

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۱۵

مبانی فقهی و حقوقی لزوم مشارکت سیاسی زن مسلمان در موج بیداری اسلامی

فائزه عظیم زاده اردبیلی^{*۱}

۱. استادیار دانشگاه امام صادق(ع)، پردیس خواهران، تهران، تهران، ایران.

چکیده

از ویژگی های اجتماعی نظام حقوقی اسلام این است که به انسان آزادی توأم با مسئولیت داده است، یعنی از یک سو خداوند انسان را در برابر هدایتش که توسط انبیا ابلاغ شده آزاد گذاشته است که بپذیرد یا نه «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» و بگو دین همان است که از سوی پروردگار شما آمد، پس هر کس می خواهد ایمان آورد و هر کس می خواهد کافر شود؛ از سوی دیگر به انسان گوشزد می شود که گرچه در انتخاب مسیر زندگی آزاد است، ولی هر نوع رفتار اختیاری که از او سر بزند در سرنوشت زندگی دنیوی و اخروی او تاثیر دارد و باید در برابر رفتار اختیاری خود پاسخگو باشد. در نظام حقوقی اسلام، زنان و مردان نه تنها نمی توانند نسبت به مسائل جامعه به خصوص مسائل سیاسی آن بی تفاوت باشند، بلکه از آنان خواسته شده که مراقب اوضاع سیاسی باشند و برای هدایت جریان های سیاسی به سمتی که موجب کمال و رشد جامعه می باشد، مشارکت نمایند. (حسین نوری، ۱۴۰۷: ۱۴) زنان هم به عنوان نیمی از پیکر جامعه اسلامی در تمامی مراحل تولد، رشد، بلوغ و شکوفایی یک جامعه حضور دارند. و به عنوان یک شهروند باید حضور حداکثری داشته باشد. مشارکت سیاسی زنان یک وظیفه ای اجتماعی است و آنان مکلفند با عمل به این وظیفه در تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی خود نقش موثری ایفا نمایند. در این مقاله در پی تبیین مبانی نظری حق مشارکت سیاسی زنان در عرصه تصمیم گیری های بین المللی هستیم. و بدیهی است نقطه عطف و تبلور این حق در نهضت بیداری اسلامی خواهد بود.

واژه های کلیدی: مشارکت سیاسی، بیداری اسلامی، زنان، نفی سلطه، آزادی سیاسی، تصمیم گیری.

«مشارکت سیاسی هر عمل داوطلبانه موافق یا ناموافق، سازمان یافته یا بدون سازمان، دوره‌ای یا مستمر، شامل به کارگیری روش‌های مشروع و یا نامشروع برای تأثیر و انتخاب سیاست‌های عمومی، اداره امور عمومی، انتخاب رهبران سیاسی در هر سطحی از حکومت محلی یا ملی می‌باشد(صفا، ۱۳۷۲: ۱۳۹)».

اما اگر بخواهیم بحث مشارکت سیاسی را در جامعه دینی و اسلامی خودمان، ایران مطرح کنیم، تعاریف فوق باید بدین نحو ویرایش و بازسازی شوند و در قالب این پرسش مطرح گردند که، تأثیر و نقش مردم بر ساختار حکومتی و رفتارهای دولت‌مردان و کلیه امور سیاسی، به صورت نهادینه و با روش‌های مشروع، در جامعه و حکومت اسلامی تا چه حد مشروع و موجه است؟ (منصور نژاد، ۱۳۸۴: ۱۱۱)

پاسخ این پرسش می‌تواند چنین باشد که نقش مشارکت جدی و فعالانه و نهادینه مردم در حکومت اسلامی نفی می‌شود، (سیف‌زاده، ۱۳۷۳: ۱۱۱) اگر کسی معتقد باشد که: «مسأله امامت و ولایت از یکدیگر جدا نیستند. سیاست، حکومت و ولایت در شأن روحانیت جامع‌الشرایط است و در زمانی که فقیه جامع‌الشرایط و رهبر نظام اسلامی وجود دارد، بقیه حق دخالت در مسائل حکومتی را ندارند (مومن، ۱۳۷۸: ۲۱)».

و یا اعتقاد آن باشد که:

«ولّی باید دنیا و آخرت مردم را تأمین کند. به همین دلیل اگر بگوییم حق مشترک، در واقع همان حقی است که خداوند تعیین کرده که همه امور به دست او است و او است که همه تکالیف را برگردن مردم گذاشته، برای اینکه حق مردم بهتر رعایت شود(منصور نژاد، ۱۳۷۶: ۲)».

در این مقاله همانطور که پیشتر ذکر شد به دنبال آنیم که با یک نگاه دینی به تبیین و مبانی نظری فقهی حقوقی حق مشارکت سیاسی زنان پرداخته و از نقش آن در تبلور نهضت بیداری اسلامی در جامعه دفاع کرد.

مدّت مدیدی است که مردم برخی کشورهای خاورمیانه با اقدامات اعتراضی خود، در پی تغییرات اساسی در نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشورهای خود هستند. مردان و زنانی که امیدی جز خداوند و سلاحی جز پایداری ندارند. در این میان، علی‌رغم تبلیغات دولت‌های غربی مبنی بر عدم مشارکت زنان مسلمان در امور کشور خود، حضور آنان همدوش مردان در این حرکت‌های اعتراضی نشان از حضور مؤثر و بیداری اسلامی زنان مسلمان منطقه دارد. از منظر اسلام، زنان می‌توانند علاوه بر ایفای نقش پرارزش همسری و مادری در خانواده، در تمامی امور جامعه خویش نیز نقش آفرین باشند. در این

دیدگاه، یکی از تکالیف زنان، همچون مردان، اصلاح جامعه است. در آیات قرآن خداوند به زنان و مردان به طور یکسان به کسب فضایل و ترک گناه توصیه کرده است و زنان را در اصلاح جامعه خویش از انحرافات، مؤثر می‌داند. مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه‌ای در این باره می‌فرماید: «در عرصه فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی، علمی و فعالیت‌های گوناگون، زن مسلمان مانند مرد مسلمان حق دارد آنچه را که اقتضای زمان است و آن وظیفه‌ای را که بردوش خود حس می‌کند انجام دهد. مسئولیت حضور در جامعه و فهمیدن و علاج دردهای عمومی جامعه، هم مخصوص مرد و هم مخصوص زن است.» از نگاه ایشان زنان نمی‌توانند از زیر بار مسئولیت اصلاح جامعه شانه خالی کنند. رسول گرامی اسلام (ص) در راستای احیای جایگاه برجسته زن مسلمان، با آنان جلسات علمی تشکیل می‌داد و از زنان نیز در امور اجتماعی و سیاسی کسب نظر می‌کرد. علاوه بر این در صدر اسلام، زنان در جنگ‌های طاق فرسا نیز حضور داشتند و به ارائه خدمات و مداوای مجروحین می‌پرداختند. یکی از افتخارات بانوان مسلمان این است که اولین شهیدی که در راه اسلام، جان خویش را در زیر شکنجه مشرکان نثار کرد، «سمیه» مادر عمار یاسر از زنان مجاهد بود.

اینک زنان مسلمان در منطقه بویژه مصر، لیبی، بحرین، تونس و یمن، همچون سمیه در مقابل دشمن سینه سپر کرده‌اند. این حضور و شجاعت، یادآور نقش برجسته و تاریخ ساز بانوان مسلمان ایرانی در جریان انقلاب اسلامی ایران در ۳۲ سال پیش است. زنان مصری با حضور پررنگ خود در میان تظاهرکنندگان و در جای جای مصر ثابت کردند آنچه غریبان در مورد انزوای زنان مسلمان می‌گویند دروغی بیش نیست. خیابان‌های مصر روزهای اوج تظاهرات علیه مبارک، شاهد حضور زنان محجبه مصری بود که دوشادوش مردان به خیابان آمده و خواستار سرنگونی وی بودند. خانم مروه ۲۵ ساله که در جمع معترضان مصری حضور داشت، می‌گوید: «لازم است که در این حادثه بزرگ، زنان نیز در کنار مردان حضور یابند.» وی معتقد است نقش زنان کمتر از نقش مردان نیست و زنان نیز از وجود مشکلات در جامعه مصر رنج می‌برند.

مبانی نظری مشارکت سیاسی زن مسلمان در موج بیداری اسلامی

جهت پرداختن به این مبانی از قواعد و اصول حاکم بر قوانین اسلامی بهره می‌گیریم که مهمترین مبانی دینی مشارکت عبارت‌اند از:

اصل نفی سلطه

دین اسلام با سلطه و استبداد فردی به شدت مخالفت کرده به طوری که در متون و

روایات اسلامی استبداد به رأی و اتکا به نظرات فردی بدون مشارکت همگانی به شدت مذموم تلقی شده و چنین تفکری منتهی به ضلالت و گمراهی معرفی گردیده است (شعبانی، ۱۳۷۴: ۱۴۷).

امام علی (ع) در نهج البلاغه مغرور شدن افراد به رای خود را عامل گمراهی می داند. به علاوه استبداد و سلطه بر دیگران نیز در مرتبه بالاتری مورد مذمت قرار گرفته به طوری که فقها عموماً معتقدند که اصل اولی در انسان آن است که جز تحت قیمومت و ولایت خداوند زیر سلطه و ولایت احدی قرار نگیرد (طاهری، ۱۳۶۹: ۲۲).

از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که «مردم بر اموال خویش مسلطند و حق تصرف دارند». مفاد سلبی این روایت که مفاد ایجابی آن نیز بواسطه آن حجیت می یابد این است که «دیگران بر اموال انسان مسلط نبوده و حق تصرف ندارند». از مفاد سلبی این حدیث نیز این مفهوم استنتاج می شود که «اگر دیگران در مال انسان حق تصرف نداشته باشند، در جان انسان مسلماً - به طریق اولویت - حق سلطه نخواهند داشت» با توجه به این مفاهیم قاعده اولیه ای را مسلم دانسته اند و آن «اصل عدم سلطه انسان بر انسان است». عملکرد این اصل در ضرورت رضایت مردم از حکومت به این شیوه است که هر نظام حکومتی ملازم با سلطه های مختلفی بر جان و مال انسان است. در اینجا اگر به مقتضای اصل نفی سلطه عمل شود تصرف دولت غیرمشروع خواهد بود و از حکومت جز اسمی باقی نخواهد ماند و مفسد جامعه بی حکومت گریبانگیر همه خواهد شد. اگر به مقتضیات حکومت بدون چون و چرا تن داده شود اصل «اولی نفی سلطه» بی اثر خواهد شد بنابراین بهترین راه جمع بین این دو است یعنی حکومت از طریق انتخاب مردم برگزیده شود و در نتیجه هم از اختیارات لازم برخوردار باشد و هم با سلطه مردم معارض نخواهد بود (صدر، ۱۳۶۴: ۱۰۰).

اگر اشکال شود که تسلط بر اموال، دلیل تسلط بر نفوس نیست، پاسخ آن است که چگونه اسلامی که افراد را بر مسائل کم اهمیتی چون مال مسلط می داند و به همین دلیل سلطه دیگران بر آن را نفی می کند، بر موضوع بسیار مهم و غیرقابل قیاس با مال، که درونی تر، حضوری تر، شخصی تر و مهم تر است، مسلط ندانسته و دیگران حق دخل و تصرف بر آن را بدون اذن او داشته باشند؟! مگر آن که بپذیریم که در فرهنگ دینی، مردم بر جانهایشان امیرند و این امتیاز خود را با اختیار و اراده، در قالب مشارکت سیاسی و از مسیر انتخابات به دیگران وامی گذارند (منصور نژاد، ۱۳۶۲: ۱۱۱). همچنین طبق قاعده نفی اکراه آثار حقوقی عمل اجباری نفی شده است. بنابراین اگر حکومت اسلامی از رضایت مردم بهره مند نباشد جامعه نسبت به تعهدات اجباری که حکومت از او می گیرد، معتقد

نموده و اثری بر آن مترتب نمی‌شود و در نتیجه «حکومت» پایدار نخواهد ماند (صدر، ۱۳۶۴: ۱۰۱).

قرآن کریم نیز بر «عبادت خداوند و اجتناب از طاغوت» (نحل / ۳۶) تاکید می‌کند. واژه اجتناب تمامی ابعاد زندگی با طاغوت را شامل می‌شود یعنی اجتناب از طاغوت در مجالست و نشست و برخاست و اقتدا به او در امور اجتماعی و قضاوت. متعلق این عبارت ذکر نشده که این خود دلیل بر افاده عموم است و لذا می‌توان دریافت که از طاغوت در همه جا و هر مورد باید اجتناب کرد و فاصله گرفت. طاغوت صیغه مبالغه طغیان است، یعنی کسی که در ظلم و ستم زیادروی می‌کند. این طغیان بسیاری چیزها را می‌تواند شامل شود که در رأس آن حکومت است (صانعی، ۱۳۶۴: ۱۸).

تاریخ شیعه نیز آکنده از مبارزه مدام و بی‌امان و نهضت‌ها و قیام‌ها علیه حکام خود کامه و ظالم است چرا که شیعه رفع ظلم و براندازی هر نوع ستم اجتماعی را بخش اجتناب ناپذیر ایمان دانسته است. ائمه شیعه نیز در صورت عدم ضرورت اجازه نمی‌داده‌اند که پیروان آنان خود را تحت سیطره حاکمیت خلفای جور قرار دهند. امام صادق (ع) فرموده است «پرهیزید از این که محاکمه خود را پیش اهل جور برید (بهشتی، بی تا: ۹). با توجه به این که اصول و پایه‌های نظام استبدادی عبارت است از اصل خود اقتداری، اصل خود آئینی و اصل مطلقیت، اسلام سرسختانه با آن به مقابله پرداخته است به طوری که مبارزه با ستم و سلطه، بخش اصلی ایدئولوژی اسلامی را تشکیل می‌دهد، از آنجا که انقلاب اسلامی ایران نتیجه مبارزات مردمی علیه نابرابری، فقر اخلاقی و آثار ناگوار ناشی از آن یعنی ظلم و ستم و استبداد بود بنابراین نفی این امور در دستور کلی نظام جمهوری اسلامی ایران قرار گرفته و قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصل دوم بنا را بر «نفی هرگونه ستمگری، ستمکشی و سلطه‌گیری و سلطه‌پذیری» نهاده است (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸: ۴۰). بدیهی است که این قانون باید زمینه تحقق عملی این آرمانها را در اصول بعدی بیان می‌کرد. همانطور که مشاهده می‌شود این اصل در تمام فروعات خود عمومیت دارد و اختصاص به زن یا مرد نیافته است.

اصل خلافت عامه انسان

این اصل بر اساس آیه ۳۰ سوره بقره مبتنی است که می‌فرماید: (انی جاعل فی الارض خلیفه)

در مصداق خلیفه الله بودن، بیشتر مفسران هم نظر هستند که مقام خلیفه الهی مخصوص حضرت آدم (ع) نبوده، بلکه مربوط به نوع انسان است (طباطبایی، بی تا: ۱۴۸).

«خداوند، پروردگار همه زمین و همه خیرات آن است ... بدین ترتیب خلیفه الله در زمین، یعنی جانشین خدا در همه این امور است. از این رو، خلافت انسان در قرآن، در حقیقت شالوده حکومت انسان بر هستی است و حکومت میان مردم، همه از ریشه همان خلافت سرچشمه می‌گیرد... حکومت انسان بر خود هم، بر این پایه درست می‌شود؛ چنان‌که حکومت مردم بر مردم، یعنی «حق حاکمیت‌ملی» نیز به عنوان خلیفه الله بودن انسان‌ها می‌تواند مشروع و قانونی باشد.» (صدر، ۱۳۵۹: ۱۰)

در تفسیر شهید صدر، از این مبنا، به جهت این که مسئولیت بدون آزادی معنا ندارد و همین آزادی ممکن است باعث انحراف مسیر او شود، خط گواهی انبیا برای هدایت و توجیه بشر به مسیر خلافت الهی لازم می‌شود. این گواهان در طول تاریخ بشری سه گروه‌اند: اول: پیامبران، دوم: امامان، سوم: مرجعیت دینی. فرق اساسی دو گروه اول با گروه سوم در «عصمت» است. (همان، ۱۳)

همچنین ایشان معتقدند که خلافت مطرح شده در آیه مورد بحث، در عصر غیبت به مردم بازگردانده شده و طبق دو قاعده «شوری» و «حق حاکمیت» اعمال خواهد شد. (همان، ۴۹) با تفسیری که از «خلافت عامه انسان» شد، مشارکت سیاسی مردمی در عالی‌ترین سطوح در عصر غیبت، تحقق یافته و حق حاکمیت ملی مشروعیت پیدا نموده و این خلافت الهی طبق دو قاعده «شوری» و «حق حاکمیت» اعمال می‌شود.

ایجاد جامعه سیاسی، دولت و تشکیل حکومت از نتایج نظریه‌ی خلافت انسان است. جامعه انسان به عنوان جانشین خدا در زمین برای اداره و تدبیر امور خود به ایجاد دولت و در نتیجه تشکیل حکومت می‌پردازد. بنابراین پایه و اساس دولت «خلافت عامه انسان» است. چه اگر انسان جانشین خدا در زمین نباشد چگونه می‌تواند به تدبیر امور جامعه پرداخته و در آن تصرف نماید. خلیفه بودن یعنی توانایی بالقوه ایجاد دولت و تشکیل سازمان‌های حکومتی را داشتن و لذا بر انسان است که این توانایی و استعداد بالقوه را به نیرویی بالفعل تبدیل کرده، دولتی را به وجود آورد و برای تأمین اهداف دولت به تشکیل حکومت و نهادهای سیاسی بپردازد. دولت جامعه‌ای سیاسی است که از طریق آن بعد سیاسی خلافت انسان «سیاست» تحقق می‌یابد:

«یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق» (همان، ۲۶).

بر اساس این آیه داود خلیفه خدا در زمین است و این خلافت هم می‌تواند تکوینی باشد و خلافت عمومی انسان به او تخصیص یافته باشد، زیرا طرف خطاب اوست و او انسانی است نماینده و نمونه انسان‌های دیگر و هم می‌تواند تشریحی باشد و تحقق خلافت او در ایجاد حکومت حقیقی و صحیح می‌باشد (صدر، ۱۳۹۹: ۲۱).

اصل نیاز طبیعی

سومین مبنای مشارکت مردمی، نیاز طبیعی است. انسان‌ها میل دارند که حضوری فعال نسبت به مسائل مربوط به سرنوشت خود در صحنه سیاسی داشته باشند. اگر اولیای مذهب با آن مخالفت کنند، کاهش نفوذ آن مذهب مسلم خواهد بود. (صدر، ۱۳۸۲: ۱۰۶)

«از نظر روانشناسی مذهبی، یکی از موجبات عقب‌گرد مذهب، این است که اولیای مذهب، میان مذهب و نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند. مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناق‌ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است. کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت، فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را برضد کلیسا، بلکه برضد دین و خدا به طور کلی برانگیزد.» (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۲۰)

پس، نیاز طبیعی به مشارکت و تعیین سرنوشت خود، در صورت ارضا نشدن و عکس‌العمل غلط در برابر آن، به نفعی دین منجر می‌شود. از این جهت اسلام به عنوان دینی کامل و مبتنی بر فطرت، این نیاز طبیعی مردم را بی‌پاسخ نمی‌گذارد. و یقیناً زنان و مردان در این مساله مشترکند.

اصل شوری و تعاملات سیاسی

شوراء و مشورت، یکی از آموزه‌ها و تعالیم دینی است که فرهنگ اسلامی بر آن اهتمام و تاکید ورزیده است. مشورت به مفهوم تبادل آرا و افکار به منظور دست‌یابی به تعمیم صواب یا صواب‌تر یکی از وظایف حکومت اسلامی و کارگزاران نظام دینی است. بدون تردید، عینیت و تحقق چنین آموزه‌ای با مبحث مشارکت سیاسی به مفهوم حضور مردم در تعیین سرنوشت سیاسی شان رابطه عمیقی خواهد داشت. هر چند شیوه‌ها و مکانیزم‌های ((شوراء)) و ((مشورت)) هیچ‌گاه روند مشخصی را طی ننموده است؛ اما از مباحث نظری مقوله شوراء اهتمام فرهنگ سیاسی اسلام به نقش افراد و جامعه در تعیین سرنوشت‌شان به خوبی استظهار می‌شود. بنابراین مشورت و شوراء به مفهوم تضارب آرا و اختیار از اصحاب خرد برای رسیدن به نظر صواب یا احسن، (عبدالقادر، ۱۹۸۶: ۷۹) خود زمینه‌های جدی مشارکت سیاسی را در جامعه دینی فراهم می‌سازد (سجادی، ۱۳۸۰: ۹۲).

مشورت، عامل بها دادن به جایگاه مردم و حرکت در راستای خواسته‌های مشروع

امت خواهد بود و بدین سان مردم همواره خود را در حکومت سهیم می دانند و حکومت مردمی به معنای درست کلمه نیز همین است و بس (معرفت، ۱۳۷۷: ۹۶).

رابطه شورا با مشارکت سیاسی از منظر بستر نظری مشارکت سیاسی حایز اهمیت می باشد و صرف اهتمام نشان دادن فرهنگ سیاسی دین نسبت به بهره گیری از آرا و اندیشه های گوناگون به نوعی تشویق مشارکت افراد در تصمیم گیری های اجتماعی و سیاسی را باز گو می نماید. از طرف دیگر فرهنگ مشورت و اشاعه آن در جامعه اسلامی آثار و سودمندی های را به همراه دارد که در ادبیات سیاسی جدید به عنوان دست آوردهای مشارکت سیاسی عنوان می گردد. بنابراین از منظر کارکردی نیز می توان گفت؛ آنچه امروز از طریق مکانیزم مشارکت سیاسی شهروندان دنبال می گردد در فرهنگ اسلامی با تعبیه اصل شورا و تشویق آن مورد توجه قرار گرفته است (سجددی، ۱۳۸۰: ۹۲).

اگر شوری در اسلام مشروعیت داشته باشد، پذیرش مشارکت افراد صاحب نظر و متخصص در امور مختلف است (البته مراد عصر غیبت و همچنین قانون غیرمنصوص (منصورنژاد، ۱۳۷۷: ۷) است).

مهمترین سند قرآنی در باب شوری، آیه (و شاورهم فی الأمر) (آل عمران / ۱۵۹)) و آیه (و أمرهم شوری بینهم) (شوری / ۳۸)) می باشد. در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران ضمیر «هم» می رساند که امر مشورت با همه مردم است (خطاب به پیامبر (ص)). «اما تخصیص آن به خصوص عقلای ارباب حلّ و عقد، از روی مناسبت حکمیّه و قرینه مقامیه خواهد بود. (نایینی، ۱۳۵۹۶: ۵۳)»

یعنی شرکت دادن عموم مردم در شور و مشورت، اولاً: با ماهیت شوری که معمولاً در باب مسائل مهم است، نمی سازد؛ ثانیاً: با هدف و غایت شوری که به دست آوردن بهترین عقیده است در تناقض است (جعفری، ۱۳۹۹: ۳۰۸). درباره ارتباط شوری با ولایت فقیه (مشارکت در بالاترین سطح) علامه طباطبایی می نویسد:

«احکامی که از مقام ولایت صادر می شود، از راه شوری و با رعایت صلاح اسلام و مسلمین صادر خواهد شد (و شاورهم فی الأمر) و پر روشن است که این سیرت، مقدمه سیرت و روشی است که در هیچ جامعه ای از جوامع به خلاف مصلحت آن جامعه تمام نمی شود و از این روی به هیچ وجه قابل تغییر نیست و از احکام ثانویه فطرت است، که اسلام آن را امضا می کند. (طباطبایی، بیتا: ۴۲)»

در همین رابطه (مشارکت مردم در حوزه های مربوط به ولی فقیه) نظریات جدی تری نیز وجود دارد که مثلاً معتقدند:

«ولایت فقیه حکومت فردی نیست، بلکه بر پایه شوری استوار است و اگر ولی فقیه

برخلاف اصل شوری، رأی شخصی خود را در موضوعات، بر مردم تحمیل کند، از تعهد خود خلاف کرده و از ولایت عزل می‌شود. « (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳: ۲۷۸) »
اگر مشارکت مردم در حوزه مسائل مربوط به ولایت فقیه پذیرفته‌شود، خودبه‌خود در حوزه‌های دیگر و سطوح پایین‌تر جامعه اسلامی پذیرفته شده است.

اصل امر به معروف و نهی از منکر و تعاملات سیاسی

این مبنای اساسی آیات متعدد و روایات اخذ شده است؛ مثلاً آیه ۱۱۰ سوره آل عمران: «کنتم خیر اُمَّه أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنکر و تؤمنون بالله». «شما بهترین اُمَّت هستید که به نفع بشریت به وجود آمده‌است، چون امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید.»

از لحاظ سیاسی نیز اصل امر به معروف و نهی از منکر همچون ابزار ممانعت از برقراری حکومت‌های ظالم و استبدادی عمل می‌کند. امر به معروف و نهی از منکر در این خصوص وظیفه‌ای همگانی است که بر اساس آن مردم نسبت به دولت و یکدیگر و دولت نیز نسبت به مردم تکلیف دارند که برای نفی منکرات و نشر معروف‌ها اقدام کنند. مردم برای کنترل و خیرخواهی حاکمان جامعه بر اعمال و رفتارهای آنان نظارت می‌کنند. در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، نظارت به عنوان یک مفهوم شاخص مورد بررسی قرار می‌گیرد و مردم از طریق این مکانیسم، انگیزه‌ی مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی را به دست می‌آورند. (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۹۲: ۴۲)

اسلام موضوع امر به معروف و نهی از منکر را به اشیای معین؛ مثل عبادات، معاملات، اخلاقیات و محیط خانوادگی محدود نکرده بلکه کلمه عام آورده است. معروف، یعنی کار خیر، کار نیک. نقطه مقابلش هر کار زشت و پلیدی که هست، منکر است. امر یعنی فرمان، نهی یعنی بازداشتن، جلوگیری کردن. (مطهری، ۱۳۶۱: ۶۳)

گرچه عنصر امر به معروف و نهی از منکر، شرایط و مراحل دارد، اما نه در موضوعاتی که مصادیق معروف و منکرند، محدودیت دارد و نه محدود و مشروط به افراد خاص می‌باشد که افراد دیگری از آن معاف باشند (البته در همه جوامع به صورت عقلایی افرادی از دخالت در هر امری معاف‌اند؛ مثلاً دیوانه و...) برحسب این مبنا و این اصل، مردم اعم از زنان و مردان نه تنها حق مشارکت، بلکه وظیفه و تکلیف دارند که در مسائل اجتماعی در همه سطوح و در همه مسائل مشارکت کنند. (منصورنژاد: ۱۳۸۲: ۶)

در رابطه با لزوم و یا حتی وجوب امر به معروف و نهی از منکر برای زنان، در قرآن کریم آیه‌ای اختصاص یافته که صراحتاً بیان می‌دارد: «المؤمنون و المؤمنات بعضکم

اولیاء بعضی یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (توبه / ۷۱)
 حال عامه مؤمنین را بیان می‌کند و می‌فرماید: «مردان و زنان با ایمان اولیای یکدیگرند»، تا منافقین بدانند نقطه مقابل ایشان مؤمنین هستند که مردان و زنانشان با همه کثرت و پراکندگی افرادشان همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده‌دار می‌شوند و به همین جهت است که هر کدام دیگری را به معروف امر می‌کند و از منکر نهی می‌نماید. آری، بخاطر ولایت داشتن ایشان در امور یکدیگر است - آن‌هم ولایتی که تا کوچکترین افراد اجتماع راه دارد - که به خود اجازه می‌دهند هر یک دیگری را به معروف واداشته و از منکر باز بدارد. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۵)

آن معیار مشترکی که در جامعه‌ی مسلمین افراد بر اساس آن هم دیگر را معاونت و ارشاد می‌کنند بر اساس ولایتی است که در اسلام برای همه‌ی افراد در قبال افراد دیگر قائل شده است و همه در آن مساویند و کسی از دیگری تقلید نمی‌کند و متابعت نمی‌کند مگر با بصیرت. ولایت در این جا اشاره دارد به اخلاص و راستی و کمک رسانیدن برای هدایت دیگری و امر آنان به کارهای نیک و نهی‌شان از منکرات که در نهایت جامعه به اصلاح برسد. (ابن عاشور، بی تا: ۱۵۲)

مسئولیت متقابل دولت و مردم

در طول تاریخ بشریت فرض بر این بود که مردم در خدمت دولت وظایفی دارند و در قرون اخیر بحث از حقوق مردم، موضوعیت یافته است. در اسلام این دو، حقوق متقابل دارند، با سنگین‌تر بودن کفه حقوق مردم. در این مکتب: «امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنها است. از این دو (حکمران و مردم) اگر بنا است یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران (مطهری: ۱۳۶۸: ۱۲۸)».

حضرت علی (ع) به مالک می‌فرماید:

«و لا تقولن ائی مؤمرٌ آمر فاطاع فان ذلک ادغال فی القلب و منهک للدين و

تقرب من الغیر)».

«مگو من اکنون برآنان مسلطم، از من فرمان دادن است و از آنها اطاعت کردن، که این عین راه یافتن تباهی در دل و ضعف در دین و نزدیک به سلب نعمت است.»
از نگاه امام خمینی (قدس سره): «هر فردی از افراد ملت، حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند. (خمینی (ره): ۴۰۹»

و به اصطلاح حکومت امری اعتباری است (همان، ۵۷). با این مبنا راه برای مشارکت جدیدتر مردم در تمامی امور مربوط به خود و سرنوشتشان باز می‌شود. در این صورت است که مشارکت نه تنها حق، بلکه تکلیف می‌شود؛ یعنی نه اینکه دیگران برای افراد تعیین تکلیف کنند، بلکه از نگاه دینی، فرد در مقابل خودش، خدایش، جامعه‌اش و... موظف است که نسبت به سرنوشت خود حساس باشد، در صحنه‌ها باشد، فعال باشد، از اعوجاج حکومتی جلوگیری کند. در صحنه‌ها حضور داشته باشد و از حقوق خودش به عنوان یک وظیفه دفاع کند. (منصورنژاد، ۱۳۸۵: ۳)

پیامبر اسلام در بیان این مسئولیت‌ها خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت»؛ همچنین کسی را که شب را به صبح رساند ولی به امور مسلمانان اهتمام نبخشد، مسلمان نمی‌داند. علاوه بر این، بر اساس خیرخواهی و دلسوزی که در متون اسلامی از آن به «نصح» تعبیر شده است، مردم خود را در مسئولیت دیگران سهیم می‌بینند و سرنوشت همه را از خود و سرنوشت خود را مربوط به دیگران تلقی می‌کنند. (عمید زنجانی، بی تا: ۱۳۵)

در این باره نیز دلیل عقلی و یا نقلی مبنی بر جدا سازی زنان از این مسئولیت دیده نشده است.

بیعت

هر چند با توجه به سریان حاکمیت دینی از سوی خداوند، مشروعیت حکومت دینی بستگی به قبول و نفی مردم ندارد؛ اما در عین حال، مقبولیت حکومت که از رهگذار رضایت عمومی و مشارکت همگانی در قالب بیعت مردم با رهبر جامعه تحقق می‌یابد، همواره مورد اهتمام پیشوایان دینی بوده و در فقه سیاسی اسلام مورد توجه و بحث قرار گرفته است (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۹). امام علی (ع) در نهج البلاغه در این خصوص می‌فرماید: «اگر حضور حاضران نبود و حجت به سبب وجود یاوران تمام نمی‌شد، افسار شتر خلافت را بر پشت آن می‌انداختم.» (سیدرضی، ۱۳۷۶: ۵۲)

حضرت آیت الله خامنه‌ای مشروعیت حکومت دینی را مبتنی بر دو رکن دینی و مردمی دانسته و در مورد نقش مردم و اهمیت رضایت آنان می‌فرماید: «... رکن دوم،

قبول و پذیرش مردم است اگر مردم آن شخصی را که دارای ملاک‌های حکومت است، نشناختند و او را به حکومت نپذیرفتند، او حاکم نیست. اگر دو نفر که هر دو دارای این ملاک‌ها هستند، یکی از نظر مردم شناخته و پذیرفته شد، او حاکم است. پس قبول و پذیرش مردم، شرط حقیقی در حاکمیت است ... میتوان گفت مردم در اصل تعیین رژیم اسلامی هم دارای نقش هستند، البته این را به عنوان شرط حقیقی مطرح میکنم؛ یعنی اگر مردم رژیم اسلامی را نپذیرفتند، رژیم اسلامی از اعتبار نمی‌افتد.» (خامنه‌ای، ۱۳۶۲: ۵۲)

یکی از مفاهیمی که در فرهنگ سیاسی اسلام از موقعیت شاخصی برخوردار است، بیعت می‌باشد. به طوری که تلاش برای اخذ بیعت و نزاع برای شکستن آن همواره بخش مهمی از تاریخ سیاسی تمدن اسلامی را رگم زده است. (دیلمی، ۱۳۷۸: ۱۰۵)

زنان با حضور خود در بیعت عقبه ی ثانی، بیعت رضوان و فتح مکه با پیامبر (ص) (طبری، ۱۳۸۲: ۳۶۶) و همین طور بیعت با امام علی (ع) در عید غدیر (سیدرضی، ۱۳۸۲: ۲۲۹) از همان صدر اسلام اولین فعالیت‌های سیاسی خود را آغاز نمودند.

تفاوتی که بیعت با پیامبر با بیعت با حضرت علی (ع) داشت این بود که: "بیعت پیغمبر نه بیعت بر نبوت پیامبر است، و نه بیعت بر ریاست پیامبر که همه اینها مسلم بوده است، بلکه بیعت پیمانی بوده که بر آنچه پیامبر می‌گوید، عمل کنند، ولی تاریخ بیعت به خود «خلافت» را نشان می‌دهد، مسأله خلافت که مردم بیعت می‌کردند، رسماً به منزله رأی دادن به خلافت بود و در آنجا زنها شرکت می‌کردند، مخصوصاً در باره بیعت خود حضرت امیر، چون در نهج البلاغه جمله‌ای است که نشان می‌دهد، زنها هم با حضرت بیعت کردند. (مطهری، ۱۳۶۵: ۳)"

آزادی اراده و اختیار

از دیدگاه اسلام، خداوند انسان را موجودی شریف و نمونه قرار داده و مزایایی به او بخشیده که سایر موجودات از آن محرومند. یکی از امتیازات انسان‌ها آزادی اراده توأم با مسئولیت است که به موجب آن می‌توانند سرنوشت خویش را رقم زنند و نتیجه ی کار خوب و بد خویش را ببینند. (اسرا / ۷)

خدا با تمام سلطه و سیطره ای که بر همه ی موجودات دارد، انسان را در حدود اختیاری که به او بخشیده، مطلقاً ملزم به انجام کارها نساخته بلکه به وسیله ی امر و نهی و ارشاد و بیان عاقبت امور، بدون سلب آزادی و استقلال وی، افعال و حرکات انسانی را تحت انضباط درآورده است. (انسان / ۳) علاوه بر این در قرآن کریم به طور صریح تأکید شده است که خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آن قوم خود سرنوشت شان را تغییر دهند. در متون اسلامی از آیه ی شریفه ان الله لا یغیر ما بقوم

حتی یغیروا ما بآنفسهم (رعد / ۱۱) اراده ی جمعی انسان ها استنباط می شود (علیخانی، ۱۳۷۷: ۱۱). نتیجه آن که انسان حسب نعمت آزادی ای که از آن برخوردار است، مسئول سرنوشت انتخابی اش می باشد. و به دنبال این آزادی مفهوم آزادی سیاسی عنوان می شود.

از طرفی حق اختیار از دیدگاه همه ی مکتب های الهی - که رشد و کمال آدمی را در تکاپوی آزادانه می دانند - و همه ی ادیان آسمانی، مخصوصاً از دیدگاه اسلام، نه تنها حقی است ثابت بلکه هدف اصلی همه ی دیدگاه های مزبور اعتلا و ترقی انسان است تا به نیروی والای اختیار نائل شود و با شخصیتی که ناظر و مسلط بر دو قطب مثبت و منفی کار شایسته و با هدفگیری خیر است حرکت کند و وارد حیات معقول گردد (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۴۰۷).

آزادی سیاسی ماحصل مبانی مشارکت سیاسی

مبانی آزادی سیاسی در نظام اسلامی را می توان این گونه برشمرد:

۱) ستم زدایی و استکبارستیزی؛ دین اسلام هیچ جایگاهی را برای ستم در نظام آفرینش قائل نبوده و برچیدن بساط آن را از جامعه بشری مسئولیت اجتناب ناپذیر انسان می داند. از همین رو آزادی سیاسی را به عنوان راهکار مقابله با ظلم و ستم حکمرانان به رسمیت می شناسد.

۲) آزادی همراه با مسئولیت و حق انتخاب؛ از آن جا که اسلام برای انسان، آزادی در انتخاب عطا کرده و او را از نعمت اراده و اختیار بهره مند کرده است لذا آزادی سیاسی را نیز بر همین اساس مورد تأکید قرار می دهد.

۳) اصل فطرت؛ اصل فطرت را نیز می توان در کنار اراده و اختیار، از مبانی انسان شناختی آزادی سیاسی قلمداد کرد؛ چراکه فطرت آدمیان، آزادی را برای آن ها تضمین کرده است.

۴) حق الهی؛ آزادی در تفکر دینی یک حق بشری به شمار می رود؛ که خداوند متعال برای انسان در نظر گرفته است. بنابراین یکی از مبانی آزادی سیاسی را می توان حق الهی دانست. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ۱۳۷۲: ۲۶۶)

همان طور که دیده می شود مبنای این اصول وجدان و فطرت بشر بر می گردد و از آن جایی که بشر فطرتاً در زن بودن یا مرد بودن دارای اصالت واحدی است و همان طور که در آیات قرآن نیز بدان اشاره شده است که ما شما را از نفس واحدی آفریدیم و از آن نفس واحد همسرش را. در این آیه می خواهد مردم را که در اصل انسانیت و در حقیقت بشریت با هم متحدند و در این حقیقت بین زنشان و مردشان، فرقی نیست، دعوت کند

تا مردم در باره خویش به این بی تفاوتی پی ببرند تا دیگر مرد به زن و کبیر به صغیر ظلم نکند، و با ظلم خود مجتمعی را که خداوند آنان را به داشتن آن اجتماع هدایت نموده آلوده نسازند، اجتماعی که به منظور تتمیم سعادتشان و با احکام و قوانین نجات بخش تشکیل شده، مجتمعی که خدای عزّ و جلّ آنان را به تأسیس آن ملهم نمود، تا راه زندگیشان را هموار و آسان کند همچنین هستی و بقای فرد فرد و مجموعشان را حفظ فرماید (موسوی همدانی، ۱۳۸۵: ۲۱۳).

آزادی سیاسی

آزادی سیاسی را می توان حائز دو مؤلفه محتوایی؛ یعنی «اعمال حق حاکمیت» و «زمینه سازی مشارکت فعال سیاسی در جامعه» و یک مؤلفه صوری یعنی «فقدان فشار سیاسی و اجبار از ناحیه حکمرانان» دانست. در واقع می توان گفت مفهوم این آزادی، متشکل از دو عنصر ابتدایی است و تحقق این مفهوم در جامعه، مشروط به عنصر اخیر یعنی فقدان فشار سیاسی در جامعه می باشد.

جامعه ای که مشتمل بر آزادی سیاسی باشد، به مردم این امکان را می دهد، که به طور مستقیم یا غیرمستقیم و از طریق انتخاب نمایندگان، حق حاکمیت خود را اعمال نموده و در تکوین نظام سیاسی جامعه نقش ایفا کنند و از طریق انتخاب زمامداران و یا ورود خود به عرصه ی حاکمیت و زمامداری در زندگی سیاسی خود شرکت جویند. در چنین جامعه ای افراد می توانند در مسایل سیاسی کشور اثرگذار بوده و زمینه مشارکت مردمی در نظام سیاسی را فراهم کنند و به یاری این آزادی، افراد به تشکیل احزاب، سازمان ها، جمعیت ها، مطبوعات و رسانه های گروهی پرداخته و خواهند توانست، آزادانه از سیاست های دولت، انتقاد کنند و در مسیر رفتارهای سیاسی خود از هیچ گونه اجبار و اکراهی برخوردار نباشند (میراحمدی، ۱۳۷۸: ۹۹).

مشارکت مردمی و جلب رضایت مردم و افزایش کارآمدی نظام از نتایج اعمال این آزادی سیاسی است که از مبانی مشارکت سیاسی محسوب می شود. اگر در جامعه ای، مردم از دخالت در امور بازداشته شوند، به تدریج زمینه برای پیدایش استبداد فراهم می آید؛ که در این صورت ثبات و امنیت جامعه از بین رفته و بیشتر مردم از دستیابی به حقوق مسلم خود باز می مانند. بنابراین مشارکت مردمی در جامعه ای که بخواهد به استبداد نینجامد، لازم به نظر می رسد. رضایت و ایفای حقوق عمومی، شرط اصلی موفقیت یک نظام است؛ که این مهم می تواند در سایه مشارکت عمومی مردم فراهم گردد (اسحاقی، ۱۳۸۴: ۱۹۵).

با توجه به مبانی مذکور، و با عنایت به این که تمامی این مبانی با استدلال های عقلی و

روایی مطرح گشته‌اند و در هیچ یک از این دلایل مشروعیت مشارکت سیاسی به جنسیت اشاره‌ای نشده است نتیجه می‌گیریم که مشارکت سیاسی زنان نیز با این مبانی قابل توجه بوده و همان دلایلی که ضرورت مشارکت سیاسی مردان را بیان می‌کند به ضرورت این مشارکت در زنان نیز اشاره دارد. شاخص‌های نظریه‌ی بیداری اسلامی رهبر انقلاب چیست؟ نظریه‌ی بیداری اسلامی سه شاخص دارد: مردمی بودن، ضد استعماری بودن و دینی بودن. یعنی اگر بیداری اسلامی هرکدام از این سه شاخص را کم داشته باشد، ناقص است. شاخص اصالت بیداری اسلامی این است که یک انقلاب مردمی باشد. یعنی جوان‌ها و توده‌های مردم در آن نقش برجسته‌ای داشته باشند و نه تنها احزاب. شاخص دوم، ضد استعماری و ضد صهیونیستی و ضد غربی بودن آن است. شاخص سوم این انقلاب‌ها نیز این است که باید در بستر فرهنگ دینی باشند. بنابراین طبق نظریه‌ی ایشان هر جا که بیداری اسلامی مطرح باشد و این ویژگی‌ها را نداشته باشد، ناقص است و یک چیزی کم دارد.

نکته‌ی دیگر این که نظریه‌ی ایشان به عنوان یک خط اعتدال در میان نظریه‌های رقیب در موضوع بیداری اسلامی مطرح است. عمده‌تاً دو نظریه در بین نظریه‌های رقیب از دیگر نظریات قوی‌تر است. یکی نظریه‌های وهابی یا طالبانی‌گری و سلفی‌گری است که می‌خواهند بیداری اسلامی را با یک قشریت و یک سطحی‌اندیشی و حتی خشونت مطرح کنند و در نتیجه آن را مصادره نمایند. البته این گونه حرکت و مشی باعث سرکوب بیداری اسلامی می‌شود و از منظر جهانی نیز مردود است. نظریه‌ی دیگر هم به دنبال طرح بیداری اسلامی تحت عنوان دموکراسی است. نظریه‌ی آقا یک خط وسط و خط اعتدال در بین این دو نظریه است. ویژگی نظریه‌ی هویت‌گرا این است که به شما شخصیت و احساس هویت می‌بخشد. بنابراین شما با این احساس شخصیت می‌توانی با شخصیت دیگری ارتباط برقرار کنی، به راحتی با غرب ارتباط برقرار کنی و هر چه را که مناسب بود، انتخاب کنی و برداری و آنچه را نخواستی دور بریزی. بنابراین یک سوی این طیف نظرات، طالبانی‌گری و در سوی دیگر آن نیز تجدد قرار دارد. در این طیف، بیداری انسانی و بیداری فطری چه جایگاهی دارد؟ این‌ها نمی‌خواهند ماهیت اسلامی این بیداری را قبول کنند. البته این مفهوم فطری بیداری انسانی را هنوز مشروح طرح نکرده‌اند و هنوز اجمالی و در حد شعار مطرح است. اگر مشروح شود، می‌توانیم درباره‌ی آن صحبت کنیم. شاید هم ترجمه‌های از او مانع باشد. همچنین نظریه‌ی ایشان از دو نظریه‌ی فکری سطحی‌تر هم جدا می‌شود. نظریه‌ی اول، بیداری اسلامی را یک توطئه می‌داند و معتقد است که بیداری اسلامی نقشه‌ی خود

غربی‌ها است تا با آن ثبات کشورهای اسلامی را بر هم بزنند. می‌گویند آنها می‌خواهند ابتدا کشورهای لیبی و سوریه و ایران را بی‌ثبات کنند. بنابراین بیداری اسلامی را کاملاً در یک خط غرب‌زدگی و استعماری تحلیل می‌کنند. متأسفانه این دیدگاه در جامعه‌ی ما هم رواج پیدا کرده و حتی برخی محافل دولتی هم به آن دامن می‌زنند.

منظر دیگری که درباره‌ی بیداری اسلامی وجود دارد، این است که عده‌ای بیداری اسلامی را به صورت تقلیل‌گرا مطرح می‌کنند. یعنی اهداف بیداری اسلامی را فقط در حد مسائلی مانند از بین بردن فقر، داشتن آزادی، برگزاری انتخابات یا رفتن دیکتاتور مطرح می‌کنند. آنها افق‌های بلندی برای بیداری اسلامی مانند نظام‌سازی و تمدن‌سازی قائل نیستند. می‌خواهند اهداف بیداری اسلامی را به اموری کم‌اهمیت تقلیل بدهند. می‌گویند مردم این کشورها مسلمانند، نماز می‌خوانند و احساساتشان هم جریحه‌دار شده است. بیش از این نمی‌خواهند با اسلام پیش بروند. این تفکر مانند افکار منافقین است که زمانی که در زندان شاه بودند، می‌گفتند که مردم آیت‌الله خمینی را دوست دارند. بنابراین او باید شاه را بیرون کند و بعد کار را به دست ما بدهد. به نظر می‌آید این تفکر در احزاب لاییک کشورهای اسلامی نیز وجود دارد و این‌ها معتقدند که مبارزات تا مرحله‌ی پیروزی به دست مردم باشد و از آن به بعد کار به دست آنان بیفتد.

اما تفکر خطرناک‌تر و پیچیده‌تری هم وجود دارد که نظریه‌ی آقا با آن هم مرزبندی دارد، و الان ترکیه در بُعد بین‌المللی و برخی نیز در داخل کشور آن را دنبال می‌کنند. این‌ها به بیداری اسلامی اعتقاد ندارند، بلکه به آشتی اسلام و دموکراسی یا آشتی اسلام و غرب ذیل تمدن غرب معتقد هستند. می‌گویند مردم مسلمان هستند، پس جامعه‌ی اسلامی باید شکل بگیرد. مثلاً می‌گویند حجاب باید باشد، اما نه اجباری، بلکه داشتن حجاب بهتر از بی‌حجابی است و نباید به مردم فشار بیاید. یعنی باید وضعیت حجاب اصلاح بشود. این‌ها به دنبال سکولاریسم یا لایسم الحادی نیستند، بلکه می‌خواهند بین غرب و اسلام آشتی ایجاد کنند. حتی به مذاهب اسلامی هم معتقدند، اما ذیل تمدن غربی. این تمدن غربی است که برای آنها حرف آخر را می‌زند. در این دیدگاه، تمدن اسلامی مربوط به گذشته است و امروز زمان گفت‌وگوی تمدن گذشته‌ی اسلامی با تمدن فعلی غرب است. یعنی آن تمدن گذشته و مرده است و نهایتاً غلبه با تمدن مدرن است.

اما نظریه‌ی بیداری اسلامی موردنظر رهبر معظم انقلاب، یک نظریه‌ی قشری و تعصبی نیست؛ نظریه‌ای است که اتفاقاً تجدد را هم می‌پذیرد، اما ذیل تمدن اسلامی و مهدویت و تمدنی که نمرده و در گذشته نمانده و امروز هم زنده است. این‌ها مجموعه‌ی ویژگی‌های نظریه‌ی رهبر معظم انقلاب در باب بیداری اسلامی است.

مبانی قانونی مشارکت سیاسی زنان در نظام بین المللی

حق مشارکت سیاسی که در هر دو نظام حقوق بشر اسلامی و غرب به عنوان یکی از حقوق انسانی با مبانی مخصوص به خود شناخته شد برای هر دو جنس زن و مرد به صورت یکسان در نظر گرفته می شود. چرا که میان زن و مرد از لحاظ کرامت انسانی تفاوتی وجود ندارد چنانچه در ماده ششم اعلامیه حقوق بشر در اسلام یادآور شده است که در کرامت و حیثیت انسان، زن با مرد برابر است و به همان اندازه که زن وظایفی دارد از حقوق نیز برخوردار است و دارای شخصیت مدنی ... می باشد. پس از آنجایی که زن دارای شخصیت مدنی است باید در مسائلی که مربوط به تنظیم امور مدنی وی می باشد که از جمله انتخاب کسانی است که متولی این امور می شوند نقش داشته باشد. پس مسلم است که در تعیین این افراد زنان و مردان جامعه به یک نسبت نقش دارند. بر مسئله ی کرامت و حیثیت برابر زن و مرد اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز اشاره دارد که: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند.»

پس از این که حقوق مندرج در اعلامیه ها و کنوانسیون های بین المللی در ابتدای آن متعلق به تمام افراد جدای از جنسیت منتسب شده است در مواد جداگانه نیز به بیان آزادی مشارکت سیاسی تصریح شده است:

در اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده ی ۲۱ اعلام می دارد که هر کس حق دارد که در اداره ی عمومی کشور خود، خواه مستقیماً و خواه با وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند، شرکت جوید. و در بند ۳ همین ماده اشاره می کند که اساس و منشأ قدرت حکومت اراده ی مردم است. که در این جا به حق رأی و آزادی آن نیز تصریح می کند که این اراده باید به وسیله ی انتخابات عمومی و با رعایت مساوات باشد.^۱

این مفهوم در ماده ی بیست و دوم و بیست و سوم اعلامیه اسلامی حقوق بشر اشاره شده است به این نحو که هر انسانی حق دارد که نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد آزادانه بیان دارد، و برای امر به خیر و نهی از منکر بر طبق ضوابط شریعت اسلامی، اقدام کند. همچنین این حق نیز در اعلامیه به رسمیت شناخته شده است که هر انسانی حق دارد در اداره امور عمومی کشور خود بطور مستقیم یا غیرمستقیم شرکت نماید. همچنین او می تواند پست های عمومی را بر طبق احکام شریعت متصدی

۱. ماده ششم اعلامیه اسلامی حقوق بشر، (مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱ قمری مطابق با ۱۵ مرداد ۱۳۶۹ شمسی)، اجلاس وزرای امور خارجه سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره (۲۶)، (قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی: <http://www.unic-ir.org/hr/declaration-islamic.htm>)

2. Universal Declaration of Human Rights (1948) <http://www.un.org/en/documents/udhr/>

ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر

۳. ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر، (سایت سازمان ملل متحد)

شود.^۱

مهمترین فرقی که میان این دو اعلامیه ی بین المللی وجود دارد این است که در اعلامیه ی اسلامی حقوق بشر در ماده بیست و سوم با یاد آوری این نکته که ولایت امانتی است که استبداد یا سوءاستفاده از آن شدیداً ممنوع می باشد، زیرا که حقوق اساسی از این راه تضمین می شود. تصدّی امور سیاسی و پست های عمومی که در ادامه ی این ماده آمده و آن را مشروط بر مطابقت با احکام شریعت کرده تضمینی بر حضور و مشارکت سیاسی فعالانه با قید مسئولانه می باشد که فرد با در نظر گرفتن محور الهی برای حس مسئولیت خود، جهت کوشش برای فعالیت مسئولانه وارد عرصه ی سیاسی می شود.

همچنین در بند ب ماده ی بیست و پنج میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی حق مشارکت سیاسی را به تمام انحاء ذکر شده اعم از حق انتخاب کنندگی و حق انتخاب شونده گی یاد کرده است و برای اعمال این حق ممنوعیتی از لحاظ جنسیت لحاظ نکرده است.^۲

نظر به مواد اعلام شده در اعلامیه ها و کنوانسیون های بین المللی در این بخش با اندکی تأمل محرز می شود که مبانی مشارکت سیاسی چه در نظام اسلامی بین المللی و چه در نظام غربی بین المللی هر چه که باشد به این علت که اصل را در برابر انسان ها از لحاظ حیثیت و کرامت ذاتی گذاشته، لذا حقوق اجتماعی و سیاسی را برای زنان و مردان به نحو مساوی قائل است و از این حیث تمایزی میان شناختن این حق مشارکت سیاسی بین این دو جنس نمی شناسد.

۱. ماده بیست دوم و بیست و سوم اعلامیه اسلامی حقوق بشر، (مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱ قمری مطابق با ۱۵ مرداد ۱۳۶۹ شمسی)، اجلاس وزرای امور خارجه سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره (۲۶)، (قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی: <http://www.unic-ir.org/hr/declaration-islamic.htm>)

2. International Covenant on Civil and Political Rights , Adopted and opened for signature, ratification and accession by General Assembly resolution 2200A (XXI) of 16 December 1966 , entry into force 23 March 1976, in accordance with Article 49 , article 18(<http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm#art18>)

متن میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی.

نتیجه گیری

حق مشارکت سیاسی که در هر دو نظام حقوق بشر اسلامی و غرب به عنوان یکی از حقوق انسانی با مبانی مخصوص به خود شناخته شده، برای هر دو جنس زن و مرد به صورت یکسان در نظر گرفته می شود.

در کرامت و حیثیت انسان، زن با مرد برابر است و از حقوق مدنی برخوردار و دارای شخصیت مدنی می باشد. پس از آنجایی که زن دارای شخصیت مدنی است باید در مسائلی که مربوط به تنظیم امور مدنی وی می باشد که از جمله انتخاب کسانی است که متولی این امور می شوند نقش داشته باشد. پس مسلم است که در تعیین این افراد زنان و مردان جامعه به یک نسبت نقش دارند.

مشارکت مردمی در جامعه ای که بخواهد به استبداد نینجامد، لازم و ضروری و یک تکلیف است، رضایت و ایفای حقوق عمومی، شرط اصلی موفقیت یک نظام است؛ که این مهم می تواند در سایه مشارکت عمومی مردم فراهم گردد (اسحاقی، ۱۳۸۶: ۱۹۵). و نقش زنان در این مشارکت انکار ناپذیر است.

در نظام حقوقی و قوانین بین الملل نیز این حق برای عموم مردم به رسمیت شناخته شده است، با این تفاوت که در نظام حقوق اسلامی، مشارکت سیاسی با یک نوع پشتیبانی وجدانی و الهی تضمین شده است که افراد ضمن این حضور به هنجار شکنی نپردازند و مفاهیمی چون ولایت و شریعت الهی را سر لوحه ی این مشارکت خود قرار دهند تا مرزی باشد برای هدایت کل جامعه به سوی محیطی آزاد، پویا و سالم و به دور از انحرافات بر اساس سلیقه های شخصی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱۴۹

دو فصلنامه مطالعات
بیداری اسلامی

مبانی فقهی و حقوقی لزوم مشارکت سیاسی زن مسلمان در موج بیداری اسلامی
فاطمه عظیم زاده اردبیلی

۱. ماده ششم اعلامیه اسلامی حقوق بشر، (مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱ قمری مطابق با ۱۵ مرداد ۱۳۶۹ شمسی)، اجلاس وزرای امور خارجه

سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره (۲۶)، (قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی: [http://www.unic-ir.org/hr/declaration-](http://www.unic-ir.org/hr/declaration-islamic.htm)

[islamic.htm](http://www.unic-ir.org/hr/declaration-islamic.htm))

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابوفارس، محمد عبد القادر، *النظام السياسي في الاسلام*، اردن، دارالفرقان، ۱۹۸۶.
- اسحاقی، حسین، *آزادی در اسلام و غرب*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۴، چ ۱.
- بهشتی، احمد، *حکومت در قرآن (تحقیق پیرامون موضوعات قرآنی)*، قم، دفتر نشر پیام، بی تا.
- جعفری، محمدتقی، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، بی جا، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۹.
- خمینی، روح الله، *شؤون و اختیارات ولی فقیه*، بی جا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
- _____، *صحیفه امام*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دشتی، علی، *ترجمه ی نهج البلاغه*، قم، نشر مشرقین، ۱۳۷۹، چ ۷.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، تهران، سمت، ۱۳۷۶، چ ۲.
- دیلمی، احمد، «مشارکت سیاسی در اندیشه ی اسلام و غرب»، *اندیشه ی حوزه*، مشهد، بی نا، بهار ۷۸، ش ۴.
- سجادی، سید عبدالقیوم، «*مبانی فقهی مشارکت سیاسی*»، قم، حوزه علمیه ی تبیان.
- سید رضی حسن، *نهج البلاغه*، تهران، فقیه، ۱۳۷۶، چ ۲.
- سیف‌زاده، حسین، «تحوّل از مشارکت منفعلانه به مشارکت فعالانه: تأمل نظری»، *فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ۱۳۷۳، ش ۳۲.
- شعبانی، قاسم، *حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران*، تهران،

انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴، چ ۳.

- صالحی نجف آبادی، **ولایت فقیه حکومت صالحان**، بی جا، مؤسسه خدماتی رسا، ۱۳۶۳.
- صانعی، یوسف، **ولایت فقیه یا حکومت از دیدگاه قرآن**، حدیث و قانون اساسی، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۴.

- صدر، سیدمحمدباقر، **خلافت انسان و گواهی انبیا**، ترجمه دکتر جمال موسوی، بی جا، انتشارات روزبه، ۱۳۵۹.

- _____، «مبانی انتخابات»، **مجله ی حوزه**، قم، ۱۳۶۴، ش ۱۰.

طاهری، حبیب الله، **تحقیقی پیرامون ولایت فقیه**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمی قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۹.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان**، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، بی جا، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی، بی تا، ج ۱.

- _____، **ولایت و زعامت**، قم: نشر امام صادق (ع)، بی تا.

- طبری، محمدبن جریر، **تاریخ الطبری: تاریخ الامم والملوک**، بیروت، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۲-۱۳۸۷/۱۹۶۲-۱۹۶۷.

- عظیم زاده اردبیلی، فائزه و خسروی، لیلا، **مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب**، تهران، مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری، ۱۳۸۸.

- علیخانی، علی اکبر، **مشارکت سیاسی**، تهران، سفیر، ۱۳۷۷.

- عمیدزنجانی، عباسعلی، **مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، بی تا.

- فیرحی، داود، «مفهوم مشارکت سیاسی»، **فصلنامه علوم سیاسی**، ۱۳۷۷، ش ۱.

- کرباسیان، قاسم، «آزادی سیاسی»، پژوهشکده باقرالعلوم (ع).

- مصفا، نسرین، **نظامهای سیاسی تطبیقی**، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۲-۳.

- مطهری، مرتضی، **سیری در نهج البلاغه**، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۲.

- _____، **عنصر امر به معروف و نهی از منکر در نهضت حسینی**، بی جا، حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۶۱.

- _____، «زن و جامعه در نگرش استاد مطهری»، **مجله ی پیام زن**، شماره ۳، برگرفته از نوارهای سخنرانی استاد مطهری.

- معرفت، محمدهادی، **جامعه مدنی**، قم، تمهید، ۱۳۷۸، چ ۱.
- _____، **ولایت فقیه**، قم، التمهید، ۱۳۷۷.
- میراحمدی، منصور، «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، **فصلنامه علوم سیاسی**، قم، ۱۳۷۸، ش ۵.
- منصورنژاد، محمد، «قانونگذاری در حکومت اسلامی»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، بهار ۱۳۷۷، ش ۷.
- _____، «مبانی دینی مشارکت سیاسی»، **فصلنامه ی حکومت اسلامی**، ۱۳۸۴، ش ۳.
- مؤمن، محمد، «گفتگوی دین و مشارکت سیاسی»، **فصلنامه علوم سیاسی**، ۱۳۷۸، ش ۷.
- نایینی، محمدحسین، **تنبیه الأمه و تنزیه المله**، بی جا، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۹.
- _____، «مشارکت سیاسی زنان: یک مطالعه میدانی»، **فصلنامه سیاست خارجی**، تهران، ۱۳۷۴، ش ۲.
- سایت ها:
- <http://www.unic-ir.org/hr/declaration-islamic.htm>
- اعلامیه اسلامی حقوق بشر، (مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱ قمری مطابق با ۱۵ مرداد ۱۳۶۹ شمسی)، اجلاس وزرای امور خارجه سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره (۲۶)
- Universal Declaration of Human Rights (1948)
- <http://www.un.org/en/documents/udhr/>
- اعلامیه جهانی حقوق بشر
- Universal Declaration of Human Rights , persian-farsi ,
- http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/prs.pdf
- ترجمه ی اعلامیه جهانی حقوق بشر به زبان فارسی
- International Covenant on Civil and Political Rights , Adopted and opened for signature, ratification and accession by General Assembly resolution 2200A (XXI) of 16 December 1966 , entry into force 23 March 1976, in accordance with Article 49
- <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm>
- متن میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶).