

## تحلیلی تطبیقی بر تفکر انقلابی امام خمینی(ره)، آیت الله خالصی زاده و جریان فداییان اسلام

رضا سلیمانی<sup>۱</sup>

### چکیده

شیوه اندیشیدن درباره حکومت در هر جامعه یکی از موضوعات قابل تأمل برای اندیشه‌ورزان حوزه سیاست است به طوری که می‌تواند مبنایی برای بدیهی یا غیربدیهی قلمداد کردن هر حکومت از یک سو و تعیین شکل و سیاق ابراز مخالفت علیه آن از سوی دیگر قلمداد شود. به دیگر سخن، نوع تصور حکومت و پرسش‌های جدی درباره مطلوبیت آن، از جمله موضوعات اساسی در بررسی تفکر انقلابی یا اصلاحی مخالفان هر نظام سیاسی قلمداد می‌شود. بنابراین، اتخاذ هر گونه روشی در برخورد با نظام سیاسی مسلط مبتنی بر تلقی نیروهای مخالف از حکومت (مفهوم حکومت‌مندی فوکو) است. نوشتار پیش رو بر آن است تا در چارچوب مفهوم حکومت‌مندی فوکو به ارزیابی تفاوت میان تفکر انقلابی امام خمینی(ره) با رویکرد آیت الله خالصی زاده؛ و نیز جریان فداییان اسلام بپردازد و نشان دهد که اساس اسلام سیاسی دهه ۱۳۲۰ را نمی‌توان جریانی یک‌دست در نظر گرفت که به شکل واحدی در مورد حکومت پهلوی اندیشیده یا استراتژی انقلابی خود را تعریف کرده است. پرسش اصلی آن است که تفکر انقلابی امام(ره)، چه تفاوتی با تفکر برخی جریانات دیگر انقلابی زمانه خود در دهه بیست مانند آیت الله خالصی زاده و جریان فداییان اسلام دارد؟ فرضیه مقاله آن است که نوآوری تفکر انقلابی مبتنی بر صورت‌بندی خرد جدید حکومتی در نفی سلطنت، توانست حتی بر خلاف دو جریان اصلاحی خالصی زاده و افراطی فداییان و بر خلاف سنت مقبولیت سلطنت، از نظام تاریخی سلطنتی مشروعیت‌زدایی نماید. روش مقاله توصیفی- تحلیلی و مبتنی بر اسناد کتابخانه‌ای (اسناد و آرشیو تاریخی مستند و معتبر) در دسترس است.

**کلید واژه‌ها:** حکومت‌مندی، رویکرد انقلابی، اصلاح، اجرای احکام، تغییر سلطنت.

## مقدمه

بنابر ادبیات فوکویی درباره مفهوم ابداعی خود یعنی حکومت‌مندی، تصور از حکومت در روند تحولات سیاسی معاصر جامعه ایران، عمدتاً مبتنی بر فرهنگ و نظام سلطنتی بوده است. این گونه سنتی از حکومت‌مندی، تأثیر غیرقابل انکاری بر تفکر اصلاحی به جای تفکر انقلابی تا پیش از دهه ۱۳۲۰ و حتی در مواردی در فضای سیاسی پس از این دهه دارد. از این نظر گاه، می‌توان مدعی شد که تاریخ معاصر ایران، عمدتاً روایتِ ظهور و سقوط نظام‌های سلطنتی متعدد بوده است به طوری که، علی‌رغم تجربه گفتمان مشروطه‌خواهی که نهایتاً در ایجاد تحول رادیکال در نظم و نظام سلطنتی ناکام ماند (هرچند پایه‌های آن را تا حدودی سست کرد)، حافظه جمعی و فرهنگ سیاسی ایرانیان، تا پیش از ظهور جدی اسلام سیاسی، بر اساس و منوال نظم و منطق شاهنشاهی صورت‌بندی و تثبیت شده است. چنان‌که با وجود تحولات دهه ۱۳۲۰- به‌عنوان رُستنگاه گفتمان اسلام سیاسی به لحاظ فکری- حتی در روند مبارزات سیاسی و گفتمان‌سازی اسلام سیاسی معاصر از سوی اسلام فقهاتی و حوزه علمیه قم و روحانیت و بزرگان آن هم چون آیت الله بروجردی و حتی امام خمینی(ره) تا پیش از مسائل تحول‌ساز دهه ۱۳۴۰ از قبیل طرح مسئله لایحه اصلاح قانون انجمن‌های ولایتی و ایالتی؛ و خصوصاً تا پیش از طرح مسئله کاپیتولاسیون و خاصه قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، سنت فکری و رفتاری روحانیت نیز موافقت و حتی حمایت از سلطنت و نهاد دربار بوده است. در واقع تا پیش از این مقطع، هیچ جدیت قاطع یا تحول بخشی در ظهور گرایش دال بر تحول در حکومت‌مندی ایرانی دیده نمی‌شود و حتی آرمان‌های مشروطه و مشروطه‌خواهی نیز به دلیل سویه‌ها و جهت‌گیری‌های مدرن آن و به‌ویژه به حاشیه رانده شدن روحانیت (خصوصاً قشری از روحانیت خواهان حمایت از سنت در مقابل روحانیون تجددگرا) در تحولات مشروطه، در نهایت مورد پسند و تأیید نهاد روحانیت قرار نگرفت. از این حیث، اهمیت مقاله پیش رو در بررسی تأثیر روندی است که تغییر و تحول در تلقی از حکومت (سلطنت) بر برداشت از دو موضوع اساسی یعنی نوع تفکر انقلابی از یک سو و اصل و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی از سوی دیگر ایجاد می‌کند. تلقی از حکومت نیز، چنانکه خواهد آمد، یک مفهوم جدید است که در ادبیات فوکو تحت عنوان «حکومت‌مندی» مطرح شده است. بدین‌سان، هرگونه موضع‌گیری درباره ضرورت یا عدم ضرورت اصل وقوع انقلاب و به تبع آن طرح مباحث انقلابی در شرایط طرح الگوهای مدرن یا شبه مدرن ترقی، می‌تواند در سایه بازاندیشی یا دست کم تأمل در حکومت‌مندی ایرانیان معنا و مفهوم پیدا کند. بدین‌سان، این مقاله می‌کوشد به معیار و مناطی برای ارزیابی صحت یا سقم سوگیری انقلابی که خود بر اساس تصورات از حکومت موجود و نوع حکومت مطلوب جایگزین دست یابد.

## چارچوب نظری

از آنجا که این پژوهش می‌کوشد تحول در حکومت‌مندی ایرانی را به معنای تحول در تصور و برداشت از حکومت به عنوان مبنای تفکر انقلابی در نظر بگیرد، لذا یکی از چارچوب‌های نظری متناسب که می‌تواند

به توضیح تئوریک این معنا بنشیند مفهوم و نظریه «حکومت‌مندی»<sup>۱</sup> میشل فوکو، نویسنده شهیر معاصر فرانسوی است. البته برداشت‌ها و تعاریف متعدد و متنوعی برای مفهوم صعب حکومت‌مندی ذکر کرده‌اند که تنوع و تکثر آنها، شاید منبعث از توضیحات مختلف در لسان و ادبیات خود فوکو، بر پیچیدگی آن افزوده است: گاه حکومت‌مندی، مطابق آنچه او در درس گفتارهای تولد زیست - سیاست تصریح می‌کند، به معنای «روش هدایت رفتار انسان‌ها» به کار می‌رود. در این معنا، فوکو حکومت‌مندی را «شبکه‌ای» تلقی می‌کند که تحلیل روابط قدرت در آن ممکن می‌شود. گاه نیز آن گونه که در چهارمین درس گفتار از مجموعه درس‌هایش در کولژ دوفرانس در اول فوریه ۱۹۷۸، تحت عنوان «امنیت، قلمرو و جمعیت»<sup>۲</sup> مطرح می‌کند، خود ابراز تمایل می‌کند که نام «تاریخ حکومت‌مندی» را به جای آن بنهد (فوکو، ۱۳۸۴: ۲۷).

بدین‌سان، هرچند تعریف اصطلاح حکومت‌مندی دشوار و پیچیده می‌نماید می‌توان مدعی شد که یکی از معانی مهم و جدی حکومت‌مندی که چارچوب نظری این نوشتار را نیز بر می‌سازد عبارت است از: نگرش، طرز تلقی و تفکر، دید و ذهنیت نسبت به مسئله حکومت؛ این موضوع که اعضای یک جامعه خصوصاً با ذهنیت‌ها و عقلانیت‌های متفاوت و افق‌های ذهنی مختلف چگونه در مورد حکومت کردن فکر می‌کنند؟ از این حیث، اصطلاح حکومت‌مندی ترکیبی است از دو واژه Government (به معنای حکومت) و mentality (به معنای طرز فکر و اندیشه). این نوع تلقی از حکومت خصوصاً بدیهی یا غیربدیهی انگاشتن آن؛ و همچنین داشتن طرحواره‌ای شفاف از حکومت جایگزین در صورت تصمیم به ساختار شکنی انقلابی از نظام سیاسی حاکم، بسیار مهم و جدی به نظر می‌رسد.

به‌طور خلاصه آنچه به بهره و حظ نویسنده این سطور از مفهوم مغلّق، گسترده و پیچیده فوکو از مفهوم حکومت‌مندی مربوط می‌شود عبارت است از درک حکومت‌مندی به عنوان «شیوه خاصی از اندیشیدن به حکومت» و در واقع پرسش از نحوه حکومت کردن و تحت حکومت واقع شدن؛ امری که فوکو آن را در مباحث خود درباره پیدایش رساله‌هایی آغاز می‌کند که از نظر او، «نه دیگر اندرزنامه به امیرند و نه علم سیاست، بلکه هنرهای حکومت کردن» اند. و در همین رساله‌هاست که او شیوه خاصی از اندیشیدن به حکومت را مطرح می‌کند (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۳۶).

### گذار از اسلام سنتی به اسلام سیاسی و مسئله حکومت اسلامی

با اتخاذ یک رویکرد تاریخی و ریشه کاوانه می‌توان مدعی شد روند سیاسی شدن اسلام امری تدریجی و نتیجه بازسازی گفتمان دینی در طول تاریخ معاصر و در قرن نوزدهم، در واکنش به تحمیل سکولاریسم آمرانه و سرکوب جریان و گفتمان دینی در دوره پهلوی اول بوده است. بازنگری‌ها، ترمیم‌ها و بازسازی‌هایی که در قرن نوزدهم در گفتمان اسلام سنتی صورت می‌گرفت، خصوصاً از منظر تقویت

1. Governmentality  
2. securite territoire et population

جایگاه عالمان دینی و مجتهدان، زمینه‌های نظری سیاسی شدن اسلام و در واقع صورت‌بندی اسلام سیاسی را در بُرش‌های بعدی تاریخی خصوصاً در دهه ۱۳۲۰ فراهم می‌کرد. نکته مهم آن است که در اندیشه سنتی شیعه، غیبت امام معصوم(ع)، همواره مهمترین مانع در مسیر شکل‌گیری حکومت اسلامی به شمار می‌رفته است. با این وجود، عملاً با گسترش نقش فقیهان و مجتهدان، همه یا برخی از اختیارات ائمه(ع)، به عالمان دینی واگذار گردید و همین مسئله، زمینه افزایش نقش فکری و عملی فقها و علما در عصر غیبت را فراهم آورد. نتیجتاً، این مسئله طرح و بسط گردید که اگر علماء بتوانند در عصر غیبت بر جایگاه امام معصوم(ع) تکیه زنند و از اختیارات او برخوردار باشند، دیگر غیبت نمی‌تواند مانعی بر سر راه تشکیل حکومت اسلامی قلمداد شود. به دیگر سخن، اصولیون یا همان تفکر اصولی شیعه با طرح و بسط نظریه نیابت سیاسی فقیهان در عصر غیبت و گسترش دایره اختیارات آنها در حوزه اجتهاد و مسئله تقلید، امکان‌مندی نظری ایجاد حکومت اسلامی در عصر غیبت را فراهم نمود و در یک کلام قابلیت سیاسی شدن تشیع را افزایش داد. مجتهدان به عنوان جانشین امام معصوم(ع)، حق انحصاری تفسیر اجتهادی دین را در اختیار گرفتند و بدین ترتیب، امکان ارائه تفاسیر سیاسی از دین و طرح نظریه‌های حکومت اسلامی فراهم شد. به عبارت دیگر، اجتهاد به فراتر رفتن گفتمان مذهبی از تفسیرهای سنتی سیاست‌گریز و ارائه نظریه‌های جدید کمک کرد (حسینی زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۷-۱۶۸).

با سقوط رضاشاه و در فضای کم و بیش آزاد دهه بیست، و در حالی که انتشار آثار ضد دینی نیز افزایش یافته بود، فرصتی فراهم شد تا برخی علما وارد منازعات فکری - سیاسی شده و در مورد حکومت و نظام سیاسی به تأمل بنشینند. خصوصاً این که مارکسیسم، که در دوره رضاشاه ممنوع بود، به تدریج وارد فضای فکری - سیاسی ایران می‌شد و جریانات مذهبی را به چالش می‌کشید. از طرفی، کسروی مهمترین آثار خود را در نفی شیعه و اسلام در اوایل دهه ۱۳۲۰ منتشر کرد؛ و نهایتاً بهائیان نیز در همین سال‌ها آزادانه فعالیت‌های خود را از سر گرفتند و مراکز مذهبی خود را برپا داشتند. این سه جریان، واکنش‌های بسیاری را در میان علما و نیروهای مذهبی برانگیختند و گفتمان مذهبی را به بازسازی و تقویت خود و حتی صورت‌بندی جدی فکری و عملی اسلام سیاسی واداشتند؛ اسلامی که برای حکومت برنامه دارد و به دنبال اجرایی کردن تصور خود از حکومت است. در واقع، انتشار آثار احمد کسروی و جزوه‌ای کوچک از علی اکبر حکمی زاده، موجی از اندیشه‌ورزی سیاسی را در میان نیروهای مذهبی به دنبال داشت. کسروی و حکمی زاده لبه تند و تیز حمله‌های خود را متوجه علما و جایگاه آنان در مذهب شیعه کرده و از جمله ولایت فقیه، حقوق سیاسی فقیهان و عدم مشروعیت حکومت در عصر غیبت را به نقد کشیده بودند.

در چنین شرایطی، با این که علماء و مراجع وقت به پیروی از آیت الله حائری از حقوق سیاسی فقیهان سخنی به میان نمی‌آوردند، اما پرسش‌ها و تردیدهایی که از سوی کسروی و حکمی زاده مطرح می‌شد، علما را وا داشت تا در مورد ماهیت حکومت اسلامی و نقش فقیهان در اداره جامعه به تأمل جدی بپردازند. این تأملات به انتشار مجموعه رساله‌هایی منجر شد که در آنها، شاید برای نخستین بار از مفهوم حکومت اسلامی و ویژگی‌های آن سخن به میان می‌آمد (رک: کوهستانی نژاد، ۱۳۸۱) در واقع، این رساله‌ها را باید

نخستین مجموعه از ادبیات مربوط به اسلام سیاسی در ایران به شمار آورد. بدین ترتیب، با ورود به دهه بیست و خصوصاً در سال‌های میانی دهه بیست، همان‌گونه که خواهد آمد، شاهد نوعی بازسازی و ترمیم اندیشه سیاسی اسلام و تولد اسلام سیاسی هستیم. در این سال‌ها، مجموعه‌ای از رساله‌های مربوط به حکومت اسلامی پدید آمد که در آنها برخی از اصول کلی این حکومت بیان شده بود.

البته باید توجه داشت در بیشتر این رساله‌ها کوشش می‌شد نظریه حکومت اسلامی در برابر گفتمان مسلط مشروطه‌خواهی و نظام سلطنت قرار نگیرد. این بدان معنا بود که طرح ایده و تصور حکومت اسلامی، الزاماً به معنای از میان برداشتن مشروطه‌خواهی و حتی نظام سلطنتی و همچنین عبور از قانون اساسی نبود. در واقع، با وجود انتشار و نشر رساله‌های یاد شده و از اواخر دهه بیست، به طور موقت اندیشه و تلقی حکومت اسلامی در جامعه ایرانی فروکش کرد که این موضوع علل متعددی داشت: نخست، آنکه پس از کشته شدن کسروی اندیشه‌های ضد مذهبی نیز افول کرد و جرأت بروز و ظهور نیافت و خیال دین‌داران از این بابت آسوده گشت. دلیل دوم، آنکه گسترش مارکسیسم در ایران علما و دین‌داران را به سمت همکاری با دربار و دولت مشروطه سوق داد. در واقع، برای جلوگیری از خطرات مشترکی که دولت و دین‌داران را تهدید می‌کرد دشمنی‌ها به‌طور موقت فراموش گردید. به همین جهت در حالی که شاه تظاهر به دین‌داری می‌کرد علمای بزرگ نیز در مواقع ضروری به پشتیبانی از سلطنت و قانون اساسی مشروطه می‌پرداختند و دیگر از حکومت اسلامی و حتی اجرای اصل دوم قانون اساسی، سخن به میان نمی‌آوردند. سومین دلیل آن بود که مسئله نفت ضدیت با استعمار و استثمار خارجی را به هدف اصلی جامعه ایرانی تبدیل کرد و تب و تاب نهضت ملی، اساس توقع و اندیشه حکومت اسلامی را کمرنگ کرده، به حاشیه برد. آخرین و شاید مهمترین دلیل از جدی شدن ایده و تصور حکومت اسلامی آن بود که علمای بزرگ و مراجع وقت حوزه قم از این موضوع حمایت نکردند. مشخصاً آیت الله بروجردی به عنوان مرجع وقت حوزه و دیگر مراجع تمایلی به تقویت نظریه حکومت اسلامی، و یا حتی دخالت در سیاست، نداشتند (حسینی زاده، ۱۳۸۹: ۱۷۳).

به هر تقدیر، در ابتدای دهه بیست، آثار و نوشته‌های کسروی، به‌ویژه دو کتاب **تشیعی‌گری** و **در پیرامون اسلام** وی که در سال ۱۳۲۳ منتشر شدند، واکنش بسیاری ایجاد کرد و موجی از تولیدات فکری جریان‌های مذهبی و اسلام‌گرا را به راه انداخت و از متن و بطن آنها می‌توان به تحول در تصور از حکومت نائل آمد. همچنین انتشار جزوه‌ای کوچک به نام **اسرار هزارساله** از سوی شخصی به نام حکمی زاده نیز واکنش‌هایی از همین جنس و سنخ به دنبال آورد. بدین‌سان، پاسخ‌گویی به کسروی و حکمی زاده، به هدف اصلی بسیاری از نویسندگان مذهبی و روحانیون در در این سال‌ها بدل شد و از این رهگذر آنها را به تأمل و اندیشه ناکی بیشتر و عمیق‌تر ترغیب و مאלاً به طور ناخودآگاه به وسعت و عمق بخشیدن به ادبیات مذهبی و مشخصاً جریان نوظهور اسلام سیاسی در ایران خصوصاً در تعریف و مواجهه

۱. طبق اصل دوم قانون اساسی مشروطه: مجلس شورای ملی نماینده قاطبه اهالی مملکت ایران است که در امور معاشی و سیاسی وطن خود مشارکت دارند.

با امور مدرن اجتماعی و امر سیاسی و از جمله حکومت کمک شایانی کرد. در واقع، انتشار **تشیعی گری** کسروی و خصوصاً انتشار کتابچه **اسرار هزار ساله** حکمی زاده، مباحث دینی را وارد مرحله نوینی نموده و حساسیت‌ها را برانگیخت. چراکه در ضمن مخاطب قرار دادن علماء و حوزه علمیه، عملاً اتهامات و ابهامات جدیدی را طرح و بسط می‌داد و موجب تحریک افکار عمومی می‌شد. با توجه به همین ملاحظات بود که علماء و حوزه علمیه قم در مقام پاسخ برآمدند. در چنین اوضاعی، مهمترین این پاسخ‌ها را باید نوشته‌های خالصی زاده و امام خمینی(ره) دانست. هرچند به نوشته سیدحسین بدلا، ردیه خالصی زاده علمای حوزه را قانع نمی‌کرد و به همین دلیل آنان کوشیدند تا وی را از انتشار جوابیه‌اش منصرف نموده و نوشته امام خمینی را به عنوان جوابیه رسمی حوزه منتشر نمایند (بدلا، ۱۳۶۹: ۱۶۶)؛ اما در این مجال به دلیل نزدیکی معنادار جوابیه این دو در خصوص ولایت و حکومت پاسخ‌های هر دو را به اختصار مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

نکته مهم در این میان آن است که مجموعه پاسخ‌های مطرح در واکنش به شبهات کسروی و حکمی زاده، خصوصاً تمرکز این پاسخ‌ها بر امکان و حتی وجوب تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، حاکی از طرح و بسط تصویری جدید از حکومت در ایران دهه ۱۳۲۰ به بعد است که بر اساس آن بر اجرای شریعت به عنوان تنها راه حل پای فشرده می‌شود. آیت الله خالصی زاده و امام خمینی(ره) دو اندیشمند حوزوی بودند که، البته با برخی تفاوت‌ها در تصور از حکومت اسلامی و لاجرم تفاوت در ترسیم منش اصلاحی یا انقلابی، به نقدهای کسروی و حکمی زاده پاسخ داده، به دفاع از شریعت و حکومت اسلامی برخاستند که به نوبه خود زمینه‌های صورت‌بندی فکری و عملی جدیدی از حکومت‌مندی و ترسیم خط مشی در تاریخ ایران بعد از دهه ۱۳۲۰ را فراهم آورد.

### ۱. نظریه حکومت آیت الله خالصی زاده: دوگانه لزوم اصلاح حاکم/حفظ ساختار اقتدار

قبل از امام خمینی(ره)، آیت الله شیخ محمد خالصی زاده (۱۲۷۰-۱۳۴۲ شمسی) روحانی فعال سیاسی آن دوره، به تقاضای شیخ مهدی حائری، فرزند آیت الله شیخ عبدالکریم حائری، نیز در پاسخ به اسرار هزار ساله حکمی زاده، **کشف الاستار** را به نگارش درآورد. خالصی زاده در پاسخ به سؤال حکمی زاده که: آیا فقیه در زمان غیبت، نایب امام(ع) است؟ و آیا این جانشینی شامل حکومت و ولایت نیز هست یا نه؟ (حکمی زاده، ۱۳۲۲: ۲۲)، سعی می‌کند رابطه‌ای بین علم و زهد از یک سو و حکومت از سوی دیگر نشان دهد. وی با چنین «ملازمه‌ای»، شایستگی حکومت معصوم(ع) و فقیه عصر غیبت را در امتداد هم دانسته و بدین‌سان تلقی حکومت خود را ترسیم و تصویر می‌کند:

این مسئله از اهم مسائل اجتماعی مسئول است و حاصل آن این که شیعه معتقدند که اعلم و زاهدترین و باتقواترین امت بعد از پیغمبر(ص) باید حاکم باشد و این صفات به ائمه اثنی عشر علیهم السلام منحصر است و بعد از آنها باید به نسبت اعلم و داناتر و پرهیزکارتر و علاقمندتر تمام امت به قوانین اسلام و اجرای آن ... باید حاکم باشد. لکن اهل اهو و اطماع نگذاشتند چنین اشخاصی [یعنی امامان معصوم(ع)]

حکومت کنند... اشخاص واجد شرایط بعد از ائمه نیز از حکومت و اداره مملکت ممنوع شدند و اشخاص فاقد شرایط متصدی حکومت گردیدند تا عصر خودمان. اشخاص واجد شرایط را شیعه، فقها می‌نامند و آنها فقط حق حکومت و اداره مملکت را دارند، نه اشخاص جاهل، بی‌سواد، بی‌دین، خونخوار، طماع و بی‌رحم که حرث و نسل را هلاک می‌کند و اموال و نفوس و اعراض اهل مملکت را فدای شهوات نفس خود می‌کنند (خالصی زاده، ۱۳۲۴: ۱۸).

نکته مهم قابل تأمل درباره نقل قول فوق این است که منظور خالصی زاده از صفات مذموم فوق الذکر، دربار پهلوی و به‌ویژه شخص رضاشاه است. در واقع خالصی زاده در غیاب راه حلی برای خروج از بحران دولت در ایران، به سمت دوگانه‌ای حرکت می‌کند که یک سوی آن حکومت آرمانی فقیه است و سوی دیگرش نیز نظام سلطانی موجود و حاکمانی با ویژگی شخصیتی منفی است. به عبارت دیگر، خالصی زاده به ساختار معیوب دولت مطلقه هیچ توجه و تعرضی ندارد؛ و با تحفظ بر همان سازمان اقتداری که موجب سرایت شخصیت منفی سلطان به کل دولت است، تلاش می‌کند که فقط رأس دولت را عوض نماید و در اندیشه جایگزینی فقیه دانشمند و زاهد به جای سلطان جاهل و خودخواه است. بر این اساس، با وام‌گیری از ادبیات فوکویی حکومت‌مندی می‌توان گفت تلقی حکومت خالصی زاده به گونه‌ای نیست که بخواهد طرحی شالوده شکنانه از ساختار سیاسی اتوریتته پهلوی دراندازد و انقلاب به معنای تغییرات بنیادین و اساسی را تأیید و تجوز نماید. در واقع، چنین به نظر می‌رسد که تصور خالصی زاده از دولت، همان است که هست و سازمان اقتداری آن قبلاً در دوره رضاشاه تکوین یافته است. بدین‌سان، او عیب را نه در نهاد و سازمان دولت، بلکه در شخصیت حاکمان می‌بیند و با همین ملاحظات است که به اصلاح حاکمان و نه اصلاح سازمان دولت می‌اندیشد (فیرحی، ۱۳۹۴: ۷۹). اینجاست که به نظر می‌رسد با وجود انتقاد خالصی زاده به عملکردها و سیاست‌های حاکم، تغییر انقلابی ساختار اقتداری سلطنتی مطمح نظر او نیست و صرفاً جایگزینی یک فقیه زاهد دانشمند و صالح به جای پادشاه فاسد در عین حفظ چارچوب‌های سلسله مراتبی و اقتداری، مورد تأکید است.

بر این اساس، به نظر می‌رسد که اندیشه او در باب حکومت اسلامی در دهه بیست و نیز لزوم یا عدم لزوم تغییر انقلابی از بنیاد با این دریافت از ماهیت دولت و حکومت همراه بوده است. خالصی زاده، نه در جستجوی بدیلی برای دولت مطلقه، بلکه به دنبال بدیلی برای حاکم مطلق در ایران عصر خود است. بدیهی می‌نماید که اگر بناست دولت مطلقه سر جای خود بماند و فقط حاکم مطلق موضوع پرسش واقع شود، کیست که حاکم مطلق دانشمند را بر حاکم مطلق بی‌دانش ترجیح ندهد؟ (فیرحی، ۱۳۹۴: ۷۹) به همین دلیل است که او از سؤال منتقدین ولایت فقیه‌ان تعجب می‌کند و به‌عنوان «طریق اصلاح» می‌نویسد:

بر عموم ملت ایران، شرعاً، وجداناً و عقلاً واجب است که کوشش کنند اشخاص نادان و جاهل و طماع و بی‌دین و بی‌ناموس و خونخوار و خودسر و حق‌کُش و واجد هر صفت مذمومه از زمامداری و تصدی امور دولتی دور، بلکه آنها را از دنیا خارج کنند و به جهنم بفرستند و برای زمامداری و اداره امور دولتی

اشخاصی را انتخاب کنند که واجد شرایط ورع و پرهیزکاری و تقوا و جد و اجتهاد و علم و علاقمندی به افراد بشر و به مملکت و اجرای قوانین اسلامی باشند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۸۰).

از این جملات چنین بر می آید که خالصی زاده، همانند تلقی حاکم و رایج برخی دیگر از اسلام‌گرایان سیاسی در این دهه از جمله جریان فداییان اسلام که ذکر آن خواهد رفت، به ماشین دولت مطلقه نمی‌اندیشد و به کالبدشناسی آن نمی‌پردازد؛ چرا که عملکرد دستگاه دولت را نه در سازه و سازمان آن، بلکه در عیب و هنر شخص حاکم و راهبر می‌بیند و به همین دلیل هم هست که فرمان حذف و مرگ زمامداران واجد صفات مذمومه می‌دهد و همان‌گونه که گفته شد، به دنبال جایگزینی اشخاص مجتهد و پرهیزگار است. غافل از این که چنین تغییراتی به فرض امکان، فقط تغییر در روبناها است و نه سازمان عمومی دولت. از این رو، تحولی زیربنایی در حکومت‌مندی ایرانی متأثر از تفکر و ایده اسلام‌گرایانی مانند خالصی زاده در این دهه قابل مشاهده نیست.

در مجموع، به نظر می‌رسد خالصی زاده دوگانه‌ای مطرح می‌کند که یک طرف آن اصلاح شخص حاکم به عنوان منشاء ایجاد صلاح و فساد در مملکت؛ و طرف دیگر آن تحفظ بر همان ساختار اقتدارگرایی سنتی در جامعه ایرانی است. بدین سان شاید بتوان گفت در عین تأثیرگذاری خالصی زاده در طرح برخی گزاره‌های جدید از جمله اهلیت و شایستگی حاکم به عنوان یکی از شاخص‌های حکمرانی جدید (شایسته‌کراسی)، اما وی همچنان در اتمسفر اقتدار و اقتدارگرایی تنفس می‌کند و نتوانسته است به تغییر اندیشه و تفکر سیاسی در جامعه ایرانی کمک چندانی بنماید. بر اساس چنین تفکری، قرار نیست مجوز تغییر ساختار اقتدار و خصوصاً ساختار سلطنتی صادر شود و در واقع راه اصلاح مملکت و امورات مملکتی صرفاً از طریق اصلاح حاکم یا حاکمان و جایگزینی آنها با حاکمان صالح می‌گذرد و نه تغییر بنیادین نظم و نظام سلسله‌مراتبی و اقتدارگرایانه سلطنتی. اینجاست که حدود و ثغور تفکر انقلابی خالصی زاده بر مدار دایره اصلاح حاکم می‌گردد و کاملاً با رویکرد انقلابی که بعدها از دهه ۱۳۴۰ به بعد خصوصاً پس از قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ دنبال شد مغایرت جدی دارد.

## ۲. نظریه حکومت جریان فداییان اسلام: دوگانه اجرای احکام اسلامی / انتقام الهی

نواب صفوی اعلامیه فدائیان اسلام یا کتاب *راهنمای حقایق*، شاه و دولت را «غاصبین حکومت اسلامی ایران» معرفی کرده و به صراحت اعلام می‌کند: «چنانچه نقشه‌ها و دستورات اسلامی اصلاحی را ... به‌طور دقیق عملی و اجرا نکنید، ... به یاری خدای منتقم، دست به انتقام و نابود کردن شما گذاشته و سریعاً شما را نابود کرده و به جهنم عالم برزخ سوقتان می‌دهیم». او در ادامه می‌افزاید: «اصلاح تنها در سایه قدرت و قدرت، یعنی فداکاری و فداکاری تنها در سایه تربیت اسلام است... پس ما فرزندان اسلام به یاری خدای توانا مقتدریم و اصلاحات عمومی در سایه جانبازی‌های ماست» (نواب صفوی، ۱۳۳۹ به نقل از خسروشاهی، ۱۳۷۵: ۲۹۲-۲۹۳). غلبه جریان افراط‌گرایی اسلامی در این دوره عمدتاً حاکی از



عکس‌العملی بود که جریان‌ات اسلام‌گرا به‌ویژه در مقابل تندروی‌ها و هتاک‌های بی‌مبنا و بی‌ملاحظه کسروی و دیگران از خود نشان می‌دادند.

با وجود نمود عینی چنین روش‌های تندروانه و انقلابی‌ای، حقیقت آن است که فداییان صرفاً در روش اقدام، خشونت‌آمیز عمل می‌کردند و اساساً محتوای حرکت آنها انقلابی نبود. به عبارت دیگر این جریان، به انقلاب به معنای بسیج عمومی در جهت تغییر کلیت ساختار سیاسی توجه چندانی نشان نمی‌دادند. در واقع آنان، چندان تصویر روشنی از مفهوم و ساختار حکومت اسلامی نداشتند و یا ارائه ندادند که بتوانند بر مبنای آن نوعی تفکر و استراتژی انقلابی را سامان و سازمان دهند. به دیگر سخن، به نظر می‌رسد که این جریان نه به شکل و ساختار، بلکه به غایت حکومت می‌اندیشیدند. چنانکه به نظر آنان، حکومتی را می‌توان اسلامی و مطلوب قلمداد کرد که مجری احکام شریعت باشد. مع‌الوصف و با وجود این مطالب، اگر بخواهیم طرحواره‌ای مشخص از حکومت اسلامی در نظرگاه فدائیان اسلام را ترسیم و تصویر نماییم باید گفت که آنان در فرجام کشاکش‌های خود در قم، در سال ۱۳۲۹ با انتشار کتاب *راهنمای حقایق* به طرح دیدگاه‌های خود درباره حکومت اسلامی پرداختند و از این طریق تصور رایج خود درباره مدلول حکومت اسلامی را واگویی نمودند.

نواب برخلاف امام خمینی(ره) و دیگران در عدم بازگشت خود به مشروطه و نیز در پاسخ به ایرادات کسروی و حکمی زاده، اساساً سخنی از ولایت سیاسی ققیهان به میان نیاورد و گفتگو درباره رأس هرم قدرت در حکومت اسلامی را به فراموشی سپرد و تنها ولایت فقها بر امر قضاوت و آن هم در ذیل نظریه سلطنت را پذیرفت (جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۳۸). به نظر می‌رسد که نواب، بیش از آن که به مسئله حکومت، علاقه‌مند باشد، بیشتر دغدغه اسلامی کردن جامعه را در سر داشت و به شکل و رژیم حقوقی آن اهمیت نمی‌داد. این بدان معناست که برای نواب صفوی همین موضوع کفایت می‌کرد که شاه، متدین باشد؛ در نماز جماعت و عیدین شرکت کند؛ از داشتن حرمسرا بپرهیزد و در یک کلام به اجرای احکام اسلامی همت گمارد. به همین دلیل، او سلطنت اسلامی را با قیودی از ویژگی‌های مدرن پذیرفت. بدین‌سان، در نظریه سلطنت اسلامی نواب، می‌توان تأکید کرد شاه فردی است عادی و خصلت لاهوتی ندارد و بدون کمترین تفاوت با افراد عادی، از حقوقی برابر با دیگران برخوردار است. علاوه بر این، نواب، برگزاری انتخابات آزاد و دموکراتیک را پذیرفت تا از طریق آن، نمایندگان شیعی و لایق وارد مجلس شورای ملی شوند تا با «لغو کلیه قوانینی که از اول مشروطیت، تاکنون از مجلس گذشته و مخالف با قانون مقدس اسلام بوده» کشور اسلامی ایران را بر اساس قوانین مذهب جعفری، سامان دهند (جعفریان، ۱۳۸۳: ۴۲۳). از این‌رو، از آنجا که مطالبه حکومت اسلامی از منظر فداییان عمدتاً به معنای اجرای جدی و دقیق احکام اسلامی تلقی می‌شد، وقتی این گروه متوجه شدند دولت مصدق پس از رسیدن به قدرت، خود را متعهد به حکومت اسلامی نمی‌داند؛ و آیت الله کاشانی نیز اعلام حکومت اسلامی و اجرای احکام اسلامی را به دلیل نامساعد بودن شرایط تحقق (امینی، ۱۳۸۱: ۲۳۵)، به بعد از حل قضیه نفت و کوتاه کردن دست انگلیسی‌ها موکول می‌کند، به تدریج از کاشانی و مصدق فاصله گرفتند و به مخالفت با آنان برخاستند

(واحدی، ۱۳۸۱: ۴۶). مصدق در پاسخ به انگاره فداییان برای تشکیل حکومت اسلامی و اجرای احکام اسلام تصریح کرده بود: «من نه مدعی حکومت اسلامی هستم و نه می‌خواهم همیشه حاکم و نخست وزیر باشم. هدف من، حل قضیه نفت است؛ حکومت اسلامی را آقایان بگذارند برای یک دولت دیگر و در دولت دیگر تقاضای دولت اسلامی کنند؛ دولت من که برای ابد نخواهد ماند» (خسروشاهی، ۱۳۷۵: ۱۷۰). در واکنش به چنین تصویری از حکومت اسلامی در منظر مصدق و کاشانی بود که فدائیان، این دو را به همکاری با دربار و متهم و در اعلامیه خود تأکید کردند: «تا سراسر احکام اسلام را طبق کتاب فداییان اسلام مو به مو اجرا نموده، ریشه‌های دشمنان رذل اسلام را از اعماق زمین جنایت قلع و قمع نکنیم، دست بردار نیستیم» (امینی، ۱۳۸۱: ۲۴۰). شکاف میان فداییان و دولت مصدق بر سر تعریف حکومت تا آنجایی پیش رفت که حتی فداییان از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ استقبال کردند ولی این بار باز همان مطالبه اجرای احکام اسلامی را از شاه برآمده از کودتا و نخست وزیر او پیگیری کردند. در این راستا فدائیان اعلام کردند که: «باید قوانین مخالف احکام اسلام لغو گردیده و به منکرات خاتمه داده شود و در مرحله اول مسکرات خانمانسوز و لختی و بی‌قیدی شرم آور زنان و موسیقی شهوت‌انگیز فضیلت‌کش و رقاصخانه‌های جنایت‌بار و قوانین قضایی پوسیده اروپایی از میان بروند و تعالیم عالی و احکام حیات بخش اسلام جایگزین آنها گردد» (خسروشاهی، ۱۳۷۵: ۳۸۳).

بدین‌سان، مدینه فاضله‌ای که فداییان ترسیم می‌کنند، جامعه‌ای است که در آن پرچم سبز اسلام و ایران به اهتزاز درآمده و ملت مسلمان ایران را از خواب بیدار کند. در چنین جامعه‌ای قواعد و احکام اسلامی در همه ارکان و شئون جامعه جاری و ساری بوده و با برپایی عدالت به تعبیر خودشان، «ایران، بهشت این جهان و همان بهشتی است که بهشت برین آخرت را برای همگان، به یاری خدای مهربان، تامین می‌کند» (خسروشاهی، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

به‌طور خلاصه و مجمل، فداییان در مهندسی و طرح خود از حکومت، خصوصاً در کتاب *راهنمای حقایق*، چندان ساخت و شکل حکومت اسلامی را روشن نکرده‌اند و حتی از حاکمیت فقیه، که در رساله‌های دهه ۱۳۲۰ مطرح بود، سخنی به میان نمی‌آوردند. در عوض، آنان عمدتاً به تغییرات صوری و اجرای احکام اسلامی (ولو به دست شاه یا هر قدرت دیگر غیرفقیه) توجه و تأکید ویژه‌ای دارند. در این راستا قابل فهم است که چرا فداییان در عین حال که سلطنت ایران را غاصب و غیرقانونی می‌دانستند (خسروشاهی، ۱۳۸۵: ۳۱۴)، اصل سلطنت را رد نمی‌کردند و صرفاً خواستار پادشاهی بودند که نقش پدری مهربان و با ایمان را برای ملت خود بازی کند. این مطالب نشان می‌دهد که تفکر سیاسی فدائیان اسلام بر دو رکن اساسی استوار بوده است: اجرای احکام اسلامی؛ و دولت یا پادشاه مجری احکام اسلامی. با چنین تحلیلی، می‌توان نتیجه گرفت که منظور فدائیان اسلام از «حکومت صالح اسلامی» دولتی است که پادشاه و وزیران، مجری احکام اسلامی باشند؛ و چون استنباط احکام شرع به عهده مجتهدین و نهاد روحانیت است، نظم سیاسی مطلوب بر مدار همکاری علماء و حاکمان (اعم از شاه و وزیران) صورت‌بندی می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۵۳).

از این‌روست که می‌توان مدعی شد فداییان ساخت حکومت اسلامی را متفاوت از «سلطنت مشروطه» نمی‌دیدند و در واقع تصویر و تلقی روشن و منضبطی از حکومت اسلامی نداشتند. در یک کلام، حکومت‌مندی فداییان مبتنی بر «اجرای احکام اسلامی توسط هر حکومتی» است که بتواند مانع رواج فساد، فحشاء، بی‌حجابی، رشوه‌خواری و مشروب‌خواری بشود. چرا که از نظر آنان هر حکومتی که بتواند احکام الهی را اجرا کند و از چنین مفاسدی جلوگیری کند، اسلامی است. البته می‌توان مدعی شد که چنین تصویری از حکومت اسلامی، کم و بیش همچنان بر ذهن بسیاری از انقلابی‌های مذهبی دهه ۱۳۴۰ سایه انداخته بود و اکثریت مراجع و علماء تا پاییز ۱۳۵۷، به‌صورت جدی برای تغییر سلطنت و تشکیل حکومت اسلامی توسط یک فقیه برخاستند.

نتیجه مدنظر از طرح این تصور فداییان از حکومت اسلامی، انتزاع رگه‌هایی از تفکر انقلابی آنها مبتنی بر همین تصور از حکومت است. اینک می‌توان مدعی شد که تفکر و عمل انقلابی در رویکرد فداییان اسلام، لزوماً به معنای تغییر نظم و نظام سلطنتی نبوده، مادامی که حاکم حتی در چارچوب ساختار سلطنتی، به اجرای احکام اسلامی و پرهیز از فساد و تباهی همت می‌گمارد، نباید علیه او وارد عمل انقلابی بنیان برافکن گردید. در غیر این صورت، یعنی در صورت عدم اجرایی شدن احکام اسلامی و ترویج فساد و لایبالی‌گری در جامعه، مجوز هرگونه انتقام از چنین حکومتی داده می‌شود. نکته مهم آن است که این انتقام و خشونت انقلابی نه به‌واسطه مخالفت با بُعد استبدادی و ساختار اقتداری سلطنت؛ بلکه به‌واسطه عدم اهتمام به اجرای احکام اسلامی و عدم جلوگیری از ترویج فساد اخلاقی و بی‌بندوباری در جامعه خواهد بود. اینجاست که در یک کلام می‌توان گفت تفکر انقلابی جریان فداییان بر اساس مانیفست راهنمای حقایق در دوگانه اجرای احکام اسلامی / انتقام الهی گرفتار می‌ماند و از حیث جامعه شناختی راهی به سمت و سوی بسیج توده‌ها برای در انداختن طرح انقلابی نمی‌یابد.

### نظریه حکومت امام(ره) و تطورات تفکر انقلابی

از آنجا که مهمترین محور مطالب حکمی زاده مخالفت و اعتراض وی نسبت به حکومت دینی و تقابل و تعارض با اندیشه حاکمیت فقهاء است، رویکرد امام در *کشف‌السرار* ضمن تلاش برای پاسخ‌دهی، در واقع در برگزیده نکات مشعر و دال بر تصور امام از حکومت مطلوب مدنظر اسلام است. این تصور از آنجایی تعیین‌کننده است و موضوعیت می‌یابد که بنابر مفهوم فوکویی حکومت‌مندی، ملاک و مناط جدی برای تعیین تفکر انقلابی امام(ه) در واکنش به اتهامات پیشین حکمی زاده، به نظریه ولایت فقیه به‌شمار می‌رود. حکمی زاده پیشتر نظریه اخیر را ناموجه و بی‌پایه ارزیابی می‌کرد و نوشته بود: «می‌گویند حکومت باید به دست فقیه باشد، حال آن‌که دیدیم به این سخن دلیلی ندارند» و اگر منظور از حکومت دینی، همین دین فعلی است که «باید فاتحه کشور و زندگی را خواند» (حکمی زاده، ۱۳۲۲: ۱۹) همزمان در طرحواره امثال حکمی زاده، کسروی و بهاء‌الله از حکومت (حکومت‌مندی حکمی زاده)، جانبداری آنها از سلطنت مطلقه، آن هم از نوع پادشاهی رضاشاهی، قابل تأمل است. به‌عنوان نمونه، از آنجا که حسینعلی

بهاء الله - پس از دادن وعده تحقق فراگیر شدن کیش بهائی به پیروانش - معتقد بود: «شوکت سلطنت آیتی است از آیات الهی دوست نداریم مُدُن عالم از آن محروم مانند» (اسلمنت، بی تا: ۱۴۱؛ ۲۵۶). نکته مهم‌تر که با نظریه دولت امام(ره) نیز کاملاً همسنگی و تناظر معنایی پیدا می‌کند، مباحثی از کتاب است که به اندیشه سیاسی او خصوصاً انگاره وی درباره سلطنت و معنای حکومت اسلامی (حکومت فقها) مربوط می‌شود. این انگاره دست‌کم در *کشف‌الاسرار* خود دارای برخی ابهامات است؛ چرا که در نظریه دولت امام(ره)، گاه حکومت فقیه، یک امر اجرایی نیست، بلکه از نوع هدایت و نظارت بر حرکت کل نظام است. در این معنا، این که حکومت باید به دست فقیه باشد این نیست که فقیه باید شاه و وزیر و سرلشکر و سپاهی باشد، بلکه فقیه باید نظارت در قوه تقنینیه و در قوه مجریه مملکت داشته باشد. توضیح این نکته می‌تواند به تحول و تغییر حکومت‌مندی در منظر خود امام خمینی(ره) نیز دلالت می‌کند. در واقع قانع شدن امام خمینی(ره) به نظارت فقها و اجرای قوانین شرعی، علی‌رغم دفاع و حمایت از ولایت داشتن فقیه عادل در درس‌ها و کتب خود نگاهی است که وی تا فراهم شدن شرایط انقلابی در جامعه ایران حفظ کرد.

البته این ادعا، کمی بغرنج می‌نماید و موجب طرح برخی ابهامات نیز در خصوص زمینه و زمانه و چپستی دقیق تصور از حکومت اسلامی از منظر امام خمینی(ره) گشته است. آن‌گونه که نجف لک‌زایی نیز تصریح می‌کند: «آنچه برای برخی افراد، ایجاد سؤال کرده، همین مطلب است؛ چراکه در پاره‌ای از این مطالب به نظر می‌رسد حکومت سلطنتی مورد تأیید قرار گرفته و امام معتقد است علما از قدیم الایام، با آن همکاری داشته‌اند، و در پاره‌ای از موارد حکومت سلطنتی به شرط نظارت اسلامی به جای آن پیشنهاد شده است. نظریه اخیر بعدها از سوی امام شرح و بسط بیشتری یافت و با تشکیل نظام جمهوری اسلامی وارد مرحله نوینی شد» (لک‌زایی، ۱۳۸۳: ۱۲۸). نکته کلیدی آن است که اندیشه و تفکر انقلابی امام(ره) به موازات تحول و تطور در تلقی‌های ایشان از حکومت (تحول در حکومت‌مندی او) دچار تحول و دگرپرسی می‌شود و هرچه این تغییر و تحول به سمت دهه‌های نزدیک‌تر به انقلاب اسلامی پیش می‌رود، تفکر انقلابی او نیز کاملاً متفاوت از رویکرد اصلاحی - انقلابی پیشینیان خود از جمله آیت الله خالصی زاده و نواب صفوی می‌گردد. به‌طور خلاصه می‌توان از سه طرز تلقی حکومت در ردیه *اسرار هزار ساله* حکمی زاده در *کشف‌الاسرار* امام خمینی(ره)، سخن به میان آورد:

#### -انگاره روایی و پذیرش سلطنت

در این انگاره، گویا امام همچنان از مدار سلطنت خارج نشده و سنت و نظم تاریخی سلطانی را می‌پذیرد. رویکرد امام(ره) در این بخش را می‌توان متناظر با رویکرد آیت الله خالصی زاده در بخش پیشین دانست که طبق آن صرفاً در صدد اصلاح حاکمان (شخص رضاشاه) و جایگزینی او با فردی صالح است و نه ایجاد تغییر در ساختار معیوب دولت مطلقه. به دیگر سخن، چنین می‌نماید که بخشی از تصور امام از دولت در پذیرش همان سازمان اقتداری سلطنتی است که اشکال اصلی را متوجه نه نهاد و سازمان دولت،

بلکه شخصیت سلطان می‌داند. بدین‌سان و بر اساس همین ملاحظات است که در چنین تصویری، امام عمدتاً به اصلاح حاکمان و نه اصلاح سازمان دولت می‌اندیشد.

این مؤلفه‌ها به خودی خود حکایت از آن دارد که امام(ره) در این مقطع زمانی هنوز در درون به اصطلاح مغناطیس مشروطه می‌اندیشد و می‌توان مدعی شد که گسست از تصور مشروطه‌ای از حکومت نه در زمانه وقوع انقلاب بلکه در زمان نگارش رساله حکومت اسلامی اتفاق افتاده است. او در این راستا، اظهار می‌داشت: «من هیچ فعالیتی در داخل خود دولت ندارم و به همین نحو که الان هستم وقتی که دولت اسلامی تشکیل شود نقش هدایت دارم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۸۸). شهید مطهری نیز تأکید می‌کرد که «ولایت فقیه به این معنا نیست که فقیه خود در رأس دولت باشد» (مطهری، بی‌تا: ۸۶): ما ذکر کردیم که هیچ فقیهی تاکنون نگفته و در کتابی هم نوشته که ما شاه هستیم یا سلطنت حق ما است. آری همان‌طور که ما بیان کردیم، اگر سلطنتی و حکومتی تشکیل شود، هر خردمندی تصدیق می‌کند که خوب است و مطابق مصالح کشور و مردم است. البته تشکیلاتی که بر اساس احکام خدا و عدل الهی تأسیس شود، بهترین تشکیلات است لکن اکنون که آن را از آنها نمی‌پذیرند، این‌ها هم با این نیمه تشکیلات هیچ‌گاه مخالفت نکرده و اساس حکومت را نخواستند به هم بزنند و اگر گاهی هم با شخص سلطنتی مخالفت کردند، مخالفت با همان شخص بوده از باب آن که بودن او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند و گرنه، با اصل اساس سلطنت تاکنون از این طبقه مخالفتی ابراز نشده [است]؛ بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام، در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی‌ها کردند؛ مانند: خواجه نصیر الدین و علامه حلی و محقق ثانی و شیخ بهائی و محقق داماد و مجلسی و امثال آنها. [...] مجتهدین همیشه خیر و صلاح کشور را بیش از همه می‌خواهند (موسوی خمینی، ۱۳۲۳: ۱۸۶-۱۸۷).

از این‌رو برخی خواسته‌اند از مطالب فوق‌الذکر، نتیجه بگیرند که گویا امام با حکومت سلطنتی مخالفتی نداشته و اصولاً به دنبال انقلابی بنیان برافکن مطابق آنچه در انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷ دیده شد، نبوده است. در پاسخ به چنین مدعایی همان‌گونه که ذکر شد باید تأکید کرد که تفکر انقلابی امام(ره) را باید به منزله طیف زمانبری درک کرد که ابتدای آن، مطابق سنت سیاسی اسلام‌گرایان زمانه خود اصلاح و اصلاح‌گری است و انتهای آن ناامیدی از اصلاح و نهایتاً لزوم عمل انقلابی منتهی به براندازی رژیم پهلوی بوده است. چنانکه ایشان بعدها با اشاره به این که تصور می‌کرده، افراد صالح به اندازه کافی وجود دارد می‌گوید: «بعد دیدم خیر، آنها افراد ناصالحی بودند و دیدم حرفی را که زده‌ام درست نبوده است. آدم صریحاً اعلان کردم من اشتباه کردم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۱۷۸؛ ج ۱۶: ۲۱۲).

#### -انگاره سلطنت مآذون از مجتهدین

برخی دیگر با استناد به همین *کشف اسرار* بر آنند که از نوع متفاوت دیگری از حکومت پرده بردارند که طی آن سلطان عادل توسط مجلس مؤسسان متشکل از مجتهدین دیندار عاری از هواهای نفسانی انتخاب می‌شود:

ما که می‌گوییم حکومت و ولایت در این زمان با فقها است، نمی‌خواهیم بگوییم فقیه، هم شاه و هم وزیر و هم نظامی و هم سپور است؛ بلکه می‌گوییم همان‌طور که یک مجلس مؤسسان تشکیل می‌شود از افراد یک مملکت و همان مجلس، تشکیل یک حکومت و تغییر سلطنت می‌دهد و یکی را به سلطنت انتخاب می‌کند.<sup>۱</sup> و همان‌طور که یک مجلس شورا تشکیل می‌شود از یک عده اشخاص معلوم‌الحال و قوانین اروپایی یا خود درآری را بر یک مملکت که همه چیز آنها مناسب با وضع اروپا نیست تحمیل می‌کنند و همه شماها کورکورانه آن را مقدس می‌شمردید و سلطان را با قرارداد مجلس مؤسسان سلطان می‌دانید و به هیچ جای عالم و نظام مملکت بر نمی‌خورد؛ اگر یک همچو مجلس از مجتهدین دیندار که هم احکام خدا را بدانند و هم عادل باشند، و از هواهای نفسانیه عاری باشند و آلوده به دنیا و ریاست آن نباشند و جز نفع مردم و اجرای احکام خدا غرضی نداشته باشند تشکیل شود و انتخاب یک نفر سلطان عادل کنند که از قانون‌های خدایی تخلف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد و به مال و جان و ناموس آنها تجاوز نکند، به کجای نظام مملکت بر خورد می‌کند؟ (موسوی خمینی، ۱۳۲۳: ۱۸۵)

با تأمل در متن مذکور، به نظر می‌رسد که حکومت سلطان عادل که تحت نظارت علما و با نصب آنها به اداره امور بپردازد، بدون اشکال است و لاقلاً به نظر امام(ره) در آن مقطع، می‌توان از این نوع حکومت سخن گفت. البته روشن نشده که این سلطان عادل، لازم است فقیه باشد یا خیر؟ در هر صورت تأکیدی بر فقاہت سلطان نشده است. البته برخی از مطالب ارائه شده در مصاحبه‌های دوران انقلاب نیز قرابتی با مطالب مذکور دارد. امام(ره) در پاسخ به سؤالی تصریح می‌کند: «من در آینده [پس از پیروزی انقلاب اسلامی] همین نقشی که الان دارم، خواهم داشت؛ نقش هدایت و راهنمایی، و در صورتی که مصلحتی در کار باشد، اعلام می‌کنم و اگر چنانکه خیانت‌کاری در کار باشد، با او مبارزه می‌کنم، لکن من در خود دولت هیچ نقشی ندارم» (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۲۰۶)

#### - انگاره تغییر سلطنت (حکومت فقیه)

در *کشف اسرار* مطالبی آمده که نشان می‌دهد امام(ره)، هیچ یک از دو نوع حکومتی را که ذکر شد، مشروع نمی‌داند و بلکه در نظر ایشان تنها حکومت مشروع، حکومت الهی است که فقیه جامع‌الشرائط در رأس آن باشد. این تلقی از حکومت بعدها با تشکیل نظام جمهوری اسلامی و خصوصاً با اصلاحات صورت گرفته در متن قانون اساسی در تعریف صفت اطلاق در معنای ولایت مطلقه فقیه، به تلقی رسمی و مورد پذیرش حاکمیت نیز بدل شد. در چنین رویکرد و تلقی خاص از حکومت و بر خلاف دو تلقی فوق‌الذکر، «جز سلطنت خدایی، همه سلطنت‌ها بر خلاف مصلحت مردم و جور است و جز قانون خدایی، همه قوانین باطل و بیهوده است» (موسوی خمینی، ۱۳۲۳: ۱۸۶).

۱. این جمله امام(ره) در این مقطع و در این بخش از کشف اسرار اشاره دارد به تشکیل مجلس مؤسسان و تغییر سلطنت از سلسله قاجاریه به پهلوی‌ها است، که با تغییر قانون اساسی مشروطه به انجام رسید.

امام خمینی (ره) در رد ادعای نویسنده *اسرار هزار ساله*، که گفته بود: «هیچ دلیلی بر این مطلب که حکومت حق فقیه است، وجود ندارد»، به بسط چنین حکومت‌مندی‌ای همت می‌گمارد: «مبانی فقهی، عمده‌اش اخبار و احادیث ائمه است که آن هم متصل است به پیغمبر خدا و آن هم از وحی الهی است (موسوی خمینی، ۱۳۲۳: ۱۸۷) در چنین فضای تقابل جویانه‌ای با حکمی زاده است که او به منظور تعین بخشی به چنین انگاره جدیدی از حکومت و در واقع جدیدترین نوع تلقی از حکومت موجود و مطلوب و رویکرد انقلابی متناسب با آن در تاریخ معاصر ایران، به ذکر چند حدیث پرداخته و ذیل یکی از آنها چنین نتیجه گرفته است: «پس معلوم شد آنهایی که روایت سنت و حدیث پیغمبر می‌کنند، جانشین پیغمبرند و هر چه برای پیغمبر از لازم بودن اطاعت و ولایت و حکومت ثابت است، برای آنها هم ثابت است؛ زیرا که اگر حاکمی کسی را جانشین خود معرفی کرد، معنی‌اش آن است که کارهای او را در نبودنش او باید انجام دهد» (موسوی خمینی، ۱۳۲۳: ۱۸۸).

نکته جالب آن است که به نظر می‌رسد آنچه در تحول حکومت‌مندی مدنظر امام (ره) اتفاق افتاده است، در عمل سیاسی ایشان نیز وجود داشته است. به‌عنوان مثال، تاریخ مبارزات سیاسی ایشان نشان می‌دهد که ایشان از آغاز مبارزات شعار نفی سلطنت و در واقع تغییرات انقلابی بنیادین نداده‌اند، بلکه در ابتدا تقاضاهای ایشان همانند جریان فداییان اسلام، متوجه انجام برخی اصلاحات در سازمان سیاسی و فرهنگی جامعه و جلوگیری از تخلفات شرعی و قانونی بوده است. به‌عنوان نمونه، امام (ره) در نامه‌ای به محمدرضا پهلوی گوشزد می‌کند که به اسدالله علم در این بدعتی که می‌خواهد به اسم انجمن‌های ایالتی و ولایتی انجام دهد، تذکر دادم؛ و مفاسدش را گوشزد کردم اما توجه نکرد. و سپس ادامه می‌دهد که: اینجانب به حکم خیرخواهی برای ملت اسلام اعلیحضرت را متوجه می‌کنم به اینکه اطمینان نفرمایید به عنصری که با چاپلوسی و اظهار چاکری و خانه زادی، می‌خواهند تمام کارهای خلاف دین و قانون را کرده به اعلیحضرت نسبت دهند و قانون اساسی را که ضامن ملیت و سلطنت است، با تصویب‌نامه خائنانه و غلط از اعتبار بیندازند تا نقشه‌های شوم دشمنان اسلام و ملت را عملی کنند. انتظار ملت مسلمان آن است که با امر اکید، آقای علم را ملزم فرمایید از قانون اسلام و قانون اساسی تبعیت کند و از جسارتی که به ساحت مقدس قرآن کریم نموده استغفار نماید و الا ناگزیرم در نامه سرگشاده به اعلیحضرت مطالب دیگری را تذکر دهم. از خداوند تعالی استقلال ممالک اسلامی و حفظ آن را از آشوب مسالت می‌نمایم (روحانی، ۱۳۵۹: ۱۵۶-۱۵۷).

بدیهی است که رفتار سیاسی حضرت امام (ره) در جریان لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی در چارچوب دولت مشروطه و نظارت عالیه علما قابل تفسیر است. در واقع، نخستین فعالیت‌های امام (ره)، در *خواست از حکومت برای اجرای احکام دینی* بود. ادامه این جریان به نصیحت *دولت‌مردان* و فعالیت برای اصلاح چارچوب فکری حاکم منجر شد. اما سیر حوادث و وقایع، امام (ره) را به این نتیجه رساند که هدف یاد شده، اجباراً بدون تشکیل «حکومت اسلامی» تحقق نمی‌یابد و لاجرم ایشان در تلقی خود از حکومت (حکومت‌مندی) تجدید نظر می‌نماید. از این‌روست که ایشان تدریجاً نهاد سلطنت را فاقد مشروعیت خواند و

قانونی بودن آن را زیر سؤال می‌برد. از اینجا به بعد است که تفکر انقلابی امام(ره) بر خلاف سنت تاریخی گذشته خود از پيله و پوسته اصلاح بیرون می‌آید و تا تغییر بنیادین و انقلابی اصل و اساس سلطنت از پای نمی‌نشیند. این مطلب نشان می‌دهد که تحول در تفکر انقلابی امام(ره) کاملاً معلول تطورات حکومتی در اندیشه سیاسی ایشان است. در تحلیل نهایی، می‌توان در خصوص تحلیل چرایی تطور انگاره حکومت اسلامی به رویکرد نجف لک زایی تکیه کرد در نظرگاه امام خمینی(ره)، دو روش را مطرح می‌کند:

به دو روش می‌توان چرایی تحول اندیشه سیاسی حضرت امام را توضیح داد: یکی به طریق طبقه‌بندی محتوای اندیشه سیاسی اسلام، و استفاده از روش تحلیل گفتمان‌سازی در حوزه اندیشه سیاسی و دوم از طریق فهم مکانیزم اجتهاد در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی. طبق روش «گفتمان‌سازی» تمامی محتوای اندیشه سیاسی اسلام را که توسط متفکران مسلمان ارائه شده است، می‌توان در سه گفتمان قرار داد: گفتمان تغلب، گفتمان اصلاح و گفتمان انقلاب. تمامی اندیشه‌هایی که در صدد توجیه نظام‌های سیاسی استبدادی بوده‌اند و برای آنها مشروعیت‌سازی می‌کرده‌اند، تحت عنوان گفتمان تغلب قرار می‌گیرند. آن دسته اندیشه‌ها که در صدد بهبود بخشیدن به اوضاع سیاسی و اجتماعی از طریق مسالمت‌آمیز و تدریجی بوده‌اند، ذیل گفتمان اصلاح قرار می‌گیرند. اما اندیشه‌هایی که سودای تعویض نظام سیاسی داشته‌اند، سازنده گفتمان انقلاب می‌باشند. طبق این روش، اندیشه سیاسی امام مرکب از گفتمان اصلاح و انقلاب است» (لک زایی، ۱۳۷۸: ۹۰).

### نتیجه‌گیری

نوآوری و بدیع بودن تفکر انقلابی امام خمینی(ره) در میان جریان‌های اسلام سیاسی دهه بیست، که از نوعی سردرگمی و بی‌عملی سیاسی رنج می‌بردند<sup>۱</sup> در این نکته است که ایشان کاملاً به‌گونه واقع‌گرایانه با تحولات زمانه خود برخورد می‌کنند؛ ایشان انگاره حکومت خود را بدیهی و لایتغیر نمی‌پندارند و بر اساس شرایط و واقعیات جاری و ساری در جامعه ایرانی، موضع اصلاحی یا انقلابی خود را در قبال نظم و نظام سیاسی حاکم تعیین و تقدیر می‌نمایند. بدین‌سان، اگر مراحل تطور اندیشه سیاسی امام(ره) را به‌طور کامل در نظر بگیریم، می‌بینیم که برداشت او از «سیاست» و «برنامه‌ریزی» برای انقلاب، گام به گام تغییر می‌کند و پیچیده می‌شود این تغییر به حدی است که از نظر برخی، «تلقی امام از سیاست و برنامه‌ریزی» در پایان عمر در مقایسه با اوایل دوران مبارزاتی «دچار دگرگونی عظیم» شده است (نبوی، ۱۳۷۷: ۱۳۰-۱۳۲). در واقع، به‌نظر می‌رسد بر خلاف جریان خالصی زاده که بر تغییر افراد به جای تغییر ساختار علاقه نشان می‌دهد و در آن متوقف می‌ماند؛ و نیز بر خلاف جریان فداییان که بر اجرای صرف

۱. نکته قابل ذکر آن است که تفکر انقلابی در این مقطع دچار نوعی سردرگمی نسبی است. این تفکر انقلابی مبتنی بر حکومتی نسبتاً مبهم و دوگانه ای از یک سو با تکیه بر سنت فلسفه اسلامی بر تفکیک شکل و محتوای دولت تأکید می‌ورزد و بقای جامعه اسلامی را در ذیل سلطنت، میسر می‌انگارد (فرانی، ۱۳۸۵: ۱۵۱) و از سوی دیگر، ذاتاً سلطنت را مغایر مصلحت مردم و به شدت علاقه مند به تحدید و حتی تغییر آن، به واسطه نهادی مدرن مثل مجلس شورای ملی است (موسوی خمینی، ۱۳۳۳: ۱۸۵-۱۸۷: ۲۲۲).



احکام اسلامی ولو به دست غیر فقیه بسنده می‌کند، امام(ره) از همان ابتدا دارای تصور روشن و مشخصی از ماهیت حکومت اسلامی است و به دنبال جایگزینی نظام سکولار سلطنتی با نظام و حکومت اسلامی است.

از این رو تفکر انقلابی امام(ره) همچون لوح ملفوفی است که به تدریج گشوده می‌شود و در واقع لوح سفیدی است که با توجه به تحولات میدانی و واقعی در جامعه ایرانی، بر روی آن خطوط انقلابی رادیکال و شالوده شکنانه نوشته می‌شود. این مدعا بر اساس ترسیم و تبیینی که از حکومت اسلامی توسط امام(ره) صورت می‌گیرد در مقایسه با سایر حکومت‌های موجود وضوح بیشتری می‌یابد در واقع تصور و تلقی امام(ره) از حکومت که می‌توان آن را در چارچوب مفهوم حکومت‌مندی فوکویی مورد تأمل قرار داد، به‌عنوان زیربنا مشخص‌کننده نوع تفکر انقلابی امام(ره)، به‌عنوان روبنا، باشد. به نظر می‌رسد این تلقی حکومت یا همان حکومت‌مندی امام(ه) فی‌الواقع ادامه همان تصور و تصویری است که اصلاح‌گرانی همانند اسدالله خرقانی از «راه سوم» پیش‌روی حکومت‌مندی ایرانی در دهه بیست باز نمود (جعفریان، ۱۳۸۲: ۴۴). این راه سوم نه استبداد را و حکومت مطلقه را می‌پسندد و نه بنا دارد مشروطه را به‌عنوان حکومت بی‌قید و شرط و فعال مایه‌آورد مردم بپذیرد. در عوض راه سوم یا مسیر جدیدی که می‌نمایاند حکومت غیر استبدادی و مشروط و مقید بر یک سری قواعد اسلامی است و نه مشروط به رأی مردم به صرف مردمی بودن آراء. به تعبیر ایشان:

حکومت اسلامی، هیچ یک از انواع حکومت‌های موجود نیست. استبدادی و مطلقه نیست که رئیس دولت آن مستبد و خود رأی باشد. بلکه مشروطه است؛ البته نه مشروطه به معنای متعارف آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت پیامبر معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود و از این جهت، حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است (موسوی خمینی، بی تا: ۴۵).

به‌طور خلاصه، حکومت اسلامی در تصور اسلام سیاسی فقهاتی، حکومتی است که در آن قوانین اسلامی با تصدی‌گری و تولیت یک حاکم اسلامی (فقیه) اجرا گردد. لذا در چنین تصور و تلقی‌ای از حکومت، نمی‌توان حتی به اجرای احکام اسلامی توسط غیر فقیه اکتفاء کرد و اساساً نظام اقتداری سلطنتی از اساس غیردینی و غیراسلامی انگاشته می‌شود که باید با یک انقلاب مردمی و مبتنی بر آموزه قرآنی «تغییر به دست خود مردم»<sup>۱</sup> تغییر یابد. این تلقی و تصور، برخاسته و ملهم از مبانی کلامی اسلامی در خصوص حاکمیت انحصاری و مطلق خداوند است که دارای حق وضع قوانین برای بشریت است. در چنین نگاهی، حکومت اسلامی عبارت است از حکومتی که بتواند حکم و قانونی را که منحصر به خداوند است، اجرا بکند. بر این مبنا، قانون اسلام با فرمان خدا بر همگان و از جمله بر دولت اسلامی حکومت تام دارد و

۱. این مضمون اشاره به بخشی از آیه یازدهم سوره رعد دارد: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ.

همه افراد- از رسول اکرم(ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و دیگران- تا ابد تابع چنین قانونی هستند. ایشان در بیان تلقی و تصور خود، که به زایش جدید فکری ایرانی در تحلیل و تلقی از حکومت انجامید، تصریح می‌کند:

حکومت اسلامی، نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد و هیچ‌یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه را حق استبداد رأی نیست. تمام برنامه‌هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شئون و لوازم آن برای رفع نیازهای مردم به اجرا در می‌آید، باید بر اساس قوانین الهی باشد. این اصل کلی حتی در مورد اطاعت از زمامداران و متصدیان امر حکومت نیز جاری و ساری است (موسوی خمینی، ۱۳۶۹: ۴).

بر همین بنیاد، وی گاه حکومت اسلامی را حکومتی مشروطه می‌داند البته همان‌گونه که گفته شد نه آن مشروطه‌ای که تجربه ناموفق و شکست آرمان‌های آن، زمینه تحول حکومت‌مندی ایرانی را به سمت و سوی نوعی حکومت‌مندی جدید مبتنی بر استبداد رقم بزند؛ این بدان معناست که در تلقی امام(ره) از حکومت، حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره، مقید به شروطی هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم(ص) معین و مشخص شده است. این شروط، همان احکام و قوانین اسلام است که لاجرم باید رعایت و اجرا شود و ضمن این‌که راه را بر استبداد، سلطنت و سایر مدل‌های غیرمردمی می‌بندد، زمینه اعمال حاکمیت الهی بر روی زمین را نیز فراهم می‌کند. در یک کلام تصویر روشنی که امام(ره) از ماهیت حکومت اسلامی ارائه می‌دهد عبارت است از: «حکومت قانون الهی بر مردم»؛ چراکه از دیدگاه ایشان، حکومت اسلامی، هدفی گسترده‌تر از حکومت‌های معمول و مرسوم بشری دارد؛ بدین معنا که افزون بر تأمین مطلوب زندگی و نیازهای مشروع مادی انسان، به رشد معنوی و تربیت الهی او نیز می‌اندیشد (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲: ۵۵). جدول ذیل می‌تواند حاوی یک گونه‌شناسی اولیه و ساده شده از تفاوت انقلابی امام خمینی(ره) با رویکرد تحول‌خواهی دو جریان آیت الله خالصی زاده و فداییان اسلام (نواب صفوی) بر اساس تلقی‌های متفاوت از حکومت مطلوب (حکومت‌مندی) باشد:

تفکر انقلابی متناسب با حکومت‌مندی	تصور از حکومت مطلوب	
اصلاح و تغییر حاکم به جای انقلاب علیه ساختار اقتدارگرای سلسله مراتبی	ساختار اقتداری بهره‌مند از حاکم صالح(فقیه)	آیت الله خالصی زاده
انتقام(روش ترور) علیه حاکمان در صورت عدم اجرای احکام الهی	حکومت مجری احکام اسلامی و مانع ترویج فساد اخلاقی در جامعه	جریان فداییان اسلام (نواب صفوی)
تحول از اصلاح طلبی در چارچوب ساختار تاریخی سلطنت به اقدام انقلابی بنیادین علیه اصل و اساس سلطنت	تطور از پذیرش سلطنت مجری احکام فقهی؛ و سلطنت مآذون از مجتهدین به انگاره حکومت فقه و فقیه	امام خمینی(ره)

## منابع

- اسلمنت، ای. جی (بی‌تا)، *بهاء الله و عصر جدید*، بی‌جا، بی‌نا.
- بدلا، سیدحسین (فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۹)، *کشف اسرار و زمینه پیدایش آن، کیهان اندیشه*. ش ۲۹.
- فراتی، عبدالوهاب (بهار ۱۳۸۵)، *نگاهی دیگر به جمهوریت در اندیشه سیاسی امام خمینی*، مجله حکومت اسلامی، ش ۳۹، سال یازدهم.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹)، *صحیفه نور*، ج ۴، تهران: انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- امینی، داود (۱۳۸۱)، *جمعیت فدائیان اسلام*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران (از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب) سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۲۰*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۲)، *سیداسدالله خرقانی: روحانی نوگرایی روزگار مشروطه و رضاشاه*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینی زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۹)، *اسلام سیاسی در ایران*، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم.
- حکمی زاده، علی اکبر (۱۳۲۲) «اسرار هزارساله»، *ضمیمه هفته نامه پرچم*، ش ۱۲، چاپخانه پیمان.
- خالصی زاده، محمد (۱۳۳۴)، *کشف الاستار، جواب بر اسرار هزارساله*، بی‌جا: محمدحسین محمدی ارده‌الی.
- خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۷۵)، *فدائیان اسلام، تاریخ، عملکرد و اندیشه*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- روحانی، سید حمید (۱۳۵۹)، *بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی*، تهران: انتشارات راه امام.
- فوکو، میشل (آذر ۱۳۸۴) «حکومت مندی»، *ترجمه افشین جهان دیده و نیکو سرخوش، فصلنامه گفتگو*، ش ۴۴: ۳۳-۷.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹)، *تئاتر فلسفه (مجموعه مقالات)*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فیرجی، داود (۱۳۹۴)، *فقه و سیاست در ایران معاصر، تحول حکومتداری و فقه حکومت اسلامی*، جلد دوم، تهران: نشر نی. چاپ دوم.
- کوهستانی نژاد، مسعود (۱۳۸۱)، *چالش مذهب و مدرنیسم: سیر اندیشه سیاسی در ایران نیمه اول قرن بیستم*، تهران: نشر نی.
- لک زایی، نجف (۱۳۸۳)، *سیر تطوّر تفکر سیاسی امام خمینی (ره)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم: صدرا.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۳۳)، *کشف اسرار*، قم: آزادی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹)، *تئون و اختیارات ولی فقیه از کتاب البیع*، ترجمه اداره کل مراکز و روابط فرهنگی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، جلد‌های ۳، ۱۶ و ۱۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح الله (بی‌تا)، *حکومت اسلامی*، تهران: نشر فقیه.

- مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۹۲)، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی (س)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ پنجم.
- واحدی، سیدمحمد (۱۳۸۱)، *خاطرات شهید سیدمحمد واحدی*، به کوشش: مهناز میزبانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.