

مبانی نظری حق آزادی زنان از دیدگاه امام خمینی (س)

سید احمد میر خلیلی^۱
عبدالقادر محمدی^۲

چکیده: حق آزادی زنان از دیدگاه امام خمینی، مبتنی بر مبانی عقلی، نقلی و شهودی است. اختیار انسان که در آموزه‌های دینی تأکید شده و خاستگاه کلامی دارد در نظریه امام عنصر محوری حق آزادی است. عنصر عقلی آزادی انسان که حریت مرد و زن را تأمین می‌کند «اصل توحید و انحصار حق طاعت خداوند» است. عقل سلیم، انسان را در برابر خالق هستی مطیع می‌داند و از این رهگذر آزادی در عقیده، آزادی در سبک زندگی و دیگر موارد-تازمانی که مخالف قانون الهی نباشد- تبیین می‌شود. در شهادهای عرفانی، حق آزادی حق بالعرض است که به خاستگاه اصلی، یعنی حق بالذات (خداوند) باز می‌گردد.

حق آزادی زنان از منظر امام بسیار گسترده است به گونه‌ای که بانوان با رعایت قوانین شرعی در تعاملات اجتماعی، فرهنگ و سیاست (به جز ولی فقیه) مانند مردها از حق آزادی برخوردارند. شکل‌گیری جامعه سعادت‌مند در نظریه امام در گرو مادران نیکوکار است که با تربیت درست فرزندان و معرفی الگوهای صحیح، افراد سالم به جامعه تحویل می‌دهند. مقوله کرامت انسان که امام بر نسبت تساوی آن میان مرد و زن تأکید دارد، دیدگاه وی را از رویکرد آزادی غربی متمایز می‌سازد و با برخی از محدودیت‌های شرع قابل جمع است.

کلید واژه‌ها: امام خمینی، حق آزادی، حق بالذات، حق بالعرض، انسان، اختیار، زنان، جامعه.

E-mail: dmirkhalili@yahoo.com

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. دانش‌پژوه دکتری عرفان اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

E-mail: Alqader89@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۳

مقدمه

آرای امام در زمینه‌های مختلف از باورهای دینی گرفته تا جامعه، سیاست و حکومت در واقع مبانی نظری تشیع را ترسیم می‌کنند که قبل از ایشان کسی به صورت جامع ارائه نکرده بود، حکومت دینی ایشان به‌خوبی نشان داد که دیانت و سیاست دو رکن اصلی حکومت شیعی هستند و حقوق مردم از جمله آزادی که حق اولیه انسان است در چنین حکومتی تأمین می‌گردد. حق آزادی زنان در عرصه‌های اجتماع، فرهنگ و سیاست، از منظر امام خمینی در حقیقت نشانگر منزلت و مقام زن در دین اسلام است. رأی ایشان در موضوعات مختلف از جمله حقوق زنان ریشه در مبانی دینی مکتب شیعه دارد و کلام ایشان بیانگر رویکرد همه‌جانبه شیعه در این زمینه است.

امام، با توجه به شرایط مکانی و زمانی تفسیر خاصی از حقوق آزادی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بانوان دارد که با مبانی اسلام واقعی و پیش شیعی بیان شده است در واقع ایشان بین آزادی تکوینی و قوانین تشریحی با توجه به مسائل اجتماعی بانوان از قبیل اشتغال، تحصیل، سمت‌های سیاسی و غیره به بهترین روش جمع نموده است.

تعریف حق آزادی

واژه «حق» به‌تنهایی در لغت به‌معنای ثبوت، ضد باطل و موجود ثابت است که انکار آن روا نباشد، و در مورد ذات خداوند به‌معنای وجود مطلق و غیر مقیدی است که به هیچ قیدی تقید نشده باشد. در اصطلاح عام، حکم مطابق با واقع را گویند که بر اقوال و عقاید و مذاهب و ادیان اطلاق می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۲۳). واژه «آزادی» در زبان فارسی به‌معنای رها بودن از قید و بند است (انوری ۱۳۸۲: ۱، ۳۱). معادل دقیق این واژه در زبان عربی «حر و حریه» است، آزاد کسی است که از دیگری پیروی نکرده و آزاد زندگی می‌کند (أنطوان و همکاران بی تا: ۲۶۷).

کلمه «حق آزادی» بعد از ترکیب دو واژه حق و آزادی به‌معنای [استقلال و آزادی شخص و] مخالف بردگی است، حق حریت در حد حق حیات از اهمیت برخوردار است. ظهور کامل آزادی در عزم و اراده و تسلط کامل در افعال است، مفهوم سیاسی و اجتماعی آن، یعنی قدرت بر تصرف، تازمانی است که ضرر بر دیگران وارد نکند یا انجام عملی که به زیان دیگران تمام نشود. انسان آزاد آفریده شده، لذا نباید برده و اسیر دیگران باشد، او در مقابل هیچ کس، جز آفریننده که حق حیات را به او عطا کرده نباید بندگی کند. عبودیت و بندگی او فقط برای خداوند که حق بالذات است، شایسته انسانیت اوست که براساس فطرت او تنظیم شده است (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۲۹۰).

تعریف حق آزادی، در اعلامیه حقوق بشر، مشابه تعریف مذکور این گونه تدوین شده است: «تمام

افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند»، همگی دارای عقل و وجدان هستند و با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند (جانسون ۱۳۷۷: ۹۰).

در عرفان اسلامی کلمه «حق» بر وجود اصیل و بالذات که خداوند متعال است استعمال می‌شود. طبق این مبنا، مظاهر خلقی و حقوق‌شان از جمله حق آزادی ثانیاً و بالعرض از حق بالذات نشأت می‌گیرند. در این رویکرد شناخت حق آزادی انسان در گرو شناخت درست توحید الهی به‌عنوان حق بالذات است. اگر معرفت توحیدی انسان ژرف و عمیق باشد شناخت حق آزادی انسان نیز دقیق خواهد بود (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۴۲۱).

پیشینه تاریخی حق آزادی زنان

آزادی از حقوق اولیه انسان است که تاریخ آن به قدمت تاریخ بشر بازمی‌گردد، تعیین تاریخ دقیق این بحث دشوار است فقط بر اساس تحقیقات موجود می‌توان گفت که حق آزادی زنان تحولات زیادی را پشت سر گذاشته تا در دو نگرش متفاوت غرب و اسلام به مرحله فعلی رسیده است. در مکاتب و ایده‌های غربی فراز و نشیب‌های زیاد نسبت به آزادی زنان دیده می‌شود به گونه‌ای که اندیشمندان مشهور یونان باستان زن را در انسانیت هم‌تای مرد نمی‌دانستند.

در یونان باستان، با نگاهی سودجویانه به زنان توجه می‌شد و حضور آنها را در خانه مفیدتر می‌دانستند. زنان یونانی حق عقد قرارداد نداشتند و اقامه دعوا در محکمه برایش ممکن نبود (دورانت ۱۳۳۹ ج ۲: ۹۰).

افلاطون فیلسوف نامدار یونانی که طرفدار زنان بود و از برابری زن و مرد در همه موقعیت‌ها پشتیبانی می‌کرد، خدا را شکر می‌کرد که زن آفریده نشده است. ارسطو زن را ناقص می‌دانست؛ به عقیده او طبیعت آنجا که از آفریدن مرد ناتوان است زن را می‌آفریند. به گفته «ویل دورانت» عقیده یهود (خدای تخیلی یهود) نیز به زنان خوب نبود و در آخرین بند از فرمان‌های دهگانه‌اش که برای موسی فرستاد، زنان را در ردیف چارپایان و اموال غیر منقول ذکر کرد. قوم یهود نیز مانند همه اقوام جنگجو زن را مایه مصیبت و بدبختی می‌دانستند؛ وجود زن فقط از آن رو قابل تحمل بود که یگانه منبع تولید سر باز بود. یهود در این عقیده تنها نبودند، آنها در بیشتر قوانین اخلاقی پیشرو دیگران بودند (دورانت ۱۳۷۷: ۱۴۹-۱۴۸).

سرانجام با پدیدار شدن رویکرد فمینیستی، غرب زمانی به حقوق زنان اعتراف کرد که نظام سرمایه‌داری «بورژوازی» به نیروی کار زنان نیازمند شد. به گفته ویل دورانت، «تا حدود سال ۱۹۰۰ میلادی، زن به سختی دارای حق بود»، لذا ایشان آزادی زن را از عوارض انقلاب صنعتی غرب می‌داند (دورانت ۱۳۷۷: ۱۵۱-۱۵۰). اکنون باید پرسید آیا آزادی به یک معناست یا معانی متعدد دارد؟ «آیزیا برلین» آزادی را دارای دو مفهوم «مثبت» و «منفی» می‌داند. از نظر او مفهوم آزادی منفی در پاسخ این سؤال مطرح می‌شود که قلمروی

فردی یا گروهی آزادی در عمل و خواسته چیست و تا کجاست؟ از این رو در تبیین مفهوم آزادی منفی می‌گوید: «انسان تا آن‌جا آزاد است که دیگری دخالت در کار او نداشته باشد» (برلین: ۱۳۶۸: ۲۳۶). مفهوم آزادی مثبت را وی در جواب این سؤال مطرح می‌کند، منشأ کنترل (نظارت) که می‌تواند کسی را وادار سازد طبق روش خاص عمل کند چیست و کجاست؟ پاسخ وی این است که معنای مثبت آزادی از تمایل فرد به اینکه صاحب اختیار باشد برمی‌خیزد؛ آرزوی من آن است تصمیماتی که می‌گیرم در اختیار خودم باشد و به هیچ نیروی از خارج وابسته نباشد، می‌خواهم خود، هدف و روش خویش را انتخاب کنم و آن را تحقق بخشم (برلین: ۱۳۶۸: ۲۴۹).

پیشینه حق آزادی زنان در جغرافیای شرق قبل از ظهور اسلام، بدتر از مغرب زمین بود، به گونه‌ای که عرب جاهلی دختران را زنده به گور می‌کردند و مایه حقارت و ننگ خود می‌دانستند. با ظهور اسلام خداوند حق آزادی انسان را که شامل زن و مرد می‌شود با تعیین حقوق هر یک و وعده‌های پاداش و مجازات دنیوی و اخروی تضمین کرد.

مبانی حق آزادی در نظریه امام خمینی

۱. مبانی نقلی

۱-۱. اختیار در قرآن کریم

در قرآن کریم، عنوان حریت با واژه خاص که مساوی معنای حق آزادی باشد مطرح نشده، ولی از آیاتی که به اصل اختیار انسان اشاره دارند می‌توان معنای مورد نظر را استخراج کرد. همچنانکه از مفهوم آیاتی که به آزادی انسان از قید خرافه، ظلم، جهل و اسارت شیاطین اشاره دارند می‌توان معنای آزادی را به دست آورد. بحث کلامی جبر و اختیار مرتبط با همین مسئله است که از دیدگاه مذهب شیعه عمل انسان بین دو حالت جبر و اختیار قرار دارد. انسان بر انجام یک عمل و یا ترک آن گریز مختار و آزاد است، ولی قدرت و توان بر انجام یا ترک آن کار افاضه خداست؛ همچنانکه در حیات و زندگی و تمامی امور خود وابسته به خداست. بنابراین، کارهای انسان از این جهت که خود فاعل مباشر است مستند به خودش است، از جهت دیگر که قدرت و توانش وابسته به افاضه خالق است به خدا استناد می‌یابد؛ به اصطلاح افعال انسان بین جبر و اختیار قرار دارد.

برخی آیات - از قبیل «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)، «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) و «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) - بیانگر اختیار و آزاد بودن انسان در گزینش هدایت و گمراهی‌اند. از سوی دیگر، در نفی تفویض انسان می‌فرماید: «شما چیزی را نمی‌خواهید مگر اینکه خدا بخواهد» («وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰) که به اصل کلامی «الامر بین الامرین»

مشهور است؛ زیرا خداوند راه را نشان داده و انتخاب با شماست؛ در عین حال این انتخاب منوط به مشیت الهی است. به این معنا که انسان استقلال کامل ندارد بلکه قدرت و توان و آزادی اراده شما همه به خواست خداست، و هر زمان اراده کند می تواند قدرت و آزادی شما را سلب کند (مکارم شیرازی ۱۳۷۴: ۲۵، ۳۸۵).

۲-۱. «حریت» در احادیث

در احادیث معصومین، آزاد زیستن، آزاد اندیشیدن، به طور کلی رهنمودهای آزادی انسان از قید و بند نفس اماره، آزاد بودن از وابستگی به دیگران فراوان است. در زبان روایات اصطلاح آزادی، با کلمه «حر» و «حریت» مطرح شده و معانی متعدد از قبیل آزادی عقلی، آزادی تکوینی، یعنی آزادی انسان در آفرینش و خلقت، اراده شده اند. «الحرُّ حرٌّ و إن مسَّ الضُّرُّ» شخص آزاد آزاده است، گرچه در فراز و نشیب روزگار گرفتار آید. مقصود امیرمؤمنان آزادی و حریت اخلاقی و عرفانی در مقابل آزادی عقلی و حقوقی است؛ یعنی انسانی که در معرفت (نظر) و عمل آزاد باشد، در همه حالات زندگی بدان پای بنداست. در مقابل این معنای آزادی، بردگی است «العبد عبد و إن ساعده القدر» آن که برده وار فکر می کند و به جای آراسته شدن به فضایل اخلاقی، برده رذایل اخلاقی می شود، چنین کسی همیشه برده است، گرچه روزگار به کام او باشد (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۴۸۸).

۲. مبنای عقلی

۲-۱. توحید و انحصار حق طاعت

عقل به خاطر سپاسگزاری از خالق متعال و سپاس نعمت های او حق طاعت را برای خداوند لازم و واجب می داند؛ زیرا خداوند خالق هستی است، وجود انسان و حقوق وی وابسته به خداوند و اعطای او است. از این رو شکر او بر تمامی مخلوقات لازم است. در واقع انجام تکالیف و دستورات تشریحی خداوند شکر منعم و انجام حق طاعت محسوب می شود، لذا عقل حکم می کند که انسان به قوانین تشریحی الهی، به دلیل توحید و انحصار حق طاعت خداوند ملتزم باشد؛ زیرا قوانین الهی که از مصلحت و مفسده نشأت گرفته برای محدود ساختن حقوق انسان نبوده بلکه برای مصلحت فرد و اجتماع است، با انجام حق طاعت الهی نه تنها آزادی انسان سلب نمی شود بلکه آزادی حقیقی و واقعی او تأمین می گردد، به این معنا که اگر انسان به قانون پای بند نباشد، به طور حتمی کارهایی انجام می دهد که موجب تباهی و زیان او می شوند.

۲-۲. حق بالذات و حق بالعرض

شهودهای راستین عرفای پیرو مکتب اهل بیت واقعیت عقلانی مذکور را تأیید نموده و حق بالعرض، یعنی حق آزادی انسان را مبتنی بر وجود حق بالذات که خداوند متعال است می‌دانند. همانگونه که وجود مظهری انسان و دیگر مخلوقات مظاهری از وجود بالذات حق تعالی نشأت گرفته، حقوق بالعرض مظاهر خلقی از جمله حق آزادی نیز اعطای الهی هستند (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۲۴۰).

بنابراین، حق آزادی در اسلام، بر اصولی نقلی و عقلی استوار است. «اختیار» و «آزاد خلق شدن» به‌عنوان دو اصل نقلی از آیات متعددی به‌دست می‌آیند که به‌معنای مختار و آزاد بودن انسان در اعمال، اندیشه و اعتقاد است. در زبان روایات، نیز کلمه «حر» بیانگر آزاد بودن انسان در عمل، اندیشه و اعتقاد است «لا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه: نامه ۳۱). بر این اساس، خطوط کلی و مبانی حق آزادی در قرآن و احادیث وجود دارند و نظریه امام خمینی بر این مبانی و رهنمودهای پیامبر (ص) و اهل بیت علیهم السلام استوار است.

تئوری آزادی زن در اسلام چگونه با محدودیت‌های شرع مانند حجاب، عدم معاشرت با نامحرم و غیره، سازگار است؟ قوانین اجتماعی، به‌ویژه قوانین الهی از قبیل حجاب و غیره برای محدود ساختن حقوق انسان نیست، بلکه برای حفظ حق فردی و اجتماعی است. حجاب همانند سپری است در برابر تیرهای شیاطین که می‌خواهند به‌حریم دیگران تجاوز نمایند. در واقع قوانین الهی از جمله قانون حجاب برای صیانت حق و سلامت نفس است، نه برای توجیه ظلم انسان. در عین حال برخی از مسلمانان - از جمله مسلمانان صوری و ساختگی، مانند وهابی‌ها، پشتون‌های تروریسم (طالبان) القاعده و دیگر تروریستان - به‌مسئله حق آزادی مانند دیگر آموزه‌های اسلامی ملتزم نیستند و حق اولیه انسان را نادیده گرفته‌اند.

۳. بدیهی بودن مفهوم آزادی

مفهوم آزادی از دیدگاه امام خمینی جزء مفاهیم بدیهی و ضروری محسوب می‌شود، از این رو ایشان مفهوم آزادی را بی‌نیاز از تعریف می‌داند و معتقد است که آزادی حق اولیه بشر به‌شمار می‌آید که در اعمال، اندیشه و تصمیم خود آزاد باشد. به‌گونه‌ای که کسی حق ندارد انسان را مجبور به‌قبول عقیده یا شغل خاص نماید. ایشان، با ملاک اسلام اصیل هر انسانی را در قلمرو شخصی خودش آزاد می‌داند به‌گونه‌ای که در امور شخصی خود از قبیل مال، ناموس، مسکن، خوردن و آشامیدن که برخلاف قوانین خداوند نباشد، تسلط دارد (امام خمینی ۱۳۸۵: ج ۱۰: ۹۴).

۳-۱. بررسی بدیهی بودن مفهوم آزادی

منظور امام خمینی از بدیهی بودن آزادی، روشن بودن معنای این واژه برای عموم مردم است که عقل برای پذیرفتنش نیاز به استدلال ندارد. از این جهت «حق آزادی»، واضح بوده و بی‌نیاز از توصیف است و در ردیف دیگر مفاهیم بدیهی قرار دارد. ممکن است پرسید که چه ملاکی برای بدیهی دانستن مفهوم «آزادی» و دیگر واژگان یا گزاره‌هایی که در ردیف بدیهیات قرار می‌دهیم وجود دارد؟ پاسخ این است که گزاره‌های نظری یقینی در نهایت به بدیهی ختم می‌شوند، از این رو ملاک بدیهی بودن گزاره‌ها این است که صرف تصور موضوع و محمول آن برای تصدیق کافی است (مصباح ۱۳۷۸ ج ۲: ۲۸). نمونه‌های دیگر از کلمات واضح و بدیهی نیز در منطق و فلسفه از قبیل: وجود (هستی)، عدم شیء، نور و غیره شمارش شده‌اند (مظفر ۱۳۷۳: ۲۱؛ نصیرالدین ۱۳۷۱: ۱۹۲؛ سهروردی ۱۳۷۵ ج ۲: ۱۰۶).

با توجه به اینکه نظریه امام خمینی در مقابل نظریه تعدد مفهوم آزادی «آزایا برلین» قرار دارد باید پرسید کدام یک از این دو نظریه برتری دارد؟ «مفهوم آزادی» در اندیشه امام، در واقع طبق قاعده کلی «بدیهی» ارائه شده است که از خود آشکار بودن و متعارف بودن و وضوح این مفهوم پرده برمی‌دارد. بر این اساس معنای این گزاره امام که «آزادی یک مسئله‌ای نیست که تعریف داشته باشد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۰: ۹۴) این است که با تصور مفهوم آزادی، معنای آن را هر کس می‌فهمد و نیاز به استدلال ندارد، یعنی عقل ذاتاً بدون سببی بیرون از خود مفهوم آزادی، آن را تصدیق می‌کند هر چند که مفهوم آزادی و دیگر مفاهیم و گزاره‌های بدیهی استدلال پذیر هستند.

از سوی دیگر بدیهی دانستن مفهوم آزادی، نقدی است بر نظریه «تعدد مفهوم آزادی» که «آزایا برلین» قائل است، به دلیل اینکه با واضح بودن معنای آزادی دیگر ابهامی وجود ندارد تا دو یا چند احتمال در معنای حق آزادی دخیل باشند، از این رو، نگرش آقای «برلین» نسبت به دو معنا بودن آزادی مثبت و آزادی منفی یک نزاع لفظی محسوب می‌شود و آزادی فقط یک معنای صریح و روشن دارد.

۳-۲. قلمرو آزادی تکوینی و آزادی تشریحی

در نظام تکوین و پیدایش موجودات، حقوقی مانند حق حیات، حق آزادی و غیره وجود دارند؛ در این میان آزادی در نظام تکوین، بر مدار نظام «علیت» است که مطابق دیدگاه عرفانی-فلسفی بر اراده علت اصلی، یعنی حق تعالی استوار است. لذا مخلوقات در محدوده قانون علی و معلولی آزادند آنچه می‌خواهند انجام دهند. در عین حال موجود ممکن و مخلوق نمی‌تواند فراتر از قانون علی-معلولی عملی انجام دهد و آزادی طبیعی و تکوینی او فقط در قلمرو علیت ممکن است.

در قلمرو تشریح، آزادی انسان در دایره قوانین الهی که تجلی حق بالعرض از حق بالذات و ظهور

تکلیف برای انسان است، تازمانی که عمل انسان با اراده الهی و حق بالذات در تعارض نباشد می تواند آزاد باشد. با توجه به این دو حوزه آزادی امام معتقد است که از نظر اسلام انسان آزاد است تا وقتی که رفتار او با قوانین الهی در تعارض نباشد.

امام خمینی با تصریح بر این نکته - که «ثمره قوانین الهی آزاد ساختن جامعه بشری از زنجیر اسارت القاهای درونی نفس اماره است» - به موضوع عرفانی حق آزادی به عنوان حق بالعرض اشاره نموده است. به این معنا که انسان باید توجه نماید که حق بالعرض وی از حق بالذات نشأت گرفته و ایده آزادی بی حد و مرز که خواسته نفس اماره است، انسان را به اسارت، تباهی و فساد می کشد. آزادی خواسته نفس و شیاطین، در واقع محدود ساختن حق آزادی انسان است و انسان اسیر نفس و شیاطین می شود.

بنابراین، نظریه امام بر مبانی نقلی، عقلی و شهودی فوق استوار است و مستمسک ایشان به حق آزادی بالعرض از یک سو به اصل توحید الهی و انحصار حق طاعت خداوند، یعنی اطاعت مطلق انسان در برابر خالق متعال و اولیای معصوم او و عدم اطاعت از دیگران، چون با آزادی فطری انسان در تعارض است، برمی گردد. از سوی دیگر بر مسئله اختیار انسان اشاره نموده که با مبانی نقلی مذکور انطباق دارد، لذا امام اصطلاح «اعطای آزادی» به دیگران را تنها شعار و بازی با الفاظ می داند؛ ایشان این اصطلاح صوری را به چالش کشیده و چنین شعار دروغ و ساختگی را که معمولاً غربی ها اعلام می دارند جرم می داند؛ زیرا «مبنای حق آزادی بالعرض» از نظر امام حق بالذات (خداوند) است و حق بالعرض که اعطای حق بالذات است در فطرت انسان نهادینه شده (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۴۲).

۴. ارزش حیات انسانی در گرو آزادی

آزادی انسان در مذهب شیعه از جایگاه مهم برخوردار است که به نظر امام خمینی یکی از مبانی اختصاصی شیعه مبارزه با ظلم و دیکتاتوری برای تضمین قانون و حق آزادی است. مذهب شیعه در این راستا تلاش های فراوانی را در طول تاریخ عملاً و به دور از شعار انجام داده است؛ لذا امام خمینی با دقت نظر به این واقعیت پرداخته و آن را یکی از ویژگی های این مذهب می داند.

یکی از مبانی اختصاصی شیعه، مبارزه با ظلم و دولتهای ظالم است. دیکتاتوری از اول پیدایش و بروز آن، شیعه علیه آن زور و ستم مبارزه کرده اند، کشته دادند، فداکاری کردند. و مذهب شیعه با خون خود آزادی بشر را تضمین کرده است. در سایر مذاهب، مذهبی مثل شیعه نیست که قیام علیه باطل بنماید، این از خصوصیت بارز شیعه است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۷۰).

منطق علمی و سیره عملی امامان معصوم - علیهم السلام - از جمله قیام امام حسین^(ع) علیه ظلم امویان

فاجر نمونه‌ای است که مکتب شیعه را از دیگر مکاتب اعتقادی متمایز می‌سازد. امام خمینی زندگی زیر سلطهٔ دیگران را فاقد ارزش دانسته و طبق مبانی مذکور ارزش حیات انسانی که حق طبیعی انسان و اعطای الهی است از دیدگاه ایشان وابسته به تأمین حق آزادی است. از دیدگاه ایشان برای تأمین حق آزادی مطابق دستورات مذهبی که راه ما را معین فرموده است باید با قدرت‌های متجاوز مبارزه نماییم تا آزادی واقعی انسان تأمین گردد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۱۹).

۱-۴. برهان پذیرایی حق آزادی

آزادی در نظریهٔ امام به دو نوع آزادی منطقی و آزادی غیر منطقی دسته‌بندی می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۲۸۳). منظور از این دو نوع آزادی، آزادی در رفتار و عمل است، دو معنا بودن آن مقصود امام نیست و با دیدگاه دو معنایی برلین همسویی ندارد؛ زیرا منظور امام خمینی از آزادی منطقی برهان‌پذیری حق آزادی است، به این معنا که مفهوم آزادی علی‌رغم اینکه بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است در عین حال می‌توان آن را مستدل و برهانی ساخت. در مقابل، رفتار آزادی غیر منطقی مانند عیاشی، هرزگی و فحشا ضد آزادی واقعی است که در حقیقت آزادی محسوب نمی‌شود.

منظور امام از آزادی قانونی است که با قانون الهی همخوانی دارد؛ اما فساد و بی‌عفتی برای زن و مرد از نگاه ایشان آزادی محسوب نمی‌شود بلکه ضد حق آزادی که خاستگاه الهی دارد می‌باشد. لذا امام خمینی تصریح می‌کند که «آزادی در حدود قانون است.... آن مقداری است که خدای تبارک و تعالی به ما آزادی داده است.... و این مقدار آزادی که خدای تبارک و تعالی به مردم داده است بیش از آن آزادی‌هایی است که دیگران داده‌اند. آنها آزادی غیر منطقی داده‌اند، و اینجا آزادی منطقی است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۲۸۳).

بنابراین، آزادی منطقی که قابل استدلال است ریشه در قوانین اسلام دارد، آزادی به این معنا در حقیقت همان آزادی فطری انسان است. بدین ترتیب، آزادی غیر منطقی معنای دیگر آزادی نیست بلکه منظور عملکرد ضد آزادی است که در فرهنگ مبتدل غرب به آن نیز آزادی می‌گویند. به‌دیگر سخن، معنای آزادی روشن و بدیهی است که انسان در اراده و کارهایش تابع دیگران نباشد و قلمرو آزادی آن تا جایی است که از قوانین الهی تخطی ننماید و به‌حریم قوانین اجتماعی دیگران تجاوز نکند؛ زیرا حق آزادی، حق بالعرض محسوب می‌شود که از حق بالذات نشأت گرفته و هرگاه از حدود مشخص قوانین حق بالذات (خداوند) تعدی کند، ضد حق آزادی تحقق می‌یابد که مطابق ارادهٔ حق بالذات که خاستگاه وجود انسان و حقوق وی است نمی‌باشد.

۵. قلمرو حق آزادی اجتماعی زن

۵-۱. نقش زن در خانواده و تربیت فرزند

رشد صحیح انسان بر پایه تربیت درست استوار است، در این میان زنان نقش اساسی دارند، به گونه‌ای که به دور از تشریفات و قراردادی بودن جایگاه تربیتی، خود در مسؤلیت‌پذیری چنین جایگاهی تمایل دارند. امام در موارد گوناگون بر این واقعیت تأکید نموده‌اند. ایشان با توجه به تعاملات اجتماعی انسان، زنان را مربی جامعه دانسته و پیدایش انسان‌ها را از دامن زن که وظیفه مادری را به عهده دارد می‌داند به گونه‌ای که سعادت و شقاوت کشورها را وابسته به وجود زن می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۳۳۹).

زنان می‌توانند با تربیت صحیح فرزندان، انسان سالم و متعهد تحویل جامعه دهند که با وجود چنین افرادی جامعه سعادت‌مند شکل می‌گیرد. امام به این مقدار نسبت به جایگاه و اهمیت زن در رشد کشورهای کارآمد و مؤثر بسنده نکرده بلکه با تأکید و صراحت سعادت انسان را از دامن مادران دانسته است. چون سبک زندگی صحیح افراد از تربیت درست که نقش مؤثر آن را بانوان به دوش می‌کشند آغاز می‌گردد. جهت دهی فرزندان به سوی سعادت یا شقاوت از خانواده آغاز می‌شود و در جامعه بر دیگران تأثیر می‌گذارد. بر این اساس است که امام خمینی زنان (مادران) را خاستگاه «همه سعادت‌ها» می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۳۳۹).

این حقیقت را امام در جای دیگر با این تعبیر که زن مظهر آمال بشر پرورش دهنده زنان و مردان ارجمند است اظهار نموده و معتقد است که منشأ مردان بزرگ در عرصه‌های مختلف زندگی به مادران بازمی‌گردد. امام با اشراف عمیقی که بر آموزه‌های دینی در مورد تربیت داشت، یکی از محوری‌ترین رویکردهای وی مربوط به بانوان و نقش خانوادگی-اجتماعی آنان است، وی با اشاره به اهمیت این جایگاه آن را با مقام تربیتی قرآن کریم تشبیه نموده هم قرآن را انسان ساز می‌شمارد و هم مادران را انسان ساز می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۳۴۱).

۵-۲. نقش زنان در الگو سازی جامعه

الگو سازی یکی از مسائل مهم و زیر بنای جامعه به شمار می‌آید، جایگاه و نقش زنان در الگو بودن برای فرزندان، سپس نمونه سازی آنها برای دیگران، هر گونه تردید را از اندیشه‌ها دور می‌سازد؛ زیرا نقش تربیتی الگو سازی در زندگی با تجربه شخصی و شواهد عینی جامعه قابل فهم است. شکل‌گیری شخصیت افراد، انتخاب سبک زندگی صحیح نیاز به الگو دارد. شخصیت واقعی فرد وابسته به الگوهای موجود و پذیرفته شده جامعه است که خانواده بخصوص مادران اساس این واقعیت هستند، لذا خانواده می‌تواند نقش مثبت یا منفی را در الگو بودن و شخصیت سازی افراد جامعه ایفا نماید. قرآن کریم برای این نیاز فطری انسان،

در کنار رهنمودهای انسان‌ساز خود نمونه‌های عینی و الگوهای بشری را از نوع خود انسان معرفی نموده است که با تعبیر زیبای «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱). «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۹۵). انسان را به پیروی و الگو گرفتن از این نمونه‌های انسان‌ساز فرا خوانده است. از این جهت امام بانوان را به مطالعه سیره فاطمه زهرا^(س) رهنمود کرده است؛ زیرا قدرت و گستره عواطف بانوان و نقش شگرف آنان در شکل‌گیری شخصیت فرزندان اقتدا به سیره فاطمه^(س) است.

۳-۵. تشخیص الگوهای درست از سرمشق کاذب

با رهنمود آموزه‌های دینی می‌توان زنان را به دو دسته تقسیم کرد. قرآن کریم برخی را سرمشق صحیح معرفی نموده و دسته دیگر را شقی یاد کرده است. آسیه همسر فرعون و مریم از الگوسازان مثبت به‌شمار می‌آیند که قرآن کریم از آنها به‌عنوان شخصیت‌های مثبت، شاخص‌های اسوه و شخصیت‌ساز یاد نموده است. آسیه علی‌رغم حضور در دربار فرعون به موسی^(ع) ایمان آورد که نقش تربیتی مثبتی برای موسی^(ع) داشت. همانطور که مادر عیسی^(ع) الگوی تربیتی‌ای است که عیسی را به‌جامعه تحویل داد «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَاتَ فِرْعَوْنَ... وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ». «و خداوند برای مؤمنان، به‌همسر فرعون... به‌مریم دختر عمران مثل زده است» (تحریم: ۱۱-۱۲).

تشخیص الگوهای درست از الگوهای صوری و کاذب بسیار اهمیت دارد؛ زیرا الگوهای نادرست در نقش الگوی صحیح ظاهر می‌شوند تا اینکه باطل را حق جلوه دهند. قرآن کریم از این موضوع پرده برداشته زن نوح و زن لوط را با اینکه همسران پیامبر بودند شقی و دوزخی معرفی کرده است. آنان که در جهت‌دهی منحرفان نقش داشته با جمله «فخانتاهما» خیانتکار معرفی شده‌اند. بدین ترتیب، جامعه سعادت‌مند یا منحرف خاستگاه تربیتی دارد که نقش مثبت و منفی مادران محور سعادت و انحراف افراد محسوب می‌شود.

بنابراین، از نظر امام مادران به دو دسته تقسیم می‌شوند، مادرائی که منشأ خوبی‌ها هستند انسان‌های سالم، متعهد و شایسته را تربیت می‌کنند، در نتیجه جامعه سالم شکل می‌گیرد. در مقابل، مادرائی که با تربیت انحرافی مبدأ شرور به‌حساب می‌آیند، نتیجه چنین تربیتی شکل‌گیری اراذل و جنایتکاران است. مادرائی که خاستگاه خوبی‌ها هستند در واقع مربی دلسوز جامعه هستند که با پرورش فرزندان سالم می‌توانند جامعه را سامان دهند، این زنان از نگاه امام منشأ همه سعادت‌ها به‌شمار می‌آیند. مادران نیکو کار استعداد‌های افراد جامعه را به‌طور سالم شکوفا می‌سازند لذا شایسته تعبیر «مبدأ همه سعادت‌ها» هستند.

تفکیک مدل‌های مثبت و منفی نکته مهم در نگرش امام است که شکل‌گیری بعد روان‌شناختی فرزندان مبتنی بر شناخت این دو الگو است. در گیر و دار آشفته دوران نوجوانی و جوانی مادران همانطور که نقش

محوری در تربیت درست یا نادرست دارند، نقش اساسی در معرفی مدل‌های درست یا کاذب نیز دارند؛ لذا امام بر شناخت سیره حضرت زهرا^(س) به عنوان الگوی درست تأکید دارد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۶). شناخت سبک زندگی حضرت زهرا^(س) در عرصه‌های مختلف اجتماعی از قبیل تربیت، محیط خانه، ساده‌زیستی، و غیره بهترین الگوی بانوان است که با اقتدا به آن حضرت، و دوری از مبتذلات عرفی می‌توانند به کرامت حقیقی خودشان بازگردند. تمایل برخی از بانوان به الگوهای کاذب به عنوان هنرمند و غیره در واقع کوتاهی در معرفی درست و جامع از شخصیت حقیقی بانوان مسلمان است. جای تأسف و شرمندگی است که برخی از بانوان مسلمان در زمان حاضر فرهنگ برهنگی و بی‌حجابی پست غربی را الگو قرار داده‌اند. این پدیده خطرناک چنان در جهان اسلام مرسوم و عادی به نظر می‌رسد که مرد مسلمان با کنار گذاشتن غیرت و عزت مسلمانی همراه با زن بدحجاب خود در منظر و دید عموم ظاهر می‌شود. اغلب کشورهای اسلامی به همین بسنده نکرده تبلیغ فرهنگ برهنگی زن غرب را در اولویت برنامه‌های فرهنگی‌شان قرار داده و از الگوهای اصیل چون فاطمه زهرا^(س)، حضرت خدیجه، حضرت زینب، حضرت مریم چنان فاصله گرفته‌اند که نسل جدید مسلمان فقط اسم آن الگوهای حقیقی را می‌شناسند.

۴-۵. تمایز کرامت زن در جاهلیت و اسلام

بررسی حقوق اجتماعی زنان مبتنی بر آموزه کرامت انسانی است که در نظریه امام اهمیت زیاد دارد. در نظام آفرینش تکوینی خداوند با تعبیر «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» از کرامت انسان بر دیگر موجودات سخن گفته است. تکریم و بزرگداشتی که شامل مرد و زن می‌شود، این مقام خدادادی در جاهلیت نخستین از زنان گرفته شد، تا اینکه اسلام به تعبیر امام زن را از آن مظلومیتی که در جاهلیت داشت بیرون آورد؛ زیرا در آن زمان زن را مثل حیوانات بلکه پایین‌تر از آن می‌شمردند.

در جاهلیت نخست بانوان از مقام انسانی و کرامت خویش دور گشته بودند، در جاهلیت دوم، مقام انسانی آنان با نیرنگی دیگر نابود گشت، این بار غرب با رواج و اشاعه ابتدال و فساد، از برهنگی بانوان به عنوان ابزار تبلیغات کالاهای صنعتی استفاده کردند در پی آن مسلمان‌نماها نیز از آنان تقلید کردند به گونه‌ای که در کشورهای اسلامی برهنگی فرهنگ عموم زنان شد و در گسترش است. قرآن با تعبیر «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب: ۳۳) و در خانه‌های خود بمانید، و همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید. خطاب به زنان پیامبر می‌فهماند که جاهلیت دیگری نیز در پیش رو است. امام باقر^(ع) در توضیح این آیه فرمود: «ای ستکون جاهلیه آخری» به زودی جاهلیت دیگری دامنگیر بشر می‌شود (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱۶: ۳۱۶؛ مکارم شیرازی ۱۴۲۱ ج ۱۳: ۲۴۷).

منظور از جاهلیت دیگر، جاهلیت دوم است که در عصر حاضر بی‌مبالاتی و شیوع برهنگی زنان یکی

از نمونه‌های بارز آن به‌شمار می‌آید. امام با درک این خطر بزرگ که بار دیگر متوجه کرامت انسانی و مقام والای بانوان شده است هشدار می‌دهد که هدف از آزادی زن، دست یافتن زن به‌مقام عالی انسانی است، نه بازیچه بودن و هرزگی زن، ایشان معتقد است که زن نباید بازیچه ارادل باشد. تأکید امام بر این است که زن باید در سرنوشت خود دخالت کند. دخالت بانوان در سرنوشت‌شان از منظر امام بدین معناست که در قدم اول باید آنان برای رسیدن به کرامت انسانی خویش تلاش نمایند؛ زیرا در جای دیگر امام دیدگاه تشیع را نسبت به حقوق اجتماعی و کرامت زن بیان نموده و معتقد است که تشیع برای زنان در جامعه جایگاه رفیع انسانی قائل است. در عین حال دوری از فساد را برای مرد و زن ضروری می‌شمارد و هشدار می‌دهد که بانوان نباید با بَرِّک (و آرایش) بیرون بیایند چون علاوه بر حرمت شرعی با کرامت انسانی آنان در تضاد است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۳۰۱-۳۰۰).

۵-۵. قلمرو حق آزادی فرهنگی زن

اسلام دین دانش و اندیشه است؛ اهمیت دانش و آموزش در آموزه‌های دینی تأکید شده است. نخستین آیات وحی «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» بیانگر این حقیقت است. طبق این مبنای دینی بود که با رهبری امام خمینی توسعه پایه‌های دانش آموزی به‌سبک‌های مختلف آغاز گشت، طرح نهضت سوادآموزی نمونه بارز آن است که امام همه اقشار ملت را برای برطرف ساختن معضل بی‌سوادی فراخواند، تعلیم و تعلم را عبادت دانست، ایشان تأکید داشت که سوادآموزی به‌دور از تشریفات اداری هرچه زودتر همه‌جا باید آغاز گردد و عموم مردم را در همه اماکن (مدارس، مساجد و منازل) به این امر مهم معرفی - عبادی دعوت نمود؛ امام از اینکه بانوان جهت تعلیم و تربیت اسلامی بعد از انقلاب وارد شدند شکر گزار بود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۴۵۲).

امام دانشگاه را بسیار مهم و یکی از مظاهر تمدن بشری می‌داند که مرد و زن می‌توانند از آن بهره ببرند و باسواد گردند. امام با فرق گذاشتن بین فساد در دانشگاه‌ها و آموزش درست از دانشگاه‌ها دیدگاه اسلام را نسبت به دانشگاه‌ها مثبت می‌داند. اسلام با دانشگاه مخالفت ندارد بلکه با فساد که موجب عقب‌نگه داشتن دانشگاه است مخالف است. امام عقب‌نگه داشتن دانشگاه‌ها را از طریق اشاعه فحشا طرح استعمار توصیف نموده و مخالفت اسلام را در واقع با این طرح دانسته است. با وجود این، هنوز اندیشه‌های تحجرگرایی در میان برخی از مسلمان‌نماها، مانند اغلب پشتون‌ها از جمله طالبان وجود دارد که بانوان را از تحصیل محروم نموده و تحصیل آنان را حرام تلقی می‌نمایند. حرام ساختگی آنان که با دستورات اسلام کاملاً تعارض دارد که در مکتب تشیع مردود است. رویکرد امام که بیانگر دیدگاه تشیع است حق تحصیل را برای مرد و زن مساوی می‌داند ایشان با تأکید بر یکسان بودن حقوق فرهنگی زن و مرد نسبت به تحصیل و تدریس اصرار

دارد که حق دانش آموزی نصیب مرد و زن گردد.

بنابراین حق آزادی زن در حوزه فرهنگ از منظر امام از تحصیل و تدریس حوزه و دانشگاه گرفته تا وظیفه مهم تبلیغ گسترده است. ایشان هیچگونه محدودیتی برای بانوان در این حوزه اساسی قائل نیست، بلکه در پاسخ از سؤال حضور زنان در دانشگاه بر آزادی تحصیل آنان در دانشگاه تصریح نموده است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۸۳).

۵-۶. رابطه آزادی با شخصیت و حجاب زنان

در دیدگاه امام حفظ کرامت و شخصیت زن به واسطه حجاب و عفاف با آزادی پیوند دارد، بی حجابی در واقع تعرض دیگران به حریم آزادی زن است. ضرورت حفظ حجاب که جزء شئون بانوان مسلمان به حساب می آید موجب مصون ماندن زن از تعرض نگاه تیرهای شیطان صفتان و جلوگیری از فساد است. امام با تأکید بر حفظ وظایف دینی و عفت عمومی، فعالیت بانوان را در اجتماع و سیاست تأیید می نماید و با طرح پرسش هایی که چرا با درس خواندن زن یا کار زن مخالف باشیم؟ در حقیقت رأی اسلام اصیل را بیان نموده است و از این نگاه به آزادی بانوان با حفظ حجاب که حفظ کرامت انسانی آنان است پرداخته و معتقد است که زن مانند مرد در آموزش، کار، مسافرت و دیگر حقوق اجتماعی آزاد است، در واقع چنین آزادی برای زنان سرنوشت ساز است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۳۰۰).

رهنمود امام راجع به حجاب و آزادی از یک سو تفسیر درست مفهوم آزادی زن است که با اصول اسلامی و وجدان بیدار کاملاً سازگاری دارد، از سوی دیگر چهره اسلام منحرف و ساختگی وهابیت و گروه های تروریستی وهابی را آشکار می سازد که به نام اسلام و شریعت، آزادی انسانی و اجتماعی انسان به خصوص زنان را زیر پا گذاشتند و زن را از صحنه های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حذف کردند، اکنون نیز این رویکرد نسبت به زنان در میان اغلب پشتون ها ادامه دارد که با تفسیر تروریستی خود از اسلام به کارهای ضد دینی و ضد بشری همچنان ادامه می دهند. علی رغم اینکه حقیقت اسلام تحریفی پشتونی طالبان به زودی روشن گشت، اغلب انسان های دنیا تضاد و حیلۀ این گروهک وحشی تمدن ستیز را با اسلام اصیل فهمیدند ولی تأثیر منفی اعمال تروریستی و تزییع کامل حقوق و کرامت انسانی به وسیله آنها، اسلام واقعی را زیر سؤال برد؛ زیرا بر اساس اسلام تروریستی پشتونیزم طالبانی، حرمت شکنی و توهین به مقدسات اسلام در غرب آغاز گشت.

۵-۷. ازدواج و عفت زنان

ارتباط حقوق اجتماعی و آزادی با ازدواج و عفت بانوان بحث مهم دیگری است. با دقت به رهنمودهای

امام خمینی و عملکرد گروه‌های منحرف اسلام‌نما می‌توان فهمید که نگاهی ابزارری نسبت به زن که در واقع مخالف آزادی وی محسوب می‌گردد باید کنار گذاشته شود؛ زیرا بانوان به تعبیر امام از جنبه حقوق اجتماعی، که جنبه و حیثیت انسانی آنان است، با مردان مساوی بوده و هیچ تفاوتی با آنها ندارند. از دیدگاه امام آزادی انتخاب شوهر، دیگر حق مهم و سرنوشت ساز زنان است. زن در این مورد باید آزادی کامل داشته باشد. به عقیده امام اسلام آزادی انتخاب شوهر را به زن داده است. هر زنی می‌تواند هر شوهری را که مایل باشد در چارچوب قوانین اسلام اختیار نماید. کلمه اختیار در سخن امام بیانگر انتخاب شوهر مورد نظر از طرف زن است که اغلب مسلمان‌نماها هنوز چنین حقی را به دختران نمی‌دهند. همچنانکه اختیار مرد و زن در ازدواج شرط صحت عقد به‌شمار می‌آید، البته رضایت بعد از عقد اگرایی نیز حاکی از صحت عقد است. سپس امام با جمله «چهار چوب قوانین اسلام» به حکم فقهی اشاره نموده است که زن و مرد به قصد ازدواج می‌توانند به یکدیگر نگاه کنند تا از وضع ظاهر یکدیگر آگاه گردند (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۷۰۱-۷۰۰).

۸-۵. تضاد آزادی وارداتی با آزادی واقعی

امام با دقت نظر به دیگر ابعاد آزادی زنان اشاره نموده بین آزادی وارداتی و آزادی انسانی فرق اساسی قائل است. ایشان آزادی به معنای فحشا و خلاف عفت را به آزادی غربی و آزادی وارداتی تعبیر نموده است و آن را دیکته غرب می‌داند که برای سرگرم نمودن جوانان به فحشا وارد دنیای اسلام کرده‌اند. بین آزادی مرسوم در عرف غرب و آزادی دیکته غربی تفاوت اساسی وجود دارد، در واقع آزادی دیکته استعمار نمودن دیگران به‌شمار می‌آید، همانطور که در اعلامیه حقوق بشر گذشت آزادی به معنای مطلق آن در غرب نیز مردود است. امام با درک این واقعیت مسلمانان را به عزت و غیرت اسلامی رهنمود نموده و معتقد است که مسلمانان عزت اسلامی را از دست داده و فرهنگ برهنگی غربی را آزادی می‌دانند. امام با تبیین آزادی صوری غربی، آن را مخالف عملکرد غرب دانسته و با طرح این سؤال که چرا زن مسلمان را ملزم می‌کنند که در فضای آموزشی حجاب را بردارند؟ نقاب از چهره آزادی دروغین غربی برمی‌دارد؛ لذا امام آزادی غربی را به چالش کشیده و آن را اهانت به انسانیت و آزادی حیوانی دانسته است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۴۶۳).

۹-۵. مسئله حق طلاق

مسئله عدم محدودیت طلاق به این معنا که زن نیز با شرایط خاصی می‌تواند خود را طلاق دهد در فقه اسلامی توسط فقیهان پیشین مطرح شده بود (شهید ثانی ۱۳۷۴ ج ۴: ۱۴۹). علی‌رغم این، فقیهان کمتر به آن

بحث توجه می‌کردند تا اینکه در حکومت ولی فقیه امام با توجه به مقتضیات زمان و ضرورت‌های اجتماعی ضرورت حق طلاق به دست خود زن داده شد و آزادی زن در این مسئله قانونمند گشت و زنان نیز از حق طلاق خویش به دست خود برخوردار شدند.

بنابراین، زن هنگام عقد می‌تواند شرط کند که «اگر مرد با او بدرفتاری نمود یا فساد اخلاقی داشت زن از جانب مرد وکیل باشد که خود را طلاق دهد». این حکم را امام در تعلیقه خود بر وسیله النجاة، ذیل مسئله وکالت در طلاق، به صورت کلی بیان نموده است که زن می‌تواند وکیل بگیرد تا خود را طلاق دهد، یعنی زن از جانب شوهر وکیل باشد که خود را طلاق دهد یا اینکه فرد دیگری را از جانب شوهر وکیل نماید که وی را طلاق بدهد؛ همچنانکه می‌تواند از طرف خود دیگری را وکیل بگیرد تا وی را طلاق بدهد، به این معنا که خود زن در صورتی که شرط وکالت هنگام عقد در طلاق از جانب شوهر داشته می‌تواند دیگری را وکیل بگیرد که او را طلاق دهد (اصفهانی ۱۳۸۰: ۵۱۰). در جای دیگر امام مسئله طلاق، به وسیله خود زن را به تفصیل بیان نموده است که در ضمن عقد نکاح شرط کند که به طور مطلق یا مشروط (اگر مرد بدرفتاری کرد یا مثلاً زن گرفت)، زن وکیل باشد که خود را طلاق دهد (امام خمینی ۱۳۸۵: ج ۱۰: ۳۸۷).

۱۰-۵. حق حضانت مادر

حضانت نوعی ولایت بر طفل یا دیوانه به خاطر تربیت آنها است؛ یعنی نگهداری آن دو است (طریحی ۱۳۶۵: ج ۶: ۲۳۷). حق حضانت و نگهداری طفل طبق ماده ۱۱۱۶ قانون مدنی که برگرفته از شرع اسلام و قانون فقه است، طی دو سال شیرخوارگی کودک به مادر داده شده و پس از آن پدر نسبت به پسر و مادر نسبت به دختر تا سن هفت سالگی سزاوارتر است و پس از آن نگهداری و تربیت دختر به پدر واگذار می‌شود. حق حضانت در فقه شیعی به معنای فوق امر مسلم است و فقیهان پیشین و معاصر با اندکی اختلاف از آن سخن گفته‌اند، آنچه از نگاه امام این بحث را متمایز می‌سازد، برخی آرای خاص ایشان نسبت به این موضوع است؛ زیرا بر اساس مقتضیات زمان و مکان برخی از احکام فقهی از دیدگاه وی با دیگر فقیهان تفاوت اساسی دارد. در مورد حق حضانت پسر و سرپرستی فرزند به وسیله مادر، امام علی‌رغم قبول ۲ سال برای پسر و ۷ سال برای دختر با پیش آمدن عسر و حرج برای مادر باز هم حکم به ابقای این حق برای مادر می‌نماید، لذا بخشنامه‌ای به دادگاه‌ها داده شد که اگر مادر به دلیل دوری از فرزند دچار عسر و حرج شده یا نزدیک است به بیماری روانی مبتلا گردد می‌توان حکم به حضانت مادر داد (امام خمینی ۱۳۸۵: ج ۱۹: ۷۶). این حکم برای اولین بار توسعه حق حضانت را قانونمند نمود که به مثابه توسعه حق آزادی بانوان در این مورد بیش از گذشته است؛ با توجه به پیامد منفی روانی جدا ساختن فرزند از مادر، امام بار دیگر بر نقش مثبت مادر تأکید نموده است (امام خمینی ۱۳۸۵: ج ۹: ۱۳۶). بنابراین، از نظر امام «عسر

و حرج مادر» در زمینه حق حضانت مادر به عنوان ملاک گستره و تمدید این حق برای مادران که علاوه بر دو سال حق حضانت در مورد پسر و هفت سال حق حضانت در مورد دختر، در صورت بروز عسر و حرج برای مادر، حق حضانت آن باز هم تمدید می شود؛ این در حالی است که چنین ملاکی در مورد حق حضانت پدر در کلام امام مشاهده نمی شود، از این رو توسعه حق حضانت مادران را می توان نمونه دیگری از گستره آزادی زنان در نظریه امام خمینی دانست.

۱۱-۵. تکلیف زنان در جهاد دفاعی و جنگ

دفاع از خاک، اقتصاد، فرهنگ و سیاست کشور اسلامی در شرع اسلام بر مرد و زن واجب است، هر چند اغلب فقیهان گذشته نسبت به موقعیت و تکلیف زنان در این مورد توجه نکرده اند و از تعابیر آنان نمی توان تکلیف جنگ و دفاع را برای زنان به دست آورد (محقق حلی ۱۳۷۵: ۲۳۳). از تعابیر برخی دیگر، وجوب جهاد دفاعی برای زن و مرد به دست می آید. ابی صلاح حلبی تعبیری در مورد جهاد دفاعی دارد که شامل زن و مرد مسلمان می شود «وجب علی کل اقلیم قتال یلیهم دفعه عن دار الایمان...» (ابی صلاح ۱۴۲۱: ۲۰۰). جهاد و کشتار دشمن که به مسلمانان یورش می آورند بر [مسلمانان] سرزمین های اسلامی واجب است تا اینکه آنها را از کشور اسلامی دفع نمایند. فقیهان معاصر نیز با تعابیر «واجب بودن دفاع بر جمیع مسلمانان» که برخی از آنها بر وجوب جهاد دفاعی زنان نیز تصریح نموده از وجوب دفاع بر عموم مسلمانان بحث نموده اند (بهجت ۱۳۸۴: ۳۶۸).

حضور و فداکاری بانوان در انقلاب ایران و در جنگ تحمیلی عراق علیه این کشور زمینه را برای مشارکت آنان در امور کشورداری فراهم ساخت لذا یکی از محورهای مهم بیانات امام احکام بانوان نظامی و جهادی است که ایشان آزادی های زیادی را در این زمینه برای آنها قائل است، در حالی که فقیهان گذشته به طور مشخص از آن سخن نگفته بودند. آموزش نظامی، فداکاری در میدان نبرد، حضور و مشارکت در سپاه و ارتش، تشویق همسران و بستگان برای دفاع عمومی از کشور اموری است که زن در این موارد از نگاه امام می تواند فعالیت داشته باشد. ایشان با توجه به اهمیت مشارکت بانوان در دفاع از کشور اسلامی و با اشاره تاریخی به این موضوع از مشارکت زنان در صدر اسلام در لشکرها و میدان های جنگ یاد نموده است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۱۲۸).

۱۲-۵. موقعیت زنان در ارتش و سپاه

جایگاه زنان در ارتش و سپاه و آموزش نظامی آنان از نگاه امام مانعی ندارد، ایشان اشتراک زن و مرد را در این زمینه مساوی می داند ولی تأکید دارد که فساد اخلاقی از زن و مرد در هر مقامی که باشد پذیرفته

نیست سپس با طرح این سؤال که اگر دفاع واجب باشد وظیفه زنان در آن زمان چیست؟ پاسخ می‌دهد که مقدمات دفاع نیز واجب است، آنگاه نمونه‌ای از وجوب مقدمات دفاع را برمی‌شمارد که عبارت است از یاد گرفتن و آموزش انواع فنون نظامی برای بانوانی که توان دارند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۲۰).

امام از خطر اندیشهٔ تحجرگرایی برخی مسلمان‌نماها نسبت به خانه‌نشین ساختن بانوان آگاه بود، لذا هشدار می‌دهد که تفکر خانه‌نشینی و پرده‌نشینی زنان شعارهای دشمنان اسلام بوده و از خارج عرضه شده است. رویکرد خانه‌نشینی زن در کشور افغانستان به وسیلهٔ پشتون‌ها در زمان طالبان تروریست عملی گشت اکنون نیز اغلب پشتون‌ها به خانه‌نشین بودن زن معتقد و ملزمند. نمونهٔ عینی این تفکر وارداتی، چادر طالبانی برای بانوان است که دیگران حتی بانوان شیعی نیز ناخودآگاه از آن تأثیر پذیرفته‌اند. امام با ابراز نگرانی از این رویکرد و تفکر ضد بشری از آزادی بانوان دفاع نموده و تصریح می‌کند مردم نباید اشتباه فکر کنند که دیدگاه اسلام نسبت به زنان منفی است، ایشان با استناد به تاریخ اسلام، حضور زنان را در ارتش، در جنگ و دفاع بلا مانع دانسته است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۴۲۶).

۱۳-۵. جمع رویکرد منع سربازی زنان و جواز آموزش نظامی آنان

بین دو رویکرد مختلف امام که عبارتند از جواز مشارکت زن در ارتش و ممنوعیت سربازی دختران، در نگرش بدوی تعارض وجود دارد، اما چنین تعارضی را اصولیین با کمک سیرهٔ عرف عقلا، غیر مستقر دانسته و بین دو کلام متعارض با حمل عام بر خاص یا مطلق بر مقید جمع می‌کنند، چون عرف، کلام دوم گوینده را قرینه و مفسر سخن اول وی می‌داند (شهید صدر ۱۴۲۱: ۵۳۶). بنابراین، باتوجه به ملاک‌های آموزش نظامی زنان در نظریهٔ امام به راه‌حل منطقی می‌رسیم. مخالفت ایشان با سربازی دختران اشاره به روش غیر اسلامی و مختلط با مرد است که در حقیقت سربازی آنان با این روش توأم با فساد خواهد بود، شیوه‌ای که در حکومت پهلوی مرسوم بود؛ لذا امام در نامه‌ای به نخست‌وزیر وقت (هویدا) تذکر می‌دهد که: دخترهای جوان را به سرباز خانه نبرید به‌نوامیس مسلمین خیانت نکنید (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۲۷).

نظریهٔ جواز مشارکت بانوان در ارتش و سپاه و آموزش نظامی آنان طبق شرایط زمان در حکومت اسلامی مطرح است که امام زن و مرد را در بسیج همه‌جانبه، آموزش نظامی، عقیدتی، اخلاقی و فرهنگی فراخوانده است. بنابراین، مطابق قاعدهٔ جمع عرفی اصولی، رویکرد جواز آموزش نظامی بانوان در نظریهٔ امام درجایی که قوانین شرع رعایت می‌شوند، تفسیری است بر رویکرد مخالفت وی با سربازی زنان در محیطی که قوانین شرع رعایت نمی‌شوند. لذا، هر جا فساد و بی‌عفتی باشد از نگاه امام بانوان مجاز به فعالیت نیستند، اما با رعایت قوانین شرع فعالیت بانوان در همهٔ امور حکومتی، به‌جز منصب ولایت فقیه و رهبری که بعداً خواهد آمد، بلا مانع است.

۶. قلمرو حق آزادی سیاسی زن

۶-۱. جایگاه بانوان در حکومت و رهبری

آیا مقام افتاء و مرجعیت تنها حق مرد است و زن در این زمینه بهره‌ای ندارد؟ یا اینکه مقام مذکور برای مرد و زن وجود دارد؟ مرجعیت دارای دو موقعیت و دو جنبه است یکی جنبه فقاقت و استنباط احکام و دیگر جنبه ولایت و حاکمیت بر مردم؛ بخش نخست آن عمومیت دارد، طبق آموزه‌های دینی زن و مرد می‌توانند مشمول آن گردند و به مقام افتاء و تفقه برسند. «فَلَوْلَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (توبه: ۱۲۲). پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا [دسته‌ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را -وقتی به سوی آنان باز گشتند بیم دهند. «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۶۷: ۱۴۰).

بعد دوم مقام مرجعیت، «منصب ولایت فقیه و حاکمیت» است که بر اساس رأی امام در امتداد ولایت انبیا و اوصیا قرار دارد، این بعد از مرجعیت به عقیده امام و دیگر فقیهان مختص فقیه جامع شرایط است که از آن به حاکم شرع و ولی فقیه نیز تعبیر می‌شود. شرایط آن (فقیه) به طور مختصر پس از دارا بودن شرایط عامه (عقل و تدبیر) عبارتند از علم به قانون، فقه و عدالت (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۸۱: ۵۷-۴۹).

امام باتمسک به آیه «التَّيْبِ أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» معتقد است که منصب «ولایت» برای علما هم ثابت است و مراد از «اولویت»، ولایت و امارت است. ایشان تأکید نموده است که با صرف نظر از صدر و ذیل روایت اگر فقط به گزاره «العلماء ورثة الانبياء» دقت نماییم، تمام شئون رسول اکرم (ص) که بعد از ایشان قابل انتقال است، و از آن جمله امارت (حکومت) بر مردم که بعد از ایشان برای ائمه (ع) ثابت است، برای فقها هم ثابت است (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۰۳-۱۰۱).

ولایت فقیه از نظر امام به معنای حکومت و اداره کشور است که وظیفه فقهاست، ولایت فقیه به این معنا در ادامه ولایت رسول خدا (ص) و ولایت امامان معصوم علیهم السلام قرار دارد؛ در عین حال امام تصریح نموده است که ولایت فقها در زمان غیبت امام معصوم (ع) به معنای برخورداری فقها از مقام پیامبر (ص) و امامان معصوم علیهم السلام نیست؛ تنها وظیفه حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع، در عصر غیبت به عهده فقهاست (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۸۱: ۵۱).

ولایتی را که رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه (ع) و رسول اکرم (ص) است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست؛ بلکه صحبت از وظیفه است.

«ولایت»، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است؛ نه اینکه برای کسی شأن و مقام غیر عادی به وجود بیاورد. ...

برخلاف تصویری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست بلکه وظیفه‌ای خطیر است. «ولایت فقیه» از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتهایی جز جعل ندارد؛ مانند جعل (قرار دادن و تعیین) قیّم برای صغار. قیّم ملت با قیّم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد. مثل این است که امام (ع) کسی را برای حضانت، حکومت، یا منصبی از مناصب، تعیین کند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۵۱).

۲-۶. تبیین عرفانی انحصار ولایت در فقیه‌رجل

انحصار ولایت در فقیه‌رجل با نگرش عرفانی بیش از رویکردهای دیگر قابل فهم است. در دانش عرفان اسلامی ولایت باطن نبوت است و میان آن دو تلازم وجود دارد (قیصری ۱۳۷۵: ۴۳۷). مطابق این رویکرد می‌توان گفت که نبوت ظاهری توأم با ولایت باطنی همواره در رسولان مرد از جانب حق تعالی اعطا شده است. به این لحاظ است که ولایت به این معنا از ولایت حق تعالی نشأت گرفته (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) و طبق اراده خداوند همراه نبوت‌ها برای رسولان رجل اعطاء شده است، و بر اساس حکمت الهی برای زنان این نوع ولایت وجود ندارد.

طبق این مبنای عرفانی، نگرش امام‌خمینی را- که ولایت فقیه امتداد ولایت انبیاء است- می‌توان اشاره به این موضوع عرفانی دانست. به هر حال ولایت معصومین علیهم السلام همان ولایت خداست که خداوند به آنان اعطا نموده و سپس ولی معصوم (ص) به فقیهان عادل که نایبان عامه ولی معصوم (ص) هستند تنفیذ نموده است.

چونکه قرآن گفت ولی تان خداست پس ولایت بر الوالامر و رسول اعطاء اوست
صد هزار نفرین باد بر احمقان بوالهوسان باشند اولوالامر شان
هر کسی لایق نباشد در معیت با خدا سنخ عصمت شرط اعطای ولایت از خدا
بنابراین زن نمی‌تواند از مقام ولایت فقیه، که برای اداره کشور و سرپرستی مردم است، برخوردار شود؛ زیرا بانوان مطابق حکمت الهی مقام ولایت بر مردم را ندارند.

بحث ولایت، در بخش قضا نیز مطرح است که در آنجا ذکورت (مرد بودن) یکی از شروط قاضی محسوب می‌گردد. البته شرط ذکورت مورد اختلاف است و مشهور فقها آن را شرط قاضی می‌دانند. صاحب **جواهر** هر چند که نخست می‌گوید اختلاف نظر در این صفات وجود ندارد و به نقل از **مسالك** ذکورت را موضع اتفاق فقهای امامیه دانسته ولی در نهایت تصریح می‌کند که صاحب **نهج الحق** اختلاف نظر دارد (نجفی ۱۹۸۱ ج ۴۰: ۱۲).

شرط رجولیت رهبری در مورد ولایت فقیه در سخنان امام تصریح نشده است ولی این شرط را در مورد قضاوت یکی از شرایط قاضی می‌داند. بر این اساس، می‌توان شرط رجل بودن را در مورد رهبری بر

مردم نیز به دلیل ملاک ولایت بر مردم تعمیم داد که زنان به خاطر فقدان این شرط نمی‌توانند ولی فقیه و رهبر مردم باشند (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۸۲۵).

بنابراین، با توجه به اعطای منصب قضا از جانب خداوند برای پیامبر اکرم (ص) و از جانب او برای امامان معصوم و از آنها برای فقیه جامع الشرایط، برای ولی فقیه نیز مراتب مذکور لحاظ می‌شود؛ زیرا ولایت فقیه استمرار ولایت رسول خدا (ع) و امامان معصوم - علیهم السلام - است. از این رو، مطابق حکمت الهی زنان نمی‌توانند مقام ولایت فقیه را به عهده بگیرند.

اصل پنجم قانون اساسی راجع به انتخاب رهبر مانند اصل ۱۱۵، در مورد انتخاب رئیس جمهور زن، ابهام دارد. عمومیت اصل پنجم قانون اساسی در انتخاب «رهبر یا ولی فقیه» شامل مرد و زن می‌شود که با تعبیر «فقیه عادل، با تقوا آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر» از ولی فقیه یاد کرده است. همچنان که اصل ۱۰۹ قانون اساسی که شرایط رهبری را بیان نموده و در واقع اصل پنجم را توضیح داده است ابهام و عمومیت آن را روشن نساخته. به هر حال، علی‌رغم این ابهامات قانون اساسی، زنان برای به دست گرفتن رهبری جامعه با مانع عدم عهده‌دار شدن ولایت بر مردم مواجه‌اند که ناشی از حکمت الهی است و بحث تفصیلی آن در اینجا قابل طرح نیست.

۳-۶. مسئله ریاست جمهوری زن

فعالیت بانوان در امور سیاسی و حکومتی در نظریه امام مشروعیت دارد؛ ایشان زن و مرد را به طور مساوی در ساختار حکومت سهم دانسته، حق رأی دادن و رأی گرفتن را برای آنان همچون مردان مساوی شمرده است. بدین ترتیب، از این تعبیر امام که «زنان از حق رأی دادن و رأی گرفتن برخوردارند» می‌توان فهمید که رئیس جمهور شدن زن بلا مانع است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۴۳۶). فعالیت‌های وسیع زن در جامعه - به جز ولی فقیه که با محذور «عدم ولایت زن بر مردم» مواجه است - مورد قبول امام است هر چند که بر انتخاب رئیس جمهور شدن زن تصریح نکرده است، ولی از مفهوم جملا تیی «حق رأی دادن» و «رأی گرفتن» و «هر نوع فعالیت سیاسی زنان» انتخاب رئیس جمهور زن را می‌توان بلا اشکال دانست، اما قانون اساسی در اصل ۱۱۵ «رئیس جمهور را از رجال مذهبی و سیاسی» می‌داند (قانون اساسی ۱۳۸۸: ۵). در مقابل، از رهنمودهای امام به دست می‌آید که انتخاب رئیس جمهور زن بلا مانع است. بنابراین، تعارض میان ماده ۱۱۵ و رهنمودهای امام وجود دارد. این ابهام را مجلس می‌تواند با الحاق تبصره جهت توضیح این ماده و تصریح در انتخاب رئیس جمهور زن، بر طرف نماید.

با وجود این، می‌توان گفت منظور از «رجال مذهبی و سیاسی» از باب تغلیب بوده و امروزه تعبیر مذکور، زنان سیاست‌مدار را نیز شامل می‌شود، در نتیجه تضاد میان ماده ۱۱۵ قانون اساسی و رهنمودهای

امام بر طرف خواهد شد.

۴-۶. جایگاه زنان در وزارت، مجلس و دیگر پست‌های دولتی

شرکت در انتخابات، حضور فعال در واقع تعیین سرنوشت کشور و وظیفه همه افراد جامعه اعم از زن و مرد است، امام در این مورد نیز بدون استثنا نقش فعال خانم‌ها را در انتخابات مهم توصیف کرده و فعالیت آنها را مانند مردان در انتخابات سرنوشت ساز خوانده است؛ زیرا انتخابات از منظر امام خمینی تعیین سرنوشت جامعه است. وی در خطاب به زنان می‌گوید: «شما خانمها یک نقش بسیار فعال داشته باشید که خدای نخواست، مجلس یک مجلسی نشود که به واسطه ورود بعض عناصر غیر صالح بتدریج کشانده بشود به طرف شرق یا به غرب» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۴۰۳). شرکت زنان در نمایندگی مجلس و دیگر ادارات حکومتی با حفظ شئون اسلامی از نگاه امام حق آنان محسوب می‌گردد که ایشان در موارد متعدد به آن پرداخته و تأکید نموده است انتخاب وزیر زن و فعالیت آن در وزارتخانه‌ها نشانگر بالاترین عرصه آزادی سیاسی است که امام به آن توجه ویژه داشته و با تأکید بر حفظ حجاب اسلامی ورود آنان را در این حوزه سیاسی مهم دانسته است. حتی زنان در انتخاب نوع حجاب اسلامی از نگاه امام آزادند؛ لذا آزادی حقیقی بانوان در پوشش اسلامی بیشتر تأمین می‌گردد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۳۲۸). نکته اساسی در سخنان امام نسبت به فعالیت زنان این است که پوشش شرعی در تمامی زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زنان حتماً رعایت شود، کلمه اسلامی و شرعی حجاب در سخنان وی فراوان به کار رفته است که به معنای حجاب کامل زن است؛ لذا فعالیت بانوان بد حجاب به تعبیر امام زنان بزرگ کرده که مغایر با حجاب شرعی محسوب می‌گردد در حکومت و سیاست اسلامی از منظر ایشان غیر مشروع تلقی می‌شود. امروزه فعالیت‌های زنان بد حجاب در جمهوری اسلامی متأسفانه رایج به نظر می‌رسد که با سوء استفاده از مفهوم آزادی، این رویکرد در حال گسترش است به گونه‌ای که اگر روش حکومت امام را با امروز مقایسه نماییم تغییری می‌بینیم که در اندیشه امام مردود است؛ لذا باز خوانی رهنمودها، هشدارها و اندرزهای آن حکیم فرزانه در هر زمان ضرورت دارد تا از تحریف روش حکومتی مورد نظر ایشان جلوگیری شود و تلاش برای هدایت حکومت و جامعه به روش امام نباید متوقف گردد.

۵-۶. اشتراک زنان در نظارت بر عملکرد دولت

نظارت در امور کشور از جمله انتخابات، عملکرد مجلس و دولت به وسیله مرد و زن به طور مساوی خواست امام بود که گستره دیگری از آزادی سیاسی بانوان را نشان می‌دهد. نظارت بر عملکرد مسئولان از یک سو، تذکر، نقد و راهنمایی از سوی دیگر بهترین رویکردی است که در پیشرفت جامعه شرط اساسی

خواهد بود. با نظارت در کارهای مسئولان، افراد فاسد خیاانتکار و ناکار آمد به تدریج شناسایی می گردند و پایگاه اجتماعی خود را از دست می دهند.

در مقابل، حکومت های فاسد از نظارت در نهادهای حکومتی خویش جلوگیری می کنند تا فسادهای مالی و اخلاقی شان آشکار نگردند.

مدل حکومتی شیعی ولایت فقیه امام خمینی و اصل نظارت در رهنمودهای وی را می توان به مثابه معیار برای حل بحران های کشورهای عقب مانده اسلامی معرفی نمود. بحران های کشورهای اسلامی از جمله بحران های دائمی کشور افغانستان و عقب نگهداشتن ملت آن سرزمین ریشه در عدم وجود اصل نظارت بر عملکرد حکومت دارند.

در افغانستان، حکومت های قبیله پشتون در طول تاریخ با شیوه های غیراسلامی سود برده و کشور را به صدها سال عقب ماندگی اقتصادی، فرهنگی و سیاسی کشانده اند. نتیجه عملکرد اشتباه پشتون ها - که در حقیقت از فقدان آگاهی سیاسی و اسلامی آنان نشأت می گیرد و آگذاری کشور هر از گاهی به قدرت های شرق (شوروی سابق) و غرب (امریکا و متحدانش) است.

به هر حال با توجه به رهنمودهای حکیمانه امام و تحمل زحمت های زیاد لاقابل در حوزه فرهنگی می توان کارشناسان دلسوز و متعهد را به نظارت و نقد عملکرد حکومت فراخواند و با الگو گرفتن از اندیشه و سیره امام در روش حکومت داری صحیح، تفکر و قلم را برای آگاه سازی جامعه و نقد حکومت های فاسد در خدمت گرفت.

این رویکرد می تواند توجه مردم و کارشناسان را در مورد نظارت بر عملکرد دولت و حکومت جلب نماید، با اراده ملی و عبرت از گذشته تاریخی، برای پیشرفت و بازسازی آن به برنامه ریزی دقیق، فراگیر، کارآمد، می توان تلاش نمود.

نتیجه

دین اسلام زن و مرد را دارای هویت و کرامت مشترک انسانی، حقوق مشخص و مکمل یکدیگر می داند، رهنمودهای امام خمینی در مورد حق آزادی بر اصول نقلی، عقلی و شهودی استوار است.

ایشان، زنان را دارای آزادی های وسیع - در عرصه های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، مشروط با حفظ قوانین شرعی - می داند، حفظ قوانین شرعی برای زن و مرد به طور یکسان مورد نظر امام است.

حق آزادی در نظریه امام خمینی خاستگاه الهی دارد که مانند حق حیات از اراده الهی نشأت گرفته و انسان می تواند در چهارچوب قوانین الهی آزاد باشد، اما در صورت تخطی از این قوانین، حق آزادی تبدیل به ضد آزادی می شود که مطلوب خداوند نیست و با خاستگاه خود در تضاد است.

منابع

- ابی صلاح، حلبی. (۱۴۲۱ق) *الکافی فی الفقه*، قم: مکتب الامام امیر المؤمنین.
- اصفهانی، ابو الحسن. (۱۳۸۰) *وسيلة النجاة مع تعالیک الامام الخمينی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۹) *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۱) *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ یازدهم.
- _____ (۱۳۸۵) *صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- أنطوان و همکاران. (بی تا) *المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة*، بیروت: دارالمشرق.
- انوری، حسن. (۱۳۸۲) *فرهنگ فشرده سخن*، تهران: انتشارات آگاه، چاپ اول.
- برلین، آیزایا. (۱۳۶۸) *چهار مقاله در باره آزادی*، با ترجمه محمد علی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- بطحائی، سیدهاشم. (۱۳۸۳) *فیمینیسم از نظر اسلام و دیگر ملل*، تهران: معراج، چاپ اول.
- بهجت، محمد تقی. (۱۳۸۴) *جامع المسائل*، قم: دفتر آیت الله بهجت، چاپ دوم.
- جانسون، گلن. (۱۳۷۷) *اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن*، با ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران: نشرنی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) *رحیق مختوم*، قم: اسراء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۹) *جامعه در قرآن*، قم: اسراء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۸) *حق و تکلیف در اسلام*، قم: اسراء، چاپ سوم.
- دورانت، ویلیام جمیز. (۱۳۳۹) *تاریخ تمدن*، با ترجمه فتح الله مجتبائی، تهران: نشر اقبال، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۷) *لذات فلسفه*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۵) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۷۴) *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم.
- شهید صدر، محمد باقر. (۱۴۲۱ق) *دروس فی علم الأصول*، قم: مرکز الأبحاث والدراسات للشهید

- الصدر، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
 - طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۵) *مجمع البحرین*، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
 - *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. (۱۳۸۸) تهران: الهدی، چاپ اول.
 - قیصری، داود. (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
 - مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق) *بحار الانوار*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
 - محقق حلّی، یحیی بن سعید. (۱۳۷۵) *الجامع للشرایع*، قم: مؤسسه سید الشهداء، چاپ اول.
 - مصباح، محمد تقی. (۱۳۷۸) *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، نشرین الملل، چاپ اول.
 - مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۳) *المنطق*، قم: اسماعیلیان، چاپ سوم.
 - مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴) *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.
 - _____ . (۱۴۲۱ق) *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم: مدرسه الامام علی، چاپ اول.
 - نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱) *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
 - نصیرالدین، محمد. (۱۳۷۶) *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با ترجمه ابو الحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی