

جمهوری به مثابه سکولاریسم؛ بررسی چرایی مخالفت روحانیت با جمهوری از مشروطه تا انقلاب اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۲/۷

سید محمد علی حسینی زاده *

رضا شفیعی اردستانی **

این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که چرا روحانیت علی‌رغم همراهی با جنبش‌های مردمی، به ویژه مشروطه، از پذیرش جمهوری و همراهی با آن سرباز می‌زده و با آن ابراز مخالفت می‌کرده است؟ در پاسخ به این پرسش، این مقاله با رهیافتی تاریخی خواهان رسیدن به این نتیجه است که جامعه ایران، از جمله روحانیون، با توجه به تجربه‌های حاصله از جمهوری انقلابی فرانسه، جمهوری آتاتورک و نهایتاً جمهوری مورد نظر مارکسیست‌ها و توده‌ای‌ها، تصویری سکولار و ضد دین از جمهوری داشت و آن را در تقابل با دین و مشروعیت دینی می‌دید. بنا بر همین تصور، جامعه ایران برای حفظ تشیع، سلطنتی که مشروعیت خود را وابسته به اسلام می‌دید، را بر جمهوری سکولار و ضد دین ترجیح می‌داد. این نگرانی تا زمان

* استادیار دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد دانشگاه شهید بهشتی.

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی و روابط بین الملل.



طرح مفهوم جمهوری اسلامی توسط حضرت امام خمینی، که محصول بازسازی مفهوم جمهوری غربی بر اساس مبانی اسلام شیعی بود، ادامه داشته است.
کلیدواژگان: جمهوری، سکولاریسم، روحانیت، مشروطیت، سلطنت.

درآمد

داستان جمهوری در ایران از جمله مواردی است که در قریب به اتفاق زمان‌ها، اکثر روحانیون در مقابل آن ایستادند. بررسی چرایی علل مخالفت روحانیت با جمهوری و توسل به دلایل مختلف که عمدتاً ریشه‌های مذهبی داشت، علت در پیش گرفتن این پژوهش است. در حقیقت سؤال اصلی این است که دلیل اصلی و عمده روحانیت در مخالفت و عدم همراهی با جمهوری چه بوده است؟ آنچه در بررسی مخالفت و رد جمهوری همواره واضح بوده، این است که اصولاً جمهوری هم‌پایه بی‌دینی دانسته می‌شده است. بدین جهت شاهد طرد جمهوری و اتهام به طرفداری از جمهوری تقریباً در سراسر دوران قاجار تا پهلوی از سوی روحانیت هستیم. در بررسی علل این موضوع به دو مورد می‌توان اشاره کرد؛ الف) براساس نگرش‌های سیاسی - مذهبی نمی‌توان منکر برخی نگرش‌های دینی در لزوم حفظ سلطنت مطلقه و همکاری با آن شد(مرندی تبریزی، ۱۳۰۳، ص ۵۶؛ علی‌اکبر تبریزی، ۱۳۲۵، ص ۴۲-۴۶؛ ذوالریاستین، بی‌تا، بی‌جا)؛ در واقع بودند روحانیونی که بر اساس برخی اندیشه‌ها لزوم سلطنت را باور داشتند. این دیدگاه‌ها حضور دین در جامعه را وابسته به هماهنگی گفتمانی بین دین و حاکمیت می‌دانستند؛ آنان بر اساس برخی مؤلفه‌های سنتی و مدرن و همچنین تئوری‌های فره ایزدی و ظل‌اللهی به این دیدگاه اعتقاد داشتند. در چنین اندیشه‌ای همکاری با سلطنت به مراتب بهتر و سهل‌تر و حتی واجب به نظر می‌رسید. این اندیشه جایگاه ویژه‌ای برای مردم متصور نبود؛ لذا جمهوری در آن هیچ جایگاهی نداشت. این نگرش با فرارسیدن عصر مشروطه رو به زوال رفت و دیگر کمتر کسی هماهنگی با گفتمان سلطنتی حاکم را به بقای دین

۱. در مورد اندیشه‌های میرزا قاضی محمدجعفر یزدی مشهور به ذوالریاستین نک: زرگری‌نژاد، ۱۳۸۶، ص ۴۱-۵۶.

گره زد.

ب) اندیشه دیگر و مد نظر این پژوهش، از زمان انقلاب مشروطه آغاز می‌شود و تا پیش از انقلاب اسلامی ایران نیز تداوم می‌یابد. این اندیشه نشئت گرفته از نوعی وا همه و ترس از تلاش‌های آشکار و نهان برای حذف دین از جامعه است. این اندیشه فقط مرتبط با قشر سنتی روحانیت نبوده است.

هنگامی که جامعه تا اندازه‌ای مشروطه را درک کرده بود و پس از تلاش‌های ناموفق در معرفی جمهوری در عهد مشروطه، چندین بار شاهد طرح جمهوری در ایران بودیم که همگی از سوی روحانیت نفی و طرد شدند. در این دوره، علی‌رغم حضور برخی روحانیون آزاداندیش در فعالیت‌های سیاسی، آنان از جمهوری حمایت نکردند، بلکه برای فیصله دادن به تشنجات حاصله از جمهوری رضاخانی تلاش کردند. بعد از آن نیز این مسئله همچنان مد نظر روحانیون بود؛ برای مثال در زمان مصدق، معتقد به همسویی جمهوری در حذف دین از جامعه به عنوان نشانی از کمونیسم بودند.

با مد نظر قراردادن زمینه‌های قدرت سیاسی و اجتماعی روحانیت و تمرکز بر نوع مشروعیتی که مدرنیته و سکولاریسم برای قدرت و دولت قائل است، رفتار روحانیت نمایانگر حمایت و تأیید ظاهری یا حتی باطنی، از سلطنت به عنوان حافظ سنت‌های ایران شیعی است. این فرایند با مثال‌ها و تجربیات مختلف قابل مشاهده، شرح و اثبات است.

روحانیون به این دلیل که جمهوری را نوعی وابستگی به غرب و معادل سکولاریسم و دین‌ستیزی می‌دانستند، با آن مخالفت می‌کردند. نظر نگارنده در شرح و پاسخ این موضوع مبتنی است بر بیان نوعی ترس و عدم آشنایی با ابعاد مختلف جمهوری؛ زیرا یک بخش از روحانیت در مواجهه با مدرنیته، جمهوری را صرفاً سمبل و نشانه بی‌دینی و سکولاریسم می‌دانست و توانایی بومی کردن و یا نگریستن به آن مانند یک ابزار صرف برای اداره امور کشور را نداشت. در حقیقت آنان بیش از آنکه جمهوری را جریانی مستقل بدانند، آن را گفتمانی متأثر از غرب و سکولاریسم می‌دانستند؛ موضوعی که به دلایل تاریخی و تجربی دور از واقعیت و خواست برخی روشنفکران نیز نبوده است.

در ابتدا دلهره روحانیت به دلیل ورود اندیشه‌های سکولار روشنفکرانی بود که



مشروطه را بنیان می‌گذاشتند. دستاورد روحانیت در این موضوع از دست رفتن قسمی از قدرت به واسطه شناخت، تأیید و تمایز قانونی عرفیات و شرعیات بود. پس از آن، اضطراب برای روحانیت فزونی یافت و رضا شاه آنچه را در لوای جمهوری تقلیدی از ترکیه عملی نساخته بود با مشروطیت سکولار خود عملی کرد. در زمانه محمدرضا پهلوی نیز این دلهره‌ها پایانی نداشت. مصدق و یارانش مروج نوعی دموکراسی سکولار بودند. آنان به حزب توده پروبال می‌دادند و جایگاهی برای روحانیت و دین در سیاست قائل نبودند (آبراهامیان، ۱۳۸۷، ص ۳۴۱، به نقل از: ملکی، ۱۳۳۱). لذا از ترس این افکار از یک سو و از سوی دیگر ززمه‌های جمهوری دموکراتیک توده‌ای‌ها، دلیلی برای حضور مصدق باقی نمی‌گذاشت. بدین صورت بود که بقای سلطنت به عنوان حافظ مذهب رسمی کشور، فارغ از هر موضوعی، ناگزیر به نظر می‌رسید.

نگرش روحانیت در حقیقت نوعی باور منفی نسبت به جمهوری است. در واقع از آنجایی که ایران در دوران جدید فاقد اندیشه سیاسی جدید بود، حضور در دوران جدید بر ایرانیان تحمیلی بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۸). تلاش مرموز روشنفکران برای تلطیف مفاهیم غربی باعث ورود و حمایت روحانیت به جریان مشروطه و تلاش برای دگرگونی گفتمان سیاسی شد؛ ولی نه تنها روحانیت توانایی جذب و بومی‌سازی جمهوری را نداشت، بلکه جمهوری برای اکثریت روحانیت به معنای رژیمی صرفاً سکولار و ضد دینی بود که این موارد باعث تغییر نوع مشروعیت و تضعیف شرع مقدس می‌شد.

مقصود از سکولاریسم در این پژوهش، مفهومی جامع و معطوف به ماهیت و مشروعیت قانون است. اگر قانون را عامل ایجاد تغییر و تحول شرایط سیاسی ایران پس از مشروطه بدانیم، تقریباً در هیچکدام از مقاطع تاریخی، روحانیت عهده‌دار امور اجرایی نبوده‌اند و در مواردی حتی داعیه آن را هم نداشته‌اند. آنچه توجه ویژه روحانیت را همواره جلب می‌کرده است، توجه به ماهیت و دلیل مشروعیت قانون، متناسب شرع است؛ موضوعی که آشکارا عامل اختلاف در مشروطه شد و تنها عامل نگرانی در برخی تغییرات در قانون اساسی نیز بوده است.

بنابراین به طور کلی می‌توان گفت که روحانیت در تعامل با جمهوری دچار دو

مشکل بود؛ الف) از آن نوع جمهوری که روشنفکران متجدد منادی آن بودند و سکولاریسم هدف آن بود، واهمه داشت. ب) در بومی‌سازی و بیان مذهبی جمهوری ضعف داشت و نه تنها تا آن زمان، بلکه تا مدت‌ها توانایی بازسازی جمهوری بر اساس مبانی مذهبی را نداشت، یا در پی آن نبود. بنابراین برای حفظ مشروعیت و جایگاه رسمی خود، همکاری با سلطنت یا تن‌دادن به سلطنت را به مراتب بهتر از جمهوری - که سبب گسترش سکولاریسم و متعاقب آن افول مشروعیت دین و جایگاه روحانیت می‌شد - می‌دید.

برای توضیح بهتر موضوع، شرح جریان سیاسی پیش از مشروطه ضروری است؛ چراکه ابتدا گفتمان حاکم را می‌شناسیم و در پی آن به شناخت جایگاه، اعتبار و نوع مشروعیت روحانیت پی می‌بریم. پس از آن، به شرح عامل بحران‌زا در جریان‌ات سیاسی ایران می‌پردازیم؛ موردی که چپستی و چگونگی آن بیان‌کننده نوع نگرش مذهبی و یا سکولار به سیاست است. در مرحله بعد تلاش مستمر و ادامه‌دار روحانیت در طرد جمهوری بیان می‌شود. این مرحله بیانی تمثیلی و تاریخی است از آنچه در دوران قاجار آغاز شد و تا پایان صدارت دکتر محمد مصدق ادامه داشت. در بررسی این سه دوره، هدف اصلی شرح ترس و مبارزات روحانیت با آن چیزی است که تحت عنوان عرفیات و سکولاریسم، با اسامی مختلف وارد فضای سیاسی ایران و باعث طرد جایگاه دین و عالم دینی می‌گردید.

این پژوهش مبتنی بر دیدگاه‌های جامعه‌شناسی تاریخی است و بر اساس تحلیل منابع تاریخی انجام شده است.

۱. گفتمان پیش از مشروطه و جایگاه روحانیت

حاکمیت ایران در عصر قاجار مبتنی بر گفتمان سلطنت مطلقه بوده است. آنچه از سلطنت مطلقه و پس از آن، جایگاه پادشاه در مشروطه برمی‌آید، این است که این مقام از جایگاهی الهی است که قداستی ویژه دارد. وجود این جایگاه برای پادشاه هم عامل و هم معلول حضور روحانیت بوده است. کیریستین سن معتقد است ایجاد دین رسمی از ابتکارات ساسانیان بود که باعث افزایش قدرت و گسترش نفوذ روحانیون شد، تا جایی که آنان شاهی را خلع می‌کردند و شخص دیگری را به قدرت می‌رساندند. روحانیت همواره در مراسم تاجگذاری شرکت داشتند (کیریستین سن،



۱۳۸۳، ص ۴۲۱؛ موضوعی که نشان از جایگاه رسمی روحانیون و تأثیر دین در جامعه دارد.

اندیشه فره ایزدی اندیشه‌ای است اصالتاً ایرانی که پس از ساسانیان، ابتدا در دوران عباسیان و بعد از آن با حضوری مؤثرتر در دوران سلجوقیان با اندیشه‌های سیاسی اسلامی آمیخته شد و در حقیقت دین و دولت دو روی یک سکه شدند (آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۲۰-۲۱). این وضعیت در ایران عهد صفوی نیز با قدرت پیش رفت و در عهد قاجار نیز ادامه پیدا کرد. نکته کلیدی در این تعامل سیاسی، محوریت پادشاه در امر تدابیر سیاسی و صدور فرامین و نقش منفعلانه مردم است (همان، ص ۲۳).

مقوله ظل‌اللهی سلطنت و قداست اوامر، جزو بنیادی‌ترین مبانی نظری سلطنت بود که فقط نهضت مشروطه توانست به طور عمده اندیشه کهن سلطنت را سست کند (آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۲۷). البته این سست کردن هم برای براندازی نبود، بلکه برای ایجاد شراکت و ایجاد نگرشی متفاوت با همان بازیگران بود.

در بررسی میزان تأثیر بازیگران سرنوشت‌ساز سلطنت در ایران و ریشه‌های قدرت آنان اختلاف بسیار است؛ با آنکه اکثر نویسندگان نظر به قدرت و جایگاه «اجتماعی» روحانیت دارند، برخی مانند هما ناطق، اعتقادی مخالف دارند و اقتدار روحانیت را نشئت گرفته از همکاری سیاسی آنان با حکومت می‌دانند (ناطق، ۱۳۶۲). او معتقد است این افزایش قدرت تا جایی ادامه می‌یافت که روحانیت شریک دستگاه دولتی قرار می‌گرفت، نه رقیب. البته تقابل‌های روحانیت و دربار در دوره قاجار خلاف این گفته را اثبات می‌کند.

به نظر می‌رسد حاکمیت ایران سلطنتی دو قطبی بوده و همزمان از سلطنت و روحانیت تشکیل می‌شده است. این مطلب از آنجا حاصل می‌شود که در بیشتر آثار سیاسی و فقهی شیعه از عصر صفویه به این سو، صورت بندی‌های شیعه از حق‌الاهی پادشاهان بر اساس مفهوم ظل‌الله تشکیل می‌گردد (بنایی، ۱۳۷۷، ص ۴۴-۵۵).

بنابراین آنچه به عنوان ماحصل می‌توان از آن یاد کرد تقسیم‌ظاهری دنیایی و اخروی امور بین روحانیت و پادشاه است؛ یعنی نوعی قدرت دوگانه که علی‌رغم دوگانگی، در حال تقویت و مشروع جلوه دادن یکدیگر نیز هستند؛ هر چند برخی این

مشروعیت را بالضروره می‌دانستند. به هر روی این نوع قدرت مورد تأیید روحانیت واقع می‌شد (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷-۱۹۶). مجتهدان بزرگ، شاه را سایه خدا بر روی زمین می‌نامیدند؛ ولی شاه نایب امام زمان نبود. از همین جا نوعی تفکیک در کارهای دینی و سیاسی پدید می‌آمد (فراتی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۰). این تقسیم قدرت و وظیفه شاید بر اساس برخی روایات عصر سلجوقی باشد که اختلاف در تعیین روز عید فطر میان ملکشاه سلجوقی و ابوالمعالی فقیه درگرفت و فقیه چنین پاسخ داد: «هرچه تعلق به فرمان دارد ما را واجب است که اطاعت سلطان کنیم و اما هرچه به فتوا تعلق دارد بر سلاطین واجب است از ما پرسند» (راوندی، ۱۳۵۶: ج ۳، ص ۴۴۰).

قدرت روحانیت در عصر قاجار به دلایل مختلف سیر صعودی داشت، هرچند وجود برخی کتب و رسالاتی که تأکید بر لزوم مطلقه بودن قدرت پادشاه در عصر قاجار بوده را نمی‌توان منکر شد. نگرش برخی مفسرین بر تغییر تدریجی قدرت از سلطنت مطلقه به سوی نوعی سلطنت منظمه بوده است (اکبری، ۱۳۸۲). با این حال پذیرش هر دو دیدگاه هیچ خللی در جایگاه روحانیت نسبت به ساختار قدرت ایجاد نمی‌کند. در صورت مطلقه بودن نیاز به بیان مشروعیت آن از سوی روحانیون دیده می‌شده و در صورت واگذاری برخی شئون قدرت - شبیه سلطنت منظمه - روحانیت در مشارکت آن و یا نظارت بر آن در اولویت اول اجتماعی و علمی قرار داشته‌اند. حوادث واقعه در آن دوران نیز این جایگاه را برای روحانیون اثبات می‌کند؛ برای مثال در نهضت تنباکو، برخلاف اکثر انقلاب‌ها و نهضت‌های قبل و بعد از آن، روستاییان، دهقانان و ایلاتی‌ها نقش چندان مهمی نداشتند و نقش روحانیون و روشنفکران دینی و ملی پررنگ بود (کدی، ۱۳۸۱، ص ۱۶) و از نتایج آن می‌توان به افزایش قدرت سیاسی علما در سال‌های بعد این موفقیت اشاره کرد (کدی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۶).

نفوذ روحانیت دارای سویه‌های مختلف علمی، اقتصادی و سیاسی بوده است. در زمینه مسائل علمی علمای امامیه در دوره قاجار بر اثر حمایت‌های اجتماعی و شهری که در نتیجه تألیفات و علم و فضل و کثرت شاگردان و مقلدان پیدا می‌کردند، چنان نفوذ یافتند که پایه قدرت خود را برابر یا بالاتر از قدرت پادشاهان قرار دادند و به نام دین حتی در مواردی حکام را به اطاعت وا می‌داشتند (آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۹۸). اما



مهم‌ترین مسئولیت روحانیت که سبب نفوذ بالا و قدرت شدید اجتماعی آنان می‌شد، سرپرستی و اداره قلمرو قضایی و محاکم شرعی بود. این محاکم که تمایز آنها از محاکم عرفی عملاً روشن نبود، مسئولیت صدور احکام شرعی برای متجاوزین از حدود الاهی را بر عهده داشت و سبب قدرت روحانیون می‌شد (حیبی، ۱۳۸۱، ص ۱۹).

در واقع آنان به نوعی «قانونگذاران» جامعه محسوب می‌شدند. در مجموع، برداشت حاصله از جامعه ایرانی در عهد قاجار چنین است که روحانیون دارای قدرت اجتماعی بودند و بعضاً قدرت اجتماعی روحانیون در دوره قاجار در مقابل پادشاه قرار می‌گرفت، با این تفاوت که زمینه و منابع هر کدام متفاوت بود. ریشه قدرت روحانیون، فارغ از مسائل مادی در این بود که تعلق به دستگاه دولتی نداشته باشند (حسینیان، ۱۳۸۲، ص ۱۹۹)؛ اما در ارتباط دائم و مستمر با آن باشند. لذا باید اذعان کرد که ضعف هر کدام ضعف دیگری را نیز در بر داشت. وضعیتی که بیش از آنکه بتوان آن را تقابل نامید، نوعی همکاری و تقسیم وظایف بود.

نتیجه حاصل از چنین فضایی نوعی تعامل است که مبتنی بر «همکاری و تقسیم وظایف» است. در حقیقت فضای تعامل نوعی توازن قوا بین دربار و حوزه‌ها است. این فضا، فضای ایجاد است و تقریباً هیچ‌گونه گنگی و استعاره‌ای در آن نمی‌توان دید. در واقع این فضا، فضای تعامل برای اجرای امر سیاسی است. این وضعیت سبب ایجاد دوگانگی اقتدار در ایران شد؛ اقتدار سکولار در برابر اقتدار معنوی (مکی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷). این تمایز میان قدرت سیاسی و اجتماعی و احترام متقابل و عدم دخالت در حوزه قدرت یکدیگر عملاً تا انقلاب مشروطه ادامه داشت (حیبی، ۱۳۸۱، ص ۸۱). بنابراین آنچه هگل از وضعیت جامعه شرقی بیان می‌کند و می‌گوید که در شرق فقط یک تن آزاد است و او شخص فرمانروا است و در یونان بخشی خدایگان‌اند و بخشی بنده (ماهرویان، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸)، در مورد جامعه ایرانی تقریباً صحیح نیست و نوعی التزام، هرچند مختصر، به دین برای ابراز مشروعیت قانون و فرمانروا لازم و قابل مشاهده بوده است.

۲. جامعه ایرانی، روحانیت و قانون

نوع قانون و بنیان مشروعیت آن، شرح چپستی جامعه است. تفاوت جایگاه

گروه‌های مذهبی و سکولار، همچنین نوع مشروعیت حاکم در هر جامعه، رابطه‌ای متقابل با قوانین مصوب آن دارد و حتی نبود آن هم بیانگر نوع ویژه‌ای از نظام سیاسی است. آنچه ضرورت این بحث را معین می‌کند، توضیح این مطلب است که چه موضوعی سبب پیدایش تغییر در جامعه و ایجاد اختلاف نگرش در حین و بعد از مشروطه شد. براساس اسناد تاریخی آنچه باعث این تحول شد، آگاهی بود؛ چراکه آگاهی سبب ایجاد پرسش و چالش‌های ذهنی می‌شود و آگاهی نسبت به تاریخ اراده لازم برای ایجاد تغییر گفتمان است (گرامشی، ۱۳۸۶، ص ۲۳). این آگاهی، علت تمام مشکلات را فقدان قانون در جامعه می‌دانست. موضوعی که وجودش مورد اتفاق نظر همگان و ماهیتش مورد اختلاف، حتی بین روحانیت بود (آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۴).

روند موجود در جامعه پیش از مشروطه روندی اصلاحی و در حد تقاضاهایی چون تأسیس عدالتخانه و یا برخورد با بی‌نظمی‌های اخلاقی موجود در سطح کشور بود؛ ولی به تدریج این اصلاحات هسته اصلی سلطنت مطلقه را نشانه گرفت. جایگزین مورد نظر روشنفکران برای این وضعیت، حکومت قانون بود. در حقیقت آنچه بیشتر منتقدان به آن اشاره دارند، این است که هدف اصلی انقلاب مشروطه برقراری حکومت قانون در ایران بود؛ چنان‌که میرزا ملکم‌خان در رساله «دفتر قانون» در این باب چنین می‌گوید: «در ایران کارخانه قانون نداریم و بدون این کارخانه، نه نظم خواهیم داشت و نه دولت» (میرزا ملکم خان، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

این موضوع مورد اتفاق نظر دیگران نیز بود؛ برای مثال ناظم الاسلام کرمانی دلیل مشکلات را در حاکم نبودن قانون می‌دانست و معتقد بود تا انقلاب در مملکت نباشد، اصلاح نتوان کرد و معتقد بود در ایران هیچکس مالک هیچ چیز نیست؛ زیرا قانون نیست (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۴۶، ص ۲۸۳). همچنین طالبوف معتقد بود: «تا قانون نداریم ملت و دولت و وطن و استقلال در معنی خود نداریم؛ بی‌قانون اساسی نه ملت است نه شرف نه تکریم» (طالبوف، ۱۳۲۹، ص ۱۰۲).

همایون کاتوزیان جامعه ایرانی در دوران قاجار را جامعه‌ای پیش از قانون و پیش از سیاست می‌داند؛ جامعه‌ای که همه حقوق اساسی در اختیار و انحصار دولت بوده و طبقات مختلف اجتماعی صرف نظر از تفاوتشان در برابر دولت بیگانه محسوب



می‌شدند (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ص ۷۵). این موضوع حتی مورد تأیید روحانیون نیز بود. چنان که شیخ فضل‌الله خرابی در مملکت ایران را از بی‌قانونی و ناحسابی دولت می‌دانست (ترکمان، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶).

آنچه در این بین حائز اهمیت است لزوم توجه به تغییر گفتمان حاکمه و روابط متقابل قانون، قدرت و مشروعیت است؛ گفتمانی که متأثر از حضور قدرتمند روحانیون بوده است. از آنجایی که گفتمان، قدرت را تولید و تقویت می‌کند (Foucault, 1972, p117)، ورود عناصر جدید به یک گفتمان و تغییر جایگاه عناصر سبب تغییر گفتمان و متعاقب آن تغییر سطح قدرت می‌شود. در حقیقت پس از افزایش آگاهی مردم و تردید در مفید بودن گفتمان حاکم، تغییر حاکم نیز سبب تغییر و تضعیف گفتمان شد. ضعف گفتمان وابسته به فرد - قانونگذار - که نشئت گرفته از نظریه حق‌الاهی پادشاهان بود، جامعه را خواهان جایگزین کردن قانون به جای قانونگذار و ایجاد حکومتی ریشه‌دار در قانون کرد. این خواسته سبب فروپاشی هسته مرکزی حاکمیتی می‌شد که از سمت دربار و روحانیت تقویت می‌شد؛ لذا توجه به یافتن عامل جدید برای مشروعیت یا تأکید بر همان عوامل مشروعیت‌ساز تاریخی، باعث ایجاد چالش و سؤال می‌شد؛ جایی که در بررسی قانون نقش مشروعیت عرفی و سکولار به عنوان غیریت برای گفتمان‌های دینی ایران مطرح می‌شود.

جنبش مشروطه نخستین قیام در تاریخ ایران بود که هدفش روی کار آوردن حکومتی ریشه‌دار در قانون بود (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶)؛ اما تدوین و اجماع نظر در مورد بنیادهای مشروعیت‌ساز این قانون مشکلات عدیده‌ای برای روحانیت به بار آورد. هرچند روحانیت با دیدگاه‌های متفاوتی وارد این عرصه شده بودند، اما تلخی نتایج مشروطه شامل حال بیشتر آنان شد. تفرقه و از دست دادن قدرت نسبی توان کنترل جامعه بر اساس اصول مذهبی به دلیل ورود عناصر جدید به گفتمان و تغییر مراتب عناصر گفتمان، از نتایج این وضعیت بود؛ چرا که دیگر قانون اساسی جدید برای سیاست دینی و سیاست فائقه روحانیت جایی باقی نمی‌گذاشت (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۴۱۴). در حقیقت نوع قدرتی که گفتمان جدید به وجود آورده بود، قانونی نوشت که باعث کاهش قدرت اجتماعی روحانیت و حتی ورود اندیشه‌های ضددینی در آینده شد.

در پیدایش تفرقه و از دست رفتن قدرت کنترل جامعه بر اساس اصول مذهب، چند عامل مؤثر بودند؛ یکم) روحانیون خود پیشرو و پیشگام در این موضوع نبودند و در واقع روشنفکران عهد ناصری با تقلیل دادن مفاهیم مشروطیت و مفهوم‌سازی آنها حول مفاهیم مذهبی، به طور غیرمستقیم مشروطه را به گفتمانی مذهبی تبدیل کردند (راوندی، ۱۳۵۵، ص ۳۰؛ آدمیت، ۱۳۵۱، ص ۶۴ - ۶۵) که نتیجه آن پیشتازی برخی روحانیت در عرصه نظری و حتی عملی شد (ملک زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ حبیبی خوزانی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳-۱۸۴). دوم) اصولاً روحانیت شیعه تا پیش از مشروطه به سراغ فلسفه سیاسی مدرن نرفته بود. این موضوع سبب شد با توجه به مقتضیات جامعه ایرانی، اصول دموکراسی و سیاست مدرن را با برخی عناصر مذهبی در آمیزند که این آمیختگی سبب پیچیدگی‌ها و مشکلات در آینده شد (حائری، ۱۳۶۰، ص ۵۳-۵۴). در دوره مشروطه روحانیت لاجرم به تأمل در اندیشه سیاسی مدرن پرداخت و حاصل آن اندیشه‌هایی بود که در پیوند مشروطیت و مبانی دینی مطرح شد؛ اما این حرکت در پی ناکامی مشروطه به حاشیه رفت و به سرانجام نرسید و بدین گونه بود که در مقاطع بعدی روحانیت از فلسفه سیاسی جدید رویگردان شد و توان پالایش و بومی‌سازی را از دست داد (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۱۴۱). سوم) بخشی از بدنه روحانیت در عصر مشروطه تحت تأثیر روشنفکران بود و همراه با آنان می‌اندیشید (همان، ص ۱۶۳)؛ برای مثال در طرح مسئله عدالتخانه و سپس مشروطه، این موضوع ابتدا درخواست روحانیت نبود و در نهایت کار و به پیشنهاد روشنفکران و توسط دولت‌آبادی به درخواست‌ها افزوده شد (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۲-۲۳؛ آدمیت، ۱۳۵۱، ص ۱۷۴-۱۸۱ و ۱۸۱-۱۷۵).^۱

قانون مهم‌ترین مسئله برای روحانیت به شمار می‌رفت؛ چراکه با ورودش به حوزه گفتمانی باعث مشروعیت عرفی و سکولار می‌شد و ماهیت گفتمان سنتی ایران که مبتنی بر شریعت و سلطنت بود را تغییر می‌داد. به همین دلیل روحانیون کوشیدند در

۱. برخی معتقدند این لفظ نخستین بار توسط همسر کاردار انگلیس در بست‌نشینی سفارت به زبان‌ها افتاد (نک: خراسانی ادیب هروی، بی‌تا، ص ۱۳۶-۱۳۷).



برابر دو سؤال به وجود آمده پاسخ مناسب دهند؛ یکی تازگی قانونگذاری و دیگری عقیده عدم مشروعیت دولت در دوره غیبت بود (مصلی نژاد، ۱۳۸۳، ص ۲۷۸). لذا ضمن مسئله‌دار بودن نحوه نگرش به قانون و قانونگذاری، «مشروعیت» نهاد قانونگذار و پس از آن مجری آن نیز برای آنان مشکل ساز بود؛ موضوعی که در گذشته به ضرورت با آن مدارا کرده بودند؛ اما عدم اطمینان به گونه‌های دیگر مانع این همکاری در آینده می‌شد.

در بررسی مواضع روحانیت دو دسته مشروعه‌خواه و مشروطه‌خواه (عدالت‌طلبان) را به خوبی می‌توان تمیز داد. مسئله مهم تلاش هر دو طیف برای مهار قدرت شاه بود. همچنین دخالت مردم در ایجاد مشروعیت بر مبنای «عناصر جدید مدرنیته» با «سطوح مختلف» توسط هر دو گروه رد می‌شد. شیخ فضل‌الله نوری در فضیلت و فواید وجود مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شک نداشت (عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۸۲)؛ ولی با این حال سلطنت را قوه اجرائیه احکام اسلام می‌دانست (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴-۱۶۳). وی معتقد بود که بنای اسلام بر دو امر است: نیابت در امور نبوتی و سلطنت که بدون این دو، احکام اسلامی معطل می‌ماند (ترکمان، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۶). لذا نگرش او به مشروطه، بدون توجه به راهکارهای دموکراتیک مبتنی بر اصول و مبانی جدید بود (آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۵۲). در واقع شیخ و دیگر شریعت‌مداران با نفی سکولاریسم، معتقد به یک عقل یعنی عقل الهی و یک قانون یعنی قانون شرعی بودند. آنان در مخالفت با اومانیزم، تشخیص مصالح افراد را تنها توسط شارع مقدس ممکن می‌دانستند و معتقد بودن که بشر را به شناخت مصالح مردم راهی نیست (انصاری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰).

در مقابل، روحانیون نواندیشی چون نائینی، طباطبایی و مازندرانی قرار داشتند. هر چند نمی‌توان منکر وجود برخی از موارد عاریه‌ای از اندیشه‌های سیاسی غربی در گفتمان این دسته شد، ولی همچنان نمی‌شود آنان را آزادیخواهان مدرن متأثر از مدرنیته غربی دانست. کسروی در مورد اینان چنین می‌گوید:

یک دسته از علماء که شادروانان بهبهانی و طباطبایی و همراهان ایشان، آخوند خراسانی و حاجی تهرانی و حاجی شیخ مازندرانی بودند، چون به کشور دلبستگی داشتند

و آن را در دست دربار خود کامه قاچاری رو به نابودی می‌دیدند، برای جلوگیری از آن، مشروطه و مجلس شورا را بایست می‌شماردند، و در همان حال، یعنی مشروطه را، چنان که سپس دیدند و دانستند، نمی‌دانستند و آن را بدان سان که در اروپا بود، نمی‌طلبیدند (کسروی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۹).

حقیقتِ تلاش این گروه بر مبنای تغییر کامل نوع فلسفه سیاسی قانون حاکم نبود، بلکه صرفاً اصلاحی مذهبی بود که دین و روحانیت را در این موضوع قیم می‌دانست. میان تحلیل‌گران اختلاف است، ولی به طور مثال وابستگان این اندیشه، چون طباطبائی، حتی جمهوری را چونان مؤلفه و عنصری غربی که حاصل از مدرنیته اروپایی باشد، به طور علنی نفی می‌کردند؛

در این پذیرش، مدرنیته بدون بنیادهای آنان یعنی عقلانیت بشری، نسبی‌گرایی، سکولاریسم، تجربه‌گرایی و اومانیزم است. این اندیشه، مردم‌سالاری، پیشرفت، برابری و عدالت را گرچه همانند متفکران مدرن می‌پذیرد، آن را بر بنیادهای دینی و سنتی استوار می‌سازد (رهبری، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۱۳).

در حقیقت در ارتباط با نحوه تعامل و برخورد، هر دو گروه را باید سنتی نامید؛ چراکه معتقد به عدم پذیرش مدرنیته و نتایج آن، از جمله سکولاریسم، بودند؛ زیرا در گفتمان تجدد اراده عمومی منبع جعل قانون است، در حالی که در گفتمان مشروطه اراده شاه، شریعت و ملت هر یک به نوبه خود می‌تواند دخیل باشد (میرموسوی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸). مدرس در تحلیل این موضوع - فلسفه، ماهیت و مشروعیت قانون - چنین معتقد است:

قانون در هر جایی در چیزهای مملکتی دو فلسفه دارد: یک فلسفه مربوط به ماهیت است و یک فلسفه راجع به ترتیب و اداره و وسایل است... در مملکت ما، فلسفه متعلق به ماهیت قانون است و ماهیت مواد است. فلسفه عادی آن فلسفه است که به واسطه پیغمبر رسیده است و آن فلسفه که باید مجلس شورای ملی، و مقصود از انعقاد همین است، همان فلسفه اداری است... اگر آن فلسفه را به همه فلسفه عادی که به ما رسیده است، به حال خود بگذاریم و در فلسفه ثانی بحث کنیم که فلسفه اداری و سیاسی امور باشد، قوانین ما مرتباً و منظم از مجلس می‌گذرد (مشروح مذاکرات مجلس ملی، دوره ۲، جلسه ۲۶۵).

آنچه از مطلب فوق حاصل می‌شود لزوم بقای دین به عنوان مرجع و منبع اصلی



برای ایجاد مشروعیت و قانون است؛ موردی که مد نظر متجددان نیست؛ لذا از آنجا که حذف نهاد دین در این فرآیند باعث حذف متقابل نهاد روحانیت نیز می‌شود، نمی‌توان انتظار نگرش مثبت روحانیت به قانون و نهادهایی چون جمهوری را داشت؛ زیرا این نهادها سبب نادیده گرفتن این جایگاه می‌شدند. در حقیقت از آنجا که اقتدار روحانیت دینی به فرهمندی منصب رسمی آنان بستگی داشته (واخ، ۱۳۹۰، ص ۳۷۱) و قدرت آنان به سبب وجود جایگاه رسمی برای مشروعیت سلطنت بوده است، خواهان حفظ سلطنت در فرایندهای سیاسی جهت حفظ دین می‌شدند. این چنین بود که برخی چون کسروی ورود روحانیت به اصلاحات را اصولاً از روی آگاهی به اندیشه و فلسفه سیاسی جدید نمی‌دیدند و صرفاً راهی جدید برای حفظ شریعت می‌دانستند (کسروی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱).

۳. روحانیت، جمهوری و تجارب مختلف طرد آن

در این بند نگرش به جمهوری را در سه مقطع مختلف بررسی می‌کنیم تا نگرش منفی روحانیت به جمهوری و دلایل آنان برای رد آن، مشخص شود. مقطع زمانی اول همزمان مشروطه، دومین مقطع حساس در تاریخ جمهوری خواهی به قدرت رسیدن رضا شاه و آخرین مورد دوران پهلوی دوم و متهم کردن مصدق به جمهوری خواهی است.^۱

اولین حرکت جمهوری خواهانه در ایران در ابتدای دهه دوم سلطنت ناصرالدین شاه اتفاق افتاد و علت اصلی آن ملکم خان و فراموش خانه او بود که پس از فاش شدن، آن هم به صورت مبالغه آمیز، پس از شورش کوچک، توسط ناصرالدین شاه به فراموشی رفت (رحمانیان کوشککی، ۱۳۷۹، ص ۹).^۲ هر چند فعالیت‌های پراکنده دیگری نیز در این راستا انجام می‌گرفت، ولی حوادث و مباحث پیرامون جمهوری در

۱. به سبب اهمیت و چالش بیشتر در پایان قاجار، تمرکز بیشتر بر حوادث پیرامون جمهوری رضاخانی است.

۲. برخی نخستین کسی را که در تاریخ ایران به جمهوری خواهی متهم می‌دانند، میرزا نصرالله خان اردبیلی، معروف به صدرالممالک اردبیلی است، هر چند این مهم در حد اتهام و یا نیات قلبی نامبرده بوده است. (نک: جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۱۷).

دوران مشروطه اهمیت بیشتری دارد. آنچه در تمام حوادث دوران مشروطه به خوبی آشکار است عدم تمایل به جمهوری و حتی نوعی وحشت رجال سیاسی سنتی، به ویژه روحانیون، از آن است. آنان حتی برای بدنامی جمهوری و اتهام به آن تلاش می‌کردند؛ برای مثال در دوره ناصری همه مخالفان را به بابتی گیری و جمهوری خواهی متهم می‌کردند و حتی در مواردی که عده‌ای به دلایلی واهی دستگیر می‌شدند، تهدید می‌کردند اگر از پرداخت مقرری مأموران دولتی و فراشان زندان امتناع کنند، آنان را به بهانه بابتی‌گری و ترویج افکار جمهوریت و شرابخواری حبس خواهند (حاج سیاح، ۱۳۱۶، ص ۳۵۲).

در عهد مشروطه نیز همچنان این روند ادامه داشت، جایی که عین‌الدوله در نامه به درخواست مهاجرین حرم حضرت عبدالعظیم چنین در پاسخش ادامه می‌دهد: «مبادا آلت دست یک مشت مفسد جمهوری طلب بی‌دین شوید» (ملک‌زاده ۱۳۷۳، ص ۱۱۵).

بررسی گفتمان روحانیت آن عصر نیز نشان از پرهیز آنان از در معرض اتهام قرار گرفتن به عنوان حامی جمهوریت دارد. در این موضوع آیت‌الله طباطبائی می‌گوید: ما عدل و عدالتخانه می‌خواهیم، ما اجرای قانون اسلام را می‌خواهیم؛ ما نمی‌گوییم مشروطه و یا جمهوری، ما می‌گوییم مجلس مشروعه و عدالتخانه.^۱

آیت‌الله بهبهانی نیز در همین راستا می‌گوید:

حالا بعضی می‌گویند ما مشروطه‌طلب و یا جمهوری‌خواه هستیم. به خدای عالمیان این حرف‌ها را به ما می‌بندند. ما نگفتیم پادشاه نمی‌خواهیم (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۶۱، ص ۴۴۳).

نکته حائز اهمیت بیان فضای حاکم است. در آن دوران رایج بود که هر کس در فرانسه تحصیل کند، جمهوری پرست و بی‌دین می‌شود (آدمیت ۱۳۵۱، ص ۱۰). این موضوع مختص روشنفکران نبود؛ لذا برخی روحانیون تجددخواه به دلیل وجود این شرایط از بیان دیدگاه‌های خود مبنی بر لزوم جمهوری پرهیز می‌کردند؛ برای نمونه

۱. هرچند برخی معتقد به هواداری طباطبائی از جمهوری هستند و نشانه‌هایی نیز در این باره صادق است، اما این گفته او حداقل نشان از فضای مسموم و سنگین علیه جمهوریت دارد. آنچه توسط برخی از روحانیت مدام در حال تشدید بود.



میرزا یوسف شمس الفاضل در این موضوع چنین می‌گوید: «باری فروعات دولت جمهوری زیاد است و حقیر حق تشریح آن را ندارد که اتقوا من المواضع التهمه» شمس الافاضل خراسانی، ۱۳۲۹، ص ۵۶. این وضعیت در مورد دیگرانی چون اسدآبادی هم صادق بود؛ چنان که عباس میرزا ملک آرا در توصیف موقعیت او آورده است: «خیلی از مردم را فریفت و تشویق به خروج از عبودیت کرد و محاسن سلطنت مشروطه و جمهوری را بیان کرد» نوایی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۰.

بنابراین جامعه بی‌دینی و جمهوریت را یکی می‌دانست. البته با توجه به رسالت روحانیت، به ویژه در امور مذهبی، آنان برای تبیین تمایزات و اختلافات این دو تلاش نمی‌کردند و حتی این یگانگی را تصدیق می‌کردند. این فرآیند به حدی آشکار بود که حتی در برخی گزارش‌ها آمده است که احمد شاه کوشش دارد به وسیله ملاها مبارزه‌ای بر ضد جنبش جمهوری‌خواهی ترتیب دهد (حائری، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷). در بررسی تفکرات بسیاری از روشنفکران آن عصر به صدق این گزاره - هم‌ارزی بی‌دینی و جمهوریت - پی می‌بریم. اکثر روشنفکران آن عصر بنیادهای فکری خود را بر سکولاریسم قرار داده بودند و جایگاهی برای دین و روحانیت در اداره و تصویب قوانین و امور قائل نبودند. فارغ از اینکه این روشنفکران حامی جمهوری بودند یا خیر،^۱ جمهوری امکان حضور چنین تفکراتی را در سطح اول سیاست مهیا می‌کرد؛ به ویژه برای آنانی که چون آخوندزاده مبلغ نوعی پروتستانتیسم و لغو حقوق الهی و تکالیف عباد الهی بودند (آخوندزاده، ۱۳۵۵، ص ۱۰۳؛ ممو، ۱۳۵۷، ص ۱۳۵) و یا ملک‌خان که مسبب مشکلات را علما و اکابر متعصب می‌دانست (محیط طباطبایی، ۱۳۲۷، ص ۷۸) و به شدت منفور شیخ فضل‌الله بود.^۲

هم‌ارز دانستن بی‌دینی و جمهوریت از تجربه فرانسه و مبلغان آن که در آنجا تحصیل کرده بودند، متأثر بود. در جریان بست‌نشینی در سفارت، وکیل‌الدوله به امین السلطان می‌نویسد: «افرادی قانوندان به جماعت بستیان پیوستند که قانون فرانسوی

۱. آقاخان کرمانی علی‌رغم سکولار بودن موافق جمهوری نبود.

۲. شیخ فضل‌الله نوری در مورد ملک‌خان گفته بود: آخر مقبول کدام احق است که کفر حامی اسلام شود و ملک‌نصارا حامی اسلام باشد؟

برای آنان می‌خواندند و ترجمه می‌کردند و خواهان همان قانون فرنگی بودند» (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۱۶۹)؛ اما مورد مهم اندیشه سکولار و روش انقلابی آنان بود. این گروه با شعار «برابری، برادری و آزادی» که برگرفته از آرمان انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ بود و با الگو گرفتن از روش‌های انقلابی ژاکوبین‌ها و رهبران آن، همچون روبسپیر و دانتون - حتی برخی، ایشان را به همین نام‌ها خطاب می‌کردند - عمل می‌کردند (هدایت، ۱۳۷۵، ص ۱۵). در واقع در تجربه ایران و فرانسه سلطنت همواره تشکیلات جدیدی برپا کرده بود، بی‌آنکه هرگز تشکیلات قبلی را برای گشودن راه تشکیلات جدید از میان برده باشد، بدین ترتیب شکاف میان جامعه و رژیم سیاسی، همچون شکاف میان خواست‌های مردم از یک سو و نهادهای حکومتی از سوی دیگر، مدام بیشتر نشده بود (سویول، ۱۳۷۰، ص ۱۱۳)؛ اما این بار صحبت از حذف و انحلال همراه با خشونت بود.

شرح و اثبات این شرایط، یعنی نقش مخالف روحانیت با جمهوری، در پایان دوران قاجار و طی تلاش‌های رضا شاه برای جمهوری، آسان‌تر و آشکارتر است. در زمانه برآمدن رضا شاه و تلاش او برای جمهوری، نقش مخالف اصلی را روحانیت عهده‌دار بودند. در ذکر دلیل مخالفت علمای تبریز آورده‌اند:

نه اینکه آنان موافق اوضاع سابق باشند؛ بلکه حتم است به انقراض قاجار ولی از لفظ جمهوریت خاطر آنان مشوش است؛ چون این کلمه را منافی مذهب می‌دانند (نوری اسفندیاری، ۱۳۵۵، ص ۹۷).

بدین صورت هر چند نمی‌توان از رابطه برخی روحانیون با برخی شاهان و شاهزادگان صرف نظر کرد، اما حقیقت مطلب نوعی ترس از طرد دین و دینداران و رواج جمهوری وجود داشته است؛

اینکه علما و پیشوایان مذهبی، نهضت ضد جمهوری را رهبری می‌کردند به هیچ وجه ناشی از احساسات شاه پرستی مردم نبود... عقیده علما این است که جمهوری نفوذ آنان را از میان بر خواهد داشت و همان معامله که با مقامات روحانی در ترکیه شد، در ایران نیز تعقیب خواهد شد (همان).

همایون کاتوزیان در تقسیم‌بندی دیدگاه‌های مخالفان در آن زمان (۱۳۰۳) معتقد

است:



هم کاشانی و هم رهبران سنتی مذهبی با جمهوری به مخالفت برخاستند؛ کاشانی بدان سبب که می‌خواست مانع قبضه دولت و قدرت توسط رضاخان شود و رهبران سنتی مذهبی بدین دلیل که از ظهور تجددطلبی و زوال نفوذ مذهبی خود نگران بودند (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ص ۲۴۹-۲۷۰).

در واقع در آن زمان جمهوری به هر بیانی هم سنگ سکولاریسم دانسته می‌شد و جمهوری‌خواهان به تلاش برای حذف اسلام از طریق تغییر رژیم متهم می‌شدند (اتابکی، ۱۳۸۵، ص ۸۲). در این میان کسان دیگری نیز بودند که به ظاهر دلایل دیگری را در این باره مطرح می‌کردند؛ برای مثال مدرس وابسته بودن و انگلیسی بودن جمهوری را بهانه می‌کرد. در بیان و پاسخ دلیل این رفتار، خود مدرس چنین توضیح می‌دهد:

من با جمهوری واقعی مخالف نیستم و حکومت صدر اسلام هم جمهوری بوده است؛ ولی این جمهوری که به ما می‌خواهند تحمیل کنند، بنا بر اراده ملت نیست؛ بلکه انگلیسی‌ها می‌خواهند تحمیل کنند (مدرسی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱).

او در مجلس، درباره طرفداران جمهوری چنین می‌گوید: «این مجلس مشروطه است؛ هر کس عقیده‌اش مخالف قانون اساسی و طرفدار جمهوری است باید چشمش کور شود و از در برود بیرون» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۵، جلسه ۴۰). در تحلیل این گفته، مهم‌ترین مطلب این است که حقیقتاً نمی‌توان از نقش اساسی و حمایت مستقیم انگلیس در این موضوع سخن گفت. هر چند وزارت جنگ و نمایندگان آن در ایران در ابتدا از رضاخان حمایت می‌کردند (کدی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷)؛ ولی وزرات خارجه انگلیس پس از غائله جمهوری، ضمن عدم تمایل به بازگشت احمد شاه به کشور، هیچ موضع و حمایتی از رضاخان در این زمینه نداشت (غنی، ۱۳۷۷، ص ۳۳۰-۳۱۴). چه بسا در بسیاری مواقع نگران همکاری او با روس‌ها نیز بودند (همان، ص ۳۲۹).

نکته دیگر این است که مدرس جمهوری را تحمیلی می‌داند، در حالی که در پی مشکلات عدیده‌ای که قاجار برای ملت ایجاد کرده بود، نهضت جمهوری‌خواهی دارای زمینه‌های اجتماعی بود و یکسره ساختگی و تحمیلی نبود؛ چه اینکه اگر قاجار، به ویژه احمد شاه، فاسد نبودند، مدرس خود در پیشنهادات سه‌گانه‌اش سخن از تغییر و خلع

احمد شاه نمی داد (مکی، ۱۳۷۴، ص ۴۱۹). همچنین اینکه حضور جمهوری باعث محدودیت قدرت، حداقل از لحاظ نظری، می شد و موجب حضور چشمگیرتر مجلس در سیاست می گشت (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۹۹).

با مخالفت مدرس در تهران و سپس کشیده شدن موضوع به قم و گرفتن رنگ و بوی دینی، مردم به مخالفت پرداختند (گودرزی، ۱۳۷۲، ص ۷۳). در ابتدا جمهوری خواهی طرفداران زیادی در میان مردم داشت. تلاش های رضاخان و نامه های نوشته شده بین او و مراجع نیز صرفاً از نگرانی های مذهبی و مخالف بودن جمهوری با دیانت سرچشمه می گیرد، وگرنه لزومی برای دخالت روحانیون آزاداندیشی چون نائینی نبود. سرانجام نیز با حمایت های نائینی به عنوان یک روحانی و دشمن اسلام خواندن مخالفان سردار سپه، غائله جمهوری فروکش کرد (حایری، ۱۳۶۰، ص ۱۹۰-۱۹۳).

دلیل جبهه گیری مدرس نیز همچون سایر روحانیون به نگرش های مذهبی او به جمهوری خواهی مربوط می شود. نقل خاطره حسن حلاج از مدرس مؤید این مطلب است؛

در همان روز با مرحوم مدرس ملاقات داشتم و درباره جمهوریت از او پرسش کردم. آن مرحوم گفتند من با جمهوریت در ایران مخالفم ولی با سلطنت هر آدم لایقی موافقم؛ زیرا علاوه بر اینکه اصول جمهوریت با طریقه جعفری (شیعه) مخالف است، ملت نیز دچار دسته بندی برای انتخابات رییس جمهور نمی شود (نیازمند، ۱۳۹۱، ص ۶۶؛ حلاج، ۱۳۳۵، ص ۱۹۵).

صدق این بازگویی زمانی آشکارتر می شود که به نامه مکتوب مدرس به احمد شاه رجوع کنیم. به زبانی دیگر او این مخالفت را مجدداً در مغایرت جمهوری به عنوان یکی از مظاهر تجدد غربی با دین معرفی می کند:

غرض آن است که هرگاه مقصود دیگران تنها عبارت از این بود که اعلی حضرت را از سلطنت بر کنار سازند و دیگری را بر تخت نشانند، من که مدرس هستم صریحاً می گویم که به مبارزه بر نمی خواستم؛ اما بر من ثابت شده است که مقصود دیگران در حال حاضر تغییر رژیم حقیقی است، با تمام معنای آن و تغییر رژیم در تمام شعب اجتماعی و سیاسی... در رژیم نوعی که نقشه آن برای ایران بینوا طرح کرده اند، نوعی از تجدد به ما داده می شود که تمدن مغربی را با رسواترین قیافه تقدیم نسل های آینده خواهد کرد...



درهای مساجد و تکایا به عنوان منع خرافات و اوهام بسته خواهد شد. رحیم زاده صفوی،
۱۳۶۲، ص ۱۵۸۶).

در شرح این بدگمانی توضیح شرایط لازم است؛ زیرا شرایط همانند مشروطه است؛ یعنی بیشتر روشنفکران راه سعادت را در حذف دین و روحانی از صحنه سیاست می‌بینند و جمهوری را گام نخست برای تغییر گفتمان جامعه مذهبی ایران و حذف مشروعیت نهاد روحانیت، با قرار دادن نهاد و مشروعیت دیگری مافوق آن می‌دانند. مجله ایرانشهر نمونه مناسبی برای شرح این نگرش است جایی که می‌نویسد:

امروزه اغلب ممالک اروپا حتی روسیه بزرگ نیز جمهوری شده است. تردیدی نیست که در این دوران جدید شکل جمهوری حکومت، بهترین نظام حکومتی می‌باشد. هرچند تردیدی نسبت به شایستگی‌های جمهوری‌خواهی نداریم، ولی باید بپذیریم که جمهوری‌خواهی به خودی خود هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است برای یک هدف بالاتر، نابودی سلطنت و استبداد روحانی به خاطر هدایت توده‌ها به یک انقلاب اجتماعی. اکنون درست موقع براندازی قدرت پادشاهی است. موقعی که این کار را انجام دادیم، می‌توانیم توجه‌مان را به قدرت ارتجاعی‌تر روحانیت مزاحم و بی‌ثمر معطوف سازیم (کاسم زاده، ۱۳۰۳، ص ۲۵۷-۲۵۸).

چنین شرایطی و ادامه رفتار نامناسب روشنفکران که سبب شبیه‌سازی و تطبیق کامل هر نوع جمهوری با سکولاریسم (نمونه نزدیک و متذکر آن در ترکیه) می‌شد، باعث رضایت روحانیت به سلطنت رضاخان شد. در واقع بی‌سوادی جامعه ایران، نگرش روحانیون که جمهوری را مساوی با بی‌دینی می‌دانستند، رفتار نادرست جمهوری‌خواهان در مجلس و ناپخته بودن این اندیشه در آغاز طرح، از دلایل دیگر ناکامی آن است (بهار، ۱۳۷۱، ص ۱۴). برای روحانیت ترکیه چونان کابوس بود؛ جایی که مجلس نمایندگان خلافت را منحل کرده بود. روحانیت علنا اعلام کرده بود:

چگونه رضا خواهیم داد که یک ماده از قانون اساسی ما را در این دوره تغییر دهند و بالاخره در دوره‌های دیگر هم بقیه تغییر کند و فاتحه اسلام را در «پارلمان» بر پا کنند... مردم چون دیده‌اند جمهوری بر خلاف قوانین و مذهب است قیام کرده (تدین پور، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۴).

توجه به نگرانی جایگاه مشروعیت پارلمان و قانون و مسیر پیش روی آن، اهمیت نوع نگرش به جمهوری را در این گفته مشخص می‌کند.

این موضوع باعث گرایش قسمت عمده روحانیون متنفذ به سمت سلطنت رضاخان شد. در واقع آنان چنین می‌اندیشیدند که سلطنت رضا شاه یک تیر و دو نشان است؛ هم نجات مشروطه و هم دفع خطر جمهوری خواهی که امکان تمایل آن به مشابه‌اش، یعنی ترکیه، بسیار بود (فیرحی، ۱۳۹۰، ص ۴۱۱). روحانیت در آن دوران امید داشتند که شرایطی مشابه درخواست زیر ایجاد شود؛ موردی که امکان آن بر اساس تجارب و اندیشه سیاسی آن عصر در مورد جمهوری میسر نبود:

در جریان جمهوری خواهی، رضاخان تصمیم گرفت به قم برود تا دیداری با مراجع تقلید داشته باشد. شیخ عبدالکریم حائری لازم دانست پیش از این دیدار مطالبی را که قرار است گفته شود با علمای دیگر هماهنگ کند. برای همین، جلسه‌ای با حضور دو مرجع دیگر، آیت‌الله اصفهانی و نائینی تشکیل شد و همگی تصمیم گرفتند به رضاشاه بگویند نباید دیکتاتوری کنی و حداکثر نقش سمبلیک پادشاه را داشته باشی و «اگر بخواهی می‌توانی پادشاه باشی، آن هم پادشاهی که فقط مانند نقش روی دیوار است». در این جلسه، مرحوم نائینی بدون اینکه مناسبت داشته باشد، مرتباً اشاره می‌کرده به دیوار و می‌گفته که پادشاه باید مثل نقش دیوار باشد. سردار سپه خیلی متعجب شده تا اینکه از فرط تحیر سؤال می‌کند که ایشان از نقش روی دیوار مقصودشان چیست؟ آیت‌الله حائری می‌گویند مقصود ایشان این است و ما هم تأیید می‌کنیم که باید پادشاه در مملکت مثل نقش دیوار باشد (لاجوردی، ۱۳۸۷، ص ۲۰-۲۱).

پس از رضاخان، در دوران محمدرضا پهلوی نیز نگرش روحانیت همچنان مبتنی بر حفظ سلطنت مشروطه بود. بررسی گفتمان سیاسی مرجعیت وقت، آیت‌الله بروجردی، و حتی مکتوبات سایر فقها همچون حضرت امام نشان می‌دهد که آنان در مورد سلطنت معتقدند: «علما اگر مخالفتی داشتند با شخص بوده، با اصل سلطنت از این طبقه مخالفتی ابراز نشده است، بلکه بسیاری از علما همکاری کرده‌اند» (خمینی، ۱۳۲۳، ص ۱۸۵). در واقع آنان سلطنت را فاقد فقاقت و عدالت حکومت را طاغوتی معرفی می‌کردند و سعی در نزدیکی و متأثر کردن سلطنت از نشانه‌های دینی بر اساس مذهب رسمی کشور داشتند؛ به طور مثال در جریان تغییر قانون اساسی که باعث افزایش قدرت شاه می‌شد، پس از استفتای علما در مورد مجلس مؤسسان، جوابیه آیت‌الله بروجردی (ره) این گونه بود:

برای اینکه مبدا تغییراتی در موارد مربوطه به امور دینی داده شود به وسیله اشخاص



به اعلی حضرت همایونی تذکراتی مکرراً دادم و همچنین از طرف اعلی حضرت اعلام شده که نه تنها در مواد مربوطه به دیانت تصرفی نخواهد شد، بلکه در تحکیم و تشدید آن اهتمام خواهد شد.^۱

بنابراین دغدغه روحانیت آن عصر صرفاً جایگاه دین در قانون و جامعه بود، به طوری که حتی از افزایش قدرت شاه سخنی به میان نیامد. تبیین دقیق این دیدگاه، در دوران مصدق بهتر صورت می‌گیرد. در آن زمان به دلیل زمزمه‌های جمهوری نوع و نگرش روحانیت آن عصر به جمهوری و دغدغه‌های آنان مشخص است. در این دوره نیز جمهوری همواره معادل و هم‌ارز بی‌دینی و سکولاریسم بود، با این تفاوت که در این دوران به سبب تبلیغات مارکسیست‌ها و توده‌ای‌ها، این بار جمهوری در پوشش کمونیسم برای روحانیت نمایان می‌شد.

نتیجه

جامعه ایرانی زمانی تغییر حاکمیت را مد نظر خود قرار داد که آشنایی چندانی با اندیشه سیاسی مدرن نداشت و هنوز توانایی پالایش و بازسازی آنچه به عنوان مدرنیته وارد ایران می‌شد را کسب نکرده بود. این مطلب صرفاً مختص روحانیت نبود و جامعه و اندیشمندان سیاسی نیز به طور کلی در رکود فکری به سر می‌بردند. آنچه حقیقت حاکمیت را در ایران بنیان نهاده بود، اندیشه‌ای بود تقریباً باستانی متشکل از دو عنصر سلطنت و دیانت که حسب مقتضیات زمانه با یکدیگر به سازش رسیده بودند. هرچند در اندیشه سیاسی شیعه اصولاً مشروعیت سلاطین به دلایل مختلف مورد چالش قرار می‌گرفت، اما ضرورت زمانه باعث همکاری و پیدایش نوعی لزوم تقویت دوسره میان آن دو می‌شد. در حقیقت دو نهاد سنتی توانایی تحمل یکدیگر را داشتند؛ اما مدرنیته سبب آشوب این وضعیت شد. ورود اندیشه‌های سیاسی غربی، تحت عناوین مختلف که بر بنیان‌های اندیشه‌های سکولاریسم، نفی دین و جایگاه روحانیت در جامعه قرار داشت، سبب آشفتگی و احساس ترس شد؛ نگران از نفوذ سکولاریسم و بی‌دینی در

۱. استفتاء علماء در مورد مجلس مؤسسان قابل دسترسی در:

جامعه. این مطلب باعث آن شده بود که نوگرایان به دنبال هماهنگ نشان دادن مفاهیم جدید با اندیشه‌های دینی باشند؛ چراکه با این کار جامعه سنتی را همراه خود می‌کردند. در تغییرات اجتماعی شاهد همراهی روحانیت و برخی از روشنفکران هستیم؛ مرز این همکاری تا آنجا بود که بنیادهای اسلام و متعاقب آن مشروعیت روحانیت مورد چالش قرار نگیرد.

اولین مورد مهم در این تقابل روشنفکران و روحانیون نحوه نگریستن به مبانی مشروعیت قانون بود؛ جایی که سبب پیدایش دو دیدگاه مشروعه و مشروطه شد. در حل این مشکل، روحانیت توانست با کنترل مجلس و وارد کردن مشروعیت دینی به عنوان مبانی قانونگذاری در قانون اساسی مشروطه، کنترل امور را همچون گذشته تا حدودی در دست داشته باشد؛ چراکه همچنان دین به عنوان عامل اساسی در مشروعیت بخشی محسوب می‌شد. اما مشکل در جایی نمود پیدا می‌کرد که عنصری مافوق نهاد دین - به طور مثال مجلس - قصد تغییر و تفسیر امور را داشته باشد و نهاد دیگری به نام جمهوری، که خود فاقد مشروعیت دینی است و صرفاً بر بنیان‌های دموکراتیک بنا شده، جای سلطنت را به عنوان نهادی سنتی و نیازمند تأیید مشروعیت از نهادهای دینی بگیرد.

روحانیت نگران بود که فاتحهٔ اسلام را در «پارلمان» برپا کنند. این نگرش و چرایی آن از دو سو حاصل می‌شود؛ یکم از تجارب حاصل شده از جمهوری‌های اروپایی و پیرامونی، به ویژه ترکیه، و همچنین منادیان جمهوری در ایران؛ دوم ضعف اندیشه سیاسی در ایران که توانایی هماهنگی و بومی کردن جمهوری را چونان یک ابزار برای اداره جامعه نداشت.

آنچه از دلایل و عوامل نگرش روحانیت برای طرد جمهوری بر اساس تجربه اول بر می‌آید این است که روحانیت نیز همچون روشنفکران، در تقابل و مواجهه با مدرنیته و عناصر آن - همچون جمهوری - دچار مشکل شده بوده است. روشنفکران صرفاً دچار سردرگمی بودند؛ ولی روحانیت سردرگمی و نگرانی را همراه یکدیگر احساس می‌کرد؛ چراکه از دست رفتن دین را متأثر از نشانه‌ها و تجارب سایر نقاط جهان به خوبی احساس می‌کرد. مفهوم جمهوری برای آنان متناسب جمهوری فرانسه در عهد مشروطه، جمهوری آتاتورک در زمانه رضاخان و جمهوری‌های کمونیستی در



زمان محمدرضا شاه بود؛ لذا با ارزیابی ضمنی بازیگران سیاسی - ضمن اعتقادات مختلف نسبت به چیستی و چگونگی سلطنت - سلطنت را همچون جمهوری خطری برای خود تصور نمی کردند و حتی با آن نوعی تعامل برای بقا و حفظ مشروعیت می کردند.

در بررسی مورد دوم، اعتماد روحانیت زمانی به جمهوری ایجاد می شود که از لحاظ تئوری روشی نوینی برای حفظ مشروعیت دینی و بنیان های دین در جامعه ایجاد گردید. جمهوری اسلامی نمونه ای است که ضمن پذیرش جمهوری خواهی، دغدغه های ناشی از تسلط سکولاریسم و توانایی ریاست جمهور و یا پارلمان را در حذف نهاد دین از بین می برد.

در حقیقت از آنجایی که سلطنت بر اساس قانون اساسی مشروطه امکان حضور دین در تصمیمات اجتماعی سیاسی را میسر و حتی واجب می کرد، روحانیت حضور سلطنت در صحنه سیاست را مطلوب می دانست؛ چراکه جمهوری (با تعریف سکولارش که برای روحانیت تصویر شده بود)، دین را از مقام رسمی - به ویژه قانونگذاری و تأیید مشروعیت - خارج می کرد. روحانیت خود را در یک جدال با بی دینی می دید و سلطنت را لازمه و حامی سنتی خود در این جنگ می دانست؛ زیرا مشروعیت سلطنت نیز برگرفته از دین و جامعه روحانی بود. بدین دلیل پذیرش جمهوری را که امکان گسترش سکولاریسم در نقوش مختلف را ممکن می ساخت، طرد می کرد.

پس از مسجل شدن عدم امکان همکاری با سلطنت و به طور گسترده تر و مهم تر، پیدایی راهی جدید برای حفظ نهاد دین و روحانیت، چونان عامل اصلی مشروعیت بخشی به نهادهای سیاسی جدید (یعنی مدل جمهوری اسلامی) امکان تشکیل جمهوری را لازم و مفید دانستند.

در مجموع آنچه اصولاً از بررسی تعاملات روحانیت در جریانات جمهوری خواهی و گسترش تفکرات سکولار در جامعه برمی آید، این است که جمهوری یکی از نمادهای تجدد بود که متأثر از آنچه برخی در ایران به تبلیغ آن می پرداختند و متأثر از اندیشه های سکولاریستی، در صدد حذف نمادها و نهادهای دینی بود. بنابراین پذیرش جمهوری در حقیقت پذیرش سکولاریسم بود. به همین دلیل اقبال به جمهوری تا

زمان بومی کردن آن بر اساس دین و پیدایش و طرح جمهوری اسلامی توسط حضرت
امام خمینی به تعویق افتاد.

جمهوری به مثابه سکولاریسم...





منابع

۱. آبادیان، حسین (۱۳۷۴)، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروطه*، تهران: نشر نی.
۲. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه: احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
۳. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
۴. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۵)، *مقالات فارسی*، تهران: انتشارات نگاه.
۵. _____ (۱۳۷۵)، *الفبای جدید، الفبای جدید و مکتوبات*، گردآورنده حمید محمدزاده، تبریز: نشر احیا.
۶. آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، *اندیشه‌های ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)*، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. _____ (۱۳۵۵)، *ایدئولوژی نهضت مشروطه ایران*، تهران: انتشارات پیام.
۸. اتابکی، تورج (۱۳۸۵)، *تجدد آمرانه*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
۹. ارتور، کیریستین سن (۱۳۸۳)، *ایران در زمان ساسانیان*، تهران: ققنوس.
۱۰. اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱)، *رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله*، تهران: نشر نی.
۱۱. اکبری، محمدعلی (۱۳۸۲)، «الگوی سلطنت مستقل منظم: نظریه گذار از سلطنت خودکامه به سلطنت مشروطه»، *مجله تخصصی تاریخ دانشگاه تهران*، مقاله ۴، دوره ۴، شماره ۱، ص ۸۹-۱۱۰.
۱۲. الگار، حامد (۱۳۵۶)، *دین و دولت در ایران*، تهران: انتشارات توس.
۱۳. انصاری، مهدی (۱۳۶۹)، *شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت (رویارویی دو اندیشه)*، تهران: امیر کبیر.
۱۴. بنایی، امین (۱۳۷۷)، «تأملاتی درباره: ساختار اجتماعی و اقتصادی ایران در اوج دوره صفوی»، ترجمه محمدعلی رنجبر، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ش ۱۳۵-۱۳۶، ص ۵۶-۶۹.
۱۵. بهار، محمد تقی (۱۳۷۱)، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی در ایران*، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

۱۶. تدین پور، منصوره (۱۳۷۴)، اسناد روحانیت و مجلس، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۷. ترکمان، محمد (۱۳۶۳)، مکتوبات شیخ فضل‌الله نوری، ج ۲، تهران: شرکت فرهنگی رسا.
۱۸. جهانگیر میرزا (۱۳۸۴)، تاریخ نو، به اهتمام عباس اقبال آشتیانی، ج ۱، تهران: نشر علم.
۱۹. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: نشر امیر کبیر.
۲۰. حبیبی خوزانی، محمد (۱۳۸۸)، گفتمان مشروطه اسلامی، تهران: گام نو.
۲۱. حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۲)، چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه، تهران، مرکز اسناد انقلاب.
۲۲. حلاج، حسن (۱۳۳۵)، تاریخ تحولات سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران: انتشارات جعفری.
۲۳. خراسانی، محمدحسن (بی تا)، تاریخ انقلاب طوس یا پیدایش مشروطیت ایران، چاپ دوم: مشهد: شرکت چاپخانه خراسان.
۲۴. خمینی، روح‌الله (۱۳۲۳)، کشف الاسرار، بی جا: نشر ظفر.
۲۵. _____ (۱۳۶۱)، صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. دولت آبادی، یحیی (۱۳۶۱)، حیات یحیی، تهران: فردوسی.
۲۷. دهباشی، علی (۱۳۸۶)، سفرنامه حاج سیاح به فرنگ، تهران: انتشارات شهاب ثاقب و انتشارات سخن.
۲۸. راوندی، مرتضی (۱۳۵۶)، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۳، تهران: امیر کبیر.
۲۹. رحمانیان کوشکی، داریوش (۱۳۷۹)، چالش جمهوری و سلطنت در ایران، تهران: نشر مرکز.
۳۰. رحیم زاده صفوی، علی اصغر (۱۳۶۲)، اسرار سقوط احمد شاه، تهران: نشر فردوسی.



۳۱. رهبری، مهدی (۱۳۸۸) (الف)، «انقلاب مشروطه، تجدد و زایش نوگرایی دینی در ایران»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره اول، ص ۱۰۵-۱۳۴.
۳۲. _____ (ب)، «تیملی در رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، شماره ۱، ص ۱۵۱-۱۷۳.
۳۳. رینگر، مونیکا ام (۱۳۸۱)، آموزش، دین و گفتن اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: ققنوس.
۳۴. زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، رسائل مشروطه، تهران: نشر کویر.
۳۵. _____ (۱۳۸۶)، «دفاع از سلطنت مطلقه، تأملی بر اندیشه ذوالریاستین»، مجله تاریخ، تابستان، شماره ۵، ص ۴۱-۵۶.
۳۶. سرشار، هما (۱۳۸۶)، خاطرات شعبان جعفری، چاپ نهم، تهران: نشر ثالث.
۳۷. سوپول، آلبر (۱۳۷۰)، انقلاب فرانسه، ترجمه ن. کسراییان، تهران: شباهنک.
۳۸. شهبازی، عبدالله (۱۳۸۲)، «زندگی و زمانه شیخ ابراهیم زنجانی جستاری از تاریخ تجددگرایی ایران»، زمانه، شماره ۱۰، ص ۱۳-۱۹.
۳۹. طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۲۹)، سیاست طالبی، به کوشش حاج سید ابراهیم ثقه الاسلام شیرازی، بی جا.
۴۰. طباطبائی، سید جواد (۱۳۷۲)، درآمد فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
۴۱. طباطبائی، محیط (۱۳۲۷)، مجموعه آثار ملکم خان، علمی، تهران: کتابخانه دانش.
۴۲. ملک آرا عباس میرزا (۱۳۶۱)، شرح حال عباس میرزا ملک آراء: برادر ناصرالدین شاه، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران.
۴۳. عظیمی، فخر الدین (۱۳۷۸)، بحران دموکراسی در ایران، مترجم عبدالرضاهوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران: نشر آسیم.
۴۴. علی اکبر تبریزی، محمد حسین (۱۳۲۵)، کشف المراد من المشروطه والاستبداد.
۴۵. عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین

- خرم‌شاهی، چ ۲، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴۶. غنی، سیروس (۱۳۷۷)، برآمدن رضاخان - برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها، مترجم: ترجمه حسن کامشاد تهران: نشر نیلوفر .
۴۷. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۹)، رهیافت نظری بر انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)، چ دوم، تهران: معارف معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی .
۴۸. فیرحی، داوود (۱۳۹۰)، ققه و سیاست در ایران معاصر، تهران: نشر نی.
۴۹. کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۱)، مصدق و نبرد قدرت در ایران، مترجم: احمد تدین، تهران: رسا .
۵۰. _____ (۱۳۸۰)، تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
۵۱. کاشانی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۲)، مجموعه مکتوبات سخنرانی‌ها و... ج ۱، به کوشش م. دهنوی، تهران: نشر چاپخش.
۵۲. کاظم زاده، حسین (۱۳۰۳)، جمهوریت و انقلاب اجتماعی، مجله ایرانشهر، شماره بهمن.
۵۳. کدی، نیکی (۱۳۵۸)، تحریم تنباکو در ایران، ترجمه شاهرخ قائم مقامی، تهران: کتاب‌های جیبی .
۵۴. _____ (۱۳۸۱)، ایران در دوران قاجار و برآمدن رضا شاه، ترجمه حقیقت خواه، تهران: نشر ققنوس.
۵۵. کدیور، جمیله (۱۳۸۷)، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، چ دوم، تهران: طرح نو.
۵۶. کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۱)، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران: نشر آگاه.
۵۷. کسروی، احمد (۱۳۶۳)، تاریخ مشروطه ایران، چ ۱۶، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۸. گرامشی، آنتونیو (۱۳۸۶)، شهریار جدید، ترجمه عطا نوریان، تهران: نشر اختران.
۵۹. گودرزی، بهروز (۱۳۷۲)، «نخستین حرکت جمهوری خواهی در ایران»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۷۵ و ۷۶، ص ۷۲-۷۷
۶۰. لاجوردی، حبیب (۱۳۷۸)، خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی، تهران: کتاب نادر.



۶۱. ماهرویان، هوشنگ (۱۳۸۱)، *تبارشناسی استبداد ایرانی*، تهران: نشر بازتاب نگار.
۶۲. مدرسی، علی (۱۳۷۳)، «بازشناسی شخصیت مدرس به روایت اسناد»، *مجلس و پژوهش*، سال دوم، ص ۱۶۱-۱۹۰.
۶۳. مردندی تبریزی، حاج شیخ ابوالحسن (۱۳۰۳ق)، *دلایل براهین - نسخه خطی*، بی جا.
۶۴. مشروح مذاکرات مجلس ملی، دوره ۵، جلسه ۴۰، قابل دسترسی در <http://ical.ir>
۶۵. ———، دوره ۲، جلسه ۲۶۵، قابل دسترسی در <http://ical.ir>
۶۶. مصلی نژاد، غلامعباس (۱۳۸۳)، *پایان جمهوری خواهی*، تهران: نشر قومس.
۶۷. مکی، حسین (۱۳۷۴)، *تاریخ بیست ساله ایران*، تهران: نشر علمی.
۶۸. مکی، ساندر (۱۳۸۳)، *ایرانی ها: ایران، اسلام و روح یک ملت*، تهران: نشر ققنوس.
۶۹. ملک زاده، مهدی (۱۳۷۱)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، ج ۲، تهران: انتشارات علمی.
۷۰. ملکی، خلیل (۷ اذر ۱۳۳۱)، *علما و سیاست*، نیروی سوم.
۷۱. ———، (۱۹ دی ۱۳۳۱)، *ملت حامی مصدق*، نیروی سوم.
۷۲. میر موسوی، سید علی (۱۳۹۲)، *اسلام، سنت، دولت مدرن*، تهران: نشر نی.
۷۳. میرزا صالح، غلامحسین (۱۳۷۹)، *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، تهران: نشر کویر.
۷۴. شمس الافاضل خراسانی ترشیزی، میرزا یوسف (۱۳۲۹)، *کلمه جامعه شمس ترشیزی*، بی جا.
۷۵. ناطق، هما (۱۳۶۲)، «سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان»، *مجله الفبا*، دوره جدید، جلد دوم.
۷۶. ناظم الاسلام کرمانی، محمد علی (۱۳۴۶)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۷۷. نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۱)، *خاطرات عباس میرزا ملک آرا*، تهران: بابک.
۷۸. نوری اسفندیاری (۱۳۵۵)، *فتح الله، رستاخیز ایران*، تهران: ابن سینا.
۷۹. نیازمند، رضا (۱۳۹۱)، *رضا شاه از تولد تا سلطنت*، تهران: حکایت قلم.

-
۸۰. هدایت، مخیر السلطنه (۱۳۷۵)، *خاطرات و خطرات*، تهران: زوار.
۸۱. یزدی، محمد جعفر - ذوالریاستین (بی تا)، *در بیان دلایل و براهینی که باعث وجوب دعای شاهنشانی می باشد*، بی جا.
۸۲. یواخیم، واخ (۱۳۹۰)، *جامعه شناسی دینی*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: انتشارات سمت.

83. Foucault, M (1972), *The Archaeology of Knowledge*, Translated by A. Sheridan, London, Rutledge. p ۱۱۷

<http://broujerdi.org>

<http://ical.ir>

