




## Justice and Law in the View of Early Modernists in Qajar Iran

\* Hamed Ameri Golestani<sup>1</sup>

1. Assistant Professor of Political Sciences, Ahvaz Branch, Islamic Azad University

DOI: [10.22034/ipsa.2021.437](https://doi.org/10.22034/ipsa.2021.437)

 [20.1001.1.1735790.1400.16.3.4.1](https://doi.org/10.22034/ipsa.2021.437)

### ABSTRACT

Received: 22/05/2021

Revised: 06/09/2021

Accepted: 23/09/2021

In the view of law-seeking of the Qajar Iranians, one of the concepts that were considered alongside the law was "justice". Law, in its new sense, had a close relationship with justice, and this was not something hidden from the eyes of the Iranian modernists of the time. Using Skinner's intentional hermeneutic method, this study seeks to answer this question: What are the relations between law and justice in the thought of Qajar Iranian modernists? On this basis, their intellectual "background" was "modernity", their "motive" was "law" and their "intention" was "justice". In the first two cases, there was a lot of similarity between them, but in the "intention" of justice, there were different views. Malkam and Talebov considered the "law as justice" and also had an "institutional" view of justice. On the one hand, Mostashar al-Dawla paid attention to "equality and law" and on the other hand, to the "rivalry between Sharia and law" and justice. Akhundzadeh can be considered the main critic of any relationship between "equality of law and Sharia" and justice as his view toward law was solely based on its modern and liberal aspects.

### **Key words:**

Modernity,  
Justice, Qajar  
Era, Law, Early  
Modernists

---

\* Corresponding Author:  
**Hamed Ameri Golestani**  
E-mail: [hamed.ameri@gmail.com](mailto:hamed.ameri@gmail.com)

## عدالت و قانون در اندیشه تجددگرایان متقدم در ایران عصر قاجار

\* حامد عامری گلستانی<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی: [https://hamyab.sinaweb.net/Ci\\_result/details/E41B089C0D0906CB/13%](https://hamyab.sinaweb.net/Ci_result/details/E41B089C0D0906CB/13%)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۷/۱

### چکیده

در اندیشه قانون‌خواهی ایرانیان عصر قاجار، یکی از مفاهیم مورد توجه، در کنار قانون، مفهوم «عدالت» بود. قانون در معنای جدید آن، نسبت وثیقی با عدالت داشت و این موضوعی نبود که از دید تجددگرایان ایرانی آن دوره پنهان بماند. این پژوهش با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که «در اندیشه تجددگرایان ایرانی عصر قاجار، چه نسبت‌ها و برداشت‌هایی میان قانون و عدالت وجود داشت؟» بر این اساس، «زمینه» فکری آن‌ها «تجدد»، «انگیزه» ایشان «قانون»، و «نیت» شان «عدالت» بود. در این میان، همسانی میان آن‌ها در دو مورد نخست، زیاد بود، اما در مورد «نیت» عدالت، دیدگاه‌های گوناگونی وجود داشت. ملکم و طالبوف بر «قانون به مثابه عدالت» تأکید می‌کردند و نیز دیدگاهی «نهادی» به عدالت داشتند. مستشارالدوله، از یک‌سو، به «برابری و قانون»، و از سوی دیگر، به «همراه‌سازی شرع و قانون» و عدالت توجه داشت و آخوندزاده را می‌توان منتقد اصلی هرگونه نسبت میان «همراه‌سازی قانون و شرع» و عدالت دانست، زیرا دیدگاه او در مورد عدالت و قانون، تنها بر پایه نگاه مدرن و لیبرالیستی آن بود.

نوع مقاله: پژوهشی

### واژگان کلیدی:

تجدد، عدالت، عصر قاجار، قانون، تجددگرایان متقدم

\* نویسنده مسئول:

حامد عامری گلستانی

پست الکترونیک: hamed.ameri@gmail.com

## مقدمه

تجددخواهان ایرانی، «قانون» را دوای همه دردهای جامعه و دولت می دانستند. واژه قانون، در آثار و نوشته‌های برخی از مهم‌ترین تجددگرایان ایرانی، اصلی‌ترین راه خروج از بحران سیاسی موجود در دوره قاجار به‌شمار می‌آمد. نظام سیاسی ناکارآمد، نظامی شناخته‌شد که قانون ندارد و افراد جامعه‌ای که چنین نظامی بر آن حاکم است نیز حقوق و تکالیفی ندارند و دراین میان، پیشرفت، موضوعی وابسته به داشتن قانون به‌شمار می‌آمد. ازسوی دیگر، عدالت، یکی از مهم‌ترین ضوابط در هر نوع حکمرانی‌ای است که از مدت‌ها پیش، اندیشه‌گران و نویسندگان مختلف حوزه اندیشه سیاسی به آن توجه داشته‌اند. با آغاز دوره جدید تاریخ ایران، و به‌تبع آن، شکل‌گیری اندیشه قانون‌خواهی، بسیاری از تجددگرایان ایرانی عصر قاجار، درصدد پیدا کردن «نسبت» مشخصی میان «قانون» و «عدالت» برآمدند. در بسیاری از آثار تجددگرایان متقدم، اشاره‌های کم‌وبیش روشنی به مسئله عدالت به‌ویژه در نسبت آن با قانون شده است و این پژوهش، دقیقاً بر همین مسئله و یافتن نسبت‌های گوناگون این دو مفهوم بنیادین با هم متمرکز است.

مسئله اصلی پژوهش حاضر، این است که قانونی موردنظر تجددگرایان پیشرو در ایران بود که بتواند سبب اجرای «عدالت» -البته با دیدگاه‌های گوناگونی که درباره آن داشتند- شود. این نکته بسیار اهمیت دارد که در جامعه آن زمان ایران، نظام حقوقی و قانونی مشخصی وجود نداشت و می‌توان گفت، تا پیش از آگاهی از مظاهر تمدن جدید، از جمله قانون، درک درستی از وضعیت نابسامان به‌وجودآمده وجود نداشت. نقطه برجسته این پژوهش این است که «فهم» نوین از قانون را در ارتباط مستقیم با مقوله «عدالت» می‌داند؛ موضوعی که با وجود اشاره‌هایی به آن در پژوهش‌های گوناگون، به‌گونه‌ای مستقل بررسی نشده است؛ ازاین‌رو، پژوهش حاضر، در پی این است که با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر، به این پرسش پاسخ دهد که «در اندیشه تجددگرایان ایرانی عصر قاجار چه نسبت‌ها و برداشت‌هایی میان قانون و عدالت وجود داشت؟»

## ۱. روش پژوهش

اسکینر در بحث‌های روش‌شناسانه خود، از «روش‌های تفسیری که تنها به متن توجه می‌کنند، انتقاد کرده است». او بر این نظر است که «برای فهم اندیشه‌ورزی مؤلف، افزون‌بر زمینه‌های

فکری و سیاسی باید به قصد و نیت او توجه خاصی داشته باشیم» (محمودپناهی، ۱۳۹۴، ۱۵۰-۱۴۹). اسکینر، سه شرط را برای فهم درست واژگان و مفاهیم مطرح می‌کند: (۱) شناختن ماهیت و دامنه معیارهایی که کلمه یا عبارت به موجب آن‌ها به گونه‌ای ضابطه‌مند به کار برده می‌شود؛ (۲) آگاهی از دامنه ارجاع یا دلالت واژه ارزش‌گذار مورد نظر، به منظور استفاده درست از آن؛ برای به‌کارگیری درست یک واژه در راستای تأکید بر اعمال و اموری خاص، باید اوضاع و شرایط کاربرد آن را به درستی بشناسیم؛ (۳) برای اینکه کلمه‌ای را در مورد جهان به کار ببریم، لازم است که هم از مفهوم کلمه و هم از دلالت آن درک روشنی داشته باشیم، اما در مورد واژه‌های ارزش‌گذار، نیاز به وجود عنصری دیگر از درک و فهم است. افزون‌براین، لازم است بدانیم که برای بیان چه حوزه‌ای از نگرش‌ها می‌توان به گونه‌ای ضابطه‌مند از آن واژه‌ها استفاده کرد. (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۷۵-۲۷۴). اسکینر به مفهوم‌هایی اشاره می‌کند که آن را «واژگان هنجارین» نامیده است. این مفاهیم «دربرگیرنده واژگان، اصول، مفروضات، معیارهای مشترک برای آزمون ادعاهای دانش، مسائل، تمایزهای مفهومی، و... است که به مثابه نقاط مشترک زبان‌شناختی، شماری از متون را در یک دوره به یکدیگر پیوند می‌زند؛ بنابراین، نسبت متن با چگونگی کاربرد واژگان هنجارین می‌تواند در همان سه حالت یادشده باشد» (میراحمدی و مرادی طادی، ۱۳۹۵، ۱۹۷-۱۹۶).

در روش‌شناسی اسکینر، هر اندیشه‌گری در بسترهای تاریخی، اجتماعی، اندیشه‌ای، و زبانی، متنی را می‌آفریند که تفسیر آن بدون توجه به این «زمینه»‌ها امکان‌پذیر نیست. براین‌اساس، «انگیزه» یا «قصد» مؤلف متن — که متقدم بر متن است — با استفاده از تحلیل شرایط «زمینه»‌ای (علل) فهمیده می‌شود. این درحالی است که شناخت «قصد» پیشینی مؤلف و نیز علل زمینه‌ای به وجود آمدن یک متن، اصالت چندانی برای شناخت و فهم خود آن متن یا کنش ندارند. شناخت قصد مؤلف نیز، به این سبب که لزوماً نمی‌توان گفت این قصد، در متن، اعمال شده یا آن‌گونه مؤلف قصد داشته، حاصل شده است یا نه، از اصالت چندانی برخوردار نیست. شناخت شرایط محیطی (علل) تولید یک متن، لزوماً به معنای شناخت خود آن متن نخواهد بود و برای درک معنای آن متن، به چیزی فراتر از شناخت شرایط زمینه‌ای نیاز است و آن اینکه در کنار درک درست شرایط — که در بهترین حالت به کشف ناقص انگیزه‌های پیشینی می‌انجامد — باید به نیت‌ها و اهداف گنجانده‌شده در خود اثر نیز دست یافت (نوذری و پورخداقلی، ۱۳۸۹، ۱۰۸).

مفهوم مهم دیگر در روش اسکینر، «انگیزه» مؤلف است. «به ظاهر، سخن گفتن از انگیزه‌های یک نویسنده، همواره در حکم سخن گفتن درباره شرطی مقدم بر، و احتمالاً مرتبط با، پیدایش آثار او است، اما سخن گفتن از نیت‌های یک نویسنده یا ممکن است معطوف به نقشه یا طرحی برای آفریدن اثری از نوع خاص باشد (نیتی در راه اجرای  $x$ ) یا اینکه به شیوه‌ای خاص به اثری بالفعل ارجاع دهد (اثری که نیت خاصی را در انجام دادن  $x$  تجسم بخشیده است). در مورد نخست، به نظر می‌رسد که (همانند سخن گفتن درباره انگیزه‌ها) به یک شرط احتمالی مقدم بر پیدایش اثر اشاره می‌کنیم، اما در مورد دوم، چنین به نظر می‌رسد که بر یکی از ویژگی‌های خود اثر انگشت می‌گذاریم. به بیان دقیق‌تر، به نظر می‌رسد که آن اثر را براساس اینکه هدف یا نیت خاصی را تجسم می‌بخشد، و در نتیجه برحسب اینکه منظور یا مقصودی دارد، توصیف می‌کنیم» (اسکینر، ۱۳۹۳، ۱۷۶-۱۷۵).

اسکینر، «از میان سه نوع کنش گفتاری بیانی محض<sup>۱</sup>، مقصودرسان<sup>۲</sup>، و کارگر<sup>۳</sup>، بیش از همه بر کنش گفتاری «مقصودرسان» تأکید دارد و روش‌شناسی خود را براساس همین کنش استوار می‌کند. مضمون اصلی این نوع کنش گفتاری این است که گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن، کاری را انجام می‌دهد و از انجام این کار نیز مقصود و منظوری دارد. از این لحاظ، آنچه در تفسیر، اهمیت فراوانی دارد، کشف همین مقصد و منظور است و وظیفه اصلی مفسر نیز چیزی جز این نیست. اسکینر خود به روشنی، تفسیر را معادل «فهم معنا» دانسته و تفسیر یک متن را تلاش برای تجزیه و تحلیل کردن آن به منظور معنا کردن چیزی تعریف می‌کند (پروانه‌زاد و دیگران، ۱۳۹۶، ۱۱۵).

هرمنوتیک اسکینر را از برخی جهت‌ها می‌توان در راستای کشف نیت مؤلف دانست؛ نیت مؤلفی که در متن به دنبال آن بوده تا با نوشتن، کاری را انجام دهد؛ بنابراین، عمل نوشتن، معطوف به انجام شدن کاری بوده که مدنظر نویسنده و نیت او بوده است؛ پس، اگرچه اسکینر روایت‌های افراطی خوانش بافتاری را رد می‌کند، ولی تأکید دارد که هر چیزی که مؤلفی در جریان نگارش آنچه نوشته انجام داده، باید در

1. Locutionary
2. Perlocutionary
3. Illocutionary

خور تفسیر باشد؛ بنابراین، بازیابی نیت‌های مؤلف در نگارش آنچه نوشته باید از وظایف مفسر به‌شمار آید. باین حال، نیت‌مندی مؤلف برای اسکنر بیشتر معطوف به اجرای کنش‌های کارگفتی بوده و با معنای معمول نیت مؤلف متفاوت است (میراحمدی و مرادی طادی، ۱۳۹۵، ۱۹۵-۱۹۴).

به‌نظر اسکنر، فهم معنای کنش‌گفتاری از طریق تفسیر، امکان‌پذیر است و هدف تفسیر نیز کشف نیت مؤلف است. مؤلف نوشتار، قصد و نیتی داشته است؛ بنابراین رسیدن به معنای معتبر، از طریق کشف نیت و قصد مؤلف امکان‌پذیر است. اگرچه رسیدن به فهم نهایی، دور از دسترس به‌نظر می‌رسد، برای دست یافتن به کنش‌گفتاری و در نتیجه نیت مؤلف، ابتدا لازم می‌بیند میان انگیزه و نیت تمایز قابل شویم؛ زیرا به‌اعتقاد او، انگیزه، امری بیرونی و مقدم بر متن است و مترادف با علت در تبیین پدیده‌های تجربی یا حداکثر در ردیف زمینه اجتماعی قرار دارد و دانستن آن به تبیین معنای متن، کمک می‌کند، ولی کافی نیست و برای فهم کامل متن باید به نیت مؤلف که امری درونی و مرتبط با فهم متن است، مراجعه کنیم (اسفندیار و لک‌زایی، ۱۳۹۶، ۵۷-۵۶).

## ۲. «زمینه»: تجددخواهی

ورود و حضور تجدد در جامعه ایران، مسائل و مباحث فراوانی را در طول یک سده‌ونیم گذشته با خود به‌همراه داشت. ایران، کشوری که در میانه شرق جهان، روزی چهارراه گذر جهان بود، روزگار شکوه و عظمت خود را پیموده و رو به زوال و انحطاط گذاشته بود، پس از سپری شدن دوره اقتدار و عظمت شاهنشاهی صفوی، میان قبایل و طوایف و ایلات دست‌به‌دست گشت و حتی سرداری مانند نادر نیز توانست این «جان‌پریشان» ایران را مرهمی نهد و زخم کهنه انحطاط و زوال همه‌جانبه آن را دوایی کند. باری، روزگار ایران به آنجا رسید که برای نخستین بار در جنگ با «کفر» روسیه شکست خورد و این، نخستین ضربه سهمگین غرب به ایران بود و نخستین جرقه جدی در ذهن ایرانیان روشن‌بین درباره زوال و انحطاط ایران و نخستین ایرانی‌ای که به فکر چاره‌ای برای این انحطاط افتاد، عباس میرزا، نایب‌السلطنه بود. او، مشکل را تنها در مسائل نظامی و ارتش دید و همین تصور با تغییراتی کوچک در بقیه اندیشه‌گران و روشن‌بینان دوره قاجار ایجاد شد و آنان نیز ساختار حکومت و عدم حکومت قانون را مشکل بنیادین جامعه و حکومت ایران در عصر خود می‌دیدند؛ غافل از اینکه زوالی که از سده‌ها پیش در اندیشه و تفکر و فلسفه ایجاد شده بود، به چشم

هیچ‌کس نیامد و هیچ توجهی به آن نشد.

آشنایی ایرانیان با تجدد — همانند بسیاری از جوامع غیراروپایی دیگر — ابتدا به صورت حضور در «مبارزه و مسابقه ناخواسته» بود. این اجبار، ناگزیر با اکراه همراه بود و ایرانیان، نه با میل و اراده خود، بلکه بر پایه ضرورت و گاهی تصادف، باب آشنایی با غرب را باز کردند. ایرانیان در آن روزگار و در آستانه روزگار جدیدشان، از بنیادهای فکری غرب دور بودند و این غفلت، مهم‌ترین معضلی بود که دامنگیر آن‌ها شد و ایشان را از شناخت چگونگی ایجاد جوامع مدرن و علل و اسباب آن باز داشت. نتیجه چنین غفلتی، این بود که ایرانیان بیش از هر چیز به محصولات و معلول‌های تمدن جدید و پیشرفت‌های مادی و فنی آن توجه کردند، و از علت‌های به وجود آورنده این تمدن، یعنی «دگرگونی در اندیشه‌ها و ارزش‌ها» غفلت کردند (غنی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۳-۱۲). در عین حال، توجه به تجدد موجب شد که سامان نظام ارزشی ایرانیان به هم بریزد؛ زیرا از یک سو، سنت دیگر توان پاسخ‌گویی به مسائل جدید را نداشت و از سوی دیگر، هنوز «فهم» درستی از تجدد به وجود نیامده بود. توجه به ظواهر دنیای جدید و ناتوانی در درک ژرف وضعیتی که ایران در آن گرفتار شده بود، نیازمند دستگاه مفاهیم نوآیینی بود که ایرانیان نمی‌توانستند آن را در نظام فکری خود بیابند.

لازم است به این نکته مهم نیز توجه داشته باشیم که تجدد اروپایی هم، زمانی پدیدار شد که اروپایی‌ها از اروپا بیرون رفتند و از این منظر، می‌توان به این باور دست یافت که نهادی کردن مفاهیم متجددانه در اروپا رخ داده و گرنه پیدایش مفاهیم مدرن، حاصل تماس و تعامل اروپاییان با غیراروپاییان — آن‌هم ورای مرزهای قاره‌ای اروپا — بوده است (خلیلی، ۱۳۸۸: ۷۴). تجدد ایرانی، تجدد جهان اروپایی نیست، بلکه یکی از چند تجددی است که در ایران می‌توانست اتفاق بیفتد؛ زیرا باید برداشت از تجدد را تاریخ‌مند و زمان‌مند کنیم؛ نه اینکه تنها بعد اروپایی آن را در نظر بگیریم (خلیلی، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

در دوره ناصرالدین‌شاه، سرچشمه اصلی تفکر اجتماعی، چیزی جز اندیشه‌های خردمندان فرانسوی نبود و آنچه با عنوان «حقوق آزادی» و «اصل حقوق طبیعی» در ایران تصور می‌شد، همه از فلسفه سیاست مغرب‌زمین، به ویژه فرانسه، آمده بود (آدمیت، ۱۳۵۱: ۸۷). تجددگرایان ایرانی، بنابر توانایی‌ها و آشنایی‌ای که با زبان‌های خارجی اعم از فرانسه، انگلیسی، روسی، و ترکی داشتند، به خواندن آثار اندیشه‌گران «عصر روشنگری» غرب روی آوردند و بسیاری از آن‌ها تحت تأثیر روشنگران اروپایی و اندیشمندان قرن نوزدهم اروپا بودند.

طالبوف، از روسو تأثیر پذیرفت و «کتاب احمد» را با تأثیرپذیری از «امیل» روسو نوشته بود (جهاننگلو، ۱۳۸۰: ۲۰). میرزا آقاخان کرمانی نیز متأثر از اندیشمندان «عصر روشنگری» بود و به آن‌ها و آثارشان مانند پیامبران عصر جدید و کتاب آسمانی جدید، می‌نگریست (اکبری، ۱۳۷۷: ۳۱). همچنین، آخوندزاده، تحت تأثیر نیوتن، هیوم، باکل، و رنان (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۷۵) و ملکم نیز تحت تأثیر فلسفه علمی و تحقیقی آگوست کنت، و در فلسفه قانون‌گذاری، تحت تأثیر مونتسکیو بود و در انتقاد اجتماعی، به آرا و اندیشه‌های ولتر توجه داشت (نورایی، ۱۳۵۲: ۲۶). این تجددگرایان، «زمینه» را برای اندیشیدنی «متفاوت» فراهم کرده بودند. نکته بسیار مهمی که باید برای فهم اندیشه جدید در نظر داشت، این است که جامعه ایران عصر قاجار، بیش از آنکه به گونه‌ای مستقیم با اندیشه‌های نو آشنا شود، از راه آثار تجددگرایان پیشرو، با آن روبه‌رو شد. می‌توان گفت، تجدد، از صافی ذهن تجددگرایان عبور می‌کرد و به جامعه نیمه‌عقب‌مانده آن روزگار وارد می‌شد و مشخص است که در این میان، «فهم» این تجددگرایان، چقدر می‌توانست در دگرگونی سامان فکری ایرانیان مؤثر باشد.

افزون‌براین، زمانی که به قانون و قانون‌خواهی در ایران توجه می‌کنیم، درمی‌یابیم که یکی از مهم‌ترین «زمینه»هایی که بر جهت‌گیری‌های بنیادین اندیشه قانون‌خواهی در ایران تأثیر مستقیمی داشت، وضعیت قانون و حقوق در جامعه آن زمان بود. در ایران، چیزی به نام نظام حقوقی مدون، وجود خارجی نداشت، اما چنان‌که آفاری<sup>۱</sup> می‌نویسد، دو مجموعه از قوانین، یعنی قوانین عرفی و قوانین شرعی، جامعه را تنظیم می‌کردند؛ اگرچه مرزهای بین این دو، همیشه به وضوح مشخص نبود. دولت، قوانین عرفی را اداره می‌کرد. منشأ عرف، قواعد پیش از اسلام بود و قوانین جزایی را دربر می‌گرفت. این قانون عرفی از منطقه‌ای به منطقه دیگر متفاوت بود و در بیشتر موارد، سند مشخصی نداشت (آفاری، ۲۰۱۹: ۷۴)؛ از این رو، در وهله نخست، «عرف» را نمی‌توان «قانون»، به معنای دقیق آن، دانست؛ حتی اگر قانون نامیده می‌شد. همین مسئله، دستمایه مهمی برای قانون‌خواهان متجدد ایرانی بود که به گونه‌ای بسیار آشکار از این سنت قانونی فاصله گرفتند و با دستمایه قرار دادن «تجربه» قانون‌خواهی اروپایی — به ویژه از نوع فرانسوی آن — در پی بنیاد جدیدی برای قانون بودند. یکی از مسائل مهمی که به «پیوند» قانون و عدالت، در معنای نوآیین آن بسیار کمک کرد، «ناعادلانه» بودن «عرف دولتی» بود که

1. Afary



تقریباً نه نوشته شده بود و نه مبتنی بر یک نظام حقوقی مدون. «در غیاب قانون، عدالت بر پایه قضاوت خودسرانه هرکسی که در آن زمان قدرت را در دست داشت، اجرا می شد؛ بنابراین، فردی که مرتکب جرم شده است، ممکن است مجازات‌های متنوعی داشته باشد» (کیا، ۱۹۹۵: ۴۳۶).

در مقابل، قوانین شرعی، از قرآن و احادیث پیامبر، احکام و احادیث منتسب به امامان شیعه، و آرای فقهای شیعه گرفته شده است. قوانین شرع بیشتر به مسائل مذهبی توجه داشته‌اند (امور خانوادگی، مانند ازدواج، طلاق، ارث، قرارداد، و اختلاف بر سر زمین و مراحل قضایی) (آفاری، ۲۰۱۹: ۷۵-۷۴)؛ از این رو، حیطه قوانین شرعی، کمتر به مسائل عرفی و حکومتی کشیده می شد. اگرچه، فقه شیعه هیچ‌گاه از دغدغه سیاست دور نبوده است، اما در طول اعصار، احکام کمتری در مورد مسائل عمومی و سیاسی (نسبت به مسائل خصوصی) در آن صادر شده است. در عین حال، بی شک، منضبط‌ترین قوانین در جامعه ایران، قوانین شرعی بوده‌اند که هم وضع و هم اجرای آن‌ها، همواره دارای نظم و قواعد مشخصی بوده تا عرف نامشخص و نامدون آن روزگاران.

یکی از ویژگی‌های عصر قاجار، این است که می توان آن را آغاز «روشنگری» در ایران خواند. آثار و اندیشه‌های متجددان پیشرو ایرانی، همگی بیانگر شکل‌گیری نوعی از «روشنگری» در ایران است. لازم است به این نکته مهم توجه داشته باشیم که «روشنگری ایران، نتیجه گفت‌وگو بین میراث فرهنگی بومی و فرهنگ و فلسفه مدرن غربی بود. این تعامل، در شرایط پیچیده اجتماعی سیاسی ایران قرن نوزدهم رخ داد که در آن، منازعات بین اندیشه‌های مترقی و سیاست ارتجاعی، زندگی گفتمانی و سیاسی ایران را شکل داده و دگرگون کرده بود (ملایری، ۲۰۱۶: ۱۳۷-۱۳۶). بخش مهمی از این «روشنگری»، در حیطه مسائل سیاسی و حقوقی رخ داد. اندیشه قانون‌خواهی، و گسترش تفکر عدالت‌خواهانه مبتنی بر آن — که موضوع پژوهش حاضر است — نتیجه «تعامل» میان «قدیم» و «جدید» در فکر ایرانی بود که متجددان پیشرو، در میانه آن قرار گرفته بودند. برخی چون آخوندزاده، بسیار به «جدید» نزدیک بودند، اما بیشتر آن‌ها، «تعامل» و «گفت‌وگو» میان «قدیم» و «جدید» را با حوصله و دقت دنبال می کردند که شاخص‌ترین آن‌ها، میرزا یوسف خان مستشارالدوله بود.

### ۳. «انگیزه»: قانون

یکی از اصلی‌ترین مفاهیمی که در عصر قاجار وارد ایران شد، «قانون» بود.

پیشینه مفهوم قانون را باید در میان دوره‌های اولیه اسلامی پیدا کرد که قانون را اصطلاحی می‌دانستند که برای مقررات اداری و مالی رایج بود و از سوی حاکم و مستقل از شریعت اسلام، وضع می‌شد. به این تعبیر، از ابتدای وضع قوانین شرعی، تمایزی میان دو نوع قانون دولتی که توسط حاکمان و پادشاهان وضع می‌شد، و قانون شریعت که توسط فقها و عالمان دینی وضع می‌شد، وجود داشت، اما هم‌زمان با آغاز موج تجددخواهی در سرزمین‌هایی چون ایران، قانون در معنای مقررات دولتی، زمینه را برای ایجاد و پذیرش مجموعه قوانین حقوقی در معنای غربی آن، ایجاد کرد. در ایران نیز، این اصطلاح بر مجموعه مقررات الهام‌گرفته از قوانین اروپایی و وضع شده از سوی دولت، دلالت می‌کرد» (امیرارجمند، ۱۳۸۲، ۱۰۰-۹۹).

قانون، پدیده جدیدی نیست و با زندگی بشر همراهی و هم‌نشینی دارد. همواره و برای هر جامعه و ملتی، مفهومی از قانون وجود داشته که معیاری برای تنظیم زندگی مدنی بوده است. قانون، نسبتی با عدالت دارد و عدالت نیز جایی مطرح می‌شود که ممکن است ظلمی رخ دهد یا رخ داده است (فیرحی، ۱۳۹۹: ۳۴۲).

قانون، الزامی برای دگرگونی به‌شمار می‌آید و بسیاری از تجددگرایان ایرانی، هرگونه تغییری را به آن وابسته می‌دانستند. بی‌شک، چنین تغییری، نیازمند مفاهیم نوآیین یا نوآیین کردن مفاهیم کهن بود. نویسندگان سیاسی، از دیرباز، کم‌وبیش به مفاهیم قانون و عدالت توجه داشته‌اند. دادگری، مفهومی پربسامد در اندرزنامه‌های ایرانی بود که تقریباً هر دو مفهوم قانون و عدالت را با خود به‌همراه داشت و مفهومی بازمانده از دوان کهن تاریخ ایران بود و صفت «دادگر» برای پادشاه، یکی از الزامات حکومت‌گری در تمام اندرزنامه‌های ایرانی است.

در اندیشه متفکران تجددگرا، علت‌العلل تمام بدبختی‌های جاری، و لازمه دستیابی به استقلال، علم و ثروت، آسایش، امنیت و «رفاه قاطبه ملت»، در گرو استقرار «دستگاه قانون» و تبعیت از آن دانسته می‌شد. این نکته را می‌توان به‌صراحت در اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، فتح‌علی آخوندزاده، و عبدالرحیم طالبوف، به‌عنوان برجسته‌ترین منادیان این نگرش ردیابی کرد. جملگی آنان بر این نظر بودند که راز واپس ماندگی ایران از کاروان ترقی را باید در ساختار سیاسی کشور ردیابی

کرد؛ ساختاری که مبتنی بر «اداره اختیاری» است نه «اداره قانونی (نظری، ۱۳۸۸: ۳۳۱).

یکی از مسائلی که در اندیشه قانون‌خواهی عصر قاجار، اهمیت فراوانی دارد، این تفکر بنیادین است که قانون با ایجاد یک نظام مبتنی بر عدالت، نظام خودسرانه موجود را مهار می‌کند. این ایده بنیادین زمانه در مورد قانون‌خواهی بود که پیوند عدالت و قانون، یا به بیان دیگر، ابتدایی قانون بر عدالت را در نظر داشت؛ از این رو، بازتاب چنین ایده‌ای در جنبش عدالت‌خانه‌خواهی، اهمیت زیادی دارد و حکومت خودسرانه با مفهوم نوآیین «استبداد» پیوند وثیقی پیدا کرده و «عدالت‌خانه» که بازتاب عدالت نهادی بود، به گونه‌ای چشمگیر مورد توجه قرار گرفت و گام نخست بنیان مشروطیت بر پایه ایجاد یک نظام حقوقی نوین، با تشکیل مجلس شورای ملی، شکل گرفت. دلیل ایجاد چنین «نهاد»ی، حاکمیت نگرش «قانون مبتنی بر عدالت» بود. در عین حال، دیدگاه «هادی برای عدالت» نیز موضوع تازه‌ای نبود. از زمان نوشته‌های نخستین درباره دنیای جدید (مانند سفرنامه میرزا صالح)، تا قانون‌خواهی تنظیماتی ملکم، و تا «عمل» قانون‌خواهانه مستشارالدوله در زمان حضور در وزارت عدلیه، خط سیری بود که لزوم وجود «نهاد» برای عدالت را به شکل‌های گوناگونی مشخص می‌کرد.

بازتعریف نوآیین از مفهوم قانون — که «انگیزه» اصلی تجددگرایان پیشرو در ایران عصر قاجار بود — در چند جهت گوناگون، اما با یک «برآیند» مشخص بود و بی‌تردید، آن «برآیند»، عدالت بود. این بازتعریف عدالت بود که قانون را در مفهومی نوآیین عرضه داشت. در این میان، تلاش‌های قانون‌خواهانه عصر ناصری نتوانست «نظام» حقوقی جدیدی را بنا کند و حتی «نخستین کوشش‌های قانون‌گذاری در ایران» (نک: آل‌داود، ۱۳۹۷؛ ۱۳۹۸؛ ۱۴۰۰) این عصر نیز، بیشتر نگاهی سطحی و «تنظیمات»ی به قانون بود که می‌توان آن را به برداشت‌های تکنوکراتیک از قانون یا همان نگاه تنظیماتی تعبیر کرد. تفاوت «نظر» و «عمل» متجددانه به قانون با این کوشش‌ها، بیش از هر چیز به گسست آشکاری مربوط می‌شد که در مفهوم قانون، در اندیشه تجددگرایان پیشرو، و «نیت» عدالت‌خواهانه آنان وجود داشت.

اما این نکته را باید در نظر داشت که در اواخر قرن نوزدهم، حجم چشمگیری از مطالب نوشته‌شده به زبان فارسی درباره حقوق و اصلاحات حقوقی در آثار نویسندگانی مانند مستشارالدوله و ملکم ارائه شده بود (قیصری، ۲۰۱۶: ۲۵). نخستین اشاره‌ها به مفهوم قانون را ملکم‌خان ارائه کرد. او با نوشتن «دفتر تنظیمات»، قانون به معنای مدرن را وارد افق دید ایرانیان

کرد. او در رساله‌های پرشماری که در دهه‌های بعد نوشت، به بحث درباره‌ی قانون پرداخت و انتشار «روزنامه‌ی قانون» هم در همین راستا بود (مرادخانی، ۱۳۹۸: ۱۰۹). به نظر ملکم، «هر حکمی که موافق قرار معین، از دستگاه قانون صادر شود، آن حکم را قانون می‌گوییم و لازمه‌ی قانون این است که حکم از دستگاه قانون صادر شود؛ بنابراین، آن قرار که پادشاه یا فلان وزیر یا فلان حکیم بنویسد، آن قانون نخواهد بود» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

«کتابچه‌ی غیبی»، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رساله‌های قانون‌خواهی ملکم، در میان اهل دیوان شناخته‌شده و حتی مورد گفت‌ووشنود محفل انس بود. برخی از امنای دولت با ملکم، یار و دمساز شده بودند و در دل برخی دیگر، هراس افکننده بود که قصد دارد، قانون‌فرنگیان را در سرزمین اسلام جاری کند. افزون‌براین، بر ذهن ناصرالدین‌شاه نیز تأثیر گذاشته بود (آدمیت، ۱۳۵۱: ۳۶). «کتابچه‌ی غیبی» در بردارنده‌ی ۷۴ قانون است که هر قانون، چند فقره است. این رساله، بیشتر، پیشنهاد مجموعه‌ای از قوانین است که برای تأسیس حکومت مبتنی بر قانون لازم است؛ البته برخی از قوانین اشاره‌شده در این رساله، با آنچه باید در یک قانون اساسی بیاید، مطابقت دارد (مرادخانی، ۱۳۹۶: ۲۲۴). ملکم در «کتابچه‌ی غیبی»، قوانینی درباره‌ی «وضعیت حکومت»، «شرایط وضع قانون»، «مجلس تنظیمات»، «مجلس وزرا»، «وزارت خارجه»، «تقسیم ممالک (تقسیمات کشوری)»، «دیوان‌خانه»، «وزارت جنگ»، «وزارت مالیات»، «قواعد مالیه»، «آموزش ملی»، «رفع فقر ایران»، «بانک»، و «ضراب‌خانه» را مطرح می‌کند که در نوع خود، نخستین نمونه است (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱، ۵۹-۳۸). بنیان رساله‌ها و گفتار ملکم در این دوره، «تنظیمات» است. مبنای «نظر» و «عمل» او، ایجاد بنیانی قانونی برای دستگاه حکومتی است که پیش از هرچیز، «سلطنت مستقله» بود و رساندن آن به «سلطنت مستقل منظم»، اصلی‌ترین دیدگاه نظری و عملی ملکم را تشکیل می‌دهد و اگرچه براین مبنای تلاش‌های عملی‌ای نیز انجام می‌شد، اما توفیق زیادی در آن به‌دست نمی‌آید.

محور اندیشه و عمل مستشارالدوله، قانون و قانون‌خواهی است. او در ردیف افرادی قرار می‌گیرد که بی‌تردید، قانون و حکومت مبتنی بر آن را اصلی‌ترین راه نجات و یگانه اصل ترقی‌خواهی می‌داند. مستشارالدوله، بنای اصول ترقی‌خواهی را بیش از همه بر قانون قرار می‌دهد (عامری گلستانی، ۱۳۹۴: ۱۵). او، ابتدا بر این نظر بود که ساخت راه‌آهن، کلید توسعه‌ی ایران خواهد بود، اما به‌مرور به این باور رسید که قانون، یعنی لغو حکومت خودسرانه، ضروری‌ترین شرط ترقی است (کاتوزیان، ۲۰۱۱). مستشارالدوله دریافته بود که مشکل اصلی

ایران (از دید او در مقام روشنفکری ترقی خواه)، فقدان حاکمیت مطلق و فراگیر قانون دولتی است (مقیمی، ۱۳۹۷: ۵۶)؛ از این رو، در پی این بود که با شناسایی و معرفی روش جایگزین، ضرورت تغییر در روش حکمرانی را به ارباب قدرت، یادآوری، و شیوه مطلوب را معرفی کند (عباسی و یعقوبی، ۱۳۹۹: ۴۰). این رویه، مستشارالدوله را به یکی از پایه‌گذاران مهم مشروطه‌خواهی در ایران تبدیل کرد و از آنجا که قانون، مبنای اصلی تغییر در شیوه حکومت‌داری به‌شمار می‌آمد، حاکمیت قانون اساسی — چه در جنبش عدالت‌خانه‌خواهی و چه پس از تشکیل مجلس شورای ملی و استقرار مشروطیت — برای ایجاد نظم نو و رژیم سیاسی جدید، مهم تلقی می‌شد.

مستشارالدوله با نگارش «یک کلمه»، در پی چیزی فراتر از نگارش قانون موضوعه بود.

یک کلمه، تجربه قانون‌نویسی ملک‌خان را دنبال نمی‌کند. دفتر قانون یا دفتر تنظیمات ملک‌اساساً، رساله‌هایی در حقوق موضوعه بودند؛ در حالی که «یک کلمه» — چنان‌که از نخستین عنوان آن (مستشارالدوله در ابتدا یک کلمه را روح‌الاسلام نامیده بود) — که در نامه به آخوندزاده آمده، می‌توان دریافت، ناظر بر روح قوانین یا مبنای فلسفه حقوقی است که مجموعه‌های قانونی می‌بایست با رعایت آن تدوین می‌شد. رساله یک کلمه از این دیدگاه باید مورد توجه قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۰۱-۱۹۹).

مستشارالدوله، با توجه به بنیانی که در «یک کلمه» ایجاد کرده بود، به درستی دریافته بود که راه درست برای پیشرفت ایران، از جایی خواهد گذشت که ساختار سیاسی و اجتماعی ایران مبتنی بر قانونی نوشته شده و سامان امور جامعه، در معنای گسترده آن، تنها بر مدار قانون باشد؛ از این رو، در هر تلاشی که برای تجددخواهی در عرصه‌های گوناگون انجام می‌داد، سامان آن را جز استقرار قانون نمی‌دید (عامری گلستانی، ۱۳۹۴: ۲۰۷).

مستشارالدوله به این نکته عمده توجه داشت که در ایران، هر کوششی برای تدوین قانون‌های خاص و ایجاد نظامی از حقوق موضوعه، ناگزیر، باید مبتنی بر نوعی «فلسفه حقوق» باشد. او، مردی تجددخواه بود که پایبندی نیز در سنت داشت، آشنایی کم‌وبیش ژرفی با بسیاری از الزامات سنت در ایران به‌هم رسانده بود، می‌دانست که در کشورهایی که حقوق شرع، بخش مهمی از نظام سنت‌قدمایی را تشکیل می‌دهد، نمی‌توان، به تعبیر مستشارالدوله، در بی‌اعتنایی به «کتاب شرع»، «کتاب قانون» تدوین کرد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۲۴۱-۲۴۰).

ایجاد نظام حقوقی نوین در ایران - چنان که مستشارالدوله در «یک کلمه» به آن توجه دارد - از راه «درک» دوباره مبانی شرعی قانون و تبیین نسبت آن با بنیان‌های حقوقی - قانونی جدید می‌گذشت. چنان که خواهد آمد، «عدالت» در معنای ایجابی آن - برخلاف آنچه آخوندزاده به آن معتقد است و بر آن مبنا «یک کلمه» را نقد می‌کند - اصلی بنیادین برای نظام حقوقی ایران خواهد بود و یک کلمه مستشارالدوله، قانونی است که پیوند وثیقی با عدالت دارد.

آخوندزاده از نخستین روشنفکرانی بود که ساختار سیاسی استبدادی عصر قاجار را به چالش کشید و چون در فضای بیرون از ایران می‌زیست، آزادی بیشتری برای انتقاد از آن داشت. نظرگاه سیاسی آخوندزاده به روشنی، بر مخالفت با حکومت و ایجاد حکومت مشروطه استوار است. محور اندیشه او در این باره، بر انداختن «دیسپوتیسم» و تأسیس «کونستیتوسیون»، یعنی دگرگونی دولت مطلقه استبدادی به حکومت مشروطه قانون است و تحقق یافتن آن را در دو حالت می‌بیند: یا اینکه هیئت حاکمه باید از روی بینش و دانایی، خود، مبتکر اصلاحات و تجدید شود، یا ملت به قیام برخیزد و در هر دو حالت، او تربیت و آمادگی ملی را شرط اصلی و بنیادین می‌داند و در هر دو صورت، اصلاح نظام سیاسی کشور به صورت مطلق و کامل ضروری است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۰).

آخوندزاده، در تعریفی که از لغت «دیسپوت» در ابتدای «مکتوبات» دارد، می‌نویسد:

عبارت از پادشاهی است که در اعمال خود، به هیچ قانون متمسک و مقید نبوده و به مال و جان مردم بلا حد و انحصار تسلط داشته و همیشه به هوای نفس خود رفتار بکند و مردم در تحت سلطنت او عبد دنی و رذیل بوده، از حقوق آزادی بشریت به کلی محروم باشند (کلمه دیسپوتیسم در زبان عربی به یک لفظ استبداد بسیار مطلق ادا می‌شود) (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۹).

از این رو، نمی‌تواند با این نوع حکومت کنار بیاید و نظرگاهش حکومت مشروطه است. تصور او از حکومت مشروطه، حکومتی است که بر پایه «قانون اساسی عرفی موضوعه عقلی انسانی» بنا شده باشد؛ یعنی دین، به صورت مطلق در آن راه نداشته باشد. او سلطنت ایران را ایران مطلقه و فرمانروایانش را کلاً «دیسپوت» و «حرامی‌باشیان» می‌داند (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۲۵). دیدگاه «انتقادی» آخوندزاده درباره قانون نیز توجه او را بیشتر به وجه «سلبی» قانون می‌رساند. او حتی به تلاش‌های «عملی» قانون‌خواهانی چون میرزا حسین خان سپهسالار، بدبین است و گسترش آگاهی و سواد را شرط نخست برای قانون‌خواهی می‌داند.

طالبوف، قانون را یکی از اسباب و علل اصلی ترقی و پیشرفت در مغرب‌زمین می‌دانست (طالبوف، ۱۳۴۷: ۹۴). به‌نظر او، زمانی «روح» بر قانون حاکم می‌شود که توسط «ملت» برای «مصلح امور خود» انجام شود، در غیر این صورت، قانونی که دولت برای ملت بنویسد، «تنظیمات» است نه قانون (طالبوف، ۱۳۵۷: ۷۴). به‌نظر او، جایی که قانون نباشد، «اسلام را کفر، عدل را ظلم، صدق را کذب، عزت را ذلت، ثروت را فقر، راحت را زحمت، حریت را اسر، عوض کرده که ما اسم این حالت را فقدان سعادت و برکات و نداشتن «قانون» می‌گوییم که او در تلفظ از یک کلمه بیش نیست» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۵۱-۱۵۲). به‌نظر او، «هرجا قانون نیست، اساس منافع نیست و هرجا اساس منافع نیست، تمدن نیست؛ هرجا تمدن نیست، وحشت است، هرجا وحشت است، سعادت و برکات نیست، پس هرجا قانون نیست، سعادت و برکات نیست» (طالبوف، ۱۳۳۶: ۱۲۷). او بر این نظر است که «این قانون که حکماً آن را سعادت و برکات می‌نامند و معنی او، چنان‌که گفتیم، عبارت از ترتیب تشخیص درجات حقوق و حدود است، در میان دو ملت که وضع شود، انوار درستی قول، نیکویی فعل، اطمینان مال و جان و محبت عامه، مساوات تامه، انتشار معارف، معنی تدین، وطن‌دوستی، سلطان‌پرستی، سادگی در وسایل زندگی، ترقی صنایع، تزئین ثروت عمومی، رونق تجارت، پیش‌بندی نفوذ اجانب، سرحد وظیفه متنفذین آفاق و انفس را منور می‌کند» (طالبوف، ۱۳۳۶: ۱۲۷).

به‌نظر او، «علت اصلی ترقی ملل مغرب‌زمین، یکی آن است که آفتاب علم و صنعت از مغرب طالع شده و دیگر، قانون ایشان است که خود ملت برای مصلح امور خود وضع می‌کنند و حکومت اجرا می‌نماید. قانون، فصول مرتب احکام مشخص حقوق و حدود مدنی و سیاسی متعلق به فرد و جماعت و نوع را گویند که به‌واسطه او هرکس کاملاً از مال و جان خود مطمئن و از حرکات خلاف خود مسئول بالسویه می‌باشد» (طالبوف، ۱۳۴۷: ۹۴).

گفتنی است، تمام این دیدگاه‌های قانون‌خواهانه، با تفاوت‌ها و شباهت‌هایی که با یکدیگر دارند و با تقدم و تأخرهای آن‌ها، یک موضوع مهم را می‌رسانند، و آن اینکه از دید تجددگرایان متقدم در ایران، اصلی‌ترین «انگیزه» برای دگرگونی، ایجاد یک «نظام جدید» است؛ نظامی که چه به‌صورت «تنظیماتی» از نوع ملکم، یا «حقوقی» از دید مستشارالدوله و چه «مشروطه» از دید طالبوف، و حتی دیدگاه «انتقادی» و «سلبی» آخوندزاده، باید مبتنی بر «نوعی» از قانون باشد و این قانون — چنان‌که در بحث بعدی و اصلی این پژوهش خواهد آمد — مبتنی بر «عدالت» است. حال باید دید، این تعبیرهای متفاوت از قانون، در پیوند با «قصد» عدالت، چه وجوهی پیدا کرده و چه پیامدهایی دارد.

#### ۴. «قصد»: عدالت

عدالت، یکی از مفاهیم پربسامد در اندیشه ایرانی است که از دیرباز مورد توجه نویسندگان و اندیشه‌گران بوده است. اما کمتر به پیوند این مفهوم با قانون توجه می‌شد و بیشتر در معنای سیاسی و گاه فلسفی در اندرزنامه‌ها و نوشتارهای فلسفی بازتاب پیدا می‌کرد. با آشنایی ایرانیان با دنیای جدید، این مفهوم نیز چونان بسیاری از مفاهیم «قدیمی» اندیشه سیاسی، جامه نو به تن کرد و مضمونی جدید به خود گرفت. در این میان، مفهوم نوآیین عدالت، بیش از همه با قانون، در معنای جدید آن، پیوند خورد و به تدریج گسترش یافت؛ از این رو، برطرف شدن همه مشکلات، به گسترش عدالت، و گسترش عدالت، به وضع و اجرای قانونی عادلانه پیوند خورد. این رابطه دوسویه، چیزی بود که تجددگرایان ایرانی، به دقت به آن نظر داشتند و در قانون خواهی نظری و عملی خود دنبال می‌کردند.

#### ۵. قانون به مثابه عدالت

نخستین بحث در اینجا، این است که قانون، مساوی با عدالت تعریف می‌شود و بر پایه عدالت است که قانون شکل می‌گیرد و نضج پیدا می‌کند. ملکم، یکی از کسانی است که قانون را مبتنی بر عدالت تعریف می‌کند و به مثابه آن. در شماره دوم «قانون»، قانون چنین تعریف شده است: «قانون، عبارت است از اجتماع قوای آحاد یک جماعت به جهت حفظ حقوق عامه. قانون باید مبتنی بر اصول عدالت باشد. اصول عدالت را خدا و حکما و عقلای بنی آدم به مرور ایام، روشن فرموده‌اند». «قانون، زبان و زور عدالت است». ولی هیچ تعریفی از عدالت و «زور عدالت» ارائه نمی‌دهد و تنها می‌نویسد: «زور عدالت حاصل نمی‌شود، مگر به عامه» (ناظم‌الدوله، ۱۳۵۴: شماره دوم، ۲). بنیان یافتن قانون بر عدالت، در اندیشه ملکم، متأخر است. نخستین تصورات عملی و نظری در اندیشه ملکم، از قانون، بیش از همه، «تنظیماتی» است، ولی پس از آنکه او بیرون از نظام سیاسی مستقر قرار گرفت، به این نگرش نزدیک شد که قانون، چیزی به مثابه عدالت است. طالبوف نیز ضمن طرح این پرسش که «وضع قانون برای چیست؟»، آن را «برای استقرار عدل» می‌داند و در عین حال، «معنی عدل» را «میان‌روی» می‌داند؛ «یعنی قانون، شاهین ترازویی را که در آن حقوق و حدود ملت را می‌کشد، در اعتدال و استوا نگه می‌دارد» (طالبوف، ۱۳۵۷ الف: ۱۲۲).

طالبوف، نخستین هدف قانون را ایجاد عدالت می‌داند. قانون با عدالت نسبت وثیقی



دارد و علم حقوق و قانون به دنبال عدالت هستند. او دو تعریف از عدالت ارائه می‌دهد که تعریف نخست، همان تعریف رایج از عدالت در اندیشه اسلامی، یعنی میانه‌روی و اعتدال است؛ هرچند سعی می‌کند این معنا را تا حدودی، حقوقی کند (مرادخانی، ۱۳۹۸: ۱۱۳). او در این مورد، با تأکید دوباره می‌نویسد: «قبل از اینکه ارائه مختصری در کیفیت قوانین آتیه بکنیم، چند کلمه از معنی حقیقی عدل اگر بنویسیم، زاید نمی‌شود. معنی لغوی عدل، میانه‌روی است. اما معنی حقیقی عدل، استقرار حالتی است که اگر شخص بخواهد از میانه‌روی انحراف نماید، نتواند. روح عدل، سلب امکان تقصیر از مقصرین است» (طالبوف، ۱۳۵۷ الف: ۱۲۳-۱۲۲). طالبوف، در اینجا، معنای «قدیم» عدالت را به مفهوم نوآیین قانون نزدیک می‌کند. سعی او بر این است که بتواند «پیوند» میان «قدیم» و «جدید» را در فهم مفاهیم «در دسترس» خود ایجاد کند و چون، در گفتار رایج زمان، عدالت، ضابطه مهمی برای قانون به‌شمار می‌آمد، تلاش او بر پوشاندن لباس حقوقی بر تن عدالت است.

به نظر طالبوف، عدل واقعی این است که از امکان تقصیر و جرم پیشگیری کند. به نظر او، در هر کشوری که قانون نیست، عدل، یعنی درجات مجازات نیز معلوم نیست و جایی که درجات مجازات مشخص نباشد، حتی اگر از روی عدالت هم کار کنند، در اصل، ظلم است (منافی، ۱۳۹۲: ۱۴۹)؛ از این رو است که می‌نویسد: «فرض بکنید قانون می‌گوید که هیچ‌کس حق ندارد دیگری را بزند، اگر بزند او را سه روز باید حبس نمود. این را عدل می‌گویند؛ زیرا یک کفه ترازو از [که] تقصیر ضارب را از اعتدال افتاد، حبس او باز استقرار اعتدال نمود. این معنی عدل است... حال آنکه کسی به کسی سیلی زد به مباشری، این تقصیر، البته یک سبب خارجی بود. اما حبس او که مکافات او است، زجری است که عمداً به مقصر می‌کنند و فی حده هرگز عدل نیست، ظلم است. یا کسی که شرعاً دست او را بریدند، اگر حدوث تقصیر را درست تفتیش کنند، یحتمل منتهی به احتیاج یا طمع یا بی‌صاحبی مال مسروقه و غیره پیدا می‌شود. اما صاحب شرع، دست او را حکم قطع می‌دهد، حال آنکه تحصیل مال به صاحبش ممکن و تصحیح ید به سارق محال است. پس این عدل نیست، ظلم است». با این مقدمه است که نتیجه می‌گیرد: «پس عدل حقیقی که نه ظلم تقصیر است نه ظلم تنبیه در اوست، چنین که گفتیم، عبارت از آن است که پیشگیری امکان تقصیر بشود که نه تقصیر ممکن باشد، و نه تنبیه او لازم گردد» (طالبوف، ۱۳۵۷ الف: ۱۲۳).

## ۶. قانون و برابری

یکی از مهم‌ترین برداشت‌هایی که در بحث «عدالت» و ارتباط آن با «قانون» مورد توجه تجددگرایان ایرانی است، «برابری» است و این موضوع مهم که افراد در برابر قانون و به موجب قانون، با هم برابرند. در نخستین تعریف‌های ارائه‌شده از قانون نیز به چنین موضوعی توجه شده است؛ چنان‌که ملکم، قانون را عبارت از «هر حکمی» می‌داند «که از حکومت صادر شود و مبنی بر صلاح عامه طایفه باشد و اطاعت آن، بالمساوی بر افراد طایفه لازم بیاید» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۳۱). او، در «قوانین تنظیمات» پیشنهادی خود، باز به این مسئله مهم توجه دارد و در «قانون سیم، بر حقوق ملت» در «فقره اول» آن می‌نویسد: «قانون در کل ممالک ایران، در حق جمیع افراد رعایای ایران، حکم مساوی دارد». و در «فقره سیم» می‌آورد: «آحاد رعایای ایران در مناصب دیوانی، حکم و حق مساوی دارند» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۳۹)؛ یعنی هم برابری قانونی و هم برابری در مقابل قانون، هر دو، مورد توجه ملکم است. اساساً برابری حقوقی، موضوعی مهم در قانون‌خواهی نوآیین است؛ چیزی که بعداً در مشروطه‌خواهی، مورد اعتراض کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری قرار گرفت و مخالف شرع به‌شمار آمد؛ از این رو، باید در نظر داشت که بدون وجود برابری حقوقی و قانونی، امکان ایجاد یک نظام حقوقی نوین وجود نخواهد داشت و این برابری باید آحاد جامعه را، بدون هیچ‌گونه تمایزی، در بر گیرد؛ چیزی که در اندیشه مستشارالدوله، به روشنی مطرح شده است.

مستشارالدوله نیز، به‌گونه‌ای گسترده‌تر و دقیق‌تر به مسئله برابری حقوقی توجه دارد. چنان‌که در بحث بالا آمد، او در پی ایجاد نوعی «فلسفه حقوق» برای نظام حقوقی در ایران بود. او، در «یک کلمه»، در «فصل در بیان حقوق عامه فرانسه» - که ترجمه اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ و «ملاحظاتش» بر آن است - در همان «فقره اول»، درباره مسئله «مساوات» می‌نویسد: «فقره اول که عبارت است از مساوات در محاکمات و مراعات در اجرای قانون، یعنی اجرا شدن احکامی که در قانون نوشته شده، در حق اعلی و ادنی، وضع و شریف، قوی و ضعیف، به طریق مساوات باشد و به هیچ وجه، امتیاز نداشته باشد. اگر چه مدعی و مدعی علیه، ذات امپراتور باشد، حکم قانون، چون دیگران بر او نافذ است» (مستشارالدوله، ۱۳۹۴: ۲۷۴)، و در «فقره پنجم» نیز اشاره می‌کند که: «مدافعه ظلم، هرکس را واجب است. هر که به نظر بصیرت بنگرد، اغلب خوبی‌ها و آسایش و آبادی و امنیت فرنگستان، از وجود این قانون است، چون امر مزبور، علت اصلی عدل و انصاف است» (مستشارالدوله، ۱۳۹۴: ۲۸۰). به احتمال

بسیار، میرزا یوسف‌خان، «به‌فراست این را دریافته بود که «حقوق برابر» -یعنی برابر بودن افراد- برابری در اجرای قانون دادگاه‌ها نیست و این دو بحث را نمی‌توان یکی انگاشت. اصل مساوات، در اجرای قانون که در رساله «یک کلمه» آمده است، اصلی عقلایی است و هیچ عاقلی نمی‌تواند ضرورت و بدیهی بودن چنین اصلی را انکار کند، اما این «آزادی و برابری در حقوق»، برابری در برابر قانون نیست و امری شرعی است» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۲۱).

مشخص است که طرح چنین بحثی در دوران استبداد ناصری، سخنی سنگین بود که نفوذ قانون برای همه افراد جامعه، وجه مهمی از حکومت قانون و «روح» آن است. البته این موضوع از دید میرزا یوسف‌خان پنهان نبود که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حکومت در جامعه زمان او، فقدان برابری حقوقی میان افراد مختلف جامعه است؛ از این‌رو، در نظام حقوقی پیشنهادی‌اش، اصل برابری میان افراد، اساسی و بنیادین بود. باید در نظر داشت که «اصل برابری»، یکی از قدیمی‌ترین و پایاترین اصول حقوق به‌شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که تحقق برابری در تمام زمینه‌ها، اولویت نخست حکومت قانون است؛ از این‌رو، این اصل، هنجار بنیادینی در قوانین اساسی جدید به‌شمار می‌آید (ویژه، ۱۳۸۳: ۲۱۳).

این دیدگاه مستشارالدوله را می‌توان نخستین سنگ بنای نظام حقوقی در ایران دانست. برابری حقوقی، اصلی بنیادین برای ایجاد یک ساخت حقوقی مدون است و خود میرزا نیز در مقدمه «یک کلمه» بر نبود یک سامان مدون و مضبوط برای نظام حقوقی قانونی تأکید دارد و وجه «ایجابی» قانون‌خواهی‌اش را بر ایجاد یک نظام مدون قانونی بنا می‌کند.

این برداشت برای درک مفهوم برابری در «یک کلمه» بسیار مهم است؛ زیرا موضوع برابری، به‌نوعی دیباچه‌ای بر ساختار حقوقی‌ای است که میرزا یوسف‌خان برای اندیشه قانون‌خواهی‌اش قرار داده است و بقیه اصول، در پی آن می‌آیند. از این منظر نیز می‌توان به برابری توجه داشت که «کونستیتوسیون»، مبنای برابری قانونی است؛ زیرا برای وجود اصل برابری و اجرای آن، لزوم قرار گرفتن آن در صدر اصول «کونستیتوسیون»، امری لازم است و بدون آن، نمی‌توان انتظار ایجاد نظام حقوقی جدیدی داشت. اصل برابری، اصلی است که در تمام قوانین اساسی جدید در کشورهای مختلف، مورد توجه قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۲۵-۲۲۳).

مستشارالدوله، برای بیان مسائل و «ملاحظاتش» بر «کونستیتوسیون» فرانسه، بارها به آیات و روایات و شواهدی در تاریخ اسلام توجه می‌کند و آن‌ها را «مبنای (مساوات در اجرای قانون)» می‌داند. «رعایت همین موارد نیز می‌توانست بخش مهمی از حکومت قانون را محقق کند، اما در غیاب قانون در امور عرفی و نابرابری میان قوی و ضعیف، در مواردی که قانون شرعی نیز وجود داشت، میدان گسترده‌ای از خودسری و لاحدی را برای حکام ایجاد می‌کرد که به دلخواه خود، رفتار می‌کردند» (سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۶). در همان فقره اول «کونستیتوسیون» موردنظرش، به این موضوع اشاره می‌کند که «ملاحظه باید کرد این قضیه [مساوات] را که بر اقامت عدل و انصاف چقدر مدخلیت دارد و در دین مقدس اسلام اساس همین است» (مستشارالدوله، ۱۳۹۴: ۲۷۴). اینکه بنیان اسلام بر مساوات است، موضوعی است که در جنبش مشروطه‌خواهی - چه در میان علمای مشروطه‌خواه و چه از مشروطه‌خواهان دیگر - مورد توجه بود. همین امر را می‌توان مهم‌ترین «پیامد» اندیشه قانون‌خواهی میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله دانست که مبتنی بر بحث بعدی این پژوهش، یعنی «همراه‌سازی شرع و قانون» است.

## ۷. «همراه‌سازی شرع و قانون» و عدالت

مستشارالدوله را باید پیشگام «همراه‌سازی شرع و قانون» دانست و نکته بسیار مهم درباره این همراه‌سازی، نسبت مستقیمی بود که این مسئله با عدالت داشت. این نکته را باید در نظر داشت که او هنگامی که به معنای جدید قانون توجه دارد و آن را مبنا قرار می‌دهد، «عدالت» را ضابطه‌ای مشترک میان آن و شرع می‌داند و از این رو، میان آن دو «همراه‌سازی» ایجاد می‌کند. مستشارالدوله در مقدمه «یک کلمه»، ضمن اشاره به «ترقی» سرزمین‌هایی که در روزگار مأموریت‌های دیپلماتیکش دیده بود، می‌نویسد: «اگرچه سبب این نظم و این ترقیات و این آسایش و آبادی را از عدل می‌دانستم، به سبب آنکه این سلطنت و این ثروت و عمارت به غیر عدالت میسر نشود، چنان‌که در اثر آمده لا سلطانَ إلا بِمالٍ و لا مالَ إلا بِعمارِه و لا عمارَه إلا بِعدلٍ<sup>(۱)</sup> و هر چند بر وجه یقین می‌دانستم که این عمارت از عدالت است و این ثروت و راحت از حسن سیاست، لیکن پیش خود خیال کرده و به خود می‌گفتم، با اینکه بنیان دین اسلام مبنی بر عدل و انصاف است و با اینکه در چندین جای قرآن مجید، خدای تعالی عدل را ستوده و سلاطین و حکام اسلام نیز هیچ‌وقت منکر عدل نبوده‌اند، پس چرا ما چنین عقب‌مانده و چرا این‌طور از عالم ترقی، خود را دورتر داشته‌ایم» (مستشارالدوله، ۱۳۹۴: ۲۶۶). به نظر

مستشارالدوله، عامل اصلی پیشرفت و آسایش در کشورهای اروپایی، نظام مبتنی بر عدالت آن‌ها است. در عین حال، او بر این نظر بود که اسلام نیز بر «عدالت و انصاف» استوار است (کیا، ۱۹۹۴: ۷). مستشارالدوله، این فهم بنیادین را از قانون به جامعه ایران داد که بدون ایجاد نظام حقوقی مبتنی بر عدالت، نمی‌توان به ترقی دست یافت. اندیشه او (مانند همه تجدیدگرایان متقدم و متأخر ایرانی) «زمینه» ترقی خواهی قرار گرفته بود. در این میان، اگرچه با آخوندزاده ارتباط و دوستی نزدیکی داشت، هرگز دیدگاه او درباره عدالت را بسط نداد و راه متفاوتی را در پیش گرفت و از قضا، قانون خواهان پس از او نیز راه او را دنبال کردند. فصل مشترک «عدالت» میان دو مبنای شرعی و غربی، برای او جوازی بود که بتواند «انگیزه» قانون خواهانه اش را پرورش دهد و مبانی قابل عرضه ای را ارائه کند.

مستشارالدوله، در ادامه بحث‌ها در مقدمه رساله اش، ضمن اشاره به «تفاوت» های پنج گانه میان دو مبنای حقوقی اش («کتاب شرع» و «کود» های قانونی فرانسوی) به موضوع عدالت بازمی‌گردد و با بیان دیگری، منظور خود از یک کلمه ای را که در مقدمه، مبنای ترقی می‌داند، بیان می‌کند که «عبارت از قانون است، ولی به شرط اینکه مقاصد و تفاوت های پنج گانه را موافق باشد. همه عمارت و انصاف در این است. عمارت و ثروت و راحت، همه از عدالت می‌زاید و وصی پیغمبر (ص)، علی (ع) فرموده اند: *الْعَدْلُ أَسَاسُ الْعِمْرَانِ*»<sup>(۲)</sup> (مستشارالدوله، ۱۳۹۴: ۲۷۱)؛ بنابراین، می‌توان از مقدمه «یک کلمه» به این نتیجه رسید که «پیوند» میان چند مفهوم اساسی برای مستشارالدوله اهمیت دارد: نخست، مبنای تفکر او که عبارت از «ترقی» است و زمینه توجهش به دنیای جدید و بخشی از «انگیزه» او است. «انگیزه» او برای رسیدن به این «ترقی»، همانا «قانون» است و در این میان، متوجه مبانی این قانون شده و آن را در «شرع» و «کود» های فرانسوی می‌بیند و چنان‌که از مقدمه رساله اش برمی‌آید، «عدالت» هم «نیت» او در اندیشه قانون خواهی اش است و هم «پیونددهنده» عناصر آن به یکدیگر. «مستشارالدوله در نگاه قانون خواهانه اش، میان این ضابطه اساسی، یعنی عدالت، به عنوان یکی از اصول اساسی اسلام، و آن عدالتی که او در بیرون جامعه آن روز ایران می‌بیند، همسانی زیادی قائل است و از آنجاکه مبنای شرع بر عدل است، و عدل، مهم‌ترین ضابطه برای قانون خواهی از دید میرزایوسف خان است، این تلاقی، نقطه عزیمت او در تفکر قانون خواهانه اش است و میرزا بر این مبنا، به دنبال ارائه راهی میانه بین قانون جدید غربی و قوانین شرعی است» (عامری گلستانی، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

## ۸. نقد «هماوری شرع و قانون» و عدالت

میرزا فتح‌علی آخوندزاده را باید اصلی‌ترین نماد تفکر انتقادی در عصر قاجار دانست. هیچ اندیشه‌گری در عصر قاجار، در نوع تفکر انتقادی نتوانست با او برابری کند؛ حتی میرزا آقاخان کرمانی که سه مکتوبش را به سبک «مکتوبات» آخوندزاده نوشته بود. سرآغاز اندیشه انتقادی آخوندزاده، نقد ادبی بود. «آخوندزاده، یکی از مهم‌ترین روشنفکرانی است که اندیشه سیاسی‌اش، در پی شکست ایران از روسیه شکل گرفت» (عبدالمحمدی، ۲۰۱۶: ۱۱۹). اندیشه انتقادی، مهم‌ترین وجه تفکر آخوندزاده است که می‌توان آن را واکنشی به بحرانی دانست که سرآغازش جنگ‌های ایران و روس بود؛ محیطی که آخوندزاده در آن پرورش یافته بود، و «زمینه» اجتماعی-سیاسی و فکری زندگی او، موقعیت مناسبی برای رشد تفکر انتقادی به‌دور از مناسبات اجتماعی و سیاسی داخل ایران بود.

«انگیزه اصلی آخوندزاده از پرداختن به انتقاد، وجود مسائل اجتماعی‌ای مانند بی‌عدالتی، جهل، و خرافات در جامعه آن روز ایران بود. او نخستین گام برای حل این مشکلات را انتقاد می‌دانست. در واقع، نقد ادبی او زاینده نقد اجتماعی او است و از این رو، در تمام مقاله‌هایی که به نقد ادبی می‌پردازد، نظرگاه اجتماعی‌اش نیز مشخص است» (پارسی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۵۰). او نقد خود را «کریتکا» می‌نامد و درباره‌اش چنین می‌گوید: «فن کریتکا در منشآت اسلامی تا امروز متداول نیست» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۲). چنان‌که مقاله‌های باقی‌مانده از آخوندزاده نشان می‌دهد، نگاه او به پدیده‌های تاریخی، ادبی، سیاسی، و دینی، «انتقادی» بود. نمونه‌های مهم این نقدها را می‌توان «رساله ایراد» (آخوندزاده، ۲۵۳۵: ۳۰-۱۸)، و «کریتکا» (آخوندزاده، ۲۵۳۵: ۶۱-۳۲)، و «فن کریتکا» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۱-۲۷)، و نوشتار اصلی‌اش، «مکتوبات» (۲۰۱۶) دانست. دایره نقد آخوندزاده، به قانون و عدالت نیز می‌رسد. این نقد را می‌توان در دو جا دید؛ نخست، نقدی که بر شریعت وارد می‌کند و بیشتر در «مکتوبات» به آن اشاره کرده است و نقد دیگر در «یک کلمه». «چشمگیرترین جنبه آثار آخوندزاده، رد شدید قواعد اسلامی، از جمله الفبای عربی، قوانین اسلامی، و شکل‌های حکومت‌داری اسلامی است. این نفی‌ها در مکتوبات، به‌مراتب قوی‌تر از هر جای دیگری در آثار آخوندزاده متبلور شده است» (گلد، ۲۰۱۶: ۱۷۴). آخوندزاده، در جدال ضدروحانی و ضددینی‌اش، اسلام و علما را مسئول انحطاط فرهنگ و جامعه ایرانی می‌دانست

(بیات، ۱۹۹۱: ۱۴۵).

آخوندزاده در دیدگاه انتقادی اش به قانون، از منظر عدالت می‌نگریست و وجه سلبی آن را در نظر داشت. او قوانین شریعت را -که بخش مهمی از نظام حقوقی جامعه بود- خلاف عدالت می‌دانست و از این رو، در تداوم نگاه انتقادی اش به «یک کلمه»، نمی‌توانست مانند مستشارالدوله -که «شرع» و «کود» فرانسوی را «سرچشمه عدالت» می‌دانست و میان شرع و قانون رابطه برقرار می‌کرد- این موارد را یکسان بداند. نکته جالب در «تعامل» میرزا یوسف‌خان و آخوندزاده، اختلاف بر سر «عدالت» است. اساس توجه به مفهوم عدالت، از سوی این دو، تأییدگر این است که مبنای قانون نمی‌تواند چیزی جز عدالت باشد، حال این عدالت به هر معنایی که باشد. رویکرد نقد آخوندزاده بر «یک کلمه»، دقیقاً به مسئله «عدالت» و همراه‌سازی آن با قانون و شرع مربوط می‌شود. پیشینه بحث او درباره عدالت را باید در «مکتوبات» دید که در آن می‌گوید: «یک اصل اصول دین، عدالت است؛ یعنی آن کسی که مسلمان است، باید خالق را عادل بداند. خالق مرا آفریده است» (آخوندزاده، ۲۰۱۶: ۷۳-۷۲). در ادامه این بحث باید به ضدیت او با دین در همان نوشتار توجه داشت که می‌گوید: «من کل ادیان را بی‌معنی و افسانه حساب می‌کنم. من نسبت به جمیع ادیان بی‌اعتنایم، و به هیچ‌یک از آنان و امید نجات در آخرت مایل نیستم. ترجیح من به آن دین است که به واسطه آن، انسان در این دنیا نیکبخت و آزاد تواند شد» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳۲). این دو «موضع» شفاف، می‌تواند مشخص کند که آخوندزاده با چه پیشینه‌ای به «عدالت» می‌نگرد و نسبت آن را با شرع در نظر دارد و بر پایه آن، «یک کلمه» را نقد می‌کند. به بیان اسکینری، «نیت» او را می‌توان از دل همین دو عبارت پیش از آغاز بحثش دریافت. در عین حال، جالب اینجاست که آخوندزاده در نامه‌ای می‌نویسد: «من دشمن دین و دولت نیستم. من جان‌نثار و دوست دار ملت و دولتم. یحتمل که از این نوع وطن‌پرستی من خصومت دینی مستفاد می‌گردد، اما نه بدان درجه که معاندان می‌پندارند. شما می‌دانید که من در اسلامیت چقدر راسخ‌القلبم و هرگز دینی را در دنیا بر دین اسلام ترجیح نمی‌دهم» (آخوندوف، ۱۹۶۳: ۲۹۷).

پیش از ورود به بحث بعدی باید به این نکته توجه داشت که «آخوندزاده، قانون‌خواه است و شرط تمدن را قانون می‌داند، اما برای دستیابی به آن، تمسک به «همراه‌سازی شرع و قانون» یا «توسل به استدلال‌های کلامی فقهی را جایز نمی‌داند» (شاهی، ۱۳۹۹: ۱۸۷). از این دیدگاه، باید به «نقد» آخوندزاده توجه داشت. البته آخوندزاده «یک کلمه» را «کتاب بی‌نظیر» و «یادگار

خوب» می‌داند که برای «ملت مرده» نوشته شده است (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۹۶). او اجرای عدالت را بر پایه قانون شرع امکان‌پذیر نمی‌داند؛ زیرا در شرع، مساوات حقوق میان افراد وجود ندارد. همچنین، «حریت شخصیه» را نیز به دلیل به رسمیت شناخته شدن برده‌داری در اسلام قابل اجرا نمی‌داند؛ بنابراین، دیدگاهش درباره نسبت عدالت و شرع، کاملاً سلبی، و به‌ویژه در مقابل دیدگاه کسی چون مستشارالدوله (چه در مورد اینکه برابری در شرع و قانون جدید با یکدیگر هم‌وردند و چه در همراه‌سازی شرع و قانون) است.

او درباره «کونستیتوسیون» مورد نظر مستشارالدوله به این مسئله اشاره می‌کند که «در یوروپا نیز سابقاً چنان خیال می‌کردند که به ظالم نصیحت باید گفت که تارک ظلم شود. بعد دیدند که نصیحت در مزاج ظالم اصلاً مؤثر نیست؛ پس خودش به واسطه عدم ممانعت دین در علوم، ترقی کرده، فواید اتفاق را فهمید و با یکدیگر، یک‌دل و یک‌جهت شده به ظالم رجوع نموده گفت: از بساط سلطنت و حکومت گم‌شو. پس از آن، کونستیتوسیونی را که شما در کتاب خود بیان کرده‌اید، خود ملت برای امور عامه و اجرای عدالت وضع کرد» (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ۳۳). او انقلاب اجتماعی را برای ایجاد عدالت و وضع «کونستیتوسیون» لازم و اساسی می‌دید؛ از این رو، به نظر می‌رسد که تلاش‌های قانون‌خواهانه‌ای مانند کارهای مستشارالدوله را مفید نمی‌دانست و در مورد آن، نظر مساعدی نداشت. اگرچه باید اذعان کرد که او «یک کلمه» را به‌گونه‌ای دقیق بررسی نکرده و به این موضوع نیز توجه نداشته است که مسئله «برابری»، آن‌گونه که در قوانین جدید به آن اشاره شده است، در شرع وجود ندارد (عامری گلستانی، ۱۳۹۴: ۲۲۶).

او از این منظر وارد نقد خود شده و «عدالت» را محور نقد خود قرار می‌دهد. البته باید توجه داشت که او هنگامی که از «عدالت» یا «حریت شخصیه» سخن می‌گوید، مفاهیم جدید آن را در نظر دارد (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۹۸-۹۷) و در این مورد خطاب به مستشارالدوله می‌نویسد: «اگر شما در باب اجرای عدالت به احکام شریعت تمسک کرده‌اید، خیلی خوب. نگاه بکنیم که آیا شریعت خودش سرچشمه عدالت است. باید اصل اول را از اصول کونستیتوسیون که مساوات در حقوق نیز در این اصل مقدور است، مع مساوات در محاکمات مجری بدارد. مساوات در حقوق مگر مختص طایفه ذکور است. شریعت چه حق دارد که طایفه اناث را به واسطه آیه حجاب به حبس ابدی انداخته، مادام‌العمر بدبخت می‌کند» (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ۳۴). آخوندزاده در «مکتوبات» نیز به مسئله رعایت عدالت در حق زنان اشاره کرده و پس از طرح موضوع چندهمسری و نقد آن، و



اینکه خلاف عدالت است، با در نظر داشتن مفهوم نوینی از عدالت می‌نویسد: «معنی عدالت را در حق طایفه زنان، فیلسوفان فرنگستان بهتر فهمیده‌اند که زنان را در جمیع حقوق بشریت و آزادیت با مردان شریک شمرده‌اند» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۸۱).

او در ادامه، ضمن توجه به بحث‌های «یک کلمه»، محور بحث خود را مطرح می‌کند: «اگر شریعت، چشمه عدالت است، باید اصل سیم را از اصول کونستیتوسیون که حریت شخصیه است، مجری بدارد. در این صورت، بیع و شرای غلام و کنیز از بت‌پرستان و مشرکان، حتی بعد از اسلام نیز چرا جایز می‌دارند؟ مگر این عمل، ظلم فاحش نیست و منافی حریت نیست؟» (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ۳۵). آخوندزاده دقیقاً از همین دیدگاه مستشارالدوله انتقاد می‌کند. به نظر او، نویسنده «یک کلمه» در تشخیص مسئله و حکم به همراهی عدالت و شریعت به خطا رفته است. شریعت اسلام، نه تنها «سرچشمه عدالت» نیست، بلکه در مواردی که آخوندزاده نمونه‌هایی می‌آورد، سویه‌ای آشکارا خلاف چنان عدالتی دارد که به مقیاس عقل بشر، قابل تشخیص است. به نظر او، اگر شریعت، سرچشمه عدالت است، باید بسیاری از احکام و فتوای امروز که مغایر عدالت‌اند، اصلاح شوند (فیرحی، ۱۳۹۹: ۱۹۱). نقد وی بر «یک کلمه»، نمونه‌ای از انتقادهای معاصر است. به‌طور کلی، آخوندزاده، اعتقادی به لزوم حضور شریعت برای استقرار جامعه عادلانه نداشت و آن را منبع نابرابری در جوامع مسلمان فرض می‌کرد. به همین دلیل، بارها و بارها به چالش‌های پیش‌روی زنان و ارتباط آن با دستورهای قرآنی اشاره کرد (رضایی، ۲۰۲۱: ۱۷). او به این نظر مستشارالدوله که، «گویا به امداد احکام شریعت، کونستیتوسیون فرانسه را در مشرق‌زمین مجری می‌توان داشت»، انتقاد دارد و این عمل را «محال و ممتنع» می‌داند (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۰۱).

در آن دوره، تنها آخوندزاده، تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت را آشکارا اعلام کرد و مدافع قانون اساسی عرفی غربی بود. او تفکیک مطلق سیاست و دیانت را لازم می‌شمرد، عدالت را در قانون موضوعه عقلی جست‌وجو می‌کرد، و به عدالت دینی از پایه اعتقاد نداشت، و سرانجام، مخالف هر آمیزشی میان آیین سیاست اروپایی و اصول شریعت بود. در واقع، به‌لحاظ اندیشه سیاسی، نماینده تمام‌عیار عصر تعقل و فلسفه لیبرالیسم بود (چوبینه، ۲۰۰۶: ۱۸۰-۱۷۹). نگرش ضددینی آخوندزاده، به‌گونه‌ای محسوس خود را نشان می‌دهد. اگر مستشارالدوله تلاش می‌کرد تا با جست‌وجوی عدالت و قانون در اندیشه اسلامی، روحانیت را با خود همراه کند، در تفکر آخوندزاده، نگاه ضددینی پررنگ‌تر از نگاه ضدحکومتی است (رادمرد، ۱۳۸۹: ۸۷).

## ۹. عدالت و قانون: نگاهی نهادمحور

صورت نخستین «قانون نهادمحور» را می‌توان تنظیماتی دانست که در عصرِ ناصری توسط ملکم تنوریزه شد و در «نخستین کوشش‌های قانون‌گذاری» تجلی یافت. این تلاش‌ها، از یک سو، مبتنی بر «تجربه» عثمانی بود که ملکم در سال‌های نسبتاً طولانی زندگی خود در آن دیار، با آن آشنا شده بود و به نوعی، نزدیک‌ترین «تجربه» قانون‌خواهی به ایران و به تعبیری، «سازگار»ترین آن‌ها به‌شمار می‌آمد؛ از این رو، تجددگرایی چون ملکم، «به‌شدت از یک قانون (منهای قانون اساسی) حمایت کردند. ملکم، پس از ملاقات با رشید پاشا (معمار اصلی تنظیمات عثمانی) در سال ۱۸۵۹، به‌گونه‌ای گسترده، از تکرار اصلاحات تنظیمات در ایران حمایت کرد» (بیگدلی، ۲۰۱۱: ب: ۲۴).

ملکم با طرح‌ریزی وزارت عدلیه در رساله‌های خود بر این نکته تأکید می‌کند که عدالت، دیگر نمی‌تواند مبتنی بر نظریه کهن سلطنت باشد، بلکه باید به‌گونه‌ای نهادمند و البته مستقل از حاکم اداره شود. بی‌تردید، او در این زمینه، متأثر از غرب بود؛ زیرا تولد این شکل از عدالت را باید ناشی از دگرگونی‌های دنیای جدید دانست. تا پیش از آن، حتی در غرب و در فلسفه کلاسیک آن، عدالت به‌عنوان صفت فرد، یا حاکم، یا قاضی به‌عنوان صفت عمل فردی یا تصمیم فردی به‌کار برده می‌شد. اگر در آن اندیشه، عدالت، صفت اجتماع نیز باشد، در درجه دوم و نتیجه عمل و تصمیم فرمانرواست (حجازی و رادمرد، ۱۳۹۳: ۱۶۶). به‌نظر ملکم، و از دیدگاه نهادمحوری، «معنی عدالت این است که هیچ حکمی بر رعیت جاری نشود، مگر به حکم قوانین و حکم قوانین از هیچ‌جا صادر نشود، مگر از دیوان‌خانه‌های عدلیه و آن‌هم پس از اجرای جمیع شرایط تحقیق و اثبات» (ناظم‌الدوله، ۱۳۵۴: شماره سوم، ۲). باید به این نکته توجه داشت که لزوم وجود «نهاد»ی برای اجرای عدالت، موضوعی بود که در عصر ناصری بسیار به آن توجه شد. این موضوع بر این مبنا بود که «اجرای» عدالت، پس از وضع قانون، نیازمند نهادی باثبات و دائمی است؛ نهادی که خود نیز بر پایه قانون (نه میل شخصی) به‌وجود آمده باشد. اگرچه چنین تفکری در عصر ناصری، ابتدا رنگ‌وبوی تنظیماتی داشت، اما به تدریج و با گسترش ایده‌های قانون‌خواهانه در مشروطیت، در جایی چون مجلس شورای ملی و سپس، در تشکیلات عدلیه و دادگستری جدید تجلی یافت.

در مورد مسئله عدالت، تجددگرایان عصر قاجار با تأثیرپذیری از غرب تلاش می‌کنند تا نگاه شخص‌محور به عدالت را که بر پایه آن، همه‌چیز منوط به اراده شاه است، کنار بگذارند و

این مفهوم را بر نهاد عدالت‌خانه استوار کنند (رادمرد و حق‌گو، ۱۳۹۹: ۲۰۸). ملکم، در «قانون» به گونه‌ای بسیار دقیق به این موضوع اشاره می‌کند که «عدالت شخص پادشاه، بدون قوانین حسنه و بدون دیوان‌خانه‌های منتظم در میان این دریای مظالم به فریاد کدام بیچاره خواهد رسید» (ناظم‌الدوله، ۱۳۵۴: شماره ۱، ۲). ملکم، در جای دیگری از «قانون»، به نکته دقیقی درباره شخصی بودن عدالت، و تجلی آن در پادشاه اشاره می‌کند که پیشتر و به قول او «در عهد سابق» افراد به شاه می‌گفتند: «حق، یعنی میل تو، عدالت، یعنی میل تو، قانون، یعنی میل تو» (ناظم‌الدوله، ۱۳۵۴: شماره شانزدهم، ۲). ملکم، با توجه به این موضوع‌ها به وجود «نهاد» برای عدالت توجه فراوانی دارد و در «دفتر تنظیمات»، قانون سی و پنجم را به ترتیب دیوان‌خانه اختصاص می‌دهد و از سه قسم دیوان‌خانه نام می‌برد که یکی از آن‌ها، دیوان عدلیه است (رادمرد و حق‌گو، ۱۳۹۹: ۲۰۸؛ و ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۴۸-۴۷). همچنین، در «اصول ترقی»، امنیت مالی و جانی را وابسته به «عدالت اداره» می‌داند و برای این عدالت، عدالت‌خانه و برای عدالت‌خانه، «قوانین» را لازم می‌داند. او دستیابی به امنیت مالی و جانی را بدون «عدالت‌خانه» و «قوانین» و «ضمانت‌های صریح»، محال می‌داند و این امنیت را «اساس آبادی دنیا» به شمار می‌آورد (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۱۸۵).

طالبوف در کتاب «مسائل الحیات»، ساخت‌های گوناگون مشروطه در جهان را با هم مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که همه سلطنت‌های مشروطه، در اصل، بر پایه یک نظام «محدودیت حقوقی» بنا شده‌اند (بیگدلی، ۲۰۱۱ الف: ۱۸۴). این محدودیت حقوقی، زمینه ایجاد یک نظام مبتنی بر قانون را در اندیشه او پدید آورده بود و از او، مشروطه‌خواهی عدالت‌خواه ساخته بود. طالبوف، که از متجددان متقدم دیگر، به زمان مشروطه نزدیک‌تر و در طول آن فعال بود، قانون را سنگ بنای نظام سیاسی و حقوقی آینده می‌دانست و در این باره، دیدگاهی راهبردی داشت. او، بر شانه‌های کسی چون مستشارالدوله نشسته است و زمانه پس از او و عصر عدالت‌خانه‌خواهی و مشروطه‌طلبی، هنگامه ایجاد نهادهای نوینی است که باید قانون را بر مبنای عدالت وضع و اجرا کنند؛ بنابراین، فراتر از پیشینیان خود می‌نگرد و در دل نگاه ژرف‌تر خود به مفاهیمی چون قانون و آزادی و عدالت، «نهادی» شدن آن را پیشنهاد می‌کند، اما آشکارا از صرف «تنظیماتی» بودن قانون نیز فراتر می‌رود.

طالبوف نیز به عدالت نهادمحور توجه دارد و می‌نویسد: «بعد از آنکه محور و اثبات حقوق، و وجوب حفظ او، و تباین افهام و طباع و اخلاق مردم معلوم شد، با اندک تأملی به سهولت می‌توان

فهمید که برای پیشگیری اخلاق سینه و طبایع ظلمه و حفظ ضعف از صدمات بی‌رحمانه اقویا، عقلای هر عصر و علمای هر قوم چه زحمت‌ها بایست بکشند و چقدر وقت گرانبهای خود را، از یک طرف، به تشخیص حقوق و از یک طرف، به تعیین حدود بایست صرف نمایند تا برای نظام عالم و اطمینان نفوس و آسایش نوع بشری، چنان تنظیماتی به‌عنوان قوانین ترتیب بدهند که در آن‌ها هم حقوق، کاملاً مشخص و هم حدود، معین باشد؛ و دستگاهی به‌اسم دایره عدلیه تشکیل بدهند که در تضاد حقوق، هر وقت اختلاف یا تجاوزی واقع شد، در آن محضر عدل و داد حقوق مفقوده و حدود لازمه را استرداد و استقرار بدهند» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۹). طالبوف می‌داند که اجرای قانون عادلانه، جز از طریق نهادی مشخص و دائمی و منضبط، انجام نخواهد شد. در آن زمان، ضرورت وجود قانون، امری بدیهی شمرده می‌شد، و هم «نخستین کوشش‌های قانون‌گذاری» که پیش از همه «قانون‌نویسی» بود و به دیدگاه «تنظیماتی» از قانون نزدیک بود - و هم برداشت‌های نوآیین از قانون، «زمینه» را برای درک «نهادی» از قانون آماده کرده بود. می‌توان گفت، کسی چون طالبوف، متوجه این موضوع شده بود که تنها تنظیمات، برای گسترش قانون‌خواهی کافی نیست و نمی‌توان بدون نهاد، قانونی را «عادلانه» اجرا کرد.

### نتیجه‌گیری

اندیشه قانون‌خواهی، یکی از اصلی‌ترین بحث‌های تجددگرایان متقدم ایرانی عصر قاجار است. این گزاره بدیهی، در عین حال، ابعاد گوناگونی دارد که گاهی به آن توجه نشده یا از کنار آن گذر شده است و شاید وضوح آن، موجب بی‌توجهی به آن ابعاد شده است. یکی از مهم‌ترین این ابعاد، نسبت این موضوع با «عدالت» است. عدالت، مفهومی کهن و به‌درازی تاریخ اندیشه بشری است و همه نظام‌های سیاسی و اجتماعی (هریک به‌نحوی) مدعی عدالت بوده‌اند؛ حتی اگر با آن فرسنگ‌ها فاصله داشتند. در ایران عصر قاجار، قانون‌خواهان تجددگرا، ضمن اینکه به جنبه‌های گوناگون قانون توجه داشتند، و «انگیزه» اصلی آن‌ها از تمایل به تجدد، ایجاد یک نظام قانونی برای جامعه و دولت بود و در پی این «قصد» بودند که بر مبنای ایجاد یک نظام قانونی و حقوقی، زمینه اجرای «عدالت» را فراهم کنند؛ بنابراین، قانون برای آن‌ها، چیزی جز وسیله‌ای برای اجرای عدالت نبود که این امر نشان‌دهنده نوعی نگاه تکنوکراتیک یا ابزارانگارانه به قانون بود. چنین دیدگاهی را بیش‌از‌همه، در نگاه تنظیماتی به قانون نیز می‌توان دید که میرزا ملکم‌خان، آن را در ایران بنیان‌گذاری کرد تا بتواند با ایجاد تنظیمات نوین در

عرصه ساخت حکومت، زمینه را برای اجرای درست امور و درضمن، برای «قانون‌نویسی» و «نهادسازی» (که کم‌وبیش وجوهی از عدالت‌خواهی در آن‌ها وجود داشت) فراهم کند. موضوع مهم دیگری که باید در این میان در نظر داشت، این است که عدالت در اندیشه تجددگرایان متقدم، معنای یگانه‌ای نداشته است. این، نکته ظریفی است که پژوهش حاضر با توجه به گفتار به‌جامانده از این تجددگرایان، آن را در دسته‌بندی‌های مشخصی ارائه کرده است. باید به این نکته توجه داشته باشیم که گاهی یک اندیشه‌گر، از جنبه‌های گوناگونی به مسئله عدالت و قانون توجه داشته است و همین موضوع، ایجاد «پیوند» میان قانون و عدالت را در وجوه گوناگونی امکان‌پذیر می‌کرد و پیامد آن این بود که در عصر مشروطه، به قانون‌گذاری و قانون‌نویسی به‌عنوان یک مبنا برای دگرگونی نظام سیاسی، به ایجاد «نهادی» برای قانون، و همچنین، به ابتدای قانون بر عدالت توجه شد.

سرانجام، باید این موضوع اساسی را در نظر داشت که «پیامد»‌های گوناگون قانون‌خواهی بر پایه عدالت، بیش از همه در مشروطیت و سپس، در ایجاد نهادهای مدرن قضایی و حقوقی در عصر رضاشاه نمود یافت. مشروطیت که بر پایه نخستین «عدالت‌خانه» استوار شد، در فرایند تکامل خود به تأسیس مجلس شورای ملی و نگارش قانون اساسی و متمم آن و وضع قوانین گوناگون در مجلس انجامید. این‌ها، دقیقاً برآمده از گفتاری بودند که تجددگرایان پیشرو دنبال می‌کردند و نگارش قوانین مدنی، تجارت، قوانین جزایی، و... در سال‌های آخر حکومت قاجار و اوایل رضاشاه، و شکل‌گیری عدلیه و دادگستری نوین، پیامدهای بعدی اندیشه قانون‌خواهی عدالت‌گرا بودند.\*

## یادداشت‌ها

۱. هیچ حکومتی جز به ثروتی و هیچ ثروتی به جز با آبادانی و هیچ آبادانی‌ای جز با عدالت، امکان‌پذیر نیست.
۲. عدل، اساس آبادانی است.

## منابع

- آخوندزاده، میرزا فتح‌علی (۱۳۵۱)، مقالات، به‌کوشش باقر مؤمنی، تهران: آوا.
- \_\_\_\_\_ (۲۵۳۵)، مقالات فارسی، به‌کوشش حمید محمدزاده، انتشارات نگاه.
- \_\_\_\_\_ (۲۵۳۷)، مقالات فلسفی، ویراسته ح. صدیق، تبریز: کتاب ساوالان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷)، مکتوبات، با مقدمه باقر مؤمنی، تبریز: احیا.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۶۳)، الفبای جدید و مکتوبات، گردآورنده حمید محمدزاده، باکو: نشریات فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۱۶)، مکتوبات کمال‌الدوله و ملحقات آن، به‌اهتمام علی اصغر حقدار، نشر الکترونیک، باشگاه ادبیات.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، اندیشه‌های میرزا فتح‌علی آخوندزاده، تهران: خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۱)، اندیشه ترقی و حکومت قانون؛ عصر سپهسالار، تهران: خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷)، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران: پیام.
- آل‌داود، علی (۱۳۹۷)، نخستین کوشش‌های قانون‌گذاری در ایران، جلد اول، تهران: انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار و انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸)، نخستین کوشش‌های قانون‌گذاری در ایران، جلد دوم، تهران: انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار و انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰)، نخستین کوشش‌های قانون‌گذاری در ایران، جلد سوم، تهران: انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار و انتشارات سخن.
- اسفندیار، رجبعلی؛ لک‌زایی، نجف (۱۳۹۶)، «نظم مطلوب در اندیشه سیاسی حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی»، علوم سیاسی، سال بیستم، شماره ۷۹.
- اسکینز، کونتین (۱۳۹۳)، بینش‌های علم سیاست در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی و علی معظمی، تهران: فرهنگ جاوید.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۷۷)، «درد و درمان: میرزا آقاخان کرمانی»، راه نو، شماره ۹.
- امیراحمد، سعید (۱۳۸۲)، «قانون اساسی»، در: انقلاب مشروطیت، ترجمه پیمان متین، تهران: امیرکبیر.
- امینی، علی‌اکبر؛ شاکری خوئی، احسان (۱۳۹۱)، «رابطه معنا و زمینه در فهم نظریه‌های سلطنت مشروطه و مشروعه»، مطالعات سیاسی، سال چهارم، شماره ۱۵.
- پارسی‌نژاد، ایرج (۱۳۸۰)، روشنگران ایران و نقد ادبی، تهران: سخن.
- پروانه‌زاد، الناز و دیگران (۱۳۹۶)، «بررسی امکان تفسیر نهج‌البلاغه از رهگذر روش‌شناسی اسکینز»،

- پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هشتم، شماره اول.
- جهانبگلو، رامین (گفت‌وگوکننده) (۱۳۸۰)، ایران و مدرنیته، ترجمه گفت‌وگوهای فرانسوی حسین سامعی، تهران: گفتار.
- چوبینه، بهرام (۲۰۰۶)، مقدمه مکتوبات کمال‌الدوله، فرانکفورت: انتشارات البرز.
- حجازی، نصراله؛ رادمد، محمد (۱۳۹۳)، «گذار از عدالت شخصی به عدالت نهادی در اندیشه میرزاملکم خان»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال ششم، شماره ۳۹.
- خلیلی، محسن (۱۳۸۶)، «چیستی مفهوم فرنگ در گزارش‌نامه‌های تاریخی روزگار قاجار»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوم، شماره چهارم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، «جایگاه مسئله فرنگ در روایت مورخان دوران قاجار (بررسی برخی از گزارش‌های تاریخی)»، تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال نوزدهم، دوره جدید، شماره ۱، پیاپی ۷۶.
- رادمد، محمد (۱۳۸۹)، «بررسی اندیشه سیاسی چهار روشنفکر پیشامشروطه (با تأکید بر مفاهیم عدالت و آزادی)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
- رادمد، محمد؛ حق‌گو، جواد (۱۳۹۹)، «بسترهای فروپاشی گفتمان کهن سلطنت؛ مطالعه موردی ناکارآمدی دو وقته عدالت و آزادی»، پژوهش‌های راهبردی سیاست، دوره نهم، شماره ۳۲ (شماره پیاپی ۶۲).
- شاهی، محمدشریف (۱۳۹۹)، بر بن مشروطیت: نظریه دولت مشروطه و سرگذشت قانون اساسی در ایران (۱۲۸۵ تا ۱۳۵۷)، تهران: نگاه معاصر.
- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۳۶)، سفینه طالبی یا کتاب احمد، تهران: گام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۷)، مسالک‌المحسنین، با مقدمه باقر مؤمنی، تهران: جیبی.
- \_\_\_\_\_ (۲۵۳۶)، کتاب احمد، به کوشش باقر مؤمنی، تهران: شبگیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷ الف)، آزادی و سیاست، به کوشش ایرج افشار، تهران: سحر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷ ب)، سیاست طالبی، تهران: علم.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، تأملی درباره ایران، جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، تهران: مینوی خرد.
- عامری گلستانی، حامد (۱۳۸۸)، «اندیشه قانون‌گرایی میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله و تأثیر آن بر مشروطه»، رساله دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، تجدد و قانون‌گرایی: اندیشه میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، تهران: نگاه معاصر.
- عباسی، بیژن؛ یعقوبی، رضا (۱۳۹۹)، «مفهوم قانون در اندیشه‌های مستشارالدوله»، مطالعات حقوق عمومی، دوره ۵۰، شماره ۱.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۷)، تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر، تهران: مرکز.
- فیرحی، داود (۱۳۹۹)، مفهوم قانون در ایران معاصر (تحولات پیشامشروطه)، تهران: نی.
- محمودپناهی، محمدرضا (۱۳۹۴)، «بررسی روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر»، سیاست‌پژوهی، دوره دوم، شماره ۳.
- مرادخانی، فردین (۱۳۹۶)، خوانش حقوقی از انقلاب مشروطیت (تاریخ مفاهیم و نهادهای حقوق عمومی در ایران)، تهران: میزان.



مرادخانی، فردین (۱۳۹۸)، «مفهوم قانون در اندیشه طالبوف تبریزی»، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال دهم، شماره سی و نهم.

مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۹۴)، «رساله موسومه به یک کلمه»، در: حامد عامری گلستانی، تجدد و قانون‌گرایی: اندیشه میرزا یوسف خان مستشارالدوله، تهران: نگاه معاصر.

مقیم، شروین (۱۳۹۷)، «زایش ایده شهروندی در ایران معاصر از منظر فلسفه سیاسی»، علوم سیاسی، سال بیست و یکم، شماره هشتاد و دوم.

منافی، میرعلی (۱۳۹۲)، میرزا عبدالرحیم طالبوف، ترجمه پرویز زارع شاهمرسی، تبریز: پرویز زارع شاهمرسی.

میراحمدی، منصور؛ مرادی طادی، محمدرضا (۱۳۹۵)، «روش‌شناسی فهم اندیشه سیاسی: اشتراوس و اسکینر (مقایسه‌ای انتقادی)»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال هفتم، شماره ۴۶.

ناظم‌الدوله، میرزا ملکم خان (۱۳۵۴)، روزنامه قانون، به کوشش و مقدمه هما ناطق، تهران: امیرکبیر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران: نی.

نظری، علی اشرف (۱۳۸۸)، «گفتمان هویتی تجددگرایان ایرانی در انقلاب مشروطیت»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، شماره ۴.

نوذری، حسینعلی؛ پورخداقلی، مجید (۱۳۸۹)، «روش‌شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: روش‌شناسی کونتین اسکینر»، علوم سیاسی، شماره یازدهم.

نورایی، فرشته (۱۳۵۲)، تحقیق در افکار میرزاملکم خان ناظم‌الدوله، تهران: جیبی.

ویژه، محمدرضا (۱۳۸۳)، «مفهوم اصل برابری در حقوق عمومی نوین»، حقوق اساسی، شماره ۲.

Abdolmohammadi, Pejman (2016), "The Iranian Constitutional Revolution and the influence of Mirza Aqa Khan Kermani's Political Thought", , in: *Iran's Constitutional Revolution of 1906 Narratives of the Enlightenment*, edited by Ali M Ansari, Great Britain, Gingko Library.

Afary, Janet (2019), "Performance of Justice in Qajar Society", *The International Journal Of Humanities*, Vol.26, Issue 1.

Bayat, Mangol (1991), *Iran's First Revolution Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, Oxford University Press.

Bigdeli, Sadeq (2011a), "Legal Positivism in the Pre-Constitutional Era of Late Nineteenth-Century Iran", *Waikato Law Review*, Vol. 19, Issue 2.

Bigdeli, Sadeq Z. (2011b), "The First Generation of Muslim Intellectuals and the 'Rights of Man'", *University Of Western Sydney Law Review*, Vol. 15.

Evaz Malayeri, Salour (2016), "Iranian Enlightenment and Literary Self-consciousness: A Discussion about Modernity and Philosophy of Literature with Regards to the Works of Mirza Fatali Akhundzade", in: *Iran's Constitutional Revolution of 1906 Narratives of the Enlightenment*, edited by: Ali M Ansari, Great Britain, Gingko Library.

Gheissari, Ali (2016), "Iran's Dialectic of the Enlightenment: Notes on Constitutional Experience and Conflicting Narratives of Modernity", in: *Iran's Constitutional Revolution of 1906 Narratives of the Enlightenment*, edited by Ali M Ansari, Great Britain, Gingko Library.

Gould, Rebecca (2016), "The Critique of Religion as Political Critique: Mīrzā Fath 'Alī Ākhūndzāda's pre-Islamic Xenology", *Intellectual History Review*, 26, 2.

Katouzian, Homa (2011), "The Revolution for Law: A Chronographic Analysis of the Constitutional Revolution of Iran", *Middle Eastern Studies*, 47, 5, September.

Kia, Mehrdad (1994), "Constitutionalism, Economic Modernization and Islam in the Writings of Mirza Yusef Khan Mostashar od-Dowleh", *Middle Eastern Studies*, Vol. 30, No. 4.

Kia, Mehrdad (1995), "Mizra Fath Ali Akhundzade and the Call for Modernization of the Islamic World", *Middle Eastern Studies*, Vol. 31, No. 3.

Rezaei, Mohammad (2021), "The Origins of the Early Iranian Enlightenment: The Case of Akhundzade's "Qirītikā"", *Contemporary Review of the Middle East*, 8, (1).