

مشروطه در اندیشه سیاسی شیخ حسین یزدی

حسین آبادیان*

E-mail: hoabadian@yahoo.com

چکیده:

در دوره دوم مشروطه که از فتح تهران در جمادی‌الثانی سال ۱۳۲۷هـ.ق آغاز شد و با اولتیماتوم روسیه در محرم ۱۳۳۰ق به پایان محتوم خود رسید، ایران شاهد یکی از بحث‌انگیزترین ادوار تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود بود. در این دوره به طور مشخص از نظر فکری جریان‌های گوناگون و جالب توجهی شکل گرفت که هر کدام تلاش می‌کردند بر اساس باورهای خود، آنچه را از مشروطه استنباط می‌کردند به جامعه انتقال دهند. شیخ حسین یزدی یکی از برجسته‌ترین این اشخاص بود که مقام و موقعیت نظری او در بحث مشروطه و نسبت دین با این اندیشه و نظام سیاسی هنوز روشن نیست. این مقاله به بررسی مقولات یادشده از دیدگاه وی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: مشروطه، شرع، تقلید، تأسیس، غرب، سنت

* دکتری تاریخ، عضو هیأت عامی دانشگاه بین‌المللی امام‌خمينی(ره) قزوین



مقدمه

شیخ حسین یزدی یکی از روحانیان بنام دوره مشروطه بود که منزلت علمی و فقهی او حتی بر مورخین آن عصر پوشیده مانده و به همین دلیل در کتاب‌های تاریخی دوره مشروطه کمتر نامی از او ذکر شده است. یزدی را در همان زمان مشروطه، مردی روشن‌بین و شخصیتی دارای وسعت مشرب می‌شناختند. او در دوره‌های اول، دوم و سوم از حوزه انتخابیه تهران به مجلس شورای ملی راه یافت، تاریخ تولد او ۱۲۳۳ و تاریخ وفاتش ۱۳۱۱ خورشیدی است؛ با این حساب او هفتاد و هشت سال عمر کرد و در تهران درگذشت. شیخ حسین یزدی که در کسوت روحانیت می‌زیست، از نظریه‌پردازان حزب اعتدالی در دوره دوم مشروطه بود و از این رو به اکثریت پارلمانی تعلق داشت (۱). یزدی به تبعیت از مراجع مقیم نجف و به اقتفای بزرگانی مثل نائینی و شیخ اسماعیل محلاتی، رویکردی دینی به مشروطه داشت؛ یعنی در تحلیل مشروطه ایران شریعت را نقطه عزیمت تحلیل خود قرار می‌داد.

دیدگاه‌های فقهی و سیاسی شیخ حسین یزدی به واقع پاسخی بود در برابر استدلال‌های حزب دمکرات و دو تن از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان آن یعنی محمد امین رسولزاده (۲) و سید حسین اردبیلی نماینده مشهد در مجلس دوم. اگر نظریه‌پردازان حزب دمکرات به جدایی دین و سیاست از هم و نیز ضرورت تقلید از ظواهر فرهنگ غرب باور داشتند (۳)، یزدی بر اساس استدلال‌هایی جالب توجه، از عدم امکان مطلق جدایی دین و سیاست و نیز تأسیس نوعی منظومه فکری به جای تقلید از ظواهر فرهنگ غرب حمایت می‌کرد. به عبارت بهتر او در صدد بود تا بر اساس فرهنگ بومی و البته مذهب شیعه، روایتی از مشروطه ارائه دهد که با ملزومات و مقتضیات اجتماعی و فرهنگی ملت ایران انطباق داشته باشد. در این رویکرد، او گفتاری (۴) کاملاً دینی ارائه می‌داد. بر این اساس چارچوب مفهومی مقاله حاضر، بررسی نسبت دین با اندیشه و نظام سیاسی مشروطه از دیدگاه شیخ حسین یزدی است. سؤال‌های اصلی مقاله حاضر عبارتند از: تلقی شیخ حسین یزدی از مشروطه چیست؟، وجوه افتراق و اشتراک او با سایر مشروطه‌خواهان کدام موارد است؟، آیا او به تقلید از مشروطه اروپا باور داشت یا معتقد به نوعی تأسیس اندیشه سیاسی بر اساس ملزومات و فرهنگ بومی مردم ایران بود؟، و شیخ حسین یزدی به کدام جریان سیاسی دوره مشروطه تعلق داشت؟ برای یافتن پاسخ این سؤال‌ها و نیز به منظور فهم بهتر اندیشه‌های وی اندکی از مواضع حزب اعتدالی که مرانامه آن توسط شیخ تنظیم شده به عبارتی بررسی اندیشه

این حزب یعنی اندیشه شیخ حسین یزدی. در مورد مسایل اجتماعی و فرهنگی و تفاوت‌ها و تشابه‌های فرهنگ بومی و دیگران (۵) را مورد اشاره قرار می‌دهیم. این امر از آن روست که یزدی یکی از نظریه‌پردازان حزب اعتدالی بود و در تدوین مرامنامه آن نقشی مؤثر داشت. بنابراین قبل از طرح نظرات او، به مرور اصول مسلکی این حزب می‌پردازیم.

اصول مسلکی حزب اعتدالی

چنانکه گفته شد، شیخ حسین یزدی، از اعضای اکثریت پارلمانی مجلس دوم یا همان حزب اعتدالی بود. اعتدالی‌ها حفظ وحدت و منافع مشترک ملی را در پرتو تاریخ، فرهنگ و عقاید افراد، ممکن و میسر می‌دیدند. از نظر آنها «اصول موضوعه»، مبنای تشکیل جوامع انسانی نیست؛ بلکه آن اصول و معاهدات وجه تمایز گروه‌های مختلف انسانی از یکدیگر را نشان می‌دهد. در اندیشه‌های این حزب، مبنای اصول و ضوابط اجتماعی در همه جوامع یکسان نیست و بسته به اصل پیشرفت بشر و اوضاع معیشتی و اجتماعی انسان‌ها، نوع مقررات اجتماعی نیز با یکدیگر تفاوت دارند. معیار قانون‌گذاری «احتیاجات واقعی» است و عرف این احتیاجات را مشخص می‌کند. به عبارت فقهی تشخیص موضوع بر عهده اهل عرف است و تعیین حکم آن موضوع با فقها. نظریات اجتماعی نسبی‌اند و «در هر عصر، مختلف و نسبت به هر یک از هیئت‌های اجتماعیه طرز و شکل مخصوص خواهد داشت». از نظر اعتدالی‌ها هر وسیله‌ای که رفاه عمومی و بهبود زندگی اجتماعی بشر را وعده دهد، باید در اصول اجتماعی وارد گردد (اتحادیه، ۱۳۶۳: ۹۸)، به دید این حزب یکی از مهمترین این وسایل، مذهب است که رستگاری دنیا و آخرت انسان را وعده می‌دهد. اعتدالی‌ها انسان‌ها را بر دو گونه می‌دانستند: ایده‌الیست و رئالیست، گروه دوم در پی به دست آوردن وسایل ممکن برای آرزوهای قابل حصول هستند؛ اما گروه نخست «با یک شعف طفلانه» آرزوهای دور و دراز در سر می‌پروراندند. اینان اوقات خود را به تجسس و «پیروی مقاصد موهومه و تمناهای خیالی» که هرگز وجود خارجی ندارد، می‌گذرانند و بسیاری از ذهنیات آنها «فقط از مولدات عالم فرض و وهم است». اینان در «تعقیب امیدهای خارج از حیز امکان» خود را دلخوش می‌دارند و با طرح آرمان‌های غیرقابل حصول، افراد را از اصلاح و تعدیل اوضاع ناگوار باز می‌دارند و مردم را دچار بدبختی و فلاکت می‌نمایند. افکار دور و دراز و «خیالات نیش غولی» و «تصورات سطحی» از ممیزات اینهاست، آن تصورات چیزی است که «حکم سراب» دارد و «دروغی است که



هرگز ما را به شاهره حقیقت رهبری نمی‌کند». اندیشه‌های ایده‌آلیست‌ها نه امروز قابل تحقق است و نه فردا، «بلکه فقط انسان را از توسل به وسایل فعلی و اتخاذ تدابیر حسنه» باز می‌دارد، و مانع از «جرح و تعدیل» می‌شود و در نتیجه بی‌اعتدالی جامعه را فرا می‌گیرد. به جای در پیش گرفتن آرزوهای واهی باید کاری کرد که سعادت به تدریج شکل گیرد. برای این منظور باید مقتضیات عصر و مناسبات وقت را در نظر گرفت. برای فاصله گرفتن از اوهام غیرقابل اجرا باید «کاملاً اوضاع و احوال حاضر را رعایت و احتیاجات مقتضیه را مناسب هر روز» انجام داد (ص ۹۹).

اعتدالی‌ها می‌گفتند باید «فلسوفانه» و «به طرز عقلایی» «راه پیمود و از توسل به اعمال نامشروع برای رسیدن به قدرت جلوگیری کرد. آنها از قانون تکامل مثال می‌آوردند و استدلال می‌کردند که تکامل به شکل طبیعی امری تدریجی است. طبق این اصل آنها از «محال بودن تجدد آنی» سخن می‌گفتند (۶). نکته بسیار مهم در اندیشه اعتدالی‌ها قائل بودن آنها به این نکته بود که مبنای اساس جدید، اساس قدیم است که به کمال می‌رسد. به عبارتی کمال هر لاحق در ذیل ناقص سابق انجام می‌گیرد. پس یک شبه ره صدساله رفتن، «فرع بر محال» است، تجدد آنی امری است خیالی که «جز اختلال و خرابی و آشفتگی اجتماعی نتیجه‌ای نخواهد داشت». از نظر منطقی ایجاد بر اعدام (۷) تقدم دارد، «زیرا ایجاد اساس جدید مستلزم اعدام اساس قدیم است» (ص ۱۰۱). اساس «حقوق بشری» مقابله با ظلم است و بر این اساس باید تمهیداتی اندیشیده شود تا کیفیت اجرای این حقوق تضمین گردد. از نظر اعتدالی‌ها «تصدی امور جمهور» فقط وظیفه و تکلیف است و نه حق، حکومت «اجتماعی» است و قوانین موضوعه نیز باید مبتنی بر سنن و «افکار عمومی» باشد. مهمتر اینکه «قوه تشریعی» و «اجرائیه» در عین استقلال و تفکیک، برخلاف اندیشه دمکرات‌ها نباید به کلی نامربوط به یکدیگر فرض شوند (ص ۱۰۲).

اعتدالی‌ها بر این باور بودند که هر نوئی ریشه در کهنه دارد و به عبارتی نو از درون کهنه بیرون می‌آید. تأسیسات جدید که باعث سعادت بشرند، فقط از طریق تدریجی قابل حصولند. در همین راستا اگر چه آزادی «مطلقه» است، اما آزادی هر فرد تا جایی است که با آزادی دیگران تصادم نداشته باشد (همان). از این مقدمه چنین نتیجه‌گیری می‌شد که وضع قانون به نسبت اختلاف اخلاق و عادات ملل با یکدیگر متفاوت است. استدلال این بود که در قانون‌گذاری فقط هنگامی نسبت به عادات و آداب بی‌تفاوتی یا مخالفت ابراز می‌شود که مخالف «قوانین طبیعی» باشد؛ مثل اینکه مردمی عادت به آدم خوری داشته باشند. چون این عادت ظلم است و طبیعت آن را منع کرده است، نباید به

آن اعتنا کرد و باید آن عادت را دفع نمود(همان). اینکه نباید کاری را انجام داد که «طبیعت» آن را منع کرده است، در خور توجه است. از این نظر چنین مستفاد می‌شود که ظلم و عادات قبیحه نظیر آدم‌خوری، مغایر نظم طبیعی است و زندگی بر اساس نظم طبیعی به واقع ادامه حیات مبتنی بر فرامین الهی است؛ زیرا خداوند انسان را به چیزی که خلاف طبیعت است، امر نمی‌نماید.

دیدگاه اعتدالی‌ها در مورد ملت و نحوه تکوین آن نیز جالب توجه است. به نظر آنان چیزی که «ملت» را تشکیل می‌دهد، منافع مشترک و حقوق مشابه در سرزمینی معین است. در عین حال خصایص ویژه، هر ملتی را از ملت دیگر متمایز می‌سازد. خصوصیات ویژه «مذهب و ملیت و زبان و امثال آنها» هستند که محور هویت جمعی‌اند و «بالتبع محفوظ خواهند ماند». از سویی مبنای مناسبات بین‌المللی نیز «حقوق وطنیت» است؛ یعنی هیچ ملتی حق ندارد در امور ملتی دیگر دخالت کند. هدف اصلی هر حکومتی «حفظ نظام» است و برای این منظور باید ارتش دائمی داشته باشد؛ زیرا این امر از «واجبات عینی» (۸) است. اعتدالیون با نظریه جهان وطنی مخالف بودند و می‌گفتند وحدت حقیقی بین ملل عالم «ممکن‌الوقوع» نیست؛ بلکه باید درجات زندگی مردم را در اکناف عالم به یکدیگر نزدیکتر کرد تا از تزاجمات و تصادمات کاسته شود. به عبارت بهتر اینان باور داشتند که سیطره فرهنگ و نظام سیاسی واحد بر کل عالم غیرممکن است. هر ملتی باید ضمن حفظ مختصات و مبانی فرهنگی خود، برخی وجوه مشترک انسانی را سرلوحه تکاپوهایش قرار دهد. به مصداق آیه کریمه «لیس للانسان الا ما سعی» (سوره نجم، آیه ۳۹)، بهره‌مندی از حقوق، در برابر انجام عمل است. در همین راستاست که باید امتیازات نامشروع ناشی از غیر راه توصیه‌شده توسط قرآن کریم، برچیده شوند (اتحادیه، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

اعتدالی‌ها اسلام را اساس وحدت ملی و پایه نظام قانونمند برای ایران می‌دانستند. به همین دلیل معتقد بودند که قوانین دینی بهترین ضامن باطنی و اجرایی حفظ اصول مشروطه مثل برابری، برادری و آزادی است؛ پس باید حفظ اصول دینی را در جامعه الزامی دانست. دستیابی به حقوق از طریق دینی و باطنی سهل‌الوصول‌تر است، علاوه بر این، علایق دینی است که باعث تصفیه و تزکیه و تکمیل اساس تمدن حقیقی است و در آن صورت است که نیازی به آمر و ناظر وجود ندارد؛ زیرا آمر و ناظر درونی، شخص مکلف را از ناظر بیرونی بی‌نیاز و او را به رعایت قانون ملزم می‌سازد. در همین راستاست که اعتیاد به الکل و مواد افیونی باید برچیده شود؛ زیرا اعتیاد منافی صحت جسمانی و



سلامت روحی و عقلی است و با برچیده شدن عادات نکوهیده، سعادت اجتماعی تأمین و موانع و نقایص و معایب پیشرفت اجتماع برطرف گردد (صص ۱۱۵ و ۱۱۶).

با این حال تعدی و تجاوز (۹) و پیروی از نفس اماره (۱۰) و زیر پا گذاشتن اصول و ضوابط اجتماعی از لوازم انسانیت انسان است. گرچه صفات ناپسند می‌توانند در پرتو اصول دینی «متدرجاً» در سراسر دنیا «ضعیف» شوند؛ اما معایب اجتماعی لزوماً نابود نخواهند شد. بهترین راه کاستن از معایب اجتماعی و ترویج اصول صحیح رفتار جمعی، توسل به قوه اخلاق است و از این طریق باید به تزکیه اخلاق عمومی پرداخت:

باید عامه را به مقاصد لایق حصول افتناع، و از تعقیب آرزوهای بعیده و طول
آمال و هیجان مشتبهات نامتناهی منصرف و جلوگیری نموده و به واسطه تزکیه اخلاق
و تصفیه اذهان و توسعه افکار آنها، هیأت اجتماعی را از تصادمات به طغیان‌های
نامشروع که سبب تزلزل انتظام عمومی و مورث تولید هرج و مرج و باعث ظهور
مشقت و بروز بدبختی برای هیأت [اجتماعی] است، تأمین کرد (ص ۱۱۷).

دین و عرصه عمومی در دوره مشروطه

گروهی که تلقی دینی از مشروطه را ترویج می‌کردند، مستقیم و یا غیرمستقیم تحت تأثیر فرامین، فتاوا و احکام مراجع تقلید مقیم عتبات قرار داشتند. به باور مراجع اختلافات داخلی در صفوف مشروطه‌خواهان، ریشه اصلی تجاوزطلبی‌های بیگانگان بود که قشون خود را به بهانه‌های گوناگون و به واقع برای نقض استقلال و تمامیت ارضی کشور، به این سوی روانه می‌کردند. آنها از مردم و احزاب سیاسی می‌خواستند اهتمام خود را مصروف «تشییید مبانی دیانت» نمایند (مذاکرات مجلس دوم، ۲۸ ذی‌قعدة ۱۳۲۸ ق.)، اتحاد خود را از دست ندهند و با کمک هم مشکلات را از سر راه بردارند. به واقع توده‌های مردم نیز بیش از آنکه با مشروطه و تلقی اروپایی آن سنخیت داشته باشند، پیرو فرامین مراجع بودند. به طور مثال بارها و بارها اعلام می‌کردند که حاضرند جان خود را در راه استقلال وطن و «شریعت اسلامی» فدا نمایند (همان). نکته مهم این است که هرچا نام وطن به میان می‌آمد، در کنار آن از شریعت اسلامی نیز سخن گفته می‌شد. این نکته، دلیلی بود بر اینکه در نظر مردم عادی، راه حفظ استقلال وطن، تشبث به احکام شرعی است. این امر البته ریشه قرآنی داشت، زیرا در قرآن کریم آمده است:

«و لن يجعل الله للکافرین علی المؤمنین سیلاً» (سوره نسا، آیه ۱۴۱).

از آن طرف آخوند ملا محمدکاظم خراسانی ضمن ارسال نامه‌هایی از نجف برای

دست‌اندرکاران مشروطه، استحکام این نظام سیاسی را «برای حفظ استقرار مملکت اسلامی و ترویج شریعت اسلام و دفاع در برابر ظلم و بسط عدل و امر به معروف و نهی از منکر و ترفیه حال رعیت» می‌دانست (مذاکرات مجلس دوم، ۲۱ شوال ۱۳۲۹ ق). به نظر او اغتشاش داخلی و بحران‌های پی‌درپی، ناشی از «داخل‌بودن اشخاص سقیه در امور مملکت» بود. کسانی که «اغراض» معینی داشتند و به دلیل همین اغراض بود که مشروطه پیشرفتی نداشت. او نتیجه عملی مشروطه ایران را منفی ارزیابی می‌کرد. به همین دلیل نوشت که «مشروطیت بدنام» شده است (همان). به دلیل سوء مدیریت، تفرع عمومی ایجاد و فساد به عنوان عمده‌ترین مانع استقرار مشروطه، فراگیر گردیده است. به نظر او همه چیز به مسامحه برگزار شده است: «در مقام اصلاح مفاسد و تدارک مافات برنیامدند، دفاع و نهی اکید از منکرات و کفریات نفرمودند عاقبت وخیم خواهد بود، آنچه در عهده داشتیم اعلام نموده که عندالله تعالی مسئول نباشد، انشاءالله روابط بین دول و ملل را از دست ندهند تا در سایه آن استقلال مملکت اسلامی محفوظ بماند» (همان).

بنابراین استقلال وطن در گرو اجرای مشروطه طبق معیارهای بومی شناخته می‌شد. از نظر مراجع مقیم عتبات، انجام وظیفه و تکلیف شرعی بر هر چیزی مقدم بود. در حقیقت آنها دخالت در امر سیاسی را ناشی از همین تکلیف می‌دانستند. هدف غایی مراجع نیز وضع گفتاری بود که طبق آن حوزه شرع و سرزمین اسلامی حفظ گردد. به همین دلیل حفظ استقلال کشور از طریق تمسک به احکام شرع میسر دیده می‌شد. از نظر آنها این مهم در بردارنده هویت فردی و جمعی ایرانیان نیز به شمار می‌آمد. در برابر غرب که تعاریفی مشخص از مقوله هویت ارائه می‌کرد، روحانیان نیز تعریف خاص خود را داشتند. تعریفی که طبق آن مرزهای فرهنگی «خود» مشخص و وجوه تمایز آن از «غیر» واضح می‌گردید. تعریف هویت بومی عکس‌العملی بود در برابر «غیر» غربی، که می‌خواست هنجارها و ارزش‌های خود را به جوامع دیگر بقبولاند؛ و یا به قول برخی مشروطه‌خواهان به عنوان حقوق بشر و صیانت از آن معیارهای خویش را به ایرانیان تحمیل کند (۱۱).

یزدی و وضعیت مذهب در دوران تجدد

با این وصف اگر مهمترین چالش فکری مشروطه‌خواهان در دوره دوم این جنبش سیاسی و اجتماعی را ناشی از حداقل دو رویکرد نظری در باب جایگاه دین در عرصه عمومی بدانیم، راه به خطا نرفته‌ایم. این چالش تأثیر عظیمی بر فرایندهای فکری و



نظری آن زمان داشت؛ به گونه‌ای که پس از آن نیز تبعات و آثار خود را در عرصه‌های ملموس و عینی زندگی اجتماعی ایرانیان بر جای نهاد.

برخورد آراء و عقاید در مشروطه و نیز اختلاف نظریات، عمدتاً به نقش و جایگاه دین در عرصه‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی بازمی‌گشت. عده‌ای که به تقلید از ظواهر دستاوردهای تمدن جدید غرب باور داشتند، به واقع راه تأمل و خردورزی را در باب ماهیت مشروطه و حد و فصل آن مسدود می‌ساختند. اینان با آنکه مدعی تجدد بودند، اما به واقع با تبلیغ نظریه تقلید از ظاهر دستاوردهای غرب، به دو موضوع بی‌توجه بودند: نخست اینکه شرایط تاریخی و حیث فکری و فرهنگی ایران با غرب تفاوت دارد و نمی‌توان تمدنی را که بر بستر فرهنگی خاصی روییده به جایی دیگر منتقل کرد و دوم اینکه ماهیت تمدن جدید به خردورزی و تأمل عقلانی در پدیده‌ها موقوف است و با ترویج نظریه تقلید، عملاً راه خردورزی که بنیاد تجدد است، مسدود می‌شود. شیخ حسین یزدی از نخستین افرادی بود که با تعبیری روشنفکرانه، به پرسش اساسی وضعیت مذهب در دوران تجدد پاسخ گفت و در این زمینه با ابزار فقه اسلامی به مجادله نظری با حریف پرداخت. او نوشت که گلاستون از نخست‌وزیران بریتانیا، چون به احکام اسلامی آشنا نبود، آن را مانع ترقی و تجدد می‌دید. اشاره او به نطق گلاستون در مجلس عوام بریتانیا بود که گفته بود تا وقتی اسلام در سرزمین‌های شرق وجود دارد و احکام آن اجرا می‌شود، غرب در آن سامان موفقیتی نخواهد داشت. این دیدگاه معرف بینش و گفتار مسلط غرب در آن دوره بود. در آن مقطع تاریخی غرب در برابر تمدن خود دشمنی را می‌طلبید که تمامی انحطاط را به آن مربوط بداند و در حقیقت برای استعمار توجیهی ایدئولوژیک خلق کند. شرق به طور عام و اسلام به طور خاص این دشمن فرضی غربی‌ها بود؛ حال آنکه به قول ادوارد سعید، شرق منبع تمدن‌ها و زبان‌هایی است که رقیب فرهنگی غرب به شمار می‌آید (ادوارد سعید، ۱۳۸۲: ۱۴). در واکنش به دیدگاه برخی ایرانیان در زمینه یادشده بود که یزدی می‌گفت با احکام اسلام دو گروه مخالفت می‌کنند: نخست کسانی که صف «ارتجاع» لقب گرفته‌اند و عملاً راه گلاستون را در پیش گرفته‌اند. اینان عوام‌فریبی می‌کنند و با اعمال خود می‌خواهند نشان دهند که اسلام با ترقی و تجدد مخالف است. گروه دیگر کسانی هستند که با در پیش گرفتن راه «مرتجعین»، به شکلی دیگر همان گفتار را عرضه می‌کنند (مجلس، سال چهارم، ش ۱۰۱: ۳).

منظور یزدی این بود که موافقین و مخالفین تلقی دینی از مشروطه، عملاً از یک

آبشخور سیراب می‌شوند. گروهی با اعلام امتناع گفتگوی شرع و مشروطه، هر چیزی را که مصداق تجدد است، مردود می‌دانند و گروهی دیگر که در ظاهر مخالف گروه نخست هستند، بر اساس همان گفتار، شرع را قربانی می‌کنند و یکسره راه تقلید از ظواهر غرب را در پیش می‌گیرند. از نظر او مبنای استدلال یکی است؛ اما عده‌ای در این بین به گمان خود از موضع شریعت، از الزامات تجدد روی بر می‌گردانند و عده‌ای دیگر بر همان اساس، شرع را به مسلخ می‌برند. بنابراین هر دو گروه آب به آسیاب غرب می‌ریزند؛ زیرا اسلام را مانع ترقی و تعالی می‌دانند (همان). او این گونه پاسخ گفتن به مسأله مشروطه را انحرافی می‌دید و بر این باور بود که می‌توان پاسخی دیگر اقامه کرد. به دید یزدی البته این پاسخ از درون سنت استخراج می‌شود؛ اما سنتی که یافتن پاسخ به معضلات روز را سرلوحه تکاپوهای نظری خود قرار داده باشد. به عبارت بهتر در پاسخ مورد نظر یزدی، سنت با توجه به اقتضائات دوران و الزامات زمان خود، تلاش می‌کند از درون خویش پاسخ پرسش را استخراج نماید. این دید، مبین نگاهی جدید به مقوله سنت بود. در این نگاه سنت قربانی نمی‌شد و تأملی در آن از منظر الزامات دوران جدید بیش از هر چیز ضرورت می‌یافت. دقیقتر اینکه نگاه یزدی به تحولات زمان خویش، نگاهی متجددانه بود؛ یعنی در پرتو الزامات دوران خویش، تفسیری جدید از سنت ارائه می‌کرد.

در این راستا وی بر اهمیت فقه شیعه تأکید می‌کرد و معتقد بود که در اسلام بر عکس اروپای مسیحی، قوانین مربوط به عبادات، اخلاق، اجتماعیات، معاملات و سیاسات وجود دارند. کتاب‌های فقهی مجموعه‌ای از احکام مورد نیاز انسانهاست که به نظر او به هفت دسته تقسیم می‌شوند (۱۲). در فقه ابتدا عبادات و فرامین مثل نماز و روزه و خمس و زکات و حج مورد بررسی قرار گرفته است. یکی از نکات مهم اندیشه‌های شیخ حسین یزدی این است که او حتی خمس و زکات را هم در زمره احکامی توصیف می‌کرد که حکم مالیات موضوعه دارند و به همین دلیل مربوط به امور اجتماعی و سیاسی اند (همان، ش ۱۰۲: ۳). به نظر او دسته دوم احکام فقهی مربوط به بیع، صلح، ربا، خیارات، نکاح و مانند آن است. دسته سوم را ایقاعات مثل طلاق و خلع و نظیر آن تشکیل می‌دهند و گروه چهارم ارث و میراث؛ پنجم حدود و دیات؛ ششم حلال و حرام و هفتم احکام مربوط به قضاوت و محاکمات هستند که هر کدام در دسته‌ای خاص جای می‌گیرند (همان). بنابراین بر خلاف مسیحیت، در اسلام حکم هر چیزی مشخص است و در برابر اسلام بیشتر از دو موضع نمی‌توان گرفت: یا اینکه دین را از امور روزمره جامعه منفک بدانیم و قوانینی وضع کنیم که طبق «صلاح وقت» و



«فارغ از موافقت و مخالفت با مذهب» باشد و یا اینکه عکس آن عمل نماییم. اگر نظر اول اجرا شود، باید محاکم شرعی برچیده شوند که این امر پذیرفته شدنی نیست؛ زیرا قضاوت «یکی از امور سیاسی مملکت است» (همان).

از نظر شیخ حسین یزدی، مقدمترین شرط قانونگذاری این است که با «مذهب رسمی و دینی اکثریت ملت» (همان) تعارضی نداشته باشد و هر قانونی که علیه دین باشد؛ قانونیت ندارد و باطل است. به دید او احکام دیانت مسیح عمدتاً مربوط به عبادات و اخلاق است و در آن سخنی از مسایل اجتماعی دیده نمی‌شود. همچنین از معاملات و عقود و ایقاعات و حدود و دیات شاهد مثال آورده می‌شد که با وصف اینکه در اسلام به وفور وجود دارند، در مسیحیت چندان نشانی از آنها نیست. نکته جالب در دیدگاه‌های شیخ حسین یزدی این بود که خاطر نشان می‌ساخت که در قرون وسطای مسیحی که قدرت در دست روحانیت کلیسا بود، در امور مربوط به قوانین موضوعه به مقررات و قوانین یونانی‌ها و رومی‌ها مراجعه می‌کردند و ضرورتی به تطبیق قوانین بر ضوابط دینی نمی‌دیدند و به مخالفت و موافقت آنها با یکدیگر توجهی نمی‌کردند؛ زیرا بحث قانون‌گذاری در مسیحیت بر خلاف اسلام، مسکوت مانده بود.

به دید یزدی، نخستین شرط قانون‌گذاری وجود مصلحت و فقدان مضرت (۱۳) است. به همین دلیل است که بسیاری از قوانین نسخ می‌شوند؛ زیرا نفعی بر آنها مترتب نیست. نافع بودن قانون بر اساس ضابطه مصلحت عمومی، یکی از برجسته‌ترین نکات مورد توجه شیخ حسین یزدی است که در آثار سایر نظریه‌پردازان عصر مشروطه دیده نمی‌شود. وقتی وی از مصلحت سخن می‌گفت، اگرچه منظورش این نبود که قوانین می‌بایست صرفاً بر اساس مصلحت عمومی رایج در غرب و فارغ از مسایل و حدود دینی مورد توجه قرار گیرند؛ اما تفسیر شرع بر مبنای مصلحت نوعی؛ امری است در خور توجه که باید در تاریخ اندیشه سیاسی این دوره مورد توجه واقع شود. از دید یزدی مصلحت مزبور، در چارچوب شریعت معنا و مفهوم دارد. به بیان دیگر مصلحت عمومی ذیل احکام شریعت جای می‌گیرد و تعریف آن تعریفی دینی است و نه غیردینی. بنابراین بلافاصله عنوان می‌شد که قانون نباید با «عادات و اخلاق عمومی» متعارض باشد (همان). مقصود از اخلاق عمومی، همان بایدها و نبایدهایی است که در شریعت اسلامی مقرر شده بود. به این معنا وقتی یزدی می‌گفت قانون باید به «حیثیات ملیه و محلیه» (همان) نزدیک باشد، مراد نسبت‌داشتن این قوانین با فرهنگ دینی بود که فرهنگ عمومی مردم را تشکیل می‌داد و البته در این زمینه نیز سطره با اندیشه فقهی و

شرعی بود. یزدی به تبعیت از مراجع مقیم نجف، تلاش می‌کرد بین گفتار شرعی و مشروطیت آشتی برقرار کند و بین آنها گفتگویی شکل دهد که هم ضامن دوام شرع باشد و هم جوابگوی نیازهای جدید سیاسی و اجتماعی ملت ایران. برخلاف کسانی که این امر را ممتنع می‌دانستند، وی اجرای مشروطه در ایران را بدون تشبث به این موضوع ممتنع تلقی می‌کرد. یزدی به امکان این گفتگو اشاره می‌نمود و البته برای توجیه دیدگاه‌های خود همیشه از فقه و اصول مثال می‌آورد. بحث عمده شیخ حسین یزدی در گفتار دینی‌اش، مقوله هویت مشروطه ایران و نحوه صیانت از آن بود. او اسلام را جزء لاینفک هویت ایرانی و مشروطه ایران می‌دانست و می‌خواست با شرط حفظ آن با سامان گفتار مشروطه وارد گفتگو شود.

یکی از علل مخالفت گروه اقلیت پارلمانی یعنی حزب دمکرات با روند مشروطه، مخالفت آنان با نظارت پنج تن مجتهد بر مصوبات مجلس شورای ملی و تطبیق مصوبات آن با احکام شرع بود. یزدی می‌گفت بین پنج تن ناظر قانون اساسی برای انطباق قوانین بر مقررات شریعت و اصل قانون‌گذاری، تعارضی وجود ندارد و اصلاً بدون آن اشخاص اصل قانون‌گذاری ممکن نیست. «احکام اولیه» لازم‌الاجراست و «احکام ثانویه عذریه» هم با حکم آن هیئت ممکن خواهد بود. احکام اولیه قوانین دایم کشورند؛ یعنی همان چیزهایی که شرع صریحاً به اجرائشان حکم کرده است؛ اما احکام ثانویه قوانین موقتی‌اند. اگر اجرای احکام اولیه با مانع و محذور مواجه شد، «به حکم اسلام» باید احکام ثانویه اجرا شود و اگر مانعی وجود نداشت، همان احکام اولیه اجرا می‌گردد. اما اگر کسی تصور کند که هیئت ناظر از روی دشمنی به آب و خاک یا به عنوان مخالفت با ترقی، عنوان مخالفت با شرع و احکام اولیه را وسیله قرار می‌دهد تا مانع از قانون‌گذاری شود، بدیهی است چنین چیزی وجود نخواهد داشت؛ زیرا مسلم است که «اگر فردی را در چیزی شریک نمایند، محبت او بر آن بیشتر خواهد شد» (همان، ش ۱۰۳: ۴). یعنی اگر مجتهدین در امر قانون‌گذاری شریک شوند، با اصل مقوله تدوین قوانین موضوعه مخالفتی نخواهند کرد و آن قوانین را در چارچوب احکام ثانویه حل و فصل می‌نمایند. او اجرای مشروطه را در ایران بدون احکام اسلامی غیرممکن می‌دید و البته بقای ایران را نیز بدون مشروطه ناممکن می‌دانست. با این مقدمات نتیجه می‌گرفت که علاقه روحانیون به مشروطه نه فقط از دیگران کمتر نیست که بیشتر است. علاوه بر این، میدان استدلال در زمینه «تنبیه بر اشتباه در حکم اولی» همیشه باز است و می‌توان با دلیل و برهان نظر خود را پیش برد(همان).



آیا می‌توان به عنوان احکام ثانویه هر چیزی را معروض اغراض خاصی قرار داد؟ جواب یزدی منفی بود. او خاطر نشان کرد که الزام به احکام ثانویه به مقدار ضرورت محدود است. یعنی نمی‌توان صرف ضرورت را بهانه کرد و رشته احکام ثانویه را با اغراض شخصی تا همه جا امتداد داد. به طور مثال متوقف بودن «حفظ حوزه اسلامی» و امنیت مردم بر وضع مالیات جدید؛ مجوزی برای وضع مالیات بر نان که قوت غالب مردم است نخواهد بود (۱۴). از طرفی ملاک و مناط اعتماد به رأی هیئت مجتهدین - یعنی مجتهدین ناظر بر قانون اساسی - دیانت و امانت آنهاست. از دیگر استدلال‌ات او این بود که اگر مجتهدین نظارت کننده و نمایندگان مجلس تشخیص دادند که امری باید اجرا شود، اما به دلیل عادات و اخلاق مردم قابل اجرا نیست، می‌توانند از مراجع تقلید ضرورت اجرای آن را طلب کنند، تا افکار مردم برای پذیرش آن حاضر و آماده گردد و بتوان قانون را اجرا کرد: «پس طرفداران حقوق بشری از بیگانه و خویش (۱۵)، در این موارد شایسته نیست که به بهانه حفظ حقوق بشری حق‌شکنانه تضییع حقوق بشری نمایند و مجلس و نظار را دچار محظورات سازند و آزادی و حریت این ملت را متزلزل کنند» (همان، ش ۱۰۴: ۳).

او نوشت که اکثریت مردم ایران طرفدار اجرای قوانین اسلامی‌اند، اقلیت هم باید از آنها پیروی نمایند و گرنه تفاوتی با مستبدین ندارند. تفاوت این مدعیان مشروطه با مستبدین در این است که مستبدین «فقط حق حاکمیت ملت» را پایمال می‌کردند و دیگر اغتشاش و هرج و مرج بر پا نمی‌نمودند. در آن زمان به‌رغم استبداد فردی «ملیت ملت محفوظ بود»، اما امروز به عنوان مشروطه «آزادی عریض و طویل» اجرا می‌گردد و ملت ایران در دنیا به عدم قابلیت و استحقاق مشروطیت و در عوض محتاج به «قیمومیت» معرفی می‌شود (همان، ش ۱۰۳: ۴). مخالفین اصلی مشروطه کسانی دانسته شدند که «قصد دارند تنفر عمومی ایجاد نمایند، ایران را پاریس تصور کرده‌اند و خیال نابودی مذهب که امروزه با ذهاب مملکت توأم است را در سر می‌پروراندند و تلقی دینی از مشروطه را به باد حمله می‌گیرند» (همان).

چنانکه می‌بینیم، دغدغه اصلی یزدی حفظ هویت مردم ایران بود. او هویت ملی را از منظر اسلام قابل تعریف می‌دانست و آن را رکن عظیم ملیت ملت قلمداد می‌کرد. گروه مخالف این دیدگاه را نداشت. آنها رکن ملیت ایرانی را در مقولاتی مثل نژاد، زبان فارسی و جغرافیا خلاصه می‌کردند. افرادی مثل یزدی معتقد بودند که بی‌اعتنایی به احکام شرع، این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که گویا ایرانی برای تمثیت امور خود

چیزی ندارد و باید آن را از غرب اخذ کند. او چنین چیزی را از نظر فرهنگی، زیر قیومیت بیگانه رفتن می‌دانست که تبعات دیگری از جمله نقض استقلال کشور در مقام عمل را در پی داشت. اسلام از نظر او ضامن هویت ملی ایران بود و در حقیقت با این مقوله، ایرانی خود را در برابر دیگری به معرض آزمون می‌گذاشت و نشان می‌داد که وجود دارد و می‌تواند با اتکاء به آنچه بومی است، در دنیای جدید ادامه حیات دهد و در برابر غیر، به چالش برآید. بنابراین پاسخ یزدی در برابر مخالفین فقط استدلالی برای توجیه مشروطه بر اساس مفاهیم دینی نبود. او این مقوله را مهمتر از آن هدف می‌دانست. از نظر او اسلام نه صرفاً سلسله‌ای از احکام فردی؛ بلکه چیزی بود که در پرتو آن ایرانی می‌توانست در برابر ظواهر فرهنگ غرب قد علم کند و نشان دهد که «هست». در غیر این صورت، اگر از نظر فرهنگی تحت «قیومیت» دیگری در می‌آمد، در حقیقت رأی به برتری دیگری داده بود و پذیرفته بود که خود فاقد آن چیزی است که غرب واجد آن است. این در حالی است که حقیقت عکس این موضوع است. ایرانی چیزی را داراست که غربی آن را ندارد. او با اسلام هم مرزهای هویت خود را تعریف می‌کند و هم نشان می‌دهد که برای ترقی و تعالی نیازی به فرهنگ غیر ندارد، چون خود صورت بهتر آن را داراست. برای این منظور باید واژگان نوین و نیز الزامات دنیای جدید را شناخت و آنگاه تلاش کرد سنت را در برابر آزمون تاریخی قرار داد.

یزدی طبق دریافت ویژه‌ای که از فقه داشت، ترقی ایران را بدون تشبث به احکام اسلام و اتکال به مذهب رسمی «ممتنع» می‌دانست. وی بر این باور بود که دشمنان واقعی مشروطیت ایران کسانی‌اند که به‌رغم شرایط فرهنگی ایران، مالیات بر مشروبات الکلی وضع می‌کنند، شرابخانه‌ها را علنی می‌سازند، فواحش و منکرات را رواج می‌دهند، اشخاص معروف به «فساد عقیده» را در ادارات مصدر امور مهم قرار می‌دهند، آدم می‌کشند و حکم قصاص و ضروریات دین را انکار می‌نمایند. اینها کسانی هستند که روحانیان را «میکروب مملکت» می‌خوانند، همت خود را صرف دفع نفوذ آنها می‌کنند، به روحانیان حمله می‌برند، عدم دخالت آنها در امور سیاسی را مرام عمده خود قرار داده‌اند و با مؤسسين مشروطه ضدیت می‌نمایند. اینها در صدد نابودی روحانیان هستند و افترا و اتهام به آنها را مقدس می‌شمارند (همان، ش ۱۰۲: ۱).

یزدی فقط استدلال فقهی نمی‌کرد؛ بلکه به مواد قوانین موضوعه از جمله قانون اساسی مشروطه استناد می‌نمود. به باور او اگر بساط محاکمات شرعی برچیده شود، تعارض و تنافی با اصل ۷۱ قانون اساسی پیش می‌آید؛ زیرا طبق آن اصل، قضاوت در



امور شرعیه با عدول (۱۶) مجتهدین جامع الشرایط است. از طرفی اگر روحانیت از امور روزمره جامعه برکنار شود، بخش اعظم فقه اسلامی ساقط خواهد شد، زیرا فقط جزء کوچکی از فقه مربوط به عبادات است و جزء اعظم آن را معاملات، ایقاعات، حدود و دیات و قضاوت تشکیل می‌دهد. به نظر او:

حتی در مصر و عثمانی قوانین شرع تحت نظر مفتی الازهر یا شیخ الاسلام قرار دارد و موضوع انطباق و عدم انطباق قوانین موضوعه با شرع وجود دارد. از مخالفین پرسیده شد که اینک باید تکلیف خود را در مورد فقه اسلامی مشخص نمایند، هرچند این عده موضع خود را پیشتر مشخص کرده‌اند؛ زیرا کتاباً و شفاهماً مخالفت خود را با حضور مجتهدین در مجلس ابراز داشته‌اند و این نشان می‌دهد که آنها در برابر قوانین شرع بی‌تفاوتند و بیشتر به قوانین موضوعه با ضابطه بی‌توجهی به حدود و مقررات شرع توجه نشان می‌دهند (همان).

حقیقت این است که مبنای نظری امثال شیخ حسین یزدی در امر قانونگذاری مشخص بود؛ اما گروه مخالف وی هرگز مبنائی مشخص برای قانونگذاری ارائه ننمودند. به واقع گروه مخالف از سنت دست می‌شستند، اما تکلیف هواداران خود را در این زمینه که بالاخره راه حل مسأله قانونگذاری در ایران چیست، روشن نمی‌کردند. نکته جالب توجه در منظومه فکری شیخ حسین یزدی این است که او علت‌العلل سوءفهم احکام اسلامی و مشروطه ایران و قیاس گرفتن آنها از برخی اندیشه‌های رایج در غرب را ناشی از نادیده گرفتن تفاوت فرهنگ‌ها و اختلافات «ذاتی» بین دو فرهنگ ارزیابی می‌نمود (همان، سال چهارم، ش ۱۰۳: ۳). از نظر یزدی برای اینکه این ابهام به شکل مبنایی حل شود، باید تفاوت‌های دو فرهنگ اسلام و مسیحیت آشکار گردد و فلسفه قانونگذاری در اسلام مشخص و معلوم شود. با آنکه به نظر می‌آید مفاهیمی مثل استصلاح، استصواب و استحسان (۱۷)؛ مربوط به فقه اهل سنت و جماعت است و این مفاهیم از ادله فقهی آنان به شمار می‌روند (۱۸)؛ اما شیخ حسین یزدی در زمره نخستین افرادی بود که این نظر را مردود شمرد و از مصلحت به مثابه ضابطه قانونگذاری یاد کرد (همان).

شیخ حسین یزدی و مقوله تقلید

شیخ حسین یزدی مواضع مشخصی در برابر «تقلید» از ظواهر فرهنگ غرب داشت. او حریف دمکرات خود را متهم می‌کرد که «گویا تاریخ اروپا را در جلو نهاده و وقوع هر حادثه و مذاکره هر مسئله را عیناً نقل به ایران کرده و از روی حوادث اروپا که مبتنی بر اساس عادات و اخلاق و قوانین محلیه بوده، نتایج موهومه در ترتیبات آتیه ایران به

دست آورده و مثل اینکه فرانسه یا انگلیس حلول در ایران کرده یا مردمان آنجا نقل مکان به این نقطه نموده، بدون آن که یک نقطه از عادات خود را تغییر داده باشند، تواریخ گذشته آنها را تکرار کرده و سرمشق‌های عملیات ما در آینده قرار می‌دهند» (همان، سال سیم، ش ۱۱۰: ۳). یزدی وقایع تاریخی را همواره وسایل عبرت می‌شناخت و تعلیم آنها را از لوازم شناخت می‌دانست. در عین حال یادآوری می‌کرد که نباید ویژگی‌های هر قوم و ملت را از نظر دور داشت و «فقط به ظواهر اعمال» گذشته آنها مغرور شد، «و به محض آنکه یک روزی در یک نقطه از اروپا یک حرفی زده شده، یا حرکتی صادر گشته بی‌درنگ تمنای تجدیدش را در ایران نمود» (همان). اوضاع ایران به هیچ یک از کشورهای «فرنگستان» شبیه نیست و «اصلاً و فرعاً تمایزات غیرمحدود در بین است». بسیاری از مباحث رایج در غرب برای ایران موضوعیت ندارند، و «نفیاً و اثباتاً» قابل بحث نیستند. خصوصیات هر قوم در وضع قوانین آن قدر مدخلیت دارند که هرگز نمی‌توان «از یک جزئی از آنها صرف‌نظر کرد» و در نقطه دیگری که هیچ مناسبات «عادت‌ی و اخلاقی» با دیگری ندارد، عیناً به بوته اجرا گذاشت (همان).

شیخ حسین یزدی در زمره نخستین کسانی بود که به آفت تقلید و رهن عقل بودن آن وقوف حاصل کرد. او به درستی استدلال نمود که اولاً باید بین حوزه‌های تمدنی تفکیک و تمایز قائل شد، زیرا خلط این حوزه‌ها و نفس تقلید از یکی از آنان، نه فقط امری است مذموم و ضد تعقل، بلکه نوعی بدفهمی از اسلام را در خود نهفته دارد. او نوشت «عده‌ای - یعنی دمکرات‌ها - که بر کوس جدائی دین و دولت می‌کوبند، به واقع اسلام را قیاس از مسیحیت می‌گیرند و به این شکل نشان می‌دهند نه از اسلام چیزی می‌دانند و نه از مسیحیت». خلط کردن بین احکام اسلام و مسیحیت، نقطه آغازین حرکت انحرافی در صفوف مشروطه بود، زیرا اینان می‌گفتند که در ایران نیز باید مثل اروپای بعد از قرون وسطی، حوزه‌های دین و سیاست از هم منفک شوند و هیچ کدام در دیگری تداخل ننمایند. یزدی خاطر نشان ساخت این نوع بحث کردن کاشف از این موضوع است که قائلان به آن، فقه اسلامی را در ردیف «تلقینات کلیسا» قرار داده‌اند، و به این شکل خبط عظیمی مرتکب شده‌اند. یکی از کسانی که به این تلقینات دامن می‌زد، یوسف خان میرزا یانس نماینده ارامنه در مجلس دوم بود که بخشی از اظهارات یزدی به او بازمی‌گشت. او با اتکاء به مبانی مورد قبول خود، از نظریه جدائی حوزه‌های دینی و سیاسی حمایت می‌کرد (مذاکرات مجلس دوم، ۲۸ ذیقعد ۱۳۲۸.ق).

نمونه‌ای از تقلید ناروا در دیدگاه یزدی به مسأله دموکراسی بازمی‌گشت. به نظر او



اساس «دیموکراتی» برای تحصیل سعادت اجتماعی، موقوف به نوعی پاسخ گفتن به «موضوعات بشری» است و البته غالب این اصول و موضوعات، «با تعلیمات و احکام شریعت کامله اسلامی و فرق اسلامیه» مطابقت دارد. این اصول از طریق عقاید اخلاقی و مذهبی یا حداقل به صورت «واجب الاطاعه» (۱۹) یا لامحال لازم الرعایه» تلقی می‌شوند؛ مثل تساوی عالی و دانی. پاسخ برخی از مسایل جدید و نیازمندی‌های روز با مراجعه به تاریخ صدر اسلام قابل حصول است. رفتار پیشوایان دینی که تلاش می‌کردند خود را «طرف وثوق عامه و محل توجه افکار عمومی» قرار دهند، بهترین الگو برای قانون‌گذاران و نخبگان سیاسی و فکری ایران است. باید خود را متخلق به اخلاقی کرد که عامه مردم قادر به همراهی با آن باشند. از نظر شیخ حسین یزدی که جزو اعتدالی‌ها بود، طبق قانون اساسی ایران «حق تساوی افراد» بیش از سایر کشورهاست، پس «اصول دیموکراتی» با «اصول و قواعد مسلمة اسلامی و عادات اغلب فرق اسلامیه» مطابقت دارد و در چنین جامعه‌ای نمی‌توانند طبقاتی ظهور کنند که از حقوق عالی‌تر برخوردار باشند. کسانی که مدعی وجود اشرافیت در ایران هستند، در حقیقت آن اشرافیت را به صورت ذهنی «ایجاد» می‌کنند، آنگاه برای «ترقی عمومی» مدعی می‌تراشند، «و این گفتنی‌های تقلیدی، عده‌ای را به خیال انداخته و بر خود آنها مشبه» می‌گرداند که شاید طبقه‌ای خاص با حقوق خاص وجود دارند که باید از آنها دفاع شود و «این شبهه و خیال رفته رفته تولید یک دسته و یک فرقه کند و زحمت و دردسری که هیچ فعلاً وجود ندارد، متدرجاً فراهم کند» (همان، ش ۱۱۱: ۲). شیخ حسین یزدی می‌گفت واژه‌هایی مثل اشرافیت، محافظه‌کاری و امتالهم توسط برخی از روشنفکران دوره مشروطه برای آن وضع شده‌اند تا ابتدا ایران را مثل غرب بنمایانند و پس از این شبهه افکنی، از مردم بخواهند مثل غربیان برای رفع اشرافیت بکوشند، حال آنکه چنین چیزی اساساً در ایران وجود خارجی ندارد.

حوادث اروپا ناشی از وضعیت و مقتضیات تاریخی ویژه آنهاست و برای ایران آنقدر «بی‌ربط و بی‌مناسبت» است که به هیچ روی «عقلاً» نباید به آن التفاتی نمایند که در غیر این صورت آسمان و ریسمان به هم بافتن است. مثلاً در انگلیس اشرافیت ریشه دارد و بسیاری از قوانین موضوعه آنها هم مبتنی بر همان مقوله است، گرچه میزان حقوق قانونی و امتیازات اشراف در آنجا نیز کاهش یافته؛ اما باید توجه داشت که منشاء احزاب انگلیس ناشی از همین تفاوت دو دیدگاه در باب حقوق اشراف است. این احزاب یا مخالف حقوق اعیان هستند که در این شکل «چپ» می‌باشند و یا از



حقوق اعیان طرفداری می‌کنند که تعریف «راست» بر آنها مصداق دارد. بعضی‌ها نیز حد وسط را می‌گیرند که مشهورند به میانه‌روها. منبع و منشاء اصلی تشکیل احزاب در آن سرزمین، همین است؛ اما هیچ کدام از این احزاب، از موازین قانونی رایج در انگلستان خارج نمی‌شوند. اینک باید پرسید در کشوری مثل ایران که نه قانون مدون داشته، و نه مثل انگلیس نجیب‌زاده در آن از حقوق موروثی برخوردار بوده است؛ چگونه می‌توان یکی را متهم به طرفداری از «قوانین قدیمه» کرد و «دو پارتی تشکیل داد» و استدلال هم این باشد که چون در انگلستان چنین است، ما هم باید همان را انجام دهیم؟ (همان).

آن مقوله‌ای که در ایران اساس اشرافیت را قانوناً لغو کرده و برابری و برادری را برقرار نموده است، «اصول قواعد و تعلیمات اسلامی» است که حقوق اشراف و اعیان و امتیازات روحانیان پیش از اسلام را باطل کرد. اگر طی این مدت علیه منافع عمومی اقدامی شده است، همه بر «ضد اصول حقه اسلامی» بوده و از روی قهر و با زور عده‌ای بر عده‌ای دیگر مسلط شده‌اند و نه بر اساس قوانین و میزانی مشخص. منشأ تلاش مردم ایران برای برابری حقوق در دوره اسلامی این کشور، «احکام دینی و حقوق اسلامی» بوده است (همان). پس قوانین ایران هم باید مبتنی بر «عادات مملکتی و عقاید مذهبی» باشد، زیرا «اساس عقیده مملکتی ما بر تساوی حقوق عمومی است» که دائر بر حفظ منافع ضعفا و همراهی با طبقات عقب مانده است. بنابراین هیچ اساسی بهتر، مبسوط‌تر و عالی‌تر از آنچه اسلام مقرر کرده است، وجود ندارد (همان). نکته مهم در اندیشه سیاسی شیخ حسین یزدی این است که وی باور داشت باید قالب گفتار متناسب با محتوای بحث تغییر یابد، الفاظ جدیدی که قادر به انتقال مضامین نو هستند، به کار گرفته شود و قالب و محتوای بحث با هم سنخیت یابند. در واقع الفاظ و واژگانی که برای رساندن این مفاهیم به مردم وجود دارند، کهنه‌اند؛ بنابراین باید الفاظ جدیدی برای انتقال این مفاهیم به مردم به کار گرفته شود تا باعث تشویق آنها گردد و مفاهیمی که افسانه به نظر می‌رسند، در نظر مردم نو جلوه کنند.

ایرانیان که تازه در «دایره تجدد» وارد شده و قصد آن دارند تا به «حقوق ملتی» نایل شوند، باید به دقت در گذشته و حال خود تأمل نمایند. اگر هم ملاحظه کردند که برای انجام اصلاحات ناگزیر از تقلیدند، باید تقلیدشان مبتنی بر اساسی محکم و استوار باشد و «در فروع غیرموجود، مجبور به تقلید و پیروی کورکورانه» نباشند (همان). به طور مثال با تأمل در تاریخ ایران اینگونه مستفاد می‌گردد که بحث سلسله‌مراتب طبقاتی و



امتیازات انحصاری به شکلی که در اروپا وجود داشته، در ایران دیده نمی‌شود: «چنانکه اغلب علماء روحانی و غیرروحانی، وزراء، امرا، صاحب‌منصبان بزرگ و اشخاص مهم مملکت، همیشه اولاد طبقات عامه بوده‌اند» که با لیاقت و ذکاوت خود به درجات عالی رسیده‌اند. آنچه مانع تعالی ایران بوده، نه اشرافیت بلکه «فقط نشناختن مقام و اهمیت نگذاشتن به لیاقت و قابلیت اشخاص بوده» است. همین مقوله باعث افسردگی و دلسردی اشخاص لایق و «تحدید افکار و تضییع حقوق عمومی شده است». در ایران منع از ترقی هیچگاه صبغه قانونی نداشته و اگر فردی نالایق موقعیت والا یافته است، دلیل بر این نبوده که برای وی «حق معلوم معین ثابتی» فرض کرده‌اند. اساساً در ایران غرب اشرافیتی قانونی وجود ندارد، که مطالبه نسخ آن صورتی و وجهی داشته باشد (۲۰).

با این تلقی بود که یزدی اعتقاد داشت: «قوانین اسلام مدافع مساوات است و هدف آن «سعادت ملت» می‌باشد» (همان، ش ۱۰۲: ۳). اساساً مفهوم سعادت و تفسیر قوانین دینی به مثابه ضامن سعادت دنیوی مردم، در نوع خود جدید بود. یزدی باور داشت که با همان قوانین بود که اسلام در عرض سی سال همه عالم را مسخر کرد و «مساوات و برابری تام که اندیشه بشر از آن قاصر بود»، به بوته اجرا گذاشته شد (همان). به بیان وی: «اگر امروز یک صدم آن مساوات به شکلی که در صدر اسلام معمول بود اجرا شود، همان «ترقیات محیرالعقول» به منصفه بروز و ظهور می‌رسد (همان). عده‌ای به اندیشه تجدد طعن می‌زدند که مدافع ملامی و مناهی است، اما یزدی خاطر نشان کرد تمدن جدید فی نفسه به شرب خمر و زنا و رواج آلات طرب ربطی ندارد، زیرا «تمدن ناشی است از نقطه نظر عقلی؛ و شهوت رانی از نقطه نظر شهوی» (همان). این نکته بسیار پراهمیتی است که شیخ حسین یزدی، مبنای هر تمدنی را عقلانیت می‌دانست و بر این باور بود که عقلانیت با بی‌بندوباری منافات دارد. نکته دیگر تعریف آزادی است در نزد شیخ حسین یزدی. به دید وی آزادی فی نفسه، منافی تمدن نیست؛ زیرا «فقط چیزی که منافی با تمدن است آزادی در امری است که بر غیر برخوردار» (همان). بنابراین به دید یزدی آزادی انسان تا جایی محترم است که به آزادی شهروندان و یا شئون و مقررات اجتماعی لطمه‌ای وارد نکند. این نکته نشان‌دهنده تکوین مفهوم آزادی در اندیشه شیخ حسین یزدی است. این آگاهی با همان زبان و واژگانی ارائه می‌شد که توده‌های مردم با آن قرابت داشتند و به عبارتی آن را درک می‌کردند. به طور مثال یزدی برخی محدودیت‌های شرعی را منافی با آزادی نمی‌دانست؛ زیرا شرع حقوق فردی را تا جایی محترم می‌شمارد که به نظم و سامان اجتماعی و حقوق دیگران لطمه‌ای وارد

نکند. کما اینکه در غرب هم بر اساس حقوق موضوعه، هر انسان تا جایی آزادی دارد که آزادی او به مصالح عمومی جامعه لطمه وارد نکند. با این دیدگاه تزییقات شرعی نه برای مخالفت با تجدد، بلکه برای خیرخواهی بشر است تا او را در مسیر «سعادت» هدایت کند (همان).

بالاخر اینکه مسأله محدودیت‌های شرعی را در ربط و پیوند با حقوق بشر تفسیر می‌کرد. این مهم نیست که یزدی از حقوق بشر با تفسیری که به طور مشخص در فرانسه رواج داشت، آگاه بود یا نه؛ مهم این است که آگاهی از حقوق دیگران در ذهن او به شکلی خاص بازتاب می‌یافت. به طور مثال او در پاسخ به مخالفینی که احکام شرع را مغایر حقوق بشر تفسیر می‌کردند، می‌گفت: «احکام شرعی برای قیدنهادن بر بشر نیست؛ بلکه بر عکس مراد از آن حفظ «حقوق بشر» است». دلیل این امر واضح است. شرع با تقسیمات هفت‌گانه‌ای که یزدی از آن به عمل می‌آورد، حقوق هر ذی‌حقی را از روز تولد تا مرگ مشخص کرده است؛ بنابراین اجرای آن اصول به منزله رعایت حقوق جمعی و بشری تفسیر می‌شد. به نظر او در پرتو احکام شرعی، حریت و مساوات با تفسیر دینی، به اندازه‌ای شکل می‌گیرد که هیچ ملتی تا کنون به آن نائل نیامده است. خداوند از موانع عدیده نقض حقوق مردم که به واسطه اختلاف است، (۲۱) غیبت امام و سستی روح دیانت موجود است، آگاهی دارد و می‌داند که استیلای دشمن و معطل ماندن امر به معروف و نهی از منکر به بهانه حفظ حقوق بشر انجام می‌گیرد و به همین دلیل احکام شرعی تعطیل خواهند شد: «لذا دین قویم اسلام را به طوری بر اساس محکم استوار فرمود که تا قیامت پایدار بماند و امور روحانی و سیاسی معتقدین آن را الی‌الابد کفالت کند و از هر نوع تولزلی محفوظ ماند، احکام ثانویه عذریه مقرر فرمود از قبیل اباحه محظورات در موقع ضرورت (۲۲) و لزوم تقدیم اهم بر مهم و وجوب دفع افسد به فاسد (۲۳) که به رعایت همین دقیقه سایر شرایع منسوخ و قوانین اسلام ابدی و لاینسوخ خواهد بود» (همان).

نتیجه می‌گیریم که آریستوکراسی و دمکراسی الزاماتی دارند و تنازعات فکری و عملی بین احزاب سیاسی در غرب نیز در حد همان الزامات است. تا آن الزامات و اصول در جامعه‌ای وجود نداشته باشند، منازعه هم معنایی نخواهد داشت. اگر بنا بر تقلید است، ابتدا باید دید که اصلاً موضوع مورد تقلید در ایران وجود خارجی دارد یا خیر و بعد از آن می‌توان موافقت و مخالفت خود را با مدعیان اعلام کرد. در غرب و البته انگلستان، از نظر اجتماعی مناسباتی حاکم است که در ایران از «هزار سال» به این



طرف سابقه‌ای ندارد. آن مناسبات در غرب شکل قانونی دارند و انقلاب‌های اجتماعی برای نیل به تساوی حقوق، ریشه در مبنایی اجتماعی دارند که موجب اختلاف حقوق است. این مبنا چیزی نیست جز تقسیم اجتماع به طبقاتی که دارای اختلاف حقوقند و دائماً برای دستیابی به حقوق خویش سرگرم منازعه می‌باشند. اگر در ایران نیز اختلافات طبقاتی و اجتماعی شکل قانونی به خود می‌گرفت و قوانین قدیم فسخ می‌شدند و چیز جدیدی جایگزین آن می‌شد که مبین اختلاف حقوقی بین انسانهاست، آنگاه اوضاع ایران نیز مثل غرب می‌گردید. در غرب اعیان اجازه نمی‌دادند کسی حقوق نامشروع آنها را که البته قانونی هم بود، از دستشان بگیرد. بنابراین در چنین حال و هوایی کشمکش بروز می‌کرد و نتیجه آن تشکیل احزاب چپ و راست، یا محافظه‌کار و لیبرال و امثال آن می‌شد (همان، سال سیم، ش ۱۱۰: ۱).

با این وصف انسان حقیقت‌جو آن است که «از عوالم سطحی» درگذرد، بر وهم لگام زند و تلاش خود را مصروف اموری کند که «قابل حصول و شایسته تحقق باشد». باید همیشه در هر امری اعتدال پیشه کرد. میزان تعادل نیز صحت و سلامت است. انسان معتدل نه چندان خوش‌بین است و نه بدبین، نه بیش از اندازه امیدوار است و نه مأیوس. باید از افراط و تفریط حذر کرد و حد وسط را از دست نداد (۲۴)، نه باید تندروی کرد و نه به بطالت گذرانید. بنابراین قوانین باید «به مناسبت افکار عامه و به اقتضای عادات و اخلاق عمومی و مذهب» شکل گیرند. مهمترین راه برای تضمین استقرار مشروطه اصول اخلاق است و مطبوعات برای تزکیه اخلاق عمومی جهت نیل به آزادی، برابری و برادری وظایف سنگینی برعهده دارند (همان، سال چهارم، ش ۸۵: ۳). به دید شیخ حسین یزدی، اوضاع هر کشور مثل زبان مردم آن تابع سلسله ترتیبات خاصی است و هیچ یک را نمی‌توان با دیگری مقایسه کرد. از تقلید جز «فساد و اتلاف وقت حاصل نمی‌شود»، پس نمی‌توان به تقلید از غرب کاری انجام داد که مخصوص آن سامان است و اصلاً مبنایی در ایران ندارد. منظور «منع اقتباس علوم و فنون اروپایی نیست». همچنین مقصود مردود شمردن تجربیات چندین قرن «اهالی فرنگستان» نیست؛ بر عکس باید «اقتباس علوم سیاسی و طبیعی و ادبیه» کرد و احترام تجربیات تمدن جدید را به ایرانیان سفارش نمود. سخن در «تقلید کورکورانه و پیروی جاهلانه» است. باید از گام نهادن در این وادی ظلمت‌خیز پرهیز کرد. باید به «بینایی» توصیه نمود و ابتدا می‌بایست دید که آیا معضلات ویژه جوامع اروپایی، اصلاً در ایران موضوعیت دارند یا خیر و آنگاه در کیفیت اجرای قوانین غربی و در رفع آن معضلات سخن گفت:

«پس هرگاه [چیزی] از اصل موضوع ندارد دنباله امر موهوم نگردیم و خود را مسخره تماشاکنندگان نسازیم.» (همان، سال سی‌ام، ش ۱۱۰: ۳). ایران کوچک‌ترین مشابهتی با جامعه اشراف‌سالار غرب و به طور خاص انگلستان ندارد. بنابراین تأسیس دو حزب که یکی مدعی اشرافیت و دیگری ضد آن باشد، موضوعیت ندارد. «در صورتی که اصل موضوع اختلاف (۲۵)؛ وجود در ایران ندارد آیا عقل خود را مسخره نکرده و تقلید بی‌جا را پیش نخواهیم داشت» (همان).

نتیجه‌گیری

اندیشه‌های شیخ حسین یزدی، مبنایی شرعی داشت و محور آن نقد مواضع کسانی بود که اعتقاد داشتند در عرصه تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی نباید از فرهنگ دینی استفاده کرد. جوهر دیدگاه‌های یزدی نقد و مذمت تقلید بود. او خلط فضاهای فرهنگی غرب و شرق و به ویژه دنیای اسلامی و فرهنگ اروپا را امری نکوهیده می‌دانست. یزدی بین فرهنگ بومی ایرانیان و فرهنگ غربی تمایزات بنیادین می‌دید و معتقد بود نباید معیارها و ارزش‌های مرسوم در جوامع غرب را به ایران تعمیم داد. او بر اختلاف آداب، عادات، رسوم و فرهنگ‌های مختلف تأکید می‌کرد و معتقد بود سامان اجتماعی ایران باید به اقتضای فرهنگ و آداب و رسوم خود ایرانی‌ها باشد. بنابراین از نظر وی گفتگوی وجودی مقدم بر هر گفتگویی با دیگری بود. اگرچه در خصوص تأکید بر نقش و جایگاه شریعت در امور اجتماعی، بین یزدی و سایر فقهای طرفدار مشروطه مثل نائینی اشتراک نظر وجود داشت، اما یک تفاوت عمده، آنها را از یکدیگر جدا می‌کرد. یزدی برای استدلال در مقابل طرف دیگر از برخی مفاهیم رایج در منظومه فکری آنها نیز سود می‌برد؛ مثلاً مقوله تأکید بر طبیعت و وجود اختلافات طبیعی یکی از این موارد بود. از طرف دیگر او نیز مثل حریف از تاریخ غرب برای توجیه استدلال‌های خود بهره می‌برد و البته بدیهی است که او هم تفسیر خاص خود را از این مقوله بیان می‌نمود. یزدی بین شریعت اسلام و مسیحیت تفاوت ماهوی می‌دید. بر همین مبنا داوری دمکرات‌ها مبنی بر منشأ اثر نبودن مذهب در امور جاریه و مسایل سیاسی و اجتماعی را مردود می‌دانست و آن‌ینش را ناشی از قیاس مع‌الفارق بین ایران و اروپا قلمداد می‌کرد.

او این دیدگاه را مردود می‌دانست که اسلام و شریعت آن مجموعه‌ای از احکام عبادی و فردی است و بالعکس به طور خاص فقه شیعه را سرچشمه‌ای برای تمشیت



کلیه جنبه‌های زندگی مردم می‌دید. یزدی قضاوت غربی در مورد شرق و به ویژه نظر غربی‌ها در مورد اسلام را به شدت رد می‌کرد. به نظر او، اینکه گفته می‌شود تا وقتی اسلام در شرق پایدار است، اندیشه پیشرفت موفقیتی نخواهد داشت، ناشی از این توهم است که آنها از ماهیت اسلام که منطبق بر آئین ترقی است، آگاهی ندارند. او بر عکس کسانی که تحت تأثیر ایدئولوژی اروپامحوری^۱ قرارداشتند، اندیشه ترقی قرن نوزدهم غرب را مردود می‌دانست. جالب اینکه در همین ایام در خود غرب هم نقد اندیشه روشنگری و نظریه پیشرفت خطی عالم مورد نقد جدی واقع شده بود.

یزدی آنگونه که ادبیات و نحوه استدلال‌های او نشان می‌دهد، با معارف رایج در غرب فی‌الجمله آشنایی داشت و از الزامات مشروطه آگاه بود. وی در استدلالات خود متکی بود بر تأمل خردورزانه در باب ماهیت مشروطه و نسبت دین با این نظام سیاسی. نکته جالب توجه و بسیار اساسی این است که وی از سنت سیاسی اسلاف که همه مبتنی بر اندرزگویی و توصیه و تأکید و اوامر و نواهی سیاسی بود، از منطق گفتگو و جدال احسن بهره می‌برد. نکته مهمتر اینکه وی بر اساس سنن مورد قبول جامعه، راه بحث نظری خود را می‌پیمود؛ لیکن برای انتقال مفاهیم و مضامین مورد نظر خود، بر ادبیات و زبانی جدید اتکا داشت. یزدی در زمره معدود افرادی بود که با بیانی ساده، مفاهیمی بنیادین را به توده‌های مردم و تحصیل‌کردگان جامعه انتقال می‌داد. به عبارت واضح‌تر یزدی در زمره معدود افرادی بود که راه جدیدی برای تطبیق سنت بر اوضاع و احوال اجتماعی ایران که ناشی از شرایط جهانی بود، ارائه نمود. او نه یکسره از سنن و مآثر مآثورات فاصله گرفت و نه البته در چارچوب تنگ و سترون‌شده آن گرفتار آمد. او سنت را با بیانی روشن و واضح با شرایط مشروطه و اوضاع زمان خود منطبق ساخت و منظومه‌ای فکری پدید آورد که در نوع خود بی‌سابقه بود. به طور کلی یزدی می‌خواست نشان دهد که تعریض به مبانی دینی و اقامه برهان دایر بر عدم وجوب وجود مجتهدین ناظر بر قوانین در مجلس، ناشی از بی‌اطلاعی مدعیان نسبت به احکام شرع و فقه است.

1- Eurocentrism

یادداشت‌ها:

- ۱- حزب اقلیت هم حزب دمکرات نام داشت. این احزاب به پیشنهاد ناصرالملک نایب‌السلطنه در دوره مجلس دوم شکل گرفتند، تا اکثریت و اقلیت پارلمانی مشخص گردد و بنوان بر آن اساس دولتی پایدار تشکیل داد.
- ۲- در مورد دیدگاه‌های رسولزاده بنگرید به: (آدمیت، ۱۳۶۳) برای روایتی دیگر در مورد او نک: (آبادیان، ۱۳۷۶).
- ۳- برای آشنائی با دیدگاه‌های آنان نک: (آبادیان، ۱۳۸۳: ۲۹۴-۳۰۸).
- ۴- Discourse، که عبارت است از مجموعه‌ای از قواعد و آئین‌ها که موضوعات معینی را شکل می‌بخشد. از نظر میشل فوکو گفتار که در کشور ما به گفتمان هم مشهور است. زمینه‌ای است مفهومی که در آن دانش تولید می‌شود. نک: (Foucault, 1972).
- ۵- مراد ما همان واژه The Others است که از ادوارد سعید وام گرفته‌ایم، برای آشنائی با او و دیدگاه‌هایش نک: (سعید، ۱۳۸۲).
- ۶- برای فهم اهمیت دیدگاه‌های یادشده و اینکه اندیشه‌های جدید چگونه به طور تدریجی رشد و نمو کردند و نیز برای ریشه‌یابی اندیشه‌های جدید در مفاهیم فکری و فلسفی قرون وسطی، نک: (طباطبائی، ۱۳۸۲) به:
- ۷- منظور نویسنده تعبیر فلسفی این کلمات است.
- ۸- در باب تقسیمات واجب نک: (مظفر، ۱۳۸۴: ۱۰۲-۱۱۰).
- ۹- اشاره به آیات فراوان قرآنی است مثل: کلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى (سوره علق، آیه ۶).
- ۱۰- اشاره‌ای است به این آیه کریمه: و ما ابرى نفسى ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربي (سوره یوسف، آیه ۵۳).
- ۱۱- نمونه‌ای از این دیدگاه را سید نصرالله تقوی در ابتدای جنبش مشروطه بیان داشت؛ برای آشنائی با دیدگاه‌های او نک: (آبادیان، ۱۳۷۴: ۱۸۹-۱۹۶).
- ۱۲- در مورد تقسیم‌بندی فقه اهل سنت و انطباق آن با قانون‌گذاری جدید نک: (محمصانی، ۱۳۵۸).
- ۱۳- اشاره‌ای است به قاعده فقهی لاضرر و لاضرار فی الاسلام.
- ۱۴- اشاره‌ای است بر اقدامات دمکرات‌ها در زمینه وضع مالیات بر گندم که قوت لایموت مردم را تشکیل می‌داد و همین امر باعث گرانی نان شده بود.
- ۱۵- یعنی بیگانه و خودی.
- ۱۶- یعنی عادلترین.
- ۱۷- استحسان طلب سهولت در احکام شرع است: الاستحسان طلب سهوله فی الاحکام.
- ۱۸- برای بحثی مستوفی در این زمینه نک: (رمضان البوطی، ۱۳۸۴).
- ۱۹- در فقه واجب چیزی است که ترک آن موجب عقاب است. واجب در کنار مستحب، مکروه، حلال و حرام، احکام خمسسه تکلیفیه نامیده می‌شوند.
- ۲۰- اینها همه تعریض و انتقاد بر اصول مسلکی حزب دمکرات است که حریف اعتدالی خود را حامی اعیان و اشراف و خود را طرفدار «فعله‌ها، عملها و دهقانان» تلقی می‌نمود.
- ۲۱- اشاره به آیه ۲۱۳ از سوره بقره: کان الناس امه واحده...
- ۲۲- اشاره به قاعده فقهی الضرورات تبیح المحضورات.
- ۲۳- این دو مورد از قواعد فقهی هستند.
- ۲۴- اشاره به این آیه از قرآن کریم: و کذالک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس (سوره بقره، آیه ۱۴۳) و کلامی از امیرالمؤمنین علی(ع): الیمین و الیسار مذله و الطریق الوسطی هی جاده.
- ۲۵- یعنی وجود طبقه اشراف در ایران.



فهرست منابع :

- ۱- آبادیان، حسین (۱۳۸۳)؛ *بحران مشروطیت در ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- ۲- ----- (۱۳۷۶)؛ *رسول‌زاده، فرقه دمکرات و تحولات معاصر ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ۳- ----- (۱۳۷۴)؛ *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروطه*، تهران: نشر نی.
- ۴- اتحادیه، منصوره (۱۳۶۱)؛ *مرامنامه‌ها و اساسنامه‌های احزاب سیاسی ایران*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- ۵- آدمیت، فریدون (۱۳۶۳)؛ *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران: پیام.
- ۶- البوطی، محمدسعید رمضان (۱۳۸۴)؛ *مصلحت و شریعت*، ترجمه اصغر افتخاری، تهران: گام نو.
- ۷- روزنامه مجلس (۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م)؛ سال سیم، ش ۱۱۰، شنبه ۲۶ ربیع الآخر، ۷مه.
- ۸- ----- (۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م)؛ همان، ش ۱۱۱، دوشنبه ۲۸ ربیع الآخر، ۹مه.
- ۹- ----- (۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱ م)؛ ش ۱۰۲، سه‌شنبه ۲۲ جمادی‌الثانی، ۲۱ ژوئن.
- ۱۰- ----- (۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱ م)؛ ش ۱۰۳، پنجشنبه ۲۴ جمادی‌الثانی، ۲۳ ژوئن.
- ۱۱- ----- (۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱ م)؛ سال چهارم، ش ۱۰۲، سه‌شنبه ۲۲ جمادی‌الثانی، ۲۱ ژوئن.
- ۱۲- ----- (۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱ م)؛ ش ۱۰۱، شنبه ۱۹ جمادی‌الثانی، ۱۸ ژوئن.
- ۱۳- ----- (۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱ م)؛ ش ۱۰۴، شنبه ۲۶ جمادی‌الثانی، ۲۵ ژوئن.
- ۱۴- ----- (۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱ م)؛ سال چهارم، ش ۸۵، یکشنبه غره جمادی‌الاول، ۳۰ آوریل.
- ۱۵- سعید، ادوارد (۱۳۸۲)؛ *شرق‌شناسی*، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۶- طباطبائی، جواد (۱۳۸۲)؛ *جدال قدیم و جدید*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۱۷- محمصانی، صبحی (۱۳۵۸)؛ *فلسفه قانونگذاری در اسلام*، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۱۸- مذاکرات مجلس شورایملی (۱۳۲۸ق)؛ دوره دوم، بیست و هشتم ذیقعد.
- ۱۹- مذاکرات مجلس شورایملی (۱۳۲۹ق)؛ دوره دوم، یکشنبه، ۲۱ شوال.
- ۲۰- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۴)؛ *اصول فقه*، ج ۱، ترجمه محسن غروی‌ان، قم: انتشارات دارالفکر.
- ۲۱- هگل، گ. و (۱۳۸۱)؛ *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات شفیعی.
- 22- Bronowski, J & Mazlish, Bruce (1975); *The Western Intellectual Tradition (From Leonardo to Hegel)*, New York: Harper and Row.
- 23- Foucault, Michel (1972); *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon Books.