



University of Tehran Press

The Concept of Equality in the Thought of the Jurists of the Constitutional-Revolution Era

Mahdi Shamsaei Lashkariani^{1✉} | Hossein Rahmatolahi² | Mahnaz Bayat Komitaki³

1. Corresponding Author; Ph.D. Candidate in Public Law, Faculty of Law, Tehran University, college of Farabi, Qom, Iran. Email: Shamsaei_mahdi@yahoo.com
2. Associate Prof of Public Law, Faculty of Law, Tehran University, college of Farabi, Qom, Iran. Email: hrahmat@ut.ac.ir
3. Assistant Prof of Public Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: m.bayatkomitki@mail.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	The Constitutional Revolution introduced new concepts to the Iranian society that created a conflict between tradition and modernity. One of the most important confrontations involved the concept of equality. Due to its historical nature, the analysis of this conflict depends on the use of documentary sources from that era. These sources suggest that one of the most challenging issues in period of the Constitutional Revolution was the subject of Article VIII of the Supplement to the Constitution, which provided for "the equal rights of the Iranian people". The adoption of this article caused a controversy that became known as the "jurists' dispute". In the traditional Iranian legal system, equality in its new meaning with the distinction between "equality before the law" and "equality in the law", did not exist. As a result of this semantic evolution, legal scholars faced a new concept. Some tried to reduce the new concept of equality to the old meaning of equality, i.e. equality before the law, and called it a result of Islamic rules. On the other hand, traditionalist jurists, referring to the inequality of the rights of Muslims and non-Muslims, considered equality inconsistent with the rules of Islam. In the end, both groups were unable to find the right answer to the question.
Pages: 183-203	
Received: 2020/03/28	
Received in revised from: 2020/09/19	
Accepted: 2021/04/19	
Published online: 2023/04/19	
Keywords: <i>equality in the law, equality before the law, social equality, human equality, Article VIII of the Supplement to the Constitution.</i>	
How To Cite	Shamsaei Lashkariani, Mahdi; Rahmatolahi, Hossein; Bayat Komitaki, Mahnaz (2023). The Concept of Equality in the Thought of the Jurists of the Constitutional-Revolution Era. <i>Public Law Studies Quarterly</i> , 53 (1), 163-203. DOI: https://doi.com/10.22059/jplsqt.2021.300061.2371
DOI	10.22059/jplsqt.2021.300061.2371
Publisher	University of Tehran Press.





انتشارات دانشگاه تهران

فصلنامه مطالعات حقوق عمومی

شاپا الکترونیکی: ۸۱۳۹-۲۴۲۳

دوره: ۵۳، شماره: ۱

بهار ۱۴۰۲

Homepage: <http://jpls.ut.ac.ir>

مفهوم برابری در اندیشه فقهای عصر مشروطه

مهدی شمسایی لشکریانی^۱ | حسین رحمت‌الهی^۲ | مهناز بیات کمیتکی^۳

۱. نویسنده مسئول؛ پژوهشگر دوره دکتری حقوق عمومی، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: Shamsaei_mahdi@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: brahmat@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: m.bayatkomitki@mail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>صفحات: ۱۸۳-۲۰۳</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۶/۲۹</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۳۰</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۲/۰۱/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: اصل ۸ متمم قانون اساسی مشروطه، برابری در برابر قانون، برابری در حقوق، برابری در مقابل قانون.</p>	<p>انقلاب مشروطه آستانه طرح مفاهیم نوینی در جامعه ایران بود که تعارض میان سنت و تجدد را ایجاد می‌کردند. یکی از مهم‌ترین تقابل‌های این عرصه، و موضوع پژوهش حاضر، جدال در مفهوم برابری است. واکاوی این جدال با توجه به ماهیت تاریخی خود، منوط به بهره‌برداری از اسناد آن عصر است. این اسناد نیز بیانگر آن است که یکی از چالش‌برانگیزترین مفاهیم دوره مشروطه، موضوع اصل ۸ متمم قانون اساسی یعنی «متساوی‌الحقوق بودن اهالی مملکت ایران» بوده است. تصویب این اصل محل جدالی شده بود که به دعوای مشروطه‌خواهان شهره شد. با وجود این تا به امروز کمتر توجه شده که در نظام سنتی ایران برابری در معنای جدید خود با تفکیک میان «برابری در مقابل قانون» و «برابری در قانون» وجود نداشته است. در نتیجه این تحول معنایی متشرعان با امری مستحدث روبه‌رو شدند، برخی تلاش کردند مفاهیم جدید برابری را به معانی کهن برابری، یعنی تساوی در برابر قانون، فرو کاسته و آن را ناشی از احکام اسلامی می‌خواندند. در مقابل، متشرعان مشروطه‌خواه با اشاره به نابرابری حق‌های مسلم و غیرمسلم برابری را مخالف احکام اسلام می‌دانستند. هر دو گروه نیز سرانجام در یافتن پاسخ مناسب پرسش مطروحه در ماندند.</p>
استناد	شمسایی لشکریانی، مهدی؛ رحمت‌الهی، حسین؛ بیات کمیتکی، مهناز (۱۴۰۲). مفهوم برابری در اندیشه فقهای عصر مشروطه. <i>مطالعات حقوق عمومی</i> ، ۵۳ (۱)، ۱۸۳-۲۰۳. DOI: https://doi.com/10.22059/jpls.2021.300061.2371
DOI	10.22059/jpls.2021.300061.2371
ناشر	مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



مقدمه

در نظام عدالت سنتی ایران، ساختار اجتماعی بر شانه‌های «نابرابری در حق» بنا شده بود، درحالی که از اقتضائات نظام نوین درافتادن بحث «برابری در حقوق» بود. به همین دلیل در هنگامه تنظیم و تصویب متمم قانون اساسی مشروطه «در سر ماده تساوی ملل متنوعه، در حدود-با مسلم-شش ماه رختخواب‌ها در صحن مجلس پهن شد و مردمی مجاور ماندند» (هدایت مخبرالسلطنه، ۱۳۶۳: ۱۸۹-۱۸۸).

این اختلاف معلول نزاع میان بازیگران عرصه مشروطه بود. نخستین آنها، ترقی خواهانی بودند که مدت‌ها پیش از مشروطه از طرق مختلفی همچون تلاش برای اصلاح ساختار حاکم از درون (آدمیت، ۲۵۳۶: ۳۲-۳۱)، تشکیل انجمن‌ها، فرقه‌ها و احزاب سیاسی و یا روشنگری در خصوص نظامات نوین حکمرانی و بعضاً «انقلاب» مجاهدت‌ها می‌کردند (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴۱-۴۰). گروه دوم و سابقون در مخالفت با مشروطه، دربار بود. آنها گمان می‌بردند از طریق مخالفت با مشروطه می‌توانند آب رفته استبداد و ملک طلق ایران را به جوی سلطنت برگردانند. در باور آنان «مساوات خواهی» همنان «ماده خبیثه دینامیت» بود و «استعمال» هر دو را علیه خود می‌دانستند (آدمیت، ۱۳۶۳: ۸). سومین رأس متشرعان مشروطه خواهی بودند که مشروطه را در ترکیبی از سنت، شرع و تجدد درک می‌کردند. آنها از یک سو مقید به اصول مذهب و آرای مجتهدان دینی بودند و از سوی دیگر، و بعضاً با تبعیت از همان مجتهدان متشرع، مشروطه خواهی را نیاز اصلی بقا و مهم‌ترین ابزار اصلاح امور می‌دانستند. مساوات در نگاه اینان همان «برابری در مقابل قانون» و «برابری در اجرای قانون» بود. «به عبارتی اوفی و أوضح آنکه مساوات که در این دوره گفته می‌شود به این معنی است که هر حکمی که بر هر عنوانی از عناوین شرعی یا عرفیه بار باشد در اجرا آن حکم فرقی مابین مصادیق آن گذارده نشود» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۵۱۹-۵۱۸)؛ و «در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود» (نائینی، ۱۳۹۳: ۶۹). آخرین گروه متشرعانی بودند که آنها نیز از منظر شرعی به استدلال می‌پرداختند، اما مخالف مشروطه بود. موضوع جستار حاضر نیز بررسی تقابل این دو گروه اخیر بر سر مفهوم برابری است که تأثیرات عمیقی را در جدال فکری مشروطیت بر جای گذاشت.

شناخته شده‌ترین مخالفان و پیشروترین متفکران در این زمینه شیخ نوری بود. او پس از تغییر موضع نسبت به مشروطه، قانون‌نویسی را بی‌معنا دانسته و قانون مسلمانان را همان قانون اسلام خواند که «به حمدالله تعالی طبقه بعد طبقه، روات اخبار و محدثین و مجتهدین، متحمل حفظ و ترتیب آن شدند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۵۴). متمم قانون اساسی در نظر وی ضلالت‌نامه‌ای بود که در آن افراد مملکت متساوی‌الحقوق دانسته می‌شدند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۱-۱۵۹)؛ و این کلمه مساوات، «شاع وذاع حتی خرق الاسماع»؛ درحالی که «محال است با اسلام حکم مساوات» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۱-۱۵۹). همین

عمل «برابر دانستن حقوق افراد» در نظر وی ستم مسمی به عدل بود؛ عملی که به‌ویژه در فقره مجازات یک مسلمان در غائله ریخته شدن خون یک زردشتی نمایان شده بود (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۵۸). این عمل در نظر فضل‌الله گواه این خیال مشروطه‌خواهان بود که دکانی در مقابل صاحب شرع باز کرده و احکام جدیدی تأسیس کنند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۱-۱۵۹). این مورد آخر مبانی تغییر موضع وی را به‌خوبی روشن می‌کند. در باور او «قوام اسلام... و بنای احکام آن به تفریق مجتمعات و جمع مختلفات است، نه به مساوات» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۸-۱۷۷) و متمم قانون اساسی، چه در مرحله تقریر و تحریر و چه در مرحله اجرا و الزام، گام در راه مساوات نهاده بود. این شد که مشروعه‌خواهان نزاع همه‌جانبه‌ای را با ارکان مشروطیت آغاز کردند که تمام اجزای نظم جدید را نشانه می‌گرفت. تا جایی که آنها «حتی حکم به حق در قصاص، و در حقوق ناس، از غیر اهل، که مجتهد جامع‌الشرائط نباشد[را]، خلاف شرع» نامیده؛ «همه نظامنامه‌ها که به حکام و وزارتخانه‌ها نوشته و می‌دهند من البدو الی الختم، مخالف با شرع» خواندند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۳۴). عمده‌نگرانی آنان این بود که «اگر مقصود، اجرا قانون الهی بود، مساوات بین کفار و مسلمین نمی‌طلبیدند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۸-۱۷۷).

در مقابل، متشرعانی بودند که در مقام پاسخ به اشکالات مذکور استدلال می‌کردند که «ای بی‌انصاف بی‌دین، آیا در همه روی زمین در یک طبقه از طبقات بنی‌آدم که وحشی محض باشند هرگز طایفه‌ای پیدا شده یا می‌شود که تمام افراد آنها در تمام احکامی که در مابین آنها معمول است، مساوی و مشترک باشند که تو از لوازم مشروطیت می‌گیری و به ممالک مشروطه نسبت می‌دهی؟» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۵۱۹-۵۱۸).

بنابراین متشرعان هم‌نظر بودند که برابری افراد در حقوق امری مردود است. اما در خصوص مفهوم برابری در نظام مشروطه و به‌ویژه ماهیت اصل ۸ متمم هم‌نظر نبودند. تفاوت خوانش آنها با گذر زمان ابعاد پیچیده‌تری نیز به خود گرفت. دلیل این تعارض آن بود که بعضاً متشرعان به اقتضای نظام جدید، به تفکیک مفاهیم نوین و تفاوت میان «مساوات حقوق» و «مساوات احوال» التفات نداشتند. این خلط مفهومی سبب شد تا تلاش برای «حل» چالش مفهوم قدیم و جدید برابری ناکام بماند. شگفت آنکه نه‌تنها تاکنون پژوهش مستقلی در خصوص تفکیک دو مفهوم و نسبت آنها با «مفهوم برابری نزد متفکران عصر مشروطه» صورت نگرفته است؛ حتی بسیاری از پژوهشگران این حوزه نیز مفاهیم برابری و برابری در مقابل قانون را خلط کرده، یا نسبت خوانش نوین برابری با مفهوم سنتی آن را بررسی نکرده‌اند. برای یافتن پاسخی درخور برای مفهوم برابری نزد فقهای عصر مشروطه، ابتدا باید به تبیین نظری مفهوم برابری و معانی مختلف آن نشست، سپس برداشت ایرانیان از برابری و واقعیات جامعه ایرانی در عصر قاجار را بررسی کرد و از رهگذر پاسخ‌های به‌دست‌آمده دلایل اختلاف متشرعان بر سر مفهوم برابری را بررسی کرد.

۱. تبیین نظری مفهوم برابری

دستیابی به مرکز ثقل نزع متشرعان در عصر مشروطه، در فهم مفهوم برابری خلاصه می‌شود؛ از این رو به منظور دستیابی به برداشتی منقح از این مفهوم باید در گام نخست معانی گونه‌گون این دانش‌واژه را به درستی شناخت؛ از یکدیگر تفکیک کرد و از آن بین، تفاوت برابری در قانون و برابری در مقابل قانون را تحلیل کرد. هر چند شاید در نگاه نخست شناخت مفهوم برابری در قانون، به واسطه مولود دوران مدرن بودن آن، به منظور تبیین موضع فقهای عصر مشروطه خالی از جهت بنماید؛ اما با عنایت به اینکه در آغاز نهضت مشروطه، نظام حقوقی کشورهای فرانسه و بلژیک چونان الگو در رواق منظر مشروطه‌خواهان قرار داشت؛ و مشروطه‌خواهان در صدد «تغییر وضع حکومت و طلب مساوات حقوق و آزادی» و «طلب حقوق عامه و ادعای مساوات مطلقه» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۷۸) و «حکم مساوی» داشتن همه افراد بودند (آدمیت، ۲۵۳۶: ۳۲-۳۱)؛ حتی بعضاً وجه همت خود را صرف «آزادی و برابری و برادری» همه افراد ملت، فارغ از دین، نژاد و جنسیت می‌کردند (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴۱-۴۰)؛ پس لاجرم فقهای عصر مشروطیت نیز به موضع‌گیری سلبی یا ایجابی نسبت به این مفهوم برمی‌آمدند؛ از این رو هرگونه کوشش برای دستیابی به برداشتی ژرف از اندیشه فقهای عصر مشروطه نیز، نیازمند مقایسه و واکاوی نسبت این دو مفهوم از برابری نزد بازیگران مذکور است. پس برای دستیابی به غایت جستار حاضر، پیش از هر چیز باید به بررسی این موضوع پرداخت که منظور از برابری چیست و در میان انواع معانی آن، کدام برابری منظور نظر فقهای عصر مشروطه بوده است؟ برابری در قانون یا برابری در مقابل قانون؟

۱.۱. برابری در مقابل قانون

برابری در مقابل قانون به عنوان اصلی کلی می‌پذیرد که اجرای قانون باید برای همگان به صورت برابر صورت گیرد، اما لزوماً افراد انسانی را دارای حقوق یکسان نمی‌داند. به همین دلیل «برابری در مقابل قانون» صرفاً معطوف به ایجاد عدالت شکلی و رویه‌ای است. یعنی نقش فعال «برابری در مقابل قانون» زمانی آشکار می‌شود که ساختار حاکم در مقام اجرای حقوق به رسمیت شناخته شده افراد بوده و از نقض حقوق در معرض تهدید قرار گرفته آنها جلوگیری کند، یا با اعمال عدالت رویه‌ای، حقوق نقض شده آنها را اعاده کند (Griffin, 2008: 40-41).

به عبارت دیگر رویه‌ای صرفاً دربرگیرنده تمرکز بر فرایندهای تصمیم‌گیری است. در این ایده، قانون شباهت‌ها و اختلاف‌هایی را که موجب تفاوت در حق‌ها و تکالیف می‌شود، معین می‌کند. از این رو آنگاه که گفته می‌شود قانونی به نحو عادلانه اجرا شد، یعنی قانون به نحو بی‌طرفانه تنها و تنها و بدون تبعیض برای کسانی اعمال شده است که در خصوص موضوع قانون مذکور مشابه یکدیگرند. این وجه از

عدالت آشکارا ارتباط وثیقی با مفهوم رسیدگی قاعده‌مند دارد. به همین دلیل گاهی برابری در مقابل قانون واگویی‌ای از «حاکمیت قانون» دانسته شده، با این حال باید تصریح کرد که حاکمیت قانون در این معنا، به‌هیچ‌وجه به معنای عادلانه بودن قانون در نفس خود نیست؛ بلکه صرفاً ناظر بر تحدید قدرت و استفاده خودسرانه از قدرت است (زارعی، ۱۳۹۴: ۳۰ و ۴۴). برای مثال به‌هیچ‌وجه منطقی نیست که بپذیریم قانون ناعادلانه‌ای که براساس برتری نژادی ورود رنگین‌پوستان به پارک‌ها را منع می‌کند، به شکلی عادلانه اجرا شده است؛ یعنی فقط اشخاصی که واقعاً قانون را نقض کرده‌اند، بر اساس این قانون و تنها در پی اجرای محاکمه‌ای عادلانه مجازات شده‌اند (هارت، ۱۳۹۶: ۲۵۳-۲۵۲). هرچند این ایده در سهم بسزایی از حیات جمعی بشر حاکم بوده است (همپتن، ۱۳۸۰: ۴۰-۳۹)؛ و می‌توان آن را نظریه غالب در طول حیات بشری دانست. در استمرار این اندیشه در طول تاریخ همین بس که هستینگ راشدال^۱، فیلسوف اوایل سده بیستم نیز با تکیه بر طبیعت برتری نژادی یا جنسیتی، افراد یا نژادهای با توانایی بیشتر را دارای حقوق بیشتری می‌دانست (Smith, 2011: 28-29).

۲.۱. برابری در قانون

برابری چون ارزش را اعتقاد به «ارزش برابر» تمامی انسان‌ها، به‌مثابه آنچه هست؛ و رفتار «به‌مثابه موجودات برابر»، به‌مثابه آنچه باید، دانسته‌اند. در این دیدگاه «هر انسان» دارای «ارزش برابر» با سایر انسان‌هاست و به همین دلیل «باید» با هر انسان «به‌مثابه موجودی برابر» رفتار کرد (Hart, 1995: 80-81).

هرچند برخی رفتار به‌مثابه برابرها را با «برابری افراطی»^۲ خلط کرده و معتقدند که اینای بشر باید به‌صورت برابر از هر نوع مواهب و خدمات بهره‌مند شوند و از قدرت، اعتبار و بهره‌مندی یکسانی برخوردار باشند (Dixon, 1986: 58). اما «برابری ارزشی انسان‌ها» آن نیست که افراد در ویژگی‌هایی مانند رنگ، جنس و نژاد همسان بوده و از این‌رو هم‌ارزش‌اند. دیگر آنکه رفتار به‌مثابه موجودی برابر به این معنا نیست که باید با تمامی افراد، فارغ از تفاوت‌های پیشینی و پسینی، همسان و مشابه رفتار کرد. برابری ارزشی به‌دنبال درانداختن الگوی «رفتار برابر» با اینای بشر در همه حال نیست (Griffin, 2008: 40)، از این‌رو باور به اینکه «انسان‌ها همه حقوق برابری دارند»^۳، مفید این معنا نیست که «همه حق دارند برابر باشند»^۴؛ بلکه به معنای آن است که «افراد انسانی» باید در «هنجارهای غالب»^۵ اجتماع (lackey, 2015) برابر باشند (Griffin, 2008: 40). حق رفتار به‌مثابه برابرها ریشه در باور انتزاعی ارزش برابر انسانی

1. Hasting Rashdall
2. Radical Egalitarianism
3. Equally endowed with rights
4. Endowed with a right to equality
5. The prevailing norm

دارد 3: (Waldron, 2008: 1,107 & Pojman, 1997). بر این اساس هر نوع مداخله‌ای که منتج به نابرابری ارزشی افراد شود، برخلاف اصل بوده و نیازمند توجیه اخلاقی است. هر توجیه اخلاقی برای وجود نابرابری نیز به صورت ضمنی مفید این معناست که همه افراد برابرند. همچنین هر توجیه اخلاقی برای «حق مداخله»^۱، به عنوان استثنا، به شرایط خاص محدود می‌شود و ادعای مداخله براساس ویژگی‌های کلی مانند نژاد، دین و گرایش سیاسی نیز موضوع مداخله نیست (Hart, 1995: 83-91).

پرسش بعدی آن است که موجهات برابری انسان‌ها و رفتار به مثابه برابرها چیست؟ توجیهات در این خصوص متفاوت است؛ هابز ریشه برابری را به قرارداد اجتماعی برمی‌گرداند (تاک، ۱۳۷۶: ۹۹-۹۱). لاک نیز بر مبنای دارا بودن حق طبیعی مالکیت، انسان‌ها را به یکسان دارای حق می‌داند. مشابه این نظریات در آرای روسو نیز وجود دارند. حتی برخی ایده برابری را ایده‌ای خوداتکا دانسته‌اند، به این معنا که تمامی انسان‌ها اشخاص اخلاقی^۲ هستند و بر همین اساس از یک نوع احترام برابر بهره‌مند می‌شوند، که به صورت خلاصه «اصل احترام برابر»^۳ نامیده می‌شود (Griffin, 2008: 39). با این حال مهم‌ترین توجیه نظری ایده برابری، نظام ارزشی کانت است که با تکیه بر سه اصل «پیشینی»، «عقلی» و «جهان‌شمولی» در پی فراهم آوردن «امر مطلق» اخلاقی است. در این نظام فکری، برابری انسان‌ها نتیجه «غایت بودن» و «خودآیینی» آنهاست (کانت، ۱۳۹۴)؛ یعنی اینکه باید انسانیت هر انسان «غایت» شمرده شده و هرگز از آن به منزله وسیله برای اهداف دیگران استفاده نشود (راسخ، ۱۳۹۲: ۷۴). توجیه این نظر آن است که نوع بشر موجوداتی خردمندند^۴ و هر ذات خردمند به منزله غایتی مستقل در نظر گرفته می‌شود. هرچند برخی افراد بهره کمی از ممیزه خردمندی برخوردارند؛ اما موقعیت شخصی جایگاه نوعی آنها به عنوان یک «انسان» مخدوش نمی‌شود. همچنان که فقدان توانایی‌هایی جسمی به منزله سلب وصف انسانی از آنها نیست (Smith, 2011: 31-32). از این رو وجه ممیزه کرامت ذاتی و فاعلیت اخلاقی از آن حیث سنجه بحث است که نوع موجود انسانی از آن حیث که انسان است، متصف به آن است و از آن بهره می‌برد.

۲. برابری در ایران عصر قاجار

برای بررسی دقیق چالش «برابری» در عصر مشروطه، لاجرم باید به درستی جامعه ایران در دوران قاجار را شناخت. برای دستیابی به این شناخت نیز پیش از هر چیز باید کوشید که در تحلیل‌های خود تا حد

-
1. A right to interference
 2. Moral persons
 3. The principle of equal respect
 4. Rational being

امکان از زمان پریشی^۱، مکان پریشی^۲ و اکنون انگاری^۳ بر حذر ماند و مفاهیم را در قالب زمان و مکانی که به آن تعلق دارند، بررسی کرد.

برای دستیابی به چنین نگاهی نخست باید جامعه ایران در عصر قاجار را چنانکه بود، فهم کرد. در آن عصر نوعی نظام دوگانه بر نظام قضایی ایران حاکم بوده است. ساختاری که در آن رتق وفتق امور در قالب سنتی انجام می شده، عدلیه خالی از مفهوم بوده و صدور حکم در آن از یک قانون مشخص سرچشمه نمی گرفت؛ بلکه بر اساس موازین شرعی، عرف، ترجیح یا مصلحت فردی اجرا می شد، و در نتیجه مفهوم «عدالت» و «برابری در تمام سطوح آن» نیز خالی از معنا می نمود. در تمام این موارد حاکمان اغلب مستقل عمل می کردند و هدف از اجرای آنچه قانون می خواندند (اعم از فقه یا عرف)، اعمال عدالت نبود، بلکه نمایش قدرت حکومت یا انتقام جویی بود (اتحادیه و سعادت، ۱۳۸۴: ۳۲). این شیوه حکمرانی، به ویژه در آستانه تجدد ایران، به وضوح کارامدی خود را از دست داده بود و زندگی روزمره ایرانیان را با مصائبی سخت همراه کرده بود (آدمیت، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۰). به گواه شواهد تاریخی بازیگران مشروطه خواه دلیل ناکارامدی ها را به خوبی درک کرده بودند؛ چنانکه محمدعلی فروغی می نگاشت: «البته کشور... نمی شود... بی قانون صرف باشد. از آن طرف می دانیم که تا چند سال پیش قانون مدون مکتوب نداشتیم، پس حقیقت این است که... در قسمتی از امور، قانون شرعی حاکم بود و در قسمتی قانون عرفی و عادی؛ الا اینکه قانون هر قسم که باشد... مقتضی و متناسب بودنش شرط است، و مجری و محترم بودنش لازم است» (فروغی، ۱۳۸۷: ۳۳۳). مخبرالسلطنه نیز نوشته است: «اما اشکال [آن است که] در دست مردم احکام شرعی و عرفی متناقض بسیار است و عدلیه نمی داند کدام را به موقع اجرا بگذارد» (هدایت مخبرالسلطنه، ۱۳۶۳: ۶۹). این مسئله به حدی مهم بود که احتشام السلطنه از بزرگ ترین خدمات مجلس را تعریف می کرد و پیش بینی «حقوق افراد در برابر قانون و اختیارات محاکم و استدلال قضات» می دانست (حقدار، ۱۳۸۳: ۳۱). با این حال هنوز باید از چرایی درگرفتن چالش بر سر اصل برابری پرسید.

۲.۱. از فرمان مشروطه تا متمم قانون اساسی؛ آغاز یک جدال

در عصر مشروطه نیازهایی چند، «برابری در قانون» را در نظر برخی لازم می نمود. این نیاز حوزه های مختلفی را شامل می شد. در حوزه روابط بین المللی «ایران گرفتار کاپیتولاسیون» بود و به عقیده مخبرالسلطنه «باید قوانین قسمی تنظیم شود که در آتیه آن بار را از دوش خودمان برداریم و لازمه این امر تساوی حقوق ملل متنوعه است با مسلم» (هدایت مخبرالسلطنه، ۱۳۶۳: ۱۸۵)، چراکه «اگر... این

1. Anachronism
2. Anapopism
3. Presentism

[اصل مساوات] باشد و همه مواد را تغییر بدهند، دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد لکن تمام مواد، باقیه باشد ما را به مشروطگی نخواهند شناخت» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۱-۱۵۹). از سوی دیگر ساختار حاکم در تنظیم نظامات داخلی نیز پاسخگوی نیازهای روز نبود. به همین دلیل فروغی معتقد بود: «قانون... مقتضی و متناسب بودنش شرط است... [چراکه] اوضاع زندگانی مردم و احوال... مادی و معنوی و فکری... آنها... همواره بر یک حال نمی‌ماند، و تغییر می‌کند... و لازم می‌آید که قوانین هم بر طبق مقتضای حال تغییر کند» (فروغی، ۱۳۸۷: ۳۳۳). به عقیده وی مقتضای روز «اول آزادی، دوم مساوات» بود (فروغی، ۱۳۸۷: ۱۲۳). او دنبال مساواتی بود که در آن «کلیه قوانین درباره عموم ناس یکسان وضع شود و یکسان مجری گردد» (فروغی، ۱۳۹۵: ۱۴۳). مستشارالدوله صادق نیز تنها راه نجات جامعه ایران را «قانون مساوات» می‌شمرد (مستشارالدوله، ۱۳۶۱: ۲۶۸). نکته مهم جهت تقریر محل نزاع نقطه تقابل این مواضع با رویکرد متشرعان مشروعه‌خواه و مشروعه‌خواهان بود. ظاهر مباحث تاریخی آن است که نصوص مشروطیت میان «برابری در قانون» و «برابری در مقابل قانون» سرگردان مانده بود، و در این بین متشرعان مشروعه‌خواه جانب «برابری در مقابل قانون» را می‌گرفتند و «مشروعه‌خواهان» یکسره با هر نوع برابری مخالفت می‌ورزیدند. اما پرسش مهم آن است که آیا این جدال مفهومی، از سر ناآگاهی و خلط مفهومی بروز می‌کند یا اینکه ریشه در امر دیگر دارد؟

۲.۲. مفهوم برابری نزد متشرعان عصر مشروطه؛ دفع دخل مقدر

این تذکر از اهمیت زیادی برخوردار است که نمی‌توان متون و عقاید عصر مشروطه را خارج از محیط شکل‌گیری آن بازخوانی کرد و با مقتضیات امروز روز برای هر بند و جمله آن توضیحی فراهم آورد. از این رو باید مفاهیم را تا حد ممکن همگون با فهم بازیگران عصر مطرح کرد. بی‌گمان متشرعان به دلیل زیست در جهان دینی به «مفاهیم فقهی» آشنایی داشته‌اند. آنها همچنین در جریان تحولات منتج به مشروطیت نیز بوده‌اند. پس لاجرم باید آنها را نسبت به مفاهیم عصر و وقایع دوران آگاه فرض کرد. حتی اگر بتوان فرض را بر این گذاشت که گروهی از آنها در ابتدا نسبت به موضوعاتی آگاهی نداشته‌اند؛ چنانکه نویسنده تذکره الغافل بیان می‌کرد: «و الله ابدأ گمان نداشتم که کسی جعل قانون را امضا کند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۵۸-۵۶)؛ یا اینکه ظرایف آن را نمی‌دانستند، چنانکه اصل ۸ مقرر می‌کرد اهالی مملکت ایران «در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق» خواهند بود، اما هم او متمم قانون اساسی را ضلالت‌نامه‌ای می‌دانست که در آن افراد مملکت «متساوی‌الحقوق» دانسته شده‌اند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۱-۱۵۹)؛ و این کلمه مساوات، «شاع و ذاع حتی خرق‌الاسماع»؛ درحالی که «محال است با اسلام حکم مساوات» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۱-۱۵۹). پس لاجرم باید پس از تبیین موضع توسط او یا سایر

بازیگران مشروطه، ناآگاهی طرف مقابل مرتفع شده و التفات و تنبه به تفاوت مفاهیم برابری به مشترک طرفینی تبدیل می‌شد، درحالی که با وجود نزاع‌های فراوان چنین نشد. از این رو باید دلیل اختلافات را در امری دیگر جست.

این مدعا دو شاهد مثال دارد؛ نخست آنکه پیش از جنبش مشروطه، و حداقل در چند مورد، دولت ناصری اقدام به «تشکیل مجامع و مجالس» جهت وضع «قانون» کرده بود؛ که از حیث مبانی نظری تفاوت چندانی با مجلس شورای ملی نمی‌یافت. شایان توجه‌ترین آنها تشکیل مجلس مصلحت‌خانه به سال ۱۲۷۶ق و به فرمان ناصرالدین شاه است. این مجلس نخستین دستگاهی بود که بالقوه اختیار «قانونگذاری در کلیه امور مملکتی» را داشت. احکام آن «در مسائل مختلف» به قید «فی‌ها حکم طرف غالب» یعنی «اکثریت آرا» تصویب می‌شد. درحالی که کتابچه قواعد این مجلس هیچ اشاره‌ای به احکام شریعت نکرده بود و بتامه از ستایش عقل و تجربه بشری سخن گفته بود (ملکم‌خان، ۱۳۰۲: ۲۰۷-۱۹۸). هرچند در مرحله عمل این مجلس به خطی در دفتر و دیوان باقی ماند و به مرحله اجرا نرسید، اما تشکیل این مجمع و وضع چنین قاعده‌ای به کلی مصون از تعرض متشرعان مانده بود. علاوه بر این شیخ نوری هرگز متعرض «تدوین قانون اساسی» و اصل عمل آغاز به تدوین «متمم قانون اساسی» نیز نشده بود. درحالی که این اعمال به خودی خود «تنظیم و تصویب قانون» محسوب می‌شد. پس این سخن که قانون و اعتبار آن به «اکثریت آرا» اگرچه به «امور مباحه بالاصل» هم باشد، چون بر وجه قانون «الزام» شده، «حرام تشریعی و بدعت دین است و کل بدعت ضلاله» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۲۶۵)؛ موضعی «متأخر» و امری «حادث» از سوی شیخ نوری است.

حقیقت آن است که اختلاف در «مفاد» متمم قانون اساسی بود که صف‌بندی بازیگران جنبش مشروطیت را تغییر داد و نه اصل عمل قانونگذاری. بنابراین آشکارا باید در خصوص برخی اظهارات شیخ همچون «ابدأ گمان آن نداشتن» به «جعل و امضای قانون» به دیده تردید نگریست؛ چراکه جعل قانون آن هم به اکثریت آرا امری مسبوق به سابقه و در نتیجه قابل حدس و گمان بوده و در مراحل اول مورد تأیید شخص شیخ نیز بوده است. از این رو مبرهن است که این نتایج نظام جدید امری پیش‌بینی‌پذیر است و «گمان» نبردن به مخالفت نظام جدید با الگوهای پیشین، «از این نظر» پذیرفتنی نیست.

اما شاهد مثال مدعای دوم عریضه‌ای است که مشروعه‌خواهان و از آن جمله به امضای شیخ فضل‌الله نوری در زمان کودتای دربار و تعطیل مشروطیت به شاه تقدیم کرده و تصریح کرده‌اند «ما مسلمانان که در تحت اقتدار سلطنت اسلامی هستیم ابدأ راضی نمی‌شویم که وهنی به اسلام و دین ما برسد و در مقابل احکام اسلامی شاه و رعیت یکسان است و بر همه لازم است حفظ دین و آئین شریعت حضرت سید المرسلین...» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۴۱). قید عبارت «در مقابل احکام اسلامی» به وضوح بیانگر التفات نامبردگان به معنای «برابری در مقابل احکام» و تفاوت آن با «برابری در احکام» است،

چراکه افراد در «احکام اسلامی» با یکدیگر برابر نیستند، اما باید «در برابر آن» برابر باشند. پس محل نزاع را نه در ناآگاهی و خلط مفاهیم که باید در نکته‌ای دیگر و در سطحی عمیق‌تر جست‌وجو کرد.

۳.۲. مفهوم برابری نزد متشرعان عصر مشروطه؛ از اتفاق تا اختلاف

در میان بازیگران متشرع، همگی در این مسئله متفق بودند که برابری ملل متنوعه امری ممتنع است و مساوات نباید معنایی خارج از معنای شرعی خود داشته باشد. علاوه بر این، همه آنها اعم از آخوند خراسانی مشروطه‌خواه و شیخ نوری مشروطه‌خواه به دنبال این بودند که «محض جلوگیری از فرق لامذهب خاصه مرتدین از دین که فرقه بابیه و نحو آن است... مخصوصاً فصلی راجع به اجرا احکام شرعیه درباره فرقه بابیه و سایر زنادقه و ملاحده در نظامنامه اساسیه منظور و مندرج گردد» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۲). این اصرار تا بدان جا بود که شخص آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی در تلگراف به رئیس مجلس تأکید می‌کردند که: «لازم است ماده ابدیه... در دفع این زنادقه و اجرا [ی] احکام الهیه... درج شود تا... فرق ضاله مایوس و اشکالی متولد نشود» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۷).

تنها تفاوت متشرعان آن بود که شیخ نوری در اصل ۸ و مفهوم «مساوات» موردنظر مشروطه‌خواهان به دیده تردید می‌نگریست و برای کسب اطمینان از توقف مفهوم برابری به حدود شکلی آن، یعنی «برابری در مقابل قانون»، خواهان به تصویب رسیدن فصل مستقلی راجع «به اجرا [ی] احکام شرعیه درباره فرقه بابیه و سایر زنادقه و ملاحده در نظامنامه اساسیه» بود (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۲). اما مشروطه‌خواهان متشرع هرچند از تصویب اصل مذکور استقبال و حمایت می‌کردند، به دلیل اصلاح اصل ۸ متمم قانون اساسی و تصویب اصل تراز، دلیل موجهی برای مخالفت همه‌جانبه با متمم قانون اساسی نمی‌دیدند. آنها معتقد بودند «این اصل... از اصول مذهب و قوانین ما برداشته شده... در قرآن است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۵۷۳-۵۷۲). از این رو برای آنها اصل ۸ به معنای مساوات قرآنی بود؛ یعنی «ضروری اسلامی که قرن‌هاست متروک مانده دوباره زنده شود» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۵۱۹)؛ نه آنکه برابری میان اصناف مکلفان برقرار شود، چراکه «فرق میان مرد و زن و بنده و آزاد... فی الحقیقه راجع به عدم کمال در آزادی و انسانیت است. چراکه کلیه زنان برای ضعف قوای آنها به کمال آزادی نمی‌رسند و بندگان نیز برای کفر اصلی آنها که مناط در بندگی و راجع به عدم دخول در تحت قانون است و به همین ملاحظه میان کافر و مسلمان فرق گذارده‌اند. پس کاملاً تحت قانون نمی‌آیند» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۵۸۲). پس در باور آنان، از نظر اسلامی محلی برای ایراد به اصل ۸ وجود نداشت.

حتی پس از بروز غوغای شیخ فضل‌الله نیز مشروطه‌خواهان متشرع همچنان بر همین عقیده استوار بودند که اصل ۸ همان مساوات قرآنی است؛ چنانکه نائینی در تبیین مساوات می‌نگاشت، مقصود از مساوات آن است که «هر حکمی... بر هر موضوع و عنوانی به‌طور قانونیت و بر وجه کلیت مترتب شده باشد، در مرحله اجرا، نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود؛ جهات شخصیه و

اضافات خاصه رأساً غیرملحوظ، و اختیار وضع و رفع و اغماض و عفو از هر کس مسلوب است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۹۵-۹۴). ملاعبدالرسول کاشانی نیز اعلام می‌کرد مساوات یعنی «که شاه و گدا، ضعیف و شریف، عالم و جاهل و فقیر و غنی به‌طور مساوی محاکمه شوند و حاکم میان آنان تفاوت نگذارد» و نه بیشتر (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۹۵-۹۴).

اما شیخ نوری همچنان به مساوات مشروطه به دیده تردید می‌نگریست، به عقیده وی: «...عنوان مساوات و برابری در حدود و حقوق میانه مسلمانان و سایر فرق اهل ذمه و غیر[است] که اشتها و انتشار داده‌اند تا به حدی که در شب جشن مجلس... تمام ملل و ادیان از داخله و خارجه و یهود و نصاری و طبقات فرنگی‌ها و مادامه خاصه بابتی مشرب‌ها و طبیعی مذهب‌ها در جشن مزبور حاضر بودند و مخصوصاً گبرها و ارمنه و یهود طاق‌ها بسته و مزین ساخته نشستند... در بالای سر درب نوشته بودند که (زنده‌باد برادری و برابری)... به خط اجلی نگاشته که (زنده‌باد مساوات)» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۶-۳۵). «می‌خواستید یکی را هم بنویسید زنده‌باد شریعت، زنده‌باد قرآن، زنده‌باد اسلام» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۲۹). مهم‌ترین چالش برای او، بابیه و ناتورالیست‌ها (طبیعیه) بودند که باب نفوذ آنها در مشروطیت باز شده بود. وی معتقد بود که باید با آوردن نام «مشروع» در مقابل آنها ایستادگی کرد و دیگر اینکه «اصل تراز به همان عبارات که همگی نوشته‌ایم» تصویب شود (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۲-۳۱). او می‌گفت: «دسته بابی‌ها و دسته طبیعی‌ها و دسته مستضعفین در دین که همه منکر اسلام و مروج کفرند باید بالکلیه خارج شوند چه از متن مجلس و چه از حواشی مجلس» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۵۵)؛ و می‌افزود: «من آن مجلس شورای ملی را می‌خواهم که عموم مسلمانان می‌خوانند... اختلاف میانه ما و لامذهب‌هاست که منکر اسلامیت و دشمن دین حنیف هستند. چه بابیه مزدکی مذهب، و چه طبیعی فرنگی مشرب. طرف من و کافه مسلمین اینها واقع شده‌اند» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۴).

البته او در این مخالفت تنها نبود، چراکه حتی سید محمدکاظم طباطبایی هم در نامه‌اش از نجف اشرف به آخوند آملی دست بر روی فرقه ناتورالیست‌ها و بابی‌ها گذاشته و نوشته بود: «احدی منکر مجلس شورای ملی اسلامی نیست... تمام اهتمام حجج اسلام در جلوگیری مرتدین و دشمنان دین است چه پیروان میرزا علی محمد شیرازی معروف به باب و چه جماعت هواپرست طبیعی مذهب فرنگی مآب...» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۳-۴۲). به همین دلیل بود که شیخ فضل‌الله مشروطیتی می‌خواست که «تولو[دنبال] کلمه مشروطه، در اول قانون اساسی، تصریح به کلی مبارکه مشروع و قانون محمدی، صلی الله علیه و آله، بشود» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۸). او برای این نگرانی و موضع سخت خود شواهدی هم می‌آورد، چنانکه ذکر می‌کرد: «کفایت می‌کند در این باره ذکر ستم مسمی به عدلی، که در فقره مجازات و ریخته شدن خون و قتل یک زردشتی صادر شد» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۵۸).

۱. مقصود این است در خصوص اعمال خلاف شرع مشروطه‌خواهان، ذکر همین نمونه بسنده است که آنان به نام عدل و مستند به اصل ۸، تقاضای قصاص مسلمان در ازای زردشتی را کرده، و حتی پس از ناکامی در قصاص، نه متهم به صد

در پی همین نگرانی‌های مشروعه‌خواهان بود که مجلس، به استثنای یک عضو زردشتی، مساوی شد به یک نهاد «کاملاً اسلامی» و متشکل از «مسلمانان» (آفاری، ۱۳۸۵: ۱۰۱-۱۰۰). این دلواپسی‌ها تا آنجا رسید که مجلس در میانه تحصن شیخ‌فضل‌الله-به تاریخ سوم شعبان ۱۳۲۵- در خصوص مبانی مشروطیت مرقوم کرد: «دخالت در احکام شرعی و حدود الهیه که به هیچ‌وجه قابل تغییر و تبدیل نیست از وظیفه این مجلس خارج و مرجع احکام و امور شرعیه کسانی هستند که حضرت خاتم انبیاء و ائمه کرام علیهم‌السلام معین فرموده‌اند و ایشان علمای اعلام و عدول مجتهدین عظام هستند و مسلم است که قوانین موضوعه در این مجلس مخالف با قواعد شرعیه نبوده و نخواهد بود و چنانکه در قانون اساسی ذکر شده است هر مطلبی که مخالف با شریعت اسلامی باشد سمت قانونیت پیدا نخواهد کرد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۲۷).

با امعان نظر بر این فضای حاکم می‌توان از پوسته به هسته زیرین اختلاف دست یافت و با خوانش سطرهای پنهان تاریخ، مقصود و بیم واقعی مؤلف تذکره العافل را دریافت، آنجا که می‌نگاشت: «لازمه مساوات در حقوق، از جمله آن است که فرق ضاله و مضله و طایفه امامیه نهج واحد محترم باشند و حال آنکه... اگر مقصود، اجرا قانون الهی بود، مساوات بین کفار و مسلمین نمی‌طلبیدند و این همه اختلافات که در قانون الهی نسبت به اصناف مخلوق دارد، در مقام رفع آن بر نمی‌آمدند و مساوات را قانون مملکتی خود نمی‌خواندند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۸-۱۷۷). به دیگر سخن تفاوت دو طیف متشرع آن بود که بخشی همچون علمای ثلاث که کشور را «در دست دربار... رو به نابودی می‌دیدند» (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۵۹)، به امید الفاظ متمم قانون اساسی و رجای حفظ بیضه اسلام (رضوانی، ۱۳۶۲: ۱۶) در الفاظ مساوات «برابری در مقابل قانون» را می‌دیدند؛ هرچند که «معنی مشروطه را چنانکه سپس دیدند و دانستند نمی‌دانستند» (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۵۹). اما مجتهدان دیگر که به گواه گزارش خفیه‌نویس انگلیس خوب دانسته بودند «... که رژیم نو به معنی آزاد شدن امور سیاسی از نفوذ جامعه روحانیت است» (حائری، ۱۳۹۲: ۲۹۸) و شاید نیز به این دلیل که سرمنزل مساوات را «برابری در قانون» می‌یافتند، با هرگونه برابری به مخالفت برمی‌خاستند.

بنابراین نه تنها «مساوات» در متون قانونی و لوايح حقوقی و رسایل مذهبی آن عصر برای بازیگران «مشترکی لفظی» است، بلکه دریافت فاعلان شناسای عصر نیز از نظام در حال تولد نوین دارای «تکثر معنایی» است. در این فضای حاکم مخالفان با گذر از اصول استنباط فقهی و نادیده انگاشتن ظاهر کلام به نوعی به ریسمان قراین مقالی دست انداختند و در سیاهه «برابری در مقابل قانون»، «برابری در قانون» را خواندند و طرد آن را مصداق اهم احکام اسلامی فرض کردند. آنها در راه امتثال به مقصود خود حتی بر قاعده فقهی «نفی سبیل» چشم پوشیدند و با دربار و «کفار» در به توپ بستن و تعطیلی مجلس مشروطه‌ای که مشروعه نبود، همگام و همدوش شدند.

در حالی که متشرعان مشروطه خواه به دلیل پایبندی به اصول استنباط مسلم فقهی و تشبث به «ظاهر کلام برابری در مقابل قانون» استناد کردند؛ آن را حکم قرآن و اسلام دانستند و به منظور دستیابی به این اصل اسلامی و همچنین رجحان «قاعده نفی سبیل» به مخالفت با کفار مهاجم به نماد مشروطیت، شاه و همراهان او برخاستند. کار حتی بدان جا رسید که کاظم طباطبائی یزدی، از تأییدکننده مواضع و فعالیت های شیخ نوری، بر ضد وجود نیروی نظامی بیگانه در ایران به مخالفت برخاست (حائری، ۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۲)؛ در نتیجه اختلاف تمام در متشرعان هویدا شد. پس بیراه نیست اگر آخوند خراسانی که در برهه های شیخ فضل الله را نصیحت دوستانه می کرد تا به مقام موافقت مشروطیت بازگردد (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۷۶-۱۷۵)؛ پس از چندی از تغییر موضع وی دل شست و به همراه عبدالله مازندرانی و محمدحسین [نجیل] میرزا خلیل به تاریخ ۲۸ ذی قعدة ۱۳۲۵ حکم به «افساد شیخ فضل الله نوری» صادر نماید (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۷۸-۱۷۷). او مقرر کرده بود: «امروزه تکلیف عموم مسلمانان قهراً همین است که... در تحصیل این مشروع مقدس که اقامه دارالشورای ملی و اجرای قانون مساوات قرآنی می باشد غایت جهد را مبذول دارند» (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۱۳). آنها به این حد نیز بسنده نکرده، جهت حفظ مشروطه و مقابله با «کفار روس» با تمسک به «قاعده نفی سبیل» به «پادشاه اسلام»-منظور سلطان «سنی» عثمانی است- دست تضرع دراز کردند تا «ملت اسلام که مطمحن نظر دول اجنبی است» را از «این مصیبت» و «مشرکان» در امان بدارند (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۲۹-۲۳۷؛ حائری، ۱۳۸۱: ۱۱۰). این تلگراف میزان اهمیت حفظ مشروطیت را در نظر نامبردگان آشکار می کند، چراکه تضرع علمای شیعه نزد سلطان عثمانی و امیرالمؤمنین خواندن وی، امری بی سابقه بوده است (حائری، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

وجه اشتراک دیگر میان متشرعان آن بود که هیچ یک از آنان به تفکیک میان «مساوات حقوق» و «مساوات احوال» التفات نداشتند، در نتیجه تنی چند از متشرعان مشروطه خواه مفاهیم جدید برابری را همچون مظلوفی در قالب مفاهیم فقهی از پیش موجود خود می ریختند و آنها را در چارچوب برابری فقهی تعریف می کردند؛ و گروهی دیگر از متشرعان مفاهیم نوین را در تعارض با مفاهیم از پیش موجود خود می خواندند. در حالی که از مقدمات شناخت دقیق مفهوم برابری در قانون، تفکیک میان «مساوات حقوق» و «مساوات احوال» است. چنانچه گفته مورد اول مفید «رفتار به مثابه برابرها» و مورد دوم مفید «رفتار برابر» است؛ و این دو با هم متفاوت. تا آنجا که می دانیم، برخی بازیگران مشروطه، با خاستگاه فکری مدرن، به تفاوت مفاهیم نامبرده تنبه کافی داشتند؛ اما چنین تفکیک و تنبهی در میان متشرعان دیده نشده است. گواه آنکه محمدعلی فروغی در تمییز «مساوات در حقوق» از «مساوات در احوال» نگاشته است: «مساوات حقوق غیر از مساوات احوال است و این نوع مساوات صورت گرفتنی نیست، زیرا

۱. متن اسناد ارائه شده در دو منبع مذکور کاملاً مطابق با یکدیگر نیست، اما محوریت و روح هر دو تقابل اسلام و کفار است.

که مردم بالفطرة و بالطبع از حیث قوه و توانائی و قابلیت و اخلاق و خیالات تفاوت دارند و این اختلافات ناچار منجر به اختلاف احوال می‌شود. مساوات حقوق همیشه در تمام ممالک حاصل نبوده... ولی امروز در دول مشروطه این اختلافات موقوف شده» (فروغی، ۱۳۹۶: ۱۴۲). شاهد دیگر منصورالسلطنه عدل است که «دیپلم لیسانسیه از مدرسه حقوق پاریس» داشت. وی در توضیحات خود به‌وضوح میان «مساوات در حقوق»، «مساوات احوال» و «مساوات در مقابل قانون» قائل به تفکیک می‌شد. اشراف نامبرده چنان بود که حتی در تمییز مساوات حقوق و مساوات احوال توضیح می‌داد: «ولی نباید تصور نمود که معنی مساوات آنست که افراد ناس از عالم و جاهل صغیر و کبیر وضع و شریف بدون ملاحظه لیاقت و استحقاق شخصی باید از همه چیز مساوی باشند. بعبارة آخری مساوات حقوق غیر از مساوات احوال است، و اجرای مساوات احوال نه فقط مخالف قواعد طبیعی است که ید قدرت در نهاد آحاد گذاشته است، بلکه امکان عقلی هم ندارد و بر فرض امکان هم، ثبات نداشته بمرور عدم تساوی احوال میانه مردم جاری خواهد شد... مواعقی که باید قاعده مساوات به‌طور مطلق رعایت شود از قرار ذیل است: اول - در مقابل قانون. دوم - در مقابل محاکم عدلیه. سیم - در دادن مالیات. چهارم - در نیل بمشاغل و مناصب دولتی» (منصورالسلطنه، ۱۳۲۷: ۹۸).

مخلص کلام آنکه، هسته سخت جدال متشرعان را به‌ویژه می‌توان در رویکردی یافت که بساط جدید نسبت به غیرمسلمین در پیش گرفته بود. تفاوت آن بود که در باور موافقان، مشروطه چنانکه «بود» مصداقی از «باید»‌های شرعی محسوب می‌شد؛ اما مخالفان بر آن بودند که آنچه هست، مصداق باید‌های شرعی نیست، نمی‌تواند باشد یا سرانجام نخواهد بود.

۳. دلایل اختلاف متشرعان بر سر مفهوم برابری

مشروطه قواعد حاکم بر اعتقادات مذهبی، بازیگران قدرت، ادبیات سیاسی و نظام ارزشی حاکم بر ایران را دگرگون کرده بود و بسیاری از بازیگران عرصه عمومی از این موضوع آگاهی داشته‌اند که «آثار» و «نتایج» بلافصل نظم جدید، تعارض قطعی با نظام ارزشی قدیم را در پی خواهد داشت. این در حالی است که بنابر الزامات اعتقادی متشرعان و منافع عینی برخی از آنها، تقید فقه و فقها چه در استنباط و استخراج احکام و چه در قضاوت و اجرای آنها مورد پذیرش نبود. پس با عنایت به شواهد تاریخی و استلزامات منطقی به نظر باید قائل به آن بود که انگیزه مخالفت مشروعه‌خواهان چیزی فراتر از خلط مفهومی مفاهیم نوین با سنت کهن بوده است.

به باور نگارنده تفاوت غوغای درگرفته میان متشرعان مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه بر سر معنای مشروطیت و لوازم پذیرش آن به‌طور عام، و مفهوم برابری به‌طور خاص، می‌تواند در دو مورد خلاصه شود؛ نخست آنکه گمان متشرعان بر آن بود که می‌توانند «نظام فقهی» و «چیدمان اجتماعی» ماقبل

مشروطه را بدون کم‌وکاست به عصر جدید منتقل کنند؛ درحالی که نظام جدید به سرعت نشان داد که دنیای پسامشروطه، نظامی نو و بعضاً ناشناخته است. نظامی مبتنی بر «دولت»، «ملت»، «قانون»، «آزادی مطبوعات»، «آموزش عمومی» و از همه مهم‌تر «مساوات» و مفاهیم مشابه دیگر که در تعارض صریح با اغراض متشرعانه قرار می‌گرفت. دودیدگر آنکه برخی متشرعان به سرعت و به فراست دریافته‌اند که نظام جدید دامان خود را از دل شرع و فقه بیرون خواهد کشید و به دلایل مختلف اعتقادی و اجتماعی از در مخالفت برآمدند و تمام تلاش خود را صرف بازگشت به نظام کهن کردند. درحالی که دیگر دین‌ورزان به این امر التفات نیافتند و تا آخرین لحظه همت خود را وقف آن کردند که ماهیت نظام جدید را همخوان الگوهای ذهنی خود کنند.

برای هر یک از دو مدعای مذکور می‌توان شواهد مثال گوناگونی آورد؛ نخست-متشرعان مشروطه‌خواه به دلیل خوانش نادرست از مفاهیم جدید، برابری را به «قانون مساوات قرآنی» و «تساوی در اجرای قانون» تعبیر می‌کردند. درحالی که حتی پیش از مشروطیت، فرقه‌اجتماعیون عامیون: «دفاع از شرف ملت و محافظت وطن مقدس و محو ظلم» را «از طریق بسط عدالت و اجرای مساوات ممکن» می‌دانست (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴۴). حتی یکی از اعلام‌نامه‌های این فرقه در رشت با شعار «حریت و مساوات» به امضا رسیده بود (آدمیت، ۱۳۶۳: ۲۱). طرفه پس از مشروطه نیز در انجمن ایالتی تبریز مجتهد متشرع و ارمنی سوسیال‌دموکرات هر دو عضو بودند، و جملگی خواستار «دستخط آزادی و مشروطیت» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۲۲)؛ و به صراحت اعلام می‌کردند که «ارامنه و یهود و غیره در مذهب با ما مغایرت دارند، اما [از نظر] حدود ملتی و حقوق وطنی» در تحت حمایت قانون خواهند بود؛ امروزه اشخاص کامل آنها هستند که برادران وطنی را به اتحاد و اتفاق باطنی دعوت می‌نمایند، و به قوه همان اتفاق و اتحاد، قانون را به دست خواهند آورد» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۲۳-۲۲). در یکی از تلگراف‌های انجمن تبریز به مجلس آمده بود: «آوازه‌های حریت ممالک فرانسه و اتازونی به گوش می‌رسد... متعلمین مدرسه ادیبه... آوازه‌های مدوون... مبتنی بر ظلم ظالمین و رفع و دفع آنها و ترغیب تحریر به آزادی و مساوات تام و تمام بود خواندند» (آفاری، ۱۳۸۴: ۱۳۰). حتی برخی از واضعان متمم قانون اساسی نیز به صراحت لازمه برابری را تساوی حقوق ملل متنوعه با مسلم می‌دانستند (هدایت مخبرالسلطنه، ۱۳۶۳: ۱۸۵).

اما در سوی دیگر تا آنجا که آگاهی داریم، متشرعان اعم از مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه در ابتدای جنبش، جملگی مواضعی واحد اخذ کردند و به این بزنگاه اصلی التفات نداشتند (ر.ک: حائری، ۱۳۸۱: ۳۲۰۴-۳۰۴). اختلاف میان آنها تنها زمانی شدت گرفت که برخی مشروعه‌خواهان، با التفات به برایندهای نهایی مشروطیت به فراست دریافته‌اند که نظام جدید، لاجرم مسیر برابری در قانون را طی خواهد کرد و از این رو به مخالفت با آن پرداختند. این در حالی است که سایر متشرعان نسبت به این موضوع به خودآگاهی نرسیدند. به دیگر سخن متشرعان مشروعه‌خواه تنبه نداشتند صرفاً تا زمانی که در

زمین شرع و فقه بازی کنند، می‌توانند قواعد بازی را خودشان تدوین، تحلیل و اجرا کنند. در واقع آنها در دنیای پیشامشروطه از بازیگران اصلی نظام حقوقی ایران بودند که وزن و وزن تعدیل‌کنندگی را در نظم حاکم بر عهده داشتند. آنها تنها افراد مجاز بودند که می‌توانستند در دستگاه فقه قانون عصر را استنباط کنند و به همین دلیل بر عموم مسلمانان نفوذ معنوی و دنیوی داشتند؛ اما آگاه نبودند که به محض ورود به نظام جدید، نضج گرفتن نهادهای نوین مانند مجلس، و شکل‌گیری قانون در معنی جدید، تنظیم و تنسيق جامعه در بستری فراتر از حوزه فقه انجام خواهد گرفت و در نتیجه، آنها به بازیگرانی هم‌کفو سایر بازیگران تبدیل می‌شوند و دیگر نمی‌توانند به‌تنهایی تعیین‌کننده قاعده بازی باشند؛ و در نهایت نیز باید به قواعد تعیین‌شده از سوی مرجعی عالی‌تر از خود مقید شوند. این در حالی است که شیخ فضل‌الله به‌سرعت فهمید که نمی‌تواند با قواعد دنیای جدید هماهنگ شود و طبق آن، قلمرو نفوذ و سیطره فقه را به‌تمامی حفظ کند، از این‌رو براساس منطق حاکم بر جهان اندیشگی خود با آن به مخالفت برخاست. درست در نقطه مقابل، متشرعان مشروطه‌خواه به چنین درک همه‌جانبه‌ای از لوازم پذیرش نظام جدید نرسیدند و در ورطه کج‌فهمی گرفتار آمدند.

بر همین اساس بود که شیخ نوری موضوع مخالفت خود را به حدود برابری و نابرابری حق‌های «مسلم و کافر و کافر ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری» می‌کشاند و آن را با برابری و نابرابری احوال «بالغ و غیر بالغ و ممیز و غیر ممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکره و اصیل و وکیل و... غیرها مما لا یخفی علی الفقیه الماهر» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۱-۱۵۹) خلط می‌کرد. با توجه به اینکه در جهان فکری شیخ فضل‌الله و نائینی و همقطاران آنها تفاوت ناشی از دین، و به تبع آن جنسیت و مذهب و در نتیجه تفاوت در «برخورداری» از «حق‌ها» امتیاز طبقاتی نامشروعی جلوه نمی‌کرد که قصد بر هم زدن آن را داشته باشند، از این‌رو از اساس نمی‌توان در این حوزه اختلافی فی‌مابین نائینی‌ها و فضل‌الله‌ها جست‌وجو کرد و کلامی را به آنها نسبت داد که برخلاف مقتضای زیست‌جهان اندیشگی آنان باشد.

نتیجه‌گیری

چنانکه می‌دانیم نخستین نشانه‌های نزاع و اختلاف میان بازیگران و متفکران انقلاب مشروطه از زمان تدوین و تصویب «متمم قانون اساسی مشروطه» بروز کرد. تا زمان تنظیم و تصویب «قانون اساسی مشروطیت» بازیگران این عرصه دارای هدفی مشترک بودند که همانا «تنظیم قدرت» و محدود کردن قدرت شاه بود. اما آنگاه که متمم قانون اساسی به «تضمین حقوق و آزادی‌های مردم» پرداخت و بحث از نهادهای جدید و آزادی‌های بنیادین را پیش آورد، غوغا شدت گرفت و اختلاف‌نظر میان برخی از

متشرعان و سایر کنشگران این عصر شعله‌ور شد. دلیل اختلاف موصوف آن بود که متمم قانون اساسی مشروطیت محل تغییر و تغییر مفاهیم «حکومت» به «دولت»، «رعیت» به «شهروند» و «امت» به «ملت» را بنیان می‌گذاشت؛ اصل ۸ نیز از نتایج بلافصل ورود به این دنیای جدید و از آن جمله شناسایی این مفاهیم نوین بود، یعنی مفهوم «برابری».

برابری در معنای جدید خود دامنه وسیعی از «برابری در مقابل قانون» تا «برابری در قانون» را شامل می‌شود، این در حالی است که «متشرعان» به تفکیک میان «مساوات حقوق» و «مساوات احوال» التفات نداشتند، در نتیجه متشرعان مشروطه خواه مفاهیم جدید برابری را به «قانون مساوات قرآنی» تعبیر می‌کردند و برابری را حکم اسلام می‌خواندند و در نقطه مقابل، متشرعان مشروطه خواه به نابرابری حق‌های مسلم و غیرمسلم اشاره کرده و فریاد برمی‌آوردند که «محال است با اسلام حکم مساوات». این خلط معنایی متشرعان در حالی رخ می‌داد که تفاوت در برخورداری از حق‌ها در نظر متشرعان، چونان امتیازهای طبقاتی نامشروع جلوه نمی‌کرد، تا قصد بر هم زدن آن را داشته باشند. این در حالی است که در انتهای دیگر طیف برابری، ایده «برابری در مقابل قانون» معطوف به ایجاد عدالت رویه‌ای و از میان برداشتن نابرابری و تبعیضات «در مرحله اجرای قانون» است و به مقتضای ذات خود امکان اصلاح و از میان برداشتن امتیازهای طبقاتی را نداشته و از این رو منافاتی با احکام اسلام ندارد، زیرا این ایده صرفاً در مرحله اجرای قوانین معتبر معنا و موضوعیت می‌یابد. بر اساس و در چهارچوب همین منطق است که می‌توان دلایل تحصن و مخالفت پسینی شیخ فضل‌الله متأخر با اساس مشروطیت را تحلیل و ارزیابی کرد. وی باور داشت که نظام جدید، به مقتضای ذات خود لاجرم مسیر برابری در قانون را طی خواهد کرد و سایر متشرعان نسبت به این امر التفات و آگاهی نداشتند.

در پایان باید گفت هرچند در طول سده گذشته مفاهیم جدید بسیاری وارد ذهن و زبان جامعه ایرانی شده و پس از مدتی به عنوان مفاهیم مسلط در زیست‌جهان ایرانیان بدل شده‌اند؛ اما مفهوم برابری به‌غایت مهم‌تر، حساس‌تر و انتزاعی‌تر از آن است که به‌سادگی مورد مباحثه، تبیین، توجیه، و پذیرش قرار گرفته و در دامن اندیشه‌ورزان متشرع جای گیرد. بنابراین چالش مزبور نظام حقوقی ایران را در مرحله فهم پوسته ظاهری این مفهوم و ره نیافتن به هسته زیرین آن متوقف کرده، به نحوی که بدون توانایی «حل» مسئله، نزاع تاریخی مزبور را تا به امروز در درون خود «حمل» کرده است.

منابع

۱. فارسی

الف) کتابها

۱. آدمیت، فریدون (۱۳۶۳)، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطه ایران، چ سوم، تهران: پیام.
۲. ----- (۲۵۳۶)، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، چ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳. ----- (۱۳۸۷)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، چ اول، تهران: گستره.
۴. ----- (۱۳۵۷)، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، چ دوم، تهران: پیام.
۵. آفاری، ژانت (۱۳۸۵)، انقلاب مشروطه ایران (۱۹۱۱-۱۹۰۶)، ترجمه رضا رضایی، چ سوم، بیستون.
۶. تاک، ریچارد (۱۳۷۶)، هابز، ترجمه حسین بشیریه، چ اول، تهران: طرح نو.
۷. راسخ، محمد (۱۳۹۲)، حق و مصلحت، ج ۱، چ چهارم، تهران: طرح نو.
۸. حائری، عبدالهادی (۱۳۹۲)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چ پنجم، تهران: امیرکبیر.
۹. حقدار، علی اصغر (۱۳۸۳)، مجلس اول و نهادهای مشروطیت و تاریخ‌نگاری دوره اول مجلس شورای ملی، چ اول، تهران: مهر نامک.
۱۰. زارعی، محمدحسین (۱۳۹۴)، گفتارهایی در حقوق عمومی مدرن، حاکمیت قانون و دموکراسی، چ اول، تهران: خرسندی.
۱۱. زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، چ اول، تهران: کویر.
۱۲. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، تأملی درباره ایران، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ج ۱، چ ششم، تهران: نگاه معاصر.
۱۳. فروغی، محمدعلی (۱۳۳۹)، حقوق در ایران (سخنرانی محمدعلی فروغی در دانشکده حقوق دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۵ شمسی) در: مجموعه مقالات محمدعلی فروغی (ذکاء الملک) (۱۳۸۷)، ج ۱، چ سوم، تهران: توس.
۱۴. ----- (۱۳۹۶)، حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت دول، به اهتمام علی اصغر حق‌دار، چ اول، استانبول، نسخه اینترنتی.
۱۵. فوران، جان (۱۳۸۰)، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، از سال‌های ۱۵۰۰ میلادی مطابق با ۱۷۹۹ شمسی تا انقلاب، ترجمه احمد تدین، چ سوم، تهران: رسا.
۱۶. کدیور، محسن (۱۳۸۷)، سیاست‌نامه خراسانی، قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمدکاظم خراسانی صاحب الکفایه (۱۳۲۹-۱۲۲۵ق)، چ دوم، تهران: کویر.
۱۷. کسروی، احمد (۱۳۶۳)، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
۱۸. لمبتون، ا.ک.س (۱۳۷۷)، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، چ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها)، تهران: طرح نو.
۲۰. مستشارالدوله، صادق (۱۳۶۱)، رساله سیاسی «تشخیص مرض»، بین مهر و موم‌های ۱۳۲۴-۱۳۲۱، در

- مستشارالدوله صادق (۱۳۶۱)، یادداشت‌های تاریخی، خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق، به کوشش ایرج افشار، چاپ اول، تهران، انتشارات فردوسی.
۲۱. مستوفی، عبدالله (۱۳۸۸)، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، چ ششم، تهران: زوآر.
۲۲. منصورالسلطنه، میرزا مصطفی خان (۱۳۲۷)، حقوق اساسی یا اصول مشروطیت، ناشر: بدون مشخصات.
۲۳. نائینی، محمدحسین (۱۳۹۳)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، چ سوم، قم: بوستان کتاب.
۲۴. نقیب‌زاده، احمد (۱۳۷۸)، حزب سیاسی و عملکرد آن در جوامع امروز، تهران: دادگستر.
۲۵. نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۶۲)، لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش هما رضوانی، چ اول، تهران: تاریخ ایران.
۲۶. همپتن، جین (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، چ اول، تهران: طرح نو.
۲۷. هارت، هربرت (۱۳۹۶)، مفهوم قانون، ترجمه محمد راسخ، چ ششم، تهران: نی.
۲۸. هدایت (مخیرالسلطنه)، مهدی قلی خان (۱۳۶۳)، طلوع مشروطیت، چ اول، تهران: جام.
۲۹. ----- (۱۳۶۳)، گزارش ایران، قاجاریه و مشروطیت، مقدمه از سعید وزیری، چ دوم، تهران: شرکت سهامی نشر نقره.
۳۰. همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۲)، به سوی نظریه عمومی انقلاب‌های ایرانی، تضاد دولت و ملت (نظریه تاریخ و سیاست در ایران)، ترجمه علیرضا طیب، چ دهم، تهران: نی.

ب) مقالات

۳۱. ابوالحسنی، علی (منذر) (۱۳۸۸)، «نامه‌های فرزند صاحب عروه الوثقی به پدرش درباره مشروطه و شیخ فضل‌الله نوری»، نامه تاریخ پژوهان، ش ۱۹، ص ۴۵-۶.
۳۲. اتحادیه (نظام مافی)، منصوره؛ پیرا، سعاد (۱۳۸۴)، «مجازات‌های غارت دزدی، اغتشاش و... (سال‌های ۱۳۴۰-۱۲۷۰ قمری)» در: ایرج افشار، کریم اصفهانیان، و محمدرسول دریا گشت، پژوهش‌های ایران‌شناسی، نامواره دکتر محمود افشار، جلد پانزدهم، دربرگیرنده چهل‌ویک مقاله، تهران، بنیاد موقوفات افشار.
۳۳. ملک‌خان، میرزا (۱۳۰۲ق)، «رساله اصول تنظیمات»، به کوشش ساسان سپنتا، در: نامواره دکتر محمود افشار (۱۳۶۴)، ایرج افشار و کریم اصفهانیان، ج ۱، چ اول، در برگیرنده سی و چهار مقاله، تهران.

۲. انگلیسی

A) Books

1. Amuzegar, Jahangir (1991), *The Dynamics of the Iranian Revolution: The Pahlavis' Triumph and Tragedy*. State University of New York Press.
2. Dixon, Keith (1986). *Freedom and Equality, the moral basis of democratic socialism*, Routledge & Kegan Paul.
3. Griffin, James (2008), *On Human Rights*, Oxford University press.
4. Heywood, Andrew, *Key Concepts in Politics*, First published 2000 by Mac Millan, Press

LTD.

5. Joseph, Staryer (1970), *On The Medieval Origins of Modern state*, Princeton University Press.
6. lackey, Robert (2015), *After legal equality*, family, sex, kinship, a glasshose book, First published by routledge.
7. Mark Smith, Nicholas (2011), *Basic Equality and Discrimination, Reconciling theory and law*, published by Ashgate publishing company.
8. Pojman, Louis P & Westmoreland, Robert (1997), *Equality: selected reading*, Oxford University press.

B) Articles

9. H. L. A. Hart (1955), "Are there any natural rights?" *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 2, Apr, pp. 175-191.
10. Rasekh, Mohammad (2007), *Theoretical Foundations of Human Rights*, Collected Papers of the Second International Conference on Human Rights, 17-18 May 2003, Mofid University, Published by: Mofid University, First Edition: 2007.
11. Waldron, Jeremy (2008), "Basic Equality", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*.