

عدالت سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۱۳

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۱/۲۲

دکتر منصور میراحمدی*

اکرم شیری**

مقاله حاضر در صدد تبیین شاخص‌های عدالت سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی است. عدالت سیاسی، یعنی امور کشور به نحو شایسته اداره شود، تا مردم در یک فضای عادلانه به زندگی خود ادامه دهند. برخورداری از برابری، آزادی، امنیت و آسایش، به عنوان حقوق طبیعی افراد جامعه، تأمین کننده این فضای عادلانه خواهد بود. همچنین عدالت سیاسی دارای شاخصه‌هایی از جمله مشارکت سیاسی برابر، گزینش سیاسی برابر و امنیت سیاسی برای همگان است که به بررسی این شاخصه‌ها در گفتمان مذکور پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی: عدالت سیاسی، گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی، گزینش سیاسی، مشارکت سیاسی، امنیت سیاسی.

دغدغه‌ای که باعث می‌شود ما انسان‌ها به بحث عدالت بیندیشیم، دغدغه «به زیستن» است. عدالت، امری عمومی، فراتاریخی و انسانی است؛ یعنی مربوط به مذهب خاص، دین خاص و دوره تاریخی خاصی نیست، بلکه همواره در میان همه ادیان و مکاتب، مطرح بوده و خواهد بود. عدالت، امری تلقی می‌شود که در صورت رعایت آن، زندگی ما بهتر از آن‌چه که هست، می‌شود. عدالت، نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است. این مفهوم با تمام زندگی انسان در ارتباط است و برای شناخت راه‌ها و زمینه‌های برقراری آن بایستی با ابعاد گوناگون آن آشنا گردیم. بهترین روش مطالعه مسئله عدالت، مطالعه بین رشته‌ای است؛ بدین معنا که اگر بُعد حقوقی عدالت بررسی شود، ما نمی‌توانیم بگوییم بی‌ربط است؛ زیرا قانون می‌تواند ظالمانه باشد. به همین ترتیب، لازم است ابعاد سیاسی، اقتصادی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، دینی و ... مسئله عدالت نیز مورد توجه و بررسی قرار گیرد. در این‌جا به بعد سیاسی عدالت توجه می‌شود. به همین منظور، ابتدا شاخصه‌های عدالت سیاسی را معین نموده، آن‌گاه به بررسی این شاخصه‌ها در گفتمان اسلام سیاسی فقهتی می‌پردازیم. از آن‌جا که امام خمینی علیه‌السلام، مفسر اصلی این گفتمان است، از آرا و نظرات ایشان در این خصوص استفاده می‌شود.



۱. مفهوم عدالت سیاسی و شاخصه‌های آن

ارتباط عدالت و سیاست به شکل‌گیری مفهوم عدالت سیاسی به عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد عدالت اجتماعی منجر می‌شود. منظور از عدالت سیاسی، آن است که امور کشور به نحو شایسته اداره شود تا مردم در یک فضای عادلانه به زندگی خود ادامه دهند. برخورداری از برابری، آزادی، امنیت و آسایش، به عنوان حقوق طبیعی افراد جامعه، تأمین‌کننده این فضای عادلانه خواهد بود.^۱ جان راولز، شاخص‌ترین چهره فلسفه سیاسی قرن بیستم معتقد است عدالت علاوه بر آن‌که متضمن مفهوم برابری سیاسی است، رعایت انصاف در تصمیم‌گیری‌های مربوط به روابط اجتماعی به مفهوم عام آن و در نتیجه، عدالت اجتماعی حاصل از این تصمیم‌گیری‌ها را نیز شامل می‌شود.^۲ در سنت قرارداد اجتماعی مورد نظر راولز، عدالت به مثابه انصاف را باید به مثابه یک مفهوم سیاسی با ارجاع به ارزش‌های سیاسی خاص، فهم و توجیه کرد. در اندیشه وی، اصول عدالت، تأمین‌کننده شیوه تعیین حقوق و وظایف در نهادهای سیاسی جامعه، توزیع مناسب منافع و

مسئولیت همکاری اجتماعی است. در واقع، راولز، تحت تأثیر سایه سنگین نقادی‌های پس از انتشار کتاب نظریه عدالت و تأملات فردی‌اش به تصویری از عدالت گرایید که گرچه به لحاظ محتوا و اصول، چندان تفاوتی با محتوای نظریه عدالت منعکس در آثار قبلی او نداشت، اما به لحاظ اهداف، کارکرد و نحوه توجیه، سامان تازه‌ای یافته بود. وی این تلقی جدید از عدالت را عدالت سیاسی یا تصور کاملاً سیاسی از عدالت نامید.^۳ عدالت سیاسی دو رویه دارد: نخست، قانون در جهت برآورده ساختن خواسته‌ها و لوازم آزادی برابر باید عادلانه باشد و دوم، این که به نحوی چارچوب‌بندی شود که نسبت به همه سامانه‌های عادلانه ممکن محتمل‌تر به یک نظام قانون‌گذاری عادلانه و کارآمد منجر شود.^۴ از نظر راولز، افراد در وضع اصیل به دنبال تعریف اساس یک همکاری متقابل منصفانه در یک جامعه خوب سامان یافته هستند. این جامعه باید بر اساس یک تصور سیاسی مشترک از عدالت شکل بگیرد و اصول عدالت مورد توافق در وضع اصیل چنین تصور عمومی از عدالت را در اختیار می‌نهد.^۵ دو اصل عدالت راولز که باید بر آن توافق شود عبارتند از:

اصل نخست: هر شخصی قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد؛

اصل دوم، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای سامان‌دهی شوند که: الف) به نحو معقول انتظار رود به سود همگان باشند و ب) وابسته به مشاغل و مناصب باشند که دسترسی به آنها برای همگان امکان‌پذیر است.^۶

اصل اول، مربوط به عدالت، و مربوط به برابری در تعیین حقوق و تکالیف اساسی است. آزادی‌های اساسی شهروندان در مجموع عبارتند از: آزادی سیاسی (حق رأی و حق نامزدی برای احراز مناصب دولتی و عمومی) همراه با آزادی بیان و اجتماعات؛ آزادی وجدان و آزادی اندیشه؛ آزادی فردی همراه با حق داشتن مالکیت (شخصی)؛ و آزادی از دستگیری و بازداشت خودسرانه که بر اساس مفهوم حکومت قانون تعریف می‌شوند. بر پایه اصل نخست، همه این آزادی‌ها باید برابر باشند؛ چون حقوق پایه شهروندان در یک جامعه عادل، یکسان است.^۷ در واقع، هیچ یک از این آزادی‌ها بر دیگری اولویت ندارد و همگی به عنوان هدف عدالت سیاسی و اجتماعی دانسته می‌شوند. بنابراین، اصل اول عدالت، مشتمل بر این قسم آزادی‌هاست و بخشی از ساختار اساسی جامعه و نهادهای موجود در آن مثل قانون اساسی، دولت، قوای انتظامی و قضایی در خدمت حراست و تأمین این آزادی‌های اساسی برابر - اصل اول - هستند.^۸

اصل دوم، مربوط به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی است. نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به صورتی ترتیب داده شود که هم نفع همگان را در بر داشته باشد، هم امکان رسیدن به مقام و موقعیت (عامل نابرابری) برای همه یکسان باشد. از دیدگاه راولز، این برابری صرفاً در برابری نسبت به مقامات دولتی و به موقعیت‌های اجتماعی به روی همگان باز نیست، بلکه همگی باید در دست یافتن به آنها از شانس و اقبال منصفانه برخوردار باشد.^۹ با توجه به دو اصل عدالت راولز و توضیحاتی که درباره این دو اصل داده شد، شاخصه‌های عدالت سیاسی را بر می‌شمریم:

۱. مشارکت سیاسی برابر: راولز ترجیح می‌دهد آنگاه که آزادی برابر را برای رویه سیاسی، مطابق تعریفی که قانون اساسی از آن ارائه می‌دهد، به کار می‌برد، آن را اصل مشارکت (برابر) بنامد. لازمه این اصل، آن است که همه شهروندان، حق برابری برای مشارکت در فرایند تدوین قانون اساسی داشته باشند؛ زیرا به اعتقاد او، قانون اساسی، مبنای سایر قوانینی است که قرار است از آنها پیروی شود. اصل آزادی برابر، مستلزم این است که به شهروندان، فرصت مشارکت در فرآیندهای سیاسی، آن چه که به بهترین تعبیر، دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی نامیده می‌شود، داده شود. راولز معتقد است اصل اول، محور اساسی تکوین قانون اساسی جامعه خوب سامان یافته باید قرار گیرد و قانون اساسی باید گام‌هایی به سوی بهبود ارزش حقوق مشارکت برابر برای همه اعضای جامعه بر دارد.^{۱۰}

از آن جا که قانون اساسی، بنیاد ساختار اجتماعی است، باید چنین باشد که همگان دسترسی یکسان به روند سیاسی داشته باشند. آنگاه که اصل مشارکت برآورده شود، همگان وضع همگانی شهروند برابر را دارند. اصل مشارکت، تنها شهروندی ایده‌آل را تعریف نمی‌کند، همچنین وظیفه‌ای که از همگان بخواهد سهمی فعال در امور سیاسی داشته باشند، به تصویر نمی‌کشد.^{۱۱} بلکه مباحثی در خصوص اشتغال شهروندان دارد که در قسمت گزینش سیاسی برابر، یعنی دومین شاخص عدالت سیاسی به آن می‌پردازیم.

۲. گزینش سیاسی برابر: آن جا که راولز از آزادی‌های اساسی از جمله آزادی سیاسی صحبت به میان می‌آورد، علاوه بر حق رأی، از حق نامزدی برای احراز مناصب دولتی و عمومی نیز سخن می‌گوید. بدین ترتیب، همه شهروندان، دست کم در معنای رسمی و صوری آن، به مناصب عمومی [دولتی] دسترسی برابر دارند. هر شهروند، صلاحیت پیوستن به احزاب سیاسی برای تصاحب مناصب انتخابی و رسیدن به قدرت حکومتی را



دارد. اصل دوم عدالت نیز برای توزیع درآمد و ثروت و سازمان‌هایی کاربرد دارد که در سلسله اختیارات خود (مبنی بر واگذاری مناصب و مسئولیت‌ها) تفاوت‌های افراد را مد نظر دارند. از نظر راولز، اصل دوم وقتی اجرا خواهد شد که همه مشاغل در دسترس همگان باشند و مشروط به این شرط، سامان‌دهی نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای باشد که به سود همگان باشد.^{۱۲} همان‌طور که اشاره شد، قانون باید فرصت برابر و مناسب برای شرکت در فرآیند سیاسی و تأثیرگذاری بر آن را تضمین کند، یعنی به نحو ایده‌آل، کسانی که از موهبت‌ها و انگیزه‌های مشابه برخوردارند، باید از بخت تقریباً یکسان در خصوص دست‌یابی به مناصب سیاسی، صرف نظر از طبقه اجتماعی و اقتصادی‌شان برخوردار باشند.^{۱۳} به یقین، ممکن است صلاحیت‌های سنی، شرط اقامت، و مانند آن برای کسب مناصب دولتی وجود داشته باشد؛ اما این شروط و صلاحیت‌ها با وظایف و کارهای دولتی، رابطه معقول دارد؛ احتمالاً این قیود و شروط به نفع همگان است و به نحو نامنصفانه در میان اشخاص یا گروه‌ها تبعیض قائل نمی‌شود.

باید گفت اصل، آن است که قانون اساسی باید حقوق برابر برای اشتغال به امور عمومی را بنیاد نهد و اقداماتی به منظور پاسداشت ارزش منصفانه این آزادی‌ها انجام گیرد. در یک دولت بسامان، اشخاص اندکی ممکن است بخش زیادی از وقت خود را به سیاست اختصاص دهند، خیر انسان، اشکال زیاد دیگری نیز دارد.

۳. امنیت سیاسی برای همگان: راولز تأکید می‌کند که حکومت، پاسبان حقوق شخص است. و زمانی که امور و قواعد عمومی بی‌طرفانه برای نظام حقوقی به کار رود، به حکومت قانون می‌انجامد. در واقع، اجرای بی‌طرفانه و انتظام‌بخش قانون یا به تعبیری، اعمال منصفانه قانون را عدالت به مثابه انتظام‌بخشی می‌نامد. و در صورت فقدان این شرایط، راولز، درونمایه اصول الزام و وظیفه طبیعی را از طریق تبیین نظریه‌ای در باب نافرمانی مدنی ترسیم می‌کند. راولز، تأکید و اصرار ندارد که می‌بایست از قانون، هر چه که باشد اطاعت کنیم؛ اگر چه طبق شرایط آرمانی، ما می‌توانیم فرض کنیم که اطاعت کامل از قانون وجود خواهد داشت، اما در شرایط غیر آرمانی و واقعی، ما می‌توانیم تنها اطاعت ناکامل را فرض بگیریم. از آن جایی که ظلم و بی‌عدالتی وجود خواهد داشت که هم شهروندان و هم قانون مرتکب می‌شوند. بدین ترتیب برای مثال، موضوعات مجازات و نافرمانی مدنی وجود خواهد داشت که نمی‌توانند بر طبق نظریه آرمانی مطرح شوند.

بحث راولز درباره نافرمانی مدنی، تنها قلمرو و وظیفه عدالت را در بر می‌گیرد و در



واقع، دلیل کافی در تأیید تحدید مصادیق نافرمانی مدنی است. این مصادیق عبارتند از: نقض نخستین اصل عدالت، یعنی آزادی برابر، و نیز نقض بی‌پرده دومین بخش اصل دوم عدالت، یعنی اصل برابری فرصت منصفانه. البته همواره تشخیص تحقق یا نقض این اصول، آسان نیست. اما اگر درباره آنها به مثابه تضمین‌کننده آزادی‌های پایه بیندیشیم، اغلب روشن است که این آزادی‌ها پاس داشته نمی‌شوند. همچنین آن اصول، اقتضائات دقیقی را می‌طلبد که باید آشکارا در نهادها تجلی یابند. بر این پایه، هنگامی که حق رأی یا حق تصاحب یک مقام سیاسی، یا حق تملک چیزی، یا حق جابجایی از جایی به جای دیگر برای برخی اقلیت‌ها به رسمیت شناخته نمی‌شود یا آن‌گاه که برخی گروه‌های مذهبی خاص سرکوب می‌شوند و برخی دیگر از فرصت‌های گوناگون بازداشته می‌شوند، این ناعدالتی‌ها گویی برای همه آشکار است. کنش ناعادلانه، موارد نابسامانی‌های ناشی از تعصب و تبعیض علیه برخی گروه‌های خاص در فرایند قضایی است.

از آن‌جا که نافرمانی مدنی، یک شیوه از ابراز خواسته‌هاست که از طریق تربیون عمومی رخ می‌دهد، باید تلاش و دقت کرد که خواسته و اعتراض ناراضیان از سوی عموم درک شود.^{۱۴}

نافرمانی مدنی به مثابه کنشی همگانی، غیر خشن، مسئولانه در عین حال سیاسی، اما مخالف با قانون [عادی] است که معمولاً با هدف ایجاد تغییر در قانون یا سیاست‌های حکومت انجام می‌شود. فرد با این شیوه، تلقی و حس عدالت‌ورزی اکثریت اجتماع را مخالف قرار می‌دهد و اعلام می‌کند که از دیدگاه متأملانه وی اصول همکاری اجتماعی نزد انسان‌های آزاد و برابر پاس داشته نمی‌شود و اگر چنین به نظر می‌رسد که نافرمانی مدنی توجیه شده، خبر از اختلاف نظر و نزاع مدنی می‌دهد، مسئولیت این امر نه به عهده کسانی است که اعتراض می‌کنند، بلکه به عهده آنهایی است که سوء استفاده‌شان از قدرت و مقام، چنین مخالفتی را توجیه می‌کند.^{۱۵}

در این قسمت به معرفت‌شناسی گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی می‌پردازیم تا شاخصه‌های عدالت سیاسی را در گفتمان مذکور بررسی کنیم.

۲. گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی

تنها نمونه به بار نشستن اسلام سیاسی، حکومت دینی حاکم بر ایران است. اسلام سیاسی پس از گذار از مراحل مختلف تاریخی و نظری گوناگون به عنوان اندیشه مسلط

در ساخت و الگوی سیاست و حکومت در ایران نمود یافته است. این گفتمان بر ولایت فقیه، فقه و روحانیت به عنوان مفسران اصلی شریعت تأکید می‌کند. امام خمینی رحمته الله علیه، مفسر اصلی گفتمان اسلام سیاسی فقه‌پره است. به منظور فهم بهتر این گفتمان به مفصل‌بندی آن می‌پردازیم. در مفصل‌بندی گفتمان امام خمینی، می‌توان دال مرکزی را اسلام ناب دانست. نشانه‌ها و دال‌های شناور نیز جمهوریت، نقش مردم در نظام اسلامی، مستضعفان، قانون‌گرایی، صدور انقلاب، استقلال، آزادی، تأمین عدالت اجتماعی و دال‌های دیگر می‌باشد. در ادامه به تشریح دال مرکزی و دال‌های شناور می‌پردازیم:

۱.۲. دال مرکزی

اسلام ناب

اسلام ناب، محتوای حکومت جمهوری اسلامی است که ماهیت اصلی این نظام را تشکیل می‌دهد و احکام و ضابطه‌های اسلامی، مبنای اصلی قانون و سیاست‌های آن محسوب می‌شود. اسلامیت، وجه پایه‌ای این نظام است و محور و کانون تمام نظریه‌پردازی‌ها در این شکل حکومتی است؛ لذا جزء امور ذاتی و خدشه‌ناپذیر آن به حساب می‌آید و زمینه‌ای برای تمام قرائت‌های سیاسی محسوب می‌شود. امام خمینی رحمته الله علیه در بیان ریشه‌ها و فلسفه حکومت برخاسته از اسلام چنین می‌فرماید:

اسلام، بنیان‌گذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آرا و تمایلات نفسانی یک تن را بر سراسر جامعه تحمیل کند و نه شیوه مشروطه و جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع کنند. بلکه حکومت اسلامی، نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد و هیچ یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه را حق استبداد رأی نیست. تمام برنامه‌هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شئون و لوازم آن، جهت رفع نیازهای مردم به اجرا در می‌آید، باید بر اساس قوانین الهی باشد. این اصلی کلی حتی در مورد اطاعت از زمامداران و متصدیان امر حکومت نیز جاری است.^{۱۱}

اسلام، حقوق، وظایف و روابط متقابل حاکم اسلامی و اتباع و مردم را تعیین کرده است و به زعم این اندیشه، حذف اسلام از حکومت‌داری و سیاست، تحریف حقیقت اسلام

است. طبق این ایده، اسلام دارای اندیشه و بعد سیاسی است که آرای اسلامی در بخش فقه سیاسی گنجانده شده است و احکام و ضابطه‌های اسلامی، مبنای اصلی قانون و سیاست‌های آن محسوب می‌شود. همچنین دال اسلامیت در ولایت فقیه تجلی می‌یابد و تنها امام خمینی بود که توانست قرائتی از ولایت فقیه ارائه دهد که در کنار جمهوریت و خواست مردم قرار گرفته و خود، سر آغاز عصر جدیدی در اندیشه و عمل سیاسی شیعه گردد.^{۱۷}

۲.۲. دال‌های شناور

۲.۲.۱. جمهوریت

جمهوری اسلامی در گفتمان امام خمینی، دال ترکیبی است. در این ترکیب، جمهوریت شکل نظام سیاسی است که از بعد جدید تفکر اسلام‌گرایی معاصر حکایت می‌کند. آنچه در خصوص جمهوری در نظام سیاسی ایران، برجسته است، حضور ولایت فقیه در کنار نهادهای رایج، در جمهوری است. در واقع، پیوند دین و سیاست، ناشی از توانایی نظام‌پردازی این دین در تمام شئون زندگی اجتماعی است. این مسئله باعث شکل‌گیری نوع خاصی از حکومت در ایران شده است.
امام خمینی می‌فرماید:

این که جمهوری اسلامی می‌گوییم این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود اینها بر اسلام متکی است. لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا وجود دارد.^{۱۸}

و یا در جای دیگر می‌گوید:

ما خواهان یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی، شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد.^{۱۹}

ایشان تأکید داشت که:

«نظر و رأی مردم، تنها در مرحله‌های نخستین تأسیس نظام، شرط نیست، بلکه جمهوری اسلامی، مقید به حضور مداوم مردم و نظارت دائمی آنها بر مسئولان می‌باشد و مردم، همواره حقیقت‌مسنولان و نظارت بر آنان را



بدین ترتیب، امام معتقد بود جمهوریت به همان معنای رایج مردمی بودن حکومت است، و اراده مردم به شکل مشارکت در تعیین نظام سیاسی موجب پدیدآیی جمهوری اسلامی گشته است.

۲.۲.۲. نقش مردم در نظام اسلامی

امام خمینی در طرح حکومت اسلامی، بهترین راه تصمیم‌گیری برای حل مسائل جامعه در ابعاد داخلی و خارجی را پذیرفتن حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش می‌داند و معتقد است این بعد از حکومت اسلامی نیز باید در کنار حاکمیت تشریحی خداوند، جایگاه ویژه خود را همواره حفظ کند و مشارکت دائمی مردم را پذیرا باشد. ایشان معتقدند تحقق حاکمیت الهی جز از راه تحقق حکومت مردمی، یعنی حکومتی که به وسیله مردم و از طریق اظهار آرای آنان تشکیل می‌گردد، ممکن نیست و مقبولیت مردمی به حکومت، توانایی اجرا و تحقق قانون را می‌دهد. در واقع، مردم در تحقق نظام سیاسی اسلام، در کشف و انتخاب موردی، در فعلیت دادن به حاکمیت اسلام و در انتقاد نصیحت و نظارت جهت تداوم حکومت، نقش حیات‌بخشی دارند.^{۲۱} امام، جایگاه مردم در حکومت را بسیار بالاتر از مشورت‌گیری و مشورت‌دهی می‌داند و می‌گوید:

این همان جمهوری اسلامی است که تمام امور آن در همه مراحل، حتی رهبری آن بر اساس آراء مردم بنا شده است. این نقش برای مردم، بالاتر از مشاوره است؛ چه این‌که مشاوره با استقلال رهبر و امام منافات ندارد، ولی در این نظریه، مردم در عوض رهبر و شریک او هستند که طبعاً اذن و رضای هر دو معتبر است.^{۲۲}

از این رو کسانی که به عنوان نمایندگان قانون‌گذار، مدیران اجرایی و قضاوت و داوری، به وسیله مردم انتخاب می‌شوند، در مورد اعمال خویش در مقابل مردم مسئولند و باید تصمیمات را با توجه به خواسته‌های مردم اخذ کنند.^{۲۳}

۲.۲.۳. مستضعفان

یکی از نشانه‌های اصلی گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی، مفهوم مستضعفان می‌باشد و این به دلیل توجهی است که امام به مستضعفان، طبقات محروم و ضعیف جامعه داشتند.



تأکید بر مستضعفان، جهت‌گیری توده‌ای اسلام سیاسی فقاهتی را نشان می‌داد. امام از روشنفکران خواست تا قلم و گفتار خود را در خدمت مستضعفان قرار دهند.^{۲۴} امام همچنین پیشنهاد تأسیس حزب مستضعفان در دنیا را مطرح کرد:

من امیدوارم که یک حزب به اسم مستضعفین در تمام دنیا به وجود بیاید و همه مستضعفین با هم در این حزب شرکت کنند و مشکلاتی که سر راه مستضعفین است را از میان بردارند و قیام در مقابل مستکبرین و چپاولگران شرق و غرب کنند و دیگر اجازه ندهند مستکبرین بر مستضعفین عالم ظلم کنند و ندای اسلام را و وعده اسلام را که حکومت مستضعفین بر مستکبرین است و وراثت ارض برای مستضعفین است، متحقق کنند.^{۲۵}

از این رو امام، خدمت به همه ملت، به ویژه مستضعفان و مستمندان را به دلیل نقش آنان در انقلاب توصیه می‌کند و می‌فرمایند در حقیقت، سنگینی بار انقلاب از زمان ستمشاهی تا زمان پیروزی و تا امروز به عهده آنان است و همه، مرهون آنان هستیم و امام توصیه می‌کند خاستگاه مسئولین از طبقه‌ای باشند که محرومیت و مظلومیت مستضعفان و محرومان جامعه را لمس نموده و در فکر رفاه آنان باشند.^{۲۶} در این صورت است که نیازها و دردهای این قشر را می‌شناسند و به آنان خدمت می‌کنند.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۴. ۲. ۲. قانون‌گرایی

حکومت در اسلام به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط قانون بر جامعه حکم‌فرمایی دارد، اما قانون خدا، و رأی اشخاص در حکومت قانون هیچ دخالتی ندارد.^{۲۷} و قانون شریعت برای همه یکسان است و همگان در برابر حاکمیت الهی و قوانین با هم برابرند. قانون با مفهومی که امام در آثار خود به کار برده، موضوع اصلی اندیشه سیاسی ایشان است. مفهوم مورد نظر امام از قانون، قانون اسلام است:

حکومت اسلام، حکومت قانون است... حاکم در حقیقت، قانون است. همه در امان قانونند. در پناه قانون اسلامند... هیچ حاکمی حق ندارد بر خلاف مقررات و قانون شرع مطهر قدمی بردارد.^{۲۸}

افراد موظفند از قانون الهی اطاعت کنند و اگر این قوانین با قوانین خداوند سازگار نبود، فرد هیچ‌گونه تعهدی به اطاعت کردن از آنها ندارد. اسلام، دین قانون است. امام

می‌فرماید:

خدا به پیامبر می‌گوید که اگر یک حرف خلاف بزنی رگ و تینت را قطع می‌کنم. حکم قانون است. غیر از قانون الهی، کسی حکومت ندارد. برای هیچ کس، حکومت نیست؛ نه فقیه، نه غیر فقیه؛ همه تحت قانون عمل می‌کنند، مجری قانون هستند.^{۲۹}

۵.۲.۲. صدور انقلاب

صدور انقلاب، مفهومی بود که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی از سوی امام مطرح شد. این مفهوم، ریشه در اصل دعوت در مکتب اسلام دارد. بدیهی است که دعوت به معنای درخواست مسلمانان از افراد غیر مسلمان برای پذیرش اسلام می‌باشد که به طرق مختلف، اعم از گفتاری، نوشتاری و رفتاری انجام می‌شود. اولین بحث از اصول سیاست خارجی و نیز اولین اقدامات اسلامی از آغاز بعثت، اصل دعوت بود که در سیره انبیاء سلف و شخص پیامبر ﷺ مشخص شده است. البته باید توجه داشت اصل اختیار و آزادی در گزینه دعوت، امری مهم به شمار می‌رود و مبانی آن (لااکراه فی الدین) است. امام خمینی با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، از این اصل، مفهوم صدور انقلاب را مطرح نمودند:

ما باید از مستضعفین جهان پشتیبانی کنیم. ما باید در صدور انقلابمان به جهان کوشش کنیم... تمام ایرقدراتها و قدرت‌ها کمر به نابودی ما بسته‌اند و اگر در محیطی بسته بمانیم، قطعاً با شکست روبه‌رو خواهیم شد.^{۳۰}

و یا در جای دیگر می‌گوید:

ما با خواست خدا دست تجاوز و ستم همه ستمگران را در کشورهای اسلامی می‌شکنیم و با صدور انقلابمان که در حقیقت، صدور انقلاب راستین و بیان احکام محمدی است، به سیطره و سلطه و ظلم جهانخوردان خاتمه می‌دهیم و به یاری خدا، راه را برای ظهور منجی مصلح کل و امامت مطلق حق امام زمان - ارواحنا فداه - هموار می‌کنیم.^{۳۱}

در قانون اساسی نیز از نوزده اصل در مورد سیاست خارجی، هشت اصل به نحوی با صدور انقلاب ارتباط دارد. طرح این مفهوم در برانگیختن دشمنی کشورها با ایران تأثیر داشت؛ هر چند امام تأکید می‌کردند صدور انقلاب به معنای دخالت در کشورهای دیگر نیست.

این مفهوم در اندیشه امام خمینی از اصل قاعده نفی سبیل گرفته شده است. نفی سبیل کفار بر مسلمانان، یعنی بسته بودن راه تسلط بیگانگان بر مسلمانان. هرگونه ارتباط و اعمالی که موجب استیلا و تفوق بیگانگان بر سرزمین اسلامی، مسلمین و اموال و ارزشهای آنان گردد، حرام است.^{۳۲} قرآن کریم بر این اصل تصریح می‌کند: *وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا*.^{۳۳} این قاعده تحت هر شرایطی، مانع سیطره و تفوق غیر مسلمانان بر امت اسلامی خواهد شد. از آنجا که سعادت بشر در اسلام، اجرای قوانین الهی است؛ لذا کلیه راههایی که احتمال سلب عزت و شرافت مسلمین را فراهم سازد، قاعده نفی سبیل با تضمین استقلال، آزادی و خودکفایی برای جامعه اسلامی، این راهها را مسدود می‌نماید.^{۳۴} امام نیز بر حفظ استقلال کشور و کوتاه کردن دست بیگانگان از کشور تأکید دارند؛ به طوری که شعار انقلاب در سیاست خارجی نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی شد. در واقع، ایشان در مورد جامعه ایران بعد از انقلاب می‌فرماید:

باید ایرانی بسازیم که بتواند بدون اتکا به آمریکا و شوروی و انگلستان - این جهانخواران بین‌المللی - استقلال سیاسی، نظامی، فرهنگی و اقتصادی خویش را به دست گیرد و روی پای خود بایستد.^{۳۵}



۲۰۲۰۷. آزادی

آزادی از غایت‌های هر حکومتی است و از مفاهیمی است که منشأ حکومت را از نظر امام بیان می‌کند. ایشان، آزادی را همچون بسیاری از فلاسفه و حکیمان، حقی اولیه برای عموم بشر قلمداد می‌کند و بر همین اساس، آنان را برای گرفتن چنین حقی که از حقوق طبیعی است، ترغیب می‌نماید.^{۳۶} اما آن چه قلمرو آزادی عمل انسان را محدود می‌کند، قانون است:

این‌ها آزادی را درست بیان نمی‌کنند یا نمی‌دانند. در هر مملکتی، آزادی در حدود قانون است. در حدود قوانین آن مملکت است. مردم آزاد نیستند که قانون را بشکنند. معنی آزادی این نیست که هر کس بر خلاف قوانین، بر خلاف قوانین اساسی یک ملت، برخلاف قوانین ملت هر چه دلش می‌خواهد بگوید. آزادی در حدود قوانین یک مملکت است. مملکت ایران، مملکت

آزادی دارای ابعاد و حدودی می‌باشد که به دو حریم مشخص تقسیم می‌شود که عبارتند از:

۱. حریم عمومی که بیان‌کننده آزادی‌ها در سطح جامعه است، یعنی آزادی‌های مدنی.
 ۲. حریم خصوصی که بیان‌کننده آزادی‌ها در سطح خصوصی و فردی است که شامل حوزه‌های اعتقادی، بیان، شغل، شیوه زیست و جز آن می‌گردد.^{۳۸}
- امام خمینی، آن‌گاه که از آزادی سخن به میان می‌آورد، به دو بعد اجتماعی و فردی آن توجه دارد و هر دو حوزه بهره‌مندی انسان‌ها از آزادی را مدنظر قرار داده است. برخی از نمونه‌ها و مظاهر آزادی از منظر امام عبارتند از: ۱. آزادی عقیده و بیان، ۲. آزادی مطبوعات، ۳. آزادی احزاب، ۴. آزادی اقلیت‌های مذهبی.

۸. ۲. ۲. عدالت اجتماعی

آخرین دال شناوری که در گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی به آن می‌پردازیم، مفهوم عدالت است. واژه عدالت که به معنای نهادن هر چیز در جایگاه مناسب خودش است، در مقابل واژه ظلم قرار داده شده است. چنان‌که ظلم به معنای قرار ندادن یک چیز در جایگاه خود می‌باشد. عدالت که در لسان همه جوامع، امری پذیرفته شده و مطلوب است، بر اساس پیش‌فرض‌های هر مکتب و جامعه به گونه‌ای متفاوت معنا شده است. این واژه در منطق شیعه، اهمیت مضاعفی یافته؛ به گونه‌ای که مکتب شیعه از سوی مذاهب دیگر، «عدلیه» خوانده شده است.^{۳۹} عدالت اجتماعی، عدل مربوط به نهادها، ساختارها و وضعیت اجتماعی است. به صرف این‌که افراد یک ساختار، عادل باشند، عادلانه نباشد، کفایت نمی‌کند، بلکه خود ساختار را هم باید عادلانه کرد. امام خمینی در سخنان خود از جمله اهداف حکومت اسلامی را تحقق عدالت، آزادی و استقلال و احیای هویت بومی ذکر کرده‌اند. عدالت، یکی از مفاهیم مهمی است که امام خمینی همواره بر آن تأکید دارند و محوری‌ترین جهت‌گیری سیاسی، اجتماعی نظام سیاسی از دیدگاه ایشان محسوب می‌شود؛ به طوری که امام در وصیت‌نامه سیاسی - الهی خویش، اهمیت و میزان عدل را در مورد میزان واقع شدن برای امور و بعد اجتماعی و سیاسی عدل به گونه‌ای مورد توجه و عنایت قرار داده است که حدود، قصاص، تعزیرات و تمام قواعد سیاسی و اجتماعی بر آن مبتنا می‌یابد.^{۴۰}



امام، تحقق عدالت و قسط در جامعه در تمام ابعاد آن را از مهم‌ترین وظایف رهبری می‌داند و معتقد است در صورت تأسیس حکومت اسلامی، دو شرط برای اجرای عدالت، ضروری است: «زاممدار باید عادل باشد، زمامدار اگر عادل نباشد، در دادن حقوق مسلمین و اخذ مالیات‌ها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد».^۱ دیگری این که نظام سیاسی و قانون اساسی به گونه‌ای طراحی شود تا نهادها بتوانند بر یکدیگر نظارت داشته باشند. و این همان آیین معروف «امر و نهی» است که حکومت را به عدالت نزدیک می‌سازد. برخی از بیانات امام در مورد حکومت عدل به شرح زیر است:

«ما که می‌گوییم حکومت اسلامی، می‌گوییم حکومت عدالت».^۲

«اسلام خدایش عادل است. پیغمبرش هم عادل است و معصوم، امامش هم عادل است و معصوم، قاضی‌اش هم معتبر است که عادل باشد، ققی‌ش هم معتبر است که عادل باشد، شاهد طلاقش هم معتبر است عادل باشد،... زمامدار باید عادل باشد، ولاتشان هم باید عادل باشند».^۳

امام خمینی در بحث از عدالت به معنای واقعی، تمام ابعاد آن را مورد توجه قرار می‌دهد. عدالت اجتماعی، یعنی عدالت در سطح زندگی جمعی. عدالت در سطح زندگی جمعی، دارای ابعادی است که در این جا به سه بعد از ابعاد عدالت اجتماعی، یعنی عدالت اقتصادی، عدالت قضایی و عدالت سیاسی در دیدگاه امام خمینی علیه السلام می‌پردازیم.

۱. ۲. ۸. ۲. عدالت اقتصادی

این بعد از عدالت اجتماعی، در اندیشه امام خمینی به بحث ضمان (تأمین) اجتماعی افراد و برابری فرصت‌ها در جامعه توجه دارد. تأمین اجتماعی به مفهوم تعهد و مسئولیت اجتماعی در جهت ایجاد اطمینان و دلگرمی است و یکی از دلایل تشکیل حکومت در جامعه، تأمین امنیت عمومی و رفاه نسبی اعضای جامعه در تمام ابعاد زندگانی می‌باشد. همچنین اگر در جامعه‌ای، تساوی در برابر قوانین وجود داشته باشد و جایی برای تبعیض و دوگانگی باقی نماند و همه اقشار جامعه به حقوق خود برسند، در این شرایط، محیط امنی به وجود می‌آید که در آن استعدادها به شکوفایی می‌رسند و جامعه در مسیر سازندگی قرار می‌گیرد. امام، رفاه را از اهداف ملی دولت اسلامی می‌داند و می‌فرماید:

همه آرمان و آرزوی ملت و دولت و مسئولین کشور ماست که روزی فقر

و تهیدستی در جامعه ما رخت بر بندد و مردم عزیز و صبور و غیرت مند کشور
از رفاه در زندگی مادی و معنوی برخوردار باشند.^{۴۴}

در مورد برابری فرصت‌ها چنان که گفته شد زمانی این امر تحقق می‌یابد که تبعیض و
دوگانگی در جامعه نباشد و تساوی در برابر قوانین وجود داشته باشد. اصل نوزدهم قانون
اساسی در رابطه با عدم تبعیض بین اعضای ملت مقرر می‌دارد:

مردم ایران از هر قوم و قبیله‌ای که باشند، از حقوق مساوی برخوردارند و
نژاد و زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود.

همچنین بر اساس اصل بیستم:

همه افراد ملت اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از
حقوق انسانی و سیاسی با رعایت موازین اسلامی برخوردارند.^{۴۵}

۲.۲.۸.۲. عدالت قضایی

عدالت قضایی به معنای عدالت اجرایی است و خود، جزئی از قضیه بزرگ‌تر عدالت
قوانین است. در مورد عدالت قضایی معمولاً گفته می‌شود که قاضی عادل، کسی است که
بر اساس قانون و بی‌طرفانه عمل کند. اما مسئله، عادلانه بودن خود قوانین است.^{۴۶} در
قانون اسلام به طوری به قضاوت، گرانی بار آن و بزرگی مقام قاضی اهمیت داده که در
کمر چیزی، آن‌گونه سفارش‌ها کرده؛ به گونه‌ای که منصب قضاوت در روایات، تنها بر
عهده پیامبر ﷺ و امام معصوم علیه السلام قرار داده شده است.^{۴۷} امام خمینی با پیروزی انقلاب
اسلامی به اهمیت و جایگاه مسئله قضا، هدف از اجرای قوانین و مجازات‌ها، فلسفه
مجازات‌ها در اسلام، جرائم علیه حقوق مردم، نظارت از سوی اولیای امر و غیر پرداخته و
می‌گوید:

باید خیلی توجه بکنند آقایان قضات، آقایان دادستان‌ها، کسانی که متکفل
این امر مهم اسلامی هستند، که مسئولیت زیاد است و لازم هم هست که شما
مسئولیت را به عهده بگیرید. باید وارد شد، لکن در یک امر بزرگی است. توجه
بکنند که جان و مال و ناموس یک ملت در دست این قضاوت است و در
دست این دادگاه‌هاست و مسئول این مسائل هستند و باید تا آن مقداری که
می‌توانند، تا آن مقداری که قدرت دارند، توجه بکنند به مصالح عمومی. نه

این‌که گناه‌کار است، از او بگذرند و نه آن‌که خدای نخواستگناه‌کار نیست،
یک وقتی مبتلا بشود.^{۴۸}

۳. ۲. ۲. عدالت سیاسی

منظور از عدالت سیاسی، آن است که امور کشور به نحو شایسته اداره شود، تا مردم در یک فضای عادلانه به زندگی خود ادامه دهند. برخورداری از برابری، آزادی، امنیت و آسایش، به عنوان حقوق طبیعی افراد جامعه، تأمین‌کننده این فضای عادلانه خواهد بود. به این ترتیب، بین عدالت و سیاست، رابطه منطقی برقرار می‌شود که در آن، حکومت منتخب مردم، مسئول و قابل مؤاخذه می‌باشد.^{۴۹} یکی از شاخص‌های عدالت سیاسی از دیدگاه امام، مشارکت برابر می‌باشد. در آثار و نوشته‌های ایشان، لزوم مشارکت مردم، ابتدای حکومت بر آرای مردم، نظارت مردم بر حکومت و ... بسیار مورد توجه قرار گرفته است. به طوری که در نخستین روزهای پس از پیروزی انقلاب، دیدگاه مردم را در خصوص نوع نظام سیاسی جویا شدند و پس از آن در تشکیل مجلس شورای اسلامی، پذیرش قانون اساسی از سوی مردم، انتخاب اعضای خبرگان رهبری، انتخاب رئیس جمهور و ... نظر مردم را از طریق انتخابات جویا شدند. در واقع از دیدگاه امام: «آگاهی مردم و مشارکت و نظارت همگانی آنها با حکومت منتخب خودشان، خود، بزرگ‌ترین ضامن حفظ امنیت در جامعه خواهد بود».^{۵۰} امام، مشارکت سیاسی را متعلق به همه مردم می‌داند، آحاد جامعه، حق مشارکت در همه امور سیاسی خویش را خواهند داشت. در مشارکت همگانی نباید تبعیضی میان مردم ایجاد شود. همه احساس کنند به حقوق خود رسیده‌اند و نیز از آن‌جا که مردم از رشد و آگاهی سیاسی برخوردارند، ضروری است در همه امور نظارت کنند:

در همه امور شرکت بدهیم... دولت عامل اینها [مردم] است. قوه قضائیه
عامل اینهاست، قوه مقننه عامل اینهاست، ادای تکلیف باید بکنند، شرکت
بدهند مردم را در همه امور...^{۵۱}

در واقع، تحقق حاکمیت الهی جز از راه تحقق حکومت مردمی، یعنی حکومتی که به وسیله مردم و از طریق اظهار آرا تشکیل می‌گردد، و مقبولیت مردمی که به حکومت، توانایی اجرا و تحقق قانون را می‌دهد، ممکن نیست بر این اساس، مشروعیت الهی بدون مقبولیت مردم عملاً تحقق نمی‌یابد.



۳. بررسی شاخصه‌های عدالت سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی
در این قسمت به بررسی شاخصه‌های عدالت سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی پرداخته می‌شود. سه شاخصه عدالت سیاسی چنان که گفته شد عبارتند از:

۱. مشارکت سیاسی برابر

۲. گزینش سیاسی برابر

۳. امنیت سیاسی برای همگان

۳.۱. اولین شاخصه عدالت سیاسی، مشارکت سیاسی برابر می‌باشد. از جمله آزادی‌های سیاسی: مشارکت سیاسی برابر، آزادی انتقاد و نظارت می‌باشد. اگر مشارکت سیاسی را به معنای عام درگیر شدن افراد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی در نظر بگیریم، حق انتخاب کردن، انتقاد و نظارت مردم و پاسخ‌گویی مسئولان و آزادی احزاب را می‌توان در این مبحث مطرح نمود. در واقع، حق انتخاب کردن مردم از روش‌های مختلف از جمله شرکت در تشکل‌ها و احزاب تحقق می‌یابد، که به منظور دنباله‌روی از خواسته‌هایشان می‌باشد تا بتوانند فرد دلخواه خود را بر منصب قدرت بنشانند.

۳.۱.۱. حق انتخاب کردن: امام خمینی به عنوان تأسیس‌کننده نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه، معتقد است ولایت امور مسلمانان و تشکیل حکومت دینی، گرچه با مشروعیت و حقانیت الهی آمیخته است، اما با اقبال و مقبولیت اکثریت جامعه بروز و ظهور می‌یابد. بدین ترتیب، مردم محق شمرده شده‌اند که به انتخاب بپردازند.^{۵۲} امام خمینی می‌گوید:

ولایت در جمیع صور دارد، لکن تولی امور مسلمین و تشکیل بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر شده است به بیعت با ولی مسلمین.^{۵۳}

بدین ترتیب، قانون اساسی نیز که مورد تأیید امام خمینی است، چنین حقی را برای مردم قائل است و در انتخابات رئیس جمهور، نمایندگان مجلس خبرگان و نمایندگان مجلس شورای اسلامی، محدودیتی برای مشارکت مردم دیده نمی‌شود و می‌توان گفت مردم در پذیرش و ردّ نظام سیاسی دینی مبتنی بر ولایت فقیه توانا هستند:

از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع

حکومت خود را در دست داشته باشد.^{۵۴}

۳.۱.۲. از دیگر حقوق و آزادی‌های سیاسی مردم در زمینه مشارکت سیاسی، حق



انتقاد و نظارت می‌باشد. این اصل در فقه اسلامی، بسیار مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به این که حاکم و کارگزاران سیاسی دینی در عصر غیبت، معصوم نبوده و امکان خطا و اشتباه در خصوص آنان می‌رود، بحث انتقاد و نظارت مردم و لزوم پاسخ‌گویی مسئولان (استیضاح) مطرح می‌باشد. امام خمینی در پاره‌ای از سخنان خود معتقد است در نظام ولایت فقیه، همه در برابر کارهای خود پاسخ‌گو هستند و شهروندان بر همه امور و حتی ولی فقیه نظارت می‌کنند و در صورتی که کارگزاران از معیارهای اسلامی خارج گردیدند و تخطی کردند، مردم می‌توانند اعتراض کنند و تذکر دهند و جلو خطاها را بگیرند.^{۵۵} ایشان در باب انتقاد نیز می‌فرماید: «در جمهوری اسلامی همه باید با انتقادات و طرح اشکال‌ها راه را برای سعادت جامعه باز کنند».^{۵۶} امام خمینی معتقد است، انتقاد از حکومت یا رهبر، مادامی که موضوع انتقاد حفظ شود، محدوده خاصی ندارد. تنها محدودیت انتقاد، زمانی است که به توطئه تبدیل شود و قصد براندازی حکومت در میان باشد. در مورد نظارت نیز باید به اموری که به قدرت و حاکمیت افراد مربوط می‌شود، محدود شده و امور شخصی از حیطه نظارت خارج می‌باشد.

۳.۱.۳. آزادی احزاب از دیگر آزادی‌های سیاسی مردم است. در واقع، تحقق مشارکت شهروندان در سیاست و امور کشور و انتخاب کارگزاران بدون همکاری با یکدیگر تقریباً ناممکن است. بدین ترتیب در تعریف حزب می‌توان گفت: «گردهمایی افرادی که درباره برخی مسائل، دیدگاه‌های مشترک دارند و می‌خواهند برای دست یافتن به هدف‌های مشترک با هم کار کنند».^{۵۷} امام خمینی نیز فعالیت احزاب سیاسی را در چارچوب مصالح ملی می‌داند:

احزاب، گروه‌ها، جمعیت‌های سیاسی و مذهبی آزادند؛ مادامی که اعمالشان بر ضد جمهوری اسلامی و نقض حاکمیت ملت و کشور نباشد.^{۵۸}

به اعتقاد ایشان، احزاب باید واجد ویژگی‌هایی باشند تا بتوانند در نظام سیاسی فعالیت کنند، پاره‌ای از این ویژگی‌ها عبارتند از: عدم برخورد مسلحانه با نظام سیاسی اسلام، بیان انتقاد و دوری از توطئه، عدم وابستگی به قدرت‌های بیگانه، برخورداری از پذیرش و حمایت مردم و سازگاری با انسجام و همبستگی ملی و اجتماعی.^{۵۹} همچنین احزاب، اعم از موافق و مخالف، محدودیت‌هایی دارند. احزاب موافق، این حق و آزادی را ندارند که حکومت و سازوکارهای قانونی را دور زده و خود، رأساً به اجرای احکام و رفع منکرات اقدام کنند. احزاب مخالف علاوه بر داشتن ویژگی‌های مذکور، نمی‌توانند از طریق

انتخابات و فرستادن نمایندگان خود به قوه مقننه یا مجریه در حکومت سهیم شده و نفوذ کنند؛ زیرا ممکن است با نفوذ در حکومت به سست کردن آن و به تبع براندازی حکومت دینی اقدام کنند.

۲.۳. دومین شاخصه، گزینش سیاسی برابر است. منظور از گزینش سیاسی برابر، حق برابر شهروندان در دستیابی به مناصب و موقعیت‌های سیاسی است که در واقع، حق انتخاب شدن می‌نامیم.

انتخاب شدن بر خلاف انتخاب کردن، بالاترین سطح مشارکت سیاسی است. انتخاب شدن، نیازمند بیشترین تعهد است و پس از مرحله انتخاب کردن آغاز می‌شود؛ از این رو سطح مشارکت نیز همواره در آن محدود است و با موانع و محدودیت‌های بی‌شماری همراه است. مشارکت و تلاش برای دستیابی به یک مقام سیاسی از طریق انتخاب در سطح محدودی از افراد وجود دارد؛ البته جدای از تمایل افرادی برای مشارکت در سطوح بالایی سیاست، قانون، محدودیت‌ها و شرایطی را برای پذیرش یک مقام سیاسی و اداری در نظام سیاسی وضع می‌کند، از قبیل قیودی که برای فرد انتخاب شونده در منصب رهبری و سایر مناصب و مقامات عمومی وضع شده و نیز عامل جنسیت که نیمی از اعضای جامعه، یعنی زنان را از دایره حق انتخاب شدن خارج می‌کند. علاوه بر این در هر نظام سیاسی، پاره‌ای مناصب، انتصابی است و از سوی مقام‌های مافوق، تعیین و انتخاب می‌شود. بنابراین، چنین ساز و کاری نیز راه را برای انتخاب شدن با استفاده از آرای مردم از میان می‌برد؛ برای مثال در نظام جمهوری اسلامی ایران، رئیس قوه قضائیه از سوی ولی فقیه به این منصب برگزیده می‌شود. بنابراین، راه را برای انتخاب شدن به شیوه دموکراتیک، محدود ساخته است.^{۱۰}

در واقع در گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی، بسیاری از مناصب اجتماعی علاوه بر این که حق افراد به حساب می‌آید، در واقع، تکلیف و مسئولیتی است برای او، بدین ترتیب، این تکلیف سنگین نیز می‌تواند از تمایل افراد برای حضور در عرصه سیاسی بکاهد. علاوه بر این، این گفتمان، حق گزینش سیاسی را برای همه افراد در نظر نگرفته و این بحث در سطح ولایت فقیه و نهاد رهبری مطرح شده است. این نظام برای منصب رهبری، شرایط و صلاحیت‌هایی را لازم می‌شمارد که امکان دستیابی به آن مقام برای غالب افراد ناممکن می‌نماید. این ویژگی‌ها در مباحث فقها و به ویژه امام خمینی آمده است. با بررسی آثار کتبی و شفاهی امام خمینی می‌توان دریافت که شرایط تصدی برای حکام و ولی

برای نمونه عبارتند از: علم، اجتهاد، عدالت، تقوا، مردم‌داری، شجاعت، شهامت، تدبیر، آگاهی به مسائل روز و مقتضیات زمان، مصلحت‌شناسی، نگرش باز، دینداری، احساس مسئولیت، عدم حرص و علاقه نسبت به دنیا و مظاهر آن چون مقام، قدرت، پول، جاه و ...، خداترسی، مراعات قانون، افضلیت علمی، امانت‌داری و...^{۱۱} از این رو با قید «فقاہت»، قریب به اتفاق شهروندان خارج می‌شوند، و با قید «عدالت»، فقیهانی که فاقد وصف عدالتند، خارج می‌شوند و با قید «تدبیر و مدیریت» نیز آنان که دارای قوه تدبیر نیستند، حذف می‌گردند.

از طرف دیگر، بحث حوزه اختیارات و وظایف ولی فقیه نیز می‌تواند سبب محدودیت‌هایی در بحث انتخاب شدن افراد شود. هر چند آرا و تعبیر فقیهان در این مسئله، بسیار متفاوت می‌باشد، اما برخی از فقهای شیعه از جمله محقق کرکی، علامه نراقی، آخوند خراسانی، آیت الله بروجردی و امام خمینی معتقدند که حوزه و محدوده وظایف ولایت فقیه، تمامی اموری است که برای پیامبر اکرم و ائمه معصومین در مقابل حاکم لازم بوده است؛ مگر مواردی که به دلیل خاصی در شمار ویژگی‌های پیامبر و امام معصوم باشد؛ چون آن موارد به جنبه شخصیتی و مقام عصمت آن بزرگواران مربوط می‌شود. بنابراین، حوزه وظایف شرعی ولی فقیه علاوه بر منصب‌های قضا و افتا، ولایت و سرپرستی سیاسی امت اسلامی نیز خواهد بود؛ از این رو همه اموری که زمامدار سیاسی در محدوده مصالح عمومی جامعه می‌تواند و باید انجام دهد، همگی جزء حوزه وظایف شرعی ولی فقیه است.^{۱۲} رهبری در رأس نظام سیاسی، نقش نظارت و کنترل قوا را برعهده دارد. البته نظارت و کنترل وی بر قوای سه‌گانه نظام، فراتر از نظارت مصطلح است؛ از این رو تفکیک قوا در ایران با تفکیک قوای رایج در سایر نظام‌های سیاسی، متفاوت است.

۳.۳. سومین شاخصه، امنیت سیاسی برای همگان می‌باشد. فراهم آوردن امنیت سیاسی، در یک جامعه دادگر از طریق ضوابط و معیارهایی است که در سایه آنها شهروندان بتوانند به طور مؤثری از آزادی‌ها و فرصت‌های پدید آمده برای وصول به اهداف خویش بهره‌مند شوند. و در صورت نقض این شرایط، افراد به مخالفت با قانون با هدف ایجاد تغییر در آن، بر می‌خیزند. به تعبیری می‌توان گفت امنیت سیاسی برای همگان در سایه برابری در مقابل قانون است؛ چه از نظر وضع قانون و چه از لحاظ اجرای قانون.



مراد از امنیت سیاسی، اطمینان شهروندان به احقاق حقوقشان از سوی دولت است. افراد جامعه، هنگامی که از امنیت شخصی، عمومی و اجتماعی‌شان از جانب دولت اطمینان حاصل کنند، به امنیت سیاسی دست یافته‌اند. وظیفه دولت در این مورد، این است که در مراحل مختلف قانون‌گذاری، قضاوت و اجرای قانون، بی‌طرفی خود را نسبت به شهروندان حفظ نماید و شهروندان نیز از این بی‌طرفی، اطمینان حاصل کنند. در آرای امام خمینی، امنیت تعریف نشده است، اما گزاره‌هایی در اهمیت و ضرورت امنیت وجود دارد. ایشان، امنیت را یک نعمت تلقی کرده است و در موارد متعددی، آن را می‌ستاید. از جمله در یک مورد با مقایسه نظام پهلوی، معتقد است در نظام جمهوری اسلامی، دوران ناامنی و هراس مردم و نخبگان به پایان رسیده است. و در موارد مشابه دیگری می‌گوید:

دولت در خدمت مردم است و از زورگرایی و استبداد، که منشأ اصلی ناامنی و هراس و ترس عمومی در یک جامعه به شمار می‌رود، خبری نخواهد بود.^{۶۳}

بدین ترتیب، اطمینان شهروندان از دو طریق محقق می‌شود: ۱. برابری در مقابل قانون و ۲. برابری در قضاوت و اجرای قانون.

۱. برابری در مقابل قانون، زمانی است که در جامعه، افراد، صرف‌نظر از موقعیت‌ها و امتیازهای ذاتی و اکتسابی خود در جایگاه یکسان و برابری نسبت به قانون برخوردار باشند و افراد بر اساس رنگ پوست، عقاید سیاسی، مذهب، قوم، زبان و گروه، طبقه‌بندی نشوند و به هنگام اعمال قانون نیز، به موقعیت‌ها و امتیازات مذکور توجه نشود که این مطلب در اصل نوزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است. و در اصل بیستم نیز آمده است: همه افراد، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.^{۶۴}

۲. چگونگی قضاوت و اجرای قانون نیز از مظاهر عمده امنیت سیاسی است. صرف قانون‌گذاری دقیق، کارشناسانه و منصفانه کافی نیست؛ چرا که ممکن است قانون، مشکلی نداشته باشد، اما مجری قانون به دلایل سیاسی، برخی از شهروندان را به جرم تعلقات قومی، زبانی و مذهبی‌شان زیر پا نماید. پس مجریان قانون نیز باید بدان باور داشته باشند و به جدّ و جدای از منافع باندی، اجرای آن را ضمانت کنند. قوه قضائیه، قانون‌شکنان را سر جای خود بنشانند. قوای نظامی و انتظامی هم از حریم آزادی و حرکت‌های قانونی دفاع کنند و هم حیطه امنیت ملی را حراست و تهدیدات آن را خنثی

کنند. در این میان باید حرف اول و آخر را قانون بزند.^{۱۵} از دیدگاه امام خمینی نیز همه در مقابل قانون الهی و در پیشگاه قضاوت اسلامی برابرند، و در اجرای احکام و حدود الهی، احدی مستثنا نیست:

در اسلام برای مجازات مجرمین، فرقی بین گروه‌ها نیست و همه در مقابل قانون برابر هستند.^{۱۶}

بدین ترتیب، امام هیچ کس را از مصونیت قضایی برخوردار نمی‌داند و خود در این امر پیشگام می‌شود و می‌فرماید:

هر گروه و شخصی، اگر چه از بستگان و اقربای اینجانب باشند، خود، مسئول اعمال و اقوال خود هستند و اگر خدای نخواسته تخلف از احکام اسلام کردند، دستگاه قضایی موظف است آنان را مورد تعقیب قرار دهد.^{۱۷}

قانون اساسی نیز برای تضمین امنیت قضایی عادلانه در اصول مختلف به اصل حاکمیت قانون، اصل سی و چهارم مقرر می‌دارد: دادخواهی، حق مسلم هر فرد است و هر کس می‌تواند به منظور دادخواهی به دادگاه‌های صالح رجوع نماید. همه افراد ملت حق دارند این گونه دادگاه‌ها را در دسترس داشته باشند؛ و هیچ کس را نمی‌توان از دادگاهی که به موجب قانون، همه حق مراجعه به آن را دارند منع کرد.^{۱۸} اما همین قانون، محدودیت‌هایی جهت ایجاد امنیت برای افراد به وجود آورده است که به ذکر نمونه‌هایی از آن اکتفا می‌کنیم.

با توجه به اصل حاکمیت قضایی دولت، بر اساس بند ۴ اصل ۱۵۶ قوه قضائیه یگانه مرجع کشف جرم، تعقیب، مجازات، تعزیر و اجرای حدود و مقررات مدون جزایی اسلام می‌باشد و نیز اصل ۳۶ تأکید می‌کند که: «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد».^{۱۹} اما متأسفانه در موارد مختلف قانون مجازات اسلامی، اصل فوق‌الذکر نقض گردیده است که این امر، امنیت قضایی شهروندان را با خطرات جدی مواجه می‌سازد؛ از جمله می‌توان به ماده ۲۲۶ و تبصره ماده (قتل مهدور الدم) ماده ۱۸۴ (هر فرد یا گروهی که برای مبارزه با محاربان و از بین بردن فساد در زمین دست به اسلحه برند، محارب نیستند) و ماده ۶۳۰ (قتل در فراس) اشاره نمود.^{۲۰}

۴. جمعی‌بندی کلی

در گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی، مفهوم عدالت سیاسی مورد قبول می‌باشد و چنان‌که



گفته شد، عدالت سیاسی، سه شاخصه دارد که عبارتند از: مشارکت سیاسی برابر، گزینش سیاسی برابر و امنیت سیاسی برای همگان.

مشارکت سیاسی برابر، شرکت آحاد ملت در فرآیندهای سیاسی است. در واقع، برخورداری شهروندان از حق انتخاب کردن، حق انتقاد و نظارت و آزادی احزاب است. شهروندان در فرآیند انتخابات شرکت می‌کنند و آزادانه به فرد دلخواه خود رأی می‌دهند و او را بر می‌گزینند. در مرحله اعمال قدرت نیز می‌توانند بر عملکرد مسئولان نظارت داشته باشند و در صورت لزوم از آنان انتقاد کنند که برای نمونه می‌تواند در قالب استیضاح از مسئولان صورت گیرد. افراد می‌توانند از طریق احزاب نیز به حمایت از گروه و یا فرد دلخواه خود بپردازند.

شاخصه گزینش سیاسی برابر، حق برابر شهروندان در دستیابی به مناصب و موقعیت‌های سیاسی است که از آن به حق انتخاب شدن یاد شد. در فرآیند انتخاب شدن - که بالاترین سطح مشارکت سیاسی است - سطح مشارکت، همواره محدود است و با موانع و محدودیت‌های بی‌شماری همراه است که علاوه بر تمایل کمتر افراد برای مشارکت در سطوح بالایی سیاست، قانون نیز محدودیت‌ها و شرایطی را برای پذیرش یک مقام سیاسی و اداری در نظام سیاسی وضع کرده است. همچنین بسیاری از مناصب اجتماعی علاوه بر این که حق افراد به حساب می‌آید، در واقع، تکلیف و مسئولیتی برای او است؛ بدین ترتیب، این تکلیف سنگین نیز می‌تواند از تمایل افراد برای حضور در عرصه سیاسی بکاهد. و با توجه به این که گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی، این حق را برای همه افراد در نظر نگرفته، این مقوله در سطح ولایت فقیه و نهاد رهبری بررسی شد. شرایط و اوصاف و وظایفی را که برای رهبری در نظر گرفته شده است، را تبیین نمودیم تا آشکار شود طیف وسیع افراد از امکان دستیابی به این موقعیت، خارج می‌شوند.

امنیت سیاسی برای همگان، اطمینان شهروندان به احقاق حقوقشان از سوی دولت است. افراد جامعه، هنگامی که از امنیت شخصی، عمومی و اجتماعی‌شان از جانب دولت اطمینان حاصل کنند، به امنیت سیاسی دست یافته‌اند. این امر، زمانی تأمین می‌شود که افراد، جدا از تفاوت‌های زبانی، فرهنگی، قومی، مذهبی و نژادی، به صورت برابر در حمایت قانون قرار گیرند و در قضاوت و اجرای قانون نیز این برابری لحاظ شود.

به طور کلی می‌توان گفت به رغم وجود محدودیت‌هایی، سه شاخصه عدالت سیاسی

در گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی مورد پذیرش واقع شده است.

۱. محمد آشوری، *حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت* (تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳) ص ۲۰۷.
۲. منصور میراحمد، *اسلام و دموکراسی مشورتی* (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴) ص ۲۰۷.
۳. احمد واعظی، جان رالز، *از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی* (قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۴) ص ۱۹۹.
۴. جان راولز، *نظریه عدالت*، ترجمه محمد کمال سروویان، مرتضی بحرانی (تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۷۸) ص ۳۴۲.
5. John Rawls, *political Liberalism*. The John Dewey Essays in philosophy, 4. New University press, 1993, p. 17. York: Columbia.
۶. جان راولز، پیشین، ص ۱۱۰.
۷. همان، ص ۱۱۱.
۸. احمد واعظی، پیشین، ص ۱۲۳. *مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی*
9. John Rawls. *Justice As fairness*. Edited by Erik Kelly. London: The Belknap press of Harvard press, 2001, p. 43.
۱۰. جان راولز، پیشین.
۱۱. همان، ص ۳۴۶.
۱۲. همان، ص ۱۱۱.
۱۳. همان، ص ۳۴۲.
۱۴. همان، ص ۵۶۵.
۱۵. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:
رونالد دورکین، نافرمانی، ترجمه و پیش‌گفتار، محمد راسخ، کیان، سال دهم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹، شماره ۵۱.
۱۶. امام خمینی، *صحیفه امام*، ج ۶ (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸)



ص ۲۷۰.

۱۷. امام خمینی، *شئون و اختیارات ولایت فقیه از کتاب البیع* (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی) ص ۱۹۷.
۱۸. محسن کدیور، *حکومت ولایی* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) ص ۱۲۹.
۱۹. امام خمینی، *صحیفه امام*، ج ۲، پیشین، ص ۲۶۰.
۲۰. همان، ج ۶، ص ۲۵۶.
۲۱. احمد جهان بزرگی، *اندیشه سیاسی امام خمینی* (قم: انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵) ص ۸۶.
۲۲. امام خمینی، پیشین، ج ۴، ص ۱۹۰.
۲۳. احمد جهان بزرگی، پیشین، ص ۸۷.
۲۴. امام خمینی، پیشین، ج ۱۰، ص ۴۷۵.
۲۵. همان، ج ۸، ص ۲۵۰.
۲۶. امام خمینی، *اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی* (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴) ص ۳۲۴.
۲۷. امام خمینی، *ولایت فقیه «حکومت اسلامی»* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱) ص ۴۸.
۲۸. امام خمینی، *ولایت فقیه* (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶) ص ۸۰-۸۱.
۲۹. امام خمینی، *صحیفه امام*، ج ۱۰، پیشین، ص ۵۳.
۳۰. همان، ج ۱۲، ص ۲۸۵.
۳۱. همان، ج ۲۰، ص ۱۳۲. (۶۶/۵/۶). پیام امام خمینی به زائرین بیت الله الحرام.
۳۲. محمد غفوری، *اصول دیپلماسی در اسلام و رفتار سیاسی پیامبر* (تهران: نشر مهاجر، ۱۳۸۶) ص ۷۷.
۳۳. سوره نساء، آیه ۱۴۱.
۳۴. محمد غفوری، پیشین.
۳۵. امام خمینی، *صحیفه امام*، ج ۹، پیشین، ص ۲۵.

۳۶. محمد حسین جمشیدی، اندیشه سیاسی امام خمینی (تهران: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵) ص ۲۴۶.
۳۷. امام خمینی، صحیفه امام، ج ۷، پیشین، ص ۱۸.
۳۸. محمد حسین جمشیدی، پیشین، ص ۲۵۵.
۳۹. سید سجاد ایزدهی، نظارت بر قدرت در فقه سیاسی (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷) ص ۶۵.
۴۰. یحیی فوزی، اندیشه سیاسی امام خمینی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها (قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴) ص ۳۰۰.
۴۱. امام خمینی، صحیفه امام، ج ۱۳، پیشین، ص ۲۱۸ - ۲۱۷.
۴۲. همان، ج ۳، ص ۵۰۹.
۴۳. همان، ص ۳۰۴.
۴۴. همان، ج ۲۰، ص ۱۲۹.
۴۵. منصور جهانگیر، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با اصلاحات و تغییرات ۱۳۶۸ (تهران: نشر دوران، ۱۳۷۸) ص ۳۸.
۴۶. محمد آشوری، پیشین، ص ۵۳.
۴۷. سید سجاد ایزدهی، پیشین، ص ۲۴۱.
۴۸. امام خمینی، صحیفه امام، ج ۱۶، پیشین، ص ۲۵۲.
۴۹. محمد آشوری، پیشین، ص ۲۰۷.
۵۰. امام خمینی، صحیفه امام، ج ۴، پیشین، ص ۲۴۸.
۵۱. همان، ج ۲۰، ص ۵۵.
۵۲. شریف لکزایی، بررسی تطبیقی نظریه‌های ولایت فقیه (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵) ص ۱۴۱.
۵۳. محسن اراکی، «جایگاه مردم در نظام اسلامی»، مجله رواق اندیشه، سال اول، ش ۶ (اسفند ۱۳۸۰) ص ۹.
۵۴. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۳، چاپ نخست (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد



- اسلامی، ۱۳۶۱) ص ۴۲ (۱۶ آبان ۱۳۵۸).
۵۵. شریف لکزایی، پیشین، ص ۱۶۳.
۵۶. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، پیشین، ص ۷۸.
۵۷. عبدالرحمان عالم، بنیادهای علم سیاست (تهران: نشر نی، ۱۳۷۳) ص ۳۴۳.
۵۸. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۰، پیشین، ص ۲۴۸.
۵۹. ر. ک: علی احمدی، «احزاب سیاسی در اندیشه امام خمینی»، مجموعه مقالات امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، نهادهای سیاسی و اصول مدنی (۶)، چاپ نخست (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸) ص ۱۲ - ۸.
۶۰. محمد حسین جمشیدی، پیشین، ص ۵۶۱.
۶۱. شریف لکزایی، پیشین، ص ۱۴۸.
۶۲. ر. ک: محقق کرکی، الرسائل، ج ۱، ص ۱۴۲ و مولی احمد نراقی، عوائدالایام، ص ۵۳۶ و محمد حسین النجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۱، ص ۳۵۹ و محمدکاظم خراسانی، حاشیه المکاسب، ص ۹۳ و سید حسین بروجردی، البدر الزهرا فی صلاة الجمعة و المسافر، نگارش حسینعلی منتظری، ص ۵۷ و امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۲.
۶۳. امام خمینی، صحیفه امام، ج ۶، پیشین، ص ۲۵۶.
۶۴. جهانگیر منصور، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (تهران: نشر دوران، ۱۳۸۷) ص ۳۸.
۶۵. محمد منصور نژاد، امنیت ملی و آزادی سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، سال نهم، ش سی و سوم، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳.
۶۶. امام خمینی، صحیفه امام، ج ۶، پیشین، ص ۲۵۳.
۶۷. همان، ج ۱۴، ص ۱۴۵.
۶۸. جهانگیر منصور، پیشین، ص ۴۲.
۶۹. همان، ص ۴۳.
۷۰. امیر حمزه زینالی، نشریه نامه، ش ۴۳، نیمه آبان ۱۳۸۴، ص ۱۵.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی