

پیش‌گیری از فساد قاضی در فقه امامیه و آموزه‌های اسلامی

محمد تقی محمدی*

چکیده

در همه‌ی نظام‌ها، قوه‌ی قضاییه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا تأمین امنیت و اجرای عدالت را در جامعه به عهده دارد. انتظار جامعه از سیستم قضایی و قضات این است به وظیفه‌ی خطیری که بر عهده ایشان گذاشته شده است، متعهد باشند، این هدف در صورتی در جامعه تحقق پیدا می‌کند که قاضی به فساد آلوده نشود، عواملی وجود دارند که سبب می‌شوند رفتار قاضی خارج از چارچوب مشخص شده قرار گرفته و منجر به فساد گردد، این عوامل می‌تواند شخصیتی، اقتصادی، فرهنگی، آموزشی، تربیتی و دیگر عوامل تأثیرگذار باشند، فقه امامیه برای پیش‌گیری از تأثیر این عوامل، راهکارهای جامعی را ارایه نموده است. این راهکارهای پیش‌گیرانه عبارت‌اند از نهادینه شدن آموزه‌ها و باورهای دینی، تخصص و دانایی، اهتمام به امور اقتصادی و امنیتی قاضی، لحاظ کردن شرایط سخت در گزینش قضات و نظارت بر رفتار آنان که در فقه امامیه و آموزه‌های اسلامی ارایه شده است. بنابراین، در عوض پاسخ‌های واکنشی پس از وقوع فساد، باید این راهکارها در ساختار سیستم نهاد قضایی اعمال گردد تا از بروز آن پیش‌گیری گردد. **واژگان کلیدی:** پیش‌گیری، فساد، قاضی، فقه امامیه.

* دانش پژوه دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی / Email: m.tahmadi115@gmail.com

مقدمه

در اسلام به امر خطیر قضاوت، اهمیت بسیار ویژه‌ای داده شده است؛ زیرا حکم قاضی، نقش تعیین کننده در تأمین امنیت و سرنوشت افراد دارد. آیات و روایات زیادی وجود دارد مبنی بر این که مقام قضاوت را خداوند به پیامبران و اوصیای معصوم آنان موهبت فرموده است و دیگران با اذن خصوصی و یا عمومی آنان می‌تواند متصدی شوند و بدون احراز اذن خصوصی یا عمومی آنان، قضاوت از گناهان بزرگ شمرده شده، چنان که بر مردم نیز حرام است نزد کسی که مأذون از جانب نبی یا وصی نیست، مرافعه و طرح دعوا کند تا جایی که چنین طرح دعوایی اطاعت از طاغوت شمرده شده و استیفای حق را با حکم چنین شخصی حرام دانسته است. تأمین حقوق همه جانبه افراد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه و اجرای عدالت و پشتیبانی از حقوق فردی و اجتماعی و احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی‌های مشروع و پیش‌گیری از وقوع جرم و اصلاح مجرمان و نظارت به حسن اجرای قوانین بر عهده قوه قضاییه است و رکن اساسی این دستگاه، قاضی است. از سوی دیگر، این امر مهم دارای مشکلات زیادی است؛ چرا که قاضی دائماً در معرض امتحانات سخت و وسوسه‌انگیز قرار دارد، احقاق حق و حکم به حق کار آسانی نیست، در اطراف یک پرونده انواع فشارها، تطمیع‌ها، تهدیدها و توصیه‌ها وجود دارد که باید قاضی در مقابل آن مقاومت کند، لذا قاضی از هر جهت باید مبرا باشد. قاضی باید تأمین شود تا بتواند از نفوذ صاحبان زر و زور و تزویر بر دستگاه قضایی جلوگیری گردد.

با این وجود، پژوهش کافی و جامعی برای پیش‌گیری قاضی از فساد صورت نگرفته و توجه کافی مبذول نگردیده است. بر این اساس، مقاله حاضر در جستجوی راهکارهای مؤثر و همه‌جانبه برای پیش‌گیری از فساد قاضی هست. راهکارهای جامعی در فقه امامیه و آموزه‌های اسلامی جهت پیش‌گیری از فساد قاضی (اعم از پیش‌گیری اجتماعی و وضعی) مطرح گردیده است؛ در پژوهش حاضر، هردو نوع پیش‌گیری با روش توصیفی و تحلیلی مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد. به‌منظور تشحید ذهن خواننده، ساختار

این پژوهش بعد از مفهوم شناسی، در شش عنوان با محوریت پیش‌گیری از فساد قاضی در فقه امامیه و آموزه‌های اسلامی سازمان‌یافته است. ابتدا نقش باورهای دینی در پیش‌گیری از فساد قاضی بحث می‌شود. در عنوان دوم نقش شرایط و صفات قاضی، در عنوان سوم تأمین مالی قاضی، در عنوان چهارم نظارت بر داوری و دارایی‌های قاضی و در نهایت در عنوان پنجم نقش تأمین امنیتی قاضی در پیش‌گیری از فساد قاضی مورد بحث قرار می‌گیرد. عنوان اول تا سوم، راهکارهای پیش‌گیری اجتماعی و عنوان چهارم، راهکار پیش‌گیری وضعی و عنوان پنجم، تضمین‌کننده عدالت قضایی محسوب می‌شود. به کار بستن این راهکارها در سیاست جنایی قضایی نقش بسیار اساسی در پیش‌گیری از فساد قاضی دارد.

الف مفهوم شناسی

۱. فساد

۱.۱. فساد در لغت

فساد در لغت در معناهای زیر به کار رفته است: به معنای تباه شدن، متلاشی شدن، از بین رفتن، تباهی، خرابی، نابودی (معین، ج ۲، ۲۵۴۵) الْفَسَادُ: خارج شدن چیزی از حد اعتدال، چه کم و اندک و چه زیاد. نقطه مقابل فساد، صلاح است. واژه فساد، در نفس و بدن و اشیایی که از استقامت و ثبات خارج شده است بکار می‌رود، فعلش فسد است، اُفسدَ: دیگری را فاسد کرد (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۸۱)* هم‌چنین به معنای تباهی و ضد صلاح نیز گفته شده‌اند (ابن منظور، ج ۳، ۳۳۶) و به ستم گرفتن مال کسی را، گزند و زیان، ظلم و ستم، نیز فساد گفته شده است (دهخدا، ۱۳۴۱: ج ۳۷، ۲۴۷). با توجه به معنای لغوی فساد، می‌توان هرگونه اخلال در احکام الهی و نقض قوانین و مقررات اسلامی، ظلم و ستم و تجاوز به حقوق دیگران را که همگی ضد صلاح‌اند، از مصادیق فساد برشمرد.

* الْفَسَادُ خُرُوجُ الشَّيْءِ عَنِ الْإِعْتِدَالِ قَلِيلًا كَانَ الْخُرُوجُ عَنْهُ أَوْ كَثِيرًا وَ يُضَادُّهُ الصَّلَاحُ وَ يَسْتَعْمَلُ ذَلِكَ فِي النَّفْسِ وَ الْبَدَنِ وَ الْأَشْيَاءِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْإِسْتِقَامَةِ.

۲/۱. فساد در اصطلاح

تعریف واحد و جهان شمول از فساد که مورد قبول همگان واقع شود هنوز بیان نگردیده است. از جمله تعریف‌های که از نگاه حقوق‌دانان و فقها و بعضی از کنوانسیون‌های بین‌المللی صورت گرفته است، موارد زیر است: شاید برای اولین بار ژستوریا در سال ۱۹۳۲م، فساد اداری را این‌گونه تعریف کرده است: «فساد اداری به معنای استفاده غیرقانونی از قدرت دولت برای نفع شخصی است.» (سلیمی، ۱۳۸۲: ۸۴) وصف عمل حقوقی که به جهت عدم رعایت قانون فاقد هرگونه اثر باشد ... وصف هر عمل خلاف شرع فساد، عمل یا تصمیمی که موجب شود تا خارج از ضوابط قانونی، تعداد افراد متأثر از نتایج منفی عمل یا تصمیم، از تعداد افراد برخوردار از نتایج مثبت آن بیش‌تر باشد. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰: ج ۴، ۲۸۰۲) گوناوار میردال، فساد را در معنای وسیع‌تری مورد مذاقه قرار داده است. به نظر وی، فساد به تمام شکل‌های گوناگون انحراف یا اعمال قدرت شخصی و استفاده نامشروع از مقام و موقعیت شغلی قابل اطلاق است (صفری و نایی، ۱۳۸۰: ۱۴۵) بعضی نیز فساد را عبارت از مجموعه طرح‌ها، تصمیمات، کارها، برخوردها و روابطی که در محیط اداره بر خلاف خط‌مشی عمومی کشور و قوانین حاکم بر جریان امور اداری و اهداف و منافع جامعه به وقوع می‌پیوندد و موجب تباهی منافع عمومی و مسخ و بیهودگی اداره می‌شود، می‌داند (قدسی، ۱۳۷۹: ۱۶۶-۱۶۷) فساد اداری، عمل خلاف قانون است که توسط کارکنان دولتی و سایر موظفان خدمات عامه به مقصد حصول اهداف و منافع شخصی و یا گروهی و به اشکال (مختلف صورت می‌گیرد) صورت می‌گیرد (قانون مبارزه علیه ارتشاء و فساد اداری افغانستان، ۱۳۸۳، ماده ۳).

در اصطلاح فقهی، فساد مترادف بطلان ذکر گردیده است و رفتار فاسد به گونه‌ی است که دیگر اثر مقصود (حقوقی) بر آن مترتب نمی‌شود. (عبدالرحمن، ج ۳، بی تا: ۳۱)* بعضی از فقهای امامیه در تعریف عقد فاسد گفته‌اند: عقد فاسد، عقدی است که در آن، شروط مورد نظر شارع جمع نشده و هیچ اثری از آثار شرعی بر آن مترتب نیست. (مغنیه، ج ۳، ۱۹۶۶:

* لا فرق بین الفاسد والباطل، هو الفعل الذی لا یترتب علیه الأثر...:

۴۸) در مورد یکسان بودن مفهوم فساد و بطلان نیز گفته شده است: «الباطل والفساد سواء اذالمدار علی تأثیر و عدمه و هما سواء فی عدم التأثير» یعنی باطل و فاسد هر دو ماهیت واحدی هستند زیرا بحث، دایر مدار تأثیر یا عدم تأثیر است و این دو از این جهت که بلااثر هستند هیچ فرقی باهم ندارند (آل کاشف الغطاء، ۱۳۵۹: ج ۱، ۱۵۲-۱۵۳)

در نزد حنفیه، فساد در معاملات و عبادات با هم فرق دارد: در عبادات چیز فاسد باطل است (مثلاً نماز فاسد باطل هم است و پذیرفته نمی‌شود)، اما در معاملات، فساد این است که تصرف در اصل مشروع باشد، ولی وصف آن مشروع نباشد و بطلان در جایی است که هم اصل تصرف و هم وصف آن، هر دو، نامشروع باشند. در نزد غیر حنفیه فساد و بطلان یک چیزند و فرقی بین آن دو وجود ندارد. (حسینی، ۱۳۸۵: ۳۷۶-۳۷۷)

اما وجه مشترک تمام این تعاریف آن است که در محیط فاسد، حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شهروندان نادیده گرفته می‌شود یا حق مسلم فرد یا گروهی به آسانی پایمال یا به ناحق به دیگری یا دیگران واگذار می‌گردد. هم‌چنین برخی از جنبه‌های رفتاری فساد، نسبی بوده و مرتبط با نظام ارزشی هر جامعه یا سازمان است. بنابراین، رفتار یا عمل کرد که در یک جامعه، فساد تلقی می‌شود، ممکن است در جامعه‌ی دیگری کاملاً عادی و طبیعی قلمداد شود، به علاوه، شمول فساد بیش‌تر متوجه دستگاه‌های دولتی است (فرح‌پور، ۱۳۸۳: ۹)

با توجه به تعریف‌های لغوی و اصطلاحی که از فساد ارایه گردید می‌توان فساد قضات را چنین تعریف نمود: فساد قضات عبارت است از سوءاستفاده از مقام و موقعیت، تجاوز از صلاحیت‌های قانونی، عمل خلاف قانون و غیر صحیح و یا خلاف رفتار اخلاقی قضات، برخوردها و روابطی که در محیط اداری قضایی برخلاف قوانین حاکم بر جریان امور اداره و اهداف و منافع جامعه به وقوع می‌پیوندد و موجب تباهی منافع عمومی و بیهودگی اداره می‌شود.

۲. قضا

۱.۲. قضا در لغت

قضا در لغت به معانی زیاد وارد شده است که از جمله آن‌ها معانی زیر هست: (مصدر قضی) حکم و قضا (حسینی، پیشین: ۳۹۷) اخبار، فراغ، تقدیر، امر، فعل، اراده، مرگ، ادا. (عبدالرحمن، پیشین: ج ۳، ۹۸) هم‌چنین، قضا به معنای فصل امر (جدا نمودن حق و باطل) اعم از گفتاری و رفتاری است. (اصفهانی، المفردات)

۲.۲. قضا در اصطلاح

مهم‌ترین معانی قضا در اصطلاح فقها موارد زیر است: قضا عبارت است از حکم نمودن بین مردم. (العاملی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۳۴۵) حکم نمودن بین مردم جهت رفع نزاع و کشمکش بین آن‌ها، توسط قاضی که دارنده‌ی شرایط است (خمینی، ۱۴۰۷: ۳۶۷)، پایان دادن به نزاع‌ها با قضاوت در آن‌ها. انجام دادن مثل واجب، بعد از وقت آن، برای جبران آن‌چه از دست رفته است، مانند قضای نماز و قضای دین که منظور پرداخت بدهی است. (حسینی، پیشین: ۳۹۷) قضا عبارت است از عهده‌داری حکم شرعاً که این مقام شایسته کسانی است که اهلیت فتوا به جزییات قوانین شرعی جهت اثبات حقوق علیه اشخاص و استیفای آن حقوق برای مستحق را دارد. (شهید ثانی، ۱۴۱۸: ج ۱۳، ۳۲۵ و حلی، ۱۴۰۷: ج ۴، ۴۵۱)؛ قضا عبارت است از فصل خصومت بین متخاصمان و حکم به ثبوت دعوی مدعی یا نفی حقش برای مدعی علیه. (خویی، ۱۴۳۰: ج ۱، ۵)؛ قضا، ولایت شرعی است از طرف امام (ع) بر حکم و مصالح عمومی مردم، (شهید اول، ۱۴۱۷: ج ۲، ۶۵)؛ صاحب جواهر، این تعریف را برای قضا بر آن‌چه شهید ثانی در مسالک از آن تعریف نموده، ترجیح داده است، استدلال شان این است که این تعریف، عام است هم شامل اثبات حقوق می‌شود و هم عموم مصالح را دربر دارد که مورد قضا نیز این اعمیت را ضرورت دارد، به خلاف تعریف شهید ثانی در مسالک که فقط در مورد اثبات حقوق است. (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۰، ۹)؛ قضا عبارت است از تبیین حکم شرعی و الزام به آن حکم و فصل خصومت، بنا براین قضاوت و حکم نمودن وسیله‌ی است برای فض نزاع بین مردم و مشخص نمودن صاحب حق (عبدالرحمان، پیشین: ۱۰۰)

در تحقیق حاضر، معنای عام قضا مراد است تا شامل همه‌ی تعریف‌ها گردد، معنای عام قضا عبارت است از قضاوت و حکم نمودن بین مردم جهت رفع نزاع آن‌ها.

۳،۲. انواع قاضی

هدف از طرح این بحث، تعیین نوع قاضی است که در این پژوهش مورد بحث قرار گرفته است. گرچه فقها به‌طور صریح قضاوت را به دودسته تقسیم نموده‌اند: ۱. قاضی منصوب ۲. قاضی تحکیم. (خویی، ج ۱، ۱۴۲۲: ۸) ولی آنچه از عبارات و مطالب فقها به دست می‌آید دسته‌ی سوم از فقها نیز وجود دارد که به آن‌ها قاضی مقلد یا مأذون گفته می‌شود که در ادامه بحث توضیح آن ذکر می‌گردد.

۱،۳،۲. قاضی منصوب

قاضی منصوب کسی است که امام معصوم^(ع) در زمان حضورش، او را جهت نظارت و حل اختلاف متخاصمان، نصب می‌کند؛ اما در زمان غیبت امام معصوم^(ع) کسی که واجد شرایط هست به‌عنوان قاضی و حاکم بین مردم منصوب هست، (البته این جعل و انتصاب در زمان غیبت، برای شخص واجدالشرایط، به‌طور عام هست) وجود قاضی و حاکم در زمان غیبت، واجب کفایی است دلیلش هم در واقع عبارت از حفظ نظام و جلوگیری از اختلال امور مردم است. در بعضی از شرایط، وجود قاضی و حاکم واجب عینی می‌شود، در صورتی که به وجودش نیاز باشد و کسانی دیگری وجود نداشته باشد؛ باید توجه داشت که قاضی منصوب وقتی حکم می‌کند، حکمش برای متخاصمان و هم برای غیر آن، نافذ است. اگرچه متخاصمان رضایت به حکم نداشته باشد. (بحرالعلوم، ۱۴۳۱: ۲۵) (زیرا که حکم قاضی منصوب دایر مدار رضایت طرفین و اصحاب دعوا نیست).

۲،۳،۲. قاضی تحکیم

قاضی تحکیم کسی است که اصحاب دعوا او را اختیار می‌کند، یعنی طرفین دعوا خودشان او را جهت نظارت بر دعوای شان و حکم طبق موازین شرعی انتخاب می‌کند. بنابراین، تفاوت بین قاضی منصوب و قاضی تحکیم در این است که قاضی منصوب از طرف امام معصوم^(ع) برای قضاوت و حاکمیت نصب می‌شود یا به‌طور خاص یا به‌طور عام، صورت خاص مربوط می‌شود به دوره حضور معصوم، صورت عام مربوط می‌شود

به دوره غیبت برای کسانی که واجد شرایط باشند، اما قاضی تحکیم به اختیار متخاصمان و اصحاب دعوا است و اصحاب دعوا او را برای حل دعوا و اختلافشان انتخاب می‌کنند. هرچند از نظر شرعی و مقتضای احکام اولیه دینی تصدی قضا توسط مجتهد به عنوان واجب کفایی به طور مطلق جایز است و به خصوص اگر طرفین دعوا به چنین شخصی مراجعه نموده و از او تقاضای داوری نماید، حکم او نافذ بوده و برطرفین واجب است نسبت به رأی او تمکین نموده و آن را اجرا کند، (بحرالعلوم، پیشین: ۳۱-۲۴) هم چنین نقش مهمی که قاضی تحکیم در کاهش تراکم پرونده‌ها، کاهش تنش و سبب هم‌کاری و تعاون میان اصحاب دعوا، دارد نباید نادیده گرفت، لیکن در عصر حاضر مراجعه به افراد خارج از دستگاه قضایی حتی مجتهد جامع‌الشرایط با چالش‌های زیادی مواجه است، حتی در اموری که نیاز به فصل خصومت ندارد مثل این که زوجین برای اجرای صیغه طلاق به مجتهد مراجعه نماید و یا زوج به تنهایی اقدام برای اجرای صیغه طلاق از طریق مجتهد نماید، موضوع مستلزم مشکلات عدیده‌ای از قبیل تعیین حضانت، محل ملاقات، تکلیف مهریه، الزام به پرداخت نفقه ایام عده، تعیین تکلیف جهیزیه و سایر مسایل مالی و ادعای اعسار از پرداخت مال و موضوعات نظیر آن مواجه است که خود منشأ تنازع و تشاجر زوجین خواهد بود، مگر این که دولت و دستگاه نظام قضایی راه برون رفت از این چالش‌ها را مشخص نماید.

۳،۳،۲. قاضی مقلد (مأذون)

آیا شخصی که مجتهد و جامع شرایط نیست می‌تواند عهده‌دار منصب قضاوت شود؟ اگر می‌تواند آیا در هر حال (اعم از حالت اختیار و اضطرار) یا فقط در حال اضطرار می‌تواند قضاوت کند؟ و در صورت اضطرار، آیا شخصی که مجتهد نیست، حتماً از جانب مجتهد منصوب شود؟

اکثر از فقها معتقدند که در صورت امکان دسترسی و مراجعه به مجتهد، حکومت و قضاوت غیرمجتهد جایز نیست، اما در صورت عدم امکان دسترسی و مرافعه خواهی به مجتهد و در حال اضطرار اشکال ندارد. البته جماعت از فقها، اجتهاد را به صورت مطلق شرط می‌دانند (چه در حال اضطرار باشد یا در حال اختیار) که از میان این جماعت، شهید

ثانی در مسالک‌الافهام، فرموده‌اند که تفاوت بین حالت اختیار و اضطرار وجود ندارد و اجتهاد شرط است. (آشتیانی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۷۸-۷۹-۸۰)

هم‌چنین بعضی از فقها به این باورند که مجتهد جامع‌الشرايط اجازه دارد قضاوت‌ها و داوری قاضی غیر جامع‌الشرايط را نظارت کند و او را از طریق ارایه‌ی قانون جامع و کامل و هدایت فراگیر در امر داوری چه بعد از قضاوت و چه قبل از قضاوت، در نظر داشته باشد؛ که در زمان پیامبر اسلام^(ص) و امیر مؤمنان علی^(ع) نیز چنین بود، ایشان، قضات را قبل از تصدی امر قضاوت، هدایت و راهنمایی کامل و جامع می‌نمودند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ۲۴۹) همان‌گونه که در نظام قضایی امروزه مخصوصاً در نظام قضایی ایران و افغانستان، چنین امری رایج هست که قضات مقلد و مأذون با اجازه قاضی مجتهد و زیر نظر او می‌توانند متصدی امر قضاوت شوند. با توجه به تعریف‌هایی که از انواع قاضی گردید، هر سه نوع، مخاطب و مشمول این تحقیق هست.

۳. پیش‌گیری

پیش‌گیری در لغت، یعنی جلو چیزی را گرفتن، عمل پیش‌گیر، دفع، تقدم به حفظ و صیانت، مانع گشتن، منع کردن، آمده است. (معین، ۱۳۸۵: ۲۴۹، عمید، ۱۳۸۴: ۵۱۰ و دهخدا، ۱۳۳۰: ج ۱۳، ۷۳۳) در اصطلاح پیش‌گیری را به‌صورت‌هایی مختلفی تعریف نموده‌اند که مبتنی بر بینش صاحب‌نظران و اندیشمندان است؛ پیش‌گیری عبارت است از مجموعه اقدام‌های سیاست‌های جنایی به استثنایی اقدام‌های کیفری که غایت و هدف انحصاری یا لااقل جزئی از آن اقدامات، محدود کردن امکان وقوع مجموعه از جرایم باشد. (نجفی ابرندآبادی، جزوه درسی جرم‌شناسی، ۱۳۷۹: ۷۵۳) این تعریف از پیش‌گیری جرم در مفهوم مضیق که فقط شامل اقدامات غیرکیفری می‌شود، شده است؛ تعریف دیگری از پیش‌گیری که در مفهوم مضیق، شده است مربوط می‌شود به ریموند گسن، ایشان این‌گونه تعریف می‌کند: «پیش‌گیری، هر تدبیر سیاست جنایی است که هدف نهایی آن، تحدید حدود امکان پیشامد مجموعه اعمال جنایی از راه غیرممکن ساختن، دشوار کردن یا کاهش دادن احتمال وقوع آنهاست بدون این‌که از تهدید کیفر یا اجرای آن استفاده شود» (گسن، ۱۳۷۰: ۱۳۳) در مقابل تعاریف مضیق از پیش‌گیری، تعاریف ناظر بر مفهوم

موسع پیش‌گیری وجود دارد که عبارت‌اند از: «راهبردها و تدابیری که درصدد کاهش خطر وقوع جرایم و کاهش تأثیرات مضر بالقوه آن‌ها بر اشخاص و جامعه از طریق تحت تأثیر قرار دادن عوامل متعدد مؤثر در آن‌ها؛ در تعریف دیگر به‌عنوان پیش‌بینی، شناسایی و ارزیابی خطر وقوع جرم و اقدام برای از بین بردن یا کاهش آن، بیان‌شده است». (محمدنسل، ۱۳۹۳: ۲۷)

در دین اسلام به‌ویژه فقه امامیه اگرچه به‌واژه و اصطلاح پیش‌گیری تصریح نگردیده است اما بدون شک اقدام پیش‌گیرانه از وقوع جرم و انحراف، از اصول قضایی اسلامی و سیاست جنایی اسلام محسوب می‌شود، در دیدگاه اسلامی و فقهی مسئله پیش‌گیری از جرم و فساد در سطح عموم و فساد قضات در سطح خاص با اشکال گوناگون بدون کلمه سازی و اصطلاح پردازی، مطرح بوده است. این اقدام‌های پیش‌گیرانه مجموعه‌ای از اقدامات و فعالیت‌های سازنده تربیتی، آموزشی، اجتماعی، فرهنگی، فیزیکی، اقتصادی و سیاسی را در برمی‌گیرد؛ مکتب اسلام به‌خصوص مذهب امامیه، در مورد پیش‌گیری از جرم و فساد قضات دستورات بسیار دقیق و عالمانه‌ای دارد و ما باید از این دستورات نجات‌بخش که در فقه غنی شیعه دیده می‌شود جهت توسعه بنیادهای حقوقی بهترین استفاده را نماییم.

اسلام که انسان را موجودی برتر و دارای قوا و استعدادهای فوق‌العاده در مسیر رشد و بقا می‌داند، ضمن توجه به اهمیت و ضرورت پیش‌گیری از سقوط و انحطاط اخلاقی و عملی انسان، این امور را با تربیت روحی و معنوی پیوند زده و آموزه‌های متعدد و متنوعی را به این امر اختصاص داده است که توجه و به‌کارگیری آن‌ها نه فقط موجب پیش‌گیری از وقوع جرم و انصراف درونی از اقدامات مجرمانه می‌شود، بلکه رشد و تعالی روحی و معنوی انسان را نیز تضمین کرده و او را به هدف والایی که برای آن آفریده شده است نزدیک می‌کند.

با توجه به تعاریف لغوی و علمی پیش‌گیری، می‌توان پیش‌گیری از فساد قضات را این‌گونه تعریف نمود: پیش‌گیری از فساد قضات عبارت است از شناسایی عوامل تأثیرگذار در وقوع فساد و اتخاذ تدابیر و سیاست‌های که برای از بین بردن و یا کاهش

آن یا سخت کردن و غیرممکن ساختن وقوع آن، به کار برده می شود؛ در این پژوهش، معنای موسع از پیش گیری مراد است تا شامل پیش گیری اجتماعی و وضعی گردد.

۱.۳. پیش گیری اجتماعی

نخستین بار، بکاریا در سال ۱۷۶۴ اندیشه پیش گیری خاص از جرم را که مستقل از حقوق جزا است، مطرح کرد؛ با تولد جرم شناسی علمی، آنریکو فری در سال ۱۸۸۱، جایگزینی هایی را برای کیفر که برنامه گسترده ی سیاست اجتماعی در مبارزه علیه جرم را تشکیل می داد، توصیف کرد. (نجفی ابرندآبادی و هاشم بیگی، ۱۳۷۷: ۹۰) بدین ترتیب تفکر استفاده از اقداماتی غیر از کیفر جهت پیش گیری از وقوع جرم به زمان تولد جرم شناسی علمی باز می گردد. پیش گیری، به پیش گیری اجتماعی و وضعی تقسیم می گردد، منظور از پیش گیری اجتماعی، اعمال و اقداماتی است که بر خود فرد تأثیر می گذارد و بدین ترتیب خلأهای فردی را پرمی کند که این اقدامات عبارت است از مداخله در محیط اجتماعی عمومی و شخصی فرد، محیط اجتماعی مانند محیط های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی که نسبت به همه مشترک است و محیط اجتماعی شخصی که خاص خود فرد است همانند محله، خانواده. این نوع پیش گیری به شخصیت انسان به عنوان یکی از عوامل اصلی وقوع جرم توجه داشته و سعی دارد با اجرای برنامه های فرهنگی و تربیتی و دخالت و پاک سازی محیط اجتماعی و شخصی، از اولین روزهای حیات انسان، او را به گونه تربیت کند که مجهز به یک نیروی خود کنترلی و پلیس درونی گشته که او را از ارتکاب اعمال قبیح باز می دارند؛ در واقع هدف در این نوع پیش گیری «انسان سازی» است. (فصل نامه انتظام اجتماعی، ۱۳۹۲: ش ۲، ۱۶۸)

۲.۳. پیش گیری وضعی

از آن جای که برنامه های پیش گیری اجتماعی قطعاً بازده صد درصد نخواهد داشت و کماکان با افرادی مواجه هستیم که علی رغم اجرای همه برنامه های فرهنگی و تربیتی و... تمایلات مجرمانه دارند و دیگر این که برنامه های پیش گیری اجتماعی در بلند مدت آثار خود را نمایان می سازند، لذا با اجرای برنامه پیش گیری وضعیت مدار درصدد تأثیر بر عامل دوم عمل جنایی یعنی «وضعیت» هستیم تا با تغییر وضعیت ها و موقعیت های جرم زا

از عملی ساختن اندیشه مجرمانه توسط مجرم جلوگیری نماییم؛ در پیش‌گیری وضعی که مبنای نظری آن در جرم‌شناسی، وضعیت ماقبل بزه‌کاری است، ما با فرایند گذار از اندیشه به عمل مجرمانه مواجه و درصدد تغییر وضعیت مشرف بر جرم هستیم تا معادله جرم به ضررمجرم شود؛ به عبارت دیگر، هدف اتخاذ اقداماتی است که فرایند گذار از اندیشه به عمل را قطع کند. (همان، ۱۶۹) به عبارت دیگر، پیش‌گیری وضعی به مجموعه اقدامات کاهش دهنده فرصت ارتکاب انواع خاص جرم اطلاق می‌گردد. فرایند کاهش فرصت، از طریق مدیریت، طراحی یا دگرگون‌سازی محیط به اصولی‌ترین شیوه ممکن تحقق می‌یابد. (محسنی، ۱۳۹۴: ۵۹) از دیدگاه کلی می‌توان عوامل جرم را به دودسته درونی (فردی) و بیرونی (محیطی و مکانی) طبقه‌بندی کرد. پیش‌گیری وضعی رویکردی است که بدون توجه به شخصیت مجرم، تلاش برای اصلاح آن و یا حذف تمایلات مجرمانه، صرفاً درصدد حذف عوامل بیرونی بزه‌کاری و کاهش فرصت‌های مستعد ارتکاب جرم است. برخلاف پیش‌گیری اجتماعی که بر مبنایی علت‌شناسی بزه‌کاری است. مشارکت نمودن مردم در مقابله با جرم، نیز نوعی از پیش‌گیری وضعی محسوب می‌شود، حتی می‌توان پیش‌گیری وضعی را همان مشارکت مردم در امر مقابله با جرم دانست، به عبارت دیگر، پیش‌گیری وضعی عبارت است از مسئول کردن کل جامعه در قبال خطر بزه‌کاری. (نجفی‌ابرنادآبادی، ۱۳۸۸: ۵۸۱)

یکی از اشخاصی که امکان آلودگی آن‌ها به فساد و جرم می‌رود، قاضی است؛ لذا می‌شود با استفاده از همین سیاست پیش‌گیری وضعی، یعنی با استفاده از دوربین‌های مداربسته، گماشتن مأموران مخفی و آشکارا، نظارت و همچنین سیاست پیش‌گیری اجتماعی مثل آموزش، نهادینه نمودن ارزش‌ها و باورهای دینی و...، از فساد آن‌ها جلوگیری نمود.

ب. پیش‌گیری در فقه امامیه و آموزه‌های اسلامی

در نگاه کلی، فقه امامیه برای داشتن یک جامعه سالم به پیش‌گیری افراد بیش از درمان و اصلاح توجه دارد، مؤید این مطلب را می‌توان به وضوح در آیات قرآن کریم و

هدف روایات وارده از امامان معصوم^(ع) مشاهده نمود تا جایی که رسول گرامی اسلام^(ص) غایبی بعثت خود را اتمام محاسن اخلاقی می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۸: ج ۶۸، ۳۸۲) اعمال همه انسان‌ها از اعتقادات وی سرچشمه می‌گیرد، لذا برای پیش‌گیری از جرم تقویت باورهای دینی در جامعه بسیار مهم است، در اسلام به تقوا و ناظر دانستن خداوند یکتا بر اعمال انسان تأکید فراوان شده است، حقیقت تقوا همان احساس مسئولیت درونی است و تا این احساس نباشد، انسان به دنبال هیچ برنامه سازنده‌ی حرکت نمی‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ۱۸۸) خمیرمایه چنین احساس مسئولیتی، دو چیز است: ۱. یاد خدا، یعنی توجه به مراقبت دایمی خداوند و حضور او در همه جا و همه حال ۲. توجه به معاد و دادگاه عدل خداوند و نامه اعمال که هیچ کار کوچک و بزرگی نیست مگر این که در آن ثبت می‌شود، به همین دلیل، توجه به این دو اصل مبدأ و معاد سرلوحه برنامه‌های تربیتی پیامبران و اولیایی الهی قرار داشته و تأثیر آن در پاک‌سازی فرد و اجتماع کاملاً چشم‌گیر است. (منبع پیشین، ۵۴۰)

در قرآن کریم به این مهم توجه ویژه شده است به همین دلیل خداوند متعال به انسان یادآوری می‌نماید که او به عنوان خالق هستی که انسان جزئی از این خلقت بی‌کران است از و سو سه‌های آدمی آگاه و از رگ قلبش به او نزدیک‌تر است؛* و همچنین می‌فرماید: «پرهیزکاران هنگامی که گرفتار و سو سه‌های شیطان شوند، به (یاد خدا و پاداش و کیفر او) می‌افتند و (در پرتو یاد او، راه حق را می‌بینند) در این هنگام بینا می‌شوند» (اعراف/ ۲۰۱) و آیات و روایات دیگری در زمینه اخلاق حسنه و علم‌آموزی و... در این رابطه وجود دارد که رعایت آن‌ها نقش زیادی در پیش‌گیری از جرم دارد که ذکر همه آن‌ها در این پژوهش لازم نیست. گرچه مخاطب این دستورات، عموم افراد است و قضات نیز که بعضی از همین افراد است در این قاعده و دستورات کلی قرار می‌گیرند.

* و لقد خلقنا الإنسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من جبل الوریث / ق ۱۶.

۱. نقش آموزه‌ها و باورهای دینی در پیش‌گیری از فساد قاضی (به‌عنوان

پیش‌گیری اجتماعی)

تهدیدها و تشویق‌ها، به عبارت دیگر، انذار و تبشیر، نقش عمده‌ی در پیش‌گیری از جرم و فساد دارد، تبشیر و انذار، موجب می‌شود که انسان از رفتارهای نادرست دوری نموده و به انجام رفتارهای صحیح تشویق شود، در متون دینی و فقهی شیعی، همه انسان‌ها توسط پیامبران و بعد از آن‌ها توسط امامان معصوم^(ع) مورد تبشیر و انذار قرار گرفته‌اند، مواردی هم وجود دارند که فقط شامل قاضی در مقام داوری می‌شوند، تبشیر و انذار در صورت موجب پیش‌گیری از جرم و فساد قاضی می‌گردد که به صورت صحیح انجام گردد و قاضی به مرحله باور برسد، وقتی گفته می‌شود که قاضی اگر به حق حکم کند، پاداش او بهشت است و اگر به ستم قضاوت کند در آتش است، باید حقیقت این مطلب را در وجودش احساس نماید و به آن باور برسد؛ لذا دولت‌مردان تلاش نمایند که این حقایق واقعیت‌ها را در وجود قضات نهادینه سازند و قضاتی را انتخاب نمایند که این باورها در عمق قلب شان رسوخ داشته باشند؛ این نوع راهکارها، چون نسبت به قضات یک نوع اقدام فرهنگی و آموزشی محسوب می‌شود، پیش‌گیری اجتماعی نامیده می‌شود.

۱.۱. جایگاه قاضی غیر عادل (انذار)

قضات غیرعادل، در جهنم در بدترین جایگاه قرار دارند، امام صادق^(ع) این گونه جایگاه شان را توصیف می‌کنند: اِنَّ النَّوَائِسَ شَكَتُ اِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ شَدْ حَرَّهَا، فَقَالَ لَهَا عَزَّوَجَلَّ: اسکتی، فَاِنْ مَوَاضِعَ الْقَضَاءِ اَشْدَّ حَرًّا مِنْكَ. (صدوق، ۱۴۰۶: ۷) امام صادق^(ع) فرمود: نواویس (که جایگاهی است در دوزخ) از گرمای سخت خود به درگاه خداوند عزوجل شکایت کرد، پس خداوند خطاب بدان فرمود: ساکت باش، همانا جایگاه قاضیان، گرمایش سخت‌تر از توست.

هم‌چنین پیامبر^(ص) فرموده است: هرکس که در منصب قضاوت قرار گیرد، بدون تیغ ذبح می‌شود. گفته شد: ای رسول خدا منظور از ذبح بدون تیغ چیست؟ فرمود آتش جهنم. (طوسی، ۱۳۸۹: ج ۵، ۴۶۶)

امیرمؤمنان^(ع) در روایت اسحاق بن عمار فرموده است: ای شریح! در جایگاهی نشسته‌ی که جز پیامبر یا جانشین او یا فرد شقی و بدبخت نمی‌نشیند. (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱۴، ۶۵۳) امام صادق^(ع) در روایت مرفوعه‌ی برقی فرموده است که سه گروه از قاضیان در آتش‌اند و فقط یک گروه از آنان در بهشت است، آن سه گروه که در آتش‌اند: ۱. کسی که با علم و آگاهی به غیر عدالت حکم دهد. ۲. کسی که بدون علم و آگاهی به غیر عدالت حکم دهد. ۳. کسی که بدون علم و آگاهی به عدالت حکم دهد. آن گروه که در بهشت است: کسی که با علم و آگاهی به عدالت حکم دهد. (کلینی، پیشین، حر عاملی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۴۰۸)

در روایت مرسله‌ی شیخ صدوق است که: اگر کسی حتی در مورد دو درهم به غیر آن چه خداوند فرو فرستاده است حکم دهد، به خداوند کافر شده است. (صدوق، پیشین، ۶) در روایت دیگر است که: اگر کسی در مورد دو درهم به خطا حکم دهد، کافر است. (صدوق، پیشین، ۸، حر عاملی، ۱۳۷۲، ج ۲۷، ۳۲) این روایات و شبیه این روایات را بزرگانی هم چون: شیخ طوسی به دلیل وجود روایات دیگر، مربوط به کسانی می‌دانند که صلاحیت علم برای قضاوت را ندارند و یا اگر علم‌دارند از روی عمد عدالت را رعایت نمی‌کنند. (المبسوط، پیشین: ۴۳۲) در روایت دیگر آمده است: هرگاه قاضی به کسانی که در راست و چپ او هستند بگوید: نظر شما چیست؟ لعنت خدا و ملائکه و همه‌ی مردم بر او باد... (صدوق، پیشین: ۱۰) (بدون این که خودش صلاحیت علمی داشته باشد، بر مسند قضاوت بنشیند و به جای کتاب خدا و سنت پیامبر به نظر مردم عمل کند).

در روایت انس بن مالک از پیامبر^(ص) آمده است: زبان قاضی بین دوپاره آتش است تا این که بین مردم قضاوت کند که یا در بهشت است و یا به‌سوی آتش درآید. (طوسی، ۱۳۶۵: ج ۶، ۲۱۸) هم‌چنین سکونی با سند خود از امیرمؤمنان^(ع) روایت کرده است که فرمود: ... هرگاه که قاضی به ناروا حکم کند خداوند دست رحمت از سر او بردارد و او را به خودش واگذار نماید. (صدوق، پیشین: ۸) هدف اصلی از این تهدیدها یا انذار، در روایات و احادیث معصومان^(ع) ایجاد یک کنترل و بازدارش درونی در قضات است تا از رفتار ناعادلانه آن‌ها پیش‌گیری گردد.

۲.۱. جایگاه قاضی عادل (بشارت)

در اسلام مخصوصاً در فقه امامیه، قضات عادل از جایگاه عظیم و بالایی برخوردار است، مقام و جایگاهی که وجود پاک و شریف پیامبر (ص) عهده‌دار این مقام در بین امت خود بود و سپس این منصب را به سید اوصیا امام علی (ع) و پس از او به جانشینان آن حضرت واگذار نمود؛ به همین دلیل است که خداوند دست قدرت خود را بر سر قاضی گذاشته و فرشته را بر او فرو فرستاده است تا او را پشتیبانی و حمایت کند. امام صادق (ع) در روایت سکونی فرموده است: دست خدا بر سر قاضی به رحمت در حرکت است (کلینی، پیشین) (البته در صورت که به عدالت حکم نماید) در روایت دیگری آمده است که هنگامی که قاضی بر جای خود می‌نشیند، خداوند دو فرشته بر او می‌فرستد تا او را نگهداری و راهنمایی نمایند و او را به موفقیت برسانند. (نوری، ۱۹۸۸: ج ۱۷، ۳۵۷)

هم‌چنین امام صادق (ع) در روایت مرفوعه برقی فرموده است که قضات چهار گروه‌اند که فقط یک گروه آنان در بهشت است: کسی که با علم و آگاهی به عدالت حکم دهد و چنین فردی در بهشت قرار دارد. (صدوق و کلینی: پیشین) در جای دیگر امام صادق (ع) فرمود: «خیر الناس قضات الحق»؛ برترین انسان‌ها قاضی‌هایی هستند که به حق داوری می‌کنند. (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۱۰۱، ۲۶۹) و حضرت علی (ع) فرمود: «افضل الخلق اقضاهم بالحق»؛ برترین انسان‌ها کسی است که از همه بهتر بین مردم داوری می‌کند. (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲: ج ۸، ۱۸۷) هدف از این بشارت و نویدها تزکیه و تربیت و هدایت قاضی است که ثمره‌ی آن، پیش‌گیری قاضی از فساد است.

۲. نقش شرایط ویژگی‌های قاضی در پیش‌گیری از فساد (به‌عنوان پیش

گیری اجتماعی)

یکی از روش‌های بسیار مهم و اساسی دیگر که فقه امامیه در پیش‌گیری از ارتکاب جرم و فساد قاضی، در نظر گرفته است شرایطی است که برای قاضی وضع نموده است، بدون شک اگر این شرایط، به علاوه روش‌های که قبلاً ذکر گردید، در مورد قضات اعمال گردد نقش بسیار مهمی در پیش‌گیری از فساد قضات دارد؛ البته این نقش مهم و مثبت

زمانی تحقق پیدا خواهد کرد که قضات به مرحله‌ی باور و یقین برسد، صرف آگاهی از آن مطالب، کافی نخواهد بود.

یکی از عوامل بسیار مهمی که در زندگی رسول گرامی اسلام و پس از آن حضرت در زندگی امامان معصوم^(ع) بهترین نقش را داشته و همان عامل سبب امتیاز آن‌ها از سایر انسان‌ها گردیده است، عبارت است از باور قلبی و یقینی آن‌ها به این‌که اطاعت و اجرایی دستورات خداوندی، انسان را سعادتمند می‌کند واقعاً این سعادتمندی را آن‌ها احساس می‌نمودند؛ این‌که امامان^(ع) معصوم بودند و مرتکب معصیت نمی‌شدند به این دلیل بود که آن‌ها باور و یقین داشتند که گناه و معصیت، انسان را از سعادت محروم می‌کند؛ بدین جهت، برای پیش‌گیری از فساد قاضی هم آگاهی او از آموزه‌های دینی، آداب، تکالیف وظایف و شرایط مربوط به قضات لازم است، هم‌چنین این دستورالعمل‌ها در درون او نهادینه گردد تا به صورت یک کنترل درونی عمل کند. شرایطی که در فقه برای قضات ذکر شده است، به شرایط واجب و مستحب، تقسیم شده است، شرایط واجب نیز تعداد آن مورد اتفاق و تعداد آن‌ها مورد اختلاف قرار گرفته است.

۱.۲. شرایط لازم و مورد اتفاق

این شرایط عبارت‌اند از: بلوغ، عقل، عدالت، اسلام، طهارت مولد (حلال‌زادگی) هریک از این شرایط، نقش بزرگی در استقلال و مقاومت روحی قضات در برابر انواع عوامل تأثیرگذار در داوری و قضاوت‌های آن‌ها دارد، به عبارت دیگر، وجود این شرایط در قضات، موجب پیش‌گیری از انواع انحرافات و فساد آن‌ها می‌گردد؛ مخصوصاً شرط عدالت که از شرایط بسیار مهم برای قضات به شمار می‌آید، لذا لازم است تأمل کوتاهی در مورد شرط عدالت، صورت بگیرد، در تعریف عدالت به عنوان یک وصف فردی تعاریف متعددی شده است که معروف‌ترین و مشهورترین آن‌ها نزد علمای امامیه همان تعریف است که علامه حلی^(ره) از عدالت ارایه نموده است، ایشان می‌گویند: «عدالت حالتی است پایدار در نفس آدمی که در اثر دوری گزیدن از گناهان بزرگ و اصرار نورزیدن در انجام گناهان کوچک به صورت ملکه‌ی نفسانی حاصل می‌گردد، ملکه‌ی که انگیزنده آدمی بر التزام و مروت است.» (حلی، ۱۴۲۰: ج ۲، ۲۰۷) وجه جامع بین تعاریف مختلف عدالت

نزد فقهای امامیه، این است که عادل کسی است که از گناهان کبیره اجتناب ورزد و بر گناهان صغیره اصرار نورزد. حقیقتاً اگر به شرط عدالت در هنگام جذب آنها در منصب قضاوت، دقت شود، به اندازه کافی بر غنای روحی و استقلال درونی آنها در برابر انواع عوامل تأثیرگذار بر رعایت عدالت در مقام قضاوت و داوری دلالت دارد و موجب پیش گیری از فساد آنها می گردد.

۲.۲. شرایط لازم و مورد اختلاف

این شرایط عبارت اند از: علم، مرد بودن، حریت، کتابت و نویسندگی، ضبط (حافظه) بینایی، شنوایی. (همان) هریک از این شرایط نقش مهمی در دادرسی عادلانه و اجرای عدالت در جامعه دارد، مخصوصاً شرط علم که لازم است مقداری در آن تأمل شود؛ صاحب جواهر می گوید: آنچه از کتاب و سنت استفاده می شود، این است که قضاوت بر اساس علم و آگاهی، صحیح و نافذ است و کسی که عالم به مسایل قضاوت است و بر اساس آنها حکم می دهد، مصداق روایات خواهد بود، چه از طریق اجتهاد، این علوم را فرا گرفته باشد و چه از طریق تقلید عالم شده باشد؛ زیرا هیچ کدام از نصوص، شرط اجتهاد را نمی رساند، بلکه نصوص، دال بر اعتبار علم و آگاهی به احکام و قوانین و ضوابط قضا است. (نجفی، پیشین: ۱۵)

هم چنین ایشان می نویسند: سیره ی عملی پیامبر اکرم^(ص) بر این مطلب دلالت دارد، زیرا پیامبر^(ص) برخی اصحاب را متصدی امر قضا می کردند در حالی که آنها مجتهد به این معنا نبودند، بلکه با تکیه بر آنچه از حضرت پیامبر^(ص) شنیده بودند، بین مردم قضاوت می کردند. پس نتیجه ی این بحث چنین می شود که مجتهد بنا بر ولایت عامه ی که از ناحیه ی ائمه اطهار^(ع) به وی تفویض شده است، می تواند مقلد خود را برای قضاوت و فصل خصومت بین مردم منصوب کند و حکم مقلد، حکم مجتهدش است، زیرا بر اساس فتوای مجتهدش حکم می دهد و حکم مجتهد نیز حکم ائمه^(ع) است و حکم ائمه^(ع) حکم خداوند متعال است. (همان)

از کلام صاحب جواهر استفاده می گردد که ایشان نه تنها قضاوت مجتهد متجزی را نافذ و جایز می داند بلکه قضاوت مقلد را نیز، در صورت اجازه ی فقیه جامع شرایط جایز

و نافذ می‌داند، البته کلام ایشان را باید حمل بر مواردی کرد که مجتهد جامع‌الشرایط به قدر کافی وجود ندارد و مصلحت، اقتضای نصب مقلد برای امر قضا می‌کند و نیز در صورت فقدان و عدم دسترسی به مجتهد مطلق، حکم مجتهد متجزی نافذ است، مانند زمان ما که اکثر قضات محاکم، مجتهد مطلق و صاحب‌رأی نیستند، اگر بخواهیم نظر محقق حلی و شهید ثانی و سایر فقهایی را که حکم به عدم نفوذ قضاوت مجتهد متجزی داده‌اند، قبول کنیم و قضاوت مجتهد متجزی و مقلد را به‌طور مطلق در تمام اعصار و مواقع، نافذ و جایز ندانیم، این مطلب به‌منزله‌ی تعطیل کردن محاکم و دادگاه‌ها است.

پس نظر صاحب جواهر قابل قبول است؛ زیرا: اولاً همان‌طور که قبلاً گذشت، قضاوت مجتهد متجزی نافذ است، زیرا عالمی که در باب قصاص و حدود و سایر ابواب، قدرت استنباط دارد و صاحب نظر است و در همین مسایل فصل خصومت می‌کند، چه ارتباطی به عبادات دارد که در آن‌ها نیز صاحب‌نظر باشد، ثانیاً کثرت دعاوی و منازعات، مانع اعتبار چنین شرطی در قاضی است؛ زیرا در محاکم و دادگاه‌ها مجتهدان مطلق به قدر کافی برای جواب‌گویی تمام دعاوی و منازعات یافت نمی‌شوند، ثالثاً اعتبار چنین شرطی و بیان این مطلب که قاضی باید بر اساس اجتهادش حکم دهد و قضاوت کند، در صورت قابل فرض است که حکومت اسلامی و قوانین مدون در آن نظام وجود نداشته باشد.

به عبارت دیگر، این شرط زمانی قابل فرض است که قاضی خود مقنن و مجری باشد، لیکن امروزه که در تمام جهان، نظام‌های حکومتی همراه با قوانین مدون وجود دارد و هم‌چنین حکومت به نام حکومت اسلامی دارای قوانین مدون است، قضات ملزم به رعایت همین قوانین هستند و باید در چارچوب همین قوانین حکم دهند؛ زیرا اگر هرکدام از مجتهدان در دادگاه‌ها بر اساس اجتهادشان، حکمی متفاوت با دیگری بدهند، این مسئله خلاف وحدت رویه است و اختلال نظام را به وجود خواهد آورد؛ بنابراین، قضاوت مجتهد متجزی و نیز قضاوت مقلد در صورت اجازه‌ی فقیه جامع شرایط، لازم و نافذ است.

۳/۲. شرایط مستحبی

شجاعت، ملایمت داشتن، صاحب قوت و ضعف نداشتن، زهد ورع، حریص بودن به تقوا صاحب رأی سخت بودن تا این که قوی در باطل به او طمع نکند و ضعیف از عدل او مأیوس نگردد، فهیم بودن، حلم داشتن، ضابط بودن، صادق القول بودن، طمع نداشتن، قوی بودن بینایی اش، سرعت شنوایی داشتن، اهتمام داشتن به امور مردم طوری که در غم و شادی آن ها شریک باشد، تنظیم امور قضا به نحو احسن مثلاً این که جایگاه قضاوت را در مرکز شهر انتخاب کند و از آمدن خود مردم را با خبر کند و امثال این موارد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۶۷) موارد مذکور از مهم ترین صفاتی است که وجود آن ها در قاضی نقش زیادی در پیش گیری از فسادش دارد. در میان اوصاف یاد شده، وصف تنظیم امور قضا به نحو احسن و انتخاب جایگاه قضاوت در وسط شهر در پیوند آن، قابل دقت بیش تر است؛ زیرا این وصف بیان گر اهتمام اسلام به علنی بودن قضاوت است.

امروزه به عنوان یکی از حقوق متهمان در اندیشه های حقوقی روی آن زیاد تکیه می شود وصف علنی بودن دادگاه از عوامل تضمینات صیانت و استقلال قضایی در برابر مداخله های خارج از دادگاه و قضات است. برخی از فقهای معاصر می گویند: یکی از دلایل شایسته این امر می تواند این باشد که مجلس قضا در برابر چشمان مردم و به طور علنی نشان دهنده عدل قاضی در قضاوت اوست و مردم احساس ظلم در حق خود از ناحیه دادگاه نمی کنند و از چیزهای مشهور در زبان بعضی مردم این است که حسن و زیبایی در اصل عدل نیست، بلکه حسن در آن است که مردم عدالت را احساس کنند و با چشم سر ببینند و بعید نیست که گفته شود این که قضاوت در برابر چشمان مردم، از حقوق اطراف دعوا و مردم است وظیفه حاکم است که احتمال ظلم را با برگزاری مجلس قضاوت به طور علنی، از خودش دور کند مگر این که در آن، حرمت یا افشای فحشا وجود داشته باشد. (موسوی اردبیلی، پیشین: ۲۶۸)

دقت و تطبیق شرایطی که در فقه و هم چنین فرمایشات معصومان^(ع) در مورد قضات ذکر شده است، نقش بزرگی در پیش گیری از فساد آنان دارد؛ در این قسمت بهتر است که فرمایش صدای عدالت انسانی، حضرت علی^(ع) را درباره صفات قاضی که در کتاب

شریف نهج البلاغه‌اش بیان نموده است ذکر نماییم؛ این سخن حضرت در مورد صفات قاضی بزرگ‌ترین سند در تاریخ تفکر و اندیشه در باب حکومت‌داری هست.

امام علی^(ع) در نامه معروفش به مالک اشتر نخعی هنگامی که وی را به استانداری مصر می‌فرستد، تمام قوانین مربوط به حکومت و حقوق مردم را در این نامه به‌عنوان دستورالعمل اجرایی به وی ابلاغ می‌کند تا وی در محدوده و قلمرو حکومتش، آن‌ها را عملی سازد؛ در بخش از این نامه برخی از صفات و ویژگی‌های قضات را برمی‌شمارد که مهم‌ترین آن‌ها مرور می‌گردد، امام علی^(ع) در ابتدا می‌فرماید: ثم اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک؛ یعنی بهترین فرد را از میان مردم برای داوری و قضاوت اختیار کن، چه کسانی می‌توانند بهترین فرد باشد برای داوری که حضرت در ادامه‌ی این مطلب، ویژگی‌های چنین فردی را بیان می‌نماید که به شرح زیر ذکر می‌گردد.

۱. در تنگنا قرار نگرفتن در مواجهه با امور گوناگون (ممن لاتضیق به الأمور) قاضی نباید در برابر اموری که مربوط به قضاوت است در تنگنا قرار گیرد. عبارت مذکور، دال بر این است که آگاهی آن‌ها درباره‌ی مسایل مختلف و قوانین اسلام و شناخت موضوعات در حدی باشد که هر مسئله‌ی پیچیده‌ی پیش آید راه‌حل آن را بداند و در تنگنا قرار نگیرند؛ به بیان دیگر، هم به احکام شرع واقف باشد و هم در تشخیص موضوع آگاه تا بتواند رد فروع به اصول و استخراج فروع از اصول کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ج ۱۰، ۴۸۶)

۲. استقلال رأی داشتن (ولاتمحک الخصوم) یعنی قاضی از کسانی نباشد که طرف‌های دعوا نظر خود را بر او تحمیل کند؛ یعنی او را با لجاجت وادار کنند تا بر خلاف حق داوری کند. (بحرانی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۱۶۳) تفسیری دیگری که از این وصف شده است این است که قاضی آن‌چنان سعه‌ی صدری داشته باشد که اگر گاهی طرفین دعوا در محضر او به نزاع و جنجال برخیزند از کوره در نروند و حکم عادلانه الهی را درباره‌ی آن‌ها هرچند جسور و بی‌ادب باشند صادر کند. (مکارم شیرازی، پیشین: ۴۸۷)

۳. حق پذیر بودن (ولایتمادی فی الزله) یعنی اگر اشتباهی از او سر زد بر اشتباه خود پافشاری نکند؛ زیرا بازگشت به حق بهتر از ادامه در گمراهی است؛ هنگامی که قاضی

فهمید در داوری خطا کرده است باید فوراً و بدون اندک تأخیری به خطا و لغزش خود اعتراف نموده و آن را به هر شکل ممکن جبران کند.

۴. دشوار نبودن رجوع به حق در صورت شناخت حق (ولایحصر من الفیئ الی الحق اذا عرفه) یعنی در صورتی که قاضی حق را تشخیص داد بی‌درنگ و بدون احساس کم‌ترین سختی و مشقت باید مطابق آن حق، قضاوت خود را انجام دهد.

۵. میل نداشتن به طمع (ولاتشرف نفسه علی طمع)، قاضی نباید نفسش به طمع میل داشته باشد؛ بدیهی است که اگر قاضی طمع‌کار باشد حتی گرفتار کم‌ترین طمع شود به آسانی می‌توان او را با پیشنهاد رشوه فریب داد و از داوری به حق بازداشت.

۶. اکتفا نکردن به تحقیق اندک (ولایکتفی بأدنی فهم دون اقصاه) یعنی در فهم مطالب به اندک تحقیق اکتفا نکند و تا پایان پیش رود؛ اشاره به این که قاضی باید در فهم مسایل چنان با حوصله باشد که تمام جوانب مسئله و شرایط متخصصان را که نزد او به داوری‌ها حضور می‌یابند بررسی نماید آنگاه حکم صادر نماید. (مکارم شیرازی، پیشین: ۴۸۹)

۷. محتاط‌تربودن در شبهات (واوقفهم فی الشبهات) یعنی قاضی باید کسی باشد که در شبهات از همه محتاط‌تر باشد. (همان)

۸. اهل دلیل و برهان بودن (وآخذهم بالحجج) مهم‌ترین برنامه قاضی بررسی ادله طرفین دعواست؛ دلایل قوی و قابل قبول و نیز خودداری کردن از پذیرش دلایل ضعیف و آسیب‌پذیر. این احتمال نیز است که منظور از این جمله آن باشد که قاضی باید بیش از هر کس در جستجوی دلیل باشد به این معنا که گاه در مسئله‌ی دعوا ظاهراً هیچ دلیلی نیست که حق را روشن سازد ولی قاضی می‌تواند با جستجوگری در گوشه و کنار حادثه، دلایل روشنی برای کشف حق از باطل پیدا کند، همان‌گونه که در بسیاری از قضاوت‌های امیرمؤمنان علی^(ع) وارد شده است که حضرت با استفاده از جنبه‌های روانی یا مجرم را به اقرار وادار می‌کرد و یا قرآینی برای علم قاضی فراهم می‌ساخت. (همان)

چنانچه در داستان اختلاف دو زن بر سر یک کودک و پافشاری هردو بر ادعای خود که قاعدتاً قاضی در این جا باید به حکم قرعه دعوا را فیصله دهد، اما امام جستجوی دلیلی کرد و آن این که دستور داد شمشیری بیاورند و فرمود من کودک را دو شقه می‌کنم و

هرشقه‌ی را به یکی از شما دو نفر می‌دهم؛ در این حالت مادر واقعی فریاد زد که من از حق خود گذشتم کودک را به نفر دیگر بدهید و امام با این دلیل، مدعی راستین را از دروغین روشن ساخت. (حرعاملی، پیشین: ۲۸۸)

قاضی باید نهایت تلاش را برای روشن شدن نمودن حق و حقیقت، از طریق ادله‌ی استوار و محکم انجام دهد، البته این کار، هیچ‌گاه سبب اطاله‌ی دادرسی نمی‌شود.

۹. خسته نشدن از رجوع مکرر اطراف دعوا (و اقلهم تبرما بمراجعة الخصم) یعنی قاضی از میان کسانی باشد که از همه کم‌تر، از مراجعه دادخواهان خسته شود؛ زیرا لازمه‌ی خستگی و دل‌تنگی از کار، ضایع کردن حقوق است. (بحرانی، پیشین) بسیار می‌شود که ارباب دعوا هرکدام دلایلی برای خود دست و پا می‌کنند و پی در پی برای قاضی مزاحمت فراهم می‌سازد، قاضی اگر کم حوصله باشد آن‌ها را طرد می‌کند و چه بسا دلایل واقعی با این کار مکتوم می‌ماند. قاضی باید به طرفین دعوا به مقدار کافی مجال بدهد تا آن‌چه در توان دارند برای اثبات ادعای خود عرضه کنند.

۱۰. صبور بودن در کشف حقیقت (و اصبرهم علی تکشف الامور) یعنی از همه کس در کشف واقعیت‌ها با حوصله‌تر باشد، به یقین اگر قاضی عجول و شتاب‌زده باشد حقیقت امر مخصوصاً در دعاوی پیچیده برای او روشن نمی‌شود؛ اما اگر در صادر کردن حکم نهایی شتاب نکند بهتر می‌تواند حق را به حق دار واقعی برساند؛ (البته) معنای این سخن آن نیست که مانند زمان ما رسیدگی به پرونده‌ها را هرروز به بهانه‌ی به تأخیر بیندازد و گاهی فیصله یک نزاع سال‌ها به تأخیر بیفتد. (مکارم شیرازی، پیشین: ۴۹۲)

۱۱. قاطع بودن در انشای حکم (و أصرمهم عندالتضاح الحکم) یعنی قاضی به هنگام کشف حقیقت قاطع‌تر از همه باشد؛ زیرا که تأخیر در اجرای حق، آفت‌ها دارد. نباید قاضی با روشن شدن حق، امروز و فردا کند، بلکه باید مانند شمشیری برنده نزاع را با انشای حکم پایان دهد و به پیامدها و آثار متعاقب آن نیندیشد؛ چرا که معمولاً انشای حکم به نفع یکی از دو طرف دعوا موجب ناراحتی طرف مقابل و حامیان و دوستان و گاه طایفه و قبیله‌ی او می‌شود و این لازمه طبیعت قضاوت است. (همان)

۱۲. مغرور نشدن و متمایل نشدن به ستایش فراوان و مدح کنندگان. (زیرا افراد ضعیف) و خودپسند هنگامی که از سوی کسانی تمجید و ستایش شوند مکن است از مسیر حق بازگردند و روی حب ذات به ثناخوان علاقه‌مند گردند و به سبب همین علاقه، حکم را ظالمانه به نفع او صادر کنند؛ امام تأکید می‌کند که این قبیل افراد لایق مقام قضاوت میان مسلمانان نیستند، هرچند صفات دیگر در آن‌ها موجود باشد (همان) حقا اگر این نکته‌های نامه حضرت علی^(ع) در مورد قضات، به درستی تطبیق گردد، از بسیاری مفاسد آن‌ها پیش‌گیری خواهد شد.

۳. نظارت بر داوری‌ها و دارایی قاضی (به‌عنوان پیش‌گیری وضعی)

راه دیگر که در فقه امامیه برای پیش‌گیری از فساد قضات، پیش‌بینی شده است نظارت بر داوری‌ها و دارایی‌های قاضی است. حضرت علی^(ع) بعد از آن‌که ویژگی‌های قاضی را در نامه‌ی ۵۳ نهج‌البلاغه به درستی تبیین می‌نماید، در ادامه می‌فرماید: علاوه بر این‌که قاضی باید دارای آن ویژگی‌ها و صفات باشد، بازهم برای پیش‌گیری از خطا و انحراف قاضی، باید در داوری‌های او نظارت و بررسی صورت بگیرد.

آن‌جا که حضرت می‌فرماید: «ثم اکثر تعاهد قضائه» یعنی سپس با جدیت هرچه بیش‌تر داوری‌های او را بررسی کن! اشاره به این‌که هرچند واجدان این صفات مورد اعتمادند با این‌حال چون مسئله‌ی قضاوت بسیار مهم است و ممکن است گاه گرفتار اشتباه و خطا یا انحراف شوند، بازرس‌های بفرست تا احکام قضایی آن‌ها را بررسی کنند و یا خودت از نزدیک پاره‌ی از قضاوت‌های آن‌ها را بررسی کن که این کار، قاضی را در طرف‌داری از عدالت تقویت می‌کند.

هم‌چنین نظارت بر اموال و دارایی‌های قاضی می‌تواند از تخلف قاضی جلوگیری کند؛ امام علی^(ع) در دوران حکومت خود بر شریح قاضی نظارت داشت و کسانی را به‌طور مخفی می‌گمارد تا اخبار زندگی و دارایی وی را گزارش کنند؛ به همین جهت، وقتی شریح، منزلی به هشتاد دینار خرید، حضرت وی را طلبید و درباره خرید آن و منبع پرداخت بهایش توضیح خواست. (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۰، ۳۴۳)

۴. تأمین مالی قضات (عامل تضمین کننده عدالت)

دیگر از روش‌های پیش‌گیری از فساد قضات این است که قضات باید نیازهای مالی‌اش مرتفع گردد؛ زیرا عدم استقلال مالی موجب می‌شود که قاضی‌های سست ایمان و ضعیف تحت تأثیر افراد توانمند و قدرتمند قرار گیرد و عدالت را پامال نماید؛ لذا تأمین مالی قاضی در استقلال وی و در نتیجه، تضمین حقوق مردم در فرایند دادرسی بسیار مؤثر است چون امکان رشوه گرفتن و لغزش اقتصادی قضات فراوان است و ممکن است که به نفع رشوه دهندگان حکم صادر نماید.

به همین دلیل، امام علی^(ع) در عهدنامه مالک اشتر به وی سفارش می‌کند که در بذل و بخشش به قاضی، سفره‌ی سخاوت بگسترد، آن‌چنان‌که نیازمندی‌اش از بین برود و نیازی به مردم نیابد. (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) این فرمایش حضرت اشاره به این مطلب دارد که یکی از عوامل فساد دستگاه قضایی کم بودن حقوق قضات و کارمندان دستگاه قضاوت است؛ باید برای آن‌ها حقوق بالایی در نظر گرفت تا از زندگی آبرومند معقولی بهره‌مند باشد و کم‌تر فکر قبول رشوه را در سر به‌پروراند؛ می‌گویند: امروز در بعضی از کشورها برای حقوق، چک سفید به دست قضات می‌دهند تا هرچه نیاز دارند در آن بنویسند. (مکارم شیرازی، پیشین: ۴۹۴) هدف اصلی از چنین سیاست‌ها، پیش‌گیری از آلودگی قضات است.

۵. تأمین امنیت قضایی قاضی (عامل تضمین کننده عدالت)

تأمین امنیت قاضی نقش مهمی در تضمین عدالت قضایی دارد؛ زیرا که اگر قاضی امنیت جانی، موقعیت مستحکم، قدرت فراوان و آزادی نداشته باشد، نمی‌تواند به درستی قضاوت کند؛ ممکن است قدرتمندان و کارگزاران حکومتی، او را تحت تأثیر خود قرار دهند و برای حفظ مال و جان خود تسلیم قدرتمندان شود؛ از این‌رو، امام علی^(ع) تأکید می‌کند که قاضیان باید آزادی عمل، تأمین جانی و امنیت قضایی داشته باشند تا از هیچ قدرتی وحشت نکنند و حتی والیان و قدرتمندان را بدون هیچ ترس و اهمه‌ی به دادگاه بکشانند و در صورت اثبات جرم، قاطعانه آن‌ها را محکوم کنند.

امام علی^(ع) در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «واعطه من المنزل له لدیک ما لایطمع فیه غیره من خاصتک لیأمن بذلک اغتیال الرجال له عندک»؛ از نظر مقام و منزلت آن‌قدر،

مقامش را نزد خود بالا ببر که هیچ کدام از یاران نزديكت به نفوذ در او طمع نکنند و از توطئه این گونه افراد نزد تو در امان باشد و در آن چه گفتیم به دقت بنگر که این دین، اسیر دست اشرار وسیله هوس رانی و دنیا طلبی گروهی بوده است.

این نکته مهمی است که قاضی برای آزادی در انشای حکم حق باید هیچ گونه فشار اجتماعی و گروهی روی او نباشد و این در صورتی ممکن است که از همه به زمامدار نزدیک تر باشد؛ زیرا اگر افرادی به او نزدیک تر از قاضی باشند هرگز احساس امنیت نخواهد کرد؛ چون ممکن است برای قرب به سلطان، نزد او بروند و برای قاضی سعایت کنند و بیم این کار، قاضی را مجبور کند تا طبق خواسته های آن حکم صادر کند. (مکارم شیرازی، پیشین: ۴۹۵)

نتیجه‌گیری

با توجه به اهمیت جایگاه که قاضی در نظام عدالت کیفری و نقشی بزرگی که او در تأمین امنیت و اجرای عدالت دارد، از سوی دیگر، از نگاه زیست‌شناختی و جامعه‌شناختی عواملی وجود دارند که موجب می‌شوند قاضی از مسیر عدالت خارج و مرتکب فساد گردد؛ ضعف باورها به ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی، آسیب‌های شخصیتی و خانوادگی، نداشتن تخصص، مشکلاتی اقتصادی و امنیت قضایی، عواملی‌اند که قاضی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. بنابراین، فقه امامیه و آموزه‌های اسلامی جهت پیش‌گیری از انحراف و فساد قاضی، راهکارهای بسیار مؤثری را ارائه نموده است، این راهکارها شامل پیش‌گیری وضعی و اجتماعی است. به‌کارگیری این راهکارها در سیاست جنایی برای پیش‌گیری از فساد قاضی، لازم و ضروری است؛ نهادینه نمودن فرهنگ و ارزش‌های اسلامی به‌عنوان بازدارش‌های درونی به‌علاوه علم و تخصص سبب خودکنترلی (self control) قاضی می‌گردد؛ کنترل‌های بیرونی مثل نظارت‌های مخفی و آشکار، تعهد و قرارداد، تأثیری زیادی در پیش‌گیری از فساد قاضی دارد. اهتمام به امور فرهنگی، اقتصادی، خانوادگی و امنیتی قاضی موجب پیش‌گیری اجتماعی از فساد قاضی می‌گردد. تأمین‌های اقتصادی و امنیتی قاضی، او را از افتادن در دام تطمیع‌ها و خطرهای ناامنی حفظ می‌کند. این باور که قاضی جانشین پیشوایان معصوم^(ع) است و ملزم به داوری صحیح بین مردم است، اگر خوب قضاوت کند پاداش بزرگی نزد خدا دارد و اگر بد قضاوت کند در عذاب سختی گرفتار می‌گردد، در درون قضات تقویت و به مرحله قطع و یقین برسد، نقش بسیار بزرگی در پیش‌گیری از فسادش دارد.

لذا پیشنهاد می‌گردد که سیاست‌گذاران نظام برای پیش‌گیری از فساد قاضی و محقق شدن اجرای عدالت، راهکارهای پیش‌گیرانه اجتماعی و وضعی را که در فقه امامیه و آموزه‌های اسلامی وجود دارد، در سیاست جنایی به‌ویژه در ساختار سیستم قضایی اعمال کنند تا نیازی به پاسخ‌های واکنشی پیدا نکنند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت، دارالفکر و دارصادر- چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۲. اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۸۷.
۳. آشتیانی، میرزا محمدحسن، کتاب القضاء، قم، زهیر، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۴. آل کاشف الغطاء، محمدحسین، تحریرالمجله، نجف، مکتبه المرتضویه، ۱۳۵۹ق.
۵. بحرانی، کمال‌الدین، شرح نهج البلاغه، [بی‌جا]، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۶. العاملی، زین‌الدین (شهید ثانی) الروضه البهیة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۷. _____، مسالک الافهام، [بی‌جا]، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۹. حرعاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمه، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع)، ۱۴۱۸ق.
۱۰. _____، وسایل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
۱۱. حسینی، سیدمحمد، فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۱۲. حلی، بن یوسف، تحریر الاحکام، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۰ق.
۱۳. _____، مختلف الشیعه، قم، مرکز النشرالتابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
۱۴. _____، ایضاح الفوائد، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۵. حلی، محمد، السرایر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، [بی‌تا].
۱۶. خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، بیروت، سفارت جمهوری اسلامی ایران، ۱۴۰۷.
۱۷. خویی، ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۳۰ق.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۱۹. دیلمی، عبدالعزیز، المراسم فی الفقه الامامیه، [بی‌جا]، منشورات حرمین، ۱۴۰۴ق.
۲۰. روایی، اکبر و دیگران، «پیش‌گیری غیرکیفری در سیاست جنایی اسلام»، فصل‌نامه انتظام اجتماعی، سال پنجم، ۱۳۹۲ تابستان، شماره ۲.

۲۱. سبزواری، محقق، کفایه الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۲. سلیمی، صادق، جنایات سازمان‌یافته فراملی، تهران، نشر صدرا، ۱۳۸۲.
۲۳. صدوق، محمد، من لایحضره الفقیه، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۲۴. صفری، سعید و نایی، حمیدرضا، رویکردهای مختلف مبارزه با فساد، مجموع مقالات، دومین همایش علمی و پژوهشی نظارت و بازرسی کشور، دانشکده مدیریت دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۲۶. _____، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵.
۲۷. _____، النهایه، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
۲۸. علامه حلی، قواعد الاحکام، قم، دفتر انتشارات انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۹. قدسی، محمد، نظام اداری لازم شرط توسعه، ارتقای سلامت نظام اداری، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۹.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، موسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
۳۲. گسن، ریموند، جرم‌شناسی کاربردی، ترجمه مهدی کی‌نیا، تهران، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۳۷۰.
۳۳. محسنی، فرید، جرم‌شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۴.
۳۴. محقق حلی، جعفر، شرایع الاسلام، قم، دارالهدی للطباعة، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
۳۵. محمدنسل، غلامرضا، کلیات پیش‌گیری از جرم، تهران، نشر میزان، ۱۳۹۳.
۳۶. محمدی ری‌شهری، محمد، میزان الحکمه، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۳۷. محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، معجم المصطلحات والالفاظ الفقهیه، قاهره، دار الفضيله، [بی‌تا].
۳۸. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، نشر سرایش، چاپ هشتم، ۱۳۸۵.
۳۹. _____، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۳.
۴۰. مغنیه، محمدجواد، فقه الامام جعفر الصادق، بیروت، دارالعلم، ۱۹۶۶م.
۴۱. مفید بغدادی، محمد، المقنعه، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امیرالمؤمنین(ع)، قم، امام علی بن ابی‌طالب، چاپ سوم، ۱۳۹۰.

۴۳. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، فقه القضا، قم، جامعه المفید مؤسسه نشر، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۴۴. نجفی ابرندآبادی، علی‌حسین و هاشم بیگی، حمید، دانش‌نامه جرم‌شناسی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۷.
۴۵. _____، پیشگیری عادلانه از جرم در علوم جنایی (مجموعه مقالات) تهران، ۱۳۸۸.
۴۶. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴.
۴۷. نراقی، احمد، مستندالشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ ق.
۴۸. نوری، میرزا حسن، مستدرک‌الوسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۵ ق.