

استلزامات اندیشه جمهوری خواهی در ایران (۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷)

امیر عباسی^۱، دکتر حجت فلاح توتکار^۲

چکیده

پس از وقایع ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، نهاد مذهب و روحانیت که همواره مهم‌ترین مانع تاریخی جمهوری خواهی در ایران بود، در برابر دوگانه «حق الهی شاه» و «غیردینی بودن جمهوری» موضعی بی‌طرفانه اتخاذ کرد. از آن زمان تا انقلاب ۱۳۵۷، سه جریان عمده در پی بنیان‌گذاری حکومت جمهوری برآمدند: جریان‌های اسلام‌گرا به رهبری آیت‌الله خمینی (ره)، طالقانی، بازرگان، شریعتی و بنی‌صدر؛ سازمان مجاهدین خلق با اندیشه‌های حنیف‌نژاد؛ و چریک‌های فدائی خلق با تئوری‌پردازی چون بیژن جزنی و مسعود احمدزاده. این پژوهش با تکیه بر چهارچوب نظری «الهیات رهایی‌بخش» و روش توصیفی-تحلیلی، می‌کوشد دریابد چرا پس از ۱۵ خرداد، اندیشه جمهوری خواهی که ترکیب جمهوری خواهی مدرن و اسلام سیاسی بود به گفتمان مسلط مخالفان رژیم پهلوی بدل شد و برداشت‌های متفاوت از مفهوم جمهوری چه بود. یافته‌ها نشان می‌دهد که شکست جبهه ملی دوم (۱۳۳۹-۱۳۴۱)، اصلاحات ارضی، و نارضایتی طبقات سنتی در کنار تأثیر الهیات رهایی‌بخش، زمینه‌ساز رشد اندیشه جمهوری خواهی شد. اسلام‌گرایان جمهوری را نظامی مردم‌محور با آزادی احزاب و تمرکززدایی از قدرت می‌دانستند؛ مجاهدین خلق جمهوری را ابزاری برای مبارزه با امپریالیسم و استثمار تلقی می‌کردند؛ و فدائیان خلق، آن را مرحله‌ای در مسیر گذار به سوسیالیسم می‌دیدند که در آن مفاهیمی چون دموکراسی و حاکمیت مردم اهمیت ثانویه داشت. این مقاله نشان می‌دهد که جمهوری خواهی در ایران پیش از انقلاب نه یک مفهوم واحد، بلکه میدان

۱. کارشناسی ارشد تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

۳۱۸..... دوفصلنامه تحقیقات اسنادی انقلاب اسلامی، سال هشتم، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۵

نزاعی گفتمانی میان برداشت‌های دموکراتیک، عدالت‌خواهانه و ایدئولوژیک بود؛ نزاعی که پیامدهای آن را می‌توان در ابهامات نهادی پس از استقرار جمهوری اسلامی نیز مشاهده کرد.

کلیدواژگان: جمهوری‌خواهی، الهیات رهایی‌بخش، مجاهدین خلق، فدائیان خلق، جریان‌ات اسلامی.

The Preconditions of Republican Thought in Iran (1963–1979)

Amir Abbasi /Hojat Fallh Totkar

Abstract

Following the events of 15 Khordad 1342 (5 June 1963), the institution of religion and the clergy, which had historically constituted the principal obstacle to republicanism in Iran, adopted a neutral position toward the dichotomy between the “divine right of the Shah” and the “non-religious nature of the republic.” From that time until the 1979 Revolution, three major currents sought to establish a republican form of government: the Islamist current led by Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taleghani, Mehdi Bazargan, Ali Shariati, and Abolhassan Banisadr; the Mojahedin-e Khalq Organization (MEK), inspired by the ideas of Mohammad Hanifnejad; and the Organization of Iranian People's Fedai Guerrillas, whose principal theorists included Bijan Jazani and Masoud Ahmadzadeh. Drawing upon the theoretical framework of Liberation Theology and employing a descriptive-analytical method, this study seeks to explain why, after the 15 Khordad uprising, republicanism—understood as a synthesis of modern republicanism and political Islam—emerged as the dominant discourse among opponents of the Pahlavi regime, and how different political currents interpreted the concept of the republic.

The findings indicate that the failure of the Second National Front (1960–1962), the implementation of land reform, and the growing discontent among traditional social classes, together with the influence of Liberation Theology, created the conditions for the rise of republican thought. The Islamist current viewed the republic as a people-centered political system characterized by political pluralism and the decentralization of power. The Mojahedin-e Khalq regarded the republic as an instrument for combating imperialism and exploitation. In contrast, the Fedai Guerrillas considered it a transitional stage on the path toward socialism, in which concepts such as democracy and popular sovereignty assumed only secondary importance. This article demonstrates that republicanism in pre-revolutionary Iran was not a singular concept but rather a contested

discursive arena shaped by competing democratic, justice-oriented, and ideological interpretations. The consequences of this contestation can also be observed in the institutional ambiguities that emerged following the establishment of the Islamic Republic.

Keywords: Republicanism; Liberation Theology; Mojahedin-e Khalq (MEK); Fedai Guerrillas; Islamist Movements.

۱. مقدمه و بیان مسئله

اگرچه سابقه حکومت جمهوری در تاریخ غرب به یونان و روم باستان باز می‌گردد و دولت-شهرهای ایتالیا در رنسانس نیز نام جمهوری بر خود داشتند، اما آغاز مفهوم جمهوری خواهی به معنای امروزی آن را باید در اندیشه‌های عصر روشنگری جستجو کرد، جایی که متفکران از نقش «توده ملت» به مثابه یک سوژه خودمختار بر سرنوشت سیاسی‌شان سخن به میان آوردند (ریتسولی، ۱۷:۱۳۹۴). «روسو» از نقش وکلای مجلس به مثابه کارگزاران ملت سخن به میان آورد (هلد، ۱۹:۱۳۹۷) و جان استوارت میل نیز نظام نمایندگی همراه با آزادی بیان را جمهوری خواند

(همان: ۱۵۱). دهخدا، جمهوری را «حکومتی که رئیس آن از جانب مردم کشور برای مدتی محدود انتخاب می‌شود» تعریف کرده است (دهخدا، ۱۳۴۵: ۷۸۵۹). در یک تعریف کلی جمهوری را می‌توان حکومتی خواند که برپایه حاکمیت قانون، مشارکت فعال شهروندان، خیر عمومی و نهادهای بازدارنده قدرت فردی استوار شده باشد (پتی، ۱۴۰۳: ۴۱-۴۴).

در ایران عصر ناصری نیز نخبگان فکری و فرهنگی با مفهوم جمهوری و جمهوری خواهی آشنا شدند، موسیو ریشار معلم فرانسوی در الفنون با ترجمه «کتابچه در باب قواعد حکمرانی فرانسه» این ایده را به ایرانیان معرفی کرد. اولین اشاره به جمهوریت در سفرنامه میرزا صالح شیرازی آمده است. وی دولت برخاسته از انقلاب فرانسه را دولت بدون پادشاه معرفی می‌کند (اتابکی، ۱۳۸۵: ۶۹). پس از مشروطه شعله‌های جمهوری خواهی در ایران که سخت تحت تأثیر جنبش سوسیالیسم قفقازی بود (بیات، ۴۲:۱۳۷۷) بیشتر زبانه کشید و سه جریان مهم جمهوری خواهی در آن اوان عبارت بودند از: جنبش جنگل، غائله خیابانی در آذربایجان و سرانجام جمهوری خواهی رضاخانی در سال‌های اولیه قرن چهاردهم شمسی (۱۳۰۱-۱۳۰۲) (Keddie, 2019: 133).

جمهوری خواهی رضاخانی را می‌توان مهمترین حرکت جمهوری خواهی ایران خواند، سردار سپه در سال ۱۳۰۱ برای ایجاد تمرکز در ایران و از میان برداشتن سلسله قاجار غوغای جمهوریت را از مجلس پنجم آغاز نمود. (بهار، ۱۳۷۹: ۲۷-۳۵). طرفداران سردار سپه که بیشتر شامل نظامیان و

کارمندان دولت می‌شد (شادلو، ۱۳۹۶: ۳۲۸-۳۵۵). پیش از این، مطبوعات ایران هم به هواداری از رضاخان و نظام مدنظرش پرداختند. روزنامه شفق سرخ جمهوریت صحیح‌ترین اشکال حکومت‌ها تعریف کرد (روزنامه شفق سرخ، ۱۳۰۳: ۲۳۳). اگرچه سرانجام مجموعه درگیری‌هایی که بین هواداران و مخالفان جمهوری رخ داد در نهایت باعث شد رضاخان نیز عقب‌نشینی کرده و در باب جمهوری‌خواهی اظهار بی‌طرفی کرد (بهار، ۱۳۷۹: ۵۴-۵۵).

با ورود متفقین به ایران در شهریور ۱۳۲۰ و برکناری رضاشاه، روس‌ها و انگلیسی‌ها به افرادی چون فروغی، ساعد و سهیلی پیشنهاد ریاست جمهوری دادند که نپذیرفتند (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۱۶۷). از میان نخست وزیران این دوران که در مسئله جمهوریت گاه نام آنان نیز به میان آمده است، به احمد قوام، محمد مصدق، حاجعلی رزم‌آرا و علی امینی می‌توان اشاره نمود (دهباشی، ۱۳۸۰: ۲۵۰). در تیر ماه ۱۳۲۹ با انتخاب رزم‌آرا به نخست‌وزیری، احتمالات فراوانی به اقدام او در تغییر نظام سیاسی ایران و ایجاد جمهوری داده می‌شد. بعضی نشریات داخلی و خارجی او را با رضاخان مقایسه می‌کردند و نخست‌وزیری او را مقدمه کودتا و حذف شاه می‌خواندند (عظیمی، ۱۳۷۲: ۳۳۲).

ظهور دولت مصدق این گمانه را تقویت نمود که ایران نیز همانند بسیاری دیگر از کشورهای آسیایی به سمت رادیکالیسم طبقه متوسط و نوعی نظام جمهوری در حرکت است؛ زیرا که از سال ۱۳۰۴ به این سو هرگز شاه به این میزان ضعیف و نخست‌وزیر مقتدر نشده بود (سلسله پهلوی، ۱۳۷۱: ۹۳). در همین ایام قصد حسین مکی برای رسیدن به ریاست جمهوری نیز مطرح بوده است (بزرگمهر، ۱۳۷۸: ۱۱۳). مصدق با اطلاع از نگرانی شاه اعلام داشت که هرگز حاضر نخواهد شد که مملکت به سمت جمهوری برود (بیل و لوئیس، ۱۳۸۰: ۱۱۳).

دکتر فاطمی با اشاره به همدستی دربار و استعمار از بین بردن سلطنت را خواستار شد (نجفی، ۱۳۶۸: ۷۲)، اسناد وزارت امور خارجه آمریکا نیز فاطمی را سیاستمداری به دنبال ایجاد یک جمهوری دموکراتیک با حمایت توده ای خوانده بود (شیفته، ۱۳۶۴: ۲۱۰). آن زمانی که زمزمه‌های جمهوری‌خواهی در ایران رواج یافته بود دهخدا به عنوان نامزد ریاست جمهوری مطرح شد که البته نپذیرفت. (یعقوبی، ۱۳۷۷: ۱۵۵). از سوی دیگر حزب توده نیز پس از کودتای ۲۵ مرداد در بیانیه‌ای

خطاب به ملت رسماً خواستار انحلال سلطنت و ایجاد جمهوری دموکراتیک شد (نجاتی، ۱۳۷۶: ۷۵). اگرچه مصدق بعدها در دادگاه نظامی به جرم تلاش در ایجاد جمهوری و اقدام علیه سلطنت محاکمه شد، اما در دفاعیات خود اظهار داشت: «من نه فقط با جمهوری دموکراتیک، بلکه با هر رقم دیگر آن هم موافق نبودم. چون که تغییر رژیم موجب ترقی مملکت نمی‌شود و تا ملتی دانا و رجالی توانا نباشد کار مملکت به همین منوال خواهد گذشت» (بزرگمهر، ۱۳۷۸: ۱۹۵). آمریکا در پی پیشنهاد نخست وزیری امینی، ضمن حمایت از وی به شاه گوشزد کرد که در صورت عدم پذیرش این پیشنهاد سلطنت را ساقط و امینی را به ریاست جمهوری خواهد رسانی (نجاتی، ۱۳۷۱: ۱۷۳). پس از وقایع ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، جمهوری خواهی جان تازه‌ای گرفت، نهضت آزادی در بیانیه‌ای در ۱۶ خرداد ۱۳۴۲ در اعتراض به واقعه ۱۵ خرداد خواستار سرنگونی رژیم شاه شد. مهندس بازرگان رهبر این نهضت در دوران انقلاب و اندکی پس از آن خواهان تأسیس جمهوری دموکراتیک اسلامی شد. اعضای کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی هم در خارج از کشور به رغم تفاوت‌ها در دیدگاه‌ها، در مخالفت با نظام سلطنتی و درخواست ایجاد جمهوری اتفاق نظر داشتند (شوکت، ۱۳۷۸: ۶۱).

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ غالب سازمان‌های مسلحانه در پی سرنگونی رژیم سلطنتی و تغییر شکل حکومت به جمهوری از طریق مبارزه مسلحانه بودند. از این منظر، مسئله اصلی پژوهش حاضر نه صرفاً «طرح جمهوری خواهی»، بلکه تبیین چرایی تبدیل آن به گفتمان مسلط اپوزیسیون و واکاوی تفاوت‌های عمیق معنایی این مفهوم در میان جریان‌های فکری رقیب است
بر این اساس، پرسش‌های اصلی مقاله عبارت‌اند از:

۱. چرا در فاصله ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷، اندیشه جمهوری خواهی به محور مشترک اغلب نیروهای

مخالف رژیم شاه بدل شد؟

۲. هر یک از جریان‌های اسلام‌گرا، مجاهدین خلق و فدائیان خلق چه تلقی‌ای از مفهوم

جمهوری داشتند؟

این مقاله همچنین این مفروضات را در نظر می‌گیرد که با توجه به تجربه‌های که از نقض قانون

اساسی مشروطیت از سوی رژیم شاه به ویژه با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ وجود داشت، مخالفان رژیم شاه بر این اندیشه تمایل داشتند که با حذف نهاد سلطنت و طرح اندیشه جمهوری زمینه تحقق دموکراسی را فراهم کنند و از بازگشت دیکتاتوری ممانعت به عمل آورند و نیز نیروهای مبارز جوان ملی بر بنیاد طرح اندیشه جمهوری خواهی از سوی دکتر فاطمی، بر بنیاد تجربه جبهه ملی دوم و قیام ۱۵ خرداد و باز تفسیر میراث اسلامی مبانی اندیشه جمهوری مبنی بر معنویت رهایی بخش را تدوین کردند، در کنار نیروهای ملی، نیروهای مارکسیستی از جمله حزب توده و فداییان خلق به طرح اندیشه جمهوری دموکراتیک خلق پرداختند.

۲. پیشینه پژوهش

تقریباً همه پژوهش‌هایی که به جمهوری خواهی پرداخته‌اند، دوره قاجار تا ماجرای جمهوری خواهی رضاخانی را هدف پژوهش‌های خود قرار داده‌اند و هیچ پژوهشی به دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و اندیشه جمهوری خواهی در آن برهه زمانی نپرداخته است. خلأ اصلی ادبیات پژوهش، نادیده گرفتن جمهوری خواهی به عنوان یک گفتمان ایدئولوژیک متکثر در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی است؛ خلأیی که این مقاله می‌کوشد با تمرکز بر جریان‌های فکری اصلی و تحلیل مقایسه‌ای آن‌ها تا حدی جبران کند. برخی آثار چون کتاب «جمهوری خواهی در ایران مباحث نظری و تاریخی» (۱۳۹۶) نوشته «محسن مدیرشانه‌چی و حسین شریعتی» و مقاله «ایران و جمهوریت» (۱۳۸۶) نوشته «سید حسن امین» به مباحث نظری حوزه جمهوری خواهی به طور عام پرداخته‌اند. «داریوش رحمانیان» در کتاب «چالش‌های جمهوری و سلطنت در ایران» (۱۳۷۹) و «عباس مصلی نژاد» (۱۳۸۳) در کتاب «جمهوری خواهی در ایران» به غائله جمهوری خواهی رضاخان به عنوان مهمترین جریان جمهوری خواهی در ایران بین سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۴ پرداخته‌اند.

«حسینی‌زاد و اردستانی» (۱۳۹۴) در مقاله «جمهوری به مثابه سکولاریسم؛ بررسی چرایی مخالفت روحانیت با جمهوری از مشروطه تا انقلاب اسلامی» به نگاه منفی روحانیت در طول تاریخ

جمهوری خواهی به این پدیده پرداخته‌اند. از نظر نویسندگان عدم استقبال نظام جمهوری در ایران به‌خاطر نگاه منفی روحانیت به این سیستم سیاسی بوده که جمهوری خواهی را با سکولاریسم یکسان می‌دیدند. «شاهین پناهیان» (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی جمهوری خواهی در ایران از ابتدا تا پایان حرکت جمهوری خواهی سردار سپه» و «سلیم و طریقت» (۱۳۹۰) در مقاله «جمهوری خواهی و ادیبان سیاسی» هر دو به جریان جمهوری خواهی اواخر مشروطه پرداخته‌اند، اولی از زاویه روایتی سیاسی و دومی نقش ادیبان و روشنفکران در جریان جمهوری خواهی.

۳. چهارچوب نظری

الهیات رهایی بخش جنبشی سیاسی و اعتقادی است که قدمت آن به دهه ۱۹۶۰ میلادی باز می‌گردد و ریشه در تقابل بنیادهای مسیحیت کاتولیک با بحران فرهنگی سده بیستم دارد. خاستگاه الهیات رهایی بخش کشورهای در حال توسعه آمریکای لاتین بود؛ و در راستای پر کردن خلأ الهیات مسیحیت سنتی قرار داشت که کارکرد سیاسی اجتماعی چندانی از خود بروز نمی‌داد (Smith, 2019: 12). درباره شکل‌گیری این الهیات باید به افزایش شکاف ملت‌های فقیر آمریکای لاتین و کشورهای غنی و البته افزایش شکاف طبقاتی در داخل کشورهای آمریکای لاتین توجه داشت (Gutierrez, 1996: 23). در واقع الهیات رهایی بخش، بیش از آنکه از تحول در اندیشه های متکلمین مسیحی برخاسته باشد محصول شرایط سیاسی اجتماعی دهه ۱۹۶۰ به بعد و معطوف به ستمدیدگی، فقر و تبعیض حاکم بر جوامع آمریکای لاتین بود. به عبارت دیگر، نظام های الهیات رهایی بخش بیش از آنکه از منابع دانشگاهی و آکادمیک منشأ گرفته باشد، ناشی از اجتماعات اساسی مردمی و توده ای است (همتی، ۱۳۹۳: ۱۳۴).

یکی از اهداف بنیادین و به تعبیری آرمان‌های غایی الهیات رهایی بخش، برقراری و استقرار حکومت خداوند به طور کامل است؛ حکومتی که بر پایه محبت و عدالت قرار دارد و عاری از ستمکاری و بی‌عدالتی است (Gutierrez, 1996: 59)، مسئله اصلی الهیات رهایی بخش از یک سو

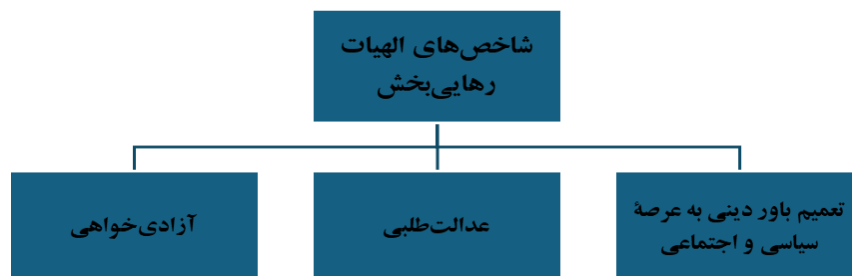
سکولاریزه شدن جوامع و شیوع بی‌اعتقادی به خدا بود، اما از سوی دیگر، در پی راه‌حلی برای شی‌انگاری انسان و از بین رفتن کرامت انسانی می‌گشت. الهی‌دانان رهایی‌بخش معتقد بودند که الهیات مسیحی سستی مسئول استثمار و بی‌قدرت کردن جوامع است (دهشیار، ۱۳۸۷: ۱۳۲) و در جست‌وجوی راهی برای مبارزه با ستم‌دیدی، فقر و مشکلات اجتماعی متعددی بودند که اغلب قدرت‌های بزرگ بر جوامع ضعیف تر تحمیل کرده بودند به عبارت دیگر آن‌ها تلاش می‌کردند تفسیری از مذهب بیان کنند که شرایط سیاسی اجتماعی موجود را به نحوی انحراف از خواست خدا در زمین قلمداد کند، و معطوف به قابلیت کاربری و ارائه دستورالعمل برای عبور از این وضعیت باشد. متکلمان مسیحی که برای ترویج الهیات رهایی‌بخش قلم می‌زدند برداشتها و تعبیر متفاوتی از این الهیات داشتند که به پیدایش مکاتب مختلفی منجر شد (همتی، ۱۳۷۹: ۵۷). با این حال، عموم این مکاتب اصول اعتقادی مشترکی با یکدیگر دارند. سه اصل اعتقادی مشترک را می‌توان به عنوان مبانی الهیات رهایی‌بخش قلمداد کرد:

الف) تعمیم باور و عمل به عرصه سیاسی اجتماعی: الهیات رهایی‌بخش بر این باورند که دین برای تعالی‌بخشی به زندگی دنیوی با این جهانی مردم شکل گرفته است و به علت، باید در رابطه مستقیم با حیات و معضلات کنونی انسان باشد (مصطفوی کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۷). آن‌ها در تفسیر کتاب مقدس، روش‌شناسی خاص خود را دارند و معتقدند استفاده از کتاب مقدس باید به نحوی صورت گیرد که میان متن کتاب و وضعیت اجتماعی و سیاسی موجود ارتباط حاصل شود (Gutierrez, 1996: 71)، ترجمه ایمان در الهیات رهایی‌بخش عمل انقلابی است. ایمان و باور به تنهایی کفایت نمی‌کند و باید به کنش عینی در عرصه اجتماع منجر شود. البته این کنش فراتر از مناسک دینی و شعائر آیینی است؛ یا در عرصه تعهدات سیاسی اجتماعی می‌گذارد. از نظر الهیات رهایی‌بخش ایمانی که فاقد تعهد و موضع‌گیری در مسائل اجتماعی شود بی‌ارزش است و رستگاری در گرو عمل رهایی‌بخش است (Lowy, 2019: 52).

ب) عدالت‌طلبی: ظلم‌ستیزی و مقاومت عدالت‌طلبی از وجوه پررنگ در الهیات رهایی‌بخش است. خداوند در این الهیات خداوند فقر است و از مؤمنان می‌خواهد عدالت را اجرا کنند. خداوند، ختنی

و بی طرف نیست، بلکه مدافع مظلومان و محرومان است و با ظالمان می جنگد. به همین سبب است که گفته می شود خداوند هم به نوعی موضع گیری سیاسی دارد (مصطفوی کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۴)، عیسی مسیح (ع) در الهیات رهایی بخش نماد مقاومت است. متکلمان رهایی بخش او را مظهر اراده انقلابی خداوند و جهت گیری علیه ستمکاران میدانند. حضرت مسیح (ع) سرانجام دستگیر، شکنجه و مصلوب می شود، اما تا انتها مقاومت می کند و تن به ظلم و تبعیض نمی دهد. به همین دلیل است که در این الهیات مسیح (ع) تنها الگوی اخلاقی یا واعظ صرف نیست، بلکه مبارز انقلابی و اهل عمل و اقدام است (همتی، ۱۳۹۳: ۱۳۱).

ب) آزادی خواهی: آموزه کلیدی در الهیات رهایی بخش آن است که ملکوت خداوند، نه فقط در آسمان، بلکه روی زمین هم محقق می شود؛ و این به معنای رهایی مظلومان از زیر یوغ ظالمان و سحر ستم از روی زمین است. خداوند اصلی ترین منجی و رهایی دهنده بشریت است، نه فقط از قبود معنوی بلکه از تمام نیروهای ستمگر به خصوص ستمگران اجتماعی اقتصادی و سیاسی است. (همتی، ۱۳۷۹: ۵۴).

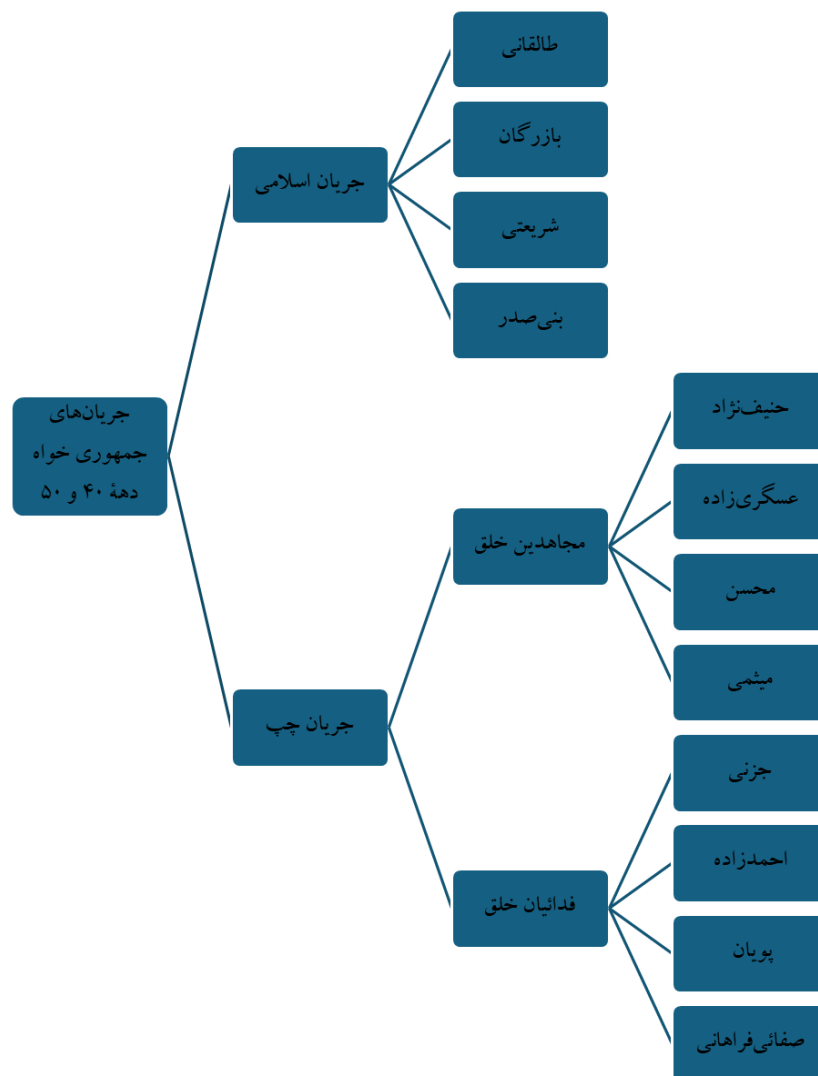


شکل شماره یک: عناصر سازنده الهیات رهایی بخش

اگرچه مفهوم الهیات رهایی بخش از مذهب کاتولیسم در آمریکای لاتین سرچشمه گرفته است، اما ایده های عدالت خواهی آن، تلاش برای تبدیل دین از یک نهاد محافظه کار به نیرویی در جهت تغییرات گسترده سیاسی و اجتماعی در ایران دهه ۱۳۴۰ به خصوص در افکار روحانیونی مانند

طالقانی و روشنفکرانی مانند شریعتی، الهیات رهایی‌بخش تأثیر خود را گذاشت، از سویی دیگر نهاد روحانیت تا قبل از اصلاحات ارضی هرگونه جمهوری‌خواهی را مترادف با سکولاریسم و بی‌دینی در نظر می‌گرفت (حسینی‌زاده و اردستانی، ۱۳۹۴: ۱۱) و نظام پادشاهی را به مثابه «شاه شیعه» بر جمهوری ترجیح می‌داد (حائری، ۱۳۶۴: ۱۷۸)، اما پس از مرگ آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۴۰ و اجرای اصلاحات ارضی توسط شاه که ضربه‌ای محکم بر رابطه نهاد روحانیت و شاه وارد آمد (لمبتون، ۱۴۰۳: ۵۲)، روحانیت کم‌کم نسبت به نهاد سلطنت بی‌طرف شد. این بی‌طرفی نهاد روحانیت در کنار سرکوب جبهه ملی پس از کودتای ۲۸ مرداد به بعدشان سلطنت را نزد مردم و توده‌های اجتماعی پایین آورد (هارنی، ۱۴۰۲: ۹۷)، و پس از رخداد‌های ۱۳۴۲ دیگر روحانیت و مذهب در کنار نهاد سلطنت نبود و جمهوری‌خواهی انگ بی‌دینی و الحاد نمی‌خورد (Jahanbegloo, 2016: 254).

در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ دو جریان مهم جمهوری‌خواه در ایران وجود داشت، «جریان اسلامی» و «جریان چپ»، که جریان چپ نیز به دو سازمان بزرگ سیاسی «مجاهدین خلق» و «فدائیان خلق» تقسیم می‌شدند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با مطالعه متون و دیدگاه‌های چهره‌های برجسته هر سه جریان یعنی طالقانی، بازرگان، شریعتی و بنی‌صدر به نمایندگی جریان اسلامی؛ در کنار حنیف‌نژاد، عسگری‌زاده، محسن و میثمی به‌عنوان چهره‌های برجسته سازمان مجاهدین خلق و سرانجام نظریه‌پردازان مهم سازمان فدائیان خلق چون جزنی، احمدزاده، پویان و صفائی‌فراهانی، فهم هر یک از مفهومی جمهوری و جمهوری‌خواه استخراج و با چهارچوب نظری سنجیده می‌شود که جریان‌های سه‌گانه و چهره‌های آنان چه تلقی و فهمی از جمهوری داشته‌اند. سرانجام، در این مقاله، الهیات رهایی‌بخش نه به‌عنوان الگویی وارداتی، بلکه به‌مثابه افق تحلیلی برای فهم بازخوانی انقلابی از دین و جمهوریت در اندیشه نیروهای سیاسی ایران دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به کار گرفته می‌شود.



شکل شماره دو: جریان‌های جمهوری خواه و نظریه پردازان هر جریان بین سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷

۴. جمهوری خواهی در اندیشه جریانات اسلامگرا

جریان اسلامگرای جمهوری خواه شامل چند چهره اصلی بود که عبارت بودند از: «امام خمینی (ره)، آیت‌الله طالقانی، مهدی بازرگان، علی شریعتی و ابوالحسن بنی صدر». آیت‌الله طالقانی که از معدود

روحانیونی بود که در دهه ۱۳۴۰ آشکار از برتری جمهوری نسبت به سلطنت سخن می‌گفت (بسته‌نگار، ۱۳۹۵: ۴۲). وی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین روحانیون روشنفکر در جریان اسلام گرا نقش مهمی در نظریه جمهوری‌خواهی و عدالت اجتماعی ایفا کرد از نظر وی جمهوری‌خواهی در اندیشه او با مفاهیم مانند شورا عدالت اجتماعی و آزادی گره خورده است (طالقانی، ۱۳۴۲: ۳۰)، اندیشه جمهوری‌خواهی وی بر مبنای قرآن و شورا بنا شده است (همان: ۳۴)، طالقانی معتقد بود که اصل شورا در قرآن در آی «امر شورا بینهم» بنیادی برای نظام سیاسی مردم سالار است (صفوی، ۱۴۰۰: ۱۱۷)، از نظر ایشان حکومت نه استبداد فردی و نه سلطه طبقاتی بلکه باید بر اساس مشارکت آزادانه مردم باشد به همین دلیل او شوراها را «سلول‌های اصلی جامعه اسلامی» می‌دانست که در تمام سطوح باید شکل بگیرد. از سطح محله روستا تا سطح ملی (طالقانی، ۱۳۵۹: ۴۴). ایشان از اولین روحانیونی بود که بین اسلام و سلطنت تمایز قائل شد و سلطنت را امر غیردینی و ضد قرآنی می‌دانست و آن را سرچشمه استبداد در تاریخ ایران معرفی می‌کرد (همان: ۱۷۱)، از نظر وی جمهوری نزدیک‌ترین شکل حکومت به اسلام بود چراکه در جمهوری بود که مردم حق مشارکت و نظارت داشتند؛ به تعبیر ایشان اسلام نه سلطنت است و نه استبداد بلکه شورایی است و بر پایه آزادی و عدالت (طالقانی، ۱۳۸۹: ۸۱).

در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، «جمهوری‌خواهی» نه به‌مثابه تقلیدی از الگوهای لیبرال - سکولار غربی، بلکه در قالب ترکیبی مفهومی با اسلام سیاسی صورت‌بندی می‌شود. جمهوری اسلامی نزد امام، حاصل پیوندی خلاق میان حاکمیت مردم و حاکمیت شریعت است؛ پیوندی که هم در سطح نظری و هم در سطح کنش سیاسی، به‌ویژه در سال‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷، تکوین یافت. امام خمینی (ره) نخستین‌بار به‌طور صریح تعبیر «جمهوری اسلامی» را در مهر ۱۳۵۷ در نوفل‌لوشاتو و در پاسخ به خبرنگاران به کار برد. او در توضیح این مفهوم تصریح می‌کند: «جمهوری اسلامی، نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد» (صحیفه امام: ۳۵۳/۵). این عبارت نشان می‌دهد که از نظر امام، «جمهوری» دلالت بر نقش و اراده مردم در تعیین سرنوشت سیاسی دارد و «اسلامی» بیانگر چهارچوب هنجاری، حقوقی و ارزشی نظام سیاسی است.

در نگاه امام، جمهوریت ناظر به شکل حکومت و اسلامیت ناظر به محتوا و جهت آن است. او بارها تأکید می‌کند که «میزان رأی ملت است» (صحیفه امام، ج ۶، ص ۵۶)، اما هم‌زمان تصریح می‌نماید که این رأی در چهارچوب احکام اسلام معنا می‌یابد. بدین ترتیب، جمهوریت در اندیشه امام نه نفی‌کننده شریعت است و نه در تعارض با ولایت فقیه؛ بلکه مکمل آن به‌شمار می‌رود. ولایت فقیه، ضامن اسلامی بودن نظام و جمهوریت، ضامن مردمی بودن آن است. اسلام سیاسی امام خمینی، برخلاف قرائت‌های صرفاً فقهی یا صرفاً ایدئولوژیک، واجد بعدی اجتماعی و تاریخی است. او حکومت را امری زمینی و اجتماعی می‌داند که بدون پذیرش و مشارکت مردم، تحقق خارجی نمی‌یابد. از همین‌رو، بر همه‌پرسی، انتخابات و نقش نهادهای برآمده از رأی مردم تأکید می‌کند (صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۲۵۵). در مجموع، جمهوری‌خواهی در اندیشه امام خمینی را می‌توان مدلی متمایز از جمهوری‌خواهی دینی دانست؛ مدلی که در آن، مفاهیم مدرن سیاست از جمله «جمهوری»، در افق اسلام سیاسی بازتعریف می‌شوند و نه صرفاً اقتباس می‌گردند. این ترکیب، یکی از نوآوری‌های مفهومی مهم در اندیشه سیاسی معاصر ایران به‌شمار می‌آید که سرانجام توانست در نزاع‌های هویتی آستانه انقلاب ۱۳۵۷ به گفتمان هژمون تبدیل شود.

جمهوری‌خواه طالقانی بنا به تمام ایده‌های الهیات رهایی‌بخشانه با عدالت اجتماعی پیوند نزدیکی داشت از نظر ایشان جمهوری‌خواهی فقط اندیشه سیاسی و شکل سیاسی نبود بلکه عدالت اجتماعی گره خورده بود (طالقانی، ۱۳۴۲: ۸۸)، او بارها در تفسیر توحید تأکید می‌کرد که ایمان به خدا یگانه باید منجر به برچیده‌شدن هرگونه سلطنت و نابرابری گردد و در این معنا جمهوری‌خواهی طالقانی پیوند وثیقی با آرمان عدالت اجتماعی و رفع فقر داشت (طالقانی، ۱۳۵۹: ۶۱)، در باور جمهوری‌خواهی وی ایده‌های لیبرالیستی مانند آزادی و تکثر نیز نقش پررنگی داشت او بارها بر ضرورت آزادی اندیشه آزادی احزاب و آزادی مطبوعات تأکید می‌کرد و در نگاهش جمهوری به معنای احترام به تنوع و حق انتخاب مردم بود (طالقانی، ۱۳۴۲: ۱۱۹)، به همین دلیل در دوران کوتاه پس از انقلاب ایشان از معدود روحانیانی بود که به صراحت حقوق اقلیت‌ها آزادی مخالفان و حتی زنان نیز دفاع کرد (صفوی، ۱۴۰۰: ۲۲)، وی حتی پس از انقلاب جمهوری

اسلامی را نه به معنای تلفیق سلطه روحانیت با دولت بلکه به نوع نظام مردم شورایی تفسیر می‌کرد و در خطبه های نماز جمعه اش در تهران تأکید داشت که بدون مشارکت آزاد مردم و شوراها جمهوری اسلامی از محتوای انقلابی و جمهور آن تهی خواهد بود (طالقانی، ۱۳۵۹: ۱۳۴). در مجموع جمهوری خواهی آیت الله طالقانی بر سه پایه استوار بود یک شورا مشارکت مردم بر اساس قرآن دو عدالت اجتماعی و ضدیت با هرگونه استبداد و سلطنت و سه آزادی سیاسی و حقوق ملت (طالقانی، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

مهدی بازرگان به عنوان بوروکراتی تحصیل کرده که به دنبال تطابق هرچه بیشتر دین و جهان مدرن بود (برزین، ۱۳۷۴: ۱۷) و یکی از چهره های مهم اسلام گرا در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و بنیانگذار نهضت آزادی که اندیشه سیاسی خود را بر پایه تلفیق اسلام و دموکراسی حاکمیت قانون استوار کرده بود. جمهوری خواهی در نگاه ایشان سه رکن اصلی داشت مردم سالاری آزادی و حکومت قانون (بازرگان، ۱۳۶۰: ۳۸)، بازرگان جمهوریت را نزدیک ترین شکل حکومت به اسلام می‌دانست زیرا در آن مردم نقش اصلی و در تعیین سرنوشت خود دارند (بازرگان، ۱۳۷۷: ۸۲)، او بارها در کتاب «بعثت و ایدئولوژی» تأکید کرد که مشروعیت حکومت نه از سلطه استبدادی و نه از انتصاب روحانیون بلکه تصریح داشت حکومت اسلامی بر پایه آرا مردمی است و حکومت اسلامی در عصر غیبت ناگزیر باید بر پایه جمهوری و انتخاب باشد (بازرگان، ۱۳۷۷: ۱۰۸). بازرگان نیز همچون آیت الله طالقانی سلطنت را ناسازگار با اسلام می‌دانست و ریشه استبداد تاریخی ایران معرفی می‌کرد (برزین، ۱۳۷۴: ۴۰) و تأکید داشت که اسلام نه حکومت موروثی است، نه استبدادی بلکه بر شورا عدالت و انتخاب مردم استوار است از نگاه وی جمهوری بهترین شکل برای جلوگیری از بازتولید استبداد در جامعه ایران بود (بازرگان، ۱۳۵۸: ۲۶۲).

یکی از اندیشه های محوری جمهوری خواهی بازرگان، «حاکمیت قانون» بود. او بر این باور بود که بدون قانون اساسی و بدون التزام حکومت به قوانین، جمهوریت معنایی نخواهد داشت (بازرگان، ۱۳۶۳: ۸۸). ایشان بعدها پس از انقلاب نیز دولت موقت خود را دولتی مبنی بر قانون اساسی و انتخابات آزاد خواند (بازرگان، ۱۳۵۸: ۸)، در نوشته هایش چون «انقلاب ایران در دو حرکت»

جمهوریت و قانون گرایی را دو بال اصلی آزادی و عدالت دانست (بازرگان، ۱۳۶۳: ۴۶). از نظر بازرگان، جمهوریت با آزادی های سیاسی و مدنی معنا می دهد، ایشان تأکید داشت که آزادی احزاب، مطبوعات و اندیشه ها تضمین کننده نفس جمهوریت و مردمی بودن نظام است در این معنا جمهوریت صرفاً شکل سیاسی نیست بلکه ناظر به محتوای آزادی خواهانه و ضد استبدادی حکومت نیز است (بازرگان، ۱۳۵۹: ۲۵). در مجموع سه پایه جمهوری خواه بازرگان عبارت است از: الف) جمهوریت به معنای حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش، ب) قانون گرایی و ضرورت حاکمیت قانون اساسی وج) آزادی های سیاسی و مدنی به شرط تحقق جمهوریت (همان: ۶۸)، از نظر وی، اسلام و جمهوریت نه تنها تعارضی با یکدیگر ندارند بلکه هم افزایی با یکدیگرند و تنها از طریق جمهوریت می توان به عدالت آزادی دست یازید (بازرگان، ۱۳۵۹: ۲۴۵).

علی شریعتی که مهمترین روشنفکر حوزه عمومی در ایران دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و تأثیرگذارترین روشنفکر ایرانی پیش از انقلاب بود، در اندیشه ایشان جمهوریت تنها یک نظام صرف سیاسی نیست، بلکه نظامی است متشکل از آزادی، عدالت اجتماعی و مسئولیت فردی و جمعی (جعفریان، ۱۳۹۳: ۱۳۸)، از نظر شریعتی یکی از پایه های جمهوری خواهی، مردم سالاری و مشارکت مردمی است، زیرا جمهوری واقعی تنها زمانی محقق می شود که مردم آگاه باشند و در تصمیم گیری های اجتماعی سیاسی نقش فعالی ایفاء کنند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۰۱)، نظام استبداد مانع تحقق واقعی آزادی و عدالت می شود (شریعتی، ۱۳۵۶: ۸۲). «آگاهی» و «خودسازی اجتماعی» نیز در اندیشه جمهوری خواهی وی نقش مهمی ایفا می کنند، تحقق جمهوری مستلزم رشد فرهنگ و تربیت مردم است، وی بر این باور بود که بدون خودسازی فردی و جمعی نظام جمهوری دوام نمی آورد (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۲۳).

عدالت اجتماعی یکی از ارکان اساسی جمهوری در اندیشه شریعتی است، حکومت جمهوری مورد نظر وی باید حقوق همه افراد را رعایت کند و مانع سلطه و استبداد باشد (شریعتی، ۱۳۵۷: ۴۵)، همچنین پیوندی بین اخلاق و سیاست در جمهوری خواهی وی وجود دارد؛ زیرا حکومت جمهوری باید هم قانونی، هم اخلاقی و هم نظر فرهنگی مشروع باشد تا آزادی و عدالت واقعی

تحقق یابد (شریعتی، ۱۳۵۷:۱۳۵). جمهوری خواهی وی مستلزم مبارزه با انواع اشکال سلطه و استبداد بود و علیه قدرت های استبدادی و سلطه گر گره خورده بود و تحقق آن مستلزم مقاومت در برابر ظلم و ستم بود (شریعتی، ۱۳۹۳:۲۵۷).

ابوالحسن بنی صدر که فعالین سیاسی مهم پیشا انقلاب محسوب می شد که پس از انقلاب توانست بر از جمهوری انقلاب اسلامی نخستین رئیس جمهور ایران شد. جمهوری خواهی وی نیز بر مبنای مردم سالاری، آزادی و عدالت بود (بنی صدر، ۱۳۵۳:۳۸). از نظر بنی صدر، جمهوری واقعی یعنی حاکمیت مردم و مشروط بودن حکومت به رأی و اراده مردم (همان: ۷۷) و تأکید می کرد که مردم باید در تعیین سیاست و سرنوشت کشور نقش فعالی داشته باشند نه صرفاً شهروندانی منفعل باشند (بنی صدر، ۱۳۵۸:۲۱). او همچنین بر ضرورت آزادی بیان، آزادی احزاب و گروه های سیاسی و احترام به حقوق فردی تأکید داشت و باور وی جمهوری واقعی زمانی محقق شود که تنوع فکری و رقابت سیاسی پذیرفته شده باشد (بنی صدر، ۱۳۵۸:۴۵)، همچنین وی معتقد بود که جمهوری بدون قوانین مدون و نهادهای حقوقی مستقل امکانپذیر نیست، قدرت دولت باید محدود باشد و نهاد نظارتی برای جلوگیری از تمرکز قدرت ضروری است (بنی صدر، ۱۳۵۸:۶۷). او نیز به عدالت اجتماعی باور داشت و جمهوری را با تحقق عدالت اجتماعی و اقتصادی مرتبط می دانست و معتقد بود که مشارکت مردم در سیاست بدون سطح بالای توسعه اقتصادی ناقص است (بنی صدر، ۱۳۵۳:۸۹) و همچنین جمهوری خواهی را به معنای مقابله با هرگونه تمرکز قدرت و استبداد نیز می دانست و حکومت باید پاسخگو باشد و از تمرکز قدرت جلوگیری شود (همان: ۳۵).

۵. جمهوری خواهی در اندیشه مجاهدین خلق

مجاهدین خلق سازمانی بود که ملهم از الهیات رهایی بخشانه بود که تحت تأثیر همین الهیات تلاش داشتند خوانشی اجتماعی و عدالت گرایانه از اسلام داشته باشند، اگرچه این سازمان پس جدایی سال ۱۳۵۴ بخش اعظم سازمان رسماً ایدئولوژی مارکسیسم را پذیرفت، اما بهترین نظریه پرداز آن یعنی «محمد حنیف نژاد» (۱۳۱۷-۱۳۵۱) قبل از تغییر ایدئولوژی سال ۱۳۵۴ کشته شده بود، فلذا

جمهوری خواهی مجاهدین خلق را نیز می توان تلفیقی از اسلام رهایی بخشانه و سوسیالیسم خواند (Vahabzadeh, 2010: 277).

حنیف نژاد به عنوان مهم ترین نظریه پرداز مجاهدین خلق بر استقلال، آزادی و عدالت اجتماعی در فهم جمهوری تأکید داشت. از نظر وی، جمهوری واقعی تنها زمانی محقق می شود که کشور از سلطه خارجی آزاد باشد و مردم خود سرنوشت خویش را تعیین کنند (حنیف نژاد، ۱۳۵۷: ۱۲). او بر مشارکت فعال مردم در تصمیم گیری ها و تأثیرگذاری مستقیم در سرنوشت جامعه تأکید داشت و معتقد بود بدون حضور واقعی مردم نام جمهوری صرفاً اسمی بی مسما خواهد بود (حنیف نژاد، ۱۳۵۷: ۳۵). حنیف نژاد نیز بر آزادی سیاسی و فردی اعتقاد داشت و بر آزادی بیان، فعالیت احزاب و گروه سیاسی تأکید داشت (طوقی، ۱۳۹۸: ۴۶). او معتقد بود که جمهوری با محدودیت شدید سیاسی و سرکوب مخالفان همخوانی ندارد (حنیف نژاد، ۱۳۵۷: ۵۸). او عدالت اجتماعی را نیز از ارکان مهم جمهوری خواهی خود می دانست و در نظام جمهوری مورد نظر وی فرصت های برابر برای همه شهروندان ایجاد و مانع تمرکز قدرت ثروت در دست گروهی خاص می شود (Vakili-Zand, 2020: 127).

جمهوری خواهی حنیف نژاد منوط به مبارزه با فساد، استبداد و تمرکز قدرت است و معتقد بود حکومت باید پاسخگو باشد و حقوق مردم را تضمین کند (حنیف نژاد، ۱۳۵۸: ۴۱). درک منوط به عدالت اجتماعی وی آن قدر قوی بود که حتی در دفاعیات خود در دادگاه نیز هدف انبیاء را برقراری مساوات، عدالت اجتماعی و از بین بردن اختلافات امتیاز طبقاتی اشاره می کند (زال، ۱۳۵۷: ۴۹۴). حنیف نژاد که سخت تابع اندیشه های «علمی» و نظریه تکامل داروینی بود، در تکامل گرایانه خود امپریالیسم و استثمار را سد اصلی تکامل بشریت می داند که در راه رسیدن به جمهوری آرمانی مورد نظر وی را سد کرده اند و وظیفه اصلی انسان را شکستن این سد می داند (طوقی، ۱۳۹۸: ۶۵).

۶. جمهوری خواهی در اندیشه فدائیان خلق

فدائیان خلق سازمانی چریکی بود که در سال ۱۳۵۰ توسط دانشجویان ملی‌گرا که بعدها به مارکسیسم گرایش پیدا کرده و به نبرد مسلحانه علیه رژیم شاه پرداختند، که ماجرای واقعه سیاهکل مهمترین زدو خورد آنان با رژیم بود (بهروز، ۱۳۸۵: ۱۰۶).

«بیژن جزینی» (۱۳۱۶-۱۳۵۴) مهمترین نظریه‌پرداز این سازمان بود و اندیشه جمهوری خواهانه وی کاملاً تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم قرار داشت. او مهم‌ترین مشکل در راه ایجاد جمهوری را سرمایه داری وابسته در ایران (بورژوازی کمپرادور) می‌دانست (جزینی، ۱۳۵۷: ۸۳). از نظر جزینی اگر اروپا رشد طبیعی از فئودالیسم به سرمایه‌داری و سپس سوسیالیسم را پیموده است اما ایران و سایر کشورهای جهان سوم این رشد مرحله به مرحله را سپری نکرده‌اند، در نتیجه در راه رسیدن به جمهوری مبارزه مسلحانه و رهایی‌بخشانه تأکید دارد (جزینی، ۱۳۵۸ الف: ۱۴).

فدائیان خلق بیشتر از اسلام‌گرایان و مجاهدین تحت تأثیر ایده‌های رهایی‌بخشانه و چریکی آمریکای لاتین بودند و از نظر جزینی، مبارزه مسلحانه که با دیکتاتوری به دو هدف باید صورت بگیرد: هدف اول، متحد نمودن نیروهای مردم تحت لوای یک نیروی انقلابی است و هدف دوم؛ بسیج توده به معنای حرکت درآوردن مردم تحت هدایت یک رهبر انقلابی؛ و این دو هدف یعنی تثبیت انقلاب و بسیج توده‌ای بایکدیگر پیوند ناگسستنی دارند (جزینی، ۱۳۵۸ ب: ۱۶۸). او حتی حزب توده را به خاطر نداشتن خط مشی مسلحانه پس کودتای ۲۸ مرداد نقد می‌کند، زیرا آنجا می‌توانست حرکت انقلابی توده‌ها جهت برداشتن انقلاب دموکراتیک و حکومت خلقی ایجاد کند (جزینی، ۱۳۵۷: ۴). تغییر دیدگاه جزینی و حرکت به سمت حرکت مسلحانه به شدت تحت تأثیر شکست جبهه ملی دوم بین سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ بود و همچنین متأثر از انقلاب ایدئولوژیک چین و کوبا (جزینی، ۱۳۵۷: ۱۲۱-۱۲۲)، او نیز وظیفه همه احزاب ایران را شروع مبارزه مسلحانه به عنوان پیشقراول نظامی طبقه کارگر و جنبش آزادیبخش ایران می‌دانست زیرا که شیوه قهرآمیز مبارزه راه انقلاب است نه خود انقلاب (جزینی، ۱۳۵۷: ۴۲). از نظر جزینی یک جمهوری واقعی

یعنی جمهوری دموکراتیک خلق سوسیالیستی؛ در انگاره جمهوری خواهی وی جمهوری راهی است برای نابودی امپریالیسم در جهت رسیدن به سوسیالیسم نهایی و در خوانش وی برخلاف جمهوریخواه جریان اسلامگرا چندان جایی برای آزادی به سبک لیبرالی چون احزاب سیاسی یا آزادی فردی باقی نمی ماند، او همچنین از گسترش آگاهی انقلابی در میان قشرها دفاع می کند و مبارزه مسلحانه را راهی برای توده ها در به قدرت رسیدن به حکومت جمهوری یعنی کامل ترین شکل قدرت می داند (جزینی، ۱۳۵۸ الف: ۱۱۴). «مسعود احمدزاده» نیز همچون جزینی یکی از نظریه پردازان فدائیان خلق بود که تحت تأثیر نظریات مارکسیستی - لنینیستی شوروی قرار داشت و سه نوع انقلاب دموکراتیک ملی را تفکیک می کرد: الف) انقلاب دموکراتیک در جامعه مستعمره؛ ب) انقلاب دموکراتیک در جامعه نیمه مستعمره - نیمه فئودال؛ ب و ج) انقلاب دموکراتیک در جامعه نو - مستعمره (احمدزاده، ۱۳۵۸: ۳۳) و از نظر وی نیز انقلاب دموکراتیک انقلابی است که سلطه امپریالیستی را از بین ببرد و هرچه کشور را بیشتر به سوسیالیسم نزدیک کند (همان: ۵۲)، او نیز هدف جمهوری را نه آزادی یا عدالت اجتماعی بلکه رسیدن به جامعه سوسیالیسم نهایی می داند و جامعه بورژوازی کمپرادور ایران باید به سوسیالیسم برسد و هیچ مبارزه ای در جامعه نمی تواند از آزادی و دموکراسی دفاع کند تا اینکه به سوسیالیسم برسد (همان: ۱۰۴).

۷. جمع بندی

با نگاهی به ایده های جمهوری خواهانه بین سال های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ نشان داد که اصولاً جمهوری خواهی در آن دوران به شدت تحت تأثیر سه دلیل بوده است: دلیل اول شکست کودتای ۲۸ مرداد و پس از آن شکست جبهه ملی دوم بین سال های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۱ بود که به نوعی ایده های اصلاحات درون حاکمیت را برای همیشه از بین برد، دلیل دوم اصلاحات ارضی بود که شاه با اصلاحات ارضی روحانیت و طبقات سنتی مذهبی را به عنوان متحدان سابق خود از دست داد و روحانیتی که همیشه به جمهوری به مثابه سکولاریسم و عامل غیردینی نگاه می کرد و طرفدار سلطنت بود نسبت به سلطنت بی تفاوت شد؛ دلیل سوم نیز ظهور ایدئولوژی الهیات رهایی بخش در آمریکای لاتین بود. الهیات رهایی بخش با عدالت طلبی، توده گرایی و تلاش برای تبدیل مذهب از

یک عامل محافظه‌کارانه به عامل رهایی‌بخشی توده‌ها و تغییرات اجتماعی در آمریکای لاتین توانست تأثیر زیادی بر روشنفکران ایرانی پس از حوادث ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ بگذارد. این سه عامل باعث شد که جمهوری‌خواهی در ایران پس از این رخدادها از یک جریان حاشیه‌ای و بی‌اهمیت به جریان اصلی اپوزیسیون مبدل شود. البته گروه‌های جمهوری‌خواه در این برهه نیز درک یکسانی از جمهوری‌خواهی نداشتند، در دو سال منتهی به پیروزی انقلاب ۱۳۵۷، جمهوری‌خواهی نزد امام خمینی نه در قالب پروژه‌ای تدریجی و اصلاح‌طلبانه، بلکه در پیوندی ارگانیک با اسلام سیاسی انقلابی و در متن یک کنش انقلابی تکوین یافت. طرح ایده «جمهوری اسلامی» دقیقاً در همین بستر تاریخی معنا پیدا می‌کند؛ مفهومی که هم حامل دلالت‌های انقلابی در نفی نظم سلطنتی و استبدادی بود و هم واجد مؤلفه‌های جمهوریت و اراده مردمی. از این منظر، پیوند اسلام‌گرایی و جمهوریت را نمی‌توان صرفاً به جریان‌های اصلاح‌طلب دینی یا چهره‌هایی چون طالقانی، بازرگان، شریعتی و بنی‌صدر فروکاست. بی‌تردید این نحله‌ها نقش مهمی در صورت‌بندی نوعی اسلام سیاسی مردم‌گرا ایفا کردند، اما نسخه‌ای دیگر و به‌مراتب تعیین‌کننده‌تر از این پیوند، در اندیشه و عمل انقلابی امام خمینی تبلور یافت. در این نسخه، جمهوریت نه بدیلی برای انقلاب، بلکه صورت‌بندی نهادی و سیاسی انقلاب بود؛ راهی برای تثبیت و تداوم نظم برآمده از کنش انقلابی مردم. بدین‌ترتیب، جمهوری‌خواهی امام خمینی را باید نوعی جمع میان انقلاب و جمهوریت دانست؛ جمعی که با منطق اصلاح‌طلبانه فاصله دارد و در عین حال، به نفی نقش مردم یا تقلیل سیاست به ولایت صرف نیز تن نمی‌دهد. این قرائت، امکان بازاندیشی در نسبت مفاهیمی چون اصلاح، انقلاب، جمهوریت و اسلام سیاسی را فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که در تجربه انقلاب اسلامی، جمهوری‌خواهی الزاماً در نقطه مقابل انقلابی‌گری قرار نمی‌گیرد، بلکه می‌تواند در دل آن و به‌مثابه افق نهادی انقلاب ظهور یابد. گروه‌های اسلام‌گرا و روشنفکران آن مانند طالقانی و بازرگان تا بنی‌صدر شریعتی درک لیبرال‌تری و دمکراتیک‌تری از جمهوری‌خواهی داشتند و و برای آن‌ها جمهوری‌خواهی با مدل جمهوری‌خواهی غربی که مبتنی بر حق رأی مردم و دخالت گسترده مردم در سرنوشت سیاسی خودشان و همچنین تمرکززدایی از قدرت استوار شده بود، همپوشانی زیادی داشت. برای دو گروه دیگر یعنی مجاهدین خلق و فداییان خلق البته جمهوری‌خواهی به معنای

جریان های جمهوری خواه بین ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷	چهره های تأثیرگذار	فهم از جمهوری
جریان اسلامی	آیت الله طالقانی	شورا مشارکت مردم بر اساس قرآن- عدالت اجتماعی و ضدیت با هرگونه استبداد و سلطنت - آزادی سیاسی و حقوق ملت
	بازرگان	جمهوریت به معنای حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش- قانون گرایی و ضرورت حاکمیت قانون اساسی - آزادی های سیاسی و مدنی شرط تحقق جمهوریت
	شریعتی	آزادی، عدالت اجتماعی و مسئولیت فردی و جمعی- مشارکت مردمی- آگاهی و خودسازی اجتماعی
	بنی صدر	حاکمیت مردم و مشروط بودن حکومت به رای و اراده مردم- آزادی بیان و آزادی گروهها و انجمن ها- تنوع احزاب و رقابت سیاسی
مجاهدین خلق	حنیف نژاد	استقلال، آزادی و عدالت اجتماعی - مشارکت فعال مردم - آزادی سیاسی و فردی - مبارزه با امپریالیسم و استثمار

جمهوری به مثابه راه رسیدن به سوسیالیسم و مبارزه با امپریالیسم	جزئی	فدائیان خلق
انقلاب مستعمراتی علی بورژوازی و رسیدن به سوسیالیسم	احمدزاده	

جدول شماره دوم: چهره‌های تأثیرگذار و فهم از جمهوری در جریان‌ات سه‌گانه

جمهوری‌خواه (اسلامی، مجاهدین خلق و فدائیان خلق)

حکومت مردم آن چنان پررنگ نبود. مجاهدین خلق به خصوص چهره اصلی نظریه‌پرداز اصلی آنان «حنیف نژاد» نیز اگرچه به جمهوری به مثابه حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش و عدم تمرکز و قدرت باور داشت، اما هدف اصلی‌اش نابودی امپریالیسم و استعمار غربی بود و برای وی آزادی مردم و حکومت بود توانایی تأثیرگذاری آن‌ها بر قدرت سیاسی در درجه دوم اهمیت قرار داشت. برای سازمان فدائیان خلق و نظریه‌پردازان اصلی آن‌ها یعنی جزینی و احمدزاده نیز اساساً جمهوری‌خواهی هیچ ربطی به حکومت مردم و عدم تمرکز قدرت نداشت. از نظر آن‌ها جمهوری ابزاری بود که بتوان با امپریالیسم و استعمار و سرمایه‌داری مبارزه کرد تا بتوان سوسیالیسم را گسترش داد، در نتیجه جمهوری دموکراتیک برای آن‌ها به سبک غربی اساساً مسئله نبود. در مجموع می‌توان این‌گونه تقسیم‌بندی کرد که اسلام‌گرایان تا حد زیادی از مرادشان جمهوری‌خواهی همان جریان دموکراسی خواهی بود به دنبال حکومتی بودند تا پارامترهای حکومت دموکراتیک را داشته باشد، برای مجاهدین خلق نیز دموکراتیک بودن جمهوری اهمیت داشت اما الزاماً از اهداف اولیه و اصلی محسوب نمی‌شد و هدف حاشیه‌ها بود برای فدائیان خلق نیز که اصلاً و ابداً دموکراسی و نظر مردم برای جمهوری مهم نبود و به‌نوعی می‌توان گفت که اساساً جمهوری مد نظر آن‌ها نوعی جمهوری توتالیتار و غیردموکراتیک از نوع شوروی و کوبا بود.

منابع

۱. اتابکی، تورج (۱۳۸۵). **ایران و جنگ جهانی اول**، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: اختران.
۲. احمدزاده، مسعود (۱۳۵۸). **مبارزه مسلحانه، هم استراتژی و هم تاکتیک**، تهران: نشر ستیغ.
۳. احمدی، حمید (۱۳۹۷). **تاریخچه فرقه انقلابی ایران و گروه ارانی**، تهران: نشر آتیه.
۴. اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۷). **هابز و آزادی جمهوری خواهانه**، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: فرهنگ جاویدو.
۵. امین، سید حسن (۱۳۸۶). «ایران و جمهوریت»، **مجله حافظ**، ش ۴۱.
۶. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۶). **اسلام رادیکال، مجاهدین ایرانی**، ترجمه فرهاد مهدوی. تهران: نشر نیما.
۷. آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۲). **ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی**، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری، محسن مدیر شانه چی، چ ۱۸، تهران: نشر مرکز.
۸. بازرگان، مهدی (۱۳۵۸). **عشق و پرستش: ترمودینامیک انسان**، تهران: کانون نشر پژوهش های اسلامی.
۹. بازرگان، مهدی (۱۳۵۹). **چهار مقاله**، تهران: ناشر شرکت سهامی انتشار.
۱۰. بازرگان، مهدی (۱۳۶۰). **ایدئولوژی و بعثت**، تهران: نشر طلوع.
۱۱. بازرگان، مهدی (۱۳۶۳). **انقلاب ایران در دو حرکت**، تهران: انتشارات مؤلف.
۱۲. بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). **آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء**، تهران: نشر رسا.
۱۳. برزین، سعید (۱۳۷۴). **زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان**، تهران: نشر مرکز.
۱۴. بزرگمهر، جلیل (۱۳۷۸). **مصدق در محکمه نظامی**، چ ۳، تهران: انتشارات دوستان.
۱۵. بسته نگار، محمد (۱۳۹۵). **اندیشه های اجتماعی - سیاسی آیت الله سید محمود طالقانی**، تهران: صمدیه.
۱۶. بنی صدر، ابوالحسن (۱۳۵۸). **صد مقاله**، ج ۱، تهران: انتشارات پیام آزادی.
۱۷. بنی صدر، ابوالحسن (۱۳۵۳). **اصول پایه و ضابطه های حکومت اسلامی**، تهران: ناشر روزنامه انقلاب اسلامی.

۱۸. بهار، محمدتقی (۱۳۷۹). تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران یا انقراض قاجاریه. ج ۲، تهران: امیرکبیر.
۱۹. بهرامی، روح‌الله (۱۳۸۰). اسنادی از احزاب سیاسی ایران (حزب ایران و حزب سعادت ملی ایران)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. بهروز، مازیار (۱۳۹۵). شورشیان آرمان‌خواه، ترجمه مهدی پرتوی. تهران: ققنوس.
۲۱. بیتهم، دیوید؛ بویل، کوین (۱۳۷۹). دموکراسی چیست، ترجمه شهرام نقش‌تبریزی، تهران: ققنوس.
۲۲. بیل، جیمز و ویلیام راجر لوئیس (۱۳۶۸). مصدق، نفت و ناسیونالیسم در ایران، ترجمه عبدالرضا هوشنگ‌مهدوی و کاوه بیات. تهران: نشر نو.
۲۳. پتی، فلیپ (۱۳۹۶). جمهوری‌خواهی: نظریه‌ای در آزادی و حکومت، ترجمه فرهاد مجلسی‌پور، شیرازه کتاب.
۲۴. پناهیان، شاهین (۱۳۹۱). «بررسی جمهوری‌خواهی در ایران از ابتدا تا پایان حرکت جمهوری‌خواهی سردار سپه»، مجله علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، ش ۱۹، ص ۶۴-۶۵.
۲۵. پویان، امیرپرویز (۱۳۴۹). ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقا. بی‌جا، بی‌نا.
۲۶. جزنی، بیژن (۱۳۵۷). تاریخ سی ساله ایران، بی‌جا.
۲۷. جزنی، بیژن (۱۳۵۸ الف). نبرد با دیکتاتوری شاه به‌مثابه عمده‌ترین دشمن خلق و ژاندارم امپریالیسم، تهران: انتشارات مازیار.
۲۸. جزنی، بیژن (۱۳۵۸ ب). چگونه مبارزه مسلحانه توده‌ای می‌شود، تهران: نشر مازیار.
۲۹. جعفریان، رسول (۱۳۹۳). جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران (سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر.
۳۰. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
۳۱. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی و شفیعی‌اردستانی، رضا (۱۳۹۴). «جمهوری به‌مثابه سکولاریسم؛ بررسی چرایی مخالفت روحانیت با جمهوری از مشروعیت انقلاب اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، دوره ۱۸، ش ۷۰.
۳۲. حنیف‌نژاد، محمد (۱۳۵۷). راه انبیاء راه بشر. تهران: بی‌نا.

۳۳. خاکسار محمد و رستگار، منصور (۱۳۵۸). *تحلیلی از جنبش انقلابی خلق ایران*، تهران: نشر ستاره انقلاب.

۳۴. خمینی، روح الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*، ج ۵، ۶ و ۱۰، چ ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۳۵. دهباشی، علی (۱۳۸۰). *خاطرات سیاسی دکتر فریدون کشاورز*، ج دوم، تهران: نشر آبی.

۳۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۵). *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران.

۳۷. دهشیار، حسین (۱۳۸۷). «سیاسی شدن علوم سیاسی در آمریکا و الهیات رهایی بخش»، فصلنامه مطالعات منطقه‌ای، سال نهم، ش ۲، صص ۱۲۱-۱۴۲.

۳۸. رحمانیان، داریوش (۱۳۷۹). *چالش‌های جمهوری و سلطنت در ایران*، تهران: نشر مرکز.

۳۹. روزنامه شفق سرخ، تهران، ۱۳۰۰-۱۳۰۴ ش.

۴۰. رهنما، علی، (۱۳۸۴). *نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی*، تهران: گام نو.

۴۱. زال، محسن، (۱۳۵۷). *چریک مجاهد خلق: انسان‌شناسی سازمان مجاهدین خلق ایران*، تهران: نشر ماهریس.

۴۲. زعیم، کوروش (۱۳۷۷). *جبهه ملی از پیدایش تا کودتای ۲۸ مرداد*، تویسرکان: نشر تاج.

۴۳. سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج (۱۳۱۷). ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.

۴۴. سلیم، محمد نبی و طریقت، طاهره (۱۳۹۰). «جمهوری خواهی و ادیبان سیاسی»، مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، شماره ۶، صص ۱۳۳-۱۶۰.

۴۵. شادلو، عباس (۱۳۹۶). *سودای جمهوری*، ج ۱، تهران: نشر وزرا.

۴۶. شاکری، خسرو (۱۳۸۶). *میلاد زخم*، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران: نشر نی.

۴۷. شریعتی، علی (۱۳۵۴). *کارنامه مبارزاتی امام حسین*، تهران: انتشارات بعثت.

۴۸. شریعتی، علی (۱۳۵۶). *خودسازی و جامعه‌سازی*، تهران: انتشارات فردوس.

۴۹. شریعتی، علی (۱۳۵۹). *جهت‌گیری طبقاتی*، تهران: اولین دفتر تدوین و انتشار مجموعه آثار شریعتی.

۵۰. شریعتی، علی (۱۳۹۳). *شیعه*، تهران: انتشارات حکایت قلم نوین.

۵۱. شریعتی، علی (۱۳۹۳). *کتاب اسلام‌شناسی*، ج ۱. تهران: انتشارات فرهنگی دکتر علی

شریعتی.

۵۲. شوکت، حمید (۱۳۷۸). کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه

ملی) از آغاز تا انشعاب، تهران: مؤسسه انتشارات عطایی.

۵۳. شیفته، نصرالله (۱۳۶۴). زندگینامه و مبارزات سیاسی دکتر حسین فاطمی، تهران: نشر

آفتاب حقیقت.

۵۴. صفوی، مریم (۱۴۰۰). پرتوی از اندیشه آیت‌الله طالقانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب

اسلامی.

۵۵. طالقانی، محمود (۱۳۴۲). پرتویی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۵۶. طالقانی، محمود (۱۳۵۹). از آزادی تا شهادت: مجموعه سخنرانی‌های آیت‌الله طالقانی

پس از انقلاب (۱۳۵۷ تا ۱۳۵۹)، تهران: نشر آزادی.

۵۷. طالقانی، محمود (۱۳۸۹). مجموعه آثار، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

۵۸. طوقی، محمود (۱۳۹۸). بازخوانی تاریخ معاصر: سازمان چریک‌های فدایی خلق. نشر

ایترنتی

۵۹. طیرانی، بهروز (۱۳۷۶). اسناد احزاب سیاسی ایران (۱۳۲۰-۱۳۳۰ش)، تهران: سازمان

اسناد ملی ایران.

۶۰. عزیزی، حشمت‌الله (۱۳۸۸). زندگی و مبارزات آیت‌الله طالقانی، تهران: مرکز اسناد

انقلاب اسلامی.

۶۱. کاتوزیان، همایون (۱۳۷۲). اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه کامبیز عزیزی و محمدرضا

نفیسی، نشر مرکز.

۶۲. لمبتون، آن (۱۴۰۳). اصلاحات ارضی در ایران، ترجمه مهدی اسحاقیان، چ ۵، تهران:

امیرکبیر.

۶۳. لیست، سیمور مارتین (۱۳۸۳). دایرةالمعارف دموکراسی، ترجمه کامران فانی و نورالله

مرادی، چ ۲، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.

۶۴. مدیرشانه‌چی، محسن و شریعتی، حسین (۱۳۹۵). «برداشت‌های گوناگون از مفهوم

جمهوریت در تاریخ جمهوری‌خواهی ایران»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و

علوم سیاسی، دوره ۴۶، ش ۳، پاییز ۱۳۹۵، صص ۷۲۷-۷۴۰.

استلزامات اندیشه جمهوری خواهی در ایران (۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷)..... ۳۴۵

۶۵. مصطفوی کاشانی، لیلی (۱۳۶۷). کلیاتی درباره الهیات رهایی بخش، چ ۱، تهران: مؤسسه بین المللی کتاب.

۶۶. مصطفوی کاشانی، لیلی (۱۳۹۶). جمهوری خواهی در ایران مباحث نظری و تاریخی، چ ۱، تهران: نشر کویر.

۶۷. مصلی نژاد، غلامعباس (۱۳۸۳). پایان جمهوری خواهی در ایران، تهران: نشر قومس.

۶۸. مقیمی، غلامحسن (۱۳۵۸). مشروطیت، جمهوریت، اسلامیت، تهران: نشر معناگرا.

۶۹. نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۱). تاریخ بیست و پنج ساله ایران: از کودتا تا انقلاب، چ ۳، تهران: رسا.

۷۰. نجفی، موسی (۱۳۷۶). بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، تهران: نشر مرکز دانشگاهی.

۷۱. ویرولی، مائوریتسیو (۱۳۹۴). جمهوری خواهی، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

۷۲. هارنی، دزموند (۱۴۰۲). روحانی و شاه: گزارش یک شاهد عینی از انقلاب ایران، ترجمه کاوه باسمنجی، چ ۲، نشر بایگانی.

۷۳. هلد، دیوید (۱۳۹۷). مدل های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.

۷۴. همتی، همایون (۱۳۷۹). مقدمه ای بر الهیات معاصر، انتشار نقش جهان.

۷۵. همتی، همایون (۱۳۹۳). «تاریخچه و تبیین ساختار الهیات سیاسی رهایی بخش»، فصلنامه معرفت ادیان، س ۵، ش ۴، صص ۱۲۳-۱۳۸.

Referense List in English

Gutierrez, Gustavo (1996) A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation, Translated by Caridad Inda and John Eagleson , Orbis Books ,New York

Keddie, Nikki R. (2019) Modern Iran: Roots and Results of Revolution. Updated Edition. New Haven: Yale University Press

Vakili-Zad, Cyrus. (2020) Iranian Political Thought, 1960s–1970s. London: Palgrave Macmillan

Jahanbegloo, Ramin (2016) *Iran, Islam and Democracy: The Quest for Change*. Oxford: Oxford University Press

Löwy, Michael (2019) *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. London: Verso

Smith, Christian (2017) *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*. New York: Routledge

Vahabzadeh, Peyman (2010) *A Guerrilla Odyssey: Modernization, Secularism, Democracy, and the Fadaï Period of National Liberation in Iran, 1971–1979*. Syracuse: Syracuse University Press