

حوزه علمیه قم؛

عبور از مشروطه و اقبال به حکومت اسلامی (1340-1320ش)

دکتر عبدالوهاب فراتی*

تاریخ دریافت: 86/7/25 تاریخ تأیید: 86/8/26

حوزه علمیه قم در همان سال‌های اولیه تأسیس، متأثر از روند تجددگرایی آمرانه در ایران به محدودیت گرایید و به شدت غیرسیاسی شد. اما با پایان دوران حرمان خود، زمانی که به سیاست بازگشت، هرگز به مشروطه برگشت و کوشید با تأمل در دانش سنتی خود، به بازسازی نظریه حکومت اسلامی بپردازد. این نظریه که متأثر از الزامات زمان، واجد عناصری نسبتاً مدرن بود کوشید با طرح دولت دینی در قلمرو مفهوم سرزمین ملی از هویت اسلامی در قبال آن چه تهاجم غرب خوانده می‌شد، دفاع کند.

واژه‌های کلیدی: حکومت اسلامی، مشروطه، گنوسی، پرتاب شدگی.

مقدمه

حوزه علمیه قم در شرایطی تأسیس گردید که زمانه به مذهب، بی‌مهری می‌ورزید و روحانیت، خسته از حوادث مشروطیت، بیشترین لطمات را متحمل شده بود. چنین شرایطی سبب می‌شد که حوزه، این بار نه در پناه و حمایت حکومت سلطنتی، بلکه در تقابل با آن شکل گیرد. البته تقابلی که در آغاز، یعنی در عصر مرحوم شیخ عبدالکریم حائری، به ستیز با آن نینجامید و به فرورفتگی روحانیت و بی‌علاقگی‌اش به جهان پیرامونی منجر گردید. این فرورفتگی که به روحانیت عصر حائری، خصلت گنوسی (صیبرتی که فرد را به درون، متمایل و نسبت به جهان خارج از خود جدا می‌سازد) می‌بخشید و آنان را ناامیدانه از بیرون به درون متمایل می‌ساخت. پیش از رضاخان نیز در کشاکش حوادث مشروطه، آغاز شده بود و او تنها به آن عمق و گستردگی بیشتر بخشید. برآیند این گونه اتفاقات ناخواسته برای حوزه‌ای که اینک در آستانه تأسیس بود، گران تمام شد و آن را مجبور ساخت تا با شر قلمداد کردن جهان خارج از خود، تنها به حفظ و پاسداشت فضیلت‌های خود بپردازد و برای مدتی با حوزه سیاست و تحولات مدرنیته که روحانیت بین آنها پیوند برقرار می‌کرد، قهر کند.

1. عبور از محدودیت و فعال شدن نسبی روحانیت

با درگذشت آیه‌الله حائری در نیمه شب نهم بهمن 1315، دولتیان، مرگ او را پایان دوره آخوندی دانستند، [1] اما همچنان که خود حائری گفته بود: «ظالم می‌رود و شما می‌مانید» [2]. روحانیت، نیمه جان [3] ماند و در غیاب حائری دید که «چگونه متفقین، رضاخان را با ذلت و خواری از مسیر قم به اصفهان می‌برند» [4]. با خروج رضاخان از ایران، روحانیت نفس راحتی کشید و همراه مردم به شادی و سرور پرداخت. این شادی به اندازه‌ای بود که آنها حتی با حساسیتی که نسبت به استقلال میهن داشتند، حضور قوای اشغال‌گر را نادیده گرفتند و در تمام طول مدت اشغال، حتی یک چگامه ملی نسرودند. [5]

امام خمینی که آثارش، یکی از منابع تاریخی ما از مسائل درونی حوزه علمیه قم در این دوره است، در این باره می‌گوید:

من خودم شاهد این قضیه بودم که وقتی... ارتش سه مملکت دشمن به ایران حمله کرد و همه چیز در معرض خطر بود [اما] وقتی که رضا شاه را اطلاع دادند [متفقین] بردند مردم شادی کردند کانه به مقدم اینها شادی می‌کردند که اینها ولو دشمن هستند و لکن از این [رضا خان] بدتر نمی‌کنند. [6]

محمدعلی فروغی که در این دوره به نخست وزیری رسید در نطقی که پس از قرائت استعفانامه رضاخان در مجلس ایراد کرد، سیاست‌های داخلی محمدرضا را از قول او بر شمرد. وی گفت که شاه جدید، مطابق قانون اساسی، سلطنت خواهد کرد و به تعدیاتی که به مردم شده حتماً رسیدگی خواهد نمود. هم چنین اعلام کرد که مردم در انتخاب لباس و فرائض و شعائر مذهبی آزادند و وعده داد که عاملین جنایات گذشته را محاکمه و به مجازات خواهد رساند. [7] هم زمان با آن، زندانیان سیاسی، آزاد شدند، اجتماعات مذهبی و سایر گردهمایی‌ها، حال می‌توانست علناً برگزار شود. روزنامه و کتاب می‌توانست فارغ از سانسور سیاسی منتشر شود و مردم می‌توانستند آزادانه سخن بگویند، زنان می‌توانستند چادر بر سر کرده و به راحتی در خیابان‌ها آمد و شد کنند. [8] مجالس وعظ و تبلیغ روحانیون که در دوره رضاخان، حکم تریاک قاچاق یا بدتر از آن را پیدا کرده بود، [9] آزادانه برقرار شد و بالاخره این که نیروها و افکار جدید در قالب ده‌ها حزب و گروه و جمعیت سیاسی با آرمان‌ها و اهداف گوناگون به وجود آمدند [10] و ده‌ها نشریه سیاسی و انتقادی در کشور انتشار یافت [11] که حتی داد کسی مثل حکمی‌زاده برآمد و گفت:

رضا شاه جلو قلم و زبان مردم را گرفت، ولی همین که رفت و نام آزادی نیز به میان آمد، مردم یک درجه هم از دموکراسی گذشتند و سه موکراسی شدند و نیکی‌هایش را هم فراموش کردند. [12]

شاید در ذیل همین سه موکراسی بود که افرادی که در عصر رضاخان، جرأت جسارت به باورهای مذهبی را نداشتند، آثار خود را در این دوره، منتشر و در خروج روحانیت از انزوا مساعدت نمودند. علی‌رغم اتفاقاتی که در تهران به وقوع می‌پیوست و به فضای باز سیاسی چهره‌ای متکثر می‌بخشید، در قم خبری نبود و روحانیت، هم چنان بر ماندن در محدودیت‌های گذشته خود اصرار می‌ورزید و تنها از این که نسبتاً فشار دولت از دوشش برداشته شده و دیگر مورد تعرض دولتیان قرار نمی‌گیرد، خرسند به نظر می‌رسید. امام خمینی از این که «کتاب‌های دینی بسیاری بر زمین مانده و کسی اقدام به طبع آنها نمی‌کند، مثل کتاب «اسلام و رجعت» اثر یکی از روحانیون در نقد شریعت سنگلجی که نگذاشتند طبع شود». [13] از اوضاع روحانیت آن دوره نگران است. با این همه، روحانیت تنها موقعیت به دست آمده را فرصتی جهت بازگرداندن خلع لباس شده‌ها و مدارس دینی به موقعیت پیشین می‌دانست. به گفته آیت الله خزعلی: «برخی از روحانیون که در دوره رضاخان، ناچار از پوشیدن کت و شلوار شده بودند، دوباره لباس روحانی بر تن کرده و برخی مدارس دینی، کار خود را شروع کردند». [14] فراتر از این، چیزی که نشانه تحرك روحانیت در

آن دوره باشد، به ما گزارش نشده است. نه شریف رازی چیزی می‌گوید و نه در خاطرات، مطلبی وجود دارد. تنها در دست خطی که از امام خمینی در پانزدهم اردیبهشت 1323 در دست است، او فضای باز سیاسی به وجود آمده را به منزله وزیدن نسیم روحانی الهی دانسته و آن را برای قیام اصلاحی، بهترین روز می‌داند. وی هم چنین تأکید می‌کند که اگر مجال را از دست بدهید و قیام برای خدا نکنید... به همین زودی بر شما تفرقه زده‌ها چنان چیره شوند که از زمان رضاخان، روزگارتان سخت‌تر شود. [15] ظاهراً او علاقه‌مند بود که کسی مثل مدرس پیدا شود، حرفی بزند، تظاهراتی به راه اندازد و نگذارد که سلطنت به محمدرضا منتقل شود، [16] اما او به خوبی می‌دانست که نه مدرسی وجود دارد و نه روحانیت قم از توان چنین امری برمی‌آید. به همین دلیل بود که او در آخرین مکتوب سیاسی خود از آن فرصت از دست رفته، افسوس می‌خورد و با تأثر فراوان نوشت: «صد افسوس که این انقلاب، دیر تحقق پیدا کرد و لااقل در اول سلطنت جابرانه کثیف محمدرضا تحقق نیافت و اگر شده بود ایران غارت زده غیر از این ایران بود.» [17]

روایت گله‌مندان امام خمینی از آن روزگار. برای او که سکوت عصر حائری را اشتباه حوزه علمیه قم می‌دانست. در کنار بی‌خبری منابع دیگر از روحانیت. آن دوره، حکایت‌گر علاقه آن به تداوم سکوت خویش است. شاید هنوز روحانیت از بقای خود می‌هراسید و به امید روند تحولات آتی نشسته بود. در خارج از حوزه نیز، آیه‌الله کاشانی که سابقه ضد انگلیسی داشت، به جرم همکاری با آلمان‌ها! دستگیر و به مدت 15 ماه زندانی گردید. [18] مدرس نیز در قید حیات نبود و در میان حوزویان نیز کسی که بتواند حوزه را با سیاست درگیر سازد وجود نداشت. حتی مرجع پرآوازه‌ای مانند آیه‌الله حسین قمی که در سال 1314 به سبب اعتراض به برنامه تغییر کلاه به کربلا تبعید شده بود، تمایلی به بازگشت نشان نداد و سه سال بعد در سال 1323 به ایران آمد. با آمدن آیه‌الله قمی. که بعدها پس از فوت آیه‌الله سید ابوالحسن اصفهانی (1325) به مدت 95 روز نیز مرجعیت شیعیان را بر عهده گرفت. اوضاع روحانیت قم نیز به هم خورد و روحانیت به تدریج از انزوا خارج گردید. بازگشت وی به ایران در بسیاری از شهرهای ایران مورد استقبال قرار گرفت. استقبال از وی به گفته رازی «به نوعی، اظهار شفع از رفتن رضا خان نیز بود؛ چرا که مردم وی را در برابر رضا خان می‌دیدند.» [19]

وی پس از ورود به تهران، پنج درخواست از دولت سهیلی کرد که عبارت بودند از: آزادی انتخاب حجاب توسط زنان، برچیدن مدارس مختلط، برگزاری مراسم نماز و منظور داشتن دروس دینی در مدارس، کم کردن بار فشار اقتصادی مردم و بالاخره آزادی عمل حوزه علمیه. [20] گرچه دولت سهیلی به خواسته‌های وی توجهی نکرد، اما حمایت آیه‌الله بروجردی. که در آن روزگار در بروجرد به سر می‌برد. از خواسته‌های آیه‌الله قمی، دولت را مجبور کرد تا در یکی از جلسات خود، برخی از تقاضاهای او را به تصویب رساند. [21]

تن دادن دولت به خواسته‌های قمی که روزگاری، سمبل مقاومت در برابر رضا شاه و کشف حجاب بود، حاکی از عوض شدن اوضاع بود؛ اوضاعی که روحانیت می‌توانست پس از یک دوره ترویج بی‌دینی، علناً از شعائر دینی حمایت نماید و بدین ترتیب خشم روشن فکرانی که امید به تضعیف روحانیت در فرایند نوسازی داشتند را برانگیزاند. کسروی با تمسخر به این که «تو گویی آقا قهرمان استالین‌گرا بوده و از جنگ فیروزانه باز می‌گردی» از سفر آقای قمی به ایران یاد کرد و نوشت: «آمدن و رفتن یک مجتهد چه تواند بود و چه سودی از آن برای مردم به دست تواند آمد.» [22] و در جایی دیگر افزود: «در این چند سال، بزرگترین گامی که در راه تقویت ارتجاع برداشته شده، این آمدن آقای قمی بوده است.» وی همان جا از حزب توده گله کرد که چرا به مقابله با ارتجاع برنخاسته و با قمی، راه

مبارزه را در پیش نگرفته است و به عکس، تحت تأثیر فضای عمومی، او را اولین شخصیت دینی خوانده است. [23] و پاکدامن نیز سفر قمی به ایران را نشانه‌ای از کوشش‌های محافل مذهبی برای تجدید نیرو و احیای قدرت روحانیت دانست. [24] کسروی و به تبع آن، شریعت سنگلجی و حکمی‌زاده به بهانه تجدد و مقابله با ارتجاع با نشر آثاری علیه عقاید شیعی و روحانیت، علناً به رویارویی مستقیم با روحانیت پرداختند و دولت سهیلی را از خروج تدریجی روحانیون ترسانیده و پاسخ به شبهات خود را به یکی از مهم‌ترین دغدغه روحانیت در دهه 20 مبدل ساختند.

آنان احتمالاً دریافته بودند که اگر روزگاری روحانیت از انزوا خارج شود، قطعاً با تجربه نوینی به صحنه باز خواهد گشت که دیگر، تکرار تجربه مشروطه نخواهد بود. مشروطه در نگاه روحانیت آن دوره، نظامی بود که تفاوتی با استبداد و دیکتاتوری و دموکراسی نداشت مگر در فریبندگی الفاظ و حيله گري قانون گذارها [25] و حتی مشروعه کردنش نمی‌توانست ماهیت «حيله گرایانه» [26] غربی و دنیوی آن را تقلیل دهد. به ویژه آن که روحانیت در فرجام مشروطه‌خواهی، بیشترین لطمات را متحمل و با کاهش منزلت‌ش، مجبور به فرو رفتن در انزوا شده بود و طبیعی به نظر می‌رسید که خروج تدریجی روحانیت از انزوا، الزاماً به معنای بازگشت به ایده مشروطیت نبود و احتمالاً در نگاه جدید خود به سیاست از نظریه‌ای گشته برداری می‌کند که در دانش سنتی، خفته و تا کنون به مفاهیم جدید، آلوده نشده بود. بنا به همین تحلیل و دریافت بود که برخی از روشنفکران آن دوره، مستقیماً سراغ ولایت فقیه رفتند و این مسئله را علم کردند که روحانیت با دعوی ولایت بر امور سیاسی، این بار اقتدار گرایانه‌تر به صحنه باز می‌گردد و منشأ خطرات بیشتری برای دولت تجدد گرای پهلوی دوم می‌شود.

این در حالی بود که هیچ روحانی در آن دوره دعوی ولایت فقیه بر امور سیاسی ننموده بود، [27] نه چیزی گفته و نه چیزی نوشته بود. هنوز نظریه آیه‌الله حائری مبنی بر ولایت فقیه بر امور حسبیه، سیطره داشت و فقه در چنبره احکام فردی و عبادی گرفتار بود. هیچ سندی که دلالت کند روحانیت حوزه علمیه قم در اوایل دهه بیست، تمایلی به طرح ابتدایی ولایت سیاسی فقهی داشته باشد، وجود نداشت و احتمالاً روشن فکری با اتکا بر ذاکره تاریخی خود از لابلای مجادلات فقهی مشروطه به چنین دلالت و تمایلی ناگفته، از سوی روحانیت این دوره رسیده بود. [28] این نشان می‌داد که مشروطیت برای هر دو گروه روحانیت و روشنفکران، تجربه آموز بوده است. برای روحانیت که به روشن فکری اعتماد نورزد و برای روشن فکری که راه بازگشت روحانیت به سیاست را منسد کند و این نیز برخاسته از آن بود که روشن فکری، علاقه‌مند بود در فرایند تجدد گرای، به گروه مرجع، مبدل و مرجعیت رقیبانش را بشکند. آرزویی که در عصر رضا خان بدان رسیده بود و هم اینک واهمه از دست دادنش را داشت.

2. روحانیت و اندیشه تشکیل حکومت اسلامی در مرزهای ملی

با این همه، پیش بینی روشن فکری، کاملاً درست از آب درنیامد؛ نه روحانیت دعوی ولایت بر امور سیاسی را پذیرفت و نه هم در عدم بازگشتن به مشروطه، نظریه بدیلش را به مفاهیم جدید، آلوده نکرد، بلکه این بار روحانیت از حکومت اسلامی در چهارچوب مرزهای ملی برای مقابله با آن چه که هجوم بیگانگان و تهاجم غریبان بر دین و آیین مذهبی خوانده شد، دفاع کرد. [29] در این که نظریه جدید، دارای چه ساختار و ماهیتی بود، شاید به دلیل تازگی این گونه مباحث، آن هم در حوزه علمیه آن روز قم، اهمیت نداشت. آن چه که به این نظریه، اهمیت و اولویت می‌دهد، آن

بود که روحانیت در تداوم همان فضای ملیگرایانه‌ای که حوزه علمیه قم را تأسیس کرد و از آن پس مرجعیت یگانه حوزه علمیه نجف را شکاند به طرح نظریه‌ای در باب حکومت اسلامی پرداخت که به شدت خصایص ملی داشت و بیشتر در چهارچوب مرزهای سرزمینی، معنا پیدا می‌کرد و این به معنای تکوین نظریه دینی در باب سیاست سرزمینی ایران بود که با عناصری دیگر از دولت مدرن، عجین شده بود. پذیرش مفاهیم مدرنی از قبیل انتخابات. حتی به شکل سلطنت انتخابی در کشف اسرار. مجلس، حاکمیت ملی، تفکیک قدرت و مالیات در این نظریه، هم زمینه را برای تکوین اندیشه حکومت دینی در دوره معاصر فراهم کرد [30] و هم نشان داد که روحانیت در دیالکتیک ناخواسته‌اش با تجدد به طور مکنون، وجوهی از دولت مدرن را پذیرفته و علی‌رغم کوششی که بر خلوص مذهبی آن می‌کند، در واکنش به ایرادات روشن فکری، نظریه دولت دینی خود را از الگوی سنتی، جدا و در درون دعای دولت مدرن، باز تفسیر می‌کند. در واقع، روحانیت در عبور از محدودیت، کوشید تا با بهرمندی از نظریه دولت. ملت به محدود سازی مدرنیته بپردازد و بدین ترتیب، جامعه و دولت ایرانی را از تعدیات عصر جدید، مصون نگه دارد. آرزویی که بعدها در جمهوری اسلامی برآورده شد و روحانیت برخلاف دعای اولیاءش، سکان حکومت را بر عهده گرفت و دولت دینی، خود را تنها سنگر مبارزه علیه غرب خواند.

نگاه جدید روحانیت به حکومت دینی که از این پس، بیشتر در مورد آن سخن خواهیم گفت، حاکی از خروج نسبی روحانیت از فضای گنوسی عصر حائری بود. با این که تکانه‌ها و جا به جایی‌های به وجود آمده در حوزه علمیه آن روز، عمومیت و کلیت نداشت و بیشتر در کرانه‌هایی از روحانیت، معنا پیدا می‌کرد، اما خود، نشان از تقلای روحانیت، جهت خروج از انزوا و حساس شدن به مسائل پیرامونی حوزه بود و کمتر، حوزه سیاست را مثل گذشته به حوزه شرور زندگی حواله می‌داد. هم چنان که می‌دانید گفت‌گوهای برخی از روحانیون در باب حکومت اسلامی، همانند کشف الاستار خالص زاده، کشف اسرار امام خمینی، و مکتوب آیه‌الله شیخ محمدعلی همت آبادی، جملگی خصلتی واکنشی به ایرادات افرادی مثل علی اکبر حکمی‌زاده داشت که درست پس از سفر آیه‌الله قمی به ایران بیان شده بود. گرچه مباحث اسرار هزار ساله حکمی‌زاده، تقریباً تکرار مباحثی بود که قبلاً در کتاب «دین و شئون حکومت در مذهب شیعه» اثر اسدالله مامقانی در سال 1296 شمسی مطرح شده بود، اما شیوه طرح مباحث حکمی‌زاده، خصوصاً در فضای سیاسی جامعه ایران در سال 1322 به اسرار هزار ساله، شأنی ویژه می‌بخشید و روحانیت را مجبور به واکنش‌های سریع کرد. بلافاصله پس از مدت کوتاهی، چندین رساله در این باره منتشر شد که چاپ با تأخیر کشف اسرار امام خمینی، در حوزه علمیه قم بازتاب بیشتری داشت. حکمی‌زاده همانند کسانی که از بازگشت مجدد روحانیت به سیاست می‌هراسید، سابقاً آخوند به حساب می‌آمد و اطلاعات خوبی از منابع روایی و فقهی شیعه داشت. خاصه آن که او فرزند شیخ مهدی حکمی، معروف به پائین شهری (متوفای 1320ش) یکی از علمای قم بود. شیخ مهدی، ریاست مدرسه رضویه را بر عهده داشت و کسی بود که مرحوم حائری در سفرش به قم بر منزل ایشان وارد شد و عالمان قمی در خانه او، حائری را بر ماندن در قم، قانع کردند. علی اکبر حکمی‌زاده، مدتی در همین مدرسه رضویه، هم حجره آیه‌الله سید حسین بدلا و آیه‌الله سید محمود طالقانی بود و گهگاهی در روضه‌ای که در مدرسه برپا می‌شد، در محضر مرحوم حائری منبر می‌رفت و روضه می‌خواند. با این همه، او به تدریج با کسروی مرتبط شد و حتی چندین بار او را به حجره‌اش در قم دعوت کرد و متأثر از افکارش، به نقد عقاید شیعی پرداخت. وی در «اسرار هزار ساله» به طرح سیزده سؤال پرداخت و از علما خواست به آنها جواب دهند. مسائل مطروحه در آن، عبارت بودند از: توسل، استخاره، اصل امامت، احادیث مربوط به عزاداری و ثواب آن، قدرت مجتهدان در عصر غیبت، حکومت ظلمه، مالیات، قانون و قانون گذاری، ابدی بودن قوانین اسلام، ناسازگاری برخی از احادیث با عقل و

زندگی و علت عدم علاقه مردم به دین.

حکمی‌زاده در دو گفتار از شش گفتار اسرار هزار ساله به پرو پای روحانیت پیچید، در گفتار سوم آن مدعی شد که فقها حکومت را از آن خود می‌دانند، ولی هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای آن ندارند. به علاوه، نوع حکومتی که اینان مدعی آن هستند سبب می‌شود که در آن واحد، ده‌ها فقیه چنان ادعایی داشته باشند.

درگفتار چهارم نیز به نقد دیدگاه روحانیت درباره حکومت پرداخت و نظر آنان در باب حکومتِ جور را سبب سستی و تنبلی و بی‌تصمیمی مردم در حمایت از دولت و همراهی با آن دانست و در نهایت، نظام فقهی، اقتصادی موجود در فقه شیعه را برای اداره جامعه، ناکافی قلمداد نمود.

اهمیت کتاب حکمی‌زاده در قیاس با کتاب شیعیگری کسروی که تقریباً هم زمان چاپ شد، در آن بود که وی قبلاً روحانی و فرزند یکی از مقدس‌ترین چهره‌های روحانی در قم بود و طبیعی بود که رسیدن کتابش به قم، غوغایی در بین طلاب و روحانیون به پا کند [31] و آنان را نسبت به ایرادات وارده حساس نماید. بنا به گفته آیه‌الله حسین بدلا: «کسانی تصمیم گرفتند تا به آن پاسخ دهند. در این باره، کارهای متفرقی هم انجام شد که وافی به مقصود نبود. تصمیم حوزه برای نگارش اثری، منجر به تألیف کشف اسرار توسط امام خمینی . که در آن زمان فلسفه تدریس می‌کرد . شد. [32] استقبال از این اثر به اندازگی بود که به سرعت نایاب شد و مجدداً چاپ گردید. در میان مباحث گسترده- ای که در کشف اسرار وجود دارد، گفت‌گوهای مؤلف درباره حکومت اسلامی از اهمیت بیشتری برخوردار است که به گفته محمدباقر نجفی از مجموع 23 کتابی که در عصر پهلوی دوم در این باره نوشته شد، کشف اسرار از همه قدیمیتر است [33] و به نظر می‌رسد تجربه روحانیت از تجدد، بر مباحث آن سایه انداخته و نویسنده آن را مجبور ساخته تا در کشاکش چنین تجربه و فهمی، اندیشه کند. امام خمینی، در این اثر و در پاسخ به ایرادات حکمی‌زاده در درون سنتی از تفکر حوزویان می‌اندیشید که آشکارا در جهت مخالفت با مکتب شیخ مرتضی انصاری و بنابراین مبانی فقهی سیاسی رهبران مشروطه، حرکت می‌کند. گرچه او به لحاظ فکری به کاشف الغطاء، صاحب جواهر و نراقی که طرفداران ولایت سیاسی فقها هستند، تعلق دارد، اما تفاوت‌های مهمی نیز با آنها دارد [34] که این تفاوت‌ها، بیشتر، ناشی از فهمی از تجدد است که در دوره حائری بر او رخ داده و هم اینک در اوج جنگ جهانی دوم به تجربه هرمنوتیکی‌اش از غرب، ابعاد دیگری داده است. با این همه، متأثر از دیالکتیک ناخواسته‌اش با تجدد، در وضعیتی تردیدآمیز، هم نسبتاً از الگوی نظام سنتی فاصله می‌گیرد و هم در پذیرش برخی از مؤلفه‌های جدید دولت، از برداشتن گام‌های بیشتر می‌هراسد و بدبینی سابق خود، نسبت به غرب را حفظ می‌نماید. به ویژه این که روحانیت، جنگ دوم جهانی را که در آن دو روایت از مدرنیته به جان هم افتاده بودند، سمبل کلیت غرب می‌دانست و اروپایی که غرب‌گرایان ایرانی در حسرت آن می‌سوختند را «جز خون خوراگی، آدم کشی و کشور سوزی» چیزی دیگر قلمداد نمی‌کرد و «زندگی اروپائیان را بدترین زندگانی‌ها» می‌دانست

ت. [35] با این همه، نقد کشف اسرار از غرب به مثابه یک الگو از جنس و موضع مارکسیسم حزبی (استالینیسم) و ناسیونالیسم علیه غرب نبود، بلکه می‌کوشید از منظری دینی به طرح نظریه‌ای در باب حکومت بپردازد تا دین و آیین مذهبی را در قبال تهاجم غرب، مصون نگه دارد. از این رو می‌توان ادعا کرد که نقد امام خمینی بر کلیت مدرنیته، مقدم بر کلیه نقدهایی است که به تدریج از دهه بیست به بعد از موضعی مارکسیستی و ناسیونالیستی، [36] علیه غرب نگاشته شد:

هیچ فرقی اساسی میان مشروطه، استبداد، دیکتاتوری و دموکراسی نیست، مگر در فریبندگی الفاظ و حيله گري قانون گذارها... کمونیستی همان دیکتاتوری است با اختلاف اسم وگرنه باز يك دسته شهوت ران، يك دسته حزب کارگر...

در رأس آن‌ها حکومت می‌کنند. [37]

با این همه کشف اسرار از تجدد متأثر و از ذهنی‌گرایی حوزویان فاصله می‌گرفت. بر این نوشته، روح واقع‌گرایانه حاکم بود، مسائل بر حسب خرد متعارف نمایانده می‌شوند؛ به نحوی که در فهم آن، هیچ یک از آحاد ملت، دچار مشکل نمی‌شد. همه آنها واقعی، معمولی (هم چون استبداد و فساد رضا شاه، فقر و نابرابری) و البته حساس بودند و فحای هشدار، پرهیز و ترغیب را در خود نهفته داشتند. در این جا تقدم يك نظریه فلسفی کلان به گونه‌ای که راهنمای عمل باشد به چشم نمی‌آید. زمانه‌ای نامطمئن ترسیم می‌شود و ملت را بی‌پای به اقدام فرا می‌خواند. او فقط از تکلیف سخن می‌گوید و از نتیجه، بی‌اطلاع است. [38] اما آن چه که به صورت و ماده کشف اسرار، اهمیت می‌بخشد و به آن شأنی ویژه می‌دهد، آن است که این اثر، برخلاف سنت نگارش در حوزه علمیه قم، به زبان فارسی به نگارش درمی‌آید. گرچه ادبیات آن، متأثر از ادبیات حاکم در آن دوره آتشین و انتقادی است، [39] اما فارسی بودن آن نشان می‌دهد که مؤلف آن علاقه‌مند است در عصر حاضر با مخاطبین ایرانی خود درباره حکومت اسلامی سخن بگوید و نظریه دولت خود را بر اراده آزاد آنها استوار سازد. علاوه بر این، روحانیت همانند روشن‌فکری نیز به اهمیت «قدرت» پی می‌برد و می‌کوشد به لحاظ نظری، نسبت خود با آن را ارزیابی نماید و از منظر قدرت به آرزوهای خود، جامه عمل بپوشاند. با این همه، تأکید می‌نماید که حکومت فقیه، یک امر اجرایی نیست، بلکه از نوع هدایت و نظارت بر حرکت کل نظام است. « این که می‌گویند حکومت باید به دست فقیه باشد نه آن است 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. » [40] با این حال، از این که مجلس مؤسسان از علما تشکیل شود و یا آن که مجلس شورای ملی در اختیار علما باشد، کوتاه نمی‌آید و برای اسلامی شدن دولت، به نظریه سلطنت انتخابی توسط فقها در مجلس مؤسسان و شرعی شدن قوانین در مجلس شورای ملی به نظارت و کنترل آنان می‌رسد.

بدین ترتیب، کوتاه آمدن کشف اسرار از واگذاری ولایت سیاسی به فقیهان، گرچه می‌تواند نشان از عدم امکان واگذاری حکومت به آنان در شرایط پس از شهریور 1320 باشد، اما خود، حکایتگر آن است که این نظریه در شرایط دوران گذار سرگردان است. از يك 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 [41] و از سوی دیگر، ذاتاً سلطنت را مغایر مصلحت مردم و به شدت علاقه‌مند به تحدید آن، به واسطه نهادی مدرن مثل مجلس شورای ملی است. [42]

نکته پایانی و مهم آن است که کشف اسرار، اسلام را دینی کامل می‌داند که برای تمامی مسائل از جمله مسائل جدید و ابهاماتی که در این روزگار پدید آمده، پاسخ‌های مناسب دارد. از نظر امام خمینی، قلمرو قوانین اسلامی تنها منحصر به بعدی از ابعاد زندگی اجتماعی نیست، بلکه برخلاف تصور آن روز فقها:

قانون اسلام در طرز تشکیل حکومت و وضع قانون مالیات و وضع قوانین حقوقی و جزایی و آن چه مربوط به نظام مملکت است، از تشکیل قشون گرفته تا تشکیل ادارات، هیچ چیز را فرو گذار نکرده است و شماها از آن بی‌خبرید و همه بدبختی‌ها آن است که مملکتی که يك هم چون قانونی دارد، دست خود را پیش مملکت‌های اجانب دراز می‌کند و قانون‌های ساختگی آنها را که از افکار مسموم يك مشت خودخواه تراوش کرده، در مملکت خود اجرا کند و گمان کند که این جا قانون ندارد یا قانونش ناقص است. [43]

قبل از امام خمینی، آیه‌الله شیخ محمد خالصی زاده (1342.1270 شمسی) روحانی فعال سیاسی آن دوره، به تقاضای شیخ مهدی حائری، فرزند آیه‌الله شیخ عبدالکریم حائری، نیز در پاسخ به اسرار هزار ساله حکمی‌زاده، کشف الاستار را به نگارش درآورد. لکن پاسخ او به دلیل برخی کج سلیفگی‌ها و پذیرش پارهای از ایرادات حکمی‌زاده، مورد پسند روحانیت قم قرار نگرفت و به درخواست مجدد حائری از او خواسته شد تا جوابیه خود را جمع آوری نماید. خالصی‌زاده نیز در این اثر، با روی گردانی از مشروطیت، به طرح حکومت اسلامی در چهارچوب مرزهای ملی پرداخت و تأکید کرد غرض از تأسیس دولت اسلامی، خدمت به اهل مملکت و حفظ جان و مال و اعراض آنان به آبادانی مملکت است. با این که او پذیرفت که «فقه فقط حق حکومت و اداره مملکت را دارند» [44] اما زمامداران ایرانی خود را به مشورت با علمای صالح دعوت کرد و متأثر از گفت‌گوهایی زمانه، برگزاری انتخابات، ارسال وکیل به مجلس را پذیرفت تا «در مرحله عمل، تمام قوانین مأخوذه از فرنگ، این قوانینی که ایران و سایر بلاد اسلامی را به نیستی و اضمحلال سوق داده، معدوم سازد... و از تجاوز زمامداران به قوانین اسلامی جلوگیری نماید» [45]

به جز یکی، دو رساله کوچک که در این دوره، درباره حکومت اسلامی به نگارش درآمد، [46] عملاً گفت‌گو در این باره از سال 1324 به بعد در حوزه علمیه قم متوقف شد و تداوم آن به جریانهای مذهبی. سیاسی خارج از قم کشانده شد؛ جریان‌هایی که به دلیل پارهای از خصائص فکری و مبارزاتی، چندان مورد حمایت مراکز قدرت در حوزه علمیه قم قرار نگرفتند.

شاید از میان افراد و گروه‌هایی که خصلت نیمه حوزوی داشتند و در جهت برقراری حکومت اسلامی تلاش می‌کردند، بتوان به جمعیت فدائیان اسلام اشاره کرد که متأثر و به حمایت آیه‌الله حسین قمی، فعالیت خود را آغاز و به مدت ده سال در صحنه سیاسی و دینی ایران نقش آفریدند. فدائیان، فتوای قتل کسروی را از آیه‌الله قمی، اخذ کردند و به او ارادتی ویژه داشتند و در تجلیل و احترام وی پس از رحلتش در ایران و عراق بسیار اظهار جدیت کردند. [47] پس از قتل کسروی، آیه‌الله قمی در مورد ضاربین او گفت: عمل آنها مانند نماز از ضروریات بوده و احتیاجی به فتوا نداشته؛ زیرا کسی که به پیغمبر و ائمه، جسارت و هتاک می‌نماید، قتلش واجب و خونش هدر است. [48] با این همه، قمی که او را پدر معنوی فدائیان اسلام می‌دانند پس از سه ماه احراز مقام مرجعیت در 17 بهمن 1325 در عراق درگذشت و این چنین راه را برای مرجعیت تقلید مطلق و بلامنازعه آیه‌الله بروجردی هموار کرد. [49] بدین ترتیب، پس از سال‌ها، بار دیگر مرجعیت عامه شیعیان، به زعامت آیه‌الله بروجردی به ایران بازگشت و به تعبیر علی رهنما، از این پس آن چه در قم می‌گذشت، نه تنها رویدادی محلی، بلکه پی‌آمد آن دامان شیعیان عراق و حتی سایر کشورهای اسلامی را می‌گرفت. عزت و احترام یا خفت و خواری تشیع، روحانیت و رهبری آن، در قم رقم می‌خورد. [50] همین مسئله سبب می‌شد که بروجردی به راحتی از گروهی که دست به ترور می‌زد، حمایت نرزد و حوزه را که پس از سال‌ها جست و گریز، هم اینک به آرامش رسیده بود را دستخوش هیاهوهای زودگذر سیاسی ننماید. هدف اصلی بروجردی در طول زعامتش، حفظ کیان و آبروی تشیع و کوشش در اعتلا و عظمت آن بود. او از تزلزل در ایمان مردم بیم داشت و از هر عملی که ممکن بود باور دینی مردم را خدشه‌دار کند یا اعتماد و اعتقاد آنها را به روحانیت کم یا سلب نماید احتراز می‌کرد و انجام آن توسط دیگران را نمی‌پسندید. برای تحقق این هدف، می‌بایستی حوزه علمیه

قم را از گزند مسائل سیاسی، ایمن نگاه دارد تا پی‌آمدهای غیرقابل پیش‌بینی آن، هدف اصلی و معنوی آن را مخدوش و منحرف نکند. از سوی دیگر، پاسداری از تشیع، بدون توجه به موقعیت سیاسی و اجتماعی مهد آن، یعنی ایران میسر نبود. در واقع، دفاع مدبرانه او از تمامیت ارضی و حاکمیت ملی ایران شیعی، لازمه حفظ کیان تشیع بود. [51] این همان فضایی بود که قبلاً حائری در درون آن به تأسیس حوزه‌ی ایرانی پرداخت و سپس روحانیت را علاقمند به طرح دولت اسلامی در درون مرزهای ملی نمود.

گذشته از این، بروجردی، فردی غیرسیاسی بود و جز در مواردی که اهداف گفته شده را تهدید می‌کرد، در امور سیاسی دخالت نمی‌کرد. با این همه از نظر فقهی، طرفدار زعامت سیاسی فقیه در عصر غیبت بود. [52] اما حدود و گستره وظایف و اختیارات فقیه را بسیار محدودتر از آن چه امروزه از آن استنباط می‌شود، میدانست و با اندکی اختیارات از نظریه حائری فاصله می‌گرفت. احتمالاً در عمل، همانند آن چه در کشف اسرار گفته شد، عینیت بخشیدن به آن را در شرایط زمانی خود، مطلوب نمی‌دانست. از این رو، او به آنهایی که همواره مذهب را با سیاست می‌آمیختند، نظر مساعدی نداشت و حتی با تندروی طلاب، مانند آن چه در فعالیت جمعیت فدائیان اسلام در قم رخ داد، به مبارزه برمی‌خواست. این در حالی بود که نواب صفوی، علاقه داشت آن حوزه را که طلاب جوان فراوانی جذب کرده بود را به یکی از پایگاه‌های خود تبدیل کند. او توانست از میان طلاب، یارگیری و در این شهر به سخنرانی بپردازد. [53] گرچه تلاش فدائیان اسلام در آن دوره، به تدریج روحیه انقلابی‌گری را در میان نسلی از روحانیون، تزریق کردند و نتایج آن را در نهضت اسلامی دیدند، [54] اما مخالفت آیه‌الله بروجردی با تداوم فعالیت‌شان در حوزه، سبب شد تا آنان خارج از مدار مرجعیت، مستقلانه در عمل سیاسی مشارکت جویند و برای نخستین بار، نه تنها حمایت مقام مرجعیت را مطالبه نکنند، بلکه تعمداً آن را دور بزنند. گرچه چنین اقدامی عملاً آنان را در قبال تعدیات دولت، بی‌پناه کرد، اما آنان بدون این که خواسته باشند پیش زمینه جریان پروتستانیسم اسلامی یا تفسیرهای نوگرایانه از این را بنیان و عملاً اقتدار روحانیت در تفسیر انحصاری از دین را شکستند و به بازار فهم و تفسیر مکلاها از دین حجیت بخشیدند و بدین ترتیب مقدمات ظهور جریان النقط، نزد گروه‌هایی مثل سازمان مجاهدین خلق، که به تدریج علاقه‌ای به شنیدن صدای دین از زبان روحانیت نداشتند. را فراهم آوردند. [55]

فدائیان تصور می‌کردند در اوضاع و احوال دهه بیست و عبور حوزه از محدودیت‌های عصر رضاخانی، احتمالاً طلاب به طور همه جانبه به سیاست باز خواهند گشت، اما به تدریج دریافتند که هنوز، فضای بی‌مهری به سیاست بر این حوزه سنگینی می‌کند و آیه‌الله بروجردی، علاقه و تمایلی به بازگشایی فضای آن، جز تذکراتی خیرخواهانه به دولت ندارد. به ویژه آن که، گفت گوهایی کوتاه مدت روحانیت در باب حکومت اسلامی، به سردی گراییده و در میان امواج سنگین انفعال حوزه، گم شده بود. با این همه، از نظر نواب صفوی، دلیلی نداشت که طلاب، ساکت بمانند و به انتظار مساعدت مرجعیت قم، فرصت‌هایی به وجود آمده را تلف کنند. [56] فدائیان، به شدت سیاسی و شیوه عمل آنها، خشونت آمیز بود که هرگز مورد استقبال عموم روحانیت قم قرار نگرفت. از نظر اطرافیان آیه‌الله بروجردی، آنان قصد بر هم زدن حوزه را دارند و می‌خواهند آرامش آن را بر هم زنند. این مطلبی بود که مرحوم بروجردی در پایان یکی از درس‌های خود مطرح کرد که چرا هر روز به بهانه‌ای، درس‌ها را تعطیل می‌کنند. چنین گوشزدی در نهایت منجر به مشاجره و دعوای شماری از فدائیان اسلام از جمله، واحدی و سید هاشم حسینی با برخی از اطرافیان آیه‌الله بروجردی در مدرسه فیضیه و در حضور آیه‌الله خوانساری شد. در این جریان، فدائیان، به شدت مضروب شدند [57] و حتی شهریه آنها قطع گردید [58] این بدین معنا بود که حوزه علمیه قم، علاقه‌ای به نیروهای گریز از مرکز خود نداشت و نمی‌خواست پس از سال‌ها محدودیت، این گونه، حضور مجدد خود در عرصه سیاست را به اثبات رساند.

به همین دلیل بود که آیه‌الله سیداحمد خوانساری و محمدتقی اشراقی، بارها از فدائیان خواستند تا از شدت فعالیتش در قم بکاهند. در سندی نیز آمده است که مرحوم بروجردي تأکید نمود این افراد نمی‌توانند از طلاب علوم دینی باشند و باید آنان را از ردیف طالبین علوم روحانی، مردود و مطرود نمود. [59] این سخنان سبب شد تا در 14 خرداد سال 1329 گروهی از طلاب، شماری از فدائیان اسلام را در حوزه علمیه قم، مجروح کنند. [60] با این همه، فدائیان اسلام در میان طلاب جوان قم، صاحب نفوذ بودند. در این دوران (1328.1329ش) سیدعبدالحسین واحدی از سوی نواب صفوی، مأموریت داشت تا ارشاد و آگامازی سیاسی. مذهبی طلاب و رهبری مبارزات ایشان را در قم بر عهده گیرد. [61] آیه‌الله منتظری در مورد میزان نفوذ چشمگیر آنان در قم می‌گوید: «وقتی واحدی می‌خواست برود حمام 500. 600 طلبه دنبالش راه می‌افتادند. اصلاً درس و بحث به هم خورده و اینها حوزه را قبضه کرده بودند. صحن مدرسه فیضیه در کنترل آنها بود». [62] آنان موفق شدند حوزه علمیه قم را در جریان عدم استقبال از جنازه رضا شاه (1329ش) در قم با خود، همراه و فضای آن را برای مدتی رادیکالیزه کنند. گرچه آنها توانستند با حمایت‌های آیه‌الله‌خوانساری، برای مدتی جو حوزه علمیه قم را سیاسی کنند و بدین ترتیب، تمایل مرحوم بروجردي، مبنی بر عدم دخالت طلاب در امور سیاسی را با مشکل مواجه سازند، اما این دیدگاه آیه‌الله بروجردي بود که بر رفتار و منش فدائیان اسلام فائق آمد و آنان را مجبور ساخت حوزه علمیه قم را رها ساخته و به حیطة سیاسی روی آورند تا شاید از طریق آن، حکومت اسلامی برپا کنند.

3. فدائیان اسلام و اندیشه حکومت اسلامی

فدائیان اسلام در فرجام کشاکش‌های خود در قم، در سال 1329 با انتشار کتاب راهنمای حقایق به طرح دیدگاه‌های خود درباره حکومت اسلامی پرداختند. مروری بر مطالب آن، یادآور پارای از مواضع امام خمینی در کشف اسرار است. [63] نواب در این اثر با رویگردانی و بدبینی به مشروطیت به طرح نظریه حکومت اسلامی پرداخت که اندکی با گفت‌گوهای قبل تفاوت داشت. مشروطیت از نظر او:

آلتی برای مقاصد شوم دیگران بود که از شوره زار فاسدی مثل غرب، سر بر آورده بود. کسانی که از کشتن پیشوای روحانی خود، حضرت شهید معظم حاج شیخ فضل الله نوری، خودداری نکردند و عزیزترین رجال خود مثل آیه‌الله آقا جمال اصفهانی، حاج آقا نورالله اصفهانی و سید حسن مدرس را از میان برداشتند، حاملان مشروطه بودند که امروزه دم خروس آنها از پرده جنایت بیرون آمده و مقتضح شده‌اند. [64]

با این همه، نواب برخلاف امام خمینی و دیگران در عدم بازگشت خود به مشروطه و نیز در پاسخ به ایرادات کسروی و حکمی‌زاده، اساساً سخنی از ولایت سیاسی فقیهان به میان نیاورد و گفت گو 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. [65] این در حالی بود که طی آن سال‌ها، کسروی در شیعیگری و حکمی‌زاده در اسرار هزار ساله، مرتب از حکومتی که فقها طالب آنند و تنها خویش را حاکم مشروع می‌دانند؛ سخن گفته و دولت را از بازگشت فقها به عرصه سیاست می‌ترسانیدند. حاج آقا روح الله، حاج سراج انصاری، سید نورالدین شیرازی و دیگرانی که به ایرادات آنان پاسخ دادند، مرتب نیز تأکید می‌کردند که بنای آن ندارند تا بگویند فقیه باید شاه و وزیر باشد و مستقیم، قدرت سیاسی را در اختیار گیرد. برخی، غفلت نواب از این مسئله مهم را با ضعف آموزش‌های دینی او پیوند می‌دهند. اما به نظر می‌رسد که

نواب، بیش از آن که به مسئله حکومت، علاقمند باشد، بیشتر دغدغه اسلامی کردن جامعه را در سر داشت و به شکل و رژیم حقوقی آن اهمیت نمی‌داد. برای او کفایت می‌کرد که شاه، متدین باشد، در نماز جماعت و عیدین شرکت کند، از داشتن حرمسرا بپرهیزد و به اجرای احکام اسلامی همت گمارد. به همین دلیل، او سلطنت اسلامی را با قیودی از ویژگی‌های مدرن پذیرفت. در نظریه سلطنت اسلامی، نواب، 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. [66] دولت اسلامی پیشنهادی او که به شدت ویژگی‌های سرزمینی ایران را در بر داشت، اساساً در «پی استقلال، عدم وابستگی‌اش به دول بیگانه، عزت و اعتبار اسلامی و لزوم پیشرفت‌های علمی» بود تا از مسیر آن، جلوی مفاسدی از قبیل مشروبات الکلی، استعمال دود و تریاک و اختلاط زن و مرد و... که به دیده او از آثار تمدن کنونی غرب است را منسوخ کند و بر فراز آن، پرچم اسلام و ایران را به اهتزاز درآورد. [67] نواب صفوی به رغم نگاه بدبینانه‌ای که به غرب داشت و آن را مظهر شهوات حیوانی می‌دانست با تأکید بر این که پیشرفت غربی، مدیون آثار علمی دوره اسلامی است، به تطهیر ابزار و تکنولوژی مدرن پرداخت و استفاده مشروع از آنها را در جامعه اسلامی خود پذیرفت. [68] با این همه، گرچه نواب صفوی به آرزوی خود دست نیافت، اما روحیه انقلابی را در میان طلاب جوان آن دوره، که بعدها به نهضت امام خمینی پیوستند، تزریق و نگاه بدبینانه به غرب و اصرار بر حکومت اسلامی را در نگاه آنان تقویت نمود. علاوه بر این، او نخستین تجربه تأسیس یک سازمان سیاسی، نظامی را در اختیار محافل مذهبی و روحانی قرار داد تا دیگران در قالب هیئت‌های مؤتلفه اسلامی به یاری نهضت اسلامی بپردازند.

نتیجه‌گیری

مروری بر رساله‌هایی که در سال 1322. 1329 درباره حکومت اسلامی نوشته شد، نشان می‌داد که روحانیت، علاقه‌ای به بازگشت به نظر مشروطیت نداشت. نظریه‌ای که از دیدگاه نویسندگان رساله‌ها، مروج اندیشه و فرهنگ غربی در ایران به شمار می‌رفت؛ رساله‌هایی که از سال 1322 به بهانه پاسخ به اسرار هزار ساله حکمی‌زاده یا شیعیگری کسروی به نگارش درآمدند. علی‌رغم این که با هدف رد محتوای آثار مذکور، نگارش یافته بودند، ولی نتیجه به دست آمده از تدوین آنها به مراتب فراتر از پاسخ گویی به رساله کم حجم اسرار هزار ساله بود و فی الواقع، منشور و بیان‌گر اصول حکومت اسلامی و اندیشه سیاسی فقها در چهارچوب حکومت و نه امور حسبیه بود. به سخنی دیگر، روی گردانی روحانیت از دولت مشروطه، پی‌آمد مستقیم و نتیجه کاملاً صریحی داشت که چیزی جز ایجاد حکومتی بر مبنای اصول شریعت اسلامی که بتواند با تهاجم همه جانبه غرب به جامعه مسلمین ایران مبارزه کند و نگهبان و حامی ارزش‌های دینی مردم ایران باشد، نبود. [69] این که این حکومت اسلامی، دارای چه قالب و محتوایی بود در اولویت نبود، آن چه اهمیت داشت، آن بود که این نظریه، بدیلی برای نظریه مشروطه بود. در نهضت مشروطه، معمولاً روحانیت به دولت مشروطه، نگاه مثبتی داشت و یا اگر در قبال آن موضعی منفی می‌گرفت، بدل آن را حکومت اسلامی قرار نمی‌داد. در حالی که در دهه بیست، رساله‌هایی در این باره به نگارش درآمد؛ به گونه‌ای

تقلا می‌کرد تا ابعاد و اصول حکومت اسلامی را بیان نمایند. اما آن چه که در این تقلا اهمیت دوچندان می‌یافت آن بود که روحانیت علی‌رغم تصویری که در خلوص دینی و آلوده نشدن نظریه حکومت اسلامی‌اش به مفاهیم مدرن داشت، این نظریه، به گونه‌ای فهم و تفسیر شد که نظریه‌ای غیر دموکراتیک نباشد. به همین دلیل، پاره‌ای از مؤلفه‌های دولت مدرن در نظریه جدید پذیرفته شد و روحانیت، عملاً گام‌هایی نخستین خود را به سوی دولتی غیرسنستی برداشت. در این نظریه، جایگاه ولایت فقیه در حکومت اسلامی، اجمالاً تعریف، و مشخصات آن تبیین گردید. جایگاه مجلس شورای ملی، مورد بحث قرار گرفت، انواع قانون و قانون‌گذاران تعریف و تشریح شد. جایگاه دستگاه‌های اجرایی به مفهوم جدید آن (وزارتخانه‌ها) در دولت اسلامی بیان گردید، نقش روحانیت و وظایف آن و نیز رابطه مردم با حکومت و حاکم اسلامی مشخص گردید و از همه مهتر، حاکمیت ملی و حمایت از دولت سرزمین ایران، مورد تأکید قرار گرفت.

پی‌نوشت‌ها :

- * عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
1. محمد رازی، آثار الحجه (قم: دارالکتاب، 1323) ص 70.
 2. مصاحبه با آیه‌الله عبدالحسین غروی تیریزی، حوزه، شماره 62، ص 45.
 3. تعبیر امام خمینی از روحانیت آن دوره در کشف اسرار، ص 202.
 4. حوزه، پیشین.
 5. محمد حسن رجبی، زندگینامه سیاسی امام خمینی (تهران: موسسه فرهنگی قبله، 1374) ص 103.
 6. صحیفه نور، ج 3، ص 35 و ج 13، ص 34.
 7. جامی (جبهه آزادی مردم ایران)، گذشته، چراغ راه آینده است: تاریخ ایران در فاصله دو کودتا (تهران: سمندر، 55) ص 84.
 8. محمدعلی (همايون) کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران (تهران: پایروس، 1368) ص 11 و 12.
 9. امام خمینی، کشف اسرار، ص 333.
 10. حسین فردوست، ظهور و سقوط سلطنت پهلوی (تهران: اطلاعات، 1369) ص 140، 143.
 11. عبدالرحیم ذاکر حسینی، مطبوعات سیاسی در عصر مشروطیت (تهران: دانشگاه تهران، 1368) ص 173.
 12. حکمی زاده، اسرار هزار ساله (تهران: پیمان، 1322) ص 16.
 13. کشف اسرار، پیشین، ص 323.
 14. رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1383) ص 36.
 15. صحیفه نور، ج 1، ص 34.
 16. همان، ج 13، ص 188 و ج 3، ص 35.
 17. وصیت نامه امام خمینی (ره)، ص 65.
 18. روحانیت در نهضت ملی شدن صنعت نفت، به کوشش گروهی از هواداران نهضت اسلامی ایران در اروپا، پاریس، 1358، ص 6.
 19. آثار الحجه، پیشین، ص 123، 125.
 20. علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، (تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا(ع)، 1358) ج 2، ص 159، 162.
 21. مصاحبه با آیه‌الله شیخ علی صافی، مجله حوزه، ش 4344، ص 114.
 22. احمد کسروی، دادگاه (تهران: بی‌تا، چاپ چهارم، 1357) ص 54، 55.
 23. رسول جعفریان، پیشین، ص 42.
 24. ناصر پاکدامن، قتل کسروی (آلمان: فروغ، 2001) ص 100.
 25. کشف اسرار، ص 291، 290.
 26. همان.
 27. حاج مهدی سراج انصاری می‌نویسد: کسروی، مکرر در مکرر می‌نویسد که علمای شیعه، حکومت را حق خود می‌دانند و دولت را جائز و غاصب می‌دانند تا دولت را بر ضد علما و مذهب رسمی کشور بشورانند... در کجای نوشته‌های آنها (فقها) هست که حکومت حق ماست. رسائل سیاسی. اسلامی، ص 295 و 297.
 28. در عصر مشروطه نیز مباحث ولایت فقیه، اغلب در کتب فقهی منعکس شده بود، اما پس از آن که این نظریه با افکار سیاسی روز تصادم پیدا کرد و به میان محافل روشن‌فکری کشیده شد، بحث از ولایت فقیه نیز در نوشته‌های سیاسی روز مطرح گردید. برای نمونه به خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی (تهران: 1379) مراجعه کنید.
 29. درحد فاصل زمانی انقلاب مشروطه تا 1303 اندیشه اتحاد اسلام، جهت مقابله با تهاجم غرب مطرح شد که به تدریج با شکست مواجه گردید. در دوره رضاخانی، شاهد فترتی از سکوت درباره مسائل سیاسی اجتماعی اسلام هستیم. اما در فضای باز سیاسی پس از شهریور 1320 گفت‌گو در این باره، مجدداً رونق می‌گیرد، اما این بار نه در شکل اندیشه اتحاد اسلام، بلکه در قالب تشکیل حکومت اسلامی در چهارچوب مرزهای ملی. شکل‌گیری این ایده به 1323 یعنی زمان نگارش کشف اسرار باز می‌گردد.
 30. مسعود کوهستانی نژاد، چالش مذهب و مدرنیسم؛ سیر اندیشه سیاسی مذهبی در ایران قرن بیستم (تهران: نشر نی، 1381)، ص 8.
 31. زندگینامه سیاسی امام خمینی، ص 172.

- 32 . هفتاد سال خاطره، ص 202-199.
- 33 . دیننامه‌های ایرانی، ص 143.
- 34 . داود فیرجی، نظام سیاسی و دولت در اسلام (تهران: سمت، 1382) ص 242.
- 35 . کشف اسرار، ص 293.
- 36 . مثال، سید فخرالدین شادمان، در تسخیر تمدن فرنگی [تهران: چاپخانه مجلس، 1326] نخستین کسی بود که پس از سقوط رضا خان راجع به غریزگی از موضعی ناسیونالیستی سخن گفت.
- 37 . کشف اسرار، ص 290-291.
- 38 . سیدجواد ظاهایی، اندیشه دولت مدرن (تهران: نشر عروج، 1381) ص 258.
- 39 . رسول جعفریان، پیشین، ص 218.
- 40 . قانع شدن امام خمینی 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 پیروزی انقلاب اسلامی حفظ کرد و اظهار داشت: من هیچ فعالیتی در داخل خود دولت ندارم و به همین نحو که الآن هستم وقتی که دولت اسلامی تشکیل شود نقش هدایت دارم». [صحیفه نور، ج 3، ص 88] شهید مطهری نیز تأکید می‌کند که «ولایت فقیه به این معنا نیست که فقیه خود در رأس دولت باشد». [پیرامون انقلاب اسلامی، ص 86] امام خمینی، 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». [صحیفه امام، ج 18، ص 178، و نیز ج 16، ص 212].
- 41 . عبدالوهاب فراتی، نگاهی دیگر به جمهوریت در اندیشه سیاسی امام خمینی، مجله حکومت اسلامی، شماره 39 سال یازدهم، بهار 1385، ص 151.
- 42 . کشف اسرار، ص 187، 185 و 222.
- 43 . همان، ص 184.
- 44 . کشف الاستار، ص 18.
- 45 . همان، ص 32.
- 46 . مثل رساله پاسخ نامه اسلامی، اثر آیت الله شیخ محمدعلی همت آبادی که به سال 1324 ش به چاپ رسید.
- 47 . نبرد ملت، 19 بهمن 1329.
- 48 . داود امینی، جمعیت فدائیان اسلام (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1381)، ص 131 و 127.
- 49 . پس از درگذشت آیه‌الله حائری در 1315، در قم سه تن از مجتهدان نامدار حوزه، یعنی: سید محمد حجت تبریزی، سید صدرالدین صدر و محمدتقی خوانساری به اداره حوزه پرداختند. مرجعیت شیعیان در این دوره از آن آسیدابوالحسن اصفهانی بود که در کاظمین اقامت داشت. با درگذشت وی در 13 آبان 1325، مرجعیت در میان آیه‌الله قمی و بروجردی . که در سال 1323 به دعوت علما به قم آمده بود. در نوسان بود که حمایت آیه‌الله سید محمد بهبهانی از آیه‌الله قمی، به تردیدها پایان داد. آیه‌الله قمی نیز حدود سه ماه به مقام مرجعیت عامه رسید. در بهمن 1325 در بیمارستان مجیدیه بغداد درگذشت و این چنین راه را برای مرجعیت عامه بروجردی هموار کرد.
- 50 . علی رهنما، نیروهای مذهبی در بستر حرکت نهضت ملی، (تهران: گام نو، 1384) ص 18.
- 51 . همان، ص 22 و 23.
- 52 . حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، (قم: نشر تفکر، 1369) ج 2، ص 247.
- 53 . مجله حوزه، سال ششم، شماره 5، ص 36.
- 54 . رسول جعفریان، پیشین، ص 307.
- 55 . عبدالوهاب فراتی، رادیکالیسم اسلامی در ایران معاصر، مجله 15 خرداد، دوره سوم، سال اول، شماره 20، ص 218.
- 56 . نواب در بازجویی در برابر این پرسش که اگر بروجردی اعلم است چرا کارهایی که تو می‌کنی او نمی‌کند؟ گفته بود: برای این که من سرباز اسلام هستم و آقای بروجردی افسر هستم و تا زمانی که سرباز هست افسر به میدان نمی‌رود. مجله یاد، شماره 6، ص 37.
- 57 . خاطرات علی دوانی، پالئارات، ش 211، ص 8.
- 58 . مجله یاد، شماره 6، ص 37 و هفتاد سال خاطره، ص 219 و 220.
- 59 . محمدحسین منظورالاجداد، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست (تهران: شیرازه) ص 463-462.
- 60 . محمد حسین منظور الاجداد، مجله گفتگو، فدائیان اسلام، ش 29، ص 205.
- 61 . داود امینی، پیشین، ص 148.
- 62 . خاطرات آیه‌الله حسینعلی منتظری، ص 70.
- 63 . گفته می‌شود در ایامی که نواب در قم به سر می‌برد با وجود این که تحت تعقیب بود، غالب اوقات بعد از اذان صبح، عیاش را بر سر می‌کشید و به دیار آیه‌الله خمینی می‌رفت، امام خمینی نیز به گرمی و با حرارت از او استقبال می‌کرد. [خاطرات نیره السادات احتشام رضوی، حجت الله طاهری، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1383، ص 144 و 145] و به او ارادتی خالصانه داشت و حتی به هنگام اعدامش دو نامه، یکی برای صدر الاشراف و دیگری برای آیه‌الله سید محمد بهبهانی نوشت و از آنان خواست تا در این باره اقدام کنند. [حامل این نامه آیه‌الله جعفر سبحانی بوده است، پرتوی از خورشید، ویژه نامه رسالت، 12 خرداد 1378، ص 34]. قرابت نواب و سید روح الله از منظر دیگران به حدی بود که آیه‌الله خزعلی نوشت: روح امام خمینی، روح نوابی است به اضافه مرجعیت. [خاطرات آیه‌الله ابوالقاسم خزعلی، ص 86].
- 64 . رسول جعفریان، پیشین، ص 422.
- 65 . همان، ص 338.
- 66 . همان، ص 423.
- 67 . همان، ص 339.
- 68 . همان، ص 374.
- 69 . مسعود کوهستانی‌نژاد، پیشین، ص 127.