

تغییر در قدرت تشکیلاتی و قدرت معنوی روحانیت در گذار از قاجار به پهلوی

رضا کلاهی^۱

(تاریخ دریافت ۹۱/۳/۲۳، تاریخ پذیرش ۹۱/۱۲/۲)

چکیده

«توانایی اثرگذاری بر دیگران» بر دو مبنای ذهنی و عینی استوار است. بعدی را که بر مبنای ذهنی استوار است «قدرت معنوی» و بعدی را که مبنای عینی دارد «قدرت تشکیلاتی» می‌نامیم. در گذار از قاجار به پهلوی، هم قدرت تشکیلاتی و هم قدرت معنوی روحانیت دستخوش تحول شد. تحول در قدرت معنوی روحانیت آن بود که با رقیبی تازه به نام «ملی‌گرایی» مواجه شد و تحول در قدرت تشکیلاتی روحانیت افول آن قدرت بود. به این ترتیب، سازگاری نسبی میان قدرت تشکیلاتی و قدرت معنوی روحانیت که در دوره قاجار وجود داشت، در دوران پهلوی از میان رفت و نزاع میان روحانیت و حکومت رو به حاد شدن گذاشت.

واژگان کلیدی: روحانیت، قدرت تشکیلاتی، قدرت معنوی.
پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. عضو هیأت علمی پژوهشکده فرهنگ، هنر و معماری جهاد دانشگاهی، دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران.
kolahi.reza@yahoo.com

مقدمه

روحانیت شیعه در تاریخ ایران گروه مرجع اصلی و قشر فرهیخته‌ای بوده است که غالب نخبگان فکر و فرهنگ از آن برخاسته‌اند. پیش از آغاز نوسازی، که در دوران پهلوی اوج گرفت، روحانیت در کنار دولت یکی از دو قوه اداره‌کننده جامعه (دولت‌آبادی، ۱۳۳۶؛ کدی، ۱۳۸۱) بود. گرچه روحانیت خود هیچ‌گاه تشکیلاتی مستقل نبوده، پیش از دوره پهلوی به واسطه دراختیارداشتن منابع قدرت تشکیلاتی مانند نهاد آموزش، امکانات تبلیغاتی، نهاد حقوقی و قضایی، تشکیلات اوقاف (ر.ک پیردیگار، ۱۳۷۷؛ کاتوزیان، ۱۳۷۴) و مهم‌تر از همه خود نهاد دین، از «قدرت تشکیلاتی» چشمگیری برخوردار بوده است. هم امکانات هنجارپذیر کردن، مانند نظام آموزشی و رسانه‌های جمعی شامل مساجد و منابر در اختیار روحانیت بود، هم قوانین حقوقی به‌عنوان پشتوانه این هنجارها توسط روحانیت تدوین می‌شد (دولت‌آبادی، ۱۳۳۶ و پیردیگار، ۱۳۷۷) و هم ضمانت اجرای این قوانین از طریق نظام قضایی در دست روحانیت قرار داشت (آبراهامیان، ۱۳۷۷). این قدرت تشکیلاتی را ساختاری اقتصادی پشتیبانی می‌کرد و موجب می‌شد اقتصاد روحانیت هم از حاکمیت سیاسی و هم از توده مردم مستقل بماند. این ساختار اقتصادی «اوقاف» بود که عمده‌ترین منبع درآمد روحانیت تا شروع دوران پهلوی محسوب می‌شد (پیردیگار، ۱۳۷۷).

روحانیت، علاوه بر «قدرت تشکیلاتی»، از «قدرت معنوی» زیادی در میان عموم مردم برخوردار بود. مهم‌ترین منبع این قدرت معنوی نقشی بود که روحانیان در مقام پیشوایان دینی و رابط میان ائمه و مردم ایفا می‌کردند (کدی، ۱۳۸۱). علاوه بر آن، عمده جمعیت ایران ساکن روستاها بودند و رعیت پایگاه اجتماعی مهمی برای روحانیت بود. به طور کلی، فضای حاکم بر جامعه فضایی مذهبی بود که در آن روحانیت از شأن و احترامی برخوردار بود که هیچ قشر و گروه دیگری با آن قابل مقایسه نبود (بشیریه، ۱۳۸۰).

به تدریج با ورود به دوران جدید هم قدرت تشکیلاتی و هم قدرت معنوی و نفوذ اجتماعی روحانیت دست‌خوش دگرگونی‌هایی شد. این دگرگونی‌ها تاحدودی تحت تأثیر اقدامات پهلوی‌ها بود و تاحدودی هم ناشی از شرایط و تحولات زمانه. در اثر این تحولات امکانات سازمانی برای تصمیم‌گیری و اعمال قدرت تشکیلاتی روحانیان کاهش یافت؛ منابع کلان اقتصادی از دستشان خارج شد؛ پایگاه اجتماعی و منابع قدرت معنوی آنان دگرگون گشت؛ و منابع رقیبی برای قدرت معنوی آن سربرآورد. این مقاله تلاش دارد تأثیر وقایع آن دوران،

به‌ویژه پهلوی اول، را بر قدرت تشکیلاتی و معنوی روحانیان بررسی کند. پیش از این بررسی، توضیحی نظری دربارهٔ مفاهیم قدرت تشکیلاتی و قدرت معنوی ارائه خواهد شد.

۱. مفاهیم نظری: قدرت تشکیلاتی و قدرت معنوی

وبر قدرت^۱ را چنین تعریف می‌کند: «فرستی که در چهارچوب رابطهٔ اجتماعی وجود دارد و به فرد امکان می‌دهد تا قطع نظر از مبنایی که فرصت مذکور بر آن استوار است، اراده‌اش را حتی علی‌رغم مقاومت دیگران بر آن‌ها تحمیل کند» (وبر، ۱۳۷۴: ۱۳۹).

نوعی «تحمیل و اجبار» در معنای این تعریف نهفته است. در بسیاری مواقع، اثرگذاری می‌تواند بدون اجبار باشد. می‌توان از دو نوع قدرت «اجبارگر» و «غیراجبارگر» سخن گفت. در معنایی پارسونزی می‌توان «قدرت اجبارگر» را متناظر با «قدرت» (به‌عنوان ابزار مبادله در خرده‌نظام سیاسی) و قدرت غیراجبارگر را متناظر با «نفوذ»^۲ (به‌عنوان ابزار مبادله در خرده‌نظام اجتماعی) دانست. در «نظام» پارسونزی «قدرت» عاملی است که اعضای جامعه را برای دستیابی به اهداف کلانی بسیج می‌کند که نظام در پی آن است و «نفوذ» عاملی است که اعتماد و همراهی لازم را در میان اعضای گروه برای رسیدن به انسجامی فراهم می‌آورد که لازمهٔ نظام است (روشه، ۱۳۷۶: ۱۰۷). ایراد چهارچوب پارسونز آن است که کل مجموعه‌ای را که قدرت یا نفوذ در آن جریان دارد «نظام»^۳ همبسته‌ای می‌داند که «نیازهای» متقابل یکدیگر را برمی‌آورند. در نظر گرفتن «رفع نیازهای متقابل» به‌عنوان محور کنش‌های متقابل، کنش‌هایی را که نه به دنبال رفع نیاز بلکه از سرِ معانی و گرایش‌های ذهنی کنشگران است نادیده می‌گیرد. دلیلی ندارد کنشگران مختلف را واحدهایی در نظر بگیریم که نیازهای متقابل آن‌ها را به یکدیگر پیوند زده است. می‌توان آن‌ها را گروه‌هایی مجزا و متفاوت دانست که کنش‌هایشان را گرایش‌های ذهنی آن‌ها و معنایی توجیه می‌کند که به یکدیگر نسبت می‌دهند. در این رویکرد مفهوم «قدرت» معنای خاص خود را می‌یابد. چنان‌که وبر توضیح می‌دهد، «معنایی که حکام و حکومت‌شوندگان برای رابطهٔ مبتنی بر اقتدار قائل می‌شوند» بسیار اهمیت دارد: از یک‌سو، حکمرانان خود را از اقتدار مشروع برای صدور فرمان برخوردار می‌دانند و به همین جهت انتظار دارند که دستورهایشان اجرا شود و از سوی دیگر، اطاعت حکومت‌شوندگان نیز

1. Power
2. Influence
3. System

تأثر از این اندیشه است که نظم مشروع مبتنی بر اقتدار ناشی از فرمان‌های حکمرانان است (بندیکس، ۱۳۸۲: ۳۱۸). این وضعیت چیزی است که در اطاعت پیروان یک دین از دستورهای آن دین و دنباله‌روی ایشان از روحانیان و پیشوایان دینی رخ می‌دهد. توان روحانیان دینی برای اثرگذاری تنها با نیازهای متقابل پیشوایان و پیروان قابل توضیح نیست، بلکه معنایی که پیشوایان و پیروان به عمل خود و به مجموعه دین و دین‌داری می‌دهند نیز در توضیح رفتارهای آنان اهمیت دارد.

با این توضیحات برای «توانایی اعمال اراده» دو منبع مختلف را می‌توان از یکدیگر متمایز داد: اول منظومه نیازهای متقابل و دوم معانی ذهنی. این دسته‌بندی وبر در توضیح انواع مشروعیت اقتدار است. او تضمین مشروعیت اقتدار را از دو طریق زیر ممکن می‌داند (وبر، ۱۳۷۴: ۹۳):

۱. بر مبنای نفع شخصی: مشروعیت اقتدار ممکن است به دلیل درپیش‌بودن پیامدهایی خاص تضمین شود.

۲. بر مبنایی کاملاً ذهنی: وبر سه شیوه ذهنی مشروعیت‌یافتن اقتدار را از یکدیگر متمایز می‌کند: اول، به‌طور محض تسلیم‌شدن عاطفی یا انفعالی؛ دوم، اعتقاد عقلانی به اعتبار مطلق اقتدار به‌مثابه تجلی ارزش‌های غایی و تعهدآفرین اخلاقی، زیبایی‌شناختی و غیره؛ و سوم، گرایش‌های مذهبی؛ یعنی، بر مبنای این اعتقاد که رستگاری منوط به اطاعت از اقتدار است. به این ترتیب، به‌طور کلی توانایی اعمال اراده را می‌توان به ترتیب زیر دارای دو منبع عینی و ذهنی دانست:

۱. توانایی‌ای که مبنای ذهنی دارد. این نوع از توانایی را در این نوشتار «قدرت معنوی» می‌نامیم.

۲. توانایی‌ای که مبنای عینی دارد. این نوع از توانایی ممکن است از منظومه نیازهای متقابل سرچشمه بگیرد یا به‌واسطه اجبار فیزیکی صاحب توانایی به دست آید. این نوع توانایی را در این نوشتار «قدرت تشکیلاتی» می‌نامیم.

روش

قدرت معنوی و قدرت تشکیلاتی را می‌توان به ابعادی تجزیه کرد. مهم‌ترین ابعاد قدرت معنوی روحانیت که در این نوشتار مورد استفاده قرار می‌گیرند عبارت‌اند از «فلسفه وجودی روحانیت»، «جایگاه مرجعیت»، «هویت اجتماعی هواداران»، «پایگاه اجتماعی علما» و «نوع فضای حاکم». جزئیات این شاخص‌ها حین توضیحات روشن خواهد شد. برای بررسی تغییر در قدرت معنوی

روحانیت نشان می‌دهیم که تحولات اجتماعی در گذار از قاجار به پهلوی چه اثری بر هریک از این پنج بعد قدرت معنوی روحانیت داشته‌اند. ابعاد مختلف قدرت تشکیلاتی همان ابعادی است که اعمال این قدرت از طریق آن‌ها صورت می‌پذیرد. در این نوشتار سه نوع نظام به‌عنوان شاخص قدرت تشکیلاتی که در قدرت‌یافتن روحانیت اهمیت بیشتری داشته‌اند مورد بررسی قرار گرفته‌اند: نظام آموزش و پرورش؛ نظام قضایی و حقوقی؛ و نظام اقتصادی. این مطالعه با روش جامعه‌شناسی تاریخی صورت گرفته و در آن هم از منابع دست اول و هم از نظرهای تحلیلگران و نویسندگان مطرح تاریخ قاجار استفاده شده است.

۲. قدرت معنوی روحانیت و تحولات آن از قاجار به پهلوی

۱.۲. قدرت معنوی روحانیت در دوره قاجار

قدرت معنوی‌ای که روحانیت در زمان قاجار داشت بخشی از اقتدار سیاسی حاکم نبود. قدرتی بود در کنار اقتدار حکومت و بلکه در مقابل آن (کاتم، ۱۳۷۸: ۱۶۴؛ دولت‌آبادی، ۱/۱۳۳۶: ۴۴ و ۴۵). بنیان این تمایز میان اقتدار روحانیت و دولت آنجا بود که شیعه حکومت را متعلق به امام زمان می‌دانست و حکومت‌های دیگر را نامشروع تلقی می‌کرد. در دوران صفویه، از آنجاکه پادشاهان صفوی خود را از نسل امامان می‌دانستند، این عقیده معلق ماند، اما در آستانه ظهور قاجار به چند دلیل رابطه میان علما و حکومت دستخوش تغییر شد. اول آنکه قاجاریان برخلاف صفویه از حقانیت ناشی از نسبت‌داشتن با ائمه بی‌بهره بودند. دوم آنکه بروز نوعی تکامل در فقه شیعه نقش مجتهد را در هدایت و حتی اداره جامعه تثبیت کرده بود. علما موقعیت خود را به‌عنوان نواب واقعی امام زمان استحکام بخشیده بودند و شاه نمی‌توانست به موقعیتی نظیر آنان دست یابد و باید مانند هر مسلمان عادی دیگری از مجتهد تقلید کند. در نظر علما حکومت نمی‌توانست چیزی بیش از شعبه اجرایی اقتدار روحانیان باشد. تعارض دیگر میان قدرت معنوی شاه و علما ناشی از بی‌ثباتی حاکمیت شاه و ثبات موقعیت مراجع بود. قدرت دولت به‌آسانی می‌توانست دست‌به‌دست شود، اما موقعیت علما از سازوکاری درونی پیروی می‌کرد که از تأثیر عوامل خارجی برکنار بود و به‌آسانی دگرگون نمی‌شد. این تعارض‌ها به‌ندرت آشکار می‌شد، اما ریشه بیشتر برخوردها میان قدرت‌های دنیوی و مذهبی در ایران قرن نوزدهم بود. نه مردم و نه علما دولت و حکومت را از خود نمی‌دانستند. مردم دولت را بیگانه‌ای می‌دیدند که هرچند وقت یک‌بار برای گرفتن مالیات و سرباز، با زور و تهدید، ظاهر می‌شود. این احساس مشترک مردم و علما را به هم نزدیک می‌کرد (الگار، ۱۳۵۶: ۳۵-۳۱).

فلسفه وجودی روحانیت

قدرت معنوی روحانیت ناشی از فلسفه‌ای بود که وجود آن را توضیح می‌داد. این فلسفه عبارت بود از میانجی‌بودن بین ائمه شیعه و مردم عادی. در تشیع ائمه، علاوه بر آنکه پیشوایان و رهبران دینی هستند، حاکمان واقعی جامعه نیز هستند و از آنجا که آخرین امام زنده و در غیبت است، سایر رهبری‌ها مشروعیت ندارد. در تشیع بعد از غیبت امام دوازدهم روحانیان می‌توانند بهترین داوران درباره خواست و اراده لغزش‌ناپذیر امام باشند. این اندیشه در زمان صفویه قوت گرفت و در عصر قاجار به نوعی سلسله‌مراتب روحانی منجر شد که در آن روحانیان برجسته و گاهی یک روحانی بلندمرتبه بی‌همتا رهبر جامعه شیعیان تلقی می‌شد (کدی، ۱۳۸۱: ۲۲).

در دوره قاجار تحول دیگری رخ داد که موضع علمای شیعه را تقویت کرد. پیش از قاجاریه نحله‌ای در تشیع پدید آمده بود به نام «اخباری‌گری» که مخالف اجتهاد و معتقد به مراجعه مستقیم به اخبار و روایات بود. در اوایل دوره قاجار طرفداران اجتهاد که به آنان «اصولی» می‌گفتند بر اخباریون پیروز و به مکتب غالب تبدیل شدند (کدی، ۱۳۸۱: ۳۸).

جایگاه مرجعیت

درک قدرت معنوی روحانیت بدون توجه به نهاد مرجعیت روشن نمی‌شود. «مرجعیت تقلید» نهادی اثرگذار بود که کارکردهای اجتماعی مهمی داشت. این نهاد کلیت روحانیت را زیر رأی واحدی گرد می‌آورد و مانع آن می‌شد که اختلاف نظر علما باعث پراکندگی روحانیت شود (حائری، ۱۳۶۴: ۸۱). البته مرجعیت شیعه از ابتدای تاریخ خود مرکزیت عامی نداشت، اما از زمان شیخ محمدحسن اصفهانی نجفی معروف به صاحب‌جوهر (متوفی به ۱۲۶۶ق) مرکزیت عام یافت و توانست به جامعه روحانیت وحدت و انسجام نسبی ببخشد (حائری، ۱۳۶۴: ۸۲). جانشین صاحب‌جوهر شیخ مرتضی انصاری (متوفی به ۱۲۸۱ق) بود که به بزرگ‌ترین مجتهد زمان خود تبدیل شد و برتری او را شیعیان ترکیه، جهان عرب، هندوستان و سایر کشورهای اسلامی به رسمیت شناختند (همان). مراجع بعد از شیخ مرتضی انصاری تا زمان آیت‌الله بروجردی (متوفی به ۱۳۴۰ش) عبارت‌اند از میرزا حسن شیرازی (متوفی به ۱۳۱۲ق)، آخوند ملامحمد کاظم خراسانی (متوفی به ۱۳۲۹ق)، حاجی سید محمدکاظم طباطبایی یزدی (متوفی به ۱۳۳۷ق)، میرزا محمدتقی حائری شیرازی (متوفی به ۱۳۳۹ق)، شیخ فتح‌الله شریعت اصفهانی (متوفی به ۱۳۳۹ق) و حاجی سید ابوالحسن موسوی اصفهانی (متوفی به

۱۳۲۶ ش). پس از آیت‌الله بروجردی نیز مجتهدان بزرگی که به شایستگی مراجع نام‌برده باشند ظهور کردند (حائری، ۱۳۶۴: ۸۳).

کارکرد دیگر مرجعیت افزایش قدرت معنوی روحانیان غیرمرجع است. سازوکار رابطه میان روحانیان و مرجعیت در روشن‌شدن چگونگی افزایش قدرت معنوی روحانیان غیرمرجع حائز اهمیت است. با اینکه مقام مرجعیت اساس دینی قدرت معنوی روحانیان است، سازوکار روشنی برای تعیین مرجع وجود ندارد. پیروان و هواداران در شهرت و قدرت معنوی مجتهد نقش عمده‌ای داشته‌اند. نیک‌نامی و دیانت یکی از مهم‌ترین معیارهایی است که مجتهد را درخور تقلید می‌سازد و این ملایان اطراف مجتهد هستند که نیک‌نامی و دیانت او را تأیید و تبلیغ می‌کنند. همچنین بیشتر مقلدان نمی‌توانند میزان علم مجتهد را از طریق رساله او ارزیابی کنند و در این باره به روحانیان مراجعه می‌کنند. به این ترتیب، ملاها مقام میانجی بین گروه مؤمنان و مرجع تقلید را به دست آوردند و محل رجوع مردم برای دریافت احکام دینی و فتاوی مرجع خود شدند (الگار، ۱۳۵۶: ۲۵ - ۲۷). علاوه بر این‌ها، گاه ملا به نیابت از مجتهد اعتبار اسناد را تصدیق می‌کرد و مهر او به‌مثابه مهر مجتهد بود (همان). به این ترتیب، نهاد مرجعیت علاوه بر آنکه به روحانیت به‌عنوان یک کلیت انسجام می‌داد، منبعی نیز بود برای قدرت معنوی روحانیان رده‌های پایین‌تر و البته، درمقابل، روحانیان نیز به افزایش قدرت معنوی مراجع کمک می‌کردند (الگار، ۱۳۵۶: ۲۸).

فضای مذهبی و قدرت معنوی روحانیت

در ایران آن روزگار معتقدات مذهبی پایه و اساس تعلیم و تربیت عمومی و در پرورش وجدان اخلاقی مردم کاملاً مؤثر بود (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۸۲). غیر از مذهب، مکتب و مرام دیگری برای پرورش اخلاقی مردم وجود نداشت. قسمتی از این معتقدات به صورت شعائر مذهبی در جامعه رواج داشت که مهم‌ترین آن‌ها ایام ماه محرم و بعضی از روزهای عزای عمومی از قبیل ۱۹ تا ۲۳ رمضان و ۲۸ صفر و امثال آن‌ها بود. طی این مراسم بود که هم‌بستگی معنوی و روحی جامعه ایرانی پدیدار می‌گشت (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۸۲). در آن زمان حتی سنن و آداب ملی و اعیاد و جشن‌های خاص ایرانی از قبیل عید نوروز نیز جزء شعائر مذهبی محسوب می‌شد. جامعه ایران عصر قاجار جامعه‌ای مذهبی بود که اصول آن را روحانیت تعریف می‌کرد (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۷۵).

زشتی و کراهتی که چهره رژیم استبدادی در نظر مردم داشت نیز موجب روی آوردن مردم به روحانیت و در نتیجه افزایش قدرت معنوی روحانیت می‌شد. گذشته از مردم عادی، رجال کشور نیز برای مصون ماندن از گزند حکومت سرسپردگی به یک مجتهد را انتخاب می‌کردند و جنایتکاران نیز برای فرار از مجازات در خانه‌های مجتهدان بست می‌نشستند. طبقه روحانی تنها نیروی مقاوم در برابر حکومت بود (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۷۵).

به این ترتیب، در دوران قاجار، روحانیت در مجموعه نظام اعتقادی و هنجاری مردم جایگاهی تعیین‌کننده داشته است. روحانیان مهم‌ترین و شاید تنها نخبگان فرهنگی و فکری جامعه و ترسیم‌کننده حدود هنجارها و ارزش‌های اجتماعی بوده‌اند. این جایگاهی است که شاهان قاجار از آن برخوردار نبودند. مردم از تشکیلات حکومتی می‌ترسیدند تا اینکه به آن ایمان داشته باشند.

۲.۲. تغییر در قدرت معنوی روحانیت در دوران پهلوی

ایجاد هویت ملی، تغییر در پایگاه اجتماعی روحانیت و تغییر در فضای عمومی از عوامل مهم به‌چالش کشیده شدن قدرت معنوی روحانیت در دوران پهلوی اول بود.

ایجاد هویت ملی

ملی‌گرایی، تمرکزگرایی و تجدیدطلبی در مرکز ایدئولوژی مدیران حکومت رضاشاه قرار داشت. پهلوی اول با توسل به این مفاهیم تلاش می‌کرد منبعی برای قدرت معنوی خود فراهم کند و ضعف قدرت معنوی را که نظام شاهی در مقایسه با روحانیت تجربه می‌کرد جبران کند. این مفاهیم در نقطه مقابل نمادهای سلسله قاجار قرار داشت که عبارت بودند از نظام عشایری، که مانع یکپارچگی فرهنگی و قومی کشور می‌شد، و شیوه‌های حکومت پدرسالاری عاری از هرگونه «خردگرایی» سیاسی و اخلاق کارآمد که مختص الگوی اروپایی بود. رضاشاه می‌پنداشت از طریق غربی کردن افراطی می‌تواند کشور را از تشتت ناشی از وجود اقلیت‌های قومی و ویژگی‌های خاص هر منطقه رها سازد و به وحدت برساند. او به‌جای ستودن بیش از اندازه اروپا، برای ایجاد تعادل، ایران پیش از اسلام را جایگزین می‌کرد (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۸۸). رضاشاه از تقویت زبان فارسی و تاریخ پیش از اسلام حمایت می‌کرد. مواد درسی کتاب‌های دبستان و دبیرستان حاوی داستان‌های ملی‌گرایانه، سرگذشت قهرمانان و نمونه‌هایی از دستاوردها و موفقیت‌های ایرانیان باستان بود. بخش دیگری از برنامه مدارس شامل سرودهای ملی و وفاداری

به تاج و تخت شاهی بود. همچنین دولت اداره مطبوعات و تبلیغات را راه انداخت که هدفش تقویت ملی‌گرایی بود. وسائل ارتباط جمعی نیز نقش مهمی در شکل‌دادن به افکار عمومی در جهت سیاست‌های ملی‌گرایانه ایفا کردند (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۵).

رضاشاه همچنین تقویم شمسی را که ایرانیان به رسمیت می‌شناختند جایگزین تقویم قمری کرد که ماهیت اسلامی و عربی داشت. این کار اجازه می‌داد کشور به طور نمادین از اسلام فاصله بگیرد. با این حال، مراجع و روحانیان همچنان از تقویم قمری استفاده می‌کردند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۰۳). ایجاد ارتش ملی از دیگر اقدام‌های رضاشاه در جهت یکسان‌سازی فرهنگی جامعه و بازسازی هویت ملی بود. در نظر رضاشاه قانون جدید سربازگیری باعث می‌شد شکاف‌های قومیتی با اختلاط اقوام تعدیل شود و آشنایی ابتدایی با نوگرایی آسان گردد. ارتش تبدیل به آزمایشگاهی برای ایجاد هویت ملی شد. یکی از اقدام‌هایی که در این آزمایشگاه انجام شد اصلاح زبان به منظور حذف واژه‌های خارجی بود. علما با سربازگیری اجباری مخالفت کردند، چراکه نگران بودند قدرت معنوی خود را بر افرادی که تحت انضباط نظامی قرار گرفته بودند و بخصوص طلاب علوم دینی از دست بدهند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۰۱).

همچنین رضاشاه خانواده‌ها را مکلف کرد برای خود نام خانوادگی برگزینند تا هر ایرانی به طور مستقیم از طریق نام، نام خانوادگی، تاریخ و محل تولد شناسایی شود و مجبور نباشد از طریق دودمان، جامعه محلی، روستایی یا محله‌اش خود را به دیگران بشناساند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۰۱). به این ترتیب، هویت جدید خانوادگی در برابر هویت‌های کلان‌تر قومی و قبیله‌ای قرار می‌گرفت. تبدیل هویت قومی به هویت خانوادگی، که کوچک‌تر، فردی‌تر و شخصی‌تر است، فرد را از قید ساختارهای کلان قبیله‌ای می‌رهاند و استقلال فردی به او می‌بخشد. همچنین تضعیف هویت‌های قومی و ایجاد هویت‌های فردی‌تر گامی است برای کمک به ساخته شدن هویت ملی، چراکه در پروژه ملت‌سازی آن دوره، هویت‌های قومی رقیب و مانعی هویت ملی تلقی می‌شد.

درعین حال، به نظر می‌رسد دیدگاه رضاشاه درباره میراث گذشته غیرمنسجم و متناقض بوده است. از یک طرف، پافشاری او برای شبیه‌کردن هرچه بیشتر ایران با تصور خودش از کشورهای غربی و طرد سنت‌های بومی حاکی از خوارشماری میراث گذشته بود؛ از سوی دیگر، نوعی همانندسازی تعمدی و غالباً ناهماهنگ ایران نو با افتخارهای امپراتوری‌های ایرانی قبل از اسلام وجود داشت که حرکت کوتاه‌مدت پیراستن زبان فارسی از اصطلاح‌های عربی، رواج نوعی تقویم قدیمی و بازنویسی متون تاریخی با دیدگاه ارائه نوعی پیوستگی تجربه ملی از آن جمله بود. شاه قصد داشت نوعی میراث باستانی قبل از اسلام را با آینده‌ای مبتنی بر نوعی الگوی

اروپایی پیوند دهد (همبلی و دیگران، ۱۳۷۵: ۳۷). در هر صورت، گسترش ناسیونالیسم ایرانی و بی‌اعتنایی به مذهب و مراسم دینی ضربه‌هایی به موقعیت روحانیان وارد کرد (بشیریه، ۱۳۸۰: ۷۲).

پایگاه اجتماعی علما

تغییر ترکیب جمعیتی از روستایی به شهری پایگاه اجتماعی روحانیان را دگرگون ساخت. بین سال‌های ۱۳۰۰/۱۹۲۱ تا ۱۳۲۰/۱۹۴۱ با ایجاد حرفه‌ها و مشاغل جدید و مهاجرت کارگران به دیگر مناطق، الگوهای کهن زندگی ازهم گسیخت. شهرها و بخصوص تهران بر اثر مهاجرت روستاییان با شتاب گسترش یافتند (همبلی و دیگران، ۱۳۷۵: ۳۶). در دوران پهلوی دوم، در دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰، اجرای برنامه اصلاحات ارضی نخستین تحول عمده را در ساختار جامعه دهقانی ایران به وجود آورد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۷). «در نتیجه این اصلاحات یک طبقه متوسط دهقانی در ایران پدیدار شد که ۱۵ درصد از جامعه دهقانی را تشکیل می‌داد» (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۷). چنان‌که دیده می‌شود، تا قبل از دوره پهلوی هواداران اصلی روحانیان و مخاطبان اصلی آنان کشاورزان بوده‌اند. گرچه بازاریان از زمان مشروطه نقش مهمی در تأمین منابع مالی روحانیت داشته‌اند، تا قبل از دوره پهلوی کشاورزان نیز نقش مهمی در این باب برعهده داشتند، چراکه تا آن زمان، اصولاً مردم ایران غالباً کشاورز بوده‌اند. به همین دلیل، روحانیان با تغییرهایی که موجب تضعیف کشاورزی می‌شد مخالف بودند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۶۰).

فضای مذهبی

فضای مذهبی در دوران رضاشاه با ممنوعیت‌ها و محدودیت‌هایی برای بروز و ظهور جلوه‌های دینی روبه‌رو می‌شد که هم از جانب دولت اعمال می‌شد و هم از طریق رسانه‌ها به وجود می‌آمد. دولت رضاشاه انجام بسیاری از اعمال دینی را محدود و برخی را کاملاً ممنوع کرد. این محدودیت‌ها معمولاً همراه با تبلیغات گسترده رسانه‌ای صورت می‌گرفت. یکی از مهم‌ترین این محدودیت‌ها ممنوعیت زنجیرزنی در ماه محرم بود. در حالی که تظاهر می‌شد نفس عزاداری امر پسندیده‌ای است، عزاداری مورد حمایت روحانیان عامل تظاهر و فریبکاری دانسته می‌شد (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۷).

تبلیغ لزوم جدایی دین از سیاست و جامعه، محدودیت دیگری بود که بر فضای مذهبی اعمال می‌شد. برخی نشریه‌ها از جدا کردن دین از حیات اجتماعی و سیاسی سخن می‌گفتند و

معتقد بودند برای حفظ وحدت ملی باید منافع ملت برتر از مذهب نشانده شود (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۷).

ابزار دیگر رضاشاه برای هتک حرمت روحانیان مطبوعات بود که همزمان دو برنامه را دنبال می‌کردند: اول مبارزه منفی با هدف ایجاد تفرقه میان گروهی که «علمای واقعی» خوانده می‌شدند و گروه دیگری که مطبوعات آن‌ها را «انگل‌های روحانی‌نما» می‌نامیدند و دوم ترویج ارزش‌ها و رفتارهای غربی. دولت با انتقاد از اسلام، به‌ویژه انتقاد از تعصب دینی روحانیان، سعی می‌کرد مشروعیت را از روحانیان سلب کند (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۷).

تغییر لباس ایرانیان از دیگر عوامل دگرگونی فضای مذهبی و موجب تضعیف روحانیت بود. رضاشاه در سال ۱۳۰۸/۱۹۲۸ قانون متحدالشکل شدن لباس را به تصویب رساند. این قانون مردان را ناچار می‌کرد کت و شلوار اروپایی بپوشند و کلاه پهلوی بر سر بگذارند. برخی از طلبه‌ها از پوشیدن کت و شلوار معاف بودند اما تنها طلبه‌هایی معاف می‌شدند که اجازه رسمی در دست داشتند؛ یعنی خودشان را با مقررات دولتی تطبیق داده بودند و از جانب چند مجتهد جامع‌الشرایط به رسمیت شناخته شده یا در امتحان پیش‌بینی شده در قانون موفق می‌شدند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۱۳). نفس این عمل روحانیان را به قانون دولتی وابسته می‌کرد و مانع آن می‌شد که روحانیان غیروابسته بتوانند راحت به فعالیت خود ادامه دهند.

در نتیجه این اقدام‌ها فضایی ضدروحانی در کشور شکل گرفته بود؛ اینجا و آنجا نمادهای زرتشتی و شاهنشاهی روی بناها حک می‌شد؛ روحانیان آماج استهزا قرار می‌گرفتند؛ روزنامه‌ها و تبلیغات رسمی روحانیان را تحقیر و از علم و فرهنگ اروپایی تجلیل می‌کردند؛ پاسبان‌ها مرتب در خیابان‌ها از روحانیان اجازه‌نامه عبا و عمامه می‌خواستند. بسیاری از روحانیان از این وضع خسته شده بودند و برخی از آن‌ها گاهی ترجیح می‌دادند لباس روحانیت را ترک کنند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۱۳). در مجموع، نوسازی ایران به‌شیوه غربی در دوران رضاشاه به موقعیت روحانیان و علمای دینی آسیب فراوان رساند (بشیریه، ۱۳۸۰: ۷۲).

۳.۲. نتیجه: تعارض قدرت معنوی روحانیت با قدرت معنوی شاه

چنان‌که گفته شد، مبنای اصلی قدرت معنوی روحانیت اندیشه‌ای بود که روحانیت را رابط میان پیام ائمه شیعه و عامه مردم معرفی می‌کرد. براساس این اندیشه، حاکمان واقعی جامعه پیشوایان و رهبران دینی هستند و سایر رهبری‌ها مشروعیت ندارند. به این ترتیب، قدرت معنوی روحانیت نه تنها در برابر قدرت معنوی شاه و برتر از آن قرار می‌گیرد، بلکه مشروعیت

حاکمیت شاه را با پرسش روبه‌رو می‌سازد. پهلوی اول برای حل این معضل به دنبال مبنای مشروعیتی برای حاکمیت خود بود. اندیشه «ملی‌گرایی ایرانی» برمبنای ارزش‌های ایران باستان می‌توانست بخشی از این خواسته را برآورد. این اندیشه کارکردهای دوگانه‌ای برای حاکمیت پهلوی داشت. اولین کارکرد آن توجیه نظام پادشاهی بود، چراکه نظام حکومتی ایران باستان نظامی پادشاهی بود و رضاشاه با ارجاع به آن می‌توانست حاکمیت خود را مشروع جلوه دهد. کارکرد دوم تقابل با اندیشه دینی بود که مبنای مشروعیت روحانیت و رقیب قدرت معنوی شاه به حساب می‌آمد. تبلیغ و ترویج این اندیشه به همراه شکل‌گیری طبقه متوسط شهری و نیز دگرگونی در فضای مذهبی می‌توانست پایه جدیدی برای قدرت معنوی شاه فراهم آورد. اما این منابع جدید مشروعیت، الزاماً مشروعیت روحانیت را از میان نمی‌برد، بلکه قدرت معنوی جدیدی درکنار قدرت معنوی روحانیت برپا می‌کند. بدین ترتیب، اگر در دوران قاجار (خصوصاً تا پیش از مشروطه) روحانیان مهم‌ترین و اثرگذارترین قشر نخبه فکری و فرهنگی بودند و مهم‌ترین اندیشه پشتیبان هر قدرت معنوی‌ای اندیشه دینی‌ای بود که روحانیان تشریح و ترویج می‌کردند و در بسیاری از مواقع هم‌عرض قدرت معنوی شاه قرار می‌گرفت، در دوره رضاشاه فلسفه سیاسی جدیدی قوت گرفت که تلاش می‌کرد از نوع دیگری از قدرت معنوی، یعنی قدرت معنوی شاه، پشتیبانی کند. بدین ترتیب، در دوره رضاشاه دو نوع قدرت معنوی در برابر هم صف‌آرایی کردند و تقابل آن‌ها با یکدیگر حادث شد: قدرت معنوی روحانیت و قدرت معنوی شاه.

۳. قدرت تشکیلاتی روحانیت و تحولات آن از قاجار به پهلوی

چنان‌که گفته شد، اعمال قدرت تشکیلاتی نیازمند سازمانی است که گروه صاحب قدرت توانایی خود را از آن به دست آورد. روحانیت در دوران قاجار تشکیلات چندی از این جنس در اختیار داشت که در دوران پهلوی دستخوش دگرگونی شد. مورخان قدرت تشکیلاتی روحانیت را در زمان قاجار از قدرت تشکیلاتی حکومت جدا می‌دانند و برای روحانیت قدرت تشکیلاتی مستقلی قائل‌اند. دولت‌آبادی (۱/۱۳۳۶: ۴۴ و ۴۵) روحانیت و دولت را «دو قوه اداره‌کننده جامعه» نام می‌برد. شمیم (۱۳۷۹: ۳۷۴ و ۳۷۵) مردم ایران را در دوران قاجار به دو گروه حاکم و محکوم تقسیم می‌کند و گروه حاکم را به دو بخش دولت و روحانیت تفکیک می‌کند. مهم‌ترین تشکیلاتی که روحانیت در دوره قاجار در اختیار داشت عبارت بودند از: نظام آموزش و

پرورش، بخشی از نظام قضایی و حقوقی و نظام اقتصادی. در ادامه، وضعیت هریک از این تشکیلات را در دوران قاجار و تغییرهای آن را در دوران پهلوی بررسی می‌کنیم.

۳.۱. نظام آموزش و پرورش

آموزش و پرورش در دوران قاجار

در دوران قاجار امر آموزش و انتقال فرهنگ به نسل بعد در اختیار روحانیان بود و رقیب و بدیلی نداشت. این امر از راه‌های مختلف انجام می‌گرفت: آموزش رسمی در مکتب‌خانه‌ها؛ تبلیغات عمومی در مساجد و منابر؛ مراسم مذهبی و آیینی مختلف که مهم‌ترین آن‌ها مراسم عزاداری محرم بود نیز چنین کارکردی داشت. علما بر قوانین مذهبی، آموزش و خدمات اجتماعی نظارت و کنترل داشتند و نفوذ کلام آنان بر طلاب و طبقات بازاری بسیار زیاد بود (کدی، ۱۳۸۱: ۳۴). تقریباً تا پایان سلطنت ناصرالدین‌شاه جز دارالفنون هیچ مدرسه ایرانی غیر از مکتب‌خانه‌ها و مدارس علمیه وجود نداشت و مسئولیت این دو برعهده روحانیان بود. برنامه کار مکتب‌خانه‌ها عبارت بود از تدریس خواندن و نوشتن فارسی و قرآن و شرعیات (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۷۹). تحصیلات دینی که سنخ اصلی و عمده تحصیلات به‌شمار می‌رفت و تحت نظارت علما بود، عامل اصلی تغییر رتبه اجتماعی به حساب می‌آمد (کدی، ۱۳۸۱: ۵۹). در دوره قاجار نیز پس از دارالفنون مدارس جدید تأسیس شده بود، اما این مدارس فراگیر نبودند و رقیبی جدی برای نظام آموزشی‌ای که در اختیار روحانیان قرار داشت تلقی نمی‌شدند (کدی، ۱۳۸۱: ۹۲ و ۹۳).

پس از مکتب‌خانه و نظام آموزش رسمی، مهم‌ترین جایگاه تربیتی عبارت بود از مسجد و منبر که هم مرکز اجتماع و آشنایی مردم با یکدیگر بود و هم کانون ارشاد اخلاقی و مذهبی (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۷۸). پدران و مادران علاوه بر آنکه خود به انجام فرایض دینی اهتمام داشتند و برای ادای نماز و شنیدن وعظ و خطابه روحانیان به مسجد می‌رفتند، پسران خود را نیز از پنج‌سالگی همراه خود می‌بردند (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۷۸). در مجموع، اسلام را باید مکتب تعلیم و تربیت عمومی دانست. مردم با احکام و اخبار مذهبی آشنا می‌شدند. در میان وعظ و اهل منبر مردمی واقع‌بین و روشن‌فکر نیز بودند که ضمن وعظ و سخنرانی مذهبی، فضای اخلاقی و صفات و ملکات پسندیده را ترویج می‌دادند (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۷۸). از آلودگی برخی از ملاها و روحانیان به پاره‌ای خرافات و قشری‌گری‌ها که بگذریم، روی هم‌رفته باید پاک‌ی و صفای اخلاق

عمومی و وجود بسیاری صفات پسندیده را در میان اکثر مردم نتیجه مستقیم رسوخ عقاید مذهبی و مکتب خاص تعلیم و تربیت دینی دانست (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۷۶).

آموزش و پرورش در دوران پهلوی

با به قدرت رسیدن رضاشاه نظام‌های آموزشی جدید به تدریج جایگزین نظام آموزشی سنتی شد. پس از مدارس مذهبی مسیحی، مدارس فرانسه‌زبان و مدارس رشدیه که از قبل شکل گرفته بودند، آموزش مدرن در مدارس غیرمذهبی نیز به کوشش اصلاح‌گران ناسیونالیست، که به پیشرفت از طریق آموزش اعتقاد داشتند، گسترش یافت. این اصلاح‌گران معتقد بودند آموزش و پرورش موجب خواهد شد که در چند دهه شهروندانی باتقوا و کارمندانی شایسته پرورش یابند. به همین دلیل، مدارس ابتدایی غیرمذهبی را به رغم مقاومت شدید روحانیان گسترش دادند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۰۵). در ۱۳۰۱/۱۹۲۲ شاه شورایی را به نام شورای عالی معارف مأمور کرد تا سیاست یکسان کردن نظام آموزشی را به اجرا گذارد و برنامه‌ها و مواد درسی را برای مدارس ابتدایی و متوسطه براساس الگوی فرانسه تهیه کند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۰۵). تحول در آموزش زنان با مشکلات بیشتری مواجه بود. در نظر برخی، آموزش زنان پسندیده نبود. مثلاً در ۱۳۰۲/۱۹۲۳ روزنامه‌نگاری که از آموزش زنان حمایت کرده بود با تلاش روحانیان سه سال زندانی شد. به هر حال، روند آموزش زنان از ۱۳۱۲/۱۹۳۳ قوت گرفت و تا جایی پیش رفت که به صورت اجباری درآمد و البته مقاومت‌های بسیاری را برانگیخت. پس از کشف حجاب، بسیاری از مردم اجازه ندادند دخترانشان به مدرسه بروند تا مجبور به بی‌حجابی نشوند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۰۵). با این همه، دولت رضاشاه چهارچوبی برای اشاعه آموزش اروپایی ایجاد کرد. تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳/۱۹۳۵ امکان لازم را برای رشد گروه روزافزونی از روشن‌فکران ممتاز و نیز گروهی از نخبگان غرب‌گرا به وجود آورد که داخل کشور تحصیل کرده بودند (همیلی و دیگران، ۱۳۷۵: ۳۶). به این ترتیب، اصلاحات آموزشی، با وضع مقررات متفاوت، تأسیس نظام جدید، احداث مدارس به سبک اروپایی و تدریس مواد درسی جدید به نقش آموزشی گسترده‌ای که روحانیان پیش از آن داشتند آسیب اساسی وارد کرد. نظام قدیم آموزشی که مبتنی بر تعلیمات دینی بود رو به زوال رفت و حوزه‌های علمیه از رونق افتادند (بشیریه، ۱۳۸۰: ۷۲).

گسترش رسانه‌های همگانی نیز جایگزین برخی از نقش‌های آموزشی روحانیان شد و نقش آن‌ها را تضعیف کرد. افزون بر این، اطلاعات مذهبی روحانیان نیز در کنار مباحث علمی جدید

جذبۀ خود را از دست داده بود. معلمان و استادان جدید و دوره‌دیده با ظاهر آراسته و اطلاعات علمی متفاوت جای روحانیان شاغل در مکتب‌خانه‌ها و حوزه‌های علمیه را پر می‌کردند؛ متفکرانی که دیدگاه‌های فرهنگی و فلسفۀ سیاسی‌شان با اندیشمندان سنتی کاملاً تفاوت داشت (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۵).

۲.۳. نظام قضایی و حقوقی

نظام قضایی و حقوقی در دوران قاجار

دادرسی در دوران قاجار برعهده تشکیلاتی به نام «وزارت عدلیۀ اعظم» بود (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۶۸). دو نوع محکمه وجود داشت: محاکم شرع و محاکم عرف. دادرسی در محاکم شرع طبق احکام و قوانین اسلام انجام می‌گرفت و در محاکم عرف بر وفق سنت و عرف. محاکم شرع مختص دعاوی حقوقی و عقود از قبیل ازدواج و طلاق و دادوستد و به طور کلی مشاجره‌ها و مراغه‌هایی بود که جنبۀ شخصی یا بازرگانی داشت و نیز مختص بخشی از جرم‌های جزایی و اعمال خلاف شرع بود. گاه رسیدگی به دزدی و مستی هم که مربوط به محاکم عرف بود به حوزه محاکم شرع وارد می‌شد. قوانین محاکم شرع از شرع گرفته می‌شد و مجری این قوانین فقها و مجتهدان جامع‌الشرایط بودند (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۶۹؛ الگار، ۱۳۵۶: ۱۹). در این محکمه‌ها اگر شواهدی برای اثبات حقانیت هیچ‌یک از طرفین دعوی وجود نداشت، حاکم شرع به قسم متوسل می‌شد. افراد مؤمن هیچ‌گاه به ناحق سوگند یاد نمی‌کردند و معتقد بودند که قسم ناحق موجب ادبار و بدبختی آنان خواهد شد (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۶۹). محاکم شرع از آنجا که غالباً نمی‌توانستند تصمیم‌هایشان را به اجرا بگذارند قدرت چندانی نداشتند، زیرا آراءشان به دست داروغه یا کدخدا اجرا می‌شد و دادن رشوه به این دو ممکن بود هر حکمی را معلق گرداند (الگار، ۱۳۵۶: ۱۹ و ۲۰). از طرف دیگر، عرف از مداخلۀ شرع در امان نبود. محکمه شرع می‌توانست مانند محکمه استیناف، رأی محکمه عرف را نقض کند. حاکم می‌توانست درباره دعوایی که به او ارجاع شده بود از مجتهد استفتاء کند (الگار، ۱۳۵۶: ۲۰). با اینکه ریاست محاکم شرع با علما بود، این محاکم تاحدی زیر نفوذ شاه بودند. شاه برای آنکه بتواند این نفوذ را حفظ کند، در هر شهر بزرگ یک ملا را به نام شیخ‌الاسلام به ریاست محاکم شرع می‌گماشت. یک قاضی شرع هم بود که زیر نظر شیخ‌الاسلام انجام وظیفه می‌کرد. قضات محاکم شرع در بسیاری موارد برای قضاوت به علما یا مجتهدان که دانش بیشتری داشتند مراجعه می‌کردند (فلور، ۱۳۶۶: ۱۳۵ و ۱۳۶).

محاکم عرف بیشتر به امور خلاف و جنایی می‌پرداختند (شمیم، ۱۳۷۹: ۳۶۹). به طور خاص، تجاوزهایی که علیه دولت یا امنیت عمومی صورت می‌گرفت، مانند شورش، اختلاس، جعل سکه‌جات، ترویج شایعه، دروغ، دزدی، راه‌زنی و مستی در حوزه وظایف این محاکم قرار داشت (الگار، ۱۳۵۶: ۲۰). به نظر شمیم (۱۳۷۹: ۳۹۶) این محاکم از دیرباز در ایران سلاح برنده‌ای در دست هیئت حاکم بوده است، چراکه هیچ‌گاه اصول و مقررات مدون و لازم‌الرعایه‌ای در این باب به‌عنوان دستورالعمل فرمانروایان وجود نداشته و چگونگی صدور حکم و طرز اجرای آن تابع سلیقه و میل و حب‌وبغض مقام‌های دولتی بوده است. به این ترتیب، در دوران قاجار اجرای شریعت، که به دست علما انجام می‌شد، با اداره قضایی دولت رقابت می‌کرد (الگار، ۱۳۵۶: ۱۹).

نظام قضایی و حقوقی در دوران پهلوی

رضاشاه نظام حقوقی اروپایی را به‌جای محکمه‌های شرع نشانده. قوانین تجاری و جنایی در سال ۱۳۰۴/۱۹۲۵ و قوانین مدنی در ۱۳۰۵/۱۹۲۶ اعلام شد (همبلی و دیگران، ۱۳۷۵: ۳۵). این قوانین متون اصلاح‌شده قانون فرانسه و قانون جزایی ایتالیا بود که در مواردی با احکام قرآن نیز تضاد داشت. همچنین حقوق‌دانان دارای تحصیلات جدید جانشین قضاتی شدند که تعلیم سنتی داشتند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۸). با تأسیس دانشکده حقوق در دانشگاه تهران، استادان فرانسوی و ایتالیایی به تعلیم حقوق مشغول شدند (همبلی و دیگران، ۱۳۷۵: ۳۵). قانون اساسی ۱۲۸۵/۱۹۰۶ که آزادی‌های اساسی را به رسمیت شناخته بود، دادگاه‌های مدنی را برای رسیدگی به اختلاف‌های ملکی و مالی و دادگاه استیناف را، که اجازه تجدیدنظر در رأی دادگاه بدوی را می‌کرد، پیش‌بینی کرده بود. هیچ‌یک از این مسائل در شرع وجود نداشت. تلاش‌های اولیه در تدوین قوانین مزبور با مخالفت علما روبه‌رو شد، اما در سال ۱۲۹۴/۱۹۱۵ قانون تجارت منتشر شد و مجازات‌های شرعی مانند شلاق‌زدن، دست‌بریدن و اعدام، که در ابتدا حفظ شده بود، در قانون مجازات عمومی لغو شد (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۸). الغای کاپیتولاسیون یا لغو توسل به حق قضاوت برون‌مرزی و لغو برتری قضایی اتباع خارجی، علی‌القاعده باید برای روحانیان خوشایند می‌بود، اما الغای این قانون راه را برای پذیرش قانون مدنی و قانون مجازات عمومی که در آن‌ها از قوانین اروپایی تقلید شده بود هموار کرد. طبق این قانون یک خارجی غیرمسلمان می‌توانست از حقوق برابر با مسلمانان برخوردار شود. روحانیان این اصول را مغایر با برتری‌ای می‌دانستند که شریعت در مقابل اقلیت‌های مذهبی به مسلمانان می‌داد (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۸).

علاوه بر تدوین قانون، اجرای قانون نیز در دوره پهلوی از اختیار روحانیان خارج شد. پیش از پهلوی، اجرای عدالت در اختیار علما بود. در چنین نظامی مرز مفهوم مذهبی عدالت در برابر مفهوم عرفی آن مبهم بود. در قرن نوزدهم، عدالت عرفی و عدالت شرعی از یکدیگر تفکیک شد: عدالت عرفی برای اموری که در صلاحیت دولت قرار داشت و عدالت شرعی برای موضوع‌های مربوط به «احوال شخصیه» (ازدواج، طلاق، ارث) و جرائمی که خصلت مذهبی داشت (مانند موقوفات) به کار رفت. پس از طرح قانون مدنی، هنوز رسیدگی به دعاوی مربوط به «احول شخصیه» را محاکم شرعی انجام می‌دادند که ریاستشان برعهده یک مجتهد بود، اما صلاحیت این محاکم به تدریج کاهش یافت تا کاملاً از بین رفت. در ۱۳۰۶/۱۹۲۷ «وزارت عدلیه» قدیم منحل شد و به جای آن «وزارت دادگستری» تأسیس شد که مدیریتش را یک حقوقدان تحصیل کرده در ژنو به نام علی‌اکبر داور برعهده داشت (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۸). «داور بیشتر نیروهای دادگستری را از بین تحصیل‌کردگان جدید اروپارفته انتخاب کرد» (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۳). او سلسله‌مراتبی از دادگاه‌های کشوری به شکل دادگاه شهرستان، دادگاه منطقه‌ای، دادگاه استان و دیوان عالی کشور ایجاد کرد و اختیار تصمیم‌گیری را درباره اینکه کدام موارد باید در محاکم شرع و کدام مسائل در دادگاه‌های مدنی رسیدگی شود به حقوق‌دانان جدید واگذار کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۲۸). «رفته‌رفته اجرای عدالت از اختیار روحانیان خارج و عرفی شد» (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۸). در نهایت، در ۱۳۰۷/۱۹۲۸ که مجلس به دولت اجازه داد آیین‌نامه وحدت عمل در اجرای احکام شرعی را اجرا کند، تجدید ساختار نظام قضایی کشور آغاز گردید. هدف این آیین‌نامه آن بود که تفسیرها و برداشت‌های گوناگون روحانیان را از مسائل شرعی از میان بردارد (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۳). در ۱۳۰۸/۱۹۲۹ قانون دیگری تصویب شد که به موجب آن اختیارات محاکم شرعی در امور ازدواج و طلاق نیز محدود شد. دو سال بعد، با مصوبه دیگری، حق طلاق و ازدواج نیز در حوزه اختیارات وزارت عدلیه درآمد (همان). پس از آن، برای قضاوت علاوه بر تحصیل فقه حوزوی، شرط تحصیل حقوق دانشگاهی نیز افزوده شد. در ۱۳۱۵/۱۹۳۶ قانون دیگری تصویب شد که داشتن دست‌کم سه سال تحصیلات دانشگاهی در داخل یا خارج را نیز به شرط قاضی‌شدن اضافه کرد. به این ترتیب، روحانیان به تدریج از ریاست دادگاه‌ها برکنار شدند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۸). در نهایت، در ۱۳۱۸/۱۹۳۹ محاکم شرع به طور کلی ملغاً شدند و آیین دادرسی مدنی و آیین جزا با رنگ‌بوی غربی به اجرا گذاشته شد. تا سال ۱۳۱۹/۱۹۴۰ نظام قضایی کشور کاملاً دگرگون و در قالب مؤسسه‌های عرفی سازماندهی شد (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۳).

غیر از امر قضاوت، عملیات ثبت اسناد و املاک نیز در اختیار روحانیان قرار داشت. داور این امتیاز را نیز که به گفته آبراهامیان (۱۳۷۷: ۱۲۸) امتیازی «پرسود» بود، از روحانیان گرفت و به دفترها و محضرهای غیرمذهبی سپرد. پیش از این اتفاق «بسیاری از علما از نوشتن اسنادی مانند معاملات بازرگانی، خریدوفروش اموال غیرمنقول، ازدواج و طلاق امرار معاش می‌کردند. بعد از این قانون، کسانی که می‌خواستند این منبع را حفظ کنند، بایست امتحان دولتی بگذرانند» (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۸).

۳.۳. اقتصاد روحانیت

اقتصاد روحانیت در دوران قاجار

اوقاف، وجوه شرعی و زمین‌های شخصی مهم‌ترین منبع درآمد روحانیان در دوران قاجار بود. برخی از روحانیان نیز از طریق ثبت اسناد و املاک امرار معاش می‌کردند. اوقاف که در دوران حکومت افغان‌ها و نادرشاه رو به زوال گذاشته بود، در زمان قاجار دوباره رونق گرفت. در میان املاک وقفی، املاک وسیع آستانه زیارتگاه‌ها جایگاه ویژه‌ای داشت (کدی، ۱۳۸۱: ۵۸) و در این میان شاید املاک موقوفه حرم امام‌رضاع (ع) بزرگ‌ترین منبع درآمد روحانیان بود (کدی، ۱۳۸۱: ۵۸؛ الگار، ۱۳۵۶: ۲۱ و ۲۲). جهان‌گردی به نام کرزن در سال ۱۸۹۰ درآمد سالانه موقوفات خراسان را شصت‌هزار تومان تخمین زده است. مبلغی از پول حاصل از این اوقاف به‌عنوان کمک به برخی از علمای پایتخت داده می‌شد (الگار، ۱۳۵۶: ۲۱). غیر از امام‌زاده‌ها، مسجدها و مدرسه‌های دیگر کشور نیز موقوفه‌هایی داشتند (الگار، ۱۳۵۶: ۲۲).

«وجوه شرعی» دیگر منبع مهم درآمد روحانیت بود. از دوران صفویه که اندیشه نیابت و جانشینی روحانیان به‌جای امام زمان قوت بیشتری گرفت، روحانیان برجسته دریافت‌کننده وجوه واجب مذهبی شدند. به این ترتیب، روحانیان از دوران صفویه صاحب امکانات مالی مستقل شدند که تا مدت‌ها بعد ادامه یافت. به نحوی که در دوران قاجار به نفوذ و تأثیرگذاری بالایی دست یافتند (کدی، ۱۳۸۱: ۲۲). در دوره قاجار حکومت بر چگونگی دریافت و هزینه‌کرد وجوه شرعی هیچ نظارت و اختیاری نداشت. وجوه مستقیماً به مجتهدان برجسته پرداخت می‌شد و آن‌ها این وجوه را میان طلاب تقسیم می‌کردند یا برای برنامه‌هایی که از نظر آنان ارزشمند بود صرف می‌کردند (کدی، ۱۳۸۱: ۵۸). غیر از وجوه شرعی، مردم گاه نذرهایی نیز داشتند که آن‌ها را داوطلبانه به علما می‌پرداختند (الگار، ۱۳۵۶: ۲۱).

منبع درآمد دیگر زمین‌های شخصی بود که برخی علما و مجتهدان در اختیار داشتند. کدی (۱۳۸۱: ۳۴) گروه‌های قدرتمندی را که در دوره قاجار به گفته او «بهترین زمین‌ها را تصاحب کردند» به چند دسته تقسیم می‌کند: اول خاندان سلطنتی، دوم خان‌های ایالات، سوم اعضای خاندان‌های قدرتمند غیرایلاتی که اغلب صاحب مناصب حکومتی بوده‌اند و چهارم علمای بزرگ. همچنین، در دوران قاجار، عملیات ثبت اسناد و املاک در اختیار روحانیان بود. «بسیاری از علما از نوشتن اسنادی مانند معاملات بازرگانی، خرید و فروش اموال غیرمنقول، ازدواج و طلاق امرار معاش می‌کردند» (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۸).

غیر از این منابع مستقیم مالی، رابطه نزدیکی میان روحانیت و طبقات بازاری برقرار بود که به علما قدرت بیشتری می‌داد (کدی، ۱۳۸۱: ۳۴)، تا جایی که «اتحاد میان علما، تجار و دیگران، گاهی حکومت را مجبور به تغییر سیاست‌هایش می‌کرد و همین اتحاد در جنبش‌های بزرگ مخالفان از ۱۲۶۹ تا ۱۲۹۰ نقش مهمی ایفا کرد» (همان: ۳۶). آبراهامیان (۱۳۷۷: ۴۳ و ۴۴) توضیح می‌دهد که این طبقه با علما، وعاظ، آخوندها، طلاب، ملاها و حتی مجتهدان پیوندهای محکمی داشته است. بخش مهمی از علت این پیوند، نیازهای مالی مساجد، مکتب‌ها، مدارس، تکایا و سایر موقوفات بوده است که بسیاری از بازاریان، بازرگانان و پیشه‌وران آن را تأمین می‌کرده‌اند.

اقتصاد روحانیت در دوران پهلوی

در دوران پهلوی، همه منابع مالی روحانیت دگرگون شد. تغییر ترکیب جمعیتی از روستایی به شهری خمس و زکات کشاورزان را تبدیل به خمس بازاریان کرد. البته در دوران رضاشاه، به‌رغم آغاز فرآیند شهرنشینی، تناسب جمعیت شهر و روستا تغییر عمده‌ای نکرد، چراکه مالکان بزرگی که بخش عمده‌ای از مجلس را در اختیار داشتند و نیز روحانیانی که اداره موقوفات در اختیارشان بود اجازه نمی‌دادند تعادل روستایی که ممر اصلی معاششان بود تغییر کند. در سال ۱۳۱۵/۱۹۳۷ مجلس قانونی را تصویب کرد که به‌موجب آن مالکان مجبور بودند زمین‌های زراعی خود را احیا کنند. از سوی دیگر، سرکوب خشونت‌آمیز عشایر تفاوت‌های فرهنگی و اقتصادی شهرهای جدید را با روستا افزایش داد. در این شهرها مردم می‌توانستند زندگی خود را با الگوهای اروپایی تطبیق دهند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۲). بانک ملی که در سال ۱۳۰۵/۱۹۲۷ جایگزین بانک شاهنشاهی شده بود با اعطای وام‌های کم‌بهره (۵ تا ۶ درصد) مردم را به تأسیس مؤسسه‌های تولیدی تشویق می‌کرد، اما چنین تسهیلاتی به بخش‌های کشاورزی برای

مکانیزه شدن ارائه نمی‌شد. بدین‌سان، مناطق روستایی از پیشرفت‌های اجتماعی و اقتصادی به دور ماندند. روستاییان شروع به مهاجرت به شهرها کردند، تا جایی که شهرها دیگر قادر به جذب آن‌ها نبودند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۷). اما دگرگونی مهم‌تر در شیوه معیشت کشاورزی با اصلاحات ارضی محمدرضاشاه اتفاق افتاد که طی آن ساختار سنتی ارباب-رعیتی در روستاها به هم ریخت. در اولین مرحله این اصلاحات، زمین‌داران بایست اموال کشاورزی خود را به دولت می‌فروختند و آن‌گاه این زمین‌های خریداری‌شده، به نسق‌دارانی فروخته می‌شد که روی همان زمین‌ها کار می‌کردند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۸۶). این اصلاحات ساختار سنتی را درهم می‌شکست بدون آنکه گروهی را جایگزین آن سازد که به اندازه کافی آموزش دیده باشند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۷).

به هم‌ریختن نظام کشاورزی از طریق دیگری نیز بر اقتصاد روحانیت اثرگذار بود: تغییر مدیریت موقوفات. اولین گام در این راه تشکیل سازمان اوقاف در زمان رضاخان بود. در سال ۱۳۱۳/۱۹۳۵ لایحه جدید اوقاف به تصویب رسید که براساس آن مالکیت اموال بی‌صاحب و موقوفات عمومی باید تحت نظارت مستقیم اداره اوقاف در وزارت‌خانه معارف قرار می‌گرفت و عواید حاصل از آن برای نگهداری و تعمیر ابنیه تاریخی، مدارس، اماکن مقدس، بیمارستان‌ها و دیگر تشکیلات خیریه صرف می‌شد. با اجرای این قانون بسیاری از زمین‌های متعلق به روحانیان به کنترل دولت درآمد و نه تنها بخش مهمی از درآمدهای روحانیان را از بین برد، که موجب شد مسیر ارتباط منظم روحانیان با کسانی که از اوقاف استفاده می‌کردند و نیز ارتباطشان با بخش وسیعی از جامعه شهری از بین برود (فغفوری، ۱۳۸۱: ۴۵). گام مهم‌تر در خارج‌شدن موقوفات از دست روحانیان اصلاحات ارضی محمدرضاشاه بود که با مقاومت نخبگان سنتی، ملاکان، روحانیان و محافل بازاری روبه‌رو شد. مهم‌ترین دلیل مخالفت روحانیان اعتبار مالکیت خصوصی در اسلام بود. آن‌ها مشروعیت تصاحب زمین‌هایی را که به کشاورزان بخشیده می‌شد مخدوش می‌دانستند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۱۶۵). درنهایت، تعطیلی مجلس در بین سال‌های ۱۳۳۹/۱۹۶۱ و ۱۳۴۲/۱۹۶۳ خصلت استبدادی این اصلاحات را تشدید کرد و سرانجام به رفاندومی گذاشته شد که نتیجه‌اش از قبل معلوم بود (همان).

اشتغال در مناصب قضایی و دفتری دیگر منبع درآمد روحانیان بود که اصلاحات رضاشاه آن را از دست آنان خارج کرد. با اجرای این برنامه‌ها ۹۰ درصد روحانیان مشاغل قضایی و موقعیت اجتماعی خود را از دست دادند. بعضی مجبور شدند لباس روحانیت را ترک کنند و

برخی که سازش با دولت غیرمذهبی را نپذیرفتند دچار تنگدستی و فقر شدند (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۹۸).

۳.۴. نتیجه: افول قدرت تشکیلاتی روحانیت در گذار از قاجار به پهلوی

اعمال قدرت تشکیلاتی نیازمند تشکیلات است. نظام آموزش و پرورش، بخشی از نظام قضایی و یک نظام مالی و اقتصادی مهم‌ترین تشکیلاتی بود که روحانیت در دوره قاجار در اختیار داشت و به واسطه آن‌ها صاحب قدرت تشکیلاتی تلقی می‌شد. در حوزه آموزش، در دوره پهلوی اول، مدارس جدید که روحانیان در آن دخالتی نداشتند به طور کامل جایگزین نظام آموزشی قدیمی شد. در دستگاه قضایی و قانون‌گذاری هم نظام حقوقی متحول شد و قوانین عرفی جای قانون شرع را گرفت و هم با انحلال وزارت عدلیه و تأسیس وزارت دادگستری، اجرای این قوانین از اختیار روحانیان خارج و به حقوق‌دانان جدید واگذار شد. در بخش اقتصادی نیز مهم‌ترین تحول مدیریت اوقاف بود که روحانیان را از درآمد آن محروم کرد. ترکیب جمعیت کشور از روستایی به شهری نیز زکاتی را که کشاورزان می‌پرداختند کاهش داد. به این ترتیب، دوران پهلوی دوران افول قدرت تشکیلاتی روحانیان است.

نتیجه‌گیری

توانایی به معنای «امکان اعمال اراده خود بر دیگری» به دو بخش تقسیم می‌شود: «قدرت معنوی» و «قدرت تشکیلاتی». قدرت معنوی توانایی‌ای است که پایه‌های ذهنی دارد و ناشی از معنایی است که هواداران برای رابطه مبتنی بر اقتدار قائل‌اند. قدرت تشکیلاتی توانایی‌ای است که مبانی عینی دارد. ممکن است از منظومه نیازهای متقابل سرچشمه بگیرد یا به واسطه اجبار فیزیکی صاحب توانایی به دست آید. اعمال قدرت تشکیلاتی نیازمند ابزارهای تشکیلاتی است. روحانیت شیعه در ایران در مقاطع تاریخی مختلف از میزان‌های مختلفی از قدرت معنوی و قدرت تشکیلاتی برخوردار بوده است. قدرت معنوی روحانیت شیعه از آنجا ناشی می‌شود که رابط میان ائمه و عامه مردم و جانشین ائمه دانسته می‌شود. اندیشه جانشینی ائمه در دوران صفویه فراگیر شد و در دوره قاجار بر قوت آن افزوده شد. در دوره قاجار، روحانیت در بسیاری مواقع از قدرت معنوی‌ای هم‌عرض و گاه بالاتر از نظام سلطنتی برخوردار بود. در دوران قاجار، روحانیت تاحدی از قدرت تشکیلاتی نیز برخوردار بود. نظام آموزش رسمی، نیمی از دستگاه قضایی و یک نظام مالی مهم‌ترین ابزارهایی بود که روحانیان را در دوران قاجار قدرتمند

می‌ساخت. گرچه قدرت معنوی روحانیت در دوران قاجار گاه بیش از قدرت معنوی حکومت بود، قدرت تشکیلاتی آنان به مراتب کمتر بود.

در دوره پهلوی، هم قدرت معنوی و هم قدرت تشکیلاتی روحانیت دستخوش دگرگونی‌هایی شد. مهم‌ترین دگرگونی در قدرت معنوی روحانیت در این دوره شکل‌گیری منبع جدیدی بود که حکومت تلاش می‌کرد با توسل به آن قدرت معنوی مستحکم‌تری برای نظام سلطنتی درمقابل قدرت معنوی روحانیت فراهم آورد و حتی قدرت معنوی روحانیت را تضعیف کند. این منبع جدید اندیشه «ملی‌گرایی ایران باستان» بود. در نتیجه گسترش و تقویت این اندیشه، قدرت معنوی روحانیت، گرچه نمی‌توان گفت تضعیف شد، با رقیبی به نام نظام سلطنتی رودررو شد، که تازه نبود، اما در هیئتی تازه و با منابع مشروعیت‌بخش تازه به میدان آمده بود. بدین ترتیب، تعارض میان قدرت معنوی روحانیت و قدرت معنوی سلطنت تیزتر و جدی‌تر شد.

قدرت تشکیلاتی روحانیت سرنوشت دیگری داشت. در دوران قاجار، قدرت معنوی و قدرت تشکیلاتی روحانیت، هرچند به نحوی ناقص و نسبی، با یکدیگر هم‌خوان بود. روحانیت همراه با قدرت معنوی‌ای که داشت، منابعی نیز برای اعمال قدرت تشکیلاتی در اختیار داشت، هرچند این منابع به پای منابع قدرت تشکیلاتی حکومت نمی‌رسید. اما در دوره پهلوی منابع قدرت تشکیلاتی روحانیان از اختیار آنان خارج شد و روحانیت عملاً قدرت تشکیلاتی خود را از دست داد. به این ترتیب، هم‌خوانی و تعادل نسبی که میان قدرت تشکیلاتی و قدرت معنوی روحانیت موجود بود برهم خورد. این نیز عامل دیگری بود که تعارض میان دو نیروی رقیب، روحانیت و حکومت را حادث‌تر و تیزتر کرد.

به این ترتیب، در گذار از قاجار به پهلوی، دو عامل «ظهور منابع جدید قدرت معنوی» و «ازدست‌رفتن منابع قدرت تشکیلاتی پیشین»، هریک به نوعی، موجب شدت‌گرفتن تعارض میان روحانیت و حکومت شد. اگر این مطالعه تا آخر دوران پهلوی ادامه یابد، شاید از نقش و نحوه تأثیر روحانیت در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ درک تازه‌ای حاصل شود.

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۷) *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن شانه‌چی، تهران: مرکز.
- الگار، حامد (۱۳۵۶) *دین و دولت در ایران*؛ نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- بشیری، حسین (۱۳۸۰) *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: گام نو.
- بشیری، حسین (۱۳۸۱) *دیباجه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: نگاه معاصر.
- بندیکس، راینهارد (۱۳۸۲) *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران: هرمس.
- پیردیگار، ژان و دیگران (۱۳۷۷) *ایران در قرن بیستم*، ترجمه عبدالرضا مهدوی، تهران: البرز.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴) *تشیع و مشروطیت در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- حسام، فرحناز (۱۳۸۲) *دولت و نیروهای اجتماعی در عصر پهلوی اول*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۳۶) *حیات یحیی*، تهران: کتاب‌فروشی ابن‌سینا.
- شمیم، علی‌اصغر (۱۳۷۹) *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران: زریاب.
- فغفوری، محمدحسن (۱۳۸۱) «تأثیر فرایند نوسازی کشور بر روحانیان»، *ماهنامه آفتاب*، سال دوم، شماره شانزدهم: ۴۲-۵۱.
- روشه، گی (۱۳۷۶) *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: تبیان.
- فلور، ویلم (۱۳۶۶) *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران عصر قاجار*، تهران: توس.
- کاتم، ریچارد (۱۳۷۸) *ناسیونالیسم در ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: کویر.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۴) *اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
- کدی، نیکی آر. (۱۳۸۱) *ایران در دوران قاجار و برآمدن رضاخان*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: فقنوس.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴) *مفاهیم اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه احمد صدارتی، تهران: مرکز.
- همبلی، گاوین و دیگران (۱۳۷۵) *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.