

تأملی درباره چرایی شکنندگی زیست مشروطه دوم در جامعه ایران (۱۳۲۷-۱۳۲۹)

سارا شریعتی^۱

نرگس سوری^۲

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۲۵

چکیده

مشروطه دوم پس از یک سال مقاومت و مبارزه مسلحانه مجاهدان به رهبری علما، بار دیگر در جامعه ایران استقرار یافت. با وجود این، مشروطه دوم نیز مانند تجربه مشروطه اول، زیست ناپایدار، شکننده و بی‌ثباتی داشت؛ به طوری که حیات آن کمتر از دو سال بود و سرانجام با اولتیماتوم روس در سال ۱۳۲۹ از میان برداشته شد. تحلیل علت شکنندگی زیست مشروطه دوم از خلال بررسی نقش علما با تکیه بر رویکرد نظری توکویل، هسته اصلی نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد. بدین منظور، سیر کنشگری سیاسی علما به عنوان یکی از نیروهای سیاسی مؤثر در فرازونشیب مشروطه در دو مرحله مطالعه می‌شود: نخست کنشگری احیاگرایانه و دوم کنشگری تثبیت‌گرایانه. در این پژوهش، تأکید بر آن است که مرکزیت‌یافتن دگرگونی سیاسی، بدون اینکه پروژه تغییر اجتماعی-فرهنگی متناسب با تحولات ساختاری در نظر گرفته شود، یکی از عوامل مؤثری است که می‌توان حیات کوتاه‌مدت مشروطه دوم را در آن ریشه‌یابی کرد. **واژه‌های کلیدی:** آموزش دموکراتیک، اصلاح فرهنگی-اجتماعی، رادیکالیسم سیاسی-دینی، مشروطه دوم، ناپایداری ساختاری.

۱. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، smazinani@ut.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، sourinarges@ut.ac.ir

مقدمه و طرح مسئله

استبداد خودکامه حاکم بر جامعه ایران در سال ۱۳۲۴ با صدور فرمان مشروطیت از جانب مظفردالدین شاه به نظام سیاسی دموکراتیکی تغییر چهره داد که بر اصولی مانند آزادی، برابری، رأی اکثریت و تشکیل پارلمان بنیان نهاده شده بود. مشروطه اول (۱۳۲۴-۱۳۲۶) حیات کوتاه مدت دوساله‌ای داشت. معضل مشروعیت دینی که در سال ۱۳۲۵ با تدوین متمم قانونی اساسی سربرآورد، به همراه دیگر بحران‌های سیاسی-اجتماعی از جمله همگرایی سلطنت استبدادی محمدعلی شاه با نیروهای استعماری روس، موجب زوال زود هنگام مجلس اول شد. بعد از به توپ بستن مجلس و برجیدن بنیان مشروطه، دوره یک‌ساله استبداد صغیر بر جامعه حاکم شد. در این دوره، استبداد خودکامه توانسته بود با سرکوب آزادی خواهان و از بین بردن نهادهای دموکراتیک، نوعی انسداد سیاسی را حکم فرما کند، اما مقاومتی داخلی علیه آن شکل گرفت. سلسله‌ای از جنبش‌های اعتراضی در ولایات مختلف اعم از تبریز، شیراز، اصفهان، گیلان و بوشهر پدید آمد که خواهان برکناری سلطنت استبدادی و استقرار مجدد مشروطه بودند. یکی از نیروهای مهمی که در جریان فتح تهران و احیای مجدد مشروطه دوم نقش بسزایی داشت، علما به ویژه مراجع نجف بودند. آن‌ها با رهبری و جهت‌دهی مجاهدان و دیگر نیروهای سیاسی، زمینه پدید آمدن نوعی مبارزه دینی-سیاسی را علیه سلطنت استبدادی فراهم آوردند. همگرایی نیروهای داخلی و خارجی مانند انجمن سعادت و حوزه نجف سبب شد جبهه استبداد مجبور به عقب‌نشینی شود و سرانجام با مبارزه مسلحانه مجاهدان، فتح تهران میسر شد (کسروی، ۱۳۸۵: ۷۰۶-۷۱۰ و ۷۵۳-۷۵۵؛ دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۷۲-۷۵).

مشروطه در سال ۱۳۲۷ بار دیگر استقرار پیدا کرد، اما مانند مشروطه اول حیات بلندمدتی در جامعه ایران نداشت. مشروطه‌ای که طی یک سال مبارزه مسلحانه مجاهدان امکان استقرار یافت، با اولتیماتوم روس در سال ۱۳۲۹ بنیانش برچیده شد. شکست مشروطه دوم در شرایطی رخ داد که برخلاف مشروطه اول، قدرت‌های سرکوبگر دولت و دربار در برابر آن مقاومت نکرده بودند و با بحران مشروعیت دینی برآمده از اعتراض علما روبه‌رو نبود. با وجود این، مشروطه از بدو استقرار با معضلات و چالش‌های درونی مواجه شد که بی‌ثباتی آن را در پی داشت. با انفعال مجلس دوم به دلیل مداخله نیروهای روس، ساختار سیاسی جامعه ایران به

سلطنت استبدادی پیشین مبدل شد و تا سال ۱۳۳۳ که مشروطه‌ی سوم آغاز شد، شکل غالب حکومت، نظام پادشاهی بود. تحلیل چرایی شکنندگی و ناپایداری زیست مشروطه‌ی دوم از مجرای بررسی نقش علما - به‌عنوان گروهی از کنشگران اصلی که بر سرنوشت مجلس دوم تأثیر گذاشته بودند - هسته‌ی اصلی نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد.

پدیده‌های اجتماعی، تاریخی و سیاسی به‌طور معمول برآمده از مجموعه‌ای از علل هستند. از این جهت، پژوهش علمی و عینی ایجاب می‌کند محقق برای پرهیز از کلی‌گویی دست به گزینش علی برای تشریح مسئله‌ی مورد نظر خود بزند. باید توجه داشت بی‌ثباتی و تداوم‌نیافتن حیات مشروطه‌ی دوم، آشکارا از علل مختلف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ناشی می‌شود. همچنین طیف مختلفی از کنشگران اعم از نیروهای مذهبی، سیاسی، استعماری و اجتماعی در این زمینه نقش داشتند؛ بنابراین، کوتاه‌مدت بودن زیست مشروطه‌ی دوم را نمی‌توان به یک علت منحصر و علل دیگر را به‌کلی نفی کرد؛ زیرا در این صورت، پژوهش به دام تقلیل‌گرایی علی خواهد افتاد. با اینکه مجموعه‌ی پیچیده‌ای از عوامل و عناصر در پدیدآمدن معضل بی‌ثباتی ساختاری مشروطه مؤثر واقع شده‌اند، در یک پژوهش علمی به‌لحاظ منطقی نمی‌توان تمامی این علل را بررسی کرد؛ زیرا در این حالت به دام کلی‌گویی‌های نادقیق و مبهم می‌افتد. می‌توان بسته به رویکردهای مختلف جامعه‌شناسی و نیز با توجه به گزینش علی در تحلیل پدیده‌ی مورد بررسی، تبیین متفاوتی از مسئله‌ی حاضر به دست داد (وبر، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۵). در این نوشتار، از خلال بررسی کنش نیروهای مذهبی، نقش عوامل فکری-فرهنگی مؤثر بر بی‌ثباتی مشروطه‌ی دوم مطالعه می‌شود. بدین‌منظور، سیر کنشگری سیاسی علمای مشروطه‌خواه در مرحله‌ی احیا و استقرار مشروطه تحلیل می‌شود.

پرسی که نوشتار حاضر به‌صورت مشخص به آن پاسخ می‌دهد، عبارت است از اینکه چگونه کنشگری سیاسی علمای موافق مشروطه سبب احیای مجدد این بنیان طی سال ۱۳۲۶ تا ۱۳۲۷ شد. همچنین به چه دلیلی این استقرار ثباتی نیافت و درنهایت با انحلال مجلس دوم (۱۳۲۹) مشروطه بار دیگر دچار بی‌ثباتی شد. برای پاسخ به این پرسش باید علاوه بر مطالعه و تحلیل کنش علما در دوره‌ی استبداد صغیر - که سرانجام به احیای مجدد مشروطه منجر شد - سیر کنشگری سیاسی آن‌ها در مرحله‌ی استقرار مشروطه‌ی دوم و تأثیری که بر ساختار و ماهیت

این بنیان نهاد، بررسی شود. تأثیر نیروهای مذهبی به عنوان یکی از کنشگران مؤثر بر حیات ناپایدار مشروطه دوم ادراک نخواهد شد، مگر اینکه به نحو سلبی و ایجابی، کنشگری سیاسی آن‌ها در جریان وقایع تاریخی ۱۳۲۷ تا ۱۳۲۹ تحلیل شود.

تأملات نظری

توکویل جامعه‌شناس فرانسوی در *دموکراسی در آمریکا و انقلاب فرانسه* و *رژیم پیش از آن*، نقش مذهب، اخلاق و آداب و رسوم را در ثبات نظام‌های دموکراتیک بررسی کرده است. او در *دموکراسی در آمریکا*، با برساخت تیپ ایده‌آلی از وضعیت دموکراسی آمریکایی، علل و زمینه‌های دوام و ثبات آن را تبیین کرد. به زعم او، در نظام سیاسی آمریکا، دو اصل برابری و آزادی با هم سازگاری یافته‌اند و نوعی دموکراسی لیبرال بر این نظام حکم فرماست. در نتیجه، برخلاف تجربه انقلاب دموکراسی فرانسه، مبتلا به معضل استبداد اکثریت نیست. او در تشریح چرایی ثبات دموکراسی آمریکایی، مدل نظری سه‌علتی را می‌پروراند. این سه علت عبارت‌اند از: شرایط طبیعی، قوانین و نهادهای سیاسی، و آداب و رسوم و مذهب (توکویل، ۱۳۹۳: ۳۸۵). به زعم توکویل، اگرچه شرایط طبیعی و قوانین در استقرار جمهوری دموکراتیک تأثیر دارند و نمی‌توان نقش آن‌ها را انکار کرد، باید این علل را براساس میزان تأثیرشان طبقه‌بندی کرد؛ به طوری که شرایط طبیعی کمتر از قوانین، و قوانین کمتر از آداب و رسوم و مذهب مؤثر بوده‌اند (توکویل، ۱۳۹۲: ۳۹۹-۴۰۰ و ۴۲۵؛ هوتز، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۸). این بدان معناست که آداب و رسوم و مذهب، علت مؤثر و به تعبیر دیگر علت حیاتی است که برای دوام دموکراسی اهمیت انکارناپذیری دارد.

از نظر توکویل، مذهب، اخلاق و آداب و رسوم، به صورت مستقیم و غیرمستقیم در ثبات نظام دموکراسی آمریکا نقش داشته‌اند. او کلمه اخلاق را مترادف با *mores* به معنای کیفیت روحی و معنوی یک ملت در نظر می‌گیرد و از آنجا که مبنای اخلاق را معتقدات دینی قلمداد می‌کند. در واقع، تلاش می‌کند رابطه اخلاق دینی و نظام دموکراسی آمریکا را تحلیل کند. توکویل بدین منظور سخنش را با این گزاره آغاز می‌کند که در کنار هر مذهب، یک نظریه سیاسی وجود دارد که متناسب با اصول آن است. این بدان معناست که آموزه‌ها و

باورداشت‌های مذهبی سبب نزدیکی به نظریه و نظام سیاسی خاص یا دوری از آن می‌شوند. به این ترتیب، کاتولیسیسم که مذهب اکثریت ساکنان آمریکای شمالی است، یک مسیحیت جمهوری‌خواه است که در آن، اصول مذهب و سیاست کاملاً مطابق و هماهنگ با یکدیگرند. از نظر توکوویل، فرقه کاتولیک جزء دموکراتیک‌ترین طبقات در ایالت متحده است. از این جهت، برخلاف کسانی که کاتولیسیسم را دشمن غریزی دموکراسی می‌دانند، تأکید می‌کند آموزه‌ها و باورهایی که در این آیین وجود دارد، امکان دموکرات بودن پیروان را فراهم آورده است (توکویل، ۱۳۹۱: ۳۳؛ توکوویل، ۱۳۹۳: ۴۰۱). از سوی دیگر، توکوویل بخشی از سازگاری اصول مذهب و سیاست را در سایه عملکرد رؤسای مذهبی تحلیل می‌کند. به‌زعم او، در آیین کاتولیک، هیچ‌کس به اندازه کشیش، در حیطه سیاسی تمایلات مساوات‌طلبانه ندارد. رؤسای دینی کاتولیک نه تنها هرگز با بنیان‌ها و نظریات دموکراسی به مخالفت نپرداخته‌اند، بلکه برای مطابقت دادن مبانی مذهب کاتولیک با جمهوریت تلاش کرده‌اند. آن‌ها با تفکیک قائل شدن میان عالم معنوی و واقعیت سیاسی، استقلال این دو ساحت متمایز را به رسمیت شناختند و ضمن پذیرش اصول لایتغیر دینی، اراده انسان را در کشف اصول و قواعد سیاسی آزاد گذاشتند. به این ترتیب، نظریه دینی رؤسای کاتولیک مبنی بر تفکیک ساحت دین و سیاست، زمینه هماهنگی و هم‌نشینی آن‌ها را فراهم می‌آورد (همان: ۴۰۱-۴۰۳).

در کاتولیسیسم، نهاد دین به‌نحو ارادی در حوزه سیاست دخالت نمی‌کند و رؤسای دینی همگی در پذیرش این اصل وحدت‌نظر دارند. به همین دلیل، هیچ نظریه دینی‌ای را نمی‌توان در این آیین یافت که نافی و مخالف نظریه سیاسی دموکراسی باشد. از نظر توکوویل، در آمریکا آزادی و مذهب کاملاً هم‌جهت و متفق با یکدیگرند، اما این اتحاد ماحصل جدایی نهاد دین از نهاد سیاست است. به عبارتی، نوعی نزدیکی محسوب می‌شود که از دوری و تفکیک قلمروها به‌دست آمده است، اما در تجربه فرانسه، ادغام و اتحاد نهاد دین و نهاد سیاست سبب شده است تا آزادی و دین دو مقوله ناسازگار و متعارض قلمداد شوند. او در آمریکا، با مطالعه نقش کشیش‌ها در عالم سیاست مشاهده می‌کند که آن‌ها هیچ‌گونه دخالتی در اداره امور سیاسی ندارند و غرور صنفی‌شان آن‌ها را از مداخله در سیاست باز می‌دارد. به همین اعتبار، رؤسای مذهبی با تکیه بر راهبرد تفکیک قلمرو امر سیاسی و دینی، زمینه مساعدی برای استقرار

نهادهای دموکراتیک فراهم آورده‌اند. توکویل با تأکید بر تجربه ثبات دموکراسی در آمریکا، قاعده‌عامی برای تمامی جوامع مدرنی که در جهت دموکراتیزه‌شدن حرکت می‌کنند، استنتاج می‌کند: ملت‌هایی که درصددند نهادهای دموکراتیک را در جامعه خود مستقر سازند، باید بکوشند تا مانند تجربه دموکراسی آمریکایی، به تدریج این نهادها را با افکار، اخلاق و آداب خود سازگار کنند. در غیر این صورت، از دل نظام دموکراسی استقرار یافته، هرچومرج و استبداد اکثریت سر برخواهد آورد. دموکراسی آمریکایی، در واقع نوعی دموکراسی تعلیمی و هدایت‌یافته بود که به وسیله سازگاری با اخلاق و افکاری جمعی مردم، در متن جامعه ریشه دواند؛ بنابراین، چنانچه جوامع مدرن بخواهند از اختلالات و آسیب‌های استقرار تصادفی نهادهای دموکراتیک پرهیز کنند، ناگزیر باید راه توسعه تدریجی، و ایجاد اخلاق و روحیه دموکراتیک متناسب با آن را در پیش بگیرند (توکویل، ۱۳۹۳: ۴۳۸-۴۴۰).

روش‌شناسی تحقیق

در این نوشتار، برای تحلیل مسئله چرایی شکنندگی زیست مشروطه دوم در جامعه ایران، افق نگرش فهم تفسیری وبر اتخاذ شده است. وبر نقطه آغاز تحلیل بر مبنای روش فهم تفسیری را کنش اجتماعی اشخاص قرار می‌دهد. او با تأکید بر اینکه کنش اجتماعی نقطه آغاز تحلیل و تبیین جامعه‌شناسی است، گسست خود را از رویکردهای کارکردی و آنچه از آن با عنوان جامعه‌شناسی ارگانیک یاد می‌کند، خاطر نشان می‌سازد (وبر، ۱۳۷۴: ۳ و ۱۳). به زعم او، تحلیل کارکردی از کل به جزء و به تعبیری کلیت‌نگری که مبتنی بر روش جهان‌شمول است، تنها در سطح همگونی‌های علی و مطالعه صوری هنجارهای قانونی متوقف می‌ماند و دچار نوعی شمولیت کاذب می‌شود. به همین منظور، وبر کنش اجتماعی را رفتار یک یا چند فرد در نظر می‌گیرد و تأکید می‌کند برای تحلیل جامعه‌شناختی، چیزی با عنوان «شخصیت جمعی کنش» وجود ندارد. مقاصد جامعه‌شناسی تفهیمی ایجاب می‌کند که ساخت اجتماعی، نه به عنوان وجودی مجزا و بیرونی از کنشگران، بلکه صرفاً حاصل سازمان‌یافتن کنش خاص اشخاص تلقی شوند. بدین جهت، یکی از الزام‌های اصلی تفسیر تفهیمی این است که فقط کنش‌ها به عنوان عامل در نظر گرفته شوند. در روش فهم تفسیری، امر کلی و جمعی به عنوان امری شیء‌واره که بر قاعده‌ای خودبنیاد استوار است تصور نمی‌شود،

بلکه ماهیت و چگونگی آن وامدار اجزای آن است و بنابراین، فهم چگونگی برهم‌نشینی این اجزاء، راه به فهم کلیت آن خواهد برد. از دیدگاه وبر، مفاهیمی مانند دولت، ملت و خانواده، نه به‌عنوان ساخت‌های بیرونی و مستقل، بلکه به‌عنوان امری حاصل تکوین کنش افراد در نظر گرفته می‌شود و در نتیجه، از این منظر، تحلیل یک نظام اقتصادی سوسیالیستی، به‌اندازهٔ نظام اقتصاد آزاد، تابع موازین فردی است (وبر، ۱۳۷۴: ۱۴ و ۱۹-۲۰؛ وبر، ۱۳۹۲: ۹۱).

بر این مبنا، در نوشتار حاضر، هستی‌شناسی روش فهم تفسیری ایجاب می‌کند برای تحلیل چرایی شکنندگی زیست مشروطهٔ دوم به‌عنوان یک واقعیت تاریخی-اجتماعی، کنش نیروهای مذهبی به‌عنوان یکی از کنشگران مهم مشروطه نقطهٔ آغاز تحلیل قرار گیرد. مسئلهٔ زیست کوتاه‌مدت مشروطهٔ دوم به‌وسیلهٔ نیروهای خودبنیاد و مستقل از کنش افراد شکل نگرفته است، بلکه ماحصل سیر تکوینی کنشگری آن‌هاست. این مسئله به‌مثابهٔ شیئی بیرونی و خارج از حیطهٔ ارادی انسان فهمیده نمی‌شود، بلکه نتیجهٔ کنش اجتماعی-سیاسی نیروهای مذهبی به‌عنوان عاملی مؤثر تلقی می‌شود. براساس هستی‌شناسی فهم تفسیری، تحلیل شیء‌واره، معضل بی‌ثباتی آزادی منتفی می‌شود. تحلیل شیء‌واره بدین‌معناست که مسئلهٔ شکنندگی زیست مشروطه، مانند مسئله‌ای تحت تأثیر نیروهای خارج از مناسبات انسانی و به‌عنوان برآیند فعالیت غیر در نظر گرفته می‌شود. در این تحلیل، سهم کنشگران از پدیدآمدن مسئله نادیده انگاشته، و به‌مثابهٔ امر از خودبیگانه فرض می‌شود. در نوشتار حاضر، با تکیه بر بنیان‌های روش فهم تفسیری از تحلیل شیء‌وارهٔ زیست ناپایدار مشروطهٔ دوم پرهیز می‌شود و از این جهت، تبیین این مسئله از مجرای بررسی سیر کنشگری علما در دو مرحلهٔ کنشگری احیاگرایانه و تثبیت‌گرایانه دنبال می‌شود. روشی که برای گردآوری داده‌ها استفاده شده، روش اسنادی شامل بررسی منابع دست‌اول (نوشته‌ها و مکتوبات شاهدان و کنشگران عینی وقایع مشروطه) و دست‌دوم (تحلیل‌ها و توصیف‌هایی که عمدتاً به‌وسیلهٔ تاریخ‌نگاران مشروطه نگاشته شده) است.

۱. کنشگری سیاسی احیاگرایانه

۱.۱. مبارزهٔ مسلحانهٔ رادیکال: تمهید احیای آزادی از دست‌رفته

بعد از به‌توپ‌بستن مجلس و استقرار مجدد سلطنت استبدادی، اگرچه وضعیت در بیشتر

ولایات به حالت پیشین بازگشته بود، نیروهای مذهبی به‌ویژه حوزه نجف، به‌متابۀ پایگاهی مقاومتی در برابر شرایط موجود عمل می‌کردند. مقابله با استبداد ارتجاعی و تلاش در جهت بازسازی ویرانه‌های مشروطیت، پروژه‌ای بود که علمای حامی این بنیان در دوره استبداد صغیر دنبال می‌کردند. سیر کنشگری سیاسی، جریان مقاومتی علما را از دوره استبداد صغیر تا استقرار مشروطه دوم و پایان آن در سال ۱۳۲۹ می‌توان در دو مرحله صورت‌بندی کرد:

الف) کنشگری سیاسی احیاگرایانه: این مرحله، از به‌توب‌بستن مجلس اول تا بازگشایی مجلس دوم را دربرمی‌گیرد. علما به‌دنبال شکست مشروطیت که به‌دلیل همگرایی سه نیروی استبدادی، استعماری و مذهبی صورت گرفت، همه تلاش خود را معطوف به احیا و بازسازی این نظام کردند.

ب) کنشگری سیاسی تثبیت‌گرایانه: این مرحله، از آغاز مشروطه دوم تا اولتیماتوم روس را که درنهایت به بستن مجلس منجر شد، شامل می‌شود. علما بعد از فتح تهران به‌وسیله مجاهدان و نیروهای نظامی مشروطه‌خواه - که برپایی مشروطیت را به بار آورد - درصدد برآمدند بنیان و اصول مشروطه را بر مبنای قانون اساسی مصوب تثبیت کنند.

بعد از کودتای سال ۱۳۲۶، چهره‌های اصلی و مهم جریان مشروطه‌خواهی، تبعید یا کشته شدند. پایتخت که به فرماندهی لیاخوف حکومت‌نظامی بر آن حاکم شده بود، امکان آن را نداشت که به پایگاه مقاومتی در برابر استبداد مبدل شود و بدین ترتیب، حوزه نجف به‌دلیل دوری از فضای اختناق‌آمیز ایران، به مرکز مقاومت علمای حامی مشروطه تبدیل شد. البته علمای دیگر ولایات در شیراز، تبریز و بوشهر نیز به مقابله با نیروهای استبدادی برخاستند، اما علمای نجف و در رأس آن‌ها مراجع ثلاثه، نقش خط‌دهی به نیروهای اجتماعی-سیاسی را ایفا می‌کردند (بشیری، ۱۳۶۳: ۵۴۹).

در دوره استبداد صغیر، علی‌رغم اعاده سلطنت خودکامه پیشین و چیرگی آن بر اکثریت ولایات، همگرایی پایگاه مقاومتی نجف، مجاهدان داخلی و مبارزان تبعیدشده خارجی در استانبول، انگلیس و فرانسه سبب شد سلطنت استبدادی هرگز به وضعیت تثبیت پیشامشروطیت دست نیابد. جرقة ایستادگی در مقابل استبداد، پیش از هر جای دیگر، در تبریز زده شد و در ۲۸ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ یعنی بلافاصله بعد از به‌توب‌بستن مجلس، قیام مسلحانه

ستارخان و باقرخان آغاز شد. در این زمان، علمای نجف نیز ضمن ارسال تلگرافی خطاب به حضرت اسعد، قبل از صدور فتوای جهاد علیه شاه با او اتمام حجت کردند. آنان تأکید کردند صلاح دولت و ملت در این است که مجلس شورای ملی بار دیگر تشکیل شود. در غیر این صورت، مراجع برحسب تکلیف شرعی خویش مجبور خواهند شد به مقابله با سلطنت استبدادی برخیزند (آخوندخراسانی، ۱۳۸۵: ۲۰۹-۲۱۰). علمای نجف با اطمینان یافتن از اینکه شاه از روی اختیار حاضر به استقرار مجدد مشروطیت نخواهد شد، در صدد برآمدن نیروهای اجتماعی داخلی را برای احیای مجلس برانگیزانند. به این منظور، آنان مبارزه و ایستادگی برای مشروطیت را تکلیفی واجب برشمردند و همراهی و یاری رساندن به سلطنت استبدادی را معاندت با صاحب شریعت اعلام کردند.

در تبریز به دنبال مقاومت مجاهدان به سرکردگی باقرخان و ستارخان، جنگ داخلی بلندمدتی با نیروهای دولتی درگرفت. در این جنگ‌های نامنتظم، مجاهدان توانستند سپاه رحیم‌خان، عین‌الدوله و صمدخان را وادار به عقب‌نشینی کنند؛ تا آنجا که عین‌الدوله از مواضع سرکوبگرانهٔ خود دست کشید و خواهان صلح با مجاهدان شد. دیگر ولایات نیز با مشاهدهٔ مقاومت تبریز اقدام به ایستادگی کردند. در تهران، جمعی از علما، تجار و اصناف با هدایت صدرالعلماء و میرزا سید محمد امام، در سفارت عثمانی تحصن کردند. از سوی دیگر، در شیراز نیز اعتراضی مردمی به رهبری سید عبدالحسین لاری، صاحب رسالهٔ «قانون مشروطهٔ مشروعه» شکل گرفت، اما پایگاه مقاومتی که در گیلان و اصفهان پدید آمد، زمینه را برای فتح تهران فراهم کرد (کسروی، ۱۳۸۵: ۷۰۰-۷۰۳؛ ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۷۸۳-۹۷۹). مراجع نجف طی ارسال تلگرافی، علیه سلطنت محمدعلی شاه فتوای جهاد صادر کردند:

«الیوم وقت آن است که ملت در استیفای حقوق مغضوبهٔ خود همت نمایند. دین مبین و مملکت و وطن اسلامی خود را از تطاول و استیلاهی کفر محفوظ و ظلمه و جابرین را از فعال مایشاء و حاکم مایریدبودن مسلوب و اساس مشروطیت را استوار و استقلال مملکت و ملت را پایدار کنند و چنانکه کراراً و کتباً و تلگرافاً به عموم مسلمانان اعلام شده، اقدام در این مقصد مقدس و بذل جهد و اهتمام در این باب به منزلهٔ جهاد در رکاب مبارک نبوت است و توانی و مسامحه به منزلهٔ خذلان آن حضرت است» (آخوندخراسانی، ۱۳۸۵: ۲۲۶).

بدین ترتیب، با صدور فتوای مکرر جهاد از سوی مراجع نجف، احیای مشروطه و آزادی تکلیفی واجب قلمداد شد و وجهی مقدس و شرعی پیدا کرد. در نتیجه، مجاهدان ایدئولوژی حرکت اعتراضی خود را بر این‌همانی «مبارزه برای سیاست مبارزه برای دین» قرار دادند. دیگر، مسئله صرفاً تغییر ساختار سیاسی و براندازی سلطنت استبدادی به‌عنوان امری این‌جهانی نبود، بلکه بنا بر تأکیدات علما، مسئله، نجات اسلام از طریق استقرار مشروطه و مقابله با استبداد به‌مثابه طاغوت بود (نائینی، ۱۳۸۲: ۵۸-۵۹)؛ بنابراین، باید توجه داشت مشروطه و آزادی، طی دوره استبداد صغیر به جایگاه امری شرعی و دینی ارتقا یافت. این امر موجب شد جنبش تبریز، گیلان و اصفهان به‌سمت نوعی «رادیکالیسم سیاسی-دینی» رانده شود که مقاومت در برابر سلطنت استبدادی را تنها با مبارزه و جنگ داخلی میسر بداند. گیلان و اصفهان، دیگر پایگاه‌های اعتراضی بودند که در برابر استبداد قد علم کردند. مجاهدان در این ولایات نیز توانستند جبهه استبداد را وادار به عقب‌نشینی کنند. مجاهدان گیلان و اصفهان، علی‌رغم اصرار محمدعلی‌شاه و سفارت انگلیس و روس به پذیرش صلح، به تهران قشون‌کشی کردند و با تصرف شهر، مشروطه بعد از یک سال مبارزه مسلحانه بار دیگر در جامعه ایران استقرار پیدا کرد (نوائی، ۱۳۴۲: ۱۹۷-۲۰۵؛ کسروی، ۱۳۵۳: ۱-۶).

تا اینجا نقش علما در شکل‌گیری جنبش‌های اعتراضی دوره استبداد صغیر بررسی شد، اما باید توجه داشت تأثیر نیروهای مذهبی، تنها به پدیدآمدن نوعی رادیکالیسم سیاسی-دینی - که در قالب جنبش تبریز، گیلان، اصفهان، شیراز و بندرعباس تجسم یافت - محدود نمی‌شود، بلکه پروژه اصلی‌ای که آن‌ها در این دوره تعقیب می‌کردند، «آگاهی‌بخشی-مشروع‌سازی» بود. این پروژه با نگارش رسالاتی درباره ماهیت مشروطه و نسبت آن با دیانت دنبال شد. آنان با این روش، درصدد بودند بحران مشروعیت دینی را که مشروطه اول با آن روبه‌رو شد و در شکست آن نقش بسزایی داشت، حل کنند. در مشروطه اول، پس از سربرآوردن بحران مشروعیت دینی در رهبری مذهبی جنبش، گسستی جدی پدید آمد که سرانجام موجب شد بخشی از نیروهای مذهبی به اپوزیسیون مجلس تبدیل شوند و در همگرایی نهایی با نیروهای استبدادی، بنیان مشروطیت را برکنند؛ بنابراین، مسئله فقط استبداد سیاسی نبود، بلکه به تعبیر علما، جریان مشروطیت بزرگ‌ترین ضربه را از استبداد دینی خورده بود (نائینی، ۱۳۸۲: ۹۵).

جریان علمای مشروعه‌خواه، تعارض‌ها و منازعاتی درباره مشروطه طرح کرد که لاینحل ماندن آن در مجلس اول به حرمت و تکفیر این بنیان منجر شد. علما با اتکا به نیروی شرعی تکفیر توانستند مشروطه را محاکمه دینی کنند. بر همین مبنا، احیای مشروطه دوم امکان‌پذیر نبود، مگر اینکه علاوه بر موانع سیاسی که بر سر راه آن وجود داشت، موانع دینی نیز مرتفع شود. علمای مشروطه‌خواه رفع این موانع دینی را با پروژه مشروعه‌سازی مشروطه به‌معنای ایجاد هم‌نوابی بین مبانی این نظام و آموزه‌های مذهبی جست‌وجو می‌کردند.

دوره فترت یک‌ساله بین مشروطه اول و دوم از این جهت حائز اهمیت است که به‌مثابه دوره تکمیل ایدئولوژی مشروطه دینی محسوب می‌شود؛ زیرا علمای حامی مشروطیت، در این دوره تلاش نظری خود را معطوف به ایجاد هم‌نوابی بین مشروطه و دیانت شیعی کردند تا بدین‌وسیله مشروطه را که پیش‌تر علما آن را تکفیر کرده بودند، تا جایگاه مشروع و مقدس برکشاند. آنان به این منظور، پروژه اصلاح دینی و بازاندیشی در آموزه‌های تشیع را در دستور کار خود قرار دادند. آنچه آشکارا در اندیشه سیاسی علمای مشروطه‌خواه با آن مواجهیم، جبرزدایی از آموزه‌های شیعی و مبانی دینی است. جریان مشروعه‌خواهی تفسیری جبرگونه از تشیع داشت که به‌تبع آن، پذیرش اسارت معنوی و در نتیجه اسارت سیاسی، اجتماعی، تاریخی را مقدس تلقی می‌کرد. در مقابل، جریان مشروطه‌خواهی با نفی جبر مذهبی در خصوص سه اصل غیبت، امامت و شریعت، زمینه گذر به حریت معنوی را فراهم آورد. تأکید بر آزادی معنوی انسان شیعی از جانب علما و مراجع، بدیع‌ترین رخداد در ساختار کهن مذهبی جامعه ایران محسوب می‌شود؛ زیرا این علما پیشوایان دین بودند که پروژه جبرزدایی از باورداشت‌های شیعی را دنبال کردند. پروژه‌ای که مبتنی بر اجتهاد نظری در اصول تشیع بود. آنان سعی داشتند با تأکید بر آزادی معنوی به‌عنوان بایده اخلاقی، راه را برای آزادی سیاسی، اجتماعی و تاریخی بگشایند (نائینی، ۱۳۸۲: ۵۹).

طرفداران جریان مشروطه‌خواهی، برخلاف مشروعه‌خواهان که با تأکید بر عبودیت انسان در برابر خدا، اسارت معنوی بشر را استنتاج می‌کردند، عبودیت را مترادف با آزادی می‌دانستند (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۷۶-۱۷۷). به‌زعم آنان، پذیرش عبودیت خدا نافی گردن‌نهادن به عبودیت حاکمان و سلاطین می‌شود و از انسان موجود عصیان‌گری می‌سازد که در برابر هیچ حاکمیت

بشری گردن فرود نمی‌آورد؛ زیرا پذیرش عبودیت دیگری ناقض عبودیت خداست؛ بنابراین، اگرچه عبودیت، اراده انسان را وادار به تسلیم در برابر اراده خدا می‌کند، در عین حال سبب رهایی او از اسارت عبودیت دیگران می‌شود. تأکید بر این همانی آزادی با عبودیت، آن را در جایگاه امر قدسی و دینی قرار می‌دهد. جریان مشروطه‌خواهی سعی داشت تا بدین طریق و با تبدیل آزادی به امری دینی، ضرورتی مقدس بدان ببخشد. آزادی در این تفسیر، دقیقاً با تکیه بر اینکه از ضرورت‌های دین محسوب می‌شود، به امر اخلاقی بدل می‌شود؛ چنانکه استبداد با تکیه بر اینکه ناقض عبودیت خداست، تکفیر و به نبایندی اخلاقی تبدیل می‌شود؛ بنابراین، در اخلاق سیاسی علمای مشروطه‌خواه، در عین اینکه حفظ حیات آزادی تکلیفی واجب بر ذمه مؤمن است، نفی انقیاد و حاکمیت سلطنت استبدادی نیز تکلیفی واجب بر شمرده می‌شود (تبریزی، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۳؛ نائینی، ۱۳۸۲: ۵۹، ۷۵-۷۷).

استنتاج آزادی معنوی از دل اصل عبودیت، حکم پالودن این مفهوم را از جبر مذهبی داشت؛ جبری که جریان مشروطه‌خواهی به آن قائل بود. آنان از عبودیت انسان در برابر خدا، ابژگی تام و تمام او را استنباط می‌کردند، اما جریان مشروطه‌خواهی از خلال آموزه توحید، سوژگی انسان را در حیات اجتماعی-سیاسی به اثبات می‌رساند؛ بنابراین، اخلاق آزادی شیعی در وهله اول مبتنی بر رهایی فطری انسان است. در این معنا، سرشت انسان اساساً با آزادی درآمیخته و پذیرش عبودیت خدا متضمن آن است.

این پروژه جبرزدایی در زمینه اصل شریعت، غیبت و امامت نیز صورت گرفت. آنان ضمن پذیرفتن اینکه شریعت حکم قوانین الهی لایتنغیری را دارد که بشر نمی‌تواند در آن دخل و تصرف کند، با قرارداد سیاست در منطقه الفراغ، راه را برای سوژگی انسان در ساحت سیاسی-اجتماعی گشودند. بر این اساس، سیاست و اجتماع در ساحت اموری قرار می‌گیرد که شرع در رابطه با آن قاعده و قانون معینی وضع نکرده و آن را به عقل و اراده انسان واگذار کرده است. علما با راندن سیاست به ساحت امر عرفی، جبر قواعد شریعت را از ساحت سیاست زدودند. در واقع، آنان به منظور جبرزدایی از اصل شریعت، امر عرفی و شرعی را از یکدیگر تفکیک کردند. بدین ترتیب، انسان در ساحت امر عرفی به سوژه تام و تمام تبدیل شد، اما در تفسیر جریان مشروطه‌خواهی که شریعت را تحمیل اراده خدا بر زندگی بشر تلقی می‌کرد، اسارت

سیاسی-اجتماعی امری مقدس تلقی می‌شد. در اخلاق سیاسی جریان مشروطه‌خواهی، با تکیه بر اصل تفکیک قلمرو امر عرفی و شرعی، آزادی و برابری سیاسی و اجتماعی انسان شیعی به بایدی هنجاری بدل می‌شود (نائینی، ۱۳۸۲: ۹۷، ۱۰۸، ۱۳۷؛ تبریزی، ۱۳۸۹: ۳۱؛ زرگرزاد، ۱۳۷۷: ۵۱۹).

آنان جبرزدایی از آموزهٔ غیبت و امامت را نیز در دستور کار خود قرار دادند. در تفسیر مشروطه‌خواهانه، این اعتقاد وجود داشت که سیاست و حکومت جزء شئون امام محسوب می‌شود و در نتیجه ورود مردم به این ساحت حرام است. تلاش علمای مشروطه‌خواه برای فراروی از جبر مذهبی آموزهٔ امامت، آشکارا نوعی اصلاح دینی و بازنگری در آموزه‌های شیعی محسوب می‌شود؛ زیرا آنان با ارائهٔ تفسیری دموکراتیک از آموزهٔ امامت، جبر برخاسته از آن را در مبدأ تاریخی رفع می‌کنند. به‌زعم آن‌ها، اساساً حکومت پیامبر و ائمه مبتنی مشارکت مردم در امور جامعه بوده است. در نتیجه، تشیع هیچ‌سختی با حکومت استبدادی ندارد و در آن، مشارکت مردم در سیاست نه‌تنها حرام نیست، بلکه بایدی اخلاقی است؛ زیرا بیرون‌نهادن مردم از ادارهٔ امور سیاسی و اجتماعی ناقض آموزهٔ امامت در معنای حقیقی آن است (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۴، ۱۸۴؛ آخوندخراسانی، ۱۳۸۵: ۲۰۴). متقابلاً دورهٔ غیبت نیز به‌معنای حاکمیت جبر تاریخی بر سرنوشت انسان شیعی نیست. در نتیجه، اشکال دموکراتیک ساختار سیاسی که قرابت بیشتری با شکل ناب حکومت امام دارند، در این دوره استقرار پیدا می‌کنند. اسارت تاریخی، سرگذشت محتوم انسان شیعی در عصر غیبت نیست، بلکه او حدی از آزادی و اراده‌مندی را دارد؛ بنابراین در چارچوب اخلاق سیاسی علمای مشروطه‌خواه، با جبرزدایی از آموزه‌های شیعی، آزادی سیاسی، اجتماعی و تاریخی به امری اخلاقی-الهی تبدیل می‌شود (نائینی، ۱۳۸۲: ۶۳، ۹۱).

باید توجه داشت اگرچه نظریهٔ سیاسی علما با اتکا به اجتهاد نظری در اصول تشیع، سبب رهایی انسان از محدودیت و جبرهای دینی می‌شد، نبایدهایی اخلاقی نیز بر سر راه آزادی پدید می‌آورد. علمای مشروطه‌خواه جبرزدایی از آموزه‌های شیعی را مبنای اندیشهٔ سیاسی خود قرار داده بودند، اما سه اصل شریعت، امامت و غیبت، هنوز محدودیت‌هایی در تنویرکردن نظریهٔ آزادی به‌وجود می‌آورد. آنان اصل شریعت و مسئلهٔ عبودیت را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کردند که سوژگی انسان و آزادی معنوی او را اثبات می‌کرد، اما این دو مقوله را به هیچ

وجه نفی نمی‌کردند. به عبارت دیگر، آزادی معنوی که اساس اخلاق سیاسی این جریان بود، مطلقاً مترادف با آزادی مذهبی نبود. از دیدگاه آن‌ها، براساس اصل جدایی امر شرعی و عرفی، سوژگی انسان در حیطه عرف امری مسلم بود، اما آن‌ها سوژگی انسان را بدین معنا که می‌تواند از عبودیت خدا روی گرداند و خود را قید شریعت رها کند، تأیید نمی‌کردند (تبریزی، ۱۳۸۹: ۳۱؛ تبریزی، ۱۳۷۸: ۱۳۱). مداخله امر عرفی در امر شرعی، ممنوعیتی دینی محسوب می‌شد. به همین اعتبار، آزادی مذهبی نبایده اخلاقی بود؛ زیرا شریعت و عبودیت خدا را نقض می‌کرد. این آزادی سیاسی بود که بایده اخلاقی تلقی می‌شد؛ بنابراین، آزادی عرفی تأیید و آزادی مذهبی به‌عنوان امری غیراخلاقی نفی می‌شد. اگر این‌همان گرفتن آزادی با عبودیت خدا، آن را به «آزادی قدسی» تبدیل می‌کرد، تأکید بر تفکیک قلمرو سیاست از شریعت، آن را به «آزادی عرفی» بدل می‌ساخت.

از سوی دیگر، علمای مشروطه‌خواه با ارائه تفسیری دموکراتیک از آموزه امامت، مشارکت سیاسی مردم را به بایده دینی-اخلاقی تبدیل می‌کردند، اما آنان بر مسئله نیابت فقها در امور حسبیه تأکید داشتند و به همین دلیل، اذن شرعی آنان را شرط ورود مردم به سیاست می‌دانستند. از این جهت، مشارکت سیاسی بی‌واسطه مردم به بایده اخلاقی-دینی و در مقابل، مشارکت سیاسی با میانجی‌گری فقها تأیید شد (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۹، ۷۲). از طرف دیگر، آموزه غیبت مترادف با پذیرش اسارت تاریخی انسان شیعی در نظر گرفته نمی‌شود، اما به دلیل نبود منبع فیض، امکان تحقق آزادی حقیقی و کامل وجود ندارد. در نتیجه، اخلاق آزادی شیعی، حریت مطلق را بر نمی‌تابد، بلکه «آزادی نسبی» را در دوره غیبت تأیید می‌کند؛ بنابراین، از خلال پروژه جبرزدایی از آموزه‌های شیعی، اخلاق آزادی سربرآورد که آزادی قدسی، عرفی، باواسطه و نسبی را بایده هنجاری برمی‌شمرد و آزادی مذهبی، بی‌واسطه و مطلق را نبایده اخلاقی در نظر می‌گرفت.

علما توانستند با این تمهیدات نظری دینی-فقهی، تا حدی از بحران مشروعیت دینی مشروطه فراروی کنند و با تئوریزه کردن نوعی اخلاق سیاسی شیعی، بستری فکری-دینی برای استقرار مجدد مشروطه فراهم آورند. از طرف دیگر، پروژه آگاهی‌بخشی برای علمای این جریان مرکزیت می‌یافت که مخاطبان آن مردم بودند. علمای مشروطه‌خواه در تحلیل چرایی

شکست مشروطیت، بر جهل و ناآگاهی مردم تأکید داشتند. مشروطه‌ی اول با بحران بی‌ثباتی اجتماعی-سیاسی روبه‌رو بود که آشوب انجمن‌های ایالتی و ولایتی نقش مهمی در آن داشت؛ بنابراین، مشروطه‌ی دوم تنها با موانع سیاسی و دینی روبه‌رو نبود، بلکه می‌بایست موانع اجتماعی را نیز مرتفع می‌ساخت. کتاب *تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملئه* نائینی، *رسائل سیاسی ثقه‌الاسلام تبریزی* و *سیاست‌نامه آخوندخراسانی*، پروژه‌ی آگاهی‌بخشی و آموزش مردمی را پیش‌شرط احیای مشروطه و حقوق پایمال‌شده ملت قلمداد می‌کنند. نگارش رسالات متعدد در دوره‌ی استبداد صغیر، به‌منظور پیش‌بردن این پروژه صورت می‌گیرد، اما باید توجه داشت پروژه‌ی آگاهی‌بخشی علما در سطح نظری متوقف می‌شود. بدین معنا که پروژه‌ی آگاهی‌بخشی، به رساله‌نویسی تقلیل می‌یابد و از آموزش و تعلیم که مستلزم حضور در میان مردم و به تعبیر ثقه‌الاسلام، تشکیل «مکاتب» به‌مثابه‌ی یک نهاد است، غفلت می‌شود (تبریزی، ۱۳۸۵: ۵۴، ۳۷-۳۸، ۵۹-۶۱؛ نائینی، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۴۰، ۱۵۹)؛ بنابراین، اگرچه رساله‌هایی برای مردم نگاشته می‌شود، مردم به‌عنوان سوژه‌ی تعلیم، حلقه‌ی مفقوده‌ی کنشگری سیاسی علما هستند. از سوی دیگر، فضای اختناق‌آلود استبداد صغیر و شورش‌های مدامی که در این دوره سربرمی‌آورد، امکان پیشبرد این پروژه را در قالب تشکیل نهادهای آموزشی مردمی ناممکن می‌کرد؛ زیرا این امر ثبات سیاسی-اجتماعی را می‌طلبید که در دوره‌ی مذکور وجود نداشت؛ بنابراین، علمای مشروطه‌خواه با تعقیب پروژه‌ی آگاهی‌بخشی-مشروع‌سازی سعی داشتند موانع اجتماعی و دینی را که مشروطه‌ی اول با آن روبه‌رو بود، از میان بردارند. راهبرد احیای مشروطه هم‌زمان با راهبرد رادیکال مبارزه مسلحانه و جهت‌دهی به جنبش‌های اعتراضی به‌وسیله‌ی علمای این جریان دنبال می‌شد که سهم مهمی در شکل‌گیری ایدئولوژی مشروطه‌ی دینی داشت. در استقرار مشروطه‌ی دوم، علاوه بر همگرایی سیاسی نیروهای مذهبی و اجتماعی در قالب جنبش مشروع‌سازی مشروطه و برساخت ایدئولوژی دینی مشروطیت در قالب نگارش رساله نیز تأثیرگذار بود. این رساله‌ها اگرچه تحول بنیادینی در نگرش عامه‌ی مردم به‌وجود نیاوردند، در جهت‌دهی به رهبری دینی جنبش و ایجاد انسجام ایدئولوژیک مؤثر واقع شدند.

بدین ترتیب، مشروطه‌ی دوم پس از یک سال جنگ داخلی، به‌وسیله‌ی نیروهای اجتماعی احیا شد. باید توجه داشت در استقرار مشروطه‌ی دوم، همگرایی دو نیروی اجتماعی و مذهبی که در

قالب جنبش‌های اعتراضی بازنمود یافت، نقش مهمی داشت. اگرچه نمی‌توان نقش نیروهای خارجی اعم از پافشاری سفارت انگلیس و روس، مبارزه مشروطه‌خواهان بیرون از کشور، مجاهدان حزب دموکرات و فعالیت انجمن‌های خارجی را انکار کرد، هسته سخت اعتراضی که در نهایت به فتح تهران منجر شد، مجاهدان داخلی بودند که طی یک سال، تحت قیادت رهبری دینی مراجع نجف و علمای دیگر ولایات، در برابر استبداد مقاومت کردند. رخداد فتح تهران صرفاً نباید واقعه‌ای سیاسی تلقی شود. این فتح تمهیدی برای برپایی مشروطه دینی بود که در دوره قبل، استقرار تام نیافت و نافرجام ماند.

۲. کنشگری سیاسی تثبیت‌گرایانه

۲.۱. نفی مشروطه سکولار: حرکت در جهت تثبیت مشروطه دینی

پس از فتح تهران، کمیسیونی متشکل از ۲۸ تن از مشروطه‌خواهان تشکیل شد. در این کمیسیون، بر مبنای ماده ۳۷ و ۳۸ قانون اساسی، لایحه‌ای مبنی بر خلع سلطنت محمدعلی‌شاه و انتخاب احمدشاه به‌عنوان جانشین او نگاشته شد و عضدالملک نیز به‌عنوان نایب‌السلطنه انتخاب شد. نظام‌نامه انتخابات مشتمل بر ۹ فصل و ۶۳ ماده تدوین و با انتخاب نمایندگان مجلس بار دیگر تشکیل شد (عاقلی، ۱۳۶۹: ۳۵-۴۲). مجلس دوم در شرایطی آغاز به کار کرد که با شورش و اغتشاش ولایات در زنجان، اردبیل و کاشان روبه‌رو شد؛ بنابراین، مدتی نیروهای دولتی مشغول ساکت‌کردن شورش ولایات بودند (کسروی، ۱۳۵۳: ۱۰۳-۱۰۵؛ ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۳۰۶-۱۳۰۸).

پس از برقراری نسبی نظم و انسجام در جامعه، مجلس برخی انتصابات سیاسی را انجام داد. در این وضعیت، علما درصدد بودند ایده‌آل خود یعنی مشروطه دینی را محقق کنند. تلاش علما برای تحقق این هدف را می‌توان از خلال برخورد آن‌ها با احزاب، روزنامه‌ها، انجمن‌ها و نیز تشکیل انجمن نظار فقها ردیابی کرد.

در مشروطه اول، انجمن‌های ایالتی-ولایتی که نظام‌نامه آن‌ها نیز به تصویب رسیده بود، خود به یکی از علل آشوب و هرج‌ومرج جامعه تبدیل شده بودند؛ بنابراین، وکلای مجلس دوم، با توجه به تجربه فعالیت سیاسی انجمن‌ها در دوره قبل، بر آن شدند به‌منظور

به وجود آوردن بستر مشارکت سیاسی مردم اقدام به تشکیل حزب کنند. دو حزب اصلی به نام «دموکرات عامیون» و «اجتماعیون اعتدالیون» تأسیس شدند. دو حزب فرعی دیگر به نام «اتفاق» و «ترقی» نیز پدید آمدند، اما چون نمایندگان آن‌ها در مجلس کم بودند، به حاشیه رانده شدند (بهار، ۱۳۷۱: ۸-۱۰). حزب دموکرات متأثر از خط‌مشی حزب سوسیال‌دموکرات روسی بود، اما با توجه به بدبینی‌ای که در ایران نسبت به سوسیالیسم وجود داشت که عمدتاً آن را مترادف با اشتراک‌گرایی تلقی می‌کردند، مؤسسان حزب تصمیم گرفتند نام آن را دموکرات بگذارند. اگرچه حزب دموکرات متأثر از آرای مارکس بود، بیش از هر چیز، از مارکسیسم روسی یعنی آرای لنین تأثیر می‌پذیرفت. حزب دموکرات در پی ایجاد تغییرات رادیکالی در ساختار سیاسی بود. هدف این حزب، حمایت از مشروعیت عامهٔ مردم بود. بدین‌منظور تأکید داشت قدرت دولت باید به مجلس تفویض شود و فقط این نهاد حق وضع قانون داشته باشد. در مرامنامهٔ حزب، دربارهٔ حقوق مدنی بر تساوی در برابر دولت و قانون بدون توجه به تفاوت‌های قومی، نژادی و مذهبی تأکید شده و آزادی کلام، مطبوعات و جمعیت‌ها ضروری قلمداد شده بود (اتحادیه، ۱۳۸۱: ۳۰۹-۳۱۰).

یکی از پرمنافشه‌ترین مفادی که در بخش مذهب و معارف بدان اذعان شد، اصل جدایی قوهٔ سیاسی از قوهٔ روحانیه بود. این اصل سرمنشأ مناقشات جدی بین حزب دموکرات و علما شد؛ زیرا آشکارا بسیاری از مفاد متمم قانون اساسی به‌ویژه مادهٔ پیشنهادی شیخ فضل‌الله را نقض می‌کرد. حزب، عرفی‌کردن تمام‌عیار ساختار سیاسی را دنبال می‌کرد و از این جهت، بازنگری بنیادی در قانون اساسی را می‌طلبید. تأسیس حزب دموکرات طی مجلس دوم، به‌نحوی به تکمیل و اصلاح مشروطهٔ اول یاری می‌رساند. در مشروطهٔ اول، به‌دلیل موانع دینی، آزادی فقط در وجه سیاسی-شخصی آن امکان تحقق یافت، اما حزب دموکرات با تأثیرپذیری از خط‌مشی سوسیالیستی و لیبرالیستی، زمینه را برای ظهور وجوه دیگر آزادی، یعنی آزادی اجتماعی و آزادی بیان فراهم آورد. دموکرات‌ها شرط تحقق آزادی اجتماعی را برطرف‌کردن موانع طبقاتی و ایجاد برابری اجتماعی تلقی می‌کردند و برای اینکه مشارکت مدنی مردم امکان‌پذیر شود، خواهان تغییر محدودیت‌های طبقاتی بودند که در نظام‌نامهٔ انتخاباتی وجود داشت. از سوی دیگر، تحقق این وجه از آزادی را مستلزم تغییر نظام فئودالی حاکم بر جامعه

می‌دانستند و از این جهت، تنها از انقلاب سیاسی دفاع نمی‌کردند، بلکه از ضرورت انقلاب اجتماعی سخن به میان می‌آوردند (افشار، ۱۳۵۹: ۳۶۳).

فعالیت حزب دموکرات، با مخالفت جدی علما، اعیان و اشراف مواجه شد و امکان به‌دست‌آوردن اکثریت مجلس را نیافت. حزب اعتدال در برابر حزب دموکرات شکل گرفت. حزب اعتدال، آشکارا هدف خود را پشتیبانی و تقویت مجلس اعلام کرد. اعتدالیون در روزنامه‌های خود به انتقاد از رویه‌های حزب دموکرات می‌پرداختند و آنان را انقلابی و تخریب‌گر می‌دانستند. آن‌ها دموکرات‌ها را سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌هایی معرفی می‌کردند که درصدد بدنام‌کردن علما و رؤسای مملکت هستند. مرام‌نامه حزب اعتدال، در واقع واکنشی به مرام و مسلک دموکرات‌ها بود. آنان از توسعه تدریجی بشر در برابر توسعه انقلابی و تندروانه دفاع می‌کردند و مخالف آرای مارکس و لنین بودند (اتحادیه، ۱۳۸۱: ۳۴۰-۳۴۸).

سرانجام اختلاف و درگیری بین حامیان دو حزب بالا گرفت. در این زمان، ستارخان و باقرخان به‌دنبال وقایعی که در تبریز اتفاق افتاد، وارد تهران شده بودند. اعتدالیون از مخالفت با دموکرات‌ها بازنايستادند، بلکه درصدد بودند با حربه تکفیر، آنان را از میدان سیاست به حاشیه برانند. به این منظور، بر آن شدند که از علمای نجف بخواهند تا حکم تکفیر تقی‌زاده را به‌عنوان رهبر حزب صادر کنند. سیدعبدالله بهبهانی به‌دلیل اختلافاتی که با تقی‌زاده پیدا کرده بود، در این امر پیش‌قدم شد و سرانجام به خواست او، علمای نجف حکم به فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده دادند (تقی‌زاده، ۱۳۶۸: ۱۴۲-۱۴۴). در متن تلگراف مراجع نجف تصریح شده بود:

«چون ضدیت مسلک سید حسن تقی‌زاده که جداً تعقیب نموده است، با اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه بر خود داعیان ثابت، و از مکنونات فاسده‌اش علناً پرده برداشته است، لذا از عضویت مجلس مقدس ملی و قابلیت امانت نوعیه لازمه آن مقام منیع، بالکلیه خارج و قانوناً و شرعاً منعزل است. منعی از دخول در مجلس ملی و مداخله در امور مملکت و ملت بر عموم آقایان... واجب و تبعیدش از مملکت ایران فوراً لازم و اندک مسامحه و تهاون حرام و دشمنی با صاحب شریعت علیه‌السلام» (آخوندخراسانی، ۱۳۸۵: ۲۵۸-۲۵۹).

مراجع نجف تأکید کردند مسلک دموکرات تقی‌زاده آشکارا نافی دیانت اسلام است و قصد او جز این نیست که جامعه ایران را به آیین جامعه فرانسوی که بر مذهب نصرانیت است، درآورد.

آنان مسلک دموکرات را «خبیث» نامیدند و اذعان کردند تقی‌زاده جز انقلاب عمومی، ضدیت با علما و مسلمانان و استیلای ملل بیگانه بر ایران، هدف دیگری ندارد. به همین جهت، مراجع او را از کارکنان و هم‌دستان بیگانگان اعلام داشتند که باید از مجلس بیرون رانده شود. در این زمان، بهبهانی به قتل رسید و شایعه کردند که دموکرات‌ها و در رأس آن‌ها تقی‌زاده مسبب این قتل بوده‌اند. حزب اعتدال و تعدادی از پیروان بهبهانی بر آن شدند تا انتقام خون او را از دموکرات‌ها بگیرند. به این منظور تصمیم گرفتند چند تن از سرکردگان دموکرات‌ها را به قتل برسانند. در نتیجه این تصمیم، علی‌محمدخان تربیت و میرزا عبدالرزاق‌خان به‌دست مجاهدان قفقازی که در سپاه سردار محیی بودند، کشته شدند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۳۶-۱۴۱).

پس از این وقایع، کابینه دولت دچار تزلزل شد و تغییر کرد. در این زمان، مهم‌ترین گامی که علما برای حمایت از مشروطه دینی برداشتند، تشکیل انجمن نظار فقها بود. در مشروطه اول، فقط قانون تشکیل انجمن نظار تصویب شد و به منصفه ظهور نرسید. مراجع نجف با ارسال تلگرافی به حوزه‌های علمیه ایران، از آن‌ها خواستند علمایی را که واجد شرایط برای انجمن نظارت فقها هستند، به آن‌ها معرفی کنند. در متن تلگراف تصریح شد به‌موجب اصل دوم متمم قانون اساسی برای مراقبت بر تخطی‌نکردن قوانین مجلس از شرع باید چند تن از فقها انتخاب شوند و به عضویت مجلس درآیند. بدین‌منظور و برحسب تکلیف شرعی، علما باید مجتهدان اعلم را انتخاب کنند. پیش از این، مراجع نجف لایحه‌ای در تشریح مشروطیت ایرانی نگاشته بودند و بر ضرورت مطابقت این ساختار سیاسی بر مذهب رسمی تأکید کرده بودند. به‌زعم آنان، همان‌طور که در ملل دیگر مشروطه مبتنی بر مذهب رسمی آنجاست، در جامعه ایران نیز مشروطیت و آزادی باید بر اصول مذهب تشیع استوار باشد. در این مشروطه دینی، آزادی به‌معنای افسارگسیختگی و بی‌دینی نیست، بلکه ناظر بر رهایی از مقهوریت سلطنت خودکامه است (آخوندخراسانی، ۱۳۸۵: ۲۴۶-۲۴۹). براین‌اساس، بعد از تفحص و بررسی‌ای که مراجع انجام دادند، در ۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۸، طی تلگرافی بیست تن از مجتهدان ذی‌صلاح را معرفی کردند تا مجلس از میان آن‌ها پنج نفر را انتخاب کند (حائری، ۱۳۷۴: ۱۳-۱۵).

علمای نجف بارها در تلگرافی خطاب به مجلس، لزوم تخطی‌نکردن از اصل دوم متمم قانون اساسی، یعنی تشکیل انجمن نظار را متذکر شدند. آنان با اشاره به برخی مفاسد و

منکرات شرعی رایج در این دوره، تأسیس انجمن نظار فقها را ضرورتی شرعی قلمداد کردند. مراجع بیش از هر چیز، فعالیت جراید و مطبوعات را که بی‌محابا به اشاعه مطالب غیردینی می‌پرداختند، برای اساس مشروطیت مضر برمی‌شمردند و روزنامه «حبل‌المتین» را مصداق بارز این قسم روزنامه‌ها می‌دانستند. پیش‌تر در شماره ششم حبل‌المتین، مقاله‌ای با عنوان «اذا فسد العالم، فسد العالم» چاپ شده بود که در آن، به شدت از روحانیون انتقاد شده بود. علما به این مطلب معترض شدند و آخوندخراسانی طی تلگرافی انتشار مقاله مذکور را تقبیح کرد. در نتیجه، حبل‌المتین توقیف، و مدیرمسئول آن به دو سال حبس محکوم شد. مراجع نجف به‌استناد این وقایع و نیز فعالیت‌های دیگر جراید، بر لزوم رعایت ضوابط شرعی تأکید می‌ورزیدند. آنان به‌صراحت اعلام کردند مقصود از براندازی سلطنت استبدادی این نبود که استبداد دیگری در کسوت مشروطه سربرآورد و علیه دین و اصول عقاید مذهبی قد علم کند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۲۸۸-۱۲۹۲).

بر این مبنا، در مجلس دوم، آزادی سرنوشت متضادی پیدا کرد؛ زیرا هم‌زمان تکفیر و تقدیس می‌شد. همان‌طور که پیش‌تر توضیح داده شد، در اندیشه سیاسی علما، یک وجه آزادی به‌دلیل مطابقت با مذهب، مشروع و مقدس تلقی می‌شد و آن آزادی سیاسی بود، اما وجه دیگر به‌دلیل مطابقت‌نداشتن با آموزه‌های دینی اسلام نفی می‌شد و آن آزادی مذهبی بود؛ چرا که در تلقی آنان، آزادی مذهبی نفی‌کننده آموزه اقرار به عبودیت خدا و توحید بود؛ بنابراین، در دیدگاه آن‌ها، مذهب آزادی را تأیید می‌کند و آن را خویشاوند نزدیک خود می‌داند، اما هم‌زمان آن را نفی می‌کند و دشمن و غریبه می‌انگارد. براین‌اساس، آزادی نیز برای علما چهره‌ای آشنا-بیگانه پیدا می‌کند که اولی را به حکم مذهب، مقدس و مشروع می‌داند و دومی را به حکم مذهب نامقدس و نامشروع در نظر می‌گیرد. بدین ترتیب، آزادی در مشروطه دوم، تنها در وجهی که چهره آشنای مذهب و علما محسوب می‌شد امکان حیات یافت؛ درحالی‌که چهره ناآشنا و بیگانه آزادی طرد شد و این طردشدگی به‌ویژه در نفی آزادی سوسیالیستی، لیبرالیستی و مارکسیستی حزب دموکرات تجسم عینی پیدا کرد.

مجلس پس از ناامنی‌ای که در پی قتل بهبهانی و دو تن از دموکرات‌ها پدید آمد، برای ایجاد نظم و ثبات در جامعه بر آن شد تا مجاهدان را خلع سلاح کند، اما با مقاومت مجاهدان

که در رأس آن باقرخان و ستارخان قرار داشتند، جنگ کوتاهی در پارک اتابک بین نیروهای دولتی و آنها پدید آمد که در نهایت به خلع سلاح اجباری مجاهدان منجر شد. این اقدام مجلس، بین نیروهای حامی مشروطه شکاف ایجاد کرد (کسروی، ۱۳۵۳: ۱۳۷-۱۴۴). این مسئله به نفع نیروهای استعماری انگلیس و روس بود که خواهان مداخله در امور داخلی ایران بودند. بدین ترتیب، مشروطه در وضعیتی شکننده قرار گرفت که با انحلال مکرر کابینه و تغییر وزرا تشدید می شد. ولایات سر به شورش برداشتند و سفارت انگلیس ناامنی راه‌های جنوب را دستاویزی قرار داد برای اینکه به فارس لشکرکشی کند، اما در این شرایط، معضل مشروطه مستقر فقط بی ثباتی سیاسی-اجتماعی جامعه نبود، بلکه کمبود، معضل مهمی به شمار می آمد و وضعیت نامطلوب اقتصادی، بحران آن را تشدید می کرد. به همین دلیل، مجلس تصمیم گرفت با استخدام مستشاران آمریکایی مانند مورگان شوستر، اندکی وضعیت نابسامان اقتصادی را بهبود بخشد، اما از آنجا که این امر در تعارض با منافع سفارت انگلیس و روس بود، کارشکنی آنها را در پی داشت (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۳۵۵-۱۳۵۷ و ۱۳۷۰-۱۳۷۴؛ بشیری، ۱۳۶۳: ۸۱۸-۸۱۹ و ۹۲۸). از سوی دیگر، وضعیت نابسامان ساختار سیاسی-اجتماعی موجب شد تا استبداد خودکامه بار دیگر عزم بازگشت کند. محمدعلی شاه در سال ۱۳۲۹ به همراه دو برادر خود، شعاع‌السلطنه و سالارالدوله، طرح کودتایی نظامی ریختند و به سرحدات ایران لشکرکشی کردند. مجلس و نیروهای دولتی داخلی به پیشوایی علما، به مقاومت در برابر آنها پرداختند. مراجع نجف، علیه سلطنت استبدادی فتوای جهاد صادر کردند و تعلق در برابر تجاوز محمدعلی شاه را موجب ویرانی دین و مملکت دانستند. مراجع نجف با اتکا به تکفیر شاه و ضرورت حمایت از اسلام در برابر هجوم کفر، مقاومت در برابر این کودتا را تکلیفی واجب قلمداد کردند (کسروی، ۱۳۵۳: ۱۷۵-۱۸۰؛ آخوندخراسانی، ۱۳۸۵: ۲۹۴)؛ بنابراین، استبداد در بازگشت مجددش بار دیگر با مخالفت تام و تمام نیروهای مذهبی مواجه شد. علی‌رغم اینکه مجلس توانست استبداد خودکامه را وادار به عقب‌نشینی کند، نیروهای استعماری به‌ویژه سفارت روس که از ورود مورگان شوستر متضرر می شدند، خواهان اخراج مستشاران خارجی شدند و اعلام داشتند در غیر این صورت، به خاک ایران لشکرکشی خواهند کرد. مراجع نجف در واکنش به اولتیماتوم روس، علیه تجاوزهای استعمارگران آنها فتوای

جهاد صادر کردند و بدین منظور عازم ایران شدند، اما با مرگ مشکوک آخوندخراسانی، جهاد علما علیه روس نافرجام ماند. مجلس به دلیل ضعف ساختار داخلی، علی‌رغم مخالفت نمایندگان تندرو، اولتیماتوم روس را پذیرفت. سرانجام مشروطه‌ای که کمتر از دو سال از استقرار آن می‌گذشت، بار دیگر در سرایشی زوال قرار گرفت (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۴۷۰-۱۴۷۷).

بحث و نتیجه‌گیری

تجربه احیای مجدد مشروطه، متمایز از استقرار اولیه آن در سال ۱۳۲۴ است. مشروطه اول طی فرایندی شتابزده بدون تطابق با زمینه فرهنگی-اجتماعی در جامعه ایران مستقر شد، اما مشروطه دوم از جهاتی متمایز شده بود. بین به‌توپ‌بستن مجلس در سال ۱۳۲۶ تا فتح تهران ۱۳۲۷ دوره فترتی وجود داشت که به مشروطه‌خواهان به‌ویژه علما فرصت داد تا درباره مشروطه اول بازاندیشی، و در علل شکست آن تأمل کنند. آنان به‌منظور فراروی از موانع دینی-اجتماعی که بر سر راه مشروطه قرار داشت، پروژه آگاهی‌بخشی-مشروع‌سازی را در دستور کار خود قرار دادند. رساله‌های متعددی نگاشته شد که هدف اصلی آن‌ها، پاسخ به بحران مشروعیت دینی بود. آنان با نگارش این رساله‌ها، گامی جدی در جهت تنویرکردن نظریه سیاسی شیعی برای تطبیق مشروطه با تشیع برداشتند. اغلب، اهمیت این درنگ تاریخی که موجب شکل‌گیری اخلاق سیاسی شیعی متناسب با مشروطیت شد، نادیده انگاشته می‌شود. در این هنگام، از دل اندیشه سیاسی علمای مشروطه‌خواه، اخلاق سیاسی تولد یافت که آزادی معنوی انسان را بایستی هنجارین قلمداد می‌کرد و به این اعتبار، سوژه‌بودگی او را در ساحت سیاسی، تاریخی و اجتماعی به اثبات می‌رساند. این اخلاق آزادی با آموزه‌های شیعی مطابقت داشت و از آن تأثیر پذیرفته بود. علما در نظریه سیاسی‌ای که تنویریه کردند، با قائل شدن به تفکیک امر عرفی از امر شرعی، مشروطه را در حیطه امر عرفی قرار دادند و به این اعتبار توانستند به آن مشروعیت ببخشند. این دقیقاً مشابه بحثی است که توکویل در *دموکراسی در آمریکا* مطرح می‌کند. به‌زعم او، اینکه آزادی و مذهب در آمریکا برخلاف فرانسه توانستند با یکدیگر سازگار شوند، به این دلیل است که رؤسای مذهب کاتولیک، آزادی را تنها در ساحت

سیاست به‌کار می‌بندند و حقایق مذهبی را بدون چون‌وچرا می‌پذیرند. به عبارت دیگر، کشیشان خود به‌نحو ارادی، تفکیک قلمرو دین از سیاست را پذیرفته‌اند و این امر سبب شده است مذهب و آزادی بدون اینکه به ساحت یکدیگر تعرض کنند، مؤید بقا و حیات یکدیگر باشند. آنچه ما هم در اندیشه و اخلاق سیاسی علمای مشروطه‌خواه با آن روبه‌رو هستیم، پذیرش اصل امر عرفی از امر شرعی است. اصل جدایی امر عرفی از شرعی، این امکان را به‌وجود آورد تا مشروطه و مذهب که در مجلس اول دشمن یکدیگر تلقی می‌شدند، به خویشاوندی آشنا بدل شوند.

تکیه بر راهبرد اصلاح دینی برای احیای مشروطیت، امری است که مشروطه‌ی دوم را از مشروطه‌ی اول متمایز می‌کند. در مشروطه‌ی اول، به اصلاح سیاسی و استقرار کالبدی نهادهای دموکراتیک توجه شد و از اخلاق و روحیه‌ی شیعی که حافظ و حامی بنیان آن باشد محروم بود، اما در مشروطه‌ی دوم به‌دست علما، نظریه و اخلاق سیاسی شیعی شکل گرفت که تلاش مبسوطی برای هماهنگ‌کردن مشروطه با ساختار مذهبی کهن و فرهنگ مردم محسوب می‌شد. از آن پس، این اخلاق سیاسی، مبنای فکری-فرهنگی مستحکمی برای برپایی مجدد مشروطه محسوب می‌شد و با توجیه اخلاقی-دینی این نظام سیاسی، موجب ریشه‌دواندن آن در «متن جامعه» می‌شد. تئوریزه‌کردن اخلاق آزادی شیعی از جانب این جریان، تمهیدی بود که امکان اصلاح فرهنگی و اصلاح دینی را فراهم می‌کرد. این اتیک آزادی می‌توانست مبنای تربیت دموکراتیک مردم قرار گیرد و طی فرایندی تدریجی، زمینه‌ی تبدیل نگرش استبدادی به نگرش آزادی‌گرایانه را ایجاد کند. توکویل تأکید می‌کند حکومت آزاد بدون وجود اخلاق امکان‌پذیر نیست. جوامع مدرن که به‌ضرورت، سیر دموکراتیزه‌شدن را سپری می‌کنند، از آسیب‌ها و معایب دموکراسی در امان نخواهند بود، مگر اینکه آن را با زمان، مکان، افکار و عادات مردم خود هماهنگ سازند. به‌زعم او، نظام‌های دموکراتیک بیش از دیگر اشکال حکومت به مذهب احتیاج دارند؛ زیرا در شرایطی که قیود سیاسی برداشته می‌شود، اگر قیود اخلاقی وجود نداشته باشد، جامعه گرفتار هرج‌ومرج برآمده از استبداد خواهد شد. براساس این تحلیل می‌توان اهمیت شکل‌گیری اخلاق آزادی شیعی را در تثبیت دوباره‌ی مشروطه درک کرد. پدیدآمدن اخلاق آزادی که سنخیت تام با مشروطه داشت و اصول آن را اعم از برابری، قانون‌گذاری، تشکیل مجلس و تفکیک قوا به‌لحاظ

دینی توجیه می‌کرد، زمینه فراروی این بنیان را از بحران مشروعیت دینی فراهم می‌ساخت. مشروطه در مجلس اول نتوانست زیست مسالمت‌آمیزی در کنار مذهب داشته باشد، اما در مشروطه دوم، با میانجی‌گیری اخلاق سیاسی شیعی، این دو مقوله توانستند با یکدیگر سازگار شوند؛ بنابراین، روند مشروطه دوم به شکلی بود که به تدریج با میانجی‌گری نیروهای مذهبی با بستر جامعه ایران سازگاری یابد، اما باید توجه داشت اصلاح دینی علما، تنها در سطح نظری باقی نماند، بلکه نقش کاتالیزور را برای مبارزه مسلحانه مجاهدان بازی کرد. در ارتباط قرار گرفتن مبارزه مسلحانه علما با مبارزه داخلی مجاهدان، همان جایی بود که نقش آن‌ها را می‌توان در استقرار و بی‌ثباتی مشروطه دوم تحلیل کرد؛ زیرا جهش از اتیک به کنش مسلحانه را به دنبال داشت. آن‌ها با تئوریزه کردن مشروطه به عنوان تکلیف شرعی، نظریه سیاسی شیعی را مبنای صدور فتوای جهاد علیه سلطنت استبدادی قرار دادند. علما از دل ایده مشروطه به عنوان تکلیف، حکم جهاد را استنتاج کردند. این فتوای جهاد، حلقه واسطی بود که نیروهای مذهبی را در ارتباط با مبارزه مسلحانه دوره استبداد صغیر قرار می‌داد. به عبارت دیگر، تأثیر عینی اندیشه سیاسی شیعی بر روند تحولات مشروطه دوم را باید از طریق فتوای جهاد علما جست‌وجو کرد. این فتوای جهاد، مبنای کنش سیاسی مجاهدان در جنگ داخلی علیه استبداد بودند. به همین دلیل، کل این دوره به جنگ و خونریزی‌های مداوم بین مجاهدان و نیروهای دولتی گذشت که بازپس‌گیری خلق‌الساعه آزادی را خواستار بودند. بدین ترتیب، اگرچه پدیدآمدن اندیشه سیاسی شیعی و مبنای قرار گرفتن آن در مبارزه مسلحانه مجاهدان، راه را برای استقرار مشروطه دوم هموار کرد، موجب ثبات مشروطه نشد. آن‌ها در نتیجه آسیب‌شناسی مشروطه اول دریافته بودند ناآگاهی و جهل مردم، یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری هرج‌ومرج‌های اجتماعی و ضعف ساختار مشروطیت است، اما پروژه اصلاح فرهنگی-اجتماعی را در دستور کار خود قرار ندادند. علما و دیگر کنشگران بار دیگر در دام ساده‌سازی شیوه تحول سیاسی-اجتماعی افتادند. گویا اگر با قیام مسلحانه رادیکالی، سلطنت استبدادی سقوط می‌کرد، مشروطه و آزادی یک بار برای همیشه در جامعه ایران ثبات و تداوم می‌یافت، اما هرج‌ومرج سیاسی-اجتماعی به وجود آمده در مشروطه دوم گواهی می‌دهد این ثبات هرگز به دست نیامد. شورش و اغتشاش ولایات، ترور سیاسی و جدال‌های حزبی، تغییر مدام کابینه و وزرا و جنگ داخلی بین مشروطه‌خواهان طی

واقعهٔ پارک اتابک، بی‌انسجامی سیاسی-اجتماعی حاکم بر مشروطهٔ دوم را خاطر نشان می‌سازد. پروژهٔ آگاهی‌بخشی علما، با نگاشتن چندین رسالهٔ نظری خاتمه یافت؛ آن هم رسالاتی که تنها در فضای درونی آن‌ها خوانده می‌شد. اگر قرار بود پروژهٔ آگاهی‌بخشی علما به اصلاح فرهنگی و تربیت اخلاقی مردم منجر شود، می‌بایست تأسیس مکاتب و مسئلهٔ آموزش به‌مثابهٔ پروژه‌ای تدریجی در دستور کار آنان و دیگر کنشگران قرار گیرد. تنها با آموزش تدریجی، این امکان وجود داشت که اتیک آزادی تبدیل به خلق‌و‌خو شود و ثبات مشروطه را در ساختار سیاسی ایران تضمین کند. علما تشخیص داده بودند مشروطهٔ اول بیش از هر چیز به دلیل ضعف‌های درونی و موانع اجتماعی (جهل و ناآگاهی مردم) با شکست روبه‌رو شده است، اما از پروژهٔ اصلاح فرهنگی-اجتماعی غفلت کردند. عمدهٔ تلاش‌های آن‌ها در مشروطهٔ دوم، معطوف به تشکیل انجمن‌نظار فقها شد و مسئلهٔ تربیت و آموزش مردم که نائینی خود بر آن تأکید داشت، به‌کلی فراموش شد.

توکویل ثبات و پایداری دموکراسی آمریکایی را برآمده از تعلیمی‌بودن و مطابقت آن با مقتضیات جامعه و افکار مردم می‌داند. او تأکید می‌کند جوامع مدرنی که به‌ضرورت سیر دموکراتیزه‌شدن را سپری می‌کنند، اگر به‌دنبال توسعهٔ تدریجی این بنیان نباشند، لاجرم با هرج‌ومرج اجتماعی-سیاسی و بازگشت استبدادی مضاعف روبه‌رو خواهند شد. بر این مبنای باید توجه داشت مبارزهٔ مسلحانهٔ جهش‌یافته‌ای که تحت رهبری علما شکل گرفت، اگرچه استقرار مشروطه را به‌دنبال آورد، موجب پایداری و حیات بلندمدت آن نشد.

باید در نظر داشت مشروطهٔ دوم برخلاف مشروطهٔ اول با جریان اعتراضی علما و مسئلهٔ بحران مشروعیت دینی مواجه نبود و نیروهای دولتی و شاه نیز در برابر آن مقاومت و ایستادگی نمی‌کردند. با این حال، این آشوب و نابسامانی درونی مجلس و مشروطه‌خواهان بود که موجب از بین رفتن انسجام ساختار سیاسی می‌شد. نظام سیاسی چنان به هرج‌ومرج کشیده شده بود که محمدعلی‌شاه از ضعف دولت و مجلس استفاده کرد و به امید بازپس‌گیری سلطنت به ایران قشون‌کشی کرد. حدود چند ماه مجلس و دولت گرفتار آشوب و شورش بود که نیروهای استبدادی به‌وجود آورده بودند.

بازگشت مجدد استبداد و نیز سربرآوردن آشوب و هرج‌ومرج سیاسی-اجتماعی در شرایطی

که تنها یک سال از استقرار مجدد مشروطه می‌گذشت، نشان می‌دهد مبارزه مسلحانه مشروطه‌خواهان با هدایت نیروهای مذهبی موجب برپایی مجدد مشروطه شد، اما پایداری آن را به ارمغان نیاورد؛ زیرا مطابق تحلیل توکویل، ایجاد نهادهای دموکراتیک، اگر صرفاً با استقرار کالبدی ساختار سیاسی همراه باشد بدون اینکه روحیه و اخلاق جمعی مردم طی فرایندی تدریجی با آن سازگار شده باشد، نتیجه‌ای جز بی‌ثباتی و ناپایداری سیاسی نخواهد داشت. توکویل این هشدار را به جوامعی که درصدد تغییر نظام سیاسی خود بودند، می‌دهد. او انقلاب دموکراسی فرانسه را انقلابی تصادفی و شتاب‌زده می‌داند که برخلاف انقلاب دموکراسی آمریکا، زمینه و بستر فکری-فرهنگی آن فراهم نیامده بود و در نتیجه از دل آن برابری در بردگی تولد یافت؛ یعنی استبدادی که همه در آن برابر باشند. بدین ترتیب، آزادی زود هنگامی که با مبارزه مسلحانه به دست آمد، بار دیگر به اسارتی زود هنگام تبدیل شد. استقرار مشروطه تنها دو سال به طول انجامید و در غیاب مجلس، نظام سیاسی به شکل پیشین خود بازگشت. مشروطه دوم می‌توانست حیات بلندمدتی در جامعه ایران داشته باشد؛ زیرا برخلاف مشروطه اول، از حمایت یکپارچه علما برخوردار بود و آنان با تئوریزه کردن نظریه سیاسی شیعی، تا حدی زمینه ثبات آن را فراهم کرده بودند. از طرف دیگر، در مشروطه دوم، دولت قدرت سرکوب‌گر نداشت. احمدشاه نوجوانی بود که تحت رهبری عضدالملک قرار داشت و مانند محمدعلی شاه درصدد براندازی مشروطیت نبود، اما بی‌توجهی به پروژه اصلاح فرهنگی-اجتماعی و غفلت از ضرورت تربیت و آموزش سیاسی مردم سبب شد حیات مشروطه دیری نپاید.

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۸۷)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: گستره.
- آفاری، ژانت (۱۳۷۸)، *انقلاب مشروطیت ایران ۱۹۰۱-۱۹۰۶*، ترجمه رضا رضایی، تهران: بیستون.
- آبادیان، حسین (۱۳۷۴)، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعیت*، تهران: نشر نی.
- آجودانی، لطف‌الله (۱۳۹۰)، *علما و انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: آگه.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۷)، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.

- اتحادیه، منصوره (۱۳۸۱)، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی)، تهران: کتاب سیامک.
- افشار، ایرج (۱۳۵۹)، اوراق تازه‌یاب مشروطیت مربوط به سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۲۵، تهران: جاویدان.
- بشیری، احمد (۱۳۶۳)، کتاب آبی: گزارش‌های محرمانهٔ وزارت امور خارجهٔ انگلیس دربارهٔ انقلاب مشروطهٔ ایران، جلد ۴ و ۵، تهران: نشر نو.
- _____ (۱۳۶۵)، کتاب آبی: گزارش‌های محرمانهٔ وزارت امور خارجه انگلیس دربارهٔ انقلاب مشروطهٔ ایران، جلد ۶، تهران: نشر نو.
- بهار، محمدتقی (۱۳۷۱)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی در ایران: انقراض قاجاریه، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، موانع توسعهٔ سیاسی در ایران، تهران: گام نو.
- تبریزی، ثقة‌الاسلام (۱۳۸۸)، رسائل سیاسی میرزا علی ثقة‌الاسلام تبریزی، به اهتمام علی‌اصغر حقدار، تهران: چشمه.
- _____ (۱۳۷۸)، نامه‌های تبریز از تهران به مستشارالدوله (در روزگار مشروطیت)، مصحح: ایرج افشار. تهران: نشر و پژوهش فروزان روز.
- توکویل، الکسی (۱۳۹۱)، انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۹۲)، تحلیل دموکراسی در آمریکا، ترجمهٔ رحمت‌الله مراغه‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- تقی‌زاده، سیدحسن (۱۳۶۸)، زندگی طوفانی (خاطرات سیدحسن تقی‌زاده)، به کوشش ایرج افشار، تهران: علم.
- حائری، عبدالحسین (۱۳۷۴)، اسناد روحانیت و مجلس، جلد ۱، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

- خراسانی، آخوند (۱۳۸۵)، سیاست‌نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، به کوشش ستاد بزرگداشت یکصدمین سالگرد مشروطیت، گردآورنده: محسن کدیور، تهران: کویر.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱)، حیات یحیی، جلد ۳ و ۴، تهران: عطار.
- زرگرنژاد، غلامحسین (۱۳۷۷)، رسائل مشروطیت، تهران: کویر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۲)، تأملی درباره ایران: جلد دوم نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی، تهران: مینوی خرد.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۹۳)، تضاد دولت و ملت نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- کسروی، احمد (۱۳۵۶)، تاریخ هجده‌ساله آذربایجان (جلد ۲: تاریخ مشروطه ایران)، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۵)، تاریخ مشروطه ایران، تهران: نگاه.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (۴ و ۵)، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۵)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (جلد ۶ و ۷)، تهران: سخن.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۵۶)، فتح تهران (مجموعه مقالات در باب مشروطیت)، تهران: بابک.
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۸۲)، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تصحیح و تحقیق: سید جواد ورعی، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
- وبر، ماکس (۱۳۹۲)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۷۴)، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، تهران: مولی.
- عاقلی، باقر (۱۳۶۹)، روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب، تهران: گفتار.
- هوتر، ژاک کنن (۱۳۷۹)، توکویل، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: مرکز.