

رابطه‌ی آزادی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی محمد حسینی بهشتی

محمد عابدی اردکانی^{*۱}
محمدعلی نظری^۲

چکیده

در مذهب تشیع، مسئله‌ی اداره‌ی جامعه اسلامی در دوران غیبت امام زمان (عج) از اهمیت زیادی برخوردار است، زیرا باید تکلیف مردم مسلمان از دو جهت مشخص گردد: نخست آنکه «چه کسی صلاحیت حکومت بر مردم را دارد؟»؛ دوم آنکه «چگونه باید بر مردم حکومت کرد؟» در پاسخ به سؤال اول، شواهد و بینات دینی بیانگر آن است که فرد لایق حکومت بر مردم مسلمان «فقیه» با شرایط و صفات خاص است. اما در رابطه با پرسش دوم، مسائل و موضوع‌های مختلفی مطرح است که شاید مهم‌ترین آنها به مقوله‌ی رابطه‌ی «آزادی» و «ولایت فقیه» مربوط می‌شود. فقهای معاصر شیعه در این باره نظرات مختلفی عرضه داشته‌اند، از جمله بحث تراجم، تقابل و متمیم را پیش کشیده‌اند. از میان آنها، آیت الله سید محمد حسینی بهشتی، به سبب برعهده داشتن نقش اصلی در تصویب قانون اساسی و اداره‌ی نظام سیاسی پس از انقلاب، از برجستگی و اهمیت خاصی برخوردار است. هدف این پژوهش، مشخص کردن جایگاه آزادی فردی در ساخت نظام ولایی، از دیدگاه شهید بهشتی است. برای دستیابی به این هدف، تلاش شده است تا به کمک روش کتابخانه‌ای و استفاده از منابع معتبر داده‌های لازم جمع‌آوری و سپس به صورت کیفی توصیف و تحلیل شوند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که شهید بهشتی آزادی انسانی، به مفهوم اسلامی آن و نظام ولایی را مکمل یکدیگر می‌داند، که هر عنصر با دیگری شکل و محتوا می‌یابد.

کلید واژه‌ها: آزادی، ولایت فقیه، شهید بهشتی، اسلام، حکومت، انسان.

Email: maa1374@gmail.com

۱- دانشیار و مدیر گروه علوم سیاسی دانشگاه یزد (نویسنده مسئول)

Email: m.a.nazary@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی- مطالعات سطح حوزه علمیه

تاریخ پذیرش: ۹۵/ ۳/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱

مقدمه

پیامبر اسلام (ص) زمانی که رسالت خود را شروع کرد، خود را به‌عنوان کسی که با غیب در ارتباط است و تعالیم خویش را از عالم غیب آورده است، معرفی نمود. گرچه این مقام با رحلت وی خاتمه یافت، لیکن مقام دیگر ایشان، یعنی رهبری و زمامداری امت، که از دو ویژگی مهم «آگاهی کامل بر روح تعالیم اسلام» و «تجسس اعلائی قرآن کریم» برخوردار بود، استمرار یافت (بهشتی، ۱۳۹۲ الف: ۷۷-۷۴). در حقیقت، بعد از پیغمبر امامان معصوم تأمین‌کننده‌ی این دو ویژگی‌اند. از این رو، در دوران غیبت امام زمان (عج) نیز گفته می‌شود که مسلمان متعهد و واقعی باید برای رفع حوایج و امور شرعی مبتلا به خود به فقیه عادل که حقیقتاً اسلام‌شناس و قرآن‌شناس است؛ یا به عبارت دیگر از همان دو ویژگی قبلی بهره‌مند است مراجعه کند (بهشتی، ۱۳۹۲ الف: ۸۱-۷۹).

از سوی دیگر، انسان مورد نظر اسلام، موجودی است که باید انتخابگر به دنیا بیاید، انتخابگر زندگی کند و تا لحظه‌ی مرگ هرگز زمینه‌ی انتخاب از دستش گرفته نشود، یعنی خدا او را آفریده و در او نیروها و قدرت‌هایی قرار داده است تا در پهنه‌ی هستی مختار زندگی کند (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۷۱). در عین حال خداوند چراغ هدایت در درون او روشن کرده، مشعل فروزان وحی و رسولان و امامان و عالمان را نیز فرا راه انسان قرار داده است تا امکان گام برداشتن وی در مسیر درست و حق فراهم باشد (بهشتی، ۱۳۹۰ ب: ۱۴-۱۵). بنابراین در اسلام، انسان به‌عنوان یک کارگزار اجتماعی، دارای آزادی معقول می‌باشد، به عبارتی آزادی و برابری انسانی از اصول اساسی و بنیادی اسلام می‌باشد که مطابق با فطرت انسانی است.

اکنون با توجه به اینکه از یک طرف به مسلمانان جامعه‌ی اسلامی عصر غیبت امر به تبعیت از ولی‌فقیه آگاه به اسلام و نیازهای مسلمین، عادل و باتقوا، مدیر و مدبر شده است و از طرف دیگر، همان‌طور که آشکار شد، در اسلام تأکید زیادی بر اختیار و آزادی انسان می‌شود، جای طرح این سؤال مهم است که: «در زمان غیبت حضرت مهدی (عج) رابطه آزادی و ولایت فقیه چگونه قابل بررسی و تحلیل است؟» در این باره چهار دیدگاه شکل گرفته است. طبق دیدگاه اول، فقها فاقد وظیفه اجتماعی-سیاسی‌اند؛ از این رو، اصولاً بحث رابطه آزادی و ولایت منتفی است، زیرا که ولایت پذیرفته نشده است. در دیدگاه دوم و سوم (ولایت در امور حسیه و ولایت در فتوا و قضاوت) نیز چندان ناسازگاری میان آزادی و ولایت پدید نمی‌آید، زیرا که در مفهوم ولایت، وجه سیاسی آن برجسته نگردیده و اختیارات و گستره ولایت نیز محدود به امور خاصی است. در حالی که در دیدگاه چهارم، وجه سیاسی ولایت فقیه مورد توجه است. با توجه به این وجه، عده‌ی معدودی از حامیان این دیدگاه بر این باورند که ناسازگاری زیادی میان این دو مفهوم دیده می‌شود (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۳). در عین حال، عده‌ی بیشتری معتقدند که بین این دو مفهوم سازگاری وجود دارد و آنها به نوعی مکمل یکدیگرند. آیت الله بهشتی، از جمله اندیشمندان اسلامی معاصر بود که در زمره گروه اخیر قرار می‌گیرد. با این حساب، هدف اصلی پژوهش حاضر این است که رابطه بین آزادی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی شهید بهشتی مشخص گردد.

گرچه درباره‌ی جنبه‌های مختلف زندگی سیاسی و یا افکار و اندیشه‌های شهید بهشتی تحقیقات متعددی صورت گرفته است، لیکن درخصوص نظر وی پیرامون رابطه آزادی و ولایت فقیه پژوهش منسجم و خاصی دیده نمی‌شود. از این رو، تحقیق در این مورد نه تنها حکایت از بداهت آن دارد بلکه بیانگر ضرورتش نیز می‌باشد. به هر حال، برای دستیابی به هدف مشخص شده در فوق، پس از ارائه‌ی یک چارچوب نظری، دیدگاه شهید بهشتی ابتدا درباره‌ی معنا و مفهوم و تاریخچه‌ی ولایت، سپس حوزه‌ی اراده و اختیار انسان و سرانجام رابطه آزادی و ولایت فقیه مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

چارچوب نظری

به نظر می‌رسد که مروری بر نظریه ساختار- کارگزار، که درصدد مشخص کردن سهم اراده‌ی انسان از یک سو و نهادها و سازمان‌های جمعی در زندگی اجتماعی یا سیاسی از سوی دیگر است، می‌تواند به درک بهتر و عمیق‌تر رابطه‌ی بین آزادی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی شهید بهشتی، کمک نماید؛ زیرا در بحث آزادی و ولایت فقیه، فرد به‌عنوان کارگزار در ساختاری تحت عنوان نظام ولایی قرار می‌گیرد که از سویی دارای وظایف و از سویی دارای حقوقی است. بدین ترتیب، درخصوص شکل‌گیری نظریات مربوط به حق و تکلیف می‌توان از رابطه کارگزار با ساختار بهره گرفت، بدین معنا که شهروند، به‌عنوان یک کارگزار، دارای یک رشته حقوق و تکالیف است. از سوی دیگر نظام ولایی، به مثابه‌ی ساختار، در شکل‌گیری رابطه حق و تکلیف، به‌عنوان پایه اصلی حقوق سیاسی در اجتماع، ایفای نقش می‌کند. برای روشن‌تر شدن بحث، در ادامه مفهوم ساختار - کارگزار و رابطه آن دو با یکدیگر بررسی می‌شود.

ساخت اجتماعی همواره یکی از مهمترین مفاهیم در نظریه و تحلیل جامعه‌شناختی بوده است. در واقع با توجه به مباحث مهم جامعه‌شناسی معاصر، که حول دوگانگی بین ساخت و کنش دور می‌زند، این مفهوم اکنون به مفهومی متداول بدل شده است. درباره‌ی ماهیت و معنای کنش اجتماعی بحث‌های فراوانی صورت گرفته، اما در مورد تعریف ساخت اجتماعی کارهای اندکی انجام شده است. به بیان دقیق‌تر، ساخت اجتماعی معمولاً مفهومی بدیهی در نظر گرفته می‌شود که نیازی به بحث یا تعریف صریح ندارد. با این حال اگر بخواهیم آن را تعریف کنیم باید گفت که «ساختارهای اجتماعی نظاماتی هستند بادوام و سامان‌بخش که با تغییر فراخاها و تنگناها، هدایت‌گر و محدودکننده یا الهام‌بخش رفتار آدمیان‌اند» (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۶۸). به رغم این ملاحظات، همواره این سؤال مطرح بوده است که: در زندگی اجتماعی یا سیاسی نقش کارگزار و ساختار چیست؟

پاسخ به سؤال فوق مورد مناقشه است. های به نقل از «جسوپ»، اظهار می‌دارد که کارگزاران در زمینه‌ی اجتماعی ساختاری شده عمل می‌کنند و با افزایش آگاهی آنها، یادگیری راهبردی‌شان شکل می‌گیرد و این فرآیند، زمینه‌ساز اقدامات بعدی آنان می‌شود. بر این اساس، نه تنها کارگزاری افراد، احزاب

و ملتها در روابط بین‌الملل افزایش می‌یابد، بلکه نقش و اهمیت کارگزاران از جایگاه خاصی برخوردار می‌شود (های، ۱۳۸۵: ۲۱۲). آنتونی گیدنز^۱ در نظریه «ساخت‌یابی» خود، با توجه به ناکارآمدی‌های روش‌شناسی فردگرایی یا ساختارگرایی صرف در صدد است، بر دوگانه‌انگاری ساختار/ کارگزار فائق آید و نظریه‌ای جامع‌تر ارائه کند. از دیدگاه وی، ساختارهای اجتماعی ساخته کارگزاری انسان هستند و در عین حال، ابزار و وسیله این ساخت نیز محسوب می‌شوند (Giddens, 1998; Giddens, 1994:9). حامیان نظریه‌ی سازه‌انگاری نیز شبیه آنچه گیدنز گفته است بر این باورند که موجودیت‌های اجتماعی دارای هر دو بعد عینی و ذهنی هستند یعنی علاوه بر آن که دارای بعد مادی هستند، جدا از دلایل و فهم کنشگران نمی‌باشند، اما قابل تقابل به این سطح هم نیستند یعنی همانگونه عمل نمی‌کنند که کنشگران می‌پندارند (مهردل، ۱۳۸۷: ۱؛ مقایسه کنید با: بلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۵۴۳-۵۴۱).

این ملاحظات نشان می‌دهند که ایجاد تعادل بین نظریه ساختارگرایی و اراده‌گرایی، امری معقول به نظر می‌رسد. در عین حال، نظریه‌های بینابینی نباید به کلی‌گویی منجر گردد. به طور مثال «ساخت» از دیدگاه گیدنز تعریفی جدید پیدا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که می‌تواند به راحتی با اراده‌گرایی و اختیارگرایی جمع شود. نظریه واقع‌گرایی انتقادی بوسکار^۲ نیز مانند گیدنز به گونه‌ای به آشتی دادن نقش کارگزار و ساختار نظر دارد. بر اساس این نظریه، هر کارگزار انسانی تنها در رابطه با محیط‌های از پیش شکل گرفته و عمیقاً ساختمند شده معنا می‌یابد؛ ولی از طرف دیگر، ساختارها نتایج را به‌طور مستقیم تعیین نمی‌کنند؛ بلکه تنها دامنه بالقوه انتخاب‌ها و راهبردها را مشخص می‌سازند. محدودیت‌های فیزیکی و اجتماعی، از یک طرف تهدیدکننده (و تحدیده‌کننده) اختیار انسان هستند؛ از طرف دیگر، مستلزم فرصت برای او نیز می‌باشند. پس کنشگران می‌توانند دست کم به‌طور جزئی ساختارها را تغییر دهند (حقیقت، ۱۳۸۸: ۴۵۰). بدین ترتیب، ساختار و کارگزار منطقیاً مستلزم یکدیگرند، یعنی یک ساختار اجتماعی یا سیاسی تنها به واسطه قید و بندهایی که بر کارگزاری می‌زند؛ یا فرصت‌هایی که برای آن تدارک می‌بیند، تداوم می‌یابد. بنابراین تصور ساختار بدون حداقل تصویری اجمالی از کارگزاری که ممکن است تحت تأثیر آن باشد، غیر ممکن است. به‌طور کلی در هر ساختاری ما شاهد تنوع کارگزاران مختلفی هستیم (مارش و استوکر، ۱۳۸۸: ۳۰۵).

اگر نظریات فوق را با دیدگاه اسلامی مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که نظریه گیدنز و بوسکار به مراتب بیش از دیدگاه اراده‌گرایی و ساختارگرایی با تعالیم دینی ما سازگاری دارد. دیدگاه کلام شیعی حالتی بینابینی نسبت به جبر و اختیار دارد و معتقد به لاجبر و لا تفویض است؛ از این جهت، بین دو دیدگاه افراطی و تفریطی اشاعره و معتزله قرار می‌گیرد. شاید در مسائل اجتماعی نیز بتوان چنین دیدگاه بینابینی را به متون مقدس اسلامی نسبت داد. فرد در جامعه اسلامی نه چنان مقهور جبر است، که تسلیم شرایط موجود شود و به نوعی جبرگرایی تن دهد و نه چنان است که بتواند هر آن چه اراده می‌کند، انجام دهد. به

1. Anthony Giddens

2. Roy Bhoskar

طور مثال، اگر مسئله حقوق شهروندی را بین دو دیدگاه ساختارگرا و اراده‌گرا فرض کنیم، می‌توان به‌عنوان راهکار مفیدی از آن بهره برد. بر اساس این الگو، ساختارها مجموعه‌ای از تجربیات گذشته در حوزه اجتماع، دین و سیاست هستند، که کارگزار با توجه به نیازهای دوران خود اقدام به باز تولید مؤلفه‌های جدید می‌کند. فرض اصلی ما در این پژوهش آن است که دیدگاه شهید بهشتی همان دیدگاه بینابینی است که در جای خود روشن و تبیین خواهد شد.

معنا و حدود ولایت از دیدگاه شهید بهشتی

آیت الله بهشتی در واژه شناسی ولایت می‌گوید که کلمه ولاء و ولاء یعنی در پی یکدیگر قرار گرفتن و پهلوی هم بودن دو چیز، به‌طوری‌که هیچ چیز این دو را از هم جدا نکند. این پیوند وقتی به زندگی فردی و اجتماعی بشر وارد می‌شود نخستین تجلی‌اش، دوستی و صداقت است. وقتی گفته می‌شود دو نفر «ولی» یا «مولا» یا «موالی» یکدیگرند، بدان معناست که از صمیم قلب همدیگر را دوست دارند و یار و یاور یکدیگرند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۰). وقتی این پیوند یک درجه ارتقاء یابد، به خویشاوندی می‌رسد، در نتیجه خویشاوندی گویای آن است که علاوه بر رابطه‌ی دوستی دو انسان، نزدیکی و پیوند خونی نیز به آن اضافه شده یعنی آن محبت با خون اینها عجین و آمیخته گشته است، پس این ولاء به معنای خویشی و خویشاوندی است (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۱).

اما ولایتی که در فقه مطرح است اساساً مربوط به یک دستگاه حقوقی است که منشأ یک رشته حقوق و تکالیف در میان مردم نسبت به یکدیگر می‌شود، مثلاً ولایت پدر بر فرزند که معمولاً دوجانبه و همراه با حقوق و تعهداتی برای طرفین است. در اینجا پیوند خونی با نوعی پیوند حقوقی تقویت می‌شود. حال اگر یک گام از ولایت ذکر شده بالاتر رویم به ولایت اجتماعی می‌رسیم یعنی داشتن سرنوشت مشترک در زندگی سیاسی و اقتصادی و نظامی در یک واحد جمعی، چه این واحد، واحد قبیله باشد، چه واحد ملت باشد، و چه واحد جامعه انسانی باشد. این نوع ولاء و ولاء مخصوصاً در موقعی که قرآن کریم برای هدایت اعراب، در درجه‌ی اول و مردم جهان در درجه بعد آمد، نقش مهمی دارد. شهید بهشتی قائل به نوعی رابطه عاطفی بین رهبر و پیرو است: «اما آن چیزی که مهم است، تعیین امام و رئیسی است، که قلباً مطاع باشد. یعنی پیوند میان امام و مأموم، پیوند قلبی باشد و روح داشته باشد» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۸۴). به نظر وی تا زمانی که پیامبر در مکه بود پیوند وی به‌عنوان رهبر با اعضای جامعه در این معنا نمایان شد. در این زمان هنوز موضوع زمامدار «لازم الاطاعه» و «اطیعوا الرسول» مطرح نبود. بنابراین در مکه پیروان پیغمبر دلباخته‌ی او بودند و از صمیم قلب دوستش داشتند. تعداد آنها هم اندک بود. خلاصه مسئولیت اجتماعی در حد معین و محدودی بود و هنوز به نظام اجتماعی انسانی نرسیده بود تا درجه‌ی آن خیلی بالا باشد (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۹-۱۳).

اما با مهاجرت پیغمبر به مدینه شرایط تغییر کرد و رابطه‌ی میان مسلمانان و پیغمبر اکرم (ص) از حد عشق به حد پیشوایی رسید؛ پیشوایی که باید از او اطاعت کنند. آری اکنون ولایت اجتماعی همراه با

رهبری مطرح بود یعنی جامعه‌ی اسلامی بدون شک باید برای ادامه‌ی حیاتش رهبر داشته باشد. این رهبری ابتدا از جانب خدا بر دوش رسول اکرم گذاشته شد. پیامبر دو رسالت به عهده داشت: نخست، ایجاد ایمان به غیب در مردم از طریق آوردن آیات بین؛ دوم، در دسترس قرار دادن کتاب و میزان خدا، یا به بیان دیگر شناساندن کتاب خدا مشتمل بر تعالیم خدا و میزان و نظام خداپسندانه زندگی به مردم و سپس برقراری عدل و قسط (بهشتی، ۱۳۹۲ الف: ۲۴۸-۲۴۷)؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). بدین ترتیب به نظر شهید بهشتی، قرآن در این باره تصریح دارد که پیامبر در مقام رهبر امت اسلامی، دو نقش اساسی به عهده داشت: نخست، وحی رسانی و دوم الگو بودن؛ هرچند وحی خاتمه می‌یابد، ولی لازم است که نقش دوم در جامعه ادامه یابد. به همین دلیل، رسول اکرم به امر خدا حضرت علی (ع) را به‌عنوان جانشین خود تعیین می‌کند، لیکن، به دلیل آلوده شدن محیط سیاسی پس از پیامبر، علی رغم شایستگی و لیاقت علی (ع)، وی نتوانست به رهبری دست یابد، با وجود این میان وی و پیروانش، که گروه زبندگان پاک محسوب می‌شدند، پیوند ولایتی به جود آمد و بعد هم در نسل امامت و در شجره‌ی آن همچنان ادامه پیدا کرد و نهضت همراه با تشکل و رهبری و تعهد شیعه به وجود آمد. در حقیقت تمام ائمه‌ی اطهار این نوع پیوند ولایت با شیعه دارند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۹).

از نظر شهید بهشتی در دوران غیبت امام معصوم نیز باید رهبری جامعه اسلامی استمرار یابد، از این رو مسئله امام پیش می‌آید، یعنی مسلمانان متعهد باید در زمان غیبت که به امام معصوم مرتبط با وحی دسترسی ندارند، برای حل مشکلات و مسائل شرعی خود به کسی مراجعه کنند که لیاقت این کار داشته باشند، یعنی به فقیه. فقیه معصوم نیست و به وحی دسترسی ندارد، اما می‌تواند آنچه را از قرآن و روایات معتبر در اختیار دارد با آگاهی از نیازهای زمان، برای امت بیان کند (بهشتی، ۱۳۹۲ الف: ۸۱). فیرحی این نظر را چنین بیان می‌کند که باور بهشتی آن است که گرچه در این دوران معصومی در دسترس نیست، ولی دست کم لازم است، شخصیتی عالم و آگاه و با تقوا، که آثاری از صفات و ویژگی‌های امام معصوم را در خود داشته باشد و نگذارد بخش گسترده‌ای از این آثار از دست برود، کارگزاری و رهبری امت اسلامی از جانب آن امام پنهان را به عهده بگیرد (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۸۹).

حوزه‌ی اراده و اختیار انسان از نظر بهشتی

بهشتی به‌عنوان یک متفکر کاملاً آشنای به اسلام، نگاهش به انسان و آزادی و اختیار او، از بینش توحیدی او ناشی می‌شود. وی معتقد است که اساس الهیات قرآن بیش از هر چیز بر یگانگی خدا و توحید استوار است (بهشتی، ۱۳۹۰ الف: ۱۲۷). در فلسفه تفکر شهید بهشتی جهان دارای معنا و سرانجامی روشن به نام لقالله دارد، انسان در این مکتب با توجه دو نیروی عقل و وحی به دنبال معرفت و شناخت است (عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۲۵۹). انسان جاننداری است برخوردار از قدرت اندیشه. جاننداری است که می‌اندیشد. یعنی روی دریافت‌های حسی و درونی‌اش محاسبه؛ مطالعه؛ تجزیه و تحلیل و جمع بندی

می‌کند، و در این بعد توانایی خاصی دارد. علاوه بر آن موجودی مبتکر، خلاق و نوآفرین است (بهشتی، ۱۳۹۰ ب: ۱۲).

با چنین نگاه به جهان و انسان است که بهشتی معتقد است در حوزه‌ی انتخاب و اراده‌ی انسان، چند نکته را باید مدنظر داشت. نخست آنکه انسان دارای تمایلات گوناگون حیوانی، جنسی، مادی، الهی و معنوی است. دوم آنکه این تمایلات در بشر مهار شده و طبیعی نیستند، در حالی که در جانداران مهار شده‌اند. سوم آنکه میان انسان و محیط طبیعی و جغرافیایی‌اش تعامل وجود دارد، بنابراین باید در مسئله‌ی انتخاب و آزادی او به این حقیقت توجه شود که عوامل مذکور کم و بیش بر انسان تأثیر دارند. چهارم آنکه نباید از نقش عوامل تاریخی و اجتماعی بر رفتار انسان غافل شد. فرهنگ گذشته‌ی هر انسانی در ساختن شخصیت او بی تأثیر نیست. برای مثال، کسی که در محیط اسلامی و از پدر و مادر مسلمان به دنیا آمده و تربیت و بزرگ شده با فردی که در محیط شرک و فساد و بی‌دینی پرورش یافته است، رفتار یکسانی ندارد (بهشتی، ۱۳۹۲ ب: ۱۸۱-۱۸۰). به نظر شهید بهشتی گرچه عوامل چهارگانه فوق در انسان نقش دارند ولی نقش آنها اجبارکننده نیست. انسان می‌تواند برضد تمایلاتش، محیطی که در آن زندگی می‌کند، شرایط تاریخی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگ موروثی‌اش طغیان و شورش کند و بر آنها غلبه نماید (بهشتی، ۱۳۹۲ ب: ۱۸۳-۱۸۱). بهشتی از عامل پنجمی تحت عنوان «نقش ضوابط و اصول در حوزه‌ی انتخاب» نیز یاد می‌کند. در اینجا سؤال او این است که «انسان بر اساس کدام ضوابط و اصول در راستای عوامل چهارگانه‌ی برشمرده در فوق که قطعی نیستند، عمل می‌نماید؟» وی سپس پاسخ می‌دهد برای انسان‌هایی که جزء یک سرچشمه‌ی معرفت بیشتر سراغ ندارند، طبق ضابطه‌ی «علم و عقل»؛ و برای مردمی که به یک سرچشمه‌ی والای معرفت رسیده‌اند، از طریق «وحی» رفتار می‌شود. اما حتی این ضوابط هم برای انسان جنبه‌ی اجبارکننده ندارند.

نتیجه‌ای که بهشتی از این بحث می‌گیرد آن است که انسان سرنوشت خود را خود تعیین می‌کند، منتهی سرنوشتی که برخلاف بعضی از مکاتب، به ویژه اگزیستانسیالیسم، فاقد جهت و هدف نیست. انسان مورد نظر بهشتی انسان اگزیستانسیالیستی نیست که موجودی بیچاره و واگذار شده به خود و بی‌هدف باشد که به درون هیچستان کیهان پرتاب شده و اسیر نیست‌گرایی و هیچ‌گرایی است؛ و آزادی به جای آن که مایه‌ی امتیاز و شرف او باشد، باعث درد و رنج او گردد (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۲۸۰-۲۷۸؛ ابراهیمی، ۱۳۶۸: ۱۰۰-۸۹)؛ برعکس کوشش‌های انسان می‌تواند بر پایه‌ی یک هدف خلقتی و آفرینشی بنا نهاده شود، به عبارت دیگر انسان قادر است رستگاری خود و دیگران را فراهم کند و در عین حال موجب سقوط و نابودی خویش نیز گردد و حتی از هر موجود پستی، پست‌تر شود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ زَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»؛ (تین، ۴ و ۵)؛ «ما انسان را به نیکوترین صورت آفریدیم، آنگاه او را به پایین‌ترین مرحله برگرداندیم». بدین ترتیب، بهشتی نیز چون بسیاری از فلاسفه‌ی اسلامی، به‌ویژه ملاصدرا، معتقد است که انسان خود ماهیت خودش را می‌سازد، البته این به معنای آن نیست که وی تقدیر الهی را منکر شود، او اعتقاد به تقدیر الهی دارد: «كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹)؛ «هر آنچه

آفریدیم، به اندازه آفریدیم». با وجود این تقدیر الهی مناقاتی با آزادی انسان ندارد، زیرا قدر و اندازه انسان این است که آزاد باشد (بهشتی، ۱۳۹۲ ب: ۱۸۸-۱۸۷). بدین ترتیب، از نظر شهید بهشتی انسان در جهان بینی اسلام، موجودی است مستمر؛ و پویایی است خودآگاه، انتخابگر و خودساز. انسان شدن است؛ شدنی است مستمر. همواره یک شدن است. در نهاد و نهانش کشش‌ها، خواست‌ها و انگیزه‌هایی آفریده شده که او را به این حرکت و پویایی خودساز و می‌دارد. او بر اساس آگاهی‌هایی که در فطرتش زمینه دارد، در پرتو تجربه و عمل، بارور می‌شود، با قدرت‌گزینی آزاد که به او داده شده، جهت این پویایی سازنده را آگاهانه و آزادانه برمی‌گزیند و در جهتی که خود انتخاب و اختیار کرده است رشد می‌کند، جلو می‌رود و ساخته می‌شود. از دیدگاه اسلام، انسان یک موجود ممتاز و برجسته است، و بزرگترین ویژگی و برجستگی او همین است که «آگاه آزاد» است؛ او انتخابگری است که آزادانه و آگاهانه انتخاب می‌کند، به زبان دیگر ویژگی اساسی انسان خودسازی و محیط‌سازی آگاهانه و آزادانه اوست (بهشتی، ۱۳۹۰ ب: ۲۰-۱۴). ارزش او این است که می‌تواند آزادانه به راه خیر و فضیلت درآید؛ یا آزادانه به راه زشتی و شر و پستی و ناپاکی فرو غلتد: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمْعِيًّا بَصِيرًا، إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳-۲)؛ «انسان را از اختلاط نطفه آفریدیم تا او را بیازماییم و شنوا و بینایش کردیم. راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد خواه ناسپاس»؛ «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَم. فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹)؛ «بگو: این حق است از سوی پروردگارتان، هر که خواست ایمان بیاورد و هر که خواست کافر شود».

شهید بهشتی در عین حال انسان را موجودی «مسئول» هم می‌داند، مسئول ساختن خویش و محیط خویش. به همین سبب از سوی خدا بازخواست می‌شود: «وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴)؛ «آنها را نگاه دارید که باید بازخواست شوند»؛ «وَلْتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۳)؛ «و درباره‌ی همه‌ی اعمالتان از شما بازخواست خواهد شد». بدین ترتیب، اگر انسان مسئول آینده‌اش است، پس در زندگی دلهره و نگرانی دارد که فردا چه پیش می‌آید، به عبارت دیگر اضطراب و مراقبت از ویژگی انسان است. با وجود این، برخلاف تصور حامیان مکتب اگزیستانسیالیسم، در این پهنه‌ی هستی انسان تک و تنها و بی‌پناه و به خود وانهاده نیست، بلکه نیرویی است که اگر بشر تلاش و حرکت کند، مورد حمایت الهی واقع می‌شود (بهشتی، ۱۳۹۲ ب: ۱۸۹-۱۸۸).

این ملاحظات بیانگر آن است که به نظر بهشتی به رغم تأثیر عوامل و عناصر مختلف در کنش و شخصیت انسان، جبر اجتماعی به آن اندازه نیرومند نیست که آزادی و اختیار را بکلی از فرد سلب نماید. این قابل قبول نیست که چون جمع‌گرایان یا جبرگرایان فکر کنیم فرد هویتی جدا و مستقل از جامعه ندارد. در عین حال، چنین نیست که مثل مکاتب فردگرا بپنداریم که فرد همه کاره است و هر کاری دلش بخواهد می‌تواند انجام دهد. آری نباید و نمی‌شود نقش عوامل آسیب رساننده در انتخاب انسان نادیده گرفته شود. در واقع معنای دیگر سخن شهید بهشتی آن است که هم باید کارگزار را لحاظ کرد و هم ساختار را. به باور وی، از یک طرف خداوند به انسان می‌گوید که در هر جایی که قرار داشته باشی، باز هم

قدرت انتخاب دارید، زیرا پایت را نبسته‌اند که بالاجبار بمانی، می‌توانی به جای دیگری که آزادتری مهاجرت کنی. اما از طرف دیگر انسان باید بداند که برای او آزادی انتخاب کامل فراهم نیست (بهشتی، ۱۳۹۲: ب: ۱۹۱). بهشتی برای تفهیم موضوع از «قد انسان» مثال می‌زند. به نظر او، قد در عین حال که امری طبیعی است، در زندگی انسان اثر دارد. با وجود اینکه قد به اصل انتخاب انسان لطمه نمی‌زند، ولی دایره‌ی اختیار او را محدود می‌کند. اگر برای فلان شغل کسانی را استخدام کنند که قد آنها از ۱۷۰ سانتیمتر کمتر نباشد، بدیهی است اشخاصی که قدشان کمتر از این اندازه باشد، از قلمرو انتخاب کنارگذاشته می‌شوند. به نظر او، در حوزه‌ی امور اجتماعی نیز وضع به همین ترتیب است یعنی اختیار امری نسبی محسوب می‌شود، انتخاب یک عدد خاص نیست بلکه می‌توان آن را مثلاً بین ۵ تا ۵۰ به نمایش گذاشت، آنجا که با عدد ۵۰ است نشانه‌ی آن است که عوامل جبر اجتماعی کم رنگ شده؛ اما آنجا که عدد ۵ است یعنی عوامل جبر اجتماعی بیشتر شده است (بهشتی، ۱۳۹۲: ب: ۱۹۴-۱۹۳). در مقابل جبر هم عدد دارد و این عددها در نوسان هستند.

آیا معنای تعامل ساختار- کارگزار چیزی غیر از این است؟ می‌توان این مبحث تشریح شده را از زبان شهید بهشتی این طور جمع‌بندی کرد که اگر اصالت را به نهادهای اجتماعی بدهیم، در این صورت هرگونه اقدام برای سعادت فرد در گرو تغییر نهادهای اجتماعی است؛ برعکس چنانچه برای فرد اصالت قائل باشیم، در این صورت باید فرد را، بدون توجه به نقش نهادهای اجتماعی، در نظر بگیریم؛ که هر دو غلط است. منطق صحیح آن است که بپذیریم گرچه هرگونه تأثیرگذاری فرد در درون ساختارهای اجتماعی‌ایی صورت می‌گیرد که راه‌گزینی از آن نیست، لیکن در عین حال ساختارهای اجتماعی در نتیجه‌ی عمل و کنش افراد (کارگزاران) است که معنا و هویت می‌یابند.

آیت الله بهشتی این موضوع را هم مطرح کرده است که وجود سنت‌ها و قوانین تغییرناپذیر الهی مانعی برای آزادی و اختیار انسان محسوب نمی‌شوند. وی برای درک بهتر مطلب مثالی می‌زند و می‌گوید گاهی شما در دشت صافی قرار دارید که همه جای آن به اندازه‌ی کافی سخت و محکم است و از هر جای آن که بخواهید می‌توانید برای رفتن انتخاب کنید. بدیهی است که در اینجا هیچ گونه محدودیتی وجود ندارد، از این رو، از هر طرف که بروید، رفته‌اید و نباخته‌اید. اما گاهی در دشت ناهمواری واقع شده‌اید که فقط یک راه به بیرون بیشتر ندارد و مجبورید از همان یک راه استفاده کنید، روشن است که در اینجا دیگر انتخابی برای شما وجود ندارد. حالت سوم آن است که در منطقه‌ای حضور دارید که هم هموار است و هم ناهموار، لیکن برای خروج از آن دو یا سه راه وجود دارد و بالاخره شما باید یکی از این راه‌ها را انتخاب کنید. در این فرض، از هر طرف رفتن امکان‌پذیر نیست، بلکه باید راهی را انتخاب کرد که مسیر درست باشد و به دره و کوه و پرتگاه نیانجامد، زیرا باعث نابودی و هلاکت است. به نظر بهشتی سنت‌هایی که در قرآن و اسلام در زمینه‌ی تاریخ و رفتار بشر می‌شناسیم، منطبق با فرض و حالت سوم است، یعنی انسان همواره در برابر انتخاب سنت‌هاست. درست مثل آدمی که در بالای یک ساختمان بلند واقع شده است، اگر او بی‌مهالبا خود را از آن بلندی رها کند، می‌میرد زیرا خویشتن را در میدان حکومت قانون جاذبه‌ی

زمین قرار داده است. اما اگر فهمید که در برابر قانون جاذبه، قانون فیزیکی دیگری هم وجود دارد که می‌توان با استفاده از آن به مقابله با قانون جاذبه برخاست، می‌تواند مثلاً به وسیله‌ی چتر یا نیروی مقاومت در هوا از آن بلندی آرام پایین آید، بدون آنکه آسیبی ببیند. چنین است که بهشتی معتقد است انسان در عین پذیرش سنت‌ها، همواره نقش‌اش زنده نگه داشته می‌شود. به باور او، انسان از نظر اسلام بالفطره «آمیخته» به گرایش‌های خیر و گرایش‌های شرّ است (بهشتی، ۱۳۹۲ ب: ۲۰۰-۱۹۷).

رابطه‌ی آزادی و ولایت فقیه

با توجه به آنچه تاکنون بررسی شد، به نظر می‌رسد راه برای بحث اصلی این مقاله یعنی مشخص شدن نسبت میان آزادی و ولایت فقیه هموار شده است. با مطالعه و غور در آثار مختلف شهید بهشتی آشکار می‌شود که دغدغه‌ی وی درباره حکومت اسلامی در زمان غیبت در جامعه اسلامی، که در رأس آن ولی فقیه قرار دارد، عمدتاً سه چیز است: نخست، شرایط تعیین رهبر یا ولی فقیه؛ دوم نحوه‌ی تعیین وی؛ سوم، حقوق و وظایف متقابل رهبر و مردم. تحلیل هر یک از این سه محور ما را در رسیدن به هدف این مبحث، که در عین حال هدف اصلی کل مقاله نیز محسوب می‌شود، کمک خواهد کرد.

۱. شرایط تعیین رهبر

به نظر شهید بهشتی، در یک جامعه‌ی متعهد به مسلک، تعیین رهبر باید با در نظر گرفتن ضوابط و شروطی انجام گیرد. نخستین شرط آن است که رهبر باید در مقایسه با بقیه‌ی مردم، آگاه‌تر، پایندتر و برای تحقق‌بخشیدن به آرمان‌های مسلک، به‌ویژه فقه و عدالت، شایسته‌تر باشد. نکته‌ی ظریف در اینجا آن است که از نظر بهشتی این شرط به‌طور معمول با خواست همه یا اکثریت منافاتی ندارد و بدیهی است که مردم مسلمان خواهان چنین ضابطه‌ای برای رهبرند و در نتیجه حکومت برخلاف خواسته‌ی همه نیست. با وجود این، به فرض اگر در مواردی عمل رهبر برخلاف خواست و تمایلات آنها بود، وی می‌تواند، بدون در نظر گرفتن آن تمایلات، اقدام نماید؛ اقدامی که گرچه با تمایلات اکثریت متناسب نیست ولی با مصلحت آنها سازگار و متناسب است (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۸۹). به باور بهشتی، همین شرط است که جامعه‌ی مسلکی را با جوامع دموکراتیک متمایز می‌کند. در یک جامعه‌ی دموکراتیک، معیار انتخاب آن است که کسی باید برای رهبری جامعه برگزیده شود که صرفاً در خدمت تمایلات مردم باشد و بتواند هر چه بیشتر ابتکار و قدرت فکری و قدرت اجرایی خود را در خدمت خواست همه یا اکثریت قرار دهد. بنابراین، رهبر خوب در یک چنین جامعه‌ای رهبری است که لیاقت او برای تأمین خواست‌های همه یا اکثریت مردم، بیشتر باشد (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۹۰-۱۸۹). در حالی که در جوامع مسلکی، سیاست باید در خدمت هدف باشد یعنی پیاده کردن مسلک و تحقق‌بخشیدن به آرمان‌های آنکه گرچه معمولاً با خواسته‌های توده‌ی مردم هماهنگ و منطبق است، ولی لزوماً چنین نیست و ممکن است، ولو نادر، با تمایلات اکثریت، و به‌ویژه قشر خاص، سازگار نباشد.

از نظر شهید بهشتی، شروط بعدی رهبر عبارتند از: مهارت، ابتکار و داشتن قدرت فکری و اجرایی لازم برای رهبری جامعه‌ی اسلامی، به عبارت دیگر قدرت مدیریت. رهبر یک جامعه‌ی دینی باید مرد عمل و شجاع باشد و نسبت به تمام امور آگاهی و تسلط داشته باشد و دقیق و عمیق مردم را بشناسد. او باید مقید به ایمان عملی و متخلف به اخلاق اسلامی باشد و در خفا و آشکار از هرگونه لغزش اخلاقی و گناه پرهیز نماید؛ زیرا با رویکرد اسلامی، اخلاق و عمل شخصی، نتایج عمومی و جمعی به دنبال دارد. به علاوه، محدودیت‌های اخلاقی و درونی، به مراتب بیش از محدودیت‌های ساختاری و نهادی باید مورد توجه رهبر جامعه قرار گیرد (عابدی اردکانی، ۱۳۸۱: ۲۶۶). در حالی که در جوامع دموکراتیک غربی، حساب مسئولیت و عمل جمعی یا اجتماعی مسئولان از اقدام شخصی و خصوصی آنها متمایز است، یعنی بین اخلاق خصوصی و تعهدات عمومی تفکیک شده است. وانگهی، نظارت بر رهبر و مهار او صرفاً از طریق نهادهای بیرونی و رسمی صورت می‌گیرد. بنابراین هر آنچه آنها در حیطه‌ی و حوزه‌ی خصوصی انجام دهند منعی ندارد، مگر آنکه به وظایف عمومی آنها لطمه وارد کند (Rudolph & Rudolph, 1967: 193-195). ایشان حضور علمی فقیه در جامعه را کافی نمی‌دانند، بلکه معتقدند باید فقیه در جامعه حضور فیزیکی و اجرایی داشته باشد: «تجربه تاریخ نشان داده است که اگر فقیه تنها فقاهتش را اعمال کند، تخصصش را در شناخت اسلام اعمال کند، کافی نیست؛ بلکه باید خود نیز در اجرای آن نیز سهیم باشد، تا اشکالی پیش نیاید» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۸۰). سرابندری، به نقل از شهید بهشتی، ذکر می‌کند که فقیه، مجتهد زحمت کشیده‌ای است که ده‌ها سال درس خوانده و زحمت کشیده و شجاع و با تقوا و آگاه به زمان است و می‌تواند فتوا دهد. از این رو، بیش از هر کسی صلاحیت و شایستگی رهبری جامعه را دارد؛ آنهایی که ولایت فقیه را قبول ندارند، در هر مقامی که باشند، زیان خواهند کرد (سرابندی، ۱۳۸۰: ج ۱: ۶۲۴). به باور بهشتی، وظیفه‌ی فقیه عادل عمل به تمامی فرائض و واجبات و پرهیز و اجتناب از محرّمات است. اعمال و اخلاق او، باید در همه شئون با عدالت اسلامی و اعتدال هماهنگ باشد. این ملاحظات بیانگر آن است که از نظر بهشتی، در جامعه‌ی اسلامی - و به قول وی جامعه‌ی مسلکی - گرچه فرد مسلمان دارای اختیار و انتخاب است ولی انتخابی که در درون یک چهارچوب و یا یک ساختار از قبل تعیین شده صورت می‌گیرد.

۲. نحوه‌ی تعیین رهبر

به نظر آیت الله بهشتی، تعیین رهبر یا مستقیماً توسط خداوند صورت می‌گیرد، کما اینکه حضرت محمد (ص) به امر خدا برای رهبری مردم آن روز عربستان منصوب شد، یا به‌طور غیرمستقیم، همان طور که حضرت علی (ع) از سوی پیامبر، به امر خدا، برای امامت مردم پس از خود تعیین شد و در نسل او استمرار یافت؛ و یا توسط مردم انتخاب می‌شود که در عصر غیبت امام دوازدهم اتفاق می‌افتد. بهشتی، خود درباره نحوه‌ی انتخاب رهبر جامعه‌ی اسلامی عصر غیبت می‌گوید: «باید نظام و سیستمی بر مردم عرضه شود. آن شناسایی‌های فردی در این مورد کافی نیست و به یک نظام و سیستم نیاز است. آیا در

این سیستم، انتخابات عمومی باشد؟ آیا در این سیستم انتخابات چند درجه‌ای حزبی باشد؟ آیا در این سیستم، انتخاب به وسیله زیدگان جامعه باشد؟ انتخاب اهل حل و عقد باشد؟ این مسأله در شرایط مختلف، زمان‌های مختلف، جاهای مختلف، اوضاع و احوال سیاسی مختلف فرق می‌کند» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۱۹). این عبارات بیانگر آن است که از نظر بهشتی احتمال طرق مختلف برای انتخاب رهبر جامعه‌ی اسلامی وجود دارد. او در ادامه از میان این شیوه‌های متعدد، روش پیشنهادی خود را چنین مشخص می‌سازد: «در شرایط سالم پیشرفته جامعه اسلامی، برداشتی که من از مجموع مطالعاتم در این زمینه تا این لحظه دارم این است که مطمئن‌ترین انتخاب و منطبق‌ترین راه انتخاب رهبری با موازین و معیارهای اسلامی که تا این لحظه می‌شناسیم، برای یک امت و گروه پیشرفته آگاه، انتخاب چند درجه‌ای سیستماتیک است، مشابه با انتخابات حزبی. این پاسخی است که فعلاً به صورت یک نظر می‌دهم» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۱۹-۲۱۸). بدین ترتیب چنین به نظر می‌رسد که بهشتی به دلیل حساسیت و اهمیت مقوله‌ی رهبری، انتخاب او را به صورت مستقیم مناسب نمی‌داند؛ بلکه با واسطه جایز می‌شمارد، یعنی به همین نحوی که در حال حاضر در جمهوری اسلامی اجرا می‌شود: تعیین رهبر توسط مجلس خبرگانی که اعضای آن را مردم خود مستقیماً انتخاب کرده‌اند.

به هر حال، به رغم تفاوت‌های صوری و جزئی در انتخاب رهبر توسط مردم، آنچه از نظر شهید بهشتی مسلم است این است که اکثریت مردم باید رهبر را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند. یعنی کسی نمی‌تواند تحت عنوان فقیه عادل، با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر خودش را به مردم تحمیل کند، بلکه این مردم هستند که باید او را با این صفات به رهبری شناخته و پذیرفته باشند. البته بهشتی این نکته را هم اضافه می‌کند که اگر اکثریت رأی موافق ندادند، «شورای رهبری» تشکیل می‌شود که متشکل از سه الی چهار نفر از فقهای هم‌طراز، عادل، باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر می‌باشد. این شورا عهده‌دار ولایت امر و امامت امت می‌شود (مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴: ۳۹۲-۳۹۴).

توضیحات شهید بهشتی درباره‌ی نحوه‌ی تعیین رهبر نیز مؤید همان نتیجه قبلی است که میان کارگزار و ساختار تعامل وجود دارد: از یک سو مردم در انتخاب رهبر آزادی عمل دارند و رهبر نباید چیزی را به مردم تحمیل کند و از سوی دیگر هم رهبر و هم مردم ملزم به رعایت اصول و ضوابطی هستند که در درون یک چارچوب خاص از قبل تعیین شده است.

۳. حقوق و وظایف متقابل رهبر و مردم

در این اصل که «جامعه بشری نیازمند ولایت و زعامت سیاسی است»، تقریباً تردیدی نیست. با وجود این، نظام‌های سیاسی در اموری نظیر چگونگی احراز و شیوه توزیع قدرت، شرایط صاحبان منصبان، نقش و جایگاه مردم در واگذاری قدرت سیاسی و... اختلاف نظر دارند. در حقیقت، سرّ نیاز به رهبری سیاسی در نقص و ضعف فرد انسانی نهفته نیست؛ بلکه در ضعف و نقص مجتمع انسانی است. بنابراین اگر جامعه‌ای

از افرادی شایسته و حق‌شناس نیز فراهم آمده باشد، باز هم نیازمند حکومت و ولایت سیاسی است؛ زیرا اموری وجود دارند که مربوط به جمع می‌شود و نیاز به تصمیم‌گیری کلی و در سطح عمومی دارد و فرد از آن جهت که فرد است نمی‌تواند در این موارد تصمیم‌گیرنده باشد. هدف حکومت دینی، تنها برقراری امنیت و رفاه به هر شکل و سامان نیست؛ بلکه باید امور جامعه و روابط و مناسبات آن با احکام، اصول و ارزش‌های دینی مطابق باشد و این مهم نیازمند آن است که مدیر جامعه اسلامی در عین برخورداری از توانایی‌های لازم در عرصه مدیریت، آشناترین فرد به حکم خداوند در این موارد بوده و از فقاقت لازم در امور اجتماعی و سیاسی برخوردار باشد، به‌ویژه حقوق مردم را رعایت کند. بهشتی در تبیین و تشریح رابطه فرد و حکومت می‌گوید که خدا انسان را به صورت اجتماعی آفریده و برای رسیدن به کمال ابدی وی برنامه و قوانین لازم را وضع نموده است، و چون انسان‌ها به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند، نیازمند نظم می‌باشند. در سایه نظم است که جامعه شکل می‌گیرد و حیثیت اجتماعی افراد ظهور می‌کند و حیات اجتماعی تحقق می‌یابد. برای انتظام در جامعه، قانون لازم است و این قوانین از سوی خدا وضع شده و به وسیله پیامبران، امامان و عالمان به مردم ابلاغ می‌شود. البته شهید بهشتی روابط حکومت اسلامی و رهبری آن را با مردم صرفاً در چارچوب روابط خشک و رسمی که در میان دولت‌های دیگر مرسوم و متداول است، نمی‌بیند، بلکه قایل به نوعی رابطه عاطفی بین رهبر و پیرو است: «اما آن چیزی که مهم است، تعیین امام و رئیسی است، که قلباً مطاع باشد. یعنی پیوند میان امام و مأموم، پیوند قلبی باشد و روح داشته باشد» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۸۴). کمترین ضربه‌ای که به رهبر جامعه وارد شود، همه‌ی امت احساس درد می‌کند و متقابلاً اولین گواهی که ناله‌ی بینوایان را می‌شنود، رهبر است. در حقیقت، مقتضای ولایت در داخل «تولی» یعنی همبستگی و پیوستگی مردم با یکدیگر و مردم با امام؛ و مقتضای ولایت در خارج نیز «تبری» است یعنی دوری از بیگانه و بیزاری جستن نسبت به او. البته به صلاحدید رهبری ممکن است برای حفظ مصالح امت مسلمان، اقدامات و مناسباتی با دولت‌های غیراسلامی یا بعضی همکاری‌ها صورت گیرد (بهشتی، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۵). بدین ترتیب، همان‌طور که رسالت پیامبر اکرم (ص) و ائمه‌ی اطهار ابلاغ و اجرای قانون الهی و دین اسلام به پیروان خود بوده است، در عصر غیبت حضرت مهدی (عج) نیز باید احکام و حدود الهی اجرا و به هیچ عنوان نباید تعطیل شود. برای اجرای احکام، نیازمند شخصی است که ولایت داشته باشد؛ از ریاست طلبی و دنیادوستی و نفس‌پرستی به‌دور باشد (موسوی، ۱۳۶۰: ۲۴۶-۲۴۵). به‌علاوه، او با مردم عادی در قبال قانون و مجریان آن یکسان است و همان‌طور که قانون برای اقشار مختلف اجرا می‌شود، باید برای او هم اجرا گردد (بهشتی، ۱۳۴۱: ۱۴). در واقع تمام هم و غم او آن است که پیروانش در مسیر درست و پاک حرکت کنند و احکام و فرایض دینی را به‌جا آورند و در راه حق و خیر گام بردارند. بنابراین، وجه اشتراک فقیه با امام معصوم (ع)، بُعد اجرای احکام و اداره جامعه اسلامی است. ولایت فقیه، ولایت مدیریتی بر جامعه اسلامی است که بدین منظور اجرای احکام و تحقق ارزش‌های دینی و شکوفا ساختن استعدادهای افراد جامعه و رساندن آنان به کمال درخور صورت می‌گیرد. تفاوتی بین فقیه و امام معصوم (ع) از جهت اجرای احکام و اداره جامعه اسلامی نیست. به نظر شهید

بهشتی، دو عامل در پیشبرد اهداف رهبر بسیار کمک می‌کند: یکی ایمان وی به ایدئولوژی، خطامشی، طرح و برنامه‌ی کارش؛ و دیگری بینش و بصیرت وی در برخورد با حوادث و تفسیر آنها. اگر رهبر جامعه‌ی اسلامی در از این دو حیث موفق باشد، مردم به حقانیت وی پی‌برده، با عشق و علاقه حاضر به اطاعت از او می‌باشند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۲۷). همان‌گونه که اگر در زمان وجود امام معصوم و حاکمیت و ولایت او، از طرف امام معصوم، فرماندار یا حاکمی برای شهری معین می‌شد، مردم آن شهر و منطقه ملزم به اطاعت از آن حاکم و فرماندار بودند، همین مسئله در زمان غیبت امام، در حد گسترده‌تر از یک شهر قرار دارد، بنابراین همان وظایف و حقوقی که به این بُعد مربوط است، برای فقیه ثابت می‌باشد، مگر اموری که از شئون و کارهای مختص به معصوم محسوب می‌شود.

از نظر بهشتی، به رغم اهمیت و ضرورت تبعیت مردم از رهبر جامعه‌ی اسلامی، باید توجه داشت که این اطاعت صرفاً محدود به امور اجتماعی و حوزه‌های عملی و فروع دینی است. از این رو، تقلید یا تبعیت از او در مسائل اعتقادی جایز نیست. هیچ کس، حتی رهبری یک جامعه‌ی اسلامی، حق ندارد در مسئله‌ی عقیدتی کسی را دعوت یا وادار به پیروی از عقیده‌ی خاصی نماید؛ و یک فرد مسلمان نیز نباید به جوابی که رهبری در مسئله‌ی اعتقادی بیان داشته است، ترتیب‌اثر بدهد و آن را بپذیرد (بهشتی، ۱۳۸۶: ۶۷). به علاوه، حتی رهبری تمام‌عیار نمی‌تواند رهبری خود را به مردم تحمیل نماید یعنی پذیرفته نیست که به مردم گفته شود باید فلان فقیه را به‌عنوان رهبری بپذیرید، چه دلتان بخواهد و چه دلتان نخواهد (بهشتی، بی‌تا: ۱۰۸؛ بهشتی، ۱۳۷۸: ۲۰-۱۹)، بلکه برعکس، طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این فقیه باید توسط مردم پذیرفته شود؛ فقیهی که اکثریت قاطع ملت او را به رهبری پذیرفته باشند، به‌عنوان رهبر انتخاب می‌شود و منتخب آنهاست (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۴۶). به باور بهشتی، حتی جهاد پیامبر با مشرکان برای آن نبود که آنها را به زور شمشیر مسلمان کند، بلکه هدف او از بین بردن عامل انحرافی استضعاف بود (بهشتی، ۱۳۹۰: ب: ۱۷). در این باره، قرآن به پیغمبر می‌گوید: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس، ۹۹)؛ «آیا تو (پیامبر) می‌خواهی مردم را مجبور کنی که ایمان بیاورند؟» همچنین وقتی که پیامبر برای به راه‌آوردن انسان‌ها بیش از حد تلاش می‌کند و خود را به زحمت می‌اندازد، قرآن به او ایست می‌دهد: «مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ» (طه، ۲ و ۳)؛ «قرآن را بر تو نازل نکردیم که به مشقت آفتی، بلکه برای یادآوری کسانی است که می‌ترسند.» بدین ترتیب، روشن است که رهبر جامعه‌ی اسلامی حق ندارد انسان‌ها را وادار به ایمان کند، بلکه باید راه ایمان را به آنها نشان دهد و زمینه‌های آن را فراهم کند. البته در فراهم کردن زمینه‌های مثبت و از بین بردن بسترهای منفی باید قدرت به‌کار گرفته شود (بهشتی، ۱۳۹۰: ب: ۱۶۸).

گرچه این ملاحظات بیانگر آن است که اسلام با کیش شخصیت مخالف است و بر آزاد گذاشتن انسان‌ها به منظور خودسازی تأکید فراوان دارد، لیکن این به معنای تعطیلی حدودالله نیست؛ احکام الهی باید بی‌چون و چرا رعایت شود، جامعه‌ی اسلامی و رهبر آن در برابر زیرپا گذاشتن یک‌یک این احکام حساس است. در عین حال، حدود الهی بر کسی تحمیل نمی‌شود، زیرا از نظر اسلام، انسان دین را آزادانه

و آگاهانه انتخاب می‌کند: «لا إكراهَ فِي الدِّينِ ...» (بقره، ۲۵۶). اما وقتی کسی اسلام آورد و آن را به‌عنوان دین قبول کرد، نسبت به یکایک آورده‌های اسلام با تمام وجود عشق می‌ورزد. حدود الهی هم بر همین اساس پذیرفته می‌شود، خواه از حکمت و فلسفه‌ی یکایک آنها آگاه باشد، خواه نباشد. نتیجه‌ای که از این بحث بدست می‌آید آن است که از نظر شهید بهشتی آزادی انسان مطلق نیست بلکه نسبی است. از نظر اسلام دست کم دو عامل آزادی انسان را محدود می‌کند: یکی اینکه آزادی یک فرد تا آنجا اعمال شود که به آزادی دیگران ضربه نزند؛ دوم اینکه آزادی‌هایی که محیط را فاسد می‌کند و زمینه را برای رشد فساد در جامعه آماده می‌نماید، قابل قبول نیست (بهشتی، ۱۳۸۲: ۹۲-۹۳).

شهید بهشتی در حقیقت، فلسفه و ریشه‌ی علاقه انسان به آزادی را الهام گرفته از وجدانیات او می‌داند، علاقمندی انسان به آزادی یک مسئله فطری و وجدانی است. به باور او، از این جاست که آزادی منطقی و معقول از غیرمنطقی و نامعقول جدا می‌شود و تفاوت آزادی اسلامی با آزادی غربی روشن می‌گردد؛ آزادی در منطق عقل و اسلام عبارت از آزاد بودن برای پیمودن مسیر تکامل و به فعلیت رسیدن استعدادها و شکوفائی خلاقیت‌هاست، اما آزادی شهوات و اسیر شدن انسان در چنگال هواها و پستی‌ها که مایه‌ی هدر رفتن آب حیات و عمر و نیروهای انسان در باتلاق رذالت‌ها و بیچارگی‌هاست، نه جنبه‌ی منطقی، نه عقلی و نه اسلامی دارد. در اندیشه اسلامی، آزادی، که ریشه در اختیار انسان دارد، برای به کمال رساندن انسان است. به دیگر سخن، کارکرد آزادی تحقق کمال عبودیت در انسان است؛ بنابراین به همان نسبت که انسان به ذات اقدس الهی مقرب‌تر و بنده‌ی خالص‌تری می‌گردد، آزادتر است. غایت آزادی در اندیشه اسلامی تعالی انسان است. تعالی انسان به تقریبش به ذات حضرت حق هست. به همین جهت آن آزادی پذیرفته است که انسان را به خدا برساند؛ پس اولاً آزادی‌هایی نیست. ثانیاً غایت آن کمال عبودیت است و در پی تعالی آدمی است؛ تعالی‌ای که به کمال عبودیت معنا می‌شود (بهشتی، ۱۳۹۰: ب: ۹۲).

با توجه به اینکه هدف اصلی آزادی در اسلام رسیدن به قرب الهی و عبودیت اوست، بخوبی رابطه بین آزادی و ولایت روشن می‌شود؛ آزادی در پرتو ولایت است که مفهوم واقعی خودش را پیدا می‌کند و از این رو است که آیت الله بهشتی ادعای ناسازگاری میان آن دو را قابل اعتناء نمی‌داند. حاکم تنها متصدی امور عمومی و اجتماعی است که برای جامعه ضرورت دارد و مربوط به شخص خاص نیست، نه اینکه او متصدی آنها باشد. اما مردم در انتخاب انواع و کیفیات امور و اموال غیرعمومی یعنی اموری که مربوط به اشخاص و عائله آنهاست آزادند و برای هر کدام از آنها می‌تواند آنچه می‌خواهد اختیار نماید مادامی که در آن امر از طرف شرع ممنوعیتی نباشد. بهشتی آزادی را به معنای رهایی از هرگونه قید و بند نمی‌داند، بلکه معتقد است که آزادی برای انسان نوعی تکلیف و مسئولیت در برابر خویشتن و دیگران ایجاد می‌کند، انسان به وسیله آزادی که در جامعه دارد باید در پی رسیدن به اهداف و تحقق آرزوهای واقعی خود باشد. وی در مورد کسانی که معتقد به جبر تاریخ و اجتماعی هستند توصیه می‌کند که ضعف و کمبودهای خود را به گردن ساختارهای موجود نیندازید، زیرا انسان با آزادی خود قادر است بر همه مشکلات غلبه کند (بهشتی، ۱۳۶۱: ۷۵).

خلاصه اینکه دیدگاه شهید بهشتی بر اساس نسبت تعاملی حق با تکلیف است، از آن روی که حق‌ها مادهٔ اولیه و بنیان مشروعیت تکلیف‌ها هستند، انتظار می‌رود که تکالیف ضمن عملیاتی سازی حقوق پیشینی و فطری عقلایی در دین و حکومت دینی، همراه و هم‌ساز و هم‌داستان با آن حقوق باشند؛ در حقیقت، تکالیف اسباب توسعه، نشر و ژرفا بخشی آن حقوق محسوب شوند. به عبارت دیگر این تکالیف ساز و کاری باشند که به طور طبیعی و تدریجی آن حقوق را اسکلت‌بندی کنند، نه آنکه در جهت نفی، تضعیف، سست و بی‌بنیاد کردن آن حقوق به‌طور ساختگی به‌کار روند.

نتیجه‌گیری

ولایت فقیه در جامعه به‌عنوان کلید واژه اصلی تفکر شهید بهشتی گویای شکل‌گیری مفاهیم اجتماعی اندیشه ایشان می‌باشد. نظام ولایی که در قالب نظام امت، امامت و ولایت اولوالامر در آیات و روایات تبیین شده است، نظام مبتنی بر محبت، رحمت، سرپرستی و ولایت از سر مهر و مودت است. براساس این نظام، همه مسلمانان به‌عنوان اعضای امت اسلام، از حقوقی به‌عنوان حقوق امت برخوردار هستند که بر عهده دولت و دیگر شهروندان اسلام است. شهروندان امت اسلام نه تنها بر یکدیگر ولایت دارند، بلکه ولایت متقابلی میان ولی الامر و امت است؛ زیرا که نوع ارتباط میان شهروندان و نیز میان امام و امت، در چهارچوب قدرت تعریف نشده است؛ مفهوم قدرت سیاسی که در غرب و علوم سیاسی آن مطرح است در اصطلاحات سیاسی نظام ولایی جایی ندارد. از این رو ارتباط میان ولی الامر و امت، در چهارچوب عقیده و مودت و محبت تنظیم شده است. هرچند که در نظام ولایی اسلام، نصب اولیای امور از سوی خداوند انجام می‌گیرد، ولی مشارکت فعال امت است که این جایگاه را تثبیت می‌کند و به ولی‌امر توانایی عمل و اقتدار سیاسی می‌بخشد. به سخن دیگر، مشروعیت سیاسی امام از سوی خداوند است و همین نصب الهی است که اطاعت از امر امام را واجب و تکلیف بر امت می‌کند، اما پذیرش و مشارکت امت است که امکان اجرا به امام می‌بخشد و امام را ملزم به انجام تکالیف الهی می‌کند و گرنه بی‌حضور امت و پذیرش و مشارکت آنان، امام هیچ تکلیفی جز ارشاد مردم و ابلاغ رسالت ندارد و پاسخ‌گوی خدا و خلق نخواهد بود. البته در عصر غیبت امام (عج) که نظام ولایی در شکل ولایت فقیه تحقق می‌یابد، همان معنای مشارکت به شکل دیگر خودنمایی می‌کند؛ چرا که امام معصوم (ع) را که خداوند به سبب داشتن شرایط خلافت و امامت، انتخاب و نصب می‌کند؛ همان فرآیند انتخاب و نصب درباره غیرمعصوم یعنی ولی فقیه نیز صورت می‌گیرد؛ ولی فقیه براساس شرایطی از سوی خدا و معصوم (ع) نصب می‌شود، با این تفاوت که در نصب امام معصوم (ع)، نصب به فرد خاص است، ولی در نصب ولی فقیه به نصب عام است. یعنی هر کس دارای شرایط مشخص باشد، قابلیت دارد تا از سوی امت به‌عنوان اولوالامر انتخاب شود.

شهید بهشتی در اندیشهٔ احیاگرایانه خود به گونه کامل و تمام عیار به احیای حقیقت تفکر اسلامی پرداخت. وی با توجه به نظریهٔ اولیه خود یعنی نظام ولایی برای مردم حقوق تأسیسی، نظارتی و مشارکتی قائل بود، آزادی در اندیشه شهید بهشتی مبتنی بر اندیشه حق و تکلیف در اسلام می‌باشد. و بر

پایه‌ایی اصولی و تعاملی بنیاد نهاده شده است. ایشان معتقد بود مردم به‌عنوان شهروندان عناصر تشکیل دهنده نظام ولایی هستند، مردم باید از طریق امر به معروف و نهی از منکر حضور فعال در جامعه داشته باشند، و اینکه کارگزاری مردم با ساختی بودن نظام ولایی رابطه‌ایی تعامل‌گویانه دارد، به صورتی هر یک از این دو بدون دیگری بی‌معنا خواهد بود. مردم به‌عنوان امت در نظام ولایی از حقوق و تکالیفی برخوردار هستند، زیربنای اولیه این حق آزادی مردم است، به نحوی که آزادی آنان حفظ شود و آنان بتوانند به امور خود رسیدگی کنند، در این تفکر مرد، زن، اقلیت دینی و قومی، نژاد و ... اهمیت ندارد، بلکه آنچه موجب برتری انسان‌ها می‌شود تقوی الهی است؛ و همه افراد از حقوق مساوی و برابر برخوردار هستند؛ و مقبولیت نظام ولایی به حضور مردم در سیاست و اجتماع بستگی دارد. از سویی دیگر ساخت ولایی جامعه باید شرایط مناسب را برای زندگی سیاسی، اجتماعی آنان فراهم آورد که شهروندان بتوانند علاوه بر رشد مادی به تعالی و تکامل معنوی دست یابند.

منابع

- ابراهیمی، پرچهر (۱۳۶۸)، *پدیدارشناسی*، بی‌جا: نشر دبیر.
- بیلیس، جان؛ اسمیت، استیو (۱۳۸۳)، *جهانی شدن و سیاست، روابط بین الملل در عصر نوین*، ترجمه محمدرضا راه چمنی و دیگران، تهران: نشر ابرار معاصر.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۴۱)، *روحانیت در اسلام*، قم: انتشارات قیام.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۶۱)، *بررسی و تحلیلی از جهاد، عدالت، لیبرالیسم و امامت*، تهران: حزب جمهوری اسلامی.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۸)، *نماز*، تهران: انتشارات بقعه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۲)، *آزادی، هرج مرج و زورمداری*، تهران: انتشارات بقعه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۶)، *ولایت، رهبری، روحانیت*، تهران: انتشارات بقعه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۰الف)، *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران: انتشارات بقعه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۰ب)، *نقش آزادی در تربیت کودک*، تهران: انتشارات بقعه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۲الف)، *پیامبری از نگاهی دیگر*، تهران: انتشارات بقعه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۲ب)، *درس گفتارهای فلسفه‌ی دین*، تهران: انتشارات روزنه.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (بی‌تا)، *بررسی ویژگی‌های مسائل اسلامی*، تهران: انتشارات ناصر.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۸)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- سرابندی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های آیت الله شهید دکتر سید محمد حسینی بهشتی*، جلد ۱، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- عابدی اردکانی، محمد (۱۳۸۱)، *سنت و نوسازی سیاسی*، یزد: انتشارات رحانة الرسول.

- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶)، *فقه سیاسی: نظام سیاسی و رهبری در اسلام*، جلد ۱ و ۲، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۱)، «رهبری و حکومت در اندیشه شهید بهشتی»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، شماره ۱.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- مارش، دیوید؛ و جری استوکر (۱۳۸۸). *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی (۱۳۶۴)، انتشارات مجلس.
- موسوی، سیدعلی (۱۳۶۰)، *عروج آزادی در ولایت فقیه*، تهران: انتشارات سروش.
- مهردل، بهنام (۱۳۸۷)، «تبیین تئوریک از روابط ایران و مصر»، تاریخ نگارش ۱۳۸۷/۱۰/۹، نقل شده در: www.afraan.ir، تاریخ دسترسی ۱۳۸۹/۱۰/۱۰.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۸)، «آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳.
- ورنو، روژه؛ ولف ژان (۱۳۷۲)، *پدیدار شناسی و فلسفه های هست شدن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- های، کالین (۱۳۸۵)، *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
- Giddens, Antoni (1998), *The Third Way: the Renewal of Social Democracy*, Cambridge: polity.
- Giddens, Antoni (1984), *The Constitution of Society*, Cambridge: polity.
- Rudolph, Liold; Rudolph, Susanne Hoeber (1967), *the Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago: University of Chicago Press.