور کلی باید گفت هیچ تفاوت مفهومی به چشم نمی‌خورد. تنها چیزی که

وجود دارد تفاوت در سبک، یعنی یک بیان از ترجیح و سهولت زبانی است. این واقعیت که مثلاً ما از واژه «liberty» به جای «freedom» را هنگام اشاره به رهایی مدنی (civil liberty) یا استفاده از واژه‌ی «will» به جای «freedom of will» هنگام سخن گفتن از آزادی اراده (freedom) را خوشایندتر می‌یابیم، به هیچ وجه دلیل نمی‌شود «liberty» مفهومی سیاسی و «freedom» مفهومی مابعدالطبیعی باشد. تنها یک مساله سبک شناختی شخصی است و نه یک اشتباه مفهومی. جایگزینی هر یک از این واژه‌ها با دیگری ممکن است برخی جملات را نامتعارف‌تر کند؛ ولی معنای اصلی را تغییر نمی‌دهد. (گری،

(۶-۵: ۱۳۸۷)

۶-۲ فکر آزادی از منظر اندیشمندان غربی

بی‌تردید دلپذیرترین کلمه‌ای که در این چند قرن گوش انسان را نواخته کلمه "آزادی" است در عین حال این کلمه جنجالی‌ترین و ظرفی‌ترین بحث‌ها را نسبت به کلمات و مفاهیم اجتماعی مشابه خود از قبیل عدالت و مساوات و غیره در پی داشته است. (مهرپور، ۱۳۷۴: ۱۳۵) درباره مفهوم و تعریف آن اظهار نظرهای مختلفی شده است تا جایی که آیازایا برلین اشاره می‌کند نویسنده‌گان تاریخ عقاید بیش از ۲۰۰ معنی گوناگون برای این کلمه ضبط کرده‌اند. (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۶)

با توجه به تکثر آراء و نظرات مختلف در مورد آزادی ارائه تعریفی واحد از آن مشکل خواهد بود. چنانکه موریس کرنستون در نخستین بخش رساله‌ی «تحلیلی نوین از آزادی» پس از ارائه تحلیلی زبانشناختی از آزادی، نقل و نقد تلقی‌های گوناگون و متضاد از این مفهوم در قسمت سوم این بخش، تعاریف زیر را از برخی فیلسوفان نامدار نقل کرده است:

«آزادی کمال اراده است» (دانزاسکوتس)

«آزادی چنانچه شاید دال بر غیبت مخالفت است.» (توماس هابز)

«آزادی قدرتی است که انسان برای انجام یا احتراز از عملی خاص دارد.»(جان لاک)

«از آزادی می‌توانیم فقط قدرت عمل کردن بر حسب تعیین اراده را مراد گیریم.»(دیوید هیوم)

«آزادی عبارت است از استقلال از هر چیز سوای فقط قانون اخلاقی.»(امانوئل کانت)

«آزادی خود انگیختگی عقل است.»(لایبنیتس)

«آزادی برای انسان حکومت روح است.»(پاولزن)

«آزادی قوه ای است که با آن ذهن اراده‌اش را اجرا می‌کند.»(بونه)

«آزادی عبارت است از مشارکت در افشاء آنچه- چنان- است.»(هايدگر)

«انسان آزاد کسی است که تنها به موجب حکم عقل می‌زید.»(اسپینوزا)

«آزادی عبارت است از نظارت و اختیارداری بر خودمان و بر طبیعت بیرونی که بر معرفت ضرورت طبیعی

بنیان گرفته است.»(انگلش) (کرنستون، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۱)

از تعاریف دیگر مطرح در باب آزادی در غرب، تعریف مک کالوم است. وی مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌ی آزادی را چنین بیان نموده است: «X is Free From Y to do or be Z» : در این تعریف، مؤلفه‌ها همان فاعل، مانع و هدف است. الف X. فاعل: این مؤلفه در پاسخ به پرسش «آزادی چه کسی» مطرح می‌شود. مراد از «فاعل» شخصی است که به درجه‌ای از رشد و بلوغ رسیده است که می‌تواند اختیار خود را در دست داشته باشد. ب. مانع: آزادی در این برداشت به نبود موانع تعریف شده است. آزادی یعنی اینکه فرد در برابر خود موانعی ندیده و از ملاحظات دیگران در امان باشد. ج. هدف: این تعریف وضعیت و شرایطی را ترسیم می‌کند که فرد بتواند به طور واقعی و با مبارزه به انتخاب برسد. در حقیقت آزادی به این معنا است که انسان بر موانع، مشکلات و محدودیت‌های پیش روی خود فایق آید. با توجه به این سه

مؤلفه می‌توان آزادی را این‌گونه تعریف کرد: «آزادی فرد و افرادی از قید فرد یا افراد دیگر برای انجام کار و رفتاری خاص»(شیرخانی، ۱۳۸۶-۱۲۵۱: ۱۳۸۶) از نظر هگل نیز کسی آزاد است که بتواند خود را با اصول عقلانی جهان وفق دهد. وی اشاره می‌کند: کسی آزاد است که دارای آن چیزی است که می‌خواهد. آزادی مطلق عبارت از این است که همه چیز به خواست شما پیش رود و هیچ چیز هرگز مانع شما نشود. اما فقط روح مطلق یعنی هر چیزی که هست و کل کائنات از آزادی برخوردار است. کل جهان مطلقاً آزاد است و ما تاحدی آزادیم که خود را با اصول عقلانی جهان در وحدت ببینیم. کسی در تاریخ آزاد است که طبعاً بر وفق قوانین عقلانی حاکم بر زندگی افراد آدمی و حاکم بر تاریخ پیش برود.(برلین، ۱۳۸۶: ۱۵۵) اریک فروم نیز اشاره دارد: «آزادی آن است که هیچ قدرتی بالاتر از این نفس یکتا و منفرد نیست و آدمی مرکز و غایت حیات خویشتن است و رشد و تحقق فردیت انسانی هدفی است که هرگز نمی‌تواند تابع هدفهایی که دارای حیثیت بیشتر قلمداد می‌گردند واقع شود.»(فروم، ۱۳۶۶: ۲۶۹) وی در مورد تعریف آزادی می‌گوید: وضعی از انسانها که در آن اجبار کسی توسط دیگران تا حد ممکن در جامعه کاهش یافته است. (عالم، ۱۳۸۰: ۱۹۶) بنا به نظر پیت انسان زمانی آزاد است که بتواند در برابر اعمالش پاسخگو باشد. به بیان دیگر انسان در صورتی آزاد است که بتواند به خاطر آنچه انجام داده مورد سرزنش یا ستایش قرار بگیرد. اگر کسی علی‌رغم وظایفی که در مقابل اوست از زیر کار شانه خالی کند آزاد است؛ زیرا دست به یک عمل سرزنش‌آمیز زده است. به همین ترتیب اگر کسی کاری را بهتر از آن چه در توان اوست انجام دهد آزادی خود را به اثبات رسانده است.(لیدمن، ۱۳۸۴: ۵۲) ارنست بارکر نیز آزادی را مهمترین ارزش دموکراتیک می‌داند و آزادی را شرط ضروری پرورش شخصیت اخلاقی می‌داند. بعلاوه در دموکراسی آزادی و برابری مزدوjunction اما این ازدواج می‌باشد. یعنی اینکه نمی‌باید آزادی زیر سلطه‌ی برابری قرار گیرد.(بسیریه، ۱۳۷۴: ۳۲) در حقیقت بارکر آزادی را مهمترین ویژگی دموکراسی می‌داند که بدون آن دموکراسی امکان پذیر نمی‌باشد. کنستان نیز اعتقاد دارد، آزادی یعنی حق هر فرد به اینکه قانون بر او حاکم باشد. حق او به اینکه در نتیجه‌ی اراده‌ی خودسرانه‌ی شخص یا

اشخاصی دستگیر یا بازداشت نشود یا به قتل نرسد یا به هر نحوی مورد سوء استفاده قرار نگیرد. آزادی یعنی حق هر کسی برای بیان عقیده، انتخاب شغل و پیشه، استفاده از اموال ولو در صورت تمایل به نحو بد و نادرست، آمد و رفت بدون کسب اجازه و بدون اجبار به ذکر دلیل و انگیزه.(برلین، ۱۳۸۶: ۲۴۲) کارل کوهن آزادی را در حق مردم برای مشارکت در اداره‌ی جامعه و حق بیان انتقادات خود می‌داند. «منظور از آزادی سیاسی به طور ساده عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی که حکومت مردمی اقتضا می‌کند. این کارها اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آنها شهروند بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشد و از همه مهمتر شهروندان دموکراسی باید در رای دادن آزاد باشند.»(کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۴) همچنین در تعریف آزادی گفته شده است: اگر همه افراد بشر- منهای یک نفر- عقیده‌ی واحدی داشتند و تنها یک نفر عقیده‌اش با آن باقی بشریت مخالف بود، عمل اینان که آن یک نفر را به زور خاموش کنند همان اندازه ناحق و ناروا می‌بود که عمل خود وی اگر فرضاً قدرت این را می‌داشت که نوع بشر را به زور خاموش کند.(میل، ۱۳۴۹: ۱۶) هایدگر نیز تفاوت انسان با موجودات دیگر را در این می‌داند که برای انسان امکان آزاد شدن وجود دارد. آزادی یک ویژگی نزد انسان نیست؛ بلکه انسان یک امکان برای آزادی است. هایدگر جوهر آزادی را نه در امید به آینده‌ی بهتر بلکه بر عکس در شرایط بنیادین دگرگونی ناپذیر هستی می‌جوید. او به این نظر که فرد یا کل بشریت از طریق پیشرفت علم و تکنیک تکامل می‌یابد با بی‌تفاوتی می‌نگرد. از دیدگاه او جهان مدرن کشف حقیقت را برای انسان دشوار ساخته است. انسان به شیئی میان اشیای دیگر بدل شده است و مانند آن‌ها در معرض گونه‌ی یکسانی از تغییر قرار دارد. هایدگر معتقد است که علی رغم این شیء شدگی انسان تمایز بنیادینی میان او و واقعیت اطراف‌اش وجود دارد. چندی و چونی یک سنگ را به طور کامل و جامع می‌توان توصیف کرد. سنگ بی‌جان است آزادی عملی در جهان ندارد، بلکه تابع نیروهای بیرونی است. حیوان، آزادی تحرک بیشتری دارد اما تنوع آن چه می‌تواند انجام دهد محدود است. جهان حیوان بی‌مایه است، جایگاهش در جهان وابسته به شرایط بیرونی است. تنها انسان است که می‌تواند خود را از

شرایط مفروض جدا کند، در این جاست که امکان آزادی او نهفته است. انسان می‌تواند نه بگوید، اما حیوان نمی‌تواند محیط اطرافاش را نادیده بگیرد. برای انسان نیستی وجود دارد برای او در نه و در نیستی (عدم) راز آزادی نهفته است. (لیدمن، ۱۳۸۴: ۱۷۸-۱۷۹)

کارل یاسپرس نیز در مورد تعریف آزادی اشاره می‌کند: «آزادی هر فرد اگر قرار بر این است که همه افراد آزاد باشند تا جایی امکان پذیر است که با آزادی دیگران معارضه‌ای نداشته باشد.» وی در مورد تحقق آزادی نیز می‌گوید: «آزادی تنها از راه چیرگی بر زور تحقق می‌یابد، آزادی خواستار قدرتی است که در خدمت خلق قرار گیرد و این قدرت را تنها در دولت مبتنی بر حق می‌توان بدست آورد.» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۱۴) از نظر روسو آزادی مقدس‌ترین صفات یا گوهر انسانی است. از نظر وی ترک آزادی به معنای ترک انسان بودن و چشم پوشیدن از حقوق و حتی تکالیف بشری است. اینگونه ترک و تسلیم با سرشت انسان منافات دارد. بنا بر اعتقاد روسو آزادی قابل معامله یا مصالحه نیست. وی اشاره می‌کند: «شما اجازه ندارید امروز اندکی و فردا مقدار بیشتر از آن را واگذار کنید، اجازه ندارید وارد معامله‌ی پایاپای شوید و این مقدار آزادی را در ازای آن مقدار تامین یا این مقدار از آن را در برابر شادمانی بفروشید تسلیم حتی اندکی از آن به منزله‌ی اندکی مردن از صفات خودتان است.» (برلین، ۱۳۸۶: ۸۰-۸۱)

اما آرنت فهم ویژه‌ای از آزادی دارد که در آن آزادی با امکان عمل در عرصه‌ی عمومی و سیاسی یکسان گرفته می‌شود. انسان در عرصه‌ی تلاش برای معاش تابع طبیعت است اما در عرصه‌ی کار خلاق و عمل از طبیعت فراتر می‌رود و از آن آزاد می‌شود. رها سازی به آزاد کردن انسان از قید و بند طبیعت و مقتضیات آن اشاره دارد و بدین معنی فقط مقدمه‌ی آزادی است نه عین آن. انسان رها شده از قید طبیعت از ضرورت تلاش برای معاش رها شده است اما آزاد نیست؛ یعنی در عرصه‌ی عمومی عمل وارد نشده است. چنین فردی ممکن است در عین رهایی از سلطه‌ی طبیعت در بند حکومت خودکامه‌ای باشد که مجال آزادی به وی نمی‌دهد. البته رهایی از قید حکومت خودکامه نیز آزادی به معنای اصلی نیست؛

بلکه فقط باز هم شرط آن است. آزادی فقط در عرصه‌ی عمومی عمل و در فضای عمل سیاسی آزاد آشکار می‌گردد. البته این آزادی در عین حال به رهایی از نیاز و قید و خودکامگی بستگی دارد.(بشيریه، ۱۳۸۴: ۱۴۸-۱۴۹)

به طور خلاصه می‌توان گفت که در فلسفه سیاسی غرب آزادی معانی گوناگونی داشته است و هر یک از اندیشمندان برداشت‌های متفاوتی از آن انجام داده‌اند؛ لذا ارائه تعریفی واحد از آزادی امکان پذیر نمی‌باشد. در مورد دلایل گوناگونی تعاریف نیز باید اشاره کرد که چون نویسنده‌گان در انتخاب برداشت‌های خاص آزادی صرفاً به ایصال مفهوم نمی‌پردازنند؛ بلکه دیدگاه‌های جامعه شناختی و روانشناسی به شدت متفاوتی را بیان می‌کنند؛ شاهد گوناگونی تعاریف هستیم. در واقع آنچه نویسنده‌گان در پی آنند صرفاً نزاعی لفظی نیست؛ بلکه منازعه بر سر مسائل فلسفی عمیقی است.(گری، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۹)

۷-۲ فکر آزادی از منظر اندیشمندان اسلامی

آزادی در کتب لغت به معانی اختیار، قدرت بر انجام و یا ترک یک عمل و غیره به کار رفته است.(لغت نامه دهخدا، ۱۳۳۰ ص: ۷۷) در زبان سیاسی اسلامی برای آزادی از واژه‌ی «حریت» استفاده می‌شود که در نقطه مقابل عبودیتِ غیر خدا قرار دارد و در دو معنا به کار می‌رود: یکی در معنای رهایی از هر آمریت دنیایی و دیگری رهایی از تمدنیات درونی برای وسوسه‌های مادی.(روزنال، ۱۳۷۹: ۱۴-۲۸) واژه‌های «حر» و «حریت» در تفاسیر سلف عموماً در معنای فقهی و حقوقی شایع و کلاسیک آن یعنی ضد-برده و بردگی به کار رفته است. در این تفاسیر از کاربرد این واژه در معنای مدرن آن یعنی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی اثری به چشم نمی‌خورد. مباحث مربوط به آزادی در تفاسیر سلف از محدوده‌ی اثبات و نفی اختیار و اراده‌ی انسان و تبیین نسبت فعل با اراده‌ی آدمی فراتر نرفته است. علی‌رغم ارتباطی که میان مفهوم فلسفی و کلامی آزادی و مفهوم جامعه شناختی آن وجود دارد؛ مفسران گذشته در این موضوع هرگز از حد مباحث کلامی و آنتولوژیک در اثبات یا نفی اختیار و اراده برای انسان فراتر نرفته و

اراده و اختیار آدمی را مبنای بحث درباره‌ی آزادی سیاسی اجتماعی قرار نداده‌اند.(آرمین، ۱۳۸۸: ۱۲۰) در دوران معاصر برخی اندیشمندان اسلامی تا حدودی به مفهوم امروزی آزادی (آزادی مذهب و عقیده) نزدیک شده‌اند. از جمله این اندیشمندان "شیخ محمد عبده" متفکر مصری است. عبده در مبحث آزادی مذهب و عقیده به مفاهیم امروزین آزادی آن گونه که در اعلامیه‌ی حقوق انسان و شهروندی انقلاب فرانسه آمده نزدیک شده است. او تأکید بسیاری بر آزادی عقیده به ویژه عقاید دینی انسان‌ها دارد. در نگاه او هدف از جهاد صرفاً دفع تجاوز و رفع فتنه به معنای ممانعت از اعمال فشار و اکراه انسان‌ها و تضمین آزادی ایشان در پذیرش دین است؛ نه وادار کردن مشرکان و کفار به پذیرش اسلام. همچنین وی حق حیات و موجودیت پیروان آیین شرک را به رسمیت می‌شناسد. کفر و ارتداد نیز از نظر او نمی‌تواند بهانه‌ای برای ستاندن جان افراد تلقی شود. چرا که به نظر او حکم مرتد حکمی سیاسی است و نه حکمی شرعی.

(آرمین، ۱۳۸۸: ۱۵۷)

در حالی که نظرات عبده در مورد اسلام بالاخص آزادی بر جنبه تساهل احکام دینی تاکید دارد؛ نگاه سید قطب به دین اسلام و احکام آن حداکثری و عدم مدارا و تساهل است. به نظر سید قطب آیات ناظر به اختیار انسان‌ها در پذیرش دعوت انبیاء و نیز آیات ناظر بر تحديد وظیفه انبیاء به ابلاغ و دعوت دین تصویرگر فضای تضاد سازش ناپذیر و تقابلی سخت میان شرک و توحید هستند؛ و نه تنها بر تحمل و هم زیستی با دین شرک دلالتی ندارد بلکه مفاد آن پیامبر و مسلمانان را به انقطاع کامل و عدم مداهنه در برابر مشرکان فرا می‌خواند. در مورد آزادی نیز گستره‌ی آزادی در نگاه او آزادی عقیده، مذهب، آزادی در حیطه‌ی احوال شخصی و نهایتاً برخی از حوزه‌های عمومی را شامل می‌شود. مشکل بتوان در آثار سید قطب آثار و نشانه‌های روشنی دال بر پذیرش سایر آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نظیر آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی سازمان‌یابی در انجمن‌ها و احزاب ویافت؛ بلکه بر عکس می‌توان شاهد و قرایینی به دست داد که این گونه آزادی‌ها در اندیشه‌ی سیاسی او جایی ندارد.(آرمین، ۱۳۸۸: ۲۲۸) همانطور که متفکران

اسلامی- سنی به صورت مستقل و مبسوط در مورد آزادی به بحث نپرداخته‌اند؛ متکفران شیعی نیز همانند آنها بیشتر مباحث مربوط به آزادی را در ذیل مباحث دیگر مورد توجه قرار داده‌اند. در ادامه مفهوم آزادی در بین اندیشمندان اسلامی – شیعی را به صورت اجمالی مورد توجه قرار خواهیم داد.

مفهوم آزادی و بسیار زیادی از واژه‌های سیاسی جدید من جمله: پارلمان، قانون و آزادی برای اولین بار در زمان مشروطیت وارد ادبیات سیاسی ایران شد. البته باید اشاره کرد ورود این مفاهیم و استقرار آنها به سادگی نبوده و با توجه به وجود جامعه سنتی در ایران پذیرش آنها با بسیاری از موانع روبرو بود. به طوری که برخی از علمای بزرگ مشروطیت چون شیخ فضل الله نوری به شدت با استقرار آنها در جامعه ایرانی مخالفت نمودند. مخالفت و ایستادگی شیخ فضل الله نوری در حدی بود که عده‌ای در صدد پاسخ-گویی به شباهات وی برآمده‌اند. از جمله کسانی که در صدد پاسخگویی به شباهات وی و جامعه ایرانی برآمد آیت‌الله نائینی بود. به همین خاطر برای بررسی مفهوم آزادی بین اندیشمندان اسلامی ابتدا به بیان نظرات و دیدگاه‌های این دو مرجع بزرگ زمان مشروطیت خواهیم پرداخت. سپس به جایگاه آزادی نزد تنی چند از متفکران و شخصیت‌های سیاسی معاصر خواهیم پرداخت.

شیخ فضل الله نوری به صراحت از امتناع آزادی در متون دینی سخن می‌گوید و معتقد است: بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است. وی از سویی منکر وجود آزادی در مهم‌ترین متن دینی می‌گردد و از سوی دیگر بر این باور است که اعتقاد به آزادی مطلق حرف اشتباهی است و حتی این سخن در اسلام کلا کفر است.(زرگری نژاد، ۱۳۷۴ : ۱۸۲) وی نه تنها با آزادی مطلق که با آزادی‌های مضاف نیز مخالف است و پیشنهاد می‌کند واژه آزادی از بحث‌های موجود حذف شود: اگر از من می‌شنوید، لفظ آزادی را بردارید که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد. البته از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که نوری قائل به استبداد است؛ بلکه وی نیز در بحث‌های خود همانند مشروطه طلبان به تحديد سلطنت می‌اندیشد و آن را تایید می‌کند: این که بیان گردید حدودی برای پادشاه و وزرا معین خواهد شد خیلی خوب و به جا است

کسی نمی‌تواند تکذیب کند.(زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۵۰-۱۸۰) اما در هر صورت وی به دلیل مبانی متخذه خود بر آزادی تکیه نمی‌کند و حتی آن را موجب رخنه و آشفتگی در دین اسلام و ایجاد نالمنی در جامعه می‌داند. هرج و مرچ و نالمنی اجتماعی از نتایج آزادی در اندیشه نوری است.(آبادیان، ۱۳۷۴: ۴۱) در مقابل آیت‌الله نائینی دعوت به (حریت) آزادی را دعوت به توحید و از وظایف و شوون انبیا و اولیا می‌داند.(نایینی، ۱۳۸۰: ۱۴۸) از این رو انبیای الاهی در جهت بسط آزادی آدمیان تلاش کرده‌اند و یکی از مهمترین اهداف انبیا آزادی بشر از بندگی غیر خدا بود.(نایینی، ۱۳۸۰: ۵۱) آزادی علاوه بر این که انسان را از جنبه نباتی و حیوانی خارج می‌سازد بر شرافت و مجد و عظمت انسان نیز می‌افزاید.(نایینی، ۱۳۶۱: ۲۸) هنگامی که شخص به آزادی دست می‌یابد در واقع از رقیت و بندگی دیگران رهایی یافته و بنده پاک و خالص خدا شده است. در این صورت اطاعت از مستبدین شرک به خداوند به شمار می‌رود.(نایینی، ۱۳۶۱: ۱۲۱)

بنابراین با نگاهی دقیق به معنای آزادی در اندیشه‌ی نائینی در می‌یابیم که وی آزادی را در چهارچوب دین می‌فهمد. به همین خاطر نسبت به برخی افراد و علماء انتقاد می‌کند و معتقد است برخی به جای این که به مردم درباره آزادی و حقوقشان آگاهی بدھند دست‌آویزی برای استبداد فراهم می‌کنند. وی اشاره می‌کند دادن آزادی به مردم مساوی با بی‌بند و باری و ترویج ابتذال نیست؛ بلکه عنصری است که برای پیشرفت و توسعه جامعه لازم و ضروری است.(نایینی، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۰۸)

در ارتباط با مفهوم آزادی در تعبیر اسلامی مهندس بازرگان نیز نظراتی شبیه به نظرات آیت‌الله نائینی دارد. وی نیز همانند آیت‌الله نائینی معتقد است؛ آزادی به معنای بی‌بند و باری نیست. بازرگان در مورد آزادی اشاره می‌کند: «آزادی موهبتی الهی است که خداوند به انسان به خلیفه‌ی خود اعطا کرده است و هر کس آزادی را بگیرد بزرگترین خیانت را در حق انسان مرتکب شده است.»(بازرگان، ۱۳۶۴: ۶۶) منظور از آزادی بی‌بند و باری اخلاقی یا هرج و مرچ اجتماعی نیست. آزادی که در دنیا بخاطر آن انقلابها شد و

خونها ریخته و داده‌اند؛ به معنی و به قصد رهایی از اسارت و بندگی از ستمکاران و غاصبین حقوق بشری و نشاندن قانون به جای جهل و زور است؛ نه رهایی از قانون و بی اعتنایی به وظایف و اصول. هیچ رژیمی حق ندارد به بهانه محدودیت و مخالفت پاره‌ای از سوء استفاده کنندگان آزادی قید و بند تازه‌ای بر عقلها و استعدادها و قفل بر زبانها بزند یا راه را برای دیکتاتوریهای نوع دیگری باز کنند.(بازرگان، ۱۳۴۹: ۱۰۹)

بنابراین در اندیشه‌ی بازرگان آزادی در معنای محدود بودن به قانون، رهایی از اسارت ستمکاران و مستبدین و مقابله با بند و باری است. سروش نیز آزادی را در ارتباط با عقل می‌داند. یعنی هر کس که عاقل است به دنبال آزادی است. وی اشاره می‌کند: ما دم از آزادی می‌زنیم و نسبت به آن حساسیت می‌ورزیم برای اینکه عاقلیم. اگر موجودی از عقل برخوردار نباشد، آزادی و عدم آزادی برای او یکسان است. آزادی از آن آدمیان عاقل است و عقل آزادی را فرا می‌خواند. همچنین وی آزادی را یکی از حقوق طبیعی انسان می‌داند: اینکه اینان می‌گویند آزادی دشمن حق و موجب رواج باطل است؛ به این نمی‌اندیشنند که تحقق آزادی خود یکی از بزرگترین حق‌هاست. فقط کسانی که عاشق افکار سست خود هستند از آزادی می‌ترسند.(سروش، ۱۳۷۲: ۲۳۷-۲۴۲) در اندیشه شریعتی نیز آزادی جایگاه ویژه‌ای دارد. وی فرق انسان و حیوان را در آزادی انسان می‌بیند. به این معنی که انسان قدرت انتخاب و گزینش دارد اما حیوان ندارد. همچنین اشاره می‌کند: آدمی یعنی آزادی و رشد، یعنی تنوع و درگیری، اگر آزادی و تنوع و درگیری و تضاد را از زندگی برداریم؛ نه تامل خواهیم داشت، نه معنی بودن و زندگی کردنی که ویژه‌ی آدمی است.

"فار" فرار برای باز یافتن آنچه از عدالت عزیزتر است و آنچه از سیری والاتر: آزاد بودن... آنکه آزادی را از من بگیرد دیگر هیچ چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد.(شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۹) شریعتی همچنین در مورد آزادی سیاسی می‌گوید: آزادی سیاسی یعنی قدرت حکومت و قدرت حاکمیت آزادی مرا برای انتخاب فکریم، انتخاب زندگیم، ابتکارم و تجلی وجودم در بند نکند، در بند نکشد، زندان نکند، محروم نکند و محکوم نداشته باشد.(شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۸) شهید مطهری نیز درباره آزادی معتقد است که موجود زنده برای رشد و تکامل خود به سه چیز نیاز دارد: تربیت، امنیت و آزادی. وی ضمن بیان مفاهیم و

لزوم تربیت و امنیت اشاره می‌کند که ممکن است یک موجود زنده امنیت داشته باشد، عوامل رشد آن نیز مهیا باشد ولی در عین حال موانعی جلو رشدش را بگیرد. بدین ترتیب شهید مطهری معنای آزادی را «تبودن مانع» می‌داند. شهید مطهری بر آن است که بشر امروزی در زمینه‌ی آزادی اجتماعی به منطق انبیاء رسیده است. با این تفاوت که پیامبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی آزادی معنوی را نیز به بشریت ارزانی دارند و آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست. زیرا ممکن است انسانی که در منطق تفکر امروزی آزاد است برد و بندی حرص، شهوت، خشم و تمایلات دیگر نفسانی خودش باشد. وی ریشه‌ی همه‌ی این مشکلات را در فقدان آزادی معنوی ارزیابی کرده و می‌افزاید: علت این که انسان در بعد روح خودش آزاد نیست؛ تقوای ندارد و از آزادی معنوی بی بهره است. شهید مطهری سرانجام نتیجه می‌گیرد که بزرگترین برنامه‌ی انبیاء آزادی معنوی است. اصلاً تزکیه نفس یعنی آزادی معنوی بزرگترین خسaran عصر ما این است که همواره می‌گویند آزادی، اما جز از آزادی اجتماعی سخن نمی‌گویند و آزادی معنوی را به فراموشی سپرده‌اند و به همین دلیل به آزادی اجتماعی هم نمی‌رسند. جنایت بزرگ در عصر ما این است که نفخت فیه من روحی را مورد غفلت قرار داده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۳- ۴۱) جوادی آملی نیز با استناد به آیات و روایات متعدد در مورد آزادی می‌گوید: آزادی از دیدگاه اسلام یعنی رها شدن از بردگی و اطاعت غیر خدا. آزادی حقیقی انسان در این است که با استغفار خود را از بند گناهان پیشین برهاند و با ایمان و عمل صالح در زمرة‌ی «اصحاب یمین» قرار گیرد. این آزادی است که می‌تواند مقدمه‌ی حیات اصیل و رفیع باشد و «فک رقبه»ی حقیقی همین است. اما صحابان و پیروان مکاتب حقوقی دیگر معتقدند که آزادی انسان به معنای توان همه جانبه‌ی او در انتخاب هر چیز و از جمله بردگی غیر خدا است. در نگاه آنان انسان آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد. زیرا آنها دین را همانند امور قراردادی عادی می‌دانند که انتخاب آن تابع سلیقه است. به این ترتیب انسان همانگونه که خانه، لباس، یا غذایش را انتخاب می‌کند دین و اعتقاد خود را نیز برمی‌گزیند. در این اعتقاد دین اساساً برهان پذیر نیست و در عرف و آداب مردم ریشه دارد. اما در مکتب وحی این رهایی مطلق به معنای بردگی

است. زیرا اگر انسان آزاد باشد که هر چه را می‌پسندد به عنوان دین و آیین خود برگزیند، آن گاه اسیر آرزوها و هوس‌های خود می‌گردد و از آن پیروی می‌کند.(آملی، ۱۳۸۰: ۲۲) به تعبیر این اندیشمند انسان اگر چه تکویناً آزاد و در پذیرش عقیده مختار است و در انتخاب هیچ دینی مجبور نیست؛ لیکن تشریعاً موظف است دین حق را بپذیرد و عقیده‌ای غیر از اسلام از او پذیرفته نمی‌شود. علامه طباطبائی نیز معتقد است در اسلام آزادی وجود دارد؛ اما نه آنگونه آزادی که در جوامع غربی مشاهده می‌شود. اسلام برای این آمده است که طوق بندگی غیر از خدا را از انسانها بزداید و همه را بنده‌ی خداوند نماید. او همچنین با آزادی عقیده به معنای غربی آن به شدت مخالفت می‌کند و با استناد به آیه‌ی ۲۵۶ بقره لَا كَرَاهَ فِي الدِّين می‌گوید: از این آیه نباید نتیجه گرفت که عقاید در اسلام آزاد است. آنچه فعلاً در اینجا می‌توانیم بگوییم این است که توحید اساس همه‌ی نوامیس اسلامی است و با وجود این چگونه ممکن است اسلام قانون آزادی عقیده را تشریع کند؟ آیا این جز تناقض صریح معنای دیگری دارد. اگر کسی بخواهد بگویید در اسلام عقیده آزاد است؛ مثل این است که بگوید در قوانین مدنی مردم از حکومت قانون آزادند. آزادی‌ای مورد قبول اسلام است که در چهارچوب سه عمل توحید، نبوت و معاد باشد؛ و موارد غیر از این خارج از آزادی است.(طباطبائی، ۱۳۶۳: ۶۱ - ۶۷)

از جمله متفکران دیگر اسلامی که نظرات وی در مورد آزادی قابل توجه است می‌توان به امام خمینی اشاره کرد. امام خمینی هم مانند اکثر متفکران اسلامی آزادی را در حدود قانون و رعایت مبانی اسلامی در جامعه تعریف می‌کند:

«آزادی معنایش این نیست که بنشینید بر خلاف اسلام صحبت کید، آزادی در حدود قانون است، دین ما کشور ما اسلامی است، آزادی در حدود این است که به اسلام ضربه نخورد، [چرا که] قانون اساسی ما دین را اسلام می‌داند.»(معاونت پژوهشی موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۱)

وی در جای دیگر آزادی را بزرگترین نعمتی می‌داند که خدا برای بشر قرار داده است: نعمت آزادی، بالاترین نعمتی است که بشر دارد. این آزادی برای ما آن یک نعمتی است که باید قدرش را بدانیم. اگر فاقد آن بودیم نمی‌توانستیم یک کلمه هم حرف بزنیم. نعمتهای خداوند امتحان است. شما را با این آزادی امتحان می‌کند. آیا این نعمتی که خدا برای ما داده است را کفران می‌کنیم یا شکر. کفران آزادی؛ این است که آزادی را ما وسیله‌ی کارهای زشت قرار بدھیم. شکر آن هم اینست که آزادی را صرف کنیم در آنچه خداوند امر فرموده است. (حسینی- داستانی، ۱۳۸۴: ۱۵۴-۱۵۹)

به طور خلاصه باید گفت، دلیل آنکه وی برای انسان حق آزادی قائل است بخاطر این است که معتقد است انسان فطرتاً آزاد خلق شده است؛ لذا باید آزادی داشته باشد: «یکی از بنیادهای اسلام، آزادی است. انسان واقعی مسلمان، فطرتاً یک انسان آزاد شده است. رژیم کنونی ایران می‌خواهد، می‌کوشد و تاکنون کوشیده است که این بنیادهای مترقبی را درهم بشکند.» (تعاونت پژوهشی موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۳)

در نهایت باید گفت که متفکران اسلامی با توجه به تفاوت دیدگاههایی که در مورد نظام هستی، انسان و اسلام داشته‌اند، اقدام به تعریف آزادی نموده‌اند و همین تفاوت دیدگاهها منجر به تعاریف مตلاف در مورد آزادی از سوی این اندیشمندان شده است. بعد از تدقیق مفاهیم «اندیشه‌ی سیاسی» و «نظریه‌ی سیاسی» و نیز بررسی مفهوم «آزادی» در اندیشه‌ی متکفران غربی و اسلامی در ادامه به بررسی مهمترین «نظریه‌های آزادی» برای بدست آوردن «چهارچوب نظری» مناسب در جهت تبیین مفهوم «آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی» پرداخته خواهد شد.

۲-۸ نظریه‌های آزادی

در ابتدای فصل سوم اشاره شد که «اندیشه‌ی سیاسی» در یک تعریف اجمالی آرا و افکار اندیشمندان مختلف است. برهمنین اساس نیز در قسمت قبل با استفاده از آرا و افکار (اندیشه‌ی سیاسی) اندیشمندان مختلف به تعریف «آزادی» پرداخته شد. در این قسمت نیز به با توجه به تعریف «نظریه‌های سیاسی» که گفته شد، تبیین آرا و اندیشه‌های اندیشمندان مختلف است به بیان «نظریه‌های سیاسی» در مورد مفهوم «آزادی» از سوی «آیزاک برلین» و «موریس کرنستون» به عنوان «چارچوب نظری» پژوهش خواهیم پرداخت.

۲-۱-۸ نظریه‌ی جدل‌های سیاسی و جدل‌های فلسفی: کرنستون

کرنستون در کتاب "تحلیلی نوین از آزادی" مقوله‌ی آزادی را در دو قالب "جدل‌های سیاسی" و "جدل‌های فلسفی" به بحث می‌گذارد. وی در قالب جدل‌های سیاسی به دو نوع آزادی "مترقی" و "رمانیک" اشاره کرده است. در جدل‌های فلسفی نیز به دو نوع آزادی یعنی آزادی چونان "قوهی قدرت" و آزادی چونان "حکومت عقل" اشاره می‌کند.(منوچهری، ۱۳۸۵: ۸)

منظور از آزادی در جدل‌های سیاسی در واقع آزادی‌هایی است که در ارتباط با نبود موانع و محدودیت‌ها است. از نظر کرنستون زمانی که ما می‌گوییم «آزادیم» ابتدا باید مشخص کنیم که از چه آزادیم؟ وی معتقد هست که ما از روی عادت اشاره می‌کنیم که آزادیم، در حالی که نباید در دم چنین اظهار نظری کنیم. چرا که آزادی یک نوع نیست و انواع مختلفی دارد و هر یک از آزادی‌ها نیز قیود و موانع گوناگون و مختلفی دارند. بنابراین رهایی از هر کدام از این قیود آزادی متفاوتی را در پی خواهد داشت. وی اشاره می‌کند: برخی از خوانندگان کتابهای فلسفی و سیاسی چندان به نام «آزادی» خو گرفته‌اند، که هرگز به فکرشان نمی‌گذرد بپرسند «آزادی از چه؟»(کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۶)

کرنستون معتقد است آزادی انواع مختلفی دارد و هر یک از آنها موانع خاص خود را دارند. به همین خاطر باید ابتدا مشخص کنیم منظورمان از آزادی چیست و آن آزادی چه موانعی دارد. اگر توانستیم موانع آن آزادی را مرتفع کنیم، آنگاه می‌توانیم ادعا کنیم که آزادیم. پس زمانی که ما ادعا داریم آزادیم؛ سوال اصلی از نظر کرنستون این است که از چه آزادیم. یا به تعبیر کرنستون «آزادی از چه؟» وی اضافه می‌کند: لرد آکتن بر آن بود که تاریخ بشر را بر حسب تلاش و تکابوی او در پی آزادی بنویسد. روسو نیز در رساله‌ی مشهور خود «درباره‌ی قرار داد اجتماعی» اشاره می‌کند: انسان با وجودی که آزاد متولد می‌شود در همه جای دنیا در قید اسارت به سر می‌برد.(کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۶) وی معتقد است دلیل اختلاف لرد آکتن و روسو در مورد تعریف آزادی به این بر نمی‌گردد که آن‌ها بر سر امری واقعی (آزادی) با هم معارضه دارند، بلکه وی معتقد است وجه اختلاف آن دو چیزی بود که از "آزادی" می‌فهمیدند.(کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۷) آکتن گویی از «آزادی» این مفهوم را مراد می‌گرفته است: آزادی از قیود طبیعت، آزادی از مرض، گرسنگی، نامنی، نادانی و خرافه‌اندیشی. که کرنستون اشاره می‌کند، من این نوع آزادی را «نظریه‌ی مترقبی آزادی» می‌نامم. اما هنگامی که روسو از آزادی سخن می‌گفت معمولاً مرادش، آزادی از قیود نهادهای سیاسی پیشرفته، از پادشاهی‌ها، امپراتوری‌ها و کلیساها بود. آزادی از چنان قیودی راه را برای بازگشت به شیوه‌های بدیهی تر و طبیعی‌تر زیست فرونی می‌دهد، که کرنستون آن را «نظریه‌ی رمانیک آزادی» می‌نامد.(کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۷) پس نظریه‌ی مترقبی و رمانیک هر دو واژه‌ی واحد «آزادی» را به کار می‌گیرند، ولی چیزهای متفاوتی را خواستارند. آنها خواهان آزادی از قیود متفاوت‌اند. از نظر او آزادی مترقبی به جلو می‌نگرد. جامعه هر چه متمدن‌تر و صنعتی‌تر شده باشد او آزادی بیشتری (یعنی آزادی از قیود طبیعت) مشاهده می‌کند. از سوی دیگر آزادی رمانیک به عقب می‌نگرد. کرنستون چنین استدلال می‌کند که اگر در برابر طبیعت که فاقد تأسیسات پیشرفته است؛ اسارت هم هست، چنین اسارتی دست کم طبیعی است. اما اسارت در مقابل تأسیسات سیاسی که از وجود کشور نوین بر می‌آید مصنوعی است و به همان دلیل بد است.(کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۸-۱۷)

یعنی آزادی «چونان قوه‌ی قدرت» و آزادی «چونان حکومت عقل» اشاره می‌کند. آزادی در مفهوم "قوه" یا "قدرت" به لاک تعلق دارد. بیشتر فیلسفانی هم که در فرانسه و آلمان همانند انگلستان زیر نفوذ لاک بودند بر این عقیده استوار بودند. هیوم، وولف، باومگارتن و بیلیفینگر آزادی را به مثابه‌ی قدرت (قوه) استعمال می‌کردند. بونه، ولتر و دستوت دوتروسی از زمره‌ی فلاسفه‌ی فرانسوی بودند که درباره‌ی آزادی به منزله‌ی یک "قوه" یا "قدرت" می‌نوشتند.(کرنستون، ۱۳۸۶ : ۳۱) در تعریف آزادی لاک می‌گوید: آزادی قدرتی است که انسان برای کردن، یا احتراز از عملی خاص دara است. هیوم نیز اشاره می‌کند: از آزادی می‌توانیم، فقط قدرت عمل کردن بر حسب تعیین اراده را مراد بگیریم.(کرنستون، ۱۳۸۶ : ۳۰-۳۱) اما کرنستون این نوع تعریف از آزادی را نمی‌پسندد. به طوری که اشاره می‌کند به اعتقاد من تصور اینکه آزادی قوه یا قدرت است بر خطاست. میان آزاد بودن به انجام کاری و قادر بودن به انجام کاری تفاوت وجود دارد. یک کارگر بیکار آزاد است به هتل برود ولی قادر نیست، زیرا استطاعت آن را ندارد.(کرنستون، ۱۳۸۶ : ۳۲-۳۳) بعبارتی آزاد بودن فرد برای انجام کاری لزوماً به معنای توانایی (قدرت، قوه) انجام دادن آن کار نیست. آزادی انسان برای انجام کاری را بوسیله‌ی لفظ ممکن بودن، بهتر می‌توان توضیح داد تا قادر بودن. آزادی فقط وقتی قدرت داشته باشیم ممکن است. اما این بدان معنا نیست که آزادی همان قدرت است.(کرنستون، ۱۳۸۶ : ۳۳) نظرِ مبنی بر اینکه آزادی برای شخص آدمی حکومت عقل است، عموماً توسط فلاسفه‌ای پیش نهاده می‌شود که بر سر سخافت تصور آزادی همچون غیبت قید با ارسسطو موافقند.(کرنستون، ۱۳۸۶ : ۳۴) آزادی به مثابه‌ی «حکومت عقل» از سوی اندیشمندانی چون ارسسطو، اسپینوزا، باتلر، کانت، روسو، هگل مطرح می‌شود.(کرنستون، ۱۳۸۶ : ۳۲)

همانطور که گفته شد آزادی در جدل‌های سیاسی آزادی‌هایی است که در ارتباط با نبود موانع و محدودیت‌ها است. اما از نظر این اندیشمندان صرف غیبتِ موانع شرط کافی آزادی بشر نیست. این گونه نظریه‌پردازان انسان را نه صرف زنجیره‌ای از امیال متعارض، بلکه بیشتر همچون سلسله مراتبی از امیال

می‌بینند. پاره‌ای امیال برای سرشت آدمی از دیگران مهمتر، ماندگاتر و گوهرین‌ترند. اینها امیال تصویب شده‌ی عقل بشر هستند. استدلال رایج می‌گوید، که عقل ممیزه‌ی ویژه و گوهرین آدمی است. بدین‌سان در اراده کردن آن غایاتی که عقل پیشش می‌نهد، او سرشت ویژه و گوهرینش را می‌نمایاند. اما اگر رفتارش زیر حکومت امیال نامعقولی باشد، سرشت راستینش را نمی‌نمایاند. اگر انسان تحت حکومت امیال نامعقول قرار گرفت، ابطال امیال نامعقول آدمی توسط قوه‌ی شایسته عقل صورت می‌گیرد. به این وجه آزادی صرفاً چیزی نیست که در معارضه با هر کدام از قیود و بارهای ممکن قرار گیرد. آزادی در نبود موانع نیست، آزادی چیزی است که باید متحقق شود. این کار نیز با تشخیص عقل بین امیال معقول و نامعقول، و از بین بردن امیال نامعقول توسط عقل صورت می‌گیرد. از این رو است که برخی فلاسفه گفتند: آزادی حکومت است – حکومت عقل، وجود، روان و ذهن. (کرنستون، ۱۳۸۹: ۳۳-۳۵)

۲-۸-۲ نظریه‌ی "آزادی منفی" و "آزادی مثبت": آیزاک برلین

به نظر برلین تاکنون بیش از دویست تعریف برای آزادی ذکر شده است که در میان این معانی گوناگون، دو معنا از همه مهم‌تر و برجسته‌تر بوده است. نخستین از دو مفهوم سیاسی آزادی «مفهوم منفی» آن است. آزادی منفی در پاسخ به این سوال مطرح می‌شود که: چیست و کجاست آن قلمرویی که در محدوده‌ی آن شخص یا گروهی از اشخاص عمل‌آزادی دارند (یا باید آزادی داشته باشند) تا بدون دخالت دیگران آنچه را بخواهند عمل کنند و آنچنان که می‌خواهند باشند؟ اما مفهوم دوم آزادی «آزادی مثبت» در پاسخ به این سوال مطرح می‌شود که: منشا کنترل یا نظارت که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند چیست و کیست؟ (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷)

۱-۲-۸-۲ آزادی منفی

در مورد دو اصطلاح به کار برده شده (آزادی منفی- آزادی مثبت) از سوی آیازایا برلین اظهار نظرهای گوناگونی شده است. برخی بر این اعتقادند که وی اولین کسی نیست که این دو مفهوم را از هم متمایز کرده است؛ بلکه وی این تمایز را برجسته‌تر از دیگران مطرح کرده است. گری معتقد است: «برلین اولین یا آخرین کسی نیست که بین یک مفهوم «منفی» و «مثبت» از آزادی تمایز می‌نهد. در واقع این تمایز اگر چه نه به تصریح، بلکه تلویحاً به طریقی در اندیشه‌ی سیاسی از زمان یونان باستان وجود داشته است. کار برلین به طریقی پروراندن این تمایز تا بدان حد بود، که اکنون تبدیل به جزء لاینفک هر تحلیل از آزادی شده است.» (گری، ۱۳۸۷: ۱۲)

همچنین در مورد خود مفهوم (آزادی منفی) نیز اظهارنظرهای مختلفی شده است. اما در همه این برداشت‌ها بر «عدم وجود مانع» تاکید شده است. قادری معتقد است: «منظور برلین از آزادی منفی، چیستی و کجایی قلمرویی است؛ که اشخاص به طور آزاد و بدون دخالت دیگران آنچه را می‌خواهند انجام می‌دهند.» (قادری، ۱۳۸۴: ۳۵) از نظر منوچهری نیز «آزادی منفی آزادی از چیزی است، یعنی محفوظ ماندن از مداخلات غیر.» (منوچهری، ۱۳۸۵: ۸) فورسیت- کینز نیز معتقد‌اند این مفهوم آزادی را می‌توان در حوزه‌های مختلف به کار برد. اقدامات بدون مجازات قانونی و یا فعالیت سیاسی بدون اجبار برخی نمونه‌سازی‌ها بین عرصه‌ی فیزیکی و غیر فیزیکی است که نمونه‌ی مفهوم منفی آزادی هستند. وضعی هستند که در آن عامل با هیچ مانعی روبه رو نیست. (فورسیت- کینز، ۱۳۸۰: ۱۴۴)

در مورد مفهوم آزادی منفی خود برلین نیز اشاره می‌کند: «آزادی منفی قلمرویی است که در داخل آن شخص می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او شوند و اگر این محدوده توسط کسانی به عمد مورد تجاوز قرار گیرد آزادی فردی از میان رفته است.» (برلین، ۱۳۶۸: ۳۳۷) آیازایا برلین مجبور دانستن یک انسان را به معنای محروم ساختن وی از آزادی می‌داند. اما این اجبار را

زمانی درست می‌داند که مستلزم دخالت عمدی دیگران در قلمرو فعالیتهای فرد باشد. به عبارتی وی «اجبار» را شامل کلیه‌ی انواع ناتوانی فرد نمی‌داند. اگر فرد به دلیل نابینایی نمی‌تواند بخواند اجباری بر او وارد نشده است. چرا که در راه رسیدن به هدف اش کسی مانع او نشده است. «محدودیت‌های طبیعی را نمی‌توان مانع آزادی پنداشت، زیرا چنین محدودیت‌هایی اجتناب ناپذیر است. فقط محدودیت‌هایی که دیگران برای انتخاب آزاد فرد ایجاد کنند مانع آزادی شمرده می‌شود. سلطه و مداخله‌ی دیگران مانع اصلی آزادی منفی است.»(بشيریه، ۸۴: ۱۰۸) «شخص تنها در صورتی فاقد آزادی است که دیگران او را از وصول به هدف خود باز دارند. پس آزادی در این معنی عبارت از این است که از مداخله‌ی دیگران در امان باشم. بنابراین هر چه حدود عدم مداخله فراتر رود محدودی آزادی وسیعتر خواهد بود.»(برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷)

(۲۳۹) وی محدودیت‌های ساختاری (توزيع عمل ثروت در جامعه، فقر) را هم مانع از آزادی می‌داند، به شرط این که ثابت شود آن محدودیت‌ها محصول عمل دیگران است. همچنین وی فقدان امکانات لازم برای انتخابات آزاد را مانع آزادی نمی‌داند؛ زیرا اصل آزادی را از بین نمی‌برد، بلکه برخی از شرایط آن را از میان بر می‌دارد. برلین همچنین موانع درونی آزادی مانند: وسواس‌ها، ترس‌ها، روان‌پریشی‌ها و نیروهای غیرعقلانی را موانع بزرگ آزادی خوانده است. اما به نظر او این محدودیت‌ها مانع آزادی اخلاقی انسان است و نفس آزادی سیاسی او را از بین نمی‌برد، هر چند مانع اجرای آن می‌شود.(بشيریه، ۸۴: ۱۱۰) به طور خلاصه می‌توان گفت که محور اندیشه‌ی آیازایا برلین «آزادی فرد» است. اما وی نمی‌پذیرد این آزادی مطلق باشد چرا که در این صورت به آزادی دیگران لطمہ خواهد خورد.

۲-۸-۲ آزادی مثبت:

بر خلاف آزادی منفی که مفهوم آن واضح است- همه‌ی متفکرانی که این مفهوم را مورد بررسی قرار داده‌اند، بر این متفق‌القول‌اند که آزادی منفی به معنای نبود موانع است- آزادی مثبت خیلی شفاف نیست. از نظر برلین آزادی منفی قلمرویی است که در داخل آن شخص می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد

و دیگران نتوانند مانع کار او شوند. اما آزادی مثبت از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد بر می‌خیزد. می‌خواهم خود، هدف و روش خویش را انتخاب کنم و آن را به تحقق برسانم.(برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷-۲۵۰) منوچهری بر این عقیده است که «وجه ممیز این دو نوع آزادی در این است که در نوع اول آزادی یعنی نبودن مانع در مسیر اعمال خواست فردی؛ و در نوع دوم آزادی هماناً مقهور نشدن توسط دیگری است.»(منوچهری، ۱۳۸۵: ۸) بشیریه نیز اعتقاد دارد که آزادی مثبت دارای معانی مختلفی است. وی اشاره می‌کند: آزادی مثبت را می‌توان در سه معنا بکار برد. از نظر وی «آزادی مثبت اولاً به معنای خودمختاری فردی و ثانیاً به مفهوم عمل بر حسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنای حق مشارکت در قدرت عمومی به کار رفته است.»(بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۱۰)

هنگامی که برلین اشاره می‌کند: آزادی مثبت از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد. یا می‌خواهم خود، هدف و روش خویش را انتخاب کنم.(برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷-۲۵۰) در واقع همان برداشت اول بشیریه از آزادی مثبت "خود مختاری فردی" را می‌رساند. همچنین هنگامی که برلین درباره آزادی مثبت می‌گوید: معنای مثبت آزادی، از خواستِ فرد برای خود مختاری بر می‌خیزد. آرزوی من این است که زندگی و تصمیمات من متکی بر خودم باشد، نه بر نیروهای خارج از من. می‌خواهم ابزار اراده‌ی خودم باشم، نه اراده‌ی دیگران. خودگردان باشم، نه این که دیگران با من چنان رفتار کنند که گویی شیء یا حیوانم یا برده‌ای عاجز از ایفای نقش انسانی خود. یعنی این که بتوانم اهداف و شیوه‌های رسیدن به آن ها را در ذهن خود تصویر کنم. این دست کم بخشی از معنای عقلانی بودن انسان است.(برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۰) برداشت دوم بشیریه از معنای آزادی مثبت "عمل بر حسب مقتضیات عقل" را می‌رساند. برلین استدلال می‌کند که معنای اصلی آزادی مثبت (خودمختاری فردی) در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی ایدئالیست و عقل‌گرا مسخ شده و به معنای دیگری یعنی عمل بر حسب مقتضیات عقلی مبدل گردیده است. به نظر وی مفهوم آزادی مثبت در یک معنا با عقل‌گرایی در فلسفه‌ی روشنگری غرب مرتبط بوده است. آزادی

مثبت به چنین مفهومی عبارت است: از زیستن به حکم عقل. برداشت عقل گرایانه از آزادی مثبت کلیت انسان را تنها به عقلانیت او تقلیل می‌دهد و عقل را نیز اصلی عینی می‌پنداشد. بنابراین چون عقل عبارت است از: عمل بر حسب حقیقت یا ضرورت؛ و چون آزادی عبارت است از: زیستن به مقتضای عقل، پس آزادی یعنی پذیرش ضرورت. سقراط نیز با توجه به این معنای مثبت از آزادی در سراسر دوران حبس خود، مدعی بود که آزاد است. به این معنا که بر طبق مقتضیات عقل عمل کرده است.(بشيریه، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۷) اما برلین این نوع آزادی مثبت (عمل بر حسب مقتضیات عقل) را نمی‌پذیرد و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. به نظر برلین اساس آزادی مثبت به مفهوم عمل بر حسب عقل خطایی است قدیمی، که به موجب آن ارزش‌ها در یک کل یکی می‌شوند؛ و نهایتاً موجب پارگی و تجزیه‌ی شخصیت انسان به دو جزء استعلایی یا عقلانی و تجربی یا حادثی می‌شود. اما بر طبق استدلال برلین، آزادی به منزله‌ی غایتی فی نقشه هیچ ربطی به انتخاب عقلانی ندارد. وی اشاره می‌کند: هیچگاه نفهمیدم منظور از عقل در این زمینه چیست؟ مفروضات پیشینی این گونه روان‌شناسی فلسفی با تجربه‌گرایی سازش ندارد. آزادی فردی و اجتماعی لزوماً با ازدیاد شناخت افزایش نمی‌یابد؛ و نباید زندگی آزاد را با زندگی عقلانی یکسان انگاشت. آزادی مستلزم امکان غیر عقلانی نیز هست. وقتی ما در برابر راههای گوناگون قرار داریم؛ نمی‌توان گفت کدام یک از آن‌ها واقعاً درست است. از نظر عقلی فقط می‌توان گفت که انتخاب کننده باید خود دلیلی برای انتخاب داشته باشد.(بشيریه، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۷) در مورد اینکه آزادی مثبت عمل بر حسب مقتضیات عقل است؛ فوریست - ساپر اشاره می‌کند: اگر آزادی منفی یک وضعیت باشد، آزادی مثبت آشکاراتر فعالیت یا ردیفی از فعالیتها را پیشنهاد می‌کند. می‌توان گفت که آزادی مثبت بر عمل محاسبه شده‌ی توجه به موانع؛ و در اغلب موردها بر طرف کردن موانع با استفاده از توانایی یا توانایی‌های متناسب دلالت می‌کند. گاهی این توانایی عقل است، گاهی برخی کاربردها و نتایج عقل.»(فوریست - ساپر، ۱۳۸۰: ۱۴۴)

در نهایت این گفته‌ی برلین که «آزادی مثبت مداخله در جریانی است که به موجب آن زندگی من تنظیم می‌شود.»(بسیریه، ۱۳۸۴: ۱۱۱) برداشت سوم بشیریه از آزادی مثبت، یعنی حق مشارکت در قدرت عمومی را می‌رساند. گرین نیز با این برداشت بشیریه موافق است، وی اشاره می‌کند: آزادی مثبت، قدرت مثبت یا توانایی انجام یا بهره‌مندی از چیزی که ارزش انجام یا بهره بردن را دارد؛ و همین طور چیزی که به اشتراک با دیگران انجام می‌دهیم و بهره می‌بریم. وی همچنین اشاره می‌کند: آزادی در معنای مثبت رهانیدن قدرتهای همه به طور برابر مشارکت در راه خیر عمومی است.(فوریست - ساپر، ۱۳۸۰: ۱۴۶)

به طور خلاصه باید گفت که آزادی منفی و آزادی مثبت مکمل یکدیگرند. این را به دو صورت می‌توان گفت: نخست: آزادی مثبت تا آنجا که روش پاک کردن و از بین بردن موانع است، شرح می‌دهد که چگونه می‌توان به آزادی منفی دست یافت. چرا که چنین وضعی بدون وجود موانع است. دوم با توجه به همین نکته، آزادی مثبت فهم درک آزادی موجود در آزادی منفی را مسلم می‌داند. صرف نظر از این که چقدر ماهرانه موانعی بر آزادی مثبت گذاشته شده است، این آزادی فرض می‌کند که آزاد بودن، یعنی روبرو نبودن با مانع. خود برلین نیز اظهار می‌دارد که: اساس عقیده‌ی آزادی هم در معنای مثبت و هم در معنای منفی دفع کردن چیزی یا کسی از مزاحمت‌ها و ظالمان گوناگون است. دفع کردن دیگران، آنها که به زمین من تجاوز می‌کنند، یا ادعا می‌کنند بر من اقتدار دارند؛ یا برطرف کردن آزارها، ترسها، ناراحتی‌های عصبی و نیروهای بی خردی. (فوریست - ساپر، ۱۳۸۰: ۱۴۶)

۹-۲ خلاصه و نتیجه‌گیری

در این فصل ابتدا به بررسی مهمترین مفاهیم نظری مربوط به این پژوهش یعنی «اندیشه‌ی سیاسی» و «نظریه سیاسی» پرداخته شد. گفته شد که "اندیشه‌ی سیاسی" به منزله آرا و افکار متفکران مختلف است؛ و "نظریه سیاسی" تبیین این آرا و افکار است. سپس با مشخص شدن مفهوم اندیشه‌ی سیاسی با استفاده از آرا و افکار متفکران مختلف غربی و اسلامی سعی شد به معنا و مفهوم آزادی پرداخته شود. در

ادامه‌ی فصل نیز نظریه‌های «آزادی» که در جهت نیل به «چهارچوب نظری» مناسب برای آزمون فرضیه‌ی این پژوهش مورد استفاده قرار خواهد گرفت بیان شد. با مشخص شدن تعریف اندیشه‌ی سیاسی در فصل بعد به آرا و افکار شهید بهشتی به منزله‌ی اندیشه‌ی سیاسی وی پرداخته خواهد شد.

فصل سوم

زندگى، زمانه، آثار و آرای

بهشتى

۱-۳ مقدمه

در فصل سوم قبل از پرداختن به اندیشه‌ی سیاسی شهید بهشتی ابتدا زندگی و زمانه‌ی وی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. همانطور که اسپریگنز اعتقاد دارد، برای فهم بهتر یک اندیشمند باید فضای فکری و اجتماعی که در آن به سر می‌برد و متأثر از آن می‌باشد، مورد بررسی قرار گیرد.(اسپریگنز، ۱۳۸۷: ۳۷) هدف از نگارش این قسمت از فصل نیز اینست که با بررسی زندگی و زمانه دکتر بهشتی درک و شناخت بهتر بستر و زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و فکری زمانه‌ی وی بدست آید.

۲-۳ زندگی و زمانه‌ی بهشتی

سیدمحمد حسینی بهشتی در دوم آبان ۱۳۰۷ش در شهر اصفهان و در محله‌ی لومبان - از مناطق قدیمی شهر - در یک خانواده‌ی روحانی متولد شد. جد پدری او مرحوم میرزا محمد هاشم از روحانیون و مدرسین اصفهان؛ و فردی متقدی، شناخته شده، حساس نسبت به انجام فرایض دینی و ساده زیست بود. جد مادری وی مرحوم حاج سیدمحمد صادق خاتون آبادی نیز از علمای بنام حوزه‌ی اصفهان؛ و مردی بسیار وارسته، باتقوا و در زمان خویش به علوم و زهد شناخته شده بود.(سرابندی، ۱۳۸۷: ۱۹) پدرش سید فضل الله نیز از روحانیون متشرعی بود که نه از راه دین و شرع بلکه با کار، تلاش و عرق جبین امرار معاش می‌نمود.(جامعه مدرسین حوزه علمیه قم : ۹) فضل الله حسینی بهشتی فرزند محمدهاشم از روحانیون و مدرسان برجسته‌ی حوزه علمیه اصفهان بود. فضل الله نیز همچون پدر به تحصیلات علوم دینی پرداخت و به سلک روحانیت درآمد. فضل الله پس از ازدواج با معصومه بیگم در کنار خانواده پدری خویش زندگی می‌کرد. واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب، ۱۳۶۱: ۳۹) وی در هفته چند روز در شهر به کار و فعالیت می‌پرداخت و هفته‌ای یک شب به یکی از روستاهای نزدیک شهر برای امامت جماعت و کارهای مردم می‌رفت؛ و سالی چند روز را به یکی از روستاهای دور که نزدیک حسن آباد بود می‌رفت.(مهاجری، ۱۳۸۰)

(۱) مادر وی معصومه بیگم، که او نیز از خانواده‌ای روحانی بود؛ به عنوان اولین معلم باب تعلیم را بر او گشود و قرآن را از کودکی به او یاد داد. همو در این زمینه می‌گوید: «ایشان نمی‌رفتند برای بازی و بیشتر روحشان علاقمند به قرآن و احادیث بود؛ و به ما می‌گفت: قرآن را به من یاد دهید و علم را به من یاد دهید. حواسش اصلاً به بازی نبود. بچه‌ای نبود که به فکر بازی باشد.» (علیزاده، ۱۳۷۴: ۳۱) تربیت ویژه محمد از دوران حمل او آغاز شد. مادرش که حافظ قرآن، آشنا به مسائل اسلامی و همچنین دختر مرحوم مدرس خاتون آبادی 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 سیدمحمد نمی‌رسید پستان مادرش را رها می‌کرد. (شعبانی، ۱۳۸۷: ۵۷)

او تحصیلات را در چهار سالگی در مکتب خانه‌ای آغاز نمود. خیلی سریع خواندن، نوشتن و روخوانی قرآن را فرا گرفت. تا اینکه بعدها به دبستان دولتی رفت؛ و هنگامی که امتحان ورودی از او گرفتند، گفتند باید به کلاس ششم برود؛ ولی از نظر ما نمی‌تواند، بنابراین او را برای کلاس چهارم پذیرفتند. پس از آنکه تحصیلات دبستانی را به پایان رساند در امتحان ششم ابتدایی شهر نفر دوم شد، سپس به دبیرستان سعدی رفت و سال اول و دوم را در آنجا گذراند. (قاسمی، ۱۳۶۵: ۱۷)

خود شهید بهشتی در این زمینه می‌گوید:

«من در سال هزار و سیصد و یازده، در سن چهار سالگی تحصیلات خود را در خانه شروع کدم و چند سالی در خانه درس می‌خواندم و بعد به دبستان رفتم. در سال دوم متوسطه در دبیرستان سعدی اصفهان بودم که به تحصیلات علوم اسلامی علاقمند شدم. در شهریور هزار و سیصد و بیست و یک به جای ثبت نام در کلاس سوم دبیرستان، تحت تاثیر جاذبه‌های خاصی که تحصیلات علوم اسلامی برایم داشت، از ادامه تحصیل در دبیرستان منصرف شدم و برای تحصیل علوم اسلامی به مدرسه‌ی صدر در اصفهان رفتم.» (بازشناسی یک اندیشه، ۱۳۸۰: ۱۴)

دوران تحصیل شهید بهشتی همزمان با جنگ جهانی دوم بود. وی به جدیت به تحصیل می‌پرداخت و علی‌رغم کمی سن با دقت تحولات و جریانات سیاسی روز را دنبال می‌کرد. به هنگام جنگ جهانی دوم و اشغال ایران به دست متفقین به منزل یکی از آشنایان می‌رفت و اخبار جنگ را تعقیب می‌نمود. پیگیری وقایع جنگ جهانی دوم به اصطلاح اولین جاذبه‌ی مسائل سیاسی برای او بود. پس از شهریور ۱۳۲۰ با گسترش درگیری‌های سیاسی رژیم مقداری از فشار همه جانبی حکومت بر روحانیون کاسته شد و بهترین فرصت برای کسب علوم اسلامی فراهم گردید. این زمینه‌ها موجب تشویق شهید بهشتی به ترک تحصیل از دبیرستان و رفتن به حوزه علمیه شد. او در سال ۱۳۲۱ تحصیلات دبیرستانی را رها کرد و به مدرسه صدر رفت. نبوغ و استعداد ذاتی شهید بهشتی نسبت به علوم دینی و همچنین توجه وافر اسانید مدرسه صدر به ایشان باعث شد، تا دوره‌ی سطح را فقط در طی چهار سال به اتمام برساند که این امر در نوع خود نادر بود. شهید بهشتی سرانجام در ۱۸ سالگی و به سال ۱۳۲۵ ش جهت تکمیل تحصیلات حوزوی به قم

عزیمت کرد.(شعبانی، ۱۳۸۷: ۲۸-۳۱) خود شهید بهشتی اشاره می‌کند:

«در قم در مدرسه‌ی حجتیه اقامت کردم و تا فرودین هزار و سیصد و بیست و شش به تکمیل تحصیل سطح، مکاسب و کفایه مشغول بودم. به درس مرحوم آیت‌الله داماد، اردکانی، یزدی و اسانید دیگر می‌رفتم. از فروردین سیصد و بیست و شش درس خارج را در حضور مرحوم آیت‌الله داماد آغاز کردم و در درس امام خمینی و مرحوم آیت‌الله بروجردی هم حاضر می‌شدم. علاوه بر این مدت کوتاهی به درس مرحوم آیت‌الله حجت و مرحوم آیت‌الله سیدمحمد تقی خوانساری می‌رفتم.» (بازشناسی یک اندیشه، ۱۳۸۰: ۱۴)

شهید بهشتی در حوزه‌های علمیه اصفهان و قم به دلیل توانایی‌های منحصر به فردی که در زمینه علوم حوزوی داشتند، در کنار تحصیل مدارج عالیه حوزه در سطوح پایین‌تر از آن تدریس می‌کردند. به طوری که پس از اتمام دوره خارج یکی از اسانید برجسته و بارز حوزه شدند. در سال ۱۳۲۶ یک سال پس از ورود به قم، شهید بهشتی با مرحوم آیت‌الله مطهری و آیت‌الله منتظری و عده‌ای از روحانیون حوزه‌ی

علمیه قم که در حدود هیجده نفر بودند، برنامه‌ای تنظیم کردند که مطابق این برنامه روحانیون مذکور به دورترین روستاها برای تبلیغ بروند؛ که این کار به مدت دو سال انجام شد. (شعبانی، ۱۳۸۷: ۴۸)

شهید بهشتی در سال ۱۳۲۷ش به این فکر افتاد که علاوه بر تحصیلات قدیم (حوزوی) تحصیلات جدید (دانشگاهی) را هم ادامه بدهد؛ با این که چنین تفکری 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 فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۰ دوره‌ی لیسانس خود را گذارند و در ۱۳۳۰ در رشته فلسفه فارغ التحصیل شد. وی در سال‌های ۱۳۲۹ و ۱۳۳۰ جهت استفاده بیشتر از درس‌های دانشگاهی و از همه مهمتر جهت کامل کردن زبان انگلیسی به تهران آمد؛ و برای تأمین هزینه‌های زندگی تدریس می‌کرد. پس از اخذ مدرک لیسانس با فراهم شدن امکان تحصیل در خارج از کشور به واسطه‌ی قبولی ایشان در امتحان بورس تحصیلی قصد ادامه تحصیل در رشته‌ی فلسفه و آشنایی بیشتر با فلسفه‌ی غرب را داشت. اما آشنایی‌اش با کلاس‌های درس مرحوم علامه طباطبائی ایشان را از فکر ادامه‌ی تحصیل در انگلیس منصرف کرد و پس از آن برای ادامه تحصیل به قم بازگشت. (سرابندی، ۱۳۸۷: ۲۵) در این زمینه خود شهید بهشتی اشاره می‌کند:

«در شهریور هزار و سیصد و سی مجددا به قم برگشتم؛ و وقتی را به دو قسم تقسیم کردم: هفته‌ای چند ساعت در دبیرستان‌های قم انگلیسی تدریس می‌کردم و بقیه وقت را به تکمیل تحصیلات و تدریس در حوزه‌ی علمیه قم اختصاص داده بودم. در آن سال با علامه طباطبائی بحثهای مفصل فلسفی داشتیم و کتاب روش رئالیسم در دست تهیه بود. شباهی پنج شنبه و جمعه جلساتی داشتیم، به همین منظور بحثهای فلسفی را فعالانه دنبال می‌کردیم. علاوه بر این به درس اسفار علامه طباطبائی هم می‌رفتم و تا پنج سال بیشتر به تکمیل مطالعات فلسفی خودم می‌پرداختم. [همچنین] ضمن ادامه‌ی مطالعات در زمینه فقه و اصول و تدریس در حوزه، در سال

هزار و سیصد و سه در قم دبیرستانی را با شیوه جدید به نام دبیرستان دین و دانش تاسیس کردم.»(بازشناسی یک اندیشه، ۱۳۸۰)

در سال ۱۳۳۳ دبیرستان دین و دانش، توسط بهشتی و با همکاری آقایان عبدالمجید رشیدپور، اصغر فقیهی و محمد مفتح تاسیس شد. شهید بهشتی ضمن موسس بودن آن مدیریت دبیرستان را نیز بر عهده داشت. اما صاحب امتیاز آیت‌الله مرتضی حائری یزدی فرزند ارشد حاج شیخ عبدالکریم بود.(کردی، ۱۳۸۵: ۶۰) از جمله فعالیت‌های آموزشی شهید بهشتی قبل از ایجاد مدرسه دین و دانش، دبیری زبان انگلیسی بود. شهید بهشتی پس از دریافت لیسانس در سال ۱۳۳۰ ش، هنگامی که برای ادامه تحصیل علوم حوزوی به قم بازگشته بود به عنوان دبیر زبان انگلیسی در دبیرستان «حکیم نظامی» قم مشغول به تدریس شد؛ و روزی سه ساعت در آن مدرسه زبان انگلیسی تدریس می‌کرد و بقیه‌اش را صرف تحصیل می‌نمود.(جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم ۱۰:)

جدا از فعالیت‌های آموزشی در زمینه فعالیت‌های سیاسی که غالباً در قالب فعالیت‌های دینی و اجتماعی انجام می‌گرفت، نقش شهید بهشتی علی رغم سن پایین ایشان در دهه‌ی ۱۳۲۰ چشمگیر بود. این فعالیت‌ها پایه و مبنای فعالیت‌های گسترده‌ی شهید بهشتی در دهه ۱۳۳۰ گشت. در دهه ۱۳۳۰ فعالیت وسیع حزب توده و رواج اندیشه‌های ضد اسلامی مارکسیستی، به دنبال هرج و مرج سیاسی پس از اشغال ایران توسط دول متفق شدت یافت. شهید بهشتی به دنبال وظیفه‌ای که در قبال دین و کشورش احساس می‌نمود، با سخنرانی در اصفهان از اسلام، اندیشه عدالت‌جویانه و مكتب شهادت طلبی دفاع می‌کرد. بدین ترتیب وی پرتلash و فعال در صحنه‌ی سیاست حاضر بود و برای مبارزه با ظالم و دفاع از اسلام به دنبال مرکزی می‌گشت تا فعالیت‌های خود را ساماندهی کند که سرانجام به سوی گروه سیاسی- مذهبی آیت‌الله کاشانی سوق پیدا کرد.(شعبانی، ۱۳۸۷: ۵۲)

اوج فعالیت‌های سیاسی شهید بهشتی به زمانی باز می‌گردد که جریان جنبش ملی شدن نفت در سال‌های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۰ در کشور بالا گرفته بود. شهید بهشتی که در تهران حضور داشت به عنوان جوانی مشتاق در گردهمایی‌ها و راهپیمایی‌ها شرکت می‌کرد. وی در جریان قیام ۳۰ تیرماه ۱۳۳۱ در اصفهان بود و در راهپیمایی‌های ۲۶ تا ۳۰ تیر نیز شرکت داشت و سخنرانی اعتراض‌آمیزی را در ساختمان تلگرافخانه ایراد نمود.^(لاجیمی، ۱۳۸۶: ۹)

از فعالیت‌های دیگر شهید بهشتی در سال‌های آغازین دهه‌ی سی علاوه بر تدریس در حوزه، تلاش در جهت ایجاد رابطه بین طلاب و جوانان دانشجو بود که یک حرکت فرهنگی نو در حوزه‌ی علمیه به شمار می‌آمد. بهشتی در این زمان با توجه به تجربه شکست نهضت ملی که نتیجه‌ی اختلاف بین روحانیون و طرفداران مصدق بود، دریافت که پیوند بین دو قشر آگاه و متعهد جامعه یعنی طلاب و دانشجویان باید از همان ابتدا ایجاد شده و آنها دوشادوش یکدیگر بر پایه اسلام اصیل و خالص حرکت کنند. رسالتی که بعد از انقلاب نیز طی سخنرانی‌های مکرر در مجامع دانشجویی به نوعی روی آن تاکید داشت. در همین راستا آیت‌الله بهشتی به منظور ایجاد پیوند و ارتباط بین دانشجویان و طلاب و دانش آموزان کانون دانش آموزان را در قم تاسیس کرد که مسولیت مستقیم این کار بر عهده‌ی شهید دکتر مفتح بود.^(سرابندی، ۱۳۸۷) (۳۱) علاوه بر این شهید بهشتی پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و تجربه‌ای که از نهضت ملی ایران در سال‌های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲ به دست آورده بود، به این اندیشه رسید که باید نیروهای مردمی به شکل یک تشکیلات سیاسی – اسلامی فعال در آیند. پس از آنکه «نهضت آزادی» تشکیل شد؛ اگر چه وی در آغاز از این مسئله خوشحال شد، اما به دلیل اینکه در اساسنامه‌ی این حزب از اسلام به عنوان یک «مکتب» و از نهضت آزادی به عنوان یک «حزب اسلامی» تمام عیار یاد نشده بود؛ و همچنین بعضی از چهره‌های آن از نظر مکتبی و مرام ملتزم به اسلام نبودند، از عضویت در آن خودداری کرد. همین مساله عاملی شد که ایشان از همان سالها به فکر ایجاد یک مجموعه‌ی فعال برای شناخت ایدلولوژی اسلام در شکل یک مکتب

تمام عیار اسلامی بیافتد و یک گروه تحقیقاتی برای بحث پیرامون «حکومت در اسلام» بوجود بیاورد.(شعبانی، ۱۳۸۷: ۷۲) اوج فعالیتها و بینش جامع شهید بهشتی را باید در سال ۱۳۳۹ و جلساتی که به همراه مدرسین حوزه برای سامان دادن حوزه‌ی علمیه قم داشتند جستجو کرد.(سرابندی، ۱۳۸۷) اندیشه اصلاح حوزه از دیر باز مورد توجه دکتر بهشتی و جمعی دیگر از فضلای قم قرار داشت. وضعیت نامشخص حوزه، کتاب‌های مورد تدریس، شیوه تدریس مدرسان و طلاب به ویژه جهت‌گیری حوزه در برخورد با مسائل نیاز جامعه و همچنین تعالی اخلاقی حوزه از مسائلی بود که ایشان در پی تجارب فراوان شخصی و جمعی بدان وقف شده بود.(یاران امام به روایت اسناد، ۱۳۷۷ : مقدمه) در همین راستا شهید بهشتی پیش از همکاری در تاسیس مدرسه‌ی حقانی بعد از شهریور ۱۳۴۰ به همراه آیت‌الله مشکینی و ربانی شیرازی و گلپایگانی در مدرسه دیگری به نام مدرسه گلپایگانی در قم به صورت نمونه کار را آغاز کرد.(بازشناسی یک اندیشه، ۱۳۸۰: ۱۵) از دیگر فعالیتهای شهید بهشتی ایجاد مدرسه‌ی منتظریه معروف به حقانی بود. شهید بهشتی با توجه به تجربه مدرسه مرحوم آیت‌الله گلپایگانی و لزوم استقلال عملی حوزه به این نتیجه رسید که باید برای پیشبرد اهداف و برنامه‌های مدرسه هزینه‌های آن را با حمایت و کمک برخی از مراجع اما بدون دخالت آنها تامین کند.(سرابندی، ۱۳۸۰ : ۴۰) این مدرسه به تلاش شهید بهشتی و با برنامه‌ی تربیت طلاب جوان برای بحثهای نوین اجتماعی و با کمک مالی مرحوم حاج علی حقانی زنجانی در ۱۳۴۲ ش تاسیس شد. تاسیس این مدرسه به دنبال جلساتی بود که در سال ۱۳۳۹ ش، وی با همفکری و مساعدت جمعی از یاران خود تشکیل داد. به همت شهید بهشتی روشهای نوینی در پذیرش طلاب، تدریس متون درسی، نحوه مدیریت، تدوین مطالب درسی و غیره...در این مدرسه اجرا شد. شهید بهشتی مسئولیت مدرسه را به آقای علی قدوسی واگذار نمود و خود تا حد توان، حتی به هنگام اقامت در آلمان به آن یاری می‌رساند. آیت‌الله میلانی یکی از مراجع تقلید معروف وقت نیز بخشی از بودجه‌ی مدرسه را تامین می‌کرد.(کردی، ۱۳۸۵: ۵۹)

در عرصه‌ی پژوهشی نیز شهید بهشتی در بین سالهای ۱۳۴۱ تا ۱۳۳۷ به نگارش مقاله‌ی بانکداری و قوانین مالی اسلام، کتاب نماز، حکومت در اسلام می‌پردازد.(قاسمی، ۱۳۸۵: ۳۰) در سال ۱۳۴۲ شمسی شهید بهشتی به دلیل فعالیت‌های سیاسی در قم از قبیل: راه اندازی کانون انجمن اسلامی دانشآموزان، ایجاد وحدت بین حوزه و دانشگاه، روابط با امام خمینی، سخنرانی‌های تند در کانون انجمن اسلامی دانش آموزان و حمله‌ی شدید به ارکان نظام پهلوی و احتمالاً سخنانی بسیار آتشین در اصفهان توسط ساواک اصفهان احضار شد. ساواک حساسیت شدیدی نسبت به وی پیدا کرد و از طریق اداره‌ی کل آموزش و پرورش قم او را به تهران تبعید کرد. 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 حکم انتقالی وی شد. پس از انتقال به تهران، اداره‌ی آموزش و پرورش برای اذیت و آزار بیشتر، وی را جهت تدریس زبان انگلیسی به یکی از دبیرستانهای دخترانه تهران فرستاد. اما بعداً به دلیل حساسیتهای شدید ساواک وی را به مدرسه دیگری که متعلق به اقلیت‌های مذهبی (مسيحی) بود فرستاد. شهید بهشتی پس از انتقال به تهران سیاست رژیم مبنی بر عدم فعالیت و ارتباط با دوستان خویش را در قم و تهران نقش برآب ساخت و فعالیت‌های فکری - اجتماعی خود را در فاز جدید آغاز کرد. وی همچنان که از همان آغاز به کارهای فکری - اجتماعی اعتقاد داشت و آن را مقدمه‌ی کارهای سیاسی می‌دانست؛ در تهران نیز به این نوع فعالیت‌ها اولویت داد. وی فعالیت‌های فکری - اجتماعی را مقدمه‌ی مبارزه با رژیم پهلوی می‌دانست. در ارتباط با فعالیت‌های فکری - آموزشی وی پس از تبعید به تهران از سوی رجایی که مدیریت دبیرستان کمال را بر عهده داشت، دعوت به همکاری شد. این امر بیشتر به خاطر تجارب بهشتی در امر تدریس، اداره‌ی مدرسه‌ی دین و دانش و ویژگیهای شخصیتی او صورت پذیرفت. فعالیت فرهنگی دیگر بهشتی در تهران نقش پر اهمیت و اساسی وی در تاسیس مدرسه رفاه بود. تجربه‌ی وی در مدارس «علوی»، «کمال» و «دین و دانش» - که توانسته بود نتایج خوبی را از جهت فکری و مذهبی و سیاسی بر جای گذارد - موجب شده بود که بعد از مدتی پیشنهاد تاسیس مدرسه‌ی مخصوصی را برای دختران بدهد

که به اتفاق مورد پذیرش و تصویب قرار گرفت. یاران و دوستان شهید بهشتی که در این کار او را همراهی نموده و جزو هیئت امنای مدرسه به شمار می‌آمدند، عبارت بودند از: باهنر، رجایی و هاشمی رفسنجانی. (شعبانی، ۱۳۸۷: ۸۰-۱۰۰)

در این دهه راه اندازی موسسه کانون توحید، انجمن اسلامی مهندسین و عضویت در شورای فقهای هیئت موقعتله اسلامی فعالیتهای دیگر شهید بهشتی را تشکیل می‌داد. کانون توحید پایگاهی برای نشر و تبلیغ اسلام و محلی برای تجمع جوانان بود. وی با برگزاری بحث‌های دانشجویی، کلاس‌ها و سخنرانی‌های متعدد نقش عظیمی در بسیج توده‌ها و حیات بخشیدن به این مرکز انقلابی داشتند. (یاران امام به روایت اسناد، ۱۳۷۷: ۶۲) کانون توحید بعدها مرکز فعالیتهای حزب جمهوری اسلامی و محل ستاد مرکزی ثبت نام برای عضویت حزب گردید. در ارتباط با انجمن اسلامی مهندسین نیز، فعالیتهای این انجمن را برای احیای اصول و ارزش‌های مذهبی در راه مبارزه با ظلم و ستم رژیم شاهنشاهی احساس می‌کرد. وی از سخنرانان ثابت ماهنه‌ی این انجمن شد که با حضور پرشور و پرشمار اعضای انجمن، بازاری‌ها، دانشجویان، اعضای جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی برگزار می‌گردید. (یاران امام به روایت اسناد، ۱۳۷۷: ۲) برای مبارزه با نظام پهلوی، قبل از انقلاب جمعیت‌های متشكل علنی، سری و نیمه علنی به وجود آمد. یکی از این جمعیت‌ها «هیئت‌های موقعتله اسلامی» بود که خود متشكل از هیئت‌های مختلف مذهبی- سیاسی بود. (کردی، ۱۳۷۸: ۸۳) این هیئت‌ها که توانسته بودند یک سازمان منظم اسلامی- سیاسی تشکیل دهند از امام خواستند که کارهای آنها با حضور نظارت و مسولیت افراد معرفی شده از جانب وی باشد تا با حضور آنان سلامت جهت و مسیر حرکت‌های آنان تضمین شود. امام خمینی نیز به درخواست آنان جواب مثبت داد و چهار نفر را به عنوان شورای فقهی جمعیت به آنان معرفی کرد. (قاسمی، ۱۳۶۷: ۵۵) شهید بهشتی به همراه مرتضی مطهری و آفایان انواری و مولایی از جانب امام عضویت شورای فقهای هیئت موقعتله اسلامی را بر عهده گرفتند که بعد از ترور منصور و دستگیری عده‌ی زیادی از اعضای

موتلفه‌ی اسلامی از جمله آقای انواری این همکاری پایان یافت. بعد از دستگیری اعضای موتلفه از یک طرف بخاطر اینکه امکان دستگیری شهید بهشتی وجود داشت؛ و از طرف دیگر بدلیل بازگشت امامت جماعت مسجد جامع هامبورگ آلمان و درخواست مسلمانان این شهر از آیات عظام میلانی، خوانساری و حائری برای اعزام یک روحانی به آنجا بهترین گزینه در این زمان آیت‌الله بهشتی تشخیص داده شد. مشکل گذرنامه از طریق آیت‌الله سیداحمد خوانساری حل شد و بدین ترتیب آیت‌الله بهشتی رهسپار آلمان گردید تا فصل نوینی را در مبارزات فرهنگی و سیاسی علیه رژیم آغاز کند.(سرابندی، ۱۳۸۰: ۵۱-۵۰)

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 آن را گسترده‌تر می‌کرد.(میزانی، ۱۳۸۵: ۷۰) در مورد علل این اقدام خود شهید بهشتی این طور اشاره می‌کند:

«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 آنکه 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 محدود کنند بیرون بیاوریم. بنابراین با مطالعه زیاد تصمیم گرفتیم واحد اسلامی را که ما مسئول آن بودیم به نام «مرکز اسلامی هامبورگ» درآوریم تا وسیع عمل داشته باشیم.»(بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی، ۱۳۸۰: ۴۳)

در این مرکز ایجاد وحدت بین مسلمانان اهل تشیع و تسنن از جمله مباحث مورد توجه بود. شهید بهشتی مسایلی را که محل مناقشه‌ی دینی و مذهبی بین اهل تسنن و اهل تشیع بود و استعمار کهن و نو

نیز از آن طریق به ایجاد اختلاف دامن می‌زد در مراسمات مرکز اسلامی هامبورگ کم رنگ ساخت و جهت ایجاد رغبت اهل تسنن برای استفاده از مراسمات مرکز و همچنین ایجاد وحدت بین اهل تسنن و تشیع سیاست مدبرانه را در پیش گرفت.(شعبانی، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

به طور کلی این مرکز برنامه‌های خود را در راستای ایجاد وحدت اسلامی و انسجام مسلمانان تهییه و تنظیم می‌کرد. از جمله اقدامات دیگر این مرکز برگزاری میلاد پیامبر اسلام (ص) و انتشار دعوت‌نامه برای شرکت تمام مسلمین در این جشن بود که در مرکز اسلامی هامبورگ برگزار می‌شد. از دیگر اقدامات مهم شهید بهشتی در آلمان ایجاد اتحادیه‌های انجمن‌های اسلامی دانشجویان فارسی زبان بود. موضوع مهمی که دکتر بهشتی در آلمان با آن روپرتو شد، عدم وجود تشكیلات منسجم اسلامی بین دانشجویان بود. بسیاری از دانشجویان ایرانی بعد از خروج از کشور توسط سازمان‌های الحادی و کنفراسیون‌های دانشجویی عضوگیری شده و تحت تاثیر افکار این گونه سازمان‌ها به تدریج از فرهنگ اسلامی و شیعی خود دور می‌شدند.(سرابندی، ۱۳۸۰: ۶۱-۵۷)

بنابراین شهید بهشتی به این نتیجه رسید که باید کاری با پایه و مبنای اسلامی انجام داد تا دانشجویان بتوانند انسجام اسلامی خود را حفظ کرده و در عین حال در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز فعالیت داشته باشند. مختاری اصفهانی، ۱۳۸۵: ۹۱) در هامبورگ دکتر بهشتی با همت چند تن از جوانان مسلمان عضو اتحادیه دانشجویان مسلمان در اروپا و دیگر مسلمان عرب، پاکستانی، هندی، آفریقایی و غیره کار را شروع کرد و هسته‌ی اولیه‌ی اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان فارسی زبان آنجا را به تدریج تاسیس کرد.(یاران امام به روایت اسناد، ۱۳۷۷: مقدمه)

در کنار این اقدامات شهید بهشتی با دیگر مبارزین خارج کشور نیز ارتباطاتی داشت. شهید بهشتی در مدت اقامت در آلمان ارتباط خود را با عناصر مذهبی و مبارز در داخل کشور حفظ کرده و گزارش‌های فعالیت‌های خود در مسجد هامبورگ آلمان را برای مراجع تقلید ارسال می‌داشت.(سرابندی، ۱۳۸۰: ۶۲)

همچنین 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... داشت به ملاقات امام شتافت و از راهنمایی‌های وی

(بهره‌مند شد). (میزانی، ۱۳۸۱: ۷۳)

شهید بهشتی در تاریخ ۱۳۴۴/۳/۲۸ نامه‌هایی نیز برای مهندس بازرگان و اشخاص دیگر از افراد وابسته به جمعیت نهضت آزادی ایران نوشت. اینها همه دلایلی بود که دستگاه امنیتی رژیم پس از بازگشت شهید بهشتی به ایران مانع خروج ایشان شد. (سرابندی، ۱۳۸۰: ۶۴) از دیگر فعالیتهای فکری شهید بهشتی در طی دوره حضور در آلمان می‌توان به تهیه و تنظیم کتاب «صدای اسلام در اروپا» به ۵ زبان دنیا و همچنین مقالات "کدام مسلک" و "نقش ایمان در زندگی اسلام" اشاره نمود. (میزانی، ۱۳۸۱: ۷۳) با توجه به کنترل شدید سواک و سفارت ایران در آلمان بر فعالیتهای او، و سعی در به تعطیل کشاندن این فعالیتها، بهشتی سعی می‌نمود بیشتر بر فعالیتهای مذهبی و اجتماعی بپردازد، یا فعالیت‌های سیاسی خود را در پوشش مذهبی و اجتماعی انجام دهد. اهم فعالیتهای سیاسی شهید بهشتی در آلمان به شرح زیر است:

تأکید به رهبری امام، مخالفت با رژیم پهلوی، ارتباط با دانشجویان انقلابی، سفر به لبنان و عراق و ملاقات با امام و امام موسی صدر در لبنان. در سال ۱۳۴۹ ش شهید بهشتی بنا به ضرورت شخصی عازم ایران شد. وی قصد داشتند که مجدداً به آلمان بازگردد اما در مدت اقامت در ایران به دلایلی از تصمیم فوق منصرف شد. از سویی سواک مانع بازگشت او 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، ۱۳۸۷: ۱۴۷) بازگشت شهید بهشتی به ایران به نوعی همزمان بود با استقبال مردم از مباحثت دکتر شریعتی که دیدگاههای مختلفی در مورد او وجود داشت. «بدون تردید علی شریعتی یکی از موثرترین چهره‌های ایران معاصر است. وی هم چون روشنفکری دینی

برفضای روش‌نگری و به خصوص روش‌نگری دینی اواخر دهه ۴۰ و اوایل دهه ۵۰ نفوذی فوق العاده اعمال کرد و پس از مرگ نیز هم چنان اعتبار خود را حفظ کرد. آثار و آرای شریعتی در ترغیب دانشجویان، محصلین، طلبها و رده‌هایی از لایه‌های اجتماعی شهری در آن چه که در غایت به انقلاب اسلامی بهمن ۱۳۵۷ منجر شد تاثیر بسیار داشت. بدیهی است که چنین چهره‌ای از زوایای گوناگون مورد نقد، بررسی، ستایش، مذمت و بالاخره مقایسه‌های مختلف قرار گیرد.» (قادری، ۱۳۸۱: ۲۲۷) فارغ از دیدگاه‌های مختلف نسبت به دکتر شریعتی چه در فضای اجتماعی – سیاسی آن زمان و چه در حال حاضر آنچه مورد توجه پژوهش حاضر است، نگرش شهید بهشتی به شریعتی در فضای آن روز است. با توجه به آثار مانده از شهید بهشتی و اظهارنظرهای وی در مورد شریعتی به نظر می‌رسد وی هر چند نقدهایی هم نسبت به شریعتی داشته؛ اما در نهایت ضمن احترام زیاد به وی به طور کلی او را مورد حمایت قرار می‌داده است. وی در مورد شریعتی می‌گوید:

«...شریعتی از استعدادها و قریحه‌های سرشار، پر ارزش و پرخروش زمان ماست. اجازه دهید

نگویم "بود"؛ چون او زنده است.»

یا در جای دیگری اشاره می‌کنند:

«[شریعتی] یک قریحه سرشار سازنده و آموزنده است؛ خطأ و اشتباه 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؛ چه رسد به اینکه به او حمله کند. مکرر گفته بودم، آن چیز که قطعاً از اسلام منحرف است؛ روشی است که این آقایان در برخورد با [او] در پیش گرفته‌اند. این قطعاً ضد اسلام است.» (بهشتی، ۱۳۸۷: ۲۲)

از نظر شهید بهشتی، شریعتی در بازگشت نسل جوان به هویت اسلامی، تقویت و گسترش شور انقلابی جامعه تاثیر به سزاگی داشت. بهشتی خود در این باره می‌گوید: «در طول چند سال حساس، هیجان

موثری در جو اسلامی و انقلاب اسلامی بوجود آورد و توانست در جذب نیروهای درس خوانده، پرشور و پراحساس به سوی اسلام اصیل نقش سازنده‌ای ایفا کند و دل‌های زیادی را با انقلاب اسلامی همراه سازد.»(بهشتی، ۱۳۸۷: ۱۰۸)

در پایان باید گفت نقد عالمانه و در عین حال منصفانه شهید بهشتی از شریعتی و آثار و آرای او در دهه پر التهاب ۱۳۵۰ آثار مثبت و بسیاری در پی داشت که از جمله می‌توان به ایستاند ایشان جلوی حرکت خصمانه عده‌ای از مخالفین شریعتی و آرای او اشاره کرد که توانست حداقل سرعت تخریبی اقدامات مخالفین وی را بکاهد.(شعبانی، ۱۳۸۷: ۱۶۷) حمایت از شریعتی و مقابله با مخالفین تندری وی یکی از مشغله‌های فکری آیت الله بهشتی بعد بازگشت از آلمان بود. از دیگر برنامه‌های اصلی و مهم شهید بهشتی در سال‌های اولیه دهه‌ی پنجاه و بازگشت از آلمان شرکت در جلسات انجمن اسلامی مهندسین در دبیرستان کمال و سخنرانی برای آنها بود. شهید بهشتی در همین سالها به تدریج بحث حکومت و جامعه-ی اسلامی را مطرح کرده و ویژگی‌های آن را بیان می‌نمود.(یاران امام به روایت استناد، ۱۳۷۷: ۱۷۰)

برگزاری جلسات مختلف دینی از اهم فعالیت‌های وی در ابتدای دهه‌ی پنجاه بود. شهید بهشتی برای سازماندهی بهتر نیروها و تغذیه‌ی فکری آنها در ارتباط با مسائل سیاسی مذهبی در سال ۱۳۵۰ جلساتی را تحت عنوان مکتب قرآن و هیئت مکتب الرضا برگزار کرد. با گسترش استقبال مردم از جلسات مکتب قرآن ساواک برای جلوگیری از گسترش هر چه بیشتر این جلسات اقدام به دستگیری شهید بهشتی در ۱۸/۱۱/۵۴ کرد. بعد از دستگیری و جستجوی منزل، شهید بهشتی در تاریخ ۲۱/۱/۵۴ به قرار التزام عدم خروج از حوزه‌ی قضایی تهران و نبود اتهام خاصی از زندان آزاد شد.(سرابندی، ۱۳۸۰: ۴۵)

بهشتی بعد از آزادی همچنان به رویدادها و وقایع مختلف اجتماعی - سیاسی واکنش نشان داده و فعالیت‌های خود را ادامه می‌دهد. از جمله فعالیت‌های وی می‌توان به نحوه‌ی موضع‌گیری ایشان با گروه موسوم به مجاهدین خلق، تشکیل جامعه‌ی روحانیت مبارز، برگزاری راهپیمایی‌ها و عضویت در شورای انقلاب اشاره کرد.

بهشتی در ارتباط با گروه مجاهدین دو رویکرد متفاوت داشت. رویکرد اول حمایت از مجاهدین در بعد سیاسی و مالی و رویکرد دوم (که همزمان با فاصله گرفتن مجاهدین از دیدگاههای اسلامی و تغییر ایدلوجیکی آنان بود) مخالفت با این گروه و مواضع ایدئولوژیکی و عقیدتی آنان بود. بعد از تاسیس «سازمان مجاهدین خلق ایران» که خط مشی چریکی و مسلحانه علیه رژیم پهلوی داشت، فعالیتها و عملکردهای این سازمان مورد حمایت اغلب روحانیون سیاسی ایران قرار گرفت و این سازمان از جهت تبلیغی، سیاسی، مالی و غیره.... از جانب آنان پشتیبانی می شد.(شعبانی، ۱۳۸۷: ۱۶۹) شهید بهشتی یکی از روحانیونی بود که به دلایلی از این سازمان و عملکردهای آن حمایت می نمود. وی پس از جریان انشعاب در سازمان و تفوق خطمشی مارکسیستی بر خطمشی اسلامی در سال ۱۳۵۴ ارتباط و حمایت خویش را از آن قطع کرد.(صاحبہ: پیشگامی فرد، ۱۳۷۷)

از دیگر فعالیت‌های مهم سیاسی شهید بهشتی در دهه‌ی پنجم تشكیل جامعه روحانیت بود. با توجه به اهمیت مبارزه‌ی سیاسی در اندیشه‌ی دینی شهید بهشتی و ضرورت سامان دهی به این مبارزات از سوی روحانیت.(قاسمی، ۱۳۸۵: ۶۴) به همراه آیات مطهری، مفتح، محمدرضا مهدوی‌کنی، سیدعلی خامنه‌ای، محمدامامی کاشانی و اکبر هاشمی رفسنجانی هسته‌ی اولیه جامعه‌ی روحانیت مبارز را پایه ریزی کرد.(زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۴۰-۲۳۹) این جامعه در ۱۳۵۶ اعلام موجودیت کرد. اما تنظیم نهایی اساسنامه‌ی آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی صورت گرفت. شهید بهشتی پس از رفتن امام(ره) به پاریس به این شهر سفر کرد و در همانجا در پی‌ریزی هسته‌ی شورای انقلاب اسلامی نقش آفرینی کرد.(محلاتی، ۱۳۷۶: ۱۲۸) زمانی که امام خمینی در فرانسه به سر می‌بردند، پنج نفر را که از شورای مرکزی «جامعه‌ی روحانیت مبارز تهران» بودند تعیین نمودند تا درباره‌ی مدیریت آینده‌ی کشور مطالعه کنند و کیفیت کار و افراد مفید و متناسب با انقلاب اسلامی را نیز معرفی نمایند.(شعبانی، ۱۳۸۰: ۲۰۴)

در ایام منتهی به انقلاب نیز یکی دیگر از ابعاد مبارزات سیاسی دکتر بهشتی که همزمان با عضویت در جامعه روحانیت مبارز تهران بود؛ شرکت و سازماندهی تظاهرات و راهپیمایی‌های خیابانی بود. در راهپیمایی ۱۶ شهریور ۱۳۵۷ که در پی دعوت جامعه روحانیت تهران انجام شد این تظاهرات با هدایت آیت‌الله بهشتی که از سوی امام خمینی مسولیت کلی راهپیمایی را بر عهده داشتند برگزار شد. در تظاهرات تاسوعاً و عاشورای سال ۵۷ نیز که با حضور پرشور مردم انجام شد، شهید بهشتی در راهپیمایی روز عاشورا در میدان آزادی پس از اجتماع تظاهرات کنندگان قطعنامه‌ای ۱۷ ماده‌ای را قرائت کرد که مورد تایید عموم تظاهرات کنندگان قرار گرفت. از جمله مفاد آن تایید رهبری امام، حکم برکناری شاه، نفی استعمار خارجی و نیل به استقلال و خودکافی و غیره.....بود.(سرابندی، ۱۳۸۰: ۱۱۱)

از دیگر اقداماتی که نحوه‌ی فعالیت شهید بهشتی را قبل انقلاب ۵۷ نشان می‌دهد جریان شورای انقلاب و چگونگی شکل‌گیری آن است. بعد از تبعید امام خمینی به پاریس، بهشتی نزد ایشان رفته و در همانجا بنای اولیه‌ی شورای انقلاب را تشکیل می‌دهند. شهید بهشتی خود در این ارتباط می‌گوید:

هسته‌ی اولیه‌ی شورای انقلاب که در پاریس به تصویب امام رسید تشکیل می‌شد از آقای مطهری، آقای هاشمی رفسنجانی، آقای موسوی اردبیلی، آقای باهنر و خود من. از ما پنج نفر تشکیل می‌شد. بعد که اینجا آمدیم آقای مهدوی کنی را هم اضافه کردیم و به امام هم اطلاع دادیم و بعد مرحوم آیت‌الله طالقانی و آقای خامنه‌ای هم اضافه شدند. هشت نفر روحانی در شورای انقلاب شرکت داشتند. از غیر روحانیون هم ایران که آمدیم، آقای بازرگان، آقای کتیرایی، آقای سحابی، آقای احمد صدر حاج سیدجوادی را پیشنهاد کردند و آنها هم به شورا پیوستند. بعد آقای بنی صدر، دکتر یزدی و قطبزاده همراه امام به ایران آمدند و آنها هم در شورا قرار گرفتند.....هسته شورای انقلاب در ماه آبان یعنی حدود سه ماه قبل از پیروزی انقلاب در ایران تشکیل شد و بعد امام یک ماه قبل از پیروزی انقلاب به صورت رسمی تشکیل آن را اعلام کرد و کیهان خبر آن را منتشر کرد. (بازشناسی یک اندیشه، ۱۳۸۰: ۲۰)

هدف اصلی شورای انقلاب در مرحله اول تسهیل در امر فروپاشی رژیم پهلوی بود. ارتباط دائم با امام برقرار بود؛ و شهید مطهری و شهید بهشتی بیش از دیگران در ارتباط با امام بودند. لازم به ذکر است که در این شورا نخست انتخابات تعیین رئیس انجام گرفت که آیت‌الله طالقانی به عنوان رئیس آن انتخاب شد. اما دبیری شورای انقلاب با شهید بهشتی بود. بعد از فوت آیت‌الله طالقانی ریاست شورا بر عهده شهید بهشتی بود (مهاجری، ۱۳۸۰: ۱۰۴) نظرات و دیدگاه‌های بهشتی در شورای انقلاب بسیار راهگشا بود. به طور مثال در بحبوحه‌ی انقلاب وقتی مسئله مذاکره با امریکا، انگلیس و یا سران ارتش بوجود آمد موضع-گیری‌ها مختلف بود. عده‌ای موافق مذاکره و عده‌ای مخالف آن بودند و هر کدام استدلالهای متعددی نیز ذکر می‌کردند. اما بهشتی معتقد بودند که ما باید دیدگاه‌هایمان را قبلًا بر اساس معیارهای انقلاب تنظیم کنیم. بعد با هر کسی که صحبت می‌کنیم باید با قاطعیت با آنها حرف بزنیم.(شعبانی، ۱۳۸۷: ۲۰۹)

بعد از مباحث مربوط به شکل‌گیری شورای انقلاب از جمله وقایع مهمی که باید دیدگاه بهشتی را در مورد آن مورد تأمل قرار داد؛ وقایع آغازین انقلاب و قضیه دولت موقت است. وی به سبب تعیین ریاست دولت موقت از طرف آیت‌الله خمینی مخالفتی با این انتخاب نمی‌کند.(قاسمی، ۱۳۸۰: ۷۰) بعد از استعفای دولت موقت اداره امور کشور به دست او افتاد که رئیس شورای انقلاب بود. این برده که یکی از دوره‌های بسیار پر آشوب حیات جمهوری اسلامی ایران بود و شهید بهشتی با مدیریت قوی خویش توانست بر بسیاری مشکلات انقلاب فایق آید.(شعبانی، ۱۳۸۰: ۲۱۰) غیر از دولت موقت تشکیل حزب جمهوری اسلامی، تشکیل مجلس تدوین قانون انسانی، برگزاری اولین انتخابات ریاست جمهوری، از جمله مهمترین رویدادهایی است که شهید بهشتی در آنها نقش داشته است. در ادامه به اختصار به موارد فوق پرداخته خواهد شد.

شهید بهشتی از دهه‌ی ۱۳۳۰ به ویژه پس از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ به این نتیجه رسید که یکی از دلایل اصلی ناکام و عدم موفقیت نهضت ملی مردم ایران به رهبری مصدق و آیت‌الله کاشانی در

مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی وجود نداشتن یک مجموعه‌ی متشکل سازمان یافته جهت حمایت از آنان و نهضت ملی‌شان بوده است.(روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۵۹) این تجربه مهم انگیزه‌ی او را برای تشکیل یک حزب سیاسی قوی‌تر و بیش‌تر می‌کرد. در اوایل سال ۱۳۵۷ جلساتی با حضور آقایان بهشتی، باهنر، خامنه‌ای، رفسنجانی و موسوی اردبیلی برگزار شد و در نهایت مرامنامه و اساسنامه‌ی حزب تهیه گردید.(روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۲) سه چهار ماه مانده به پیروزی انقلاب اسلامی بهشتی و دوستان وی، آیت‌الله طاهری خرم‌آبادی را با نمونه‌ای از مرامنامه و اساسنامه‌ی حزب به نجف فرستادند تا با امام صحبت کنند و نظر ایشان را هم راجع به این تشکیلات بپرسد.(نظری، ۱۳۷۸: ۲۶۷) اما پاسخ امام خلاف انتظار موسسین حزب بود. پس از مشخص شدن نظر نامساعد امام نسبت به احزاب و تشکیل حزب توسط روحانیون، بهشتی عازم پاریس شد. وی در پاریس بحث مفصلی با امام پیرامون لزوم و ضرورت تشکیل حزب نمود.(صاحبہ پیشگامی فرد، ۱۳۷۷/۱۰/۱۰) استدلالات دکتر بهشتی در پاریس به ثمر نشست و آیت‌الله خمینی به این شرط که پرداختن به امور حزب شما را از کارهای روزانه‌ی انقلاب باز ندارد با تشکیل آن موافقت کرد.(نظری، ۱۳۷۸: ۲۶۸) بعد از تشکیل حزب موجودیت آن تا پیروزی انقلاب پنهان می‌ماند. سرانجام در اول اسفند ۵۷ رسمای حزب با عنوان «حزب جمهوری اسلامی» اعلام موجودیت کرد.(شعبانی، ۱۳۸۰: ۲۳۴) در مورد انتخاب نام حزب نیز دیدگاههای متفاوت و تحریک آمیزی وجود داشت. در این میان بسیاری او 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 موضع حزب را تشریح می‌کرد. وی معتقد بود: «حزب تا وقتی برای ما ارزش دارد که در خدمت انقلاب اسلامی و بقاء و دوام و شکوفایی جمهوری اسلامی باشد.»(افتخارزاده، ۱۳۶۶: ۶۰) علاقه‌ی شهید بهشتی به فعالیت در حزب جمهوری اسلامی چنان شدید بود که بیشتر وقت مفید خود را صرف آن می‌نمود. این امر باعث شد سرانجام «جامعه‌ی روحانیت مبارز تهران» از او بخواهد که یا فعالیت در حزب و دبیر کلی آن را ادامه دهد و یا فعالیت‌های جامعه‌ی

روحانیت مبارز را. بهشتی که مجبور به انتخاب یکی از گزینه‌های فوق شده بود؛ انجام فعالیت در حزب جمهوری اسلامی را بر جامعه‌ی روحانیت ترجیح داد.(مصاحبه مقصودی، ۳۱/۶/۱۳۷۹)

در خاتمه این بحث باید اشاره کرد هر چند بعدها به دلایل گوناگونی فعالیت «حزب جمهوری اسلامی» تعطیل گشت؛ اما با سعی و تلاش‌های شهید بهشتی به عنوان حزبی فراگیر و فعال در تاریخ تحولات اجتماعی- سیاسی معاصر ایران ثبت شد. در آستانه‌ی پیروزی انقلاب اسلامی ایران و در نیمه دوم سال ۱۳۵۷ امام خمینی که هنوز در پاریس اقامت داشت، دستور تدوین پیش نویس قانون اساسی را صادر کرد. پس از ورود به کشور نیز در سخنرانی خود در بهشت زهرا (۱۲/۱۱/۵۷) سخن از تشکیل «مجلس موسسان» به میان آورد که بعدها «مجلس خبرگان» نامیده شد. سه روز بعد یعنی در ۱۵ بهمن ماه طی حکمی مهندس بازرگان را مامور تشکیل دولت موقت نمود و او را مامور اقداماتی کرد. از جمله مهمترین آنها تشکیل مجلس موسسان جهت تصویب قانون اساسی و انتخاب نمایندگان آن مجلس بود. پس از آن تمهیدات لازم برای انتخابات فراهم شد و سرانجام در ۲۹ تیر ماه ۱۳۵۸ نمایندگان مردم برگزیده شدند. در این انتخابات بهشتی توانست با کسب شصت درصد کل آراء حوزه‌ی انتخابیه تهران به مجلس خبرگان راه پیدا کند. در دومین جلسه رسمی مجلس خبرگان بحث انتخاب هیات رئیسه مطرح شد، که شهید بهشتی با چهل رای به سمت نایب رئیس انتخاب شد.(هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۸: ۳۴) در این میان آیت‌الله منظری نیز به ریاست این مجلس رسید، اما آیت‌الله منظری به دلیل مشاغل علمی‌شان در قم از آیت‌الله بهشتی درخواست کرد که به جای او اداره بسیاری از جلسات صحن علنی مجلس خبرگان را بر عهده بگیرد. مصوبات این مجلس طی ۳ ماه تلاش فوق العاده در آبان ۵۸ در ۱۳ فصل و ۱۵۷ اصل و با یک مقدمه و مخرب تنظیم شد و در ۱۲/۹/۵۸ به تصویب نهایی رسید.(دیزچی، ۱۳۸۰: ۳۴۸) تدوین قانون اساسی حاصل تلاش بسیاری از بر جستگان سیاسی و نخبگان علمی کشور بود که در این میان می‌توان به تلاش‌های بی‌دریغ شهید بهشتی اشاره کرد. وی به نوعی در تمام وقایع و رویدادهای مهم بعد از انقلاب

حضور فعالی داشت. در بحبوحه‌ی انتخابات اولین دوره‌ی ریاست جمهوری نیز افراد زیادی نامزدی انتخابات را به او پیشنهاد نمودند. پس از بحث و بررسی‌های فراوان در حزب جمهوری اسلامی اعضای حزب تصمیم گرفتند که یک روحانی را به عنوان کاندیداتوری ریاست جمهوری معرفی نمایند. نامزدهای پیشنهادی برای بحث و بررسی در شورای مرکزی حزب مطرح شد. همزمان با جلسات حزب جمهوری اسلامی، امام پس از آنکه مطلع شد حزب جمهوری اسلامی تصمیم دارد نامزدی روحانی برای انتخابات ریاست جمهوری معرفی نماید با این امر مخالفت نمود.(مهدوی کنی، ۱۳۸۷/۷/۱۱) بر همین اساس حزب جمهوری اسلامی نیز از انتخاب نامزدی روحانی منصرف شد و عملاً بهشتی نامزد روحانی و گزینه‌ی اول این حزب نیز در انتخابات شرکت نکرد. هر چند بهشتی در انتخابات ریاست جمهوری شرکت نکرد اما همچنان یکی از مهره‌های اصلی انقلاب و شخصیت‌های مورد اعتماد امام خمینی بود. وی برای ایجاد تشکیلات نوین قضا و تدوین لواح قضایی که از ضروریات جمهوری اسلامی بود در آن مقطع شایسته ترین انتخاب را انجام داد و آیت‌الله بهشتی را به ریاست دیوان عالی کشور منصوب کرد. اگر چه این حضور چندان طولانی نبود، اما توانمندی، تدبیر، دقت نظر، مدیریت و دیگر ابعاد شخصیتی بهشتی در این مدت کوتاه تغییرات اساسی و اصولی را در قوه قضائیه از خود به جا گذاشت. از جمله‌ی آنها می‌توان به تجدید ساختار نظام قضایی کشور و تقویت جنبه‌ی علمی و دینی آن و طراحی نظام تربیت قضات باسوساد و متعهد اشاره کرد.(قاسمی، ۱۳۸۰: ۸۸)

در نهایت باید گفت که شهید بهشتی یکی از چهره‌های شاخصی بود که نقش اساسی در پیروزی انقلاب ۵۷، تثبیت پایه‌های نظام جمهوری اسلامی، تدوین قانون اساسی، تاسیس حزب جمهوری اسلامی و بسیاری دیگر از نهادهای انقلابی ایفا کرد. بدون دلیل نبود که اسکاچپول او را «سازمان دهنده‌ای قدرتمند» و «دولت ساز» که می‌توانست امکانات مناسب را برای پیروزی انقلاب فراهم آورد ارزیابی کرد.(رفیع پورریا، ۱۳۷۷: ۱۲۲) آیت‌الله بهشتی سرانجام ساعت ۲۰:۳۰ روز هفت تیر ماه ۱۳۶۰ در حالیکه

جلسه حزب جمهوری اسلامی با حضور اعضای برجسته آن تشکیل شده بود(کردی، ۱۹۸: ۱۳۸۵) در انفجار بمبی که در دفتر حزب جمهوری اسلامی در سرچشمه تهران به وقوع پیوست در کنار ۷۲ تن از یاران و همراهان خویش به شهادت رسید.(سرابندی، ۱۳۸۷: ۱۲۷)

پس از ارائه خلاصه‌ای از فعالیت‌های فکری – فرهنگی و مبارزات سیاسی دکتر بهشتی (قبل و بعد انقلاب ۵۷) در قالب زندگینامه که برای آشنا شدن بهتر با فضای فکری و اجتماعی زمانه‌ی او بود در ادامه‌ی فصل برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌های وی به بررسی «آراء، افکار و آثار» وی خواهیم پرداخت.

۳-۳ آثار، آرا و افکار بهشتی

در فصل قبل اشاره شد که «اندیشه‌ی سیاسی» در معنای ساده و قابل فهم، همان آرا و افکار متفکران مختلف است. بر همین اساس در این قسمت با پرداختن به آرا و افکار شهید بهشتی سعی خواهد شد تصویری کلی از «اندیشه‌ی سیاسی» وی ارائه شود. در واقع برای فهم بهتر «اندیشه‌ی سیاسی» شهید بهشتی این قسمت به خلاصه‌ای از آثار وی اختصاص داده خواهد شد.

۳-۱ سه گونه اسلام

کتاب مذکور از دو بخش تشکیل شده است. در بخش اول بهشتی اشاره می‌کند: در قرآن کریم زیر واژه‌ی اسلام به دو گونه اسلام برخورد می‌کنیم: یک اسلام سیاسی، مصلحتی و تابعیتی دوم اسلام واقعی، قلبی، سازنده و عملی. اما از نظر بهشتی گونه‌ی دیگری از اسلام داریم و آن «اسلام اقلیمی» است. در بخش دوم دکتر بهشتی به توضیح مراحل اساسی یک نهضت می‌پردازد. از نظر وی برای انجام هر نهضتی رعایت موارد ذیل لازم و ضروری است:

- ۱- پیدایش یک ایده‌ی تازه و جدید بوسیله‌ی یک فرد یا گروهی از افراد.

- ۲- شکل‌گیری هسته‌ی اولیه‌ی طرفداران (از طریق دعوت عمومی یا محفلهای خصوصی و شخصی)
 - ۳- درگیری عملی با نیروهای مخالف برای پیاده کردن ایده در یک منطقه.
 - ۴- استقرار و قدرت‌یابی یک نهضت ملی و میهنی باشد در مرحله‌ی چهارم نهضت پایان می‌یابد. اما نهضت‌های متکی به ایدئولوژی و جهانی مرحله‌ی پنجم دارند.)
 - ۵- گسترش ایدئولوژی نهضت، باید دیگران را هم از بند و تسخیر آزاد کرد.
- از نظر بهشتی در یک نهضت به مسلمانان گروه دوم، یعنی اسلام واقعی باید زیاد اهمیت داده شود و نهضت متکی به آنها باشد.

۳-۲-۳ حق و باطل از دیدگاه قرآن

کتاب مذکور مجموعه‌ای از چهار گفتار است. در گفتار اول این نکته مطرح می‌شود که حق به طور معمول دارای دو معنی است. یکی حق عینی (چیزی در عالم عینی تحقق داشته باشد) و دیگری حق به معنای آن چه که در علم حقوق است. اما ایشان معتقدند از دیدگاه قرآن حق معنای سومی نیز دارد. حق در معنای سوم و از دیدگاه قرآن یعنی هدف‌دار بودن واقیعت عینی است. بعد از تعریف حق از دیدگاه قرآن در گفتار دوم وی هدف و جهت نظام هستی و آفرینش را از دیدگاه قرآن توضیح می‌دهد. از نظر او آفرینش برای این است که میدان رنگارنگ و متنوعی برای عمل و کار انسان بوجود بیاید و انسان در مسابقه به خیرات و نیکی‌ها در این میدان وسیع و گسترده قرار بگیرد. جهان آفرینش مکانی است که هدفش مشخص شدن این است که چه کسی نیکوکارتر است. در گفتار سوم نیز فلسفه‌ی وجودی انبیا مورد بررسی قرار می‌گیرد. فلسفه‌ی وجودی انبیا برای دعوت انسانها به سوی «حق و عدل» است. گفتار نهایی کتاب نیز در مورد «تسليیم حق بودن» است. اسلام تسلیم بودن در برابر حق و حقیقت است. اسلام

یعنی دشمنی نورزیدن در برابر حق، تسلیم شدن در برابر حق سلم و صلح . موضع گیری مسلمانان در برابر حق این است ولو به ضرر آنها باشد.

۳-۳-۳ محیط پیدایش اسلام

روش درست برای شناختن یک دین اینست که «ماخذ اصلی مربوط به آن دین را به دست بیاوریم..... و روی آن‌ها با شیوه‌ی تحقیق تاریخی مطالعه کنیم.» برای اینکه اسلام را هم بهتر بشناسیم لازم است محیطی که اسلام در آن بوجود آمد و مناطقی را هم که پیغمبر در زمان خودش آنها را به اسلام دعوت کرد مورد بررسی قرار دهیم. عربستان از لحاظ جغرافیایی به مناطقی گفته می‌شد که مردمان آن به زبان عربی صحبت می‌کردند. از لحاظ فرهنگی هم از حدود یک قرن قبل از ظهر اسلام عالی‌ترین تجلی و نمونه‌ی فرهنگ عرب شعر بود. معارف یهود هم منبع دیگری از فرهنگ این منطقه بود. از نظر اقتصادی شاه بیت اقتصاد آنها دامداری و زراعت بود. از لحاظ دینی هم مقارن ظهر اسلام به ترتیب آیین یهود، مسیحیت، زرتشت، صابئن، ادیان محلی وجود داشتند. از لحاظ سیاسی به طور کلی در کنار و اطراف عربستان حکومت و دولت وجود داشت. ولی در قسمت مرکزی سیستم اجتماعی از مرحله‌ی شیخ و قبیله به مرحله‌ی دولت نرسیده بود. مقارن با ظهر اسلام در شرق آن یک کشور (ایران) پهناور دارای تمدن ریشه‌دار ۱۲۰۰ ساله وجود داشت. در این کشور سوابق حکومت مرکزی خیلی طولانی بود. دین‌های مختلفی به ظهر پیوسته بود که هر کدام نفوذ زیادی پیدا کرده بودند ولی هیچکدام دوام نیاوردند. با ظهر اسلام نه آیین زرتشتی، نه مانوی و نه مزدک هیچیک در برابر اسلام دوام نیاوردند. در این محیط یک نوع آمادگی و تشنگی برای بر هم زدن وضع موجود چه از نظر نظام اجتماعی و چه از نظر نظام دینی و معنوی وجود داشت؛ لذا در ایران، اسلام در محیط بسیار آماده‌ای وارد شد و گسترش پیدا کرد. در غرب عربستان هم مصر قرار دارد. مصر از نظر تمدن کشوری بسیار قدیمی و از نظر علم و هنر هم خیلی جلوتر از عربستان بود.

از لحاظ سیاسی حجاز قبل از ظهور پیامبر هنوز در مرحله‌ای بود و به مرحله‌ی حکومت مرکزی نرسیده بود. در حالی که مصر در آن موقع دارای چندین قرن سابقه‌ی حکومت مرکزی بود. از لحاظ دینی هم روی هم رفته در مصر مقارن ظهور اسلام یک دین واحد وجود نداشته است. مذهب رایج در شمال مصر تا حدود زیادی مسحیت و در قسمت جنوبی بت پرستی، مسیحیت و مختصراً هم دین یهود بوده است.

همسايه‌ی دیگر عربستان سرزمین حبشه بود. به لحاظ سیاسی در سرزمین حبشه اقوام مختلفی به صورت پراکنده زندگی می‌کردند و حکومت‌های محلی مستقل مختلفی وجود داشت. ولی همه‌ی آنها زیر نظر حکومت مرکزی (نجاشی‌ها) بودند. به لحاظ دینی حبشه تا قرن چهارم میلادی تحت نفوذ بت-پرستان، ادیان محلی جنگلی و یهودیان بود. اما دین رسمی معمولی حبشه‌ها بت‌پرستی بود. اما به تدریج مسیحیت در آن رواج پیدا کرده و دو نیم قرن قبل از ظهور اسلام می‌توان گفت مسیحیت در آن دین اصلی می‌شود. بطوری که نجاشی پادشاه هم معاصر پیامبر رسم‌آمیز مسیحی مذهب بوده است. بعد از ظهور اسلام نیز پیامبر تعدادی از مسلمانان را به حبشه می‌فرستد و حبشه پناهگاهی برای مسلمانان می‌شود. از این رو حبشه در تاریخ اسلام نقش بسیار موثری ایفا کرده است. اسلام در چنین شرایط اجتماعی - سیاسی در عربستان و کشورهای همجوار ظهور کرد. سوالی که می‌توان مطرح کرد اینست که چگونه نهضت اسلام که در قیاس با کشورهای همجوارش که که از لحاظ مختلف سیاسی - اقتصادی - اجتماعی و... جامعه‌ای عقب‌مانده بود، توانست در کمتر از یک ربع قرن سرزمین‌های مجاورش را تسخیر کند؟ عوامل مختلفی را برای پیشرفت سریع و موفقیت نهضت اسلام می‌توان برشمرد که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- ایمان قاطع پیامبر اسلام

۲- لیاقت و کاردانی رهبر نهضت (پیامبر)

۳- عدم درماندگی در مقابل مشکلات موجود

۴- دادن جواب قطعی و روشن به مسایل روز

۵- منادی آزادی بودن

۶- پیدایش اسلام در یک خلای سیاسی - اجتماعی

۳-۳-۴ شریعتی جستجوگری در مسیر شدن

کتاب مذکور مجموعه‌ای از گفتارهای شهید بهشتی در مورد شریعتی است. وی در گفتار اول به خاستگاه اجتماعی شریعتی و ویژگی‌های شخصیت وی می‌پردازد. او در مورد برداشت خود از شریعتی می‌گویند: دکتر از دید من، از اندیشه‌ی آمیخته به مکتبهای اروپایی و نو، یا عرفان ایران زمین و هند، یا آمیزه‌های دیگر، همواره به سوی شناخت اسلام زنده، سازنده، پیش برنده و خالص‌تر حرکت می‌کرد. این حرکت مرهون ذهن وقاد، قریحه‌ی سرشار، روح تشنگ، دل جستجوگر و تلاش کم نظیر شبانه‌روزی او در راه فهمیدن و فهماندن بود. این برداشتی است که من از او دارم. بهشتی سپس در قالب دو گفتار به نقدهایی که مصباح یزدی بر آثار شریعتی بویژه مسئله‌ی خاتمتیت وارد کرده بودند پاسخ می‌دهد. از نظر وی منظور شریعتی در بحث مربوط به «خاتمتیت» این نیست که بشریت به جایی رسیده است که باید آورده‌های وحی را کنار بگذارد و صرفا با اندیشه خود راه برود. بلکه منظور اینست که با بودن انبیا مردم طوری بودند که در مسایلی که امروز بنناچار باید به کمک اندیشه و تدبیر حل بشود آن روز احیانا به کمک وحی حل می‌شد. آیا تردیدی وجود دارد که بشر پس از ختم نبوت و پس از دوری و دست نیافتن به امام حاضر تنها راهش این است که به تقویت اندیشه بپردازد؟

در گفتار چهارم نیز وی به نقش شریعتی در جنبش دانشجویی خارج از کشور می‌پردازد. در این ارتباط می‌گوید: نقش عجیب و خلاق و فraigیر شریعتی در این انقلاب و در جذب نسل جوان مورد غفلت و فراموشی قرار گرفته است. تا قبل از رفتن امام به پاریس بیشتر نوشته و سخنرانی‌ها و نوارهای او غذا و

خوراک آنان بود. سه گفتار نهایی کتاب هم مربوط به مصحابه‌های آیت‌الله بهشتی درباره‌ی شریعتی است که به سوالهای مختلفی پاسخ داده اند.

۳-۵-۳ اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا

کتاب مذکور از پنج بخش شامل (پیام مکتوب، سخنرانی،...) بهشتی در ارتباط با اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان متشکل شده است. در بخش اول در قالب پیام مکتوب وی بیشتر مشکل زبانی دانشجویان را که به اروپا عزیمت می‌کنند را مورد توجه قرار می‌دهد. در بخشی از این پیام آمده است: دانشجویانی که از نقاط مختلف سرزمین پنهانوار اسلام برای تحصیل به اروپا یا نقاط دیگر عزیمت می‌کنند؛ غالباً جز به زبان محلی خود به زبان مشترک دیگری آشنایی کافی ندارند. بنابراین انجمن‌های اسلامی دانشجویی در اروپا و امریکا باید فعالیت‌هایی نیز به زبان‌های مختلف محلی اعضای خود داشته باشند تا بهتر بتوانند نیازمندی‌های معنوی و روحی آنان پاسخ دهد. در بخش دوم وی به وظایف این اتحادیه می‌پردازد. کوشش در راه نشر صحیح دعوت اسلام، حفظ اصالت اسلامی دانشجویان مسلمان در اروپا و صیانت آن‌ها در برابر آفت غرب‌زدگی، کوشش در راه تفاهم، شناسایی متقابل و همبستگی جوانان مسلمان با یکدیگر را از جمله مهمترین وظایف این اتحادیه بر می‌شمارد. در ادامه نیز به عوامل تضعیف کننده (زبان، ملیت، مذاهب فقهی و کلامی گوناگون، سیاست‌های محلی و منطقه‌ای و...) پیوند برادری میان مسلمانان می‌پردازد.

قسمت پایانی این بخش نیز به توصیه‌های بهشتی به اتحادیه انجمن‌های اسلامی اختصاص داده شده است. بخش سوم و چهارم شامل نظرهای مشورتی مرکز اسلامی هامبورگ در نشست پنجم و ششم مجمع عمومی اتحادیه دانشجویان مسلمان (گروه فارسی زبان) در اروپا است. در بخش سوم برگزاری منظم جلسات انجمن‌ها، استقلال مالی و اقتصادی اتحادیه، بررسی علمی و مستند کارهای گذشته، تهییه جزوای درباره‌ی کلیات رویدادهای سیاسی، تقویت فضیلت و ایمان اعضا بر اساس ایدئولوژی اسلامی و از جمله

مهمترین پیشنهادهای بهشتی به این اتحادیه است. در بخش چهارم توجه به ارتقای کیفی و محتوایی سازمان به عنوان نظر مشورتی کلی پیشنهاد می‌شود. در کنار آن کوشش در به کار انداختن استعدادهای دوستان در پژوهش، تحقیق، کوشش در ایجاد یک سیتسیم برای مطالعه و بررسی خود اتحادیه، تبادل تجارب و کارданی‌ها، کوشش در راه حفظ و افزایش استقلال هر چه بیشتر مالی، فکری، و تشکیلاتی اتحادیه، پر کردن خلاء‌های فردی، فکری و فرهنگی از جمله مهمترین نظرهای مشورتی وی به اتحادیه است. در بخش پنجم کتاب نیز پیام‌های او به انجمن اسلامی هانوفر، پیام به مناسبت تاسیس انجمن اسلامی دانشجویان (گروه فارسی زبان) و پیام به اجتماع سالانه‌ی سازمان جوانان مسلمان انگلستان گرد آوری شده است. در این پیام بهشتی ۱- شناخت بهتر اسلام و معرفی اسلام اصیل به دیگران، ۲- پایبندی به اسلام در گفتار و عمل را بعنوان دو توصیه‌ی مهم مورد تاکید قرار می‌دهد.

۳-۶-۳- بایدها و نباید ها

کتاب «بایدها و نباید ها» تفسیر و توضیح آیات ۱۰۲ تا ۱۱۰ سوره‌ی آل عمران است که آیت‌الله بهشتی در جلسات تفسیر قرآن در سالهای ۴۹ تا ۵۵ ایراد نموده است. در جلسه اول وی اشاره می‌کند: که از نظر قرآن [بدست آوردن نام اسلام و شناسنامه‌ی اسلام برای سعادت مسلمانان کافی نیست. اگر بخواهیم تا آخرین لحظه‌ی زندگی مسلمان باشیم باید به "حبل الله" (خدا، پیامبر، ائمه) چنگ بزنیم. هر چند نباید عشق و گرایش ما به پیغمبر و امام حجاب پیوند ما با خدا بشود، بلکه باید کمکی به تقویت پیوند ما با خدا بشود. وی در جلسات بعدی به تفسیر آیه‌ی مربوط به «امر به معروف و نهی از منکر» می‌پردازد و اشاره می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر واجب کفایی نیست. همه‌ی مسلمانان باید امتی بشوند که به خیر دعوت کنند و نهی از منکر اجام دهند. منظور از دعوت به خیر دعوت به نیکی است. این دعوت گفتاری، سخنرانی، نوشتاری و... نیست بلکه باید عملی باشد. منظور از معروف هم (پسندیده، شایسته) است؛ و منکر هم (ناپسندیده) است.

ملاک ارزیابی معروف و منکر این است که آنچه بشر با همان هدایت فطری اش به نیکی و شایستگی شناخته (معروف) است، و آنچه را که بشر با همان شناخت فطری اش به شایستگی و پسندیدگی نشناخته (منکر) است. رعایت این پسندیده ها و ناپسندیده ها در هر حال برای هر کس در هر نوع شرایط، در هر نظام و در هر سیستم لازم است و این معیارهای شناخته شده باید رعایت گردد. در برخی موارد شناخت برآیند نهایی معروف و منکر در بسیاری از مسایل اجتماعی از توان فرد خارج است و باید در دایره هی وظایف رهبری امت قرار بگیرد. رهبری باید با شناختی وسیع و جامع با توجه به بازده های آینده هی هر کار با آینده نگری در حد ممکن روی کارها حساب کند، روابط آنها را با هم در نظر بگیرد و آن وقت فرمان بدهد این کار را بکنید؛ این می شود معروف. با امر او می فهمیم این کار معروف است و با نهی او می فهمیم این کار منکر است. امر به معروف و نهی از منکر راه و روش انبیاست. روش نیکان و شایستگان و صلح است. واجبی بس بزرگ است که واجبات دیگر به برکت آن انجام شدنی است. چون دایره هی امر به معروف و نهی از منکر وسیع است: دعوت به اسلام است، رد مظلالم است، تقسیم کردن اموال عمومی در میان مستحقان است.....و مخالفت با ظالم و تجاوز گر است.

۳-۳-۷ شناخت از دیدگاه فطرت

شهید بهشتی در این کتاب به بحث شناخت می پردازد. از نظر وی با سه شیوه می توان از شناخت بحث کرد. نخست شناخت با شیوه هی فلسفی، دوم شناخت از دیدگاه قرآن و شیوه هی سوم شناخت و مسایل آن در حدودی که خود ما با آن سر و کار داریم. وی در بحث های خود شیوه هی سوم را انتخاب می کند. بهشتی در مورد تعریف شناخت می گوید: انسان موجودی است دارای ذهن و ذهن او با عالم عین رابطه ای برقرار می کند که آن را علم، آگاهی، معرفت و یا «شناخت» می نامیم.

موضوع شناخت نیز گاهی ثابت و گاهی متغیر است. برای بدست آوردن آگاهی می توان از راه های مختلفی استفاده کرد. آگاهی هایی که از راه حواس بدست می آید و آگاهی هایی که از راه تجزیه و تحلیل و

ترکیب و جمع بندی نوع اول بدست می‌آید(مشاهده). همچنین آگاهی‌های قبل از تجربه، آگاهی‌های بدست آمده از اشراق، عرفان و آگاهی بدست آمده از وحی نیز راههای دیگر کسب آگاهی (شناخت) است. بهشتی در بحثهای خود بر دو نوع اول تاکید می‌کند. از راه مشاهده‌ی خارجی و عینی (استفاده از حواس)، رابطه‌ی شناختی، رابطه‌ی آگاهی و رابطه‌ی ذهنی ایجاد می‌شود. این رابطه گاه دچار اشتباه و خطأ می‌شود. اشتباه در خود دریافت حسی نیست؛ بلکه در تفسیری است که ذهن بر آن دریافت حسی می‌کند. کمک گرفتن از حواس دیگر و استفاده از اندیشه‌ی تحلیلگر از راههای بی بردن به اشتباه و خطای ذهن است. به طور خلاصه از نظر او مهم‌ترین مساله در بحث شناخت دستیابی به معیارها و راهها و روش‌هایی است که ما را در بدست آوردن آگاهی واقع‌نما کمک کند. وظیفه اصلی آگاهی نشان دادن واقعیت آن طور که هست و حقیقت آن طور که باید باشد هست. بنابراین مسئله اصلی در بحث شناخت این است که چه روش و شیوه‌ای را به کار ببریم و از چه معیار و محکه‌ای استفاده کنیم تا آگاهی و ذهنیات ما واقعاً نما و حقیقت نما باشند.

۳-۳-۸- ولایت، رهبری و روحانیت

کتاب مذکور مجموعه‌ای از گفتارها و نوشتارهای بهشتی پیرامون موضوع ولایت، رهبری و روحانیت است. وی ابتدا بحث «ولایت» را مورد بررسی قرار می‌دهد. قبل از ظهور اسلام افراد یک قبیله از زن و مرد و از کوچک و بزرگ از ولاء و ولاء (در پی یکدیگر قرار گرفتن و پهلوی هم بودن دو چیز به طوری که هیچ چیز این دو را از هم جدا نکند) قبیله‌ای برخوردار بودند. اما با ظهور اسلام این ولاء و ولاء از دایره‌ی قبیله‌ای فراتر رفت. بدین ترتیب مساله ولا و ولایت عبارت شد: از پیوند تضامن و تعهد متقابل و مسئولیت مشترک میان اعضای یک حزب و دسته‌ی سیاسی و اجتماعی واحد. بعد از رحلت پیامبر(ص) مسلمانان پنج دسته شدند. هر یک از این دسته‌ها و احزاب در مساله حکومت و زمامداری امت به فردی یا گروهی گرایش پیدا کرده بودند.

بنابراین ولایت در اینجا همراه شد با یک مساله بسیار حزبی و آن تبعیت و پیروی و دنباله روی شیعه-ی علی از آل علی(ع) بود. در واقعه‌ی غدیر نیز بر اساس آیه‌ی شریفه بر ولایت حضرت علی(ع) تاکید می-شود و بعد از پیامبر از جانب خداوند برای رهبری امت منصوب می‌شود. نهضت اسلام، نهضتی الهی است، رهبرش هم الهی است و از تایید الهی برخوردار است. با وجود این زمامداری حکومت به حضرت علی(ع) نمی‌رسد. اما معرفی ایشان از جانب پیامبر لااقل این حسن را دارد که مشخصات اصلی زمامدار امت بوسیله‌ی پیغمبر اعلام می‌شود. اگر قرار است غیر از علی(ع) فرد دیگری زمامدار امت باشد؛ لااقل امت بفهمند این فرد چه صفاتی باید داشته باشد، ضابطه‌ی تعیین زمامدار چه باید باشد. بهشتی سپس به آسیب پذیری جوامع مسلکی می‌پردازد، نقاط قوت و ضعف آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و راهکارهای احتمالی خود را مطرح می‌کند. در ادامه‌ی کتاب نیز عدالت مرجع مورد بررسی او قرار می‌گیرد و سپس وارد بحث اصلی دیگر کتاب (رهبری) می‌شود. اصل مساله ضرورت رهبری، امامت، پیشوایی، زمامداری و مسئولیت درجه‌ی اول در هر کار دو نفری به بالا مسائله‌ای بسیار روشن است، و جای زیادی برای بحث ندارد. اما ضوابط و ملاک‌های انتخاب یک رهبر باید مورد تأمل قرار گیرد.

رهبر یا انتصابی است (پیامبر(ص)) یا انتخابی. اگر انتصابی بود و از طرف خدا تعیین شده بود و ایمان ما به آن در پرتو ایمان به خدا به وجود آمده باشد جای بحث نیست. ولی از آن پایین‌تر که بیاییم بحث انتخاب شکل می‌گیرد. باید انتخابی صورت بگیرد. اما با چه ضابطه و ملاک‌هایی باید رهبر را انتخاب کرد؟ در یک جامعه‌ی دموکراتیک یا لیبرال ابتکار، قدرت فکری و قدرت اجرای فرد مورد نظر برای رهبری مورد ملاک قرار می‌گیرد. ولی در یک جامعه‌ی متعهد به مسلک مسأله این طور نیست. در چنین جامعه‌ای شرط اول انتخاب رهبر این است که، رهبر نسبت به آن مسلک آگاهتر، پایبندتر و برای تحقق بخشیدن به آرمانهای آن مسلک شایسته‌تر باشد. اصول بعدی مهارت، آگاهی، ابتکار و داشتن قدرتهای فکری و اجرایی لازم برای رهبری، در آن کاری که بر عهده می‌گیرد. نحوه‌ی انتخاب رهبر نیز برای یک امت و گروه

پیشرفت‌هه آگاه و در شرایط سالم پیشرفت‌هی جامعه اسلامی انتخاب چند درجه‌ای سیستماتیک است، مشابه با انتخابات حزبی.

در موفقیت یک رهبر نیز ایمان داشتن رهبر به حقانیت دعوت خود (ایدئولوژی) و بینش درست رهبر نهضت در برخورد با حوادث نقش اصلی را ایفا می‌کند. همبستگی امام و امت، امامت و زعامت از دیگر مباحث در ارتباط با بحث رهبری بوده است. سپس به بحث ضرورت ولایت فقیه و نقش روحانیت در جامعه‌ی امروزی پرداخته می‌شود. وی در مورد ضرورت ولایت فقیه می‌گوید: اگر فقیه فقاhtش را اعمال کند، تخصصش را در شناخت اسلام اعمال کند، مسایل مختلف اسلام را بنویسد، صاحب‌نظرانه، روشن بینانه، متعهدانه و فقیهانه در مورد همه‌ی این مسایل فتوا بددهد؛ اما بدهد دیگران این رساله را اجرا کنند تجربه نشان داده است که در این صورت یا اجرا نمی‌کنند یا در اجرایش آنها را از مجرای اصیل اسلامی منحرف می‌کنند. بعد از بحث ولایت فقیه به نقش روحانیت در جامعه پرداخته می‌شود. وی ابتدا نقش سنتی روحانیت را مورد تأمل قرار می‌دهد. بیان اسلام اصیل، تحقیق درباره‌ی اسلام، تهذیب اخلاق، خدمت به مردم و گره گشایی از مردم، روش‌نگری برای مردم و مبارزه با ظلم و ظالم را از جمله مصاديق نقش سنتی روحانیون بر می‌شمارد. سپس به نقش جدید روحانیت اشاره می‌کند. علاوه بر حفظ نقش‌های قبلی وارد شدن در عرصه‌های مختلف سیاسی- اجتماعی را از نقش‌های روحانیت در دوره‌ی جدید معرفی می‌کند. در ادامه به نقش روحانیت در انقلاب اسلامی، ویژگی‌ها و مسؤولیتهای آنان در جامعه اشاره می‌کند. وی فداکاری، شجاعت، نترس بودن و در خط مقدم حضور داشتن، آگاهی، عمل اسلامی و آگاهی سیاسی و اجتماعی را از جمله ویژگی‌های و مسؤولیت‌های روحانیون بر می‌شمارد. در پایان نیز به بررسی تاریخ روحانیت در ادیان مختلف از جمله دین یهود و آیین برهمایی و دین اسلام مورد توجه وی قرار می‌پردازد.

۳-۹- شناخت از دیدگاه قرآن

در این کتاب ابتدا واژه‌نامه‌های مربوط به شناخت چون (معرفت، علم، آگاهی، ظن، گمان، شک، تصور، فهم، و) مورد تأمل قرار می‌گیرد. سپس به نقش شناخت در زندگی انسان پرداخته می‌شود. دکتر بهشتی اشاره می‌کند که: «شناخت عامل برانگیختن در آدمی نیست؛ بلکه این تمایلات و خواستها هستند که موجب برانگیختن آدمی می‌شود.» شناخت در عمل انسان سه نقش «یافتن مصاديق یک امر، کیفیت استفاده از یک مصدق، شکوفا کردن تمایلات نهفته‌ی آدمی» را ایفا می‌کند. اما شناخت به تنها یعنی نمی‌تواند حرکت آفرین باشد. باید میل به صلاح و فضیلت، میل به حق، عدل و غیره.... در انسانها رشد داده شود. به موازات رشد آن میل و تمایل به حق و عدل و غیره... است که شناخت، آگاهی و عوامل شناخت می‌توانند در خدمت انسان و انسانیت قرار بگیرند. در ادامه واژه‌ی خود شناخت مورد بررسی قرار می‌گیرد. در تعریف شناخت باید اشاره کرد که: شناخت، معرفت، علم و آگاهی برای ما چیزهای شناخته شده و روشی هستند و ابهامی ندارند. همه‌ی ما می‌دانیم که نسبت به چیزهایی شناخت و معرفت داریم. اگر بخواهیم چیزهایی را که به صورت بداهت می‌شناسیم، تعریفی بیاوریم نه تنها موفق نمی‌شویم؛ بلکه بیشتر دچار سردرگمی می‌شویم. به عبارتی باید گفت که شناخت نیاز به تعریف ندارد و همه می‌دانند که شناخت چیست. آنچه که در بحث شناخت مهم است اقسام شناخت است. یکی از اقسام شناخت؛ شناخت سطحی و شناخت عمیق هست. و هر دوی آنها برای آدمی می‌تواند کمک کننده باشد. منتها باید از هر کدام از اینها در جای خودش استفاده کرد. نوع دیگر شناخت شناخت علمی و غیر علمی است. شناخت علمی یعنی شناخت یک پدیده در رابطه با علتهای به وجود آورنده‌ی آن پدیده. نوع دیگر شناخت، شناخت بدیهی و نظری است. شناخت بدیهی شناختی است که احتیاج به تأمل، تجزیه و تحلیل ندارد. اما برای بدست آوردن شناخت نظری باید به تأمل، تجزیه و تحلیل دست بزنیم. در قرآن نیز به این دو نوع شناخت توجه شده است.

بحث دیگر در ارتباط با «شناخت» ابزار شناخت از نظر قرآن عبارت است: از حواس (سمع، بصر، فواد) همچنین قلب، حجر، لب، اذن از دیگر ابزارهای شناخت هستند. قرآن از احساس و ادراک حسی به عنوان یک راه شناخت با صراحة نام می‌برد و اعتبار و ارزش آن را تایید می‌کند. قرآن همچنین بر مساله استنتاج از ادراک حسی، یعنی روی تفکر و اندیشه به منظور استنتاج و نتیجه‌گیری از شناخت حسی و ادراک حسی به صراحة تاکید می‌کند. اما بی‌شک ما در کار استنتاج، یعنی بی‌بردن از نشانه‌های محسوس به امور غیر محسوس با اشتباه روبرو می‌شویم. اما این اشتباه محدود به استنتاج نیست؛ بلکه ما در شناخت از طریق حواس نیز دچار خطا می‌شویم. قرآن نیز خطای حواس را مورد تاکید قرار داده است. بحث دیگر در ارتباط با شناخت «برد شناخت» است. برد شناخت چقدر است؟ برد شناخت تنها تا مرز ظواهر اشیا نیست؛ بلکه تا شناخت ذات برد دارد. ما علاوه بر اینکه می‌توانیم ظواهر اشیا را بشناسیم، بلکه می‌توانیم ذوات را نیز را از طریق شناختن صفات آن بشناسیم. به جز حس و استنتاج از حس نیروی‌های دیگر شناخت نیز وجود دارد: کشف، شهود، اشراق و وحی. آیاتی که در قرآن کریم واژه کشف در آنها به کار رفته هیچ یک به مساله مکافه‌های مصطلح امروز که در بحث شناخت از آن یاد می‌شود نیست. در مورد شهود هم باید گفت که واژه‌های مشتق از آن یا در معنی گواهی دادن است یا به معنای حضور است. در هیچ یک از آیات، «شهود» یا مشتق‌های دیگرش به معنای شهود و مکافه مصطلح به کار نرفته است. در مورد اشراق هم باید گفت به آن معنی متعارفی که در عرفان و تصوف هست مستقیماً نمی‌توانیم چیزی در قرآن بدست آوریم. در مورد وحی هم باید گفت که وحی برای پیغمبر مبدأ، سرچشم و راه شناختی است. بعد از فهم شناخت و راههای شناخت مسئله‌ی دیگر مهم روش‌های شناخت هست. قدیمی‌ترین راه شناخت دیالکتیک است.

دیالکتیک یعنی طرح یک مطلب و بعد مطلبی را مقابل آن مطرح کردن و بعد این دو را جمع بندی کردن و بعد این جمع بندی را دو مرتبه به عنوان یک مرحله تلقی کردن و مقابلش حرف تازه آوردن و

هکذا..... اما دیالکتیک انواع مختلفی داد و ما نمی‌توانیم از یک نوع دیالکتیک سخن بگوییم. یکی از مطرح‌ترین دیالکتیک‌ها؛ دیالکتیک هگل است. دیالکتیک هگل ایده آلیستی و مربوط به امور ذهنی است. بعد از هگل دیالکتیک رالیستی مطرح شد. یعنی دیالکتیک واقعگرا به جای ذهنگرا. این نوع دیالکتیک مطرح می‌کرد که واقعیت عینی همان واقعیت مادی است؛ جز آنچه ما می‌بینیم واقعیت عینی دیگری وجود ندارد؛ و واقعیت عینی هم ماده است. واقعیت منحصر است به واقعیت متحول، متتطور و مادی. چه چیزی منشأ تطور است؟ تضاد درونی ماده منشأ تطور است. یعنی علت و عامل تطور تضاد درونی ماده است. قرآن نیز تطور جهان طبیعت را به معنای دیالکتیکی قبول دارد. اما آنچه قرآن نمی‌پذیرد، تطور ماده توسط تضاد درونی آن است. آنچه در شیء هست فقط استعداد و قوه است. برای اینکه شی از قوه به فعالیت برسد و این استعداد به مرحله‌ی بروز برسد و دیگر به خودش یا ضد خودش تبدیل شود به یک محرک نیاز دارد. بعارتی محرک به حرکت نیاز دارد. بنابراین تفکر قرآنی ضد مباحث دیالکتیک نیست. ضد این نیست که در این مسیر جهانی شدن هر چیزی فردا تازه می‌شود. این تفکر (قرآنی) ضد آن اندیشه نیست؛ تنها ضد این است که این شدن با خود شی باشد.

۳-۱۰-۳ آزادی، هرج و مرج و زورمداری

کتاب مذکور حاصل مناظره‌ها و جلساتی هست که صدا و سیمای جمهوری اسلامی در اوایل انقلاب تحت عنوان «آزادی، هرج و مرج و زورمداری» با حضور آقایان بهشتی به عنوان نماینده‌ی حزب جمهوری اسلامی، کیانوری از حزب توده، حبیب‌الله پیمان از جنبش مسلمانان مبارز، مهدی فتاپور از سازمان فدائیان خلق برگزار کرد. این کتاب شامل دو جلسه، پیوست و نمایه است. در جلسه اول به نوعی می‌توان گفت به مبانی و ریشه‌های مبحث آزادی پرداخته شده است. در جلسه دوم نیز بیشتر روی مصادیق آزادی موجود در ایران بحبوحه‌ی انقلاب، انتقادات و سوالاتی که مناظره کنندگان نسبت به گروه یا حزب مقابل داشتند تاکید شده است. بر همین اساس در این خلاصه (به علت سوالات متنوع در مورد مسائل روز آن

زمان، پراکندگی، جسته و گریخته بودن مباحث) صرفا به خلاصه دیدگاه‌های گروههای مذکور نسبت به مبانی و ریشه‌های آزادی اکتفا شده است.

بهشتی (حزب جمهوری اسلامی): از نظر اسلام بزرگترین امتیاز انسان این است؛ که آزاد خلق شده است. آن چیزی که در آفرینش و در آن نقطه‌ی پیدایش انسان بوجود آمد، این بود که یک موجود آگاه، خودساز و محیط ساز پدید آمد. انسان هم در برابر قوانین طبیعت هم در برابر قوانین اجتماع آزاد است. یعنی علاوه بر اینکه می‌تواند قوانین موجود در طبیعت را بشناسد و بر آنها غلبه کند؛ می‌تواند بر قوانین اجتماعی، سنتهای تاریخی، مکانیزم اجتماع، ماتریالیسم تاریخی، جبر اقتصادی و جبر تاریخی نیز غلبه کند. در واقع انسان محکوم به جبر اجتماعی نیست. انسان به هیچ وجه مقید به جبرهای تاریخی و اجتماعی نیست؛ بلکه می‌تواند در مقابل آن قید بشورد و تمام ضوابط را به هم بزند.

نورالدین کیانوری: (حزب توده) آزادی یکی از مفاهیمی است که مطلق نیست و تابع تمام قانونمندی‌هایی است که در جامعه بشری وجود دارد. نیروهایی وجود دارند که آزادی‌های انسان را محدود می‌کند. این نیروها عبارتند از: قوانین طبیعت و جبر اجتماعی. قوانین طبیعت چون قابل تغییر به معنی کلی و عام نیستند بلکه قابل درک، قابل استفاده و قابل بهره برداری‌اند به صورت یک واقعیتی که خود را به جامعه‌ی انسانی تحمیل می‌کنند وجود دارند. این اولین جبری است که انسان در مقابلش قرار می‌گیرد و آزادی‌اش محدود می‌شود. علاوه بر جبر طبیعت قوانین خود جامعه هم به صورت یک جبر جامعه را محدود می‌کند. به این ترتیب به طور عام انسان در شرایطی قرار گرفته که آزادی‌اش به وسیله‌ی جبر طبیعت و جبر قوانین اجتماعی که محیط اوست مورد محدودیت قرار گرفته است. هر چند انسان می‌خواهد آزاد باشد اما تا وقتی که جامعه‌ی طبقاتی و طبقات ستمگر را از بین نبرد به آزادی نمی‌رسد.

حبيب‌الله پیمان (جنبیش مسلمانان پیروز): تعریفی که اسلام در مورد آزادی ارائه می‌دهد از همان ماهیت انسان در می‌آید. ما همه‌ی جهان را حرکتی می‌دانیم از جبر به آزادی. این جوهر تکامل صیرورت به طرف آزادی است. با توجه به سیر حرکت انسان ما با دو مقوله آشنا می‌شویم. یکی نیرویی که به طرف آزادی می‌رود، دیگری نیرویی که جلوی آزادی را می‌گیرد. آن نیرویی هم که جلوی آزادی را می‌گیرد خود خواهان ارائه نوع دیگر آزادی است. آزادی که شیطان تبلیغ می‌کند. به این معنا که در برابر زیاده‌روی، فزون خواهی، تجاوز، انباشتن ثروت و قدرت محدودیتی نداشته باشد. در حقیقت این آزادی از قید هر گونه محدودیت نفسانی است. نوع دیگر، آزادی جوهر انسان است. یعنی آزادی روح الهی در انسان که آزادی نیروهای تکامل انسانی است. نیرویی که می‌خواهد نفس را کنترل کند برای آنکه آزاد شود برای تعالی و کمال. پس مانع اساسی آزادی نیروهای شیطانی است. برای رفع این مانع علاوه بر اینکه باید نیروی شیطانی را در نفس خود به بند بکشانیم؛ در جامعه نیز باید مظاهر نیروهای شیطانی به بند کشانده شود. اگر در جامعه هم بخواهیم از اسارت مناسبات اجتماعی، ستم، بردگی، استثمار، استبداد و هر نوع استکباری به مفهوم کلی آن آزاد شویم باید توجه کنیم که اگر بر شیطان نفس غلبه نکرده باشیم در یک مرحله‌ی جدید باز ممکن است اسیر او بشویم. پس انسان می‌تواند آزاد باشد منتها برای این کار باید مبارزه کند و باید بندها و موانع آزادی را رفع کند.

مهدی فتاپور (سازمان فدائیان خلق): دموکراسی و آزادی دو چیز مجزا نیستند. وقتی از دموکراسی و حقوق دموکراتیک توده‌ها صحبت می‌کنیم باید در نظر بگیریم که آزادی سیاسی، آزادی بیان، آزادی قلم و آزادی اجتماعات یکی از اجزا حقوق دموکراتیک توده‌هاست. آزادی سیاسی بدون توجه به این حقوق دموکراتیک ناقص است. اگر دموکراسی در عرصه‌های گوناگون تامین شود دیگر کسی نمی‌تواند مردم را زیر سلطه و ستم خود بیاورد. زمانی که ما از دموکراسی و آزادی صحبت می‌کنیم به این

معنی است که می‌خواهیم شرایطی به وجود آوریم تا برای مردم امکانی فراهم شود که بتوانند استقلال جامعه را تامین کنند، وابستگی‌ها را قطع کنند و به مبارزه‌ی خود علیه امپریالیسم ادامه دهند.

۳-۱۱-۳ نقش آزادی در تربیت کودکان

کتاب «نقش آزادی در تربیت کودکان» از بحثهای مختلفی تشکیل شده است که مهمترین مبحث آن «نقش آزادی در تربیت کودکان» و «رابطه‌ی آزادی با شخصیت» است. انسان دارای دو ویژگی هست که آنرا از موجودات دیگر متمایز می‌کند. یکی اندیشه تحلیلگر جمع‌بندی کن‌نو آفرین و دیگری آزاد بودن و انتخابگر بودن.

در نظام سیاسی - اجتماعی و اقتصادی اسلام مساله‌ی بزرگ و اساسی، مساله‌ای که نقش تعیین کننده و شکل دهنده دارد؛ این است که انسانهای پویای آزادی بسازد که با انتخاب خویشن به راه حق، به راه خدا، به راه پاکی و تقوا در آید. اسلام می‌خواهد که انسان آزاد باشد. اگر اسلام به مسئله انفاق و تامین حداقل نیاز انسانی در نظام اسلامی اهمیت می‌دهد برای این است که عامل فقر انسانهای آزاد را بردۀ اقتصادی دیگران نکند. اگر می‌گوید در ملاعام به صورت علنی فسق و فجور و گناه نباشد؛ برای این است که می‌خواهد محیط اجتماعی از ایجاد طغیان شهوت جنسی در انسانها پاک باشد؛ تا انسان در این محیط آزاد باشد.

کوشش اسلام این است که انسان آزاد تربیت کند؛ آزاد از همه چیز، آزاد از بند هوا و هوس، آزاد از تسلط خشم، آزاد از گرایش به جاه طلبی و قدرت ثروت، آزاد از تسلط دیگران، آزاد آزاد، تا راه خویشن را همواره آزادانه انتخاب کند. مردم را در جهل و بی خبری و ناآگاهی نگه داشتن و از آزادی و آزاد زیستن محروم کردن، بزرگترین ظلم و ستم در حق آنها است. آزادی در ساختن شخصیت انسانها نیز نقش دارد. انسان باید زندگی خود را بر پایه‌ی کشش‌ها و امیال از یک سو و بر پایه‌ی انتخابهای آگاهانه از سوی

دیگر سامان بخشد. این آزادی و انتخاب آزادانه است که زندگی و شخصیت ما را انسانی می‌کند. هیچ مسلک و مذهبی نیست که به اندازه‌ی اسلام روی آزاد گذاشتن انسانها برای خود سازی سخن گفته باشد.

۴-۳ خلاصه و نتیجه گیری

در فصل سوم برای فهم بهتر فضای فکری و اجتماعی شهید بهشتی ابتدا زندگی و زمانه‌ی وی مورد بررسی قرار گفت. اشاره شد که شهید بهشتی در یک خانواده‌ی مذهبی بدنیا آمده و از همان دوران کودکی علاقمند به مباحث دینی می‌شود. وی علاوه بر تحصیلات قدیم (حوزوی)، تحصیلات جدید (دانشگاهی) را نیز دنبال می‌کند. به لحاظ سیاسی نیز اوج دوران جوانی وی مصادف می‌شود با صنعت ملی شدن نفت که وی به سوی گروه سیاسی- مذهبی آیت‌الله کاشانی سوق پیدا می‌کند. بعد از آن نیز در ارتباط با انقلاب ۵۷ در بسیاری از رویدادها، تحولات و تشکیل بسیاری از گروههای انقلابی نقش فعالی را ایفا می‌کند.

دوران فعالیت وی در ارتباط با انقلاب به دوران قبل از رفتن وی به آلمان و بازگشت از آن تقسیم می‌شود. وی در برهه‌ای از زندگانی خود محبور می‌شود به دلایلی برای مدتی به آلمان مهاجرت کند. خروج از ایران به منزله‌ی قطع فعالیت‌های مختلف وی من جمله فعالیت‌های سیاسی- مذهبی نمی‌شود و همچنان در آلمان در جهت رسیدن به اهداف انقلابی تلاش می‌کند. بعد از مدتی فعالیت در آلمان و ریاست مرکز اسلامی هامبورگ در سالهای منتهی به انقلاب به ایران باز می‌گردد و دست به فعالیت‌هایی چون تشکیل حزب جمهوری اسلامی، شواری موقت انقلاب و غیره ... می‌زند.

پس از پیروزی انقلاب نیز وی در عرصه‌های مختلف به ایفای نقش پرداخته و مدیریت حساس بسیاری از نهادهای دولتی من جمله ریاست قوه‌ی قضاییه را به دست می‌گیرد. تا اینکه در هفت تیر ۱۳۶۰ توسط گروه منافقین در دفتر حزب جمهوری اسلامی به شهادت می‌رسد.

در قسمت دوم این فصل نیز برای آشنایی بهتر با اندیشه‌ی سیاسی شهید بهشتی آثار وی مورد بررسی قرار گرفت. آن چیزی که در اندیشه‌ی سیاسی شهید بهشتی ملاحظه شد این است که وی در تمامی بحث‌ها و آثار خود برای اثبات افکار و آرای خود به مباحث اسلامی و قرآنی استناد می‌کند. در ارتباط با بحث آزادی نیز وی آراء خود را با استناد به آیات قرآنی مطرح می‌کند. آزادی در اندیشه وی مترادف با داشتن اختیار، اراده، آگاهی و غیره... است. اگر قرار است انسان آزادی داشته باشد از منظر شهید بهشتی بخارط این است که انسان اساساً موجودی آزاد و دارای حق انتخاب آفریده شده است. با بدست آوردن تصویر کلی از اندیشه‌ی سیاسی شهید بهشتی، در فصل بعد به مفهوم "آزادی" و مصاديق آن در اندیشه وی پرداخته خواهد شد.

در مورد بررسی آثار شهید بهشتی نیز باید اشاره کرد که با توجه به نزدیکی کتاب‌های «شناخت از دیدگاه قرآن»، «آزادی، هرج و مرج و زورمداری»، «نقش آزادی در تربیت کودکان» و «شناخت از دیدگاه قرآن» به موضوع اصلی پژوهش حاضر در قسمت مربوط به «مفهوم آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی» مباحث کتب مذکور مجدداً مورد تأمل بیشتری قرار خواهد گرفت.

فصل چهارم

آزادی

آنچه در فصل حاضر به عنوان مبحث اصلی دارای اهمیت می‌باشد شناخت مفهوم "آزادی" در اندیشه‌ی سیاسی «شهید بهشتی» است. در سه فصل قبل تلاش شد، ابتدا برای فهم بهتر مفهوم آزادی به "ادبیات موضوعی" این مفهوم تا حد امکان پرداخته شود. سپس در قالب فصل دوم برای فهم بهتر اینکه "شهید بهشتی" به عنوان یک "اندیشمند" باید مورد بررسی قرار گیرد یا "نظريه پرداز" به تعریف "اندیشه‌ی سیاسی" و "نظريه‌ی سیاسی" پرداخته شد.

همچنین برای فهم بهتر مفهوم "آزادی" به آن در تعابیر غربی و اسلامی اشاره شد. در آخر فصل نیز "چارچوب نظری" پژوهش مورد تأمل قرار گرفت. در نهایت در قالب فصل سوم سعی شد شرحی از زندگی، زمانه و خلاصه‌ی آثار شهید بهشتی برای فهم بهتر زمینه‌های تاریخی فکری - اجتماعی اندیشه‌های وی ارائه شود. در فصل حاضر نیز ابتدا به مفهوم "انسان" در اندیشه‌ی شهید بهشتی پرداخته خواهد شد، سپس مفهوم و اقسام آزادی در اندیشه وی مورد بررسی قرار خواهد گفت.

۲-۴ مفهوم و جایگاه انسان در اندیشه‌ی شهید بهشتی

قبل از پرداختن به جایگاه انسان در اندیشه‌ی شهید بهشتی باید اشاره کرد که دیدگاه وی در مورد انسان یا آزادی با تاسی از مطالب قرآنی بوده است. وی در همه بحث‌های خود به مبانی اسلامی یا قرآن استناد می‌کند. «منشاء دیدگاه شهید بهشتی درباره‌ی انسان به عنوان اندیشمند مسلمان-که از خصوصیات برجسته‌اش مجالست همیشگی با قرآن و کاوش‌های عالمانه در این کتاب الهی و طرح مسائل اجتماعی زمان و تلاش برای یافتن راه حل‌های علمی از متن قرآن بوده است- بیش از هر چیز دیگر از قرآن گرفته شده است.»(بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۱۰)

«به طور کلی وقتی انسان دارای یک نظام بینشی فکری است، همه‌ی مسایل از اصول و ریشه‌ها مایه می‌گیرد. اینکه ما مسلمانها همیشه در فرهنگمان «اصول دین» داشته‌ایم، به این دلیل است که اسلام یک نظام عقیده و اندیشه و رفتار است؛ به هم پیوسته است. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۸)

عباسپور نیز به نقل از شهید بهشتی در مورد متأثر بودن انسانها از جهان بینی یا مرام و مسلک خود اشاره می‌کند: هر انسان در زندگی خود یک عامل تعیین کننده دارد که این عامل همواره به زندگی، حرکات، اعمال و عکس المعل او در برابر حوادث و پدیده‌های مختلف مهم یا غیر مهم شکل می‌دهد و همه‌ی آنها را به صورت مشخص و خاص در می‌آورد. عامل تعیین کننده جهان فکری و عملی او است. (عباسپور، ۱۳۸۷: ۲۹۸) بر همین اساس بهشتی در بحث انسان‌شناسی خود همواره بر مباحث اسلامی و آیات قرآنی تکیه دارد. دلیل این که قبل از بحث آزادی به انسان‌شناسی وی پرداخته می‌شود باختر این است که اصولاً آرا و افکار هر اندیشمندی در مورد مسایل مختلف از انسان‌شناسی وی متأثر می‌شود. «محور و رکن هر نظریه‌ی اخلاقی و هر اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی دیدگاهی است که آن نظریه و اندیشه درباره‌ی انسان دارد. چرا که اخلاق و سیاست پیرامون روابط انسان با محیط خود شکل می‌گیرد و این رابطه بر اساس شناخت او از خویش، جایگاه خود در جامعه، و جهت‌گیری او نسبت به مفهوم انسان ایده‌آل در نزد او صورت می‌پذیرد. بنابراین در شناخت اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی یک اندیشمند، به هر فرهنگ، زمان و مکانی که تعلق داشته باشد، از موضوعات مهمی که باید مورد مطالعه قرار گیرد، مفهومی است که از انسان و طبیعت آدمی نزد او یافت می‌شود، هر چند که آن اندیشمند پیرامون این موضوع به تصریح بخشی نکرده باشد.» (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰۹).

خود شهید بهشتی نیز در این ارتباط می‌گوید:

طبعاً وقتی می‌خواهیم درباره‌ی مقررات و قوانین و شکل و فرم آزادی‌های فردی و اجتماعی در شکل سیاسی، فرهنگی، هنری و به طور کلی آزادی‌های رفتاری بحث کنیم اگر بخواهیم از دیدگاه اسلام حرف

بزنیم باید به ریشه برویم. به همین جهت من در بحث‌هایم از این شیوه استفاده می‌کنم، یعنی ابتدا باید

ببینم انسان از دیدگاه اسلام دارای چه بافت و چه ساختی در رابطه با آزادی است.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۸)

بنابراین قبل از اینکه به بحث «آزادی» در اندیشه‌ی شهید بهشتی پرداخته شود لازم است که ابتدا مفهوم «انسان» در اندیشه‌ی شهید بهشتی پرداختن به بحث «آزادی» ابتدا تعریفی از «انسان» ارائه می‌دهد.

وی در مباحث مربوط به انسان بر پنج ویژگی عمدۀ تأکید می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از: ۱- اندیشه-ی دوربرد ۲- شناخت خیر و شر، زیبا و زشت، نیک و بد، حسن و قبح ۳- اختیار، انتخاب آگاهانه و آزادانه ۴- احساس مسولیت ۵- خلاقیت و ابتکار.

با توجه به موضوع اصلی این پژوهش که بدنیال فهم «آزادی» در اندیشه‌ی شهید بهشتی است در بررسی مفهوم "انسان" در اندیشه‌ی وی بیشتر بر ویژگی سوم که ارتباط مستقیمی با «آزادی» دارد پرداخته خواهد شد. خود وی در مباحث خود بر بحث «اختیار و انتخاب» تأکید زیادی داشته است و در اکثر آثاری که از شهید بهشتی تاکنون چاپ شده است همواره به شکل‌های گوناگون و در بحث‌های مختلف بر این ویژگی انسان تأکید کرده و آن را جدا از مباحث دیگر می‌بیند:

«بحث اختیار چیز خاصی است. حتی بعضی از اساتید و متفکران که در این زمینه نوشته‌اند چندان

روشن بحث نکرده‌اند. خود ماهم که در مواقعي در خدمت آنها بوده‌ایم در برابر سوالات پی در پی مان

این مسئله چندان روشن نشد.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷۵)

در اندیشه‌های شهید بهشتی "انسان" جایگاهی ویژه و بسیار مهم دارد. به طوری که اسلام را دین انسان ساز معرفی می‌کند. از نظر وی «اسلام آئین انسان سازی است. پیام انبیا در طول تاریخ، رهایی انسان از قیودی است که سعادت و موفقیت او را مانع می‌شوند. هرگونه بت پرستی اعم از قیود درونی و یا بیرونی که مانع از ساختن انسان بشوند باید از درون و برون انسان خارج بشوند. در این صورت انسان

مخاطب اصلی دین به عنوان «موجودی خودساز و محیط ساز» معرفی می‌گردد.»(قاسمی، ۱۳۸۵: ۱۴۴) باید اشاره کرد که شهید بهشتی هنگامی که بدنیال آنست که انسان را از قیود درونی و بت پرستی خارج سازد در واقع آزادی را از منظر عرفانی می‌بیند. وی در برداشتهای متعدد خود تعریفی خاص از انسان ارایه می‌دهد؛ و او را دارای ویژگی‌هایی چون آگاه بودن، مختار بودن و انتخاب‌گر بودن می‌داند که در آثار خود به انحصار مختلف بر آنها تاکید می‌کند:

«انسان دارای اندیشه‌ی دوربرد، قدرت تشخیص نیک و بد، قدرت انتخاب و اختیار و قدرت سازندگی و ابتکار را دارد و در سرشت او جاذبه‌ها و ابزارهایی برای حرکت پویایی، و فرا راه او حقیقت و کمال مطلق و در خمیر مایه‌ی ذاتش تلاش برای رسیدن به آن وجود دارد.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۶)

شهید بهشتی همچنین در کتاب «نقش آزادی در تربیت کودکان» بزرگترین مسئله نظام سیاسی اسلام را پرورش انسانهای مختار، آگاه و آزاد می‌داند:

«..... و تو معلم و مربی، می‌خواهی بچه‌ها را مجبور کنی مومن و خوش رفتار باشند؟ قیمت این آدمکهای مصنوعی ظریف و زیبای دلربا از قیمت یک مجسمه قشنگ بیشتر نخواهد بود! بیائید همه باهم تصمیم بگیریم بچه‌هایمان آدم باشند. آدم باشند یعنی چه؟ یعنی مختار باشند. آگاه و مختار. نقش ما و شما نسبت به این بچه‌ها باید نقش کمک باشد. نقش فراهم آورنده‌ی زمینه‌های بیشتر برای رشد سریع‌تر، سالم‌تر و سرراست‌تر باشد؛ نه نقش استادکار قالب‌سازی که می‌خواهد این استعداد نرم و لطیف کودک را در یک قالب خشن بریزد و از او یک «موجود قالبی» بسازد..... در نظام سیاسی و اجتماعی اسلام مسئله بزرگ و اساسی، مسئله‌ای که نقش تعیین کننده و شکل دهنده دارد، این است که انسانهای پویای آزادی بسازد که با اختیار خویشتن به راه حق، به راه خدا، به راه پاکی، فضیلت و تقوا در آیند.»(بهشتی، ۱۳۸۵: ۱۸)

وی طرفدار "خودسازی آگاهانه" و "تربیت انسانهای نو در مسیر شدن" بود و این را "پویش خودآگاه" می‌دانست و کار سخت معلم را این می‌دانست که بچه‌ها همیشه فکرکنند خودشان دارند فکر

می‌کنند، خودشان دارند خلاقیت نشان می‌دهند و... حرکت می‌کنند. یقین داشت که یک معلم باید خون دل بخورد تا کلاس را طوری اداره کند که بچه احساس آزادی هم بکند و الا «از بچه‌ها مهره ساختن هنر نیست.» وی این را روش تربیت، نوجوان رشید، مردان فردا و ضامن آینده و در یک کلام «خودسازان محیط‌ساز» می‌دانست.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۶ - ۱۹)

همچنین شهید بهشتی در کتاب «آزادی، هرج و مرج، زورمداری» در اظهار نظری دیگر در مورد انسان باز بر قوه‌ی آگاهی و مختار بودن انسان تأکید می‌کند. وی اضافه می‌کند که در جهان بینی اسلامی انسان قوه‌ی "اراده" و "انتخاب‌گری" دارد که باعث می‌شود دایم موجودی در حال تغییر و شدن باشد:

«در جهان بینی اسلام، انسان شدنی است، مستمر و پویشی است. خودآگاه، انتخابگر و خودساز.

ما بر این چهار عنوان تأکید داریم. در جهان بینی اسلام، انسان شدن است، شدنی است مستمر.

همواره یک شدن است؛ پویش است؛ تلاش است. پویشی است خود آگاه و انتخابگر. انتخاب کننده

و خودساز است.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۷) «ویژگی اساسی انسان همین خودسازی و محیط‌سازی

آگاهانه‌ی اوست. در جهتی که خود «انتخاب» و «اختیار» کرده است رشد می‌کند.»(بهشتی، ۱۳۸۸:

(۴۰۳:)

او در تعریف انسان به آزادی و انتخاب‌گری او اشاره می‌کند. اهمیت و برتری انسان را در "توان" گزینش، انتخاب‌گری، تسلط برخود، محیط و جامعه‌ی خود می‌داند. از نظر او آزادی، یعنی تسلط انسان بر ساختن خویش و ساختن محیط خویش. اگر این نشانه و خصلت از آدمی سلب شود، لاجرم دچار مسخ شخصیت و انسانیت می‌شود. اساساً انسان از آن رو انسان است که با توجه به توان و ظرفیت خدادادی وجودی خویش، آزاد باشد و خود گزینش کند.(لکزایی، ۱۳۸۷: ۱۷۸)

بحث «اختیار» و «انتخاب» دو مفهوم کلیدی در تعریف «انسان» در اندیشه‌ی شهید بهشتی است. این دو مفهوم جایگاه برجسته‌ای در اندیشه‌ی شهید بهشتی دارند به طوری که حتی اشاره می‌کند؛ آدمی

برای زندگی در این دنیا دارای مسئولیت‌هایی است که انجام دادن آن‌ها صرفاً با داشتن «قوه‌ی انتخاب» میسر است:

«همراه با روح الهی که به انسان داده‌اند. یک مسؤولیت کوچک هم به او داده‌اند؛ گفتند:

تو با این روح الهی مسئول آن هستی که از لابه‌لای بندها و پیچ و خمهایی که در پیکرت و در رابطه‌ی پیکرت با محیط طبیعت و محیط اجتماع وجود دارد با اختیار و انتخاب راه را به سوی

آینده‌ی تاریک یا روشن بگشایی.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۳۴)

در اندیشه‌ی شهید بهشتی آدمی بر مبنای آزادی و انتخاب‌گری مسئول و پاسخگو شمرده می‌شود، در غیر اینصورت نمی‌توان انسان را موجودی پاسخگو به شمار آورد.(لکزایی، ۱۳۸۷: ۱۷۸) وی بین قدرت (آگاهی - اختیار) و مسئول بودن «انسان» نسبت مستقیمی قابل است. از نظر ایشان «مسئولیت؛ یعنی انسان بر مبنای قدرت آگاهی و اختیاری که دارد، در برابر نیک و بد کارهایش مسئول است.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷۸)

در مورد بحث «انتخاب» و «مسئولیت» اضافه می‌کند که: «خداوند بر انسان چیزهایی داده که هم زشت است هم زیبا، اما اینکه انسان چگونه آن‌ها را به کار ببرد، مسئولیت آن بر عهده‌ی خود انسان خود ساز است.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۹۶)

داشتن حق انتخاب یکی از مولفه‌های آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی است. یعنی چون انسان دارای حق انتخاب است از نظر وی آزاد هم است. بعبارتی از نظر وی انسان آزاد است چون دارای حق انتخاب است. «اما آزادی انسان همانند داشتن حق انتخاب بدون مسئولیت نیست. بدنبال احساس آزادی مسئله مسئولیت می‌آید «وقفو هم انهم مسؤولون» آیات قرآن پر است از تصریح به مسئولیت انسان و به دنبال احساس مسئولیت است که انسان دچار دلهره و اضطراب می‌شود.»(مهرجری، ۱۳۸۰: ۱۷۵) علاوه بر اینکه شهید بهشتی معتقد است انسان در کارهای خود مسئول است و مسئول

بودن آن هم به خاطر داشتن قوهی انتخاب و آزادی است؛ بلکه وی اساسا وجود قوهی انتخاب در انسان را امری فطری می‌شمارد. «[بهشتی] قدرت "انتخاب" را متناسب با فطرت آدمی می‌داند و معتقد است که خداوند این قوه را در نهاد وی گذاشته است و انسان از همان زمانی که به دنیا آمده است دارای این قوه می‌باشد. از نظر وی خاستگاه آزادی فطرت و نهاد بشری است. یعنی آزادی جزء ذات هستی بشر است و از آن لاینفک نیست.» (موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۴۸) به طوری که حتی در هم آمیختگی نطفه‌ی انسان نیز نشان از وجود "قوهی انتخاب" در وجود او دارد. وی با اشاره به آیه‌ای از قرآن کریم «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه» آن را استنباط می‌کند:

«آدمی از نطفه‌ای آمیخته و در هم آفریده شد تا بتوان او را در معرض انتخاب قرار داد....همین طور که در انسان فطرت حق‌گرا و حق‌دوست هست، در انسان کشش‌های فطری دیگر که او را از حق منحرف می‌کند نیز هست. انسان فطرتش نه تاریک‌تاریک است و نه روشن روشن است. آن وقت که به وجود می‌آید موجودی است در سپیده دم هستی، تاریک و روشن. اگر در زندگی او لکه‌های سیاه و تاریکی‌های کشنده می‌بینی فکر نکن سرآبا و یکپارچه سیاه آفریده شده بود. اگر در آن انسانهای زبده، نورانیت قاهر و مسلط بر هستی را می‌بینی فکر نکن از اول به او داده بودند. این خود او بود که در آن سپیده دم هستی با انتخاب خود می‌توانست راهی به سوی وادی ظلمات انتخاب کند و در تاریکی‌ها فرو رود. یا می‌توانست راهی به سوی سرزمنی حیات، نشاط، زندگی جاودانی سراسر نور و روشنایی انتخاب کند..... هر دو ساخته‌ی خود و نتیجه‌ی انتخاب خود اوست..... اسلام می‌گوید؛ انسان موجودی است «امشاج» آمیخته با حق سنگین پر زحمت انتخاب تا آخرین لحظه‌ی زندگی. حتی وقتی به راه حق می‌آید و باز می‌گردد به راه کفر، باز هم برای او [راه] انتخاب تا آنجا که بشود باز است..... پس داستان، داستان انتخاب است. در نهاد انسان، فطرت انسان و خمیر مایه‌ی انسان نوعی حق انتخاب وجود دارد.» (بهشتی، ۱۳۸۹: ۱۳۸)

شهید بهشتی معتقد به فطرت الهی برای انسان است و منشا آزادی را فطرت انسان و آفرینش الهی او می‌داند. یعنی انسان ذاتا آزاد آفریده شده و ذاتا انتخابگر، سازنده، متحول و پویا است. در غیر اینصورت هدف

از خلقت او تامین نخواهد شد. یعنی در صورت عدم تحقق آزادی‌های اجتماعی فرد رسالت آفرینش انسان دچار تناقض خواهد شد. از دیدگاه وی شخصیت واقعی و الهی انسان فقط در پرتو آزادی محقق خواهد شد. انسان ذاتاً مسئول تحقق خویش است و چون برای مصلحت خود ناچار به انتخاب است، پس ذاتاً آزاد است و کرامتش هم در این انتخابگری است.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۸۵)

شهید بهشتی انتخاب‌گر بودن آدمی را در شمار اهداف والای اسلام ذکر کرده و بر این باور است که کوشش اسلام برای اینست که انسان آزاد و انتخاب‌گر تربیت کند.(لکزایی، ۱۳۸۷: ۱۷۸) در اندیشه‌های وی انسان مساوی است با داشتن قوه‌ی «انتخاب». او مقام انتخاب را چنان در وجود آدمی برجسته می-بیند که حتی اشاره می‌کند ارزش فرمانبرداری انسان در مقابل خدا به خاطر داشتن قدرت "انتخابگری" است. یعنی از نظر وی اگر انسان دارای قدرت انتخاب نبود، فرمانبرداری او زیر سوال قرار می‌گرفت و ارزش چندانی برخوردار نمی‌شد. ارزش عبادت یا فرمانبرداری انسان در مقابل خداوند بخاطر داشتن حق «انتخاب» است. «یکی از بزرگترین امتیازهای انسان این است که می‌تواند معصیت کند. آدم تواناست در برابر خداوند 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- ناصری، ۱۳۸۷: ۸۷)

وی برای اثبات ادعای خود به آیات قرآنی تمسک می‌جويد. در این ارتباط، مهاجری به نقل از شهید بهشتی اشاره می‌کند: «.....بر پایه تعالیمی که از اسلام می‌شناسیم، انسان آزاد است. حتی آزاد است که خدا را اطاعت نکند و یا اطاعت کند؛ خداوند این آزادی را به من و شما داده است.....این ویژگی انسان در قرآن هم آمده است: و قُلْ الْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاء فَلِيَوْمَنْ وَ مَنْ شاء فَلِيَكُفُرْ) وحی از جانب خدا می‌آید هر کس که دلش می‌خواهد ایمان بیاورد و هر کس که دلش می‌خواهد کفر بورزد. این آزادی در اسلام را تشریح می‌کند. بنابراین آنجا که من و شما به عنوان یک فرد هستیم، در برابر حرام و حلال اسلام هم

آزادیم، بخواهیم به واجبات عمل می‌کنیم و یا عمل نمی‌کنیم.(مهاجری، ۱۳۸۰: ۱۹۷) شهید بهشتی معتقد است بر پایه‌ی تعالیم اسلام انسان آزاد است که حتی خدا را اطاعت کند و یا اطاعت نکند. حتی معتقد است نمازی که انسان از روی اجبار بخواند نماز نیست؛ و برای این اعتقادش از آیات الهی به عنوان مرجع نظر یاد می‌کند. آنجا که خداوند به پیغمبرش می‌فرماید: تو حق نداری انسان‌ها را به ایمان و ادارسازی، تو باید راه ایمان را به انسانها نشان دهی، زمینه‌های محیطی ایمان پیدا کردن و آزادانه به راه ایمان گام نهادن را فراهم کنی.(کبیرتاج، ۱۳۸۷: ۳۷۳) از نظر وی انسان باید از قوه‌ی «آگاهی»، «انتخاب» و «اختیار» برخوردار باشد؛ چرا که اساساً به لحاظ فطری موجودی است که در برابر مسیرهای مختلف قرار خواهد گرفت. علیرضا بهشتی به نقل از وی اشاره می‌کند: از نظر ایشان انسان اصولاً موجودی یک راه نیست، بلکه موجودی است که ساخته شده برای اینکه بتواند همواره چند راهه رود.(بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۱۶). بعبارتی آن چیزی که در این مسیر چند راهه منجر می‌شود انسان یکی از راهها را بر دیگری ترجیح دهد؛ قدرت انتخاب، آگاهی و قدرت ایمان‌اش است. در ارتباط با بحث مذکور شهید بهشتی اشاره می‌کند:

«قرآن به ما می‌آموزد که پس از آفرینش زمین، آسمان، گیاهان و جانداران دیگر خداوند خواست موجودی بیافریند که در این عرصه‌ی پهناور با انتخاب خودش و به پای خودش حرکت کند؛ هدف و جهت را نیز خودش انتخاب کند. البته از نظر ما انسان باید در انتخاب خویش و اراده‌ی خویش و در حرکت کردن باید خدا گونه باشد.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۵۸)

به طور کلی باید اشاره کرد، شهید بهشتی هنگامی که اشاره می‌کند، انسان در سرشت خود، خلقت خود، در اعمالش، رفتار و کردارش، مختار و دارای اختیار است، به لحاظ کلامی آزادی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

جدا از اینکه شهید بهشتی در انسان شناسی خود همواره در بعد «خصوصی» و «شخصی» به مسئله خودآگاهی، انتخاب، اراده و یا اختیار اهمیت می‌دهد، در مسایل اجتماعی نیز بر قوه‌ی «اختیار» و «انتخاب» انسان تأکید می‌کند. در مورد رابطه‌ی انسان چه با محیط طبیعی و چه محیط اجتماعی معتقد است که انسان هم بر این دو محیط تاثیر می‌گذارد و هم از آنها تاثیر می‌پذیرد. انتخاب و اراده نقش اساسی در ارتباط او با محیط دارد.

«در تمام دوره‌های گذشته انسان با طبیعت و با محیط طبیعی رابطه داشته است. از طبیعت گرفته و به طبیعت داده است؛ از آن وقتی که انسان می‌تواند در طبیعت به این طرف و آن طرف بدو و انتخاب کند و برگزیند.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۲۸)

در مواجهه‌ی انسان با طبیعت در کتاب «آزادی، هرج و مرج، زورمداری» و تاکید بر نقش «آگاهی» و «انتخاب» در زندگی انسان همچنین می‌گوید:

«انسان آن توان را دارد که طبیعت را هم رام و مهار کند. قوانین طبیعت را بشناسد و ببیند چگونه می‌تواند در این گستره‌ی طبیعت حرکت کند تا همیشه محکوم این قوانین نباشد..... انسان می‌تواند در میدان بسیار وسیعی چنان حرکت بکند که همواره اسیر، برد و محکوم این قوانین نباشد. در حقیقت خداوند به انسان این آزادی را داده است که در پرتو «آگاهی» بتواند خودش را، محیط زندگی موردن تمايل و خواست خودش را از قلمرو یک قانون بیرون بیاورد و به قلمرویی که خود «انتخاب» می‌کند ببرد.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۹)

در اندیشه‌ی او حیات طیب و زیبایی که خدا برای انسان به عنوان اشرف مخلوقات ترسیم نموده است چه در دنیا و چه در عقبی در گرو آزادی اوست، زیرا این انسان آزاد است که با روحیه حق‌گرایی جهان را آباد و آخرت را کسب نماید.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۷۸)

خلاقیت فنی و صنعتی و چاره‌اندیشی‌های پیشرفته‌ی انسان در رویارویی با شرایط طبیعی در برخورداری او از قوه‌ی انتخاب و آزاد بودن آن است. او در یک محیط گرم‌سیر می‌تواند هوای سرد مطبوع بسازد و از آن بهره‌ور شود و در پای کولر آبی یا گازی بنشیند و به طبیعت گرم منطقه خوش بگوید؛ من زیر سلطه‌ی سوزان تو نیستم و آزادم. همه اینها در پرتو قوه‌ی انتخاب‌گر و مختار بودن آن است. (لکزایی، ۱۳۸۷: ۵۵) در ارتباط با «محیط اجتماعی» نیز وی همانند «خوبشتن انسان» و «محیط طبیعی» بر اهمیت قوه‌ی «اراده» یا «انتخاب» انسان تاکید دارد. وی رابطه‌ی انسان را با محیط اجتماعی دو طرفه می‌داند. به این معنی که علاوه بر اینکه انسان از محیط اجتماعی تاثیر می‌پذیرد توانایی تاثیر گذاشتن هم بر این محیط را دارد:

«در رابطه با محیط اجتماعی؛ رابطه‌ای که انسان با محیط اجتماعی و محیط اجتماعی با انسان دارد؛ خود یک بستر رشد و تکامل است. تشکی است که انسان هم خودش باید بدوزد و هم رویش بخوابد. بستری است که خود انسان می‌سازد و خود او هم از آن استفاده می‌کند و در آن آرامش پیدا می‌کند. انسان نسبت به محیط طبیعی مسئول است؛ نسبت به خودش هم مسئول است؛ نسبت به محیط اجتماعی اش هم مسئول است.....انسان یک واقعیت اجتماعی و یک جاندار اجتماعی است. انسان هیچ وقت با خودش تنها زندگی نمی‌کند. انسان همیشه با دیگران زندگی می‌کند و در رابطه با دیگران هم اثر می‌گذارد و هم اثر می‌پذیرد.....خود انسان است که این محیط را در طول تاریخ ساخته و هر فرد هم به سهم خودش دارد می‌سازد.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۷۵) «آری تاریخ ساخته می‌شود؛ اما با انسان‌ها، اراده‌ی آنها، خصلت‌ها و انگیزه‌هایشان. نقش انبیا، بعثت و هدایت و عرضه کردن ارزش‌ها و نمودن راه و پرده بر گفتن از چهره‌های شیطانی و این مردم‌مند که با شعور و تشخیص و جوشش درونی و «انتخاب» آزادشان راه حق را بر می‌گزینند.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۷۵)

شهید بهشتی با اعتقاد راسخ به آزادی انسان در انتخاب راه زندگی معتقد است. (کبیرتاج، ۱۳۸۷: ۳۶۷)

«انسان محکوم جبر اجتماعی نیست؛ بلکه در برابر حاکمیت آن قوانین که به نام قوانین اجتماعی و سنت‌های اجتماعی و مکانیزم اجتماع و ماتریالیسم تاریخی و جبر تاریخی، جبر اجتماعی و جبر اقتصادی مطرح می‌شود کاملاً آزاد است؛ و نه تنها محکوم به این قوانین نیست، بلکه حتی می‌تواند بر پدیده‌ها و بر تنگناهایی که در پرتو حاکمیت همین قوانین بوجود آمده بشورد و در برابر آنها بایستد و معادله را برهمن زند.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۸)

به طور کلی شهید بهشتی اعتقاد دارد هم محیط طبیعی و هم محیط اجتماعی محدودیت‌هایی برای انسان ایجاد می‌کند؛ اما انسان نه محکوم به جبر طبیعی است و نه محکوم به جبر اجتماعی و تاریخی، بلکه آدمی در برابر محدودیت‌هایی که محیط طبیعی و نظام اجتماعی و سیاسی ایجاد می‌کند قادر "مخالفت" دارد. دلیل آن هم به خاطر بزرگترین امتیاز انسان، یعنی آزادی و قدرت انتخاب کنندگی او است. «از دیدگاه اسلام یکی از بزرگترین امتیازات انسان همین است که آزاد آفریده شده است.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۸) اساس دیدگاه شهید بهشتی در مورد مسایل اجتماعی نیز همان حضور فعال انسان، حق دخالت و انتخاب اوست؛ و بر این مبنای او معتقد به شوراست؛ معتقد به سیستم و معتقد به انتخابات است.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۶۴)

در مورد نقش انسانها در تعیین سرنوشت جامعه، همچنین شهید بهشتی می‌گوید: «اسلام، جامعه را ساخته و پرداخته خود مردم می‌داند و نگهداری و نگاهبانی آن را به خود مردم وا می‌گذارد 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 امورخانه شخصی خود مباشرت داشته باشند و کار مردم به دست مردم باشد.»(شیخانی، ۱۳۸۹: ۷۶)

تحقیق رسالت آفرینش انسان و هدف از خلقت او در نظام فعلی آزادی او به ویژه آزادی اجتماعی است. در صورت عدم وجود آزادی‌های اجتماعی هدف از آفرینش انسان دچار تناقض می‌شود. تکامل واقعی انسان محصول جامعه باز، آزاد و الهی است.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۷۸) لکزایی اشاره می‌کند 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 از انسان و شرافت انسانی دفاع می‌کند.(لکزایی، ۱۳۸۷: ۵۸) در این رابطه شهید بهشتی در کتاب مبانی نظری قانون اساسی اشاره می‌کند:

«قانون اساسی بر مبنای نظر اسلام قائل به اصالت آمیخته‌ی فرد و اجتماع است. یعنی از دیدگاه اسلام نه فرد اصل است، به معنای اینکه نظام و محیط اجتماعی هیچ نقشی ندارند و نه فرد بازیچه‌ی سرنوشتی است که محیط اجتماعی برایش تعیین می‌کند. بلکه هر انسانی خود سرنوشت‌ساز است.....هم در بدترین نظمات اجتماعی و هم در بهترین آنها انسان سرنوشت‌ساز است.»(بهشتی، ۱۳۸۰: ۶۱)

با توجه به مطالب فوق باید اشاره کرد که شهید بهشتی علاوه بر اینکه آزادی را به لحاظ کلامی مطرح می‌کند، هنگامی که وارد مباحثت اجتماعی می‌شود و بحث می‌کند که آیا انسان در رفتار اجتماعی خود می‌تواند هر کاری را که بخواهد انجام دهد یا نه؟ در واقع آزادی را به معنای فقهی مطرح می‌کند. در اکثر آثار شهید بهشتی مباحثی از انسان‌شناسی دیده می‌شود. انسان برای او ویژگی‌های مختلفی چون قدرت اندیشه، شناخت، آگاهی و غیره دارد. اما از دیدگاه وی مهمترین ویژگی که موجب تمایز انسان از سایر موجودات زنده می‌شود؛ قدرت انتخاب، اراده و اختیار آن است.

شهید بهشتی اشاره می‌کند: گیاهان و حیوانات هم حیات دارند. حیوانات و حتی برخی از گیاهان احساس هم دارند. همچنین حیوانات دارای درک هم هستند. پس احساس، ادراک و فهم ویژگی انسان

نیست. دو ویژگی در انسان هست که سخت بهم مربوط است، یکی قدرت تجزیه، تحلیل و جمع بندی است. انسان جانداری است برخوردار از قدرت اندیشه. اما اگر انسان فقط دارای این ویژگی بود ممکن بود در برابر برخی از ماشینهای محاسبه و مغزهای الکترونیک امروزی چیزی کم بیاورد. انسان در این بعد یک خصوصیت ویژه دارد و آن ابتکار، خلاقیت و نوآفرینی است. اما علاوه بر موارد فوق ویژگی که به انسان ارزش فوق العاده داده و موجود برتر در عالم خلقت شده آزاد بودن آن است. انسان هر چند ویژگی‌های مختلفی دارد اما مهمترین آن مختار بودن آن است. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۷۸)

به هر روی در اندیشه‌ی سیاسی شهید بهشتی انسان موجودی است که خود و محیطی را که در آن زندگی می‌کند می‌سازد. از نظر وی انسان باید آزادانه تصمیم بگیرد و انتخاب کند و همواره رو به جلو حرکت کند. (لکزایی، ۱۳۸۷: ۵۸) با توجه به بحث اصلی این پژوهش یعنی بررسی مفهوم "آزادی در اندیشه شهید بهشتی" بیشتر بر ویژگی "انتخاب" و "اختیار" که ارتباط تنگاتگی با بحث "آزادی" دارد پرداخته شد.

بر اساس مطالب فوق می‌توان گفت انسان در اندیشه‌ی بهشتی یعنی «موجودی که قدرت انتخاب-گری» دارد. بدون شک اگر در تعریف انسان از منظر شهید بهشتی به بحث «انتخاب» یا «اختیار» توجه نشود هر گونه تعریفی از انسان از دیدگاه او تعریفی ناقص خواهد بود. وی در تعریفی که از انسان ارائه می‌دهد؛ انسان را در تعامل با سه عرصه می‌بیند. این سه عرصه از نظر وی عبارتند از: انسان در رابطه با خویشن، انسان در رابطه با محیط طبیعی – برای تسلط بر طبیعت و استفاده‌ی بهینه از امکانات آن برای توسعه و پیشرفت – و انسان در رابطه با محیط اجتماعی.

در ارتباط با هر سه عرصه بر قوای «آگاهی»، «انتخاب» و «اختیار» انسان تاکید دارد؛ و معتقد است آن چیزی که موجب می‌شود انسان در تعامل با این سه حوزه بهتر عمل کند و زندگی مناسب و جامعه‌ی بهتر ایجاد کند استفاده‌ی مناسب از این قوا می‌باشد.

با بدست آمدن تعریف و جایگاه انسان در اندیشه‌ی شهید بهشتی که امری لازم برای فهم بهتر آزادی در اندیشه‌ی وی بود؛ در بحث بعدی به مفهوم و مصاديق آن پرداخته خواهد شد.

۴-۳ آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی

از جمله برجسته‌ترین نگاههای شهید بهشتی در بعد فرهنگی، نگاه عملی – دینی به مقوله آزادی است. او که متفکری احیاگر، مبلغ، مفسر، سیاستمدار و دین مدار بود؛ همیشه در فکر تحقق زمینه‌های لازم برای آزادی بشر و سعادت او بود.(موسوی اقدم، ۱۳۸۷: ۲۳۳) دلیل اهمیت فوق العاده آزادی برای شهید بهشتی بر اساس مبانی اسلامی (نظام توحیدی و مذهب تشیع) است که بر اساس این مبانی انسان موجودی آگاه، آزاد، مختار و صاحب اختیار بودن آفریده شده است.

اهمیت انتخاب، آگاهی، اختیار در حیات انسان تا بدان جاست که دکتر بهشتی آن را معیار تعریف و شناخت انسان تلقی می‌کند. وی اشاره می‌کند: «بهترین تعریف برای انسان این است: انسان جانداری است آگاه و انتخاب‌گر. او با این انتخاب آینده و سرنوشت خود را می‌سازد. سرنوشت انسان با انتخاب آگاهانه او ساخته می‌شود.»(ستوده - سید ناصری، ۱۳۸۷: ۸۷) در اندیشه شهید بهشتی گوهر آدمی به انتخاب آگاهانه بستگی دارد. اطاعت کورکورانه و فرمانبرداری از روی اجبار هیچ ارزشی ندارد. آنچه در اسلام ارزشمند است همین انتخاب آگاهانه و آزادانه است.(لکزایی، ۱۳۸۷: ۵۱)

همچنین بهشتی در کتاب «نقش آزادی در تربیت کودکان» "آزادی" و "انتخاب گر" بودن را ویژگی مهمی می‌داند که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند:

«ویژگی که به انسان کرامتی خاص خودش و ارزشی فوق العاده داده و براستی او را به عنوان یک موجود برتر در عالم خلقت شناسانده است، بعد آزاد بودن و انتخاب گر بودن آن است.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۴)

شهید بهشتی دلیل آزاد بودن انسان را بخاطر مختار خلق شدن آن توسط آفریدگار هستی می‌داند. وی معتقد است؛ خداوند مختار مطلق است، و در آفرینش انسان نیز مهمترین چیزی که به انسان اعطا کرده است؛ مختار بودن آن است:

«مبدأ هستی و آفریدگار جهان خدای ادیان بزرگترین وجه امتیازش از مبدأ هستی در مکتبهای دیگر این است که مختار است، فعالِ لما یُرید است. مشیتی نافذ و قاطع دارد فوق هر چیز دیگر است. حال این خدای فعالِ لما یُرید، یک موجود آفریده به نام انسان. به این انسان اختیار داده است. خودش به این موجود اختیار داده و گفته تو را آفریدم تا در این پنهانی هستی به شکل مختار زندگی کنی.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۴)

انسان در اندیشه‌ی شهید بهشتی موجودی است که دارای حق انتخاب و اختیار است. ارائه چنین تعریفی از سوی شهید بهشتی همانطور که ملاحظه شد؛ بر اساس استدلال از مبانی اسلامی و قرآنی بود. وی در آثار خود هم به بحث آزادی‌های فردی می‌پردازد و هم آزادی‌های اجتماعی و سیاسی را مورد تأمل قرار می‌دهد. بدون شک پرداختن به مصاديق آزادی در اندیشه‌ی هر متفکر ابتدا مستلزم تعریفی از "آزادی" در اندیشه‌ی آن متفکر است. بر همین اساس قبل از پرداختن به آزادی‌های فردی و اجتماعی در اندیشه‌ی شهید بهشتی، ابتدا سعی می‌شود؛ تعریفی از آزادی در اندیشه‌ی وی ارائه شود.

در اندیشه‌ی وی به آزادی در وجوده مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی توجه شده است. بهشتی اعتقاد دارد که مساله‌ی اصلی اسلام نیز در همین وجوده مختلف تامین آزادی‌های انسان است:

«در نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام مسأله بزرگ و اساسی، مسأله‌ای که نقش تعیین کننده و شکل دهنده دارد، این است که انسانهای پویای آزادی بسازد که با انتخاب خویشن راه حق، به راه خدا، پاکی و تقوا در آید. بسیاری از تدبیر اسلام در نظامهای سیاسی- اجتماعی در حقیقت در جهت از بین بردن عوامل ضد آگاهی است.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷)

آزادی در اندیشه‌ی بهشتی دارای مoweله‌های مختلفی است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۴-۳-۱ آزادی به منزله‌ی آگاهی:

در عرصه‌ی اجتماعی وی یکی از راههای رسیدن به آزادی در جامعه را افزایش آگاهی انسان‌ها می‌داند. در واقع در اندیشه‌ی شهید بهشتی یکی از عوامل ضد آزادی در جامعه ناآگاهی است. وی بسیاری از مبانی اسلام را برای این بین بردن این ناآگاهی‌ها و برای رسیدن به آزادی می‌داند. حتی شهید بهشتی جنگ‌های مسلمین در جامعه‌ی اعراب را برای این بین بردن خودکامه‌ها می‌داند که مانع آگاهی انسان و در نتیجه مانع آزادی آن‌ها شده است. وی اشاره می‌کند که:

"در مواردی شمشیر اسلام و مسلمین برای این بین بردن مسئله‌ی استضعف در جامعه بوده است. چرا که قدرت‌های خودکامه در جامعه باعث می‌شوند که مستضعف احساس کند، آنها مانع آن هستند که انسانها آگاه شوند. به همین خاطر با آنها مبارزه می‌کند؛ چرا که مستضعفین با داشتن آگاهی می‌توانند راه مورد دلخواه خود را اختیار کنند" (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷)

در نگاه شهید بهشتی آزادی یعنی رهایی از قید و بند؛ و انسان هنگامی قید و بند را احساس می‌کند که بدان آگاهی و حساسیت داشته باشد. تا آگاهی و شناخت به پدیده‌ای حادث نشود نمی‌توان با آن برخورد منطقی و عاقلانه‌ای داشت. در صورتی که قید و بندها به خوبی مورد شناخت واقع نگردد؛ انسان نمی‌تواند برای رهایی و آزادی از آنها اقدامی کند. بنابراین نخستین و مهم‌ترین عامل برای رسیدن به آزادی آگاهی و شناخت است. (لکزایی، ۱۳۸۷: ۵۶)

بهشتی پیدایش آزادی در جامعه را نیز نیازمند شناخت و آگاهی می‌داند. بعبارتی وی معتقد است که آزادی با زور در جامعه نهادینه نخواهد شد؛ بلکه مردم یک جامعه خود باید به لزوم آزادی در جامعه شناخت و آگاهی پیدا کنند. «باید برای جامعه شرایطی فراهم کرد که بتواند آزادی را تحقق بخشد.

بسیاری می‌پندازند 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 بدان گونه که می‌خواهند و یا می‌فهمند بر جامعه تحمیل نمایند. هیچ چیز خطرناک تر از این نیست که انسان بخواهد بر اساس ایده‌آل‌های ذهنی خود که هیچ گونه رابطه‌ای با واقعیت‌های موجود جامعه ندارد و حتی مخالف و متضاد با آن است؛ جامعه را به طرف آن چه خود می‌خواهد سوق دهد.....با فشار و تحمیل نمی‌توان در یک جامعه آزادی ایجاد کرد»(فارسی، ۱۳۶۱: ۵۸) وی معتقد است جامعه باید به آگاهی دست یابد تا بر اساس آگاهی به دست آمده درباره‌ی خود و جامعه خود تصمیم بگیرد. از دیدگاه شهید بهشتی صرف تغییر نظام سیاسی ثمره زیادی ندارد. گرچه شرط لازم است، اما شرط کافی نیست، مگر اینکه ذهنیت انسانها تغییر کند. آزادی هنگامی تحقق می‌یابد که به نوعی در روابط اجتماعی نهادینه شود؛ و به نظر وی مناسب است این مساله از تربیت کودکان آغاز گردد و از همان کودکی به آنان مشق آزادی و آزادمنشی داده شود.(لکزایی، ۱۳۸۷: ۱۸۲-۱۸۴)

شهید بهشتی انسان را موجودی می‌داند که دائم در حال تغییر کردن است و در آن حالت ایستا وجود ندارد. وی معتقد است آن چیزی که موجب حرکت انسان می‌شود؛ وجود قوه‌ی آگاهی است؛ که باعث می‌شود انسان هم خود را بسازد و هم محیط پیرامونش را. در حقیقت این قوه موجب تسلط انسان بر خود و محیط اجتماعی می‌شود. از نظر بهشتی انسان شدنی است، صیرورتی است، پویشی است، حرکتی است خودآگاه، محیطآگاه، خودساز، محیطساز و انتخابگر که بر اساس شناخت و انتخاب آگاهانه-اش هم خود را می‌سازد و هم موجب تغییر محیط طبیعی و هم محیط اجتماعی می‌شود. اولین مساله این است که انسان از بندگی و بردگی طبیعت آزاد شد. این عمل زمانی برای انسان میسر شد که توانست به قوانین طبیعت شناخت و آگاهی پیدا کند. در حقیقت خداوند به انسان این آزادی را داده که در پرتو

آگاهی و اعمال آزادی بتواند خودش را، محیط طبیعی و اجتماعی اش را آن طور که می‌خواهد

(۳۱-۲۸: ۱۳۸۶) بهشتی، سازد.

شهید بهشتی شناخت را در زندگی انسان دارای نقش اساسی و بنیادی می‌داند. رسیدن به هدف‌های پیچیده و اساسی زندگی انسان، حل مشکلات و مسائل او نیازمند شناخت وسیع، عمیق و گسترده است. وی شناخت و معرفت را سرآغاز رابطه‌ی انسان با محیط خود می‌شناسد؛ و معتقد است آنگاه که شناخت و آگاهی در دست انگیزه‌ها، خودانگیختگی‌ها، در عشق‌ها، شورها و ایمان‌ها قرار بگیرد؛ در حرکت آخرین می‌شود انسانها را به راه‌های صحیح عمل کشاند. (مهدوی، ۱۳۸۷: ۱۰۳)

در عرصه‌ی اجتماعی نیز وی ایجاد یک سری قوانین در روابط جنسی را برای ایجاد محیطی مناسب برای پرورش انسانهای آزاد لازم می‌داند؛ که از نظر او این کار نه با اجبار، بلکه با افزایش آگاهی در جامعه میسر و امکان پذیر خواهد بود. بعبارتی وی معتقد است؛ اسلام ایجاد یک سری محدودیت‌های ظاهری در روابط جنسی را با اجبار انجام نمی‌دهد، بلکه آن را با از بین بردن عوامل ضدآگاهی انجام می‌دهد. با افزایش آگاهی و قدرت انتخاب افراد که از نظر وی داشتن آگاهی یا قدرت انتخاب همان داشتن آزادی است:

«اگر [اسلام] می‌گوید نباید در مجتمع عمومی و به صورت علنی فسق و فجور و شهوت و گناه باشد و در ملا عام، به نام هنر، یک جفت حیوان حریص بر شهوت باهم همبستر نشوند، برای این است که می‌خواهد محیط اجتماعی از ایجاد طغیان شهوت جنسی در انسانها پاک باشد؛ تا انسان در این محیط آزاد باشد. فکر می‌کنید چقدر از راه تحریک جنسی در همین دنیای امروز بر گردهی انسانها سوار شده‌اند و می‌شوند؟ فکر می‌کنید دایره‌اش چقدر وسیع است؟ اگر حد می‌زند، اگر کیفر می‌دهد، اگر جلوگیری می‌کند،... شما در احکام حدود اسلام دقت کنید. کسی حق تجسس از اینکه کسی گناه می‌کند ندارد؛ هیچ گناهی. پس آنچه دست اسلام و حکومت اسلام و قانون اسلام باشد جلوی آن را می‌گیرد؛ تظاهر به فسق و فجور است اما با چه؟ با آگاهی، با دادن تمرین و تربیت.

تمرین و تربیت یعنی قدرت اراده و قدرت انتخاب را در درون خویش بالا بردن.»(بهشتی، ۱۳۸۸ :

(۱۷-۱۸)

۴-۳-۲ آزادی به منزله‌ی رهایی از جهل و خرافه:

نبود جهل و بی‌خبری در مقابل - تاکید مجدد شهید بهشتی بر- لزوم آگاهی در جامعه یکی دیگر از ابعاد مفهوم آزادی در اندیشه‌ی وی است. در واقع از نظر وی رواج با سوادی و گسترش علم در جامعه از دیگر راههای رسیدن به آزادی در جامعه است. "شهید بهشتی ذاتا و شخصیتا آزاد اندیش بوده و هم ابزار آزاد اندیشه‌ی را داشته است. وی اضافه می‌کند، تحجر، جمود، واپس گرایی و ترس در اندیشه‌ی وی جایی نداشت. تنها یکسری حدودی برای آزادی در چارچوب قانون اساسی و اسلام قائل بود."(موسی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۵۹) بهشتی پرورش مردم در محیطی توأم با جهل و ناآگاهی را بزرگترین ستم به انسان می

دانست:

«بزرگترین ویژگی انسان از دیدگاه اسلام این است که جانداری است آگاه، اندیشمند، انتخابگر و مختار. مردم را در جهل و بی‌خبری و ناآگاهی نگه داشتن، بچه‌ها را در جهل و بی‌خبر و ناآگاهی نگه داشتن و بچه‌ها و مردم را از آزادی و آزاد زیستن محروم کردن بزرگترین ظلم و ستم در حق آنهاست.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۹)

همانطور که در بحث مربوط به آگاهی ذکر شد، شهید بهشتی شناخت، آگاهی یا عبارتی اندیشه کردن را به معنای آزادی مورد توجه قرار می‌دهد. بر همین اساس وی تاکید دارد؛ هر چیزی که مانع آگاهی و شناخت در جامعه است باید برداشته شود. چرا که همانطور که در مطالب فوق بیان گردید شهید بهشتی جهل و ناآگاهی را از موانعی می‌داند که جلوی آزاد زیستن مردم را می‌گیرد. آن رسومی از جامعه که مانع از اندیشه و شناخت عمیق بشود باید در برابر ایستاد و با ضربه‌ای بیدارکننده این رسم‌ها را از پیش پای پژوهش (از ابزارهای آگاهی) برداشت.»(میرزاده، ۱۳۸۷: ۱۳۵)

آگاهی یافتن انسانها در جامعه برای رسیدن به آزادی در اندیشه شهید بهشتی امری لازم است. بنابراین وجود آگاهی در جامعه و در مقابل نبود جهل، رسوم کهنه(خرافه) از دیگر مولفه‌های وجود آزادی در یک جامعه در اندیشه‌ی شهید بهشتی است. وی در تعریف خود از آزادی، همواره بر وجود «آگاهی» و «قوهی انتخاب» تاکید می‌کند.

۳-۳-۴ آزادی به منزله‌ی رهایی از فقر:

وجود فقر در جامعه از دیگر موانع آزادی در جامعه به نظر بهشتی است. از بین بردن فقر در جامعه در واقع توجه کردن وی به آزادی در عرصه‌های اقتصادی است. به طوری که شهید بهشتی رسیدگی به وضع مستضعفین و از بین بردن فقر آنها را یکی دیگر از عوامل حصول به آزادی در جامعه می‌داند. وی وجود استضعف در جامعه را به لجن‌زار اجتماعی تشبيه می‌کند؛ و رهایی از آن را به منزله‌ی آزادی می‌داند؛ به همین خاطر اشاره می‌کند برای اینکه انسان از این وضعیت آزاد شود باید خودش تلاش کند.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷)

«اگر مستضعفی نباشد مستکبری میدان پیدا نمی‌کند. برای اینکه انسان از این لجن‌زار اجتماعی آزاد بشود و رهایی پیدا کند باید تلاش کند و در این تلاش باید همان خرد خیر و شر شناس و عقل و همان فطرت پاکش را به کار بیندازد.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷)

وی علاوه بر اینکه وجود فقر و استضعف در جامعه را به لجن‌زار اجتماعی تشبيه می‌کند در مقابل توسعه و پیشرفت در جامعه را مديون فعالیت‌های آزاد اقتصادی افراد می‌داند. «از نظر اقتصادی، هر انسانی توانایی، کشش و استعدادی دارد اگر جلوی انسانها را آزاد بگذاریم، تا هر کس ابتکار و استعداد و خلاقیت و هنر را بکار بیندازد، آنوقت نتیجه این همه اختراعات جالب و اینهمه صنایع نو، اینهمه عوامل و وسایلی که زندگی انسان را بر روی این کره خاکی، آب و رنگ داده و جالبتر کرده، از سطح زندگی ساده حیوانات بالاترش آورده و چیزی دگرش کرده است، مال چه کسی است؟ اینها آثار چیست؟ اینها آثار

میدان دادن به تک انسانهاست که اینها به طمع بازده اقتصادی و روی رغبت بازده اقتصادی تلاش‌هایشان است که این همه امکانات صنعتی بوجود آورده اند، اینها همه بازده اقتصاد آزاد است.»(مهاجری، ۱۳۸۰: ۱۲۹)

در ادبیات سیاسی رهایی از استثمار نیز به منزله‌ی آزادی انسان تلقی می‌شود. شهید بهشتی معتقد است زمانی استثمار در جامعه ریشه‌کن خواهد شد که به هر انسانی سرمایه و ابزار کافی داده شود. وی از بین بردن استثمار در جامعه را از وظایف دولت می‌داند. به همین خاطر راهکارهایی را برای رهایی انسان از استثمار ارائه می‌دهد تا آزادی او تأمین شود:

«موقع ما در اقتصاد همان است که در قانون اساسی آمده. ما معتقدیم راه عملی مبارزه با استثمار این است که طی یک برنامه چندساله، اولاً به هر انسانی که دارای نیروی کار است، سرمایه و ابزار کار بدھیم تا بهدلیل این‌که خود سرمایه و ابزار کار ندارد، اجیر و مزدور دیگران نشود (بند ۲ از اصل ۴۳ قانون اساسی). چه کاسب باشد، چه آهنگر، چه کفاش، چه بقال، چه خیاط، چه نقاش، چه بنا، چه بافنده یا ریسنده. به دوهزار نفر سرمایه می‌دهیم با هم بروند براساس شرکت تعویقی، یک کارخانه اتومبیل‌سازی به وجود بیاورند و استثمار هیچ‌کس نشوند. تا اگر کسی خودش هم سرمایه دارد، بداند با کارگری سروکار دارد که مجبور نیست مزدور آن سرمایه‌دار باشد. اگر سهم عادلانه‌ای از سود و درآمد را به او بدهد، می‌ایستد، و آلا می‌رود از دولت سرمایه می‌گیرد. هم آزادی در کسب و کار تأمین شود و هم استثمار ریشه‌کن شود.»(بهشتی، ۱۳۹۰: ۶۴-۶۶)

از بین بردن فقر یکی از مولفه‌های آزادی در اندیشه وی است. فقر یکی از عواملی است که مانع آزادی در جامعه می‌شود و انسان را بردگی دیگری می‌سازد. از بعد دیگر نیز انسان باید بتواند آزادانه فعالیت‌های اقتصادی را انجام دهد؛ چرا که در سایه‌ی آن است که انسان می‌تواند خلاقیت و

استعدادش را بکار بگیرد و بر قیودی که طبیعت بر سر زندگی او ایجاد می‌کند رها شود. در اندیشه بهشتی رهایی از قیود طبیعت نیز به منزله‌ی آزادی تلقی می‌شود.

۴-۳-۴ آزادی به منزله‌ی رهایی از قیود طبیعت:

برده و اسیر بودن در ادبیات سیاسی به منزله‌ی عدم داشتن آزادی تلقی می‌شود. وی همواره بر رهایی از بردگی طبیعت و تسخیر کردن آن توسط آدمی تاکید دارد. به همین خاطر می‌توان گفت رهایی از قیود طبیعت و مسلط شدن بر آن یکی دیگر از مولفه‌های آزادی در اندیشه شهید بهشتی است. به طوری که خود وی نیز اشاره می‌کند:

اولین مساله رهایی انسان از بردگی و بندگی طبیعت است. قوانین طبیعت بر موجودات دیگر حاکمیت مطلق، یا چیزی نزدیک به حاکمیت مطلق دارند. ولی وقتی نوبت به انسان می‌رسد، انسان آن توان را دارد که طبیعت را رام و مهار کند؛ قوانین طبیعت را بشناسد، و ببیند چگونه می‌تواند در گستره‌ی طبیعت حرکت کند تا همیشه محکوم این قوانین نباشد. مساله‌ی مهم این است که انسان از بردگی و بندگی طبیعت آزاد گردد؛ و در پرتو اعمال آزادی خود محیط زندگی خود را در هرجایی که می‌خواهد ایجاد کند.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۸)

همچنین از نظر بهشتی انسان برای رهایی از قیود طبیعت و رسیدن به آزادی نوعی مسئولیت دارد. در راستای همین مسئولیت انسان موظف به از بردن موانع و رسیدن به آزادی است:

آدمی مسئول است که طبیعت را بشناسد، کشف کند و به تسخیر خود در آورد. انسان باید دامنه‌ی این تسخیر و تسلط بر طبیعت را توسعه بدهد. تا بتواند بر رونق آن بیفزاید و بهره‌هی بیشتر گیرد. خدا خورشید، ماه، زمین، آسمان و آنچه را در زمین است، رام و مسخر انسان‌ها کرده اما این رام شدن بالقوه است. هر قدر انسان بر توانایی‌ها و دانایی‌هایش بیفزاید بیشتر آن را رام می‌کند.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۳۰)

بهشتی برتری انسان نسبت به موجودات دیگر را مسلط شدن بر طبیعت و آزاد کردن خود می‌داند.

آزادی یعنی توانایی مسلط شدن انسان بر ساختن خود و محیط خود. مسلط شدن انسان بر طبیعت،

تغییر شرایط طبیعی بر وفق خواسته و نیاز خود و در برابر هجوم عوامل نامساعد طبیعی سد و مانع به

وجود آوردن امتیاز انسان بر همه موجودات دیگر عالم طبیعت است.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۳۹)

پرتو چنین سلطه‌ای است که انسان می‌تواند حاکم بر خود، محیط طبیعی و جامعه، نظام، حاکمیت و

قدرت سیاسی شود و بر همه تاثیر بگذارد. از نظر بهشتی انسان موجودی است آزاد، خودساز، محیط ساز

و آزاد از جبر طبیعت.(لکزایی، ۱۳۸۷: ۵۵) شهید بهشتی در این زمینه اشاره می‌کند:

آن چیزی که خداوند در جوهره‌ی انسان و در گوهر انسان به او عنایت کرده، یکی این است که

می‌تواند خودش را از حاکمیت طبیعت و قوانین طبیعی آزاد کند. حالت محصور بودن را یک مرغ

دارد و فقط می‌تواند تا صد متر یا دویست متر پرواز کند، یا یک آهو دارد و فوقش می‌تواند یک

مقدار بپرد یا از جایی بالا برود، این محدود بودن را که انسان در آغاز داشت حالا ندارد. بنابراین

یکی از مسائل مهم آزادی انسان است در برابر حاکمیت مطلق قوانین طبیعت. (بهشتی، ۱۳۸۶

(۳۰:

از نظر بهشتی اگر انسان نمی‌توانست خود را از قیود طبیعت خلاص کند در تامین نیازهای اساسی خود

چون غذا دچار مشکل می‌شد:

انسان در برابر جبر طبیعت آزاد است. خیلی از چیزها را که طبیعت محدود کرده، انسان

گسترده‌تر می‌کند. در طبیعت، به طور معمول جوجه مرغ چگونه بدست می‌آید؟..... [این عمل

بسیار محدود بود، اما امروزه با تکنولوژی جدید] با وسعت مورد دلخواه خود [می‌تواند تولید کند].

بنابراین انسان با چیره شدن بر طبیعت و با این آزادی که برای حرکت در طبیعت دارد، توانست

یک بن‌بست را بشکند و خود را از یک محدودیت آزاد کند.(بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۰)

به طور کلی باید گفت که از نظر شهید بهشتی خداوند اساساً انسانها را آزاد آفریده است. به همین خاطر وی «هدف نهایی اسلام در جامعه را پرورش انسانهای آزاد.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۸) می‌داند. وی آزادی را از دو منظر مورد توجه قرار می‌دهد. عبارتی در اندیشه شهید بهشتی آزادی دارای دو قسم درونی و بیرونی است. «آزادی درونی، همان آزادی از خود و هوای نفس و نفس اماره است. آزادی بیرونی، همان آزادی از مسایل اجتماعی و رهیافت‌های خود بشر است. شهید بهشتی تحقق آزادی دوم را در گرو آزادی اول می‌داند. یعنی معتقد است که اگر انسان از خود رها شد، از دیگران نیز رها می‌شود و تحقق آزادی درونی در گرو خداپرستی و حق‌پرستی است.»(موسوی اقدم، ۱۳۸۷: ۲۷۳) خدا ما را انتخاب‌گر آفرید، دارای توان انتخاب آفرید، ولی به این صورت که می‌توانیم این قدرت را خودمان بالا ببریم. کوشش اسلام این است که انسان آزاد تربیت کند؛ آزاد از همه چیز؛ آزاد از بند، هوای و هوس؛ آزاد از تسلط خشم؛ (آزادی درونی) آزاد از گرایش به جاه طلبی و قدرت و ثروت؛ آزاد از تسلط دیگران؛ (آزادی بیرونی) آزاد آزاد تا راه خویشتن را همواره آزادانه انتخاب کند.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۸) با توجه به مطالب فوق باید اشاره کرد شهید بهشتی در بحث‌های خود در مورد آزادی این مفهوم را به لحاظ عرفانی نیز مطرح می‌کند؛ چرا که وی هنگاه بحث درباره‌ی آزادی، آن را به منزله‌ی رهایی از هوای و نفس و رهایی از خشمهای درونی می‌داند. بنابراین با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت، آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی به منزله‌ی رهایی از ناآگاهی، رهایی از جهل، رهایی از بی خبری، رهایی از فقر، رهایی از بی‌بند و باری، رهایی از قیود طبیعت، داشتن قدرت انتخاب و اختیار است. عبارتی هر یک از موارد مذکور در اندیشه‌ی شهید بهشتی از عوامل ضد آزادی در جامعه هستند؛ که برای مقابله با آنها بهترین راه حل، گسترش آگاهی در جامعه و افزایش قدرت انتخاب افراد در جامعه است.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۶-۲۰) با توجه به تعریف آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی و اینکه ایشان چه فهمی از آزادی دارند، در مبحث بعدی به مصادیق آزادی در اندیشه وی اشاره خواهد شد. آزادی‌هایی چون آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی احزاب، آزادی عقاید از جمله مصادیق آزادی در اندیشه شهید بهشتی هستند.

۴-۴ اقسام و مصادیق آزادی

۱-۴-۴ آزادی عقیده

شهید بهشتی آزادی عقیده را امری طبیعی می‌داند که قابل تحمیل به هیچ کس نیست. فرد حتی اگر به باور باطلی عقیده داشته باشد، از نظر شهید بهشتی نمی‌توان با اجبار عقیده‌ی وی را تغییر داد. در نگاه تحلیلی – دینی بهشتی متن انسانیت، آزادی و اختیار است. او بر این باور بود که تبلور هویت و متانت نفس انسان بدون گفتگو، استدلال، مفاهeme و تنوع اندیشه، هیچگاه ره به فکر صواب نخواهد برد. لذا باید همیشه زبان، اندیشه و قلم او مجرای تبادل، نقد و تثبیت نظام سیاسی، اجتماعی، ارزشی و فردی او باشد.(موسوی اقدم، ۱۳۸۷: ۲۳۳)

شهید بهشتی خود در مورد آزادی عقیده اشاره می‌کند:

«آزادی عقیده امری طبیعی است. اعتقاد و باور اصولاً قابل تحمیل نیست. ما معتقدیم هیچ وقت نمی‌توان اعتقاد، باور و ایمان به کسی تحمیل کرد. با زور و تهدید و اکراه یا تطمیع نمی‌توان عقیده‌ای را به دیگران منتقل ساخت یا از او سلب کرد.

"لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقى لانفصام لها". (سوره بقره، آیه ۲۵۶) "در دین اکراه راه ندارد، راه از بیراهه مشخص شده، هر کس به طاغوت کفر و به خدا ایمان ورزد، محکم ترین دستاویز را به دست آورده است که گستاخ ناپذیر است."

فقط بحث و استدلال و تجربه و تجزیه و تحلیل و اقناع و نظایر این‌هاست که می‌تواند وسیله ایجاد یا سلب عقیده باشد.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۲۸-۱۲۹)

شهید بهشتی اندیشیدن را رفتاری آزادانه می‌داند؛ و پرسش از طرز فکر افراد را به منزله‌ی تفتیش عقاید بر می‌شمارد و بر همین اساس نیز با آن مخالفت می‌نماید. «می‌دانیم که اندیشیدن رفتاری آزادانه است و نمی‌توان کسی را مجبور کرد که به طرز فکر خاصی بیاندیشد. البته مقصود از آزادی اندیشه، آزادی به معنای حقوقی است؛ یعنی نمی‌توان کسی را به دلیل داشتن اندیشه‌ای خاص موادخواه یا مجازات کرد. حتی

حق نداریم از کسی بپرسیم چگونه فکر می‌کند یا چه عقیده‌ای دارد. به دیگر سخن تفتیش عقاید ممنوع است.(اداره‌ی کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۴۲۱) دلیل اهمیت آزاد اندیشی در نزد شهید بهشتی به خاطر این است که وی "آزاد اندیشی" را نوعی از تفکر می‌داند که موجب می‌شود، انسان با حقیقتها و واقعی‌ها روبرو شود. «آزاد اندیشی به معنای برخورداری از تفکری است که به انسان اجازه بدهد آزادانه با حقیقتها و واقعیت‌ها برخورد کند. حقیقتها آنهایی هستند که باید باشند و هستند؛ و واقعیت‌ها آنهایی هستند که چه پشتونه‌ی حقیقی داشته باشند چه نداشته باشند بهر حال وجود دارند. اگر انسان بتواند با اینها آزاد برخورد کند می‌تواند خود را انسان آزاد اندیش بداند.»(مهاجری، ۱۳۸۰)

(۶۸:

در ارتباط با آزادی عقیده همچنین شهید بهشتی علاوه بر آزاد بودن اقلیت‌های دینی بر عقاید خود تاکید دارد اشاره می‌کند که آنها می‌توانند مراسم مذهبی خود را بدون هیچ مانعی انجام دهند. همچنین بهشتی علاوه بر اینکه آزادی عقاید آنها را به رسمیت می‌شناسد به لحاظ اجتماعی نیز آنها را هم ردیف عموم مردم قرار می‌دهد:

«زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان در ایران اقلیت‌های رسمی دینی شناخته می‌شوند و در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند.»(بهشتی، ۱۳۸۷: ۷۵)

وی در مورد مسلمان اهل سنت نیز اشاره دارد که:

«دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الالبد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه ازدواج، طلاق، ارث و وصیت (و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها

رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراهما بر طبق آن مذاهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.»(بهشتی، ۱۳۸۷: ۷۵)

آزادی عقیده یکی از اقسام مهم آزادی در اندیشه بهشتی است. در اندیشه وی حتی کسانی که عقیده-ای به خدا ندارند و او را انکار می‌کنند از امنیت برخوردارند و کسی حق تعریض به آنان را ندارد. «اظهار نظر آزاد است. تو این مملکت کسانی هستند که می‌گویند: اصلاً خدا نیست و ما هم معتبر نیستیم.»(لک زایی، ۱۳۸۷: ۷۶) شهید بهشتی بدنبال ایجاد جامعه‌ای بود که افراد در آن علی‌رغم داشتن اختلاف نظرها، توان گفت و گو و مباحثه کردن را باهم را باشند:

«من صریحاً عرض می‌کنم در جمهوری اسلامی باید بنا را بر این بگذاریم که تلاش کنیم اکثریت جامعه‌ی ما قدرت و توان لازم را برای با هم نشستن، ایستادن، راه رفتن، به گفتگو و کاوش مشترک پرداختن و به نتایج قابل قبول برای همه رسیدن، بیابد. این باید بنای اصلی باشد. این حال و هوایی که الان ما داریم، حال و هوای مناسبی نیست. حال و هوا، حال و هوایی است که خطر سوء استفاده‌ی دشمن را روزبه روز افزون‌تر می‌کند.»(بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۰۱)

وی معتقد است که در برخورد با عقاید دیگران هر چند در تضاد با عقاید ما باشد باید موضع گیری ثابت به آنها داشته باشیم نه منفی؛ چرا که شیوه‌ی ائمه نیز در برخورد با عقاید متصاد اینگونه بود. «در عصر امام صادق علیه اسلام می‌بینید اصلاً مجتمع بحث، و گفتگو و بررسی آراء و عقاید در حضور امام صادق(ع) مطرح می‌شود به این ترتیب ملاحظه می‌فرمائید که پیشوایان اسلام و دانشمندان و متفکران اسلامی هم موضع گیریشان در برابر برخورد آرا و عقاید دیگر موضع گیری ثابت، فعال و خلاق است نه موضع گیری منفی»(مهرجری، ۱۳۸۰: ۱۶۴: ج^۴)

شهید بهشتی به شدت تاکید دارد به این که داشتن افکار و عقاید متصاد نباید سبب برخورد و درگیری فیزیکی در جامعه شود؛ چرا که آن را متناسب با یک جامعه‌ای که دارای نظام سیاسی اسلامی است نمی-

بیند:

«باز به من گفتند امروز در امجدیه درگیری بوده است. این درگیری‌ها برای چیست؟ این‌ها با جمهوری اسلامی هیچ متناسب نیست. بگذارید و بگذارند و بگذاریم که در نظام جمهوری اسلامی برخورد سازنده‌ی آرا و افکار، عامل پیشرفت شود. همه بگذاریم. نه از این طرف کسی به فکر آن باشد که با چوب و چماق مسائل فکری را حل کند، نه از آن طرف. نه از این طرف کسی به فکر این باشد که با چماق‌های قلمی و مقاله‌ای و دروغ و تهمت صداهای حق را سرکوب کند، نه از آن طرف. [همه] راست، صریح و آزاد [باشند].» (بهشتی، ۱۳۹۰: ۶۱-۶۲)

در واقع شهید بهشتی معتقد است اجتماعاتی که در جامعه برگزار می‌شود باید با آزادی صورت بگیرد؛ و اگر موانعی وجود داشت آن میان برداشت، چرا که وجود چنین فضای تنش زایی در نهایت به ضرر نظام سیاسی حاکم بر جامعه خواهد بود:

«اجتماعات برای بیان آرا و عقاید آزاد است. باید جلو این درگیری‌ها هم بایستیم تا به وجود نیاید. اگر همه‌ی ما تلاش کنیم، ان شاء الله جلو آن گرفته خواهد شد و اگر واقعاً وضع این‌طور باشد، آن وقت باید قبل از هر چیز قدرت لازم برای حفظ انتظامات را کسب کرد و بعد این‌گونه جلسات را تشکیل داد. چون به‌حال این وضع به زیان جمهوری اسلامی و انقلاب است. همه باید مصمم باشیم که چنین وضعی تکرار نشود. دشمنان اسلام و انقلاب اسلامی می‌خواهند این اوضاع تکرار بشود و چه‌بسا نقطه‌ی شروع دوست نباشد، دشمن باشد؛ بعد احساسات به هیجان در می‌آید و دیگر دوست و دشمن قابل بازشناختن نیستند.» (بهشتی، ۱۳۹۰: ۶۵)

به طور کلی از دیدگاه شهید بهشتی، تحمیل عقیده و یا جلوگیری از ابراز آن، با خلقت انسان و هدف آفریشن ناسازگار است. از دید وی مختار بودن انسان، یعنی آزادانه انتخاب کند، زندگی کند، بیندیشد،

حرف بزند، دفاع کند، و حتی آزادانه بمیرد. تنها در جامعه و فضای شفاف، اندیشه‌ها رشد و در تعامل با یکدیگر، بعضًا پخته و بعضًا طرد می‌شوند، لذا عقیده‌ی آزاد، مادام که در تعارض عملی و عینی با دیگر عقاید نباشد، مانعی ندارد.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۵۲) انسانها علاوه بر اینکه باید آزاد باشند هر عقیده‌ای که می‌خواهند داشته باشند؛ باید آزادی بیان آنرا هم داشته باشند. آیا آزادی عقیده بدون ابراز آن دارای معنی خواهد بود؟ بنابراین بعد از آزادی عقیده به نظر می‌رسد مهمترین نوع آزادی که با آزادی عقیده در ارتباط مستقیم است آزادی بیان باشد. آزادی بیان یکی دیگر از اقسام آزادی را در اندیشه‌ی بهشتی شکل می‌دهد.

۴-۴-۲ آزادی بیان و تبلیغ

شهید بهشتی برای آزادی بیان عقیده، حد و مرزی می‌شناسد.(کبیرتاج، ۱۳۸۷: ۳۸۰) وی ضمن اینکه این نوع آزادی را به صراحة قبول دارد در عین حال خیلی شفاف و روشن برای این نوع آزادی محدودیت و موانع تعیین می‌کند:

«نشر یک طرفه عقاید افکار ضد اسلامی در جامعه اسلامی ممنوع است و از انتشار کتب ضلال و نشریات گمراه کننده جلوگیری می‌شود مگر آنکه با نشریاتی دیگر همراه باشد که به خواننده در تجزیه و تحلیل رسای این گونه عقاید و افکار ضد اسلامی کمک کند. این راجع به متون کتبی، بحث‌ها و سخنرانی‌ها نیز چنین است. جامعه اسلامی نه چون جامعه‌های دربسته اردوگاه مارکسیسم است که انسان‌ها را در پشت دیوارهای آهنین نگهدازند، و نه چون جامعه‌های لیبرال غربی است که بازار مکاره عرضه بی ضابطه آرا و افکار باشد، بلکه در این زمینه هم براستی نه شرقی و نه غربی است. علاوه بر این، از نشر مطالب توهین آمیز به مقدسات اسلام نیز جلوگیری می‌شود؛ زیرا هر جا ایمان هست، عشق و علاقه و حساسیت نیز هست و جریحه‌دار کردن این عشق‌ها و علاقه‌های مقدس، آزاد نیست. قرآن در این زمینه تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید:

"ولا تسهو الذين يدعون من دون الله فيسبو الله عدوا بغير علم، كذاك زينا لكل امه عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون". (سورة انعام، آية ۱۰۸) "به خدایانی جز خدای یکتا، که آنها نیایش می‌کنند ناسزا مگویید، مبادا آن‌ها هم از روی ناآگاهی و کینه ورزی به خدا ناسزا گویند. ما بدین‌گونه، کار هر جامعه را در نظرش آراسته نمایانده‌ایم. اما سرانجام، بازگشت آن‌ها نزد خدایشان است و به آن‌ها خبر خواهد داد که چه می‌کردن."(بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۱۳۰)

همچنین وی به آزادی بیان در بعد سیاسی اشاره می‌کند. البته وی تاکید دارد که این نوع آزادی نباید با دوروغ و افترا یکسان در نظر گرفته شود. افراد تا جایی که مرتکب دوروغ و تهمت نشوند می‌توانند نظرات و انتفادات خود را نسبت به مسئولین بیان کنند:

«همچنین نشر دروغ و تهمت و افترا و شایعه نیز گناه و ممنوع است و درخور کیفر و باید طبق ضوابط قانونی از آن جلوگیری شود. آزادی برای توهین، دروغ پراکنی در جمهوری اسلامی نیست.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۱۳۰)

از نظر شهید بهشتی اگر واقعا در جامعه برای این نوع آزادی موانع وجود داشته باشد، باید این موانع شناسایی و از بین برده شوند. به طوری که وی اشاره می‌کند: الان یک عده‌ای مدعی هستند که در جمهوری اسلامی ایران آزادی وجود ندارد و نمی‌توانند آزادانه سخن بگویند. باید ببینم عواملی که آزادی آنها را گرفته چیست؟ مدعی چه عواملی هستند که ضد آزادی می‌باشد و این عوامل را یکی برسیم و اگر وجود دارد از بین ببریم. اگر واقعا موانعی بر سر راه آزادی بیان، سخن و ابراز عقیده تا حدی که در قانون اساسی تضمین شده وجود دارد، این موانع را بشناسیم و برطرف کنیم.(مهاجری، ۱۳۸۰: ۱۲۳) وی معتقد است که باید بیان افکار و عقاید در جامعه آزادانه و بدون ترس صورت گیرد؛ چرا که وی معتقد است رشد افکار در جامعه و در نهایت ترقی آن در بند آزادی بیان است.«در نظام اجتماعی ما بایستی به همه گروه‌ها فرصت اظهار نظر داده شود و امکان آن داده شود که بتوانند نظر خود را به صورت فردی و جمی بیان کنند.»(بهشتی، ۱۳۷۷: ۶۵) بگذارید در این زد و خورد فکری

افکار رشد کنند.(افتخارزاده، ۱۳۶۲: ۵۷) بگذارید مودم و خود ما کم کم عادت کنیم که فضا را برای اظهار نظر مخالفان باز بگذاریم. چون بعضی سوء تفاهم‌ها ممکن است پیش بباید که بنده گمان می-کنم با باز نگه داشتن فضا در آینده بهتر قابل حل باشد.(اداره‌ی کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۸۳۹)

«شهید بهشتی، جامعه‌ی دیالوگ و بی‌صدا را جامعه‌ای خاموش و ایستاده می‌داند و تنها راه خروج از ایستایی را بارش افکار و صلح اندیشه‌ها می‌داند. "هرگونه پیشرفتی بر اساس برنامه‌ریزی و با شیوه‌ای معقول و حکیمانه بدست می‌آید نه از طریق جار و جنجال‌های بی‌حساب." لذا از دیدگاه شهید بهشتی، اندیشه هر چه که باشد باید ابتدا بیان شود و ظهور پیدا کند، چنانچه اندیشه و سلیقه‌ای قوت و متناسب داشت و مبتنی بر اصول علمی و عقلائی بود، همه آن را می‌پسندند و ارزش آن برجسته می-شود؛ و چنانچه اندیشه‌ای خام و بی‌اساس بود، خود به خود از گردونه انتخاب بیرون می‌رود و ضعف آن هویدا می‌گردد.(موسوی اقدم، ۱۳۸۷: ۲۴۲)

در اندیشه‌ی شهید بهشتی هر انسانی در اظهار نظر نسبت به مسئولان در هر موقعیت و مقام که باشند آزاد است. وی دانشگاهها را از مراکزی بر می‌شمرد که می‌توانند در آنجا انتقاد کنند و مسئولان باید برای توضیح در آنجا حاضر شوند. «دانشگاه باید جای آزادی باشد برای اینکه اینها بتوانند از مسئولان انتقاد کنند. چرا که از نظر وی انتقاد باعث رشد و حرکت جامعه به سمت مطلوب می‌شود و هیچ فرد، جامعه و حکومتی بی‌نیاز از نقادی و نظارت نیست. دکتر بهشتی همواره در سخنان خویش در پی تامین و تضمین امنیت انتقادکنندگان بود و می‌گفت: با صراحة این را می‌گوییم، هر جا در هرگوشی ایران کسی مزاحم و معرض کسی دیگر شود که چرا نسبت به مسئولان کشور انتقاد یا خردگیری کردی؟ این مزاحمت کننده کارش مورد تنفر ماست.»(لکزایی، ۱۳۸۷: ۷۶)

۴-۳-۴ آزادی احزاب و مطبوعات

حزب در اندیشه‌ی شهید بهشتی تعریف متمایزی دارد. نگرش‌ها و باورهای مذهبی در تعریف وی از حزب نقش اساسی دارند. وی در مورد تعریف حزب می‌گوید: «حزب در نظام اسلامی، یعنی گردهم آمدن و سازمان یافتن و سازمان پذیرفتن افرادی که همدیگر را می‌شناسند و به همدیگر اعتماد دارند. به اسلام به عنوان یک دین و یک نظام اجتماعی و اقتصادی و معنوی معتقد هستند؛ 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: ۶۵)

یکی از مهمترین ویژگی‌های احزاب در جامعه اسلامی عدم انحصار طلبی است. بهشتی انحصار طلبی و انحصار اندیشی در همه‌ی عرصه‌ها را امری مذموم و ناپسند می‌داند. «تشکل انحصار طلب و انحصار اندیش از جانب هر فرد و هر گروه و هر جمع که باشد شیطانی از آب در میاد. معنای طاغوت همین است که طاغوت می‌گوید: "من"..... مهم این است که حزب نباید انحصار طلب باشد، 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 مؤمن و دارای ارزش‌های تشکیلاتی را شناسایی کردن، بگویند او هم می‌تواند مثل ما باشد و منشأ تصمیم باشد و منشأ خیر و منشأ ثمر باشد.» (واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۶۵) شهید بهشتی معتقد است اگر گروهها با هم همدل شوند حالت مکمل را برای هم ایفا خواهند کرد و در آن صورت هیچ کدام از آنها هم به سمت انحصار طلبی نخواهند رفت:

«گروهها با هم می‌توانند در یک خط قرار بگیرند و متشکّل‌تر بشوند. نیروهایی هستند متشکّل و مکمل یکدیگر. در این حالت دیگر هیچ‌یک از این گروه‌ها انحصار طلب نیستند. می‌گوید آنچه در جامعه هست — در زمینه‌ی کار و عمل — باید برای همه به صورت یک میدان باز مسابقه درآید.

تنگنظر، انحصار طلب، نفی‌کننده‌ی یکدیگر و مخرب نیستند، بلکه سازنده، جذب‌کننده و تکمیل‌کننده‌ی یکدیگرند.»(بهشتی، ۱۳۹۰: ۸۲)

شهید بهشتی بر آزادی فعالیت تمامی احزاب در جامعه تاکید دارد و تنها شرط آن را فعالیت در چارچوب قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران می‌داند. وی همچنین بر تعدد احزاب در جامعه تاکید می‌کند؛ چرا که وجود یک حزب در جامعه را به معنای انحصار طلبی می‌داند. تفکر حزبی شهید بهشتی دقیقاً مبتنی بر اعتقاد وی یعنی بارش افکار بود. او معتقد به گفتگو، مفاهیم و مجادله‌ی معقول و هدفمند بود.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۴۳) تعدد احزاب ممنوع نخواهد شد و شگفت است که چنین شایعه بی‌اساسی شیوع پیدا کرده. زیرا اصولاً در یک جامعه اسلامی تعدد احزاب جایز است و احزاب و جمیعت‌ها در رشد فرهنگ سیاسی جامعه تأثیر دارند.»(واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱: ۱۱۷۹)

شهید بهشتی خود در این زمینه می‌گوید:

«جامعه‌ی اسلامی امت واحده است؛ ولی جامعه‌ی تک حزبی نیست؛ زیرا احزاب و سازمان‌ها و گروه‌هایی که به راستی مسلمانند؛ باهم رابطه‌ی بردارانه، مثبت و سازنده دارند، نه رقابت‌های خصمانه که برادری و وحدت امت را برهم می‌زند و رشك و کینه توزی و تفرقه را به جای آن می‌نشاند.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۰۷)

وی همچنین به آزادی فعالیت احزاب در جامعه تاکید دارد و اشاره دارد بر اینکه نمی‌توان مردم را به شرکت یا عدم شرکت در حزب مجبور کرد:

«احزاب، جمیعت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیتهای دینی شناخته شده آزادند، مشروط به اینکه 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.»(بهشتی، ۱۳۸۷: ۸۰)

«یکی از حقوق طبیعی هر انسان آن

است که بتواند با انسانهای دیگر که با او همفکر و هم هدف هستند همکاری نزدیک داشته باشد

تا با هم به صورت یک گروه سازمان یافته در آیند.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۰۷)

شهید بهشتی همچنین در مصاحبه‌ای در پاسخ به سوالی مبنی بر اینکه آیا تعدد احزاب جامعه را به خطر نمی‌اندازد به شدت به آن واکنش نشان داده و این سوال را از اساس زیر سوال می‌برد:

تعدد احزاب جامعه را به خطر نمی‌اندازد؟

* اصلاً تعدد احزاب ممنوع نیست و اصلاً این چه سوالی است که مطرح می‌شود؟ برای اینکه مسلم است در نظام اسلامی ما تعدد احزاب جایز است.(مهاجری، ۱۳۸۰: ۱۸۸ ج:۲)

شهید بهشتی حتی در برخورد با گروههایی که منطبق با مبانی اسلامی در جامعه حرکت نمی‌کنند، معتقد است که باید با آنها نیز صرفاً مبارزه‌ی فکری داشت؛ نه برخورد فیزیکی یا غیره..... وی معتقد است، تنها با گروههایی که با پوشش اسلامی به دنبال اختلاف و تفرقه در جامعه هستند باید برخورد جدی‌تری شود. البته این برخورد به معنای درگیری فیزیکی یا غیره.... با آنها نیست، بلکه برخورد با این نوع گروهها هم باید از طریق مجاری قانونی صورت گیرد:

«در برابر گروههای مسلمان معتقدٰ فعال مخلص در خط امام با آن‌ها رابطه‌ی برادرانه داریم و

هرگونه رابطه‌ی رشک‌آمیز نسبت به این گروهها را گناهی بزرگ و تباہی‌آور می‌دانیم. اما در مورد

گروههای دیگر، آن‌ها را به دو دسته‌ی اصلی تقسیم کردیم: یک دسته آن‌هایی که ضد اسلام

نیستند، هرچند طبق اسلام هم نیستند. گفتیم این‌ها آزادند، ولی ما با آن‌ها مبارزه‌ی فکری

خواهیم داشت. ما مواضع آن‌ها را نقد خواهیم کرد، انتقاد خواهیم کرد، رد خواهیم کرد، اما با

استدلال. یک دسته آن‌هایی که ضد اسلام‌اند اما به روی جمهوری اسلامی شمشیر نمی‌کشند.

آنها هم آزادی‌هایی دارند و سخت آنها را انتقاد خواهیم کرد. یک دسته‌ی دیگر، آنها بی‌هستند که

ضد اسلام‌اند، و به نام اسلام و بر ضد جمهوری اسلامی توطئه می‌کنند و حتی شمشیر می‌کشند.

دولت اسلامی باید این گروه‌ها را غیر قانونی اعلام کند و با آن‌ها به عنوان یک جماعت غیر قانونی برخورد کند. ما نظرهایمان را خیلی روشن بیان کردیم.(بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۰۸)

به طور کلی شهید بهشتی برای به حرکت آرودن جامعه از حالت ایستا وجود سازماندهی، تشکیلات و احزاب را امری لازم می‌دانست. از نظر «وی آزادی احزاب و جماعت‌ها در زمینه بیان نقطه نظرهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی با رعایت کامل اصول و احکام اسلام هیچگونه محدودیتی ندارد.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۰۷)

آزادی مطبوعات نیز در اندیشه‌ی شهید بهشتی همانند آزادی‌های دیگر دارای حد و حدود است. وی در عین حال که بر آزادی مطبوعات تاکید دارد، اشاره می‌کند که مطبوعات نباید از آزادی که به آنها داده شده است، سو استفاده کند؛ به اصول اصیل اسلامی ضربه زنند و یا به سلامت محیط اجتماعی آسیبی وارد کنند. «به رسانه‌های گروهی به خصوص روزنامه‌ها و مجلات اعلام می‌کنیم که در یک جامعه اسلامی باید استفاده از این رسانه‌ها به صورت اصیل و اسلامی و با حسن نیت همراه باشد و هرگونه تخلف به معنای تخلف از روح انقلاب اسلامی است و این تخلف در هر موردی که باشد باید جلوی آن گرفته شود. به خصوص در مورد روزنامه‌ها و رسانه‌های گروهی که می‌توانند در این ایام حساس نقشی سازنده و یا خدای نکرده نقش تخریبی داشته باشند.(اداره‌ی کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۱۸۳) مرزی که برای این آزادی وجود دارد این است که باید به اصول اسلامی ما ضربه نزنند، باید به سلامت محیط اجتماعی از نظر عفت و اخلاق ضربه نزنند.(افتخارزاده، ۱۳۶۲: ۵۸) آزادی مطبوعات به معنای آزادی هرج و مرج و لجام گسیختگی نیست. هر چیزی را نمی‌توان در لوای آزادی اندیشه بیان نمود. هیچ کس حق ندارد عقاید و ارزش‌های مردم را زیر سوال ببرد. در هیچ جای دنیا چنین تفکری معنا ندارد.(موسوی اقدم، ۱۳۸۷: ۲۴۹)

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

شهید بهشتی رسالت خاصی برای انسان قائل است که شاید از زیباترین مظاهر عقیدتی او در باب آزادی‌های اجتماعی است. او معتقد است: انسان اجتماعی یک تعهد بیشتر ندارد و آن ایجاد حکومت آزاد است، حکومت پارلمانی یا به شکل جمهوری یا مشروطه و غیره..... بر این اساس حق رای و انتخاب یک نظام اجتماعی جزو رسالت انسان اجتماعی است.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۷۳) در مورد حق مردم بر تعیین سرنوشت خود شهید بهشتی اشاره می‌کند:

«دخلات مردم در تعیین سرنوشت و اداره امورشان تا آخرین حد ممکن باید گسترش پیدا کند.

يعني نظام باید تا آنجا که می‌شود به دست خود مردم اداره بشود.»(بهشتی، ۱۳۸۷: ۵۷)

در اندیشه‌ی بهشتی نظام اسلامی، نظامی است که متکی به آرای آزاد مردم است نه متکی بر زور و اقتدار در جامعه. وی آرای مردم را ضامن حکومتِ هیئت حاکم بر جامعه می‌داند. «آرای عمومی از نظر این که پشتونه اعتبار و استحکام و قدرت یک فرد یا یک گروه اداره کننده است، روشی است که باید کاملاً به آن توجه شود، یعنی هیچ حکومتی در هیچ درجه‌ای نباید خود را بر مردم تحمیل کند. حکومتی که از حمایت مردم برخوردار نباشد، از همکاری آنها هم برخوردار نیست و اصولاً کاری نمی‌تواند انجام بدهد و ناچار می‌شود که به زور سرنیزه خودش را سرپا نگه دارد، در نتیجه کارایی اش کم می‌شود و ظالم می‌شود.»(اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۳۳۱) بهشتی در مورد انتخاب رهبر جامعه‌ی اسلامی نیز بر انتخاب آگاهانه و آزادانه مردم تاکید دارد و رابطه‌ی مردم با رهبر جامعه‌ی اسلامی را یک رابطه‌ی دو طرفه می‌داند. چرا که وی وجود رابطه‌ی یک طرفه بین مردم و رهبری جامعه را مانع رشد اصیل و واقعی در جامعه می‌داند. «شهید بهشتی که خود عضویت شورای انقلاب را داشت، درباره نوع رابطه‌ی این شورا با مردم و همچنین رابطه مردم با حکومت می‌گوید: "بین ملت و شورای انقلاب، یک رابطه متقابل وجود دارد و من اصلاً یک رابطه‌ی یک طرفه را نمی‌پسندم و می‌گوییم در

هر جامعه‌ای که رابطه‌ی رهبری یک طرفه است جامعه به رشد واقعی خودش نرسیده و بسیار عالی است که ما امامت عمومی را هم داشته باشیم، یعنی کل ملت هم در امامت سهیم است.»(اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۳۳۱) در اندیشه‌ی شهید بهشتی مردم هم در پیدایش، هم در تداوم، استمرار و هم در ثبات و هدایت حکومت نقش اساسی دارند. رهبری نظام سیاسی به دست مردم برگزیده می‌شود و همه‌ی کارگزاران و مدیران نظام نیز می‌بایست مورد رضایت مردم باشند. در اندیشه‌ی وی رابطه‌ی مردم و حکومت متقابل است. خود مردم می‌توانند، نوع حکومت و سرنوشت سیاسی خود را رقم بزنند و با آزادی تمام رای دهنند و در حکومت تاثیرگذار باشند.(لکزایی، ۱۳۸۷: ۷۳) شهید بهشتی بخاطر این به مردم حق انتقاد قائل است؛ که وی معتقد است حکومت ملک شخصی کسی نیست که فرد هر طور که خود بخواهد عمل کند. بنابراین باید افراد در جامعه حق انتقاد داشته باشند؛ چرا که آن را موجب شادابی و پویایی جامعه می‌داند:

«کسی نمی‌تواند بگوید حکومت ارث من است و ارث پسر من است و ارث نوه‌ی من است. هر کسی سر کار می‌آید با رأی مردم سر کار می‌آید و با رأی ملت هم از سر کار می‌رود. تا وقتی که بر سر کار است، باید از او حمایت کنیم، اما انتقاد هم بکنیم. چون انتقاد سازنده هیچ منافاتی با حمایت ندارد. تذکر روشنگر می‌دهیم، اما چوب لای چرخ او نمی‌گذاریم و کارشکنی نمی‌کنیم. ببینید بین تذکر دادن و کارشکنی کردن و بین انتقاد کردن و بی‌اعتبار کردن فرق است. این‌ها با یکدیگر خیلی فرق دارد. اگر ما این حدود و موازین را رعایت کنیم، جامعه همچنان زنده و سازنده خواهد بود. امیدوارم که اجتماعات ما همواره زنده و روشنگر باشد.»(بهشتی، ۱۳۹۰: ۶۹)

شهید بهشتی تنها برای کسی حق حکومت کردن در جامعه قائل است که با آزادی آزاد مردم انتخاب شده باشد. وی معتقد است حکومتی که غیر از این راه تشکیل شود؛ حکومت مبتنی بر زور است که موجب عقب ماندگی جامعه خواهد شد:

«کسی حق دارد زمامدار مردم باشد که برگزیده‌ی مردم یا لاقل پذیرفته‌ی مردم و مورد حمایت مردم باشد. طبق مبانی اسلام هیچ‌کس حق ندارد ولایت، قدرت و زمامداری خودش را بر مردم تحمیل کند؛ بر خلاف رضایت آنها و بر خلاف پذیرش و حمایت آنها و بر خلاف انتخاب آنها [بر آنها حکومت کند]. چرا؟ برای این‌که اگر کسی آمد بر خلاف رأی مردم، بر خلاف انتخاب و پذیرش و خواست مردم، به آن‌ها گفت من آقابالسر شما هستم، من حاکم بر شما هستم، می‌خواهید بخواهید، می‌خواهید نخواهید، این آدم یک آدمی است که با زور و با تحمیل و از روی انگیزه‌ی تفوق‌طلبی آمده است سِمتی را برای خودش ادعا کرده و تفوق‌طلبی و امتیازطلبی و برتری‌طلبی در منطق قرآن و بر طبق اندیشه‌ی اسلامی و ایدئولوژی اسلامی مردود، مطروح، و مایه‌ی فساد و مایه‌ی تیره‌بختی در دنیا و آخرت است.» (بهشتی، ۱۳۸۷: ۱۱)

از نظر وی کمترین حق انسان در اجتماع تعیین سرنوشت خود و انتخاب یک نظام حکومتی و ملی است. شهید بهشتی طبق سنت الهی درباره اقوام و جوامع یعنی سنتی که در آیه‌ی :«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغِيْرُ، ما بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغِيْرُو مَا بِأَنفُسِهِمْ» به آن اشاره شده، دقیقاً معتقد بودند که سعادت، تکامل، رفاه، امنیت، طراوت، بالندگی و نهایتاً حرمت یک قوم در عرصه حیات، در گرو حضور فعال، شعور سیاسی، خرد جمعی، انتخاب اصلاح، مشارکت در نظام حکومتی، نقد دولتمردان، ایجاد حماسه و در صورت لزوم انقلاب و شورش اجتماعی است. (موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۷۳) وی معتقد بود که انسان نقش اساسی در ساخت تاریخ دارد. برهمنی اساس بخارط نقش تاریخ سازی انسان، معتقد است که انسان باید خود نظام اجتماعی – سیاسی مطلوب خود را بسازد. «ای انسان تو از دیدگاه حق، تاریخ را می‌سازی. به طبیعت تغییر شکل می‌دهی. حاکمیت خودت را بر طبیعت و تاریخ روز به روز بهتر و گسترده‌تر می‌کنی. این دید اسلام است که انسان تاریخ را می‌سازد.» (مهاجری، ۱۳۸۰: ۱۳۴ ج: ۴)

به طور کلی باید گفت که آزادی‌های مطرح شده در اندیشه‌ی شهید بهشتی در چهارچوب زندگی اجتماعی است. آزادی مطلق در این معنا که فرد آزاد است؛ هر کاری را بخواهد انجام دهد در اندیشه‌ی وی جایی ندارد. دو نوع محدودیت برای مصادیق مختلف آزادی وجود دارد:

«آزادی افراد در زندگی اجتماعی محدود می‌شود. در نظام اجتماعی اسلامی آزادی‌ها حدودی دارند. آزادی مطلق یعنی آنارشیسم و هرج و مرج، در آن وجود ندارد. در نظام اسلامی محدودیت هایی برای آزادی وجود دارد. [اولاً] آزادی در نظام اسلامی تا جایی است که به آزادی دیگران لطمه وارد نکند. [دوماً] آزادی‌هایی که محیط را فاسد می‌کند و زمینه‌ها را برای رشد فساد در جامعه آماده می‌کند، این آزادی‌ها هم در نظام اسلامی گرفته می‌شود. یعنی به انسانها اجازه داده نمی‌شود که مطابق میل و هوس خودشان هر جور دلشان می‌خواهد زندگی کنند. مثلاً بیایند در خیابان یک ترانه‌ی چندش آور فاسد کننده اجرا کنند. در اینجا نظام اسلامی جلوی این نوع آزادی را می‌گیرد.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۷۸)

شهید بهشتی اشاره می‌کند که محدودیت نخست در اسلام و لیبرالیسم مشترک است؛ اما محدودیت‌های دوم فقط در تعالیم و آموزه‌های اسلامی است. از این رو بر خلاف جامعه لیبرالیسم در جامعه اسلامی به انسان‌ها اجازه داده نمی‌شود که مطابق میل و هوا و هوس خود و هر جور دلشان بخواهد زیست کنند. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۷۸) وی اشاره می‌کند شکوفایی یک جامعه در گرو آزادی عمل افراد آن جامعه است اما نباید با بی‌بند و باری اشتباه گرفته شود:

«جامعه وقتی در خط اسلام قرار دارد که به انسان‌ها امکان شکوفایی آزاد بدهد؛ آزادی در خط مثبت آن. به شرط این‌که آزادی با بی‌بند و باری اشتباه گرفته نشود. در جامعه اسلامی آزادی بله، بی‌بند و باری نه. آزادی یعنی زمینه‌های مساعد برای شکوفایی استعدادها در جهتی که خود بدان روی دارند. این از لوازم یک نظام اسلامی است. بنابراین این‌ها باید آزاد بمانند.» (بهشتی، ۱۳۹۰: ۸۹)

در نهایت باید گفت که بهشتی معتقد است: آزادی که این همه در ستایش آن سخن می‌رود همین است که گفته‌یم، نه بی‌بند و باری، ضابطه‌ناپذیری، خودکامگی مطلق، آنارشیسم، آزاد گذاشتن نیروهای مخرب، مضر، منافی با کرامت انسان و مزاحم حقوق و مصالح خود او و دیگران؛ این نوع آزادی‌ها در مفهوم آزادی مورد اسلام نمی‌گنجد.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۰۵) به لحاظ خواستگاه بحث هم باید اشاره کرد که در مطالب فوق هنگامی که شهید بهشتی از آزادی صحبت می‌کند در واقع آزادی را در معنای فقهی آن مطرح می‌کند، بدین معنی که از نظر وی، آزادی فرد در جامعه بدین معنا نیست که هر عملی را که می‌خواهد انجام دهد.

۴-۵ خلاصه و نتیجه گیری

در این فصل ابتدا به مفهوم انسان در اندیشه‌ی بهشتی پرداخته شد؛ چرا که گفته شد محور و رکن هر نظریه یا اندیشه، دیدگاهی است که نظریه‌پرداز یا اندیشمند آن درباره‌ی انسان داشته است. اشاره شد که انسان در اندیشه‌ی بهشتی دارای ویژگی‌های مختلفی است که مهمترین آنها داشتن حق انتخاب، اختیار و آگاهی است.

بر همین اساس نیز بهشتی معتقد بود که انسان آزاد است. چرا که از نظر وی انسان فطرتا دارای ویژگی‌های مذکور است و همین ویژگی‌ها آزاد بودن انسان را مورد اثبات قرار می‌دهد. بعد از اثبات اینکه چرا انسان در اندیشه‌ی بهشتی آزاد است به معنا و مفهوم آزادی در اندیشه‌ی وی پرداخته شد.

اشارة شد که آزادی در اندیشه‌ی وی به منزله‌ی داشتن حق انتخاب، حق اختیار، رهایی از ناآگاهی، رهایی از فقر و رهایی از قیود طبیعت است. با مشخص شدن مفهوم آزادی در اندیشه وی در قسمت نهایی فصل نیز به مصادیق آزادی در آرای وی پرداخته شد. بنابراین با مشخص شدن مفهوم آزادی در اندیشه

شهید بهشتی در فصل بعدی به عنوان بحث نهایی و نتیجه‌گیری به تطبیق مفهوم "آزادی" در اندیشه وی در قالب یکی از نظریه‌های مذکور در فصل دوم (چارچوب نظری) خواهیم پرداخت.

فصل پنجم

اثبات فرضیه

۱-۵ مقدمه

در فصل قبل با توجه به مطالعه‌ی آثار شهید بهشتی و استفاده از "تحلیل محتوا" به عنوان روش پژوهش اقدام به تعریف "آزادی" در اندیشه‌ی وی شد. اشاره شد که آزادی در اندیشه‌ی وی به منزله‌ی رهایی از فقر، خرافه، قیود طبیعت و ناآگاهی است. همچنین با مشخص شدن مفهوم آزادی به اقسام و مصادیق آن در اندیشه‌ی بهشتی پرداخته شد.

با توجه به مشخص شدن مفهوم اندیشه‌ی سیاسی و نظریه‌ی سیاسی در فصل دوم، هدف فصل حاضر نیز به عنوان مبحث نهایی و اثبات فرضیه‌ی پژوهش این است که با استفاده از آرای شهید بهشتی به مثابه‌ی "اندیشه‌ی سیاسی" به تبیین آن در قالب یکی از نظریه‌های مطرح شده در "چارچوب نظری" (اشارة شده در فصل دوم) بپردازد.

برای پاسخ به سوال پژوهش مبنی بر اینکه آزادی مطرح شده در اندیشه شهید بهشتی با کدام نوع شناسی آزادی مطابقت دارد، ابتدا به نظریه‌های "آزادی منفی" و "آزادی مثبت" برلین اشاره خواهد شد. نشان داده خواهد شد که آزادی منفی و مثبت برلین قابل تطبیق با اندیشه‌ی بهشتی در مورد آزادی نیست؛ لذا بعد از آن نظریه‌های مطرح شده از سوی کرنستون مورد بررسی قرار خواهد گرفت و مورد اثبات قرار خواهد گرفت که "اندیشه‌ی بهشتی" از میان نظریه‌های مطرح شده از سوی کرنستون صرفا با "نظریه‌ی آزادی مترقبی" وی قابل تطبیق است؛ و با این نظریه نزدیکی و قرابت زیادی دارد.

۲-۵ بررسی تطبیقی و اثبات فرضیه

همانطور که به تفصیل در فصل دوم (چارچوب نظری) مطرح شد، آزادی منفی به معنای نبود موانع بر سر فعالیت‌های فرد می‌باشد. قلمرویی است که در داخل آن شخص می‌تواند بدون آنکه دیگران مانع کار او

شوند، کاری را که می‌خواهد انجام دهد. اگر این محدوده به عمد مورد تجاوز قرار گیرد آزادی فردی از میان رفته است. (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷)

شهید بهشتی نیز هنگامی که از "آزادی" و اقسام آن صحبت می‌کند تاکید فراوانی بر نبود "موانع" در انجام فعالیت‌های فرد دارد. وی اشاره می‌کند: شمشیر اسلام برای از بین بردن استضعف است. استضعف که تکیه‌گاهش شمشیر است چه راهی برای مقابله با آن وجود دارد؟ یک راهش شمشیر است.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷) رهایی از فقر در اندیشه‌ی وی به منزله‌ی آزادی است؛ برای همین برای از بین بردن آن باید در جامعه تلاش کرد. همچنین شهید بهشتی آزادی را به معنای افزایش آگاهی در جامعه می‌داند. به همین خاطر «ناآگاهی» در جامعه را «مانع» بر سر آزادی انسانها می‌داند و تاکید می‌کند برای افزایش آگاهی و رسیدن به آزادی باید از بند قدرت‌های خودکامه در جامعه رها شد. در نوع دیگری از اقسام آزادی (آزادی بیان) در جامعه شهید بهشتی باز بر از بین بردن «موانع» آزادی در جامعه تاکید می‌کند.

«الآن یک عده‌ای در جمهوری اسلامی ایران مدعی هستند که آزادی وجود ندارد و نمی‌توانند آزادانه سخن بگویند..... باید ببینیم «عواملی» که آزادی آنها را گرفته چیست؟ مدعی چه عواملی هستند که ضد آزادی می‌باشد و به این عوامل یکی یکی بررسیم و اگر وجود دارد از بین ببریم..... اگر واقعاً «موانع» بر سر راه آزادی بیان، سخن و ابراز عقیده تا حدی که در قانون اساسی تضمین شده وجود دارد، این موانع را بشناسیم و بر طرف کنیم.»(مهاجری، ۱۳۸۰: ۱۲۹)

در مورد آزادی «عقیده» نیز که یکی دیگر از مصاديق و اقسام «آزادی» در اندیشه شهید بهشتی است، وی تاکید فراوانی بر نبود موانع بر آزادی عقیده و تفکر افراد در جامعه دارد. از نظر وی تفکر کردن رفتاری آزادانه است که به موجب آن نمی‌توان افراد را مجبور (گذاشتن موانع) کرد که به طرز فکر خاصی بیاندیشد. و نمی‌شود در جامعه افراد را به دلیل داشتن اندیشه‌ای خاص موافذه یا مجازات کرد.(اداره ی کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ۴۲۱) وی ایجاد اجبار (موانع) بر عقیده-

ی افراد در جامعه و جهت دهی به آن را به شدت مذموم می‌شمارد. حتی آن را برابر با تفتیش عقاید در جامعه می‌داند. به همین خاطر با تاکید فراوان اشاره می‌کند که ما حق پرسش از اینکه افراد چگونه می‌اندیشنند را نداریم. شهید بهشتی در مورد اقلیت‌های مذهبی نیز که در جامعه وجود دارند بر آزادی و نبود موانع بر سر فعالیت‌های آنان تاکید می‌کند:

«اقلیت‌ها در انجام مراسم دینی خود آزادند، از نظر دینی می‌توانند برای خود انجمن‌های دینی

و فرهنگی به وجود آورند و به تعلیم و تربیت فرزندان خویش بپردازند.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۱۰)

شهید بهشتی در مورد اقلیت‌های سنی هم اشاره می‌کند: برادران و خواهران مسلمان سنی ما می‌توانند برای خود انجمن‌ها و سازمان‌های سیاسی – اسلامی به وجود آورند؛ یا در احزاب و انجمن‌های اسلامی که بوسیله‌ی برادران و خواهران شیعی آن‌ها بنیان‌گذاری شده شرکت و همکاری کنند.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۱۱)

یکی دیگر از موانع آزادی در اندیشه بهشتی این است که انسان در جهل و بی‌خبری نگه داشته شود؛ چرا که از نظر وی انسان موجودی است که مختار آفریده شده است. به همین خاطر برای رسیدن انسان به فطرت خود یعنی مختار بودن و آزاد بودن آن باید این مانع رفع شود. «آن رسومی از جامعه که مانع از اندیشه عمیق بشود باید در برابر ایستاد و با ضریباهای بیدارکننده این رسماً را برداشت.» (میرزاده، ۱۳۸۷: ۱۳۵) چرا که بزرگترین ویژگی انسان از دیدگاه اسلام این است که جانداری است آگاه، اندیشمند، انتخابگر و مختار. (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۹)

از دیگر عواملی که مانع آزادی انسانها در اندیشه‌ی بهشتی است بحث فقر در جامعه است. چرا که فقر از نظر وی انسانها را برده‌ی دیگران می‌کند در حالی که از نظر او اسلام دنبال انسانی آزاد است:

اگر اسلام به مسئله انفاق و تأمین حداقل نیاز هر انسانی در نظام اسلامی اهمیت می‌دهد؛ برای این است که عامل فقر [به عنوان یک مانع] انسانهای آزاد را بردگی اقتصادی دیگران نکند. [چرا که] اسلام می‌خواهد انسان آزاد باشد. (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷)

در عرصه تقابل فرد با محیط طبیعی نیز وی قوانین طبیعت را مانع از زندگی آزاد انسان می‌داند و به همین خاطر تاکید می‌کند انسان برای اینکه از قیود و موانع طبیعت رها شود باید قوانین طبیعت را بشناسد و بر آن تسلط پیدا کند؛ چرا که وی آزادی انسان را مترادف با تسلط او بر طبیعت می‌داند. آزادی یعنی تسلط انسان بر محیط خویش، امتیاز انسان برهمه موجودات دیگر عالم طبیعت این است که می‌تواند بر طبیعت مسلط باشد. (موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۳۹) شهید بهشتی در این ارتباط خود می‌گوید:

آدمی مسئول است که طبیعت را بشناسد، کشف کند و به تسخیر خود در آورد. انسان باید دامنه-ی این تسخیر و تسلط بر طبیعت را توسعه بدهد. (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۳۰) آن چیزی که خداوند در جوهرهای انسان و در گوهر انسان به او عنایت کرده، یکی این است که می‌تواند خودش را از حاکمیت طبیعت و قوانین طبیعی آزاد کند. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۰)

به رغم اینکه شهید بهشتی همواره بر نبود «موانع» در جامعه تاکید می‌کند و "آزادی منفی" نیز نبود موانع بر سر فعالیت‌های فرد است، اما با این حال نمی‌توان اندیشه‌ی وی در مورد آزادی را در قالب نظریه-ی "آزادی منفی" گنجاند. با توجه به اینکه آرا و افکار شهید بهشتی در عرصه‌های گوناگون همواره از مبانی اسلامی نشات می‌گیرد و خود را همیشه در چارچوب احکام اسلامی می‌بیند. (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۱۰) وی همواره بنابر ملاحظات قرآنی و اسلامی شروطی را بر سر انواع و اقسام آزادی می‌گذارد. در صورتی که "آزادی منفی" به شدت بر نبود موانع بر سر فعالیت‌های فرد تاکید دارد. وی در مورد آزادی‌های اجتماعی

می‌گوید:

«در نظام اسلامی محدودیت‌هایی برای آزادی وجود دارد. آزادی‌هایی که محیط را فاسد می‌کند و زمینه‌ها را برای رشد فساد در جامعه آماده می‌کند، این آزادی‌ها هم در نظام اسلامی گرفته می‌شود. یعنی به انسانها اجازه داده نمی‌شود که مطابق میل و هوس خودشان هر جور دلشان می‌خواهد زندگی کنند. مثلاً بیایند در خیابان یک ترانه‌ی چندش آور فاسد کننده اجرا کنند. در اینجا نظام اسلامی جلوی این نوع آزادی را می‌گیرد.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۷۸)

وی برای آزادی حدودی تعریف می‌کند و در آن شرایط جامعه و مبانی اسلامی را در نظر می‌گیرد به همین خاطر ضمن احترام به آزادی هر وقت که احساس می‌کند با دادن آزادی بیشتر ممکن است، خلل یا تعارضی با مبانی اسلامی صورت گیرد آن را محدود می‌کند. در نوع دیگر آزادی یعنی آزادی احزاب نیز عقیده دارد که :

«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)

با توجه به اهمیت شکل‌گیری یک جامعه‌ی اسلامی شهید بهشتی هر چند به برخورد با گروههای غیر اسلامی رای نمی‌دهد؛ اما با اینحال دادن امکانات دولتی را به احزاب و جمعیت‌هایی که ملتزم به احکام و مقررات اسلام باشند محدود می‌کند. در نوع دیگر از آزادی، یعنی آزادی مطبوعات نیز وی قائل بر ایجاد یکسری محدودیت و موانع است:

«نشر یک طرفه عقاید افکار ضد اسلامی در جامعه اسلامی ممنوع است و از انتشار کتب ضلال و نشریات گمراه کننده جلوگیری می‌شود؛ مگر آنکه با نشریاتی دیگر همراه باشد که به خواننده در تجزیه و تحلیل رسای این گونه عقاید و افکار ضد اسلامی کمک کند.»(بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۱۳۰)

شهید بهشتی نشر افکار دیگر را که بالتابع با توجه به شرایط آن زمان می‌تواند افکار مارکسیستی یا به عبارتی کمونیستی باشد، زمانی جایز می‌داند که در مقابل آنها جامعه توان تولید اندیشه‌ی متقابل را داشته باشد. یعنی اگر هم زمان با انتشار این نوع عقاید جامعه نتواند افکار و عقایدی را که مبتنی بر مبانی اسلام است رواج دهد مطبوعات نمی‌توانند دست به انتشار آنها دست بزنند. همچنین وی در مورد مطرح کردن عقاید شباهه‌آمیز در جامعه نیز معتقد است؛ زمانی می‌توان این نوع عقاید را در جامعه مطرح کرد که از سوی فرد دیگری بتوان به آن شباهات پاسخ داد.

«موقع ما این است که بیان شباهات و اشکالات درباره‌ی اصول عقاید اسلامی در جامعه جمهوری اسلامی به یک شرط آزاد است. به کدام شرط؟ به شرط آن که همراه باشد با پاسخ روشنگر و توضیحات کافی به این شباهات و اشکالات. اگر کسی درباره‌ی اصول و عقاید اسلام شباهه‌ای دارد، می‌تواند او را در یک جلسه این جوری بگوید. به یک شرط؛ به شرط این که اجازه بدنه بنده هم بیایم در اینجا بایستم؛ او شباهه‌اش را بگوید، من هم جوابش را بدهم.» (هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۸: ۱۲۵) وی نشر افکار غیر اسلامی را مجاز می‌داند اما تاکید می‌کند زمانی می‌توان آن‌ها را انتشار داد که همزمان با نشر این نوع عقاید کسانی که بتوانند پاسخگوی آنها باشند در جلسات آنها حضور داشته باشند. در حوزه‌ی سیاسی نیز وی آزادی بیان را برای احزاب سیاسی با رعایت حدودی می‌پذیرد.

«[احزاب می‌توانند] به تبلیغ نظرات خود و یا فعالیتهای اجتماعی دیگر بپردازند.[در مورد]

آزادی بیان [نیز می‌توانند] نقطه نظرهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی[خود را] با رعایت کامل

اصول و احکام اسلامی بدون هیچ گونه محدودیتی بیان کنند.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۲۹)

همچنین وی با توجه به وجود شرایط حساس انقلابی حضور تشکل‌ها در جامعه را امری مفید می‌داند و بر شکل‌گیری آنها تاکید می‌کند. اما برای اینکه افراد کم سن و سال در جامعه در معرض تفکرهای انحرافی قرار نگیرند؛ تاکید می‌کند که این تشکل‌ها باید در قالب سازمان‌های اسلامی و در خط اصیل

اسلامی بوجود آیند؛ تا بتوانند جلوی انحرافات را بگیرند. در واقع به دلیل اهمیت داشتن شکل‌گیری یک جامعه اسلامی برای وی، شهید بهشتی بیشتر بدنیال شکل‌گیری تشکل‌هایی هست که بتوانند در مسیر اهداف یک جامعه‌ی اسلامی قرار گیرند.

«ما در یک مقطع بسیار حساس از انقلابمان قرار داریم. ما الان در مقطعی قرار داریم که این چههای ده‌ساله و دوازده‌ساله و چهارده‌ساله می‌توانند طعمه هر نوع تفکر انحرافی قرار گیرند و خدای ناکرده منحرف شوند. نمی‌شود گفت تک‌تک و جدا بمانید. باید حتماً مجموعه باشید. جوان‌های ما همین‌طور، مردم عادی ما همین‌طور، کارکنان مؤسسات شکل‌یافته و سازمان‌یافته ما همین‌طور. ما الان در شرایطی هستیم که باید نیروهایمان متشکّل شود. این تشکل‌ها می‌تواند در سازمان‌های متعدد اسلامی که در خط اصیل اسلام باشند به وجود آید.» (بهشتی، ۱۳۹۰: ۸۲)

با توجه به مباحث فوق می‌توان گفت که "اندیشه‌ی شهید بهشتی" در مورد "آزادی" قابل تطبیق با "آزادی منفی" مدنظر "آیزاک برلین" نیست. چرا که برخلاف آیزاک برلین که وی به برداشتن موانع بر سر فعالیت‌های افراد تاکید می‌کند، شهید بهشتی با در نظر گرفتن مبانی و احکام اسلامی حدود و موانعی را برای آزادی قائل است. البته این به معنای این نیست که کدام یک از نوع آزادی (آزادی منفی- آزادی مورد نظر شهید بهشتی) نسبت به دیگری ارجح‌تر و برتر است؛ چرا که این کار نیازمند کار پژوهشی جداگانه می‌باشد. همچنین هدف پژوهش نیز نقد هیچکدام از نظریه‌های مذکور یا اندیشه‌ی شهید بهشتی در مورد آزادی نیست؛ بلکه قصد پیدا کردن نظریه‌ی مناسب برای تبیین آرای شهید بهشتی در مورد آزادی است.

نکته‌ی دیگر اینکه دلیل تاکید شهید بهشتی بر ایجاد موانع بر سر راه آزادی این است که وی اساساً آزادی را به منزله‌ی رهایی از همه‌ی قیود نمی‌داند؛ چرا که معتقد است هدف اصلی زندگی انسان فرار گرفتن در قید خداوند است و اگر چنان قیودی نباشد اصولاً انسان نمی‌تواند در قید خداوند قرار گیرد. در

واقع از نظر وی هدف نهایی آزادی، رفتن به قید و اسارت خداوند است. به همین خاطر وی وجود موافعی بر سر راه آزادی را امری لازم و ضروری می‌داند. خود شهید بهشتی نیز اشاره می‌کند که:

«محصولات آزادی در اسلام، آزاد کردن اندیشه از همه قیود نیست، بلکه رفتن در قید خداوند

است که انسان به اسارت می‌رسد..... خداوند انسان را طوری ساخت و به او مواهی داد که در

پرتو آن مواهب می‌توانست خدگونه در طبیعت عمل کند. بنابراین اولین مساله این بود که او از

اسارت، بردگی و بندگی طبیعت آزاد شد؛ البته نه آزادی مطلق بلکه آزادی نسبی.»(بهشتی،

(۲۸: ۱۳۸۶)

از دیدگاه شهید بهشتی، آزادی انسان برای خلق توحیدی اوست و جز در جامعه و فرهنگ توحیدی؛ قابل تحقق نیست؛ یعنی آزادی برای این است که انسان حق پرست شود، نه خودپرست. تفاوت عمیق آرای وی با سایر اندیشه‌ها در این است که اندیشه‌های غیر توحیدی مبنای آزادی را خواسته‌های مطلق انسان می‌دانند، نه نیازهای اصیل او، لذا مثلا انسان لیبرال خودپرست است نه خدابر. چون مبنای آزادی را تحقق خواسته‌های بی حد و حصر انسان می‌دانند نه مصلحت و صلاح او. اصولاً آزادی از دید بهشتی یعنی حق انتخاب راه و زندگی مبتنی بر پارامترهای شرعی که مبتنی بر خواسته‌های فطری و انسانی است.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۷۴) البته باید اشاره کرد که در نظریه‌ی «آزادی منفی» آیازایا برلین نیز محدودیت‌هایی بر سر موانع آزادی فردی وجود دارد. اما باید افزود که محدودیت‌هایی که برلین بر آن تاکید دارد موانع درونی (وسواس‌ها، ترس‌ها، روان‌پریشی‌ها و نیروهای غیرعقلانی)(بسیریه، ۱۳۸۴: ۱۱۰) و محدودیت‌های طبیعی (بیماری فلچ)(برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۸) است. اما از نظر برلین اولاً محدودیت‌های طبیعی را نمی‌توان مانع آزادی پنداشت؛ زیرا چنین محدودیت‌هایی اجتناب ناپذیر است. فقط محدودیت‌هایی که دیگران برای انتخاب آزاد فرد ایجاد کنند مانع آزادی شمرده می‌شود. ثانیاً موانع درونی آزادی، مانند وسوس‌ها، ترس‌ها، روان‌پریشی‌ها و نیروهای غیر عقلانی با اینکه موانع بزرگ آزادی به شمار می‌رونند اما این محدودیت‌ها مانع آزادی اخلاقی انسان می‌شوند و نفس آزادی سیاسی او را از بین نمی‌برد.

همچنین به نظر برلین جوامع سیاسی ضمن اینکه باید آزادی حوزه‌ی انتخاب و اختیار فرد را گسترش دهند حتی وظیفه دارند محدودیت‌ها و موانع درونی و ذهنی انتخاب آزاد را کاهش دهد.(بشيریه، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۰۸) اما موانعی که در اندیشه شهید بهشتی در مطالب فوق ذکر شده‌اند؛ اولاً محدودیت‌های طبیعی نیستند که برلین به آنها اشاره دارد. ثانیاً بر خلاف تاکید برلین موانع موجود در اندیشه شهید بهشتی در حوزه سیاسی قرار دارند. ثالثاً در حالی که برلین اشاره دارد جوامع سیاسی به زعم وجود یکسری محدودیت‌ها باید سعی کنند این موانع را تا حد امکان کاهش دهنند؛ شهید بهشتی با خاطر حفظ مبانی و شعائر اسلامی تاکید دارد که جامعه‌ی اسلامی نه تنها باید موانعی که بر جلوی بعضی از آزادی‌ها گذاشته شده محدود کند؛ بلکه باید آزادی که اعطای می‌کند با در نظر گرفتن رعایت کامل اصول و احکام اسلامی باشد.

بعد از پرداختن به «نظریه‌ی آزادی منفی» و عدم تطابق آن با مفهوم «آزادی» در «اندیشه شهید بهشتی» در ادامه به قیاس مفهوم آزادی در اندیشه بهشتی با «آزادی مثبت» آیازایا برلین پرداخته خواهد شد.

«تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد بخواهد، هدف و روش خویش را خود انتخاب کند و آن را به تحقق برساند به معنای آزادی مثبت است.»(برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷-۲۵۰) در اندیشه شهید بهشتی نیز بر "صاحب اختیار بودن" و "مخترار بودن" انسان تاکید شده است:

«خداؤند فعال لاما یرید، یک موجودی آفریده به نام انسان. به این انسان اختیار داده. خودش به این موجود اختیار داده و گفته تو را آفریدم تا در این پنهانی هستی به شکل مختار زندگی کنی.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۴)

همچنین وی مهمترین ویژگی انسان را مختار بودن آن می‌داند:

«.... ویژگی دیگری که به انسان کرامتی خاص خودش و ارزشی فوق العاده داده و براستی او را به عنوان یک موجود برتر در عالم خلقت شناسانده..... آزاد بودن و انتخاب‌گر بودن آن است. انسان جانور و جانداری است اندیشمند، تحلیلگر، خلاق، نو اندیش، نو آفرین [همه‌ی اینها ویژگی اول انسان است و ویژگی] دوم : مختار [بودن است].» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۴)

در واقع شهید بهشتی انسان بودن را مترادف با مختار بودن می‌داند و اساساً معتقد است که انسان فطرتاً مختار آفریده شده است:

«بزرگترین ویژگی انسان از دیدگاه اسلام این است که جانداری است آگاه، اندیشمند، انتخابگر و مختار. آدم بودن یعنی مختار و آگاه بودن.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۹) آن چیزی که در آفرینش، در آن نقطه‌ی عطف و نقطه‌ی اوج، یعنی نقطه‌ی پیدایش انسان، بوجود آمد، این بود که یک موجود آگاه، خودآگاه، محیط آگاه، آزاد، خود ساز و محیط ساز پدید آمد.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۶)

با اینکه در اندیشه‌ی شهید بهشتی انسان اساساً موجودی خودمختار است؛ اما با اینحال نمی‌توان انسان مدنظر وی را در "انسان خود مختاری" که در "آزادی مثبت" آیازایا برلین مطرح می‌شود تبیین کرد. گفته شد که "آزادی مثبت از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد" بر می‌خizد. فرد می‌خواهد خود، هدف و روش خویش را انتخاب کند و آن را به تحقق برساند. اما در اندیشه‌ی شهید بهشتی فرد اراده کرده است، صاحب اختیار هم است که در جامعه فعالیت کند، در عرصه‌ی سیاسی فرد می‌تواند در حزبی فعالیت کند؛ اما باید اهداف خود را متناسب با احکام و مبانی اسلامی تنظیم کند. فرد در اندیشه‌ی شهید بهشتی آزاد است که در قالب احزاب فعالیت کند و یا برای خود حزبی تشکیل دهد. اما با توجه به اهمیت اجرای احکام و مقررات اسلامی در نزد وی، فرد نمی‌تواند بر اراده خود تکیه کند و بر حزب خود هدفی تعیین کند. فرد برای فعالیت در جامعه باید در ارائه برنامه‌ها و راههای خود منطبق بودن آنها با احکام و مقررات اقتصادی و سیاسی و جزایی اسلام را در نظر بگیرد:

گروهها می‌توانند در ابتکار برنامه‌ها و راههای عملی مناسب با شرایط زمان و مکان؛ ولی منطبق با احکام و مقررات اقتصادی و سیاسی و جزایی اسلام در یک مسابقه‌ی مثبت و سازنده شرکت کنند. (بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۰۷)

در مواجه با طبیعت نیز بهشتی با اینکه بر تسریخ طبیعت توسط انسان تاکید دارد و او را در بهره‌گیری از آن صاحب اختیار (آزادی مثبت) می‌داند؛ اما اشاره می‌کند انسان در عین حال که اختیار استفاده از طبیعت را دارد با اینحال در موقعی بهتر است در استفاده از امکانات طبیعت کمی ریاضت بکشد. چرا که موجب می‌شود برتری انسان بر طبیعت بالاتر رود. همچنین موجب می‌شود در عین حال که از طبیعت بهره می‌گیرد بتواند بینیازی خود را بر طبیعت نشان دهد:

«تعلیم اسلام این است که خداوند [هر چند] این همه امکانات را برای انسان آفرید تا از آن بهره-مند بشود [ولی] در عین بهره‌مندی [او باید] خودساز باشد و ریاضت اسلامی [انجام دهد]. ریاضتی که در عین بهره مندی است.» (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۳۳)

بنابراین با استناد به مطالب فوق باید گفت که "آزادی" مورد نظر در اندیشه‌ی شهید بهشتی آزادی منفی و مثبت آیازایا برلین نبوده است.

شهید بهشتی به عنوان متفکری که برجسته‌ترین ویژگی او همان نگرش توحیدی و تفکر اسلامی است، در بیان دیدگاه‌های خود در مورد آزادی از آنجایی که هدف نهایی انسان را تحت سلطه و زیر قیود قرار گرفتن خدا می‌داند؛ نمی‌تواند نسبت به موانعی که عدم وجود آنها انسان را از هدف اصلی خود باز می‌دارد بی‌توجه باشد. به همین خاطر بر سر راه آزادی انسان، گذاشتن موانعی را که منجر به قرار گرفتن وی در قید خداوند باشد امری لازم می‌بیند.

محدودیت‌ها و موانعی که جایی در موضع مدنظر آیازایا برلین در "آزادی منفی" ندارد. در ارتباط با آزادی مثبت نیز به دلیل محدود بودن هدف فرد در چارچوب مبانی اسلامی، "آزادی مثبت" برلین که داشتن

هدف و صاحب اختیار بودن تام فرد است تأمین نمی‌شود. با مشخص شدن اینکه "آزادی" مطرح شده در اندیشه‌ی شهید بهشتی قابل تطبیق با "نظریه‌ی آزادی منفی" و "نظریه‌ی آزادی مثبت" آیزیا برلین نیست؛ در ادامه برای اثبات فرضیه‌ی پژوهش به "نظریه‌های آزادی" مطرح شده از سوی «کرنستون» اشاره خواهد شد.

موریس کرنستون در کتاب خود «تحلیلی نوین از آزادی» چهار نوع آزادی را مطرح می‌کند. این چهار نوع آزادی عبارت‌اند از: «نظریه‌ی آزادی چونان قوه‌ی قدرت»، «نظریه‌ی آزادی چونان حکومت عقل»، «نظریه‌ی رمان‌تیک آزادی» و «نظریه‌ی مترقبی آزادی».

در نظریه‌ی آزادی چونان قوه‌ی قدرت اشاره می‌شود که آزادی قدرتی است که انسان برای انجام دادن یا ندادن عملی خاص دارا است. آزادی فقط قدرت عمل کردن بر حسب تعیین اراده است. (کرنستون، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۱) شهید بهشتی نیز در "انسان شناسی" خود بر "قدرت" و "توانایی" آدمی تاکید ویژه‌ای دارد. وی اشاره می‌کند:

«انسان، هر قدر بر قوانین طبیعی آگاه‌تر شود، بر مهار کردن طبیعت و بهره‌برداری از آن نیز تواناتر می‌گردد. طبیعت‌شناسی علمی، مقدمه‌ی تکامل فنی و صنعتی انسان و تسلط بیشتر او بر طبیعت است. بی‌شک این برای انسان یک [قدرت و توانایی] است که توانسته است از محدوده‌ای که نیروی جاذبه‌ی زمین برای او معین کرده است، فراتر رود و از میدان جاذبه‌ی زمین خارج گردد و بر کرات دیگر و فضا قدم گذارد.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۹)

در مورد قدرت تاثیر گذاری انسان نیز بر طبیعت می‌گوید:

در تمام دوره‌های گذشته انسان با طبیعت و با محیط طبیعی رابطه داشته است، از طبیعت گرفته و به طبیعت داده است. (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۲۸) امتیاز انسان برهمه موجودات دیگر عالم طبیعت این است که می‌تواند بر طبیعت مسلط باشد و شرایط طبیعی را بر وفق خواسته و نیاز خود دگرگون کند. (موسوی مقدم،

(۲۳۹: ۱۳۸۷) اساساً از نظر بهشتی در این جهان همه چیز برای انسان خلق شده است، و او نیز توان و

امکان کافی برای تسلط پیدا کردن بر طبیعت را دارد:

پیدایش انسان به عنوان موجودی که هر چیز دیگر برای او آفریده شده است، در قرآن و در

وحی الهی مورد تاکید قرار گرفته است. آسمان و زمین در اختیار انسان گذاشته شده و او نیز

ابزار، امکان و توان سیطره و تسلط بر آن را دارد.(بهشتی، ۱۳۸۹: ۲۲۹)

بهشتی با اینکه بر قدرت و توانایی و اراده انسان تاکید می‌کند اما اشاره دارد که انسان مجاز نیست از همه

ی قدرت و توانایی خود استفاده کند؛ بلکه باید آن را در نظر گرفتن حدودی به کار بگیرد:

«از نظر ما، انسان باید در انتخاب خویش و اراده‌ی خویش و در حرکت کردن باید خدا گونه

باشد.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۵۸)

هر چند از نظر شهید بهشتی تعالیم اسلامی نشان از توانایی بالای انسان برای بهره‌مندی از طبیعت

است؛ اما وی معتقد است انسان گاهی باید گرسنگی یا تشنگی بکشد، تا بینیازی خود را بر طبیعت

نشان دهد:

هر چند تعالیم اسلام بر این است که خداوند این همه امکانات را برای انسان آفرید تا از آن بهره‌مند

شود..... اما باید بتوانی روزه بگیری، گرسنگی نشانه‌ی نیاز تو به غذای است که در طبیعت موجود

است. تشنگی تو نشانه‌ی نیاز تو به آب گوارایی است که در طبیعت موجود است. اما باید بتوانی در

برابر این نیاز بایستی و از خود بی نیازی نشان دهی.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۳۳)

بنابراین در اندیشه‌ی شهید بهشتی آزادی فقط قدرت عمل کردن بر حسب تعیین اراده نیست؛ بلکه فرد

در عین حال که از قدرت و اراده‌ی خود استفاده می‌کند، باید سعی کند در تعیین مسیر خود خدا را هم در

نظر بگیرد. در واقع فرد باید در یک چارچوب خاص عمل کند نه صرف اکتفا به اراده‌ی و قدرتی که خدا به

وی داده است. نوع دیگر آزادی از نظر کرنستون «نظریه‌ی آزادی چونان حکومت عقل» است. آزادی به

معنای نبودن موانع نیست؛ بلکه چیزی است که باید متحقق شود. این کار نیز با تشخیص عقل بین امیال معقول و نامعقول و از بین بردن امیال نامعقول توسط عقل صورت می‌گیرد. از این رو برخی فلاسفه معتقدند؛ آزادی حکومتِ عقل است. (کرنسنون، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۵)

شهید بهشتی نیز همانند متفکران مذکور بر اهمیت توانایی عقل و تاثیر آن بر زندگی انسان تاکید دارد. اما علی رغم آن نمی‌توان آزادی مطرح شده در اندیشه‌وی را در ردیف "آزادی‌های حکومت عقل" فرار داد. چرا که در اندیشه‌های شهید بهشتی آن چیزی که در نهایت بر انسان حکومت می‌کند وحی است نه عقل. وی معتقد است که عقل با همراهی وحی می‌تواند به نتایج مطلوب برسد. اسلام دین تعطیلی خرد نیست، دین به کارگیری خرد است. (مهاجری، ۱۳۸۰: ج ۴) اسلام انسان را دعوت کرده است تا نخست در پرتو فروزان نور پیامبر باطن یعنی عقل و خرد حرکت کند، چرا که عقل و خرد راهبر انسان است. (مهاجری، ۱۳۸۰: ج ۷) انسانی که از منطق درست تفکر بهره مند باشد.....اندیشه‌اش با نورانیت وحی به نتایج مطلوب خواهد رسید. بنابراین نباید انسان را بدون عنایت به وحی وارد جریان زندگی کرد. این زندگی حاصلی جز پوجی نخواهد داشت. هرگز به بهانه‌ی متغیر بودن عقل و موفقیت‌هایش نباید شناخت را به آن محدود نمود. (مهاجری، ۱۳۸۰: ج ۲۳۰)

شهید بهشتی از یک سو به توانایی عقل بشر در حوزه‌های مختلف تاکید دارد اما از سوی دیگر از عقل به عنوان تنها عامل سعادت نام نبرده؛ بلکه بیشتر برای متوجه ساختن بشر به توانمندی‌هایش و یافتن سعادتش عقلانیت او را مورد بررسی قرار داده است؛ تا در سایه این قدرت خدادادی امکان عبور از مرزهای بشری برایش فراهم گردد، زیرا برای رسیدن به سعادت دانش و عقل بشری کافی نیستند. بلکه باید آن را به قدرتی برتر و فراتر از توانایی بشر یعنی قدرت وحیانی متصل نمود. (قاسمی، ۱۳۸۵: ۲۳۹) وی با تاکید بر مبنای بودن وحی، مسیر حرکت عقل را در گستره‌ی دین می‌داند و ملاک و میزان در سنجه‌ی عملکرد عقل را در خدمت وحی و متأثر از آن بودن معرفی می‌کند، بدون آن که سرزنشی یا محدودیتی را متوجه

آن نماید، تصریح می کند که ضرورت ذاتی عقل و فطرت بشری قرار گرفتن بر مبنای محاسبات وحیانی است. (مهاجری، ۱۳۸۰: ۲۳۰ ج: ۷)

شهید بهشتی به کارگیری عقل و اندیشه را جزء اولین اصول جهان بینی اسلام بر شمرده و تکیه به اولیالباب را به منظور به کار انداختن فکر و اندیشه در انسانها می داند. اما آنچه در این تعامل نقش محوری دارد این است که خاستگاه عقل در متن وحی و شریعت قرآنی است. (فاسمی، ۱۳۸۷: ۴۸) همانطور که در اول بحث نیز اشاره شد نظرات شهید بهشتی را نمی توان در نظریه‌ی "آزادی چونان حکومت عقل" قرار داد. چرا که شهید بهشتی در تعاریفی که از آزادی می دهد، هر چند از قوایی نظیر آگاهی نام می برد، اما در این تعاریف مستقیماً به بحث عقل اشاره نمی کند. با وجود این اگر بتوان عنصر عقل در اندیشه‌های وی را با تممسک به مفاهیمی چون آگاهی یا غیره بیرون کشید، باید اشاره کرد که باز نمی توان آزادی در اندیشه‌ی وی را در دسته بندی "آزادی چونان حکومت عقل" کرنستون قرار داد. چرا که در این نظریه همانطور که اشاره شد انسان تحت حاکمیت عقل قرار دارد. اما در نظرات بهشتی هر چند عقل جایگاه ویژه‌ای در زندگی انسان دارد؛ اما در نهایت خاستگاه عقل؛ وحی و شریعت قرآن دانسته می‌شود، و عقل در سایه‌ی وحی هست که می تواند موجب سعادت انسان بشود.

نظریه‌ی دیگر آزادی که کرنستون مطرح می کند: "نظریه‌ی رمانتیک آزادی" است که به منزله‌ی رهایی از قیود نهادهای سیاسی پیشرفت‌ه است. چنین آزادی بازگشت به شیوه‌های بدوفی‌تر و طبیعی‌تر زیست را فزونی می دهد. (کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۷) باید اشاره کرد در هیچکدام از مولفه‌های آزادی که در اندیشه‌ی شهید بهشتی در فصل قبل اشاره شده، آزادی در معنای رهایی از قیود نهادهای سیاسی پیشرفت‌ه، از پادشاهی‌ها، امپراتوری‌ها و کلیساها نبوده است. آزادی در اندیشه‌ی وی به منزله‌ی داشتن حق انتخاب، حق اختیار، رهایی از فقر و رهایی از قیود طبیعت است. به همین خاطر آزادی مورد نظر شهید بهشتی را در قالب "نظریه رمانتیک آزادی" نمی توان تبیین کرد.

همچنین باید اشاره کرد در حالی که این نظریه بدنبال بازگشت به دوران ابتدایی زندگی بشر است، بهشتی به شدت با آن مخالفت می‌کند. از نظر بهشتی مساله‌ی مهم این است که انسان از بردگی و بندگی طبیعت آزاد گردد؛ انسان زمانی آزاد می‌شود که بر طبیعت تسلط پیدا کند. همین نیز بزرگترین امتیاز انسان محسوب می‌شود.

آخرین نوع آزادی که کرنستون اشاره می‌کند "نظریه‌ی مترقبی آزادی" است. لرد آکتن بر آن بود که تاریخ بشر را بر حسب تلاش و تکاپوی او در پی آزادی بنویسد. وی بر این باور بود که آدمیان نسبت به زمان‌های قبل خود بیشتر آزاد شدند. این نوع آزادی، آزادی مترقبی است. آزادی که رو به جلو می‌نگرد. جامعه هر چه متمدن‌تر و صنعتی‌تر شده باشد، انسان آزادی بیشتری (یعنی آزادی از قیود طبیعت) مشاهده می‌کند (کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۷). کرنستون اشاره می‌کند، چنین آزادی که رو به جلو باشد، من «نظریه‌ی مترقبی آزادی» مینامم. آزادی مترقبی آزادی از قیود طبیعت، آزادی از مرض، گرسنگی، نالمنی، نادانی و خرافه اندیشه‌ی است (کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۷).

در اندیشه‌ی شهید بهشتی نیز آزادی مترافق با واژه‌های چون: رهایی از قیود طبیعت، رهایی از فقر، آگاهی، و رهایی از خرافات و است. البته باید اشاره کرد که مفهوم آزادی از نظر اسلام به طور عام و شهید بهشتی به طور خاص علاوه بر این موارد آزادی انسان از قید بندگی انسانها و استبداد حاکمان خودکامه نیز است.

وی در بحث‌های مربوط به رابطه‌ی حاکمیت و مردم اشاره می‌کند: شما که زمانه را درک کردید، عالم به زمان شده‌اید، این خودآگاهی، این فداقاری، از خودگذشتگی و این حضور آگاهانه و متعهدانه را حفظ کنید، آنوقت نظام سیاسی و قانون اساسی بصورت یک دستگاه گردش خون منظم و دقیق؛ چنان کار خواهد کرد که دیگر احدی، هوس دیکتاتوری، حق کشی و تجاوز به آزادی مردم را به دل راه نخواهد داد.

شهید بهشتی معتقد است اگر مردم در صحنه نباشند، هر حکومتی احتمال دیکتاتوری شدن را

دارد.(موسوی مقدم، ۱۳۸۷: ۲۶۶)

وی در مورد رهایی از قیود طبیعت نیز، در کتاب «موضع تفصیلی حزب جمهوری اسلامی» اشاره می‌کند:

آدمی مسئول است که طبیعت را بشناسد، کشف کند و به تسخیر خود در آورد..... انسان و طبیعت به هم متصل هستند. آیا انسان باید بنده و برده‌ی طبیعت باشد یا باید سالار طبیعت شود؟ اینجا قرآن می‌گوید ای انسان تو باید سالار طبیعت باشی و [بر آن مسلط شوی] «بهشتی، ۱۳۸۸

(۲۲۸:)

همچنین وی در کتاب «آزادی، هرج و مرج، زورمداری» و در مورد رهایی انسان از قیود طبیعت می‌گوید:

«انسان آن توان را دارد که طبیعت را هم رام و مهار کند؛ قوانین طبیعت را بشناسد و ببیند چگونه می‌تواند در این گستره‌ی طبیعت حرکت کند تا همیشه محکوم این قوانین نباشد..... انسان می‌تواند در میدان بسیار وسیعی چنان حرکت بکند، که همواره اسیر، برده و محکوم این قوانین نباشد. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۹)

شهید بهشتی معتقد است که برای رهایی از قیود طبیعت خداوند به انسان «آگاهی» و حق «انتخاب» داده است تا محیط زندگی خودش را به قلمرویی که خود «انتخاب» می‌کند ببرد تا آزادانه زندگی کند.

همچنین از نظر وی اولین مساله‌ی انسان آزادی از بند طبیعت است:

اولین مساله این است که انسان از بردگی و بندگی طبیعت آزاد است. قوانین طبیعت بر موجودات دیگر حاکمیت مطلق دارد، یا چیزی نزدیک به مطلق است. اما به انسان که می‌رسد این آزادی نسبی است. خداوند انسان را طوری ساخت که توانست از اسارت، بردگی و بندگی طبیعت آزاد شود. آن چیزی که خداوند در جوهره‌ی انسان و در گوهر انسان به او عنایت کرده، یکی این است که می‌تواند خودش را از حاکمیت طبیعت و قوانین طبیعی آزاد کند.(بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۸-)

(۲۹)

این مفهوم از آزادی در اندیشه بهشتی، ضمن اینکه آزادی را به لحاظ کلامی مطرح می‌کند، کاملاً مطابق با "نظريه‌ي مترقي آزادی" در نظریه‌ي کرنستون است. چرا که وی نيز آزادی از قيود طبیعت را آزادی مترقي می‌نامد. بعد دیگر نظریه‌ي مترقي آزادی از نظر کرنستون، آزادی از مرض، گرسنگی و فقر است. شهید بهشتی نيز از بين بردن فقر را يكى از عوامل دیگر حصول به آزادی در جامعه می‌داند. وی اشاره می‌کند:

«شمشیر اسلام برای از بین بردن استضعف است. استضعف است. استضعف که تکيه گاهش شمشير است

چه راهی برای مقابله با آن وجود دارد. يك راهش شمشير است. اگر اسلام به مسئله انفاق و تأمین حداقل نياز هر انساني در نظام اسلامي اهميت می دهد؛ برای اين است که عامل فقر، انسانهاي آزاد را بدهی اقتصادي ديگران نکند. پس اسلام می خواهد که انسان آزاد باشد.»(بهشتی، ۱۳۸۸

(۱۷:

شهید بهشتی در زمینه‌ي اقتصادي معتقد است؛ آزادی انسان صرفا در رهایی انسان از استثمار افراد نیست؛ وی اشاره می‌کند بدنبال آن نیست که افراد را از استثمار افراد در بیاورد و آنها را تحت استثمار دولت قرار دهد؛ چرا که هر دوی آنها استثمار بوده و آزادی فرد را از بین می‌برد. او بدنبال از بین بردن استثمار با حفظ آزادی عمل افراد است.

«تز اقتصادي ما و موضع اقتصادي ما نفي زمينه‌های استثمار و بهره‌کشی است؛ ولی با حفظ آزادی

هر چه بيشتر محيط کار. نه اين که استثمار افراد نشوي، اما يك سرمایه‌دار غول از همه غول‌تر، به نام دولت، همه شما را برده کند. اين نفي استثمار نیست؛ اين استثمار دولتي است بهجای استثمار طبقاتی يا، به قول زیلاس، طبقه جدید بهجای طبقات قبل.»(بهشتی، ۱۳۹۰: ۶۳)

تلاش برای رهایی جامعه از فقر يكى دیگر از ادعاهای این پژوهش، مبني بر مطابقت مفهوم آزادی بهشتی با نظریه‌ي مترقي کرنستون است. چرا که همانطور که کرنستون رهایی از مرض و گرسنگی را از مولفه های آزادی مترقي می‌داند، بهشتی نيز معتقد است که تا زمانی که فقر باشد انسان بدهی

دیگران خواهد بود و این با هدف اسلامی مبنی بر آزاد بودن انسان مغایرت دارد. به همین خاطر بر رهایی جامعه از فقر تاکید می‌کند.

رهایی از نادانی بعد دیگری از مفهوم آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی است؛ که می‌توان آن را در چارچوب "نظریه‌ی مترقبی آزادی" کرنستون تبیین کرد. در اندیشه‌ی شهید بهشتی یکی از عوامل ضد آزادی در جامعه ناآگاهی است. از بین بردن این ناآگاهی‌ها و رسیدن به آزادی به نظر وی بسیاری از مبانی و تدبیر اسلام را شکل داده است. وی حتی جنگ‌های مسلمین در جامعه‌ی اعراب را برای از بین بردن خودکامه‌ها می‌داند، که مانع آگاهی انسان و در نتیجه مانع آزادی آن‌ها شده است:

شمیشیر اسلام و مسلمین برای از بین بردن عامل انحرافی استضعاف به کار افتاده است. مستضعف در جامعه قدرت‌های خودکامه‌ای را می‌بیند که مانع آن هستند که انسانها آگاه شوند و پس از آگاهی راه دلخواه خود را اختیار کنند.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷) بسیاری از تدبیر اسلام در نظامهای سیاسی- اجتماعی در حقیقت در جهت از بین بردن عوامل ضد آگاهی است.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷)

شهید بهشتی معتقد است که انسان با داشتن آگاهی هست که می‌تواند راه درست و پاک را پیدا کند، و هر چه بیشتر بر مسیر درست گام نهد، امکان بیشتری برای آزاد شدن او فراهم خواهد شد:

«انسان با آگاهی، خط پاک‌اندیشی و پاک‌رفتاری را پیدا می‌کند و با هر قدمی که در راه پاک- اندیشی و پاک‌رفتاری بردارد امکان آزادتر شدن بیشتر را به دست می‌آورد.»(بهشتی، ۱۳۸۸: ۶۰)

از نظر بهشتی انسان دائم در حال شدن است. انسان ایستا نیست و پویشی است. انسان دارای شناخت و انتخاب آگاهانه است. بر اساس شناخت و انتخاب آگاهانه‌ی خود، محیط طبیعی و محیط اجتماعی خود را تغییر می‌دهد؛ و از بندگی و بردگی طبیعت آزاد می‌شود. این عمل زمانی انجام شد که انسان توانست به قوانین طبیعت شناخت و آگاهی پیدا کند. در حقیقت خداوند این حق را به انسان داده

است که در پرتو آگاهی و اعمال آزادی بتواند خود، محیط طبیعی و اجتماعی اش را بسازد.(بهشتی،

(۳۱-۲۸: ۱۳۸۶)

شهید بهشتی در حرکت‌های اجتماعی نیز در رسیدن به آزادی بر مساله‌ی آگاهی تاکید می‌کند.

وی اشاره می‌کند: از مسائل مهمی که ما در فهم مساله آزادی خیلی روی آن تکیه داریم آگاه کردن توده‌ها در ایجاد حرکت‌ها است. افراد روی آگاهی و خصلت‌هایی که برای خودشان بوجود می‌آورند و در آنها زمینه و رشد دارند می‌توانند حرکت داشته باشند.(عباسپور، ۱۳۸۷: ۳۳۱) بنابراین با تاکیدی که بهشتی بر نقش آگاهی در آزادی انسانها دارد و آن را از مولفه‌های آزادی می‌داند؛ ضمن اینکه دلیل می‌شود، بر اینکه شهید بهشتی آزادی را به لحاظ کلامی مورد بررسی قرار داده است، همچنین دلیل دیگری برای اثبات فرضیه پژوهش هست؛ مبنی بر اینکه آزادی در اندیشه‌ی بهشتی قابل تطبیق با نظریه‌ی مترقبی آزادی کرنستون است. چرا که اشاره شد کرنستون نیز در تعریف نظریه‌ی آزادی مترقبی، رهایی از نادانی و داشتن آگاهی را از مولفه‌های آن می‌داند.

در «نظریه‌ی مترقبی آزادی» کرنستون رهایی از خرافه و جهل نیز به منزله‌ی آزادی نگریسته می‌شود. مقوله‌ای که در آثار شهید بهشتی نیز می‌توان آن را استنباط کرد.

«بزرگترین ویژگی انسان از دیدگاه اسلام این است که جانداری است آگاه، اندیشمند، انتخابگر، و مختار. مردم را در جهل و بی خبری و ناآگاهی نگه داشتن، بجهه‌ها را در جهل و بی خبر و نا آگاهی داشتن و بجهه‌ها و مردم را از آزادی و آزاد زیستن محروم کردن بزرگترین ظلم و ستم در حق آنهاست.(بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۹)

بهشتی همچنین به از بین بردن رسومی که مانع از تقویت اندیشه و شناخت در جامعه می‌شود تاکید می‌کند. چرا که از نظر وی این گونه رسوم مانع از آگاهی انسان می‌شود، و آگاهی داشتن همانطور که گفته شد به منزله‌ی داشتن آزادی در اندیشه‌ی او است. رسوم‌هایی که در جامعه مانع از اندیشه عمیق

بشود باید در برابر ایستاد و با ضربه‌ای بیدارکننده این رسم‌ها را از پیش پای پژوهش یعنی وسیله‌ی شناخت و آگاهی برداشت.»(میرزاده، ۱۳۸۷: ۱۳۵)

برای دستیابی به آزادی در اندیشه شهید بهشتی آگاهی یافتن انسانها در جامعه امری لازم و ضروری است. در واقع وی در تعریف خود از آزادی بر وجود «آگاهی» و رهایی از جهل و خرافه پرستی تاکید می‌کند. استناد به مطالب شهید بهشتی در سطور بالا مبنی بر اینکه آزادی در اندیشه‌ی وی در یک معنا رهایی از جهل و بی‌خبری است؛ دلیل دیگری برای اثبات فرضیه‌ی پژوهش است. چرا که اشاره شد کرنستون نیز در تعریف خود از آزادی مترقبی، بر رهایی از جهل و خرافات تاکید می‌کند.

بنابراین با توجه به مطالب فوق در پاسخ به سوال اصلی پژوهش که مطرح شده بود؛ مفهوم آزادی در آرای شهید بهشتی با کدام نوع شناسی آزادی مطابقت دارد؟ باید گفت که با توجه به اینکه شهید بهشتی آزادی را به منزله‌ی رهایی از قیود طبیعت، رهایی از فقر، رهایی از نادانی، رهایی از جهل، رهایی از بی‌خبری و افزایش آگاهی می‌داند، می‌توان اندیشه‌ی وی در مورد مفهوم آزادی را با ایده یا «نظریه‌ی آزادی مترقبی» موریس کرنستون که به عنوان فرضیه‌ی پژوهش مطرح شده بود، مورد تطبیق قرار داد. چرا که همانطور که اشاره کرنستون نیز می‌گوید: من آزادی از قیود طبیعت، آزادی از مرض، گرسنگی، نامنی، نادانی و خرافه اندیشی را «نظریه‌ی مترقبی آزادی» می‌نامم، که نزدیکی و قرابت بیشتری با مفهوم آزادی که بهشتی در اندیشه‌ی خود ارائه می‌دهد دارد. همچنین باید اشاره کرد با توجه به اینکه شهید بهشتی آزادی را هم به معنای رهایی از قیود درونی می‌داند، هم هنگام بحث درباره‌ی آن به این می‌پردازد که آیا انسان در سرشت، خلقت، افعال، اعمال و کردار خود مختار است یا زیر نفوذ جبر قرار دارد، در واقع به ترتیب آزادی را هم به لحاظ عرفانی، هم به لحاظ کلامی مطرح می‌کند. همچنین هنگامی که وی به این می‌پردازد که آیا انسان در رفتار اجتماعی خودش مجاز به انجام هر کاری که دلش خواست هست، یا نه در واقع آزادی را به لحاظ فقهی مطرح می‌کند.

نتیجه گیری

موضوع و هدف اصلی این پژوهش تبیین مفهوم آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی در قالب یکی از نظریه‌های موجود درباره‌ی آزادی بود. با توجه به نقش اساسی شهید بهشتی در پیروزی انقلاب ۵۷ و پایه-گذاری آن؛ نیاز بود که مفهوم آزادی در اندیشه‌ی وی در قالب نظریه‌های موجود آزادی تبیین شود. به همین خاطر سوال پژوهش را بر این قرار دادیم که آزادی در اندیشه‌ی بهشتی با کدام نوع شناسی آزادی قربت دارد؟

ملک و معیار ما برای پاسخ دهی به سوال پژوهش بررسی آثار و افکار شهید بهشتی بود. اما قبل از آن نیاز بود که ابتدا به این پرداخته شود که آیا شهید بهشتی اساساً در مورد آزادی اندیشه‌ورزی کرده است یا نظریه‌پردازی؟ کاری که در پژوهش‌های قبلی انجام گرفته شده مورد غفلت قرار گرفته بود. در واقع بدون پرداختن به اینکه بهشتی یک اندیمشنده است یا نظریه پرداز اقدام به تعریف آزادی در اندیشه‌ی وی شده بود. به همین خاطر برای اینکه مشخص شود به شهید بهشتی به عنوان یک "اندیشمند" باید نگریسته شود؟ یا "نظریه پرداز"؟ ابتدا به تفاوت این دو مفهوم پرداخته شد.

شاره شد که "اندیشه‌ی سیاسی" در واقع همان آرا و افکار متفکران مختلف است؛ و نظریه پردازی یا "نظریه‌ی سیاسی" همان کاربست عملی و تبیین این افکار و آراست. با مشخص شدن تفاوت این دو مفهوم مفهوم آزادی در نزد اندیشمندان غربی - اسلامی مورد توجه قرار گرفت. که شاهد گوناگونی تعاریف چه بین اندیشمندان غربی و چه اسلامی بودیم. در باب علل گوناگونی تعاریف نیز گفته شد؛ چون نویسندگان در تعریف خود دیدگاههای جامعه شناختی و روانشناسی خود را دخیل می‌دهند شاهد گوناگونی تعاریف هستیم. در ادامه‌ی فصل نیز به مهمترین قسمت فصل یعنی «چارچوب نظری» پژوهش پرداخته شد. با توجه به اینکه هدف اصلی پژوهش فهم «آزادی» در اندیشه‌ی «شهید بهشتی» در قالب

یکی از نظریه‌های «آزادی» بود به خاطر اهمیت موضوع «چهارچوب نظری» پژوهش در قالب فصلی مجزا مورد تأمل قرار گرفت. در چارچوب نظری به نظریه‌های آزادی «آیزايا برلین» و «کرنستون» اشاره شد. گفته شد که برلین آزادی را در دو معنا مطرح می‌کند. ۱- آزادی منفی: به معنای بدوز بدون از مداخلات غیر و یا عدم موانع بر سر فعالیت‌های فرد است. ۲- آزادی مثبت: به معنای صاحب اختیار بودن و برای خود روش و هدف تعیین کردن است.

همچنین اشاره شد که از نظر کرنستون چهار نوع آزادی وجود دارد. نوع اول "نظریه‌ی آزادی مترقی" به معنای رهایی از فقر، خرافه، ناآگاهی و قیود طبیعت است. نوع دوم "نظریه‌ی رمانیک آزادی" به منزله‌ی رهایی از قیود نهادهای سیاسی پیشرفت‌هه؛ نظیر پادشاهی‌ها، امپراتوری‌ها و کلیساها است. نوع سوم "نظریه آزادی چونان قوه‌ی قدرت" که به معنای توانایی(قدرت، قوه) انجام داشتن کاری است. نوع چهارم نیز "نظریه‌ی آزادی چونان حکومت عقل" است که باید متحقق شود. این کار نیز با تشخیص عقل بین امیال معقول و نامعقول و از بین بردن امیال نامعقول توسط عقل صورت می‌گیرد.

سپس در فصل سوم با توجه به تعریف اندیشه‌ی سیاسی به شهید بهشتی به عنوان یک اندیشمند نگریسته شد؛ چرا که وی در مورد آزادی، خود صاحب افکار و آراست. یعنی با استفاده از آرا و افکار متفکران دیگر اقدام به دسته‌بندی آزادی نکرده است؛ بلکه خود درباره آن اندیشیده است. به همین خاطر برای فهم بهتر اندیشه‌ها و زمینه‌های فکری و اجتماعی وی زمانه، زندگی، آثار و افکارش مورد بررسی قرار گرفت.

بعد از بررسی آثار وی و بدست آمدن تصویر کلی از اندیشه‌ی وی در فصل چهارم اقدام به استنباط مفهوم آزادی در اندیشه بهشتی شد. قبل از بررسی آزادی در افکار وی ابتدا به انسان شناسی شهید بهشتی پرداخته شد. چرا که گفته شد اندیشه‌ی هر متفکر یا اندیشمندی در مورد مسائل مختلف اجتماعی- سیاسی از انسان‌شناسی او ناشی می‌شود. انسان‌شناسی شهید بهشتی نیز برگرفته از مباحث

قرآنی و مبانی اسلامی است. انسان در اندیشه‌ی آگاه، دارای حق اختیار و انتخاب است؛ چرا که اساساً او به لحاظ فطری مختار آفریده شده است. انسان حتی در برابر مخلوق خود دارای اختیار است. چون در غیر اینصورت فرمانبرداری و پرستش او مورد سوال قرار می‌گرفت. همین ویژگی‌ها باعث می‌شود که بهشتی معتقد به آزادی انسان در عرصه‌های گوناگون شود. اما آزادی انسان از نظر وی چه در مورد آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی‌های فردی یا فعالیت‌های سیاسی (فعالیت در احزاب) باید محدود شود. بخارط این که این محدودیت‌ها موجب می‌شود که انسان در نهایت در قید خداوند قرار بگیرد. آزادی این نیست که انسان از همه‌ی قیود رها شود؛ باید موانعی بر سر فعالیت‌های او باشد تا بتواند در نهایت تسليم خداوند شود.

آزادی در اندیشه بهشتی به منزله‌ی رهایی از قیود طبیعت، رهایی از نادانی، رهایی از خرافه پرستی، رهایی از فقر است. با توجه به تعریف آزادی در اندیشه بهشتی در فصل آخر اقدام به تطبیق آن با نظریه‌های آزادی در چارچوب نظری شد. اولین نظریه‌ای که سعی شد به مقایسه‌ی آن با اندیشه بهشتی پرداخته شود نظریه‌ی آزادی منفی آیازایا برلین بود.

آزادی منفی به منزله‌ی نبود موضع بر سر راه فعالیت‌های فرد است. شهید بهشتی نیز به رغم اینکه به برداشتن موضع از سر راه آزادی‌های فرد تأکید می‌کند، اما در نهایت آزادی‌های اعطایی خود، به فرد را در چارچوب رعایت مبانی و احکام اسلامی محدود می‌کند. به همین خاطر یعنی وجود موضع در آزادی‌های مورد نظر بهشتی گفته شد که نمی‌توان اندیشه‌ی وی را با آزادی منفی برلین تبیین کرد.

بعد از پرداختن به نظریه‌ی آزادی منفی و نشان دادن عدم تطبیق آن با مفهوم آزادی در اندیشه بهشتی؛ نظریه‌ی دیگر که برای تبیین آرای وی مورد توجه قرار گرفت نظریه‌ی آزادی مثبت برلین بود. از نظر برلین آزادی مثبت، آزادی است که فرد صاحب اختیار خود باشد و بتوانند هدف خود را تعیین کند. نشان داده شد در اندیشه‌ی بهشتی نیز علی‌رغم اینکه وی به مختار بودن انسان قائل است؛ اما به دلیل

اینکه وی در نهایت اراده‌ی فرد را در چارچوب مبانی اسلامی محدود می‌کند. (به عنوان مثال در اندیشه‌ی وی فرد می‌تواند برای خود حزب تشکیل دهد؛ اما باید در اهداف خود احکام و مقرارت جامعه اسلامی را رعایت کند). نمی‌توان اندیشه‌ی وی را به صورت کامل در چارچوب نظریه‌ی آزادی مثبت برلین تبیین کرد. نظریه‌های دیگری که برای اثبات فرضیه‌ی پژوهش مورد توجه قرار گرفت «نظریه‌ی آزادی چونان قوه‌ی قدرت»، «نظریه‌ی آزادی چونان حکومت عقل»، «نظریه‌ی رمانتیک آزادی» و «نظریه‌ی مترقی آزادی» کرنستون بود.

در نظریه‌ی آزادی چونان قوه‌ی قدرت آزادی یا توانایی انسان برای انجام دادن کاری است؛ یا خودداری از انجام دادن آن. بیان گردید که در انسان شناسی بهشتی نیز قدرت و توانایی از مفاهیم محوری هستند. انسان برای اینکه آزاد زیست کند توانایی و قدرت آن را دارد که قوانین طبیعت را تغییر دهد و بر آن مسلط شود. اما بهشتی معتقد است فرد هر چند توانایی استفاده از قدرت و اراده‌ی خود را دارا می‌باشد؛ باید سعی کند خدا را هم در تعیین مسیر خود در نظر بگیرد. یعنی بر خلاف نظریه‌ی آزادی چونان قوه‌ی قدرت؛ انسان بهشتی صرفا بر اساس اراده‌ی خود نمی‌تواند حرکت کند؛ بلکه باید در استفاده از قدرت خود اعتقادات دینی را هم لحاظ کند. به همین خاطر برای پیدا کردن نظریه مناسب نظریه‌ی آزادی چونان حکومت عقل کرنستون مورد بررسی قرار گرفت. در این نظریه انسان میان امیال معقول و نامعقولی قرار می‌گیرد؛ و آزادی چیزی است که تحقق آن با انتخاب گزینه‌ی بهتر بین امیال معقول و نامعقول با تشخیص عقل صورت می‌گیرد. بهشتی نیز با وجود اینکه بر نقش عقل در زندگی انسان تاکید می‌کند؛ اما در نهایت معتقد است که عقل بوسیله وحی بهتر می‌تواند سعادت انسان را محقق سازد. بنابراین مشخص شد که آزادی در اندیشه بهشتی قابل تطبیق با نظریه‌ی آزادی چونان حکومت عقل کرنستون که بر فرماندهی عقل بر انسان تاکید می‌کند نبود. نوع دیگر آزادی که کرنستون به آن اشاره می‌کند نظریه‌ی رمانتیک آزادی است.

این نوع آزادی ضمن اینکه بازگشت به دوران زندگی طبیعی را ندا می دهد؛ همچنین به منزله‌ی آزادی از قید نهادهای ساخته‌ی دست بشر است. اما در اندیشه‌ی بهشتی بر رهایی از قیود طبیعت تاکید می شود؛ و او معتقد است که انسان آزاد است تا بر قوانین طبیعت فایق آید و زندگی خود را بهتر کند. بنابراین اندیشه‌ی وی در تقابل با نظریه‌ی رمانتیک آزادی قرار می گیرد که برگشت به دوران بدوفی‌تر را مطرح می کند. به همین خاطر تاکید شد که آزادی در اندیشه‌ی بهشتی قابل تبیین با نظریه‌ی رمانتیک آزادی نیز نیست. آخرین نوع نظریه‌ی آزادی که مورد بررسی قرار گرفت «نظریه‌ی متراقی آزادی» بود.

گفته شد که کرنستون اشاره می کند در این دسته؛ آزادی به منزله‌ی رهایی از قیود طبیعت، فقر، گرسنگی، مرض، نادانی و خرافه اندیشه‌ی است. گفته شد با "نظریه‌ی متراقی آزادی" می توان به سوال پژوهش مبنی بر اینکه «آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی با کدام نوع شناسی آزادی قابل تطبیق است؟» پاسخ داد.

چرا که اولاً: همانطور که نظریه‌ی متراقی آزادی رهایی از قیود طبیعت را مورد توجه قرار می دهد بهشتی نیز آزادی را در رهایی از قیود طبیعت می داند. وی اشاره می کند که مهمترین ویژگی انسان این است که از بردگی و بندگی طبیعت آزاد است و می تواند بر قوانین آن فایق آید.

ثانیاً: همانطور که بهشتی به رهایی از فقر به منزله‌ی آزادی انسان معتقد است؛ از نظر کرنستون نیز آزادی از مرض و گرسنگی می تواند از مولفه‌های آزادی متراقی باشد. بهشتی معتقد است فقر انسانها را برده‌ی دیگران می کند و مانع از آزادی انسان می شود. بنابراین برای رسیدن به آزادی باید تلاش کرد فقر را از جامعه ریشه کن کرد.

ثالثاً: بعد دیگر نظریه‌ی متراقی آزادی رهایی از نادانی، جهل و خرافه بود که بهشتی نیز بر رواج آگاهی در جامعه تاکید می کند. از نظر وی با افزایش آگاهی راحت‌تر می توان توده‌های مردم را به سمت آزادی

سوق داد. همچنین وی اعتقاد دارد که انسان با آگاهی راه درست را پیدا می‌کند و با هر قدمی که در راه درست بردارد امکان آزادتر شدن اش بیشتر خواهد شد. بنابراین مطالب و استدلالهای فوق ضمن اینکه به سوال پژوهش (آزادی در اندیشه‌ی شهید بهشتی با کدام نوع شناسی آزادی قابل تبیین است؟) پاسخ می‌دهد؛ فرضیه‌ی پژوهش مبنی بر اینکه ایده یا مقوله‌ی آزادی در اندیشه آیت‌الله بهشتی با نظریه‌ی آزادی مترقی کرنستون قابل تطبیق است، اثبات می‌کند.

در نهایت باید گفت هر چند مفهوم آزادی در نزد بهشتی بهشتی را می‌توان «آزادی فطری» و یا به عبارت دیگر «آزادی توحیدی» نامید؛ که طبق آن تحقق آزادی واقعی انسان مستلزم بازگشت او به فطرت، نه طبیعت است؛ و تحقق آزادی واقعی در گرو تحقق عبودیت و بندگی خداوند یکتاست؛ و به جز این هر نوع آزادی نارسا و ناقص است؛ اما با توجه به مطالب و استدلالهای فوق می‌توان گفت، مفهوم آزادی در اندیشه بهشتی با نظریه‌ی مترقی کرنستون نزدیکی و مقاربت زیادی دارد.

فهرست منابع

كتب

- ۱- آرمین، محسن، جریان تفسیری معاصر و مسئله آزادی، نشر نی، تهران ۱۳۸۸، چاپ اول
- ۲- آبادیان، حسین ، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، نشر نی، تهران ۱۳۷۴ چاپ نخست
- ۳- اردشیرلاجیمی، حسن، گزیده‌ای از دیدگاه‌های شهید بهشتی، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، تهران ۱۳۸۶
- ۴- افتخارزاده، محمود، بهشتی اینگونه بود، اینگونه گفت و اینگونه خواست، موسسه قدس، بی‌تا قم، ۱۳۶۲
- ۵- اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران ۱۳۶۴
- ۶- اسپریگنز، توماس، فهم نظریه‌های سیاسی، مترجم: فرهنگ رجایی، نشر آگاه، تهران ۱۳۸۷، چاپ پنجم
- ۷- اشتراوس، لئو، فلسفه‌ی سیاسی چیست؟ مترجم: فرهنگ رجایی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۱
- ۸- بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، جلد ۱، نشر نی، تهران ۱۳۸۴، چاپ ششم
- ۹-تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، جلد ۲، نشر نی، تهران ۱۳۸۴، چاپ ششم
- ۱۰- بازرگان، مهدی، بازیابی ارزشها، نشر مولف، تهران ۱۳۶۴

۱۲- بری دیزچی، علی، روزها و رویه ها، ج ۱، نشر رامین، تهران ۱۳۶۸، چاپ اول

۱۳- بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی، بازشناسی یک اندیشه، نشر بقעה، تهران ۱۳۸۹، چاپ

اول

۱۴- برلین، آیزایا، چهار مقاله درباره آزادی، مترجم: محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران

۱۳۶۸، چاپ اول

۱۵- برلین، آیزایا، آزادی و خیانت به آزادی، مترجم: عزت‌الله فولادوند، نشرماهی، تهران ۱۳۸۶، چاپ اول

۱۶- پولادی، کمال، تاریخ اندیشه های سیاسی در غرب، ج ۱، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۳، چاپ دوم

۱۷- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پیشتازان شهادت، قم، بی‌تا، قم ۱۳۶۰، چاپ اول

۱۸- جوادی آملی، عبدالله، حقوق بشر از دیدگاه اندیشمندان ایرانی، تهران ۱۳۸۰، الهدی، چاپ اول

۱۹- حسینی بهشتی، سید محمد، سه گونه اسلام، نشر بقעה، تهران ۱۳۸۹، چاپ دوم

۲۰-، موضع تفصیلی حزب جمهوری اسلامی، نشر بقעה، تهران ۱۳۸۸

چاپ اول

۲۱-، شناخت از دیدگاه قرآن، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۹، چاپ سوم

۲۲-، ولایت، رهبری و روحانیت، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۶، چاپ چهارم

۲۳-، نقش آزادی در تربیت کودکان، نشر بقעה تهران ۱۳۸۸، چاپ پنجم

۲۴-، حق و باطل از دیدگاه قرآن، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۹، چاپ ششم

۲۵-، اتحادیه انجمن های اسلامی، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۹، چاپ ششم

- ۲۶ بهداشت و تنظیم خانواده ، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۶ ، چاپ سوم
- ۲۷ شناخت از دیدگاه فطرت، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۹ ، چاپ سوم
- ۲۸ مبانی نظری قانون اساسی، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۰ ، چاپ سوم
- ۲۹ محیط پیدایش اسلام، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۷ ، چاپ اول
- ۳۰ بایدها و نبایدها، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۸ ، چاپ سوم
- ۳۱ سروд یکتا پرستی، نشر بقעה، تهران، ۱۳۸۹ ، چاپ ششم
- ۳۲ حزب جمهوری اسلامی(گفتارها، گفتگوهای نوشتارها) نشر روزنه،
- تهران ۱۳۹۰
- ۳۳ دکتر شریعتی جستجوگری در مسیر شدن، نشر بقעה، تهران ۱۳۸۹
- چاپ پنجم
- ۳۴ حسینی بهشتی، سید محمد- پیمان، حبیب‌الله- فتاپور، مهدی- کیانوری، نورالدین، آزادی، هرج و مرج، زورمداری، نشر بقעה، تهران ۱۳۸۶ ، چاپ دوم
- ۳۵ حائری، عبدالهادی، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران: گذری برنوشته‌های پارسی در دو سده‌ی پیشین، جهاد دانگشاھی، مشهد ۱۳۷۴
- ۳۶ حسینی‌زاده، سیدمحمد علی، اسلام سیاسی در ایران، انتشارات دانشگاه مفید، قم ۱۳۸۶ ، چاپ دوم
- ۳۷ داستانی، علی- شعاع حسینی، فرامرز، دغدغه‌ها و نگرانیهای امام، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۸۴ ، چاپ اول
- ۳۸ دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، ج ۱ انتشارات فرالکلین، تهران ۱۳۴۵
- ۳۹ روزنال، فرانتس، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، مترجم: منصور میراحمدی، قم دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹

- ۴۰- زکریا، فرید، آینده‌ی آزادی، مترجم: امیر حسین نوروزی، نشر طرح نو، تهران ۱۳۸۴، چاپ اول
- ۴۱- زنجانی، عمید، خاطرات و مبارزات حجت‌الاسلام و المسلمین تدوین: محمدعلی حاجی‌بیگی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹
- ۴۲- زرگری‌نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تهران، کویر ۱۳۷۴ چاپ نخست
- ۴۳- سیدناصری، حمیدرضا- ستوده، امیررضا، رابطه دین و آزادی، ج ۱، تهران، موسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۸
- ۴۴- سرابندی، محمدرضا، زندگی و مبارزات شهید بهشتی به روایت اسناد، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۸
- ۴۵- سروش، عبدالکریم، فربه تراز ایدئولوژی، موسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۷۲، چاپ اول
- ۴۶- شعبانی، امامعلی، تاریخ شفاهی زندگانی و مبارزات آیت‌الله شهید دکتر بهشتی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۷
- ۴۷- شریعتی، علی، مجموعه‌ی آثار ۲۸ روش شناخت اسلام، انتشارات چاپخشن، تهران ۱۳۶۲
- ۴۸- آثار ۲۴ انسان، انتشارات الهام، تهران ۱۳۶۶
- ۴۹- شیرخانی، علی، آزادی از نگاه اسلام شیعی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۸۶
- ۵۰- طالقانی، سید محمود، طرح نظام جمهوری اسلامی، به کوشش میرزاوه تهرانی، نشر ناس، تهران ۱۳۵۹
- ۵۱- طباطبایی، سیدمحمد حسین، روابط اجتماعی در اسلام، مترجم و نگارش: محمدجواد حجتی کرمانی، موسسه انتشارات بعثت، بی‌تا، قم ۱۳۶۰
- ۵۲- طاهری، ابوالقاسم، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، نشر قومس، تهران ۱۳۸۴

۵۳- طباطبایی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران کویر، تهران ۱۳۷۲

۵۴- علیزاده، علی، دیدار با ابرار، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۷۴

۵۵- غروی نایینی، میرزا محمدحسین، تنبیه الامّة و تنزیه الملّة، به کوشش سید حمیدرضا محمودزاده

حسینی، نشر امیر کبیر، تهران ۱۳۸۰، چاپ اول

۵۶- تنبیه الامّة و تنزیه الملّة، با مقدمه و توضیحات آیت‌الله سید

محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، تهران : ۱۳۶۱، چاپ هشتم

۵۷- فورسیت، موری- موریس کینز، ساپر، نقد و بررسی آثار بزرگ سیاسی سده‌ی بیستم، مترجم

عبدالرحمن عالم، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول

۵۸- فروم، اریک، گریز از آزادی، مترجم: عزت‌الله فولادوند، انتشارات مروارید، تهران ۱۳۷۰، چاپ ششم

۵۹- قاسمی، صدیقه، اسلام و مقتضیات زمان از دیدگاه شهید بهشتی، نشر بقعه تهران، ۱۳۸۵، چاپ

اول

۶۰-، شناخت اندیشه‌های اجتماعی شهید بهشتی، نشر بقعه تهران، ۱۳۸۷، چاپ اول

۶۱- قاسمی، فرید، یادنامه شهید مظلوم آیه‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی، سازمان نشر حر، قم

۱۳۶۵

۶۲- قادری، حاتم، آزادی وجود مفهومی پس‌پیامبری، تهران، اختران، ۱۳۸۱، چاپ اول

۶۳-، اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۴، چاپ ششم

۶۴- کردی، علی، زندگی و مبارزات شهید بهشتی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی تهران، ۱۳۸۵

چاپ دوم.

۶۵- کرنستون، موریس، تحلیلی نوین از آزادی، مترجم: امیر جلال الدین اعلم، نشر امیر کبیر، تهران

۱۳۸۶، چاپ چهارم

۶۶- کنستان، بنزان، شور آزادی، مترجم؛ عبدالوهاب احمدی، نشر اگه، تهران ۱۳۸۹، چاپ اول

۶۷- کوهن، کارل، دموکراسی، مترجم فریبیرز مجیدی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۳، چاپ اول

۶۸- گری، تیم، آزادی، مترجم؛ محمود سیفی پرگو، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷،

چاپ اول

۶۹- لکزایی، شریف، آزادی سیاسی در اندیشه‌ی آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی، بوستان کتاب، قم

۱۳۸۲

۷۰- لیدمن، سوناریک، سبکی فکر: سنگینی واقعیت درباره‌ی آزادی، مترجم؛ سعید مقدم، نشر اختران،

تهران ۱۳۸۴، چاپ اول

۷۱- میل، جان استوارت، رساله درباره‌ی آزادی، مترجم؛ جواد شیخ‌الاسلامی، شرکت انتشارات فرهنگی،

تهران ۱۳۸۵، چاپ پنجم

۷۲- معینی علمداری، جهانگیر، روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات گرایی و فراثبات

گرایی)، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۸۵

۷۳- معاونت پژوهشی مرکز اسناد انقلاب اسلامی، خاطرات و مبارزات شهید محلاتی، ناشر مرکز اسناد

انقلاب اسلامی تهران: ، ۱۳۷۶

۷۴- میزبانی، مهناز، شیفته‌ی خدمت، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۱

۷۵- مهاجری، مسیح، جاودانه تاریخ، (آشنایی با افکار و اندیشه‌های شهید بهشتی) ج ۱، سازمان

انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول

۷۶- مهاجری، مسیح، جاودانه تاریخ، (آشنایی با افکار و اندیشه‌های شهید بهشتی) ج ۲، سازمان

انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول

۷۷- مهاجری، مسیح، جاودانه تاریخ، (آشنایی با افکار و اندیشه‌های شهید بهشتی) ج ۴، سازمان

انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول

۷۸- جاودانه تاریخ، (آشنایی با افکار و اندیشه‌های شهید بهشتی) ج ۷، سازمان

انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول

۷۹- مهاجری، مسیح، جاودانه تاریخ، (آشنایی با افکار و اندیشه‌های شهید بهشتی) ج ۹، سازمان

انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ اول

۸۰- مطهری، مرتضی، آزادی معنوی، صدرا، تهران ۱۳۷۸، چاپ سی و یکم

۸۱- معین، محمد، فرهنگ فارسی، جلد اول(اخ) شماره ۳، بخش لغات، نشر امیرکبیر، تهران ۱۳۷۶

۸۲- مهرپور، حسین، دیدگاه‌های جدید در مسایل حقوقی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۴، چاپ دوم

۸۳- مجتبهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، نشر طرح نو، تهران ۱۳۸۴، چاپ پنجم

۸۴- مختاری اصفهانی، رضا، خاطرات محمد پیشگامی فرد، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵

۸۵- معاونت پژوهشی موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، آزادی در اندیشه‌ی امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی تهران ۱۳۸۰، چاپ اول

۸۶- نظری، مرتضی، خاطرات ماندگار، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۸

۸۷- نویمان، فرانتس، آزادی و قدرت و قانون، مترجم: عزت الله فولادوند، نشر خوارزمی، تهران ۱۳۷۴

۸۸- هدایت‌نیا گنجی، فرج‌الله، اندیشه‌های حقوقی شهید بهشتی، نشر کانون اندیشه جوان، تهران ۱۳۸۸

چاپ دوم

۸۹- واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، او به تنها ییک امت بود، تهران، ۱۳۶۱

۹۰- یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، مترجم: محمدحسن لطفی، نشر خوارزمی، تهران ۱۳۶۳، چاپ

اول

۹۱- یاران امام به روایت اسناد، شهید سید محمد حسین بهشتی، مرکز بررسی تاریخی وزارت اطلاعات،

تهران، ۱۳۷۷

مقالات‌ها

۹۲- حسینی بهشتی، سید علیرضا، منزلت انسان در نظام سیاسی اسلام ، کتاب بازناسی یک اندیشه،

نشر بقעה تهران ۱۳۸۰

۹۳- عباسپور، مهناز، ارزش‌های اجتماعی در نگاه شهید بهشتی کتاب مجموعه مقالات شناخت اندیشه

های اجتماعی شهید بهشتی به کوشش صدیقه قاسمی، نشر بقעה تهران، ۱۳۶۷، چاپ ششم

۹۴- کبیر تاج، فاطمه، آزادی اجتماعی در اندیشه‌ی شهید بهشتی، کتاب مجموعه مقالات شناخت

اندیشه‌های اجتماعی شهید بهشتی به کوشش صدیقه قاسمی، نشر بقעה تهران، ۱۳۶۷، چاپ ششم

۹۵- لکزایی، شریف، ساز و کارهای آزادی سیاسی در اندیشه آیت‌الله بهشتی، مجله علوم سیاسی، بهار

۱۳۸۰، شماره ۱۳

۹۶-، تاملی در آرای شهید بهشتی، کتاب مجموعه مقالات شناخت اندیشه‌های اجتماعی

شهید بهشتی به کوشش صدیقه قاسمی، نشر بقעה تهران، ۱۳۶۷، چاپ ششم

۹۷- گولمو، ماری، کسانی که آزادی را اختراع کردند، مترجم: عبدالرضا هوشنگ مهدوی، مجله اطلاعات

اقتصادی - سیاسی، شماره ۲۴۹-۲۵۰

۹۸- منوچهری، عباس، نظریه سیاسی پارادایمی، مجله‌ی پژوهش سیاست نظری، تهران ۱۳۸۸ شماره

ششم

۹۹- آزادی در روایت پارادایمی، مجله‌ی پژوهش‌نامه‌ی علوم سیاسی، تهران، ۱۳۸۵،

سال اول شماره‌ی دوم

۴۲۱- معنوی، علی، آزادی در گفتمان سیاسی غرب، مجله‌ی راهبرد، زمستان ۱۳۸۵، شماره‌ی ۱۰۰

۱۰۱- موسوی اقدم، سیدرحمت‌الله، آزادی‌های اجتماعی در اندیشه‌ی شهید بهشتی، کتاب مجموعه

مقالات شناخت اندیشه‌های اجتماعی شهید بهشتی به کوشش صدیقه قاسمی، نشر بقعه تهران، ۱۳۶۷،

چاپ ششم

۱۰۲- واعظ مهدوی، مهدی، مروری بر اندیشه‌های اجتماعی در شهید بهشتی؛ کتاب مجموعه مقالات

شناخت اندیشه‌های اجتماعی شهید بهشتی به کوشش صدیقه قاسمی، نشر بقعه تهران، ۱۳۶۷، چاپ

ششم

۱۰۳- نصر، سید حسین- کارگزاری، جواد، آزادی به مثابه رهایی، مجله بازتاب اندیشه « اسفند ۱۳۸۴

شماره ۷۱

پایان‌نامه‌ها

۱۰۴- روشن، امیر، پایان‌نامه آزادی و واکنش دو اندیشگر احیا تفکر مذهبی(شريعتی، مطهری) دانشکده

ی علوم انسانی تربیت مدرس، بهار ۱۳۷۵

۱۰۵- شیخانی، محمد اسماعیل، پایان‌نامه‌ی نسبت آزادی و مشروعيت در حکومت اسلامی از نگاه

شهید بهشتی، دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس ۱۳۸۹

مصاحبه‌ها

۱۰۶- آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، مصاحبه با پیشگامی فرد، جلسه‌ی سیزدهم، ۱۰/۱۰/۱۳۷۷

۱۰۷-، مصاحبه با عباس صاحب‌الزمانی، جلسه اول، کد ۱۰۳

- ۱۰۸ - ۱۱/۱۱/۱۳۸۷، مصاحبه با محمدرضا مهدوی کنی
- ۱۰۹ - ۱۲۰۹۵، مصاحبه با جواد مقصودی، ۳۱/۶/۱۳۷۹، کد

جرايد

۱۱۰ - روزنامه‌ی جمهوری اسلامی ۲۸/۱/۱۳۵۹

۱۱۱ - ۳۰/۱/۱۳۶۲.....

منابع انگلیسي

- 112 -The Blackwell Encyclopedia of Political Thought. (London: Oxford press, 1987)
- 113- Raphael ,D.D, Problems of Political Philosophy (London: Macmillan, 1970)

Abstract

Freedom is one of the oldest concepts in the history of political thoughts of which numerous thinkers have shown various reactions to it. Apart from this thinkers, there were many theorists who tried to explain the concept into various theory frameworks using the thinkers' opinions. The present survey attempts to explain Shahid Beheshti's thoughts about freedom by applying these theories. In fact it tries to answer this question that to which typology of freedom the freedom category in Shahid Beheshti's thoughts is kindred. It is not possible to explain his thoughts respectively using Berlin's negative and positive theories because in his viewpoint regarding freedom he sees some obstacles on the individual's activities due to obeying Islamic principles and limiting goals living in an Islamic society. Considering that freedom in Shahid Beheshti's thoughts means releasing from ignorance, superstition, poverty, natural constraints, having choice right and knowledge so the Crenston's progressive freedom theory seems to be the most suitable one to explain of his because it has more relation and kindred to it.

Key words: Political thoughts, freedom theories, Shahid Beheshti's thoughts, Negative theory of freedom, positive theory of freedom, Progressive freedom, Ayzaya Berlin!, Crenston!



Universit Tarbiyat Modres

Title:

Explain the concept of freedom of thought and martyr Behshtie

Supervisor:

Rahmat Mahdavi

Advisor:

Dr A. Manochehrie

Desamber 2011