

Critical Analysis of Intellectuals' Theoretical Confrontation with Concept of Law Based on Philosophical Foundations of Modern Law

(Type of Paper: Research Article)

Ghodratollah Rahmani¹, Kamal Kadkhodamoradi^{2*}, Mhosen Saedi

Abstract

Modification of legal system based on implementing “law” idea, was among fundamental approaches of Iranian intellectuals during the confrontation with modernity. Law as the radical core of modern legal system is a self-autonomy and self-founded item considered as the symbol of freedom and self-autonomy of modern human which philosophers of Age of Enlightenment have interpreted it. On the other hand, Iranian intellectuals in their researches about Iran's backwardness and advancements of Western countries have concluded that “law” is the only solution for all problems in Iran. The main purpose of the present study is to investigate what is analysis of Iranian intellectuals when confronting modern law? Whether Iranian intellectuals have accurately and correctly confronted with concept of modern law? To answer the above questions through analytical-comparative method, it has been concluded that three approaches of “similarity of religion and law”, “completion and cooperation of religion by law” and “conflict between religion and law” have been created about the relationship between religion and law. Theoretical confrontation of two approaches formed in relation with law without realization of bases, philosophical and cognitional support of law concept, and beyond this perspective consistency and convergence between religion and law have been achieved. Although consistency between law as a self-founded item and religion as an other-founded and God-centered item is philosophically impossible.

Keywords

Intellectualism, Modern West, Law, Constitutionalism.

1. Assistant Prof., Department of Public Law, Faculty of Law and Political Science, University of Allameh Tabataba'i, Tehran, Iran. Email: gh.rahmani@atu.ac.ir
2. Ph.D. Student in Public Law, Faculty of Islamic Studies and Law, University of Imam Sadiq (AS), Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: kadkhodamoradi@gmail.com
3. Ph.D. Student in Jurisprudence and Foundations of Law, University of Yasuj, Yasuj, Iran. Email: saedi1993@gmail.com

Received: June 2, 2018 - Accepted: February 17, 2020



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

تحلیل انتقادی مواجهه نظری روشنفکران عصر مشروطه با

مفهوم قانون با تکیه بر بنیان‌های فلسفی قانون مدرن

(نوع مقاله: علمی - پژوهشی)

قدرت‌الله رحمانی^۱، کمال کدخدامرادی^{۲*}، محسن سعیدی ابواسحق^۳

چکیده

در مواجهه ایرانیان با تجدد، یکی از راهبردهای اساسی روشنفکران ایرانی، اصلاح نظام حقوقی مبتنی بر وارد کردن ایده «قانون» بود. قانون به مثابه هسته بنیادین نظام حقوقی مدرن، امر خودآیین و خودبنیاد است که مظهر آزادی و خودآیینی انسان جدید تلقی می‌شود که فیلسوفان عصر روشنگری به تفسیر آن پرداخته‌اند. از طرف دیگر، روشنفکران ایرانی در جست‌وجوی علل عقب‌ماندگی ایران و پیشرفت کشورهای غرب به نتیجه رسیدند که تنها راه حل مشکلات ایران در یک کلمه و آن هم قانون قرار دارد. بر این اساس مسئله اصلی مقاله حاضر این است که آیا روشنفکران ایرانی مواجهه صحیح و اصیلی از مفهوم قانون مدرن داشته‌اند یا خیر؟ به منظور پاسخگویی به پرسش مذکور از طریق روش تحلیلی - تطبیقی این نتیجه به دست آمد که سه رویکرد «تبدیل شریعت به قانون»، «تکمیل و تعاون شرع و قانون» و «تعارض میان شرع و قانون» در رابطه با نسبت شرع و قانون پدید آمده است که مواجهه نظری دو رویکرد نخست نسبت به قانون بدون تحقق بنیادها و پشتوانه فلسفی و معرفتی مفهوم قانون شکل گرفته و از پس این نگاه، به جمع و سازگاری ظاهری میان قانون و شریعت حکم شده است، در حالی که جمع میان قانون به عنوان امری خودبنیاد و شریعت به عنوان امری دگربنیاد و خدامحور، به لحاظ فلسفی، جمعی محال و ممتنع به نظر می‌رسد.

کلیدواژگان

روشنفکری، غرب مدرن، قانون، مشروطه.

۱. استادیار گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
Email: gh.rahmani@atu.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
Email: kadkhodamoradi@gmail.com
۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.
Email: saeedi1993@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸

مقدمه

قانون بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین عنصر نظام حقوقی مدرن قلمداد می‌شود. تکوین و تطور قانون و قانون‌خواهی در گستره تاریخ اندیشه سیاسی و حقوقی مغرب‌زمین صورت گرفته است، به گونه‌ای که می‌توان گفت این جوامع غربی بودند که برای نخستین بار قانون را به منظور انتظام بخشی به امور عمومی جامعه برگزیدند. در سیر تطور معنایی قانون در بستر تاریخ حقوق مغرب‌زمین، برداشت‌های متفاوتی از آن ارائه شده است. آنچه امروزه از قانون نزد غالب نظام‌های حقوقی به عنوان مفهومی مقبول مورد پذیرش قرار گرفته، مفهومی است که در سده هجدهم میلادی با پیدایش اندیشه و عصر روشنگری توسط فیلسوفان و روشنفکران این عصر ارائه شده است. منشأ تکوین مفهوم قانون به معنای مدرن خود به چرخش در رابطه انسان با هستی و پیدایی نسبت جدید میان آدم و عالم برمی‌گردد، به گونه‌ای که در نظر روشنفکران عصر روشنگری مبنای تکوین و الزام‌آوری قانون را می‌توان ناشی از کنار زدن امر قدسی و دینی و متکی بر عقلانیت خودبنیادی تلقی کرد که پایه و بنیاد نظم‌دهی جهان جدید محسوب می‌شود. این عقلانیت به وضع قانون و ایجاد حق و تکلیفی می‌پردازد که مقید به امری بیرون از انسان - امری متعالی و الهی - نیست. در نتیجه باید گفت قانون در جهانی وضع می‌شود که اتوریته‌های سنتی مانند اسطوره و دین وجود ندارد (بیگدلی، ۱۳۹۴: ۳۷). از این رو فهم قانون در دنیای مدرن بدون فهم بنیان معرفتی و فلسفی آن ممکن و میسر نیست.

با پیدایی و بسط مدرنیته و غلبه تکنولوژیک غرب مدرن بر تمامی عالم، تمدن‌های غیر مدرن نیز به تدریج و به ناچار با این تمدن مواجهه پیدا کردند. نظام سنتی ایران نیز از این قاعده مستثنا نبود و به تبع ورود مظاهر مختلف مدرنیته به ایران، محور نظم‌دهنده وضعیت اجتماعی و حقوقی ایران نیز از محوریت فقه و امور دینی و مفاهیمی مانند «فتوا»، «حکم» و «فرمان» که در منظومه مفهومی خاص خود کارکرد و معنا پیدا می‌کرد، به سمت محوریت امری رفت که «قانون» نام داشت (بیگدلی، ۱۳۹۴: ۳۷). روشنفکران نخستین کسانی بودند که خواهان اتخاذ نظم مدرن برای ساماندهی نظام اجتماعی بودند و از این رو راه حل تمامی مشکلات جامعه ایران را در یک کلمه و آن هم «قانون» می‌پنداشتند.

اما مسئله این است که آیا روشنفکران ایرانی درک درستی از این مفهوم و مبنای تکوین آن در سپهر فکری، فرهنگی و تمدنی آن داشته‌اند؟ به عبارت دیگر، تحلیل و برداشت روشنفکران ایرانی در مواجهه با مفهوم مدرن قانون به چه صورت بوده است؟ آیا در بازتولید این مفهوم، به معنا و اقتضات آن در جهان مدرن التفات داشتند یا اینکه با فهم ظاهری در صدد بازتولید و بازنمایی این مفهوم برآمدند؟

در پاسخ به پرسش‌های مذکور، فرضیه پژوهش این است که ثمرات و دستاوردهای تمدن

مدرن وقتی می‌تواند در یک جامعه جایگاه خود را پیدا کند که فضای معرفتی آن جامعه پذیرای این ثمرات باشد. این در حالی بود که بخش اعظمی از نظام سنتی ما بر محوریت فقه تمشیت امور می‌شد و آشنایی ما با قانون مدرن از دریچه مظاهر و لایه‌های رویین آن اتفاق افتاد و همین مسئله سبب شد تا فهم دو رویکرد از سه رویکرد حاکم بر اندیشه روشنفکران عصر مشروطه از قانون و قانون‌خواهی، همراه با توجه به ظاهر قانون و در شرایط فقدان پرسش از بنیان‌های فلسفی آن باشد.

آنچه انجام این سنخ پژوهش‌ها را در حوزه حقوق عمومی ضروری می‌سازد، آن است که ورود این مفهوم به ساحت اندیشه ایرانی، موجب طرح نظرگاه‌های متعددی شده، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد مفهوم قانون همچنان جزء یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه حقوق عمومی و تاریخ حقوق عمومی در ایران است، البته کماکان نیز در خصوص چیستی این مفهوم و چگونگی آن بحث و گفت‌وگوها خاتمه پیدا نکرده است (طحان‌نظیف و احسانی، ۱۳۹۶: ۷۸). افزون‌بر اینکه تا مفهومی از قانون مشخص نشود، سخن گفتن از دو مرحله دیگر در زمینه قانون‌پژوهشی یعنی «حکومت قانون» و «تقنین» بی‌ثمر خواهد بود، چراکه سخن گفتن از «قانون‌گذاری» و «قانون‌نگاری» و بایسته‌ها و الزامات آن مبتنی بر مفروض دانستن «حکومت قانون» و فرض حاکمیت و حکومت قانون نیز منوط به شناسایی و تحلیل و پردازش «مفهوم قانون» است. بر همین اساس پرسش از مفهوم قانون کماکان اثربخش و راهگشا خواهد بود (طحان‌نظیف و احسانی، ۱۳۹۶: ۵۹).

در خصوص پیشینه پژوهش باید گفت که در آثار موجود به توصیف و تحلیل آرای روشنفکران عصر مشروطه از مدخل مفهوم قانون بدون توجه و تعرض به زادگاه اصیل تکوین این مفهوم پرداخته شده است. در این خصوص می‌توان به مقالات راسخ و بخشی‌زاده (۱۳۹۲)، راسخ و بخشی‌زاده (۱۳۹۳)، طحان‌نظیف و احسانی (۱۳۹۶) و پایان‌نامه‌های طاهری فدافن (۱۳۹۱) و رجایی‌لک، ۱۳۸۹ اشاره کرد که در این آثار با رویکردهای مختلف صرفاً به بازخوانی مفهوم قانون در آرا و آثار روشنفکران و علمای عصر مشروطه و سازش یا عدم سازش آن با شرع پرداخته شده است. این در حالی است که توجه به مفهوم قانون در موطن اصلی و در بستر و زمینه‌های فکری و فلسفی خود، چنان ظرفیت معنایی را برای قانون روشن می‌کند که درک آن مقدم بر اعمال و به‌کارگیری آن است که در دانش حقوق نیز معمولاً از این ظرفیت معنایی غفلت می‌شود و همین غفلت موجبات سطحی‌انگاری در فهم آن را فراهم می‌آورد که زمینه‌ساز بسیاری از چالش‌های نظام حقوقی می‌گردد (موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۶۳). علاوه‌بر تحقیقات مذکور، کتاب‌هایی نیز به بازخوانی نظام حقوقی مشروطه پرداخته‌اند که در این زمینه می‌توان به کتاب طباطبایی (۱۳۸۶) اشاره کرد که نویسنده در آثار و آرای خود، خودآگاهی شکل‌گرفته در اندیشه ایرانیان را زمینه‌گذار از تاریخ تمدنی قدیم و مناسبات حاکم بر سنت اسلامی به

تاریخ تمدنی جدید و مناسبات مدرن تلقی می‌کند، اما نکته شایان توجه در اندیشه وی این است که او قائل به بازخوانی و بازتولید مناسبات مدرن از درون مناسبات سنت است و بر همین اساس بر این اعتقاد است که با توجه به اهمیت شریعت اسلامی در سنت ایران، باید با «نظر» به شریعت، نظام اندیشه سیاسی و حقوقی جدید را بنیان نهاد. گفتنی است که «نظر به شریعت» در اندیشه وی به معنای تبدیل شریعت اسلام به قوانین حقوقی است که در پرتو چنین اقدامی، نظام حقوقی‌ای تأسیس گردد که با محوریت نظام حقوقی و حکومت قانون، احکام شریعت در نسبت با آن قابل تفسیر و تغییر باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۴۶-۴۵۷). این در حالی است که قانون و فقه و حکم شرعی از منابع و مبانی و غایات و فرم‌ها و نهادها با یکدیگر متعارض‌اند و قابلیت جمع و ترکیب و امتزاج بین این دو مفهوم ممتنع است.^۱ بر همین اساس پژوهش حاضر نیز با رویکردی متفاوت از رویکرد مذکور، با توجه به تبیین مفهوم قانون و مؤلفه‌های آن در تفکر مدرن، قائل به وجود تفاوت‌ها و تغییرات ذاتی و اساسی میان قانون در تلقی مدرن با فقه و حکم شرعی در تلقی سنتی و عدم امکان جمع فلسفی میان این بوده و قائل به جمع و ترکیب و تلفیق این دو نظام هنجارگذار به معنای تهی کردن این دو مفهوم و نظام از معانی اصیل و بنیادی‌شان است. بر همین اساس، پژوهش حاضر از حیث تحلیل و نقد درک و فهم روشنفکران عصر مشروطه از مفهوم قانون بر مبنای تحلیل این مفهوم در تفکر غرب مدرن، واجد وصف نوآوری است و تاکنون پژوهشی با این رویکرد، آرای روشنفکران را تحلیل و نقد نکرده است.

به‌منظور پاسخگویی به پرسش‌ها و اثبات فرضیه پژوهش، بحث با رویکرد توصیفی، تحلیلی و تطبیقی در دو محور کلی روشنفکری در غرب و ایران بررسی می‌شود. در محور اول به بررسی تکوین روشنفکری غربی در دو محور تاریخچه تکوین روشنفکری و مفهوم روشنفکری پرداخته می‌شود تا از این طریق به ریشه‌های معرفتی شکل‌گیری مفهوم مدرن قانون بپردازیم. از همین رو بنیاد مفهوم قانون را در روشنفکری قرن ۱۸ و در تفسیر روسو و کانت از این مفهوم پیگیری خواهیم کرد. چراکه از یک سو اندیشه روسو و کانت، سرمنشأ اندیشه مدرن و بهترین معرف مبانی فکری این اندیشه به حساب می‌آیند؛ اندیشه‌ای که انسان و عقلانیت مدرن او دائرمدار همه عالم تلقی می‌گردد که تمامی عرصه‌های فکری، فرهنگی و تمدنی را نیز ذیل خود در برمی‌گیرد و تمامی موضوعات و مفاهیم انسانی معنای خاصی را در این نسبت پیدا می‌کنند (موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۶۳؛ به نقل از i: Guyer, 2007). از سوی دیگر، قانون در اندیشه این دو روشنفکر جایگاه منحصر به فردی دارد؛ چراکه رویکرد خودبنیاد و به قانون در اندیشه این دو روشنفکر، این مفهوم را به مفهوم محوری در اندیشه مدرن تبدیل می‌کند و سبب می‌شود تا

۱. برای مطالعه بیشتر رک: طحان‌نظیف و احسانی، ۱۳۹۷.

نسبت به اقتضائات مفهوم قانون به مثابه مفهوم مدرن، در بستر و زمینه اصیل فکری خود یعنی تفکر مدرن شناخت عمیقی حاصل شود و چنانچه با چنین عمقی با مفهوم قانون مواجهه صورت نگیرد، سبب می‌شود تا روح حاکم بر آنها نیز فهم نشود و به اشتباه و با رویکردی سنتی و مفهوم‌زده نسبت به این مفاهیم و نهادها شناخت حاصل گردد (موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۶۴). سپس ضمن بررسی تاریخچه تکوین روشنفکری ایرانی و تبیین و تحلیل مفهوم روشنفکری در ایران، تحلیل و نقد قانون‌خواهی روشنفکران ایرانی در پرتو مفهوم اصیل قانون مدرن بررسی می‌شود تا بدین‌وسیله صحت و سقم فهم و درک روشنفکران ایرانی عصر مشروطه در بازتولید مفهوم مدرن قانون تحلیل و ارزیابی شود.

روشنفکری در غرب

۱. مفهوم و خاستگاه پیدایی

زمینه‌های پیدایی روشنفکری در غرب را باید در عملکرد دوران غرب قرون وسطی و آغاز دوران گذار از قرون وسطی به غرب مدرن و شکل‌گیری رنسانس پیگیری کرد. در قرون وسطی انسان خود را گره‌خورده در ایمان دینی می‌دید و خویشتن را تنها به‌عنوان عضوی از اعضای جهان در کنار دیگر اعضا می‌شناخت، اما با آغاز رنسانس، انسان، دولت، جامعه و همه چیزهای جهان را متکی بر عقل خویش مشاهده می‌کند (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۱۳۵). اولین ظهورات عصر جدید را در شعر و ادب باید مشاهده کرد. شاعران و نویسندگان سده چهاردهم مانند بوکاچو، پتراک و دانته مروج انسان‌گرایی و توجه به انسان بودند (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۱۹۷). به تدریج در عصر رنسانس، دین صورت این‌جهانی پیدا کرد و منشأ این‌جهانی شدن دین - که وجه ممیز دوران قرون وسطی از رنسانس است - را در سیل جهان‌بینی‌ها و اندیشه‌ها و هدف‌های نو در ارتباط با طبیعت و انسان باید یافت (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۴۴۸). به تدریج حرکت‌های فکری مخالفت با نظام کلیسایی و کاتولیک حاکم بر مراکز علمی آن زمان آغاز شد (ایلخانی، ۱۳۹۶: ۵۶۳-۵۶۰). در ایتالیا و شمال اروپا شیوه اندیشیدنی جدید غیر از اندیشیدن قرون وسطی شکل گرفت. به لحاظ سیاسی پادشاهان استقلال بیشتری نسبت به دستگاه کلیسا پیدا کردند، حتی دین براساس تغییر بینش و روش انسان غربی معنای جدیدی به خود گرفت و جنبش‌های اصلاح دینی به تدریج منادی این فهم جدید شدند. مجموع این اتفاقات به تدریج خود را گسترده کرد و سراسر اروپا را در بر گرفت، به طوری که می‌توان نیمه دوم قرن پانزدهم و تمام قرن شانزدهم را عصر رنسانس نامید (ایلخانی، ۱۳۹۶: ۵۶۳-۵۶۰). مجموع این شرایط، ذهن و فکر انسان غربی را در برابر وحی، معرفت دینی و الهی و ایمان تقلیدی دچار تزلزل و تردید ساخت و این تردید، تولد و زایش فرهنگ و تمدن نوینی را در تاریخ بشر موجب شد که از آن به «رنسانس» یاد

می‌شود. با آغاز رنسانس آن چیزی که محور و عنصر وحدت‌بخش تمام تحولات فرهنگی و تمدنی بشر قرون بعدی تلقی می‌شود، نسبت جدیدی بود که میان انسان و هستی برقرار شد. برخلاف دوران پیشین، آن چیزی که غرب را غرب مدرن کرد و معنا بخش این دوران به‌شمار می‌آید، توجه خاصی است که به انسان شد و انسان نقش محوری و بنیادی در عالم پیدا کرد. حال رنسانس که در اثر چرخش در رابطه انسان با هستی و پیدایی نسبت جدید میان آدم و عالم، سبب نسیان و فراموشی کامل واقعیت الهی و دینی عالم و آدم شد، دو جریان فکری نوین را پدید آورد که جریان روشنفکری در غرب را به‌وجود آوردند. جریان اول، جریان «عقل‌گرایی» است که با فیلسوفان و روشنفکرانی مانند دکارت آغاز شد و با افرادی نظیر اسپینوزا و لایبنیتز ادامه یافت و با هگل به تمامیت خود رسید. جریان دوم، جریان «حس‌گرایی» است که با فرانسیس بیکن آغاز شد و از آن پس با شخصیت‌هایی مانند لاک، برکلی، هیوم، کنت و میل ادامه یافت (پارسانیا و ظهیری، ۱۳۷۹: ۳۸). این جریان خود را نماینده عصر حاکمیت عقل خودبنیاد در مقابل روزگار پیش از آن می‌داند و آن چیزی که صفت روشنفکر را به این افراد می‌داد و از دیگران متمایز می‌کرد، ایده کانونی این جریان (خودبنیادی عقل) بود که آنها مروج و مبلغ آن بودند.

۲. قانون از منظر روشنفکران عصر روشنگری

بحث از قانون در حیطه حوزه عمومی و نظام اجتماعی-سیاسی مطرح می‌شود. فیلسوفان عصر روشنگری در ضمن تبیین عقلانی از منشأ پیدایی نظام سیاسی و حقوقی به ماهیت قانون می‌پردازند. آنان تصویری عقلانی از چگونگی پیدایی نظام اجتماعی ارائه می‌دهند و در آن متعرض تفکیک میان وضع پیشاقرارداد یعنی وضع طبیعی و وضع قرارداد می‌شوند و اصل و اساس قانون و علت وجودی آن را قرارداد می‌دانند (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۲۷۳-۲۷۲). در واقع پرسش بنیادین آنان، اساس، اعتبار و بنیاد و مبنای قانون است که نظریه قرارداد به آن پاسخ می‌دهد. از این رو تفاسیر فیلسوفان روشنگری از ماهیت قانون، بیان منشأ و شرط معناداری قانون است که در اینجا به آرای دو تن از شاخص‌ترین متفکران عصر روشنگری- روسو به‌عنوان نماینده روشنگری فرانسوی و کانت به‌عنوان نماینده روشنگری آلمانی- می‌پردازیم تا به مفهوم قانون در معنای اصیل تا به مفهوم قانون در معنای اصیل آن راه یابیم.

۲.۱. تفسیر روسو از مفهوم قانون

به اعتقاد روسو، خصیصه اصلی وضعیت مدنی و قرارداد اجتماعی و جعل قانون، محور قرار گرفتن عقل انسانی است. به نظر وی گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی موجب شد در انسان

تغییرات عمده‌ای رخ دهد؛ به‌گونه‌ای که عدالت جای غریزه را پر می‌کند و اعمال انسانی در چارچوب قواعد اخلاقی‌ای قرار می‌گیرد، و پیش از گوش دادن به ندای شهوات نفسانی، با عقل خویش به مشورت بنشینند (روسو، ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۲۰). در نظر روسو روح قانون، عقل است که بدون آن قانون تشخیص و تعیین پیدا نمی‌کند. عقل در حوزه عمومی که حوزه عمل سیاسی-حقوقی است، خود را در اراده آزاد افراد متجلی می‌کند. از این‌رو از نظر روسو شرط معناداری قانون برای یک جامعه وجود چنین عقلانیتی و رسیدن به درجه آزادی است؛ به‌طوری‌که روسو تصریح می‌کند: «برای ملت‌ها هم مانند انسان‌ها دوران بلوغ و کمال وجود دارد که باید پیش از آنکه تحت انقیاد قوانین قرار گیرند به آن دوران برسند و اگر پیش از رسیدن به چنین مرحله‌ای قوانینی برای آن وضع شود بی‌نتیجه خواهد بود» (روسو، ۱۳۹۳: ۲۱۷). از نظر روسو دوران بلوغ، دورانی است که بشر متکی بر عقل خود و بدون تمسک به هر امر ماورای عقل، سرنوشت خویش را عهده‌دار می‌شود. این عقلانیت شرط تحقق قانون است، به‌گونه‌ای که در شرایط فقدان این عقلانیت و به تعبیر روسو «پیش از رسیدن به مرحله بلوغ» قانون موضوعه کارکردی نخواهد داشت و بی‌معنا خواهد بود. از سوی دیگر، در روشنگری فرانسوی عقل خودبنیاد و اراده آزاد افراد در اراده عمومی به بار می‌نشیند. به‌گونه‌ای که هر فرد خود و تمام حقوق خویش را به مشارکت تحت هدایت عالی‌اراده عمومی قرار می‌دهد و هر عضوی چون بخش جدایی‌ناپذیر کل در هیأت اجتماعی پذیرفته می‌شود (روسو، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

حال پس از روشن شدن منشأ تشکیل اراده عمومی باید گفت که روسو منشأ و مبنای وضع قانون را عقل خودبنیاد می‌داند که در اراده عمومی متعین می‌گردد و اراده عمومی هم روح قانون و هم روح قوه قانونگذار، محسوب می‌شود. بر همین اساس روسو معتقد است که «نباید پرسید حق وضع قانون با چه مرجعی است؛ زیرا قانون از اراده عمومی ناشی می‌شود و هیأت حاکمه مذکور قانون نیست، زیرا خود از سوی اراده عمومی به‌وجود می‌آید؛ این پرسش که انسان چگونه هم آزاد و هم مطیع قانون است بی‌مورد است، زیرا قوانین چیزی جز بیان اراده ما نیست» (روسو، ۱۳۹۳: ۹۱). به‌عبارت دیگر، اراده عمومی روحی است که خود را در مفهوم قانون و قوه قانون‌گذار نمایان می‌کند و اگر این فرایند منطقی از قانون گرفته شود، معناداری خود را از دست می‌دهد و اساساً قانون نیست. بر همین اساس در نزد روسو، قانون موضوعه، پوسته و ظاهر قانون است. باطن قانون، اراده عمومی است و باطن باطن آنکه بنیاد و اصل و اساس قانون است، عقل خودبنیاد و آزادی است. کل این فرایند منطقی در نسبت با هم قانون را معنادار می‌کند و هر لایه بنیادی به نسبت لایه رویین به‌مثابه شرط است. شرط تحقق قانون، اراده عمومی و شرط تحقق اراده عمومی، عقلانیت خودبنیاد است. قانون نه صرف قانون موضوعه و کد حقوقی، بلکه کل این فرایند منطقی است.

۲.۲. تفسیر کانت از مفهوم قانون

کانت به‌عنوان نماینده روشنگری آلمانی به‌طور صریح‌تری به خودبنیادی عقل و نسبت آن با مفهوم قانون اشاره دارد. در خصوص نسبت خودبنیادی عقل و قانون باید گفت که کانت قانون را یا قانون مربوط به طبیعت می‌داند که مربوط به حیطة عقل نظری و علمی است یا قانون را مربوط به آزادی می‌داند که مربوط به حیطة عقل عملی است (کانت، ۱۳۹۴: ۲۱). از آنجا که هدف از این بخش نیز طرح بحث قانون در قلمرو حقوق است، بر همین اساس طرح بحث از قانون عقل عملی و حدود و ثغور آن است که بحث از قانون در قلمرو حقوق را معنادار می‌کند. به‌عبارت دیگر، خودبنیادی مورد تأکید کانت در عقل عملی است که خود را در قانون حقوقی متجلی می‌کند.

در تفکر کانت، قانون عقل عملی (که یک وجه آن قانون اخلاقی است و وجه دیگر قانون حقوقی) ریشه در امر مطلق یعنی اراده انسان دارد. عقل در نظر کانت ماهیتی سوپژکتیو دارد. در بحث ما سوپژکتیو بودن عقل عملی به این معناست که سوژه (امر مطلق و ذات خردمند انسان) شرط پیشبینی تحقق قانون است. او معتقد است «اگر امری را فرض کنیم که وجود آن در نفس خود، ارزشی مطلق داشته باشد، یعنی چیزی که چون فی‌نفسه، غایت است می‌تواند سرچشمه قوانین قطعی باشد، آنگاه این امر و فقط این امر، می‌تواند منشأ بایسته تأکیدی ممکن یعنی قانون عملی باشد». کانت این امر مطلق را انسان یا ذات خردمند می‌داند که «به‌منزله غایتی مستقل و به‌خودی‌خود وجود دارد و نه صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای که این یا آن اراده خودسرانه به کارش برد» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۲).

بر این اساس از نظر کانت، قانون عقل عملی خودبسنده و مستقل از غیر خود یا مستقل از حوزه‌های خارج از عقل انسانی است. وی در خصوص ماهیت سوپژکتیو عقل عملی بیان می‌کند «عقل به‌خودی‌خود و مستقل از هر گونه تجربه، حکم می‌کند که چه کارهایی باید انجام گیرد» (kant, 2006: 20). کانت در راستای حفظ اقتضائات سوپژکتیوتیه در عقل عملی، در مقام تبیین عقل عملی و اصول آن بر می‌آید و بیان می‌کند: «اصل عملی، قضایایی هستند که حاوی ایجاب کلی اراده‌اند و چندین قاعده عملی تحت این ایجاب کلی اراده وجود دارد. این قواعد در جایی که فاعل شرایط را فقط در مورد اراده خویش معتبر بداند، قواعد ذهنی یا دستورند؛ ولی در جایی که شرایط عینی تلقی شوند، یعنی در مورد اراده هر موجود عاقلی معتبر دانسته شوند، قواعد عینی یا قواعد عملی‌اند» (kant, 1909: 105). همان‌طور که ملاحظه می‌شود در نظر کانت، عقل عملی در نسبت با جهان خارج منفعل نیست، بلکه عقل با اصول خود، قوانینی را ارائه می‌کند که موجبات تعیین اراده را فراهم می‌آورد. «برای آنکه عقل بتواند قوانینی عرضه نماید، فقط ضروری است، خودش را فرض بگیرد» (کانت، ۱۳۸۵: ۲۰). به‌عبارت دیگر یکی از اقتضائات سوپژکتیو بودن قانون عقل عملی، تعیین اراده به‌وسیله این قانون به شکل بی‌واسطه

است. «عقل با قانون عملی‌اش، به صورت بی‌واسطه نه از طریق احساس واسطه لذت یا الم، نه حتی از طریق احساس لذت از خود این قانون، اراده را موجب می‌سازد» (kant, 1909: 112). بر این اساس از نظر کانت، حوزه عقل عملی، نه نیازمند تصور وجود دیگری بالای سر آدمی است تا او وظیفه خویش را بشناسد و نه محتاج انگیزه‌های غیر از قانون تا وی به وظیفه خود عمل کند. در نتیجه عقل عملی، خودبسنده و بی‌نیاز و خودتعیین‌بخش است و به وسیله قوانین متکی به خود، اراده را متعین می‌کند (کورنر، ۱۳۹۴: ۳۲۲-۳۲۱) و این خودتعیین‌بخشی و تعین اراده، ریشه در ماهیت سوژکتیو قانون دارد. به عبارت دیگر، در نظر کانت با توجه به اینکه عقل عملی امکان ایجاب اراده را داراست، بر این اساس امکان قانونگذار بودن نیز برایش فراهم است. «فقط به این دلیل که عقل به عنوان عقل محض می‌تواند عملی باشد، امکان قانونگذار بودن برایش فراهم است» (kant, 1909: 112). در واقع از آنجا که عقل به صورت سوژکتیو عمل می‌کند و مستقل از غیر و متکی به خود است، می‌تواند قانونگذار باشد (موسوی اصل ۱۳۹۷: ۷۱). «اراده هر ذات خردمند باید اراده قانونگذار کلی باشد. از این جهت، اراده به‌سادگی تابع قانون نیست بلکه چنان تابع است که باید خود به منزله واضع قانون به شمار آید و فقط بر این اساس، تابع قانون است و می‌تواند خود را واضع آن بداند.» (kant, 2006: 39)

در راستای خودبنیادی قانون، کانت تا آنجا پیش می‌رود که به‌طور صریح‌تری در انتقاد به پیشینیان می‌گوید: «آنان از این نکته غافل بوده‌اند که قوانینی که انسان تابع آنهاست، فقط به وسیله خود او وضع شده‌اند و انسان فقط مکلف است بر وفق اراده خویش عمل کند؛ یعنی اراده‌ای که به وسیله طبیعت چنان ساخته شده باشد که واضع قوانین کلی باشد. حال آنکه در نزد پیشینیان، انسان فقط در مقام تابع قانون پنداشته می‌شد و به عامل بیرونی برای اجبار نیاز داشت، چراکه قوانین از اراده خود او برخاسته بودند، بلکه اراده او با قانونی که به حکم عامل دیگری الزامی می‌شد، مطابقت می‌کرد» (kant, 2006: 95). به همین سبب کانت در چرخش خود نسبت به پیشینیان، اصل خودآیینی اراده را در برابر دگرآیینی اراده (وابستگی اراده به غیر) مطرح می‌کند و در توضیح آن می‌گوید: «هر ذات خردمند، ذاتی است که باید خود را از راه آیین‌های رفتار، واضع قوانین عام و کلی بداند» (کانت، ۱۳۶۹: ۸۱). بر این اساس از نظر کانت، خودآیینی اراده، بنیاد قوانین عملی است و دگرآیینی اراده، نه‌تنها بنیاد هیچ تکلیفی نیست، بلکه ضد تکلیف است (kant, 1909: 122). در واقع از نظر کانت، «از آنجایی که ما انسان‌ها خودآیین هستیم، آزادانه عمل خود را متعین می‌کنیم و حاکمیتی خارج از ما، حتی از سوی خداوند نمی‌تواند بر ما تحمیل شود» (موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۷۵؛ به نقل از Schneewind, 1999: 75). بنابراین از آنجا که خودآیینی اراده در نظر کانت، مبنای قوانین عملی به‌شمار می‌آید، در نتیجه همه قوانین عملی و از جمله قوانین حقوقی ذاتاً خودآیین هستند (موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۷۵) و این خودآیینی «بنیاد شرف طبیعت انسانی و هر گونه طبیعت خردمند

است» (کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۵). در نتیجه با توجه به نکات مهم مذکور باید گفت که مفهوم خودآیینی که در ذات قانون مدرن است، اصل اساسی و سنگ محک فهم و تشخیص مفهوم قانون در تفکر مدرن با برداشت‌های غیر مدرن از قانون است، به‌گونه‌ای که اگر قاعده‌ای که واجد حکم باید و نباید حقوقی باشد اما فاقد روح خودآیینی باشد، قانون تلقی نمی‌شود. در نزد کانت بین عقل محض، خودآیینی، آزادی و قانون مساوقت وجود دارد و در این باره تصریح دارد که «انسان در مقام ذاتی خردمند و در نتیجه در مقام عضوی از عالم معقول، هیچ‌گاه نمی‌تواند علیت اراده خود را از راهی به‌جز پیروی از آرمان آزادی متصور شود، زیرا استقلال از علل تعیین‌کننده عالم محسوس که خرد همیشه باید به خودش نسبت دهد، همان آزادی است و آزادی به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به خودآیینی پیوسته است و این خودآیینی هم به قانون عقل عملی پیوند دارد» (کانت، ۱۳۹۴: ۱۳۶). در مجموع می‌توان گفت که از نظر کانت روح قانون، خودآیینی و آزادی است. قانون تجلی عقل محض انسانی است و با پیروی از قانون خودآیین است که آزادی انسان و مقام انسانیت او حفظ می‌شود. خودآیینی و آزادی شرط معناداری قانون است.

روشنفکری در ایران

۱. مفهوم و خاستگاه پیدایی

روشنفکری در ایران به مجموعه‌ای فرهنگی-سیاسی متشکل از اشخاص، محافل و انجمن‌هایی اطلاق می‌شود که با تمام اختلافات بین آنها، افق مشترک آنان در جهت‌گیری تاریخی-فرهنگی خاصی یعنی ترویج مدرنیته است (زرشناس، ۱۳۸۷: ۱۱۲). نخستین رگه‌های شکل‌گیری روشنفکری در ایران به دوران حکومت قاجار در اوایل قرن نوزدهم برمی‌گردد. در این دوران تحولات جدیدی در سیاست بین‌المللی به‌وجود آمد که سرنوشت اجتماعی و سیاسی ایران را مستقیماً تحت تأثیر قرار داد (حائری، ۱۳۸۷: ۱۲۰). ایجاد شرایط جدید در مناسبات بین‌المللی و وقوع رویدادهایی مانند تجاوزهای روسیه به ایران در اواخر قرن هجدهم، پیشرفت‌های ناپلئون به‌سوی مشرق و طرح او در حمله به هند از راه ایران، کوشش انگلستان در نگهداری مستعمرات خود در آسیا و تکاپوی ایران در حفظ سرزمین و استقلال خود در مقابل تعرض‌های خارجی سبب شد که ایران وارد صحنه سیاست بین‌المللی شود (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۲). اما در این رقابت عملاً توازن بین قدرت ایران با قدرت‌های بین‌المللی به هم خورد و با اینکه اروپایی‌ها مدت‌ها قبل از دوره قاجار، با تشکیل دولت مدرن توفیق و برتری نامحسوسی نسبت به کشور ایران پیدا کرده بودند، اما فهم و درک این برتری اروپایی‌ها در دوره قاجار در کنار سایر عوامل مورد اشاره، به‌واسطه مهم‌ترین این عوامل یعنی شکست ایران از روس‌ها محسوس و ملموس‌تر شد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳۵).

پیامد مهم شکست ایرانیان این بود که ایرانیان در قوت مواجهه خود دچار تردید شدند و احساس کردند که از دنیا عقب افتاده‌اند. بر این اساس در پی این شکست، عباس میرزا در پی کشف علل عقب‌ماندگی ایران از کشورهای اروپایی، نخستین برنامه نوسازی و اصلاحات را که اساس آن شناخت دانش‌های جدید به‌ویژه مباحث حوزه نظامی‌گری و تقویت قدرت نظامی بود، آغاز کرد و دانشجویانی را جهت تحصیل به انگلستان فرستاد (حائری، ۱۳۹۲: ۱۱). برای تحقق چنین اهدافی، اقدامات زیر را در دستور کار قرار داد: استخدام رایزن نظامی از فرانسه و انگلیس، اعزام تعدادی از دانشجویان به انگلستان جهت تحصیل در رشته‌های مختلف مهندسی، طب، توپخانه، ریاضی، زبان و حکمت طبیعی، ایجاد ارتش نوین و نظام وظیفه و... (حائری، ۱۳۹۲: ۱۲). از میان اقدامات مذکور اعزام تعدادی از محصلان به غرب و آشنایی آنها با دانش و تمدن مغرب‌زمین، زمینه تربیت طبقه‌ای تحصیل‌کرده با عنوان «روشنفکر» را فراهم آورد که به‌واسطه نوشتن سفرنامه‌ها و سیاحت‌نامه‌ها پس از بازگشت به وطن و ترجمه آثار خارجی، به رواج مفاهیم و اندیشه‌های مدرن و گرایش‌های نو و مشاغل جدید پرداختند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۵). بدین ترتیب کسانی که خواهان ترقی و پیشرفت جامعه بر مبنای مظاهر مدرنیته و غرب مدرن بودند و به‌واسطه تحصیل، سیاحت، بازرگانی و... با جوامع غربی آشنا شدند و با طرح مسائلی مانند پروتستانیزم اسلامی و تساهل و تسامح دینی و خردگرایی و دین‌ستیزی و قانون‌گرایی ظاهر شدند و سرنگونی حکومت استبدادی و برقراری حکومت مشروطه را به‌وسیله حکومت قانون دنبال می‌کردند، می‌توان با عنوان روشنفکر شناسایی کرد. البته گفتنی است که این طبقه تحصیل‌کرده، در عصر قاجار نخست توسط میرزا آقاخان کرمانی تحت عنوان «منورالفکر» به معنای افرادی که «رافع‌الخرافات» و «منورالعقول» هستند، شناسایی شدند (حائری، ۱۳۸۷: ۲۸۰) و سپس قبل از شهریورماه ۱۳۲۰ توسط اعضای فرهنگستان اول (تأسیس ۱۳۱۴)، واژه «منور» به واژه «روشن» ترجمه شده، الف و لام عربی آن برداشته شده و در نهایت اصطلاح «روشنفکر» جانشین اصطلاح «منورالفکر» شده است (عضدانلو، ۱۳۷۵: ۶۳). در مقام ارزیابی شکل‌گیری روشنفکری در ایران باید گفت که جنگ‌های ایران و روس، قدرت نظامی انگلستان و مشاهده اقتدار و توان نظامی و صنعتی غرب، به‌سرعت جهان مدرن را به‌صورت یک مسئله مهم اجتماعی و بلکه تاریخی برای جامعه ایرانی درآورد، این در حالی بود که ابعادی از سطوح معرفتی این جهان مورد توجه قرار نمی‌گرفت. اولین آشنایی ایرانیان با غرب مدرن، در مواجهه با ظاهری‌ترین و در عین حال نازل‌ترین سطوح فرهنگی تمدنی غرب شکل گرفت. بر همین اساس روشنفکری در جامعه ایرانی واژگونه متولد شد و مدرنیته بدون نظم منطقی و بدون پشتوانه فکری و بی‌نسبت با سنت فرهنگی و تاریخی ایرانیان وارد شد و موجبات بحران تمدنی را فراهم کرد، به‌گونه‌ای که بعد از ۱۵۰ سال تمام وجوه فرهنگی تمدنی ما متأثر و در ذیل این وضع بحرانی است. به‌عبارت دقیق‌تر، روشنفکری در زادگاه خود محصول

بسط عقلانیت خودبنیاد است و از این منظر مفسر جهان‌نگری عصر روشنگری در وجوه مختلف فرهنگی تمدنی است. اما در ایران عقلانیت خودبنیاد هرگز تحقق تام و تمام نداشته و سنت فکری فرهنگی ایران با محوریت اراده تکوینی و تشریعی حضرت حق، نسبتی با این سنخ از عقلانیت نداشته و از این جهت در دل سنت خودی، امکانی برای ظهور و بسط عقلانیت خودبنیاد فراهم نبوده است. از این رو در ایران، رویدادهایی چون رنسانس و عصر روشنگری هرگز رخ نداده و آنچه در عصر مشروطه در بین تحصیل‌کردگان فرنگ به نام روشنفکری مطرح شده، به‌نحوی رویکرد تقلیدی و ظاهرگرایانه نسبت به مظاهر غرب بوده است. از همین رو روشنفکری در ایران از نطفه، فاقد باطن و پشتوانه جدی و عمیق فلسفی بوده و همواره از فهم ریشه‌ای و باطنی غرب عاجز بوده است. از این رو شناخت آن از مدرنیته یکسره معطوف به ظواهر و نزاع‌های ایدئولوژیک و سیاسی بوده است (زرشناس، ۱۳۸۳: ۱۱۴).

۲. قانون از منظر روشنفکران عصر مشروطه

جامعه ایرانی تا پیش از رویارویی با تجدد، نظم و نظام حقوقی خود را با دانش فقه و بر مدار مفاهیمی مانند «فتوا»، «حکم» و «فرمان» سامان می‌داد (بیگدلی، ۱۳۹۴: ۳۲). اما ایرانیان از طریق روشنفکران با مفهوم جدید قانون آشنایی می‌یابند و این مفهوم وارداتی تا معنا نمی‌شد، نمی‌توانست کارکرد خود را در جامعه ایرانی بیابد (طحان‌نظیف و احسانی، ۱۳۹۶: ۵۸). از همین رو روشنفکران ایرانی عصر مشروطه بنا به فهم خود، معنایی از قانون مطرح کردند که با وجود اتفاق نظر همه آنها بر راهگشا بودن قانون در ایران، چند طیف معنایی را از این مفهوم ارائه کردند.

۲. ۱. اعتقاد به ایده تبدیل شریعت به کد قانونی

یکی از چهره‌های شاخص معتقد به این دیدگاه، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله است. از نظر مستشارالدوله «قانون» همان است که در فرانسه آن را «لووا» می‌گویند که مشتمل بر چند کتاب است که هر یک از آنها را «کود» می‌نامند. از منظر وی این کودها در نزد اهالی فرانسه به‌منزله کتاب شرعی در نزد مسلمانان است (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۲۶). البته از منظر وی تفاوت‌هایی بین قوانین مدون فرانسه یعنی کدها و احکام اسلامی وجود دارد. آاز دیدگاه او با مطالعه کدهای فرانسه و سایر ملل متمدن و مقایسه آنها با شریعت اسلام این نکته آشکار می‌شود که اسلام جامع همه قوانین خوب فرنگستان است (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۲۹). او برای اثبات مقصود خود در رساله یک کلمه، ابتدا کدهای دائمی قانون اساسی فرانسه را

1. Loi
2. Code

۳. برای مطالعه بیشتر رک: مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۲۷.

از منظر خود بیان می‌کند و بعد به ریشه‌یابی این کدها در شریعت اسلام می‌پردازد تا بیان کند که این کدها در شریعت اسلام مسبوق به سابقه هستند. برای مثال در فقره نهم کتاب خود به آزادی مردم در انتخاب وکلا و نمایندگان خود جهت اجتماع در «مجلس کُر لژیسلاسیون» یعنی مجلس قانونگذار برای قانونگذاری اشاره می‌کند و با استناد به آیات قرآنی که در آنها دستور به مشورت داده شده و سیره پیامبر که در جنگ احد، رأی جماعت را بر نظر خود ترجیح داد و همچنین روایاتی مانند روایت «حدیث لاصواب مع ترک المشورت»، ایجاد مجلس قانونگذاری را مبتنی بر اصل شورا در اسلام می‌داند! (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۳۳).

برخی در خصوص روشی که مستشارالدوله در جمع بین اصول و قوانین غربی با شریعت اسلامی اتخاذ کرده، معتقدند که اگرچه برخی استنباطات او به آیات و روایات قابل نقد است، اما وجهه همت مستشارالدوله را در جهت نشان دادن هماهنگی میان قوانین غربی با احکام اسلامی قابل تقدیر می‌دانند و قائل‌اند که هیچ‌یک از قواعدی که او با احکام اسلامی تطبیق داده است، مغایر با عقاید اسلامی نیست! (نصری، ۱۳۹۰: ۱۱۵). برخی اندیشمندان نیز تلاش نظری میرزا یوسف‌خان را کوششی در جهت ایجاد نظام حقوقی کارآمد می‌دانند، نظامی که از یک سو به موازیت فقهی دلبسته است و از سوی دیگر به اقتضای زمانه باید تن به حقوق مدرن دهد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۷). در مقابل برخی نیز معتقدند که مستشارالدوله نسبت به تمایزهای مبنایی و اساسی که در میان دو نظام حقوقی غربی و اسلامی وجود داشته، آگاه بوده است، ولی با توجه به اینکه مردم برای پذیرش مفاهیم اسلامی آمادگی بیشتری داشتند، تلاش کرده تا اندیشه‌های غربی را با مفاهیم اسلامی همسان نشان دهد، چنانکه در نامه خود به آخوندزاده اشاره می‌کند که «کسی نگوید که فلان چیز بر ضد اسلام و یا اسلام مخالف ترقی و تمدن است» (مددپور، ۱۳۸۷: ۵۶۸).

علاوه بر نظرهای مذکور باید گفت که مدعای اصلی مستشارالدوله به واسطه معرفی سطحی و غلط اندیشه‌های غرب، از یک سو به تقلیل مفاهیم بنیادین حقوقی مدرن و مفاهیم حقوقی اسلام از معانی بنیادی و اصیل خود منجر شده است و از طرف دیگر عدم آشنایی عمیق با آموزه‌های اسلامی، استشهادات به آیات و روایات بی‌ارتباط، تکلف در آوردن دلیل شرعی برای مفاهیم غربی که به روشنی از هم بیگانه‌اند، عدم کل‌نگری و اشارات جزئی به اندیشه‌های مدرن و عدم عمق‌نگری نسبت به مفاهیم مدرن و مفاهیم اسلامی سبب شده است تا به‌نحو کاملاً سطحی امکان جمع بین دو دستگاه مفهومی را که از خاستگاه‌های فکری و اندیشه‌ای متفاوتی نشأت می‌گیرند، فراهم آورد (بیگدلی، ۱۳۹۴: ۷۰).

بر همین مبنا گفتنی است که رساله یک کلمه برخلاف نظر برخی که این رساله را مبنای نظری تبدیل شرع به نظام حقوقی عرف می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۴)، به سبب محتوا و مضمونش اهمیت ندارد، بلکه اهمیت تاریخی این رساله از آن‌روست که تلاش و الگویی برای

جمع بین سنت فقهی و حقوق مدرن است (بیگدلی، ۱۳۹۴: ۷۱)؛ تلاشی که ضمن آنکه وی به تفاوت‌های میان شرع و قوانین فرانسه التفات دارد، قانون را به‌مثابه ظرفی می‌پندارد که می‌توان مفاد فقهی را به‌عنوان مظلوف آن در نظر گرفت (طحان‌نظیف و احسانی، ۱۳۹۶: ۶۸) و از این نظر می‌تواند با تهی کردن مفاهیم از معانی و بنیادهای اصلی‌شان و با نادیده گرفتن امتناع جمع فلسفی میان قوانین مدرن و احکام اسلامی از حیث تعارض در مبنا، موضوع، هدف، غایت، روش، نهادها و فرم‌ها و در نهایت با فرو کاستن و تقلیل این دو نظام هنجارگذار در مقام جمع بی‌معنای اصول قوانین فرانسه و احکام اسلامی برآید. این در حالی است که قانون در معنای اصیل و تاریخی خود، صرف کد حقوقی نیست، بلکه کد حقوقی و قانون موضوعه، ظاهر و پوسته قانون است و قانون باطنی دارد که شرط معناداری قانون است. آن باطن با روح احکام اسلامی ناسازگار است. حکم شرعی تجلی اراده تشریحی است که مجتهد آن را استنباط کرده است، درحالی‌که قانون تعیین آزادی بشر است. از این رو به تعبیر کانت بین دگرآیینی (قانون) و خودآیینی (فقه)، امکان جمع عقلی و فلسفی وجود ندارد. به عبارت دقیق‌تر، همان‌طور که بیان شد، قانون در معنای مدرن ذاتاً سوژکتیو و خودآیین و مستقل از غیر عقل مدرن است و اگر نسبتی با غیر خود (عقل) داشته باشد، از ماهیت بنیادین خود خارج می‌شود. بر همین اساس قانون مدرن را نمی‌توان با قواعد فقهی و دینی تلفیق کرد، چراکه قاعده دینی موجبات خروج از «خود عقل» را که اقتضای ذاتی مفهوم مدرن قانون است، فراهم می‌آورد، زیرا از خارج از خود عقل، امر و نهی می‌کند یا دستور می‌دهد یا تکلیفی را مشخص می‌کند. بر این اساس خودآیینی قانون مدرن، شکاف عمیقی با رویکرد دینی ایجاد می‌کند که در فهم و تحلیل نسبت قانون و حکم شرعی حائز اهمیت است، چراکه سخن گفتن در مورد این نسبت، متوقف بر تبیین دقیق مفهوم قانون در زمینه فکری مدرن است و مفهوم مدرن قانون، اقتضائاتی دارد که نمی‌تواند از آنها جدا شود و یکی از اساسی‌ترین این اقتضائات، خودآیینی است که به روح سوژکتیو تفکر مدرن بازمی‌گردد (موسوی اصل، ۱۳۹۷: ۷۵).

۲.۲. اعتقاد به تعارض بین قانون و شریعت

فرد شاخص این دیدگاه میرزا فتحعلی آخوندزاده است. آخوندزاده مانند غالب روشنفکران این دوره، قانون را یکی از راه‌حل نجات ایران از پای‌بست توهمات می‌داند، اما برخلاف دیگر روشنفکران هم‌عصر خود، به نکته مهمی اشاره می‌کند که نشان از شناخت هرچند اندک اما دقیق‌تر از غرب مدرن و قانون به‌مثابه مهم‌ترین عنصر نظام حقوقی و سیاسی مدرن دارد (بیگدلی، ۱۳۹۴: ۷۹-۷۸). توضیح آن‌که او بر این عقیده بود که اسلام و تجدد از اساس با یکدیگر متعارض‌اند و قابلیت جمع با یکدیگر را نه در ساحت مبانی، نه در ساحت نظام‌های سیاسی و حقوقی و علمی و اقتصادی ندارند (طحان‌نظیف و احسانی، ۱۳۹۶: ۶۴). بر همین مبنا

وی در رد ایده جمع‌گرایی (جمع میان قانون غربی و شریعت اسلامی) مستشارالدوله به وی می‌نویسد: «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت، کونستیتوسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت، حاشا و کلاً، بلکه محال و ممتنع است» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۰۱). وی به‌صراحت از تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت سخن می‌گوید و پشتیبان سرسخت تفکیک «دیانت از سیاست» می‌باشد (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۴).

آخوندزاده با آگاهی‌ای که از اندیشه‌های سیاسی مدرنیته و حوادث اجتماعی اروپا به‌دست آورده بود، به این نتیجه رسیده بود که نخست باید زمینه تحول فکری و آمادگی ذهنی و رشد ملی را منحصراً از راه تربیت ملت و نشر دانش در میان همه طبقات اجتماع فراهم کرد. سپس ملت به روی پای خود برخیزد و به همت خویش، بساط کهنه را براندازد و نظام تازه‌ای را برپا سازد. بر همین مبنا او تلاش برای وضع قانون را متأخر از تغییر دانش و بینش مردم می‌دانست و معتقد بود «بدون تربیت ملت، قوانین نتیجه نخواهند بخشید» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۲۸). به‌عبارت دیگر، او بی‌دانشی در کشورهای اسلامی را از بزرگ‌ترین موانع حاکمیت قانون در ایران قلمداد می‌کرد و کسب دانش را مقدم بر وضع قوانین می‌دانست، چراکه بدون داشتن فهم و درک مدرن، امکان فهم قانون نیز میسر نخواهد بود (آجودانی، ۱۳۸۵: ۴۲). مقصود وی از ترویج و انتشار علوم نیز ترویج و انتشار علوم غربی و مدرن است تا بدین‌واسطه فکر و تفکر و تفسیر و فهم و درک انسان ایرانی، در جهت مدرن شدن و مدرن فکر کردن تغییر یابد تا مستعد پذیرش پورقره (پیشرفت) شود، چراکه تا زمانی‌که خیال ایرانی عوض نشود، اخذ دستاوردهای غرب مدرن ثمربخش نخواهد بود. چنانکه در نامه خود به مستشارالدوله این تذکر و خودآگاهی را به او می‌دهد که تا فکر ایرانی مدرن نشود، اخذ اصول و قوانین اروپایی فایده‌ای نخواهد داشت. «اتخاذ تجربه دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان به اساس خیال و طرح‌اندازی عقول ارباب تجربه پی نبرده باشد. مگر کافه مردم آیات و احادیث را می‌فهمند. مگر چاره این کار آیات و احادیث است؟ باید مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد به‌هم رسانند. باید خیالات یوروپائیان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یوروپائیان سبقت و تقدم داشته باشد» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۱۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، از نظر وی درک مدنیت غرب و دستیابی به پیشرفت و ترقی، صرفاً با اخذ ظواهر این مدنیت مانند قانون، صنعت، تجارت و... امکان‌پذیر نیست، چراکه بدون درک بنیاد تفکر فلسفی غرب و به زبان او بدون درک و شناخت «خیال» غربی، نمی‌توان به جوهر تکامل این مدنیت پی برد. بر همین اساس تا بنیاد اندیشه از اساس دگرگون نشود و به تبع آن نگاه و فهم انسان تغییر نکند، نمی‌توان به پیشرفت واقعی از نظر او دست یافت. بر همین اساس وی برای تغییر این نگاه و فهم، به انتشار کتاب *مکتوبات کمال‌الدوله* می‌پردازد تا بدین‌وسیله، اساس «خیال» و اندیشه را دگرگون کند (آجودانی، ۱۳۸۶: ۴۸).

۳.۲. اعتقاد به تعاون شریعت و قانون

فرد شاخص این دامنه فکری، میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی است. طالبوف به مانند دیگر روشنفکران سخت شیفته قانون است به گونه‌ای که مکرراً تأکید کرده است که ریشه تمام مشکلات ایران بی‌قانونی و ریشه تمام پیشرفت‌های غرب قانون است (آجودانی، ۱۳۸۵: ۱۸۰؛ نصری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۰۰). از نظر طالبوف «قانون یعنی فصول مرتب احکام مشخص حقوق و حدود مدنی و سیاسی متعلق و جماعت نوع را گویند که به واسطه او هر کس کاملاً از مال و جان خود مطمئن، و از حرکات خلاف خود مسئول بالسویه می‌باشد» (بهنام، ۱۳۷۸: ۷۸؛ نصری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۰۱).

طالبوف نیز برخلاف مستشارالدوله درصدد این نبوده که اصول و مبانی و مؤلفه‌های اندیشه پارلمانتاریسم را با مبانی اسلامی همسان جلوه دهد، اما حوزه دین را از حوزه سیاست و قوانین عرفی جدا می‌داند و می‌گوید: «گرچه مسائل مذهبی مهم است ولی حوزه جداگانه‌ای را اشغال می‌کند که از سیاست و قوانین عرفی و غیرمذهبی که زیر نظارت و مسئولیت خردمندان کشور قرار دارد، جدا هستند» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۸۵). در مورد قوانین حاکم بر جامعه نیز اگرچه لزوم مذهب و قوانین پیامبران را انکار نمی‌کند، اما آنها را مبنای اداره امور کشور و جنبه‌های مادی زندگی نمی‌داند و با تفکیک قوانین مادی و معنوی، قواعد شرعی و دستورهای پیامبران را قانون معنوی قلمداد می‌کند که صرفاً مشتمل بر جنبه معنوی و روحی انسان است (طالبوف، ۱۳۵۶: ۸۱).

او قائل به نوعی تعاون و تکمیل شریعت توسط قوانین جدید است: «آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود، ممنوع و مادام‌الدهر حرام است، هر کس که «قانون» را متمم شرع و ناظر اجرای احکام شرع نداند مسلمان نیست» (آجودانی، ۱۳۸۵: ۶۱). و آنجایی که بیان می‌کند: «احکام شرع برای هزار سال قبل بسیار خوب بوده، بهترین قوانین تمدن، شرایع ادیان دنیا بوده و هست ولی به عصر ما که هیچ نسبت به صد سال قبل ندارد، باید سی هزار مسئله جدید بر او بی‌افزائیم تا اداره امروز را کافی باشد»، معتقد است که احکام و قوانین مادی دین برای تمشیت امور امروز جامعه ناکارآمد است و بر همین اساس می‌بایست با قوانین جدید تکمیل شود. بر همین مبنا نکته مهم در خصوص شیوه اندیشه‌ورزی وی این است که او در مقام بیان مفهوم و ماهیت قانون تلاش نکرده است که برخلاف مستشارالدوله، مبانی غربی دموکراسی و نظام پارلمانی را با آموزه‌های شرعی تطبیق دهد. بر همین اساس طرح او یعنی امکان جمع بین فقه و حقوق جدید و نه ایده تبدیل شریعت به قانون حقوق و فقه در اندیشه مستشارالدوله و نه طرح رهاسازی فقه و جهان سنتی در اندیشه آخوندزاده، بیشتر مورد توجه عقلانیت ایرانی قرار گرفته است. به عبارتی عقلانیت ایرانی رویکرد طالبوف را بیش از یکی بودن این دو مورد پذیرش قرار داده است، زیرا این نظر می‌توانست اختلافات روشن بین اسلام و غرب را نیز نادیده نگیرد و در عین حال آنها را موجه کند و در فضایی دینی امکان پذیرش

وضعیت مدرن را فراهم سازد. اما این نظر که غرب برای خود دارای عقلانیتی است که به پیشرفت در علوم طبیعی و تکنولوژی منجر شده است و اسلام نیز دارای عقلانیتی اخلاقی و معنوی است که به پیشرفت‌های معنوی و روحی منجر شده است و ما ایرانیان برای رسیدن به کمال و سعادت دنیا و آخرت باید این دو عقلانیت را با هم جمع کنیم، سخنی بوده است که بنیاد ساخت ایران معاصر را تشکیل داده است (بیگدلی، ۱۳۹۴: ۱۰۲). با توجه به نکات مذکور باید گفت که طالبوف نیز مانند مستشارالدوله درک بنیادین از مفهوم قانون ندارد، چراکه وی متعرض ماهیت و ریشه‌ها و مبانی غرب نمی‌شود. گویی از نظر وی غرب چیزی جز مجموعه‌ای از صنایع و علوم کاربردی و نظم مملکتی نیست. او «قانون» را اساس غرب می‌داند و نگاه ابزاری به قانون و نظم‌خواهی بر مبنای آن دارد و نه نگاه معرفتی و این موجب نگاه سطحی به قانون می‌شود (بیگدلی، ۱۳۹۴: ۹۷).

نتیجه‌گیری

روشنفکری در غرب جریانی است که بیانگر جهان‌بینی و بینش حاکم بر دورانی مهم از تاریخ بسط غرب مدرن یعنی عصر روشنگری است. زمینه‌های پیدایی و تکوین روشنفکری در غرب به آغاز دوران گذار از قرون وسطی به غرب مدرن و تحولات رنسانس برمی‌گردد. با آغاز رنسانس نسبت جدیدی میان آدم و عالم برقرار شد؛ نسبتی که به جایگزینی مقام انسانی به‌جای مقام الهی و محوریت یافتن عقل خودبنیاد بشری در مقابل آموزه‌های دینی و قدسی انجامید و موجب شکل‌گیری جریان روشنفکری در غرب شد. از سوی دیگر، در اثر آشنایی گروه تحصیل‌کرده ایرانی با کشورهای اروپایی و مظاهر تجدد و مدرنیته، جریانی تحت عنوان جریان روشنفکری در ایران شکل گرفت که بدون درک و فهم پشتوانه فلسفی و معرفتی غرب، خواهان مدرنیزه کردن شئون مختلف جامعه ایرانی و شریک کردن ایرانیان در بخشی از تاریخ مدرن بود، درحالی‌که سنت تاریخی ما ماهیتاً با تاریخ مدرن متفاوت بود و این مسئله امکان مدرن شدن را از ما سلب می‌کرد. شرط پیوند به دنیای جدید داشتن عقلانیت دنیای جدید است و انسان ایرانی با آن عقبه فرهنگی تاریخی فاقد چنین عقلانیتی بود. از همین رو امکان قوام یافتن مظاهر مدرن، در فرهنگ ایرانی ممتنع بود و اخذ این مظاهر بدون داشتن شرط امکان تحقق آنان، موجب پیدایی بحران در فرهنگ و تمدن سنتی ما شد.

بر مبنای این تحلیل یعنی امتناع وجود عقلانیت مدرن در اندیشه روشنفکران عصر مشروطه، فهم و درک درست از مفاهیم و نهادهای نظام حقوقی مدرن در زمینه فکری اصیل خود برای روشنفکران عصر مشروطه نیز صورت نگرفته بود. در این وضعیت درک مفهوم قانون در خاستگاه وجودی و زمینه فکری اصیل خود امری ضروری خواهد بود. بر همین اساس با

تبیین مفهوم قانون در غرب مدرن سعی بر این بود که به فهم قانون در اندیشه مدرن که توسط روشنفکران عصر روشنگری تبیین و ترویج شد، پرداخته شود تا گامی در راستای فهم اصیل این مفهوم مهم در بستر فرهنگی معرفتی آن خود برداشته شود. قانون در معنای اصیل خود یعنی در تفکر مدرن حاصل چرخش هستی‌شناسانه انسان مدرن و نسبت جدیدی است که انسان مدرن با هستی برقرار کرده است؛ نسبتی که به موجب آن عقلانیت خودبنیاد انسان دائر مدار عالم و آدم تلقی می‌شود که همه مفاهیم و نهادهای مدرن نیز ذیل این نسبت و این عقلانیت معنا پیدا می‌کند. اما این مهم در حالی است که روشنفکری در ایران بدون توجه به پشتوانه فلسفی مذکور و در فقدان نگاه هستی‌شناسانه به قانون، اخذ آن را بدون توجه به مبانی معرفتی و فلسفی، حلال مشکلات جامعه ایران می‌دید. از طرف دیگر، روشنفکران در طرح و گفتمان‌سازی این مفهوم در ایران با توجه به عقبه فکری شیعی حاکم بر جامعه ایرانی، چاره‌ای نداشتند که نسبت این مفهوم را با شریعت اسلامی ارزیابی کنند. در این نسبت روشنفکرانی مانند مستشارالدوله به واسطه عدم آشنایی عمیق با آموزه‌های اسلامی و غربی، در مقام طرح ایده جمع و هماهنگی میان قانون و شریعت برآمد. از سوی دیگر، آخوندزاده با آگاهی اندک اما عمیق از تغایرات حاکم بر آموزه‌های اسلامی و اصول و موازین غربی، معتقد بود که شریعت و قانون، در مسائل و روش و موضوعات و منشأ کاملاً متفاوت‌اند و جای هیچ‌یک اخذ و اقتباسی از یکدیگر را ندارند. بر همین اساس وی با نفی کلی شریعت، قائل به اخذ تمامی قوانین غربی بدون دخالت نظام فقهی و اجرای این قوانین است. در نهایت اندیشه طالبوف در میان دو رویکرد مذکور قرار دارد، بر همین اساس او قائل است که محصول حقوق غربی مفید و مکمل فقه در عرصه‌هایی است که شریعت سخنی برای گفتن ندارد یا ناکارآمد است.

با توجه به رویکردهای مذکور روشنفکری عصر مشروطه به جمع و سازگاری ظاهری میان قانون و شریعت روی آورد، حال آنکه جمع میان قانون به‌عنوان امری خودآیین و شریعت به‌عنوان امری دگرآیین و خدامحورانه، به لحاظ فلسفی جمعی ممتنع بود. در نهایت باید گفت که با فهم ناقصی که از ماهیت قانون و نسبت میان شریعت و قانون در نزد روشنفکران عصر مشروطه حاصل شد، مفهوم قانون در ایران در غفلت فلسفی از بنیاد آن و عدم درک عمیق از سنت خودی زاده شد و به بسط کنونی رسید و اکنون که بعد از صدوپنجاه سال به بازخوانی مفهوم قانون در نزد روشنفکران ایرانی عصر مشروطه پرداخته می‌شود، از این‌روست که این بازخوانی می‌تواند امکان جدیدی را در فهم ریشه‌های ناکارآمدی مفهوم قانون در نظم‌دهی اجتماعی پیش روی ما قرار دهد.

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. ایلخانی، محمد (۱۳۹۶)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۲. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
۳. آجودانی، لطف‌الله (۱۳۸۵)، *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*، تهران: اختران.
۴. ----- (۱۳۸۶)، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
۵. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۱)، *مقالات*، گردآورده باقر مؤمنی، تهران: چاپخانه زیبا.
۶. ----- (۱۳۵۷)، *الفبای جدید و مکتوبات*، تبریز: احیاء.
۷. آدمیت، فریدون (۱۳۴۰)، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: سخن.
۸. ----- (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.
۹. بورکهارت، یاکوب (۱۳۸۹)، *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، مترجم محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۰. بهنام، جمشید (۱۳۷۸)، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: نشر و پژوه فروزان‌روز.
۱۱. بیگدلی، عطاالله (۱۳۹۴)، *قانون‌شناسی؛ درآمدی بر وضعیت حقوق در ایران*، تهران: اشراق.
۱۲. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۷)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه‌ی تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
۱۳. ----- (۱۳۹۲)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش علمای مقیم در عراق*، تهران: امیرکبیر.
۱۴. روسو، ژان ژاک (۱۳۹۳)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
۱۵. زرشناس، شهریار (۱۳۸۳)، *نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران*، ج ۲، تهران: دفتر نشر معارف.
۱۶. ----- (۱۳۸۷)، *نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران*، ج ۱، تهران: کتاب صبح.
۱۷. طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۶)، *کتاب احمد*، تهران: شبگیر.
۱۸. طباطبائی، سید جواد (۱۳۸۶)، *تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران (بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی)*، تبریز: ستوده.
۱۹. کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳)، *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موفق، تهران: هرمس.

۲۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعدالطبیعی اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۲۱. ----- (۱۳۹۴)، *دین در محدوده عقل تنها*، تهران: نقش و نگار.
۲۲. کورنر، اشتفان (۱۳۹۴)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۲۳. مددپور، محمد (۱۳۸۷)، *سیر تفکر معاصر*، تهران: سوره مهر.
۲۴. مستشارالدوله، یوسف‌بن کاظم (۱۳۸۵)، *رساله موسوم به: یک کلمه*، تهران: بال.
۲۵. منتسکیو، شارل دو (۱۳۹۲)، *روح‌القوانین*، تهران: امیرکبیر.
۲۶. نصری، عبدالله (۱۳۹۰)، *رویارویی با تجدد*، تهران: نشر علم.

ب) مقالات

۲۷. طحان‌نظیف، هادی؛ احسانی، رضا (۱۳۹۶)، «خوانشی نو از دیدگاه‌های تحلیلی نسبت به مفهوم قانون در عصر مشروطه»، *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، سال هجدهم، ش اول، ص ۸۰-۵۷.
۲۸. عضدانلو، ح-ق (۱۳۷۵)، «از منورالفکری تا روشنفکری»، *مجله نامه فرهنگ*، ش ۲۱، صص ۶۲-۷۳.
۲۹. موسوی اصل، سید سعید (۱۳۹۷)، «رویکرد سوبژکتیو به قانون در فلسفه کانت»، *فصلنامه حکمت اسلامی*، سال پنجم، ش ۱، ص ۷۸-۶۱.

ج) پایان‌نامه‌ها

۳۰. طحان‌نظیف، هادی؛ احسانی، رضا (۱۳۹۶)، *مفهوم قانون از منظر فقه امامیه و مکتب اثبات‌گرایی حقوقی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده حقوق دانشگاه امام صادق (ع).

۲. انگلیسی

A) Books

1. Kant, Immanuel (2006), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and Edited By Mary Gregor. England: Cambridge University Press
2. Abrahamian, Yarvand (2010), *Iran between two revolutions, translated by Ahmad Golmohammadi and Mohammad Ebrahim Fattahi*, Tehran: Nashr-e Ney (In Persian).
3. Adamit, Fereydoun (1962), *The Thought of Freedom and Introduction to the Constitutional Movement*, Tehran: Sokhan Publications (In Persian).
4. Adamit, Fereydoun (1971), *Thoughts of Mirza Fath Ali Akhondzadeh*, Tehran: Kharazmi (In Persian).
5. Ajoudani, Lotfollah (2006), *Iranian intellectuals in the constitutional era*, Tehran: Akhtaran (In Persian).

6. Ajoudani, Lotfollah (2007), *Iranian Constitution*, Tehran: Akhtaran ([In Persian](#)).
7. Akhondzadeh, Mirza Fath Ali (1973), *Articles*, compiled by Baqer Momeni, Tehran: Ziba Printing House ([In Persian](#)).
8. Akhundzadeh, Mirza Fath Ali (1979), *The New Alphabet and Letters*, Tabriz, ihya Publishing ([In Persian](#)).
9. Behnam, Jamshid (1999), *Iranians and the Thought of Modernity*, Tehran: Farzan Rooz Publishing ([In Persian](#)).
10. Bigdeli, Ataollah (2015), *Jurisprudence; An Introduction to the Legal Status in Iran*, Tehran: Ishraq Institute ([In Persian](#)).
11. Burkhart, yacob (2010), *Renaissance Culture in Italy*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: New Plan ([In Persian](#)).
12. Cassirer, Ernst (2014), *The Myth of Government*, translated by Yadollah Movafaq, Tehran: Hermes ([In Persian](#)).
13. Corner, Stefan (2015), *Kant's philosophy*, translated by Ezatullah Fooladvand, Tehran: Kharazmi ([In Persian](#)).
14. Guyer, Paul (2007), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. England: Cambridge University Press.
15. Haeri, Abdolhadi (2008) *The first encounters of Iranian thinkers: with the two approaches of Western bourgeois civilization*, Amirkabir Publishing Institute ([In Persian](#)).
16. Haeri, Abdolhadi (2013), *Shiism and constitutionalism in Iran and the role of scholars living in Iraq*, Tehran: Amirkabir ([In Persian](#)).
17. Ilkhani, Mohammad (2018), *History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*, Tehran: Samat Publications ([In Persian](#)).
18. Kant, Emmanuel (1991), *Foundation for the Metaphysics of Ethics*, translated by Hamid Enayat and Ali Qaisari, Tehran: Kharazmi Publishing ([In Persian](#)).
19. Kant, Emmanuel (2015), *Religion within the Limit of Reason Alone*, Tehran: Naghsh and Negar ([In Persian](#)).
20. Kant, Immanuel (1909), *Critique of Practical Reason*. Trans. TK Abbott. New York: Prometheus Book.
21. Madadpour, Mohammad (2008), *The Course of Contemporary Thought*, Tehran: Surah Mehr ([In Persian](#)).
22. Montesquieu, Charles Doe (2013), *The Spirit of Laws*, Tehran: Amir Kabir ([In Persian](#)).
23. Mostasharodoleh, Yusufbin Kazem (2007) ,yek kalameh, Tehran: Baal ([In Persian](#)).
24. Nasri, Abdullah (2011), *Facing Modernity*, Tehran: elm Publishing ([In Persian](#)).
25. Rousseau, Jean-Jacques (2014), *Social Contract*, translated by Morteza Kalantarian, Tehran: Agah ([In Persian](#)).
26. Schneewind, J. B. (1999), *Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Kant*. Edited by Paul Guyer. England: Cambridge University Press.

27. Tabatabai, Seyed Javad (2007), *Reflections on Iran: Theory of Rule of Law in Iran* (Part 1: Tabriz School and the Principles of Modernism), Tabriz: Sotoudeh Publications ([In Persian](#)).
28. Tahannazif, Hadi and Ehsani, Reza (2018), *The concept of law from the perspective of Imami jurisprudence and the school of legal positivism*, Master Thesis, Faculty of Law, Imam Sadiq University ([In Persian](#)).
29. Talbof, Abdolrahim (1978), *Ahmad ketab*, Tehran: Shabgir Publications ([In Persian](#)).
- Zarshenas, Shahriyar (2004), *A Brief Look at the History of Intellectuals in Iran*, Vol. 2, Tehran: Maaref Publishing Office ([In Persian](#)).
30. Zarshenas, Shahriyar (2008), *A Brief Look at the History of Intellectuals in Iran*, Vol. 1, Tehran: Sobh ketab ([In Persian](#)).

B) Articles

31. Azdanlu, (1997), "From Enlightenment to Intellectualism", *Journal of Culture Letter*, No. 21, pp. 62-73 ([In Persian](#)).
32. Mousavi Asl, Seyyed Saeed (2019), "Subjective approach to law in Kant's philosophy", *Quarterly Journal of Islamic Wisdom*, Fifth Year, First Issue, pp. 61-78 ([In Persian](#)).
33. Tahan Nazif, Hadi and Ehsani, Reza (2018), "A New Reading from Analytical Perspectives on the Concept of Law in the Constitutional Era", *Journal of Islamic Law*, Volume 18, Number 1, pp. 57-80 ([In Persian](#)).