



Understanding and Criticizing Criminal Justice on the Basis of Rawls' Veil of Ignorance

Bozorgmehr Bashiriyeh *

Ph.D Student, Criminal and Criminology Law, University of Tehran Kish International Campus

Firooz Mahmoodi Janaki

Associate Professor, Criminal and Criminology Law, University of Tehran, Tehran, Iran

Mohammad Ali Ardebili

Professor, Criminal and Criminology Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Jahangir Moeini Alamdari

Associate Professor, Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran

Abstract

"A Theory of Justice" is a project in the Kantian school by John Rawls , the twentieth-century philosopher. The "Veil of Ignorance" is one of the prominent notions of his theory of justice, which is born in another abstract concept as the "Original Position". Rawls seeks to establish fairness or impartiality in the laws and administration of society by using such a tool. The present article has tried descriptively and analytically to emphasize the capacity of applying the theory of veil of ignorance in criminal law by applying this doctrine. Finally, the writing of this article demonstrates that an applied approach to Rawls' explanatory model can lead to a better understanding of the legal principles and rules of a legal system (descriptively), and to the extent that the theory is immune from subjectivity, it may criticize criminal justice and its rules.

Keywords: Original Position, Veil of Ignorance, Fairness, Impartiality, Criminal Justice. Rawls.

* Corresponding Author: bbashiriyeh@yahoo.com

How to Cite: Bashiriyeh, B., Mahmoudi Janaki, F., Mohammad Ali, A., Jahangir, M, (2022), "Understanding and Criticizing Criminal Justice on the Basis of Rawls' Veil of Ignorance, Public Law Research, 23(73), 111-134.
doi: 10.22054/qjpl.2020.49396.2313

فهم و نقد عدالت کیفری بر اساس پرده جهل رالز

دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی پردیس بین‌المللی کیش
 دانشگاه تهران، تهران، ایران

بزرگمهر بشیریه * ID

دانشیار گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

فیروز محمودی جانکی ID

استاد حقوق کیفری و جرم‌شناسی دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی،
 تهران، ایران

محمدعلی اردبیلی ID

دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

جهانگیر معینی علمداری

چکیده

«نظریه‌ای در باب عدالت» اثری در مکتب کانتی از جان رالز، فیلسوف شهیر قرن بیستم است. «پرده جهل» یکی از مفاهیم برجسته نظریه عدالت او است که در مفهوم انتزاعی دیگری بعنوان «وضعیت نخستین» متولد می‌شود. رالز بر آن است تا با استفاده از چنین ابزاری، انصاف یا بی‌طرفی را در قوانین و اداره جامعه برقرار نماید. در این نوشتار به روش توصیفی و تحلیلی سعی شده است تا با بهره‌گیری از آموزه مزبور، بر ظرفیت اعمال نظریه پرده جهل در قوانین کیفری تأکید شود. آنچه در نهایت از نگارش این مقاله بدست آمده، مبین این نکته است که می‌توان با تأکید بر رویکردی کاربردی به الگوی تبیینی رالز، درک بهتری از مبانی و قواعد کیفری یک نظام حقوقی بدست آورد (وجه توصیفی) و نیز تا جایی که خود نظریه از ذهن‌گرایی مصون مانده است، برای نقد عدالت کیفری و قواعدش از آن بهره برد.

واژگان کلیدی: وضعیت نخستین، پرده جهل، انصاف، بی‌طرفی، عدالت کیفری، رالز.

مقدمه

هنگامی که به نظریات فلسفی حاکم بر حوزه عدالت نظر می‌کنیم بی‌تردید با دو سنتی روبرو می‌شویم که میخ عقاید خود را بر چارچوب فکری فلسفه عصر حاضر کوبیده‌اند. یکی از این دو سنت ناشی از اندیشه‌های توماس هابز^۱ فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم است که قرارداد اجتماعی را بر پایه «منفعت متقابل» منعقد می‌کند؛ بدین معنا که انسان‌ها بر اساس ذات آدمی همواره به دنبال میل و نفع شخصی خویش‌اند و بی‌وقفه در این آبراه پارو می‌زنند، لکن به دلیل گستردگی منافع و کمبود منابع، امکان تداخل نفع‌های انسانی وجود دارد. در چنین حالتی ظاهراً دو راه برای انسان خودخواه و منفعت‌طلب قابل تصور است؛ یا باید در جهت تحقق اهداف خویش به دیگران بتازد و سلاح بدست گیرد که در این مسیر به دلیل تزاخم نفع‌های متقابل با جنگی بی‌پایان روبرو خواهد بود و یا به یک توافق تن بدهد تا اگرچه سود حداکثری را بدست نمی‌آورد لکن نفع حداقلی‌اش بر اساس قرارداد اخلاقی منفعت متقابل تضمین شود. در نتیجه وفق چنین قراردادی مقرر می‌شود که منافع دیگران محترم شمرده شود تا منافع خود فرد نیز تامین گردد.

سنت دیگر مبتنی بر تفکرات ایمانوئل کانت^۲، فیلسوف آلمانی قرن هجدهم می‌باشد که دیدگاه خود را بر پایه «بی‌طرفی اخلاقی» بیان می‌کند؛ از همین روی وی اشعار داشته است که «صرفاً بر اساس قاعده‌ای رفتار کن که پذیری آن قاعده در همان لحظه، قانونی عمومی گردد». اینکه فرد قانونی را برای کلیت جامعه که خود نیز مشمول آن است بخواهد، بدین معنا می‌باشد که بی‌طرفانه عمل نموده، چه آنچه برای دیگری خواسته برای خود نیز خواسته است و بالعکس.

بنابراین آنچه در فلسفه اخلاق از این دیدگاه مدنظر قرار می‌گیرد بر خلاف سنت هابزی نه میل و نفع بلکه حفظ کرامت انسانی است که بعنوان غایت در فلسفه کانتی مورد بررسی واقع می‌شود.^۳ بطور کلی و با گذر زمان به پیروی از دو سنت مذکور، جریان‌های

1. Thomas Hobbes.

2. Immanuel Kant.

۳. تأثیر دو سنت مذکور را ن.ک. در:

Matt Matravers, "Political Theory and the Criminal Law", in *Philosophical Foundations of Criminal Law*, ed. R.A. Duff and Stuart Green (Oxford University Press, 2011) pp.67-82.

فکری گوناگونی شکل می‌گیرد که هر یک شالوده نظریات سیاسی، اخلاقی و حقوقی جوامع مختلف را ترسیم می‌نماید. جان رالز^۱ فیلسوف آمریکایی قرن بیستم ذیل مجموعه سنت بی‌طرفی کانتی، ضمن خلق «نظریه‌ای در باب عدالت»^۲، تئوری «وضعیت نخستین»^۳ را مطرح می‌نماید که یکی از جنبه‌های آن طرحی بنام «پرده جهل یا پرده بی‌خبری»^۴ است؛ این نظریه عدالت اگرچه عمدتاً در فلسفه سیاسی، فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق به طور کلی است، لکن در این نوشتار، اندیشه مزبور در قلمرو فلسفه حقوق برای فهم مفهوم عدالت کیفری بکار گرفته شده است.

هرچند این نظریه در ارتباط با مبانی یک نظریه سیاسی یعنی لیبرالیسم سیاسی و برای پاسخ‌دهی به پرسش‌های مهمی درباره حدود مداخله دولت، راهنماهای سیاستگذاری و تصمیم‌سازی ایجاد شده است زیرا که به قول رالز، «عدالت فضیلت نخستین نهادهای اجتماعی است، درست همان طور که صدق فضیلت نخستین برای نظام‌های فکری است»^۵. از این رو بدون فهمی از عدالت نمی‌توان از حکمرانی عادلانه سخن گفت. عدالت کیفری که موضع جامعه در برابر شدیدترین رفتارهای نامطلوب و نیز سازمان، ساختار و فرایند مواجهه با آنهاست، یکی از حوزه‌های پر مناقشه و مهم اعمال نظریه‌های هنجاری و توصیفی است. در این نوشتار تلاش شده است مبتنی بر دریافتی مختصر از وضعیت نخستین مورد نظر رالز در نظریه عدالت که در «پس پرده جهل» نمایان است، بی آنکه در صدد انطباق یک نظام کیفری خاص با این نظریه باشیم، نمونه‌هایی از قواعد و مقررات کیفری را بعنوان مثال بیان می‌شود که نشان دهد اگر قانونگذار ورای پرده جهل می‌خواست قاعده‌گذاری کند، احتمالاً چگونه قاعده‌ای وضع می‌کرد؟

در حقیقت مسأله محوری در این نگارش که بصورت توصیفی و تحلیلی نگاشته شده، آن است که قانونگذاری (کیفری) بر مبنای نظریه مذکور چه تأثیری بر فحوای قوانین دارد و به بیان دیگر، تقنین مبتنی بر اندیشه حجاب جهل رالز چگونه خواهد بود؟ روشن است که اگر یک نظام کیفری بدون ابتدا بر نظریه سیاسی مورد نظر رالز، نظام عدالت

1. John Rawls.
2. A Theory of Justice.
3. Original Position.
4. Veil of Ignorance.

۵. جان رالز، نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۷) ص ۴۳.

کیفری وضع و ترسیم کند که نظریه عدالتش گونه دیگری باشد؛ قواعد کیفری متفاوتی از آنچه دستگاه فکری رالز بعنوان یک نظریه فلسفی به ما عرضه می‌کند، به تصمیم‌سازان و تصمیم‌گیران کیفری ارائه خواهد داد. بدین روی، هدف آن است که با بیان نمونه‌هایی، کاربرد نظریه او در عدالت کیفری بیان شود. بنابراین به مانند دیگر تحقیق‌های معمول در حوزه قانونگذاری، رسالت غایی حقوق یعنی برقراری عدالت از طریق امر تقنین (کیفری) بررسی می‌شود. باید دقت داشت که تأثیرگذاری قوانین بر حقوق، آزادی‌های اساسی و بطور کلی زندگی انسان و محیط پیرامونش است که تحقیقاتی از این دست را مهم می‌نماید؛ البته این پژوهش، توجه به عدالت تقنینی را از منظری بدیع که همان پرده جهل رالزی است جستجو می‌کند.

با اوصاف پیش‌گفته، اهمیت این نوشتار از هدف آن سرچشمه می‌گیرد و اهداف توجه به مبانی عدالت آن هم از دیدگاه‌های نو است که اهمیت آن را هویدا می‌سازد. از این حیث، تبعیض‌های موجود در قوانین متعدد جوامع مختلف به نام برقراری عدالت، ضرورت پرداختن به این امور را برجسته و مشهود می‌کند. بویژه در جنبه کیفری قانونگذاری که حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان به شدت در معرض تهدید و حدگذاری است، در حالی که رسالت حقیقی حقوق کیفری، حفاظت و تأمین آنهاست. در این ره باید دانست که اقتضای رویکرد فلسفی به موضوعات این است که به تبع خاصیت مباحث فلسفی، باید فراتر از چارچوب‌های اقتداری و الزام‌آور به مسائل و مشکلات پرداخت؛ چه، فلسفه نه مرز دارد و نه اقتداری می‌شناسد و کارش پرسش از مفروضات است.

با همه آنچه گفته شد پرسش این است که آیا اساساً می‌توان حقوق و قوانین کیفری را مبتنی بر اندیشه اشاره شده از رالز استوار کرد و اگر چنین می‌شود همان پرسش پیشین مطرح می‌گردد که محتوای آن چگونه خواهد بود؟ به نظر می‌رسد عدالت منصفانه‌ای که رالز از آن دم می‌زند این قابلیت را دارد تا بعنوان معیاری برای قوانین کیفری و غیر کیفری قرار گیرد و در چنین حالتی محتوای قانون در جنگ با حقوق و آزادی‌های اساسی افراد نیست، بلکه با تاکید بر احترام متقابل میان آرای متکثر شهروندان، حقوق و آزادی‌های مزبور را ضمانت می‌کند. اکنون پیش از ورود به بحث، اشاره به سه مفهوم ضروری به نظر می‌رسد.

۱. عدالت کیفری

همانگونه که در یک تقسیم‌بندی، حقوق کیفری به دو جنبه ماهوی و شکلی تقسیم می‌شود، عدالت کیفری نیز می‌تواند بر همین مبنا به دو قسم مزبور تسهیم گردد. از این دیدگاه؛ وقتی برخی نویسندگان، عدالت کیفری را به نقل از فرهنگ‌های حقوقی، «مجموع روش‌های برخورد با متهمان به ارتکاب جرم» بیان می‌کنند،^۱ نظامی از روش‌ها تشکیل می‌شود که به مفهوم عدالت کیفری، ماهیتی شکلی می‌بخشد؛ حال آنکه عدالت کیفری مدنظر امروز، معنایی عام‌تر از مباحث صرف شکلی است. از این‌رو، بعضی «عدالت کیفری را عبارت از مقایسه زیان‌های وارد بر جامعه با خطای اخلاقی مرتکب و تعیین میزان مناسب کیفر و اجرای آن دانسته‌اند»^۲ یعنی مفهومی فراتر از مباحث صرفاً شکلی عدالت که بر جرم، مسئولیت، کیفر و بطور کلی مصادیق ماهیتی نیز نظر دارد. با وصف مذکور، عدالت کیفری زیر مجموعه‌ای از عدالت است که توافمان با جنبه‌های ماهوی و شکلی بر حقوق کیفری نظارت می‌کند. بعلاوه نباید از نظر دور داشت که در حقوق کیفری مدرن، اجرای عدالت کیفری یک امر حاکمیتی است و دولت‌ها به نمایندگی از شهروندان به آن می‌پردازند. دعاوی کیفری با وصف عمومی بودن به تمام جامعه تعلق دارند و نمایندگان قدرت مرکزی با مداخله قضایی به اجرای عدالت کیفری روی می‌آورند.^۳

عدالت کیفری، هرگونه تعریف شود وابسته به نظریه‌ای است که از عدالت بدست می‌آید. نظریه عدالت نمی‌تواند فارغ از ساختارهای موجود فهم و تحلیل شود خصوصاً ساختار سیاسی و اجتماعی. نظریه رالز در باب عدالت نمونه‌ای از تلاش‌های نظری است که خصوصاً در نظام‌های سیاسی لیبرال می‌تواند کاربردهایی داشته باشد.

۱. جلیل امیدی، «سنت نبوی و عدالت کیفری»، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۳۹، شماره ۴، زمستان، (۱۳۸۸)، ص ۲۲.

۲. برنار بولک، کیفرشناسی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، به نقل از جلیل امیدی، «سنت نبوی و عدالت کیفری»، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۳۹، شماره ۴، زمستان، (۱۳۸۸)، ص ۲۲.

۳. گاستون استفانی، ژرژ لواسور، برنار بولوک، حقوق جزای عمومی، جلد اول، جرم و مجرم، ترجمه حسن دادبان (تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۷) ص ۶۳.

۲. نظریه عدالت رالز

نظریه عدالت رالز، آنچنان دارای عمق و گستردگی مفاهیم و مطالب است که هر گوشه‌اش ظرفیت آن را دارد تا ساعت‌ها محل گفتگو قرار گیرد. نظریه مذکور، در چارچوب نظریه قرارداد اجتماعی شکل می‌گیرد و عمده بحث آن پیرامون مباحثه افرادی است که به نمایندگی از شهروندان جامعه می‌خواهند اصول عدالت را برای زندگی اجتماعی تبیین یا تعیین نمایند. از این‌رو مهمترین پرسشی که در ذهن رالز نقش می‌بندد مسأله عدالت است. او برای نیل به این مقصود «ابتدا شماری از ایده‌های بنیادین خود را معرفی کرده است، ایده‌هایی که بستر عمومی راه فکری او را درباره پرسش‌هایش تشکیل می‌دهد.»^۱ در این مقاله، از میان آن همه زوایای فکری رالز، بر یکی از اصلی‌ترین مبانی نظریه یعنی پرده جهل تاکید شده است.

ویژگی مهم نظریه عدالت، سیاسی بودن آن است؛ آن هم نه در معنای عامه سیاسی که افراد را دارای گرایش‌های خاصی می‌داند بلکه از آن‌رو که در مقابل آرای مابعدالطبیعی قرار می‌گیرد. رالز در طول زمان ضمن تجدیدنظر در عقاید خود، با عبور از مبانی مابعدالطبیعی به مبانی سیاسی رسید؛ مهمترین دلیل این خط فکری، مناقشه برانگیز بودن مبانی و مفاهیم نظریه‌هایی است که از مبانی فلسفی، اخلاقی و دینی ناشی شده‌اند.^۲ از نظر وی هنگامی که میان باورهای متعدد، تضاد یا تناقض وجود دارد؛ تنها راه تحقق زندگی منصفانه، یک توافق سیاسی است؛ توافقی که باید توأم با انصاف باشد تا عدالت به مثابه انصاف را ایجاد نماید. دستیابی به این توافق با کمک ایده‌های بنیادین رالز همچون وضعیت نخستین و پرده جهل آن، امری میسر می‌شود.

با توضیحات مذکور، رالز به این نکته اساسی می‌اندیشد «که اگر قرار باشد جامعه را در یک موقعیت آغازین بسازیم، افراد چه نوعی از اخلاق سیاسی را در چنان موقعیتی انتخاب می‌کنند»^۳؛ برای انتخاب اخلاق سیاسی مذکور به نحو منصفانه یا به بیان بهتر، برای

۱. فرانک لاوت، راهنمای خواندن نظریه‌ای در باب عدالت رالز، ترجمه محمد ملاحباسی (تهران: نشر ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۶) ص ۷۴.

۲. سید رضا موسوی، بی‌طرفی در نظریه سیاسی جان رالز (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۶) ص ۶۱.

۳. کیملیکا ویل، درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه میثم بادامچی و محمد مباحثی (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۶) ص ۱۰۴.

تبیین یا تعیین اصول عدالت، افراد نیازمند برخورداری از آزادی و برابری در وضعیت نخستین هستند، اگرچه این نیاز مواهبی نیست که به افراد تقدیم شود بلکه بر اساس استدلال‌هایی که رالز در نظریه می‌کند، شهروندان اساساً انسان‌هایی آزاد و برابر هستند و آنچه در مسیر نیل به توافقی منصفانه اهمیت می‌باید احترام به این آزادی و برابری است. بدین ترتیب اشخاص حاضر در وضعیت نخستین، پیرو آنچه در ادامه خواهد آمد از آزادی و برابری اندیشه و آزادی و برابری در ابراز آن بهره می‌برند و موافق با نظریه عدالت رالز، نمی‌توان اشخاص را به بهانه تضاد مبانی فکری از ورود به اندیشه‌های مختلف جهت ترسیم ساختار اجتماعی که همگان قرار است در آن زندگی کنند، بازداشت.

۳. پیوند میان «پرده جهل» با «عدالت کیفری»

پرده جهل بعنوان یکی از بخش‌های اصلی نظریه عدالت رالز، نقشی اساسی را در ترسیم اصول عدالت ایفا می‌کند. بدیهی است که عدالت، مفهومی عام دارد و صرفاً به یک حوزه مرتبط نمی‌شود؛ از همین روی یکی از موضوعات بحث برانگیز عدالت، مقوله کیفری آن است؛ اینجاست که پیوند میان پرده جهل و عدالت کیفری نمایان می‌گردد. بنابراین در نوشتار پیش‌رو، یکی از ابعاد عدالت یعنی عدالت کیفری را از منظر پرده جهل خواهیم نگرست. همچنین باید تاکید داشت از آنجا که اساس نظریه عدالت مبتنی بر قرارداد اجتماعی تنظیم می‌گردد، تلاش می‌شود عدالت کیفری نیز در چارچوب یک قرارداد ترسیم شده و بدین ترتیب مسیر تحقق عدالت کیفری از توافق طرفین حاضر در وضعیت نخستین رالز می‌گذرد. البته از آنجا که رویکرد رالز نسبت به موضوعات، به شیوه‌ای بنیادین و فلسفی است، عدالت کیفری مدنظر نیز به همین شیوه به جریان می‌افتد. ذکر این نکته نیز ضروری است که از نگاهی کلان، شاید اساساً نتوان آرای رالز را در معنای دقیق کلمه فلسفه خواند، زیرا او بجای توجه مبنايي بر صحت و کذب بسیاری از امور، به امکان زیستن احترام‌آمیز در کنار یکدیگر می‌اندیشد و این احترام مؤکد در آموزه‌های رالزی است که ما را به عدالت کیفری محترمانه می‌کشاند یعنی عدالتی که به عقاید موجود در جامعه، بی‌وقفه نمی‌تازد.

۴. پرده جهل

رالز در مقام بیان تئوری عدالت خود به بررسی حالتی تحت عنوان «وضعیت نخستین» می‌پردازد. مقصود او از این وضعیت، زمانی است که انسان در موقعیتی قبل از آمدن به دنیای حاضر قرار دارد و در چنین حالتی از وی پرسش می‌شود که در صورت تولد علاقمند هست تا چه شرایط و اوضاعی را دارا باشد؟ برای پاسخگویی به این پرسش، انسان هیچگونه اطلاعی از دنیای حاضر و شرایطش ندارد و به واقع در پشت پرده‌ای قرار دارد که مانع از دید او به دنیا می‌شود. در نتیجه در ورای چنین حجابی، انسان نسبت به تمامی وضعیت‌های دنیا جاهل و بی‌خبر است؛ از همین‌رو در باره جنس، نژاد، دین، رنگ، مقام، خانواده، تحصیلات، هوش، قدرت و بطور کلی هیچ چیز خویش در دنیا آگاهی ندارد. حال با این احوال، انسان باید به پاسخ پرسش مذکور بپردازد.

رالز معتقد است چون انسان در پس پرده جهل قرار دارد، یقیناً در جستجوی شرایطی در دنیا خواهد بود که مبادا دچار خسران و غبن شود؛ از این جهت، مواردی را بیان می‌کند که به وی اضرار نرساند و او را سرشار از سود کند. در نظر رالز، شرایط پیشنهادی انسان جاهل مبتنی بر عدالت خواهد بود؛ زیرا که وی تمامی خصوصیات خویش را به دست فراموشی سپرده است و نمی‌داند کدام وضع و کدام قانون در دنیا به نفعش تمام خواهد شد و با همین جهل به امر تقنین مبادرت می‌ورزد. در نقطه مقابل، وقوف انسان نسبت به ویژگی‌های خود، احتمالاً خودآگاه یا ناخودآگاه بر تصمیم او در بیان شرایط مورد نظرش تأثیرگذار خواهد بود.

با عنایت به علمی که نسبت به خصوصیات دنیوی‌اش دارد شرایط منطبق با انصاف ارائه نمی‌دهد و نفع خویش را دخیل می‌کند. برای نمونه، انسانی که در پس پرده جهل و در وضعیت نخستین قرار دارد لکن می‌داند که در دنیای واقع سفید پوست خواهد بود، احتمالاً در پاسخ به پرسش ابتدایی، شرایطی را پیشنهاد می‌نماید که بیشتر متمایل به منفعت سفیدپوستان باشد، پس بالطبع چنین پاسخی یادآور تبعیض و خلاف عدالت است. قانونگذار ایران در ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «نکاح دختری که هنوز شوهر نکرده اگر چه به سن بلوغ رسیده باشد موقوف به اجازه پدر یا جدپدری او است...».

بر اساس نظریه پرده جهل، قانونگذار ایران که احتمالاً دارای جنسیت مذکر بوده، حین تقریر چنین مقرره‌ای خصوصیت شخصی خویش را فراموش نکرده و در حقیقت

خود را در پس پرده بی‌خبری قرار نداده است. در نتیجه باید از او پرسید آیا در صورتی که در بی‌خبری از حال خویش قرار داشت و به واقع از مرد بودنش بی‌خبر بود باز هم اقدام به تصویب چنین ماده‌ای می‌کرد؟ اگر جواب وی مثبت بود پس قانون وضع شده هم منطبق بر عدالت است و اگر پاسخش منفی بود یعنی در قانون‌نویسی رعایت عدالت انصافی^۱ را نکرده است. این پرسش را حتی می‌توان در خصوص قانونگذار زن غیر باکره نیز مطرح کرد که آیا در زمان نگاشتن چنین قانونی ویژگی خود را فراموش نموده است یا خیر. همچنین مقنن در ماده ۱۱۳۳ همان قانون بیان می‌کند: «مرد می‌تواند با رعایت شرایط مقرر در این قانون با مراجعه به دادگاه تقاضای طلاق همسرش را بنماید. تبصره- زن نیز می‌تواند با وجود شرایط مقرر در مواد (۱۱۱۹)، (۱۱۲۹) و (۱۱۳۰) این قانون، از دادگاه تقاضای طلاق نماید». اینکه زوج می‌تواند در هر حال تقاضای طلاق زوجه خویش را کند و زن صرفاً در صورت وجود شرایطی که قانونگذار برشمرده، اجازه چنین تقاضایی دارد، مجدداً پرسش پیشین را به ذهن متبادر می‌نماید که آیا قانونگذار مرد ایرانی، پرده فراموشی را به وقت نوشتن این ماده قانونی بر مسیر دیده خود افراشته است یا خیر؟

بدین ترتیب از نظر جان رالز، قرارداد اجتماعی زمانی عادلانه خواهد بود که طرفین قرارداد هنگام انشای آن، من حقیقی خویش را از یاد ببرند تا به غایت انسانی و آزادی و برابری نزدیک شوند. به واقع در فرض مورد نظر وی، انسان بر اساس طبعش باز هم بدنبال نفع خویش است لکن چون خصایص ذاتی و اکتسابی خود را نمی‌شناسد و نمی‌داند چه شرایطی نفع او را بیشتر تأمین می‌کند، مجبور به اتخاذ تصمیم منصفانه می‌شود. البته گویی گاه پرده جهالت^۲ از دیدگان رالز کنار می‌رود و آن، فقط هنگامی است که قانون به سود افراد محروم جامعه نگاشته شود. هرچند چنانچه در کنه این مطلب نگریسته شود، باز هم وی در پس پرده بی‌خبری است که قانون را به نفع محرومین جایز می‌شمارد؛ چه افراد حاضر در وضعیت نخستین با توجه به عدم اطلاع از جایگاه حقیقی خود، قانون را آن‌طوری تقریر می‌نمایند که اگر در دنیای واقع عضوی از محروم‌ترین اعضای جامعه باشند، از کمینه منافع ممکن بهره ببرند. در حقیقت اگرچه استدلال بنیادین رالزی در

1. Justice as Fairness.

۲. بدیهی است که مقصود از «جهالت»، جهل مورد نظر در نظریه رالز است نه مفهوم منفی آن.

تکاپوی ایجاد برابری است لکن چنانچه نابرابری کمک کند تا محروم‌ترین افراد جامعه در اوضاع بهتری زندگی نمایند، چنین شرایطی مشروع و مورد پذیرش خواهد بود.^۱ بعلاوه انسان‌ها در وضعیت نخستین اگرچه در پس پرده فراموشی قرار دارند اما به اطلاعات کلی‌تر آگاهی دارند، برای نمونه آنها نسبت به امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی درک دارند و مفاهیم جرم، مجازات، فقر، آزادی و غیره را متوجه می‌شوند؛ «اطلاعات یکسانی درباره خود و جامعه دارند و تنها با مسأله تصمیم‌گیری درباره اصول رفتار عادلانه مواجه‌اند.»^۲

همچنین باید اشاره داشت که در نظریه مرقوم، «عرف» هم مانند قانونگذاران قابل انتقاد است و باید عقاید اجتماع نیز پشت پرده جهل قرار گیرد. به دیگر بیان از آنجا که عرف، لفظاً و مفهوماً به معنای «آگاهی» است، حقیقتاً مقرون به جهالت مدنظر رالز نبوده است و در نتیجه چنانچه قواعد و مقرراتی برآمده از عرف باشد، از منظر عدالت رالزی محل نقد جدی خواهد بود. همانا که عرف سرشار از تعصب و قید است و لیکن نظریه حاضر می‌خواهد قیدها را برهاند و تعصب‌ها را بخشکاند. با چنین استدلالی از منطق فلسفه‌ی پرده‌ی جهل، «بی‌خبری» نسبت به «عرف» ارجح است. لذا قانونگذاران باید در پس پرده فراموشی، عدالت را در نظر گیرند نه عرف ساری در اجتماع را و اگر قانون منبث از پرده بی‌خبری با عرف متعارض باشد، باز هم عادلانه خواهد بود. شاید به همین دلیل، سقراط^۳ به دنبال آن بود که با طرح سؤالات معنادار و کنایه‌آمیز نشان دهد آنهایی که با او طرف صحبت می‌شوند [احتمالاً عرف رایج آن روزگار]، حقیقتاً درباره چیزهایی مثل ماهیت دینداری، عدالت یا اخلاق بسیار کم می‌دانند.^۴ آن هنگام که افراد دچار خشک‌اندیشی الهیاتی^۵ می‌شوند، بازبینی تمایلات درونی آنها که اکنون سیاسی نیز شده

1. Huw Lloyd Williams, (2011), *On Rawls, Development and Global Justice, The Freedom of Peoples*, International Political Theory, Published by Palgrave Macmillan, P. 47.

۲. حسین بشیریه، «دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت»، فصلنامه ناقد، شماره ۱، (۲۸۳۱)، ص ۳۳.

3. Socrates.

۴. نایجل واربرتون، آثار کلاسیک فلسفه، ترجمه مسعود علیا، ویراست دوم، چاپ هفتم (تهران: نشر ققنوس، ۱۳۹۶)

ص ۱۱.

5. Dogmatic Theology.

است، تصویری از کاهش اقدامات بی‌طرفانه را نمایان می‌سازد؛^۱ جزم‌اندیشی در سایر اندیشه‌ها همچون باورهای اخلاقی و فلسفی نیز به همین سان است. حال یک عرف برآمده از چنین تعصباتی نمی‌تواند محملی برای تقنین باشد.

نکته حائز اهمیت دیگر آن است که مقنن در وضعیت نخستین علاوه بر جهل، دارای شرایط دیگری چون آزادی در انعقاد قرارداد اجتماعی و برابری نیز می‌باشد؛ لذا بی‌خبری، آزادی و برابری به انضمام عقل و آگاهی، نیروی داوری و استنتاج، شرایط منصفانه‌ای را برای رسیدن به یک توافق منصفانه مهیا می‌کند.

۵. عدالت کیفری از منظر تئوری پرده جهل

گفتگو از حقوق بطور عام و حقوق کیفری به نحو خاص از منظر پرده جهل ممکن است در ساختارهای حقوقی برخی کشورها با یک چالش مبنایی روبرو گردد. بدین سان که اساساً نظریه عدالت جان رالز در یک پارادایم فکری لیبرال متولد شده است، ولیکن قوانین کنونی کشورهای ایران و عربستان سعودی اصولاً منبعث از یک تفکر دینی و مبتنی بر نظریه‌های سیاسی خاصی‌اند که نمی‌توان در آنها فلسفه دنیایی وارد نمود؛ در نتیجه به دلیل تضاد مبنایی، بدو امکان تطبیق حقوق و قوانین بعضی نظام‌های حقوقی با تئوری پرده جهل وجود ندارد. شاید در نگاه نخست چنین استدلالی صحیح به نظر برسد لکن هدف از تطبیق نظریه مزبور با قانون کیفری آن است که بررسی شود مقنن تا چه اندازه در امور مختلف بی‌طرفانه عمل نموده است. همچنین پیوسته این نکته اساسی را باید مدنظر داشت که نمایندگان حاضر در پس پرده جهل، هیچگونه آگاهی نسبت به مبنای فکری خود از جمله لیبرال یا مذهبی بودن ندارند و در یک کلام هیچ نمی‌دانند، بنابراین اساساً نمی‌توان با چنین افرادی که هیچ نمی‌دانند صحبت از مبنای فکری کرد. بعلاوه همواره نباید نکته‌ای را از ذهن دور داشت که جامعه سرشار از تفکرات و باورهای متعدد و بعضاً متناقض است و از این رو تمامی جوامع با مفهومی به نام «واقعیت پلورالیسم»^۲ یا تکثرگرایی مواجه هستند؛ از سوی دیگر تحمیل یک اندیشه بر سایر اندیشه‌ها،

1. Jonathan Bowman, *Cosmoipolitan Justice, The Axial Age, Multiple Modernities, and the Postsecular Turn*, Studies in Global Justice, Series Editor: Deen K. Chatterjee, Vol. 15 (Published by Springer, 2015) P. 160.

2. The Fact of Pluralism.

ترسیم‌کننده «واقعیت جور و ستم»^۱ خواهد بود.

در واقعیت پلورالیسم، وجود اندیشه‌های جامع متعدد و متضاد، امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد؛ اندیشه‌هایی که در گستره زمانی تاریخ، دارای پیروان بسیاری شده و نسل به نسل از حوادث گونه‌گون در امان مانده‌اند. واقعیت پلورالیسم معقول به این نکته اشاره دارد که بسیاری از افرادی که با آنها در اعتقادات اساسی اختلاف نظر داریم آدم‌هایی باهوش، صمیمی و صادق، خوش‌نیت، منصف و در یک کلام معقول هستند و با اینکه نظر جامع‌شان با نظر جامع ما اختلاف دارد دلایل موجهی برای اعتقاداتشان دارند، حتی اگر این دلایل به نظر ما قاطع یا قانع‌کننده نیاید، بنابراین برخی آموزه‌های جامع متفاوت از آموزه جامع ما هم می‌تواند معقول باشد و پیروان آنها لزوماً کودکان یا غیرمنطقی نیستند.^۲ حال با توجه به حقیقت کثرت اندیشه‌ها، پیروی عمومی شهروندان از صرفاً یک اندیشه جامع و آموزه‌هایش، احتمالاً با استبداد و ستمکاری قدرتمندانه حکام یا یک گروه خاص امکان‌پذیر است.

در واقع واقعیت پلورالیسم معقول نمی‌پذیرد که آموزه‌های فقط اندیشه‌ای واحد معیار قرار گیرد و اگر چنین شود، ناشی از واقعیت جور و ستم بوده است. لذا استقرار و پیروی همگانی از اندیشه‌های جامع فلسفی مانند آموزه‌های هابز یا مکتب اشراق یا آموزه‌های سکولار یا دینی جز با تحمیل و خفقان سیاسی و اجتماعی امکان نخواهد داشت؛ سرنوشت محتوم یکجانبه‌گری فکری یا عقیدتی، زوال یا فساد خودی آنها خواهد بود. بدین‌سان، واقعیت پلورالیسم معقول و واقعیت جور و ستم دو روی یک سکه‌اند و از لحاظ نسبت‌های چهارگانه منطقی، رابطه تباین میان آنها برقرار است؛ به دیگر بیان، اعمال واقعیت جور و ستم مستلزم انکار واقعیت پلورالیسم و سرکوب اندیشه‌های متعدد و احترام به پلورالیسم، خط بطلانی بر جور و ستم می‌باشد. بنابراین از دیدگاه رالز، در صورت احترام به واقعیت پلورالیسم معقول، امکان پیروی تمامی شهروندان از یک اندیشه جامع یکسان، امری محال و ناشدنی است. بدین ترتیب یک نظریه عدالت پایدار و درخور توجه باید نهایت احترام را برای طیف متنوع و وسیعی از باورهای فرهنگی، اخلاقی و

1. The Fact of Oppression.

۲. رابرت تالیس، *فلسفه رالز*، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: فرهنگ نشر نو با همکاری نشر آسیم، ۱۳۹۷) ص ۹۸.

مذهبی به نمایش گذارد.^۱ به همین دلیل، نظریه عدالت رالز به دنبال خلق یک اندیشه جامع نیست و تنها استنباط سیاسی از عدالت و الگویی غیرآموزه‌ای را مطرح می‌نماید تا صرف‌نظر از هرگونه اعتقادی، بتوان در وضعیت نخستین و در پناه پرده بی‌خبری آن به توافقی منصفانه، بی‌طرفانه و سیاسی اندیشید. با این وصف، وقتی بی‌طرفی مبنای قرارداد اجتماعی قرار می‌گیرد، بر تفاوت‌های ارزشی و هنجاری بی‌طرفی در دیدگاه‌های مختلف فلسفی، دینی، سیاسی یا اخلاقی نظر نمی‌شود بلکه از دیدگاه رالز، بی‌طرفی آن است که از جهل نسبت به کلیه دیدگاه‌های مذکور بدست آید، اگرچه ممکن است این بی‌طرفی با بی‌طرفی حاکم بر هر یک از دیدگاه‌های فکری مزبور در برخی موارد همپوشانی داشته باشد، لکن این همپوشی اتفاقی است زیرا نظریه عدالت رالز، هرگز به باورهای درونی هیچ دیدگاهی وارد نمی‌شود و در مقام تأیید یا رد آنها قرار نمی‌گیرد بلکه صرفاً به دنبال تساهل زندگی اجتماعی به جهت وجود واقعیت پلورالیسم معقول است.

عدالت به منزله بی‌طرفی به معنای دفاع از رفتار خود بدون رجوع به منافع خود است.^۲ با این وصف، حتی اگر انسان بخواهد به نفع خویش فکر کند (که این کار را نیز می‌کند)، پرده بی‌خبری مانع از توجه او به منافع شخصی می‌شود. به بیان دیگر اگرچه انسان بعنوان موجودی خودخواه به منافع‌اش می‌اندیشد لیکن وضعیت نخستین، شرایطی را فراهم می‌کند که او در بی‌خبری مطلق از ویژگی‌هایش به جستجوی سود خود پردازد. در جامعه متکثر، دو راه بیشتر موجود نیست؛ یا فرض واقعیت ظالمانه که اخلاقی و عادلانه نیست یا فرض احترام به واقعیت پلورالیسم. در فرض واقعیت ظالمانه، حرفی برای گفتن نیست اما در فرض احترام به واقعیت پلورالیسم، تنها راه حل، یک استنباط سیاسی از عدالت است؛ چه تنها یک برداشت سیاسی از عدالت می‌تواند خواسته‌های اندیشه‌های متفاوت و متناقض را تأمین کند. در یک جامعه متکثر که اندیشه‌های جامع دینی، فلسفی، سیاسی و اخلاقی متعدد جریان دارد، اعمال یک اندیشه جامع، مساوی با نادیده گرفتن بخشی از جامعه و در نتیجه انکار واقعیت پلورالیسم است. لذا تنها یک استنباط سیاسی از

1. Maria G. Kowalski, Tolerant, "Social Identity, and International Justice in Rawls and Hegel", In *Hegel and Global Justice*, Editor: Andrew Buchwalter, Studies in Global Justice, Series Editor: Deen K. Chatterjee, Vol. 10 (Published by Springer, 2012) P. 87.

۲. حسین بشیریه، منبع پیشین، ص ۱۵.

عدالت می‌تواند مانع نقض منافع اندیشه‌های جامع متفاوت و متعدد شود. شاید تعبیر مزبور، پاسخی بر این پرسش *مایکل سندل*^۱ باشد که چرا هویت سیاسی انسان نباید اظهارگر باورهای اخلاقی، مذهبی و گروهی او باشد که در طی زندگی خود را با آنها معرفی می‌نماید؟^۲ در حقیقت، تمایل انسان به تعلقات خویش حین انعقاد قرارداد اجتماعی، موجبی برای خروج از انصاف و بی‌طرفی و گاه عاملی برای رجحان بلامرجح یک یا چند اندیشه جامع بر دیگر اندیشه‌های جامع می‌شود.

بدین توضیح، مفهوم انصاف در نظریه عدالت در قالب بی‌طرفی رخ می‌نماید لکن آن بی‌طرفی که از سر جبر ناشی از جهل موجود در وضعیت نخستین است. گویی رالز به طور ضمنی نفع‌گرایی هابزی انسان را می‌پذیرد اما این نکته را در ذهن می‌پروراند که چگونه می‌تواند بی‌طرفی کانتی را بعنوان اخلاق راستین یا صحیح‌ترین روش، بر انسان احتمالاً بی‌اخلاق خودپرست تحمیل نماید؛ از این روی به وضعیت نخستین روی می‌آورد. باید توجه داشت که وضعیت نخستین، فرضی غیر قابل تصور نیست؛ بعبارت دیگر اگرچه ممکن است این اعتراض بیان شود که فراموش کاری انسان، پشت پرده بی‌خبری امری ناشدنی است اما در پاسخ باید گفت که مراد از وضعیت نخستین، طرح یک الگو برای قانونگذاری است، بدین سان که اشخاص یا قانونگذاران با توجه به قواعد موجود در وضعیت نخستین استدلال می‌کنند و تصمیم می‌گیرند.

تورقی بر کتب قانون جزایی ایران نشان می‌دهد که در موارد متعددی مقنن ایرانی نسبت به دو جنس مرد و زن یکسان عمل ننموده است. فی‌المثل در ماده ۲۲۵ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ کیفر رجم بعنوان حد زنا برای زانی محصن و زانیه محصنه در نظر گرفته شده و کیفیت اجرای آن با عنایت به ماده ۱۵ همین قانون به شرح ارجاع داده شده است. در این خصوص قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ در ماده ۱۰۲ اشعار می‌داشت که «مرد را هنگام رجم تا نزدیکی کمر و زن را تا نزدیکی سینه در گودال دفن می‌کنند آنگاه رجم می‌نمایند.» در نتیجه این پرسش قابل طرح است که فارغ از بحث درباره مجازات رجم، آیا قانونگذار ایرانی در مقام تعیین کیفیت اجرای این حد، در پس پرده جهل قرار داشته است یا خیر؟ بنابراین اگر در وضعیت نخستین اقدام به قانون‌نویسی کرده باشد باید

1. Michael Sandel.

2. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Second Edition (Cambridge University Press, 1998) P. 193.

گفت که دفن کردن مرد تا نزدیکی کمر و زن تا نزدیکی سینه به منظور اجرای رجم، رعایت مساوات و انصاف بوده است؛ در پرسش مطروح می‌بایست قرینه ضعف فیزیکی زن نسبت به مرد با لحاظ آثار فرار مجرم از گودال را هم مدنظر قرار داد. بدین ترتیب می‌توان سوال مذکور را بدین گونه بازنویسی نمود که: با فرض ضعف جسمانی جنس زن نسبت به جنس مرد و با توجه به این نکته که ممکن است مجرم با فرار از گودال تحت شرایطی از مجازات رجم رهایی یابد، آیا دفن عمیق‌تر زن عادلانه می‌باشد؟ در اینجا اشاره به این مطلب نیز شاید خالی از لطف نباشد که هرچند مقنن در گامی رو به جلو تغییراتی را در خصوص اعمال کیفر رجم نسبت به قانون سابق ایجاد کرد لکن رویه قانون اخیرالذکر که کیفیت اجرای حد را در متن قانون و نه با ارجاع به شرع بیان می‌نمود، به اصول حقوقی نزدیکتر بود.

در مثال دیگر می‌توان به مقادیر دیه زن و مرد اشاره داشت؛ قانون سال ۱۳۷۰ مجازات اسلامی در ماده ۳۰۰ مقرر می‌کرد: «دیه قتل زن مسلمان خواه عمدی و خواه غیرعمدی نصف دیه مرد مسلمان است»؛ قانونگذار سال ۱۳۹۲ با پیروی از همین عقیده در ماده ۵۵۰ بیان نمود که «دیه قتل زن، نصف دیه مرد است». لیکن در تبصره ماده ۵۵۱ به دنبال جبران اختلاف مقدار دیه مرد با غیر مرد بر آمد. در نتیجه معین گردید که در کلیه جنایاتی که مجنی علیه مرد نباشد، معادل تفاوت دیه تا سقف دیه مرد از صندوق تأمین خسارت‌های بدنی پرداخت شود.

ظاهراً قانونگذار سال ۱۳۹۲ آگاه یا ناآگاه قائل به این منطقی شده که مقنن سال ۱۳۷۰ حین نگاشتن ماده ۳۰۰ ویژگی ذاتی خود یعنی مرد بودن را بدست فراموشی نسپرده و لذا دیه مرد را دو برابر دیه زن تعیین نموده است. به همین دلیل قانون‌گذار جدید از طریقی در صدد جبران این تبعیض برآمد.^۱ به هر حال با اوصاف مزبور می‌توان پرسید که آیا

۱. باید پرسید که اگر دو برابر بودن دیه مرد نسبت به زن حکم شرع است و مبنای فقهی دارد و فلسفه‌بردار نیست، چطور می‌توان از دستور شرعی عبور کرد و با ایجاد یک نهاد خاص مانند صندوق تأمین خسارت‌های بدنی به نوعی فرمان دینی را جابجا نمود؟ بویژه آنکه دیه به موجب ماده ۷۱ قانون مجازات مالی است که در شرع مقرر می‌گردد، بنابراین اگر قرار بر تساوی مقادیر بود شارع بر مبنای مساوات عمل می‌نمود. از سوی دیگر چنانچه امکان تغییر در احکام شرعی از مسیر تاکتیک‌های حکومتی وجود دارد؛ چرا در سایر قوانین مانند پرداخت ما به التفاوت دیه از سوی ولی دم مقتوله به قاتل جهت اجرای قصاص نفس چنین رفتار نمی‌شود؟!

قانونگذار سال ۱۳۷۰ بیشتر دیده خویش را در پناه پرده فراموشی قرار داده است یا مقنن سال ۱۳۹۲؟!۱

نکته جالب در رابطه با قانونگذار سال ۱۳۹۲ آن است که در مقام برابر کردن مقادیر دیه از آن سوی بام افتاده و به درستی در ورای پرده جهل قرار نگرفته است؛ بدین توضیح که بر فرض در صورتیکه قتل شبه عمدی توسط یک زن علیه یک مرد رخ دهد، مهلت پرداخت دیه وفق بند ب ماده ۴۸۸ قانون مجازات اسلامی در صورت عدم تراضی طرفین، دو سال قمری می‌باشد، به همین منوال در حالتی که قاتل مرد و مقتول زن باشد نیز زمان پرداخت دیه همان دو سال قمری خواهد بود؛ با این تفاوت که در فرض نخست به دلیل آنکه مقتول مرد است دیه کامل یک مرد در طول دو سال می‌تواند پرداخت شود اما در حالت دوم از آنجایی که مقتول زن است و دیه وی نصف دیه کامل یک مرد است، نصف دیه کامل در ظرف دو سال قمری پرداخت می‌شود و مابه‌التفاوت دیه از طریق صندوق تأمین خسارت‌های بدنی پس از طی مراحل قانونی فوراً قابل وصول است که به نوعی تبعیض و برتری بلاوجه قانونی حقوق زن نسبت به مرد از طریق تحمیل هزینه نیمی از دیه بر جامعه محسوب می‌شود.

به هر روی باید توجه نمود که عدالت از منظر بی‌طرفی «بر اساس نادیده گرفتن منافع افراد در گیر و از نگاه ناظری ایده‌آل که در آن میان نفعی ندارد، یعنی نفع خود را نادیده می‌گیرد، تعریف می‌شود. به طور کلی‌تر این نوع عدالت محتوای توافق خردمندان است که توانایی‌های آنان در توافقتشان منعکس نمی‌شود.»^۱ بنابراین آن زمان که قانون بیان می‌دارد هرگاه مردی همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند و علم به تمکین زن داشته باشد می‌تواند در همان حال وی را بکشد،^۲ فارغ از تالی فاسد چنین جرم‌انگاری، این پرسش به ذهن متبادر می‌گردد که آیا مقنن از نگاه ناظری ایده‌آل که نفع خود را نادیده گرفته اقدام به این شکل از قانونگذاری کرده است؟ لذا این ابهام بر تارک اندیشه نقش می‌بندد که از چه روی حق کشتن برای زنی که همسر خود را در شرایط مذکور ببیند لحاظ نگردیده است؟ بدیهی می‌باشد که بیان چنین سؤالاتی به معنای

۱. حسین بشیریه، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم ۲ (تهران: نشر نی، ۱۳۳۱) ص ۶۱۱.

۲. قانون مجازات اسلامی، کتاب تعزیرات، ماده ۶۳۰.

تأیید جرم‌انگاری مذکور و ایراد نسبت به فقدان حق قتل برای زن نیست بلکه صرفاً مبین روح طرفدارانه ماده قانونی است که از غایت کرامت مطلق انسان (چه زن و چه مرد) فاصله گرفته است.

محرز است که ابعاد بی‌طرفی قانونگذار صرفاً ناظر به مواردی که در فوق عنوان شد نمی‌باشد؛ بدین ترتیب یکی دیگر از موارد مهمی که بی‌طرفی مقنن را شدیداً به چالش می‌کشد نحوه قانون‌نویسی در جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی است که اگر چه در آن بر عنوان امنیت و آسایش عمومی تأکید می‌شود لکن حقیقتاً آنچه مدنظر قانونگذاران اکثر جوامع می‌باشد بیشتر حفظ اقتدار حکومتی است؛ به بیان دیگر تأمین امنیت و آسایش حاکمیت تحت لوای امنیت و آسایش عمومی صورت می‌گیرد. البته این کلام به مفهوم فقدان توجه حاکمان به آرامش مردم نیست، بلکه مراد آن است که دولت‌ها با ادعا و تأکید بر جنبه مردم‌سالاری خود، عموماً تأمین حقوق ملت را بیش از حفظ منافع حاکمیتی به رخ می‌کشند. به هر حال مسلم است که دولت‌ها برای تداوم حیات خویش و امنیت ملی به جرم‌انگاری‌های خاصی دست بزنند، اما پرسش این است که گستره آزادی قانونگذاران برای چنین جرم‌انگاشتن‌هایی چه میزان است و در این مسیر مبانی و اصول حقوقی تا چه اندازه قابل انعطاف هستند؟!

مقنن ایرانی در سال ۱۳۹۲ ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی را وارد فضای کیفری ایران نمود؛ بر این اساس مقرر کرد: «هرکس به طور گسترده، مرتکب جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد، جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور، نشر اکاذیب، اخلال در نظام اقتصادی کشور، احراق و تخریب، پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک یا دایر کردن مراکز فساد و فحشا یا معاونت در آنها گردد به گونه‌ای که موجب اخلال شدید در نظم عمومی کشور، ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی یا سبب اشاعه فساد یا فحشا در حد وسیع گردد مفسد فی الارض محسوب و به اعدام محکوم می‌گردد.» بکارگیری واژگان مبهمی چون "بطور گسترده"، "اخلال شدید" و "خسارت عمده" در یک مقررہ کیفری چنان دست قاضی را باز می‌گذارد که در شرایط خاصی می‌تواند به سختی آزادی‌های فردی را تهدید و تحدید نماید؛ از همین جهت «گاه مقنن برای جلوگیری از سردرگمی و مشخص نمودن

موارد افساد فی الارض، معیار و ملاکی را ارائه می‌دهد^۱ لیکن با عنایت به این فرض که او ساهی نمی‌باشد، عامدانه در این محل معیار و میزانی را ترسیم نمی‌کند. اکنون جای طرح این پرسش است که آیا قانونگذار حین تقنین ماده قانونی مورد بحث، تحت تأثیر ویژگی‌های حاکمیتی و منافع خود و اوضاع و احوال و اتفاقات مؤثر زمانه بوده و یا اینکه اگر در آن سوی پرده جهل قرار می‌گرفت و شرایط خویش را فراموش می‌کرد، دیگر اقدام به تقریر چنین قانونی نمی‌کرد؟ به دیگر بیان آیا مقنن در زمان انشای این قانون، نفع حاکمیتی خویش را در نظر گرفته است یا اگر قرار بود برای هر دولتی جرم‌انگاری نماید باز هم چنین عمل می‌کرد؟ زمانی این استدلال قابل فهم‌تر می‌نماید که بدانیم حاکمان همان انقلابیون سابق‌اند که به قوانینی مشابه در زمان حکومت سابق معترض بوده و یکی از اهداف خود را تغییر آن قوانین ظالمانه می‌دانستند. بعبارت دیگر، تغییر موقعیت افراد و جابجایی آنان در دو سطح فرمانروایی و فرمانبری منجر به خلق یا انتظار ایجاد دو نوع قاعده دربارهٔ یک مسئله می‌شود که این امر نشان دهندهٔ این است که افراد یا قانونگذاران نه پس پردهٔ جهل که با لحاظ منافع خود اقدام به قاعده‌گذاری می‌کنند یا ایجاد قاعده‌ای خاص را در موضع فرمانبری انتظار دارند. از این منظر است که پرده فراموشی جان‌رالز، محکی برای سنجش میزان بی‌طرفی قانونگذار است. باید اشعار داشت زمانی که حاکمان، آن سوی حجاب جهل قرار می‌گیرند، تمامی منافع شخصی و حکومتی خویش را به فراموشی می‌سپارند؛ لذا حفظ حاکمیت و یا برخی منافع دولت نمی‌تواند توجیهی برای کنار زدن پرده بی‌خبری باشد. در همین زمینه، ماده ۲۸۱ قانون جزای افغانستان مصوب ۱۳۵۵ قابل تأمل است؛ مقنن افغانستانی در این ماده برای شخصی که در زمان جنگ، روحیه ملی‌قوای مسلح دولت یا مردم را به نفع دشمن به هر وسیله‌ای متزلزل سازد، مجازات اعدام پیش‌بینی کرده است. باید از قانونگذار پرسید که آیا کیفر سلب حیات برای متزلزل کردن روحیه ملی، در پس حجاب نادانی وضع شده است؟ یعنی وی در هنگامه تصویب چنین مجازات مهلکی برای رفتاری با شرایط فوق، به واقع نفع حاکمیتی خویش را به باد نسیان سپرده است؟ اگر آری؛ با لحاظ سایر شرایط، قانون او عادلانه است و اگر خیر، مقرر وی با انصاف رالزی بیگانه است.

۱. محمدرضا الهی‌منش، محسن مرادی اوجقاز، حقوق کیفری اختصاصی ۳، جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی (تهران: انتشارات مجد، ۱۳۹۳)، ص ۲۹.

به هر روی ملاحظه می‌شود که علی‌رغم مبانی متفاوت ساختارهای حقوقی همچون نظام ایران و نظریه پرده جهل جان رالز، می‌توان مقررات حقوقی اینگونه کشورها اعم از کیفری و غیره را با تئوری عدالت به مفهوم بی‌طرفی تطبیق داد. به بیان دیگر وقتی قانونگذار در پس پرده جهل قرار می‌گیرد، این امکان مهیا می‌شود تا کلیه قوانین کیفری و غیر کیفری، با قلم بی‌طرفی و انصاف نوشته شود. وقتی اصول عدالت در ورای حجاب جهل تقریر می‌شود، ماهیت عدالت کیفری که خود جزیی از مجموعه وسیع عدالت است را نیز می‌توان در وضعیت نخستین ترسیم نمود. ممکن است گفته شود که در یک نظام عدالت کیفری مبتنی بر یک دیدگاه فکری خاص فلسفی یا دینی، این احتمال وجود دارد که قانونگذار بگوید: «من اساساً نمی‌خواهم پشت پرده جهل قرار بگیرم و می‌خواهم مقررات را بر پایه پیش‌فرض‌ها و آموزه‌های فکری موجود بنا کنم»؛ در پاسخ باید گفت که فضای این نگاه، موافق با چارچوب نظری عدالت رالزی است و در چنین فضایی، قانونگذار می‌داند که در جامعه، اندیشه‌های جامع معقول متعددی حیات دارد و یک زندگی اجتماعی منصفانه همراه با مقررات بی‌طرفانه کیفری، تنها در پرتو احترام به اندیشه‌های متکثر معقول تحصیل می‌شود.

البته نمی‌توان فراموش کرد که از منظر جامعه‌شناسی حقوقی، همواره قواعد حقوقی در میان تزاخم و تعارض منافع گروه‌ها و صاحبان قدرت و ذی‌نفعان متعدد شکل می‌گیرد که هر یک تلاش می‌کنند قاعده به نفع آنان یا دست‌کم بی‌ضرر نسبت به منافع‌شان به تصویب برسد. در واقع آنچه در عمل رخ می‌دهد اثرپذیری فرایند قانونگذاری از ذی‌نفعان متعدد ولی با نیرو و قدرت ناهمسان است. برآیند نیروها به خلق قاعده می‌انجامد. اینکه قانونگذار خود را بی‌طرف بداند برای دوری کردن از این اثرپذیری و اثرگذاری است. صرف‌نظر از این که قواعد کیفری تا چه حد در مرحله تصمیم‌سازی متأثر از گروه‌های ذینفع است، اما دست‌کم در تصمیم‌گیری که شأن تقنین است، بی‌خبری نسبت به موقعیت خویش و منافع محتمل ایده‌ای برای دستیابی به عدالت تلقی می‌شود.

برآمد؛ به سوی عدالت

عدالت به مثابه یک مفهوم رویایی در عصر قوانین مدون، هنگامی تجلی می‌یابد که از نصوص قانونی، شمیم انصاف استشمام شود؛ چه قانون عادلانه و منصفانه از مهمترین

آلات اجرایی شدن عدالت است. «لذا تا قانون ساختار بی طرفانه ایجاد نکند رسیدگی عملی، بی طرفانه نخواهد بود و اولی مقدمه دومی است.»^۱ بدیهی است که آزادی قانونگذار و قاضی، مقدمه‌ای اساسی برای اجرای عدالت خواهد بود؛ قاضی فردی مستقل، غیرقابل عزل و صرفاً تحت درفش امپراتوری قانون است^۲ و قانونگذار نیز فقط گفته‌های داخل در قانون اساسی بر آمده از اصول عدالت را مستند خویش قرار می‌دهد. اگرچه بیان گردیده که تنها محدودیت در آزادی مقنن، احترام به خواست اکثریت است^۳ اما همانگونه که پیش از حالا آمده بود، خواست اکثریت یا عرف رایج نمی‌تواند توجیهی مقبول به نظر برسد.

نظریه عدالت به دنبال عدالت منصفانه بی طرف محور است؛ چه عدالتی که رنگ و بوی انصاف را در خود نپروراند، هر اندازه هم که عادلانه باشد رسالتی را که واقعاً از عدالت توقع داریم، برآورده نمی‌سازد. در نظر ما عدالت دو معنا را به ذهن متبادر می‌کند: یکم، برداشتی عام از معنای عدالت است که ترجمان آن، برخورد مساوات گونه با همگان است. دوم، معنای عدالت به مفهوم اخص آن است، یعنی همان مأموریت حقیقی که از عدالت انتظار می‌رود؛ در این معنا انصاف جزئی از نفس عدالت خواهد بود و هرگاه آن را از عدالت جدا نماییم؛ اجرای عدالت، خود، عین بی عدالتی به معنای اخص آن است. از این منظر، تحقق انصاف و بی طرفی قانون را از مسیر فراموشی ویژگی‌های انسانی جستجو می‌کنیم، بدین معنا که قانونگذاری بی طرفانه عمل می‌کند که حین نبشتن قانون، منافع خویش را از یاد برده باشد، در نتیجه او مقررده ای مبتنی بر بی طرفی می‌نگارد.

با اوصاف مزبور، چون به مقررات جزایی موجود در جهان از ورای حجاب جهل می‌نگریم، بسیاری را جانبدارانه درمی‌یابیم که ناشی از عدم جهل مقنن هنگام تقریر قانون می‌باشد؛ حال ممکن است این جانبداری از مرد یا زن و یا از دولت یا گروه خاص و غیره باشد. البته باید توجه داشت که گاهی نیل به مقصد عدالت از مسیر نابرابری‌ها خواهد بود، بنابراین با عنایت به عدم ترادف مفاهیم برابری و عدالت، تناقضی میان نظریه عدالت با

۱. مرتضی ناجی زواره، *دادرسی بی طرفی در امور کیفری*، چاپ دوم (تهران: انتشارات شهر دانش، ۱۳۹۴) ص ۱۵۱.

۲. María José Falcón y Tella, *Justice and Law*, Translation into English from *La justicia como mérito*, Madrid, Marcial Pons, Koninklijke Brill NV (Leiden: The Netherlands, 2014) P. 135.

۳. Ibid.

برخی اصول حقوقی مانند اصل فردی کردن مجازات‌ها دیده نمی‌شود. شاید از همین روی آنجا که رالز به مرحله بیان دو اصل عدالت خویش در نظریه می‌رسد، با قید دو شرط «برابری منصفانه فرصت‌ها» و «رساندن بیشترین سود ممکن به کم‌بهره‌ترین اعضای جامعه»، وجود نابرابری را می‌پذیرد و عدالتی بدین گونه را به مثابه انصاف می‌پندارد.^۱ النهایه آنجا که قانونگذار بی‌طرفانه عمل نموده، وظیفه ذاتی‌اش را اجرایی کرده است، پس روی سخن نسبت به آن مواردی می‌باشد که وظیفه مذکور به فعلیت نرسیده است. از این‌رو، می‌توان با بررسی خانه به خانه ساختار جزایی مانند جرم‌انگاری‌ها، کیفرها، تشکیلات قضایی و دادرسی در نظم حقوقی هر دولتی، مواد قانونی طرفدارانه را شناسایی نمود و در جهت تعدیل آنها و عدالت مبتنی بر بی‌طرفی گام برداشت. قانونگذاران و فرمانروایان به ویژه در حاکمیت‌های غیر مردم‌سالار، بر اساس صرفه خود قانون‌نویسی می‌کنند و به واقع نمی‌توان «نشان» بی‌طرفی را بر پیشانی آنها حک کرد.

با این وصف، هر که قانون را نپسندد دشمن محسوب می‌شود؛ از این حیث، «فرمانروایی انجمنی است که خدمات خود را تنها به اعضای خود ارائه می‌کند و عضویت در آن مستلزم پذیرش اطاعت و واگذاری حق فرمانروایی است. پس آنها که با فرمانروا مخالفت می‌کنند و فرمانروایی او را نمی‌پذیرند اساساً عضو کل یا جمعی که فرمانروا بر آن حاکم است نیستند.»^۲ چه بسا در دولت‌هایی اساساً مفهوم بی‌طرفی به معنای اخص مورد تأیید نباشد، تا آنجا که حکام به قانون‌نویسی طرفدارانه مفتخر می‌شوند. برای نمونه می‌توان به ماده ۵ قانون اساسی کشور پادشاهی عربستان اشاره نمود که وفق آن، رئیس کشور به نحو موروثی انتخاب می‌گردد. بنابراین به این دلیل که حاکمان و نویسندگان، ورای غشای جهل قرار نمی‌گیرند، نظریه عدالت رالز اهمیت می‌یابد. عدم استقرار عدالت و در مقابل، وجود پدیده‌های تبعیضی به انحای گوناگون، چه در مرحله قوانین و چه در مقام اجرا، ضرورت پرداختن به مقوله انصاف و عدالت را توجیه می‌نماید. هرچند عدالت از منظر هر فردی معنایی دارد و بدین اعتبار، امری نسبی است لکن ذات عدالت، اطلاق دارد؛ چه اولاً عدالت در معنای عام آن اساساً عدالت نیست؛ ثانیاً مراد از عدالت، مفهومی

1. John Rawls, *Justice as Fairness, A restatement* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2001) P. 42.

۲. فیروز محمودی جانکی، حبیب امامی آرنندی، «فرمانروایی سیاسی و معمای توجیه جرایم علیه دولت؛ نظریه‌ای در باب جرایم علیه دولت»، پژوهشنامه حقوق کیفری، بهار و تابستان، سال چهارم، شماره ۱، (۲۹۳۱)، ص ۹۵۱.

توأم با انصاف است؛ در نتیجه منظور از عدالت، احساس رضایت ناشی از وجود فضای منصفانه خواهد بود. بدیهی است تن دادن به رضایت متأثر از زور یا کم توقع بودن برخی از افراد با رضایت برآمده از انصاف متفاوت است و به معنای برقراری عدالت نخواهد بود. بنابراین، عدالت به ماهو عدالت از آن جهت اطلاق دارد که معنای آن خدشه‌ناپذیر تعریف شده است و تنها در مصادیق می‌باشد که احتمالاً حسب مورد، امر منصفانه تغییر ماهیت پیدا می‌کند لکن همیشه و همه جا عدالت بطور ذاتی، همان احساس رضایت ناشی از وجود فضای منصفانه است. هر چند، عدل و انصاف همان مفهوم قریبی است که همواره غریب بوده است؛ از این روی، هر کسی از ظن خویش یار عدالت شد اما هرگز اسرار آن را یافت می‌نکرد. ما نیز به خیال خود در جستجوی آنیم که در این غریبی، قریب عدالت شویم. به هر ترتیب، اگرچه شاید نظریه پرده جهل مزبور به نوعی یادآور ایده آلیسم و آرمانخواهی است و احتمالاً در صورت تحقق کامل آن، با مدینه‌ای فاضله مواجه باشیم لکن هرگز انتزاعی و غیر کاربردی نیست و در عالم امکان نیز می‌توان با الگوی بی‌طرفی رالز، بسیاری از مبانی و قلمروهای عدالت کیفری را تحت تأثیر قرار داد. لامحاله نوع قدرت سیاسی حاکم بر نظام عدالت کیفری یک کشور، ارتباط مستقیم با شدت و ضعف بکارگیری نظریه عدالت دارد.

به هر روی، طبق آنچه رفت عدالت کیفری بعنوان یک عدالت قراردادی که توسط افراد حاضر در وضعیت نخستین وضع می‌شود، نباید رنگ و بوی تعلقات دینی، اخلاقی، مذهبی یا سیاسی داشته باشد؛ بویژه ماهیت استثنایی و ذی قدرت حقوق کیفری نسبت به سایر حوزه‌های حقوقی، ضرورت این امر را دو چندان می‌کند. بنابراین شایسته است که حوزه حقوق کیفری اعم از جرم، مجازات و آیین دادرسی به دور از هرگونه جانبداری شخصی یا گروهی تعیین شود و این مهم همان نکته‌ای است که رالز با استفاده از ابزاری تحت عنوان پرده جهل بر آن تأکید و اصرار می‌ورزد. از آنجا که در یک جامعه بسامان، آرای متفاوت و متعددی در جریان است، نظم حقوقی کیفری منصفانه و بی‌طرفانه که عدالت کیفری را رقم می‌زند؛ نباید متأثر از یک دیدگاه فکری، سایر عقاید را محکوم به پیروی و نقض باورها کند.

باید توجه داشت که در سامانه عدالت رالز، همه دیدگاه‌ها درون خود مشغول اجرای باورهای خویش هستند و مراد از عدالت کیفری برآمده از عدالت رالزی، مفهومی برای

ساختار اساسی زندگی اجتماعی در سطحی وسیعتر از گروه‌های درونی جامعه با دیدگاه‌های دینی، فلسفی، عرفی، سیاسی یا اخلاقی متعدد است. در نتیجه، خارج از گروه‌های درونی جامعه و در سطح کلان زندگی اجتماعی به دلیل تعارض عقاید، صرفنظر از داوری در مورد اینکه اصالت حق و صحت عقیده با کدام گروه فکری می‌باشد.

ORCID

Bozorgmehr Bashiriyeh  <https://orcid.org/0000-0003-4691-8864>
Firooz Mahmoodi Janaki  <https://orcid.org/0000-0002-6782-9484>
Mohammad Ali Ardebili  <https://orcid.org/0000-0002-8332-5219>

منابع

کتاب‌ها

- استفانی، گاستون، لواسور، ژرژ، بولوک، برنار، حقوق جزای عمومی، جلد اول، جرم و مجرم، ترجمه حسن دادبان (تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۷).
- الهی‌منش، محمدرضا، مرادی اوجقاز، محسن، حقوق کیفری اختصاصی ۳، جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی (تهران: انتشارات مجد، ۱۳۹۴).
- بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه کاری، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم ۲ (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸).
- تالیس، رابرت، فلسفه رالز، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: فرهنگ نشر نو با همکاری نشر آسیم، ۱۳۹۷).
- کیملیکا، ویل، درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه میثم بادامچی و محمد مباحثی (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۶).
- لاوت، فرانک، راهنمای خواندن نظریه‌ای در باب عدالت رالز، ترجمه محمد ملاحباسی (تهران: نشر ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۶).
- موسوی، سیدرضا، بی طرفی در نظریه ی سیاسی جان رالز (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۶).
- ناجی زواره، مرتضی، دادرسی بی طرفی در امور کیفری، چاپ دوم (تهران: انتشارات شهر دانش، ۱۳۹۴).

- واربرتون، نایجل، آثار کلاسیک فلسفه، ترجمه مسعود علیا، ویراست دوم، چاپ هفتم (تهران: نشر ققنوس، ۱۳۹۶).

مقاله‌ها

- امید، جلیل، «سنت نبوی و عدالت کیفری»، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۳۹، شماره ۴، (۱۳۸۸).
- بشیریه، حسین، «دبیاچه‌ای بر فلسفه عدالت»، فصلنامه ناقد، شماره ۱، (۱۳۸۲).
- محمودی جانکی، فیروز، امامی آرندی، حبیب، «فرمانروایی سیاسی و معمای توجیه جرایم علیه دولت؛ نظریه‌ای در باب جرایم علیه دولت»، پژوهشنامه حقوق کیفری، سال چهارم، شماره ۱، (۱۳۹۲).

References

Books

- Al-Haymanesh, Mohammad Reza, Moradi Ojghaz, Mohsen, Exclusive Criminal Law 3, Crimes against Security and Public Welfare (Tehran: Majd Publications, 4931). [In Persian]
- Bashirieh, Hossein, Liberalism and Conservatism, History of Political Thought in the Twentieth Century 2 (Tehran: Nashr-e Ney, 1999). [In Persian]
- Bowman, Jonathan, *Cosmoipolitan Justice, The Axial Age, Multiple Modernities, and the Postsecular Turn*, Studies in Global Justice, Series Editor: Deen K. Chatterjee, Vol. 15 (Published by Springer, 2015).
- Falcón y Tella, María José, *Justice and Law*, Translation into English from La justicia como mérito, Madrid, Marcial Pons, Koninklijke Brill NV (Leiden: The Netherlands, 2014).
- Kimlica, Will, An Introduction to Contemporary Political Philosophy, translated by Meysam Badamchi and Mohammad Mobasheri (Tehran: Negah Moaser Publishing, 2017). [In Persian]

- Laut, Frank, *A Guide to Reading a Theory of Rawls Justice*, translated by Mohammad Mullah Abbasi (Tehran: Humanities Translator Publishing, 2017). [In Persian]
- Mousavi, Seyed Reza, *Neutrality in John Rawls Political Theory* (Tehran: University of Tehran Press, 2017). [In Persian]
- Naji Zavareh, Morteza, *Impartial Trial in Criminal Matters*, Second Edition (Tehran: Shahr-e-Danesh Publications, 2015). [In Persian]
- Matravers, Matt, "Political Theory and the Criminal Law", in *Philosophical Foundations of Criminal Law*, ed. R.A. Duff and Stuart Green (Oxford University Press, 2011).
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Revised Edition (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, 1999).
- Rawls, John, *Justice as Fairness, A restatement* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2001).
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Second Edition (Cambridge University Press, 1998).
- Stephanie, Gaston, Lvasor, George, Bullock, Bernard, *Public Criminal Law, Volume I, Crime and Criminal*, translated by Hassan Dadban (Tehran: Allameh Tabatabai University Press, 1998). [In Persian]
- Talis, Robert, *Rolls Philosophy*, translated by Khashayar Deihimi (Tehran: Farhang-e Nashr-e No in collaboration with Asim Publishing, 1397). [In Persian]
- Warberton, Nigel, *Classics of Philosophy*, translated by Massoud Olia, Seventh Edition (Tehran: Phoenix Publishing, 2017). [In Persian]
- Williams, Huw Lloyd, *On Rawls, Development and Global Justice, The Freedom of Peoples, International Political Theory* (Published by Palgrave Macmillan, 2011).

Article

- Bashirieh, Hossein, "Introduction to the Philosophy of Justice", Naqed Quarterly, No. 1, (2831). [In Persian]
- Kowalski, Maria G., Toleration, "Social Identity, and International Justice in Rawls and Hegel", In. *Hegel and Global Justice*, Editor: Andrew Buchwalter, Studies in Global Justice, Series Editor: Deen K. Chatterjee, Vol. 10, Published by Springer, (2012).
- Mahmoudi Janki, Firooz, Emami Arendi, Habib, "Political Rule and the Riddle of Justifying Crimes against the Government; A Theory of Crimes against the State", Journal of Criminal Law, Fourth Year, No. 1, (2013). [In Persian]
- Omid, Jalil, "Prophetic Tradition and Criminal Justice", Law Quarterly, Journal of the Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Volume 39, Number 4, (2009). [In Persian]

استناد به این مقاله: بشیریه، بزرگمهر، محمودی جانکی، فیروز، اردبیلی، محمد علی، معینی علمداری، جهانگیر، (۱۴۰۰)، «فهم و نقد عدالت کیفری بر اساس پرده جهل رالز»، پژوهش حقوق عمومی، 23(73)، 111-134.
doi: 10.22054/qjpl.2020.49396.2313