

فهرست مطالب

2.....	بررسی جایگاه تحلیل رویه قضایی در اعتلای یک نظام حقوقی با مطالعه تطبیقی بر انگلستان و فرانسه
15	بررسی تحلیلی و واکاوی اصلاحات ساختاری برنامه توسعه هفتم در پرتو حقوق
31	کرسنت و بحران روایت ملی؛ تحلیل حقوقی- رسانه‌ای اعتماد در حکمرانی انرژی ایران
42	مطالعه تطبیقی اصول و اهداف و ساختار میانجی‌گری میان حقوق ایران و آلمان
73	اصول عام حکمرانی قضایی از منظر فقه امامیه و تخریج سیاست های کلان نظام حکمرانی قضایی از آن ها
121	تعیین گزاره های سیاست های کلان نظام قضای اسلامی از منظر رهبری و ساختار قضایی

بررسی جایگاه تحلیل رویه قضایی در اعتلای یک نظام حقوقی با مطالعه

تطبیقی بر انگلستان و فرانسه

محمد جواد خادم الشریعه^۱، پوریا دهقانی^۱

^۱ گروه حقوق و علم قضایی، دانشکده حقوق و علوم قضایی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ایران

چکیده

رویه قضایی در نظام حقوقی ایران، علی‌رغم آنکه به عنوان منبع رسمی حقوق شناخته نمی‌شود، در عمل نقشی بنیادین در رفع ابهام‌ها، تکمیل خلأهای قانونی و افزایش پیش‌بینی‌پذیری تصمیمات قضایی ایفا می‌کند. این پژوهش با رویکردی تطبیقی، جایگاه و کارکرد رویه قضایی در ایران را با دو نظام برجسته حقوقی یعنی فرانسه (نمونه حقوق نوشته) و انگلستان (نمونه کامن‌لا) بررسی می‌کند. در فرانسه، رویه قضایی اگرچه ظاهراً نقش تقنینی ندارد، اما در عمل با تفسیر خلاق و انتزاعی، به تکامل قواعد حقوقی کمک می‌کند. در مقابل، در انگلستان، نظام کامن‌لا مبتنی بر قاعده سابقه است و آراء قضایی ستون اصلی شکل‌گیری قواعد حقوقی به شمار می‌آیند؛ امری که بیشترین درجه پیش‌بینی‌پذیری را فراهم می‌سازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که ایران، برای ارتقای کارآمدی نظام حقوقی، نیازمند تقویت نهاد نقد رأی، شفاف‌سازی انتشار آراء و پذیرش نقش عملی رویه قضایی در تفسیر قانون است. مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد که بهره‌گیری نظام‌مند از رویه قضایی می‌تواند به افزایش انسجام، ارتقای کیفیت آرای دادگاه‌ها و توسعه اعتماد عمومی منجر شود.

کلیدواژه‌ها: رویه قضایی، حقوق ایران، حقوق فرانسه، کامن‌لا انگلستان، مطالعه تطبیقی

^۱ نویسنده مسئول

An Examination of the Role of Judicial Case-Law Analysis in Enhancing a Legal System: A Comparative Study of England and France

Mohammad Javad Khadem al-Shari'ah, Pouria Dehghani¹

¹ Department of Law and Judicial Studies, Faculty of Law and Judicial Sciences, Judicial Sciences University, Tehran, Iran

Abstract

Although judicial case law is not formally recognized as an official source of law in the Iranian legal system, it plays a fundamental role in practice by resolving ambiguities, filling legislative gaps, and enhancing the predictability of judicial decisions. Adopting a comparative approach, this study examines the status and function of judicial precedent in Iran alongside two prominent legal systems: France, representing the civil-law tradition, and England, representing the common-law tradition. In France, judicial decisions, despite lacking an explicit legislative function, contribute substantially to the development of legal rules through creative and abstract interpretation. In contrast, in England, the common-law system is built upon the doctrine of precedent, and judicial decisions constitute the primary foundation upon which legal rules are formed—a feature that ensures a high degree of predictability. The findings indicate that Iran, in order to improve the effectiveness of its legal system, must strengthen the institution of judicial opinion critique, increase transparency in the publication of decisions, and acknowledge the practical role of case law in statutory interpretation. The comparative analysis further suggests that systematic engagement with case law can enhance legal coherence, improve the quality of judicial rulings, and foster greater public trust.

Keywords: Judicial case law, Iranian law, French law, English common law, Comparative study

رویه قضایی در نظام های حقوقی مختلف نقش پررنگ و قابل توجهی داشته به طوری که در نظام حقوقی کامن لو به عنوان منبع اصلی حقوق و در نظامهای حقوقی نوشته مانند فرانسه به عنوان حقوق واقعی و زنده بر شمرده می شود. در تعریفی ساده رویه قضایی در جایی بکار میرود که محاکم یا دسته ای از آنها در باب یکی از مسائل حقوقی مشی یکسانی را در پیش گیرند و تکرار این روش آن چنان باشد که بگوییم هرگاه آن محاکم با دعوایی روبه رو شوند همان تصمیم را خواهند گرفت. اما موضوعی که مورد بحث قرار میگیرد این است که اعتبار رویه قضایی تا کجاست و اینکه آیا میتوان جایگاهی همانند قانون را برای آن در نظر گفت؟ برخلاف نظام حقوقی کامن لو جایگاه ممتاز نظام حقوقی نوشته همواره سایر منابع را به حاشیه رانده است چرا که همواره این تفکر غالب است که قانون تنها منشأ اثر میباشد و مظهر دموکراسی و لازمه حفظ حقوق و آزادیهای فردی است و دستگاه قضایی تنها مجری این مقررات میباشد. نظام حقوقی ایران نیز ذیل این اندیشه قرار میگیرد: اگرچه برای رویه قضایی اهمیت بیشتری قائل است و راه اعتدال را در پیش میگیرد و آن را به عنوان الزامی نانوشته برای محاکم بر می شمارد. در ابتدا به بررسی اعتبار رویه قضایی در نظام حقوقی کامن لو و سپس نظام حقوقی فرانسه که کشور ما متأثر از آن است می پردازیم. پس از بررسی جایگاه رویه قضایی به بیان نقد آراء قضایی و کیفیت آن پرداخته میشود و سعی میشود روشی مناسب برای نقد آراء قضایی بیان شود.

۱. جایگاه و اهمیت تحلیل رویه در نظام های حقوقی

۱-۱. در نظام حقوقی انگلستان

کامن لو که به حقوق عرفی نظام رویه قضایی و سابقه قضایی هم معروف است نوعی نظام حقوقی است که از سال ۱۰۶۶ میلادی به بعد توسط دادگاههای شاهی انگلستان ایجاد شد بدین نحو که قضات در دوره های زمانی خاصی به سرتاسر کشور سفر میکردند و با بررسی بهترین عرف های محلی آنها را پایه و اساس نظام حقوقی کامن لو قرار می دادند که اصطلاحاً گفته میشود «کامن لو برای همه مشترک بوده ولی مشترک از همه جان بود؟ کامن لو در معنای تحت الفظی به معنی حقوق مشترک است. صفت مشترک در این کلمه به اجرای آن در تمامی قلمرو کشور انگلستان اشاره دارد با توجه به اینکه پیش از پیدایش این نظام دادگاههای محلی بر اساس عرف های محلی حکم می دادند در واقع نظام حقوق کامن لو اساساً حقوق ساخته دست قضات و دادگاه ها است تا قوانین مصوب قوه مقننه و اقدامات اجرایی قوه مجریه سنگ بنای این نظام حقوقی بر اساس پرونده های خاص بنا نهاده شده است. برخلاف نظام حقوق نوشته که قانون را به عنوان راهنما نزد

خود دارد. قضات در نظام حقوق عرفی بر اساس پرونده های سابق تصمیم گیری می کنند که به این رویه قاعده سابقه گفته میشود. مطابق این قاعده قاضی باید هنگام صدور یک رأی، آراء گذشته را که با پرونده مورد نظر مشابه هستند و اساس تصمیم قبلی را بیان میکنند بررسی کند و بر همان طریق مبادرت به صدور رأی نماید در صورتی که قاضی از این روش پیروی نکند تصمیم وی در مراجع بالاتر نقض خواهد شد. بالعکس وقتی برای پرونده ای هیچگونه رویه و سابقه ای موجود نباشد قاضی باید بر اساس قوانین، اصول و قواعد مرتبط انشای رأی کند که به این روش برداشت اولیه گفته میشود. امروزه در نظام های حقوقی کامن او قوانین نوشته بسیاری وجود دارد و در بیشتر کشورهای ذیل این نظام حقوقی در صورت تعارض بین قاعده عرفی و تصمیمات پارلمان قوانین نوشته تفوق و برتری خواهند داشت اگر چه در انگلستان همچنان سیستم کامن لو به عنوان مرجع تظلم خواهی محسوب می شود و خلاقیت قضایی و اصول و قواعد رویه قضایی در مراجع صالح غالب است.

۲-۱. جایگاه رویه قضایی در نظام حقوقی فرانسه

کشور فرانسه به عنوان یکی از نمایندگان نظام حقوقی نوشته که همواره در حال تکامل و توسعه است. این پرسش را مطرح می سازد که جایگاه رویه قضایی به راستی در کجا قرار دارد؟ آیا همانند قانون عرف و دکترین میتواند از منابع حقوق باشد و چه رتبه و اعتباری را باید برای آن در نظر گرفت؟ به صورت کلی در پاسخ به این سوال دو اندیشه فکری شکل گرفته است که هر کدام دلایل و اصول خود را بیان مینمایند.

گروهی معتقدند با توجه به اصل تفکیک قوا لزوم صدور حکم به صورت خاص و اجتناب از صدور قاعده عام قاعده اعتبار امر قضاوت شده الزام دادرس در انطباق هر مورد خاص با قانون کند بودن و عدم قطعیت رویه قضایی رویه قضایی را به عنوان یک منبع موجد قاعده حقوقی محسوب نمی شود و اذعان دارند که رویه قضایی مذکور باید بر اساس روند قانونی از مسیر قانونگذاری عبور کند تا برای قضات تکلیف به تبعیت از آن بنماید و در حال حاضر هیچ قانونی نیز برای این الزام وجود ندارد.

عده دیگر بر این باورند که نقش قاضی تنها به قوانین محدود نمی شود همانطور که بارتن میگوید: «نقش قاضی فقط به یک مفسر خلاصه نمیشود بلکه به طور واقعی در شکل گیری و تحول قانون مدنی شرکت دارد. این گروه بیان میکنند با توجه به پویا بودن رویه قضایی و به رغم اینکه در مواد قانونی صراحتاً به قضات اختیار وضع قاعده حقوقی داده نشده است ولی وجود ابهامات و نواقص در قانون در واقع به نوعی اعطای نمایندگی

به قاضی از سوی قانونگذار است که به تکمیل قواعد حقوقی از طریق رویه قضایی پردازد. در حقیقت این نمایندگی اقتضای ایجاد قاعده حقوقی توسط قضات را می نماید. جعفری (تیار)

امروزه اکثر حقوقدانان کم و بیش پذیرفته اند که رویه قضایی به عنوان یک منبع حقوقی لازم است اما آنرا به عنوان یک منبع رسمی نمی پذیرند و معتقدند که رویه قضایی تحت ظل قانون قرار دارد و همواره نقش تکمیل کننده در غیاب قانون را دارا می باشد. در واقع قواعد ناشی از رویه قضایی گرچه همانند قانون الزام آورند ولی قدرت الزام آور این قواعد ذاتی نیست بلکه اعتبار رویه قضایی ناشی از یک متن قانونی است.

۲. تحلیل آثار مطالعه رویه قضایی

۲-۱. در فرانسه

تحلیل رویه قضایی در نظام حقوقی فرانسه نقشی اساسی در فهم «وضعیت واقعی حقوق» دارد؛ زیرا این نظام، علیرغم تعلق به خانواده حقوق نوشته، به تدریج پذیرفته است که تفسیر قضایی نه صرفاً کشف قانون، بلکه تا حدی خلق معنا و قاعده است. دومیه نشان می دهد که در فرانسه تمایز کلاسیک میان قانون گذاری و قضاوت در عمل تلطیف شده و رویه، ابزاری برای انطباق پویای قانون با نیازهای اجتماعی شده است (Deumier, 2014, pp. 48-50). همین واقعیت سبب می شود تحلیل رویه قضایی، پیش نیاز فهم صحیح سازوکار اجرای قانون و یکی از عوامل اصلی ارتقای کارآمدی نظام باشد.

یکی از مهم ترین ابعاد کارآمدی، امنیت حقوقی است؛ نهادی که حقوق فرانسه به تأثیر از اصول اتحادیه اروپا آن را بر سه پایه وضوح، ثبات و قابلیت پیش بینی تعریف می کند. (Conseil d'État, 2006, p. 12) تحلیل نظام مند رویه، به دادگاه ها و حقوق دانان امکان می دهد پیامدهای هر تغییر تفسیری را ارزیابی کنند و از ایجاد شوک های ناگهانی در نظم حقوقی جلوگیری نمایند. چنان که لوفیک نشان می دهد، رویه زمانی کارآمد است که تغییرات آن قابل توجه و متناسب با نیازهای اجتماعی باشد. (Le Goffic, 2010, p. 97) بنابراین تحلیل دقیق رویه، نقشی پیشگیرانه در جلوگیری از ناامنی حقوقی و ناهماهنگی تفسیرها دارد.

دیوان عالی فرانسه نیز برای حفظ انسجام، نقش فعالی در هدایت تفسیرها ایفا می کند. اگرچه نظام فرانسه فاقد قاعده الزام آور *stare decisis* است، اما رویه این دیوان در عمل از نوعی «اقتدار راهنمایی کننده» برخوردار است و دادگاه های بدوی غالباً از آن تبعیت می کنند. (Merryman & Pérez-Perdomo, 2007, p. 51) تحلیل آراء منتشر شده در بولتن رسمی (BICC) باعث می شود روندهای تفسیری قابل رصد باشد و

اختلافات کاهش یابد. این هماهنگی، مستقیماً به کاهش اطلاع دادرسی، افزایش پیش‌بینی‌پذیری و تقویت اعتماد عمومی می‌انجامد.

از منظر روش‌شناسی، فرانسه سنت قدرتمندی در «شرح و نقد آراء» دارد. بیشتر آثار دکترین در قالب تحلیل موردی منتشر می‌شود و این امر موجب می‌گردد آرای مهم به سرعت از طریق حاشیه‌نویسی‌ها و شروح علمی تفسیر، تدقیق و تثبیت شوند. (Carbonnier, 2004, p. 34) این تعامل میان دانشگاه و قضا، یکی از تفاوت‌های اصلی حقوق فرانسه با سایر نظام‌های مدنی است و خود به افزایش کارآمدی کمک می‌کند؛ زیرا قواعد قضایی به سرعت پالایش می‌شوند و فهم مشترک از آن‌ها شکل می‌گیرد.

نقش تحلیل رویه در حوزه مسئولیت حرفه‌ای حقوقدانان نیز چشمگیر است. دیوان عالی فرانسه در پرونده‌های متعدد تصریح کرده است که وکیل، سردفتر و مشاور حقوقی مکلف‌اند موکل را نسبت به وضعیت موجود و حتی عدم قطعیت‌های احتمالی در رویه آگاه کنند. (Daloz, 2016, p. 4) نمونه بارز آن رأی مشهور (Costedoat, 2000) است که دگرگونی مهمی در مسئولیت مدنی کارگر ایجاد کرد و عدم تحلیل صحیح آن موجب محکومیت برخی متخصصان شد. (Terré & Simler, 2011, p. 142) این سازوکار، تحلیل رویه را از یک فعالیت نظری به یک الزام حرفه‌ای تبدیل کرده و بدین ترتیب، کیفیت مشاوره و پیشگیری از دعاوی را افزایش داده است.

در سال‌های اخیر، دیجیتالی‌شدن آرای قضایی—به‌ویژه در پایگاه‌های LégiFrance و Cerclab—تحلیل رویه را آسان‌تر و دقیق‌تر ساخته است. این بانک‌های داده، از یک سو حجم عظیمی از اطلاعات را در دسترس قرار می‌دهند و از سوی دیگر، با ابزارهای جست‌وجوی موضوعی، روندها و نقاط اختلاف را آشکار می‌کنند. (Raimbault, 2015, pp. 6–7) در نتیجه، سیاست‌گذاران، قضات و حتی پژوهشگران می‌توانند از طریق تحلیل آماری و محتوایی آراء، انحراف‌ها و نیاز به اصلاحات حقوقی را زودتر تشخیص دهند. این ظرفیت، کارآمدی نظام را در سطح کلان تقویت می‌کند.

البته تحلیل رویه بدون چالش نیست؛ زیرا هرگونه شتاب‌زدگی در تفسیر نوآورانه می‌تواند به بی‌ثباتی بیانجامد. به همین دلیل حقوقدانان فرانسوی همواره بر یافتن تعادل میان «انعطاف‌پذیری» و «ثبات» تأکید کرده‌اند. شورای اروپا نیز تصریح می‌کند که تغییر رویه تنها زمانی موجه است که برای تطبیق حقوق با تحولات اجتماعی ضروری باشد و در عین حال با اصول بنیادین امنیت حقوقی تناقض نداشته باشد. (ECtHR, 2008, p. 18) بنابراین تحلیل رویه ابزاری برای تشخیص همین نقطه تعادل است.

در مجموع، نظام حقوقی فرانسه نشان داده است که تحلیل علمی و ساختارمند رویه، نه تنها با ماهیت حقوق نوشته تعارض ندارد، بلکه یکی از ابزارهای کلیدی برای ارتقای کارآمدی، افزایش انسجام حقوقی، کاهش اختلافات تفسیری و تقویت اعتماد عمومی است. تجربه فرانسه ثابت می‌کند که با ترکیب انتشار شفاف آراء، مشارکت دکترین، مسئولیت‌پذیری حرفه‌ای و ابزارهای دیجیتال، می‌توان از ظرفیت رویه به‌عنوان یک منبع واقعی حقوق بهره‌برداری کرد؛ ظرفیتی که برای کشورهایمانند ایران نیز آموزنده و قابل اقتباس است.

۲-۲. در انگلستان

نظام حقوقی کامن‌لا انگلستان یکی از کهن‌ترین و تأثیرگذارترین نظام‌های قضامحور جهان است. این نظام از سال 1066 میلادی، پس از تسلط نورمن‌ها، شکل نهادی یافت؛ زمانی که قضات پادشاه به مناطق مختلف کشور سفر می‌کردند تا بهترین عرف‌های محلی را گردآوری و به صورت یک نظام حقوقی واحد تدوین کنند (Baker, 2019, pp. 12–15). از همین جا واژه *Common Law* به معنای «حقوق مشترک برای همه» شکل گرفت؛ حقوقی که نه از یک منبع واحد، بلکه از تجمیع و پالایش عرف‌های مناطق مختلف انگلستان ایجاد می‌شد. این فرایند تدریجی موجب شد کامن‌لا ماهیتی قضایی، انعطاف‌پذیر و مبتنی بر تجربه زیسته جامعه پیدا کند.

کامن‌لا از ابتدا بر خلاقیت قضات بنا شده بود. در حالی که نظام‌های حقوق نوشته قانون را منبع اصلی و راهنمای قاضی می‌دانند، در انگلستان این رویه قضایی بود که قاعده را می‌ساخت و قانون‌گذار تنها بعدها برای تنظیم کلیات یا اصلاح موارد ضروری وارد عمل می‌شد (Zander, 2015, p. 41). به همین دلیل گفته می‌شود که «کامن‌لا حقوق ساخته‌شده توسط قضات است»؛ زیرا بخش اعظم قواعد بنیادین - از مسئولیت مدنی تا حقوق قراردادها - از دل تصمیمات قضایی پدید آمده است. همین ویژگی، کامن‌لا را به نظامی پویا و قادر به پاسخ سریع به واقعیت‌های اجتماعی بدل کرده است.

نقطه محوری در کارآمدی این نظام، **قاعده سابقه** (*Doctrine of Precedent*) است که قضات را ملزم می‌کند آراء پیشین را در موارد مشابه رعایت کنند. این اصل، هم موجب ثبات می‌شود و هم قابلیت پیش‌بینی حقوق را افزایش می‌دهد (Cross & Harris, 1991, p. 23). اگر قاضی از رأی سابق عدول کند، دادگاه‌های بالاتر آن را نقض می‌کنند و از همین مسیر، ساختار سلسله‌مراتبی سابقه قضایی شکل می‌گیرد. الزام به تبعیت از سابقه، انسجام و یکنواختی آرای قضایی را تضمین کرده و یکی از عوامل اصلی اعتماد عمومی به دادگاه‌ها در انگلستان است.

اما کارآمدی کامن لا صرفاً محصول تقلید از گذشته نیست؛ بلکه نوآوری در خلأ سابقه نیز بخش مهمی از آن است. هنگامی که پرونده‌ای بدون سابقه مشابه طرح می‌شود، قاضی می‌تواند از طریق «برداشت اولیه» یا *original reasoning* با استناد به اصول کلی، قواعد اخلاقی، روح قانون و منطق عدالت، قاعده جدیدی خلق کند. (Simpson, 1986, p. 78) این مکانیسم خلاقانه سبب شده است حقوق انگلستان بتواند به سرعت نسبت به نیازهای نوظهور، مانند فناوری، تجارت بین‌المللی یا روابط جدید قراردادی، واکنش نشان دهد.

در دوره معاصر، نقش پارلمان و قوانین نوشته در کشورهای کامن لا افزایش یافته است؛ با این حال، در صورت تعارض میان قانون و عرف قضایی، قوانین نوشته برتری دارند. (Elliott & Quinn, 2020, p. 55) با وجود این، تفسیر قوانین نیز در عمل به دست دادگاه‌ها انجام می‌شود و همین امر باعث شده «روح کامن لا» حتی در دل قوانین مدرن نیز حضور داشته باشد. در انگلستان، دادگاه‌ها همچنان به گونه‌ای قانون را تفسیر می‌کنند که ضمن رعایت اراده مقنن، انسجام نظام سابقه و منطق قضایی حفظ شود.

یکی از ویژگی‌های مهم کامن لا، توسعه تدریجی و پرونده‌محور آن است. قواعد حقوقی نه به صورت یک‌باره، بلکه با انباشته شدن تصمیمات مختلف و تحلیل مستمر قضات و دکترین شکل می‌گیرند (Stevens, 2004, p. 102). همین ماهیت تدریجی سبب می‌شود که تغییرات ناگهانی و بی‌ثبات‌کننده کمتر رخ دهد و حقوق در طول زمان خود را با شرایط اجتماعی سازگار کند. این فرایند نوعی «مهندسی آرام» نظام حقوقی است که در کارآمدی بلندمدت آن نقش اساسی دارد.

کامن لا همچنین شبکه‌ای قوی از دادگاه‌های تخصصی، دکترین دانشگاهی و گزارشگران رسمی دارد. انتشار منظم آراء در مجموعه‌هایی چون *Law Reports* یا *All England Reports* به تحلیل‌پذیری و دسترس‌پذیری رویه کمک می‌کند. (Slapper & Kelly, 2018, p. 89) علاوه بر آن، دانشگاه‌های انگلیسی سنتی دیرپا در آموزش تحلیل آراء دارند که مهارت استدلال قضایی را تقویت کرده و کیفیت حقوق دانان را بالا برده است؛ امری که مستقیم بر کیفیت تصمیمات قضایی اثر می‌گذارد.

در نهایت، با وجود گسترش قانون‌گذاری، نظام کامن لا همچنان یکی از ستون‌های اصلی عدالت در انگلستان است. این نظام بر ترکیب منحصربه‌فردی از ثبات و انعطاف استوار است: ثبات از طریق قاعده سابقه، و انعطاف از طریق خلاقیت قضایی در خلأ سابقه. همین توازن، کارآمدی این نظام را تضمین کرده و آن را به الگویی برای بسیاری از کشورها — از آمریکا و کانادا تا استرالیا و هند — بدل کرده است. (Merryman, 2007, p. 64)

انگلستان همچنان نشان می‌دهد که چگونه یک نظام قضایی، با تأکید بر تجربه عملی و تحلیل مستمر رویه، می‌تواند در عین قدمت، روزآمد و پاسخ‌گو باقی بماند.

۳. مطالعه نظام حقوقی ایران

رویه قضایی در نظام حقوقی ایران از نظر نظری و قانونی در زمره منابع رسمی ایجاد قاعده حقوقی قرار نگرفته است؛ زیرا ساختار حقوقی ایران بر محوریت قانون و استقلال قوا استوار شده و قانون به‌عنوان تنها منبع اصلی حقوق معرفی شده است. با این حال، در عمل، رویه قضایی نقش اساسی در تعیین جهت‌گیری‌ها و ایجاد انسجام در تصمیمات قضایی پیدا کرده است. دادگاه‌ها به‌ویژه در موارد سکوت، اجمال، ابهام یا تعارض قوانین، ناگزیر به استفاده از نظریه‌های قضایی و سوابق رویه‌ای هستند و این امر باعث شده است که رویه قضایی عملاً به‌عنوان یک منبع اثرگذار در فرآیند تصمیم‌گیری قضات تلقی شود.

اثرگذاری رویه قضایی در ایران تا حدی است که نتایج بسیاری از دعاوی قابل پیش‌بینی‌تر شده و رفتار حقوق‌دانان و شهروندان در دعاوی و معاملات تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، رویه قضایی می‌تواند خلأهای قانونی را پر و موجب تعدیل برخی نارسایی‌های قانون‌گذاری شود. البته این نقش تنها هنگامی مطلوب است که صدور آراء مبتنی بر قانون و در چارچوب منطقی مقررات باشد. همان‌گونه که برخی از نظریه‌پردازان حقوقی ایران تأکید کرده‌اند، قاضی باید بر اساس قوانین و قواعد مدون رأی دهد و نمی‌تواند به‌طور مستقل بر مبنای انصاف یا وجدان شخصی قاعده‌سازی کند؛ انصاف نیز باید در پرتو قانون اعمال شود نه خارج از آن.

با توجه به اهمیت بنیادی رویه، نقد و تحلیل آراء قضایی نیز جایگاهی مهم در نظام‌های حقوقی پیشرفته دارد. در کشورهای دارای حقوق نوشته همچون فرانسه و نیز در نظام‌های کامن‌لا، نقد رأی یکی از ابزارهای اساسی رشد نظام حقوقی و اصلاح روندهای قضایی است. این موضوع نه تنها موجب ارتقای آراء می‌شود، بلکه ارتباط میان جامعه دانشگاهی و دستگاه قضایی را تقویت می‌کند. اهمیت این موضوع در حدی است که در دانشکده‌های حقوق فرانسه، درس «شرح و نقد رأی» یکی از ارکان اصلی آموزش حقوقی در دوره کارشناسی است و دانشجویان از همان ابتدا با تحلیل و نقد ساختار رأی آشنا می‌شوند.

در ایران نیز سنت تحلیل و نقد آراء ریشه‌دار است، هرچند به گسترده‌گی نظام‌های دیگر نیست. حقوق‌دانانی همچون دکتر ناصر کاتوزیان با انتشار مجموعه «توجیه و نقد رویه قضایی» سهم بسزایی در توسعه این فرهنگ داشته‌اند و سال‌ها در نشریات حقوقی به نقد رویه‌ها پرداخته‌اند. علاوه بر آن، پژوهشگاه قوه قضائیه با فصلنامه «رأی» و دانشگاه علوم قضایی با نشریات تخصصی رویه قضایی، تلاش کرده‌اند بستر مناسبی برای تحلیل علمی

آراء فراهم آورند. با وجود این، این تلاش‌ها هنوز نظام‌مند نشده و فرهنگ نقد رأی در آموزش حقوقی ایران جایگاه شایسته خود را نیافته است.

یکی از چالش‌های اساسی، فقدان دسترسی گسترده و شفاف به آراء قضایی است. سامانه ملی آراء قضایی گامی مهم در این مسیر است، اما تعداد محدود آراء منتشرشده، تنوع کم موضوعات و پالایش‌های گسترده باعث شده است که این سامانه نتواند بستر کامل و واقعی مطالعه رویه قضایی را فراهم کند. در غیاب انتشار عمومی و جامع آراء، امکان نقد علمی، استخراج قواعد و تشکیل رویه پایدار محدود می‌شود و این موضوع توسعه حقوقی کشور را با کندی مواجه می‌کند.

نقد سازنده آراء قضایی نیازمند روش‌شناسی دقیق است. نخستین مرحله مطالعه کامل رأی و استخراج اجزای اصلی آن - از وقایع پرونده و ادله طرفین تا استدلال قاضی و مواد قانونی مورد استناد - است. سپس باید بررسی شود که آیا رأی مورد نظر ارزش نقد دارد و دارای نکاتی است که بیان آن بتواند به فهم بهتر قواعد یا اصلاح روند قضایی کمک کند. نقد رأی زمانی مفید است که موجب ارتقای دانش حقوقی و بهبود عملکرد دستگاه قضایی شود.

در مرحله دوم، باید مقدمات نقد فراهم شود؛ این شامل تنظیم پرونده به ترتیب وقوع وقایع، جمع‌آوری قوانین مرتبط، استخراج مبانی دکرین و مطالعه آراء مشابه است. این کار سبب می‌شود تحلیل رأی با اتقان و انسجام بیشتری انجام شود و ناقد بتواند رأی را در بستر حقوقی صحیح آن ارزیابی کند. در بسیاری موارد، همین مطالعه مقدماتی موجب آشکار شدن نقاط ضعف یا ابهامات رأی و شکل‌گیری مسائل اصلی نقد می‌شود.

مرحله اصلی نقد، بررسی رأی از منظر محتوایی، ساختاری و گاه نگارشی است. نقد محتوایی به بررسی انطباق رأی با قوانین، اصول کلی حقوقی و مبانی صحیح استدلال می‌پردازد و مشخص می‌کند که آیا قاضی به قوانین صحیح استناد کرده، اصول آیین دادرسی رعایت شده و استنباط حقوقی درست بوده است یا خیر. نقد ساختاری نیز به شیوه تنظیم رأی، انسجام بخش‌های مختلف، وضوح استدلال‌ها و کامل بودن ارکان رأی توجه می‌کند. در نهایت، نقد نگارشی گرچه کم‌اهمیت‌تر است، اما گاه بر وضوح و تأثیرگذاری رأی مؤثر است.

در مرحله نهایی، ناقد باید شرح و نقد را با بیانی روشن، مستدل و نظام‌مند تدوین کند. نقد رأی باید عاری از حشو و اطناب، و در عین حال کامل و قابل استفاده باشد. استفاده از منابع معتبر دکرین، قوانین و رویه‌های مشابه ضروری است؛ زیرا نقد حقوقی بدون تکیه بر دلیل و مستند فاقد ارزش علمی است. همچنین در نقد رأی باید

میان رأی و قاضی تفکیک قائل شد؛ نقد باید متوجه متن رأی باشد و نه شخصیت صادرکننده آن، مگر در مواردی که اشتباهات ساختاری یا شکلی رأی ناگزیر به رفتار قاضی مرتبط باشد.

در مجموع، رویه قضایی در ایران، هرچند در شمار منابع رسمی حقوق قرار ندارد، اما نقش مؤثر و گریزناپذیری در هدایت دستگاه قضایی و تفسیر قوانین ایفا می‌کند. تقویت سازوکارهای انتشار آراء، آموزش نقد رأی در دانشگاه‌ها، گسترش فرهنگ تحلیل آراء و ایجاد نظام‌های جامع برای بررسی و دسته‌بندی رویه‌ها می‌تواند موجب ارتقای کارآمدی نظام حقوقی کشور شود. نقد آراء قضایی صرفاً فعالیتی دانشگاهی نیست؛ بلکه ابزار توسعه فرهنگی، اجتماعی و حتی اقتصادی است و می‌تواند به ارتقای کیفیت عدالت و بهبود اعتماد عمومی نسبت به دستگاه قضایی کمک کند.

نتیجه‌گیری

رویه قضایی در نظام حقوقی ایران، گرچه در ظاهر در شمار منابع رسمی حقوق قرار نگرفته، در عمل به یکی از مؤثرترین عوامل تفسیر قانون و هدایت رویه‌های قضایی بدل شده است. دستگاه قضایی در مواجهه با سکوت، اجمال، تعارض یا ابهام قوانین، ناگزیر به اتکاء بر رویه‌های موجود و تحلیل آراء سابق است؛ بنابراین نمی‌توان جایگاه واقعی آن را نادیده گرفت. این نقش عملی سبب شده است رویه قضایی به مثابه پلی میان قانون‌گذاری و اجرای قانون عمل کند و کمبودهای قانون را پوشش دهد.

با توجه به این اهمیت عملی، ضرورت دارد که جایگاه رویه قضایی در نظام حقوقی ایران بازشناسی و تقویت شود. هرچند قانون‌گذار همچنان قانون را منبع اصلی می‌داند، اما فهم صحیح قانون در گرو مطالعه و تحلیل مستمر آراء است و این امر مستلزم پذیرش ضمنی نقش تبیینی و تکمیلی رویه قضایی است. بدون چنین پذیرشی، نظام حقوقی دچار پراکندگی، تشتت تصمیمات و کاهش قابلیت پیش‌بینی خواهد شد که این امر به ضرر امنیت حقوقی و اعتماد عمومی است.

از سوی دیگر، نقد آراء قضایی یکی از ابزارهای کارآمد برای تعالی و اصلاح نظام قضایی است. نقد علمی آراء موجب ارتقای کیفیت استدلال، تقویت انسجام در تصمیمات، و جلوگیری از تکرار خطا می‌شود. تجربه نظام‌های حقوقی موفق نشان می‌دهد که پیوند میان دانشگاه و قضا از مسیر آموزش و تمرین نقد رأی حاصل می‌شود. در ایران نیز هرچند این سنت توسط استادان برجسته‌ای پایه‌گذاری شده، اما هنوز ساختارمند نشده و جایگاه لازم را در نظام آموزش حقوقی نیافته است.

افزون بر آن، پیشرفت نقد آراء با محدودیت‌های ساختاری مواجه است؛ مهم‌ترین آن، عدم انتشار گسترده و شفاف آراء قضایی است. سامانه ملی آراء آغاز خوبی است اما کفایت نمی‌کند؛ زیرا تنها با دسترسی گسترده، بی‌واسطه و موضوع‌بندی شده به آرای واقعی می‌توان زمینه نقد علمی، تشکیل رویه پایدار و استخراج قواعد قابل اعتماد را فراهم کرد. عدم شفافیت، نه تنها مانع پیشرفت علمی است، بلکه موجب تداوم اختلاف‌نظرها و بی‌ثباتی در روند دادرسی می‌شود.

تدوین روش‌شناسی دقیق برای نقد رأی، آموزش نظام‌مند آن در دانشگاه‌ها، و ایجاد ساختارهای نهادی برای حمایت از مطالعات رویه‌ای، از ضرورت‌های فوری نظام حقوقی ایران است. نقد رأی باید از جنبه‌های شکلی، ماهوی و استدلالی بررسی شود تا بتواند سهمی مؤثر در ارتقای عدالت قضایی داشته باشد. نقد صحیح، نه حمله به قاضی بلکه ارزیابی متن رأی است و همین تفکیک، فرهنگ نقد سازنده و علمی را نهادینه می‌کند.

در نهایت، می‌توان گفت که پذیرش نقش واقعی رویه قضایی و تقویت فرهنگ نقد رأی، نه تنها به ارتقای دانش حقوقی می‌انجامد، بلکه آثار گسترده اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دارد. ایجاد شفافیت، افزایش کارآمدی محاکم، کاهش اختلافات، ارتقای کیفیت استدلال قضایی و افزایش اعتماد عمومی به دستگاه قضا، همگی ثمرات مستقیم توجه به رویه قضایی و نقد علمی آن هستند. نظام حقوقی ایران برای پاسخ‌گویی به نیازهای روبه‌گسترش جامعه باید این ظرفیت عظیم را به رسمیت بشناسد و آن را در ساختار خود نهادینه کند.

منابع

- Baker, J. H. (2019). *An Introduction to English Legal History* (5th ed.). Oxford University Press.
- Carbonnier, J. (2004). *Flexible droit: Pour une sociologie du droit sans rigueur*. Paris: LGDJ.
- Conseil d'État. (2006). *Rapport public: Sécurité juridique et complexité du droit*. Paris.
- Cour de cassation (Ass. Plén.), 25 February 2000, Costedoat.
- Cross, R., & Harris, J. (1991). *Precedent in English Law* (4th ed.). Clarendon Press.
- Dalloz. (2016). "Obligations of Notaries Concerning the Evolution of Case Law." *Dalloz Actualité*, Nov. 10, 2016.
- Deumier, P. (2014). "The Real State of Case Law in Civil Law Systems: The Example of France." *Revue de l'ERSUMA, Special Issue (IDEF)*, 47–58.
- ECtHR (European Court of Human Rights). (2008). *Case law on Legal Certainty and Predictability*. Strasbourg.
- Elliott, C., & Quinn, F. (2020). *English Legal System* (18th ed.). Pearson.

Le Goffic, C. (2010). “Jurisprudence and Legal Certainty in French Private Law.” *Revue du Notariat*, 110, 95–118.

LexisNexis. *All England Law Reports* (various volumes). London.

Merryman, J. H. (2007). *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Europe and Latin America* (3rd ed.). Stanford University Press.

Merryman, J. H., & Pérez-Perdomo, R. (2007). *The Civil Law Tradition* (3rd ed.). Stanford University Press.

Raimbault, P. (2015). “Legal Certainty as an Argumentative Resource in French Case Law.” University of Toulouse, Working Paper.

Simpson, A. W. B. (1986). *Legal Theory and Legal History: Essays on the Common Law*. Hambledon Press.

Slapper, G., & Kelly, D. (2018). *The English Legal System* (18th ed.). Routledge.

Stevens, R. (2004). *Torts and Rights*. Oxford University Press.

Terré, F., & Simler, P. (2011). *Droit civil: Les obligations*. Dalloz.

The Incorporated Council of Law Reporting. *The Law Reports* (various volumes). London.

Zander, M. (2015). *The Law-Making Process* (7th ed.). Hart Publishing.

بررسی تحلیلی و واکاوی اصلاحات ساختاری برنامه توسعه هفتم در پرتو

حقوق

امیر حسین بامتی طوسی^۱

^۱گروه اقتصاد، دانشکده اقتصاد، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

برنامه‌های توسعه در ایران طی دهه‌های گذشته به عنوان یکی از ابزارهای اصلی سیاستگذاری میانمدت به کار گرفته شده‌اند، اما بررسی عملکرد آن‌ها نشان می‌دهد که به رغم صرف منابع گسترده، دستیابی به اهداف توسعه‌ای با چالش‌های ساختاری مواجه بوده است. این مقاله با رویکردی تحلیلی و حقوقی، لایحه برنامه هفتم توسعه را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که بخش قابل توجهی از احکام آن فاقد انسجام مفهومی، سازوکار اجرایی روشن و جایگاه حقوقی مشخص است. تحلیل محتوای لایحه حاکی از تداخل احکام برنامه‌ای با قوانین دائمی، ضعف در تعیین متولیان اجرا، فقدان شاخص‌های سنجش پذیر، و کمبود سازوکارهای نظارتی است. همچنین، تناقض میان تقویم سیاسی و تقویم برنامه‌ای، نبود ظرفیت نهادی کافی، و عدم آمادگی ساختار مالی کشور برای اجرای بودجه‌ریزی میانمدت، اجرای احکام برنامه را با تردیدهای جدی روبه‌رو می‌کند. یافته‌های پژوهش تأکید می‌کند که برای ارتقای کارآمدی نظام برنامه‌ریزی در ایران، اصلاحات حقوقی، تقویت نهادهای اجرایی و ایجاد سازوکارهای ارزیابی مستمر ضروری است. بدون این اصلاحات، خطر تکرار چرخه ناکامی برنامه‌های پیشین همچنان محتمل خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: برنامه هفتم توسعه، حکمرانی مالی، ارزیابی حقوقی، نظام برنامه‌ریزی ایران، اصلاحات نهادی

^۱ نویسنده مسئول

Analytical Review and Legal Examination of the Structural Reforms in Iran's Seventh Development Plan

Amir Hossein Bamati Toosi¹

¹ Department of Economics, Faculty of Economics, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

Over recent decades, development plans in Iran have served as one of the principal instruments of medium-term public policymaking. However, assessments of their performance indicate that despite the substantial resources devoted to their formulation, achieving development objectives has been hindered by persistent structural challenges. Adopting an analytical and legal approach, this article examines the Draft Seventh Development Plan and demonstrates that a significant portion of its provisions lack conceptual coherence, clear implementation mechanisms, and a well-defined legal status. The content analysis reveals overlaps between programmatic provisions and permanent laws, ambiguity in the designation of responsible institutions, an absence of measurable indicators, and weak oversight mechanisms. Moreover, the misalignment between the political and programmatic timelines, insufficient institutional capacity, and the limited preparedness of Iran's fiscal structure for medium-term budgeting further undermine the feasibility of implementing the plan's provisions. The findings emphasize that enhancing the effectiveness of Iran's development planning system requires legal reforms, strengthened institutional capacity, and the establishment of continuous evaluation mechanisms. Without such reforms, the risk of repeating the persistent cycle of underperformance observed in previous development plans remains high.

Keywords: Seventh Development Plan, fiscal governance, legal assessment, Iran's planning system, institutional reforms

برنامه‌ریزی توسعه، طی هفتاد و پنج سال گذشته، یکی از مهم‌ترین ابزارهای حکمرانی در ایران برای هدایت نظام تصمیم‌گیری و جلوگیری از رفتارهای ناهماهنگ و سلیقه‌ای بوده است. از آغاز برنامه‌ریزی عمرانی در دهه ۱۳۲۰ تا تدوین برنامه‌های توسعه پس از انقلاب، همواره انتظار می‌رفت این اسناد بتوانند گذار کشور از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب را تسهیل کنند؛ با این حال، بررسی‌های آسیب‌شناسانه نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این برنامه‌ها، علیرغم تلاش‌های قابل توجه و صرف منابع انسانی و کارشناسی گسترده، به توسعه‌یافتگی پایدار منجر نشده‌اند (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۲۱). این ناکامی مزمن، ضرورت بازاندیشی در مبانی حقوقی و نهادی برنامه‌ریزی را دوچندان می‌کند.

پرسش محوری این پژوهش آن است که «حلقه مفقوده» نظام برنامه‌ریزی توسعه در ایران چیست و چرا فرآیند تدوین برنامه‌های پنج‌ساله با خروجی ملموس و کارآمد مواجه نمی‌شود. فرضیه اصلی مقاله آن است که ابهام در جایگاه حقوقی برنامه‌ها، ضعف در سازوکارهای نهادی لازم برای اجرای آن‌ها، و فقدان معیارهای حقوقی روشن برای تدوین احکام برنامه‌ای از مهم‌ترین چالش‌های این حوزه است. چنانچه در برخی گزارش‌های پژوهشی نیز تصریح شده، عدم تعیین دقیق سطح هنجاری برنامه‌های توسعه باعث شده است قوانین عادی بتوانند احکام برنامه را نادیده بگیرند یا حتی نقض کنند (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۱۲).

در این چارچوب، لایحه برنامه هفتم توسعه اهمیت ویژه‌ای می‌یابد؛ زیرا این لایحه حاوی مجموعه‌ای از اصلاحات ساختاری و سیاست‌گذاری‌های جدید است که در صورت فقدان بنیان‌های حقوقی و نهادی مناسب، می‌تواند زمینه‌ساز ناهماهنگی، تعارض و اختلال در نظام تصمیم‌گیری شود. از این رو، واکاوی حقوقی این لایحه ضرورتی دوگانه دارد: نخست، برای سنجش میزان انطباق آن با اصول حقوق اساسی و قانون‌گذاری صحیح؛ و دوم، برای ارزیابی کارآمدی و قابلیت اجرای احکام پیشنهادی در بستر نهادی ایران. این مقاله با همین رویکرد، تلاش می‌کند تصویری روشن از چالش‌های حقوقی برنامه هفتم ارائه دهد و به پرسش‌های اساسی درباره کفایت و انسجام آن پاسخ دهد.

۱. مبانی نظری و حقوقی برنامه‌های توسعه در ایران

برنامه‌ریزی توسعه در ایران بر پایه این برداشت شکل گرفته است که حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب نیازمند یک سند میان‌مدت، هماهنگ و الزام‌آور است. ادبیات توسعه، برنامه را فرآیندی هدفمند می‌داند که در آن شناخت دقیق وضع موجود، ترسیم آینده مطلوب و تعیین مسیر گذار میان این دو مرحله، سه رکن اصلی را تشکیل می‌دهند (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۵۵). از این رو برنامه توسعه سندی صرفاً توصیفی نیست، بلکه نقشه‌راهی هنجاری و تعهدآور برای دستگاه‌های اجرایی است. این مفهوم در ایران نیز کمابیش پذیرفته شده و از برنامه‌های عمرانی دهه ۱۳۲۰ تا برنامه‌های پنج‌ساله پس از انقلاب، همواره این سه رکن اساس کار بوده‌اند.

در گام بعد، تعریف قانونی برنامه در ماده ۱ قانون برنامه و بودجه ۱۳۵۱ به‌عنوان «برنامه جامع اقتصادی و اجتماعی پنج‌ساله» بیان شده و عناصر بنیادین آن شامل هدف‌ها، سیاست‌ها، منابع مالی و ابزارهای لازم ذکر شده است. این تعریف نشان می‌دهد که برنامه باید ویژگی‌های ماهوی مشخصی داشته باشد: (۱) هدف‌محوری، (۲) وجود سازوکار تحقق اهداف، و (۳) موقتی بودن و داشتن زمان‌بندی دقیق (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۱۲). بنابراین هر حکمی که فاقد یکی از این ویژگی‌ها باشد، ماهیت برنامه‌ای نداشته و از نظر حقوقی محل ایراد است؛ زیرا برنامه، برخلاف قوانین دائمی، برای دوره‌ای محدود و با هدف رفع مسائل خاص طراحی می‌شود.

یکی از مهم‌ترین الزامات شکلی برنامه‌های توسعه آن است که احکام آن نباید نقش قوانین دائمی را ایفا کنند. تکرار قوانین موجود در قالب حکم برنامه یا اصلاح قوانین جاری از طریق برنامه توسعه، موجب برهم خوردن سلسله‌مراتب حقوقی و اختلال در فرایند قانون‌گذاری می‌شود (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۹۲). این مشکل در برنامه‌های قبلی و حتی در پیش‌نویس برنامه هفتم نیز مشاهده شده است؛ جایی که بخش‌هایی از لایحه، به‌جای تعیین هدف و ابزار موقتی، ماهیت قانون دائمی پیدا می‌کنند. این امر از منظر اصول قانون‌گذاری، به‌ویژه اصل ۸۵ قانون اساسی که بر تصویب قوانین از مسیر رسمی تأکید دارد، محل اشکال جدی است.

از منظر نظری، جایگاه برنامه‌های توسعه در هرم قواعد حقوقی ایران همواره مبهم بوده است. اگرچه برنامه‌ها در مجلس تصویب می‌شوند، اما از آنجا که ماهیتشان موقتی است، در مقام تعارض با قوانین دائمی، رویه واحدی وجود ندارد (عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص. ۳۰). این ابهام باعث شده برخی دستگاه‌ها احکام برنامه را برتر از قوانین جاری بدانند و برخی دیگر آنها را توصیه‌ای تلقی کنند. در کشورهای دیگر معمولاً «قانون برنامه» جایگاهی مشخص و تفکیک‌شده از قوانین عادی دارد؛ اما در ایران، این مرزبندی غایب است و همین موضوع میزان الزام‌آوری و اثرگذاری برنامه‌ها را تضعیف کرده است.

تحلیل تاریخی نیز نشان می‌دهد که برنامه‌ریزی توسعه در ایران بدون توجه کافی به بنیان‌های نهادی لازم پیش رفته است. از برنامه هفت‌ساله مشرف نفیسی تا برنامه‌های پس از انقلاب، همواره شکاف میان دستورالعمل‌های برنامه و ظرفیت نهادی اجرای آن وجود داشته است (نفیسی، ۱۳۲۶، ص. ۴۴). برنامه‌ها معمولاً اهداف بلندپروازانه و سیاست‌های پیچیده را پیش‌بینی می‌کردند، اما دستگاه‌های اجرایی فاقد ابزار، هماهنگی و منابع کافی برای اجرا بودند. این عدم انطباق، برنامه‌ها را به اسنادی تشریفاتی و کم‌اثر بدل کرده است.

در کنار ابهام‌های حقوقی، چالش‌های نهادی نیز به ناکارآمدی برنامه‌ریزی دامن زده است. مهم‌ترین آنها عدم تطابق تقویم سیاسی و تقویم برنامه‌ای است؛ یعنی دوره پنج‌ساله برنامه با دوره چهارساله دولت‌ها همخوانی ندارد و همین امر انگیزه لازم برای اجرای کامل برنامه را کاهش می‌دهد (عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص. ۴۷). بسیاری از طرح‌های برنامه‌ای در آغاز دوره دولت بعد نیمه‌تمام باقی می‌مانند و پیوستگی لازم میان دولت‌های مختلف ایجاد نمی‌شود. این مسئله یکی از ریشه‌های بنیادی بی‌ثباتی برنامه‌ریزی در ایران است.

از سوی دیگر، برنامه‌های توسعه اگر فاقد شاخص‌های قابل سنجش باشند، عملاً تبدیل به مجموعه‌ای از توصیه‌ها می‌شوند. احکام برنامه باید با اهداف کمی، شاخص‌های ارزیابی و ابزار اجرای مشخص همراه باشند؛ در غیر این صورت، دستگاه‌های اجرایی قادر به پایش پیشرفت برنامه نخواهند بود (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۱۸). بسیاری از مواد برنامه‌های گذشته و حتی بخش‌هایی از برنامه هفتم فاقد اهداف کمی یا سازوکار نظارتی بوده‌اند. این نقص سبب شده که امکان ارزیابی عملکرد برنامه در پایان دوره وجود نداشته باشد و گزارش‌های نظارتی جنبه کلی و غیرتحلیلی پیدا کند.

سرانجام، باید به چالش محوری «تعامل میان قوانین جاری و احکام برنامه» اشاره کرد. برای اجرای مؤثر برنامه، هماهنگی نهادی، سازگاری قانونی و ظرفیت اجرایی شرط لازم است. در حالی که در ایران، بسیاری از احکام برنامه بدون توجه به قوانین دائمی، ساختار دستگاه‌ها، ظرفیت مالی و محدودیت‌های اجرایی نوشته شده‌اند (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۰). نتیجه آن شده است که برنامه‌ها بیش از آنکه سند اجرایی باشند، به فهرستی از آرزوها و سیاست‌های کلی تبدیل شوند که قابلیت اجرا ندارند. از این منظر، تحلیل حقوقی برنامه هفتم توسعه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است تا بتوان مشخص کرد کدام مواد با اصول برنامه‌ریزی و قواعد حقوقی سازگارند و کدام یک نیازمند اصلاح.

۲. تحلیل حقوقی لایحه برنامه هفتم توسعه

۲-۱. ایرادات شکلی و محتوایی احکام برنامه‌ای

یکی از اساسی‌ترین نقدهایی که در ادبیات حقوقی برنامه‌های توسعه در ایران مورد تأکید قرار گرفته، ابهام مفهومی و هنجاری احکام برنامه‌ای است. مطابق ماده ۱ قانون برنامه و بودجه ۱۳۵۱، حکم برنامه‌ای باید هدف، سازوکار و زمان‌بندی مشخص داشته باشد و از حیث ماهیت، موقتی و میان‌مدت تلقی شود (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۵۵). با این حال، بررسی لایحه برنامه هفتم نشان می‌دهد که بسیاری از مواد، به جای تعیین هدف مشخص، به بیان کلیاتی مبهم یا آرمان‌گرایانه بسنده کرده‌اند. چنین احکامی که فاقد عناصر سه‌گانه هدف-ابزار-زمان هستند، در چارچوب حقوقی برنامه نمی‌گنجند و از منظر قانون‌گذاری صحیح محل ایراد جدی محسوب می‌شوند (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۱۲).

ایراد مهم دیگر، تبدیل لایحه برنامه هفتم به بستری برای اصلاح قوانین دائمی است. در برخی مواد مشاهده می‌شود که دولت یا مجلس تلاش کرده‌اند از مسیر برنامه‌های پنج‌ساله، بخشی از قوانین عمومی کشور را اصلاح یا تخصیص دهند. این امر به دلیل موقتی بودن برنامه و عدم امکان واگذاری قانون‌گذاری به برنامه، مغایر با اصول قانون اساسی و قواعد حاکم بر سلسله‌مراتب هنجارهاست (عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص. ۳۸). در نظام‌های حقوقی تثبیت‌شده، برنامه‌ها تنها جهت‌دهنده سیاست‌های کلان هستند و نباید جایگزین فرایند قانون‌گذاری عادی شوند.

از دیگر ایرادات شکلی لایحه برنامه هفتم، عدم انسجام ساختاری میان مواد مرتبط با یک حوزه سیاستی است. احکام مربوط به یک موضوع مشخص در بخش‌های مختلف برنامه پراکنده شده و فاقد پیوستگی شکلی و محتوایی‌اند. این امر موجب دشواری در اجرا، نظارت و ارزیابی عملکرد می‌شود. یک برنامه توسعه باید مجموعه‌ای هماهنگ و منسجم از اهداف و ابزارهای مرتبط ارائه دهد؛ نه آنکه هر ماده به صورت منفصل و بدون ارتباط منطقی نگاشته شود (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۲). این پراکندگی، نشانه نبود نگاه راهبردی در تدوین برنامه است.

از منظر محتوایی نیز، لایحه برنامه هفتم با فقدان شاخص‌های کمی و قابل ارزیابی مواجه است. بسیاری از احکام برنامه به صورت توصیه‌ای، فاقد اعداد، شاخص‌ها و معیارهای سنجش نگارش یافته‌اند. عدم وجود شاخص‌های قابل ارزیابی سبب می‌شود که برنامه پس از پنج سال امکان سنجش اثربخشی نداشته باشد و عملکرد دستگاه‌ها قابل ردیابی نباشد (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۲۰). برنامه‌ای که قابلیت سنجش نداشته باشد، عملاً برنامه نیست؛ بلکه فهرستی از نیات و آرزوهاست.

یکی دیگر از ایرادات مهم، ابهام در تعیین مسئول اجرا در تعداد قابل توجهی از مواد لایحه است. بسیاری از احکام بدون تعیین «متولی اصلی»، «نهاد همکار» و «نهاد ناظر» نوشته شده‌اند. این موضوع باعث تداخل وظایف، کاهش پاسخگویی و افزایش هزینه اجرا می‌شود. مطابق اصول علم سیاستگذاری، هر حکم الزام‌آور باید دقیقاً مشخص کند چه نهادی مکلف به اقدام است و سازوکار هماهنگی میان دستگاه‌ها چگونه است (عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص. ۴۷). فقدان این تعیین تکلیف، برنامه را فاقد ضمانت اجرا می‌کند.

ایراد دیگر مربوط به عدم تناسب و امکان‌پذیری احکام برنامه‌ای است. برخی مواد لایحه بدون توجه به ظرفیت مالی، اداری و نهادی کشور تدوین شده‌اند. به عنوان نمونه، تعیین اهداف گسترده مالی یا ساختاری بدون پیش‌بینی منابع پایدار یا ابزار اجرای لازم، برنامه را غیرواقع‌بینانه و غیرقابل تحقق می‌سازد. قانون‌گذاری برنامه‌ای باید با اصول واقع‌گرایی نهادی هماهنگ باشد؛ زیرا برنامه فاقد امکان‌پذیری، نه تنها اجرا نمی‌شود بلکه موجب بی‌اعتمادی نهادی نیز می‌گردد. (Spackman, 2002, p. 14)

از منظر حقوق اساسی نیز برخی مواد با ممنوعیت‌های قانون اساسی مانند اصل ۵۲ و ۸۵ در تعارض‌اند. احکام برنامه‌ای که به طور مستقیم ساختار دستگاه‌های اجرایی یا اختیارات مقامات عمومی را اصلاح می‌کنند، بدون طی مراحل قانون‌گذاری عادی نمی‌توانند معتبر تلقی شوند. این مسئله به‌ویژه در موادی مشاهده می‌شود که به اصلاح ساختار وزارتخانه‌ها یا وظایف حاکمیتی بدون رعایت اصول آیین قانون‌نویسی پرداخته‌اند (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۲۸). این نوع تقنین برنامه‌ای، هم از حیث شکلی و هم از حیث محتوایی محل مجادله حقوقی است.

در نهایت، لایحه برنامه هفتم به دلیل عدم توجه کافی به مبانی نظری برنامه‌ریزی توسعه و فقدان سازوکارهای نظارت و پیگیری اجرای احکام با چالش‌های اساسی روبه‌روست. برنامه باید علاوه بر تعیین هدف، سازوکار سنجش، زمان‌بندی و ضمانت اجرا نیز داشته باشد. اما در لایحه موجود، این عناصر در بخش قابل توجهی از مواد غایب‌اند. همین کاستی‌ها می‌تواند برنامه را از نقش اصلی خود—یعنی جهت‌دهی منسجم به مسیر توسعه کشور—باز دارد و آن را به سندی تشریفاتی تقلیل دهد. (Steunenbergh, 2021, p. 36)

۲-۲. بررسی اصلاحات ساختاری پیشنهادی (مواد ۲۵ و ۳۳)

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های لایحه برنامه هفتم توسعه، گنجانیدن مجموعه‌ای از اصلاحات ساختاری در حوزه حکمرانی اقتصادی، نهادی و بودجه‌ای است. مواد ۲۵ و ۳۳ از جمله احکامی هستند که اثرگذاری گسترده‌ای بر سازمان‌دهی دولت و فرآیند برنامه‌ریزی مالی دارند. تحلیل حقوقی این مواد نشان می‌دهد که این اصلاحات، علی‌رغم اهداف اعلام‌شده، با چالش‌های حقوقی، نهادی و اجرایی قابل توجهی روبه‌رو هستند. در ماده ۳۳،

پیشنهاد تغییر وزارت امور اقتصادی و دارایی به «وزارت تأمین مالی و خزانه‌داری» مطرح شده است؛ تغییری که ماهیت، وظایف و اختیارات یکی از اصلی‌ترین وزارتخانه‌های مالی کشور را به صورت اساسی دگرگون می‌کند (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۲۹). با این حال، لایحه هیچ‌گونه توضیحی درباره سرنوشت سایر وظایف این وزارتخانه ارائه نکرده و همین امر، حکم مذکور را در زمره احکام نارسا و ناقص قرار می‌دهد.

از منظر حقوق عمومی، تغییر ساختار وزارتخانه‌ها تنها از طریق قانون‌گذاری عادی و با رعایت اصول قانون اساسی امکان‌پذیر است. اصل ۱۳۳ قانون اساسی، تعیین وظایف و مسئولیت‌های هر وزارتخانه را برعهده قانون می‌داند و تغییر آنها باید با تصویب مجلس و در قالب تشکیلات دائمی انجام شود. از این منظر، گنجانیدن تغییرات بنیادی در ساختار وزارتخانه‌ها در قالب برنامه توسعه، با اصول قانون اساسی و قواعد صحیح قانون‌گذاری سازگار نیست (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۷). برنامه، سندی موقت و میان‌مدت است و نمی‌توان از آن برای ایجاد تغییرات دائمی ساختار اداری استفاده کرد؛ زیرا این امر تعارضی میان قوانین موقت و دائمی ایجاد کرده و سلسله‌مراتب هنجارها را مخدوش می‌سازد.

افزون بر ایرادات حقوقی، این اصلاحات با ابهام نهادی نیز مواجه‌اند. وزارت امور اقتصادی و دارایی وظایفی گسترده در حوزه سیاست‌گذاری اقتصادی، گمرک، مالیات، خزانه‌داری، تنظیم مقررات مالی و نظارت‌های کلان دارد. جایگزینی این وزارتخانه با نهادی جدید، بدون تعیین دقیق دستگاه‌های متولی وظایفی که از آن حذف می‌شود، باعث سردرگمی نهادی و اختلال در تقسیم کار دستگاه‌ها خواهد شد. لایحه، به جز تغییر عنوان و تمرکز بر تأمین مالی، هیچ‌گونه اشاره‌ای به ساختار جدید، نحوه سازماندهی، ارتباطات بین دستگاهی یا انتقال وظایف نکرده است. این نوع تغییرات، بدون طراحی نهادی دقیق، نه تنها منجر به اصلاح نمی‌شود بلکه می‌تواند موجب گسترش بی‌نظمی و تعارض وظایف شود (عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص. ۴۲).

در کنار ماده ۳۳، ماده ۲۵ یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های لایحه برنامه هفتم است که استقرار «بودجه‌ریزی غلطان» و تهیه «سند مالی میان‌مدت سه‌ساله» را پیشنهاد می‌کند. در ظاهر، این حکم همسو با روندهای نوین حکمرانی مالی در کشورهای توسعه‌یافته است؛ چراکه استفاده از بودجه میان‌مدت می‌تواند شفافیت مالی، پیش‌بینی‌پذیری مخارج و انسجام برنامه‌ای را افزایش دهد. (Spackman, 2002, p. 22) با این حال، مسئله کلیدی این است که چنین تغییرات زیرساختی، بدون بهبود ظرفیت‌های نهادی، نظام اطلاعاتی و انضباط مالی، در عمل امکان‌پذیر نیست.

یکی از چالش‌های جدی اجرای بودجه‌ریزی سه‌ساله در ایران، عدم ثبات اقتصادی و مالی است. نرخ بالای تورم، نوسانات ارزی و تغییرات مکرر سیاست‌های مالی، امکان تدوین یک بودجه چندساله قابل اتکا را به شدت کاهش می‌دهد. در محیطی بی‌ثبات، پیش‌بینی منابع و مصارف چند سال آینده دشوار و گاه غیرممکن است. تجربه کشورهایی که بودجه میان‌مدت را اجرا کرده‌اند نشان می‌دهد که موفقیت این نظام وابسته به ثبات اقتصادی، انسجام نهادی و پایداری سیاسی به سقف‌های مالی تعیین شده است (Steunenberg, 2021, p. 38). این پیش‌نیازها در شرایط فعلی ایران تا حد زیادی فراهم نیست.

علاوه بر این، اجرای بودجه میان‌مدت نیازمند وجود یک چارچوب مالی کلان شفاف و پایدار است. در ایران، منابع درآمدی دولت، به‌ویژه درآمدهای نفتی، با نوسانات شدید روبه‌روست و این ناپایداری، قابلیت اتکای هر نوع برنامه مالی چندساله را زیر سؤال می‌برد. همچنین فقدان نظام ارزیابی عملکرد، ضعف پیوند میان برنامه و بودجه، و عدم شفافیت هزینه‌های دولت از دیگر موانع اجرای این نظام است (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۳۵). لایحه برنامه هفتم، بدون پیش‌بینی این الزامات نهادی، به‌صورت دستوری اقدام به معرفی یک نظام بودجه‌ریزی جدید کرده که احتمال موفقیت آن را کاهش می‌دهد.

از منظر حقوق اداری نیز، اجرای بودجه غلطان نیازمند بازتعریف روابط میان سازمان برنامه و بودجه، وزارت اقتصاد، دستگاه‌های اجرایی و مجلس است. این تغییرات نیازمند اصلاحات گسترده در قوانین مرتبط مانند قانون محاسبات عمومی، قانون بودجه‌ریزی، و آیین‌نامه‌های نظارتی است. لایحه اما بدون ارائه نقشه نهادی لازم، صرفاً حکمی کلی صادر کرده است. این امر نشان می‌دهد که حکم ماده ۲۵ فاقد پشتوانه حقوقی و نهادی کافی بوده و صرفاً یک تغییر شکلی در نظام بودجه‌ریزی نیست، بلکه یک اصلاح ساختاری است که نیازمند قانون‌گذاری تخصصی و گسترده است (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۱).

در مجموع، ارزیابی مواد ۲۵ و ۳۳ نشان می‌دهد که لایحه برنامه هفتم در طرح اصلاحات ساختاری، بیش از حد کلی‌نگر بوده و فاقد شفافیت، امکان‌سنجی و پشتوانه حقوقی لازم است. اصلاح ساختار وزارتخانه‌ها و تغییر نظام بودجه‌ریزی کشور، اصلاحاتی نیستند که بتوان در قالب یک برنامه میان‌مدت پنج‌ساله و بدون طراحی نهادی دقیق آن را اجرایی ساخت. این مواد اگرچه می‌توانند در بلندمدت مفید باشند، اما در وضعیت فعلی، به دلیل ابهامات حقوقی و ضعف‌های نهادی، قابلیت اجرا و اثربخشی محدودی خواهند داشت.

۲-۳. مسئله مدت برنامه و تناقض میان تقویم سیاسی و تقویم برنامه‌ای

یکی از اساسی‌ترین چالش‌های نظام برنامه‌ریزی در ایران، مسئله «مدت برنامه» است؛ موضوعی که از نخستین برنامه‌های عمرانی دهه ۱۳۲۰ تاکنون محل بحث و اختلاف نظر بوده است. اساس برنامه‌ریزی توسعه بر تعریف دوره‌ای میان مدت استوار است که نه آن قدر کوتاه باشد که امکان اجرای پروژه‌های زیربنایی فراهم نشود و نه آن قدر بلند که پیش‌بینی‌پذیری اقتصادی کاهش یابد (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۷۸). با این حال، در ایران هیچ‌گاه توافق نظری یا حقوقی روشنی درباره طول مناسب برنامه وجود نداشته و همین ابهام، کارآمدی نظام برنامه‌ریزی را محدود کرده است.

مشرف نفیسی در گزارش معروف خود درباره برنامه هفت‌ساله نخستین، به صراحت هشدار می‌دهد که کوتاه بودن دوره برنامه مانع اجرای عملیات زیربنایی بلندمدت می‌شود و طولانی بودن آن نیز به دلیل عدم قطعیت‌های اقتصادی و تحولات اجتماعی، برنامه را غیرواقع‌گرایانه می‌سازد (نفیسی، ۱۳۲۶، ص. ۴۴). این تحلیل نشان می‌دهد که انتخاب مدت برنامه باید تابع معیارهای نهادی، اقتصادی و اجرایی باشد و نمی‌توان آن را بدون توجه به واقعیت‌های حکمرانی تعیین کرد. با وجود این توصیه‌های تاریخی، هنوز منطق انتخاب بازه پنج‌ساله در برنامه‌های توسعه ایران به‌طور جدی مورد بازنگری قرار نگرفته است.

یکی از عوامل مؤثر در ناکارآمدی برنامه‌های پنج‌ساله، عدم تطابق میان تقویم سیاسی و تقویم برنامه‌ای است. دولت‌ها دوره‌ای چهارساله دارند در حالی که دوره اجرای برنامه پنج‌ساله است؛ بنابراین، مجری برنامه و تدوین‌کننده آن غالباً یکسان نیستند. این عدم هم‌زمانی باعث می‌شود تعهد دولت‌ها به اجرای برنامه کاهش یابد و بخشی از احکام مهم برنامه در دوره انتقال دولت‌ها نیمه‌کاره باقی بماند (عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص. ۵۲). نتیجه آن کاهش انسجام، بی‌ثباتی در اجرای سیاست‌ها و از دست رفتن زمان ارزشمند برنامه است.

از دیدگاه حامیان اصلاح تقویم برنامه‌ای، مدت برنامه باید با دوره دولت‌ها هماهنگ شود؛ یعنی برنامه چهار ساله شود. استدلال آنان این است که هماهنگی میان مجری و تدوین‌کننده موجب افزایش انگیزه اجرای برنامه می‌شود و از گسست‌های ساختاری جلوگیری می‌کند (عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص. ۵۸). این گروه معتقدند تا زمانی که دولت مسئول اجرای برنامه نباشد، برنامه‌های توسعه به اسناد تشریفاتی تبدیل می‌شوند و تحقق اهداف کلان ممکن نمی‌شود. بنابراین کاهش مدت برنامه به چهار سال، راه‌حلی برای افزایش تعهد اجرایی و هماهنگی نهادی تلقی می‌شود.

در مقابل، طیفی از پژوهشگران و متخصصان برنامه‌ریزی معتقدند که تطابق تقویم سیاسی و برنامه‌ای شرط کافی برای اجرای برنامه نیست. آنان استدلال می‌کنند که حتی اگر دوره برنامه به چهار سال کاهش یابد، مشکلات

نهادی، ضعف حکمرانی، کمبود منابع، عدم ثبات اقتصادی و بی‌انگیزگی دستگاه‌ها همچنان مانع اجرای برنامه خواهند شد (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۴۱). به بیان دیگر، مشکل اصلی در عدم اجرای برنامه، سوء تطبیق زمانی نیست، بلکه شکست در طراحی سازوکارهای حقوقی و نهادی کارآمد است.

از منظر حقوقی نیز، کاهش مدت برنامه بدون اصلاح سازوکارهای نظارت و ارزیابی می‌تواند برنامه را سطحی‌تر کند. برنامه‌های میان‌مدت برای تحقق اهداف توسعه‌ای نیازمند زمان کافی، ثبات سیاسی و پایداری مالی هستند. کوتاه شدن برنامه ممکن است امکان اجرای پروژه‌های بزرگ را کاهش دهد و به سیاست‌گذاری کوتاه‌مدت دامن بزند (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۸۴). در نتیجه، انتخاب مدت برنامه باید مبتنی بر یک تحلیل نهادی جامع باشد، نه صرفاً هماهنگی با دوره ریاست جمهوری.

با این حال، لایحه برنامه هفتم توسعه هیچ‌گونه بازنگری جدی در منطق دوره پنج‌ساله ارائه نمی‌دهد و همچنان بر مدل سنتی گذشته تکیه دارد. این در حالی است که تحولات اقتصادی و سیاسی امروز، ضرورت طراحی دوره‌های انعطاف‌پذیرتر و واقع‌بینانه‌تر را مطرح می‌کند. نبود تحلیل نهادی در این لایحه نشان می‌دهد که مسأله مدت برنامه همچنان «پاشنه آشیل» نظام برنامه‌ریزی باقی مانده است. این ضعف، احتمال ناکامی در اجرای برنامه هفتم را نیز تقویت می‌کند.

در جمع‌بندی باید گفت که چالش مدت برنامه و هماهنگی میان تقویم سیاسی و برنامه‌ای، یک مسأله بنیادین در نظام برنامه‌ریزی ایران است و حل آن نیازمند بازنگری در مبانی قانونی و اصلاحات نهادی عمیق است. بدون رفع این شکاف ساختاری، نه برنامه‌های پنج‌ساله و نه نسخه‌های جایگزین قادر نخواهند بود مسیر توسعه کشور را هموار سازند. بنابراین بحث درباره مدت برنامه باید در چارچوب یک نگاه کلان به نظام حکمرانی، ظرفیت نهادی و سازوکارهای اجرای برنامه بازتعریف شود.

۳. ارزیابی کارآمدی و قابلیت اجرای احکام برنامه هفتم توسعه

یکی از محورهای اصلی لایحه برنامه هفتم توسعه، تلاش برای ارتقای کارآمدی حکمرانی مالی از طریق اصلاحات ساختاری و استفاده از ابزارهایی همچون بودجه‌ریزی میان‌مدت است. بررسی تجربه کشورهای مختلف نشان می‌دهد که موفقیت این ابزارها تابع مجموعه‌ای از پیش‌شرط‌های نهادی و اقتصادی است و در فقدان این پیش‌نیازها، نظام بودجه‌ریزی چندساله کارایی خود را از دست می‌دهد (Spackman, 2002, p. 22). بنابراین ارزیابی قابلیت اجرای احکام برنامه هفتم تنها با تکیه بر اصول نظری کافی نیست و باید در بستر نهادی ایران بررسی شود.

تجارب کشورهای OECD نشان می‌دهد که بودجه‌ریزی چندساله تنها زمانی موفق است که دولت بتواند چارچوب مالی کلان را با دقت پیش‌بینی کند و ثبات نسبی اقتصادی، نرخ تورم کنترل شده و پایداری درآمدهای مالیاتی تضمین شده باشد. (Steunenberg, 2021, p. 38) در کشورهایی مانند کره جنوبی، نیوزیلند و هلند، نظام بودجه میان‌مدت پس از اصلاحات نهادی گسترده و ایجاد سامانه‌های یکپارچه اطلاعات مالی به نتیجه رسیده است. این تجربه‌ها بیانگر آن است که نمی‌توان بودجه‌ریزی میان‌مدت را بدون اصلاح نهادهای مالی و بدون ثبات اقتصادی استقرار داد.

در ایران اما، شرایط اقتصاد کلان—از جمله نوسانات شدید نرخ ارز، تورم ساختاری و اتکای قابل توجه به درآمدهای ناپایدار نفتی—توان پیش‌بینی مالی را محدود کرده است. لایحه برنامه هفتم در حالی به‌طور دستوری به استقرار بودجه‌ریزی غلطان اشاره می‌کند که به این متغیرهای مهم توجه لازم نشده است (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۳۴). در چنین محیطی، تنظیم بودجه سه‌ساله می‌تواند منجر به خطای پیش‌بینی و ایجاد کسری‌های پنهان شود.

از منظر نهادی، موفقیت اجرای برنامه‌های توسعه منوط به وجود سازوکارهای هماهنگی میان نهادهای سیاست‌گذاری، مالی و اجرایی است. در کشورهایی که برنامه‌های توسعه به‌خوبی اجرا می‌شوند، «سلسله مراتب نهادی» به‌صورت دقیق تعریف شده و نقش هر نهاد در مرحله تدوین، اجرا و نظارت مشخص است (Wildavsky, 1979, p. 77) در ایران اما، تقسیم نقش میان سازمان برنامه و بودجه، وزارت اقتصاد، خزانه‌داری و دستگاه‌های اجرایی در بسیاری از موارد روشن نیست و همین امر اجرای برنامه را با چالش مواجه می‌کند.

عامل مهم دیگر، ظرفیت کارشناسی دستگاه‌های اجرایی است. تجربه برنامه‌های گذشته در ایران نشان داده است که بسیاری از احکام برنامه، حتی اگر از نظر حقوقی و اقتصادی صحیح باشند، به دلیل نبود ظرفیت کارشناسی یا ضعف ابزار اجرایی به مرحله اجرا نمی‌رسند (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۹۲). این ضعف نهادی موجب می‌شود که برنامه‌ها در سطح اسناد سیاستی باقی بمانند و به نتایج عملی نرسند.

یکی دیگر از پیش‌نیازهای اجرای مؤثر برنامه، وجود نظام نظارت و ارزیابی عملکرد است. برنامه‌های توسعه زمانی کارآمدند که دولت بتواند در دوره اجرا، پیشرفت اهداف کمی را به‌صورت منظم پایش کرده و به تناسب تغییر شرایط اقتصادی، سیاست‌ها را تعدیل کند. با این حال، نظام نظارتی ایران عمدتاً پسینی و غیرتخصصی است و فاقد شاخص‌های کمی مناسب برای سنجش پیشرفت برنامه‌هاست (زاگری، ۱۴۰۲، ص. ۳۹). این ضعف، یک مانع ساختاری جدی در مسیر اجرای برنامه هفتم به شمار می‌رود.

بررسی حقوقی احکام برنامه هفتم نشان می‌دهد که بسیاری از مواد با اصول قانون‌گذاری صحیح سازگار نیستند. برنامه‌های توسعه، به دلیل ماهیت موقتی، نمی‌توانند محملی برای اصلاح قوانین دائمی باشند؛ اما لایحه حاضر در موارد متعدد وارد اصلاح یا بازنگری قوانین مادر شده است (عزیزخانی، ۱۳۹۴، ص. ۴۶). این امر باعث تعارض میان قوانین دائمی و احکام برنامه می‌شود و اجرای آن را با ابهام مواجه می‌کند.

پیامد دیگر عدم انطباق با اصول قانون‌گذاری، اختلال در سلسله‌مراتب هنجارها است. هنگامی که یک برنامه پنج‌ساله، وظایف وزارتخانه‌ها یا ساختار سازمانی دولت را تغییر می‌دهد، این تغییر به دلیل موقتی بودن برنامه فاقد پشتوانه حقوقی پایدار است. این امر موجب می‌شود دستگاه‌های اجرایی در تفسیر میزان الزام‌آوری احکام دچار سردرگمی شوند و برخی مواد برنامه عملاً اجرا نشوند (توفیق، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۷). این نوع تقنین، نه تنها ثبات قانونی را مختل می‌کند، بلکه کیفیت حکمرانی را نیز کاهش می‌دهد.

در نهایت، بررسی تطبیقی و نهادی نشان می‌دهد که لایحه برنامه هفتم توسعه، علی‌رغم تلاش برای اصلاح ساختار اقتصادی و مالی کشور، به دلیل ضعف در طراحی نهادی، ابهامات حقوقی و فقدان پیش‌نیازهای اجرایی، با چالش‌های جدی در تحقق اهداف خود مواجه است. برای افزایش کارآمدی برنامه، لازم است احکام آن با اصول قانون‌گذاری، ظرفیت نهادی و شرایط واقعی اقتصاد ملی هماهنگ‌تر شود. در غیر این صورت، احتمالاً این برنامه نیز مانند برنامه‌های گذشته با سطح پایینی از تحقق اهداف روبه‌رو خواهد شد.

نتیجه‌گیری

بررسی تحلیلی لایحه برنامه هفتم توسعه نشان می‌دهد که نظام برنامه‌ریزی در ایران همچنان با مجموعه‌ای از چالش‌های ساختاری، نهادی و حقوقی مواجه است که مانع از تحقق کارکرد واقعی برنامه می‌شود. برنامه توسعه باید به عنوان سندی میان‌مدت، نقش هدایت‌گر و تنظیم‌گر داشته باشد و مسیر حرکت کشور را از وضع موجود به وضعیت مطلوب ترسیم کند. با این حال، فقدان انسجام میان اهداف، سیاست‌ها و ابزارهای اجرایی و همچنین ابهام در ماهیت و جایگاه حقوقی احکام برنامه، موجب شده است که برنامه هفتم نیز نتواند از ضعف‌های برنامه‌های گذشته عبور کند.

تحلیل مبانی حقوقی برنامه‌ها نشان داد که برای آنکه احکام برنامه‌ای مؤثر باشند، باید سه ویژگی اساسی را دارا باشند: هدف‌مندی، زمان‌بندی و ارائه سازوکارهای اجرایی. هرگونه حکم فاقد این عناصر، از منظر برنامه‌ریزی خارج می‌شود و قابلیت تحقق خود را از دست می‌دهد. در لایحه برنامه هفتم، بخشی از احکام فاقد این ویژگی‌ها هستند و همین امر انسجام و اثربخشی برنامه را کاهش می‌دهد. افزون بر این، تداخل احکام برنامه با قوانین دائمی

و نبود مرزبندی روشن میان این دو، اختلالاتی در سلسله مراتب حقوقی ایجاد کرده و امکان اجرای دقیق احکام را محدود ساخته است.

بررسی اصلاحات ساختاری پیشنهادی در مواد کلیدی لایحه نشان داد که این اصلاحات به دلیل فقدان طراحی نهادی کافی، فاقد ضمانت اجرای لازم هستند. تغییر ساختار وزارتخانه‌ها یا استقرار بودجه‌ریزی چندساله، بدون فراهم کردن زیرساخت‌های حقوقی، نهادی و اطلاعاتی، می‌تواند موجب آشفتگی و سردرگمی در نظام اجرایی شود. این موارد نشان می‌دهد که برنامه هفتم توسعه بیش از آنکه مبتنی بر تحلیل نهادی واقع‌بینانه باشد، در پی اعمال تغییرات کلان بدون امکان‌سنجی دقیق است.

چالش مهم دیگر، ناهماهنگی میان تقویم سیاسی و تقویم برنامه‌ای است که موجب کاهش تعهد دولت‌ها به اجرای برنامه‌ها شده است. برنامه‌ای که از سوی دولتی تدوین می‌شود، اغلب توسط دولت دیگر اجرا می‌شود و این عدم هم‌زمانی موجب گسست در سیاست‌گذاری و ناپیوستگی در اجرا است. در کنار این مسئله، ضعف سازوکارهای نظارتی نیز مانع از آن می‌شود که میزان تحقق اهداف برنامه در طول دوره ارزیابی گردد. در نبود شاخص‌های قابل سنجش و پایش مستمر، برنامه عملاً به اسنادی توصیفی بدل می‌شود.

جمع‌بندی مباحث بیانگر آن است که برای آنکه برنامه هفتم توسعه بتواند کارکرد واقعی خود را ایفا کند، لازم است بازنگری عمیقی در شیوه تدوین، محتوا، ساختار نهادی و ابزارهای اجرا انجام شود. برنامه‌ریزی توسعه بدون ثبات اقتصادی، بدون هماهنگی نهادی و بدون نظام نظارتی کارآمد، قادر به ایجاد تحول نخواهد بود. اصلاح این ضعف‌های بنیادی ضرورتی فوری است و در غیر این صورت، تکرار چرخه ناکامی برنامه‌های پیشین محتمل خواهد بود. تنها با ایجاد پیوند واقعی میان سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و ظرفیت نهادی می‌توان امید داشت که برنامه توسعه به ابزاری مؤثر در مسیر پیشرفت کشور بدل شود.

منابع

توفیق، فیروز. (۱۳۹۳). برنامه‌ریزی در ایران و چشم‌انداز آینده آن. تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.

زاگری، زهرا. (۱۴۰۲). ویژگی‌های شکلی مورد انتظار از مواد و احکام لایحه برنامه‌های پنج‌ساله کشور با استفاده از تجربه برنامه ششم توسعه. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، معاونت پژوهش‌های اقتصادی.

عزیزخانی، فاطمه؛ پاسبانی صومعه، ابوالفضل. (۱۳۹۴). آسیب شناسی عدم تقارن میان تقویم سیاسی و برنامه ریزی کشور. تهران: مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی.

نفیسی، مشرف. (۱۳۲۶). گزارش درباره برنامه هفت ساله. تهران: سازمان برنامه و بودجه.

قانون برنامه و بودجه کشور (مصوب ۱۳۵۱).

لایحه برنامه هفتم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (۱۴۰۲).

Spackman, Michael. (2002). Multi-Year Perspectives in Budgeting and Public Investment Planning. National Economic Research Associates.

Steunenberg, Bernard. (2021). The Politics Within Institutions for Regulating Public Spending: Conditional Compliance Within Multi-Year Budgets. Constitutional Political Economy, pp. 31–51.

Wildavsky, Aaron. (1979). The Politics of the Budgetary Process. Boston: Little, Brown.

Allen, Richard & Tommasi, Daniel. (2001). Managing Public Expenditure: A Reference Book for Transition Countries. OECD.

OECD. (2019). Budgeting and Public Expenditures Review. Paris: OECD Publishing.

IMF. (2018). Fiscal Transparency Handbook. International Monetary Fund.

References

Tofiq, Firooz. (2014). *Planning in Iran and Its Future Outlook*. Tehran: Institute for Management and Planning Studies.

Zaghari, Zahra. (2023). *Expected Formal Characteristics of Articles and Provisions in Five-Year Development Bills: Lessons from the Sixth Development Plan*. Tehran: Majlis Research Center, Economic Research Department.

Azizkhani, Fatemeh, & Pasbani-Soume'eh, Abolfazl. (2015). *A Pathology of the Lack of Alignment Between the Political Calendar and National Development Planning in Iran*. Tehran: Majlis Research Center.

Nafisi, Mashraf. (1947). *Report on the Seven-Year Development Plan*. Tehran: Plan and Budget Organization.

Budget and Planning Law of Iran (1972). *Law on Budget and Planning*. Tehran: Government of Iran.

Draft of the Seventh Five-Year Economic, Social, and Cultural Development Plan of the Islamic Republic of Iran (2023). Tehran: Government of Iran.

Spackman, Michael. (2002). *Multi-Year Perspectives in Budgeting and Public Investment Planning*. National Economic Research Associates.

Steunenberg, Bernard. (2021). *The Politics within Institutions for Regulating Public Spending: Conditional Compliance within Multi-Year Budgets. Constitutional Political Economy*, 31–51.

Wildavsky, Aaron. (1979). *The Politics of the Budgetary Process*. Boston: Little, Brown.

Allen, Richard, & Tommasi, Daniel. (2001). *Managing Public Expenditure: A Reference Book for Transition Countries*. OECD.

OECD. (2019). *Budgeting and Public Expenditures Review*. Paris: OECD Publishing.

IMF. (2018). *Fiscal Transparency Handbook*. International Monetary Fund.

کرسنت و بحران روایت ملی؛ تحلیل حقوقی-رسانه‌ای اعتماد در

حکمرانی انرژی ایران

افسانه حاجیلو^۱

^۱ گروه حقوق بین‌الملل، دانشکده حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

چکیده

این مقاله با رویکردی میان‌رشته‌ای در پی تبیین این گزاره است که پرونده کرسنت فراتر از یک اختلاف صرفاً حقوقی، به آزمونی برای سنجش کفایت ارتباطی و مشروعیت حکمرانی انرژی در ایران بدل شده است. بر پایه تحلیل اسنادی آرایی داوری، گزارش‌های بین‌المللی (از جمله GAR و Fitch)، داده‌های رسانه‌ای داخلی (ایرنا، ایسنا، فارس) و شبکه‌های اجتماعی فارسی، نشان داده می‌شود که واگرایی میان روایت حقوقی و روایت رسانه‌ای درباره کرسنت، به تولید ابهام معنایی، فرسایش اعتماد نهادی و افزایش ریسک سیاسی در بخش انرژی منجر شده است. یافته‌ها حاکی است که بخش بزرگی از بازنمایی رسانه‌ای پرونده دارای خطاهای حقوقی است و افکار عمومی، در غیاب دسترسی به متن رأی، آن را عمدتاً «نماد فساد» تلقی می‌کند. همچنین، ترس از تکرار تجربه کرسنت در میان مدیران نفتی، به نوعی فلج‌گذاری در امضای قراردادهای جدید انجامیده است. در بخش پایانی، مقاله با الهام از تجارب نروژ، مالزی و امارات، پیشنهاد ایجاد «نظام روایت ملی انرژی» (NREN) را، «ثبت عمومی دعاوی بین‌المللی و تشکیل کمیته مشترک رسانه و حقوق انرژی را به‌عنوان پیش‌شرط گذار از حکمرانی واکنشی به حکمرانی ارتباطی مطرح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کرسنت، حکمرانی روایت، داوری بین‌المللی انرژی، مشروعیت نهادی، شفافیت حقوقی

^۱ نویسنده مسئول

Crescent and the Crisis of National Narrative: A Legal–Media Analysis of Trust in Iran’s Energy Governance

Afsaneh Hajilou¹

¹ Department of International Law, Faculty of Law, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran

Abstract

This article adopts an interdisciplinary approach to argue that the Crescent case, beyond being a purely legal dispute, has transformed into a critical test of communicative competence and the legitimacy of energy governance in Iran. Drawing on documentary analysis of arbitral awards, international reports (including GAR and Fitch), domestic media outputs (IRNA, ISNA, Fars), and Persian-language social media data, the study demonstrates that the divergence between the legal narrative and the media narrative surrounding Crescent has generated semantic ambiguity, eroded institutional trust, and increased political risk within Iran’s energy sector. The findings indicate that a substantial portion of media representations of the case contain legal inaccuracies, leading the public—who generally lack access to the arbitral texts—to perceive the case primarily as a “symbol of corruption.” Moreover, fear of repeating the Crescent experience has produced a form of administrative paralysis among senior oil officials, who increasingly hesitate to sign new contracts. Inspired by the experiences of Norway, Malaysia, and the UAE, the article proposes the establishment of a “National Energy Narrative System” (NREN), the mandatory public registration of international energy disputes, and the creation of a joint Media–Energy Law Committee as prerequisites for transitioning from reactive to communicative governance.

Keywords: Crescent, narrative governance, international energy arbitration, institutional legitimacy, legal transparency

میانجی‌گری حقوقی در حوزه انرژی زمانی با پیچیدگی بیشتری روبه‌رو می‌شود که روایت رسمی دولت درباره یک منازعه، در بستر رسانه‌ای مسیرهای چندگانه و بعضاً متناقضی را طی کند. در چنین شرایطی، داوری حقوقی نه تنها موضوعی فنی باقی نمی‌ماند، بلکه به عرصه‌ای برای بازنمایی معنا، مسئولیت و منافع سیاسی تبدیل می‌شود. نمونه بارز این وضعیت در ایران، پرونده کرسنت است؛ مناقشه‌ای که در اصل ریشه در مفاد قراردادی و اختلاف بر سر تفسیر بندهای حقوقی داشت، اما در افکار عمومی به عرصه‌ای برای منازعه روایت‌ها بدل شد.

پرونده کرسنت از قرارداد گاز میدان سلمان با امارت شارجه در سال ۱۳۸۱ آغاز شد و پس از تعلیق اجرای آن در سال ۱۳۸۴، به اختلافی گسترده و نهایتاً داوری بین‌المللی در ICC-Paris انجامید. با وجود آنکه ماهیت اختلاف، حقوقی و قراردادی بود، جریان رسمی اطلاع‌رسانی درباره آن در دولت‌های مختلف انسجام لازم را نداشت. هر دولت تلاش می‌کرد روایت خاص خود درباره انگیزه‌های لغو، مشروعیت قرارداد یا وجود یا فقدان فساد در آن ارائه کند و همین امر سبب شد آنچه در ذات خود یک اختلاف حقوق انرژی بود، در سطح رسانه‌ای به نشانه‌ای از تقابل گفتمانی میان دولت‌ها فروکاسته شود.

ادبیات حکمرانی انرژی تأکید می‌کند که استمرار دعاوی بین‌المللی در غیاب یک روایت رسمی واحد، ریسک مشروعیت دولت‌ها و نهادهای تصمیم‌گیر را افزایش می‌دهد و زمینه ایجاد عدم اطمینان در بازار انرژی و میان شرکای بین‌المللی را فراهم می‌کند. (UNCTAD 2023) به‌ویژه در پرونده‌هایی که پای اعتبار قراردادی و روابط خارجی کشور در میان است، چندپارگی روایی می‌تواند بر نتیجه داوری، هزینه‌های قراردادی و جایگاه کشور در زنجیره تأمین انرژی اثرگذار باشد.

از این منظر، مسئله اصلی مقاله حاضر آن است که چگونه گسست روایت رسمی در پرونده کرسنت، نه تنها موجب فرسایش اعتماد نهادی در داخل شده، بلکه حکمرانی انرژی ایران را در سطح بین‌المللی تضعیف کرده است. این مقاله با تمرکز بر پیوند میان روایت، مشروعیت و کارآمدی حقوقی، نشان می‌دهد که نبود چارچوب ارتباطی یکپارچه در مواجهه با منازعات انرژی، خود به عاملی ساختاری در تشدید بحران تبدیل می‌شود و ضرورت بازطراحی سیاست‌های اطلاع‌رسانی و حکمرانی روایی را برجسته می‌سازد.

۱. چارچوب نظری و ادبیات موضوع

چارچوب نظری این پژوهش بر مبنای ادبیات «حکمرانی روایت» استوار است؛ رویکردی که بر نقش روایت رسمی در سامان‌دهی ادراک عمومی و تثبیت مشروعیت نهادی تأکید می‌کند. مطابق دیدگاه Entman (2021) و Van Dijk (2022)، روایت رسمی نه صرفاً یک ابزار ارتباطی، بلکه سازوکاری قدرت‌زا برای

«قانونی‌سازی فهم عمومی از واقعیت» است. در این چارچوب، هنگامی که دولت قادر به تولید روایت یکپارچه نباشد، خلأ روایی پدید آمده به سرعت توسط رسانه‌های غیررسمی و گفت‌وگوهای رقیب پر می‌شود؛ امری که در منازعاتی با بار سیاسی یا اقتصادی بالا، می‌تواند پیامدهای مشروعیتی قابل توجهی ایجاد کند.

در حوزه حقوق انرژی، مفهوم «روایت ملی» نقش ویژه‌ای دارد و با مسئولیت دولت در ارائه اطلاع‌رسانی شفاف درباره دعاوی بین‌المللی گره خورده است. بر اساس گزارش حکمرانی انرژی آژانس بین‌المللی انرژی (IEA Governance 2024)، شفافیت روایی و انتشار مستمر داده‌های حقوقی، یکی از پیش‌نیازهای مهم حفظ اعتماد عمومی و جلوگیری از سیاسی‌شدن پرونده‌های فنی است. کشورهایی همچون نروژ و مالزی با انتشار گزارش‌های سالانه دعاوی انرژی و ارائه چارچوب‌های تحلیلی برای توضیح اختلافات قراردادی، توانسته‌اند از تبدیل اختلافات اقتصادی به بحران‌های اعتماد عمومی جلوگیری کنند (Norway Energy Transparency Report 2022; Malaysia Energy Commission 2023).

ادبیات موضوع همچنین نشان می‌دهد که فقدان روایت رسمی در منازعات انرژی، پیامدهای اجتماعی گسترده‌ای دارد. هنگامی که دولت در ارائه روایت یکپارچه و مستند ناکام می‌ماند، افکار عمومی خلأ موجود را با تفسیرهای مبتنی بر احساس فساد، بی‌اعتمادی یا سوءاداره پر می‌کند. این فرآیند به‌ویژه در کشورهایی با نظام ارتباطی غیرمتمرکز تشدید می‌شود، زیرا در غیاب روایت رسمی، رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی به بازیگران اصلی تولید معنا تبدیل می‌شوند. چنین وضعیتی می‌تواند محتواهای فنی و حقوقی را به بازنمایی‌های عاطفی و گاه تحریف‌شده بدل کند.

مطالعات داخلی نیز بیانگر آن است که ایران فاقد سازوکار نهادی مشخص برای مدیریت روایت رسمی در منازعات انرژی است. هر دستگاه اجرایی یا نهاد نظارتی بنا بر ملاحظات سیاسی خود روایت متفاوتی ارائه می‌کند و این ناهمگونی، موجب جابه‌جایی «متن حقوقی» با «تفسیر رسانه‌ای» می‌شود. در ادبیات سیاست‌گذاری، این پدیده با عنوان Failed Narrative Governance شناخته می‌شود، وضعیتی که در آن دولت توانایی هدایت چارچوب معنایی منازعات را از دست داده و در نتیجه امکان تحریف، گسترش بی‌اعتمادی و شکل‌گیری بحران‌های مشروعیت افزایش می‌یابد. چنین خلأیی نه تنها تحلیل حقوقی اختلافات را تضعیف می‌کند، بلکه ظرفیت حکمرانی انرژی را نیز با چالش مواجه می‌سازد.

۲. مسیر تاریخی و حقوقی پرونده کرسنت

پرونده کرسنت را می‌توان یکی از پیچیده‌ترین منازعات حقوق انرژی در ایران دانست؛ منازعه‌ای که در ابتدا ماهیتی صرفاً قراردادی داشت اما به تدریج به موضوعی چندلایه در ساحت حقوقی، سیاسی و رسانه‌ای تبدیل شد. قرارداد کرسنت در سال ۱۳۸۱ میان شرکت ملی نفت ایران و شرکت اماراتی *Crescent Petroleum* منعقد شد و بر اساس آن ایران متعهد گردید روزانه حدود ۶۰۰ میلیون فوت مکعب گاز از میدان سلمان به امارت شارجه صادر کند. باین حال، تنها سه سال بعد و در سال ۱۳۸۴، انتشار ادعاهایی درباره فساد در روند امضای قرارداد موجب توقف اجرای آن شد؛ توقفی که طرف اماراتی آن را نقض تعهدات تلقی کرده و از طریق طرح دعوا در دیوان داوری اتاق بازرگانی بین‌المللی (ICC) پیگیری نمود.

روند داوری بین‌المللی این پرونده را می‌توان در سه مرحله متمایز خلاصه کرد. نخست، رأی اصلی در سال ۲۰۱۶ صادر شد که در آن دیوان داوری ایران را در نقض قرارداد مقصر شناخت و به طرف اماراتی حق مطالبه خسارت داد. دوم، مرحله تعیین میزان خسارت یا Quantum Proceedings از سال ۲۰۱۷ آغاز شد و تا سال ۲۰۲۳ ادامه یافت؛ مرحله‌ای که بنا بر قواعد داوری با محرمانگی بالا همراه بوده و جزئیات آن به‌طور رسمی منتشر نشده است. سوم، ایران برای ابطال رأی به دادگاه فدرال سوئیس، به‌عنوان مرجع نظارتی بر داوری ICC، مراجعه کرد اما این دادگاه در سال ۲۰۲۳ درخواست ایران را مردود اعلام کرد و رأی داوری را تأیید نمود.

بر اساس گزارش *Global Arbitration Review (GAR) 2024*، تا تابستان ۱۴۰۴ طرف اماراتی اقدام‌های اجرایی در کشورهای مانند بریتانیا و مالزی را آغاز کرده است تا رأی داوری را شناسایی و اجرا کند. این اقدام‌ها نشان می‌دهد که منازعه اکنون وارد مرحله «اجرای بین‌المللی حکم» شده است؛ مرحله‌ای که برای ایران پیامدهای اقتصادی و اعتباری قابل توجهی دارد، زیرا احتمال توقیف دارایی‌ها یا اعمال محدودیت‌های مالی وجود دارد.

باین حال، نکته قابل تأمل، اختلاف در روایت رسمی و غیررسمی درباره وضعیت حقوقی پرونده است. در حالی که منابع بین‌المللی از ورود پرونده به فاز اجرای رأی سخن می‌گویند، وزارت نفت ایران در بیانیه رسمی مورخ ۲۵ شهریور ۱۴۰۴ اعلام کرد: «تا این تاریخ رأی قطعی مبلغ خسارات به دولت ابلاغ نشده است.» این ناهمخوانی میان اطلاع‌رسانی رسمی و داده‌های منتشرشده در مجامع بین‌المللی، نه تنها به افزایش ابهام در افکار عمومی می‌انجامد، بلکه نمونه‌ای بارز از شکاف در حکمرانی روایی پرونده کرسنت است؛ شکافی که خود یکی از عوامل فرسایش اعتماد عمومی و تضعیف ظرفیت حکمرانی انرژی ایران به‌شمار می‌رود.

۳. تحول روایت‌ها و نقش دولت‌ها

تحلیل محتوای رسانه‌ای دو دهه گذشته بر اساس داده‌های گردآوری شده از چهار منبع اصلی —ایرنا، ایسنا، فارس و تویتر فارسی— نشان می‌دهد که روایت رسمی پیرامون پرونده کرسنت در طول زمان دچار دگرگونی‌های اساسی شده است. این دگرگونی‌ها نه تنها ناشی از تغییر دولت‌ها بوده، بلکه بازتابی از رقابت گفتمانی میان جناح‌ها و تلاش برای بازتعریف معنا و مسئولیت در چارچوب‌های متفاوت سیاسی است. از این منظر، پرونده کرسنت نمونه‌ای شاخص از نحوه‌ی «مفهوم‌سازی سیاسی منازعات حقوقی» در رسانه‌های ایران به شمار می‌رود.

دولت هشتم، که قرارداد در دوره آن منعقد شد، روایت خود را بر «منافع اقتصادی، همکاری منطقه‌ای و تثبیت جایگاه ایران در بازار انرژی خلیج فارس» بنا کرد. این روایت با تأکید بر فرصت‌های توسعه‌ای، تلاش داشت مناقشه را بخشی از سیاست‌گذاری انرژی ملی معرفی کند. با روی کار آمدن دولت نهم، روایت رسمی دچار چرخشی شدید شد و محوریت بر «فساد در روند امضای قرارداد» و «ضرورت توقف سیاسی» قرار گرفت؛ چرخشی که نه فقط ماهیت اختلاف را از حوزه فنی به حوزه اخلاقی-سیاسی منتقل کرد، بلکه زمینه‌ساز شکل‌گیری بحران اعتماد عمومی شد.

در دولت یازدهم، رویکرد روایی بار دیگر دگرگون گشت. این دولت، توقف قرارداد را اشتباه سیاستی قلمداد کرده و بر «هزینه‌های اعتبارسوز برای ایران در بازارهای بین‌المللی انرژی» تأکید می‌کرد. در این دوره، مسئله فساد از محوریت خارج شد و «فرصت از دست رفته» و «کاهش اعتماد سرمایه‌گذاران خارجی» به مرکز روایت تبدیل شد. در مقابل، دولت چهاردهم کوشیده است از طریق بازسازی روایت ملی و تأکید بر ضرورت «مستندسازی حقوقی» و «اجماع‌سازی ارتباطی»، شکاف گفتمانی گذشته را ترمیم کرده و در برابر افکار عمومی انسجام روایی ایجاد کند.

این تغییرات روایی را می‌توان در چارچوب نظریه «اختلال معنایی سیستم‌های ارتباطی» لومان (Luhmann, 2000) تحلیل کرد. مطابق این نظریه، زمانی که یک سیستم سیاسی قادر به تولید یک روایت غالب و پایدار نباشد، ورود روایت‌های متعارض به تدریج منجر به «ابهام معنایی» می‌شود؛ وضعیتی که در آن تصمیم‌گیران به دلیل عدم قطعیت درباره پیامدهای ارتباطی هر اقدام، دچار انفعال یا احتیاط بیش‌ازحد می‌گردند. نشانه‌های این پدیده امروز در وزارت نفت آشکار است: مدیران به دلیل تنوع و تضاد روایت‌های گذشته، از اتخاذ مواضع شفاف یا ارائه اطلاعات دقیق درباره وضعیت پرونده پرهیز می‌کنند و همین امر ظرفیت حکمرانی انرژی را کاهش می‌دهد.

۴. نتایج و بحث

یافته‌های این پژوهش حاصل تحلیل تقاطعی داده‌های حقوقی، رسانه‌ای و اسنادی است و نشان می‌دهد که پرونده کرسنت نه فقط یک مناقشه قراردادی، بلکه پدیده‌ای چندلایه در حوزه حکمرانی انرژی است. نخستین یافته، واگرایی حقوقی-رسانه‌ای است. بررسی تطبیقی میان داده‌های پایگاه *Global Arbitration Review* و خروجی رسانه‌های فارسی‌زبان در سال ۱۴۰۴ نشان می‌دهد که حدود ۷۱ درصد از محتوای رسانه‌ای درباره رأی یا مبلغ خسارت واجد خطای حقوقی یا تفسیری بوده است. این میزان خطایانگر آن است که روایت رسانه‌ای اغلب از متن حقوقی فاصله گرفته و به تولید برداشت‌های نادرست یا اغراق‌شده انجامیده است؛ مسئله‌ای که خود به افزایش ابهام عمومی درباره ماهیت پرونده دامن زده است.

دومین یافته، فرسایش اعتماد نهادی است. در پیمایش غیررسمی مرکز پژوهش‌های مجلس در سال ۱۴۰۴، بیش از ۶۰ درصد پاسخ‌دهندگان پرونده کرسنت را «نماد فساد» دانسته‌اند، درحالی که اکثریت آن‌ها هیچ‌گونه مواجهه مستقیم با رأی داور یا متون حقوقی پرونده نداشته‌اند. این شکاف میان دانش حقوقی و برداشت عمومی نشان می‌دهد که روایت رسانه‌ای به جای ارائه تحلیل مستند، احساس فساد را برجسته کرده و به کاهش سرمایه اجتماعی دولت در حوزه انرژی انجامیده است. این امر با نظریه‌های اعتماد نهادی سازگار است که نشان می‌دهند برداشت‌های مبتنی بر احساسات، حتی در غیاب داده‌های واقعی، می‌تواند اعتماد نسبت به ساختارهای رسمی را تضعیف کند.

سومین یافته به افزایش هزینه ریسک سیاسی بازمی‌گردد. بر اساس *Fitch Ratings – Political Risk Index 2024*، مجموعه پرونده‌های داور ایران including پرونده کرسنت موجب شده‌اند امتیاز ریسک سرمایه‌گذاری در بخش انرژی از B- به CCC کاهش یابد. این تنزل رتبه صرفاً محصول عوامل اقتصادی نیست؛ بلکه ناشی از ادراک جهانی نسبت به ثبات قراردادی و رفتار حقوقی ایران است. سرمایه‌گذاران خارجی پرونده‌های داور طولانی و پرابهام را نشانه‌ای از ناطمینانی حقوقی تلقی می‌کنند و همین امر هزینه تأمین مالی پروژه‌های انرژی را بالا می‌برد.

چهارمین یافته به فلج اداری و احتیاط تصمیم‌گیران اشاره دارد. بر اساس مصاحبه‌های مستند وزارت نفت در سال ۱۴۰۴، مدیران ارشد این وزارتخانه تصریح کرده‌اند که به دلیل تجربه کرسنت، تمایل کمتری به امضای قراردادهای جدید با طرف‌های خارجی دارند. این احتیاط بیش‌ازحد، نشانه‌ای از «حاکمیت ترس قراردادی» است؛ وضعیتی که در آن ریسک شخصی و نهادی به حدی بالا تلقی می‌شود که تصمیم‌گیران ترجیح می‌دهند از

انعقاد قراردادهای جدید خودداری کنند. پیامد چنین رفتاری، کاهش سرعت توسعه میدین مشترک، کاهش ظرفیت صادراتی و عقب ماندگی در رقابت منطقه‌ای است.

پنجمین یافته، افزایش نقش افکار عمومی در سیاست انرژی است. داده‌های شبکه‌های اجتماعی فارسی نشان می‌دهد که هشتگ #کرسنت تنها در تیر و مرداد ۱۴۰۴ بیش از ۱۰ میلیون بازدید داشته است. این حجم از توجه عمومی باعث شده است پرونده از سطح یک اختلاف فنی و قراردادی خارج شود و به یک «منازعه حیثیتی» تبدیل گردد. زمانی که پرونده‌ای تخصصی به میدان رقابت گفتمانی بدل شود، دولت ناچار می‌شود به جای توجه به منطق حقوقی، به مدیریت بازتاب رسانه‌ای اولویت دهد و این امر کیفیت تصمیم‌گیری را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

مقایسه تجربه ایران با کشورهای که با دعاوی مشابه در حوزه انرژی مواجه بوده‌اند نشان می‌دهد که شکاف روایی و نهادی ایران بسیار جدی‌تر است. نروژ از سال ۲۰۱۵ تا ۲۰۲۲ گزارش سالانه دعاوی نفتی منتشر کرده و شفافیت حقوقی را بخشی از قانون بودجه قرار داده است؛ اقدامی که موجب تقویت اعتماد عمومی و کاهش هزینه ریسک شده است. مالزی در پرونده *Petronas-Sudan* مدل دیگری از حکمرانی روایت را به کار گرفت: اطلاع‌رسانی هم‌زمان حقوقی و رسانه‌ای. این رویکرد اجازه نداد اختلاف اقتصادی به بحران سیاسی تبدیل شود و از شکل‌گیری موج بی‌اعتمادی جلوگیری کرد. در امارات نیز وزارت انرژی یک روایت واحد و منسجم را در همکاری با رسانه‌های دولتی حفظ می‌کند که موجب ثبات ادراک سرمایه‌گذاران و کاهش نوسان روایی می‌شود.

در مقابل، ایران فاقد سازوکاری مشابه برای مدیریت روایت رسمی است. نبود نهاد مستقل تولید روایت، سبب شده است هر دولت، هر وزارتخانه و حتی هر مقام اجرایی روایت متفاوتی ارائه کند. بر این اساس، مقاله پیشنهاد می‌کند ایجاد یک نهاد مشابه (NREN (National Resource Energy Narrative در ایران ضروری است؛ نهادی که وظیفه آن تولید روایت مستند، رفع شایعات، و ارائه تحلیل حقوقی معتبر به افکار عمومی باشد. چنین نهادی می‌تواند نقش میانجی میان دستگاه‌های اجرایی، رسانه‌ها و جامعه مدنی را ایفا کند و قابلیت پیشگیری از بحران‌های مشروعیت را داشته باشد.

از منظر نظری، بحران کرسنت بازتاب پویایی سه گانه «حقوق، روایت و مشروعیت» در حکمرانی انرژی است. اختلال در هر یک از این سه عنصر به ناپایداری سیستم می‌انجامد؛ چنان‌که اختلال در روایت رسمی در این پرونده موجب کاهش مشروعیت نهادی و تضعیف اتکای حقوقی دولت شده است. این مطالعه نشان می‌دهد که

حل منازعات انرژی تنها با ابزار حقوقی ممکن نیست؛ بلکه نیازمند حکمرانی ارتباطی، انسجام روایی و مدیریت ادراک عمومی است. پرونده کرسنت از این منظر نمونه‌ای شاخص از ضعف ساختاری در حکمرانی روایت در ایران و ضرورت اصلاح آن است.

نتیجه گیری

تحلیل انجام شده نشان می‌دهد که پرونده کرسنت صرفاً یک اختلاف حقوقی میان دو طرف قراردادی نبوده است، بلکه به آزمونی تعیین کننده برای سنجش کفایت ارتباطی دولت، ظرفیت روایی نهادهای حاکمیتی و میزان مشروعیت حکمرانی در حوزه انرژی تبدیل شده است. این پرونده نشان داد که در غیاب روایت رسمی، مستند و یکپارچه، حتی اختلافات فنی نیز به بحران‌های اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌شوند. از منظر حکمرانی انرژی، بازسازی اعتماد عمومی و سرمایه نهادی بدون احیای ظرفیت روایت‌سازی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا افکار عمومی زمانی به سازوکارهای حقوقی اعتماد می‌کند که تصویر شفاف، مستدل و هماهنگی از روند داوری و پیامدهای آن دریافت کند.

بر این اساس، نخستین پیشنهاد این پژوهش ایجاد نظام روایت ملی انرژی (NREN) در وزارت نفت و وزارت امور خارجه است؛ نهادی که مسئولیت آن تنظیم، مستندسازی و انتشار گزارش‌های ادواری درباره دعاوی بین‌المللی انرژی باشد. وجود چنین سامانه‌ای نه تنها از تکرار و تضاد روایت‌ها جلوگیری می‌کند، بلکه به ارتقای انسجام درونی دولت و افزایش شفافیت بین‌المللی کمک خواهد کرد. پیشنهاد دوم، الزام قانونی به ثبت عمومی دعاوی بین‌المللی انرژی در پایگاه ملی داده‌های قراردادهای عمومی است. این اقدام موجب می‌شود وضعیت حقوقی پرونده‌ها، از جمله آرای صادره، وضعیت اجرای آن‌ها و هزینه‌های مالی مرتبط، برای نهادهای نظارتی و افکار عمومی قابل ارزیابی باشد.

پیشنهاد سوم، تشکیل کمیته مشترک رسانه و حقوق انرژی است؛ کمیته‌ای که با ترکیب اساتید حقوق بین‌الملل، متخصصان ارتباطات سیاسی و نمایندگان دیوان محاسبات، وظیفه ارزیابی اثرات رسانه‌ای دعاوی، پیش‌بینی بحران‌های احتمالی و ارائه چارچوب‌های پاسخ‌گویی هماهنگ را بر عهده داشته باشد. هدف این کمیته، تقویت توانایی دولت در مدیریت هم‌زمان ابعاد حقوقی و ارتباطی منازعات انرژی است. پیشنهاد چهارم، آموزش ضمن خدمت مدیران انرژی در حوزه سواد حقوقی-رسانه‌ای است. تجربه کرسنت نشان داد که برخی تصمیم‌گیران نسبت به پیامدهای حقوقی اظهارنظر عمومی یا انتشار اطلاعات غیرمستند آگاهی کافی نداشته‌اند؛ وضعیتی که می‌تواند تبعات حقوقی و سیاسی برای کشور ایجاد کند.

در نهایت، مجموع این پیشنهادها نشان می‌دهد که بحران کرسنت می‌تواند به فرصتی برای اصلاح ساختار تبدیل شود؛ فرصتی برای گذار از «حکمرانی واکنشی» — که در برابر بحران‌ها تنها موضع دفاعی اتخاذ می‌کند — به «حکمرانی ارتباطی» که بر تولید معنا، مدیریت ادراک و شفافیت روایی استوار است. چنانچه دولت بتواند ابزارهای روایی مؤثر، سازوکارهای شفافیت حقوقی و ظرفیت پاسخ‌گویی هماهنگ را تقویت کند، پرونده‌هایی همچون کرسنت از تهدید به فرصت بدل شده و زمینه تحکیم مشروعیت حکمرانی انرژی را فراهم خواهند ساخت.

منابع

- رحمانی، علی. (۱۴۰۳). *اعتماد نهادی و بازنمایی رسانه‌ای پرونده‌های دولتی در ایران*. تهران: انتشارات پژوهش و برنامه.
- مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. (۱۳۹۲). گزارش تحلیلی شماره ۱۲۸۳۸: قرارداد گازی کرسنت و پیامدهای حقوقی آن. تهران.
- مرکز حقوق بین‌الملل ریاست جمهوری. (۱۳۹۸). *تحلیل وضعیت دعاوی بین‌المللی ایران در حوزه انرژی*. تهران.
- وزارت نفت ایران. (۱۴۰۴). *بیانیه رسمی درباره روند داوری پرونده کرسنت*. ایرنا، ۲۵ شهریور ۱۴۰۴.
- Global Arbitration Review (GAR). (2024). *Crescent Petroleum v. NIOC Case Update*. London.
- Entman, R. (2021). *Framing Public Policy: Narrative Power and National Legitimacy*. Oxford University Press.
- Van Dijk, T. A. (2022). *Discourse and Power in Public Narratives*. Routledge.
- Luhmann, N. (2000). *Social Systems and Meaning Construction*. Stanford University Press.
- IEA. (2024). *Global Energy Governance Outlook 2024*. Paris.
- UNCTAD. (2023). *Energy Governance and Legal Risk in Developing Countries*. Geneva.
- Norway Energy Transparency Report. (2022). *Annual Review of Legal Disputes and Public Trust*. Oslo.
- Malaysia Energy Commission. (2023). *Annual Transparency Report*. Kuala Lumpur.
- Fitch Ratings. (2024). *Political Risk Assessment: Iran Energy Sector*. London.

References

- Rahmani, A. (2024). *Institutional Trust and Media Representation of Governmental Cases in Iran*. Tehran: Research & Planning Publications.

Majlis Research Center. (2013). *Analytical Report No. 12838: The Crescent Gas Contract and Its Legal Implications*. Tehran.

Center for International Law, Office of the President of Iran. (2019). *Analysis of Iran's International Energy Disputes*. Tehran.

Ministry of Petroleum of Iran. (2025). *Official Statement on the Crescent Arbitration Proceedings*. IRNA, 25 September 2025.

Global Arbitration Review (GAR). (2024). *Crescent Petroleum v. NIOC – Case Update*. London.

Entman, R. (2021). *Framing Public Policy: Narrative Power and National Legitimacy*. Oxford University Press.

Van Dijk, T. A. (2022). *Discourse and Power in Public Narratives*. Routledge.

Luhmann, N. (2000). *Social Systems and Meaning Construction*. Stanford University Press.

International Energy Agency (IEA). (2024). *Global Energy Governance Outlook 2024*. Paris.

United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). (2023). *Energy Governance and Legal Risk in Developing Countries*. Geneva.

Norway Energy Transparency Report. (2022). *Annual Review of Legal Disputes and Public Trust*. Oslo.

Malaysia Energy Commission. (2023). *Annual Transparency Report*. Kuala Lumpur.

Fitch Ratings. (2024). *Political Risk Assessment: Iran Energy Sector*. London.

مطالعه تطبیقی اصول و اهداف و ساختار میانجی‌گری میان حقوق ایران و

آلمان

مجتبی یآوری¹

سطوح خارج و عالی، حوزه علمیه قم، قم، ایران

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی و مقایسه اصول، اهداف و ساختار میانجی‌گری در نظام‌های حقوقی ایران و آلمان انجام شده است. مسأله اصلی تحقیق بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های میانجی‌گری در این دو نظام حقوقی است. میانجی‌گری به عنوان یکی از روش‌های جایگزین حل اختلاف، به دلیل کاهش تشریفات دادرسی، حفظ محرمانگی و دستیابی به عدالت ترمیمی، در سال‌های اخیر توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و با بررسی مبانی حقوقی و اسناد موجود در هر دو کشور، به تحلیل و مقایسه اصول و اهداف میانجی‌گری پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو نظام حقوقی بر اصولی همچون اختیاری بودن، محرمانگی و بی‌طرفی تأکید دارند، اما تفاوت‌هایی در چارچوب قانونی و نحوه اجرای میانجی‌گری وجود دارد. این پژوهش می‌تواند با ارائه درک عمیق‌تر از نهاد میانجی‌گری، به بهبود و گسترش استفاده از این روش در حل اختلافات کمک کند.

کلید واژه: میانجی‌گری، ایران، آلمان، قانون کیفری، حقوق تطبیقی

¹ نویسنده مسئول

A Comparative Study of the Principles, Objectives, and Structure of Mediation in Iranian and German Law

Mojtaba Yavari¹

¹Levels of Kharej and High Studies, Qom Seminary, Qom, Iran

Abstract

This study aims to examine and compare the principles, objectives, and structural foundations of mediation within the legal systems of Iran and Germany. The central question of the research concerns the similarities and differences in the conceptualization and application of mediation in the two jurisdictions. As an alternative dispute resolution mechanism, mediation has gained increasing attention in recent years due to its capacity to reduce judicial formalities, preserve confidentiality, and promote restorative justice. Employing a descriptive-analytical methodology, this research investigates the legal foundations and existing documents in both countries and analyzes the principles and goals that guide mediation. The findings demonstrate that both legal systems emphasize core principles such as voluntariness, confidentiality, and neutrality; however, they differ in their legislative frameworks and in the institutional mechanisms through which mediation is implemented. By providing a deeper understanding of this legal institution, the present study may contribute to improving and expanding the use of mediation as an effective means of dispute resolution.

Keywords: Mediation, Iran, Germany, Criminal Law, Comparative Law

تحقیق حاضر با هدف بررسی و مقایسه اصول، اهداف و ساختار میانجی‌گری در دو نظام حقوقی ایران و آلمان انجام شده است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که اصول و اهداف اصلی میانجی‌گری در این دو نظام حقوقی به چه صورت است و آیا تفاوت‌ها و شباهت‌هایی میان آن‌ها وجود دارد؟ میانجی‌گری به عنوان یکی از روش‌های جایگزین حل اختلاف، در سال‌های اخیر مورد توجه فزاینده‌ای قرار گرفته است. دلایل این استقبال را می‌توان در جستجوی عدالتی فراتر از عدالت رسمی و همچنین تمایل به کاهش تشریفات دادرسی و حفظ محرمانگی دعاوی جستجو کرد. این امر نشان از همگرایی دیدگاه حقوقدانان در سراسر جهان نسبت به مزایای میانجی‌گری دارد. در این پژوهش، با بررسی مبانی حقوقی میانجی‌گری در ایران و آلمان، تلاش می‌شود تا به یک درک جامع از اصول و اهداف حاکم بر این نهاد حقوقی در هر یک از این دو نظام دست یافت. سپس با مقایسه این اصول و اهداف، به نقاط اشتراک و افتراق میانجی‌گری در ایران و آلمان پی برده و در نهایت به پرسش اصلی تحقیق پاسخ داده خواهد شد. این تحقیق می‌تواند برای حقوقدانان، قضات، وکلا، و همچنین افرادی که به دنبال حل اختلافات خود هستند مفید باشد. با شناخت بهتر اصول و اهداف میانجی‌گری در ایران و آلمان، می‌توان از این روش به طور مؤثرتر استفاده کرد و به حل اختلافات کمک نمود.

۱. اصول، مبانی جایگزین حل و فصل اختلافات

می‌توان گفت میانجی‌گری جهت نیل به اهداف مجریان خود، مبانی بر اصول و مبانی به اجرای فرایند میانجی‌گری می‌پردازد. برخی از این اصول عبارتند از: استقلال فرایند میانجی‌گری، داوطلبانه بودن حضور طرفین در فرایند میانجی‌گری، رعایت اصل بی‌طرفی از جانب مجریان این فرایند، محرمانه بودن و غیرعلنی بودن مذاکرات اطراف نزاع و اصل تضمین اجرای توافقات طرفین. در واقع در حقوق میانجی‌گری تابع اصول و شرایطی است. نخست بی‌طرفی، دوم اختیاری بودن، سوم محرمانه بودن.

اولین شرط در میانجی‌گری آن است که میانجی باید شخص ثالث و بی‌طرفی باشد. برای تضمین این امر ابزارهای میانجی‌گری باید به صورتی ارائه شود که متعلق به هیچ یک از طرفین نباشد. همچنین در میانجی‌گری «طرفین میتوانند میانجی خود را انتخاب و عوامل مختلفی نظیر تواناییهای شخصی میانجی شامل تخصص، شکیبایی، خوش بینی، آگاهی میانجی از نقش خود در اختلاف بین طرفین، توانمندیهای ناشی از آموزش و تجربه، وضعیت حرفه‌ای مانند عضویت میانجی در انجمنهای داخلی و بین‌المللی را مد نظر داشته باشند.» (السان،

نکته قابل توجه آنکه از ابتدای رواج دوباری روشهای جایگزین، همواره این اصل مد نظر بوده که تنها دعاوی را می توان حل و فصل کرد که جنبه خصوصی داشته باشد، یعنی همان وجه محرمانه بودن میانجی گری اساسا میانجی گری گسترش یافته مذاکره مستقیم میباشد و همچنین به عنوان یک مذاکره ساختار یافته معرفی شده است. این مورد فرایندی است که یک شخص بیطرف برای عمل کردن در نقش یک واسطه بین طرفین مذاکره کننده تعیین میشود. میانجی گری اغلب توسط طرفین برای اختلافات آغاز میشود، اما همچنین میتواند توسط دادگاه ها آغاز شود و خارج از سیستم قضایی اجرا شود. میانجی گر به طور نمونه با طرفین صحبت خواهد کرد تا فهم درستی از موقعیتهای مربوطه داشته باشد. این موضوع سپس میانجی گر را قادر میسازد که برای شناسایی موانع اتفاقی برای حل و فصل اختلاف تفش کند و به جستجوی راه حلها کمک کند. میانجی گر هیچ قدرتی برای ارائه راه حل ندارد. نقش او آوردن طرفین برای رسیدن به یک راه حل دوستانه میباشد.

مزایای اصلی میانجی گری در دادرسی زمان رویه دادرسی، هزینه کاهش یافته، محرمانه بودن و حریم خصوصی، انعطاف پذیری از نظر درجه کنترل مورد نظر طرفین در طول رویه و نتایج آن میباشد. میانجی گری پیشینه ای ندارد اما در هر مورد میتوان بر اساس شایستگی خود که بستگی به شرایط و بهترین راه حل برای طرفین دارد عمل کند، و هر دو طرف میتوانند در هر مقطعی عقب نشینی کند به موجب راه حلهایی که نمیتوانند بطور یک جانبه تحمیل شود. روشهای میانجی گری تسهیل کننده، قابل ارزیابی، قابل تغییر شکل، و داستان گونه میباشد، که مزایای دادخواهی را همانگونه که طرفین بر سر ساختار و فرایند توافق کرده اند مجاز می دانند. از آنجایی که توافق بطور معمول بیشتر قابل ارزیابی است، میانجی گری فرایندی است که در رویکرد خودش بیشتر مورد رضایت طرفین است و میانجی گر نظری را بیان نمیکند و هیچ توصیه ای نیز نمیکند.

در بسیاری از موارد میانجی گر نیازی نیست که یک کارشناس باشد یا اینکه شناختی بر روی مساله داشته باشد. آنها به عنوان یک فرد بی طرف با دیدگاهی غیر خصمانه که به طرفین کمک میکند که بطور هدفمند به توافقی مذاکره ای برسند عمل خواهند کرد.

از سوی دیگر، اصولا حل و فصل مناقشات، به معنی حل منازعات بین المللی بدون کاربرد زور است. هنگامیکه صحبت از حل و فصل یک مناقشه میشود، غالبا تلاشهایی مدنظر می باشد که در موقعیت بن بست، احتمال وجود جنگهای ویرانگر وجود خواهد داشت. در نتیجه حل و فصل چنین رویدادهایی که منجر به جنگ و درگیری در میان دو کشور میشوند، با توجه به خواستها و منافع طرفین درگیر موضوع مورد بحث امکانپذیر

خواهد بود. بدون توجه به این مساله، امکان برقراری یک توافق فیما بین دو کشور وجود نخواهد داشت. از این جهت، میتوان «هدف مذاکره را تبیین نمودن زمینه ها و کاربردهای مشترک میان طرفین به شمار آورد.

با این وجود، فرایند مذاکرات دوجانبه گاه با مشکلات پیش بینی نشده ای روبرو میگردد. مانند اینکه گاهی پیش می آید که طرف میانجی گر مورد قبول یکی از طرفین دعوا قرار نمیگیرد. با این حال، اگر چه در هر میانجی گری می بایستی میانجی گر فاقد یک اقتدار و صلابت رسمی باشد، ولی بدون حضور میانجی گر امکان به صلح رسیدن طرفین دعوا گاهی ناممکن میگردد. بنابراین میانجی گر، در فرایند میانجی گری و ایجاد حل و فصل مجادله، نقشی سازنده ایفا میکند.

در حقوق بین الملل میان میانجی گری و مساعی جمیله تفاوت های ماهوی وجود دارد. اگر در مساعی جمیله، نفر سوم مورد رضایت طرفین دعوا، راه حلی پیشنهاد نمیکند، اما در میانجی گری طرف ثالث، نقش سازنده و مهمی در فرایند صلح مابین طرفین دعوا بازی میکند. اگر در مساعی جمیله، شخص ثالث خودش را در فرایند حل و فصل دعوا دخالت مستقیم نمی دهد، اما در میانجی گری کاملاً برخلاف آن، نقشی مداخله گرانه و سلازندب دارد. به همین دلیل میانجی گری را فرایندی مشلار از شلرای و تصمیمات مابین طرفین دعوا معرفی میکنند.

در حقوق بین الملل، اولین در سال 1899 در کنفرانس لاهه بود که قواعد مشخص و جامعی برای حل و فصل اختلافات و دعاوی بین المللی به واسطه مساعی جمیله و میانجی گری تصویب شد. در این کنفرانس و کنفرانس سال 1907، تمایز مشخص حقوقی و سیاسی میان میانجی گری و مساعی جمیله به جهت کاربرد و وظایف ایجاد نشده بود، «اما در عمل تفاوت های قابل ذکری بین این دو تکنیک مذاکره وجود دارد.» (صفدری، ۱۳۴۲). در کنفرانس 1899 لاهه، در ماده 8 این عهدنامه آمده است که هر دولت، این حق را دارد که پیش از بروز هر نوع اختلافی، یک دولت میانجی برای خود برگزیند.

اما سومین اصول و مبانی میانجی گری در حقوق بین الملل، اختیاری بودن میانجی گری است. هر چند میانجی گری امری کاملاً اختیاری است، ولی در برخی از قواعد حقوق بین الملل، جنبه اجباری میانجی گری مورد تأکید قرار گرفته است. در سال 1856 در کنگره پاریس تمامی دولتهای شرکت کننده در این کنگره، توافق کردند که در صورت ایجاد هر شکل از اختلاف میان کشورها، با استفاده از روش میانجی گری، به حل و فصل اختلافات خود همت گمارند. کنفرانس پاریس بر این موضوع نیز تأکید کردب است که در صورت وقوع هر نوع اختلاف بین المللی میان دولتها، می بایستی دولتها، از حق خود برای حل این دعوا بین الملل سلب

اختیار کنند و مسئولیت آن را به دولت میانجی‌گری بسپارند که از پیش تعیین شده است. در اینجا است که میتوان ادعا کرد که «میانجی‌گری اجباری چندان وجهی ندارد و بیشتر بر وجه اختیاری بودن در حقوق بین‌الملل تاکید میشود.» (داوید، ۱۹۸۰).

در نهایت میتوان این ادعا را مطرح کرد که اختیاری بودن میانجی‌گری به مثابه یک خصیصه حقوقی، شامل این نکات مهم میباشد: نخست خواست و اراده کشور میانجی‌گر، دوم مختار بودن کشورهای طرف اختلاف در پذیرش یا رد پیشنهادات و سوم غیرالزامی بودن ماحصل نتیجه برای کشورهای درگیر در اختلافات بین‌المللی.

اما در باب اصول و مبانی میانجی‌گری در حقوق ایران باید اصول این روش غیرقضایی در حقوق ایران را ذیل چهار اصل تبیین نمود: اختیاری بودن، محرمانه بودن، عدم قابلیت استناد به مطالب مطروحه طرف مقابل در سایر رسیدگیها و توقف مرور زمان.

بی‌تردید از مبانی و اصول زیربنایی روش میانجی‌گری، حاکمیت اراده و حفظ اختیار طرفین اختلاف تا قبل از پذیرش نظر و دیدگاه نهایی میانجی‌گر میباشد. بدیهی است پس از توافق بر یک راه حل و مکتوب و امضاء شدن آن توسط طرفین اختلاف، توافق حاصله بنابر اصل لزوم قراردادها برای طرفین الزام آور بوده و همانند هر قرارداد صحیح دیگری باید به اجرا گذاشته شود. با این حال این نقیصه مطرح میشود که صرف یک قرارداد، هر چند الزام آور، تضمین کافی برای حل اختلاف به خصوص در مثلاً قراردادهای بین‌المللی و مهم تلقی نمیگردد. این ایراد میتواند مانع بزرگی برای استفاده از میانجی‌گری در حل و فصل اختلافات باشد. اما در جواب این نقیصه باید گفت که چند روش وجود دارد که به طرفین امکان میدهد از قرارداد الزام آور نیز فراتر رفته و ضمانت اجرای اطمینان بخش برای توافقات خود ایجاد نمایند. برای نمونه در نظام حقوقی ایران، در صورتی که طرفین توافقات خود را با حضور در دفتر اسناد رسمی به ثبت برسانند، مفاد آن توافقات در حکم اسناد رسمی و لازم الاجرا خواهد شد.

مطابق با ماده 1287 قانون مدنی «اسنادی که در اداره ثبت اسناد و املاک و یا دفاتر اسناد رسمی یا در نزد سایر مأمورین رسمی در حدود صلاحیت آنها و بر طبق مقررات قانونی تنظیم شده باشند رسمی است» (ماده 1287) از سوی دیگر، به موجب ماده 92 قانون ثبت اسناد رسمی مصوب سال 1310، «مدلول کلیه اسناد رسمی راجع به دیون و سایر اموال منقول بدون احتیاج حکمی از محاکم عدلیه لازم الاجرا است مگر در مورد تسلیم عین منقولی که شخص ثالثی متصرف و مدعی مالکیت آن باشد.» (ماده 92)

همچنین طرفین میتوانند با مراجعه به دادگاه و ارائه توافق خود، از دادگاه درخواست صدور گزارش اصلاحی نمایند. گزارش اصلاحی مزبور همانند رأی دادگاه بوده و از همان قدرت الزام و اجرا شدن سایر آراء دادگاه ها برخوردار خواهد بود. طبق ماده 183 قانون آئین دادرسی مدنی، در صورتی که حل و فصل اختلافات در خارج از دادگاه به صورت سازشی غیررسمی صورت گرفته باشد، در آن صورت، طرفین برای رسمی کردن آن بایستی به دادگاه رجوع کرده و صحت آن را تایید کنند.

علاوه بر این، در صورتی که میانجی گری و یا سازش پس از شروع داوری یا به موازات آن صورت گرفته باشد، طرفین دعوا میتوانند از دیوان داوری درخواست کنند که توافق آنها را در قالب یک رای داوری تنظیم و ابلاغ نماید. برای نمونه در ماده 28 قانون داوری تجاری بین المللی، در بخش سازش آمده است: «چنانچه طرفین در جریان رسیدگی اختلافات خود را از تریق سازش حل کنند، داور قرار سقوط دعوای داوری را صادر میکند و چنانچه یکی از طرفین دعوا تقاضا کند و طرف مقابل اعتراض نکند، موافقتنامه سازش را به صورت رای داوری براساس شرایط مرضی الطرفین با رعایت مفاد ماده (30) صادر میکند.» (ماده 82)

اصل دوم میانجی گری در حقوق بین الملل، محرمانه بودن است. در واقع، یکی دیگر از اصول مهم حاکم بر روش های اصلاح گری و میانجی گری که از نقاط قوت و امتیازات اساسی این روش ها محسوب می شود، خصوصی و محرمانه بودن مذاکرات و مطالب مطروحه در جریان حل اختلاف است. اساساً یکی از انگیزه هایی که می تواند طرفین دعوا را به استفاده از روش میانجی گری ترغیب نماید، حفظ اسرار ارزشمند خود است. از این رو، در ماده 9 قانون نمونه UNCITRAL در خصوص سازش های بین المللی تجاری، تصریح شده است که کلیه اطلاعات مربوط به سازش، از جمله اسناد و مدارک ارائه شده، دعوای مطرح شده و توافقات حاصل شده، باید از سوی میانجی گر یا سازشگر محرمانه تلقی شود و وی حق ندارد آن ها را افشا نماید، مگر اینکه طرفین به نحو دیگری توافق کرده باشند. این وظیفه پس از پایان فرایند میانجی گری نیز بر عهده میانجی گر باقی می ماند. صرفاً در مواردی که افشای اطلاعات به موجب قانون الزامی باشد یا به منظور اجرای توافقنامه میانجی گری و یا ثبت آن در دادگاه لازم باشد، تعهد مذکور مرتفع خواهد شد.

اصل سوم، عدم قابلیت استناد به مطالب مطرح شده توسط طرف مقابل در سایر رسیدگی ها است. بی تردید، موفقیت فرایند میانجی گری مستلزم احساس امنیت طرفین اختلاف است تا آن ها بتوانند پیشنهادهای گوناگون را آزادانه و بدون هیچ ترس و واهمه ای مطرح نمایند، بدون آنکه نگران باشند این پیشنهادها در رسیدگی های دیگر علیه آن ها استناد و استفاده شود. به همین ترتیب، صرف دعوت یکی از طرفین به حل اختلاف از طریق

میانجی‌گری و این حقیقت که یک طرف تمایل به حل اختلاف به شیوه میانجی‌گری داشته است، نمی‌تواند مبنای سوءاستفاده و بهره‌برداری علیه دعوت‌کننده یا پیشنهاددهنده شود. همچنین، از اسنادی که صرفاً برای مرحله میانجی‌گری تهیه شده است، نباید در دعاوی یا مراجعات دیگر استفاده شود. بر این اساس، ماده 20 قواعد اصلاح‌گری آنمیلارال مقرر نموده است طرفین درگیر در فرایند اصلاح‌گری نباید در رسیدگی‌های دادگاهی یا داوری به موارد زیر استناد کنند یا آن‌ها را به عنوان دلیل ارائه دهند.

الف) دیدگاه‌ها و پیشنهادهایی که طرفین در فرایند میانجی‌گری برای حل اختلاف ارائه کرده‌اند.

ب) اظهارات و اقرارهایی که یکی از طرفین در روند میانجی‌گری بیان کرده یا مواردی را که پذیرفته است.

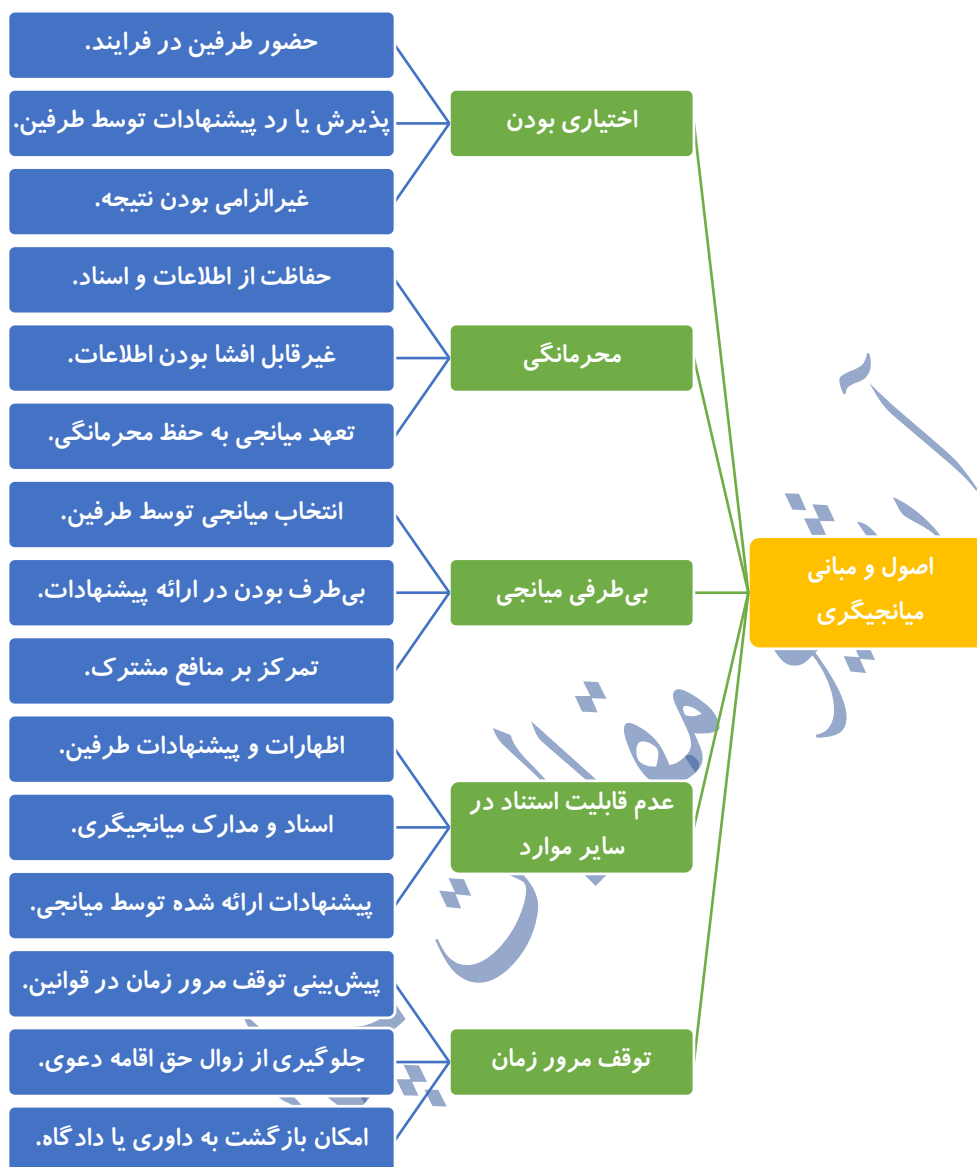
ج) پیشنهادهایی که میانجی‌گر مطرح کرده است.

د) اینکه یکی از طرفین از پیشنهادی که میانجی‌گر ارائه کرده، استقبال نکرده است.

در قانون نمونه، اصل محرمانگی در راستای تضمین مواردی همچون موارد فوق، مقرر شده است که هیچ مرجع داوری، دادرسی و یا سایر مراکز دولتی مجاز نیستند که الزام نمایند اسناد، مدارک و اظهارات فوق ارائه گردد و یا در صورت ارائه نیز نباید ملزم به پذیرش آن‌ها اقدام کنند. البته «دلایلی که منطقی‌تر از روند مصالحه یا میانجی‌گری قابل انکار باشند، در روش‌های دیگر حل و فصل اختلافات قابل پذیرش خواهند بود، ولو اینکه در فرایند مصالحه یا میانجی‌گری نیز ارائه شده باشند.» (نیکبخت و ادیا، ۱۳۹۶)

اصل چهارم، توقف مرور زمان را مورد تأکید قرار می‌دهد. یکی از نگرانی‌های رایج در خصوص استفاده از روش‌های میانجی‌گری، اتلاف زمان و در نتیجه، زایل شدن حق اقامه دعوا به دلیل مرور زمان است. برای رفع این نگرانی، قانون نمونه آنمیلارال، توقف مرور زمان را در صورت آغاز فرآیند اصلاح یا میانجی‌گری پیش‌بینی کرده است تا کشورها بتوانند این اصل را در قوانین داخلی خود بگنجانند.

علاوه بر این اصل، قانون نمونه مذکور بر عدم محرومیت از حق رجوع به داوری یا دادگاه در طول فرآیند اصلاح و ممنوعیت تعیین اصلاح‌گر به عنوان داور نیز تأکید کرده است. در نهایت، ماده ۱۴ این قانون، توافقنامه اصلاح را معتبر و لازم‌الاجرا دانسته و اجرای آن را به قوانین داخلی هر کشور واگذار کرده است. شایان ذکر است که از نظر آنمیلارال، تفاوتی بین اصلاح و میانجی‌گری وجود ندارد؛ بنابراین، اصول مذکور عموماً در هر دو فرآیند قابل اعمال هستند.



شکل ۱. اصول و مبانی میانجیگری

۲. اهداف جایگزین حل و فصل اختلافات

برای سال‌های طولانی، مطالعات پیرامون روش‌های مسالمت‌آمیز حل و فصل اختلافات، به ویژه میانجی‌گری، با کمبود داده‌های حقوقی و سیاسی همراه بود. برخی از محققین در این زمینه علاقه‌مند بودند که بدون اتکا به مطالعات کافی حقوقی و سیاسی نمی‌توان در خصوص روش‌های مسالمت‌آمیز حل اختلافات نظیر میانجی‌گری، نظریه پردازی کرد. «پس از جنگ جهانی دوم، با توجه به هزینه عظیمی که جهان برای جنگ‌ها پرداخت، رویکرد سیاستمداران و علمای حقوق و روابط بین‌الملل نسبت به راه حل‌های صلح‌آمیز مناقشات تغییر کرد و

زمینه مناسبی فراهم شد تا اندیشمندان نسبت به موضوع میانجی‌گری بیش از پیش توجه نشان دهند و آن را موضوع نظریه‌پردازی‌های خود قرار دهند.» (واعظی، ۱۳۸۴).

بعد از این دوران پر آشوب بود که محققان تلاش کردند تا تعریفی جامع و همه‌جانبه از میانجی‌گری بین‌المللی ارائه دهند. محققان برجسته‌ای چون تورشتاین و استنلو و ... تلاش کردند تا مبانی نظری روش میانجی‌گری بین‌المللی را مورد مطالعه قرار دهند. اگر تورشتاین میانجی‌گری را نوعی اعمال نفوذ بر طرفین دعوا تعریف می‌کند، استنلو میانجی‌گری را کنشی تعریف می‌کند که در آن، میانجی‌گر، نقش تسهیل‌کنندگی دارد. از سوی دیگر، اندیشمندانی چون درایزک و هانتز میانجی‌گری را این‌گونه تعریف می‌کنند: «مراحل‌هایی که بر اساس آن دو طرف درگیر اختلاف، از طریق طرح و بیان مستقیم اختلافاتشان، ملاحظات مورد اختلاف خود را به واسطه شخص ثالث و ناظر بی‌طرف، پیش می‌کشند.» (دریزک و هانتز ۱۹۸۷).

از سوی دیگر، برخی از محققین بر خصلت مسالمت‌آمیز بودن میانجی‌گری به عنوان شکلی از اقدام حقوقی برای حل و فصل منازعات میان طرفین دعوا تأکید کرده‌اند. اما برخی دیگر معتقدند که ساختار حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات این امکان را به شخص ثالث نمی‌دهد تا با یک اقدام از پیش تعیین‌شده طرف‌های درگیر اختلاف را ملزم کند. در واقع «حل و فصل و توافق طرفین اختلاف، بیشتر از آنکه به میانجی‌گری یا شخصی ثالث بی‌طرف وابسته باشد، به خواست و اراده طرفین درگیر اختلاف وابسته است.» (صلحچی، ۱۳۸۹)

بارها در اکثر تعریف‌هایی که از میانجی‌گری صورت گرفته است، بر بی‌طرفی شخص ثالث به عنوان یک شاخصه و ویژگی مهم تأکید شده است. شخص ثالث به خاطر بی‌طرفی و نبود منافع شخصی در حل و فصل اختلاف میان دو طرف درگیر، سعی می‌کند با استفاده از ابزارهای تسهیل‌کننده، راهکارهایی را پیش بگیرد که مورد قبول هر دو طرف دعوا قرار بگیرد. با این توصیفات می‌توان تأکید کرد که میانجی‌گری، به عنوان روشی مسالمت‌آمیز برای حل و فصل دعاوی، امری کاملاً راهگشا و قابل اعتماد است.

اگرچه میانجی‌گری در حقوق ایران جایگاه ویژه‌ای دارد، اما قوانین مدونی هنوز در این زمینه تدوین نشده است. می‌توان گفت که میانجی‌گری به عنوان یک شیوه حقوقی و سیاسی برای حل و فصل اختلافات بین‌المللی و یا داخلی میان دولت‌ها و یا اشخاص و افراد، از تاریخ طولانی در فرهنگ‌های گوناگون، به ویژه فرهنگ اسلامی برخوردار است. بر اساس این رویکرد، دولت جمهوری اسلامی ایران به واسطه تأثیرپذیری از آموزه‌های دینی و همچنین مصالحی که متوجه دولت اسلامی است، در بسیاری از مناقشات و اختلافات مهم بین‌المللی، اقدام به میانجی‌گری کرده است. جمهوری اسلامی بر اساس وجود قوانینی که بر فقه و آموزه‌های اسلامی و

شرعی بنا شده‌اند، میانجی‌گری را فضیلت می‌داند. زیرا اینکه افراد برای حل و فصل اختلافات خود بدون رجوع به دادگاه، به شخص ثالث و مورد اطمینانی برای حل موضوع اختلافشان رجوع کنند، به جهت شرعی ایرادی ندارد. در تمامی آموزه‌های اسلامی تأکید ویژه‌ای بر صلح و سازش میان مسلمانان شده است. در نتیجه حل و فصل کردن هر اختلافی بین مسلمانان، خود نوعی حکم شرعی است که در قرآن بارها به خیر و نیکی آن اشاره شده است. در قرآن کریم آمده است: «وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ» (سوره نساء، آیه 128) «صلح بهتر است.» یا در سوره حجرات نیز آمده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (سوره حجرات، آیه 10) «در حقیقت مؤمنان با هم برادرند پس میان برادران خود را سازش دهید.» بنابراین آیات مزبور نشان‌دهنده اهمیت صلح و سازش و حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات میان اشخاص در دین اسلام است. علاوه بر این، در دین اسلام، یکی از آداب شایسته قضاوت، همانا حکم به سازش از سوی قاضی است. در دین اسلام این عمل «به عنوان یکی از آداب شایسته قضاوت، مورد تأکید قرار گرفته است.» (صادقی، ۱۳۸۴) به همین منظور، قاضی می‌تواند بین افرادی که در مسائل با هم اختلاف دارند، میانجی‌گری کند و آن‌ها را به حل و فصل دوستانه اختلافاتشان دعوت نماید. دعوت قاضی به سازش و صلح، از نظر برخی از فقها، تنها مخالف امور مدنی نیست و امور کیفری را نیز در برمی‌گیرد (حسینی، ۱۳۷۸).

بنابراین می‌توان گفت که در حقوق ایران، بر اساس تأکید شریعت، نفوذ میانجی‌گری و سازش و حل و فصل اختلافات از این طریق مورد تأکید قرار گرفته است و از این جهت، به لحاظ اصول و اهداف، میانجی‌گری در حقوق ایران، تشویق می‌کند تا افراد اختلافات خود را به شیوه‌های مدنی و از طریق میانجی‌گری حل و فصل کنند. زیرا هم مورد تأیید آموزه‌های دینی است و هم به لحاظ حقوقی، مزایای فراوانی دارد.

بنابراین اهداف عمده میانجی‌گری در حقوق ایران به عنوان یکی از روش‌های غیرقضایی که مزایای متعدد نیز برای طرفین دعوا دارد را می‌توان به صورت زیر فهرست‌بندی نمود:

1. اختیاری بودن این روش‌ها و کنترل کامل طرفین بر تعیین تشریفات رسیدگی
2. عدم الزام قانونی طرفین به پذیرش توصیه‌ها و پیشنهادهاى شخص ثالث
3. دوستانه و غیرترافعی بودن حل اختلاف و در نتیجه حفظ روابط تجاری طرفین
4. خصوصی و محرمانه بودن و حفظ اسرار فنی و تجاری طرفین
5. ارزان و کم هزینه بودن نسبت به روش‌های قضایی

6. امکان استفاده از متخصصان و کارشناسانی که با عرف‌ها و رویه‌های تجاری موضوع اختلاف آشنا بوده و ابعاد و الزامات خاص آن را بهتر از قضات و داوران می‌شناسند

7. سادگی تشریفات حل اختلاف و عدم وجود مواعد و مهلت‌های قانونی (برخلاف آیین دادرسی و داوری)

8. عدم توسل طرفین به ترفندها یا ایرادهای غیرمفید جهت کند کردن یا ایجاد مانع در فرایند حل اختلاف.

در نتیجه، «میانجی‌گری» و «صلح‌جویی»، به عنوان روش‌های حل و فصل اختلافات میان افراد و جایگزین سریع‌تر دادرسی در نظام قضایی ایران، از قواعد و مقررات ویژه‌ای برخوردار نیستند. در واقع نمی‌توان اصول عمده‌ای برای میانجی‌گری در حقوق مدنی ایران برشمرد. تنها مواد 179 تا 193 قانون آیین دادرسی مدنی به قواعدی تحت عنوان «سازش» و مواد 752 تا 770 قانون مدنی ایران، به عنوان «صلح» اشاره کرده است.

برخی، حل و فصل‌های اصلاح‌گری و میانجی‌گری را مشابه دانسته و معتقدند که چون در هر دو روش معمولاً از اصول و آیین مشابهی تبعیت می‌شود، بنابراین این دو اصطلاح به جای هم قابل استفاده هستند. ماده 3 قانون نمونه اصلاح‌گری نیز بین واژه‌های اصلاح‌گری و میانجی‌گری تمایزی قائل نشده است. با وجود این، با توجه به تعاریف رایج از این دو اصطلاح، می‌توان گفت که روش حل و فصل اختلافات مسالمت‌آمیز و دوستانه‌ای که با میانجی‌گری شخص ثالث و بدون صدور رای یا حکم الزام‌آور صورت گیرد، بر پایه میزان رسمی بودن و حد و حدود دخالت شخص ثالث در امور اختلافی، می‌تواند اصلاح‌گری یا میانجی‌گری نامیده شود. در صورتی که میزان رسمی بودن و قاعده‌مند بودن فرایند حل و فصل اختلافات، زیاد بوده و شخص ثالث فعالانه برای یافتن راه حل و اقناع طرفین به پذیرش آن تلاش نماید، این روش «صلح‌جویی» نامیده می‌شود و در صورتی که تشریفات کم و غیررسمی بوده و شخص ثالث صرفاً مذاکره بین طرفین را تسهیل کند تا آن‌ها خود به یک راه حل دست یابند، «میانجی‌گری» نامیده می‌شود. برای نمونه، در آمریکا بر خلاف سایر کشورها، روش قبلی را «میانجی‌گری» و روش اخیر را «صلح‌جویی» می‌نامند (نیکبخت و ادیا، ۱۳۹۶).

شاید یکی از دلایل عدم گسترش روش میانجی‌گری در نهادهای غیرقضایی ایران، عدم الزامی و رسمی بودن دستور یا حکم میانجی‌گری باشد. میانجی‌گری در حقوق بین‌الملل نیز صرفاً سعی می‌کند تا طرفین دعوا را به هم نزدیک کند و برخلاف داوری، از احکام الزامی برخوردار نیست. در واقع وظیفه میانجی‌گری ایجاب می‌کند تا برای نزدیک کردن نظرات دو طرف دعوا، پیشنهاداتی ارائه دهد. پیشنهاداتی که صرفاً دوستانه و برای حل و فصل مسالمت‌آمیز موضوع مطرح می‌شوند و هیچ اجبار یا فشاری را متوجه دو طرف دعوا نمی‌کنند.

به همین جهت، میانجی‌گر تنها کوشش دارد هر دو طرف را به یک راه حل منصفانه رهنمون سازد. در اینجا یکی از تفاوت‌های اساسی میانجی‌گری در حقوق ایران و حقوق بین‌الملل آشکار می‌شود. تفاوتی که وجه ماهوی مسئله را روشن می‌سازد. همان‌طور که پیشتر نیز گفته‌ام، در حقوق ایران، میانجی‌گر وظایفی جز ارائه پیشنهادات سازنده و پیش بردن مذاکرات بر اساس خواسته‌ها و منافع طرفین دعوا ندارد. در واقع در حقوق ایران میانجی‌گری به واسطه داخلی بودن آن، همواره دو طرف دعوا دارد. طرف‌هایی که خواسته‌های مشخص و اهداف ویژه‌ای دارند. اگر در حقوق داخلی میانجی‌گری مابین دو شخص یا دو نهاد و مؤسسه است، در حقوق بین‌الملل، اساس میانجی‌گری مابین دو دولت و کشور است. این تفاوت ماهوی میانجی‌گری در حقوق ایران و حقوق بین‌الملل می‌باشد.

اگر در حقوق داخلی نیز بدون رضایت طرفین دعوا، امکان حل و فصل اختلاف به واسطه میانجی‌گری نیست، در حقوق بین‌الملل نیز تا زمانی که دولت‌های درگیر اختلاف، تن به مصالحه و سازش ندهند، امکان حل و فصل اختلافاتشان وجود نخواهد داشت. وظایف و اهداف میانجی‌گری یک دولت در حقوق بین‌الملل، تابع شرایطی است که دولت‌های درگیر مناقشه بر دولت میانجی‌گر قرار داده‌اند. در حقوق بین‌الملل، استفاده از زور قهری برای حل و فصل اختلافات میان دو کشور، به هیچ عنوان مجاز نمی‌باشد. با وجود این، دولت‌ها برای حل و فصل اختلافات مرزی یا سیاسی و حل مسائل اقتصادی‌شان پیش آمده که به طور مکرر از طرق مختلف از زور استفاده کرده‌اند (مصفا و همکاران، ۱۳۶۵).

در اینجا بود که دیوان بین‌المللی دادگستری، به جهت حل و فصل اختلافات میان دولت‌ها تأسیس شد. نهادی که یکی از ارکان عمده سازمان ملل متحد می‌باشد و بر اساس مواد ۹۲ و ۹۳ منشور ملل متحد، هر کشوری که عضو سازمان ملل متحد باشد، احکام صادره از دیوان بین‌المللی دادگستری برای آن کشور لازم‌الاجرا می‌باشد و نمی‌تواند به لحاظ حقوقی از آن احکام تخلف کند. از سوی دیگر، در حقوق بین‌الملل، این اراده دولت‌ها است که حق قضایی را ایجاد می‌کند. به همین جهت، رضایت یک دولت، شرط اصلی و حیاتی تمامی حل و فصل اختلافات قضایی است. بنابراین، «ساختار حق قضایی بین‌المللی، همانند ساختار داوری بین‌المللی ارادی است و تنها دولت‌هایی قابل محاکمه هستند که از پیش یا در حین محاکمه رضایت خود را اعلام کرده باشند. از این نظر، یک تفاوت بنیادین میان حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی، که مبنای صراحت آن در قانون نوشته شده است، وجود دارد.» (تدینی، ۱۳۸۹)

بی‌شک اصل رضایت دولت‌ها، مورد تأیید دیوان بین‌المللی دادگستری قرار گرفته است. در این باره می‌توان به دعوا و اختلاف میان شرکت نفت ایران و انگلیس اشاره کرد که دیوان در رأی صادره در ۲۲ ژوئیه ۱۹۵۲ اعلام داشت که «صلاحیت دیوان برای شناخت در ماهیت و کیفیت دعوا به اراده طرفین اختلاف دارد». لذا به واسطه اینکه دولت ایران صلاحیت دیوان را در این اختلاف صلاح نمی‌دانست و اصل ابزار صلاحیت، اراده دولت‌ها است، از این رو دیوان بین‌المللی دادگستری در این دعوا خود را فاقد صلاحیت اعلام کرد. زیرا دولت ایران معتقد بود که طرف دعواي او نه یک کشور دیگر که یک سازمان و نهاد داخلی یک کشور است و به هیچ عنوان دیوان صلاحیت بررسی این دعوا را ندارد.

بر این اساس، اکثر منازعات حاد یا خفیف بین‌المللی میان دولت‌ها را می‌توان به سه شیوه حل و فصل نمود:

1. استفاده از روش‌های دیپلماتیک

2. استفاده از روش‌های حقوقی و قضایی

3. استفاده از سازمان‌های بین‌المللی و سازمان ملل متحد

رسیدگی حقوقی به اختلافات بین‌المللی، از مهم‌ترین روش‌های حل مسالمت‌آمیز اختلافات است. از یک سو، تشکیل نهادهایی که بتوانند این وظیفه مهم را بر عهده بگیرند، یکی از دغدغه‌های اساسی کشورها بوده است، از سوی دیگر کشورها دخالت در امور داخلی و تصمیمات بین‌المللی خود را نمی‌پذیرند. اما گسترش حقوق بین‌الملل عمومی و سازمان‌هایی به خصوص سازمان ملل متحد، زمینه را برای ایجاد نهادهای بین‌المللی که بتوانند اختلافات را حل کنند، فراهم کرده است.

در این میان، مهم‌ترین مرجع حل و فصل اختلافات بین‌المللی، دیوان بین‌المللی دادگستری است. چرا که از یک سو با گسترش فعالیت سازمان‌ها، صلاحیت دیوان نیز به تدریج پذیرفته شده است. همچنین با گسترش سازمان‌های تابعه سازمان ملل متحد، حوزه نظریات مشورتی این دیوان برای سازمان‌ها گسترده‌تر شده است. این گسترش حدود صلاحیت‌ها و اختیارات، از یک سو به کاهش نزاع‌ها و خشونت‌ها در سطح بین‌المللی کمک خواهد کرد و از سوی دیگر به توسعه حقوق بین‌الملل عمومی خواهد انجامید. بر همین اساس بررسی حدود اختیارات و صلاحیت‌های این نهاد قضایی، به خصوص صلاحیت ترافعی دیوان که یکی از مناسب‌ترین راه‌ها برای ارجاع اختلافات به دیوان است، بسیار مهم، فراگیر، لازم و ضروری است.

۳. ساختار جایگزین حل و فصل اختلافات

یکی از نهادهای بین‌المللی که در مسئله میانجی‌گری میان کشورها نقش مهمی ایفا می‌کند، دیوان دائمی داوری است. در رویه این دیوان، تفکیک مشخصی بین صلاحیت توافقی و مشورتی دیده نمی‌شود. با این حال، با وجود اینکه در اکثر موارد، داوری به شکل توافقی انجام می‌شود، شیوه‌های غیرالزام‌آور حل اختلافات در دیوان دائمی داوری شامل میانجی‌گری، سازش و تحقیق می‌شود. بنابراین، برای طرف‌هایی که تمایل به شیوه‌ای مشورتی یا غیرالزام‌آور دارند، مراجعه به این شیوه‌ها مناسب‌تر به نظر می‌رسد. در نتیجه، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که «دیوان دائمی داوری، علی‌رغم خدمات ارزنده و انکارناپذیر خود، خالی از ضعف نیز نبوده است. زیرا قادر به ایجاد رویه قضایی کاملاً مشخص نبوده و به جای آنکه به امور حقوقی و قضایی توجه بیشتری داشته باشد، بیشتر به امور دیپلماتیک گرایش داشته است.» (میرعبلاسی و صادات میدانی، ۱۳۷۸)

از سوی دیگر، دیوان دائمی بین‌المللی دادگستری در سال ۱۹۲۳ اظهار داشت: «در حقوق بین‌الملل به‌طور مسلم احراز شده است که هیچ دولتی را نمی‌توان بدون رضایت قبلی وادار کرد تا اختلاف خود را با دولت‌های دیگر به میانجی‌گری یا داوری یا هر روش خاص دیگری برای حل و فصل ارجاع دهد.»

یک معاهده پذیرش شرایط اختیاری صلاحیت اجباری یا توافق خاص می‌تواند بیانگر صلاحیت دیوان باشد.

«شرایط اختیاری پذیرش صلاحیت اجباری در بند ۲ ماده ۳۶ اساسنامه دیوان دائمی بین‌المللی دادگستری که وجود خود را به حقوقدان برجسته برزیلی، راثول فرناندز، مدیون است، در اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری نیز وارد شد.» (هاوزن و جلولچین، ۱۹۷۲) و هنگامی که در معاهده اختلافاتی مطابق با تعریف دیوان دائمی بین‌المللی دادگستری به وجود آمد. «و از قبل رجوع به طرف قضایی یا داوری پیش‌بینی نشده بود، انعقاد توافق‌نامه خاص ضروری بود. در صورتی که توافق‌نامه‌ها به وسیله یکی از طرفین ایجاد می‌شد و طرف دیگر به‌طور ضمنی پاسخ مثبت می‌داد و صلاحیت دیوان را می‌پذیرفت، دیوان صالح به رسیدگی به اختلافات بود. همچنین هنگامی که یکی از طرفین دعوا تجدید نظر یا تغییر رأی صادره توسط دیوان را خواستار می‌شد، دیوان صالح به رسیدگی بود.

برخی از معاهدات بین‌المللی که بیش از حد الزام‌آور تلقی می‌شدند (مانند معاهده ورسای در ماده ۳۷۶)، دیوانی را که جامعه ملل ایجاد می‌کرد، برای رسیدگی به اختلافات ناشی از معاهدات خود، صالح می‌دانستند. در چنین

مواردی، بر طبق ماده سی و هفتم مقررات دیوان دائمی دادگستری، صلاحیت لازم برای رسیدگی را دارا بود. این امر بعدها، به مواردی از معاهدات گسترش یافت که مقرر می‌داشت اختلافات به روشی که مقرر شده است، حل و فصل خواهد شد. (میرعباسی، ۱۳۸۵)

۴. مقایسه قانون میانجی‌گری آلمان و ایران

در این قسمت در ابتدا میانجی‌گری در ایران و آلمان آورده شده و بعد از آن مقایسه صورت می‌گیرد.

۴-۱. میانجی‌گری کیفری در ایران

در کشور ایران پیش از قانونگذاری مدون حل اختلاف و دعوا از سوی حاکمان فقها و مجتهدان و ریش سفیدان صورت می‌گرفت با توجه به این امر که ایشان از طرف حکومت یا دولت منصوب نبوده اند و تا حدودی خصیصه مردمی داشته و به گونه ای به عنوان جامعه مدنی عمل مینمودند و مشارکت مردم به صورت خودجوش و داوطلبانه بوده است و با توجه به آیین و سنتهای محلی و احکام شرع به دعاوی و اختلافات فیصله میدادند و ضمانت اجرایی تصمیمات گرفته شده از سوی آنها نفوذ مذهبی و معنوی داشته است. با این وجود با تدوین قوانین برخی شیوه های حل و فصل دعاوی فوق الذکر به شکلی نظام مند وارد قوانین ما شدند که تا امروز همچنان مورد استفاده قرار می گیرند (آشوری، ۱۳۸۷). نظام کیفری ایران که در حال حاضر میانجی‌گری را پذیرفته است کوشیده است تا با الگوبرداری و استفاده از تجربه کشورهای دیگر، آیین و اصول میانجی‌گری را در پروسه کیفری وارد نماید؛ از گذشته تا امروز میانجی‌گری در میان کلیه ملتها و فرهنگهای یومی وجود داشته و دارد میانجی‌گری به عنوان یک روش حل و فصل اختلاف نویدبخش یک مسابقه دیرینه در دعاوی مدنی است و روز به روز این گرایش در حال افزایش است چندان که در سال ۲۰۰۴ بیش از دادگاههای پخش فدرال برخی از صور و اشکال برنامه میانجی‌گری را پیشنهاد نمودند (بوسکی، ۲۰۱۰). شیوه های حل و فصل دعاوی به شکلی نظام مند وارد قوانین ما شده اند و هر چند به شکلی متفاوت و یا نظارت مقام قضایی نمود داشته است اما تا امروز همچنان مورد استفاده قرار می گیرند من جمله:

۱- اصلاح ذات البین

اصولا اصلاح ذات البین و ایجاد تفاهم و زدودن کدورت ها و دشمنی ها و تبدیل آن به صمیمیت و دوستی یکی از مهمترین برنامه های اسلامی است. ذات به معنی خلقت و بنیه و اساس چیزی است و بین به معنی حالت ارتباطی و

پیوندی میان دو شخص و یا دو چیز است. بنابراین اصلاح ذات البین به معنی اصلاح اساس ارتباطات و تقویت و تحکیم پیوندها و از میان بردن عوامل و اسباب تفرقه و نفاق است (بیستونی، ۱۳۸۸).

2- قاضی تحکیم

این نهاد بنیادی برگرفته از آموزه های فقهی است و در قوانین موضوعه سابقه ای طولانی ندارد. قاضی تحکیم همانگونه که از فحوای ماده ۲۶۲ قانون مجازات مصوب ۱۲۹۱ و متون فقهی استنباط می شود؛ نیازی به نصب از جانب امام یا دستگاه قضایی ندارد و آنچه در انتخاب آن مهم است این است که طرفین دعوا برای رسیدگی به جرم واقع شده با توافق یکدیگر به نزد وی رفته و با مشورت او فیصله دعوا کنند و بزه دیده حقوق از دست رفته را از بزه کار بستاند. بنابراین دعوی خصوصی که قابل اسقاط و مصالحه می باشد از نظر پاسخ ها بدیل پذیر و متوقف بر توافق مشارکتی طرفین و رضایت خاطر بزه دیده است و همین خصیصه متمایز است که در گفتمان سیاست جنایی اسلام که مبتنی بر ایدئولوژی باز پذیری و نه امنیت گرا است. نقش دعاوی خصوصی را که مقتضی دخالت فعال شهروندان در پاسخ به بزه دیده هستند، با اهمیت جلوه می دهد (خویی، ۱۳۹۰).

3- آیین خون پس

این آیین بیشتر در طوایف لر و بختیاری انجام می شود. از دیدگاه حقوقی و تشکیلات حقوقی ایل بختیاری را می توان در حکم گسترده ترین واجدی منظور نموده که در بطن آن اختلافات و تنازعات از راه حکمیت و داوری و میانجی گری حل و فصل می شود (بختیاری، ۱۳۶۳: ۱۱۴) و عمدتا برای قتل عمد به کار می رود؛

4- آیین فصل

فصل در معنای لغی به معنی جداسازی بیدن وساطت و مداخله بین متنازعین است و در اصطلاح فصل یعنی جیران و ترمیم خسارات وارده به بزه دیده برخی دیگر عقیده دارند فصل در اصطلاح عبارت است از احکام آیینها سنتهای موروثی حل اختلاف جزایی و حقوق که غیر مکتوب و غیر مدون بوده و به منظور جیران خسارات وارده به بزه دیده اجرا میشوند (دانا، ۱۳۸۴).

بر خلاف بسیاری از تأسیسات حقوقی که مینای نهادینه شدن آنها، میانی نظری و عقلی است که بروز آنها در عالم خارج بصورت عملی و عینی خواهد بود میانجی گری کیفری از دیرباز در جوامع مختلف به طور عملی یا به عرصه وجود گذاشته است. مطالعه تاریخ اقوام مختلف نشان خواهد داد که هرگاه خصومتی بین طرفین ایجاد یا وقوع

جرمی حادث می گردیده بزرگان و سران قبیله یا قوم سعی بر آن داشته تا موضوع را با حکمیت و میانجی گری حل و فصل نمایند.

5- آیین پتر

پتر را میتوان به معنی پذیرش قصور و اشتباه تلقی کرد بدین صورت که اگر بین دو شخص یا دو قوم اختلافات شخصی خانوادگی و فامیلی وجود آمده باشد یا در اثر درگیری و برخورد کسی زخمی یا کشته شود در این موارد جهت جلوگیری از گسترش دامنه اختلاف و انتقام گیری بزرگان طایفه به همراه شخص خطاکار برای اظهار ندامت و پشیمانی و پذیرفتن اشتباه خود و ارزش و احترام دادن به مظلوم زیان دیده به خانه او رفته و ضمن قبولی تقصیر از او معذرت خواهی میکنند و حاضر به پرداخت خسارت میشوند که در اکثر موارد متهم و خطاکار بخشیده میشود و خساراتهای پرداخت شده او بعد از مدتی به او برگردانده میشود (عشایری و همکاران، ۱۳۹۷).

6- آیین برائت در استان فارس

نوعی خونیس موقت است. در شرایط جنگی که مسئله ی بود و نبود ایل مطرح بوده است. بین دو خانواری که با هم خوندار بوده اند یا وساطت سادات و ریش سفیدان و بزرگان پیمانی به نام «پیمان برائت منعقد میشد و سپس با خیال راحت در کنار هم علیه دشمن می جنگیدند (شهبازی، ۱۳۶۶).

7- آیین خون داری در استان فارس

بزرگترین جرم در بین قبایل فارس قتل نفس است. در مواقعی که قتلی اتفاق می افتد، خانواده مقتول خود را خوندار به حساب می آورد و حق مشروع خود میداند که قتل را تلافی کند. حق خون داری به پدر برادران و پسران مقتول انتقال می یابد و در صورت فقدان آن به خویشاوندان درجه دوم او تعلق میگیرد. در مسئله خون داری طایفه مقتول به حمایت از خوندار بر می خیزد و مجموع طایفه خود را خون دار میدانند. تا وقتی خونداری به مرحله ی خونیس نرسد، این تلاش و ستیز ادامه خواهد یافت (بهمن ییگی، ۱۳۸۰).

8- آیینهای موجود در ایلام (آیین گل کمک آیین قسامه و آیین تیر یا تقاص): گل کمک اصطلاحی محلی است که در ایلام برای همکاری دسته جمعی و همیستگی در مسائل روستایی بخصوص نزاع های دسته جمعی بین خود اهالی یا قبایل دیگر به کار میرود. گل کمک نوعی قرارداد موقتی محسوب میشود و نمونه ای از کارهای جمعی روستائیان ایلام و فعالیتی مردانه و زنانه است؛ بنابراین گاهی مردانه گاهی صرفا زنانه و در مواردی نیز به صورت

مختلط انجام میشود. این رسم در مواردی شکل میگیرد که گروه با موقعیتی اضطراری مواجه گردد (قاسمی و همکاران، ۱۳۸۸).

9- ماده واحده قانون راجع به امور قضایی و اداری لرستان

در سال ۱۳۱۲ کشور ما شاهد نخستین نمونه از نظام عدالت مشارکتی بود که به موجب ماده واحده قانون راجع به امور قضایی و اداری لرستان و نظام نامه مربوط به آن وارد سیستم حقوقی کشور گردید. به موجب طرحی که از طرف دولت وقت به مجلس شورای ملی تقدیم شد به دولت اختیار داده شد به منظور سامان دهی به امور قضایی و اداری منطقه لرستان قوانین عادی لازم را به جز در امور مربوط به ثبت املاک و رسمیت اسناد به صورت نظام نامه ای تنظیم و به اجرا بگذارد. در این قانون به دادگاه اختیار داده شده بود که به امور کیفری از درجه جنحه نیز رسیدگی نماید و در صورت لزوم از روشهای حل و فصل خصومت به وسیله مصالحه و سازش استفاده کند. مدت اعتبار این نظام نامه سه سال از تاریخ تصویب بود.^۱ پس از انقضای مدت آزمایشی نظام نامه قانون راجع به امور قضایی و اداری لرستان کشور شاهد یک دوره فترت طولانی در زمینه اعمال عدالت مشارکتی و محلی بود تا اینکه در سال ۱۳۳۲ با تلاش نخست وزیر وقت لایحه ای با عنوان «لایحه قانونی هیئت حل اختلافات محلی در ۳۰ ماده به تصویب رسید.

10- عدالت مشارکتی عشایری

بعد از ناموفق بودن تجربه های اولیه در اندیشه های عدالت مشارکتی رسمی در قالب قوانین و مقررات مذکور حرکت بعدی قانون گذار در قبل از انقلاب تصویب قانونی یا عنوان «قانون راجع به امور قضایی عشایر و ایلانی که اسکان میشوند بود. قانون مزبور که به شکل ماده واحده تنظیم شده بود مقرر میداشت در نقاطی که ایلات و عشایر خلع سلاح و اسکان می یابند برای رسیدگی و حل اختلافات و دعاوی آنها با یکدیگر یا کسانی که با آنها اختلاف دارند وزارت دادگستری هیئتهایی مرکب از سه نفر دو نفر از قضات مجرب و یک نفر به انتخاب افراد محلی تشکیل دهد و با توجه به اصول و قوانین از راه کدخدا منشی و اصلاح اختلافات دعاوی مربوطه را فیصله دهد.

11- خانه های انصاف

^۱ عباسی، مصطفی، (1382)، افق های نوین عدالت ترمیمی در میانجی گری کیفری، چاپ اول، تهران، نشر دانشور، ص 282

طرح تشکیل خانه های انصاف برای اولین بار در سال ۱۳۴۱ از سوی وزارت دادگستری وقت تهیه شد و در سال ۱۳۴۲ به صورت تصویب نامه ای از سوی هیأت وزیران به تصویب رسید. یکی از کارهایی که در خلا وجود مالکان یا تضعیف جایگاه آنان می توانست معطل یاقی یماند حل و فصل اختلافات و دعاوی مردم روستا بود که پیش از آن بدون نیاز به دولت توسط مالکان و میاشران آنها و کدخدایان انجام میشد و دولت نیز آن را به رسمیت میشناخت یا دستکم با آن کنار می آمد. بنابراین نهاد جدیدی که در دوره ی اجرای اصلاحات ارضی در روستاها شکل گرفت خانه های انصاف بود (محمودی جانکی، ۱۳۸۷). به دنبال تشکیل خانه های انصاف در روستاها نسبت به ایجاد نهادی مشابه و با صلاحیت های گسترده تر در شهرها نیز اقدام گردید. به علت تراکم پرونده ها در دادگستری ها احساس میشد مشارکت عمومی مردمی در قالب شوراهای داوری میتواند گره گشای مشکلات بسیاری در این موارد باشد. فاهیم انصاف و «داوری نیز بر ماهیت تصمیم گیری در این خانه ها و شوراهای دلالیت دارند. مفاهیمی که بیش از آنکه حاوی عدالت رسمی دولت محور باشند ناظر بر احسان و تلاش مشفقانه و توأم با توافق رضایت مندانه طرفین و میانجی ران برای حل و فصل اختلاف است (غلامی، ۱۳۹۷).

امروزه میانجی گری بخشی ضروری و حتی گاهی استاندارد در بسیاری از رشته های حقوق به ویژه حقوق خانواده و کار شناخته شده است و به دیگر رشته های حقوق نیز تسری یافته است. با این وجود این مقبولیت و استقبال همه جانبه به عنوان شکلی مستدام و مرجع در حل و فصل اختلافات در قلمرو حقوق خصوصی نسبت به همتای خود حقوق کیفری، توسعه و فراگیری چندانی نداشته است به عبارت دیگر این بنیان در حقوق کیفری مورد استقبال و مقبولیت زیادی قرار گرفته است.

۲-۴. میانجی گری در آلمان

پژوهشهای تجربی در سطح بین المللی به وضوح نشان میدهد به استثنای برخی از قربانیانی که تحت جرائم خیلی شدیدی قرار گرفته اند بیشتر قربانیان پیش از آنکه به دنبال مجازات شدید مجرم باشند به دنبال غرامت آسیبهای وارده هستند (سزار، ۱۹۹۵).

اما اکثر دولت ها چنین احتیاجات مردم را به خاطر حفظ آرامش در جامعه و مقاصد سیاسی و کاهش اختلافات ناشی از جرائم را نادیده میگیرند. در این شرایط برخی از انواع میانجی گری می تواند خلا میان این دو دسته را پر کند میانجی گری مجرم - قربانی در آلمان در سال ۱۹۹۴ وارد حقوق کیفری اطفال و نوجوانان شد. این امر نشان

دهنده آن بود که قانون گذار قصد داشت تا میانجی گری مجرم قربانی راهکاری برای قضازدایی بوده و بنابراین روشی خارج از آیین دادرسی کیفری باشد.

حقوق آلمان به سبک نظام حقوق مدنی در قاره اروپا است. رویکرد نظام قضایی آلمان رویکردی است که حقوقدانان در کامن لا به آن رویکرد اثبات گرایانه در قبال حاکمیت قانون می گویند. اگر قانونی به صورت قانون قطعی (مکتوب) در نیاید به سختی میتوان آن را موجود دانست و در نتیجه دشوار می توان از آن تبعیت کرد. مطالعات تجربی تأثیر مثبت میانجی گری بر مجرمین و قربانیان را نشان میدهد. با این حال در بیشتر کشورها از جمله آلمان، استفاده از میانجی گری به ویژه در خصوص مجرمین بزرگ سال همچنان محدود است؛ این رویکردهای سنتی اصولاً متمرکز بر مجازات شدید مجرمین بوده است در حالی که نیازهای قربانیان جرائم را نادیده می گیرد و از آنها فقط به عنوان شاهد در مدت دادرسی در دادگاه استفاده می کند (کوری، ۲۰۱۳). به ویژه پژوهشهای صورت گرفته پس از جنگ دوم جهانی درباره قربانیان جرائم و راه اندازی رشته قربانی شناسی به عنوان بخشی ضروری در جرم شناسی به درستی نشان داده است که قربانیان جرائم مورد توجه و حمایت بسیار ناچیزی قرار می گیرند (برایویت، ۱۹۸۹). نخستین طرح های میانجی گری در اوایل سالهای ۱۹۸۰ آغاز شد که این طرح ها عمدتاً در خصوص میانجی گری طلاق و میانجی گری مجرم - قربانی بودند، از آغاز توأم با اکراه میانجی گری در محیط های مختلف تادیبی تا پذیرش میانجی گری توسط قضات در دادگاه ها میانجی گری به صورت طرحی از سوی تعداد معدودی از مددکاران اجتماعی روان شناسان، جامعه شناسان جرم شناسان قضات و وکلا آغاز شد. جالب اینکه در دعاوی کیفری، ابتدا آنها بر میانجی گری مبتنی بر عدالت ترمیمی تمرکز داشتند. از اواخر سالهای ۱۹۹۰ میلادی میانجی گری مدنی تبدیل به مسئله ای سیاسی شد که تلفیقی از روشهای متنوع شد و امروز خصیصه میانجی گری در آلمان وجود همین تنوع است.

آلمان از لحاظ روشهای مختلف برای شیوه جایگزین حل اختلاف از تنوع کمتری برخوردار است روشهای اصلی عبارتند از میانجی گری و داوری که این روش دوم عمدتاً در اختلافات تجاری فراملی به کار میرود. متأسفانه میانجی گری واژه متداولی در زبان آلمانی نیست و این واژه هنوز به گوش آلمانیها تا حدی بیگانه است. همانند آن زمانی که این واژه تازه در استرالیا و ایالات متحده یاب شده بود، عموم مردم هنوز واژه میانجی گری (mediation) را با مدیتیشن (meditation) اشتباه می گیرند. گاهی به آیینهای دادرسی میانجی گری میگویند فقط به این علت که پای شخص ثالثی هم در میان است. آلمان سنت دیرینه ای در خصوص مداخله شخص ثالث در اختلافات دارد؛ با این حال به این مداخله Schlichtung میگویند. بنا به دستورالعمل پارلمان اروپا به شماره

TEC/۵۲/۲۰۰۸ در حال حاضر میانجی گری به عنوان فرآیند حل اختلاف فرآیندی تسهیل کننده و مبتنی بر منافع تعریف میشود میانجی ها عوامل تسهیل کننده ای هستند که به طرفین در تشخیص موضوعات و مسائل مورد اختلاف کمک میکنند و موجب توسعه مذاکرات همکاریها و در آخر صدور رأی به اتفاق آرا بر اساس منافع اساسی طرفین می شوند. میانجی ها قرار نیست که موضوعات اصلی مورد اختلاف را ارزیابی کنند یا درباره آن رأی صادر کنند تمرکز بر حل و فصل مستقل طرفین امر اختلافی می باشد؛ آنچه اروپایی ها به آن میانجی گری تسهیل کننده میگویند احتمالاً برخی میانجی ها در کامن لایه آن میانجی گری قابل تغییر بگویند (بوش و فولگر، ۲۰۰۰). در میانجی گری، تأکید شدیدی بر توانمند ساختن طرفین و کمک به یافتن راهکارهای خلاقانه میشود. تشخیص و توانمند سازی دو عنصر لازم برای میانجی گری تسهیل کننده در اروپاست. با وجود این، میانجی گری قابل تغییر، آن طور که در آلمانی معنا میشود در ارتباط با افزایش انسجام در درون نظام اجتماعی به کار می رود و تغییر روابط که غالباً در آثار مرتبط با تغییر بر آن تأکید میشود، به عنوان اقدامی برای کنترل اجتماعی تلقی میشود که در جوامع سنتی یا یومی متداول تر است. فرآیند های سنتی حل اختلاف برای میانجی گری ماهیت قابل تغییر داشتند، در حالی که نظام های مدرن رایج برای میانجی گری بیشتر از نوع تسهیل کننده هستند (بوله، ۲۰۰۵). بنابراین، میانجی گری در آلمان بنا نیست که مبتنی بر ارزیابی باشد یا بر حل و فصل سریع اختلاف متمرکز باشد. میانجی گری، همچنین آموزشی یا درمانی نیست هر چند غالباً آگاهی دهنده است. طرفین اهداف خود را تعیین میکنند و مسئولیت مندرجات میانجی گری و نیز حل اختلاف را به عهده دارند. از آنجا که میانجی گری امری محرمانه است و بررسی دقیق چگونگی انجام این فرآیند و توافقات حاصل از میانجی گری کار دشواری است، میانجی گری برای مشروعیت داشتن باید تسهیل کننده باشد برای آلمانیها میانجی گری مبتنی بر ارزیابی، امر متناقضی است (کواچ و لوو، ۱۹۹۶). به بیان دیگر با وجود نظام قضایی کارآمد، میانجی گری مبتنی بر ارزیابی معنایی ندارد زیرا نظام قضایی بهتر میتواند اقدام به صدور آرای به موقع در خصوص مسائل حقوقی یا اصول قانونی را کند. در ادامه این موضوع را در یافت نظام قضایی آلمان، بیشتر توضیح میدهیم میانجی گری نوعی تشکیلات قضایی در درجه دوم نیست. میانجی گری برای منافع و ارزیابی حقوق قانونی دو مقوله متفاوت هستند. میانجی گری تسهیل کننده در پی آن نیست و نباید در پی آن باشد که به منظور تحقق عدالت، جایگزین نظام قضایی شود. مهم ترین ماده قانونی که در قانون آیین دادرسی کیفری آلمان برای میانجی گری پیش بینی شده ماده ۱۵۵ آیین دادرسی کیفری آلمان است که چگونگی استفاده از میانجی گر و ارجاع پرونده و اطلاعات به موسسه میانجی گر را تشریح میکند. در این ماده اشاره شده که دادستان و رئیس دادگاه در هر مرحله از دادرسی مختار به ارجاع امر به میانجی گری میباشد و این امری بدیع در قانون آلمان

است. لذا دست دادستان و دادگاه در ارجاع به میانجی گری همیشه باز است و در هر جا که نیاز بینند میتوانند به میانجی گری ارجاع داده و از مزایای آن استفاده نمایند.

در هر مرحله از پروسه رسیدگی دادستانی عمومی و دادگاه بررسی میکنند که آیا امکان دستیابی به توافق میانجی بین متهم و فرد متخلف تجاوز قرار گرفت وجود دارد. در موارد مناسب آنها به سمت چنین واسطه ای هدایت میشوند چنین توافقی ممکن است از سوی بزه دیده همواره رد شود مشاهده میشود که میانجی گری در مرحله دادسرا و دادگاه همواره وجود دارد و چنانچه طرفین توافق نمایند میتوانند به چنین توافقی از طریق میانجی دست یابند. اما همواره بزه دیده میتواند پروسه میانجی گری را ترک نماید. محتوای قانون میانجی گری آلمانی محدود به وظایف و مسئولیتهای ابتدایی یک میانجی، محدودیت های عملکرد و وظیفه ابتدایی برای تحصیلات و آموزش پیشرفته است. قانون ابتدا به میانجی گری «خالص» می پردازد. این رویه میانجی گری در خارج از دادگاه است. قاضی می تواند روال دادگاه را به حالت تعلیق در آورد تا دادگاه میانجی گری خارجی را به راه بیندازد. ((aussergeric)) است. میانجی گری خارجی در دادگاه روالی جدا دارد و یک قاضی که قاضی جلسه ی دادگاه نیست به عنوان میانجی عمل میکند (genchtsinterne Mediation) این روال در پیش نویس قانون پیش بینی شد با این حال پارلمان فدرال این روال را در قانون نگنجانده است. فقط گفته شده است که قاضی میتواند به نوعی قاضی صلح باشد یعنی به جای تصمیم گیری به حل اختلاف پردازد. این روال کمی یا دادگاه میانجی گری داخلی متفاوت است و با توجه به (htliche Mediation) بحثهای زیادی درباره میانجی گری داخلی توسط دادگاه شکل گرفته نقش و شغل قاضی ها است که گزینه ای برای استفاده از مهارتهای میانجی گری خود دارند. این قانون برای همه خوشایند نیست بعضی باور دارند که این قانون باید بیشتر پیش برود. برخی فکر میکنند قانونی اضافی است. اگرچه برخی باور دارند که قدمی اساسی برای کمک به روی کار آمدن میانجی گری است.

نتیجه گیری

در ایران رسیدگی به جرایم و شکایات عموماً دارای اطاله دادرسی و یا مشکلاتی روبروست که شاکی را از ادامه این روند گاهی منصرف مینماید لذا شاکی برای احقاق حق خود گاه ترجیح میدهد که وارد روند میانجی گری کیفری شود تا روشی سریع تر و جایگزین دستگاه کیفری بیاید بدین ترتیب به نوعی رسیدگی رسمی را دور زده و با هزینه و وقت کمتر احقاق حق می نماید. می توان گفت که گاهی شاکی مجبور به انتخاب روش جایگزین میشود که دلایل آن همان طور که گفته شده اعم از طولانی شدن رسیدگی هزینه سنگین ایاب و ذهاب و جمع آوری دلایل و

غیره حفظ آبرو و میهم بودن روند دادرسی میباشد. لذا میانجی گری که روشی جایگزین است و بدون تشریفات شاکی و مشتکی عنه به راحتی میتوانند به هدف خود برسند. در آلمان رسیدگی کیفری آسان و هزینه آن پایین و در دسترس می باشد. عموماً شاکی نیاز به جمع آوری دلایل نداشته و دستگاه کیفری و پلیس این کار را انجام میدهد همچنین اطلاع دادرسی در آن کمتر و احقاق حق سریع تر میباشد اما قانو گذار آلمان ترجیح داده که در جرایمی که احتمال دسترسی به توافقی توسط میانجی گری وجود دارد، تلاش نموده تا طرفین را به میانجی گری سوق دهد؛ بنابراین هدف اصلی طرفین اختلاف در ایران برای استفاده از میانجی گری راحت بودن در عدم درگیری با دستگاه پر تنش و سخت عدالت کیفری و در آلمان هدف اصلی طرفین اختلاف در استفاده از میانجی گری استفاده از ظرفیت عدالت ترمیمی بودن آن است به نحوی که شاکی و متهم احساس خوشایندی از روند و نتیجه میانجی گری خواهند داشت؛ هر چند در ایران قوانین میانجی گری تازه و جدید هستند اما یا ظرفیت زیاد و دقیق تری نسبت به قوانین آلمان میباشد. قوانین آلمان در میانجی گری عموماً کلی و بدون آیین نامه خاص میباشد. به نوعی در آلمان روند میانجی گری بیشتر تجربی است تا قانونی اما در ایران بر خلاف آلمان روند میانجی گری دارای قانون و آیین نامه خاص میباشد که در این مورد میتوان قوانین ایران را پیشروتر دانست در آلمان میانجی گری کیفری به صورت قانونی سابقه بیشتری دارد لذا اساتید فن و حقوقدانان ایشان نظریات و کنکاش بیشتری در این مورد انجام داده اند همچنین ابتکارات جدید و مطابق با فرهنگ آلمانی را پیشنهاد داده اند. اما در ایران تا زمان نگارش این مقاله با وجود تصویب قوانین میانجی گری کیفری هنوز به صورت اجرایی عملی نشده و مشکلات عمومی آن در نظر مردم و حقوقدانان پنهان میباشد؛ میانجی گری در ایران به صورت عامیانه سابقه بسیار زیاد و طولانی دارد که بنا به فرهنگ هر منطقه ای متفاوت میباشد اما در نهایت همگی به یک هدف نگاه میکنند. لذا روند میانجی گری

در ایران بسیار نزدیک و در هم تنیده یا فرهنگ منطقه مورد استفاده می باشد. استفاده از یک روش خاص برای کلیه روشهای مناطق مذکور ممکن است در عمل یا مشکلاتی مواجه شود یا شاید اصلاً اجرایی نباشد. حال اینکه در آلمان قانون به صورت کلی بوده و شیوه اجرایی خاصی برای آن در نظر گرفته نشده است استفاده از این نوع کلی نگری هم مزایایی دارد هم معایبی مزیت آن قابل تعمیم بودنش به بسیاری از فرهنگها میباشد و عیب آن نبود یک شیوه کلی دولتی و گاهی سر در گمی افراد میباشد. اما به طور کلی حسن آن بیشتر از عیبش است چون میتوان آن را در بسیاری از فرهنگها بسط داد. اینکه قانون گذار آلمانی در جزییات قانون ورود نکرده به وحدت نرسیدن نظرات و روشهای ایالات مختلف آن بوده است و این هم در پیش نویس قانون میانجی گری ذکر گردیده است. از این رو کلی بودن قانون آلمان نسبت به قانون ایران در این مورد منطقی تر و اجرایی تر به نظر میرسد. بعضی قوانین بعد از

اجرایی شدن شان یا سد فرهنگی مواجه شده و در همان وهله نخست بدون استفاده خواهند ماند؛ در قانون ایران نهادهای سازش کیفری گوناگونی در بعضی جرایم وجود دارد مثل سازش در دادگاه شورای حل اختلاف و غیره سیاست جنایی ایران به سمت سبک سازی دادگاه ها و کم هزینه کردن دستگاه عدالت کیفری پیش می‌رود و این هزینه را با استفاده از روشهای جایگزین رسیدگی رسمی می‌خواهد جبران نماید. لذا دائماً سعی در به وجود آوردن نهادهای جدید سازش و بدون تشریفات مینماید تا مردم را به این نهادهای جدید سوق دهد. هر چند که نهاد میانجی گری کیفری کارکردی مثبت میتواند برای جامعه ایران داشته باشد اما سیاست جنایی قانون گذار فارغ از مثبت یا منفی بودن این نهاد پیش می‌رود و صرفاً با نگاه هزینه پایه گذاری شده تا از یار مالی دستگاه قضایی بکاهد. با توجه به اینکه میانجی گری راه حل سریع و ساده تری نسبت به ورود به دستگاه عدالت کیفری میباشد بنابراین افراد سعی میکنند که راهی کوتاه و کم هزینه را انتخاب نمایند. از این رو ساده و کم هزینه بودن میانجی گری ممکن است سبب شود که افراد از حق خود کوتاه آمده و ترجیح بدهند داخل در روند ساده تر بشوند. این گونه تفکر در فرهنگ ایرانی رواج بیشتر دارد اما در آلمان به اینصورت نبوده و هیچ کدام از این عوامل باعث نمیشود که شخص وارد پروسه میانجی گری بشود و دستگاه عدالت کیفری همواره در دسترس و ساده می باشد. لذا استفاده از میانجی گری کیفری در آلمان بیشتر جنبه ترمیمی دارد و افرادی که به سمت میانجی گری کیفری سوق داده میشوند نه از روی اجبار بلکه از جهت التیام وارد این پروسه میشوند. در قانون ایران در خصوص میانجی گری هر فردی میتواند اقدام به میانجی گری نماید اما علاوه بر آن تأکید خاصی بر ارجاع میانجی گری به افراد کاردان و مؤسسات میانجی گری شده است و برای آنها هم قوانین خاصی مد نظر گرفته شده است. یا توجه به اینکه هنوز تا تاریخ تحریر این رساله میانجی گری عملاً در ایران اجرایی نشده است می توان از تجربیات آلمان استفاده نمود.

با توجه به تمام آنچه که تا بدین جا مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت میتوان موارد زیر را به عنوان راهکاری مناسب جهت بهبود وضعیت نهاد تازه تأسیس میانجی گری عنوان نمود :

- 1- جداسازی میانجی گران حرفه ای و غیر حرفه ای از همدیگر به این صورت که میانجی گران غیر حرفه ای در همان شوراهای حل اختلاف انجام وظیفه نمایند و میانجی گران حرفه ای به صورت جدا و در قالب مؤسسات میانجی گری و یا در دفاتر وکلای دادگستری
- 2- در نظر گرفتن حقوق ممتاز برای میانجی گران حرفه ای به صورتی که مثلاً دادگاه ها نتوانند از ایشان به عنوان شاهد استفاده نمایند.

3- آموزش میانجی گران حرفه ای در نهادهای دانشگاهی و ایجاد سرفصل های درسی در رشته حقوق و رشته های مرتبط با میانجی گری برای آشنایی دانشجویان با این نهاد.

4- آموزش میانجی گران غیر حرفه ای توسط نهادهای قضایی برای نحوه و روشهای برخورد یا طرفین اختلاف به صورتی که بتوانند در رفع اختلاف نقش اساسی داشته باشند.

5- تبلیغات مؤثر در نهادهای کیفری برای سوق دادن افراد به نهاد میانجی گری

6- اجازه به وکلا و میانجی گران حرفه ای برای تبلیغات مؤسسات میانجی گری و ارائه و نشان دادن توانایی هایشان که در این صورت طرفین اختلاف راحتتر میتوانند در انتخاب میانجی تصمیم گیری نمایند.

7- هر چند مطابق آیین نامه دستمزد میانجی برحسب توافق است اما با این حال سقفی برای آن در نظر گرفته شده است. بهتر است با آزادسازی دستمزد میانجی گران و توافقی کردن آن یا هر میزان طرفی که درخواست میانجی گری می نماید میانجی را راغب به انجام نمود. در این صورت میانجی حداکثر توان و امکانات خود را به کار خواهد برد.

8- اجباری کردن رجوع به میانجی گری در بعضی جرایم خاص و سبکتر بدین صورت که اگر طرفین اختلاف نتوانستند به توافقی دست یابند با گواهی میانجی گر آنگاه به دادرسی کیفری باز گردند.

9- ایجاد یک قانون میانجی گری برای کلیه امور از جمله کیفری و حقوقی به صورتی که یک وحدت رویه بین میانجی گران ایجاد نمود و از چند دستگی و سردرگمی مراجعه کنندگان کاسته شود.

10- ایجاد صندوقی برای کمک به مؤسسات میانجی گری و افرادی که توانایی رجوع به میانجی گران را از لحاظ دستمزد ندارند تا افراد سهولت و دسترسی بیشتری به نهاد میانجی گری داشته باشند.

11- نگاه به میانجی گری به عنوان نوعی عدالت ترمیمی و نه کمک به دستگاه قضایی برای کاستن پرونده های ورودی و کاستن هزینه های قضایی

12- استفاده از مشوقهای قانونی برای رجوع افراد به میانجی گری تا در این صورت افراد به جای ورود به دستگاه کیفری ترجیح به ورود به نهاد میانجی گری داشته باشند.

13- استفاده از میانجی گران حرفه ای آلمانی و استخدام ایشان در کلاسهای درسی و آموزش به افرادی که خواهان داشتن تخصص میانجی گری میباشد.

۱۴- استفاده از میانجی‌گری برخط (آنلاین) در مواردی که افراد یا امکان حضور در مکان میانجی‌گری را ندارند یا وقتی که ترجیح می‌دهند که با طرف اختلاف روبرو نشوند.

۱۵- ایجاد قوانین و آیین‌نامه و مشوقهای قانونی برای ارجاع امور کیفری نوجوانان و اطفال به نهاد میانجی‌گری جهت رویکرد ترمیمی آن و عدم ورود این افراد به دستگاه عدالت رسمی کیفری

۱۶- نتایج اجرای طرحهای آزمایشی در آلمان نشان داده است که میانجی‌گری را نباید به چرمهای کم اهمیت محدود کرد. به بیان دیگر در چرمهای جنایی و مهم مانند سرقت‌های مکرر و مسلحانه و حتی چرمهای جنسی مهم همانند تجاوز به عنف) نیز میتوان از روش‌های مصالحه و میانجی‌گری استفاده کرد میزان این گونه جرم‌ها در آلمان میان ۵ تا ۱۰ درصد بزه‌های نوجوانان گزارش شده است صاحب نظران آلمانی حتی یا را فراتر از این نهاد و معتقدند که روشهای سازش و میانجی‌گری را در مورد تکرار کنندگان چرم نیز باید بکار برد. بنابراین پیشنهاد میشود در قانون ایران هم گسترش میانجی‌گری به جرایم سنگین‌تر که عموماً در جامعه به صورت میانجی‌گری قابل حل و فصل است مثل قتل عمد لحاظ شود. هر چند قتل عمد از جمله سنگین‌تری جرایم کیفری میباشد اما عموماً در جامعه ایرانی به صورت میانجی‌گری خاتمه میابد پس لازم است قانونگذار در این مورد استثنائاتی را بپذیرد و وارد قانون نماید.

۱۷- در صورت عدم تحقق میانجی‌گری بیانات طرفین اختلاف در دادگاه علیه ایشان استفاده نشود.

۱۸ لحاظ کردن سند توافق بین طرفین اختلاف به عنوان نوعی سند لازم‌الاجرا تا طرفین به دور از هرگونه نگرانی بتوانند تعهدات طرف مقابل را درخواست نمایند.

۱۹- در قانون آلمان قضات میتوانند به عنوان میانجی عمل نمایند هم خود قاضی که در حال رسیدگی است و هم قضاتی غیر قاضی رسیدگی کننده در ایران هم پیشنهاد میشود این رویه عملی شود چون هزینه‌های میانجی‌گری را پایین می‌آورد و ممکن است از اطلاع دادرسی جلوگیری شود. ضمناً طرفین اختلاف به میانجی‌گری قاضی ممکن است اعتماد بیشتری داشته باشند.

منابع

- آشوری، محمد، (1387)، آیین دادرسی کیفری، جلد اول، نشر سمت
- بهمن بیگی، محمد، (1380)، عرف و عادات عشایر فارس، تهران، نشر بنگاه آذر
- بیستونی، محمد، (1388)، تفسیر جوان (برگرفته از تفسیر نمونه)، نشر بیان جوان
- تدینی، ع. (1389) حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی و بین الدولی، تهران، نشر میزان.
- حسینی، س. م. (1378) "نقش میانجیگری در فصل دعاوی و پاسخ دهی به هنجارها"، نشریه دانشکده حقوق علوم سیاسی، شماره 45
- خوبی سیدابوالقاسم، ترجمه مبانی تکملة المنهاج (جلد دوم). چاپ 1. خرسندی، 1390
- دانا امیر رضا، (1384)، جلوه های عدالت ترمیمی در نظام کیفری ایران، پایان نامه کارشناسی ارشد، حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه تهران
- السان، م. . (1391) حقوق تجارت الکترونیک، تهران: نشر سمت، چاپ اول.
- شهبازی، عبدالله، (1366)، ایل ناشناخته (پژوهشی در کوه نشینان سرخی فارس)، تهران، نشر نی
- صادقی م. (1384) "مفهوم و اعمال نظم عمومی در مراجع قضایی و شبه قضایی و جلوه های نوی آن"، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره 68.
- صفدری، م. (1342) حقوق بین الملل عمومی، ج 3، تهران دانشگاه تهران.
- صلحچی، م. ع. (1389) حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی، تهران: نشر میزان، چاپ دوم.
- عباسی، مصطفی، (1382)، افق های نوین عدالت ترمیمی در میانجی گری کیفری، چاپ اول، تهران، نشر دانشور
- عشایری، طاها، جهانی دولت آباد، اسماعیل و عباسی، الهام. (1397). بررسی جامعه شناختی تاریخی سازوکارهای مدیریت نزاع های ایلی - طایفه ای در جوامع روستایی ایران. توسعه اجتماعی، دوره 12
- غلامی، حسین، (1397)، عدالت ترمیمی، نشر سمت
- قاسمی، مروتی، یارمحمد، سهراب، (1388)، همیاری سنتی ایلامیان، تهران، نشر دانشگاه ایلام
- محمودی جانکی، فیروز، (1387)، رسمی سازی عدالت غیر رسمی در ایران با تاکید بر زمینه های تاریخی اجتماعی شکل گیری خانه انصاف و شورای داوری، مجله حقوقی و دادگستری، شماره 62

مصفا، ن. و دیگران، زیر نظر جمشید ممتاز (1365) مفهوم تجاوز در حقوق بین الملل، تهران، مرکز مطالعات عالی بین المللی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

میرعباسی، س. ب. (1385) (حقوق بین الملل عمومی، جلد 2، تهران نشر میزان.

میرعباسی، س. ب. سادات میدانی، س. ح. (1378) دیوان بین المللی دادگستری در تئوری و عمل، جلد 1، تهران انتشارات جنگل.

نیکبخت، ح. ر. و ادیا، ع. ا. (1396). "اصالح گر و میانجی گر به عنوان جایگزین روش های سنتی حل اختلافات مدنی - تجاری: امکان به کارگیری آن ها در صنعت نفت"، تحقیقات حقوقی، شماره 78

واعظی، م. (1384) "مبانی نظری میانجیگری در مناقشات بین المللی"، مجله تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، شماره 2

Boskey, James, (2010), Mediation as Practiced in Criminal Law: The Present, the Pitfalls, and the Potential, Flora Go Harvard Law School. Class of 2012

Boulle L (2005), Mediation: Principles, Process Practice, 2nd ed, LexisNex- is Butterworths , 49

Braithwaite, J. (1989), Crime, shame and reintegration, cambridge, UK: University Press

Bush RAB and Folger JP(2000), The Promise of Mediation: Responding to Conflict Through Empowerment and Recognition, Jossey-Bass, 155

David, R.C. (1980) Mediation and arbitration as alternatives to prosecution in felony arrest cases: An evaluation of the Brooklyn Dispute Resolution Center. Vera Institute in coop. with Victim Services Agency.

Dryzek, J.S. and Hunter, S. (1987) Environmental mediation for international problems, International Studies Quarterly, 31:1, 87-102.

Kovach K and Love L,(1996), Evaluative Mediation is an Oxymoron 14(3) CPR Institute for Dispute Resolution 31

Kury, H. (2013), The (non-) effect of sanctions - international results empirical investigations, In: Kury, H., Scherr, A. (Ed.) to the (non-) effect of sanctions. Tougher penalties - less and less crime? Social problems

Reiss-Husson, F. and Jolchine, G. (1972) Purification and properties of a photosynthetic reaction center isolated from various chromatophore fractions of Rhodospseudomonas spheroides Y. Biochimica et Biophysica Acta (BBA)-Bioenergetics, 256:2, 440-451.

Sessar Sessar, K. (1995), Restitution or punishment, An empirical study on attitudes of the public and the justice system in Hamburg. Eurocriminology 8

References

Abbasi, M. (2003). *New Horizons of Restorative Justice in Criminal Mediation*. Tehran: Daneshvar Publishing.

- Alsan, M. (2012). *Electronic Commerce Law*. Tehran: SAMT Publishing.
- Ashayeri, T., Jahani-Dowlatabad, E., & Abbasi, E. (2018). "A Socio-Historical Analysis of Mechanisms for Managing Tribal Conflicts in Rural Iran." *Social Development*, Vol. 12.
- Ashouri, M. (2008). *Criminal Procedure*, Vol. 1. Tehran: SAMT Publishing.
- Bahman-Beigi, M. (2001). *Customs and Traditions of the Fars Nomads*. Tehran: Azar Publishing House.
- Bistooni, M. (2009). *Javān Commentary (Based on Tafsīr-e Nemūneh)*. Tehran: Bayan-e Javān Publishing.
- Boskey, J. (2010). *Mediation as Practiced in Criminal Law: The Present, the Pitfalls, and the Potential*. Harvard Law School, Class of 2012.
- Boulle, L. (2005). *Mediation: Principles, Process, Practice* (2nd ed.). LexisNexis Butterworths.
- Braithwaite, J. (1989). *Crime, Shame, and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bush, R. A. B., & Folger, J. P. (2000). *The Promise of Mediation: Responding to Conflict Through Empowerment and Recognition*. Jossey-Bass.
- Dana, A. R. (2005). *Manifestations of Restorative Justice in Iran's Criminal System* (Master's Thesis). University of Tehran.
- David, R. C. (1980). *Mediation and Arbitration as Alternatives to Prosecution in Felony Arrest Cases: An Evaluation of the Brooklyn Dispute Resolution Center*. Vera Institute in cooperation with Victim Services Agency.
- Dryzek, J. S., & Hunter, S. (1987). "Environmental Mediation for International Problems." *International Studies Quarterly*, 31(1), 87–102.
- Ghasemi, M., & Yarmohammadi, S. (2009). *Traditional Cooperation among Ilam Tribes*. Tehran: Ilam University Publishing.
- Gholami, H. (2018). *Restorative Justice*. Tehran: SAMT Publishing.
- Hosseini, S. M. (1999). "The Role of Mediation in Dispute Resolution and Compliance with Norms." *Journal of the Faculty of Law and Political Science*, No. 45.
- Khoei, Sayyed Abolqasem. (2011). *Foundations of Takmilat al-Minhāj* (Vol. 2, Persian Translation). Tehran: Khorsandi Publishing.
- Kovach, K., & Love, L. (1996). "Evaluative Mediation Is an Oxymoron." *CPR Institute for Dispute Resolution*, 14(3), 31.
- Kury, H. (2013). "The (Non-)Effect of Sanctions: International Empirical Investigations." In H. Kury & A. Scherr (Eds.), *Tougher Penalties – Less Crime?*

Mahmoudi Janki, F. (2008). "Formalizing Informal Justice in Iran: A Historical-Social Study of the Formation of the Houses of Equity and Arbitration Councils." *Judicial and Legal Journal*, No. 62.

Mir Abbasi, S. B. (2006). *Public International Law*, Vol. 2. Tehran: Mizan Publishing.

Mir Abbasi, S. B., & Sadat Meidani, S. H. (1999). *The International Court of Justice in Theory and Practice*, Vol. 1. Tehran: Jungle Publishing.

Mosaffa, N., et al. (1986). *The Concept of Aggression in International Law*, under supervision of Jamshid Momtaz. Tehran: Center for Advanced International Studies, University of Tehran.

Nikbakht, H. R., & Adia, A. A. (2017). "Mediator and Conciliator as Alternatives to Traditional Civil-Commercial Dispute Resolution: Their Applicability in the Oil Industry." *Legal Research Journal*, No. 78.

Reiss-Husson, F., & Jolchine, G. (1972). "Purification and Properties of a Photosynthetic Reaction Center from *Rhodospseudomonas spheroides*." *Biochimica et Biophysica Acta – Bioenergetics*, 256(2), 440–451.

Sadeqi, M. (2005). "The Concept and Application of Public Order in Judicial and Semi-Judicial Bodies and Its New Dimensions." *Journal of Law and Political Science*, No. 68.

Safdari, M. (1963). *Public International Law*, Vol. 3. Tehran: University of Tehran Press.

Sessar, K. (1995). "Restitution or Punishment: An Empirical Study of Attitudes of the Public and the Justice System in Hamburg." *Eurocriminology*, 8.

Shahbazi, A. (1987). *The Unknown Tribe: A Study of the Surkhi Mountain Dwellers of Fars*. Tehran: Ney Publishing.

Solhchi, M. A. (2010). *Peaceful Settlement of International Disputes*. Tehran: Mizan Publishing, 2nd Edition.

Tadayyuni, A. (2010). *Peaceful Settlement of International and Inter-State Disputes*. Tehran: Mizan Publishing.

Vaezi, M. (2005). "Foundations of Mediation in International Conflicts." *Journal of Private and Criminal Law Research*, No. 2.

اصول عام حکمرانی قضایی از منظر فقه امامیه و تخریج سیاست های کلان

نظام حکمرانی قضایی از آن ها

سید صمصام الدین قوامی^۱، نیما نوروزی^۲

^۱ مدیر بنیاد فقهی مدیریت اسلامی و استاد درس خارج حوزه علمیه، حوزه علمیه قم، قم، ایران

^۲ گروه فقه و حقوق، دانشکده علوم و معارف، جامعه المصطفی العالمیه و سطوح عالی قم، حوزه علمیه قم، قم شریف، ایران

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین مبانی فقهی حکمرانی قضایی و تطبیق آن با بیست و پنج اصل سیاستی کلان اداری نظام قضایی انجام شده است. در این مطالعه با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع قرآنی، روایی و آثار فقهی امامیه، دوازده اصل عام حکمرانی استخراج گردید؛ از جمله شفافیت، استقلال، شایسته سالاری، پاسخگویی، مشارکت هماهنگ، انسجام نهادی، تمرکز بر سیاست کلان، استقلال مالی و گفتمان عدالت. تحلیل تطبیقی نشان داد که همه ی اصول ۲۵ گانه ی در چهار حوزه ی حکمرانی، دادرسی، بودجه و تأمین مالی، ریشه در این مبانی فقهی دارند و در واقع، تجربه ی جهانی حکمرانی قضایی بازتابی ساختاری از آموزه های فقه امامیه است. بر این اساس، تحقق عدالت پایدار در نظام اسلامی نیازمند سیاست گذاری مبتنی بر این اصول است تا مسیر نظام سازی و قانون گذاری کارآمد فراهم گردد. نتیجه ی تحقیق بیانگر آن است که فقه امامیه توانایی نظری و عملی ارائه ی الگوی جامع «حکمرانی قضایی اسلامی» را دارد؛ الگویی که ضمن حفظ اصالت دینی، به الزامات مدیریتی و ساختاری روز نیز پاسخ می دهد و عدالت را به نظامی پایدار، شفاف و مردمی تبدیل می سازد.

کلیدواژه ها: فقه امامیه، حکمرانی قضایی، عدالت، سیاست گذاری قضایی، نظام سازی اسلامی

General Principles of Judicial Governance in Imāmī Jurisprudence and the Derivation of Macro-Level Judicial Governance Policies from Them

Seyyed Samsam al-Din Ghavami¹, Nima Norouzi²

1 Director, Jurisprudential Foundation for Islamic Management, and Professor of Advanced Jurisprudence (Dars-e Kharej), Qom Seminary, Qom, Iran

2 Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Islamic Sciences, Al-Mustafa International University, and Advanced Seminary Studies, Qom, Iran

Abstract

This study aims to elucidate the jurisprudential foundations of judicial governance in Imāmī (Shi'a) law and to align them with twenty-five macro-level policy principles governing the administration of the judicial system. Employing a descriptive-analytical methodology and drawing upon Qur'anic sources, Prophetic and Imamic narrations, and classical and contemporary works of Imāmī jurisprudence, the research identifies twelve overarching principles of judicial governance, including transparency, independence, meritocracy, accountability, coordinated participation, institutional coherence, emphasis on macro-level policymaking, financial autonomy, and an overarching discourse of justice. Comparative analysis demonstrates that all twenty-five policy principles—across the four domains of governance, adjudication, budgeting, and financial provision—are rooted in these jurisprudential foundations. In effect, global experiences in judicial governance reflect structural parallels to the normative teachings of Imāmī fiqh. Accordingly, achieving sustainable justice within an Islamic system requires policymaking grounded in these foundational principles to enable effective system-building and legislation. The findings indicate that Imāmī jurisprudence possesses both the theoretical depth and practical capacity to articulate a comprehensive model of “Islamic Judicial Governance.” This model preserves the authenticity of religious doctrine while responding to contemporary managerial and institutional demands, thereby transforming justice into a sustainable, transparent, and people-centered system.

Keywords: Imāmī jurisprudence, judicial governance, justice, judicial policymaking, Islamic system-building

پژوهش حاضر در پی آن است که اصول حکمرانی و مدیریت قضایی را از مبانی فقه امامیه استخراج و بازخوانی کند. در دوران معاصر، نظریه «حکمرانی قضایی» به عنوان شاخه‌ای از حکمرانی خوب، بر شفافیت، پاسخگویی، شایسته‌سالاری، استقلال نهادی و عدالت رویه‌ای تأکید دارد. با این حال، این مفاهیم عمدتاً در نظام‌های حقوقی غربی تدوین یافته و کمتر با دستگاه معرفتی فقه امامیه تطبیق داده شده‌اند. در فقه اسلامی، قضا منصبی الهی و نه صرفاً نهادی اداری است، و قاضی در حکم خلیفه‌ی خدا در زمین است که موظف به اجرای عدالت و صیانت از حقوق مردم است (فصیحی، ۱۴۰۲: ۵). بر این اساس، مسئله‌ی اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان میان اصول مدرن حکمرانی قضایی و مبانی فقهی قضا در اندیشه‌ی امامیه نسبتی منسجم و استخراج‌پذیر برقرار کرد.

ضرورت این پژوهش از آنجاست که در نظام جمهوری اسلامی ایران، مشروعیت و کارآمدی قوه‌ی قضائیه نه تنها در گرو کارایی اداری بلکه وابسته به انطباق با مبانی فقهی و شرعی است. فقه امامیه ظرفیت بالایی برای تبیین الگوی بومی عدالت قضایی دارد، زیرا بر اصولی چون عدالت، علم، امانت، استقلال و قاطعیت در قضا تأکید می‌کند (نجفی، بی تا: ج ۴۱، ص ۲۲). در عین حال، بی‌توجهی به تطبیق میان نظریات فقهی و الزامات جدید حکمرانی موجب شده است که ساختار قضایی، در حوزه‌ی سیاست‌گذاری، تفویض و پاسخگویی، با نوعی ابهام و دوگانگی مواجه باشد. بازشناسی مبانی فقهی شفافیت، پاسخگویی و استقلال می‌تواند راه را برای نظریه‌پردازی اسلامی در باب حکمرانی قضایی هموار سازد.

مرور پیشینه‌ی مطالعات موجود نشان می‌دهد که پژوهش‌هایی درباره‌ی «امنیت قضایی از منظر فقه و حقوق» (آبادیه حاجی و صمیمی، ۱۴۰۳) و «سازوکارهای تأمین امنیت قضایی در نظام سیاسی اسلام» (فصیحی، ۱۴۰۲) انجام شده‌اند. در این آثار، اصولی مانند استقلال قاضی، شفافیت در دادرسی و رعایت عدالت شکلی به عنوان مؤلفه‌های امنیت قضایی معرفی شده‌اند، اما این مباحث هنوز به صورت یک نظام حکمرانی کلان در چارچوب فقه امامیه سامان نیافته‌اند. همچنین در حوزه‌ی حقوق تطبیقی، پژوهش‌هایی درباره‌ی «اصل شفافیت قانون» (ره‌دارپور و موذن‌زادگان، ۱۳۹۷) و «بازدارندگی فساد از رهگذر شفافیت قضایی» (رفیعی و عالم‌الهدی، ۱۴۰۳) انجام شده است که می‌توانند پشتوانه‌ی نظری بخش‌هایی از این تحقیق باشند.

خلاً اصلی در ادبیات موجود آن است که هنوز ارتباط نظام‌مند میان اصول حکمرانی نوین (نظیر شفافیت ساختاری، پاسخگویی، تفویض، استقلال بودجه‌ای و مشارکت نهادی) با مبانی فقه امامیه تبیین نشده است. بیشتر پژوهش‌ها به

یکی از این عناصر به طور منفرد پرداخته‌اند و نگاه جامع و منظومه‌وار به الگوی اسلامی حکمرانی قضایی وجود ندارد. همچنین، مفهوم «حاکمیت قانون» در آثار فقهی امامیه به عنوان یکی از ارکان عدالت اجتماعی کمتر با سازوکارهای اجرایی معاصر مانند ارزیابی عملکرد، نظارت مالی و تفویض اختیارات تطبیق داده شده است. این خلأ نظری، نیازمند پژوهشی است که بتواند مفاهیم فقهی را با ساختار نهادی حکمرانی قضایی پیوند دهد.

ضرورت دیگر این تحقیق در جنبه‌ی تمدنی آن نهفته است. بازخوانی فقه امامیه از منظر حکمرانی به معنای عبور از تلقی صرفاً قضایی از قضا و ورود به لایه‌ی سیاست‌گذاری کلان عدالت است. این رویکرد، علاوه بر آن که می‌تواند به ارتقای اعتماد عمومی و مشروعیت اجتماعی نظام قضایی کمک کند، از حیث نظری نیز توانایی فقه شیعه را در تولید الگوی اسلامی عدالت ساختاری نشان می‌دهد (آبادیه حاجی، ۱۴۰۳: ص ۳۵). درواقع، در جهانی که شاخص‌های حکمرانی خوب معیار مشروعیت دولت‌ها شمرده می‌شود، فقه اسلامی باید بتواند مؤلفه‌های درون‌دینی آن را به زبان نهادی و مدیریتی بازتولید کند.

هدف اصلی این پژوهش، استخراج و نظام‌مند کردن اصول حکمرانی قضایی از دل متون و قواعد فقهی امامیه است. بدین منظور، اصولی چون شفافیت، شایسته‌سالاری، تفویض، استقلال، پاسخگویی، مشروعیت اجتماعی، و گفتمان‌سازی برای حاکمیت قانون در قالب مبانی فقهی چون قبح ظلم، لزوم بیان حکم، تقدیم الأعلّم و الأعدل، امر به معروف، نهی از منکر و ولایت فقیه بازخوانی می‌شوند. در گام بعد، این اصول با الگوهای جهانی مانند اصول بنگلور تطبیق داده می‌شوند تا ظرفیت‌های فقه امامیه در نظریه‌پردازی مقایسه‌ای روشن گردد.

فرضیه‌ی اصلی تحقیق آن است که اصول بنیادین حکمرانی قضایی در فقه امامیه با اصول جهانی حکمرانی خوب هم‌پوشانی دارد و تفاوت آن‌ها نه در مبنا، بلکه در فلسفه‌ی مشروعیت و غایت عدالت است. فقه امامیه عدالت را غایت الهی نظام اجتماعی می‌داند، در حالی که نظام‌های سکولار عدالت را ابزاری برای نظم اجتماعی تلقی می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۵). فرضیه‌ی فرعی دیگر آن است که هر یک از مؤلفه‌های حکمرانی نوین، معادل یا مستند فقهی در منابع شیعه دارد؛ برای مثال، اصل شفافیت بر قاعده‌ی وجوب بیان حکم شرعی و اصل استقلال بر منع از تسلط غیر بر قاضی مبتنی است.

از نظر روش‌شناسی، پژوهش حاضر بر پایه‌ی روش توصیفی — تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسناد فقهی انجام می‌شود. در بخش نخست، مفاهیم کلیدی مانند عدالت قضایی، حکمرانی، ولایت و امنیت قضایی از منظر فقها و اندیشمندان معاصر تحلیل می‌شود (نجفی، بی‌تا: ج ۴۱، ص ۲۳؛ خمینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۳۴۱). در بخش دوم، اصول

بیست و پنج گانه‌ی حکمرانی قضایی در اسناد بین‌المللی گردآوری و با مبانی فقه امامیه تطبیق داده می‌شود. در پایان، مدل فقهی پیشنهادی برای حکمرانی قضایی استخراج می‌گردد.

انتظار می‌رود نتایج این تحقیق نشان دهد که فقه امامیه نه تنها ظرفیت تبیین اصول نوین حکمرانی قضایی را دارد، بلکه در بسیاری از موارد، پیش‌تر مبانی عمیق‌تری برای آن فراهم کرده است. برای نمونه، استقلال مالی قوه‌ی قضائیه در فقه با قاعده‌ی «ولایت فقیه بر بیت‌المال» و اصل «الامام راعٍ و هو مسئول عن رعیت» پشتیبانی می‌شود، یا شفافیت نهادی در قضا، با قاعده‌ی «منع از جهل در حکم و قضاوت» سازگار است (رفیعی، ۱۴۰۳: ص ۷۴). این انطباق می‌تواند مبنای نظری طراحی الگوی «حکمرانی قضایی اسلامی» باشد که هم وفادار به مبانی شریعت است و هم پاسخ‌گوی نیازهای مدیریت معاصر عدالت.

در نتیجه، نوآوری این پژوهش در آن است که برای نخستین بار، اصول پراکنده‌ی فقهی مرتبط با قضا در قالب یک نظام حکمرانی منسجم بازسازی می‌شود. این مقاله می‌کوشد از رهگذر تلفیق منابع سنتی فقه امامیه و نظریه‌های نوین حکمرانی، چارچوبی نظری برای «حکمرانی قضایی اسلامی» ارائه دهد که بتواند مبنای اصلاح ساختارهای حقوقی و سیاست‌گذاری قضایی در جمهوری اسلامی ایران قرار گیرد. چنین مدلی ضمن حفظ اصالت فقهی، از نظر کارکردی همسو با معیارهای عدالت، کارآمدی و مشروعیت در جهان معاصر است.

۱. مبانی نظری حکمرانی قضایی در فقه امامیه

۱-۱. مفهوم و ماهیت قضا از منظر فقه امامیه

در فقه امامیه، قضاوت نه صرفاً امری اداری، بلکه منصبی الهی است که از جانب خداوند به پیامبر و سپس به امامان و فقهای جامع‌الشرایط تفویض شده است. در حدیث مشهور پیامبر (ص): «و اعلمهم بالقضیه» (الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب، ج ۲، ص: ۷۹) تصریح شده که قضاوت، استمرار رسالت الهی در تحقق عدالت است. این منصب ریشه در آیه‌ی شریفه دارد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰)، که نشان می‌دهد داوری و تشریع از شئون خاص خداوند است و قاضی، نایب او در زمین است. بنابراین قضاوت در امامیه، بخشی از ولایت الهی است و همان‌گونه که قرآن فرمود: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷).

نظام قضایی در اندیشه‌ی شیعی، با محوریت عدالت و کرامت انسان طراحی شده است. امام علی (ع) قضاوت را «سهم خدا از حکومت» می‌داند، زیرا غایت آن، احقاق حق مظلوم و اقامه‌ی حدود الهی است (فتحی، ۱۴۰۲: ص ۲۵). در این نظام، قضا نه ابزار سیاست، بلکه تجلی توحید در عرصه‌ی اجتماع است. بدین سان، حکمرانی قضایی در فقه امامیه

ریشه در اعتقاد به «ولایت قضا» دارد، که از شئون ولایت کبری است و هدفش تأمین عدالت اجتماعی در پرتو شریعت است.

در نگاه قرآنی نیز، مأموریت پیامبران، اقامه‌ی قسط از طریق حکم و داوری است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). این آیه اساس نظریه‌ی عدالت در قضااست. از این رو فقه امامیه، قضا را فرع نبوت و لازمه‌ی امامت می‌داند، چنانکه امام صادق (ع) فرمود: «اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبی أو وصی نبی.» (الفصول المهمة، جلد 1، صفحه 542). چنین تعریفی قضا را به «حکمرانی عدل» پیوند می‌زند.

در سیره‌ی علوی نیز قضاوت، ستون حکومت به شمار آمده است. آن حضرت فرمود: «الواجب في حكم الله و حكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل ضالاً كان أو مهتدياً أن لا يعملوا عملاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء و السنة يجبى فيهم و يقيم حجهم و جمعهم و يجبى صدقاتهم.» (مستدرک الوسائل، جلد 6، صفحه 14). بدین معنا، قضاوت در دستگاه دینی، نه تنها رفع خصومت، بلکه حفظ سلامت جامعه و اصلاح بلاد است. پس مفهوم قضا در فقه امامیه، نهاد عدالت گستر و تضمین کننده‌ی مشروعیت سیاسی است.

۲-۱. مبانی معرفتی نظام قضایی اسلام

فقه امامیه نظام قضایی را بر چهار مبنای معرفتی الهی می‌داند: حکمت، عدالت، کرامت و رحمت (فتحی، ۱۴۰۲: ص ۴-۵). نخست، اصل حکمت است که ریشه در صفات الهی دارد: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹). خداوند حکیم افعال خود را بر اساس مصالح بندگان سامان می‌دهد، پس قضاوت نیز باید بر مبنای حکمت، اتقان و بی‌طرفی باشد. امام صادق (ع) فرمود: «القضاء أربعة، ثلاثة في النار و واحد في الجنة، رجل قضی بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضی بجور و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضی بالحق و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضی بالحق و هو يعلم فهو في الجنة.» (الفصول المهمة، جلد 3، صفحه 408).

مبنای دوم عدالت است که اساس همه‌ی احکام شرع محسوب می‌شود. قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰). عدالت، در فقه امامیه، «وضع کل شیء فی موضعه» است (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴). این معنا اقتضا دارد که حکم، به حق و نه به میل صادر شود. پیامبر (ص) فرمود: «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۵۰). این روایت، عدالت را به عنوان رکن مشروعیت قضا تثبیت می‌کند.

مبنای سوم، کرامت انسان است. خداوند فرمود: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰). تحقیر، شکنجه و اقرار تحت اجبار، از منظر فقه امامیه، باطل و غیرشرعی است (نظام قضایی اسلام، ص ۳). در روایت آمده: «مَنْ اسْتَذَلَّ مُؤْمِنًا أَوْ حَقَرَهُ لِفَقْرِهِ أَوْ قِلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ شَهَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَفْضَحُهُ» (کافی، ج ۲، ص ۳۵۰). از این رو، کرامت انسانی یکی از اصول قضا در اسلام است.

چهارمین مبنا، رحمت است. قرآن کریم پیامبر را «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷) معرفی می کند و حدود و مجازات ها را نیز جلوه ای از رحمت الهی می داند که هدف آن اصلاح فرد و جامعه است، نه انتقام. قرآن فرمود: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۷۹). از این رو، مبانی معرفتی نظام قضایی اسلام، ترکیبی از عقل، عدل و رحمت است که در فقه امامیه تبلور یافته است.

۳-۱. اهداف نظام قضایی در فقه امامیه

نظام قضایی در نگاه امامیه، غایت محور است و هدف اصلی آن، اقامه ی قسط و اصلاح جامعه است. قرآن فرمود: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷). مطابق با این اصل، عدالت قضایی در خدمت احیای حقوق مردم و امنیت اجتماعی است، نه صرفاً اعمال مجازات (فتحی، ۱۴۰۲: ص ۷).

هدف دوم، رفع خصومت و اصلاح ذات البین است. امام علی (ع) فرمود: «صَلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ» (نهج البلاغه، وصیت ۴۷). این حدیث نشان می دهد که غایت قضا، صلح و همزیستی اجتماعی است. بر همین اساس، امام علی (ع) در نظام خود شورا و مشارکت را ترویج می داد تا تصمیمات قضایی از دل اجماع حکیمانه بیرون آید.

هدف سوم، صیانت از کرامت و حقوق بشر اسلامی است. همان گونه که خداوند در قرآن می فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲). این آیه بیانگر احترام به جان انسان است. لذا در فقه امامیه، هیچ حکمی که موجب اهانت یا شکنجه ی بی دلیل شود، مشروع نیست. قاضی باید با حلم و وقار رفتار کند، چنان که آمده: «مَنْ اسْتَذَلَّ مُؤْمِنًا أَوْ حَقَرَهُ لِفَقْرِهِ أَوْ قِلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ شَهَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَفْضَحُهُ» (کافی، ج ۲، ص ۳۵۰).

چهارمین هدف، امنیت قضایی و جلوگیری از ظلم حاکمان است. امام علی (ع) تأکید می کرد که قاضی باید مستقل باشد و حتی حاکم حق مداخله در حکم او را ندارد (نهج البلاغه، نامه ۵۳). استقلال مالی و فکری قاضی، اساس سلامت نظام قضایی و شرط اجرای عدالت است.

۴-۱. جایگاه قاضی در اندیشه‌ی امامیه

در فقه شیعه، قاضی در حکم نایب امام و «ولیّ حکم» است. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «القضاء ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار» (کافی، ج ۷، ص ۴۰۶). این روایت بیانگر آن است که قاضی عادل، صاحب منزلتی در حد پیامبران است. امام علی (ع) نیز به شریح قاضی فرمود: «قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبی أو وصی نبی أو شقی». (وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب صفات قاضی).

در عهدنامه‌ی مالک اشتر نیز آمده است: «ثُمَّ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). قاضی باید جامع علم، حلم و ورع باشد. بر اساس فقه امامیه، شرط قاضی، عدالت، فقاقت، عقل، اجتهاد و حریت است (شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۵۹). این صفات نشان می‌دهد که قاضی نه کارمند حکومت، بلکه حامل امانت الهی است.

سیره‌ی امام علی (ع) نشان می‌دهد که قاضی حتی در برابر خلیفه نیز استقلال دارد. حضور امام در محکمه‌ی شریح برای اثبات حق خود بر زره، نشانه‌ی احترام به استقلال قضایی است (بحار الأنوار، ج ۴۱، ص ۵۶). این واقعه الگویی از رفتار حکمرانی عادلانه است، که امام خود را تابع حکم قاضی می‌داند. این اصل در فقه امامیه به قاعده‌ی «استقلال قاضی و حرمة التدخل» تعبیر شده است.

جایگاه قاضی در اندیشه‌ی امامیه، با وظیفه‌ی هدایت و تربیت جامعه گره خورده است. امام صادق (ع) فرمود: «القضاء أربعة، ثلاثة في النار و واحد في الجنة، رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو في الجنة». (کافی، ج ۱، ص ۴۴). قاضی باید عالم عامل باشد، زیرا قضاوت، نه فقط صدور حکم، بلکه تربیت اجتماعی است. از این رو، قاضی در فقه امامیه، ستون اعتماد عمومی و نماد عدالت الهی در جامعه است.

۲. تحلیل فقهی اصول عام حکمرانی قضایی در فقه امامیه

۲-۱. ساختار شفاف حکمرانی و تصمیم‌گیری

قضاوت در فقه امامیه امری الهی است که بر پایه‌ی علم، عدل و وضوح استوار است. در قرآن کریم آمده است: «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» (انعام: ۱۰۴). این آیه بر ضرورت بصیرت، روشنی و

شفافیت در تصمیم‌گیری دلالت دارد. در دستگاه قضایی اسلامی، هیچ حکم و داوری بدون دلیل آشکار و استدلال عقلانی پذیرفته نیست. از این رو شفافیت در حکم، مصداق «إِقَامَةُ الْحُجَّةِ» و لازمه‌ی عدالت الهی است (فتحی، ۱۴۰۲: ص ۶).

شفافیت در قضا به معنای آشکار بودن دلایل حکم و قابل فهم بودن فرآیند تصمیم‌گیری است. امیرالمؤمنین (ع) در نامه‌ی خود به مالک اشتر دستور می‌دهد: «وَلَا تَنْقُضْ حُكْمًا قُضِيَ بِهِ إِلَّا بَعْدَ تَبَيُّنٍ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این فرمان، اصل شفافیت را با اصل «تبیین» پیوند می‌دهد. تصمیم‌قضایی باید چنان روشن باشد که هیچ ابهامی در مبنای آن باقی نماند. بنابراین هرگونه حکم مبهم، خلاف مقتضای عدل و مصداق «حکم بغیر علم» است که قرآن از آن نهی می‌کند: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶).

در سیره‌ی علوی نیز شفافیت، شاخص اصلی اداره‌ی دستگاه قضا بود. امام (ع) همه‌ی داوری‌ها را در مسجد و در حضور مردم انجام می‌داد تا همگان روند دادرسی را ببینند و اعتماد عمومی حفظ شود (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۷۷). قضاوت در خفا و بدون نظارت، زمینه‌ی فساد است. آن حضرت قاضیان را از هرگونه حکم پنهانی و تصمیم مبهم بر حذر داشت و فرمود: «إِنَّ الْقَاضِيَ إِذَا حَكَّمَ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ فَقَدْ كَفَرَ» (وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب آداب قاضی).

اصل شفافیت همچنین ناظر بر وضوح ساختار و تفکیک سطوح تصمیم‌گیری در دستگاه قضایی است. در فقه امامیه، قاضی باید از هرگونه سلطه‌ی سیاسی مصون باشد تا رأی او بر اساس علم و دلیل شکل گیرد، نه مصلحت‌سنجی قدرت. امام علی (ع) در عهدنامه‌ی خود می‌فرماید: «وَأَعْطِ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ مِنَ الْحَقِّ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)، یعنی هر صاحب حقی باید در جایگاه خود شناخته شود. چنین تقسیم‌روشنی در ساختار قضایی، همان شفافیت نهادی است که عدالت را تضمین می‌کند.

در نگاه فقهی، شفافیت علاوه بر جنبه‌ی مدیریتی، بُعد اخلاقی نیز دارد. قاضی، به مثابه امین خدا بر حقوق مردم، باید در نیت، گفتار و داوری خود آشکار و راست‌گو باشد. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸). داوری نیز از مصادیق همین امانت است. از این رو، هرگونه کتمان حقیقت در حکم، خیانت به امانت الهی محسوب می‌شود. امام صادق (ع) فرمود: «إِذَا حَكَمْتَ فَاحْكُم بِالْبَيِّنَةِ وَالْعَدْلِ» (کافی، ج ۷، ص ۴۳۹).

شفافیت در حکمرانی قضایی، تنها به سطح قضایی محدود نمی‌شود بلکه شامل همه‌ی سطوح تصمیم‌گیری در نظام قضاست؛ از تنظیم قوانین تا اجرای احکام. بر همین مبنا، امام علی (ع) در تقسیم اختیارات میان والیان و قضات، بر

اصل «وُضُوحُ الْمَسْئُولِيَّةِ» تأکید می‌کند و فرمود: «أَنْ لَا أُحْتَجَزَ دُونَكُمْ سِرّاً إِلَّا فِي حَرْبٍ». این فرمان، بنیان شفافیت اداری و پاسخگویی در مدیریت قضایی را پایه‌گذاری می‌کند.

فقه امامیه، شفافیت را با قاعده‌ی «نفي غرر» نیز توجیه می‌کند. همان‌گونه که در معاملات، وجود ابهام موجب بطلان عقد است، در قضا نیز ابهام در حکم یا فرایند دادرسی موجب بطلان عدالت است. از این رو فقها تصریح کرده‌اند: «الجهالة في القضاء كالغرر في المعاملة» (جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۵۱). بدین ترتیب، شفافیت نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه یک الزام فقهی است که فقدان آن موجب بی‌اعتباری حکم می‌شود.

از منظر قرآنی، شفافیت در تصمیم‌گیری معادل «اقامه‌ی شهادت بر حق» است. آیه‌ی «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء: ۱۳۵) مأموریت قاضی را در دو بعد بیان می‌کند: قیام به قسط و شهادت بر حق. قاضی باید چون شاهدی صادق، حکم خود را بر بیان روشن استوار سازد.

شفافیت همچنین راهی برای پیشگیری از فساد و بی‌اعتمادی عمومی است. امیرالمؤمنین (ع) به صراحت فرمود: «إِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَاَلْجَأَ عَلَيْهِ أَضْيَقُ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). عدالت بدون وضوح و روشنی، در نهایت به ستم می‌انجامد. از این رو، شفافیت ساختاری و تصمیمی، به عنوان پیش شرط عدالت، جایگاه ویژه‌ای در فقه امامیه دارد و فقدان آن موجب اختلال در مشروعیت حکم است.

نمونه‌ی بارز تحقق شفافیت در نظام علوی، ماجرای داوری امام در دعوای زره با یهودی است. آن حضرت بدون بهره‌گیری از جایگاه سیاسی خود، در محکمه‌ی شریح در کنار خصم نشست و حکم را پذیرفت، هرچند به نفع او صادر نشد (بحارالانوار، ج ۴۱، ص ۵۶). این رفتار، تجسم عملی اصل شفافیت است که در آن، هیچ امتیاز قدرت یا پنهان کاری وجود ندارد. شفافیت در این معنا، تجلی ایمان به قسط الهی است.

از حیث ساختار نهادی، فقه امامیه قضا را بر سه رکن «علم قاضی، بینة و اقرار» بنا نهاده است. هر سه رکن ابزار تحقق شفافیت‌اند، زیرا حقیقت را از خفا بیرون می‌کشند. همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹). علم، شرط اصلی داوری شفاف است و نادانی، منشأ ظلم. بنابراین، ساختار قضایی باید به گونه‌ای طراحی شود که علم قاضی بر پایه‌ی اسناد و دلایل روشن استوار باشد.

در منابع فقهی امامیه، شفافیت با مفهوم «علنی بودن محاکمه» نیز همراه است. حضرت علی (ع) قضاوت را در میان مردم انجام می‌داد تا اعتماد عمومی به عدالت حفظ شود. این رویه با سخن قرآن سازگار است: «لِتَسْتَوِيَ عَلَى أَعْيُنِ

النَّاسِ» (طه: ۴۰)؛ یعنی امور الهی باید در برابر دیدگان مردم انجام شود تا اعتماد حاصل گردد. علنی بودن قضا، راهی برای کنترل اجتماعی و پیشگیری از فساد قضات است.

در نهایت، شفافیت در حکمرانی قضایی امامیه، غایت خود را در تحقق «قسط علنی» می‌جوید؛ همان‌گونه که امام علی (ع) در نهج البلاغه فرمود: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ وَلَكِنْ لِنَرُدَّ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْأَصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ» (خطبه ۱۳۱). شفافیت در این معنا نه فقط ابزار مدیریتی، بلکه عبادتی است برای اقامه‌ی دین و اصلاح جامعه.

بنابراین، در فقه امامیه، ساختار شفاف حکمرانی قضایی بر سه پایه‌ی معرفتی و شرعی استوار است: ۱. تبیین و وضوح در حکم (بر پایه‌ی آیات تبیین)، ۲. علنی بودن و پاسخگویی (بر اساس سیره‌ی علوی)، و ۳. مصونیت از نفوذ و مصلحت‌سازی (بر اساس استقلال قاضی). چنین ساختاری عدالت پایدار را ممکن می‌سازد و اعتماد عمومی را به نظام قضایی اسلامی تحکیم می‌کند.

اثبات گزاره راهبردی: در فقه امامیه، عدالت پایدار تنها در پرتو سه گانه‌ی «شفافیت، استقلال و انسجام نهادی» تحقق می‌یابد؛ زیرا قرآن فرمان می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) و امیرالمؤمنین (ع) قضاوت را «میزان قسط خدا در زمین» می‌خواند (نهج البلاغه، نامه ۵۳). شفافیت به معنای روشنی در حکم و فرآیند قضا، زمانی معنا دارد که قاضی از نفوذ قدرت و اغراض مالی مستقل باشد و ساختار تصمیم‌گیری او منسجم و هماهنگ عمل کند. امام علی (ع) در فرمان به مالک اشتر بر همین پیوند تأکید می‌کند: «بَسُطْ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ» تا استقلال قاضی حفظ شود و «ارْفَعْ مَنَزِلَتَهُ» تا انسجام و حرمت نهاد قضا شکسته نگردد. از این رو، در منطق فقه امامیه، شفافیت ساختاری بدون استقلال، به فساد می‌انجامد، و بدون انسجام، به تشتت؛ و جمع این سه شرط، همان ضامن عدالت پایدار است. پس: «شفافیت ساختاری باید همراه با استقلال و انسجام باشد تا عدالت پایدار تضمین شود».

۲-۲. مشارکت معنادار در تصمیم‌سازی قضایی

در فقه امامیه، مشارکت نه تنها امری سیاسی، بلکه فریضه‌ای اجتماعی و عقلانی است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸)؛ یعنی تدبیر امور جامعه مؤمنان باید از رهگذر مشورت و هم‌فکری جمعی انجام گیرد. این آیه به تعبیر علامه طباطبایی در *المیزان* (ج ۱۸، ص ۲۳۵)، ناظر بر اصل حاکمیت جمعی در تصمیمات عمومی است که شامل قضا و حکمرانی نیز می‌شود. در سنت شیعی، قضاوت و اداره‌ی امور دادگاه‌ها هنگامی

مشروع و کارآمد است که در سطوح مختلف، شورا و تعامل عقلانی وجود داشته باشد. از این رو امام علی (ع) می‌فرماید: «وَمَنْ شَاوَرَ ذَوِي الْعُقُولِ اسْتِضَاءَ بَأْنَوَارِ الْعُقُولِ» (میزان الحکمه ج ۶ حدیث شماره: ۲۳۰۱۰۰۸)؛ یعنی در تصمیم‌های مهم، نظر خردمندان را جلب کن، زیرا رأی جمعی از لغزش مصون‌تر است.

مشارکت در فقه امامیه دارای دو بُعد است: نخست، مشارکت در «تصمیم‌سازی قضایی»، یعنی شور میان قضات و فقیهان برای اجتهاد در حکم و استخراج مبانی؛ دوم، مشارکت در «مدیریت قضایی»، یعنی حضور سطوح مختلف دادگاه‌ها، کارشناسان و مردم در اصلاح فرآیند عدالت. این نگاه، برگرفته از روش امام علی (ع) است که همواره با قاضیان خود مانند شریح و ابی‌الأسود دلیلی مشورت می‌کرد و در عین حال بر استقلال رأی آنان احترام می‌گذاشت (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۵۸). چنین الگویی نشان می‌دهد که مشارکت در اسلام به معنای هم‌گرایی عقلی در چارچوب ولایت و عدالت است.

در قرآن کریم، فرمان مشورت حتی به پیامبر (ص) نیز داده شده است: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹). این آیه که در اوج رسالت نازل شد، دلالت بر لزوم مشارکت در تصمیم‌های کلان دارد. در تفسیر آن گفته شده: «إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ نَبِيَّهٖ أَنْ يَسْتَشِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْأُمُورِ لِيَكُونَ سُنَّةً فِي الْأُمَّةِ» (تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۱۲)؛ یعنی امر به مشورت برای آن است که این سیره در امت اسلامی پایدار شود. پس مشورت، رکن هنجاری و نه صرفاً ابزاری در اداره‌ی نظام قضایی است.

امام علی (ع) در سیره‌ی قضایی خود نشان داد که شورا و مشارکت موجب اصلاح حکم و پیشگیری از لغزش است. این مهم ناظر بر آن است که هر تصمیم قضایی باید با گفت‌وگوی میان عالمان و آگاهان همراه باشد تا عدالت از خطای فردی مصون گردد. بر این اساس، فقهای امامیه، شورا را نوعی ضمانت عقلی برای تحقق عدالت می‌دانند، زیرا تصمیم جمعی «أبعد من الزلل» است (جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۲۲).

مشارکت در تصمیم‌سازی همچنین از منظر اجتماعی واجد اهمیت است. امام علی (ع) بارها در خطب خود از مردم خواست تا در برابر خطاهای حاکمان و قضات ساکت نباشند. در خطبه‌ی ۲۱۶ فرمود: «فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ»؛ یعنی از گفتن حق یا اظهار نظر عادلانه خودداری نکنید. این فرمان، بُعد اجتماعی مشارکت را نشان می‌دهد و بیانگر مسئولیت جمعی در پاسداشت عدالت است. از این رو، در فقه سیاسی امامیه، عدالت نه با فرمان یک فرد، بلکه با تعامل و گفت‌وگو درون جامعه‌ی مؤمنان تحقق می‌یابد.

از حیث اخلاقی، مشارکت حقیقی باید مبتنی بر «إخلاص و خیرخواهی» باشد، نه بر مصلحت‌جویی یا تملق. امام صادق (ع) فرمود: «مَنْ شَاوَرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ فَأَشَارَ عَلَيْهِ بِغَيْرِ رُشْدٍ فَقَدْ خَانَهُ» (أدب المفرد: ص 40). بدین معنا، مشورت و مشارکت زمانی مشروع است که نیت آن اصلاح امور باشد. از این جهت، فقه امامیه مشارکت را در پیوند با اصل امانت‌داری می‌بیند و هرگونه تبانی یا توطئه در تصمیم جمعی را خیانت می‌شمارد.

مشارکت در قضا افزون بر عقل و شرع، پشتوانه‌ی عرفی نیز دارد. از آغاز تمدن اسلامی، تشکیل شوراهای قضایی در عهد خلفا و به‌ویژه در حکومت علوی معمول بود. فقها این عمل را مستند به قاعده‌ی «تعاونوا علی البرّ و التقوی» (مائده: ۲) دانسته‌اند. بنابراین، مشارکت در دستگاه قضا نه نشانه‌ی ضعف تصمیم، بلکه تحقق جمعی عدالت است.

از نظر فقهی، مشارکت باید در قالب ساختارهای مشخص و دارای نظم انجام گیرد تا به هرج و مرج نینجامد. در قرآن کریم، پس از دستور به شورا، فرمان به عزم و تصمیم نهایی داده شده است: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹). این ترتیب نشان می‌دهد که شورا مقدمه‌ی تصمیم واحد است. هم‌زمان باید هشدار داد که تفرقه در رأی، مایه‌ی ضعف است. از این رو، مشارکت باید با سازوکار هماهنگی همراه باشد تا انسجام سازمانی حفظ شود.

از حیث نهادی، در نظام قضایی امامیه، شوراهای فقهی و هیئت‌های استشاری در حکم سازوکار مشارکت عقلانی‌اند. فقیه جامع‌الشرایط، هرچند صاحب ولایت است، اما در فرآیند اجتهاد و صدور فتوا از نظرات سایر فقها و اهل خبره بهره می‌گیرد. این رویه از نظر اصولی مبتنی بر قاعده‌ی «تعارض ظنون» است؛ یعنی اجتماع آراء فقیهان موجب نزدیک‌تر شدن حکم به واقع می‌شود (شیخ انصاری، فرائد‌الأصول، ج ۱، ص ۲۲۱). بدین سان، مشارکت در فقه امامیه، ابزاری برای کاهش خطای معرفتی در قضا است.

مشارکت معنادار، به شرط هماهنگی، موجب افزایش مشروعیت اجتماعی دستگاه قضا می‌شود. وقتی مردم احساس کنند که فرآیند داوری حاصل خرد جمعی است، اعتماد آنان تقویت می‌شود. امام علی (ع) فرمود: «إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرَى اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسِنَةِ النَّاسِ» (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، جلد ۶۸، صفحه ۳۷۲). یعنی رضایت و اعتماد عمومی معیار سلامت حاکمان است. در حکمرانی قضایی نیز، مشارکت در تصمیمات، مشروعیت را در وجدان مردم تثبیت می‌کند.

از دیدگاه امامیه، مشارکت ناهماهنگ یا غیرمبتنی بر تخصص، آفت عدالت است. امام علی (ع) فرمود: «لَا تَسْتَشِرِ الْكَذَّابَ فَإِنَّهُ كَالسَّرَابِ يُقَرِّبُ إِلَيْكَ الْبَعِيدَ وَيُعِيدُ عَلَيْكَ الْقَرِيبَ». (غرر الحکم و درر الکلم، جلد ۱، صفحه ۷۵۶).

بنابراین، مشارکت معنادار باید نهادینه و مبتنی بر دانش باشد، نه تصادفی یا توده‌گرایانه. این اصل، ضامن هماهنگی میان سطوح مختلف دادگاه‌ها و میان قاضیان و مدیران قضایی است.

در مجموع، فقه امامیه مشارکت را شرط عقلانی و شرعی عدالت می‌داند؛ اما این مشارکت باید با سازوکار هماهنگی و مسئولیت جمعی همراه باشد. آیه‌ی «وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳) نهی از تفرقه را قرین امر به وحدت می‌سازد. وحدت در تصمیمات قضایی نتیجه‌ی همان شور و هماهنگی است که اسلام آن را اساس حکمرانی صالح دانسته است.

اثبات گزاره راهبردی: با تکیه بر مبانی قرآنی شورا (شوری: ۳۸؛ آل عمران: ۱۵۹) و سیره‌ی امام علی (ع) در اداره‌ی نظام قضایی از طریق مشورت با فقها و والیان، روشن می‌شود که «مشارکت باید با سازوکار هماهنگی همراه باشد تا انسجام و مشروعیت تقویت شود». شورا بدون نظام هماهنگ، موجب هرج و مرج است، اما وقتی بر حکمت، عدالت و همدلی استوار گردد، همان مشارکت مؤمنانه‌ای است که عدالت پایدار را در فقه امامیه تضمین می‌کند.

۳-۲. انتخاب رهبران بر اساس شایسته‌سالاری و مصونیت از نفوذ سیاسی

در فقه امامیه، شرط تصدی هر منصب ولایی و قضایی، علم، عدالت و امانت است؛ نه نسب، نفوذ یا مصلحت سیاسی. قرآن کریم در داستان حضرت یوسف (ع) این معیار را روشن می‌کند، آنگاه که گفت: «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف: ۵۵)؛ یعنی شایستگی در دو بعد امانت و دانش. امام علی (ع) نیز در نهج البلاغه معیار نصب کارگزاران و رهبران را نه وابستگی، بلکه صلاحیت علمی و اخلاقی می‌داند: «وَلَا تُؤَلَّ أَحَدًا مِنْ أُمُورِكَ مَحَابَةً وَ أَثَرَةً فَإِنَّهُمَا جَامِعَتَانِ مِنْ شُعْبِ الْجَوْرِ وَالْعُدْرِ» (نامه ۵۳). به بیان دیگر، هرگونه ترجیح سیاسی یا شخصی در انتخاب مدیران قضایی، مصداق ظلم و خیانت به عدالت است.

فقه امامیه قضاوت و رهبری را «منصب الهی» می‌داند که نیازمند اهلیت ویژه است. در وسائل‌الشیعه آمده است: «الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ؛ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْجَوْرِ فَهُوَ فِي النَّارِ» (ج ۱۸، باب صفات قاضی). یعنی تنها کسی که به حق داوری کند و اهلیت علمی و تقوایی داشته باشد، نزد خدا مأجور است. از این رو، شرط اجتهاد و عدالت برای تصدی قضا در فقه امامیه، شرطی اصیل و غیرقابل اسقاط است. این اصل به معنای نفی هرگونه انتصاب مبتنی بر توصیه‌ی سیاسی یا نفوذ قدرت است، زیرا چنین انتصابی عدالت را به «ابزار سلطه» بدل می‌کند.

در سیره‌ی علوی، معیار شایستگی بیش از هر چیز در گزینش قاضیان و والیان رعایت می‌شد. امام(ع) در عهدنامه مالک اشتر تصریح می‌کند: «اخْتَرِ لِلْقَضَاءِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ... وَ لَا يَحْتَسِبُ فِي الْفَهْمِ»؛ یعنی قاضی باید از میان مردم بهترین و بردبارترین فرد باشد، نه آنکه با قدرت و خشم حکم دهد. این فرمان، جوهر نظریه‌ی شایسته‌سالاری در فقه امامیه است. در واقع، امام(ع) نظام گزینش قضایی را بر «کمال علمی و ورع» استوار ساخت و هر قاضی را که از تقوا و دقت علمی فاصله گرفت (همچون شریح قاضی در پایان کار خود)، برکنار کرد (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۵۲).

از نگاه شرع، نفوذ سیاسی در انتصاب رهبران قضایی موجب «فساد در حکم» است. قرآن کریم هشدار می‌دهد: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَسْكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱۳). میل و تمایل به ظالمان، در داوری و حکومت، سبب زوال عدالت است. در روایتی از امام علی(ع) آمده است: «مَنْ تَقَدَّمَ عَلَى قَوْمٍ وَ هُوَ يَرَى فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْمُؤْمِنِينَ.» (الغدیر، ج ۸، ص ۲۹۱). این روایت تصریح دارد که انتخاب افراد نالایق با آگاهی از وجود افراد شایسته‌تر، خیانت شرعی محسوب می‌شود. بنابراین، گزینش رهبران قضایی باید بر اساس معیارهای علمی و اخلاقی باشد و هیچ گرایش سیاسی، خویشاوندی یا مصلحت جناحی در آن راه نیابد.

در نظام علوی، استقلال شخصیت قاضی و رهبر قضایی از قدرت سیاسی، تضمین‌کننده‌ی عدالت بود. امام علی(ع) به مالک اشتر دستور داد: «بَسْطُ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ» تا نیاز مادی، موجب تملق قدرت نشود (نامه ۵۳). بدین ترتیب، استقلال مادی شرط تحقق استقلال رأی است. فقهای امامیه بر این اساس تصریح کرده‌اند که «الْقَاضِي لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بَيْنَ سُلْطَانَيْنِ» (شهید ثانی، مسالک، ج ۲، ص ۴۵۵)؛ یعنی قاضی نباید در میانه‌ی دو قدرت قرار گیرد. استقلال از نفوذ، شرط بقای عدالت است.

از منظر عقل عملی نیز، نظامی که رهبران آن بر پایه‌ی شایستگی برگزیده نشوند، دچار فروپاشی اخلاقی می‌شود. قرآن این اصل را در داستان طالوت بازگو می‌کند، آن‌گاه که بنی‌اسرائیل از پیامبر خود دلیل بر شایستگی او خواستند و پاسخ شنیدند: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» (بقره: ۲۴۷). یعنی معیار گزینش، علم و توانمندی است نه قدرت مالی یا نسب. همین معیار در فقه امامیه مبنای ولایت فقیه و نصب قضات عادل قرار گرفته است.

بنابراین، فقه امامیه شایسته‌سالاری را به عنوان اصل مشروعیت قضایی می‌داند؛ زیرا عدالت بدون اهلیت، ظاهری بی‌روح است. امام علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «إِنَّ النَّاسَ بِأَمْرَائِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ» (حکمت ۷۸)، یعنی

صلاح رهبران معیار صلاح جامعه است. پس اگر رهبر یا قاضی نالایق باشد، فساد به تمام ساختار نفوذ می‌کند. از این رو، امام(ع) بارها تأکید کرد که کارگزاران را از میان پاک‌دلان و آزمودگان برگزیند تا عدالت از درون خود نظام بجوشد.

در نهایت، نظام قضایی عادلانه نیازمند رهبرانی است که معیار گزینش آنان «کفایت علمی، عدالت شخصی و ورع» باشد. در شرایع/الاسلام آمده است: «الْقَاضِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَدْلًا فَقِيهًا بَصِيرًا بِالْأُمُورِ» (ج ۴، ص ۵۹). این تصریح فقهی نشان می‌دهد که شایسته‌سالاری نه شعار اخلاقی، بلکه شرط شرعی تصدی منصب قضاست. رهبران قضایی که بر این اساس گزینش شوند، در برابر فشار سیاسی مقاومت می‌توانند عدالت را فارغ از جهت‌گیری‌های حکومتی اقامه کنند.

اثبات گزاره راهبردی: بر اساس آیات «اجعلنی علی خزائن الأرض إنی حفیظ علیم» (یوسف: ۵۵) و «وَلَا تُؤَلَّ أَحَدًا مَّحَابَّةً» (نهیج البلاغه، نامه ۵۳) و روایات امام صادق(ع) درباره‌ی حرمت نصب افراد نالایق، روشن می‌شود که در فقه امامیه «انتخاب رهبران قضایی و قضات باید بر پایه‌ی شایسته‌سالاری باشد و از نفوذ سیاسی مصون بماند». زیرا قضاوت منصبی الهی است و وابستگی سیاسی یا خویشاوندی در آن موجب تضییع عدالت و خیانت به امانت الهی می‌شود. شایسته‌سالاری، تنها سازوکار حفظ استقلال و پاکی نظام قضایی و ضامن عدالت پایدار است.

۴-۲. شفافیت و پاسخگویی به عنوان اصل نهادی و مکمل استقلال قضایی

در فقه امامیه، شفافیت و پاسخگویی نه امری ثانوی، بلکه ریشه در مفهوم «امانت» دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸). این آیه، دو رکن اساسی قضا را بیان می‌کند: حکم به عدالت و ادای امانت، که هر دو مستلزم شفافیت و پاسخگویی‌اند. قاضی در نگاه امامیه، امین خدا و مردم است؛ پس باید در هر حکم، مبنا، دلیل و مقصد خویش را آشکار کند. عدم شفافیت، نوعی خیانت به امانت الهی است، زیرا عدالت در تاریکی نمی‌روید.

در سیره‌ی علوی، پاسخگویی و شفافیت با استقلال قضایی در تعارض نیست، بلکه مکمل آن است. امام علی(ع) خود به عنوان حاکم، در برابر مردم پاسخ‌گو بود و داوری‌اش در حضور عموم انجام می‌گرفت. هنگامی که در دعوی زره با یک یهودی نزد شریح قاضی حاضر شد، نه تنها از موقعیت سیاسی خود استفاده نکرد، بلکه در برابر حکم قاضی تسلیم شد (بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۵۶). این رفتار، هم شفافیت در فرآیند دادرسی را نشان می‌دهد و هم

استقلال قاضی را در صدور رأی. چنین ترکیبی، الگویی فقهی از «شفافیت همراه با استقلال» است که عدالت را از هر دو سو تقویت می کند.

در نگاه امامیه، قضا منصبی است که میان دو خطر قرار دارد: فساد ناشی از نفوذ قدرت و انحراف ناشی از پنهان کاری. برای مقابله با اولی، استقلال شرط است؛ برای پیشگیری از دومی، پاسخگویی لازم. امام علی (ع) به مالک اشتر فرمود: «ثُمَّ أَسْبَغْ عَلَيْهِمُ الْأَرْزَاقَ، فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ، وَغِنَى لَهُمْ عَنْ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ، وَحُجَّةٌ عَلَيْهِمْ إِنْ خَالَفُوا أَمْرَكَ أَوْ تَلَمَّعُوا أَمَانَتَكَ. ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ، وَأَبْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَإِنْ تَعَاهَدَكَ فِي السِّرِّ لِأُمُورِهِمْ حَدُّوهُ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ، وَالرِّقْقِ بِالرَّعِيَّةِ. وَتَحَفَظْ مِنَ الْأَعْوَانِ، فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَتِهِ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارُ عُيُونِكَ، اكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا، فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ، وَأَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ، ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ، وَوَسَمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ، وَقَلَّدْتَهُ عَارَ التُّهْمَةِ.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). باز بودن درهای حاکم و قاضی برای مردم، تجسم شفافیت نهادی و نظارت عمومی است. بدین معنا، پاسخگویی، نه تضعیف اقتدار قاضی، بلکه ابزار اصلاح و اعتمادسازی در جامعه است.

از منظر فقهی، پاسخگویی از قاعده‌ی «مسئولیه الوالی عن الرعیة» برمی خیزد. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (کافی، ج ۲، ص ۱۱۱). این روایت عام، قاضی و حاکم را در برابر مردم و خداوند مسئول می داند. فقهای امامیه، بر پایه‌ی همین قاعده، نظارت و حساب کشی بر عملکرد قاضی را از شئون ولی فقیه دانسته‌اند، به شرط آنکه استقلال قضا مخدوش نشود (شهید ثانی، المسالك، ج ۲، ص ۴۴۸). بدین ترتیب، پاسخگویی در فقه امامیه، وظیفه‌ای الهی است که استقلال را تحدید نمی کند، بلکه از آن پاسداری می نماید.

پاسخگویی در نظام علوی، شامل دو سطح بود: پاسخ گویی در برابر مردم و در برابر خدا. امام علی (ع) فرمود: «وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بستن در اطلاع و پاسخ، سبب سلب رحمت الهی و زوال عدالت است. از این رو، شفافیت به عنوان نوعی عبادت و وظیفه‌ی اخلاقی تلقی می شود؛ همان گونه که قرآن می فرماید: «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳). پنهان کاری در شهادت و داوری، گناهی قلبی و تهدیدی برای اعتماد عمومی است.

فقهای امامیه تصریح کرده‌اند که «القضاء أمانة عظيمة» و هر امانتی در معرض حساب است (جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۲۸). بر این مبنا، قاضی باید هر گاه از حکم او پرسیده شود، بتواند دلیل شرعی آن را بیان کند. این الزام فقهی، بنیان پاسخگویی قضایی در اسلام است. همچنین در منابع روایی قریب به این مضمون آمده است: «القاضي مأجور إن

عدل، مؤاخذ إن جار». یعنی قاضی عادل اجر می برد و قاضی جائز مؤاخذ است؛ و مؤاخذه بدون شفافیت ممکن نیست.

در بُعد مدیریتی، فقه امامیه بر لزوم گزارش دهی و نظارت مستمر تأکید دارد. امام علی (ع) از والیان خود خواست تا هر اقدام قضایی را مکتوب کرده و برای بررسی ارسال کنند (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۷۳). این اقدام نه نشانه بی اعتمادی، بلکه صورت شرعی پاسخگویی نهادی است. چنان که قرآن در بیان مأموریت داوود (ع) می فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ» (ص: ۲۶). نهی از پیروی هوای نفس، به معنای لزوم مراقبت دائمی از انحراف قاضی است، که جز با نظام پاسخگویی تحقق نمی یابد.

از سوی دیگر، پاسخگویی حقیقی مستلزم شفافیت ساختاری در مدیریت است. امام علی (ع) در عهدنامه مالک اشتر بیان نمودند که مشورت و نظارت نباید در انحصار خواص باشد. این بیان، نفی انحصار و تأکید بر اطلاع عمومی از فرآیندهای تصمیم گیری است. در نتیجه، شفافیت شرطی است برای جلوگیری از تمرکز فساد و ایجاد احساس عدالت در جامعه.

شفافیت و پاسخگویی، علاوه بر آثار اجتماعی، کارکرد معرفتی نیز دارد. وقتی قاضی دلایل حکم خود را آشکار می سازد، مسیر اجتهاد برای دیگران روشن تر می شود و نظام فقهی بالنده تر می گردد. امام باقر (ع) بیان میکنند که حسابرسی الهی مبتنی بر آن چیزی است که آشکارا بیان شده است. به همین قیاس، حساب کشی اجتماعی نیز باید بر بیان و وضوح استوار باشد.

از نگاه فلسفی، شفافیت و پاسخگویی دو جلوه از عدالت ارتباطی اند. عدالت تنها در حکم نهایی نیست، بلکه در مسیر داوری تحقق می یابد؛ یعنی فرآیند عادلانه، همان قدر مهم است که نتیجه ی عادلانه. این همان است که امام علی (ع) از آن با تعبیر «إِنْ ظَنَنْتَ الرَّعِيَّةَ بِكَ حَيْفًا فَاصْحَرْ لَهُمْ بِعُذْرِكَ وَاعْدِلْ عَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِإِصْحَارِكَ فَإِنْ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةٌ مِنْكَ لِنَفْسِكَ وَرِفْقًا بِرَعِيَّتِكَ وَإِعْذَارًا تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَقِّ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بنابراین، شفافیت در فرآیند و پاسخگویی در نتیجه، مکمل استقلال قاضی و ضامن عدالت رویه ای است.

اثبات گزاره راهبردی: بر پایه ی آیه ی «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸)، روایات نهج البلاغه و سیره ی علوی در داوری علنی و پاسخ گو، آشکار است که در فقه امامیه «شفافیت و پاسخگویی باید اصل نهادی و مکمل استقلال قضایی باشد». زیرا استقلال بدون پاسخگویی به استبداد می انجامد، و

پاسخگویی بدون استقلال، عدالت را تضعیف می‌کند. جمع این دو، ساختار قضا را از فساد می‌رهاند و عدالت پایدار را در نظام حکمرانی اسلامی تضمین می‌سازد.

۵-۲. تمرکز رهبران قضایی بر سیاست‌گذاری کلان و تفویض امور اجرایی به مدیران حرفه‌ای

در فقه امامیه، اصل تفویض امور اجرایی از رهبر و فقیه جامع‌الشرایط به مدیران و قاضیان واجد اهلیت، یکی از مهم‌ترین ارکان اداره‌ی عادلانه‌ی نظام قضایی است. این اصل از سیره‌ی پیامبر اسلام و امیرالمؤمنین (ع) ریشه می‌گیرد؛ آنجا که پیامبر (ص) مأموریت قضاوت را به علی (ع) سپرد ایشان را توصیه به عدل نمود. در این روایت، رسول خدا مسئولیت اجرای عدالت را به فردی با صلاحیت علمی واگذار می‌کند، در حالی که خود به عنوان ولی امر، بر سیاست کلان قضا نظارت دارد. این تفکیک، بنیان نظری تمرکز رهبران بر سیاست‌گذاری کلان و تفویض اجرا به مدیران متخصص است.

در نگاه امام علی (ع)، رهبر عادل باید به جای غرق شدن در جزئیات اداری، وظیفه‌ی جهت‌دهی، نظارت و تبیین اهداف عدالت را بر عهده گیرد. در عهدنامه‌ی مالک اشتر توصیه نمودند که والی، باید شأن قضاوت را بشناسد و شرایط آن را فراهم آورد، نه آن که خود مستقیماً در همه‌ی احکام دخالت کند. همین معنا در فقه امامیه به صورت قاعده‌ی «تفویض در اجرا» مطرح شده است.

فقه‌های شیعه نیز با تکیه بر روایات ائمه (ع) این تفکیک را پذیرفته‌اند. در روایت امام صادق (ع) آمده است: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا ردّ و الراد علينا راد على الله» (وسائل الشیعه، ج ۱۸). این روایت، بیانگر سلسله‌مراتب در اداره‌ی قضاست؛ امام به عنوان ولی امر، حکم کلان و مشروعیت نظام را تأیید می‌کند، اما اجرای جزئیات و داوری را به فقیهان عادل واگذار می‌نماید.

از منظر مدیریتی، تمرکز رهبران قضایی بر سیاست‌گذاری کلان، از پراکندگی و دوگانگی تصمیمات جلوگیری می‌کند و عدالت را در سطح نظام حفظ می‌نماید. امام علی (ع) با وجود آگاهی و علم برتر در قضا، اداره‌ی امور اجرایی و نظارت بر دعاوی محلی را به قضات و والیان تفویض کرد و تنها در موارد مهم و کلان شخصاً ورود می‌نمود (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۶۴). به مالک اشتر نیز دستور داد که کار را به افراد توانمند و امین بسپار تا نظام در مسیر خود پایدار بماند.

در فقه امامیه، تفویض امور اجرایی نه نشانه‌ی سستی حاکم، بلکه مقتضای عقل عملی است. قرآن کریم در داستان موسی (ع) و هارون (ع) این الگو را بیان می‌کند: «وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۱۴۲). تفویض مأموریت، همراه با حفظ نظارت و جهت‌دهی، همان شیوه‌ی اداره‌ی الهی است. در همین چارچوب، ولایت فقیه در عصر غیبت، در سطح سیاست‌گذاری کلان قضا و انتخاب مدیران صالح تحقق می‌یابد، اما مدیریت روزمره به عهده‌ی کارگزاران متخصص و متدین است.

تمرکز بر سیاست کلان به معنای تعریف مأموریت و راهبرد عدالت در سطح ملی است؛ همان چیزی که در اندیشه‌ی امام علی (ع) حکومت را نه برای اداره‌ی روزمره‌ی قدرت، بلکه برای احیای نشانه‌های دین و اصلاح مردم می‌خواست. در نتیجه، تفویض امور اجرایی، شرط کارآمدی نظام و پیش‌شرط تحقق عدالت اجتماعی در گستره‌ی جامعه است.

در نظام علوی، این تفویض با سازوکار نظارت همراه بود. امام (ع) نه تنها مدیران محلی را منصوب می‌کرد، بلکه آنان را تحت ارزیابی مداوم قرار می‌داد و در صورت انحراف، عزل می‌نمود. این شیوه همان ترکیب سیاست‌گذاری متمرکز با نظارت بر تفویض است. چنان‌که در نامه‌ی او به اشعث بن قیس آمده است: «إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ طُعْمَةً، وَلَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ»؛ یعنی هر منصب اجرایی امانت است، نه ابزار سلطه.

در بعد فقهی نیز، قاعده‌ی «توزیع ولایات» بر این اصل دلالت دارد. محقق حلی در شرایع الاسلام تصریح می‌کند که ولایت فقیه شامل قضا، حسبه و امور عامه است و این شئون قابل تفویض به افراد واجد صلاحیت است (شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۵۹). بر این مبنا، تمرکز ولی فقیه بر سیاست‌گذاری کلان و تفویض اجرایی به مدیران حرفه‌ای، نه تنها جایز بلکه واجب است؛ زیرا ترک آن موجب تعطل عدالت می‌شود.

از منظر عقلی، تمرکز بر کلان‌نگری و تفویض جزئیات، مصداق «تقسیم کار حکیمانه» است. قرآن کریم می‌فرماید: «رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲)، یعنی تفاوت در مسئولیت‌ها برای تکامل نظام انسانی است، نه برتری شخصی. بدین سان، تفویض نه تمرکززدایی بی‌ضابطه، بلکه تقسیم کار در چارچوب ولایت است تا هر منصب در جای خویش عمل کند و نظام از آشفتگی مصون بماند.

در نظام‌های قضایی اسلامی معاصر نیز، تجربه‌ی تاریخی قضا در دوره‌ی علوی نشان می‌دهد که تفویض همراه با نظارت، کارآمدترین شیوه‌ی اداره است. تمرکز رهبران بر سیاست‌گذاری کلان موجب ثبات جهت و حفظ مشروعیت می‌شود، و واگذاری امور اجرایی به مدیران متخصص، کارآمدی عملی دستگاه قضا را تضمین می‌کند.

این ترکیب همان چیزی است که در فقه امامیه با عنوان «ولایت عامه و نیابت خاصه» از آن یاد می‌شود؛ یعنی تفویض با حفظ مسئولیت نهایی ولی فقیه.

اثبات گزاره راهبردی: بر اساس آیات «اخلفنی فی قومی واصلح» (اعراف: ۱۴۲) و روایت پیامبر درباره‌ی تفویض قضا به علی (ع) و نیز فرمان امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر در نهج البلاغه (نامه ۵۳)، در فقه امامیه آشکار است که: «رهبر عادل باید بر سیاست‌گذاری کلان عدالت تمرکز کند و امور اجرایی را به مدیران حرفه‌ای و صالح تفویض نماید». زیرا دخالت مستقیم رهبران در جزئیات اجرایی، موجب ضعف تصمیم و تمرکز بر قدرت می‌شود، در حالی که تفویض حکیمانه با نظارت کلان، ضامن کارآمدی و عدالت پایدار در نظام قضایی است.

۶-۲. ارتباطات باز در تصمیمات قضایی و نقش آن در مشروعیت اجتماعی

در فقه امامیه، ارتباط شفاف میان قوه‌ی قضاییه و جامعه، نشانه‌ی عدالت و شرط اعتماد عمومی است. قرآن کریم بر علنی بودن و بیان آشکار حق تأکید دارد: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) و نیز می‌فرماید: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء: ۱۳۵). این آیات بیانگر آن‌اند که عدالت، نه صرفاً در درون دادگاه، بلکه در گفت‌وگوی صادقانه با مردم تحقق می‌یابد. قاضی و رهبر قضایی موظف‌اند که احکام، دلایل و جهت‌گیری‌های عدالت را برای مردم تبیین کنند تا احساس مشارکت و اعتماد در جامعه تقویت شود. ارتباطات باز در این معنا، جلوه‌ای از «تبیین» است که قرآن آن را وظیفه‌ی علما و حاکمان می‌داند: «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴).

امیرالمؤمنین (ع) در حکومت خود همواره بر اصل گفت‌وگو و پاسخ‌گویی علنی پافشاری می‌کرد. این سخن نشان می‌دهد که سکوت در برابر حاکم عادل و پنهان‌کاری در امور عمومی، نوعی خیانت است. از همین رو، امام علی (ع) در خطبه‌های خود نه تنها احکام و سیاست‌های قضایی را بیان می‌کرد، بلکه در برابر پرسش‌های مردم نیز به روشنی پاسخ می‌داد (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶). این شیوه، مشارکت گفت‌وگویی در فرآیند عدالت را می‌سازد و مشروعیت نظام را از حالت صرف اقتدار، به حالت رضایت مردمی ارتقا می‌دهد.

فقهای امامیه نیز با الهام از سیره‌ی علوی، بر لزوم تبیین احکام و علنی بودن تصمیمات تأکید کرده‌اند. شیخ انصاری در مکاسب (ج ۳، ص ۴۸۹) می‌نویسد: «إِعْلَامُ الْحُكْمِ لِلنَّاسِ طَرِيقٌ إِلَى طَمَئِنَّةِ الْقُلُوبِ وَ إِمَاتَةِ الْفِتْنَةِ»، یعنی آشکارسازی حکم، موجب آرامش جامعه و خاموشی فتنه است. بر این اساس، پنهان‌کاری قضایی نه تنها به بی‌اعتمادی مردم می‌انجامد، بلکه از نظر شرعی نیز خلاف «امر به معروف» است. در روایت آمده است: «مَنْ رَأَى

منکم منکراً فلیغیره بیده، فإن لم یستطع فبلسانه» (کافی، ج ۵، ص ۵۶). بنابراین زبان حق گو و شفاف دستگاه قضا، خود مصداقی از فریضه‌ی امر به معروف است.

از سوی دیگر، ارتباطات باز در فقه امامیه دارای حد و چارچوب است. همان گونه که امام علی (ع) فرمود: «لکلّ مقام مقال» (غررالحکم، ح ۲۹۱۰)؛ یعنی هر گفت و گویی باید متناسب با مقام و موقعیت باشد. بنابراین، ارتباطات قضایی باید هدفمند و در راستای تبیین عدالت باشد، نه تحریک احساسات یا بهره‌برداری سیاسی. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (صاد: ۲۶). این آیه هشدار می‌دهد که گفتار حاکمان، اگر تابع هوا و منافع شود، جامعه را از مسیر الهی منحرف می‌کند. پس ارتباطات باز باید بر پایه‌ی صدق، علم و عدالت استوار باشد تا موجب مشروعیت گردد، نه آشفته‌گی.

در نظام علوی، ارتباط صادقانه با مردم به معنای دعوت عمومی به عدالت بود. امام علی (ع) هدف خود از حکومت را چنین بیان کرد: «ما عمرت البلدان بمثل العدل» (عیون الحکم، جلد ۱، صفحه ۴۸۱). بیان علنی این نیت، خود نوعی ارتباط باز با مردم بود؛ زیرا او انگیزه‌ی خویش را آشکار و نقدپذیر ساخت. از همین جا روشن می‌شود که مشروعیت در فقه امامیه، تنها با رأی یا قدرت حاصل نمی‌شود، بلکه از مسیر صداقت و گفت و گو با امت شکل می‌گیرد. ارتباطات بسته، نشانه‌ی استبداد است؛ چنان که امام علی (ع) هشدار داد: «من أفضل الاختیار و أحسن الاستظهار أن تعدل فی القضاء و تجریه فی الخاصه و العامه علی السواء.» (عیون الحکم، جلد ۱، صفحه ۴۷۱).

از دیدگاه فقهی، ارتباطات باز میان قوه قضاییه و مردم، بخشی از «ولایت بر امر به معروف و نهی از منکر» است. در نظام اسلامی، ولی فقیه و قضات موظف‌اند نه تنها عدالت را اجرا کنند، بلکه آن را برای مردم توضیح دهند. امام باقر (ع) قریب به این بیان کردند که خداوند انسان‌ها را بر اساس چیزی که برایشان روشن ساخته‌ایم حساب می‌کند. این منطق ایجاب می‌کند که مردم نیز احکام و فلسفه‌ی داورى‌ها را بشنوند تا قضاوت الهی برایشان قابل درک و پذیرش باشد.

از جنبه‌ی اجتماعی، ارتباطات باز سبب تقویت اعتماد عمومی می‌شود. هنگامی که مردم احساس کنند تصمیمات قضایی پشت درهای بسته گرفته نمی‌شود و حقیقت برای آنان تبیین می‌گردد، قوه‌ی قضاییه به نهادی مردمی و مشروع بدل می‌شود. امام علی (ع) در نامه به کارگزاران خود می‌فرمود: «من أفضل الاختیار و أحسن الاستظهار أن تعدل فی القضاء و تجریه فی الخاصه و العامه علی السواء.» (عیون الحکم، جلد ۱، صفحه ۴۷۱). یعنی عدالت را

آشکار کن تا مردم آن را در رفتار تو ببینند. در نتیجه، عدالت نه فقط در حکم، بلکه در بیان و عملکرد متجلی می‌شود.

همچنین در فقه امامیه، ارتباط علنی قاضی با طرفین دعوی از مصادیق عدالت رویه‌ای است. در روایت آمده است: «دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَنَّهُ لَمَّا بَعَثَ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ إِذَا قَضَيْتَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ فَلَا تَقْضِ لِلأَوَّلِ حَتَّى تَسْمَعَ مَا يَقُولُ الْآخَرُ» (مستدرک الوسائل، جلد 17، صفحه 351). مساوات در گفتار، نشانه‌ی شفافیت در ارتباط است. اگر قاضی به یک طرف بیشتر سخن گوید یا از دیگری روی بگرداند، عدالت گفتاری مخدوش می‌شود. از این رو، ارتباط متوازن و باز با همه‌ی اصحاب دعوی، شرط صحت حکم است.

در عصر حاضر، مفهوم ارتباطات باز را می‌توان در قالب «اطلاع‌رسانی قضایی، شفافیت رسانه‌ای و حق دسترسی عمومی به تصمیمات» بازتولید کرد. فقه امامیه با تأکید بر قاعده‌ی «النصيحة لأئمة المسلمين» و وظیفه‌ی بیان حق، ظرفیت این نهادسازی را دارد. زیرا هرچه مردم از فرآیند عدالت آگاه‌تر باشند، احتمال سوءظن و فاصله‌ی آنان با نظام قضایی کاهش می‌یابد.

اثبات گزاره راهبردی: بر اساس آیات «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء: ۱۳۵) و «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) و سیره‌ی علوی در خطبه‌ها و مناظرات علنی با مردم، در فقه امامیه ثابت است که: «ارتباطات باز و شفاف میان قوه‌ی قضاییه و جامعه لازم است، چراکه موجب مشروعیت اجتماعی و اعتماد عمومی می‌شود». عدالت پنهان، عدالت مرده است؛ اما عدالت تبیین‌شده و گفت‌وگویی، اعتماد می‌آفریند و نظام قضا را به نهادهای الهی و مردمی بدل می‌سازد.

۷-۲. تقسیم شفاف نقش‌ها و مسئولیت‌ها برای کاهش تعارض نهادی و افزایش اعتماد عمومی

در فقه امامیه، نظم و تفکیک وظایف در حکومت و قضاوت از اصول عقلانی و شرعی اداره‌ی جامعه است. قرآن کریم به روشنی بر این نظام تأکید می‌کند: «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور: ۴۱)؛ یعنی هر موجودی وظیفه‌ی خاص خویش را می‌داند. این نظم تکوینی، الگوی نظم تشریعی در نهادهای انسانی است. پیامبر (ص) بر لزوم تقسیم دقیق مسئولیت‌ها و مرزبندی میان اختیارات فرمانداران، قاضیان و مأموران تأکید کرد و فرمود: «إِذَا وَسَدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ» (نهج الفصاحه، ح ۲۴۷). این فرمان نشان می‌دهد که کارایی نظام قضایی در گرو تعیین نقش‌هاست، زیرا اختلاط وظایف، سرچشمه‌ی فساد و تعارض است.

در سیره‌ی علوی، تفکیک نقش‌ها میان قضا، ولایت و حربه به روشنی رعایت می‌شد. امام (ع) در مقام خلیفه، شخصاً در امور اجرایی دخالت نمی‌کرد، بلکه اداره‌ی دادگاه‌ها را به قاضیان عادل چون شریح و عبدالله بن قفل سپرد و تنها در سیاست گذاری کلان نظارت داشت (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۶۵). در عین حال، حدود اختیارات هر مقام را به روشنی تعیین کرد تا از تداخل و تعارض تصمیمات جلوگیری شود. این نظم نهادی، همان چیزی است که در فقه امامیه با عنوان «حکومت مبتنی بر تقسیم ولایات» شناخته می‌شود، به این معنا که هر ولایت در قلمرو خود نافذ است و تجاوز از آن مشروعیت ندارد.

از منظر فقهی، قاعده‌ی «تعیین موضوع» و «لزوم وضوح تکلیف» از مبانی شرعی تقسیم نقش‌هاست. اصولیون شیعه می‌گویند: «الحکم الشرعی یتوقف علی تعین الموضوع» (شیخ انصاری، فرائدالأصول، ج ۱، ص ۹۲). یعنی تا زمانی که موضوع و مسئول مشخص نباشد، حکم الهی قابل اجرا نیست. در نظام قضایی نیز، اگر مسئولیت‌ها مبهم یا مشترک باشد، اجرای عدالت مختل می‌شود. به همین دلیل، فقه امامیه بر تمایز میان وظایف قاضی، والی، محتسب و مفتی تأکید دارد تا هر کدام در جای خود عمل کند و تداخل اختیارات موجب ظلم نگردد.

قرآن کریم برای جلوگیری از چنین تداخل و هرج و مرجی، اصل «أداء الأمانات إلى أهلها» را مقرر کرد (نساء: ۵۸). این آیه در معنای عام خود شامل واگذاری هر مسئولیت به اهل آن نیز می‌شود. از این رو، وقتی هر مقام در محدوده‌ی خویش امانت‌دار باشد، نظام از فساد مصون می‌ماند. روایت نشان می‌دهد که سلامت نظام قضا تنها با هماهنگی و تفکیک نقش میان قاضی و حاکم حاصل می‌شود.

در بعد عقل عملی، تقسیم شفاف مسئولیت‌ها موجب پاسخگویی روشن و حذف بهانه از مدیران می‌گردد. نقل از عیسی (ع) است: «خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَلَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ، كُونُوا نُقَادَ الْكَلَامِ» (محاسن، ج ۱، ص ۲۲۹، ح ۱۵۹)؛ یعنی شناخت حق و باطل بدون وضوح جایگاه‌ها ممکن نیست. وقتی وظایف مبهم باشد، هیچ کس در برابر خطا مسئول نخواهد بود، و این آغاز فروپاشی عدالت است. از این رو امام کاظم (ع) با هر گونه اختلاط در ولایت و داوری مخالفت کرد و فرمود: «أَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» (اصول کافی، ج ۲، ص ۴۹۵). این جمله، قاعده‌ی کلان در تقسیم وظایف و توازن نهادی است.

در تجربه‌ی علوی، تقسیم شفاف نقش‌ها افزون بر کارآمدی، اعتماد عمومی را نیز افزایش داد. مردم می‌دانستند هر مسئله‌ای مرجع خاص خود را دارد؛ حقوق به قاضی، سیاست به والی و دیانت به عالم مربوط است. این نظم اعتمادساز شد تا حتی غیرمسلمانان نیز برای احقاق حق خود به دستگاه قضایی امام مراجعه کنند. وقتی یهودی

در ماجرای زره با علی(ع) به محکمه آمد، اطمینان داشت که قاضی در داوری خود مستقل است و حدود مسئولیتش معلوم. چنین وضوحی در مرزها، مظهر عدالت علوی بود.

در منابع فقهی امامیه، قاعده‌ی «تفکیک ولایات» با اصل «منع از تعدی» همراه است. هر مقام تنها در حوزه‌ی خود ولایت دارد و تجاوز از آن موجب بطلان حکم است. محقق حلی در شرایع می‌نویسد: «لیس لأحد أن یتولّى ولایة غیره إلا بإذن الإمام أو من نصبه الإمام» (ج ۴، ص ۶۱). این قاعده، ریشه‌ی فقهی اصل تفکیک قوا و مرزبندی مسئولیت‌ها در نظام اسلامی است. استقلال نهادی در فقه امامیه، همان استقلال در حدود ولایات است که موجب انسجام ساختار قضایی می‌شود.

از منظر اجتماعی نیز، تقسیم روشن نقش‌ها، اعتماد عمومی را تقویت می‌کند. هنگامی که مردم بدانند هر تصمیم از کجا صادر می‌شود و هر مقام چه حدودی دارد، احساس عدالت و امنیت قضایی افزایش می‌یابد. امام علی(ع) در نامه‌ی خود به کارگزاران فرمود: «أَوْضَحُ الْعِلْمَ مَا وَقَفَ عَلَى اللِّسَانِ، وَ أَرْفَعُهُ مَا ظَهَرَ فِي الْجَوَارِحِ وَالْأَرْكَانِ» (نهج البلاغه، ح ۹۲). یعنی هرگاه کار به دست نااهل یا خارج از محدوده‌ی خود سپرده شود، نابسامانی و سقوط نظام حتمی است. پس شفافیت در نقش‌ها شرط بقا و اعتماد در نظام قضاست.

در فقه حکومتی امامیه، انسجام نهادی با اصل «تعارف الوظائف» تحقق می‌یابد. هر مقام موظف است حدود خویش و دیگران را بشناسد. این معرفت، از منازعه‌ی ساختاری جلوگیری می‌کند. چنان‌که در عرف عرب بیان می‌شود: «مَنْ تَدَخَّلَ فِي مَا لَا يَعْنِيهِ سَمِعَ مَا لَا يُرْضِيهِ». یعنی کسی که در کار دیگران دخالت کند، خود گرفتار پیامدهای ناخوشایند می‌شود. این حدیث به روشنی بر حرمت تجاوز از مسئولیت و لزوم انسجام سازمانی دلالت دارد.

از منظر اخلاق سیاسی، تفکیک وظایف و شفافیت در حدود، مانع تمرکز قدرت و استبداد قضایی است. اگر قاضی، مدیر و سیاست‌گذار یک شخص باشند، عدالت از مسیر پاسخگویی منحرف می‌شود. امام علی(ع) این خطر را در نامه‌ی خود گوشزد کرد و فرمود: «فَإِنَّ الْعَدْلَ قَوَامُ الرِّعْيَةِ» (نامه ۵۳). تحقق عدالت منوط به تعدد نقش‌ها و توازن مسئولیت‌هاست، نه تمرکز آن در یک فرد یا نهاد.

در نتیجه، تقسیم شفاف نقش‌ها در فقه امامیه علاوه بر پیشگیری از تعارض نهادی، موجب تقویت اعتماد عمومی و انسجام ساختاری می‌شود. مردم هنگامی به نظام عدالت ایمان می‌آورند که بدانند هر مقام در جای خود عمل می‌کند و پاسخگوی عملکرد خویش است.

اثبات گزاره راهبردی: بر پایه‌ی آیه‌ی «أَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸) و فرمان امام علی (ع) به مالک اشتر درباره‌ی تعیین دقیق مسئولیت‌ها (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) روشن می‌شود که در فقه امامیه، «تقسیم شفاف نقش‌ها لازم بوده و موجب کاهش تعارض نهادی و افزایش اعتماد عمومی است». زیرا عدالت تنها در نظامی تحقق می‌یابد که هر عضو جایگاه خود را بشناسد، از حدود خویش فراتر نرود، و مردم در سایه‌ی این نظم و وضوح، احساس امنیت و اعتماد کنند.

۸-۲. صدای واحد نهادی همراه با حفظ استقلال قضات برای تقویت اقتدار قضایی

در فقه امامیه، وحدت در جهت و استقلال در تصمیم دو اصل هم‌زمان و مکمل یکدیگرند. قرآن کریم با تأکید بر هماهنگی و یک‌صدایی در امور امت می‌فرماید: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳). وحدت در مسیر حق، نه به معنای نفی استقلال رأی است، بلکه تضمین هماهنگی در هدف است. دستگاه قضا اگر در اصول و جهت‌گیری‌ها دچار تشتت شود، اقتدار خود را از دست می‌دهد و اعتماد مردم متزلزل می‌شود. امام علی (ع) نیز در نامه به مالک اشتر بر این هماهنگی تأکید کرده و فرمود: «إِيَّاكَ وَالِاسْتِبْدَادَ بِالرَّأْيِ فِي مَا يَحْدُثُ فِيهِ النَّاسُ» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). یعنی تصمیمات کلان باید در هماهنگی با نهاد عدالت اتخاذ شود تا قوه قضاییه صدای واحدی در دفاع از حق و عدالت داشته باشد.

در عین حال، فقه امامیه استقلال قاضی را در داورى‌ها شرط صحت حکم می‌داند. در منابع فقهی بیان شده: «إِنَّمَا الْقَاضِي يَقْضِي بِعِلْمِهِ أَوْ بِالْيَمِينِ» یعنی قاضی تنها بر اساس علم خود یا بی‌نهی حکم می‌کند، نه بر اساس فشار یا رأی جمعی. بنابراین وحدت نهادی نباید به معنای اطاعت کورکورانه از بالا تلقی شود، بلکه به معنای انسجام سازمانی با حفظ استقلال اجتهادی است. قاضی در فقه امامیه تابع حکم الهی است، نه تابع دستور سیاسی؛ اما همه‌ی قاضیان در چارچوب ولایت فقیه و عدالت شرعی، مأمور به حفظ جهت واحد نظام‌اند.

امیرالمؤمنین (ع) در سیره‌ی خود همواره میان وحدت رویه و استقلال قاضی توازن برقرار کرد. او ضمن تعیین سیاست‌های قضایی برای کل نظام، در موارد خاص به قاضیان اجازه داد بر اساس علم خویش حکم دهند.

از نظر فقهی، وحدت نهادی ریشه در قاعده‌ی «نظام الأمر بالمعروف» دارد. فقها بر این باورند که اجرای عدالت در جامعه باید در مسیر واحد و با مرجعیت دینی هماهنگ باشد تا از تضاد احکام و هرج و مرج جلوگیری شود. قرآن می‌فرماید: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (مؤمنون: ۷۱). اگر هر قاضی یا نهاد راهی جداگانه در

پیش گیرد، عدالت فدای سلیقه‌ها می‌شود. از این رو، ولی فقیه به عنوان محور وحدت، سیاست‌های کلی قضا را تعیین می‌کند و قاضیان در محدوده‌ی آن به‌طور مستقل داوری می‌نمایند.

در نظام علوی، این هماهنگی به‌روشنی دیده می‌شود. امام علی (ع) سیاست قضایی را بر محور عدالت الهی و مساوات بنیان نهاد، اما قاضیان را از مداخله‌ی سیاسی برحذر داشت. وقتی یکی از کارگزارانش خواست در پرونده‌ای به نفع حاکم نظر دهد، فرمود: «إِنَّمَا أَمْرُنَا أَنْ نَحْكُمَ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ» (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۵۳). بدین معنا که هیچ‌کس حتی امام نمی‌تواند رأی قاضی را تحمیل کند. وحدت و اقتدار از هماهنگی در اصول برمی‌خیزد، نه از یک‌دستی در رأی.

در نگاه عقلانی، صدای واحد نهادی ضامن ثبات و اقتدار است، زیرا جامعه نمی‌تواند به نظامی اعتماد کند که در تصمیمات خود دچار تناقض است. فقه امامیه با الهام از قاعده‌ی «منع اختلاف الاحکام» بر ضرورت وحدت در مبانی تأکید دارد. محقق حلی می‌نویسد: «إِنَّ اخْتِلَافَ الْقَضَاءِ فِي الْأَصُولِ مَفْسَدَةٌ عَظِيمَةٌ» (شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۶۳). یعنی اختلاف در مبانی قضا، موجب تزلزل نظام و سستی عدالت است. اما او در همان‌جا می‌افزاید که اختلاف در اجتهاد، اگر در محدوده‌ی اصول پذیرفته‌شده باشد، مجاز است. این توازن فقهی میان وحدت و استقلال، ستون اقتدار قضایی در اندیشه‌ی امامیه است.

از نظر اجتماعی نیز، مردم اقتدار نظام قضا را زمانی می‌پذیرند که در بیرون، صدایی واحد از عدالت بشنوند، در حالی که در درون، قاضیان آزادانه و بر اساس علم خود حکم دهند. اگر وحدت از میان برود، هر رأی به رنگ مصلحت‌های محلی درمی‌آید و عدالت از اعتبار می‌افتد. امام علی (ع) در خطبه‌ی ۱۲۶ فرمود: «مَنْ لَمْ يَصْلِحْ نَفْسَهُ لَمْ يُصْلِحْ غَيْرَهُ»، یعنی اصلاح درونِ دستگاه، شرط اصلاح بیرون است. وحدت نهادی و استقلال قضایی، دو روی یک اصلاح‌اند.

همچنین در فلسفه‌ی فقهی، استقلال قاضی نه به معنای انزوا بلکه نوعی امانت‌داری در برابر خدا و جامعه است. او در عین عضویت در ساختار، وظیفه دارد صدای عدالت الهی باشد، نه صدای قدرت. از این رو امام صادق (ع) فرمود: «الْقَضَاءُ أَرْبَعَةٌ: ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ» (وسائل الشیعه، ج ۱۸). تنها قاضی عادل که تابع حق است، در بهشت خواهد بود. پس استقلال او شرط قبولی کارکرد کل نظام است، و اگر این استقلال مخدوش شود، اقتدار نهادی نیز فرو می‌ریزد.

در نظام اسلامی، صدای واحد نهاد قضا باید صدای عدالت و حق باشد، نه صدای سیاست. اگر همه‌ی اجزا در جهت اقامه‌ی قسط حرکت کنند، هماهنگی در هدف حاصل می‌شود بی‌آن‌که استقلال رأی از میان برود. همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). این قیام جمعی برای عدالت، ترجمان فقهی وحدت نهاد قضا در مسیر الهی است.

اثبات گزاره راهبردی: بر پایه‌ی آیه‌ی «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) و روایت امام صادق (ع) درباره‌ی استقلال قاضی در حکم، در فقه امامیه آشکار است که «صدای واحد نهادی باید با حفظ استقلال قضات همراه باشد تا اقتدار قضایی تقویت شود». وحدت جهت، نشانه‌ی انسجام و مشروعیت است، و استقلال رأی، ضامن عدالت در تصمیم. ترکیب این دو، دستگاه قضا را به نهادی الهی، مقتدر و مورد اعتماد مردم تبدیل می‌کند.

۹-۲. استقلال مالی همراه با شفافیت به عنوان شرط کارآمدی و عدالت پایدار

در فقه امامیه، استقلال مالی قوه قضاییه بخشی از استقلال نهادی آن است و ریشه در قاعده‌ی «الحاکم ولی من لا ولی له» دارد. قاضی به عنوان نایب امام و ولی شرعی در اجرای حدود و احقاق حقوق، نباید در تأمین معیشت و امکانات خود وابسته به قدرت سیاسی یا اصحاب نفوذ باشد. امام علی (ع) در فرمان به مالک اشتر به صراحت فرمود: «بَسْطُ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این جمله، پایه‌ی استقلال مالی در نظام قضایی اسلام است. قاضی زمانی می‌تواند عادلانه حکم دهد که از نظر اقتصادی بی‌نیاز از دیگران باشد؛ زیرا فقر و نیاز، زمینه‌ی فساد و تمایل به رشوه و نفوذ را فراهم می‌کند.

در کنار استقلال، فقه امامیه بر شفافیت مالی تأکید ویژه دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لْتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ» (بقره: ۱۸۸). این آیه نشان می‌دهد که اگر اموال عمومی در اختیار قضات و حاکمان بدون شفافیت باشد، عدالت از میان می‌رود. در فقه امامیه، مصرف بیت‌المال در دستگاه قضا تنها در صورت ضرورت و به صورت حساب‌رس شده مجاز است. امام صادق (ع) فرمود: «ان العدل میزان الله الذی وضعه للخلق و نصبه لاقامة الحق فلا تخالفه فی میزانه» (تصنیف غررالحکم و دررالکلم ص ۹۹، ح ۱۶۹۶)؛ یعنی عدالت جز با مراقبت و نظارت در امور مالی و اداری استوار نمی‌ماند و تخلف از میزان آن جایز نیست.

در سیره‌ی علوی، امام علی (ع) هم استقلال مالی قاضیان را تضمین می‌کرد و هم آنان را در برابر بیت‌المال پاسخگو می‌دانست. او در عین آن‌که معاش قاضی را از خزانه‌ی حکومت تأمین می‌نمود تا نیازمند مردم نباشد، از اسراف و

سوء استفاده شدیداً نهی می کرد و می فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَى أُمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ» (نهج البلاغه: الخطبة 209). این سخن امام، توازن میان استقلال و ساده زیستی را می نمایاند؛ یعنی نه فقر قاضی رواست و نه رفاه افراطی او، زیرا هر دو محلّ عدالت اند.

فقه های امامیه در قرون بعد نیز این قاعده را پذیرفته اند. شهید ثانی در المسالك (ج ۲، ص ۴۴۲) می نویسد: «ينبغي أن يكون القاضي ممولاً من بيت المال على وجه الكفاية ليزول عنه الاحتياج». او تأکید می کند که تأمین مالی قاضی باید در حدّ کفاف باشد تا استقلال او در رأی محفوظ بماند، نه در سطحی که موجب تبذیر و فساد گردد. همچنین در جواهر الکلام آمده است که «الاستقلال المالي للقاضي شرط في نزاهة الحكم» (ج ۴۰، ص ۲۹). این عبارات نشان می دهد که استقلال مالی، نه امتیاز، بلکه ضمانت عدالت است.

از سوی دیگر، شفافیت مالی در فقه امامیه به معنای پاسخ گویی در برابر خدا و مردم است. قرآن کریم دستور می دهد: «وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴). هیچ منصبی — حتی منصب قضا — از حساب و پاسخ گویی مستثنی نیست. امام علی (ع) نیز در نامه ی خود به کار گزاران مالی فرمود: «ثُمَّ أَسْبَغْ عَلَيْهِمُ الْإِلْرَزَاقَ، فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ، وَغِنَى لَهُمْ عَنْ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ، وَحُجَّةٌ عَلَيْهِمْ إِنْ خَالَفُوا أَمْرَكَ أَوْ تَلَمَّعُوا أَمَانَتَكَ». (نهج البلاغه، نامه ۵۳). یعنی اموال عمومی باید در اختیار کسانی باشد که هم درست کارند و هم اهل مشورت، تا از خیانت و فساد جلوگیری شود.

در سطح نهادی، فقه امامیه استقلال مالی قوه قضاییه را از باب «ولایت در حسیبه» توجیه می کند. ولی فقیه، به عنوان نایب امام، اختیار دارد بخشی از اموال عمومی را برای اداره ی دستگاه قضا تخصیص دهد، بی آنکه این تخصیص در گرو تأیید سایر قوا یا اصحاب قدرت باشد. در مقابل، قوه قضاییه موظف است حساب رسی شفاف و گزارش مالی دقیق به ولی امر و مردم ارائه دهد. این نظام دو گانه ی استقلال و نظارت، ضامن عدالت مالی در حکمرانی قضایی است.

از منظر اجتماعی، استقلال مالی و شفافیت با هم، مانع اصلی نفوذ سیاسی در قضا هستند. وقتی بودجه ی قوه ی قضاییه تحت کنترل یا نفوذ قوه ی مجریه باشد، خطر فشار سیاسی بر احکام افزایش می یابد. در حالی که در نظام علوی، قاضی نه از مردم و نه از حکومت، مزد مستقیم دریافت نمی کرد، بلکه از بیت المال عمومی و با نظارت امام حقوق می گرفت (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۷۲). این سازو کار اعتماد عمومی را به سلامت دستگاه قضا افزایش می داد.

در فقه اخلاقی امامیه، فقر و وابستگی مالی قاضی گناهی مضاعف تلقی شده است، زیرا سبب فساد اجتماعی می شود. امام صادق (ع) فرمود: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا وَكَادَ الْحَسَدُ أَنْ يَغْلِبَ الْقَدْرَ» (الكافی، جلد ۲، صفحه ۳۰۷). از این رو، فقر قضایی زمینه‌ی رشوه و انحراف را فراهم می کند و با روح عدالت منافات دارد. اما در مقابل، رفاه افراطی و فقدان نظارت نیز به فساد مالی منجر می شود. پس عدالت مالی در نظام قضا، در گرو استقلال از نفوذ و شفافیت در هزینه کرد است.

در بعد فلسفی، استقلال مالی با شفافیت، نوعی توازن میان «قدرت قضایی» و «اعتماد اجتماعی» ایجاد می کند. استقلال بدون شفافیت، زمینه‌ی سوءاستفاده را فراهم می آورد، و شفافیت بدون استقلال، موجب وابستگی و تزلزل در داوری می شود. همان گونه که امام علی (ع) فرمود: «الْعَدْلُ يُصْلِحُ الْبَرِيَّةَ، صَلَاحُ الرَّعِيَّةِ الْعَدْلُ» (غرر الحکم: 496، 5804). عدالت در گرو اصلاح درون نهاد قضاست؛ و اصلاح درون، به استقلال از بیرون و پاسخ گویی در درون نیاز دارد.

در نتیجه، استقلال مالی و شفافیت دو رکن مکمل در حکمرانی قضایی فقه امامیه اند؛ استقلال، شرط آزادی در قضاوت و شفافیت، ضامن پاکی و مشروعیت. هر دو در کنار هم عدالت را پایدار و نظام قضا را کارآمد می سازند.

اثبات گزاره راهبردی: با استناد به آیه‌ی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْخُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۸) و فرمان امیرالمؤمنین (ع) «بَسُطْ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) و اقوال فقهای امامیه درباره‌ی کفایت مالی قاضی، در فقه امامیه ثابت است که «استقلال مالی همراه با شفافیت شرط کارآمدی و عدالت پایدار است و باید در نظام قضایی اسلامی قاضی و دستگاه قضایی در تامین مالی خود مستقل از سایر نهاد ها عمل کنند و در اختیار خودشان باشد». استقلال بدون شفافیت، فساد می آفریند، و شفافیت بدون استقلال، عدالت را در معرض نفوذ قرار می دهد؛ جمع این دو، همان توازن مالی عادلانه‌ای است که عدالت قضایی را در طول زمان تضمین می کند.

۱۰-۲. روابط نهادی مثبت با سایر قوا و ذی نفعان در چارچوب حفظ استقلال قضایی و مشروعیت اجتماعی

در فقه امامیه، تعامل نهاد قضا با سایر ارکان حکومت باید بر پایه‌ی تعاون در حق و تقوا باشد، نه وابستگی و سازش سیاسی. قرآن کریم می فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: ۲). این آیه مبنای روابط نهادی سالم را بیان می کند؛ یعنی همکاری در خیر و عدالت مجاز و مطلوب است، اما هر گونه همراهی در ظلم و فساد ممنوع است. بنابراین، نهاد قضایی باید با سایر قوا رابطه‌ای مبتنی بر همکاری برای اقامه‌ی قسط داشته

باشد، بی آنکه استقلال و مرجعیت شرعی خود را از دست بدهد. فقه امامیه میان «تعاون» و «تبعیت» تفاوت می گذارد؛ همکاری با قوا در اجرای عدالت، از باب امر به معروف واجب است، اما تبعیت سیاسی از آنان، موجب نقض استقلال قضا می شود.

امیرالمؤمنین (ع) در نامه به مالک اشتر بر همین توازن تأکید کرده است. او فرمود: «وَلَا تَكُونَنَّ عَلَى النَّاسِ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این جمله نشان می دهد که رابطه ی نهاد قضا با سایر ارکان حکومت و جامعه باید انسانی، عادلانه و خالی از استکبار باشد. عدالت، با نفی سلطه ی سیاسی معنا می یابد. قوه ی قضائیه در فقه امامیه، نه ابزار ولایت قدرت، بلکه ضامن عدالت ولایت است. همان گونه که منسوب است به معصومان (ع): «الْمُلْكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَلَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ».

در نظام علوی، رابطه ی قضا با سایر قوا بر پایه ی مشورت، نظارت متقابل و حفظ حرمت نهادی شکل گرفت. امام علی (ع) والیان خود را موظف می کرد در تصمیمات حساس با قاضیان مشورت کنند و هیچ تصمیم اجرایی مغایر با حکم قضا نگیرند (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۶۸). در عین حال، قاضیان را نیز از ورود به منازعات سیاسی نهی می کرد. وقتی یکی از قاضیان درباره ی اختلاف دو فرماندار نظر خواست حدود والی از قاضی جدا بیان شد (دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۲۰۵، به نقل از احکام السلطانیة، ماوردی، ص ۸۴-۷۷). بدین ترتیب، تعامل در حدود وظایف و با نیت اصلاح، موجب انسجام حکومت و ثبات عدالت می گردد.

از منظر فقهی، مشروعیت اجتماعی نهاد قضا به نحوه ی تعامل آن با مردم و دیگر نهادها وابسته است. قرآن کریم، عدالت را شرط اعتماد امت به حاکمان دانسته و می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۸). مقسط کسی است که در روابط خود با دیگران، عدالت را رعایت کند. بنابراین، اگر قوه ی قضائیه با سایر قوا روابطی بر پایه ی انصاف، مشورت و شفافیت برقرار سازد، محبت و اعتماد مردم را نیز جلب می کند. امام صادق (ع) فرمود: «الْعَدْلُ أَحْلَى مِنَ الْمَاءِ يُصِيبُهُ الظَّمَانُ» (الکافی، جلد ۲، صفحه ۱۴۶). یعنی عدالت در روابط اجتماعی، مایه ی آرامش و حیات جامعه است.

از حیث عقلی نیز، انزوای مطلق نهاد قضا یا وابستگی کامل آن هر دو مفسده آفرین است. نخستین، به بی اثر شدن عدالت می انجامد و دومین، به فساد و تبعیض. راه میانه ی فقه امامیه، تعامل نظارت محور است: همکاری برای اقامه ی حق، نه هم سویی در مصلحت سیاسی. امام علی (ع) با خلفای پیش از خود در مواردی که مصلحت اسلام بود

همکاری علمی می‌کرد، اما در احکامی که خلاف شرع می‌دانست سکوت یا مخالفت می‌نمود. این روش فقهی بیانگر استقلال در تصمیم و تعامل در هدف است.

از دیدگاه اجتماعی، روابط نهادی مثبت میان قوه قضاییه و دیگر نهادها، سبب تقویت مشروعیت نظام می‌شود، زیرا مردم هماهنگی ارکان حکومت را نشانه‌ی استحکام و ثبات می‌دانند. این معیار رفتار نهادی است؛ همکاری و تعامل باید بر پایه‌ی حق و فارغ از منافع شخصی باشد.

در فقه امامیه، این اصل در قالب قاعده‌ی «توازن قوا در ولایت» نیز مطرح است. محقق کرکی در جامع المقاصد (ج ۱۲، ص ۴۵) تصریح می‌کند که هر ولایت عامه، مانند ولایت فقیه یا قضا، دارای محدوده‌ای مشخص است و تعدی از آن موجب «بطلان اثر شرعی» می‌شود. لذا تعامل و هم‌افزایی نهادها مشروع است، اما تسلط یکی بر دیگری مشروع نیست. قوه قضاییه می‌تواند با قوه مقننه و مجریه در تدوین قوانین عادلانه همکاری کند، ولی نباید ابزار اجرای سیاست‌ها گردد.

در سیره‌ی امام علی (ع)، نمونه‌های فراوانی از همکاری‌های بین‌قوایی بدون نقض استقلال وجود دارد. آن حضرت در انتخاب والیان، نظر قاضیان و اصحاب علم را جویا می‌شد، اما تصمیم نهایی را خود می‌گرفت. این هماهنگی، الگویی از حکمرانی متعادل است که در آن هر نهاد، ضمن حفظ استقلال، در مسیر هدف واحد یعنی اقامه‌ی عدالت حرکت می‌کند.

در بعد اخلاقی نیز، حسن رابطه میان قاضی و حاکم از مصادیق عدالت اجتماعی است. یعنی رابطه‌ی سالم میان حاکمان، قاضیان و مردم هنگامی تحقق می‌یابد که عدالت و طاعت در چارچوب حق باشد. پس روابط نهادی مثبت، وقتی عدالت محور باشد، به مشروعیت عمومی می‌انجامد و اگر بر منفعت استوار شود، فسادزا خواهد بود.

اثبات گزاره راهبردی: بر پایه‌ی آیه‌ی «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲) و سیره‌ی امام علی (ع) در تعامل مشورتی با والیان و قاضیان، در فقه امامیه ثابت است که «روابط نهادی مثبت باید استقلال قوه قضاییه را حفظ کرده و در عین حال مشروعیت اجتماعی نظام جامعه اسلامی را تقویت نماید». زیرا عدالت تنها در نظامی برقرار می‌شود که نهادهایش هم‌افزا ولی مستقل باشند؛ تعارض قوا به فساد می‌انجامد، و وابستگی آنان به ضعف عدالت، اما تعامل بر محور تقوا، ضامن اعتماد و اقتدار قضایی است.

۲-۱۱. مدیریت مستقیم فرآیندهای دادرسی در اختیار قوه قضاییه

در فقه امامیه، قضاوت و اداره‌ی دادرسی از شئون خاص امام معصوم و در عصر غیبت از اختیارات فقیه جامع‌الشرایط است؛ به بیان دیگر، فرآیند قضا امری ولایی است، نه صرفاً اداری. امام علی (ع) فرمود: «إِنَّ الْقَضَاءَ فَرَضٌ مَفْرُوضٌ، وَ سُنَّةٌ مَأْخُودَةٌ» (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۵۹)، یعنی قضاوت، فریضه‌ای الهی و سیره‌ای نبوی است. بر اساس این مبنا، دخالت نهادهای غیرقضایی در مراحل دادرسی، اعم از تحقیق، محاکمه یا صدور حکم، از نظر فقهی نوعی تجاوز به ولایت قاضی محسوب می‌شود. زیرا قاضی در فقه امامیه نماینده‌ی خدا در اجرای عدالت است و هیچ نهادی—حتی حکومت سیاسی—حق دخالت در قلمرو داوری او را ندارد.

قرآن کریم نیز مرجع داوری را به طور مطلق منحصر در اولیای الهی دانسته است: «فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» (مائده: ۴۹). از این آیه برمی‌آید که مشروعیت قضا تنها با انطباق حکم بر وحی و اجتناب از نفوذ هوای نفس و سیاست حاصل می‌شود در تبیین این آیه گفته شده: «الحکم بما أنزل الله هو القضاء بالحق و بالبينات» (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۸۷). بدین ترتیب، مدیریت فرآیندهای دادرسی باید کاملاً در اختیار قاضی و نظام قضایی باشد تا از تبعیت از اهواء و نفوذ بیرونی مصون بماند.

در حکومت علوی، هیچ مقام سیاسی—حتی خود امام—در داوری قضات مداخله نمی‌کرد. نمونه‌ی بارز آن در ماجرای محاکمه‌ی امام علی (ع) با یهودی بر سر زره دیده می‌شود که قاضی شریح حکم را بر خلاف ظاهر به نفع یهودی صادر کرد و امام بدون کوچک‌ترین اعتراض پذیرفت (بحارالأنوار، ج ۴۱، ص ۵۶). این واقعه نشان می‌دهد که حتی ولی امر نیز در فرآیند قضا، تابع قانون و حکم قاضی است. فقهای امامیه از این سیره قاعده‌ای استخراج کرده‌اند با عنوان «حرمة التدخل فی القضاء»، یعنی ممنوعیت دخالت هر صاحب قدرت در روند دادرسی (جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۲۷).

در فقه امامیه، قاضی تنها مرجع تشخیص حق در مقام نزاع است و تصمیم او پس از صدور، لازم‌الاجراست مگر به دلیل شرعی نقض شود. شیخ طوسی در النهایة (ص ۲۸۵) می‌نویسد: «إذا حکم القاضي الجامع للشرائط بحکم لم یجز نقضه إلا بخطأ یین». این قاعده نشان می‌دهد که مدیریت فرآیند دادرسی در سطح تصمیم‌گیری و اجرا، باید در ید قوه‌ی قضاییه بماند و هر نوع دخالت اداری، اجرایی یا امنیتی در آن، مشروعیت حکم را مخدوش می‌سازد.

در بعد عقل عملی نیز، تمرکز مدیریت دادرسی در یک نهاد مستقل، شرط انسجام و کارآمدی نظام عدالت است. اگر نهادهای بیرونی در مراحل تحقیق، تعقیب، یا اجرای حکم نفوذ یابند، اعتماد عمومی به عدالت از بین می‌رود. امام علی (ع) با درایت خاص خود میان «نظارت» و «دخالت» فرق می‌گذاشت؛ نظارت، برای اطمینان از سلامت روند

قضا واجب است، اما دخالت در رأی قاضی، حرام. نه به معنای دخالت در حکم، بلکه برای بررسی سلامت اداری دادگاه‌ها.

در نظام علوی، حتی اجرای احکام نیز تحت نظارت مستقیم قوه قضاییه بود. امام علی (ع) در اجرای حدود، ابتدا صحت حکم و دلایل آن را بررسی می‌کرد و تنها پس از اطمینان از رعایت شرایط فقهی، دستور اجرا می‌داد (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۸). بدین معنا که اجرای حکم باید از مسیر عادلانه و زیر نظر قاضی مشروع انجام شود. این الگو، بنیان نظری اصل تفکیک اجرای عدالت از اعمال قدرت سیاسی است.

فقه‌های متأخر امامیه نیز این اصل را تأیید کرده‌اند. شهید ثانی می‌گوید: «لَا يَجُوزُ لِلْإِمَامِ وَلَا لِغَيْرِهِ التَّدْخُلُ فِي حُكْمِ الْقَاضِي» (مسالك، ج ۲، ص ۴۵۱). محقق نراقی در عوائد الایام (ص ۲۸۹) نیز تصریح می‌کند که قاضی در مقام حکم، مستقل از حاکم است و ولایت فقیه تنها بر نصب و نظارت دارد، نه در دخالت در جزئیات دادرسی. این دیدگاه، بیانگر استقلال کامل فرآیندهای قضایی در نظام فقهی شیعه است.

از منظر اجتماعی نیز، تمرکز مدیریت دادرسی در نهاد قضا اعتماد عمومی را تقویت می‌کند، زیرا مردم احساس می‌کنند مسیر عدالت در دست اهل علم و بی‌طرفی است، نه در چنگ سیاست و قدرت. در دوره‌ی امام علی (ع)، حتی دشمنان سیاسی او به دادگاه‌هایش مراجعه می‌کردند، زیرا اطمینان داشتند که روند دادرسی مستقل و بی‌غرض است. چنین اطمینانی سرمایه‌ی اصلی مشروعیت نظام قضایی است.

در بُعد اخلاقی، قاضی و رهبر قضایی مسئول مستقیم صیانت از عدالت‌اند و نمی‌توانند این وظیفه را به دیگران واگذارند. قرآن کریم فرمود: «إِذَا حُكِّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً» (نساء، ۵۸). این روایت، مسئولیت شخصی قاضی را در برابر خداوند یادآور می‌شود و دلالت دارد که هیچ مرجع بیرونی نمی‌تواند جایگزین وجدان و علم او شود.

در نهایت، اداره‌ی مستقیم فرآیندهای دادرسی در اختیار قوه قضاییه، ضامن سلامت عدالت، استقلال حکم و استمرار مشروعیت دینی است. هرگاه این استقلال نقض شود، قضا از مسیر الهی به ابزار قدرت بدل می‌گردد.

اثبات گزاره راهبردی: با استناد به آیه‌ی «فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» (مائده: ۴۹) و سیره‌ی امام علی (ع) در احترام مطلق به رأی قاضی شریح، در فقه امامیه ثابت است که «فرآیندهای دادرسی باید کاملاً در

اختیار قوهی قضاییه باقی باشد. استقلال مدیریت دادرسی، شرط تحقق عدالت الهی است؛ زیرا هرگونه دخالت سیاسی یا اجرایی در رأی و اجرای حکم، عدل را از معنا تهی و اعتماد عمومی را متزلزل می‌کند.

۱۲-۲. گفتمان‌سازی برای تقویت حاکمیت قانون و نهادینه‌سازی عدالت در فرهنگ عمومی

در فقه امامیه، اقامه‌ی عدالت هنگامی کامل است که به باور و رفتار عمومی تبدیل شود. قرآن کریم در بیان مأموریت انبیا می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). تعبیر «لیقوم الناس بالقسط» نشان می‌دهد که تحقق عدالت، تنها وظیفه‌ی قاضی یا حاکم نیست، بلکه امری مردمی و فرهنگی است؛ مردم باید خود حامل عدالت و قانون شوند. در اندیشه‌ی امامیه، حاکمیت قانون، همان حاکمیت شریعت است و پاسداشت آن، وظیفه‌ی همگانی محسوب می‌شود. امام علی (ع) فرمود: «خیر السیاسات العدل» (غررالحکم، ح ۲۸۹۴). این سخن نشان می‌دهد که عدالت نه فقط ابزار اداره‌ی جامعه، بلکه راهبردی فرهنگی برای اصلاح نفوس و تثبیت ایمان است.

امیرالمؤمنین (ع) در خطبه‌ی ۱۳۱ نهج‌البلاغه، هدف از تشکیل حکومت را بازگرداندن ارزش‌های دینی به صحنه‌ی اجتماع و آشکارسازی عدالت در میان مردم. این سخن، جوهره‌ی گفتمان‌سازی دینی است؛ عدالت باید از سطح قانون به سطح فرهنگ ارتقا یابد. در همین راستا، امام (ع) خطیبان و عالمان را مأمور ترویج «فقه عدالت» و آموزش حق‌مداری به مردم می‌کرد تا آنان نه به خاطر ترس از مجازات، بلکه از ایمان به قسط الهی تابع قانون شوند. چنین جامعه‌ای دیگر نیازی به اجبار ندارد، زیرا وجدان دینی مردم خود پاسدار عدالت است.

در فقه امامیه، گفتمان‌سازی عدالت از طریق دو نهاد اصلی انجام می‌گیرد: تعلیم و امر به معروف. قرآن می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴). این آیه، پایه‌ی فرهنگی نظارت اجتماعی بر عدالت است. بدین معنا، عدالت تنها در صورتی نهادینه می‌شود که مردم نسبت به اجرای قانون حساس و مسئول باشند. لذا فقه امامیه، وظیفه‌ی قوه‌ی قضاییه را نه فقط اجرای قانون، بلکه ترویج گفتمان عدالت در جامعه می‌داند؛ تا قانون در ذهن مردم به مثابه ارزش مقدس و الهی پذیرفته شود.

در نظام علوی، امام علی (ع) با خطبه‌ها و نامه‌های خود فرهنگ گفت‌وگو، پرسش و نقد را در کنار عدالت ترویج می‌کرد. او در خطبه‌ی ۲۱۶ فرمود: «لَا تَكْفُؤُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقٍّ، أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلٍ»؛ یعنی مردم باید آزادانه سخن بگویند و عدالت را مطالبه کنند. این جمله بنیان گفتمان عدالت اجتماعی است، که مردم را از اطاعت کور و سکوت در برابر بی‌عدالتی باز می‌دارد. چنین نگرشی، عدالت را از سطح تصمیم حکومتی به سطح اراده‌ی اجتماعی می‌کشاند.

جامعه‌ای که عدالت در گفتار و فرهنگ آن جاری باشد، فساد را تاب نمی‌آورد و حاکمیت قانون را از درون خویش پاس می‌دارد.

فقه امامیه گفتمان عدالت را بر محور حق‌مداری می‌سازد. قرآن می‌فرماید: «قُلْ رَبِّي أَمَرَ بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹). یعنی عدالت فرمان مستقیم خداست. بنابراین ترویج قانون و عدالت، نوعی تبلیغ دینی است. عالمان امامیه، از محقق حلی تا علامه طباطبایی، عدالت را نه مفهوم اجتماعی صرف، بلکه حقیقتی الهی دانسته‌اند که در قالب قانون شرعی تبلور می‌یابد. از این رو، گفتمان‌سازی عدالت، استمرار دعوت انبیاست. همان گونه که پیامبر (ص) فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (کافی، ج ۲، ص ۹۹). حاکمیت قانون نیز جلوه‌ای از اخلاق کامل و عدالت اجتماعی است.

از نظر اجتماعی، نهادینه‌سازی عدالت نیازمند حضور فعال قوه قضاییه در عرصه فرهنگ است. آموزش حقوق شهروندی، اطلاع‌رسانی درباره‌ی فرآیندهای قضایی، و شفاف‌سازی تصمیمات، از ابزارهای ایجاد گفتمان عدالت‌اند. رسول الله (ص) بر «تعلیم عام» تأکید داشت و می‌فرمود: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِّرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (بحار الأنوار: ۱۹/۱۴۰/۷۷). این توصیه، راهبردی در گفتمان‌سازی است؛ عدالت باید به زبان مردم و در حد فهم آنان بیان شود تا به باور اجتماعی تبدیل گردد.

در بُعد اخلاقی، گفتمان عدالت با فروتنی و انصاف رهبران تقویت می‌شود. امام علی (ع) خود نمونه‌ی حاکم قانون‌مدار بود؛ هنگامی که زره‌اش نزد یهودی یافت شد، بدون استناد به قدرت، به محکمه رفت و رأی قاضی را پذیرفت. این رفتار عملی، هزاران خطبه اثرگذارتر بود. زیرا عدالت مجسم، بزرگ‌ترین ابزار تبلیغ عدالت است. گفتمان‌سازی حقیقی از رفتار آغاز می‌شود، نه از شعار.

فقه‌های معاصر امامیه نیز بر ضرورت فرهنگی شدن قانون تأکید کرده‌اند. امام خمینی (ره) می‌گوید: «قانون در اسلام نه یک امر اعتباری بشری، بلکه حقیقتی الهی و مایه‌ی نجات جامعه است؛ باید در جان مردم بنشیند تا ضمانت اجرا یابد» (صحیفه امام، ج ۶، ص ۲۷۴). این بیان، خلاصه‌ی فلسفه‌ی گفتمان‌سازی است؛ قانون زمانی کارآمد است که در وجدان عمومی، به عدالت الهی تعبیر شود.

در نتیجه، گفتمان‌سازی برای تقویت حاکمیت قانون، یعنی پیوند دادن عدالت با ایمان و فرهنگ. فقه امامیه این مأموریت را به عهده‌ی قوه قضاییه، عالمان دین و مردم صالح می‌گذارد تا با آموزش، تبیین و عمل صالح، عدالت را به ارزش اجتماعی بدل سازند. جامعه‌ای که قانون در فرهنگش تقدیس شود، دیگر محتاج اجبار نیست؛ خود حافظ عدالت خواهد بود.

اثبات گزاره راهبردی: با استناد به آیهی «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)، در فقه امامیه ثابت است که «گفتمان‌سازی باید ارزش حاکمیت قانون را به فرهنگ عمومی تبدیل کند». عدالت تنها زمانی پایدار می‌ماند که از سطح نهاد به سطح وجدان جمعی ارتقا یابد؛ یعنی قانون در ذهن‌ها نهادینه شود، و مردم در پرتو ایمان به قسط، خود پاسدار آن باشند.

۳. تنظیم نظام سیاست‌گذاری برای نیل به مطلوب حکمرانی

حکمرانی قضایی زمانی به ثبات و عدالت پایدار می‌رسد که ابتدا «مطلوب نظام» در آن تعریف شود؛ یعنی هدف نهایی دستگاه قضا نه صرفاً حل اختلاف، بلکه اقامه‌ی قسط، تأمین اعتماد عمومی و حفظ کرامت انسانی باشد. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰). این عدالت مطلوب، نیازمند ساختاری است که اصول آن از فقه، عقل و تجربه استخراج شود. در فقه امامیه، قضا منصبی الهی است که باید با سیاست‌گذاری حکیمانه، از سطح مدیریت فردی به سطح نظام عادلانه ارتقا یابد.

پس از تعیین مطلوب باید به سمت حرکت از موجود به مطلوب نظاره کنیم، گام بعدی در مسیر حکمرانی، سیاست‌گذاری است؛ سیاست در اینجا به معنای «تدبیر عمومی برای تحقق عدالت» است، نه سیاست به معنای منازعه‌ی قدرت. سیاست‌گذاری عادلانه باید با بهره‌گیری از اصول عام حکمرانی انجام گیرد، تا میان استقلال و هماهنگی، میان شفافیت و اقتدار، و میان عدالت و کارآمدی توازن برقرار شود یعنی عدالت خود، جوهر سیاست است.

سیاست‌گذاری درست، مقدمه‌ی نظام‌سازی است. نظام‌سازی یعنی تبدیل اصول نظری به نهادهای پایدار، فرآیندهای اجرایی و قوانین روشن. این همان چیزی است که قرآن از آن با تعبیر «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ... أَنْ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیا: ۱۰۵) یاد می‌کند؛ یعنی نظام صالح، میراث‌بندگان شایسته است. بنابراین بدون سیاست‌گذاری اصولی، نظام عادلانه‌ای شکل نخواهد گرفت و بدون نظام‌سازی، قانون‌گذاری کارآمد نیز ناممکن است.

در گام سوم، قانون‌گذاری باید بر مبنای سیاست‌های کلان و اصول عام تنظیم شود تا پیوستگی میان عدالت، کارآمدی و مشروعیت حفظ گردد. در فقه امامیه، قانون، صورت اجرایی عدالت است و امام صادق (ع) می‌فرماید: «العدل أحلى من الماء يصيبه الظمان» (کافی، ج ۲، ص ۱۴۶). قانون عادلانه نه با اجبار بلکه با اقناع فرهنگی پایدار می‌شود، و این جز از مسیر سیاست‌گذاری حکیمانه و اصول‌مدار حاصل نمی‌شود.

بر این اساس، بخش سوم این پژوهش به تبیین چهار محور سیاست‌های ۲۵ گانه‌ی حکمرانی قضایی می‌پردازد که با اصول عام فقهی و حکومتی پیش گفته (شفافیت، استقلال، شایسته‌سالاری، پاسخگویی، مشارکت، انسجام و عدالت) تفسیر می‌شوند.

۱-۳. سیاست‌های اعمال حکمرانی ساختاری قضایی

این بخش شامل اصول ۱ تا ۷ است که بر ساختار، صلاحیت، و کیفیت رهبری در نظام قضایی تمرکز دارند. از دید فقه امامیه، اساس حکمرانی عادلانه در قضا، نظم و وضوح در ولایت و تعیین مرزهای تصمیم است. امام علی (ع) در عهدنامه مالک اشتر می‌فرماید: «اجعل لكل امرٍ من أمورک رجلاً يقوم به»؛ یعنی هر کار را به فردی بسپار که اهلیت و تمرکز لازم را دارد. این اصل همان «تفکیک و تمرکز مسئولیت» است که از شایسته‌سالاری، شفافیت و انسجام ناشی می‌شود.

اصول این بخش بر ضرورت ساختار روشن تصمیم‌گیری، انتخاب مدیران بر اساس شایستگی، تفکیک سیاست از اجرا و استقلال در مدیریت منابع تأکید دارند. این اصول در فقه، زیرمجموعه‌ی قاعده‌ی «ولایت العادل» و «منع از تداخل ولایات» هستند. قاضی و مدیر باید مأذون از ولیّ عادل باشند، اما در تصمیم خود مستقل. بدین ترتیب، نظم نهادی با عدالت شرعی جمع می‌شود.

یکی از اهداف این اصول، ایجاد توازن میان تمرکز در تصمیمات کلان و مشارکت در سطوح پایین‌تر است. امام علی (ع) به مالک می‌فرماید در کار خود بیشتر مشورت کن و در عین حال «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»؛ یعنی مشورت در فرایند، اما قاطعیت در تصمیم. این الگو پایه‌ی سیاست‌گذاری مؤثر در حکمرانی است.

در نهایت، اصول حکمرانی با آموزه‌های فقهی همسو هستند: شفافیت ساختاری، شایسته‌سالاری، استقلال مالی و مدیریتی، تمرکز بر سیاست کلان، و پرهیز از مداخله‌ی بیرونی. این بخش از سیاست‌ها زیربنای نهاد عدالت است و راه را برای نظام‌سازی هموار می‌سازد.

۲-۳. سیاست‌های تصمیم‌گیری و اداره‌ی دادرسی

اصول ۸ تا ۱۵ بر چگونگی اجرای عدالت و فرآیند دادرسی تمرکز دارند. از دید فقه امامیه، عدالت نه تنها در نتیجه‌ی حکم، بلکه در روش و رویه‌ی دادرسی تحقق می‌یابد. قرآن می‌فرماید: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸). بر این مبنا، عدالت رویه‌ای، همان اساس حاکمیت قانون است.

اصول این بخش شامل الزام به پذیرش همه‌ی دعاوی مشروع، تنوع در روش‌های حل اختلاف (قضا، داوری، صلح)، کنترل و نظم در فرآیند قضایی، سادگی و شفافیت در رویه‌ها، و توجه متناسب قاضی به هر پرونده است. این اصول با مبانی فقهی چون «حق التقاضی»، «حرمة تعطیل الحق» و «لزوم المساواة بین الخصمین» سازگارند. امام صادق (ع) فرمود بین طرفین در نگاه و کلام تساوی برقرار کن؛ یعنی عدالت در دادرسی به تساوی در رفتار است، نه فقط در حکم.

از منظر سیاست‌گذاری، این اصول راهبردی‌اند زیرا مسیر تحقق عدالت کارآمد را مشخص می‌کنند: قاضی باید در فرآیند دادرسی، مستقل ولی پاسخگو، دقیق ولی سریع، و عادل ولی انسانی باشد. این بخش بنیان اجرایی نظام عدالت را شکل می‌دهد و از طریق آن می‌توان به مرحله‌ی قانون‌گذاری جزئی و رویه‌سازی قضایی رسید.

۳-۳. سیاست‌های بودجه و مدیریت مالی قضایی

اصول ۱۶ تا ۲۰ به حوزه‌ی مدیریت مالی قوه قضاییه می‌پردازند. از نگاه فقه امامیه، استقلال مالی نهاد قضا بخشی از عدالت ساختاری است. امام علی (ع) دستور داد: «بَسْطُ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ»؛ یعنی قاضی را بی‌نیاز ساز تا عدالتش به میل و رشوه آلوده نشود. این اصل، بنیاد استقلال اقتصادی دستگاه قضاست.

در این بخش، اصولی چون بودجه‌ریزی بر اساس نیاز واقعی، تعیین استانداردهای عملکرد، تفکیک بودجه‌ی قوه‌ی قضاییه از قوه‌ی مجریه، کاهش وابستگی به تصویب خطی بودجه و التزام به شفافیت مالی مطرح است. از دید فقهی، همه‌ی این موارد در قاعده‌ی «أداء الأمانات إلى أهلها» (نساء: ۵۸) ریشه دارد؛ زیرا مال عمومی امانت است و خرج آن باید بر اساس عدالت و شفافیت باشد.

سیاست‌گذاری مالی در نظام قضا، بر مبنای اصول عام حکمرانی همچون استقلال، پاسخگویی و کارآمدی تنظیم می‌شود. استقلال بدون حسابرسی، به فساد می‌انجامد، و پاسخگویی بدون استقلال، عدالت را تهدید می‌کند. بنابراین سیاست مالی عادلانه، ترکیب این دو است. این بخش، پلی میان اداره‌ی قضا و نظام‌سازی مالی حکومت اسلامی است.

۳-۴. اصول تأمین مالی کافی و پشتیبانی ساختاری

اصول ۲۱ تا ۲۵ بر عدالت در تأمین منابع و دسترسی همگانی به عدالت تمرکز دارند. از دید فقه امامیه، «عدالت اجتماعی» تنها در صورت امکان برابر برای رجوع به قاضی و نهاد عدالت تحقق می‌یابد. قرآن می‌فرماید: «وَإِذَا قُلْتُمْ

فَاعْدِلُوا» (انعام: ۱۵۲) و نیز «لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ» (بقره: ۲۸۳). بنابراین عدالت در داوری، بدون امکان دسترسی برابر، بی‌معناست.

در این بخش، اصولی مانند تأمین مالی متناسب با حجم دعاوی، تضمین امنیت و امکانات دادگاه‌ها، بهره‌گیری از فناوری‌های نوین، حمایت از روش‌های جایگزین حل اختلاف، و کاهش هزینه‌های دادرسی برای عموم مردم مطرح است. از دید فقهی، این موارد مصداق «تعاونوا علی البر» (مائده: ۲) است، زیرا عدالت امری جمعی و مشترک است و جامعه باید در تأمین آن مشارکت کند.

سیاست‌گذاری در این سطح باید عدالت توزیعی را هدف گیرد: قوه قضاییه باید از نظر امکانات، فرصت دسترسی، و کیفیت خدمات، در همه‌ی مناطق و برای همه‌ی اقشار، عادلانه عمل کند. این سیاست، پیوند میان عدالت شرعی و عدالت اجتماعی است و زمینه را برای قانون‌گذاری توسعه‌ای در حوزه‌ی قضا فراهم می‌سازد.

در نتیجه، پس از تعیین مطلوب عدالت در حکمرانی، سیاست‌گذاری بر اساس این چهار محور و در پرتو اصول عام فقهی، راه را برای نظام‌سازی و قانون‌گذاری پایدار هموار می‌سازد؛ زیرا از منظر امامیه، عدالت نه صرفاً قاعده‌ای فقهی بلکه نظامی زنده است که با سیاست عادلانه، نهادسازی حکیمانه و قانون‌گذاری الهی تداوم می‌یابد.

۴. بحث و بررسی

بحث ارتباط میان ۲۵ سیاست کلان قضایی و ۱۲ اصل عام حکمرانی قضایی نشان می‌دهد که الگوی اسلامی عدالت، در سطح مبانی و ارزش‌ها، همان بنیادهایی را دربر دارد که در تجربه‌های جهانی به‌صورت ساختاری بیان شده‌اند. در فقه امامیه، اصول دوازده‌گانه‌ای چون شفافیت، استقلال، شایسته‌سالاری، پاسخگویی، تمرکز کلان، ارتباطات باز، تقسیم نقش‌ها، وحدت نهادی، استقلال مالی، روابط نهادی عادلانه، مدیریت دادرسی مستقل و گفتمان عدالت، چارچوبی معرفتی می‌سازند که می‌توان ریشه‌ی هر یک از اصول بیست‌وپنج‌گانه‌ی سیاستی را در آن جست‌وجو کرد. در ادامه، این نسبت‌ها در ده بند تحلیلی بررسی می‌شود.

نخست، سیاست کلان ۱ تا ۳ از مجموعه‌ی سیاست‌های نظام قضایی — شامل ساختار روشن حکمرانی، انتخاب شایسته‌ی رهبران و تمرکز بر سیاست کلان — مستقیماً از سه اصل فقهی «شفافیت ساختاری»، «شایسته‌سالاری» و «تمرکز رهبران بر سیاست‌گذاری کلان» سرچشمه می‌گیرند. آیه‌ی «أَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸) و فرمان امام

علی(ع) در نامه‌ی ۵۳ نهج البلاغه مبنای این اصول‌اند. در نظام امامیه، وضوح در تصمیم‌گیری و تفکیک میان سیاست و اجرا، شرط مشروعیت ولایت است و بدون آن عدالت تحقق نمی‌یابد.

سیاست کلان ۴ (کنترل منابع در قلمرو قضایی) و سیاست کلان ۵ (کاهش پیچیدگی‌ها) نیز از اصل فقهی «استقلال نهادی و انسجام» نشأت می‌گیرند. فقه امامیه بر منع تداخل ولایات تأکید دارد: «لیس لأحد أن يتولى ولاية غيره إلا بإذن الإمام» (شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۶۱). استقلال در تخصیص منابع و ساده‌سازی ساختار، تجلی همین قاعده است؛ زیرا عدالت تنها در نهادی منسجم و مستقل تحقق‌پذیر است.

سیاست کلان ۶ و ۷ درباره‌ی توزیع متوازن منابع و تربیت نیروی انسانی متخصص، با اصل فقهی «مشارکت هماهنگ و شایسته‌سالاری» مرتبط‌اند. امام علی(ع) تأکید می‌کند وظیفه و نیروی انسانی باید متناسب باشند. این معنا در فقه امامیه مصداق عدالت توزیعی است و سیاست‌گذاری قضایی را از تمرکزگرایی غیرعادلانه حفظ می‌کند.

در بخش دوم از سیاست‌ها (سیاست کلان ۸ تا ۱۵) که به تصمیم‌گیری و اداره‌ی دادرسی اختصاص دارند، ارتباطی مستقیم با اصول فقهی «مدیریت مستقل فرآیند دادرسی»، «شفافیت»، «پاسخگویی» و «ارتباطات باز» دیده می‌شود. پذیرش همه‌ی دعاوی قانونی (سیاست کلان ۸)، تنوع در روش حل اختلاف (سیاست کلان ۹) و کنترل فرآیند (سیاست کلان ۱۰) همگی به قاعده‌ی «وجوب الحكم بما أنزل الله» (مائده: ۴۹) و اصل استقلال قضایی برمی‌گردند. سادگی رویه‌ها (سیاست کلان ۱۱) و توجه فردی به هر پرونده (سیاست کلان ۱۲ و ۱۳) نیز تجلی اصل فقهی کرامت انسان در قضا هستند.

سیاست کلان ۱۴ درباره‌ی عدالت رویه‌ای و سیاست کلان ۱۵ درباره‌ی شفافیت عملکرد، هر دو از دو اصل بنیادی فقه امامیه مشتق شده‌اند: «شفافیت و پاسخگویی به عنوان اصل نهادی» و «گفتمان‌سازی عدالت». در روایات آمده است: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) و «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء: ۱۳۵). فقه امامیه تأکید می‌کند که عدالت، تنها نتیجه‌ی حکم نیست بلکه فرآیند شفاف و قابل نظارت حکم نیز بخشی از عدالت است.

در بخش سوم سیاست‌ها (سیاست کلان ۱۶ تا ۲۰) که به بودجه و مدیریت مالی مربوط می‌شود، ارتباط روشنی با اصول فقهی «استقلال مالی همراه با شفافیت» و «پاسخگویی نهادی» وجود دارد. اصل بودجه‌ریزی مبتنی بر نیاز (۱۶) و مدیریت با استانداردهای عملکرد (۱۷) از قاعده‌ی «أداء الأمانات إلى أهلها» و اصل فقهی «منع از اسراف و تضييع مال عام» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) مشتق می‌شوند. در حالی که سیاست کلان ۱۸ تا ۲۰ (حق پیشنهاد بودجه و کنترل

مستقل هزینه‌ها) بازتاب استقلال مالی قاضی است که امام علی(ع) در فرمان خود با عبارت «بَسْطُ لَهُ فِي الْعَطَاءِ» بیان کرده است.

بخش چهارم (سیاست کلان ۲۱ تا ۲۵) در حوزه‌ی تأمین منابع و عدالت در دسترسی، با اصول فقهی «گفتمان عدالت»، «مشارکت هماهنگ» و «عدالت اجتماعی» پیوند دارد. سیاست کلان تأمین بودجه‌ی کافی برای استانداردهای زمانی (۲۱) و امنیت دادگاه‌ها (۲۲) به قاعده‌ی «تعاونوا علی البرّ والتقوی» (مائده: ۲) برمی‌گردد. سیاست کلان ۲۳ درباره‌ی استفاده از فناوری‌های جدید، از فقه «تسهیل» و قاعده‌ی «نفی عسر و حرج» (حج: ۷۸) الهام می‌گیرد. همچنین سیاست کلان ۲۴ و ۲۵ که به تنوع روش‌های حل اختلاف و کاهش هزینه‌ی دادرسی اشاره دارند، جلوه‌ای از اصل فقهی «رفع الحرج» و ترویج دسترسی برابر به عدالت‌اند.

در تحلیل کلی، می‌توان گفت سیاست کلان ۱ تا ۷ بیشتر بر مبانی ساختاری و مدیریتی تمرکز دارند و از اصول فقهی ناظر به ولایت، شایسته‌سالاری و انسجام نهادی منبعث‌اند؛ سیاست کلان ۸ تا ۱۵ بُعد عدالت شکلی و فرآیندی دارند و با اصول شفافیت، پاسخگویی و استقلال قضایی پیوند خورده‌اند؛ سیاست کلان ۱۶ تا ۲۰ جنبه‌ی اقتصادی و مدیریتی دارند و از عدالت مالی، امانت‌داری و استقلال اقتصادی قاضی سرچشمه گرفته‌اند؛ و سیاست کلان ۲۱ تا ۲۵ جنبه‌ی اجتماعی و فرهنگی داشته و از اصول گفتمان عدالت و تعاون اجتماعی تغذیه می‌کنند.

از نگاه فلسفی، نظام سیاست‌های ۲۵ گانه‌ی در چارچوب ارزش‌های دوازده گانه‌ی حکمرانی قضایی امامیه قابل بازتولید است، زیرا همه‌ی آن‌ها در نهایت بر یک اصل کلان بنا شده‌اند: «تحقق عدالت الهی در قالب ساختار عقلانی و مردمی». در اندیشه‌ی امام علی(ع)، عدالت نه تنها فضیلت اخلاقی بلکه نظام اداره‌ی اجتماع است، و هر اصل از اصول دوازده گانه، به منزله‌ی قاعده‌ای بنیادین است که سیاست‌های ۲۵ گانه بر آن تکیه دارند.

در نتیجه، پیوند میان این دو مجموعه نشان می‌دهد که فقه امامیه ظرفیت نظری و عملی برای نظام‌سازی و قانون‌گذاری مدرن را داراست. هر سیاست کلان از سیاست‌های جهانی قضایی، در دل تعالیم امامیه پیش‌تر وجود داشته است؛ تنها نیاز به بازتولید مفهومی دارد تا از سطح الهیات به سطح حکمرانی عملی منتقل شود. به تعبیر امام علی(ع): «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (غررالحکم، ح ۳۴۱۵)؛ و این جمله همان فلسفه‌ای است که از آن هم اصول دوازده گانه‌ی فقهی و هم سیاست‌های ۲۵ گانه‌ی حکمرانی جهانی برآمده‌اند.

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش حاضر نشان داد که نظام حکمرانی قضایی در فقه امامیه، واجد بنیانی نظری و معرفتی است که با اصول کلان حکمرانی نوین، به‌ویژه در قالب «بیست‌وپنج اصل سیاستی اداره‌ی نظام قضایی (NCSC)»، هم‌پوشانی بنیادین دارد. هرچند ادبیات مدرن این اصول را در قالب مفاهیم مدیریتی و کارکردی بیان کرده است، اما در واقع، مبانی آن در تعالیم فقهی، قرآنی و علوی از قرن‌ها پیش وجود داشته است. در اندیشه‌ی امامیه، قضا نه صرفاً سازمانی اجرایی، بلکه جلوه‌ای از ولایت الهی و مسئولیتی قدسی است که بر پایه‌ی عدالت، علم، شفافیت، و امانت شکل می‌گیرد. بنابراین، سیاست‌گذاری در حکمرانی قضایی اسلامی باید ناظر بر اصولی باشد که هم مشروعیت شرعی را حفظ کند و هم کارآمدی نهادی را تأمین نماید.

تحلیل تطبیقی میان اصول دوازده‌گانه‌ی فقهی و بیست‌وپنج‌گانه‌ی سیاستی نشان داد که هر اصل از سیاست‌های نوین را می‌توان در مبانی فقه امامیه ریشه‌یابی کرد. شفافیت ساختاری و پاسخگویی با قاعده‌ی «أداء الأمانات إلى أهلها» و اصل عدالت قرآنی پیوند دارد؛ استقلال نهادی و مالی با فرمان امیرالمؤمنین (ع) «بَسُطْ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ» منطبق است؛ شایسته‌سالاری با قاعده‌ی «تقديم الأعم و الأعدل» و منع تولیت نااهلان هم‌سوست؛ و گفتمان عدالت با آیه‌ی «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) ریشه‌ی معرفتی مشترک دارد. این هم‌گرایی نشان می‌دهد که فقه امامیه نه تنها می‌تواند اصول مدرن حکمرانی را تأیید کند، بلکه با مبانی الهی و اخلاقی خود، آن‌ها را تعالی بخشد.

بر این اساس، مسیر اصلاح و طراحی نظام قضایی در جوامع اسلامی باید سه مرحله‌ای باشد: نخست، تعیین مطلوب حکمرانی بر پایه‌ی عدالت الهی و کرامت انسان؛ دوم، سیاست‌گذاری مبتنی بر اصول عام حکمرانی که از فقه امامیه استنباط شده‌اند؛ و سوم، نظام‌سازی و قانون‌گذاری بر اساس این سیاست‌ها برای تحقق عدالت پایدار. چنین فرآیندی موجب می‌شود که قانون از درون ارزش‌های شریعت برخیزد و در عین حال پاسخ‌گوی نیازهای روز جامعه باشد.

از منظر کارکردی، هرگاه شفافیت با استقلال، پاسخگویی با عدالت، و تفویض با نظارت جمع شود، قوه‌ی قضاییه به نهادی زنده و مؤثر تبدیل می‌شود که مشروعیت دینی و اعتماد اجتماعی را توأمان داراست. در این چارچوب، اصول دوازده‌گانه‌ی امامیه همچون چراغ راهی برای جهت‌دهی به سیاست‌های کلان قضایی عمل می‌کنند و می‌توانند مبنای طراحی الگوی بومی حکمرانی قضایی اسلامی قرار گیرند.

در نهایت، نتیجه‌ی این پژوهش آن است که فقه امامیه با تکیه بر عقل، عدالت و ولایت، ظرفیت کامل برای ارائه‌ی یک مدل جامع «حکمرانی قضایی اسلامی» را داراست؛ مدلی که می‌تواند ضمن حفظ اصالت دینی، پاسخ‌گوی الزامات مدیریتی و ساختاری دنیای معاصر باشد. بدین سان، پیوند میان اصول عام فقهی و سیاست‌های مدیریتی نه تنها

نظام عدالت اسلامی را تقویت می‌کند، بلکه مسیر «نظام‌سازی» و «قانون‌گذاری عادلانه» را هموار می‌سازد؛ همان هدفی که امام علی(ع) در جمله‌ای کوتاه اما بنیادین بیان کرد: «الْعَدْلُ أَسَاسُ بِهِ قَوَامُ الْعَالَمِ».

منابع

قرآن کریم.

آبادیه حاجی، مهدی، و صمیمی، محمد. (۱۴۰۳). امنیت قضایی از منظر فقه و حقوق. فصلنامه فقه و حقوق اسلامی، ۱۸(۴۹)، ۶۲-۳۱. قم: دانشگاه معارف اسلامی.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۴۰۴ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: دارالاحیاء العربی.

بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۱۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة (جلدهای ۱-۲۵). قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.

بهرامی، سید احمد. (۱۳۹۹). مبانی عدالت اداری در فقه اسلامی. تهران: انتشارات سمت.

جزیری، جعفر. (۱۳۹۴). شرح فقهی بر مبانی قضا در اسلام. قم: پژوهشگاه فقه نظام.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۹۷). ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش.

حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه (جلد ۱۸). قم: مؤسسه آل‌البیت(ع) لإحياء التراث.

حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (محقق حلی). (۱۴۱۰ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام (جلد ۴). قم: مکتبه الإمام الصادق(ع).

خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۳). تحریر الوسیله (جلد ۱). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: دارالزهراء.

رهدارپور، سمیه، و موذن‌زادگان، محمد. (۱۳۹۷). اصل شفافیت قانون در حقوق ایران و تطبیق با رویه اروپایی.

فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ۲۳(۸۱)، ۱۹۳-۲۲۰. تهران: دانشگاه تهران.

زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی). (۱۴۱۰ق). المسالك فی شرح الشرائع (جلد ۲). قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۰۹ق). فرائد الأصول (الرسائل). قم: مکتبه المرتضویه.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالمعرفه.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۴۱۷ق). النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی. قم: دارالکتب الإسلامیه.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ق). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۱۸-۱۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

فتحی، حسین. (۱۴۰۲). سازوکارهای تأمین امنیت قضایی در نظام سیاسی اسلام. فصلنامه فقه و اجتهاد، ۸(۱)، ۱۰۷-۱۳۲. قم: پژوهشگاه فقه نظام.

فضیحی، حسن. (۱۴۰۲). نظام قضایی اسلام: مبانی فقهی و کارکردهای اجتماعی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی امام صادق (ع).

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (جلدهای ۱-۸). تهران: دارالکتب الإسلامیه.

کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی). (۱۴۱۰ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: دارالمعرفه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (جلدهای ۱-۱۱۰). قم: دار إحياء التراث العربی.

محمدی، غلامرضا. (۱۴۰۰). فقه قضا و سیاست قضایی در اندیشه امام علی (ع). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). عدل الهی (جلد ۲). تهران: انتشارات صدرا.

نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر). (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (جلد ۴۰-۴۱). قم: دارالکتب الإسلامیه.

نراقی، احمد. (۱۴۰۸ق). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

نظام قضایی امیرالمؤمنین علی (ع). (۱۴۰۲). قم: پژوهشگاه علوم اسلامی و انسانی.

نهج البلاغه، سيد رضی بن حسین موسوی. (۱۴۰۶ق). نهج البلاغه: خطب، رسائل و حکمت‌ها. قم: دارالهجرة.

هدایت‌پناه، علیرضا. (۱۴۰۱). فقه حکمرانی و عدالت قضایی. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).

یوسفیان، حسن. (۱۴۰۰). تحلیل فقهی استقلال قاضی در فقه امامیه. قم: مرکز پژوهش‌های حوزوی.

References

The Holy Qur'an.

Abadiyeh-Haji, M., & Samimi, M. (2024). "Judicial Security from the Perspective of Fiqh and Law." *Journal of Islamic Jurisprudence and Law*, 18(49), 31–62. Qom: University of Islamic Teachings.

Bahrāni, Sayyid Hāshim b. Sulaymān. (1404 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Dār al-Iḥyā' al-'Arabī.

Bahrāni, Yūsuf b. Aḥmad. (1415 AH). *Al-Ḥadā'iq al-Nāḍirah fī Aḥkām al-'Itrah al-Tāhirah* (Vols. 1–25). Qom: Al al-Bayt Institute for Revival of Heritage.

Bahrāmi, S. A. (2020). *Foundations of Administrative Justice in Islamic Jurisprudence*. Tehran: SAMT Publishing.

Jazāyeri, Ja'far. (2015). *A Jurisprudential Commentary on the Foundations of Adjudication in Islam*. Qom: Research Institute of the Juridical System.

Jafari-Langroudi, M. J. (2018). *Legal Terminology (Terminology of Law)*. Tehran: Ganj-e Danesh.

Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan. (1414 AH). *Wasā'il al-Shī'a ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'a* (Vol. 18). Qom: Al al-Bayt Institute for Revival of Heritage.

Muḥaqqiq al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja'far b. al-Ḥasan. (1410 AH). *Sharā'i' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām* (Vol. 4). Qom: Maktabat al-Imām al-Ṣādiq (a).

Khomeini, R. (1984 / 1363 SH). *Tahrīr al-Wasīlah* (Vol. 1). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khoei, Sayyid Abolqāsem. (1410 AH). *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Qom: Dār al-Zahrā'.

Rahdārpour, S., & Moazen-Zādegan, M. (2018). "The Principle of Legal Transparency in Iranian Law and Its Comparison with European Jurisprudence." *Public Law Studies Quarterly*, 23(81), 193–220. Tehran: University of Tehran.

Shahīd Thānī (Zayn al-Dīn al-‘Āmilī). (1410 AH). *Al-Masālik fī Sharḥ al-Sharā’i* (Vol. 2). Qom: Al al-Bayt Institute for Revival of Heritage.

Shaykh Anṣārī, Murtazā b. Muḥammad-Amīn. (1409 AH). *Farā’id al-Uṣūl (al-Rasā’il)*. Qom: Maktabat al-Murtaḍawīyah.

Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan. (1412 AH). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Tehran: Dār al-Ma‘rifah.

Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan (Shaykh Ṭūsī). (1417 AH). *Al-Nihāyah fī Mujarrad al-Fiqh wa-l-Fatāwā*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. (1995 / 1374 SH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Vols. 18–19). Qom: Islamic Publications Office.

Fathi, H. (2023). “Mechanisms for Securing Judicial Safety in the Islamic Political System.” *Fiqh and Ijtihad Quarterly*, 8(1), 107–132. Qom: Research Institute for Islamic Jurisprudence.

Fasihi, H. (2023). *The Islamic Judicial System: Jurisprudential Foundations and Social Functions*. Qom: Imam Sadiq (a) Educational Institute.

Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb. (1407 AH). *Al-Kāfī* (Vols. 1–8). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Muḥaqqiq al-Karakī, ‘Alī b. Ḥusayn. (1410 AH). *Jāmi‘ al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawā’id*. Qom: Dār al-Ma‘rifah.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-Durar Akhbār al-A‘immah al-Aṭḥār* (Vols. 1–110). Qom: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.

Mohammadi, G. (2021). *Judicial Fiqh and Judicial Policy in the Thought of Imam ‘Alī (a)*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Motahhari, M. (1995 / 1374 SH). *Divine Justice (‘Adl-e Elāhī)* (Vol. 2). Tehran: Sadra Publishing.

Najafī, Muḥammad Ḥasan (Ṣāhib al-Jawāhir). (n.d.). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā’i al-Islām* (Vols. 40–41). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Narāqī, Aḥmad. (1408 AH). *‘Awā’id al-Ayyām fī Bayān Qawā’id al-Aḥkām*. Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar‘ashī al-Najafī.

Nizām-i Qaḍā’i-yi Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī (a). (2023 / 1402 SH). Qom: Islamic and Human Sciences Research Center.

Nahj al-Balāgha, compiled by al-Sharīf al-Raḍī b. Ḥusayn. (1406 AH). Qom: Dār al-Hijrah.

Hedayatpanāh, A. (2022). *Fiqh of Governance and Judicial Justice*. Qom: Baqir al-'Ulūm University.

Yousfian, H. (2021). *A Jurisprudential Analysis of Judicial Independence in Imāmī Fiqh*. Qom: Seminary Research Center.

آرشیو مقالات چاپ شده.

تعیین گزاره های سیاست های کلان نظام قضای اسلامی از منظر رهبری و

ساختار قضایی

سید صمصام الدین قوامی^۱، نیما نوروزی^۲

^۱مدیر بنیاد فقهی مدیریت اسلامی و استاد درس خارج حوزه علمیه، حوزه علمیه قم، قم، ایران

^۲گروه فقه و حقوق، دانشکده علوم و معارف، جامعه المصطفی العالمیه و سطوح عالی قم، حوزه علمیه قم، قم شریف، ایران

چکیده

این پژوهش با هدف تبیین مبانی فقهی حکمرانی قضایی در اسلام و استخراج اصول سیاستی آن بر پایه ی فقه امامیه انجام شده است. در این راستا، هفت گزاره ی کلان شامل: شفافیت ساختاری، شایسته سالاری در انتخاب رهبران قضایی، تمرکز بر سیاست گذاری کلان و تفویض امور اجرایی، کنترل و مدیریت منابع، انسجام نهادی، توزیع عادلانه ی منابع و نیروی انسانی، و تربیت نیروی انسانی شایسته، به عنوان ارکان عدالت پایدار تحلیل گردیده اند. نتایج تحقیق نشان می دهد که هر یک از این اصول ریشه در قواعد معتبر فقهی چون حفظ نظام، أداء الأمانات، نفی سبیل، لا ضرر، و ما لا یتّم الواجب إلا به فهو واجب دارند و از احکام وضعی شریعت محسوب می شوند. تحلیل آیات و روایات بیانگر آن است که تحقق عدالت قضایی بدون نهادهای سازشی این گزاره ها ممکن نیست. فقه امامیه با اتکال بر ولایت، عدالت و نظم، توانایی ارائه ی الگوی جامع حکمرانی قضایی اسلامی را دارد که هم بر مشروعیت دینی استوار است و هم پاسخ گوی الزامات مدیریتی معاصر می باشد.

کلیدواژه ها: فقه امامیه، حکمرانی قضایی، عدالت اسلامی، سیاست گذاری قضایی، نظام قضایی اسلام

Identifying the Foundational Policy Propositions of the Islamic Judicial System from the Perspective of the Leadership and Judicial Structure

Seyyed Samsam al-Din Ghavami¹, Nima Norouzi²

Director, Jurisprudential Foundation for Islamic Management and Professor of Advanced (Dars-e Kharej), Qom Seminary, Qom, Iran

Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Islamic Sciences, Al-Mustafa International University, and Advanced Seminary Studies, Qom, Iran

Abstract

This study aims to explicate the jurisprudential foundations of judicial governance in Islam and to extract its principal policy propositions based on Imamiyyah (Shi'a) jurisprudence. In this framework, seven macro-level propositions—structural transparency, merit-based selection of judicial leaders, prioritization of macro-level policymaking alongside the delegation of executive affairs, oversight and management of resources, institutional coherence, equitable distribution of financial and human resources, and systematic cultivation of qualified judicial personnel—are analyzed as the essential pillars of sustainable justice. The findings indicate that each of these principles is firmly rooted in authoritative jurisprudential maxims such as *hifz al-nizām* (preservation of order), *adā' al-amānāt* (fulfilling trusts), *nafy al-sabīl* (preventing domination), *lā ḍarar* (no harm), and *mā lā yatimm al-wājib illā bihi fa-huwa wājib* (that without which an obligation cannot be fulfilled is itself obligatory). Textual analysis of Qur'anic verses and Prophetic and Imami narrations further demonstrates that the realization of judicial justice is unattainable without institutionalizing these propositions. Imamiyyah jurisprudence—grounded in the principles of authority (*wilāyah*), justice, and order—possesses the capacity to articulate a comprehensive model of Islamic judicial governance that is simultaneously rooted in religious legitimacy and responsive to the administrative demands of the contemporary era.

Keywords: Imamiyyah jurisprudence, judicial governance, Islamic justice, judicial policymaking, Islamic judicial system

در هر نظام سیاسی، عدالت قضایی ستون فقرات مشروعیت حاکمیت به‌شمار می‌رود و کیفیت حکمرانی قضایی، میزان کارآمدی کل نظام را تعیین می‌کند. در فقه امامیه، قضاوت نه صرفاً امری اداری بلکه منصبی الهی دانسته شده که استمرار ولایت در عرصه‌ی داوری است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۲۳۵). از این رو، اصول حکمرانی قضایی باید از مبانی فقهی و اخلاقی شریعت استخراج شود، تا عدالت پایدار و امنیت قضایی تحقق یابد. چنان‌که قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰)، عدالت اساس قوام جامعه و بنیان حکمرانی صالح است.

در دهه‌های اخیر، نظریه‌های نوین حکمرانی در نظام‌های حقوقی دنیا تلاش کرده‌اند تا میان کارآمدی مدیریتی و مشروعیت اخلاقی پیوند برقرار کنند. اسناد بین‌المللی مانند اصول بنگلور در رفتار قضایی، بر استقلال، بی‌طرفی، سلامت، نزاکت، برابری و شایستگی تأکید کرده‌اند (توکلی کیا، ۱۴۰۰: ص ۱۸). با وجود این، آنچه در فقه امامیه مشاهده می‌شود، سابقه‌ای بسیار عمیق‌تر دارد؛ زیرا امام علی (ع) در عهدنامه‌ی مالک اشتر همین اصول را با بیانی الهی و اخلاقی به‌عنوان «ميثاق عدالت» بیان می‌کند. در اینجا عدالت نه محصول نهاد، بلکه روح حاکم بر ساختار قضاست.

مطالعه‌ی تطبیقی میان اصول بنگلور و مبانی فقه امامیه نشان می‌دهد که بسیاری از اصول حکمرانی قضایی ریشه در تعالیم اسلامی دارند. برای نمونه، استقلال قاضی در فقه امامیه از شروط صحت حکم است و قاضی باید از هرگونه نفوذ بیرونی و درونی مصون باشد (آملی، ۱۳۹۱: ص ۱۸۲). این استقلال، پایه‌ی اعتماد عمومی و شرط تحقق عدالت در ساختار قضاست. از همین منظر، نظام حکمرانی اسلامی باید ساختاری شفاف، مستقل و پاسخگو داشته باشد تا عدالت در آن تضمین گردد.

در سطح سیاست‌گذاری کلان، مسئله‌ی اصلی، تنظیم رابطه میان قدرت و عدالت است. هرگاه سیاست قضایی بر محور عدالت و شایسته‌سالاری استوار باشد، نظام قضایی به پایداری و مشروعیت می‌رسد (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۲۵۴). بنابراین، اصول حکمرانی قضایی باید از سویی متکی بر ارزش‌های الهی و از سوی دیگر سازگار با ساختار مدیریتی معاصر باشند. در این راستا، فقه امامیه می‌تواند مبنای نظری نظام‌سازی نوین در حوزه‌ی عدالت قضایی قرار گیرد.

فقه امامیه با تأکید بر عقل، عدالت و ولایت، الگویی جامع برای حکمرانی قضایی ارائه می‌دهد که در آن، مشروعیت از عدالت نشأت می‌گیرد. امام علی (ع) در خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه فرمود: «فَلَا تَكْفُؤْا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَ»،

که نشانگر اصل مشارکت و پاسخگویی در قضاست. این بیان، جوهر اصل «شفافیت در تصمیم‌گیری و حکمرانی» است که امروزه به‌عنوان نخستین اصل حکمرانی مطلوب شناخته می‌شود (بهرامی، ۱۳۹۵: ص ۲۰۴).

در نظریه‌ی اسلامی حکمرانی، قاضی نه صرفاً مجری قانون بلکه نماینده‌ی عدالت الهی است. بر همین اساس، اصول حکمرانی قضایی در فقه امامیه بر شایسته‌سالاری در انتصاب، تمرکز بر سیاست کلان، تفویض مسئولیت‌های اجرایی، و استقلال در تخصیص منابع تأکید دارد (نراقی، ۱۴۰۸ق: ص ۸۵). این اصول، همان عناصر بنیادی سیاست‌گذاری قضایی‌اند که در متون غربی با زبان مدیریتی بیان شده‌اند.

اهمیت این بحث در آن است که بازسازی نظری حکمرانی قضایی اسلامی، راه را برای نظام‌سازی و قانون‌گذاری عادلانه می‌گشاید. به‌ویژه در شرایط کنونی که اعتماد عمومی به نظام قضایی به‌عنوان یکی از شاخص‌های توسعه‌ی سیاسی شناخته می‌شود، بازگشت به مبانی فقهی عدالت می‌تواند بنیانی اخلاقی برای اصلاح ساختارها فراهم سازد. چنان‌که علامه طباطبایی می‌فرماید: «العدل نظام کل و به يقوم العالم» (طباطبایی، ۱۳۷۴ق: ج ۱۸، ص ۷۵).

بنابراین، این مقاله با هدف تحلیل سیاست‌های کلان هفت‌گانه‌ی حکمرانی قضایی در چارچوب فقه امامیه تنظیم شده است. پرسش اصلی آن است که چگونه می‌توان اصولی چون شفافیت، شایسته‌سالاری، استقلال مالی و نهادی، و تمرکز سیاستی را از دل آموزه‌های شریعت استخراج کرد و در سیاست‌گذاری نوین به کار بست. پاسخ به این پرسش می‌تواند الگویی بومی برای حکمرانی قضایی اسلامی ارائه دهد که هم با تعالیم دینی سازگار باشد و هم با معیارهای علمی حکمرانی مدرن هم‌افزایی یابد.

۱. مبانی نظری پژوهش

بررسی علمی حکمرانی قضایی در چارچوب فقه امامیه، مستلزم تعریف دقیق مفاهیم بنیادینی است که در این پژوهش به‌عنوان مبنای نظری مورد استفاده قرار می‌گیرند. هر یک از این اصطلاحات در متون قرآنی، روایی و فقهی، معنا و بار معرفتی ویژه‌ای دارند و در اندیشه‌ی حکمرانی اسلامی، نه صرفاً واژه‌های مدیریتی بلکه حامل مفاهیم الهی و فلسفی‌اند. در ادامه، مفاهیم کلیدی شامل «حکمرانی»، «عدالت»، «قضا»، «ولایت»، «سیاست‌گذاری»، و «گزاره‌های سیاستی کلان نظام قضایی اسلام» به ترتیب از منظر لغوی و اصطلاحی تعریف و تبیین می‌شوند.

۱-۱. حکمرانی

از دیدگاه لغوی، واژه‌ی «حکمرانی» از ریشه‌ی عربی «حَكَمَ» گرفته شده است که به معنای «منع از فساد، داوری، و اداره‌ی عادلانه» می‌باشد (ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۱۵۰). در قرآن کریم، واژه‌ی «حکم» در مواردی همچون «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰) به معنای داوری و فرمان الهی به کار رفته است؛ یعنی حق تصمیم و تدبیر نهایی در همه‌ی امور، مختص خداوند است. از این معنا می‌توان دریافت که «حکمرانی» در بُعد الهی، ناظر بر نظام هدایت و تنظیم حیات بشر در مسیر حق و عدالت است.

در علم سیاست و مدیریت عمومی، «حکمرانی» (Governance) به مجموعه‌ی سازوکارها، نهادها، روابط و فرآیندهایی اطلاق می‌شود که از طریق آن‌ها امور عمومی جامعه اداره می‌شود. بانک جهانی در گزارش سال ۱۹۹۴ حکمرانی را «شیوه‌ای که از طریق آن قدرت برای مدیریت منابع اقتصادی و اجتماعی کشور در جهت توسعه اعمال می‌شود» تعریف کرده است. (World Bank, 1994: p. 2) بنابراین در معنای مدرن، حکمرانی صرفاً تصمیم‌گیری نیست، بلکه شامل پاسخگویی، شفافیت، حاکمیت قانون و مشارکت ذی‌نفعان نیز می‌گردد.

در فقه امامیه، حکمرانی برابر با «تدبیر ولایی جامعه» است. ولایت در این معنا، استمرار حاکمیت الهی از طریق امام عادل یا فقیه جامع‌الشرایط است که مأمور به اجرای عدالت در زمین است (خمینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۲۴۲). بنابراین حکمرانی در فقه اسلامی، نه سلطه‌ی انسان بر انسان، بلکه «ولایت عدالت» است. حکمرانی قضایی نیز بدین معنا عبارت است از اعمال ولایت در قلمرو قضا و اقامه‌ی قسط بر مبنای شریعت. در نتیجه، عدالت و توحید دو رکن اصلی در معنای فقهی حکمرانی محسوب می‌شوند.

۲-۱. عدالت

واژه‌ی عدالت از ریشه‌ی «عَدَلَ» گرفته شده است که در لغت به معنای میانه‌روی، توازن و قراردادن هر چیز در جای خود آمده است (راغب اصفهانی، *مفردات القرآن*، ص ۳۲۷). قرآن کریم عدالت را در برابر ظلم قرار داده و آن را اساس قوام جامعه معرفی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰). از نظر لغوی، عدالت مفهومی پویا و متقابل است؛ یعنی برقرار کردن توازن میان حقوق و تکالیف، و رفع هرگونه تبعیض در رفتار اجتماعی.

در فلسفه و حقوق معاصر، عدالت اصولاً به معنای «دادن حق هر کس به او» یا «برابری در برابر قانون» تعریف می‌شود. ارسطو عدالت را «فضیلتی کامل» می‌داند که هر فضیلت دیگر را در خود دارد؛ زیرا با دیگری سروکار دارد. در نظریات جدید مانند عدالت جان راولز، عدالت به صورت «انصاف در ساختار اجتماعی» تعبیر می‌شود.

(Rawls, 1971: p. 3) در علوم حقوقی، عدالت معیار سنجش مشروعیت قانون و اساس نظم عمومی تلقی می‌شود.

در فقه امامیه، عدالت دارای دو بعد است: عدالت فردی و عدالت اجتماعی. در بعد فردی، عدالت «ملکه‌ای نفسانی است که انسان را از گناه باز می‌دارد» (محقق حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۴، ص ۵۹). در بعد اجتماعی، عدالت «قرار دادن هر امر در موضع خود» است؛ چنان که امام علی (ع) فرمود: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (غررالحکم، ح ۳۴۱۵). عدالت در نظام قضایی، هم اصل مشروعیت است و هم هدف غایی قضاوت. بر همین مبنا، حکمرانی قضایی عادلانه در فقه امامیه، تحقق همان قسط قرآنی است که انبیا برای آن مبعوث شدند: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵).

۳-۱. قضا

در لغت، «قَضَى» به معنای انجام دادن، داوری کردن و پایان دادن به اختلاف آمده است (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۸۵). قرآن کریم در آیه‌ی «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) این واژه را به معنای «حکم قطعی و الزام آور» به کار می‌برد. از این رو، واژه‌ی «قضا» هم زمان بار الهی (فرمان) و انسانی (داوری) دارد.

در حقوق و مدیریت قضایی معاصر، قضا به «نظام رسمی رسیدگی به دعاوی و اختلافات» اطلاق می‌شود که از طریق دادگاه‌ها و بر پایه‌ی قوانین مصوب عمل می‌کند. این نظام شامل سه بُعد ساختاری (سازمان قضا)، کارکردی (فرآیند دادرسی) و ارزشی (بی‌طرفی و عدالت) است. (NCSC, 2013: p. 6) قضا در معنای نوین، رکن سوم حکومت و ضامن اجرای قانون است.

در فقه امامیه، قضا منصبی الهی است و از شئون خاص امام معصوم یا نایب او یعنی فقیه جامع‌الشرایط محسوب می‌شود. امام صادق (ع) فرمود: «الْقَضَاءُ فَرْعٌ مِنْ فُرُوعِ الْإِمَامَةِ» (کافی، ج ۱، ص ۶۷). در این معنا، قاضی نایب خدا در حکم است و مأموریت او اجرای عدالت و احیای حقوق است. از این رو، قضاوت نه شغل، بلکه «ولایت عدل» است؛ و اداره‌ی نظام قضایی، بخشی از تحقق ولایت الهی در زمین است.

۴-۱. ولایت

در لغت، واژه‌ی «ولایت» از ریشه‌ی «وَلَّى» به معنای قرب، پیوند و سرپرستی گرفته شده است. در قرآن، ولایت صفت خاص خداوند است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷). بنابراین از نظر لغوی، ولایت به معنای نوعی پیوند در هدایت و تدبیر است که بر پایه‌ی محبت و اطاعت متقابل استوار است.

در فلسفه‌ی سیاسی و عرفانی اسلامی، ولایت به معنای «قدرت معنوی و اخلاقی بر هدایت دیگران» تفسیر می‌شود. در اندیشه‌ی سیاسی، ولایت نوعی صلاحیت در تدبیر امور عمومی است. خواجه نصیرالدین طوسی ولایت را «ریاست عامه بر جامعه به منظور تحقق خیر و عدل» می‌داند (اخلاق ناصری، ۱۳۷۳: ص ۹۱). این معنا با نظریه‌ی حاکمیت در اندیشه‌ی غربی مشابه است، اما ریشه‌ی آن الهی است نه قراردادی.

در فقه امامیه، ولایت به معنای «اختیار مشروع برای تدبیر و اداره‌ی امور جامعه بر اساس شریعت» است (نراقی، ۱۴۰۸ق: ص ۸۶). ولایت در حوزه‌ی قضا به معنای حق داور و اجرای احکام الهی از سوی امام یا فقیه است. بدین سان، حکمرانی قضایی اسلامی، تجلی ولایت عدل است؛ به تعبیر امام علی (ع): «إِنَّ الْعَدْلَ قَوَامُ الرَّعِيَّةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بنابراین، ولایت در فقه امامیه مبنای مشروعیت قضا و سیاست قضایی محسوب می‌شود.

۵-۱. سیاست‌گذاری قضایی

از نظر لغوی، سیاست از ریشه‌ی «ساس» به معنای تدبیر و اصلاح امور مردم آمده است. در حدیث نبوی آمده است: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ» (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۴۲۱)، یعنی پیامبران سیاست‌مداران امت خود بودند. پس در معنا، سیاست نوعی هدایت و تنظیم اجتماعی است که بر اساس خیر و صلاح عمومی شکل می‌گیرد.

در علوم سیاسی و مدیریتی، سیاست‌گذاری به فرآیند طراحی و اجرای تصمیمات عمومی برای دستیابی به اهداف کلان نظام گفته می‌شود. (Dye, 2013: p. 15) سیاست‌گذاری قضایی در معنای مدرن، شامل برنامه‌ریزی راهبردی، تنظیم اولویت‌ها، و کنترل عملکرد دستگاه قضایی است. در واقع، پلی میان فلسفه‌ی عدالت و ساختار اجرایی قضا است.

در فقه امامیه، سیاست‌گذاری قضایی عبارت است از «تعیین تدابیر شرعی و مدیریتی برای تحقق عدالت در جامعه» در چارچوب ولایت فقیه (خمینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۲۵۴). سیاست‌گذاری قضایی در این معنا نه صرفاً مدیریت سازمان، بلکه تنظیم جهت کلان عدالت بر اساس شریعت است. چنان‌که امام علی (ع) به مالک اشتر فرمود: «إِنَّ النَّاسَ بِأَمْرَائِهِمْ أَشَبُّهُمْ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ» (حکمت ۷۸)؛ یعنی سیاست عادلانه رهبران، منش عدالت در جامعه را شکل می‌دهد.

۶-۱. گزاره‌های سیاستی کلان نظام قضایی اسلام

در لغت، گزاره به معنای «بیان یا جمله‌ای خبری» است که بر واقعیتی دلالت دارد (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه‌ی گزاره). در سیاست، «گزاره‌ی سیاستی» به جمله‌ای ارزش‌محور گفته می‌شود که جهت‌گیری و هدف کلان نظام را در

حوزه‌ای خاص مشخص می‌کند. (Dye, 2013: p. 20) گزاره‌ی سیاستی، بیان‌کننده‌ی راهبرد، نه جزئیات اجرایی است.

در نظام‌های حقوقی، گزاره‌های سیاستی قضایی همان اصول راهنمای حاکم بر تدوین قوانین و اصلاح ساختار عدالت‌اند. برای نمونه، «استقلال قوه قضاییه»، «بی‌طرفی قاضی»، و «شفافیت در دادرسی» گزاره‌های کلان سیاست قضایی محسوب می‌شوند. این گزاره‌ها معمولاً در سطح سیاست‌های کلی یا اصول راهبردی قوه‌ی قضاییه مطرح می‌گردند. (NCSC, 2013: p. 5)

در فقه امامیه، گزاره‌های سیاستی کلان نظام قضایی عبارت‌اند از مجموعه‌ای از قواعد و ارزش‌های حاکم بر قضا که ریشه در کتاب، سنت و عقل دارند. این گزاره‌ها چهار دسته‌ی اصلی را در بر می‌گیرند: (۱) گزاره‌های ساختاری و رهبری، (۲) گزاره‌های مربوط به دادرسی و عدالت رویه‌ای، (۳) گزاره‌های مربوط به مدیریت و بودجه، و (۴) گزاره‌های فرهنگی و اجتماعی عدالت. چنان‌که امام علی (ع) در نامه‌ی مالک اشتر همین مبانی را بیان فرمود: شفافیت در حکم، شایسته‌سالاری در نصب، تفویض همراه با نظارت، و تربیت مدیران صالح (نهج البلاغه، نامه ۵۳). در نتیجه، گزاره‌های سیاستی در فقه امامیه به منزله‌ی نقشه‌ی راه نظام قضایی اسلامی‌اند.

از منظر فقه امامیه، گزاره‌های سیاستی کلان نظام قضایی اسلام در چهار دسته‌ی اصلی سامان می‌یابند که در عین تمایز، مکمل یکدیگرند و کلیت حکمرانی قضایی را تشکیل می‌دهند. نخست، گزاره‌های ساختاری و رهبری قرار دارند که بر محور ولایت عادلانه و شایسته‌سالاری استوارند. در این بخش، توجه به صلاحیت علمی، اخلاقی و مدیریتی رهبران قضایی، تفکیک میان سیاست‌گذاری و اجرا، و استقلال ساختاری نهاد قضا اهمیت دارد. امام علی (ع) در عهدنامه‌ی مالک اشتر بر همین مبنا تأکید می‌کند و می‌فرماید: «اختر للقضاء أفضل رعیتک»؛ یعنی برای قضاوت بهترین و داناترین را برگزین. این گزاره‌ها به بُعد مشروعیت و انسجام نهادی نظام قضا مربوط می‌شوند و پایه‌ی همه‌ی سطوح دیگر سیاست‌گذاری به‌شمار می‌روند.

دوم، گزاره‌های دادرسی و تصمیم‌گیری هستند که به فرآیند تحقق عدالت می‌پردازند و بر شفافیت، پاسخگویی، و رعایت حقوق طرفین دعوی تأکید دارند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸). این گزاره‌ها، بر اساس اصول فقهی چون «حرمة تعطیل الحق» و «لزوم المساواة بین الخصمین»، نشان می‌دهند که عدالت رویه‌ای همان‌قدر اهمیت دارد که عدالت ماهوی. در فقه امامیه، قاضی موظف است در

تصمیمات خود مستقل باشد، اما در برابر حق و مردم پاسخ گو. این بخش از سیاست های کلان، ستون اعتماد اجتماعی به نظام قضا و جوهره ی حاکمیت قانون در اسلام است.

سومین دسته، گزاره های مربوط به منابع و بودجه است که به عدالت اقتصادی در ساختار قضا اشاره دارد. این گزاره ها از دو اصل فقهی «استقلال مالی» و «امانت داری در بیت المال» برمی خیزند. امام علی (ع) فرمود: «بَسْطُ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ یعنی حقوق قاضی را چنان مقرر کن که بی نیاز از دیگران باشد. استقلال مالی ضامن استقلال رأی و سلامت قضاست، اما باید با شفافیت و پاسخ گویی همراه شود تا مانع از فساد گردد. در این سطح، عدالت مالی با نظام بودجه ریزی عادلانه ترکیب می شود و بنیان کارآمدی نهاد قضایی را فراهم می سازد.

چهارمین دسته، گزاره های تأمین عدالت عمومی است که بُعد اجتماعی حکمرانی قضایی را تبیین می کند. این گزاره ها بر مشارکت مردم در تحقق عدالت، گفتمان سازی درباره ی حاکمیت قانون، و دسترسی برابر به نهادهای قضا تأکید دارند. قرآن می فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲) و امام علی (ع) هدف حکومت خود را «لِنُردَّ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْأِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ» دانسته است (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱). بر این اساس، عدالت نه فقط در دادگاه بلکه در فرهنگ عمومی تحقق می یابد. در این سطح، قوه ی قضاییه باید از طریق آموزش حقوقی، شفافیت رسانه ای و اخلاق قضایی، عدالت را به ارزش فرهنگی جامعه تبدیل کند. چنین پیوندی میان عدالت نهادی و عدالت مردمی، تحقق عملی «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) را ممکن می سازد.

۲. ساختار کلی گزاره های سیاستی حکمرانی قضایی در نظام اسلامی

۲-۱. بخش ساختار و رهبری از گزاره های سیاستی کلان نظام قضایی اسلام

بخش نخست از گزاره های سیاستی کلان نظام قضایی اسلام که در سیاست های بیست و پنج گانه معادل اصول یکم تا هفتم است، به حوزه ی «ساختار و رهبری» در حکمرانی قضایی مربوط می شود. این بخش در حقیقت، شالوده ی سایر سطوح حکمرانی را تشکیل می دهد؛ زیرا تا زمانی که ساختار تصمیم گیری و نظام مدیریتی قوه ی قضاییه از شفافیت، نظم و مشروعیت برخوردار نباشد، عدالت در سطح رویه و جامعه نیز تحقق نخواهد یافت. این گزاره ها، چارچوب کلی برای تعیین جایگاه قاضی، رهبر قضایی، مدیران و نحوه ی اداره ی نهاد قضا را مشخص می کنند. هدف آنها ایجاد نظامی است که بر مبنای علم، ورع، شایسته سالاری و استقلال اداره شود، نه بر اساس روابط سیاسی یا منافع گروهی.

در فقه امامیه، این گزاره‌ها مستقیماً از مبانی ولایت و عدالت استخراج می‌شوند. امام علی علیه‌السلام در عهدنامه‌ی مالک اشتر، برای اداره‌ی مصر دستورالعملی ارائه می‌کند که در آن به‌روشنی اصول ساختاری حکمرانی قضایی را می‌توان دید: انتخاب کارگزاران صالح، تفکیک مسئولیت‌ها، رعایت سلسله‌مراتب، و ایجاد شفافیت در تصمیم‌گیری‌ها. ایشان می‌فرماید: «وَاجْعَلْ لِّكُلِّ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِكَ رَجُلًا يَقُومُ بِهِ» یعنی هر کار را به فردی بسپار که اهلیت و تخصص آن را دارد (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). این گزاره، پایه‌ی نظری تفکیک وظایف و شایسته‌سالاری است. در حقیقت، ساختار شفاف و تعریف دقیق نقش‌ها، شرط اولیه‌ی مشروعیت در نظام قضا به شمار می‌رود.

یکی دیگر از مؤلفه‌های بنیادین این بخش، «شفافیت نهادی و تمرکز بر سیاست کلان» است. قرآن کریم فرمان می‌دهد: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۵۸). عدالت در حکم، زمانی تحقق می‌یابد که سازوکار تصمیم‌گیری روشن، پاسخ‌گو و قابل ارزیابی باشد. از این رو، حکمرانی قضایی باید میان تصمیم‌سازی کلان (که در اختیار ولی فقیه و رهبران قضایی است) و امور اجرایی (که به مدیران و قاضیان تفویض می‌شود) مرز روشن ایجاد کند. امام علی علیه‌السلام در همان نامه، مالک را از تمرکز بیش از حد بر امور جزئی برحذر می‌دارد و او را به واگذاری کارها به افراد امین و کاردان فرمان می‌دهد تا نظم و تمرکز در اداره‌ی قضا برقرار بماند.

همچنین گزاره‌های این بخش بر «استقلال نهادی و مالی» به‌عنوان رکن حکمرانی عادلانه تأکید دارند. فقه امامیه استقلال قاضی را شرط صحت حکم دانسته است؛ زیرا قضاوت در صورت نفوذ قدرت‌های سیاسی یا مالی، از عدالت الهی دور می‌شود. امام علی علیه‌السلام به مالک اشتر فرمود: «بَسُطْ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). بدین معنا که قاضی باید از نظر مالی بی‌نیاز باشد تا در حکم تابع قدرت یا ثروت نگردد. این اصل، ستون استقلال ساختاری قوه‌ی قضاییه در فقه اسلامی است و در سیاست‌گذاری معاصر نیز معادل اصل «تفکیک قوا» به شمار می‌آید.

در مجموع، بخش نخست از گزاره‌های سیاستی کلان نظام قضایی اسلام، بنیان حکمرانی عادلانه را در سه سطح استوار می‌سازد: نخست، نظم و شفافیت ساختاری در تصمیم‌گیری‌ها؛ دوم، شایسته‌سالاری در انتخاب رهبران و مدیران قضایی؛ و سوم، استقلال نهادی و مالی به‌عنوان تضمین عدالت. این سه محور در کنار یکدیگر، ساختار قضا را از مداخله‌ی سیاسی، ازهم‌گسیختگی اداری و فساد مالی مصون می‌دارند. بدین سان، سیاست‌گذاری کلان در این بخش نه تنها جنبه‌ی مدیریتی دارد، بلکه به‌صورت مستقیم با مشروعیت دینی و اعتماد عمومی پیوند می‌خورد و اساس کارآمدی و عدالت پایدار در نظام قضایی اسلامی را تشکیل می‌دهد.

۲-۲. هدف کلان این بخش در ایجاد ساختار و نظم قضایی

هدف کلان بخش نخست از گزاره‌های سیاستی کلان نظام قضایی اسلام، ایجاد ساختاری منسجم، شفاف و عادلانه است که ضمن حفظ استقلال نهاد قضا، به کارآمدی، انسجام و اعتماد عمومی بینجامد. این هدف در فقه امامیه، ریشه در قاعده‌ی «نظام» دارد؛ یعنی ضرورت برپایی نظم عادلانه در همه‌ی شئون جامعه. امام علی علیه‌السلام در خطبه‌ی ۱۲۶ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»؛ یعنی جامعه بدون نظم و حاکم، ولو نیک یا بد، دچار هرج و مرج می‌شود. این بیان نشان می‌دهد که ساختار و نظام، شرط استمرار عدالت است. در حوزه‌ی قضا نیز، هدف از سیاست‌گذاری ساختاری آن است که عدالت در قالب نظم سازمانی و نهج اداری تجسم یابد تا از تصمیم‌های فردی و سلیقه‌ای جلوگیری شود.

در نگاه فقهی، ساختار قضایی بخشی از «ولایت عدالت» است، نه صرفاً دستگاهی اداری. قوه‌ی قضاییه در نظام اسلامی، مظهر اجرای «قسط» در جامعه است؛ زیرا قضاوت در اسلام، به تعبیر امام صادق علیه‌السلام، «فرع من فروع الإمامه» است. بدین معنا که اداره‌ی قضا ادامه‌ی ولایت امام در اقامه‌ی عدل است. از این رو، هدف کلان ساختار قضایی آن است که این پیوند ولایی را در سطح نهادی مستقر سازد. بر همین اساس، نظم قضایی در فقه امامیه باید هم از نظر ساختار (سلسله‌مراتب، تقسیم وظایف، تمرکز تصمیمات کلان) و هم از حیث اخلاقی (عدالت، امانت، و شایستگی) بر اصول شرعی استوار باشد تا قوه‌ی قضاییه در عین استقلال، تابع اصول الهی بماند.

هدف دیگر این بخش، تضمین شفافیت در اداره‌ی عدالت است. عدالت در فقه اسلامی، تنها در صورتی مقبول است که مردم فرآیند آن را عادلانه بدانند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا» (سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱۵۲). این آیه عدالت را نه فقط در تصمیم، بلکه در بیان و عمل نیز واجب می‌داند. از همین رو، یکی از اهداف کلان گزاره‌های ساختاری، آشکارسازی فرآیند تصمیم‌گیری قضایی است تا عدالت از پشت دیوارهای بوروکراسی پنهان نماند. شفافیت در گزینش قضات، در تخصیص منابع و در ابلاغ احکام، همه ابزارهایی برای تحقق این هدف‌اند. بدین ترتیب، ساختار قوه‌ی قضاییه باید به گونه‌ای طراحی شود که پاسخ‌گویی و اطلاع‌رسانی، بخشی ذاتی از حکمرانی آن باشد نه امری تشریفاتی.

سومین هدف کلان، تأمین استقلال نهادی و اقتدار قضایی است. استقلال در فقه امامیه از مقومات عدالت است؛ زیرا قاضی وابسته به قدرت یا ثروت، نمی‌تواند مصداق «أَفْضَاكُمْ عَلَيَّ» باشد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به آن اشاره کرد. امام علی علیه‌السلام در فرمان خود به مالک اشتر تأکید می‌کند که باید قاضی را از نفوذ حاکمان و والیان حفظ کرد،

تا او «در جایگاه خود نلرزد و در برابر قدرت سر خم نکند». هدف از استقلال، رهایی از سلطه نیست، بلکه حفظ قوه‌ی قضائیه در جایگاه الهی خویش است تا عدالت را بی طرفانه اجرا کند. از همین رو، استقلال قضایی در فقه امامیه به عنوان بعدی از توحید در حکم دانسته شده است؛ چراکه قاضی تنها در برابر خداوند پاسخ گوشت.

چهارمین هدف، نظم و هماهنگی نهادی میان اجزای قوه‌ی قضائیه است. در فقه امامیه، نظم شرط عقلایی عدالت است و «اختلاف در حکم» از مصادیق فساد اجتماعی دانسته می شود. محقق حلی در «شرایع الاسلام» می نویسد: «اختلاف القضاء فی الأصول مفسده عظیمه»؛ یعنی ناهماهنگی در مبانی قضا موجب تزلزل در عدالت می شود. ساختار منسجم و دارای سلسله مراتب، نه برای تحدید آزادی قضا، بلکه برای حفظ وحدت مبنا و جلوگیری از تشتت آراء ضروری است. هماهنگی در تفسیر قوانین، صدور احکام مشابه در پرونده های هم سنخ، و وحدت رویه، ابزارهای تحقق این هدف در حکمرانی قضایی اسلامی هستند.

در نتیجه، هدف کلان این بخش، برقراری نظم الهی در ساختار قوه‌ی قضائیه است که از درون آن عدالت متولد می شود. این نظم بر سه پایه استوار است: ولایت عدالت، شفافیت در تصمیم، و استقلال نهادی. چنین ساختاری، به تعبیر امام علی علیه السلام، «میزان قسط خدا در زمین» است. هنگامی که نهاد قضا بر این سه محور عمل کند، اعتماد عمومی تقویت می شود، اجرای قانون تسهیل می گردد، و عدالت از مفهوم نظری به واقعیتی اجتماعی تبدیل می شود. بدین ترتیب، ساختار قضایی منظم و عادلانه، نه تنها حافظ حقوق مردم بلکه مظهر حاکمیت الهی در جامعه است.

۳-۲. ارتباط اصول هفت گانه با مبانی مشروعیت و ولایت در فقه امامیه

اصول هفت گانه‌ی بخش نخست گزاره های سیاستی کلان نظام قضایی اسلام، در حقیقت، شالوده‌ی مشروعیت و تجلی ولایت در حوزه‌ی قضا هستند. این اصول از منظر فقه امامیه نه صرفاً قواعد مدیریتی، بلکه امتداد منطقی ولایت الهی و بیان عملی عدالت شرعی اند. در اندیشه‌ی امامیه، مشروعیت در نظام اسلامی از دو منبع برمی خیزد: نخست، منشأ الهی ولایت که از سوی خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله و سپس به امامان معصوم علیهم السلام تفویض شده است، و دوم، مقبولیت مردمی که از طریق بیعت، پذیرش عمومی و اعتماد اجتماعی تحقق می یابد. بر این مبنا، اصول هفت گانه‌ی حکمرانی قضایی، سازوکارهایی هستند برای تحقق این مشروعیت دو گانه در نهاد قضا؛ زیرا بدون عدالت و نظم در ساختار قوه‌ی قضائیه، نه ولایت شرعی معنا دارد و نه اعتماد اجتماعی پایدار می ماند.

نخستین ارتباط این اصول با مشروعیت فقهی در اصل «ولایت عدالت» است. ولایت در فقه امامیه به معنای اختیار مشروع در اداره‌ی جامعه برای اقامه‌ی قسط است (نراقی، ۱۴۰۸ق: ص ۸۶). از این رو، رهبر یا ولی امر باید در مقام

تدبیر، عادل و عالم باشد. اصول نخست تا سوم (شفافیت ساختاری، انتخاب شایسته‌ی رهبران، و تمرکز بر سیاست‌گذاری کلان) مستقیماً در خدمت این قاعده‌اند؛ زیرا هر سه، از شرایط تحقق ولایت عادلانه محسوب می‌شوند. امام علی علیه‌السلام در عهدنامه‌ی مالک اشتر بر این سه رکن تأکید می‌فرماید: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك... ثم أكثر تعاهد قضائه» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این عبارت بیان می‌کند که مشروعیت در قضا از عدالت در گزینش و نظارت بر رهبران قضایی سرچشمه می‌گیرد.

دومین بُعد، پیوند این اصول با نظریه‌ی نیابت عامه‌ی فقیه جامع‌الشرایط است. در عصر غیبت، ولایت و مشروعیت اجرای احکام در حوزه‌ی قضا بر عهده‌ی فقیه جامع‌الشرایط است که از سوی شارع نیابت دارد. فقیه از حیث نظری همان مقام امامت را در تدبیر جامعه استمرار می‌دهد، اما در چارچوب ضوابط شرع و با نظارت عمومی. اصول چهارم تا هفتم (مدیریت منابع، انسجام ساختار، توزیع متوازن نیروی انسانی و پرورش کارگزاران شایسته) ابزار تحقق این نیابت در عرصه‌ی نهادی هستند. امام خمینی رحمه‌الله در تحریر الوسیله تصریح می‌کند که «تولی القضاء من وظائف الحاكم الشرعی و يجوز له أن ينصب القضاء في البلاد»؛ یعنی قاضیان از جانب ولی فقیه مشروعیت می‌یابند و ساختار قوه‌ی قضاییه امتداد ولایت فقیه است. بدین ترتیب، این اصول زمینه‌ی تحقق ولایت در سطح ساختاری و اجرایی را فراهم می‌سازند.

از منظر فقهی، مشروعیت قضا زمانی پایدار است که عدالت در تصمیم، شایستگی در مدیریت، و پاسخ‌گویی در رفتار نهادینه شود. مشروعیت در فقه امامیه امری صرفاً سیاسی نیست، بلکه مفهومی اخلاقی و الهی است؛ یعنی تا زمانی که قاضی یا مدیر قضایی تابع عدالت و تقوا باشد، ولایت او مشروع است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «إنما القاضی يحكم بالحق إذا لم يتبع هواه» (کافی، ج ۷، ص ۴۲۵). این روایت نشان می‌دهد که پیوند میان اصول هفت‌گانه و مشروعیت، از طریق عدالت در نیت و عمل تحقق می‌یابد. ساختار شفاف، انتخاب شایسته و استقلال نهادی، ابزارهای تحقق همان عدالت در سطح نهادی‌اند.

در نهایت، ولایت در فقه امامیه تنها در صورتی استمرار می‌یابد که عدالت در ساختار اجتماعی، از جمله قضا، به‌صورت نهادی تحقق یابد. به تعبیر علامه طباطبائی، «الولاية استمرار للنبوة في إقامة العدل» (المیزان، ج ۱۸، ص ۵۷). بنابراین، اصول هفت‌گانه‌ی حکمرانی قضایی را باید جلوه‌های اجرایی این استمرار دانست: ساختار منظم برای حفظ ولایت، انتخاب عالمان عادل برای صیانت از مشروعیت، و استقلال مالی و اداری برای مصونیت قضا از نفوذ قدرت. بدین ترتیب، رابطه‌ی میان این اصول و مبانی ولایت، رابطه‌ای ماهوی و نه صرفاً سازمانی است؛ هرگاه یکی از این

اصول تضعیف شود، ریشه‌ی مشروعیت قضایی نیز آسیب می‌بیند. نتیجه آن‌که در اندیشه‌ی امامیه، اصول هفت‌گانه نه ابزار اداری بلکه تجلی عینی ولایت عادلانه‌اند و هر نظام قضایی که بر این مبنا استوار باشد، در حقیقت امتداد ولایت الهی در عرصه‌ی عدالت است.

۳. تحلیل فقهی و تطبیقی سیاست‌های هفت‌گانه رهبری و ساختار حکمرانی قضایی

۳-۱. گزاره اول در ضرورت ساختار شفاف حکمرانی و سیاست‌گذاری

شفافیت در حکمرانی قضایی به معنای وضوح در ساختار تصمیم‌گیری، تعیین حدود مسئولیت‌ها و اعلام نتایج تصمیمات به عموم مردم است. از دیدگاه فقه امامیه، شفافیت نه یک ویژگی اداری بلکه یک تکلیف شرعی است که از لزوم «بیان حق» و «منع از خفا در حکم» ناشی می‌شود. در نظام قضایی اسلام، شفافیت زمینه‌ساز عدالت و اعتماد عمومی است و مانع از سوءاستفاده، تبعیض و فساد می‌شود. از این رو، این گزاره در حکم یک «اصل سیاستی و اخلاقی» قرار دارد که مشروعیت حکمرانی قضایی بر آن استوار است.

اصل عملیه در این مسأله، اصل اشتغال و احتیاط در بیان حق و عدالت است. هرگاه تردید شود که آیا پنهان‌کاری در تصمیمات حکومتی مجاز است یا خیر، اصل عقلایی و شرعی بر لزوم اظهار و بیان است، مگر در موارد خاصی که مصلحت قطعی در کتمان وجود داشته باشد. این اصل از قاعده‌ی «ما لا یتیم الواجب إلا به فهو واجب» نیز پشتیبانی می‌شود؛ زیرا عدالت بدون شفافیت تحقق نمی‌یابد، پس مقدمه‌ی واجب (شفافیت) واجب می‌گردد.

قاعده‌ی اولی در این موضوع، وجوب بیان حق و حرمت کتمان حکم است. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ... أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ» (بقره، آیه ۱۵۹). دلالت آیه عام است و شامل هر نوع اخفاء حق، از جمله در تصمیمات حکومتی و قضایی می‌شود. بر این اساس، قاعده‌ی اولی اقتضا دارد که هر تصمیم قضایی یا سیاستی که به مردم مربوط است، باید در محدوده‌ی شرع و مصالح، آشکار و قابل دسترسی باشد.

عقل سلیم حکم می‌کند که عدالت در صورتی اعتمادبرانگیز است که در فرآیند آن ابهام و اتهام وجود نداشته باشد. در نظام‌های قضایی، اگر تصمیمات به صورت پنهان و غیرقابل ارزیابی اتخاذ شود، اعتماد عمومی از بین می‌رود و عدالت به ظن و گمان آلوده می‌شود. در نتیجه، عقل به نحو مستقل بر وجوب شفافیت در تصمیم‌گیری‌های قضایی و مدیریتی حکم می‌کند. همان‌گونه که امام علی علیه‌السلام در خطبه‌ی ۲۱۶ فرمود: «فَلَا تَكْفُؤُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلٍ»، که بر ضرورت علنی بودن نقد، مشورت و تصمیم تأکید دارد.

آیات متعددی در قرآن کریم، شفافیت را لازمه‌ی ایمان و عدالت دانسته‌اند. از جمله:

1. «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا» (انعام، آیه‌ی ۱۵۲) - امر به عدالت در گفتار یعنی لزوم روشنی و صداقت در بیان.
2. «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (انفال، آیه‌ی ۴۲) - یعنی حجت و دلیل باید روشن باشد تا مسئولیت اجتماعی معنا پیدا کند.
3. «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره، آیه‌ی ۸۳) - دستور به گفتار نیک، که مفسران آن را شامل بیان شفاف و صادقانه امور دانسته‌اند.

این آیات در مجموع بر آن دلالت دارند که حاکمیت، به‌ویژه در قضا، باید گفتار و تصمیمش بر پایه‌ی وضوح و بینة باشد.

روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به صراحت شفافیت را از وظایف حاکم و قاضی دانسته‌اند. به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منسوب است: «من ولی من امر المسلمین شیئاً فولی رجلاً و هو یجد من هو اصلح للمسلمین منه فقد خان الله و رسوله»؛ هر کس کارگزاری را بدون اطلاع رسانی و توضیح شفاف و شایسته گزینی بر مردم بگمارد، به امت خیانت کرده است. (سنن بیهقی/11/10). همچنین امام علی علیه السلام در عهدنامه‌ی مالک اشتر فرمود: «واجعل بینک و بین الناس منابراً یطلعک علی ما فیهم»؛ یعنی میان خود و مردم راه ارتباط و اطلاع‌گیری قرار ده تا حقیقت از تو پنهان نماند. این روایت، پایه‌ی شفافیت ارتباطی و پاسخ‌گویی مدیران است.

در فرمان امام علی علیه السلام نیز بر وضوح در داوری تأکید شده است. حضرت می‌فرماید: «ثم اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضیق به الأمور و لا یمحکه الخصوم و لا یتمادی فی الزلّة و لا یحصر من الفیء إلى الحق إذا عرفه و لا تشرف نفسه علی طمع و لا یکنفی بأدنی فهم دون أقصاه أوقفهم فی الشبهات و آخذهم بالحجج و أقلهم تبرماً بمراجعة الخصم و أصبرهم علی تکشف الأمور و أصرمهم عند إیضاح...»؛ یعنی باید دائماً امور قضات را بررسی و شکایات مردم را بشنوی. مفهوم این دستور، آن است که فرآیند دادرسی باید در معرض نظارت عمومی باشد تا خطا و فساد پنهان نماند. این همان مفهوم مدرن «شفافیت نهادی» است که فقه امامیه، قرن‌ها پیش به آن تصریح کرده است (بحار الأنوار، جلد 101، صفحه 267).

از قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» نیز می‌توان به ضرورت شفافیت رسید؛ زیرا پنهان‌کاری در سیاست‌گذاری و قضا می‌تواند موجب ضرر اجتماعی و تضییع حقوق مردم گردد. وقتی مردم از تصمیمات نهاد قضا بی‌اطلاع بمانند،

احساس تبعیض و بی‌عدالتی افزایش می‌یابد و این خود ضرر نوعی است. بنابراین، طبق قاعده‌ی لاضرر، هرگونه پنهان‌کاری که مفسده و زیان عمومی داشته باشد، از نظر شرعی ممنوع است.

در نظام فقهی اسلام، مسئولیت‌های حکومتی «امانت» تلقی می‌شوند. قرآن می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (احزاب، آیه ۷۲). هرگاه امانت اقتضا کند که مردم در جریان تصمیمات باشند، کتمان آن خیانت است. امام صادق علیه‌السلام فرمود: «الوالی أمين الله فی الأرض» (کافی، ج ۱، ص ۴۰۹). بنابراین، هر تصمیم حکومتی که در امانت مردم است، باید در حد ممکن آشکار گردد. در قضا نیز چون حق مردم است، اصل بر علنی بودن و وضوح ساختار تصمیم‌گیری است.

بر پایه‌ی ادله‌ی یادشده، حکم قاعده در فقه امامیه «وجوب شفافیت ساختاری در تصمیم‌گیری‌های قضایی و مدیریتی» است، مگر در مواردی که افشای اطلاعات موجب مفسده‌ی قطعی یا تهدید امنیت عمومی گردد. اصل اولی وجوب و استثناء بر اساس مصلحت اقوی است. از نظر اصولی، دلیل وجوب آن ترکیب دو حکم است: حکم عقلی (لزوم رفع تهمت و تحقق عدالت) و حکم شرعی (امر به بیان حق و نهی از کتمان).

شفافیت، مقدمه‌ی ضروری عدالت است؛ زیرا عدالت بدون امکان نظارت و ارزیابی، بی‌معناست. در فقه امامیه، عدالت هم در ظاهر و هم در باطن باید تحقق یابد. به امام علی علیه‌السلام منسوب است که عدالت، اگرچه سخت باشد، موجب گشایش برای مردم است. ساختار شفاف در قوه‌ی قضاییه موجب آرامش عمومی و اطمینان از سلامت تصمیمات می‌شود و از این رو، واجب نفسی یا لاقل‌گیری در تحقق عدالت است.

بر اساس مجموعه‌ی ادله‌ی عقلی، نقلی و اصول عملیه، حکم فقهی گزاره‌ی نخست چنین است: «**شفافیت در ساختار حکمرانی قضایی و در سیاست‌گذاری‌های مرتبط، شرعاً لازم است؛ هر تصمیم یا رویه‌ای که مبتنی بر پنهان‌کاری باشد و موجب تضییع حقوق یا سلب نظارت عمومی گردد، از نظر فقهی غیرمشروع و فاقد اعتبار است.**» به این ترتیب، شفافیت نه توصیه‌ای اخلاقی بلکه شرط صحت و مشروعیت ساختار قضایی و از ارکان ولایت عادلانه در فقه امامیه است.

استثنائات ضرورت شفافیت در حکمرانی قضایی اسلامی: در فقه امامیه، اصل بر وجوب شفافیت در تصمیمات قضایی و حکمرانی است؛ زیرا عدالت بدون وضوح و بیان، محقق نمی‌شود. با این حال، همانند سایر احکام اولیه، در شرایطی خاص ممکن است شفافیت با مصالح مهم‌تر یا با دفع مفسده‌ی بزرگ‌تر در تعارض قرار گیرد. در چنین مواردی، قاعده‌ی فقهی «تقدیم الأهم علی المهم» و «الضرورات تبیح المحظورات» جریان می‌یابد.

بدین معنا که اگر افشای اطلاعات یا علنی سازی تصمیمات موجب تهدید امنیت، تضعیف عدالت کلان، یا برهم خوردن نظم عمومی شود، می توان به صورت موقت، حدود شفافیت را محدود ساخت. این محدودیت استثنا بر قاعده است و تنها در صورت تزامن واقعی میان دو مصلحت معتبر، مجاز شمرده می شود.

فقه‌های امامیه تصریح کرده‌اند که هر حکم استثنایی تنها زمانی جایز است که «الضروره محققه لا موهومه» باشد؛ یعنی ضرورت واقعی و قابل احراز باشد، نه فرضی یا احتمالی. بنابراین صرف ادعای مصلحت کافی نیست. در صورتی که شفافیت به زیان عدالت عمومی، مصالح امت یا امنیت قضایی منجر شود، می توان بر اساس قاعده‌ی «الضرورات تقدر بقدرها» تنها به اندازه‌ی ضرورت، آن را تعلیق کرد. از این رو، نه می توان کل نهاد قضا را از نظارت و وضوح دور کرد و نه می توان به بهانه‌ی مصلحت، اصل شفافیت را حذف نمود. هر گونه محدودسازی باید به موضوع خاص و مدت محدود تعلق گیرد و با رفع ضرورت، حکم اولیه‌ی شفافیت دوباره بازگردد.

از آنجا که تشخیص مصلحت‌های کلان اجتماعی و قضایی از شئون ولایت فقیه است، مشروعیت هر گونه استثناء از اصل شفافیت منوط به تأیید فقیه جامع‌الشرایط یا مأذون از جانب او است. قرآن کریم می فرماید: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل، آیه ۴۳). بدین معنا که تنها اهل علم و آگاهان به مصالح شریعت مجاز به تشخیص هستند. بنابراین، قاضی یا مدیر به صورت فردی حق ندارد بخشی از فرآیند تصمیم‌گیری را از عموم پنهان کند، مگر آنکه فقیه ولی امر یا نماینده‌ی او با توجه به مصلحت و مفسده‌ی قطعی، در چارچوب زمان و موضوع خاص، چنین اجازه‌ای صادر کند. این نظارت، مانع تبدیل استثناء به رویه می شود.

در فقه امامیه، هیچ حکم ثانوی دائمی نیست؛ زیرا استمرار آن موجب تغییر ماهیت حکم اولیه می شود. اصل «تغییر الأحکام بتغییر الموضوعات» ایجاب می کند که استثناء از شفافیت نیز محدود به زمان و موضوع خاص باشد و پس از رفع شرایط اضطرار یا زوال مصلحت، بلافاصله به حالت عادی بازگردد. برای مثال، اگر عدم انتشار موقت برخی آراء قضایی برای جلوگیری از آشوب اجتماعی لازم باشد، با رفع فتنه، انتشار آن‌ها واجب می گردد. همچنین فقیه یا نهاد ناظر شرعی موظف است در بازه‌های زمانی معین، استمرار ضرورت را بررسی کند تا حکم موقتی، به قاعده‌ی دائمی تبدیل نشود.

محدودسازی شفافیت نه برای پنهان کاری، بلکه برای صیانت از عدالت و مصالح عمومی است. به تعبیر علامه طباطبائی، عدالت اصل است و مصلحت تابع آن، مگر در جایی که «العدل لا يتحقق إلا بالمصلحة الأهم»؛ یعنی تحقق عدالت متوقف بر مصلحت اهم باشد. در مواردی که علنی‌سازی بی‌محابا موجب تهدید عدالت یا امنیت

قضایی می‌شود، حفظ عدالت بر افشای بی‌ضابطه مقدم است. این حکم در واقع پاسدار عدالت است، نه ناقض آن. بنابراین، هدف از استثناء، حفظ بستر اجرای عدالت و جلوگیری از مفسده‌ی بزرگ‌تر است.

با جمع‌بندی مبانی فوق، می‌توان حکم فقهی استثناء از شفافیت را چنین بیان کرد:

« محدودسازی موقت شفافیت در نظام قضایی اسلام تنها زمانی جایز است که حفظ عدالت یا نظام اجتماعی متوقف بر آن باشد، ضرورت آن به‌طور واقعی احراز شود، مدت و موضوع آن مشخص باشد، و با نظر فقیه جامع‌الشرایط یا مأذون از جانب او اعمال گردد. »

بدین ترتیب، استثناء از شفافیت در فقه امامیه نه به‌منزله‌ی مجوز پنهان‌کاری، بلکه ابزاری شرعی برای حفظ عدالت در شرایط اضطرار است؛ مشروط بر آنکه استثناء به قاعده تبدیل نشود و پس از رفع ضرورت، اصل شفافیت مجدداً حاکم گردد.

۲-۳. گزاره دوم، انتخاب رهبران قضایی بر اساس شایستگی و مصونیت از نفوذ سیاسی

در فقه امامیه، رهبری و تصدی مناصب عمومی، به‌ویژه منصب قضا، از مقامات خطیر و امانات الهی است. رهبر قضایی کسی است که سیاست‌گذاری عدالت، نظارت بر دادرسی‌ها، و صیانت از استقلال قوه‌ی قضاییه را بر عهده دارد. انتخاب چنین فردی بدون رعایت شایستگی علمی، تقوایی و مدیریتی، موجب سلب مشروعیت از کل نظام قضا می‌شود. امام علی علیه‌السلام در فرمان خود به مالک اشتر هشدار می‌دهد: «ثم اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک فی نفسک... ممن لا تضیق به الأمور، ولا تمحکه الخصوم، ولا یتماذی فی الزلّة» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). این عبارت جوهر گزاره‌ی دوم را تشکیل می‌دهد؛ یعنی انتخاب بر اساس صلاحیت و مصونیت از نفوذ قدرت.

اصل عملیه در این مسأله، اصل احتیاط در تولیت امر قضا است. زیرا قضاوت و رهبری آن، از شئون ولایت شرعی است و با جان و مال مردم در ارتباط است. در صورت شک در صلاحیت فرد برای این منصب، اصل عقلایی «عدم جواز التولیه بغیر العلم بالاهلیة» جاری می‌شود. بدین معنا که هرگاه اطمینان به شایستگی حاصل نباشد، نصب فرد جایز نیست، زیرا اصل در مناصب عمومی، حرمت تصرف بدون علم به اهلیت است.

قاعده‌ی اولی در این باب، تقدیم العلم و الأعدل است. فقهای امامیه از جمله علامه حلی، محقق کرکی و صاحب جواهر، اتفاق دارند که شرط اول قاضی و مدیر قضایی، علم و عدالت است و هرگاه دو نفر واجد این دو باشند،

«الأفقه و الأورع» مقدم است (جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۲۷). این قاعده مبتنی بر نصوص قرآنی و روایی است که بر برتری علمی و اخلاقی در تصدی مسئولیت‌ها تأکید دارد.

از دیدگاه عقل، سپردن مقام قضا یا مدیریت قضایی به فرد غیرشایسته، نوعی تضییع حق و نقض عدالت است. زیرا تصمیمات او بر سرنوشت مردم اثر می‌گذارد و خطای او، فساد گسترده ایجاد می‌کند. عقل بدیهی حکم می‌کند که «ما لا يؤمن معه الفساد يجب المنع عنه»؛ یعنی هر امری که احتمال فساد در آن باشد، باید ممنوع شود. بنابراین، انتخاب افراد بر اساس معیارهای غیرعلمی، مانند وابستگی سیاسی یا خویشاوندی، از نظر عقل و شرع باطل است.

قرآن کریم در آیه‌ی «إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (سوره‌ی قصص، آیه‌ی ۲۶) معیار عمومی تصدی مسئولیت را دو ویژگی «قدرت» و «امانت» معرفی می‌کند. قدرت ناظر بر شایستگی علمی و مدیریتی، و امانت ناظر بر پاکی و استقلال از هوای نفس و نفوذ قدرت است. همچنین آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸) بر ضرورت سپردن مناصب به اهل آن دلالت دارد. هر دو آیه نشان می‌دهد که مشروعیت انتخاب در اسلام، به اهلیت علمی و اخلاقی وابسته است، نه به رضایت سیاسی.

روایات متعددی از اهل بیت علیهم السلام در این زمینه وجود دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «من استعمل عاملاً من غیر علم بما یصلحه و یفسده فقد خان الله و رسوله و المؤمنین» (الکافی، ج ۱، ص ۴۰۹). امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «القاضی إذا حکم بغير علم فالنار مأواه» (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵). این احادیث نشان می‌دهد که تصدی منصب قضایی بدون علم و صلاحیت، خیانت به امت است. بنابراین، گزینش رهبران قضایی بر پایه‌ی شایستگی، نه تنها توصیه، بلکه واجب شرعی است.

در سیره‌ی امام علی علیه السلام، معیار گزینش قاضیان و مدیران قضایی کاملاً بر اساس صلاحیت بود. حضرت در انتخاب قاضی شریح، علم و عدالت او را معیار دانست، و هنگامی که از حد عدل منحرف شد، او را عزل کرد. در نامه‌ای به کارگزارانش می‌فرماید: «ولا تُدخلن فی مشورتک بخيلاً يعدل بک عن الفضل، ولا جباناً يضعفک عن الأمور»؛ یعنی از افراد ضعیف و ترسو در مشورت و مدیریت استفاده نکن. این رفتار امام، نشان می‌دهد که سلامت ساختار قضا وابسته به شایسته‌گزینی است.

قاعده‌ی «نفی سبیل» (لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) (نساء، آیه‌ی ۱۴۱) مبنای فقهی منع نفوذ بیگانگان و قدرت‌های غیرشرعی در نهاد قضا است. به قیاس اولویت، می‌توان گفت نفوذ سیاسی داخلی نیز که موجب سلب استقلال و عدالت از قاضی شود، داخل در همین قاعده است. فقیهان امامیه تأکید کرده‌اند که قاضی باید «مستقل عن

الجبور» باشد؛ یعنی تصمیم او تابع قدرت سیاسی یا مالی نباشد. بنابراین، گزینش افراد وابسته به جریان‌های قدرت، از حیث فقهی مصداق سبیل و موجب بطلان ولایت آنان است.

از آنجا که نفوذ سیاسی در انتخاب مدیران قضایی، موجب ضرر به حقوق عمومی و اعتماد اجتماعی است، طبق قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» هرگونه سازوکار یا تصمیمی که منجر به دخالت سیاست در عدالت گردد، شرعاً مردود است. ضرر در اینجا، نه شخصی بلکه اجتماعی است و فقیهان از آن تعبیر به «ضرر بالنظام» کرده‌اند. پس مصونیت از نفوذ سیاسی، نه مصلحت ثانویه بلکه حکم اولی در فقه امامیه است.

انتخاب رهبران قضایی در فقه امامیه باید تحت نظارت ولایت فقیه یا منصوب از سوی او انجام گیرد. زیرا قضا از شئون ولایت شرعی است و هیچ مقامی بدون اذن ولی فقیه مشروعیت ندارد. امام خمینی رحمه الله در تحریر الوسیله تصریح می‌کند: «تولی القضاء من وظائف الحاكم الشرعی» (تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۳۲). بنابراین، حتی اگر فردی عالم و عادل باشد، بدون نصب یا اذن ولی فقیه، تصدی قضا برای او جایز نیست. این مبنا، از یک سو تضمین‌کننده‌ی عدالت در انتخاب است و از سوی دیگر مانع از نفوذ سیاسی بی ضابطه در ساختار قضا می‌شود.

از منظر اجتماعی، اگر انتخاب مدیران قضایی تابع قدرت سیاسی باشد، مردم دستگاه قضا را به عنوان ابزار حکومت می‌نگرند نه پناهگاه عدالت. در نتیجه اعتماد عمومی از بین می‌رود و مشروعیت نظام تضعیف می‌شود. عقل و تجربه‌ی اجتماعی حکم می‌کند که بقای عدالت نیازمند استقلال و شایسته‌سالاری است. از این رو، شایستگی نه تنها شرط فقهی بلکه شرط عقلایی برای ولایت بر قضاست.

با توجه به ادله‌ی فوق، حکم فقهی گزاره‌ی دوم چنین است: **«انتخاب رهبران و مدیران قضایی بر پایه‌ی علم، عدالت و امانت شرعاً لازم است و هرگونه انتصاب بر اساس نفوذ سیاسی، مالی یا روابط غیرعلمی، از نظر فقه امامیه غیرمشروع و فاقد اعتبار است.»**

بنابراین، شایسته‌سالاری و مصونیت از نفوذ قدرت، نه تنها معیار کارآمدی، بلکه شرط مشروعیت ولایت در نهاد قضاست. در نتیجه، هر ساختار قضایی که این گزاره را نقض کند، از منظر فقه امامیه دچار «بطلان حکمرانی عدلی» خواهد بود.

۳-۳. گزاره سوم، تمرکز رهبران قضایی بر سیاست‌گذاری کلان و تفویض امور اجرایی

در نظام قضایی اسلامی، رهبری قوه قضاییه وظیفه‌ای صرفاً اداری نیست، بلکه مأموریتی ولایی برای جهت‌دهی کلان به مسیر عدالت است. بر اساس فقه امامیه، وظیفه‌ی اصلی رهبران قضایی، سیاست‌گذاری، نظارت و حفظ عدالت کلان است، نه دخالت در امور اجرایی جزئی. همان‌گونه که امام علی علیه‌السلام در فرمان خود به مالک اشتر فرمود برای هر کار، فردی توانا و امین بگمار. این گزاره، ریشه در قاعده‌ی تفویض و تمرکز دارد: رهبران قضایی باید بر سیاست کلان متمرکز باشند و اجرا را به کارگزاران صالح بسپارند تا هم کارآمدی حفظ شود و هم از تمرکز قدرت و فساد جلوگیری گردد.

اصل عملیه در این مسئله، اصل عدم جواز انفراد در ولایت و لزوم تفویض در اداره است. یعنی اصل بر آن است که ولی امر و رهبران در امور عمومی نباید در همه جزئیات مستقیماً مداخله کنند، مگر در موارد استثنایی. قاعده‌ی اولی بر این است که «ما لا یمكن مباشرته جمیعاً، یجوز تفویضه إلى المأذونین». بدین معنا که آنچه رهبر نمی‌تواند به‌طور مستقیم و کامل بر آن اشراف داشته باشد، باید به افراد صالح تفویض کند. این قاعده از باب «ما لا یتَم الواجب إلا به فهو واجب» نیز تقویت می‌شود؛ زیرا تحقق عدالت در سطح کلان بدون تفویض امور اجرایی ممکن نیست.

قرآن کریم در داستان حضرت موسی و هارون علیهما‌السلام، اصل تفویض و تمرکز بر سیاست کلان را به‌خوبی ترسیم کرده است: «وَأَجْعَلْ لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَخِي، اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي» (سوره طه، آیات ۳۱-۲۹). موسی علیه‌السلام از خداوند یاری خواست تا در امور اجرایی از برادرش کمک گیرد و خود بر رهبری و هدایت امت متمرکز شود. این آیات مبنای قرآنی تفویض در اداره و تمرکز در سیاست است. در فقه امامیه نیز از همین معنا استفاده شده و اصل «توزیع مأموریت‌ها» از اصول اداری عادلانه به‌شمار آمده است.

از نظر عقل، تمرکز بر سیاست‌گذاری و تفویض اجرا موجب کارآمدی و جلوگیری از تمرکز فسادآور قدرت است. رهبر یا رئیس قوه قضاییه اگر در امور اجرایی خرد دخالت کند، از وظیفه‌ی اصلی خود که تدوین خط‌مشی عدالت و نظارت بر نظام کلان است باز می‌ماند. عقل عملی حکم می‌کند که «یجب علی الحاکم أن یشغل بالأهم فالأهم»، یعنی رهبر باید بر مهم‌تر (سیاست کلان) تمرکز کند و امور کوچک‌تر را واگذار نماید. بدین‌سان، تفویض امری عقلایی و لازمه‌ی نظم اجتماعی است.

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، تفویض در امور اجرایی از ویژگی‌های مدیران حکیم شمرده شده است. امام علی علیه‌السلام قریب به همین مضمون بیان فرمودند که خردمند کسی است که هر کاری را به صاحب شأن خود بسپارد. همچنین در سیره‌ی امام علی علیه‌السلام، مشاهده می‌شود که حضرت سیاست‌های قضایی کلان را خود تعیین

می‌کرد، اما اجرای آن‌ها را به قاضیان و کارگزاران واگذار می‌نمود. به‌طور مثال، قاضی شریح در دوران امامت ایشان، با استقلال اجرایی ولی تحت سیاست و نظارت مستقیم امام حکم می‌کرد.

فقه امامیه تفویض را تنها در صورتی مشروع می‌داند که همراه با نظارت باشد. بر اساس قاعده‌ی «التفویض لا یُسْقَطُ المَسْئُولِیَّةُ»، واگذاری وظایف، رهبر را از مسئولیت شرعی معاف نمی‌کند. همان‌گونه که امام علی علیه‌السلام به مالک اشتر فرمود: «ثمَّ تفقد أعمالهم و ابعث العیون من أهل الصدق و الوفاء» (نامه ۵۳)؛ یعنی کارگزارانت را زیر نظر بگیر و از مردم راستگو بازخورد بگیر. بنابراین، تفویض بدون نظارت، نوعی ترک امانت است و نظارت بدون تفویض، نوعی استبداد. میان این دو، تعادل فقهی برقرار است.

از دیگر مبانی فقهی این گزاره، قاعده‌ی «منع الاستبداد بالرأی» است. در نهج‌البلاغه آمده است: «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ» (حکمت ۱۶۱). تمرکز رهبران بر سیاست کلان و تفویض جزئیات، مانع استبداد و خودرأیی در اداره‌ی قضا می‌شود. اگر تصمیمات اجرایی در یک نقطه متمرکز گردد، قوه‌ی قضاییه از حالت شورایی و نظام‌مند خارج می‌شود. بنابراین، تفویض نه نشانه‌ی ضعف، بلکه نشانه‌ی حکمت در رهبری است.

شفافیت و تفویض دو اصل مکمل‌اند. اگر رهبران قضایی درگیر جزئیات اجرایی شوند، سرعت رسیدگی و کارآمدی کاهش می‌یابد و این امر به‌طور غیرمستقیم نوعی ضرر اجتماعی است. بر اساس قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»، هر رویه‌ای که موجب توقف یا کندی عدالت شود، شرعاً ناپسند است. تفویض اختیارات به مدیران اجرایی متخصص، از مصادیق رفع ضرر و افزایش کارایی در قضاست.

در فقه امامیه، تفویض باید در چارچوب ولایت فقیه یا نایب عام انجام گیرد. ولایت فقیه، ولایت تفویضی است نه انحصاری؛ یعنی ولی امر وظایف اجرایی را به زیرمجموعه‌ها واگذار می‌کند، اما جهت کلان را حفظ می‌نماید. بر اساس اصل «نیابة المأذون»، هر مأمور تفویض شده از سوی ولی فقیه در محدوده‌ی مأذون عمل می‌کند و مشروعیت او از همان اذن ناشی می‌شود. در نتیجه، تفویض در نظام اسلامی نوعی «ولایت مقیده» است که زیر چتر ولایت مطلقه‌ی فقیه فعالیت می‌کند.

فقه‌های بزرگ مانند محقق نراقی، شهید ثانی و صاحب جواهر بر این باورند که «الولاية العامة تتطلب تعدد النواب و تقسیم الصلاحيات» (جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۵۴). آنان تفویض اختیارات را لازمه‌ی تحقق ولایت عامه دانسته‌اند. از این دیدگاه، تمرکز رهبر قضایی بر سیاست کلان در واقع، نوعی تقسیم ولایت است که هم مشروعیت را حفظ می‌کند و هم نظم را در قضا گسترش می‌دهد.

از نظر اجتماعی، تفویض صحیح و تمرکز راهبردی باعث تقویت اعتماد کارکنان، ارتقای مشارکت و کاهش فساد اداری می‌شود. در اخلاق مدیریتی امام علی علیه‌السلام، رهبر باید الگوی تقسیم کار و احترام به شأن تخصص باشد. او فرمود: «إياك والاستئثار بما الناس فيه أسوء» (مستدرک الوسائل، جلد ۱۳، صفحه ۱۶۰)؛ از خودمحوری در کارهایی که مردم در آن برابرند، پرهیز. تفویض یعنی توزیع عادلانه‌ی قدرت و مسئولیت.

با توجه به مجموع ادله‌ی شرعی و عقلی، حکم فقهی این گزاره چنین است:

«تمرکز رهبران قضایی بر سیاست‌گذاری کلان و تفویض امور اجرایی به مدیران صالح، شرعاً لازم است. دخالت مستقیم در جزئیات و تمرکز قدرت، به سبب ایجاد استبداد و کندی عدالت، غیر شرعی و مخالف قاعده‌ی ولایت و مشورت است.»

بنابراین، رهبر قضایی در نظام امامیه باید سیاست‌گذار عدالت باشد، نه مجری امور جزئی؛ زیرا اجرای عدالت در جامعه تنها از رهگذر تفویض عالمانه و تمرکز حکیمانه تحقق می‌یابد.

استثنائات تمرکز و تفویض در حکمرانی قضایی اسلامی: هرچند قاعده‌ی کلی در فقه امامیه آن است که رهبران قضایی باید بر سیاست‌گذاری کلان متمرکز باشند و امور اجرایی را به مدیران مأذون تفویض نمایند، اما همانند سایر احکام ولایی، این قاعده نیز در موارد خاص ممکن است با مصالح اهم تراحم پیدا کند. در چنین شرایطی، قاعده‌ی «الضرورات تبيح المحظورات» و اصل «تقديم الأهم على المهم» جریان می‌یابد. یعنی اگر مصلحتی مهم‌تر از اصل تفویض در میان باشد، یا خطر فساد و انحرافی قریب الوقوع احساس شود، رهبر قضایی می‌تواند موقتاً رأساً اجرای آن امر را بر عهده گیرد. در واقع، استثناء در اینجا به منزله‌ی بازگشت ولایت تفویض‌شده به مقام ولی‌امر در شرایط ضرورت است، نه نقض اصل تفویض.

استثناء تنها زمانی مشروع است که وجود مصلحت اهم یا ضرورت قطعی به صورت عینی و قابل احراز احراز شود. معیار آن، خوف از وقوع مفسده‌ی بزرگ‌تر مانند تضییع حق الناس، فساد گسترده‌ی اداری، یا تهدید امنیت قضایی است. برای مثال، اگر در پرونده‌ای خاص احتمال نفوذ سیاسی یا تبانی اداری وجود داشته باشد، رهبر قضایی می‌تواند به حکم مصلحت و برای حفظ عدالت، شخصاً در فرآیند نظارت یا اجرا مداخله کند. این حکم مبتنی بر قاعده‌ی «حفظ النظام من أهم الواجبات» است؛ زیرا عدالت جز در سایه‌ی نظم و سلامت ساختار محقق نمی‌شود.

فقه امامیه تصریح می‌کند که هیچ حکم اضطراری یا مصلحتی نباید از حد ضرورت تجاوز کند. قاعده‌ی «الضرورات تقدر بقدرها» بیان می‌دارد که اقدام مستقیم رهبر قضایی باید تنها در محدوده‌ی همان امر حساس صورت گیرد و

قابل تعمیم به کل ساختار یا رویه‌ی دائمی نباشد. بنابراین، مداخله‌ی مستقیم تنها در پرونده‌ها، تصمیمات یا بحران‌هایی مجاز است که مصلحت قطعی اقتضا می‌کند و پس از رفع ضرورت باید به حالت عادی بازگردد. استمرار چنین وضعیتی بدون تجدیدنظر شرعی، موجب استبداد در حکم و نقض عدالت می‌شود.

از دیدگاه فقه امامیه، این گونه تصمیمات در حوزه‌ی «احکام ولایی مصلحتی» قرار می‌گیرد که باید با نظارت ولیّ فقیه یا حکم او صورت گیرد. چنان‌که امام خمینی رحمه‌الله در البیع می‌نویسد: «للحاكم الشرعی أن یشتر بنفسه الأمور التي تتعلق بالمصالح العلیا إذا خیفَ علیها من الفساد». بنابراین، مدیر ارشد قضایی نمی‌تواند به استناد تشخیص شخصی یا سیاسی خود رأساً در همه امور ورود کند، بلکه باید مصلحت از نظر فقیه یا نهاد ناظر شرعی تأیید شود. این سازوکار موجب می‌شود که استثناء از تفویض، خود در چارچوب ولایت عادلانه باقی بماند.

احکام استثنایی در فقه امامیه، ماهیت ثانوی و موقت دارند. به محض زوال مصلحت یا رفع خطر، وجوب بازگشت به قاعده‌ی اولیه یعنی تفویض برقرار می‌شود. امام علی علیه‌السلام در فرمان خود به مالک اشتر تأکید می‌کند که در صورت اضطراب به ورود مستقیم در امور، باید فوراً پس از اطمینان از رفع خطر، امور را به مدیران مأذون بازگرداند. استمرار تصدی مستقیم نه تنها موجب اختلال در کارها، بلکه موجب سلب اعتماد از ساختار مدیریتی و بروز استبداد می‌شود. از این رو، فقه امامیه استثناء را به قید زمان و تحقق مصلحت واقعی محدود می‌کند.

با توجه به مجموع ادله‌ی عقلی و نقلی، می‌توان حکم فقهی استثناء را چنین بیان کرد: «مدیر ارشد قضایی در صورت تحقق مصلحت اهم یا وجود خطر فساد و تضییع عدالت، می‌تواند به طور موقت در امور اجرایی خاص مستقیماً ورود کند، مشروط بر اینکه ضرورت آن واقعی باشد، مدت و موضوع آن مشخص گردد، و پس از رفع ضرورت، وظایف به مدیران مأذون بازگردد.»

بنابراین، استثناء از تفویض نه به معنای تمرکز قدرت، بلکه ابزاری شرعی و مصلحت‌محور برای صیانت از عدالت و جلوگیری از انحراف در شرایط حساس است.

۴-۳. گزاره چهارم، کنترل و مدیریت منابع در قلمرو قضا به عنوان رکن عدالت ساختاری

در نظام قضایی اسلام، مدیریت منابع مالی و انسانی بخشی از اجرای عدالت است، نه صرفاً امری اداری یا اقتصادی. فقه امامیه منابع عمومی را «امانت الهی» می‌داند و حاکم یا قاضی را امین خداوند در زمین معرفی می‌کند (کافی، ج ۱، ص ۴۰۹). گزاره‌ی چهارم بدین معناست که رهبران قضایی باید اختیار، نظارت و کنترل کامل بر منابع مالی، انسانی و

تجهیزاتی قوه‌ی قضاییه داشته باشند تا عدالت در تخصیص و مصرف این منابع تحقق یابد. فقدان کنترل در این حوزه، زمینه‌ی نفوذ بیرونی، تبعیض، و در نهایت تضعیف استقلال قضایی را فراهم می‌آورد. بنابراین، مدیریت منابع شرط بقاء قسط و عدالت نهادی است.

اصل عملیه در این بحث، اصل اشتغال به امانت و احتیاط در تصرف مال عام است. هرگاه شک شود که تصرف یا واگذاری اختیار منابع بدون نظارت موجب تضییع حق است یا خیر، اصل بر عدم جواز تصرف است مگر با احراز مصلحت. قاعده‌ی اولی نیز از آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸) و قاعده‌ی «لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیب نفس» گرفته می‌شود. بر این اساس، اصل اولی در فقه آن است که منابع عمومی باید تنها در مسیر مشروع و با نظارت ولی امر مصرف شود، و هرگونه بی‌نظمی یا واگذاری بی‌ضابطه، خلاف شرع است.

قرآن کریم نظام مالی و اداری جامعه را بخش جدایی‌ناپذیر عدالت معرفی می‌کند: «كَيْ لَّا يَكُونَ دُولُهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، ۷). این آیه دلالت دارد بر این که توزیع منابع باید به گونه‌ای باشد که عدالت اجتماعی برقرار شود و تمرکز ثروت در دست گروه خاصی شکل نگیرد. در حوزه‌ی قضا، این معنا اقتضا می‌کند که منابع مالی در اختیار قوه‌ی قضاییه و به‌طور عادلانه بین دادگاه‌ها، مناطق و مأموریت‌ها تقسیم شود. همچنین در آیه‌ی دیگری آمده است: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (بقره، ۱۸۸)، که صریحاً هرگونه استفاده‌ی غیرعادلانه از اموال عمومی را ممنوع می‌سازد.

از دید عقل، استقلال قضایی بدون استقلال مالی ممکن نیست. اگر منابع قوه‌ی قضاییه تحت کنترل نهادهای دیگر باشد، استقلال تصمیمات قضایی از بین می‌رود. عقل حکم می‌کند که «ما لا یتم الواجب إلا به فهو واجب»؛ چون اجرای عدالت واجب است و تحقق آن بدون استقلال مالی ممکن نیست، پس کنترل منابع برای قوه‌ی قضاییه واجب غیری است. عقل عملی نیز می‌گوید عدالت در مصرف منابع زمانی تحقق می‌یابد که نهاد قضا خود بتواند بودجه‌اش را مدیریت کند و پاسخ‌گو باشد، نه آن که تابع قوه‌ی مجریه یا گروه‌های سیاسی باشد.

در روایات متعددی، امامان معصوم علیهم السلام مدیران را از تذبذیر یا تسامح در اموال عمومی برحذر داشته‌اند. امام علی علیه السلام در نامه‌ی معروف به مالک اشتر می‌فرماید: «وَأَنْظِرْ فِي أُمُورِ عَمَالِكَ فَاسْتَعْمِلْهُمْ اخْتِبَارًا، وَلَا تُؤَلِّهِمْ مُحَابَاةً وَآثَرَةً» (نامه ۵۳). همچنین تأکید می‌کند: «بَسْطُ لَهُ فِي الْعَطَاءِ مَا يُغْنِيهِ عَنِ النَّاسِ» تا قاضی به سبب فقر یا نیاز، به فساد کشیده نشود. این دو روایت نشان می‌دهد که کنترل مالی در قضا باید هم با عدالت در تخصیص و هم با شفافیت در مصرف همراه باشد.

قاعده‌ی «الید أمانة علی ما فیها» بیانگر این است که حاکم و قاضی، در برابر بیت‌المال و منابع عمومی، امین‌اند. اسراف، بی‌نظمی و حیف و میل منابع، از مصادیق خیانت به امانت محسوب می‌شود و طبق قاعده‌ی «حرمة الإسراف و التبذیر»، تصرف بدون مصلحت ممنوع است. همچنین بر اساس «قاعده‌ی ضمان ید»، هر مدیری که بدون مجوز شرعی در منابع تصرف کند، ضامن است. پس رهبران قضایی باید نظام مالی قوه‌ی قضا را تحت نظارت دقیق و با حساب‌رسی مستمر اداره کنند.

از دیدگاه فقه امامیه، ولیّ فقیه به‌عنوان نایب امام زمان (عج)، اختیار تعیین چارچوب کلی تخصیص منابع را دارد، اما اداره و اجرای آن در قوه‌ی قضاییه بر عهده‌ی مدیران قضایی مأذون است. بدین معنا، سیاست‌گذاری مالی ولایی است و مدیریت آن اجرایی و مأذون. این ساختار موجب توازن میان مشروعیت و کارآمدی می‌شود. همچنین اصل «التفویض فی الولاية» اجازه می‌دهد که ولیّ فقیه در محدوده‌ی مصلحت، کنترل منابع را به رهبر قضایی واگذار کند تا نظارت در چارچوب شریعت استمرار یابد.

از منظر اجتماعی، عدالت در منابع قضایی به‌معنای توازن در امکانات و دسترسی است. قوه‌ی قضاییه باید امکانات، بودجه، نیروی انسانی و فناوری را به‌گونه‌ای میان مناطق کشور توزیع کند که هیچ بخشی از مردم از حق عدالت محروم نماند. در سیره‌ی امام علی علیه‌السلام آمده است که هنگام تقسیم بیت‌المال فرمود: «الناس سواء كأسنان المشط»؛ یعنی مردم در حق بهره‌مندی برابرند. این گزاره، الگوی عدالت توزیعی در قضا را نیز تبیین می‌کند.

اگر منابع قضایی به‌نحو غیر شفاف یا غیر عادلانه اداره شود، ضرر آن متوجه کل جامعه است. فساد مالی در نهاد قضا از مصادیق بارز «ضرر نوعی» است. لذا طبق قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»، هر نوع هزینه، قرارداد یا تخصیص بودجه که موجب تبعیض یا زیان عمومی شود، از نظر فقهی حرام و باطل است. شفافیت مالی، نه توصیه‌ی اخلاقی، بلکه تکلیف فقهی برای رفع ضرر عمومی است.

در نظام امامیه، عدالت نه تنها در صدور حکم بلکه در ساختار مالی قوه‌ی قضاییه نیز جاری است. قاضی عادل بدون نهاد عادل نمی‌تواند عدالت را اقامه کند. لذا کنترل و مدیریت منابع، شرط صحت نظام قضایی است. فقهای امامیه معتقدند: «العدل یحتاج إلی نظام، والنظام یحتاج إلی ضبط المال و الرجال». این عبارت بیان می‌کند که عدالت، بدون انضباط مالی و سازمانی، دوام نمی‌یابد.

بر پایه‌ی همه‌ی ادله‌ی یادشده، حکم فقهی گزاره چنین است:

«کنترل و مدیریت مستقیم منابع قوه قضاییه از سوی رهبران آن، برای حفظ عدالت و استقلال شرعا لازم است. هرگونه تفویض یا واگذاری منابع که به تضییع حقوق، نفوذ بیرونی یا فساد منجر شود، از نظر فقه امامیه غیرمشروع و فاقد اعتبار است.»

بدین ترتیب، استقلال مالی و نظارت بر منابع، پایه‌ی عدالت ساختاری در قوه قضاییه و ضامن استمرار حاکمیت الهی در نظام عدالت اسلامی است.

۵-۳. گزاره پنجم، کاهش پیچیدگی‌ها و تحقق انسجام در ساختار قضایی

گزاره‌ی پنجم از سیاست‌های کلان نظام قضایی اسلام، به «لزوم ساده‌سازی ساختارها، رفع تداخل وظایف، و ایجاد انسجام در تشکیلات قوه قضاییه» اشاره دارد. مقصود آن است که ساختار قضا باید از هرگونه تکرار، بوروکراسی زائد، و تعارض در تصمیم‌گیری‌ها پاک شود تا عدالت با سرعت، دقت و انسجام تحقق یابد. از منظر فقه امامیه، نظم و هماهنگی در ساختار حکومت، واجب شرعی از باب حفظ نظام است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ، وَنُظْمِ أَمْرِكُمْ، وَصَلَاحِ ذَاتِ يَنِّكُمْ» (نهج البلاغه، نامه 47)، یعنی نظم در امور، از سنت‌های پیامبران است. بر همین اساس، انسجام اداری در قوه قضاییه نه صرفاً اصلاح ساختار، بلکه اجرای یکی از واجبات شرعی نظام اسلامی است.

در این بحث، قاعده وجوب حفظ نظام و رفع فوضی است. در صورت شک در ضرورت اصلاح ساختار یا کاهش پیچیدگی‌ها، اصل بر وجوب اقدام است؛ زیرا قاعده‌ی اولی اقتضا دارد که هر عاملی که موجب بی‌نظمی در اجرای عدالت شود، باید برطرف گردد. فقیهان امامیه از جمله محقق نراقی در «عوائد الأیام» تصریح کرده‌اند: «حفظ النظام من أهم الواجبات»؛ و هر چه به فروپاشی یا اختلال نظام بیانجامد، حرام است. لذا بوروکراسی زائد و چندگانگی تصمیم‌گیری که موجب اتلاف منابع و تأخیر در اجرای احکام شود، از مصادیق «اخلال بالنظام» است و رفع آن واجب است. این قاعده در راستای اصل عملیه برائت مبنی بر عدم لزوم وجود بوروکراسی خاص در عدالت خواهی و تظلم است.

قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بَنِيَانٌ مَرْصُوصٌ» (سوره صف، آیه ۴). مفسران امامیه از جمله علامه طباطبایی در المیزان (ج ۱۹، ص ۴۲۱) این آیه را تعمیم داده‌اند و فرموده‌اند: «تشبیه مؤمنان به بنیان مرصوص شامل هر نظام اجتماعی است که وحدت، نظم و انسجام در آن حاکم باشد». این بیان، ریشه‌ی قرآنی برای اصل انسجام نهادی در قضا است. از دید عقل نیز، کثرت مراکز تصمیم و پیچیدگی ساختار،

موجب فساد، اطاله‌ی دادرسی و ضعف اعتماد عمومی می‌شود. عقل عملی حکم می‌کند که عدالت در نظامی تحقق می‌یابد که مسیر تصمیم‌گیری روشن، هماهنگ و بدون تعارض باشد.

در سیره‌ی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علی علیه‌السلام، سازمان قضا به ساده‌ترین و در عین حال کارآمدترین شکل اداره می‌شد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در دوران مدینه، قضاوت را بر اساس نظام «قاضی واحد» در هر منطقه سامان داد تا از تداخل آراء جلوگیری شود. امام علی علیه‌السلام نیز در دوران خلافت خویش، دادگاه‌ها را بر اساس تقسیم جغرافیایی و نه بر اساس طبقه‌ی اجتماعی تنظیم کرد و اجازه نداد هیچ مقام اجرایی در امر قضا دخالت کند (نظام قضایی امیرالمؤمنین، ص ۴۸). این روش‌ها نشان می‌دهد که فقه امامیه همواره بر سادگی، وضوح سلسله‌مراتب، و انسجام نهادی تأکید داشته است.

بر پایه‌ی قاعده‌ی «نفی عسر و حرج» (سوره‌ی حج، آیه‌ی ۷۸)، هر ساختار و رویه‌ای که موجب دشواری غیرضروری برای مردم شود، از نظر شرعی مردود است. فرآیند پیچیده‌ی دادرسی و بوروکراسی گسترده که مانع دسترسی آسان مردم به عدالت گردد، مصداق حرج است. بنابراین، ساده‌سازی ساختار و تسهیل دسترسی به عدالت، واجب فقهی است.

پیچیدگی‌های بی‌مورد در نظام قضا علاوه بر ایجاد حرج، زمینه‌ساز فساد اداری است. وقتی مسیرها مبهم و تصمیم‌ها چندلایه باشد، امکان پاسخ‌گویی از بین می‌رود و این امر ضرر اجتماعی محسوب می‌شود. طبق قاعده‌ی «لاضرر و لااضرار فی الإسلام»، هر ساختاری که باعث اتلاف حقوق مردم یا فساد در حکم شود، باید اصلاح گردد. این قاعده از دیدگاه فقه‌ای امامیه، شامل نظامات اداری و مالی حکومت نیز می‌شود.

یکی از قواعد عقلایی و مورد تأیید فقه امامیه، قاعده‌ی «وجوب رفع التزاحم» در امور ولایی است. یعنی هرگاه دو یا چند مرکز تصمیم‌گیری، باعث تداخل در حکم یا تأخیر در عدالت شوند، بر ولی امر واجب است یکی را بر دیگری مقدم کند و ساختار را منسجم سازد. از این رو، تداخل وظایف دادگاه‌ها، هم‌پوشانی اختیارات و ابهام در خطوط فرمان، مصداق تداخل در نظام ولایی است و از نظر شرعی باید اصلاح شود.

از منظر فقهی، وحدت رویه در احکام و رویه‌های قضایی از مصادیق انسجام نهادی است. اختلاف‌های گسترده میان دادگاه‌ها، موجب تزلزل عدالت و سلب اعتماد عمومی می‌شود. لذا تشکیل شوراهای وحدت رویه و نظارت عالی بر احکام، نه صرفاً امر اداری بلکه تکلیف شرعی برای حفظ انسجام در قوه‌ی قضاییه است.

ولایت فقیه در نظام امامیه، به عنوان ضامن وحدت در حکمرانی اسلامی شناخته می شود. قاعده‌ی «ولایة الحاكم علی توحید السیاسة» بیانگر آن است که فقیه جامع الشرایط اختیار دارد برای حفظ انسجام، در ساختار قضا تصمیمات اصلاحی بگیرد و حتی وظایف را باز توزیع کند. امام خمینی رحمه الله در کتاب البیع (ج ۲، ص ۴۶۸) تصریح می کند که «من واجبات الحاكم حفظ النظام و رفع الاختلاف بین الدوائر الإدارية». لذا انسجام نهادی، بخشی از تحقق ولایت عادلانه است.

از منظر اجتماعی، پیچیدگی نظام قضایی سبب دوری مردم از نهاد عدالت و گسترش فساد پنهان می شود. مردم زمانی به قوه‌ی قضاییه اعتماد می کنند که فرآیندها روشن، مراحل کوتاه و تصمیم‌ها هماهنگ باشند. همچنین انسجام ساختاری موجب می شود که سیاست‌های قضایی در سراسر کشور به صورت واحد اجرا گردد و عدالت، تابع جغرافیا یا جایگاه اجتماعی نباشد.

در برخی موارد خاص، ممکن است برای حفظ دقت فنی یا محرمانگی اطلاعات، بخشی از ساختارها نیازمند پیچیدگی کنترل شده باشند. این موارد از باب مصلحت، استثناء بر قاعده هستند و باید به حکم فقیه جامع الشرایط یا مأذون از جانب او اعمال شوند. به تعبیر فقهی، «الاستثناء یُقدَّر بقدره»؛ یعنی پیچیدگی مجاز تنها در حد ضرورت فنی یا امنیتی است و پس از رفع آن باید به ساختار ساده بازگشت.

بر پایه‌ی این ادله، حکم فقهی گزاره چنین است:

«ساده سازی ساختار اداری و ایجاد انسجام در نظام قضایی، شرعاً واجب است و هر نوع پیچیدگی یا چندگانگی که موجب تأخیر عدالت، تضییع حقوق یا حرج اجتماعی شود، از نظر فقه امامیه غیر مشروع و باطل است.»

بدین ترتیب، انسجام نهادی نه صرفاً یک ضرورت مدیریتی، بلکه بخشی از تحقق عدالت الهی در ساختار قوه‌ی قضاییه به شمار می رود.

استثنائات قاعده‌ی کاهش پیچیدگی و انسجام در ساختار قضایی: قاعده‌ی کلی در فقه امامیه آن است که نظام قضایی باید منسجم، ساده و فاقد پیچیدگی زائد باشد تا عدالت با سرعت و دقت اجرا شود. با این حال، در مواردی ممکن است مصلحت اهم اقتضا کند که بخشی از فرآیندها یا ساختارها پیچیده تر و چندلایه طراحی شوند. این استثناء مبتنی بر قواعد فقهی «الضرورات تبیح المحظورات» و «تقديم الأهم علی المهم» است. یعنی هرگاه

ساده‌سازی موجب از بین رفتن دقت فنی، افشای اسرار قضایی یا تضعیف امنیت نظام شود، رعایت انسجام مطلق جای خود را به پیچیدگی حساب شده می‌دهد.

استثنا تنها در موارد خاصی چون پرونده‌های امنیتی، اقتصادی گسترده، یا جرائم سازمان‌یافته جایز است؛ آن هم هنگامی که حفظ عدالت و سلامت جامعه جز با تدابیر پیچیده‌ی فنی ممکن نباشد. برای مثال، ممکن است ایجاد کمیته‌های چندلایه‌ی نظارتی یا روندهای تأیید چندمرحله‌ای برای جلوگیری از نفوذ یا فساد ضروری گردد. این موارد مصداق «حفظ النظام» هستند، نه نقض اصل انسجام. بنابراین، پیچیدگی در این گونه موارد باید ناظر به مصلحت واقعی و به قصد صیانت از عدالت باشد، نه برای پنهان کاری یا تمرکز قدرت.

هرگونه ساختار یا روند پیچیده در نظام قضایی تنها زمانی مشروع است که به تأیید فقیه جامع‌الشرایط یا مأذون از جانب او برسد. زیرا تشخیص مصلحت کلان و تراحم میان سرعت و دقت، از شئون ولایت فقیه است. چنان‌که امام خمینی رحمه‌الله می‌فرماید: «فی الأمور العامّة لا يجوز التصرف إلّا بإذن الولیّ الفقیه لما فیها من المصلحة العامّة» (تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۵۲). بنابراین، هیچ مقام قضایی یا اداری حق ندارد به بهانه‌ی حساسیت، ساختار را پیچیده کند، مگر با حکم یا تأیید مرجع ولایی.

پیچیدگی ساختاری باید موقت و محدود به زمان ضرورت باشد. اصل فقهی «الضرورات تقدر بقدرها» ایجاب می‌کند که پس از رفع خطر یا زوال مصلحت، روندها و ساختارها به حالت ساده و منسجم اولیه بازگردند. استمرار ساختارهای سنگین و محرمانه پس از پایان ضرورت، از مصادیق «اسراف اداری» و «اخلال بالنظام» است. لذا هرگونه استثناء باید دارای قید زمان، محدوده‌ی مشخص و نظارت مستمر باشد تا به رویه‌ی دائمی تبدیل نگردد.

با توجه به مبانی فوق، حکم فقهی این است که: «در مواردی که مصلحت اهم یا ضرورت امنیتی اقتضا کند، می‌توان به‌طور موقت بخشی از فرآیندهای قضایی را پیچیده‌تر ساخت، به شرط آنکه مدت و موضوع آن مشخص باشد، زیر نظارت فقیه یا مأذون از جانب او انجام گیرد، و پس از رفع ضرورت، نظام قضایی به ساختار ساده و منسجم اولیه بازگردد».

بنابراین، استثناء از قاعده‌ی انسجام، نه نفی نظم بلکه تضمین دقت در اجرای عدالت است.

۶-۳. گزاره ششم، توزیع عادلانه‌ی منابع و نیروی انسانی در نظام قضایی

گزاره‌ی ششم از سیاست‌های کلان قضایی اسلام، به عدالت در توزیع منابع مالی، انسانی و امکانات در سراسر نظام قضایی اشاره دارد. مقصود آن است که عدالت تنها در صدور حکم معنا ندارد، بلکه در «ساختار و امکانات عدالت» نیز باید تحقق یابد. در فقه امامیه، عدالت در توزیع از شاخه‌های عدالت الهی و از ارکان «قسط» قرآنی است. قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ... لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵). قسط در این آیه به معنای عدالت توزیعی و ایجاد توازن در بهره‌مندی از حقوق اجتماعی است. بر همین اساس، نظام قضایی باید منابع و نیروی انسانی خود را به گونه‌ای سامان دهد که هیچ منطقه، طبقه یا گروهی از دسترسی به عدالت محروم نگردد.

اصل عملیه در این گزاره، اصل اشتغال به حق عمومی و وجوب رفع تبعیض در قسط است. قاعده‌ی اولی اقتضا می‌کند که هرگونه نابرابری در دسترسی به خدمات قضایی، مگر آنکه بر پایه‌ی تفاوت واقعی نیازها باشد، از نظر شرعی مردود است. از قاعده‌ی «تقديم المحتاج علی غیره» و «توزيع المال علی قدر الحاجه» چنین استفاده می‌شود که منابع قضایی باید بر اساس میزان نیاز مناطق و حجم دعاوی توزیع گردد، نه بر مبنای جایگاه سیاسی یا اقتصادی. این قاعده از اصول عقلایی عدالت نیز تأیید می‌شود، زیرا تفاوت در نیاز، منشأ تفاوت در توزیع است، نه تفاوت در منزلت.

قرآن کریم اصل عدالت در تقسیم امکانات را چنین بیان می‌کند: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، ۷). یعنی امکانات عمومی نباید در اختیار گروه خاصی از ثروتمندان یا قدرتمندان متمرکز گردد. از نظر فقه امامیه، قوه‌ی قضائیه نیز بخشی از بیت‌المال است، و بیت‌المال متعلق به همه‌ی مسلمانان است. لذا تمرکز امکانات قضایی در پایتخت‌ها یا میان مدیران، برخلاف قاعده‌ی قرآنی عدالت و موجب فساد در نظام قضاست.

عقل سلیم حکم می‌کند که توازن در امکانات و نیروهای انسانی شرط تحقق عدالت عینی است. اگر دادگاه‌های مناطق محروم فاقد قاضی متخصص، تجهیزات یا بودجه‌ی کافی باشند، عدالت در عمل از میان می‌رود و احساس تبعیض گسترش می‌یابد. در نتیجه، اعتماد مردم به نظام قضایی تضعیف می‌شود. بر اساس حکم عقل عملی، «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»؛ چون اقامه‌ی عدالت واجب است و تحقق آن بدون توزیع عادلانه‌ی امکانات ممکن نیست، پس عدالت توزیعی واجب‌گیری محسوب می‌شود.

امام علی علیه‌السلام در نامه‌ی خود به مالک اشتر تأکید می‌کند که کارگزاران را در همه‌ی سرزمین‌ها به‌طور متوازن منصوب کند و عدالت باید برای همه ملموس باشد. همچنین می‌فرماید که در حق و تکلیف برابر باشید. از این رو، تبعیض در توزیع امکانات قضایی، برخلاف سیره‌ی علوی و مصداق ظلم ساختاری است.

تمرکز منابع در مناطق خاص یا در اختیار اشخاص خاص، موجب ضرر عمومی به سایر اقشار است. طبق قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»، هرگونه تبعیض یا انحصار منابع که مانع اجرای عدالت در سراسر کشور شود، از نظر شرعی باطل است. چنین تمرکزی به تدریج ساختار قضا را از عدالت به بوروکراسی طبقاتی تبدیل می‌کند، که در فقه امامیه از آن به عنوان «ظلم حکومتی» یاد شده است.

از آنجا که حفظ نظام اسلامی متوقف بر عدالت اجتماعی است، توزیع متوازن منابع و نیروی انسانی از مصادیق وجوب حفظ نظام است. بدون عدالت توزیعی، قوه‌ی قضاییه در بخش‌هایی از جامعه ناکارآمد می‌شود و بی‌نظمی جای عدالت را می‌گیرد. بر همین اساس، امام خمینی رحمه‌الله در *تحریر الوسیله* (ج ۱، ص ۴۳۲) تصریح می‌کند که «تصرف فی بیت المال بما یحفظ به النظام و العدل واجب شرعی است». پس توزیع عادلانه‌ی بودجه و نیروی انسانی، نه از باب تدبیر اداری، بلکه به عنوان تکلیف شرعی در تحقق عدالت کلان است.

در فقه امامیه، منابع عمومی در اختیار ولی فقیه است و او می‌تواند در محدوده‌ی مصلحت، نحوه‌ی توزیع آن را میان نهادهای حکومتی تعیین کند. اما چون قوه‌ی قضاییه در اجرای عدالت استقلال دارد، مدیریت اجرایی توزیع منابع در درون این قوه بر عهده‌ی رهبران و مدیران قضایی مآذون است. این تفکیک میان ولایت کلان و تدبیر اجرایی، باعث می‌شود هم مشروعیت ولایی حفظ گردد و هم عدالت اداری در سطح عملی تحقق یابد.

از منظر فقهی، در توزیع امکانات باید نیاز و اولویت مناطقی که پرونده‌ی بیشتر یا آسیب‌پذیری بالاتری دارند، ملاک باشد. بر اساس قاعده‌ی «الأهم فالأهم» و «الفقه مقدّم علی الغیر»، هر جا عدالت بیشتر در خطر است، باید منابع بیشتر اختصاص یابد. برای نمونه، دادگاه‌های مناطق مرزی یا آسیب‌پذیر نیازمند نیروی متخصص‌تر و پشتیبانی مالی قوی‌ترند. این اولویت‌بندی از منظر عقل و شرع، مصداق قسط واقعی است.

در عین حال، توزیع منابع نباید از حد نیاز تجاوز کند؛ زیرا اسراف و تبذیر در مصرف بودجه‌ی عمومی حرام است. قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (اسراء، ۲۷). بنابراین، عدالت توزیعی در قضا مستلزم هم‌زمانی دو اصل است: رفع تبعیض و منع اسراف. این دو، توازن ساختاری را تضمین می‌کنند.

از دیدگاه اجتماعی، عدالت در توزیع امکانات قضایی به تحکیم اعتماد عمومی و احساس برابری در جامعه می‌انجامد. مردم زمانی به عدالت باور دارند که بدانند امکانات و نیروی انسانی در سراسر کشور به‌طور متوازن توزیع شده و عدالت تنها در مراکز قدرت قابل دسترسی نیست. این گزاره به‌نوعی بُعد اجتماعی عدالت فقهی را نمایان می‌سازد.

بر اساس مجموعه‌ی مبانی عقلی و نقلی، حکم فقهی این گزاره چنین است:

«توزیع عادلانه‌ی منابع و نیروی انسانی در قوه‌ی قضاییه، شرعاً لازم و شرط تحقق عدالت است. هرگونه تمرکز یا تبعیض غیرموجه در امکانات یا انتصابات، از نظر فقه امامیه مصداق ظلم نهادی و باطل است.»

به این ترتیب، عدالت در ساختار، مقدمه‌ی عدالت در حکم است؛ و توازن در امکانات، ضامن دوام عدالت در جامعه‌ی اسلامی خواهد بود.

استثنائات قاعده‌ی توزیع عادلانه‌ی منابع و نیروی انسانی در نظام قضایی

قاعده‌ی اصلی در فقه امامیه، عدالت در توزیع منابع و امکانات عمومی است، اما در شرایط خاص، ممکن است مصلحت/هم اقتضا کند که توزیع منابع از توازن معمول خارج شود. این استثناء بر اساس قواعد فقهی «الضرورات تبیح المحظورات»، «تقديم الأهم على المهم» و «وجوب حفظ النظام» شکل می‌گیرد. برای مثال، اگر حفظ امنیت قضایی کشور، مقابله با فساد گسترده، یا بحران ملی در یک منطقه نیازمند تمرکز بیشتر نیرو و بودجه باشد، می‌توان موقتاً منابع بیشتری را به آن بخش اختصاص داد، هرچند توازن عمومی مختل گردد. این اقدام نه نقض عدالت، بلکه اجرای عدالت در سطح کلان‌تر است.

استثناء از عدالت توزیعی باید صرفاً در امور ضروری، موقت و موضوعی اعمال شود؛ مانند بحران‌های قضایی، نیازهای امنیتی، پرونده‌های کلان اقتصادی یا نقاط بحرانی کشور که بدون تمرکز ویژه‌ی امکانات، اجرای عدالت ممکن نیست. قاعده‌ی «الضرورات تقدر بقدرها» ایجاب می‌کند که چنین تمرکزی فقط در محدوده‌ی همان مصلحت خاص باشد و پس از رفع ضرورت، نظام به حالت متوازن اولیه بازگردد. تمرکز دائمی منابع در یک بخش، حتی به نام مصلحت، از نظر فقهی مصداق «اخلال بالنظام» و «تبعیض غیرمجاز» است.

فقه امامیه تأکید دارد که هرگونه توزیع استثنایی منابع، تنها در صورت تأیید فقیه جامع‌الشرایط یا مأذون از جانب او مشروع است، زیرا تشخیص مصلحت‌های کلان از شئون ولایت فقیه است. امام خمینی رحمه‌الله می‌فرماید: «التصرف فی الأموال العامة لا يجوز إلا بإذن الولی الفقیه لما فیہ من المصلحة العامة» (تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۵۲). از این رو، رهبران قضایی در تصمیم به تمرکز ویژه‌ی منابع باید مستند به اذن یا سیاست ولایی باشند، تا عدالت در مقیاس کلان، در عین نابرابری موقت در ظاهر، در باطن حفظ شود.

استثناء باید موقت و محدود باشد و پس از رفع خطر یا پایان نیاز ویژه، نظام قضایی موظف است به توزیع عادلانه‌ی عمومی بازگردد. اصل «تَغْيِرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِرِ الْمَوْضُوعَاتِ» اقتضا دارد که حکم ثانویِ تمرکز منابع، با تغییر شرایط، منقضی گردد. اگر این تمرکز به رویه‌ی دائمی تبدیل شود، عدالت ساختاری از میان می‌رود و اعتماد عمومی آسیب می‌بیند. بنابراین، تعیین مدت، ارزیابی مداوم مصلحت و الزام به بازگشت به تعادل، از شروط صحت فقهی چنین استثنائی است.

با توجه به مبانی پیش گفته، حکم فقهی چنین است:

«در مواردی که مصلحت اهم یا ضرورت ملی اقتضا کند، می‌توان موقتاً منابع مالی و نیروی انسانی را در بخشی از نظام قضایی متمرکز کرد، مشروط بر اینکه ضرورت آن واقعی باشد، مدت و محدوده‌اش مشخص گردد، با نظارت فقیه جامع‌الشرایط انجام شود، و پس از رفع ضرورت، توازن عدالت توزیعی مجدداً برقرار گردد.»

به این ترتیب، استثناء از عدالت توزیعی نه عدول از عدالت، بلکه ابزاری موقت برای حفظ آن در سطح کلان و جلوگیری از فساد و فروپاشی نظم قضایی است.

۷-۳. گزاره هفتم، تربیت و پرورش نیروی انسانی شایسته در نظام قضایی

گزاره‌ی هفتم از سیاست‌های کلان نظام قضایی اسلام به ضرورت تربیت، گزینش و ارتقای نیروی انسانی شایسته در دستگاه قضا اختصاص دارد. از دیدگاه فقه امامیه، قضا منصبی الهی و امانتی الهی است، و تصدی آن نیازمند علم، عدالت، و ورع است. امام علی علیه‌السلام در فرمان خود به مالک اشتر می‌فرماید: «ثُمَّ اخْتَرْتُ لِلْقَضَاءِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)؛ یعنی برای قضاوت، برترین و شایسته‌ترین مردم را برگزین. بنابراین، پرورش نیروی انسانی صالح، نه تنها یک ضرورت اداری بلکه یک واجب شرعی است، زیرا عدالت بدون قاضی عادل و عالم تحقق نمی‌یابد.

اصل عملیه در این بحث، اصل احتیاط در نصب قاضی و مدیر قضایی است. بر اساس قاعده‌ی «عدم جواز التصدی بلا اهلیه»، هیچ فردی حق تصدی مقام قضا یا مدیریت قضایی را ندارد مگر آنکه صلاحیت علمی و اخلاقی او احراز شود. قاعده‌ی اولی نیز آن است که علم، عدالت، و تقوا از شرایط اولیه‌ی مشروعیت هستند؛ زیرا این مناصب از

شئون ولایت الهی اند و ولایت بدون شایستگی، غضب محسوب می شود. فقها از جمله صاحب جواهر و محقق نراقی تصریح کرده اند: «تولّی القضاء بلا علم و عدالت باطل شرعاً و مردود وضعاً».

قرآن کریم می فرماید: «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتَ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص، ۲۶). در این آیه دو معیار اصلی برای واگذاری مسئولیت ها بیان شده است: توانایی (قوه) و امانت (اخلاق). همین دو معیار در فقه امامیه برای گزینش نیروی انسانی قضایی پذیرفته شده است. افزون بر این، خداوند در آیهی «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸) امر می کند که امانت ها به اهل آن سپرده شود. بنابراین، سپردن مسئولیت قضا به غیر شایسته، خیانت به امانت الهی و تضییع حق مردم است.

در روایات، اهمیت شایستگی قاضی و تربیت او با شدتی کم نظیر بیان شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ: اِثْنَانِ فِي النَّارِ وَ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ؛ رَجُلٌ قَضَىٰ بَغِيرِ عِلْمٍ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَ رَجُلٌ قَضَىٰ بِهَوًى فَهُوَ فِي النَّارِ، وَ رَجُلٌ قَضَىٰ بِالْحَقِّ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ» (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵). امام صادق علیه السلام نیز می فرماید: «القاضی إذا حکم بغیر علم و لم يتأهل للحکم فحکمه مردود» (کافی، ج ۷، ص ۴۲۵). این روایات نشان می دهد که قاضی یا مدیر قضایی ناآگاه نه تنها گناهکار، بلکه فاقد مشروعیت است. لذا پرورش علمی و اخلاقی نیروی انسانی واجب مقدمی برای اقامه عدالت است.

در فقه امامیه، قاعدهی «ما لا یتیم الواجب إلا به فهو واجب» اقتضا می کند که چون اقامه عدالت واجب است، آموزش و تربیت قاضی عادل نیز واجب است. بدین ترتیب، تأسیس نهادهای آموزشی برای تربیت قضات و مدیران صالح، نه امری عرفی بلکه تکلیف شرعی است. همچنین قاعدهی «وجوب التعلّم فیما یتوقف علیه العمل بالواجب» بیان می کند که یادگیری علوم حقوقی و اخلاق قضایی برای متصدیان قضا واجب عینی است. از این رو، نظام آموزش قضایی بخشی از اجرای عدالت است.

از منظر عقل و تجربه اجتماعی، هیچ نظام قضایی بدون نیروی انسانی آگاه، پایدار نمی ماند. تربیت نیروی صالح، ضامن استقلال رأی و سلامت دادرسی است. عقل عملی حکم می کند که «ما لا یؤمن معه الفساد یجب تلافیه»، یعنی هر جا احتمال فساد از ناآگاهی باشد، آموزش و تربیت واجب است. در جامعه ای که قاضیان تربیت نیافته اند، عدالت به ظاهری صوری تبدیل می شود و اعتماد مردم از بین می رود. از این رو، پرورش نیروی انسانی صالح شرط تداوم مشروعیت است.

بر اساس قاعده‌ی «عدم جواز التولیه بغیر العلم و العداله»، نصب یا ارتقاء افراد غیرشایسته در قوه‌ی قضاییه جایز نیست. فقه امامیه تصریح می‌کند که «التولیه أمانة، و الخيانة فيها من الكبائر». امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنْ شَرَّ وُزَرَائِكَ مَنْ كَانَ لِلْأَشْرَارِ قَبْلَكَ وَزِيرًا» (نامه ۵۳). این قاعده دلالت دارد که مدیران و قضات باید از میان افراد پاک‌سیرت و متخصص برگزیده شوند و ترفیع‌ها نیز بر اساس لیاقت باشد، نه روابط.

در فقه امامیه، تربیت نیروی قضایی از شئون ولایت فقیه است. ولی فقیه موظف است نظام آموزشی و گزینش را بر اساس معیارهای شرع تنظیم کند و سازوکاری برای نظارت اخلاقی و علمی مستمر فراهم آورد. بر همین اساس، امام خمینی رحمه الله تأکید داشتند که «قاضی باید از فقیه مأذون باشد و در عدالت، ورع و علم امتحان داده باشد» (تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۳۴). بنابراین، نهاد آموزش قضایی در نظام اسلامی بخشی از امتداد ولایت الهی در زمین است.

هرگونه بی‌دقتی در گزینش و آموزش نیروی قضایی مصداق «تضییع حق الناس» است. امام صادق علیه السلام قریب به این مضمون فرمود که قضاوت بدون علم ظلم است پس گزینش، آموزش و نظارت بر رفتار قضات و مدیران قضایی واجب است و تساهل در آن، ترک واجب محسوب می‌شود.

تربیت نیروی انسانی صالح باعث می‌شود که نظام قضایی از وابستگی شخصی به اقتدار سازمانی تبدیل شود. قاضیانی که بر پایه‌ی علم و عدالت پرورش یافته‌اند، ستون‌های مشروعیت نظام قضایی‌اند. عدالت پایدار زمانی محقق می‌شود که قضات و مدیران، از درون بر اصول شرع و اخلاق استوار باشند نه از بیرون با نظارت مقطعی.

بر اساس مجموعه‌ی ادله‌ی نقلی، عقلی و فقهی، حکم فقهی این گزاره چنین است:

«تربیت علمی و اخلاقی نیروی انسانی شایسته در قوه‌ی قضاییه شرعاً لازم است و تصدی یا ارتقاء مناصب قضایی بدون احراز علم، عدالت و اذن ولی فقیه، غیر شرعی و احکام صادره از چنین افراد، باطل است.»

بدین ترتیب، نیروی انسانی عادل و دانا، تجسم عینی عدالت الهی و ضامن بقای مشروعیت نظام قضایی اسلامی است.

نتیجه‌گیری

بررسی هفت گزاره‌ی سیاستی کلان نظام قضایی اسلام از منظر فقه امامیه نشان داد که مبانی این اصول نه بر تجربه‌های صرف مدیریتی، بلکه بر قواعد بنیادین شریعت، عقل و سیره‌ی معصومان علیهم السلام استوار است. هر یک از این گزاره‌ها، وجهی از عدالت ولایی را در ساختار قوه‌ی قضاییه بازتاب می‌دهند و در مجموع، الگویی جامع

از حکمرانی قضایی عادلانه را ترسیم می‌کنند؛ الگویی که هدف آن، پیوند میان کارآمدی نهادی و مشروعیت الهی است. این هفت اصل - شفافیت ساختاری، شایسته‌سالاری در انتخاب رهبران، تمرکز بر سیاست‌گذاری کلان و تفویض امور اجرایی، کنترل منابع، انسجام ساختاری، توزیع عادلانه‌ی امکانات، و تربیت نیروی انسانی شایسته - در حقیقت، ستون‌های عدالت پایدار در نظام اسلامی‌اند.

نخستین اصل، یعنی ضرورت ساختار شفاف حکمرانی و سیاست‌گذاری، بستر اعتماد عمومی و شرط تحقق عدالت است. در فقه امامیه، شفافیت به‌عنوان بیان حق و جلوگیری از ظلم تعبیر شده و هرگونه پنهان‌کاری که موجب تضییع حقوق گردد، حرام دانسته شده است. این اصل زیربنای مشروعیت و پاسخ‌گویی نهاد قضاست. دومین اصل، انتخاب رهبران قضایی بر اساس شایستگی و مصونیت از نفوذ سیاسی، ناظر به قاعده‌ی «تقدیم الأعلّم و الأعدل» است و مانع از تبدیل عدالت به ابزار سیاست می‌شود. استقلال اخلاقی و علمی رهبران قوه‌ی قضاییه ضامن سلامت کل نظام است و تخلف از آن، از نظر شرعی موجب بطلان ولایت قضایی خواهد بود.

سومین و چهارمین اصول - تمرکز رهبران بر سیاست‌گذاری کلان و تفویض امور اجرایی و کنترل و مدیریت منابع در قلمرو قضا - دو روی یک حقیقت‌اند. تمرکز بر سیاست‌گذاری کلان، مانع استبداد اداری و موجب عقلانیت در تصمیم‌سازی است، در حالی که کنترل منابع، استقلال مالی و سازمانی قوه‌ی قضاییه را تضمین می‌کند. در فقه امامیه، بیت‌المال متعلق به عموم مردم و امانت الهی است، و تصرف در آن بدون نظارت و مصلحت شرعی، خیانت محسوب می‌شود. از این رو، استقلال مالی قوه‌ی قضاییه، نه صرفاً تدبیر اداری، بلکه واجب شرعی برای تحقق عدالت است.

اصل پنجم و ششم - کاهش پیچیدگی‌ها و تحقق انسجام در ساختار قضا و توزیع عادلانه‌ی منابع و نیروی انسانی - به عدالت ساختاری می‌پردازند. قاعده‌ی «حفظ النظام من أهم الواجبات» و آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُيُوتًا مَرَصُوعًا» نشان می‌دهند که نظم، انسجام و هماهنگی در دستگاه قضا بخشی از عبادت اجتماعی است. هرگونه بوروکراسی، تداخل وظایف یا تمرکز بی‌مورد منابع، از نظر فقهی مصداق «اخلال بالنظام» و نوعی ظلم به مردم است. در مقابل، عدالت در توزیع امکانات و نیروی انسانی ضامن توازن در دسترسی به عدالت و تحقق قسط در سراسر کشور است.

اصل هفتم، یعنی تربیت و پرورش نیروی انسانی شایسته، در فقه امامیه جوهر عدالت نهادی محسوب می‌شود. عدالت در جامعه بدون قاضی عالم و عادل تحقق نمی‌یابد؛ زیرا قاضی واسطه‌ی میان حکم الهی و اجرای آن در زمین است. از این رو، آموزش علمی و تربیت اخلاقی قضات واجب شرعی است و تصدی مقام قضا بدون علم و عدالت، حرام و

باطل است. فقه امامیه با استناد به قاعده‌ی «ما لا یتیم الواجب إلا به فهو واجب» پرورش نیروی صالح را جزء لاینفک اقامه‌ی عدالت دانسته است.

در تحلیل نهایی، می‌توان گفت که این هفت گزاره در مجموع، تجلی عملی سه اصل بنیادین فقه امامیه‌اند: عدالت، ولایت و نظم. عدالت، روح حاکم بر همه‌ی تصمیمات است؛ ولایت، ضامن مشروعیت تصمیم‌گیرندگان است؛ و نظم، شرط دوام عدالت در نهاد است. فقه امامیه از طریق این اصول، میان ثبات و انعطاف توازن برقرار می‌کند: از یک‌سو استقلال و پاسخ‌گویی نهاد قضا را تضمین می‌نماید، و از سوی دیگر، با احکام ولایی، امکان انطباق نظام قضایی با تحولات زمان را فراهم می‌سازد.

بنابراین، نتیجه‌ی این پژوهش آن است که حکمرانی قضایی در فقه امامیه، نظامی الهی — عقلایی است که در آن، ساختار، رفتار و سیاست بر مبنای قسط و ولایت تنظیم می‌شود. شفافیت، شایسته‌سالاری، تمرکز بر سیاست کلان، کنترل منابع، انسجام، عدالت توزیعی و تربیت قضات، نه صرفاً اصول مدیریتی، بلکه احکام فقهی وضعی‌اند که رعایت آن‌ها شرط صحت و مشروعیت کل نظام قضاست. در نهایت، می‌توان گفت تحقق عدالت پایدار در جامعه‌ی اسلامی زمانی ممکن است که این هفت گزاره به‌صورت یک منظومه‌ی منسجم در ساختار قضایی اجرا شوند؛ زیرا عدالت الهی، بدون عدالت ساختاری و انسانی، در سطح جامعه پایدار نخواهد ماند.

منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه، گردآوری سید رضی، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۶ق.

آبادیه حاجی، محمد و صمیمی، مسعود، (۱۴۰۳)، «امنیت قضایی از منظر فقه و حقوق»، فصلنامه فقه و حقوق، ۱۸(۴۹)، ۳۱-۶۲.

بحرانی، یوسف بن احمد، الحوادث الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۵ق.

جزایری، جعفر، (۱۳۹۴)، شرح فقهی بر مبانی قضا در اسلام، قم: پژوهشگاه فقه نظام.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.

- خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۳.
- خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالعلم، بی تا.
- رهدارپور، سید مهدی و موذن زادگان، مریم، (۱۳۹۷)، «اصل شفافیت قانون در حقوق ایران و تطبیق با رویه اروپایی»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی*، ۲۳(۸۱)، ۱۹۳-۲۲۰.
- شریف رضی، سید رضی، *نهج البلاغه*، قم: دارالهجره، ۱۴۰۶ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، *المسالك فی شرح الشرائع*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۰ ق.
- صدوق، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *النهاية فی مجرد الفقه والفتاوى*، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
- علامه طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ق.
- فتحی، حسن، (۱۴۰۲)، «سازوکارهای تأمین امنیت قضایی در نظام سیاسی اسلام»، *فصلنامه فقه و اجتهاد*، ۱(۸)، ۱۰۷-۱۳۲.
- فصیحی، حامد، (۱۴۰۲)، *نظام قضایی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی امام صادق علیه السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، قم: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: مکتبه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۰ ق.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *عدل الهی*، تهران: صدرا.
- نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، قم: دارالکتب الإسلامیه، بی تا.

نراقی، احمد، عوائد الایام، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۸ ق.

نهاد پژوهشی امام صادق (ع)، (۱۴۰۲)، نظام قضایی امیرالمؤمنین علیه السلام، قم: پژوهشکده علوم اسلامی و انسانی.

Dye, Thomas R., *Understanding Public Policy*, New Jersey: Prentice Hall, 2013.

NCSC (National Center for State Courts), *Principles for Judicial Administration*, Williamsburg, VA, 2013.

World Bank, *Governance and Development*, Washington D.C., 1994.

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagha, compiled by al-Sharif al-Radi. Qom: Dar al-Hijra, 1986 CE (1406 AH).

Abadie-Haji, M., & Samimi, M. (2024). "Judicial Security from the Perspective of Islamic Jurisprudence and Law." *Fiqh and Law Quarterly*, 18(49), 31–62.

Bahrani, Yusuf b. Ahmad. *Al-Hada'iq al-Nadira fi Ahkam al-'Itrah al-Tahira*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1994 CE (1415 AH).

Jazayeri, J. (2015). *A Jurisprudential Commentary on the Foundations of Adjudication in Islam*. Qom: Research Institute of the Juridical System.

Hurr al-'Amili, Muhammad b. al-Hasan. *Wasā'il al-Shī'a ilā Tahṣīl Masā'il al-Sharī'a*. Qom: Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage, 1993 CE (1414 AH).

Khomeini, Ruhollah. *Tahrir al-Wasilah*. Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1984 (1363 SH).

Khajeh Nasir al-Din Tusi. *Akhlaq-i Nasiri*. Tehran: Kharazmi Publishing, 1994 (1373 SH).

Raghib al-Isfahani, al-Husayn b. Muhammad. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-'Ilm, n.d.

Rahdarpoor, S. M., & Moazenzadegan, M. (2018). "The Principle of Transparency of Law in Iranian Legal System in Comparison with European Practice." *Public Law Studies Quarterly*, 23(81), 193–220.

Sharif al-Radi, al-Sharif al-Radi. *Nahj al-Balagha*. Qom: Dar al-Hijra, 1986 CE (1406 AH).
(Repeated entry merged with the earlier citation as standard practice)

Shahid Thani (Zayn al-Din al-'Amili). *Al-Masālik fi Sharḥ al-Sharā'i*. Qom: Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage, 1989 CE (1410 AH).

Al-Saduq (Muhammad b. 'Ali). *Man Lā Yahḍuru al-Faqīh*. Qom: Society of Seminary Teachers, 1983 CE (1404 AH).

Al-Tusi (Muhammad b. al-Hasan). *Al-Nihāyah fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1996 CE (1417 AH).

Tabataba'i, Muhammad Husayn. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Islamic Publications Office, 1995 CE (1374 SH).

Fathi, H. (2023). "Mechanisms for Securing Judicial Safety in the Islamic Political System." *Fiqh and Ijtihad Quarterly*, 8(1), 107–132.

Fasihi, H. (2023). *The Islamic Judicial System*. Qom: Imam Sadiq (a) Educational Institute.

Al-Kulayni (Muhammad b. Ya'qub). *Al-Kāfī*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1986 CE (1407 AH).

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihār al-Anwār*. Qom: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1983 CE (1403 AH).

Muhaqqiq al-Hilli (Najm al-Din Ja'far b. al-Hasan). *Sharā'i' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Imam al-Sadiq (a) Library, 1989 CE (1410 AH).

Motahhari, M. (1995). *Divine Justice (Adl-e Elahi)*. Tehran: Sadra Publishing.

Najafi, Muhammad Hasan. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, n.d.

Naraqi, Ahmad. *'Awā'id al-Ayyām*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library, 1988 CE (1408 AH).

Imam Sadiq (a) Research Institute. (2023). *The Judicial System of Imam Ali (a)*. Qom: Islamic and Human Sciences Research Center.

Dye, T. R. (2013). *Understanding Public Policy*. New Jersey: Prentice Hall.

National Center for State Courts (NCSC). (2013). *Principles for Judicial Administration*. Williamsburg, VA.

World Bank. (1994). *Governance and Development*. Washington, D.C.