

متدولوژی تحلیل

طبقات
اقتصادی
سیاسی
اجتماعی

و نیاز آن

انتشارات مستضعفین

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: متدولوژی تحلیل سیاسی، اقتصادی، طبقاتی، اجتماعی و نیاز آن

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: آبان ۱۳۹۴

www.pm-iran.com

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست مطالب

- تحلیل تئوریک - سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، از مردم و ۷
- ۱ - متدولوژی تحلیل سیاسی، اقتصادی، طبقاتی، اجتماعی ۹
- ۲ - مبانی تئوریک تحلیل‌های اوضاع جاری در نشر ۱۲
- ۳ - چه نیازی به تحلیل اوضاع جاری داریم ۱۶
- ۴ - تحلیلی از رشد تضادهای درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی ایران ۲۱
- ۵ - جنبش‌های دموکراتیک، سیاسی، اجتماعی و سوسیالیستی ایران ۳۴
- الف - حزب سازمانده و حزب سازمانگر ۳۴
- ب - جنبش کارگری ایران در ترازوی جنبش اجتماعی و دموکراتیک ایران ۳۵
- ۶ - مردم یا قاعده مخروط جامعه شناسی ایران ۳۹
- الف - استبدادزدگی تاریخی ۴۱
- ب - سنت‌زدگی فرهنگی، تاریخی و مذهبی ۴۱
- آرایش تضادهای داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی ۴۵
- نیاز ما به تحلیل اوضاع جاری ۴۷
- تحلیلی از رشد تضادهای درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی ۵۷
- ۱ - راه حل لیبرالیستی ۶۱
- ۲ - راه حل دموکراتیک تقسیم قدرت ۶۳
- ۳ - راه حل دسپاتیزم ۶۶
- تبیین قدرت سیاسی مسلط در دستگاه حاکمیت مطلقه فقهاتی ایران ۷۵
- الف - چه نیازی به تبیین قدرت سیاسی مسلط در کشور داریم ۷۷
- ب - مبانی تئوری‌های تبیین قدرت سیاسی مسلط یا حاکمیت در ایران ۷۹
- ج - تبیین تئوری حاکمیت در کادر تز «ولایت فقیه» ۸۴
- د - اقبال و موضوع «ولایت فقیه» ۸۸
- ه - حاکمیت استثنائی دولت در چارچوب تز «ولایت فقیه» ۹۸
- و - نشر مستضعفین و تحلیل ماهیت حاکمیت ۱۰۷

تحليل تئوريك

سياسي، اجتماعي و اقتصادي

از

«مردم، جنبش و حاکمیت»

۱ - متدولوژی تحلیل سیاسی، اقتصادی، طبقاتی، اجتماعی و...

آنچنانکه قبلا (در شماره‌های سال اول نشر مستضعفین) به اشاره مطرح کردیم منظور ما از تحلیل اوضاع جاری قرار دادن سه مؤلفه مردم ایران، جنبش ایران و حاکمیت مطلقه فقهاتی ایران در کنار هم در عرصه تحلیل دیالکتیکی می‌باشد و دلیل این امر هم آن است که در رابطه با تحلیل سیاسی، مسائل اجتماعی و سیاسی ما به دو طریق می‌توانیم عمل بکنیم:

الف - از «جزء به کل» یا از «مشخص به عام» یا از «ابژه به سوژه».

ب - از «کل به جزء» یا از «سوژه به ابژه».

روش اول «متدولوژی لمّی» نامیده می‌شود (این روش که همان روش استقرائی راجر بیکن و به ویژه فرانسیس بیکن می‌باشد. علامه اقبال لاهوری در فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی، کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - صفحه ۱۵۰ - سطر ششم با نقل و قول از بریفولت معتقد است که «این روش تجربی یا متدولوژی استقرائی بیکنی کشف راجرز بیکن و فرانسیس بیکن نبوده، بلکه اقتباس آن‌ها از متدولوژی قرآن و مسلمانان بوده است و به طوری که علامه اقبال لاهوری در همین فصل از کتابش مدعی است. کلا روش تجربی یا روش استقرائی

یا روش جزء به کل برای اولین بار قرآن و پیامبر اسلام برای بشریت به ارمغان آورده است».

روش دوم «روش اِتی» می‌باشد (در خصوص «روش اِتی» یا روش «کل به جزء» یا روش «سویژه - ابژه». باز در عرصه ذهن سه گانه «ذهن آینه‌ای ارسطویی» و «ذهن فاهمه کانتی» و «ذهن دیالکتیکی قرآنی - هگلی» به سه شکل متفاوت مطرح شده است. در «ذهن آینه‌ای ارسطویی» که به مدت ۲۲۰۰ سال بر اندیشه بشریت حکومت می‌کرد «روش اِتی» همان «متد قیاسی ارسطویی» بود که به «روش اِتی» یا «روش کلی نگری» مستقل از «روش لَمّی» اصالت می‌داد و کلا بی نیاز از «روش لَمّی» یا «استقرائی» یا «جزء به کل» بود).

اما در عرصه «ذهن فاهمه کانتی - دکارتی» گرچه برعکس «روش قیاسی ارسطویی» که بی نیاز از «روش استقرائی جزء به کل» بود، ابتدا دکارت و سپس کانت «متدولوژی استقرائی» را در کنار «متدولوژی قیاسی» مطرح کردند، ولی این همراهی «متدولوژی لَمّی» با «متدولوژی اِتی» در دستگاه «ذهن فاهمه کانتی - دکارتی» به خاطر اصالتی که در تحلیل نهائی کانت و دکارت به ذهن انسان می‌دادند یک همراهی عرضی بود نه یک همراهی طولی، که در «ذهن دیالکتیکی قرآنی - هگلی» مطرح می‌باشد. بنابراین در ذهن سوم که همان «ذهن دیالکتیکی قرآنی - هگلی» می‌باشد «متدولوژی اِتی» یا «روش کلی - جزئی» در ادامه طولی «روش استقرائی» یا «متدولوژی لَمّی» یا طریقه «جزء به کل» می‌باشد. بنابراین در «روش لَمّی» ما مسائل سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی و... را:

اولا به صورت جدا جدا مورد تحلیل و تشریح و آناتومی قرار می‌دهیم و به هر موضوعی به صورت مستقل نگاه می‌کنیم. مثلا زمانی که می‌خواهیم موضوع اعتیاد یا بیکاری یا طلاق یا تورم یا اختلاس‌های نجومی یا فسادهای اداری و اقتصادی یا اعدام‌های نجومی یا فقر یا ناهنجاری‌های اجتماعی یا سرکوب آزادی‌های سیاسی و... رژیم مطلقه فقهانی حاکم بر ایران را تحلیل بکنیم ابتدا باید توسط «روش استقرائی یا تجربی یا لَمّی» با این پدیده‌ها به صورت مستقل و جدای از هم برخورد بکنیم و فاکتورهای مربوط به هر کدام از کیس‌های فوق را تا آنجا که در توان داریم جمع‌آوری بکنیم و سپس بر پایه این دیتاهای کنکریّت و مشخص به پردازش این دیتاها و جمع‌بندی و تحلیل جداگانه از هر کدام از این موضوع‌های فوق و... به

صورت مستقل پردازیم و کاری به این نداشته باشیم که مثلا به عنوان یک اصل پیشفرض در نظام ضد انسانی سرمایه‌داری تمامی این کیس‌ها دارای ریشه مشترک می‌باشند. یا اینکه از اول معتقد باشیم که این مسائل در تحلیل نهائی و کلیت ساختاری دارای پیوند و رابطه دیالکتیکی با هم می‌باشند.

ثانیا برای مطالعه این موضوع‌های مستقل سعی می‌کنیم بر پایه فاکتورهای عینی و کنکریت و مشخص شروع بکنیم و به مراحل فرضیه و نظریه و قانون و بالاخره تئوری علمی که جزء دایره «روش ائی» می‌باشد، برسیم. اما در تحلیل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی به صورت «ائی» موضوع کاملا صورت عکس طریقه «لمی» دارد چراکه در این مرحله از مطالعه دیالکتیک سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ما در ادامه طولی «روش لمی» بر پایه ره‌آوردهای مرحله «لمی» به مطالعه کلیات می‌پردازیم (و از آنجائیکه دیالکتیک هم به عنوان متدولوژی و هم به عنوان قانونبندی تنها در عرصه کلیات مصداق دارد و در عرصه جزئیات و کنکریت و مشخص دیالکتیک دارای مصداق نمی‌باشد، لذا تنها در مرحله «ائی» یا مطالعه کلیات محصول «روش لمی» یا تجربی یا استقرائی» ما می‌توانیم از دیالکتیک هم به عنوان متدولوژی و هم به عنوان قانونبندی عام حاکم بر کلیات استفاده بکنیم).

ماحصل آنچه تا اینجا آموختیم اینکه:

الف - در مطالعات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... حتما باید به صورت متدیک برخورد بکنیم و بدون متدولوژی هرگز نمی‌توانیم تحلیل علمی از مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی بکنیم.

ب - در خصوص متد تحلیلی، ما دو نوع متد داریم، یکی متد از «کلی به جزئی» و دیگری متد از «جزئی به کلی».

ج - متد از «کلی به جزئی»، «متد قیاسی یا ائی» نامیده می‌شود و متد از «جزئی به کلی»، «متد تجربی یا متد استقرائی یا متد لمی» نامیده می‌شود.

د - برخورد مکانیکی کردن با این دو نوع متد، کاری اشتباه و غیر علمی می‌باشد. یعنی، چه «روش لمی» را منهای «روش ائی» مطلق بکنیم، و بخواهیم به تحلیل مسائل اجتماعی،

سیاسی، اقتصادی و... بپردازیم و چه مانند ارسطو «روش ائی» را عمده بکنیم و بخواهیم بر پایه ذهنیات صرف به تحلیل مسائل سیاسی، اجتماعی و... بپردازیم و هیچگونه نقشی در مطالعه مسائل برای فاکتورهای کنکریّت و مشخص قائل نباشیم هر دو غلط است.

ه - برای مطالعه علمی مسائل اجتماعی، سیاسی و... باید دو مؤلفه‌ائی برخوردار بکنیم. اما این دو مؤلفه باید در طول هم باشد نه در عرض هم. یعنی ابتدا توسط «متد لَمّی» به جمع‌آوری و دسته‌بندی فاکتورهای کنکریّت و مشخص بپردازیم و سپس در «مرحله ائی» توسط پردازش این دیتاها از مرحله تشریح و تحلیل و توضیح وارد مرحله تبیین می‌شویم و توسط آن به کشف قانون و نظریه و تئوری علمی می‌پردازیم.

و - دو روش «لَمّی و ائی» منهای مشخصه فوق دارای یک مشخصه دیگری هم می‌باشد که عبارت است از اینکه، در «روش لَمّی» ما موظف و مجبوریم که کیس‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی به صورت جدا جدا مورد مطالعه قرار دهیم. اما در «متدولوژی ائی» که در ادامه طولی «متدولوژی لَمّی» انجام می‌گیرد ما همان تحلیل‌های مرحله «لَمّی» را در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر قرار می‌دهیم و از تحلیل دیالکتیکی آن‌ها تحلیل کلی اوضاع جاری می‌کنیم.

ز - دیالکتیک به عنوان متدولوژی، تنها در کلیات دارای عملکرد می‌باشد در عرصه مصداق‌ها و جزئیات حتما باید از متدولوژی «استقرائی و تجربی و لَمّی» استفاده بشود.

ح - تا زمانی که تحلیل‌های سیاسی، یا اجتماعی، یا اقتصادی و... از «مرحله لَمّی» به «مرحله ائی» نرسیده‌اند هرگز نباید دست به آسیب‌شناسی یا ارائه راه حل و... در خصوص آن مسائل بزنیم چراکه آسیب‌شناسی یا راه حل‌های ما جنبه مکانیکی دارند.

۲ - مبانی تئوریک تحلیل‌های اوضاع جاری در نشر مستضعفین

در نشر مستضعفین در تحلیل اوضاع جاری ما فقط به تحلیل مشخص و خاص و کنکریّت قناعت نمی‌کنیم بلکه پس از انجام تحلیل‌های مشخص و خاص و موضوعی و کنکریّت آن،

تحلیل‌ها را در کنار هم قرار می‌دهیم و از پیوند آنها به استنتاج و استخراج قانون و نظریه و تئوری می‌پردازیم. برای مثال وقتی که ما بر پایه «روش لمّی» موضوع‌های مختلفی مانند فقر، طلاق، اعتیاد، بیکاری، تورم، جرم و جنایت‌های اجتماعی و خانوادگی و... جامعه ایرانی را به صورت جداگانه تحلیل کردیم و توانستیم از هر کدام از این‌ها تحلیلی مشخص و کنکریّت و خاص به صورت موضوعی ارائه بدهیم، در تحلیل اوضاع جاری، حاصل این تحلیل‌های مشخص را در کنار یکدیگر قرار می‌دهیم و از مرحله تشریح و تحلیل طبقه «لمّی» وارد مرحله تبییناتی می‌شویم. در این مرحله است که:

اولاً: برعکس مرحله «لمّی» از «کل به جزء» می‌آییم.

ثانیاً: مواد خام و موضوع مرحله «آئی»، همان محصول مرحله «لمّی» می‌باشد.

ثالثاً: برعکس مرحله «لمّی» که مرحله تشریح و تحلیل بود در مرحله «آئی» تنها با عینک تبیینی به رابطه بین این تحلیل‌های مرحله «لمّی» می‌پردازیم.

رابعاً: تکیه متدولوژی در مرحله «آئی» یک تکیه دیالکتیکی می‌باشد.

چراکه قانونبندی دیالکتیک در عرصه کلیات و عام دارای مصداق می‌باشد. ولی در عرصه مشخص و کنکریّت و خاص نمی‌تواند فونکسیون علمی داشته باشد و لذا بر پایه همین خودویژگی قانونبندی دیالکتیک است که در طبقه «آئی» دیالکتیک به عنوان یک عینک یا متدولوژی عمل خواهد کرد که توسط این عینک یا متدولوژی دیگر ما نمی‌توانیم مانند روش «لمّی» موضوع‌های فوق را به صورت جداگانه ببینیم، بلکه بالعکس در این مرحله تمامی موضوع‌های فوق اعم از فقر، بیکاری، اعتیاد، طلاق، تورم، آموزش طبقاتی، فرهنگ طبقاتی، زیارت طبقاتی، عبادت طبقاتی، جرم و جنایت‌های اجتماعی، کشت و کشتار، شکنجه و تجاوز، اعدام‌های رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران و... در پیوند با یکدیگر مورد مطالعه قرار می‌گیرد. بنابراین در تحلیل اوضاع جاری تحلیل ما هم بر پایه روش «لمّی» است و هم بر پایه روش «آئی».

یعنی در تحلیل اوضاع جاری ما ابتدا از طریق روش «لمّی» توسط دیتاهای خاص و مشخص و کنکریّت به یک تحلیل مشخص می‌رسیم و سپس همین تحلیل‌های مشخص و

خاص کنکریته در دستگاه «آئی» با در کنار هم قرار دادن این تحلیل‌های خاص و مکانیکی و مشخص با عینک تبیینی به کشف قانونبندی و فرضیه و نظریه و تئوری علمی می‌پردازیم.

ماحصل آنچه در این مبحث مطرح کردیم اینک:

الف - بدون داشتن تحلیل اوضاع جاری ایران که همان تحلیل سیاسی، اقتصادی، طبقاتی، تاریخی، اجتماعی جامعه ایران می‌باشد، هرگز نمی‌توانیم در جامعه ایران صاحب یک حرکت علمی بشویم.

ب - آنچنانکه گروپیچ می‌گوید: «ما جامعه‌ها داریم نه جامعه»، لذا بر پایه این اصل هرگز نمی‌توانیم بر پایه یک تحلیل عام اجتماعی دستورالعمل‌های برنامه‌ائی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی یک جامعه را بر جامعه دیگر تزریق بکنیم.

ج - نخستین اصل پیشفرض تحلیل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... هر جامعه‌ائی این حقیقت است که هر جامعه‌ائی دارای خودویژگی‌های اقتصادی، طبقاتی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... می‌باشد که بدون شناخت آن خودویژگی‌ها ما نمی‌توانیم آن جامعه را بشناسیم. به عبارت دیگر تحلیل اوضاع جاری هر جامعه‌ائی یعنی شناخت همین خودویژگی‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، ساختاری و... می‌باشد.

د - برای تحلیل سیاسی، یا اقتصادی، یا طبقاتی، یا اجتماعی، یا تاریخی جامعه ایران هرگز نباید به صورت انطباقی، مشخصات طبقاتی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و... یک جامعه دیگری را به صورت عینکی بر چشم خودمان قرار دهیم و توسط آن عینک جامعه خودمان را مطالعه کنیم.

ه - اصل پیشفرض متدولوژی علمی تحلیل اقتصادی، سیاسی، طبقاتی، تاریخی و... عبارت است از اینکه برخورد ما باید با آن جامعه‌ائی که می‌خواهیم از آن تحلیل اوضاع جاری بکنیم یک برخورد تطبیقی باشد نه انطباقی و دگماتیسم. زیرا در برخورد انطباقی ما توسط دیتاها یا قوانین یا اطلاعات مربوط به یک جامعه به تحلیل یک جامعه دیگر می‌پردازیم. مثلا بر پایه تحلیل جنبش دموکراتیک بهار عربی به تحلیل جنبش دموکراتیک اجتماعی خرداد ۸۸ ایران می‌پردازیم که کار غلطی است.

و - در برخورد دگماتیستی، ما بر پایه ذهنیات خودمان از ذهنیات خودمان کانتکسی می‌سازیم (و مانند تخت ملانصرالدین وضعیت جامعه مشخص را درون این چهارچوب قرار می‌دهیم؛ لذا مانند ملانصرالدین اگر پاهای مهمان درازتر از تخت شد آن را می‌بریم و اگر کوتاه‌تر شد آنقدر پاهای مهمان را می‌کشیم تا به اندازه آن تخت بشود). مانند تحلیل‌های سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران که همیشه برای تحلیل سیاسی جامعه ایران می‌کوشد از آن ذهنیت منجمد تاریخی خود در خصوص شیعه و اسلام و مسلمانی تابوتی بسازد و سپس جامعه ایران را درون آن تابوت از قبل مشخص شده قرار دهد؛ و یا مانند عبدالکریم سروش که برای تحلیل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، طبقاتی جامعه ایران و برای اینکه بتواند نسخه لیبرال سرمایه‌داری غرب را به جامعه ایران تزریق بکند، می‌کوشد مانند نجم الدین کبری با طرح چند شعر مولوی و حافظ و سعدی و چند نقل قول صوفیانه از یک مقدمه صوفیانه، قبری بکند و سپس جامعه ایران را درون آن قبر بگذارد.

ز - در برخورد تطبیقی ما برعکس دو روش انطباقی و دگماتیسم سعی می‌کنیم:

اولاً: هر جامعه‌ای را به صورت مستقل و کنکریته مورد مطالعه قرار دهیم و هیچ تحلیل و ویژگی جامعه دیگری را به جامعه مورد مطالعه تزریق نکنیم.

ثانیاً: برای هر جامعه‌ای معتقد به خودویژگی‌های طبقاتی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، تاریخی، فرهنگی باشیم که وظیفه تحلیل سیاسی، اقتصادی، طبقاتی، اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و... هر جامعه‌ای کشف این خودویژگی‌ها می‌باشد.

ثالثاً: برای کشف این خودویژگی‌های اجتماعی، تاریخی، طبقاتی، اقتصادی، سیاسی و... هر جامعه باید به روش علمی که محصول دستاورد تاریخی بشر می‌باشد، عمل بکنیم نه از فقه و عرفان و تصوف متد و علم و قانونبندی بسازیم.

ح - روش و متدولوژی برخورد تحلیلی به صورت تطبیقی بر دو مکانیزم استوار می‌باشد:

۱ - متدولوژی اِمّی.

۲ - متدولوژی اِئّی.

ط - در متدولوژی تطبیقی «لمّی» ما سعی می‌کنیم قبل از تحلیل سیاسی، اقتصادی، طبقاتی، تاریخی، اجتماعی یک جامعه، ابتدا دست به جمع‌آوری دیتاهای مشخص آن موضوع به خصوص بزنیم و در این رابطه هرگز نباید ذهنیات خود و یا دیتاهای جوامع دیگر را دخالت بدهیم. به عبارت دیگر ذهن ما در این مرحله باید فقط ذهن آینه‌ای باشد یعنی هرچه واقعیت روبروی خود است راجع‌آوری بکند، پس از اینکه این دیتاهای خاص و کنکریّت و مشخص راجع‌آوری کردیم مانند سی پی یوی کامپیوتر به پردازش این دیتاها می‌پردازد که در مرحله اول پردازش اقدام به دسته‌بندی این دیتاها می‌کنیم و پس از دسته‌بندی آن‌ها، می‌کوشیم به کشف وجه اشتراک‌ها و وجه افتراق‌های این دیتاها بپردازیم. توسط این درک اشتراک و افتراق دیتاها است که تحلیل سیاسی، یا تحلیل طبقاتی، یا تحلیل اجتماعی و فرهنگی و... از مرحله تشریح وارد مرحله تحلیل می‌شویم و توسط این عمل است که در مرحله دوم حرکت به کشف قوانین و نظریه و فرضیه در خصوص آن موضوع‌های به خصوص می‌پردازیم.

ک - عمده‌ترین مشخصه متدولوژی «لمّی» آن است که دیتاها و دسته‌بندی و فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی در این مرحله صورت مکانیکی دارد و موضوعات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، طبقاتی، تاریخی و فرهنگی و... به صورت منفک از هم دیگر مورد مطالعه قرار می‌گیرد و کاری به این نداریم که بین تورم و بیکاری و فقر و طلاق و اعتیاد و جرم و جنایت‌های اجتماعی و... رابطه‌ای وجود دارد.

۳ - چه نیازی به تحلیل اوضاع جاری دوره‌ای داریم

حال با عنایت به مطالب فوق که در خصوص متدولوژی دو گانه (لمّی - ائی) و تحلیل اوضاع جاری مطرح کردیم در اینجا می‌توانیم به راحتی نیاز به تحلیل اوضاع جاری به صورت پربودی یا دوره‌ای را فهم کنیم. چراکه تحلیل‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... غیر از تحلیل اوضاع جاری که توسط نشر مستضعفین مطرح می‌شود همه صورت موضوعی و کنکریّت و مشخص دارد و تا زمانیکه این تحلیل‌های کنکریّت و مشخص در دستگاه تحلیل اوضاع جاری صورت تبیینی و دیالکتیکی و کشف قوانین و نظریه و فرضیه

و تئوری پیدا نکند هیچکدام از این تحلیل‌ها نمی‌تواند راهنمای عمل و ارائه دهنده راه حل بشود. بنابراین در مرحله تحلیل اوضاع جاری، نشر مستضعفین می‌کوشد تا به طور دوره‌ائی بر پایه تحلیل‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخی، طبقاتی، فرهنگی و... که قبلاً به انجام رسانیده است، توسط متدولوژی «آئی» به تحلیلی تبیینی از مسائل سیاسی، طبقاتی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و... بپردازد. طبیعی است که بدون تحلیل دوره‌ائی اوضاع جاری، اگر تمامی تحلیل‌های مشخص کنکریت سیاسی و اقتصادی و... نشر را، در کنار همدیگر قرار دهیم و با عصای دیالکتیکی به تبیین آن‌ها بپردازیم ابتر و ناقص خواهد بود.

در مرحله تحلیل اوضاع جاری، نشر مستضعفین مانند گذشته آنچنانکه از سال ۵۸ این راه را دنبال می‌کرده است، می‌کوشد که برای اینکه به حاشیه روی نپردازد تحلیل تبیینی خود را در سه مؤلفه «مردم، جنبش و حاکمیت» به انجام برساند. البته دلیل اینکه نشر مستضعفین تحلیل اوضاع جاری را در این سه مؤلفه «مردم، جنبش و حاکمیت» به انجام می‌رساند این است که آبخشور حرکت سیاسی، طبقاتی، اجتماعی، فرهنگی و... هر جامعه‌ائی در هر مرحله تاریخی که قرار داشته باشد در رابطه دیالکتیکی این سه مؤلفه (مردم، جنبش و حاکمیت) تکوین پیدا می‌کند. اما از آنجائیکه بر حسب شرایط مختلف اجتماعی و تاریخی هیرارشی این سه مؤلفه تغییر می‌کند، لذا بر حسب شرایط مختلف تاریخی در تحلیل اوضاع جاری هیرارشی و آرایش این سه مؤلفه به سه شکل‌بندی مختلف نمایش داده می‌شود. ولی نکته‌ائی که در این رابطه نباید از نظر دور داشته باشیم اینکه، شاخص دیالکتیکی این سه مؤلفه (حاکمیت، مردم و جنبش) خود حاکمیت می‌باشد که تضادهای درون حاکمیت عقبه‌های این شاخص هستند، زیرا هر گونه فراز و نشیب و اعتلا و رکود و خمود دو مؤلفه «مردم و جنبش» فونکسیون آن بالاجبار در منحنی تضاد «حاکمیت» به نمایش در می‌آید.

به همین ترتیب با تحلیل تضادهای درون حاکمیت رژیم مطلقه فقهائی حاکم بر ایران علاوه بر اینکه ما می‌توانیم به شناخت جایگاه اجتماعی و تاریخی و سیاسی خود حاکمیت مطلقه فقهائی دست پیدا کنیم به صورت غیرمستقیم می‌توانیم تحلیلی از وضعیت جنبش و وضعیت مردم نیز ارائه دهیم. در این رابطه در تحلیل اوضاع جاری ما بر پایه تحلیل سه مؤلفه

«مردم و حاکمیت و جنبش» می‌کوشیم به صورت تطبیقی تحلیل‌های گذشته نشر مستضعفین را تحلیلی تبیینی بکنیم.

لذا در این رابطه است که ما همیشه موظفیم که به تحلیل تضادهای درون حاکمیت بپردازیم و آن را دنبال بکنیم و این عمل نباید حمل بر قدرت خواهی و قدرت طلبی نشر مستضعفین بشود چراکه بدون تحلیل مستمر حاکمیت و تبیین تضادهای درونی آن، نشر مستضعفین نه می‌تواند سمت و سوی تغییرات اجتماعی، سیاسی، حتی فرهنگی جامعه ایران را دنبال کند و نه می‌تواند وضعیت و شرایط تاریخی جنبش و مردم ایران را فهم نماید؛ و دلیل این امر هم این است که هر گونه تغییر اجتماعی، سیاسی، اقتصادی در گرو رشد تضادهای درونی حاکمیت می‌باشد چراکه از آنجائیکه این رژیم یک رژیم مردمی، ترقی خواه و دموکراتیک مسئولیت طلب نمی‌باشد لذا خود به خود بر پایه مسئولیت، نه حاضر به انتقال قدرت مترکم شده اقتصادی، سیاسی، اداری و... خود به توده‌ها است و نه حاضر است که حداقل آزادی سیاسی و اجتماعی که لازمه هر گونه تحول فرهنگی، سیاسی، اجتماعی توده‌ها می‌باشد را تامین نماید و جز به قدرت مترکم شده اداری، سیاسی، معرفتی، اقتصادی، نظامی و... مترکم شده در دست خود به هیچ چیز دیگر بهاء و ارزش و مشروعیت نمی‌دهد.

طبیعی است که تنها عاملی که می‌تواند باعث ریزش قدرت مترکم چنین رژیم مهیبی گردد و همچنین عامل رشد خودآگاهی و تغییر فرهنگی و تغییر اجتماعی توده‌های مردم بشود و جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیست و اجتماعی ایران را رشد اعتلای بخشد فقط و فقط رشد تضادها درونی یا گاز گرفتن اسب‌های درشکه در سر بالائی قدرت است. زیرا تنها چیزی که حداقل آزادی مورد نیاز تغییر فرهنگی و اجتماعی مردم را تامین می‌کند باز همین رشد تضادهای درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌باشد و انتقال این تضادها به خودآگاهی مردم است؛ و آنچه که می‌تواند ماشین قدرت سیاسی، اقتصادی، معرفتی رژیم مطلقه فقهاتی را به زانو در آورد همین رشد تضادهای درونی حاکمیت است. پس تمامی راه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی ایران از رم می‌گذرد (البته باز هم تاکید می‌کنیم که این امر نباید حمل بر مطلق کردن حاکمیت جهت پاسخگویی به همه مشکلات و ضعف‌های تاریخی، فرهنگی، ساختاری و اجتماعی مردم ایران بکنیم بلکه مقصود در اینجا این است که مشکلات مردم و

جنبش و این کشور هر چه که تشخیص بدهیم جهت انجام رسالت و مسئولیت و تغییر حداقل آزادی اجتماعی امری قطعی می‌باشد که این امر توسط رژیمی که با سرنیزه ماهواره‌های مردم را جمع می‌کند و با سرنیزه سایت‌های اینترنت را فیلترینگ می‌کند و با سرنیزه هر گونه اندیشه و کتاب و فکر و چشمه آگاهی‌بخش مردمی را کور می‌کند و تمامی آبشخورهای فرهنگی و معرفتی، سیاسی، اقتصادی و... در مشت‌های آهنین خود قرار داده است امکان پذیر نمی‌باشد، و بدون آن حداقل آزادی، نه در این جامعه می‌شود تغییر فرهنگی ایجاد کرد و نه می‌توان تغییر اجتماعی و سیاسی و... بوجود آورد).

ماحصل آنچه در این مبحث مطرح کردیم اینک:

الف - برای نشر مستضعفین تحلیل اوضاع جاری یک امر دوره‌انی می‌باشد نه مقطعی و موضعی.

ب - برای نشر مستضعفین تحلیل اوضاع جاری عبارت است از کانتکسی که توسط آن می‌تواند به تمامی تحلیل‌های اقتصادی و سیاسی پراکنده خود سر و سامان تئوریک ببخشد.

ج - از آنجائیکه برای یک مقال پراتیک اجتماعی مشخص در جامعه امروز ایران نیازمند به یک خروار تئوری و تحلیل مشخص از شرایط مشخص ایران می‌باشیم، نشر مستضعفین تنها بر پایه تحلیل دوره‌انی اوضاع جاری ایران می‌تواند به این نیاز خود پاسخ بدهد.

د - در تحلیل اوضاع جاری برای اینکه گرفتار حاشیه روی و پراکنده‌گویی نشویم مجبوریم توسط «روش آئی» در ادامه طولی «روش لمی» گذشته، حول سه محور «حاکمیت و مردم و جنبش» عمل کنیم و تمامی تبیینات و تحلیل‌های خود را در این کانتکس سه مؤلفه‌انی بریزیم.

ه - هدف پیشگام و نشر مستضعفین در ارائه تحلیل‌های سیاسی استخراج تحلیل مشخص از شرایط مشخص ایران جهت کسب تئوری و قانون و راهنمای عمل می‌باشد.

و - بنابراین در صورتی که تحلیل‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، تاریخی، طبقاتی و... پیشگام و نشر مستضعفین به مرحله فرضیه و قانون و نظریه و تئوری نرسد، امری

ذهن‌گرایانه و روشنفکری می‌باشد.

ز - تحلیل‌های مشخص و کنکریته گذشته نشر مستضعفین در مرحله تحلیل اوضاع جاری باید وارد مرحله تبیینی و کشف قوانین و استخراج تئوری و نظریه بشود.

ح - شاخص سه مؤلفه «حاکمیت، مردم و جنبش» در حاکمیت و تضادهای داخلی بین آنها نمودار می‌گردد؛ لذا توسط تبیین تضادهای داخلی حکومت، ما می‌توانیم علاوه بر شناخت حاکمیت، وضعیت و موقعیت تاریخی، اجتماعی، سیاسی جنبش و توده‌های مردم را هم بدست آوریم.

ط - آرایش سه مؤلفه «حاکمیت، مردم و جنبش» در عرصه تحلیل اوضاع جاری برحسب شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوت می‌باشد چراکه در شرایطی ممکن است مؤلفه «جنبش» عمده بشود. مانند جنبش تیر سال ۷۸ و جنبش خرداد سال ۸۸ و در شرایطی ممکن است «حاکمیت» عمده بشود مانند کودتای فرهنگی بهار سال ۵۹ و غائله تسخیر سفارت آمریکا در آبان ۵۸ و نسل‌کشی تابستان سال ۶۷ و در مرحله‌ای ممکن است «توده‌ها» عمده بشوند مانند انقلاب ضد استبدادی بهمن سال ۵۷.

ی - به هر حال برحسب اینکه کدام مؤلفه از این سه مؤلفه عمده بشود در آن مرحله تاریخی به موازات عمده شدن یکی از این سه مؤلفه، دو مؤلفه دیگر را در بستر مؤلفه عمده شده تبیین می‌کنیم.

ک - هر چند با عمده شدن هر مؤلفه‌ای دو مؤلفه دیگر در بستر آن قابل تبیین می‌باشد ولی شاخص کلی سه مؤلفه فوق تضادهای درون حاکمیت است که اعتلای تضادهای داخلی حاکمیت معرف اعتلای حرکت اجتماعی و مبارزه تاریخی توده‌ها و خروج مبارزه جنبش و توده‌ها از دایره رکود و خمود می‌باشد و لذا مهار حرکت توده‌ها و جنبش باعث افول تضادهای درون حاکمیت می‌شود. به همین دلیل است که رژیم‌های غیر مردمی یا ضد مردمی به صورت غریزی در زمانی که رشد تضادهای داخلی آنها به مرحله فلج‌کننده‌ای رسیده باشد برای کاهش رشد تضادهای داخلی خود به جان آزادی‌های اجتماعی می‌افتند تا توسط آن زمینه سرکوب جنبش و توده‌ها را فراهم کنند.

۴ - تحلیلی از رشد تضادهای درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی ایران در کانتکس تحلیل اوضاع جاری

آنچنانکه قبلا مطرح کردیم زمانی که تضادهای درون حاکمیت روند رکودی خود را پشت سر می‌گذارد و وارد مرحله رشد و اعتلای خود می‌شود این امر نشان دهنده آن است که دو مؤلفه «جنبش و مردم» از دایره رکود و خمود خارج شده‌اند و روند اعتلای وضعیت را در پیش گرفته‌اند. به همین ترتیب از آنجائیکه بدیهی‌ترین مشخصه شرایط فعلی جامعه ایران رشد تضادهای داخلی حاکمیت می‌باشد بطوریکه این تضادها نه تنها رژیم مطلقه فقهاتی حکم بر ایران را فشل کرده است بلکه مهم‌تر از آن برای اولین بار در تاریخ ۳۳ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران باعث پولاریزاسیون یا قطب‌بندی درون حاکمیت مطلقه فقهاتی شده است. توضیح آنکه کلا وجود تضادهای سیاسی درون حاکمیت‌های توتالیتر و ضد مردمی به خاطر خندق سیاسی، اجتماعی، طبقاتی، تاریخی و فرهنگی که بین آن‌ها و توده‌های مردم وجود دارد امری طبیعی می‌باشد و هیچ رژیم توتالیتر ضد مردمی در تاریخ وجود نداشته است که دارای تضادهای درونی نباشد و آنچه هم که باعث نابودی آن‌ها در طول تاریخ شده همین رشد تضادهای داخلی شان بوده که قبل از اینکه توسط حرکت توده‌ها فلج گردند بوسیله همین تضادهای داخلی فشل شده‌اند.

چراکه آنچنانکه فوقا هم مطرح کردیم در تحلیل نهائی تمامی فونکسیون حرکت توده‌ها و جنبش به صورت رشد تضادهای داخلی حاکمیت متبلور می‌گردد. به این ترتیب اگر بخواهیم از زاویه رشد تضادهای درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی در طول ۳۳ سال گذشته دست به یک جمع‌بندی کلی بزنیم باید ابتدا آن را به دو دوره خمینی و خامنه‌ائی تقسیم بکنیم و دلیل آنکه مجبوریم در مرحله اول بر پایه شخصیت‌ها به تقسیم دوران تضادهای داخلی حاکمیت بپردازیم این است که هم موقعیت حوزهای و فقهی و هم جایگاه اجتماعی و تاریخی و هم کاراکترهای شخصی و فردی این دو نفر کاملا با هم متفاوت می‌باشد. چراکه خمینی به خاطر جایگاه کاریزماتیک که در رابطه با مردم داشت و همچنین به خاطر موقعیت تاریخی حوزوی که داشت، او را در جایگاه مرجعیت فقهی قرار داده بود و به علت جایگاه تاریخی‌اش که از سال

۴۲ تا سال ۵۷ جزو جبهه ضد استبدادی بود، باعث گردید بود تا بر پایه اتوریته شخصی و اتوریته اجتماعی و اتوریته حوزوی به تعدیل و سرکوب تضادهای داخلی حاکمیت بپردازد و تا آنجا به انجام این مقصود بپردازد که هر چند اکثر تضادهای داخلی حاکمیت در زمان خمینی روند جدائی و آنتاگونیسم خود را از سر گرفته بودند (از تضاد بازرگان و نهضت آزادی و جبهه ملی و بنی صدر و قطب زده گرفته تا تضاد شریعتمداری و دار و دسته حزب خلق مسلمان و بالاخره منتظری و...)، ولی هرگز این تضادهای سونامی وار نتوانستند رژیم خمینی را از پای در بیاورند.

دلیل آن هم همین موقعیت کاریزماتیک و اتوریته شخصی و اتوریته حوزوی شخص خمینی بود که با سلاح کاریزمات خود به سهولت به جان و جناح‌ها و جریان‌های داخلی حاکمیت و روحانیت می‌افتاد و با یک فرمان در تابستان ۵۸ خلق کرد و عرب و بلوچ و گنبد را سرکوب می‌کرد و با یک فرمان شریعتمداری را کودتاجی و سلطنت طلب می‌خواند و به زندان می‌انداخت و او را با مصاحبه و اعتراف گیری و توبه رادیو تلویزیونی می‌کشانید و قیام آذربایجان و تبریز را سرکوب کرد. با یک فتوا مجاهدین را منافق و مهدورالدم اعلام می‌کرد و دست به قتل و عام آن‌ها می‌زد و حتی بر زنان باردار آن‌ها هم رحم نمی‌کرد. با یک فتوی کل زندانیان سیاسی ایران را در تابستان سال ۶۷ مهدورالدم اعلام کرد و دست به مهیب‌ترین نسل کشی تاریخ بشر زد. با یک فتوا در سال ۶۰ مجوز شکنجه زندانیان سیاسی را صادر کرد و مهیب‌ترین شکنجه گاه‌های قرون وسطانی تاریخ بشر را در شهرهای ایران برپا کرد. با یک فتوا منتظری که بنیانگذار و تئورسین دکترین ولایت فقیه او بود و او بارها اعلام کرده بود که بیش از هفتاد بار در منتظری خلاصه می‌شود ساده لوح و بیگانه و غیر خودی اعلام کرد و آنچنان او را مردود و بیگانه کرد که تا آخر عمرش، منتظری دور از قدرت در حصار فیزیکی، سیاسی، اجتماعی همین حاکمیتی که خود ساخته بود زندانی شد و بالاخره در همان حصارهای متعدد فوق جان داد. با یک فتوا در خرداد ماه سال ۶۰ جبهه ملی را مرتد اعلام کرد و مصدق را کافر خواند و بنی صدر را منافق. با یک فتوا تمام آزادی‌های به ارث رسیده از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ را قلع و قمع کرد. با یک فتوا، توسط عبدالکریم سروش و تیر و ترک‌هاش دانشگاه‌های ایران را در بهار سال ۵۹ بدل به گورستان

اندیشه و زندان احساس‌ها و دادگاه انگیزاسیون قرون وسطائی کرد. با یک فتوا سه هزار جلد کتاب «مبانی اقتصاد اسلامی» مرتضی مطهری بزرگ پاسدار اندیشه مطلقه فقاهتی حاکم و فلسفه دکماتیسیم ارسطوئی را در کوره‌های کتاب سوزان اوین خود نابود کرد. با یک فتوا حکم ارتداد نهضت آزادی را صادر کرد و با این فتوا مهندس مهدی بازرگان و یدالله سبحانی و عزت سبحانی و ابراهیم یزدی و... که همگی از معماران اولیه نظام مطلقه فقاهتی بودند خانه نشین و ورشکسته سیاسی کرد. با یک فتوا فهد پادشاه عربستان را از اسرائیل و عراق و صدام بدتر اعلام کرد. با یک فتوا برنامه جنگ جنگ تا رفع فتنه در کل جهان صادر کرد و تمامی جهان را به جنگ با خود فراخواند؛ و با یک فتوا...

بنابراین در فرآیند تاریخی اول حکومت ۳۳ ساله مطلقه فقاهتی ایران که مدت بیش از ده سال به درازا کشید قدرت کاریزمات خمینی شمشیر دموکلسی بر سر اربابان قدرت حاکمه مطلقه فقاهتی ایران بود که توسط آن خمینی می‌کوشید تضادهای داخلی حاکمیت را گاه با سرکوب عریان و گاه با نسل‌کشی جنبش و گاه با سرکوب قهرآمیز اقلیت‌های قومی و سرکوب و تعطیلی دانشگاه‌ها و نسل‌کشی زندانیان سیاسی و برپایی مهیب‌ترین شکنجه‌گاه‌های تاریخ بشریت و تصفیه حساب خونین نیروهای خودی حتی در حد مرجعیت و... تضادهای داخلی حاکمیت رژیم مطلقه فقاهتی را کنترل نماید و از سقوط رژیم مطلقه فقاهتی توسط رشد تضادهای حاکمیت جلوگیری نماید و در این امر تقریباً موفق گردید، چراکه هر کدام از این تضادها به تنهایی کافی بود تا یک رژیم توتالیتر را به زانو در آورد.

اما از سال ۶۸ با مرگ خمینی و حاکمیت نارس و سزارین شده خامنه‌ای شرایط جدیدی بر جامعه ایران و حاکمیت اربابان قدرت و معرفت و ثروت و تضادهای داخلی حاکمیت حاکم گردید و دلیل آن هم بازگشت پیدا می‌کرد به خودویژگی‌های شخصی خود خامنه‌ای. چراکه خامنه‌ای برعکس خمینی نه از اتوریته حوزوی برخوردار بود و نه از اتوریته فقهی و نه از اتوریته مرجعیت برخوردار بود و نه به لحاظ تاریخی اتوریته سیاسی داشت و نه به لحاظ اجتماعی شخصیت کاریزماتی بود؛ لذا به همین دلیل بود که با مرگ خمینی (گرچه خمینی با تغییر قانون اساسی در واپسین روزهای حیاتش و برداشتن اصل مرجعیت از قانون اساسی و خانه نشین کردن منتظری تمامی جاده‌های حاکمیت را برای او صاف کرده بود) به علت

فقدان همان اتوریت‌های فوق جنگ‌گرگ‌های قدرت وارد فرآیند نوینی گردید که در یک نگاه کلی می‌توانیم دوران حاکمیت خامنه‌ای را (از سال ۶۸ تا سال ۹۰) را به دو فرآیند تقسیم بکنیم:

الف - مرحله تثبیت قدرت.

ب - مرحله استقرار حکومت.

در مرحله تثبیت قدرت که بیش از هشت سال به طول انجامید خامنه‌ای سعی کرد با تکیه بر هاشمی رفسنجانی و نهادینه کردن تمامی ارگان‌های حکومتی (اعم از اداری، نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، حوزوی، روحانیت و حتی علمی و دانشگاهی و... که در زمان حاکمیت خمینی به صورت موجی و دستوری و فتوایی اداره می‌شد) به انجام برساند، که در این مرحله او هم مانند خمینی موفق گردید. اما در مرحله دوم که از سال ۷۶ و انتخابات هفتم دولت در تیر ماه سال ۷۶ آغاز گردید و آنچنانکه مطرح کردیم دوران استقرار حکومت خامنه‌ای بود، ورق بر علیه خامنه‌ای برگشت چراکه خامنه‌ای چنین می‌پنداشت که توسط نهادهای قدرت نهادینه شده در دوران ۸ ساله حکومت خود می‌تواند دوران استقرار هم مانند دوران تثبیت پشت سر بگذارد. به همین ترتیب هر چند در زمان رای گیری اعلام کرد که «هیچ کس برای من هاشمی رفسنجانی نمی‌شود» ولی با شکست اکبر ناطق نوری که کاندید نهادینه شده قدرت او بود و پیروزی محمد خاتمی که کاندید جناح خرده بورژوازی شهری و بورژوازی نو رسیده دوران هاشمی رفسنجانی و سرخورده از حاکمیت خامنه‌ای بود، آب در خانه موران حاکمیت قدرت مطلقه فقهاتی افتاد که این امر باعث گردید تا نه تنها دوران استقرار قدرت حکومت خامنه‌ای با سونامی همراه گردد، بلکه مهتر از آن باعث گردید تا همان ثبات دوران تثبیت قدرتش هم بر هم بخورد، که نخستین سونامی که پایگاه تثبیت قدرت خامنه‌ای در مرحله استقرار را به چالش گرفت، جنبش دانشجویی ۱۸ تیرماه سال ۷۸ بود که می‌رفت تا با پیوند با جنبش اجتماعی مردم ایران که برای اولین بار در تاریخ جنبش دانشجویی ایران اتفاق افتاده بود بازی دومینوی ریزش مهره‌های حاکمیت مطلقه فقهاتی را از سر بگیرد.

ولی با حمایت محمد خاتمی از سرکوب خونین خامنه‌ای، جنبش دانشجویی ۱۸ تیرماه شکست خورد. ولی با شکست جنبش دانشجویی ۱۸ تیر ماه ۷۸ و سرکوب آهنین و خونین آن توسط خامنه‌ای و محمد خاتمی سونامی آغاز شده به صورت بحرانی فراگیر حاکمیت مطلقه فقهانی را به چالش گرفت که حاصل این بحران سرکوب اعتلای جنبش و مردم توسط خامنه‌ای همراه با نفی تمامی آزادی‌های حاصل شده دوران گذار در قاعده اجتماع بود که آتش این تضادهای داخلی حاکمیت به صورت مشخص از انتخابات مجلس ششم آشکار شد که این احتراق تضادهای داخلی رژیم تا آنجا پیش رفت که مجلس ششم به عنوان شاخص و نمودار تضادهای داخلی حاکمیت در آمد، به طوری که می‌رفت تا کشتی حاکمیت استقراری خامنه‌ای را به گل بنشانند که با دخالت و حمایت کربوبی و محمد خاتمی از خامنه‌ای این تضادهای داخلی نتوانست عامل ریزش قدرت از بالایی‌ها به سمت قاعده مخروط جامعه بشود.

به هر حال با دخالت مستقیم خامنه‌ای و کودتای انتخاباتی خامنه‌ای توسط شورای نگهبان، خامنه‌ای تصمیم به حذف جناح به اصطلاح رادیکال و اصلاح طلب داخلی گرفت و کوشید با یکپارچه کردن قدرت زمینه استقرار حکومت خود را به انجام برساند که این امر اگر چه با انتخابات مجلس هفتم شروع شد، اما با انتخابات دولت نهم به پایان رسید و سیاست یکپارچگی جریان حاکمیت توسط خامنه‌ای تحقق پیدا کرد و جناح به اصطلاح اصلاح طلب خانه نشین گشتند و تسویه به نقطه نهایی رسید. ولی این بار هم خامنه‌ای باز مانند گذشته سورنا را از دهان گشادش نواخت چراکه یکپارچگی حاکمیت توسط جریان راست‌گرا و کنسرواتیسم تنها فونکسیون که در حاکمیت به بار آورد این بود که تمامی جریان‌های حاکمیت غیر از کنسرواتیست‌های راست‌گرای قدرت در مخالفت با این تک پایه‌ای شدن و یکپارچگی قدرت در بیرون نظام را برای اولین بار بر علیه خامنه‌ای به وحدت رسانید، بطوریکه این وحدت نیروها باعث گردید تا سونامی تضادهای داخلی حاکمیت در انتخابات دولت دهم با پیوند با جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی و جنبش زنان ایران به راه بیافتد، آنچنانکه هیچ راهی برای خامنه‌ای جز تکرار کودتای انتخاباتی مجلس هفتم باقی نماند.

به همین ترتیب خامنه‌ای این بار هم برای انجام دوران استقرار حکومت‌اش با حمایت بی قید

و شرط از احمدی نژاد با تمام توان دست به کودتای انتخاباتی زد تا رقیبان مدعی مشارکت قدرت را مانند مجلس ششم به زانو در آورد ولی این تو بمیری خامنه‌ای در کودتای انتخابات دولت دهم مانند تو بمیری خامنه‌ای در مجلس هفتم موفق از آب در نیامد و به صورت تف سر بالائی در آمد که به پیشانی خودش فرود آمد و علت آن هم این بود که فونکسیون کودتای انتخاباتی مجلس هفتم در آینه کودتای انتخاباتی دولت دهم تجلی کرد.

به همین ترتیب به سرعت در دوران کوتاه کاندیداتوری انتخابات دولت دهم با ریزش تضادهای درونی حاکمیت به متن توده‌ها زمینه پیوند جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی با جنبش سبز به رهبری موسوی و بعدا کروبی فراهم گردید و همین موضوع بود که عامل فاصله گیری هاشم رفسنجانی از خامنه‌ای شد و همین امور بود که جنبش سبز به سرعت در شکل فراگیر در برابر کودتای انتخاباتی ۲۲ خرداد ۸۸ خامنه‌ای قد علم کرد و کشتی حاکمیت خامنه‌ای را به گل نشاند. بطوریکه تنها در یک راه پیمایی ۲۷ خرداد طبق آمار قالیباف شهردار تهران که از سردمداران جناح راست می‌باشد بیش از چهار میلیون در خیابان آزادی تهران به عنوان بزرگترین راه پیمایی تاریخ ایران در برابر خامنه‌ای بدون هیچگونه دعوت و تبلیغی صف آرایی کردند و همین صف آرائی تاریخی بود که خامنه‌ای را برای دومین بار آچمز کرد لذا کوشید با همان حربه‌ای که بر علیه جنبش دانشجویی ۱۸ تیرماه ۷۸ وارد کارزار شده بود در نماز جمعه ۲۹ خرداد با اعلام آنتاگونیست، این جنبش را با کودتای نظامی و پلیسی در ادامه کودتای انتخاباتی ۲۲ خرداد ۸۸ سرکوب کند و لذا در همین رابطه در سی خرداد دستور قلع و قمع مخالفین در تمامی عرصه اجتماعی و دانشجویی صادر کرد و در راستای این دستور خامنه‌ای بود که از ۳۰ خرداد همراه با به خاک و خون کشیده شدن مردم در خیابان‌های تهران و شهرهای بزرگ، مغول وار به خوابگاه‌های دانشجویی حمله کردند و شکنجه گاه‌های قرون وسطائی دوباره بر پا شدند و اعتراف گیری و جریان تواب پروری دوباره، مانند دهه ۶۰ در زندان‌های قرون وسطائی رژیم مطلقه فقهاتی به راه افتاد و خامنه‌ای توسط ارباب شکنجه و رعب و وحشت و کشت و کشتار و اعتراف گیری و بگیر و ببند توانست کودتای نظامی خود را جانشین کودتای انتخاباتی ۲۲ خرداد ۸۸ بکند.

ولی بر عکس آنچه که خامنه‌ای فکر می‌کرد علت موفقیت کودتای نظامی تیرماه ۸۸ خامنه‌ای توان سرکوب قهرآمیز او نبود، بلکه عدم حضور جنبش کارگری در صحنه بود. بطوریکه زمانیکه در راه پیمائی ۲۷ خرداد میرحسین موسوی با بلندگوی دستی به خامنه‌ای هشدار داد که «در صورت عدم ابطال انتخابات ۲۲ خرداد دستور اعتصاب کارگری صادر می‌کند» خامنه‌ای این تهدید موسوی را مانند ۱۸ شهریور ماه سال ۵۷ (فردای روز ۱۷ شهریور که با کشتار مردم میدان ژاله توسط ارتش شاه، جنبش کارگری به رهبری جنبش کارگران نفت ایران در ۱۸ شهریور با بستن شیرهای نفت وارد کارزار شدن و همین ورود جنبش کارگری به عرصه مبارزات ضد استبدادی توده‌ها بود که باعث گردید تا پارسونز سفیر انگلیس به همراه سفیر آمریکا همان روز ۱۸ شهریور ۵۷ به دربار شاه بروند و پایان دوران حکومت شاه را به علت ورود جنبش کارگری اعلام کنند) آنچنان جدی گرفت، که فوراً در همان شب تقاضای ملاقات با موسوی کرد ولی بعداً از آنجائیکه در روزهای بعد از آن هیچگونه واکنشی از طرف جنبش کارگری نسبت به این دعوت موسوی ندید در ۲۹ خرداد جهت سرکوب به میدان آمد و با هدیه کردن دست معلول خود به امام زمان شرایط ذهنی سرکوب قهرآمیز سی خرداد ماه ۸۸ را فراهم کرد.

بنابراین علت شکست جنبش سبز در تیرماه سال ۸۸ نه مشت‌های آهنین و خونین خامنه‌ای بود بلکه بالعکس در یک کلام «غیبت جنبش کارگری ایران بود» بطوریکه اگر جنبش کارگری مانند روز ۱۸ شهریور ماه ۵۷ وارد صحنه می‌شدند صفحات تاریخ امروز ایران سر تیترهای دیگری می‌داشت. با سرکوب خونین جنبش اجتماعی خرداد ماه ۸۸ به رهبری جنبش سبز در سال ۸۸، خامنه‌ای که فکر می‌کرد همه چیز مانند سرکوب خونین جنبش دانشجویی ۱۸ تیرماه ۷۸ پایان یافته است و دوران استقرار حکومت‌اش فرا رسیده است هرگز به این نمی‌اندیشید که جنبش اجتماعی خرداد ماه ۸۸ به رهبری جنبش سبز از بیخ و بن با جنبش دانشجویی ۱۸ تیرماه ۷۸ متفاوت است.

محورهای تمایز جنبش اجتماعی خرداد ماه ۸۸ به رهبری جنبش سبز با جنبش دموکراتیک ۱۸ تیرماه ۷۸ به رهبری جنبش دانشجویی عبارتند از:

الف - جنبش اجتماعی خرداد ماه ۸۸ تحت رهبری نیروهای ریزش کرده در طول سی سال

حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی از حزب مشارکت گرفته تا سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و حزب کارگزاران و خود میرحسین موسوی شکل گرفت، در صورتی که جنبش دموکراتیک ۱۸ تیر ماه ۷۸ تحت رهبری جنبش دانشجویی بود که نه تنها هیچ ریشه‌ائی در حاکمیت نداشتند بلکه بالعکس از زمان رویارویی دفتر تحکیم وحدت با حکومت خامنه‌ائی کلا این رهبری دانشجویی به صورت نیروی اپوزیسیون سیاسی و اجتماعی و بیرون از رژیم درآمده بود.

ب - جنبش اجتماعی خرداد ماه ۸۸ از آنجائیکه آبخور تکوینی آن انتخابات دهم دولت بود دارای یک بستر تقسیم، باز تقسیم قدرت میان جناح‌های حاکمیت بود (هر چند که از بعد از کودتای نظامی خامنه‌ائی از ۲۹ خرداد ماهیت خودش را تغییر داد) و از ماهیت سهم خواهی قدرت جناح‌های تصفیه شده حاکمیت بدل به ماهیت دموکراتیک شد، اما جنبش دموکراتیک ۱۸ تیر ماه ۷۸ دانشجویی از آغاز نه تنها دارای آبخور قدرت خواهی نبود و نه تنها در بستر پروسه انتخابات حاکمیت شکل نگرفت، بلکه بالعکس از همان اوان تکوین دارای آبخور دموکراتیک و غیر قدرت خواهانه بود و تمامی خواسته‌هایشان از همان آغاز مبنای دموکراتیک داشت و هیچکدام از جناح‌های درون یا برون رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در آن نه تنها دخالت نداشتند بلکه بالعکس، تمامی جناح‌های درون و برون رژیم مطلقه فقهاتی از همان آغاز تکوین با آن مخالف بودند که بارزترین مصداق آن خود جناح محمد خاتمی بود که با اینکه به ظاهر مدعی رفرم و اصلاحات بود و در آغاز تکوین این جنبش دموکراتیک سعی می‌کرد با نفوذ مهره‌هائی مانند موسوی لاری وزیر کشور، رهبری این جنبش را بدست بیاورد ولی آن زمانی که خاتمی دید که این جنبش به سرعت نفی رهبری خامنه‌ائی و مطلق حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی را هدف شعارهای خود قرار داده است و به سرعت با جنبش اجتماعی برای اولین بار خارج از هژمونی حاکمیت و روحانیت پیوند پیدا کرده است و درب وزارت کشور موسوی لاری را کردند و عمامه او را با ضرب و جرح از سرش انداختند، خود دولت به اصطلاح اصلاحات خاتمی با خر و خرجینش به حمایت از خامنه‌ائی بلند شدند و در سرکوب جنبش دموکراتیک دانشجویی ۱۸ تیرماه وارد عمل شدند. هر چند خاتمی بعداً با جدا شدن جنبش دانشجویی از جریان کاذب رفرم طلبی او می‌کوشید با طرح شعار «در

دادگاه‌های تعیین عوامل حمله به خوابگاه امیرآباد ۱۸ تیر ماه به جای متهم مظلوم به محاکمه کشیده شد» دامن خود را از رسوایی مشارکتش در سرکوب جنبش ۱۸ تیر پاک کند.

بطوریکه همین دانشجویان در پاسخ این همکاری محمد خاتمی با خامنه‌ای آنچنان انتقामी از محمد خاتمی گرفتند که همین محمد خاتمی به اصطلاح رفرم خواه و اصلاح طلب در سخنرانی ۱۶ آذر ماه سال ۸۳ در دانشگاه تهران در پاسخ به همین دانشجویان گفت «کاری نکنید که دستور بدهم تا نیروهای انتظامی با شما برخورد بکنند» و در نهایت آنچنان چهره واقعی او را افشا کردند که خاتمی در خط کشی با رژیم مطلقه فقاهتی اعلام کرد که «در طول ۸ سال ریاست جمهوری من بیش از یک تدارکات چی این رژیم هیچ قدرت دیگری نداشتیم.» به همین دلیل خامنه‌ای از بعد از کودتای نظامی ۲۹ خرداد ۸۸ که نعل وارونه‌ای برای مقابله با کودتای انتخاباتی ۲۲ خرداد ۸۸ او بود یک مرتبه با یک سونامی و حریق جدیدی روبرو گردید که اصلاً تصور آن را نمی‌کرد و آن سونامی و حریق صف‌بندی آهنین بین جناح‌های حاکمیت و آنتاگونیست شدن تضادهای حاکمیت بود که در یک طرف خامنه‌ای با جناح کنسرواتیسم راست قدرت قرار داشت و در سمت دیگر تمامی جناح‌های مشارکت قدرت و حاکمیت در طول ۳۰ ساله گذشته رژیم مطلقه فقاهتی تحت رهبری جنبش سبز و حمایت جنبش اجتماعی قرار داشتند (که در این سمت از جناح روحانیت به رهبری هاشمی رفسنجانی، مهدی کروبی، حسن خمینی، موسوی خوئینی، طاهری اصفهانی، دستغیب شیرازی، یوسف صانعی، موسوی اردبیلی، بیات، مجید انصاری و... گرفته تا جناح حزب مشارکت، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، حزب کارگزاران و دار و دسته عبدالکریم سروش و... تا نهضت آزادی و تیر و ترکه‌اش و... قرار داشتند).

در همین رابطه بود که خامنه‌ای از آنجائیکه تمامی پل‌های پشت سر خود را خراب کرده بود وقتی که با این سونامی وحشتناک تضادهای آنتاگونیست شده حاکمیت روبرو گردید گرچه دریافت که این تو بمیری مانند تو بمیری ۱۸ تیر ماه ۷۸ نمی‌باشد دیگر راهی برای بازگشت خود نگذاشته بود، لذا در همین رابطه بود که از یک طرف کوشید با برپایی مهیب‌ترین شکنجه‌گاه‌های قرون وسطانی تاریخ بشر مثل شکنجه‌گاه صالح آباد و... که حتی آنچنانکه کروبی می‌گفت از تجاوز تا کشتار با شکنجه در آن به صورت امری روتین درآمده بود

و کشت و کشتار خیابانی و اعتراف گیری رادیو و تلویزیونی از رهبران جنبش از سعید حجاری تا ابطی و... بین جنبش اجتماعی و جنبش سبز و همچنین بین جناح‌های جنبش سبز و رهبری جنبش تفرقه بیاندازد و از طرف دیگر کوشید با حمایت بی قید و شرط از دولت کودتا یا دولت احمدی نژاد شرایط تثبیت و استقرار حاکمیت خود را فراهم کند. اما این بار هم سورنایی که خامنه‌ای توسط آن شروع به نواختن کرد از دهان گشادش بود چرا که این استراتژی او هم باز به صورت تف سر بالا به طرف او بازگشت و باعث شد تا تضاد درون حاکمیت وارد آخرین فرآیند خودش بشود (که عبارت بود از انتقال تضاد به درون خود جناح کنسرواتیسم راست که خامنه‌ای همیشه به عنوان حیات خلوت قدرت خود روی آن حساب باز کرده بود).

به این ترتیب بود که جنگ قدرت بین جناح راست تک پایه کنسرواتیسم راست حاکم از نیمه دوم سال ۸۹ آغاز شد که عامل احتراق این تضادها نزدیک شدن به انتخابات مجلس نهم در اسفند ماه ۹۰ بود چراکه هر فرقه‌ایی از جناح راست تک پایه حاکمیت به خوبی می‌دانست که در صورت تفوق و برتری در انتخابات مجلس نهم امکان سهم خواهی بیشتر از قدرت برای او فراهم می‌شود:

الف - نخستین دست‌بندی بین جناح دولت کودتا به رهبری محمود احمدی نژاد و اسفندیار رحیم مشایی با خود خامنه‌ای و کل جناح راست بود که می‌کوشند با جذب بیشتر مهره‌های مجلس نهم در اسفند ماه ۹۰ و آلترناتیو کردن اسفندیار رحیم مشایی به جای احمدی نژاد در انتخابات دولت یازدهم شرایط تثبیت قدرت خود را فراهم کنند که برای اینکار این جناح از یک استراتژی چند مؤلفه‌ای استفاده می‌کند که عبارتند از:

۱ - خط‌کشی بین خود و خامنه‌ای جهت جذب نیروهای بنده رژیم و جامعه که به ناتوانی خامنه‌ای در اداره حکومت پی برده‌اند و هنوز جذب جریان جنبش سبز نشده‌اند، خانه نشین شدن سیزده روزه احمدی نژاد در این رابطه بود.

۲ - تثبیت قدرت خود در نهادهای سرنوشت ساز انتخابات مثل وزارت اطلاعات و وزارت کشور و... جهت فراهم کردن بستر کودتای انتخاباتی مانند خرداد ۸۸ به نفع خود، استعفای

وزیر اطلاعات و دخالت و مخالفت خامنه‌ای و بازگشت دوباره او توسط خامنه‌ای در این رابطه قابل تحلیل می‌باشد.

۳ - تکیه بر فرهنگ ملی و تاریخی ایران به جای فرهنگ سنتی مذهبی (قابل توجه است که در این رابطه جناح احمدی نژاد و اسفندیار رحیم مشایی از آنجائیکه با توجه به نتیجه واقعی انتخابات دولت دهم در خرداد ماه ۸۸ دریافته بودند که دیگر با سلاح مذهب سنتی که حربه قدیمی رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد در کشور ۷۵ میلیونی ایران بیش از ۷ تا ۹ میلیون نمی‌توان رای جمع‌آوری کرد و از آنجائیکه اکثریت جمعیت عظیم قشر خرده بورژوازی و متوسط شهری دارای گرایش‌های ملی و غیر مذهبی و ملی تحلیل کردند، لذا از سال ۸۹ کوشیدند در کنار شعار مذهب سنتی خمینی و خامنه‌ای شعار ایرانیت و ملیت را مطرح کنند، تلاش برای برگزاری جشن نوروز و طرح شعار ایرانیت از طرف جناح احمدی نژاد و طرح شعار ایران بعد از اسلام از طرف خامنه‌ای) در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشد.

۴ - مخالفت صوری با قشریگری مذهبی رژیم فقهاتی حاکم جهت قرار دادن ماسک به اصطلاح رفرم نمائی بر چهره خود که انتشار نشریه «خاتون» و مخالفت با چادر در این نشریه از طرف روزنامه ایران که ارگان سیاسی و خبری این جناح می‌باشد در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد، همچنین مخالف با حضور پلیس ارشاد در خیابان‌ها که سرپنجه‌های آهنین حجاب تحمیلی خامنه‌ای می‌باشند در این رابطه قابل تحلیل است.

۵ - گرایش پوپولیستی توسط اقتصاد دستوری نقدی و همگانی کردن سوبسیدی، جهت جذب بخش محروم قاعده جامعه که طرح هدفمندی یارانه توسط این جناح همراه با مسافرت دوره‌ای احمدی نژاد به استان‌ها بر پایه تصمیم روزمره و خارج از برنامه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

۶ - تکیه تبلیغی و افراطی بر اصل مهدویت جهت مشروعیت بخشیدن صوری به حرکت‌های افراطی و تفریطی خود جهت جذب افشار سنتی مذهبی و روحانیت سنتی، ساخت سناریوی ظهور نزدیک است و پخش میلیونی آن توسط این جناح در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

ب - دومین دسته‌بندی بین جناح تک پایه راست کنسرواتیسم حاکم، جدائی جناح‌های نظامی

سپاه و جناح بازار و جناح روحانیت سنتی و جناح بورکرات‌های جریان راست کنسرواتیسم حاکم می‌باشد. که در خصوص جناح سپاه (که امروزه بزرگترین بورژوازی نظامی، مالی، پولی، تجاری کشور می‌باشد و بیش از ۶۰٪ تولید ناخالص ملی به صورت دولتی و قاچاق و تولید و خدمات و اداری در دست این بورژوازی تازه به دوران رسیده می‌باشد) که از زمان دولت هاشمی تکوین پیدا کرده‌اند. این بورژوازی بزرگ سپاه که امروز به صورت قدرت بلامنازع سیاسی، نظامی، اقتصادی در سطح منطقه خاورمیانه می‌باشد به صورت یک قطب اقتصادی و نظامی و... درآمده است که می‌کوشد بر تمامی معادلات سیاسی، اقتصادی، نظامی و اطلاعاتی منطقه تاثیرگذار بشود. در داخل کشور تمامی اهرم‌های زر و زور و تزویر را در کف خود در آورده است و می‌کوشد در انتخابات یازدهم دولت با انتخاب قالیباف (آنچنانکه توسط علی لاریجانی قوه مقننه را در دست گرفته‌اند) قوه مجریه را در سیطره خود در آورند.

ج - سومین جناح جریان راست تک پایه کنسرواتیسم حاکمیت جناح سنت گرای روحانیت زیر نظر جامعه مدرسین حوزه علمیه و روحانیت مبارز و شورای نگهبان و شورای خبرگان رهبری می‌باشد، که توسط تزریق حکومت مطلقه فقهاتی می‌کوشد هژمونی روحانیت این جناح بر کل نظام اداری، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه ایران (از نمازهای جمعه و جماعت گرفته تا دولتی کردن کل حوزه‌های سنتی روحانیت و دولتی کردن مرجعیت و قوه قضائیه و مراکز کلان اقتصادی، سیاسی، اداری) را تحمیل نمایند.

د - چهارمین جناح جریان راست تک پایه کنسرواتیسم حاکم جناح بازاری به رهبری حزب مؤتلفه اسلامی می‌باشد که با حمایت بازار و تکیه بر اقتصاد آزاد بازاری و نفی دولت متمرکز سعی می‌کند هم در عرصه اقتصادی و هم در عرصه سیاسی و اداری برای خود سهم شیر را کسب نماید.

ه - پنجمین جناح جریان تک پایه حاکمیت کنسرواتیسم جناح تکنوکرات‌ها و بورکرات‌ها هستند که می‌کوشند تحت لوای انجمن‌هایی مثل انجمن مهندسان یا پزشکان و یا... و اکثریت مجلس و حزب آبادگران و... به صورت یک قطب آلترناتیو قد علم بکنند. حرکت آلترناتیوی مهره‌هایی مثل توکلی و باهنر و علی مطهری و... در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

به هر حال هر چه به انتخاب مجلس نهم بیشتر نزدیک می‌شویم آتش جنگ بین جناح‌های جریان راست تک پایه حاکمیت بیشتر افروخته می‌شود و همین جنگ گرگ‌ها است که به شدت خامنه‌ای را دچار وحشت در استقرار قدرت خود کرده است و لذا در این رابطه است که با تمامی حرب‌ها تلاش می‌کند که تحت نهادهای مختلفی زیر نظر مهدوی کنی و شاهرودی و... این اختلاف‌ها را برای انتخابات مجلس نهم کاهش دهد و به خصوص از آنجائیکه خیمه جنبش بهار عربی تا پشت مرزهای ایران سایه انداخته است لذا همه وحشت خامنه‌ای در این است که نکند انتخابات مجلس نهم مانند انتخابات دولت دهم بستری جهت ورود جنبش دموکراتیک بهار عربی همراه با سقوط دولت اسد در سوریه به ایران بشود و این مساله زمانی خواب را از چشم خامنه‌ای گرفته است که جهان سرمایه‌داری به رهبری امپریالیسم آمریکا می‌کوشد با تکیه بر استراتژی بالکانیزه کردن ایران با تجزیه ایران زمینه سقوط حاکمیت ایران را فراهم کنند.

به هر حال اکنون با نزدیک شدن به اسفند ماه ۹۰ و انتخابات مجلس نهم تضادهای درونی حاکمیت ایران به شدت رشد کرده است و به موازات رشد این تضادها، رژیم را در بن بست و بحران سیاسی قرار داده است که حداقل محصول آن خودآگاهی توده‌ها می‌باشد و در همین رابطه آنچنانکه جنبش دموکراتیک عربی یک جنبش سیگنالی بر پایه فیسبوک و اینترنت و... بود خامنه‌ای می‌کوشد در این مرحله جهت مقابله با آگاهی توده‌ها که بسترساز همه چیز می‌باشد به جنگ عوامل آگاهی ساز توده‌ها از جمله ماهواره و اینترنت و تلفن همراه و... برود و لذا عجیب نیست که می‌بینیم در این زمان به دستور خامنه‌ای برای حذف ماهواره‌ها بدون اجازه نیروهای انتظامی از در و دیوار مردم وارد حریم خصوصی آن‌ها می‌شوند و یا اینکه به انواع مختلف جهت فیلتر کردن سایت‌های آگاهی‌بخش تلاش می‌کنند.

۵ - جنبش‌های دموکراتیک، سیاسی، اجتماعی و سوسیالیستی ایران در ترازوی تحلیل اوضاع جاری

الف - حزب سازمانده و حزب سازمانگر:

تحلیل مشخص پیوسته و مداوم از جنبش ایران برای پیشگام ایران دارای دو مزیت می‌باشد، زیرا از آنجائیکه پیشگام مستضعفین ایران معتقد به استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی می‌باشد از آنجائیکه از نگاه پیشگام، حزب مستضعفین یک حزب سازمان‌گر می‌باشد نه یک حزب سازمانده (تفاوت حزب سازمان‌گر با حزب سازمانده آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم در حزب سازمانده از آنجائیکه استراتژی حزب در جهت تسخیر قدرت حاکم می‌باشد با اینکه عنوان حزب را پدک می‌کشد ولی به خاطر کسب قدرت حاکم، حزب می‌کوشد که در نهایت از حزب آنچنانکه لنین می‌گفت «یک بازوی آهنین قدرت بسازد تا توسط آن بتواند ماشین دولت بورژوازی را به زانو در آورد» لذا در این رابطه است که تنها با یک سازماندهی آهنین و یک طرفه است که حزب می‌تواند فونکسیون ارتش خلقی داشته باشد، در این رابطه نقش حزب می‌شود سازماندهی به سربازان انقلاب، و طبیعی است که در این صورت رابطه حزبی با حزب رابطه انطباقی است یعنی این حزبی است که باید خود را بر حزب منطبق کند نه بالعکس).

علیهذا اینچنین حزبی از نظر ما حزب سازمانده در راستای کسب قدرت می‌باشد. اما حزب سازمان‌گر صورتی غیر از این دارد چرا که استراتژی حزب سازمانگر، خودآگاهی بخشیدن به جامعه بر پایه انتقال دیالکتیک طبقاتی، سیاسی، اجتماعی و تاریخی از جامعه به درون خودآگاهی آن‌ها می‌باشد، طبیعی است که در این رابطه حزب در صدد ارتش خلقی ساختن جهت کسب قدرت نیست بلکه بالعکس، حزب عبارت است از بستری جهت هدایتگری نه رهبری. پر واضح است که در چنین صورتی حزب سازمان‌گر برعکس حزب سازمانده گذشته که یک حزب انطباقی با حزبی بود یک حزب تطبیقی با حزبی خواهد بود یعنی دیگر مانند گذشته نیازمند به آن نیست تا حزبی طابق النعل بالنعل جهت حزبی شدن خود را بر

حزب منطبق بکند بلکه بالعکس این حزب سازمان‌گر است که باید به سراغ حزبی که همان جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی می‌باشد برود و با هدایتگری به سازماندهی و ارائه برنامه به آن‌ها بپردازد.

اینجا است که حزب سازمان‌گر نیازمند استراتژیک جنبش‌های سه گانه می‌باشد چراکه مناسبترین بستر جهت سازمان‌گری خود جنبش است و دلیل آن هم آن است که در حزب سازمان‌گر حزب مانند حزب سازمانده ایجاد حرکت نمی‌کند بلکه هدایت‌گری حرکت می‌کند یعنی باید حرکتی خودجوش وجود داشته باشد تا حزب سازمان‌گر بتواند به سازمان‌گری آن حرکت بپردازد که بی شک تنها آبخوری که دارای حرکت می‌باشد فقط و فقط جنبش است در این رابطه است که تحلیل مشخص داشتن از جنبش به صورت مداوم یکی از نیازهای استراتژیک حزب سازمان‌گر می‌باشد تا توسط آن بتواند علاوه بر شناخت جنبش بستر هدایتگری آن را فراهم کند و بدین وسیله است که جنبش به صورت آبخور تکوین حزب سازمان‌گر درخواهد آمد.

ب - جنبش کارگری ایران در ترازوی جنبش اجتماعی و دموکراتیک ایران:

آنچنانکه در شماره‌های قبل نشر مستضعفین مطرح کردیم در یک تقسیم‌بندی جنبش ایران به سه مؤلفه:

- ۱ - جنبش دموکراتیک.
- ۲ - جنبش اجتماعی.
- ۳ - جنبش سوسیالیستی، تقسیم می‌شوند که خود این جنبش‌ها به شاخه‌های خوشه‌ای فرعی‌تری تقسیم می‌گردند. جنبش دموکراتیک به جنبش دانشجویی، جنبش زنان، جنبش کارمندان، جنبش دانش آموزی تقسیم می‌شود البته هر کدام از این جنبش‌ها به لحاظ پتانسیل حرکتی و ترقی خواهی در یک وضعیت ثابت قرار ندارند چراکه هر کدام از این جنبش‌ها

برحسب نوع مرحله انقلاب و خواسته انقلابی که در این رابطه دارند متفاوت می‌باشند. برای نمونه پیروان جنبش دموکراتیک از آنجائیکه دارای خواست‌های دموکراتیک دارند، موضوع انقلاب دموکراتیک می‌باشند و دارای خواسته‌های آزادی طلبانه در عرصه‌های آزادی بیان، آزادی احزاب، آزادی قلم، آزادی انتخابات، آزادی مطبوعات و... می‌باشند.

اما پیروان جنبش سوسیالیستی از آنجائیکه دارای خواسته‌های سوسیالیستی دارند، موضوع انقلاب سوسیالیستی می‌باشند و دارای خواسته‌های برابری طلبانه در عرصه‌های دموکراسی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی می‌باشند؛ لذا از آنجائیکه وضعیت سیاسی این جنبش‌ها علی‌رغم مراتب خواسته‌های آن‌ها مطابقت ندارد این امر باعث گردیده تا مثلاً در شرایط فعلی جنبش دموکراتیک ما چه در بخش دانشجویان و چه در بخش زنان و کارمندان و معلمان از پتانسیل بالفعل بیشتری نسبت به جنبش سوسیالیستی برخوردار باشند و در زمانیکه جنبش سوسیالیستی ما که شامل کارگران و زحمتکشان شهر و روستا می‌شوند هنوز در مرحله صنفی به سر می‌برند و خواسته‌های آن‌ها از مرحله صنفی تجاوز نکرده است و از حداقل تشکیلات حتی صنفی و سندیکایی محروم باشند، جنبش دانشجویی ما آنچنانکه در تیرماه ۷۸ مشاهده کردیم حتی مرحله سیاسی هم پشت سر گذاشته و شتابان به سوی آلترناتیوی پیش می‌روند البته همین اختلاف فاز یکی از آسیب‌های جدی جنبش ایران می‌باشد چراکه تا زمانیکه هیرارشی جنبش‌ها با برتری جنبش کارگری همراه نباشد این جنبش‌ها گرفتار آسیب‌های ساختاری هستند و هیچگونه حرکت جدی در جامعه نمی‌توان ایجاد کرد برای نمونه اگر در جنبش خرداد ۸۸ آنچنانکه میرحسین موسوی خامنه‌ای را تهدید می‌کرد «که در صورت عدم ابطال انتخابات از طرف خامنه‌ای فراخوانی اعتصاب کارگری می‌دهد» موسوی توانائی آن را داشت که بتواند در کنار جنبش اجتماعی و جنبش زنان و جنبش دانشجویی جنبش کارگری را به میدان بیاورد و قطعاً کودتای نظامی و کودتای انتخاباتی خامنه‌ای شکست می‌خورد و علت اینکه جنبش اجتماعی خرداد ۸۸ به رهبری جنبش سبز در سال ۸۸ و ۸۹ شکست خورد فقط و فقط در خلاء جنبش کارگری خلاصه می‌شود و تنها علتی که باعث پیروزی جنبش ضد استبدادی بهمن ۵۷ شد حضور جنبش کارگری از ۱۸ شهریور ۵۷ در میدان بود.

لذا تا زمانیکه بحران جنبش ایران که معلول اختلاف فاز حرکتی و خلاء جنبش کارگری می‌باشد حل نشود و جنبش کارگری ایران به تمام قد وارد کارزار نگردد هرگز نمی‌توان امید استراتژیک به جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی و جنبش زنان داشته باشیم.

در این رابطه بزرگترین سوالی که در اینجا مطرح می‌شود عبارت است از اینکه چگونه می‌توانیم جنبش کارگری ایران را به حرکت درآوریم، و این اختلاف فاز حرکتی و خلاء سازماندهی او را جبران کنیم؟ برای پاسخ به این سوال فرجه باید نخست به این حقیقت علمی توجه کنیم که به چه دلیل جنبش کارگری ایران در سال ۵۷ و ۲۹ به صورت سراسری با جنبش اجتماعی ما پیوند برقرار کرد و عامل پیروزی جنبش اجتماعی در این دو مقطع گردید؟ به عبارت دیگر هر چند جنبش کارگری ایران به صورت پراکنده و موضعی پیوسته در حال مبارزه صنفی و حتی سیاسی بوده است ولی در دو مقطع تاریخی جنبش کارگری ایران به صورت فراگیر و به صورت طبقه وارد مبارزه جنبش اجتماعی ایران شده و افسار مبارزه را در دست خود نگه داشته است. برای درک آسیب‌شناسی جنبش کارگری به صورت علمی باید نخست به این سوال فرجه پاسخ دهیم که در دو مقطع نیمه دوم سال ۵۷ و نیمه دوم سال ۲۹ چه عواملی باعث شد تا طبقه کارگر ایران به صورت فراگیر وارد جنبش و مبارزه سیاسی بشود؟

در پاسخ به این سوال تاریخی باید بگوئیم که نخستین عاملی که باعث گردید که در این دو مقطع طبقه کارگر وارد مبارزه بشود و در مقاطع دیگر غایب گردد این بود که جنبش کارگری ایران به خواسته‌ها و شعار جنبش اجتماعی باور و ایمان داشت و تحقق تاریخی آن شعارها در راستای تحقق منافع تاریخی خود می‌دید. اما در مقاطع دیگر مثل خرداد ۴۲ یا خرداد ۸۸ از آنجائیکه طبقه کارگر ایران به درست یا به نادرست شعار و برنامه و خواسته‌های حداقلی و حداکثری جنبش اجتماعی را در راستای منافع خود نمی‌دیده یا باور نداشته است با تمام قامت وارد مبارزه نشد.

دومین عاملی که باعث شد که در این دو مقطع تاریخی جنبش کارگری ایران با تمام قامت وارد مبارزه سیاسی جنبش اجتماعی ایران بشود اعتماد به رهبری جنبش خواه به درست و خواه به نادرست بوده است به عبارت دیگر جنبش کارگری ایران تنها در دو مقطع تاریخی

به صورت طبقه وارد مبارزه سیاسی شده است و آن هم زمانی بوده است که در این دو مقطع جنبش اجتماعی به صورت جاده صاف کن وارد کارزار شده بود و جنبش کارگری به علت اعتقاد به خواسته‌ها و شعارها و اعتماد به رهبری به صورت طبقه وارد مبارزه سیاسی شده است، اما در شرایط دیگر تاریخی ایران به علت اینکه این دو مؤلفه برای طبقه کارگر ایران حاصل نشده است گرچه به صورت پراکنده وارد مبارزه شده است اما به صورت طبقه یا اختلاف فاز مبارزاتی داشته، مثل شرایط فعلی و یا اینکه اصلاً غایب بوده و با غیبت خود زمینه شکست جنبش اجتماعی را فراهم کرده است.

سومین عاملی که باعث گردید تا تنها در دو مقطع تاریخی طبقه کارگر ایران با تمام قامت وارد مبارزه سیاسی بشود «باور به خود و طبقه خود» بود چراکه مهم‌ترین عاملی که طبقه کارگر را از صورت «طبقه‌انی در خود» به صورت «طبقه‌انی برای خود» تغییر می‌دهد باور به پتانسیل طبقاتی خود می‌باشد که این باور تنها در بستر خودآگاهی طبقاتی و مبارزات تشکیلاتی فراگیر صنفی - سیاسی یا سیاسی - صنفی برای او حاصل می‌شود.

بنابراین تا زمانیکه طبقه کارگر ایران از حالت «طبقه‌انی در خود» به حالت «طبقه‌انی برای خود» در کانتکس خودآگاهی طبقاتی دست پیدا نکند امکان به حرکت در آمدن فراگیر آن نخواهد بود، زیرا طبقه کارگر برعکس افشار دیگر اجتماعی که با ذهنیت به خودآگاهی طبقاتی و سیاسی دست پیدا می‌کنند تنها طبقه‌انی است که تنها در کانتکس طبقه خود و شرایط عینی زندگی طبقاتی خود به خودآگاهی می‌رسد و مدرسه آموزشی او همان زندگی او می‌باشد. بنابراین برای اینکه بتوانیم طبقه کارگر ایران به صورت فراگیر مانند نیمه دوم سال ۵۷ و نیمه دوم سال ۲۹ وارد عرصه مبارزه سیاسی کشور بکنیم باید:

الف - زمینه پیوند بین جنبش کارگری و جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی و جنبش زنان و... را فراهم کنیم.

ب - جنبش کارگری ایران از آغاز تکوین آن در ایران تاکنون هرگز نتوانسته بالبداهه و به صورت تنها و مستقل وارد مبارزه سیاسی جامعه ایران بشود بلکه بالعکس همیشه در حمایت از جنبش اجتماعی به صورت فراگیر وارد مبارزه سیاسی شده است.

ج - عاملی که باعث حمایت طبقه کارگر ایران از جنبش اجتماعی می‌شود عبارتند از اعتقاد به برنامه و شعار جنبش اجتماعی و اعتماد به رهبری جنبش اجتماعی و ایمان به پتانسیل طبقاتی خود می‌باشد.

د - طبقه کارگر ایران غیر از دو مرحله ۲۹ و ۵۷ هرگز به صورت طبقاتی و فراگیر وارد مبارزه اجتماعی ایران نشده است هر چند در طول یک قرن گذشته به صورت موضعی و پراکنده و اکلکتیویته و غیر مستمر مبارزه در اشکال مختلف صنفی و صنفی - سیاسی و سیاسی - صنفی و سیاسی کرده است.

ه - در شرایط فعلی طبقه کارگر ایران از نظر مبارزاتی در مرحله صنفی به سر می‌برد که این امر باعث بوجود آمدن اختلاف فاز بین جنبش کارگری و جنبش اجتماعی شده است که خود این اختلاف فاز به عنوان بحران جنبش ایران در شرایط فعلی می‌باشد.

و - تا زمانیکه این اختلاف فاز طبقه کارگر ایران با جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک دانشجویی و زنان از میان برداشته نشود، امکان تغییرات استراتژیک در جامعه ایران وجود ندارد.

ز - علت شکست جنبش و رکود جنبش اجتماعی خرداد ۸۸ خلاء جنبش کارگری بود.

ح - علت خلاء جنبش کارگری ایران در جنبش اجتماعی خرداد ۸۸ عدم اعتقاد طبقه کارگر ایران به شعارها و خواسته‌های جنبش اجتماعی خرداد ۸۸ و عدم اعتماد به هژمونی جنبش و عدم ایمان به پتانسیل طبقاتی خود به علت خلاء مبارزه سندیکالیستی و سازماندهی تشکیلاتی و پیوند مبارزاتی طبقاتی این طبقه می‌باشد.

۶ - مردم یا قاعده مخروط جامعه‌شناسی ایران در ترازوی تحلیل اوضاع جاری

قبل از اینکه وارد مبحث توده‌های ایران در شرایط فعلی بشویم بهتر است منظور خودمان را از ترم «توده‌ها» یا ترم «مردم» به لحاظ ترمینولوژی در دیسکورس خودمان را مشخص

کنیم، که با توجه به مقایسه این ترم با شاخه‌های زیرمجموعه جنبش ایران، این حقیقت روشن می‌شود که مقصود ما از «توده‌ها» یا «مردم» ایران در عرصه طبقاتی به افشار غیر از طبقه بورژوازی و طبقه کارگر ایران می‌باشد که به لحاظ کمی از جمع دو طبقه بورژوازی و طبقه کارگر ایران به مراتب بیشتر و گسترده‌تر می‌باشند و شامل افشار مختلف خرده بورژوازی شهر و روستا و حاشیه تولید می‌شوند و در عرصه اجتماعی از اقلیت‌های قومی و مذهبی دور تا دور ایران گرفته تا کلیه اقوام بلوچ، کرد، عرب، ترک، لر، گیلک، گنبدی و... را در بر می‌گیرد و از لحاظ سیاسی جنبش اجتماعی ایران در تاریخ یک صد ساله گذشته را تشکیل می‌دهند.

طبیعی است که «توده ایران» یا «ملت ایران» یا «مردم ایران» با این تعریف و جایگاه سکاندار هر حرکتی و تغییری در جامعه ایران می‌باشند (و به این دلیل است که آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم این جنبش استارت و جاده صاف کن جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی در طول تاریخ یک صد ساله گذشته ایران بوده است و بدون حضور این جنبش امکان پیروزی برای هیچکدام از مؤلفه‌های دیگر جنبش ایران نمی‌باشد و همین موضوع به صورت یکی از آسیب‌های جدی جنبش ایران در طول یک صد ساله گذشته ایران درآمده است. چراکه به علت رهبری خرده بورژوازی جنبش اجتماعی ایران این جنبش توان مبارزه درازمدت و همچنین مبارزه دموکراتیک را ندارد و به همین علت تمامی مبارزات جنبش اجتماعی ایران در طول یک صد سال گذشته تاریخ ایران، اولاً به سرعت آنتاگونیست شده‌اند در ثانی به علت اینکه امید پیروزی درازمدت داشته‌اند به موازات فرسایشی شدن مبارزه مایوس شده‌اند و سر در لاک خود فرو برده‌اند).

لذا تا زمانی که قدرت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی از طبقه مسلط و حاکمه به متن این قاعده ریزش نکند هیچ تغییری عمده‌ای در جامعه ایران ممکن نیست. اگرچه در عرصه فرهنگی و اجتماعی این قاعده دارای خواسته‌های مختلف و متنوعی می‌باشند، ولی در عرصه سیاسی از کرد و بلوچ و عرب و ترک و لر و... گرفته تا شیعه و سنی و ارمنی و کلیمی و زرتشتی و... دارای خواسته واحدی می‌باشند و آن ریزش قدرت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی از بالایی‌های حاکمه به سمت قاعده مخروط جامعه می‌باشد که البته خود این قاعده مخروط اجتماعی ایران

مانند طبقه کارگر ایران دارای بحران و آسیب می‌باشد که این آسیب‌ها عبارتند از:

الف - استبدادزدگی تاریخی:

بزرگترین بیماری این قاعده مخروط اجتماعی ایران استبدادزدگی تاریخی است که در طول هزاران سال گذشته پیوسته زیر یوغ ایل‌ها و آل‌های خارجی و داخلی هم به لحاظ فرهنگی و هم به لحاظ شخصیتی و هم به لحاظ فیزیکی تار و مار شده‌اند و لذا استبداد و قبول استبداد برای او به صورت یک باور و یک جبر و یک ایمان درآمده است. بطوریکه این استبدادزدگی عاملی جهت تکیه بر آسمان و جبر و خرافات و سنت‌های منجمد و عامل برونی و فراموش کردن عامل درونی شان و فراموشی ارادشان بوده است. همچنین همین بیماری استبدادزدگی در توده‌های ایران باعث فردگرایی و منفعت‌گرایی و گذشته‌گرایی شده است به طوری که ضرب المثل‌هایی مثل «دامن خود را نگه دار که آتش نگیرد» یا «خیری که به خانه رواست به مسجد حرام است» یا «کی بد رفته که بدتر جای آن نگیرد» یا «سال به سال دریغ از پارسال» یا «کار قیصر به قیصر واگذار» یا «برو کار خود کن با خدای خود ساز، که هر کجا روی آسمان همین رنگ است» همه در این رابطه قابل تحلیل و تفسیر می‌باشد.

ب - سنت‌زدگی فرهنگی، تاریخی و مذهبی:

مقصود از سنت‌زدگی در اینجا نهادینه شدن و استحاله پوزیتویستی تاریخ و مذهب و فرهنگ یک قوم به صورت عوامل سکون زا که در خصوص جامعه ما به علت عدم استعمار مستقیم کشورمان از بعد از حمله اسکندر و دوران کوتاه سلوکیه، در طول تاریخ گذشته هزاران ساله ملت ایران هرگز نتوانسته به صورت مستقیم در تسخیر نظامی و فرهنگی کشورهای خارجی قرار گیرد و در زمان حمله مغول و عرب هم باز این قوم خارجی بود که خود را تسلیم سنت و فرهنگ ایرانی کرد، و این امر باعث گردیده تا سنت‌های تاریخی و قومی و فرهنگی و به خصوص مذهبی مردم کشور ما به صورت بتون آرمه‌ائی درآید که هیچ سونامی را یارای زیر و زبر کردن آن را ندارد و به قول ماهاتیر محمد «آنچه که باعث شد تا اقتصاد مالزی

به ساخت برسد و اقتصاد ایران در عصر جدید زمین گیر کند همین سنت‌های تاریخی و فرهنگی و مذهبی و قومی مردم ایران می‌باشد» و تا زمانیکه این سنت منجمد و استاتیک و قشری‌گرایی ایرانی متحول نگردد امکان هیچگونه تحول کیفی جامعه ایرانی وجود ندارد و از آنجائیکه بیش از ۸۰٪ آبشخور این سنت منجمد و متحجر و سکون‌زا و گذشته‌گرای ایرانی ریشه در مذهب و به خصوص مذهب شیعه دارد.

لذا تا زمانیکه نقد سنت ایرانی در کانتکس نقد مذهب سنتی صورت نگیرد امکان هیچگونه تحول و استحاله سنت در کشور ایران وجود ندارد و در همین رابطه است که نشر مستضعفین در این شرایط یکی از اساسی‌ترین محورهای وظایف و مسئولیت خود را برای تحول جامعه ایران نقد سنت ایرانی می‌داند و از آنجائیکه فوندانسیون‌های سنت ایرانی بر مذهب عوام زده و اسکولاستیک استوار می‌باشد لذا تنها راه نقد سنت ایرانی در نقد مذهب سنتی و عامیانه می‌بیند و معتقد است که بدون نقد مذهب سنتی و عوام‌گرایانه در ایران توسط بازگشت به اسلام قرآن و محمد و شیعه حقیقی علی، امکان نقد سنت در جامعه ایران وجود ندارد و آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید: «در یک جامعه مذهبی نقد مذهب بزرگ‌ترین و مشکل‌ترین مبارزه و کار است»؛ لذا در این رابطه نشر مستضعفین نقد سنت توسط نقد مذهب سنتی در شرایط امروز ایران در نوک پیکان وظایف خود می‌داند و معتقد است که تا زمانیکه این سنت جامعه ایرانی توسط نقد مذهب سنتی نقادی نشود امکان هیچگونه تحول تاریخی در این کشور وجود ندارد و البته تمامی کسانی که مثل جلال آل احمد با پرستش و تائید این سنت‌ها یا مانند تقی زاده با ارابه مدرنیته غربی و یا مانند کسروی با حمله به مقدسات و ایمان این مردم بخواهند با این سنت تاریخی و فرهنگی مردم برخورد بکنند، سورنا را از دهان گشادش نواختن می‌باشد که اولین ره‌آورد آن پناه بردن شدیدتر مردم ما به همین سنت‌ها بر پایه دیالکتیک سوردل می‌باشد.

طبیعی است که در جامعه ایران تنها با همین مذهب است که می‌توان به جنگ سنت‌ها رفت و مشکل‌ترین بخش وظایف نشر مستضعفین در این شرایط در این مسئولیت او متبلور می‌گردد چراکه رژیم مطلقه فقه‌ای در طول ۳۳ سال گذشته حاکمیت خود کوشیده است تا با تکیه بر خرافات و فقه سنتی و شیعه تحریف شده، سنت منجمد و اسکولاستیک ایرانی را شکل و گسترش دهد تا با تکیه بر آن‌ها بزرگ‌ترین پشتوانه حکومتی خود جهت آسمانی و فرانقدی

کردن و مشروعیت بخشیدن آن را فراهم کند.

والسلام

آرایش تضادهای داخلی،

منطقه‌ائی و بین‌المللی

نیاز ما به تحلیل اوضاع جاری:

آنچنان که در شماره‌های گذشته نشر مستضعفین مطرح کردیم تحلیل اوضاع جاری در دیسکورس سیاسی نشر مستضعفین از سال ۵۸ تاکنون عبارت است از: تحلیل مشخصی که از شرایط مشخص داخلی و منطقه‌ائی و بین‌المللی ایران، در تندپیچ اوضاع سیاسی و اجتماعی آن و در چارچوب سه مؤلفه «حاکمیت و جنبش سیاسی و مردم» (جنبش دموکراتیک و جنبش کارگری و جنبش اجتماعی) که در جهت آرایش تضادها و تعیین وظایف تاکتیکی انجام می‌گیرد. به طوری که قبلاً مطرح کردیم تفاوت تحلیل‌های سیاسی از «اوضاع جاری» با تحلیل‌های سیاسی «موضوعی» این است که در تحلیل‌های سیاسی موضوعی (که به صورت مداوم و مستمر و در خصوص هر موضوع مشخص سیاسی است که در عرصه داخلی و یا در سطح منطقه و یا بین‌المللی برای کشورمان اتفاق می‌افتد، که جهت شناخت و تحلیل آن موضوع مشخص انجام می‌گیرد) این است که در تحلیل‌های موضوعی تنها برخورد ما با موضوع از زاویه «اپیستمولوژی و معرفت‌شناسانه» است (البته آنقدر به این موضوع آگاهی داریم که معرفت به موضوع خودبخود در مخاطب و پیشگام ایجاد مسئولیت و تعهد می‌کند و احساس مسئولیت در پیشگام آبخشور هر گونه حرکتی می‌شود. به عبارت دیگر «بصیرت

در نظر باعث شجاعت در عمل می‌گردد» اشاره به این کلام امام علی است که می‌فرماید: «حملوا عقولهم علی اسیافهم - شناخت و بصیرت و معرفت مداوم خود را بر اعمال‌تان و حرکت‌تان و شمشیرتان مسلط کنید.»

آنچه در خصوص تحلیل‌های موضوعی برای پیشگام حاصل می‌شود شناخت و معرفت سیاسی است که در خصوص تحلیل‌های سیاسی موضوعی تنها در چارچوب همان مقوله مشخص و کنکریت برای مخاطب و پیشگام ایجاد مسئولیت و تعهد و شناخت و بصیرت در نظر، و نیز شجاعت در عمل می‌کند، آن هم به صورت منفرد و مکانیکی.

در صورتی که در تحلیل اوضاع جاری از آنجائی که کلیت شرایط سیاسی در مؤلفه‌های سه گانه «مردم و جنبش سیاسی و حاکمیت» ایران در چارچوب تضادهای داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی با عینک دیالکتیکی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و این از خودویژگی‌های موضوع‌های اجتماعی است که تا زمانی تحلیل‌های موضوعی در چارچوب تحلیل اوضاع جاری و در کنار هم قرار می‌گیرند، باعث می‌گردد تا آرایش تضادها تغییر نکند.

بعضا ممکن است آرایش تضادها (که خود آبشخور تعیین کننده وظایف تاکتیکی برای ما در شرایط مختلف تندبیج اجتماعی و تاریخی می‌باشد) در کادر تحلیل کلی و یا تحلیل اوضاع جاری، با آرایش تضادها در کادر تحلیل موضوعی آن، صورتی عکس پیدا نکند (مثلا اگر ما در این شرایط بخواهیم به صورت موضوعی و مکانیکی و اکلکتیویته موضوع جنبش‌های اقلیت‌های قومی حاشیه ایران را خارج از شرایط بین‌المللی و شرایط منطقه خاورمیانه تحلیل بکنیم، به گمراهی می‌افتیم چراکه در شرایطی که - المنت‌ها- یا فاکتورهای بین‌المللی در برابر فاکتورها یا المنت‌های سیاسی داخلی عمده می‌شوند، در آن صورت حتما باید تحلیل سیاسی داخلی در کادر تضادهای منطقه‌ای و بین‌المللی انجام بگیرد، تکیه کردن بر تحلیل سیاسی موضوعی و عمده کردن تضادهای داخلی در برابر تضادهای بین‌المللی و منطقه‌ای باعث؛ «انحراف در بصیرت و تحلیل و آرایش تضادها و تعیین وظیفه تاکتیکی» می‌گردد).

بنابراین در زمان تحلیل سیاسی خواه تحلیل سیاسی موضوعی باشد و یا تحلیل سیاسی کلی و یا اوضاع جاری باشد باید قبلا جهت آرایش تضادها و تعیین وظایف تاکتیکی به - حساسیت

تندیج شرایط در عرصه داخلی یا منطقه‌ای یا بین‌المللی- توجه بکنیم چراکه در بستر تحلیل اوضاع جاری و در مرحله آرایش تضادها برای تعیین وظایف تاکتیکی خود باید ببینیم که؛ در آن شرایطی که می‌خواهیم تحلیل موضوعی یا تحلیل کلی بکنیم: آیا تضادهای داخلی عمده است و یا تضادهای منطقه‌ای، و یا تضادهای بین‌المللی؟

زیرا تنها با مشخص شدن این آرایش است که به راحتی می‌توانیم به لحاظ علمی فهم کنیم که در آن شرایط کدام تضاد در چارچوب کدام تضاد قابل حل می‌باشد؟ یعنی آیا تضادهای داخلی در کادر تضادهای خارجی حل می‌شود یا تضادهای خارجی در چارچوب تضادهای داخلی؟ و همین تشخیص است که برای ما تعیین کننده وظایف تاکتیکی می‌شود! و بدون فهم آن امکان تشخیص وظایف تاکتیکی برای ما وجود نخواهد داشت برای نمونه زمانی که امام علی پس از مرگ پیامبر اسلام از یک طرف خودش و جناح اقلیت پیرو خودش را در برابر تضادهای قومی و قبیله‌ای می‌بیند، که به رهبری ابوسفیان جهت برتری خود و کسب قدرت قبیله بنی‌امیه به مبارزه با سقیفه و شیخین بلند شده‌اند و در راستای حل تضادهای قبائلی خودشان با شیخین و سقیفه پیشنهاد حمایت از جناح امام علی در برابر جناح سقیفه می‌دهند، و از طرف دیگر تضاد شیخین با قبائل مرتد که می‌بیند به مجرد شنیدن خبر مرگ پیامبر اسلام، از اسلام برگشتند و حمایت نظامی و سیاسی و قبیله‌گی خود را از مسلمانان برداشتند و اعلام ارتداد از اسلام کردند و بر علیه حکومت مرکزی شورش نمودند و از جانب دیگر، خود را در برابر تضاد با اصحاب سقیفه‌ای می‌بیند که در غیاب جناح امام علی و حتی بدون مشورت با این جناح در میان باند خود به تعیین جانشینی پیامبر بر پایه معیارهای غیر دموکراتیک قومی و قبیله‌ای و مهاجر یا انصار بودن، آن هم در شکل کاستی و نژادی و قومی و قبیله‌ای پرداخته‌اند، در نهایت خود را و اسلام را و مسلمانان را در برابر دو گرگ امپراطور شرق و غرب یعنی امپراطوری روم و ایران می‌بیند که با استقرار اسلام در اواخر حیات پیامبر اسلام، از خواب بیدار شده بودند و آنچنان که در جریان جنگ تبوک دیدیم به عنوان بزرگترین دشمن در برابر اسلام و مسلمانان صف آرائی کرده‌اند.

بنابراین در چنین شرایطی برای این که حرکت امام علی و جناح او صورت آنارشیستی پیدا نکند و شکل علمی و منطقی به خود بگیرد راهی جز این برای امام علی باقی نمی‌ماند

که جهت برخورد با این تضادها ابتدا توسط «تحلیل مشخص و موضوعی از هر کدام از تضادها» به شناخت ماهیت هر کدام از این تضادها پردازد و سپس پس از شناخت تضادها دست به «آرایش تضادها» بزند و حساب کند که کدام تضاد در راستای منافع اسلام و مسلمین و در کادر تضاد دیگر قابل حل می‌باشد، و توسط آن برای خود و جناح پیرو خود «تعیین وظایف تاکتیکی جهت برخورد با آن تضادها» بکند (مثلا در برابر ابوسفیانی که جهت کسب قدرت بنی‌امیه تضاد با سقیفه را عمده کرده و با مخاطب قرار دادن امام علی و جناح او می‌گوید؛ «ای بدبخت‌ها و ای ذلیل‌ها چرا در برابر سقیفه ساکت نشست‌اید، قیام کنید تا به حمایت از شما کوچه‌های مدینه را از خیل سپاهیان‌ام پر کنم» و به خیال خود با این کلام می‌خواهد علی را به قیام بر علیه سقیفه تحریک کند).

علی در کادر همین تحلیل و همین آرایش تضادها و همین تعیین وظایف تاکتیکی به ابوسفیان می‌گوید که؛ «ای ابوسفیان، بدبخت خری است که صبورا نه بار می‌کشد و ذلیل گوسفندی است که شیر آن را می‌دوشند. ابوسفیان! چقدر کینه تو به اسلام و مسلمانان طولانی شده است مرا نیازی به سپاه و لشکر تو نیست». به عبارت دیگر امام علی با تحلیل از اوضاع جاری در بعد از مرگ پیامبر اسلام و تحلیل مشخص از تضادهای موجود در آن شرایط مسلمین و نیز آرایش دادن تضادها در بستر آن تحلیل کلی که برای تعیین وظایف تاکتیکی خود به این شناخت دست پیدا می‌کند، می‌داند که کدامین تضاد فوق در چارچوب تضاد دیگر قابل حل می‌باشد لذا در این رابطه است که بر عکس ابوسفیان تصمیم می‌گیرد تا «تضاد با سقیفه را یک تضاد فرعی» اعلام بکند و پیرو این تصمیم در برابر سقیفه استراتژی تضاد در عین وحدت و وحدت در عین تضاد- که همان صبر «خاشاک در چشم و استخوان در گلو» می‌باشد اتخاذ نماید اشاره به فرازی از کلام امام علی در خطبه سوم نهج البلاغه - ترجمه شهیدی- صفحه ۱۰ - سطر اول به بعد می‌باشد، که می‌فرماید: «فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْبًا وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَتِفًا وَ طَفَفْتُ أَرْتِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدِ جَدَاءٍ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَنِيَاءٍ يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشْبِبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ فَرَأَيْتَ أَنَّ الْأَصْبَرَ عَلَى هَاتَا أَحْبَى فَصَبْرَتٌ وَ فِي الْعَيْنِ قَدَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَا أَرَى تُرَائِي نَهْبًا - چون اوضاع چنین دیدم دامن از خلافت در چیدم و پهلو از آن پیچیدم و ژرف ببانددیشیدم که چه باید بکنم؟ و از این

دو کدام را انتخاب کنم؛ یا در برابر سقیفه قیام کنم؟ و یا صبر پیشه کنم و از ستیز بپرهیزم؟ که جهان تیره بود و بلا بر همگان چیره شده بود بلائی که پیران در آن فرسوده می‌شدند و خردسالان پیر می‌گشتند و دین داران تا دیدار پروردگارشان باید در چنگال رنج گرفتار بشوند، چون نیک به همه این زوایا بیاندیشیدم صبر را خردمندانه تر دیدم لذا به صبر گراییدم صبری که به مثابه خاشاک در چشم و خار در گلو می‌دیدم که میراث محمد ر بوده این و آن شده است.»

بنابراین امام علی بزرگترین کاری که پس از مرگ پیامبر اسلام انجام داد (که بر خلاف آن چه روحانیت شیعه در باب امام علی تبلیغ می‌کنند؛ بر خوردی با سقیفه بکند و اصلا اعلام بکند که دنبال خلافت و حکومت است) به تحلیل سیاسی از اوضاع جاری و بعد از مرگ پیامبر اسلام و در شکل کلی آن؛ از اوضاع بین‌المللی و تضاد شرق و غرب و از ایران و روم گرفته تا تضادهای منطقه‌ای و تضادهای داخلی شبه جزیره عربستان و نیز تضادهای قبائلی مکه و مدینه (و مهاجرین و انصار و قبایل شورش کرده داخل شبه جزیره) پرداخت، و پس از آرایش دادن تضادها بود که تصمیم گرفت تا برای تعیین وظایف تاکتیکی خود در آن شرایط؛ «هر تضاد را در چارچوب تضاد دیگر حل کند» که حاصل این متدولوژی او که برای تعیین وظایف تاکتیکی به کار گرفت، باعث گردید که؛ با این که می‌دانست خودش از شیخین و عثمان در جهت خلافت بر مسلمین و جانشینی پیامبر اسلام دارای صلاحیت بیشتری می‌باشد، حتی در این رابطه با شیخین بیعت می‌کند و در کارهای حکومتی به آنها مشاوره بدهد و راهنمایی کند و حتی دختر خود را به عقد آنها در آورد، و نام یکی از فرزندان خودش را هم عمر بگذارد و محمد ابن ابی بکر فرزند ابوبکر و اسم فرزندان همسر بعدی خود را به نام محمد ابن علی یعنی فرزند خودش بخواند. حتی در دوران حکومت خودش او را نماینده خود در مصر بکند. در یکی از جنگ‌های با ایران که عمر قصد داشت به همراه سپاه برود مخالفت بکند و به او بگوید؛ ممکن است تو در جنگ کشته بشوی و اوضاع سیاسی مسلمین دچار تنش بشود؛ و حتی در همان زمانی که شورش بر علیه عثمان به توسط عمار یاسر و محمد ابی بکر از سر گرفته شده بود، بارها عثمان را نصیحت کند و به او اعلام بکند که؛ کاری نکن که کشتن خلیفه در میان مسلمین باب بشود.

بنابراین بیعت امام علی با شیخین آنچنان که؛ عبدالکریم سروش می‌گوید به خاطر محافظه کاری امام علی نبود بلکه برعکس بر پایه یک؛ تحلیل سیاسی همه جانبه او از اوضاع جاری و شرایط مسلمین در بعد از مرگ پیامبر و آرایش تضادها و تعیین وظایف تاکتیکی خود در کادر آن تضادها بود! و امام علی به درستی دریافت که در آن شرایط «کدام تضاد در چارچوب کدام تضاد دیگر قابل حل می‌باشد» و دلیل این که بر خلاف آنچه که عبدالکریم سروش می‌گوید (او تصمیم امام علی در بیعت با شیخین را یک تصمیم در کادر استراتژی می‌داند و نه در کادر تاکتیک و لذا در این رابطه نتیجه می‌گیرد که به جز استثناء امام حسین، قاعده همه ائمه شیعه از امام علی تا آخر در مماشات با حکومت‌ها بوده است و نه ستیزه؛ و این شریعتی بود که از دیدگاه عبدالکریم سروش به غلط آمد استثناء امام حسین را در تاریخ ائمه شیعه بدل به قاعده کرد!) این انتخاب امام علی در بیعت با شیخین در آن شرایط یک -انتخاب تاکتیکی بوده است و نه انتخاب استراتژیکی- برخورد همین امام علی در شورای تعیین جانشینی عمر با رویه شیخین بود که به کلی در برابر پیشنهاد بیعت عبدالرحمن عوف رویه شیخین را رد می‌کند و رویه خود را به عنوان آلترناتیو رویه شیخین اعلام می‌کند، بعد از مرگ عمر به علت این که شرایط مسلمین تغییر کرده است امام علی بر پایه تحلیل جدید خود از آن شرایط و آرایش تضادها و درک این که در آن شرایط کدام تضاد در کادر کدامین تضاد قابل حل می‌باشد، در پاسخ به عبدالرحمن عوف (که جهت بیعت با امام علی شرط گذاشت و به امام علی گفت که من با تو بیعت می‌کنم به شرط این که تو به قرآن و سنت و رویه شیخین تمکین کنی) امام علی در پاسخ به او می‌گوید که؛ «به قرآن و سنت آری اما به روش و رویه شیخین نه چرا که من خودم دارای رویه هستم.»

بنابراین بیعت امام علی با شیخین برعکس آنچه که عبدالکریم سروش مدعی است به معنای تأیید حکومت و روش شیخین توسط امام علی نبود (بلکه تنها یک انتخاب تاکتیکی امام علی بر پایه تحلیل اوضاع جاری بود که بعد از مرگ پیامبر اسلام و آرایش تضادها در آن شرایط صورت گرفت)، چرا که هم مردم و هم خود شیخین و به خصوص عثمان می‌دانستند که امام علی و جناح او به رهبری عبد الله ابن مسعود و ابودر و... جزء اپوزیسیون و مخالفین حکومت و رویه شیخین و به خصوص عثمان می‌باشند، تا آن اندازه که حتی به مصلحت هم

حاضر نیست با گفتن یک «نعم یا بله» در پاسخ عبدالرحمن عوف حکومت بر بزرگترین امپراطوری تاریخ بشر (یک امپراطوری که روم و ایران و مصر و... جزء ایالت‌های آن بود) را صاحب بشود.

بنابراین در عین حالی که رسما و علنا (در شورای تعیین جانشینی عمر) اعلام می‌کند که من رویه شیخین را قبول ندارم، ولی با آن‌ها بیعت می‌کند و آن‌ها را حمایت مشورتی می‌نماید و در مسائل سیاسی به آن‌ها کمک می‌کند زیرا امام علی بر پایه غدیر خم و خلافت و فدک و منافع شخصی و خانوادگی با شیخین برخورد نمی‌کرد بلکه بالعکس، فقط بر پایه تحلیل مشخص سیاسی و آرایش تضادها و تعیین وظایف تاکتیکی خود که از شرایط اسلام و مسلمین پس از پیامبر داشت موضع گیری می‌کرد، لذا برای امام علی بیعت سیاسی با شیخین به صورت تاکتیکی (و نه استراتژیکی و درازمدت) در شرایط سیاسی بعد از مرگ پیامبر (البته بر پایه منافع اسلام و مسلمین) از اتحاد با ابوسفیان یا تسلیم در برابر تضادهای داخلی و خارجی، (اصولی‌تر بود) و به همین دلیل به صورت تاکتیکی آن را انتخاب کرد.

در این رابطه است که بزرگترین وظیفه پیشگام در شرایط تندپیچ سیاسی - اجتماعی؛ ارائه تحلیل مشخص از اوضاع جاری سیاسی و آرایش تضادهای سیاسی بر پایه تحلیل مشخص و تعیین حل هر تضاد در کادر تضاد دیگر می‌باشد. چراکه پیشگام فقط در این صورت است که می‌تواند تعیین وظایف تاکتیکی بکند، به عبارت دیگر از آنجائی که در تندپیچ‌های حرکت یک جامعه آرایش تضادهای آن جامعه دچار تغییر می‌شود، با تغییر آرایش تضادها لازم است تا پیشگام در برخوردهای تاکتیکی و سیاسی خود تجدید نظر بکند.

از ما بارها به صورت کتبی و شفاهی سوال شده که؛ چرا نشر مستضعفین در سال‌های ۵۸ و ۵۹ به مبارزه اقلیت‌های قومی ایران اعم از کرد و بلوچ و عرب و ترکمن و ... بهاء می‌داد و در برابر کوچک‌ترین حرکت آن‌ها به ارائه تحلیل مستمر می‌پرداخت و حتی در باره آن‌ها جزوه و کتاب می‌نوشت، اما همین نشر مستضعفین از خرداد ۸۸ که فرآیند دوم حرکت برونی خود را از سر گرفته است، حتی یک مقاله کنکریت مشخص در باب مبارزه اقلیت‌های قومی ایران ننوشته است؟ آیا خود این امر دلیل آن نمی‌شود که نشر مستضعفین در فرآیند دوم حرکت خود از واقعیت‌های اجتماعی ایران دور افتاده است و حرکتش در فرآیند

دوم مضمون روشنفکرانه و نظری و سکتاریستی پیدا کرده است؟

آنچه در پاسخ می‌توانیم بگوئیم این حقیقت سیاسی است که از نظر گاه نشر مستضعفین در سال‌های ۵۸ و ۵۹ مبارزه و تضاد مردم ایران و جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری ایران از کانال جنبش اقلیت‌های قومی می‌گذشت اما در شرایط بعد از خرداد ۸۸ و به موازات اعتلای جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک ایران، تضادها از کانال جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک ایران عبور می‌کند، لذا در هر مرحله‌ائی از آرایش تضادهای جامعه اگر بر پایه تحلیل سیاسی مشخص و به صورت علمی دریافتیم که؛ با آرایش تضادهای موجود جامعه که بر پایه یک تحلیل سیاسی کلی و جاری در آن شرایط به خصوص انجام می‌گیرد، حل آن تضاد از طریق کدامین تضاد می‌گذرد؟ تکیه کردن بر حل آن تضاد در آن شرایط به خصوص به معنای تکیه کردن بر حل همه تضادهای موجود در آن جامعه می‌باشد!

برای مثال از آنجائی که از خرداد ماه ۸۸ تضاد خلق با حاکمیت مطلقه فقهائی ایران به علت کودتای انتخاباتی ۲۲ خرداد ماه ۸۸ عمده می‌شود، تکیه کردن نشر مستضعفین در این دوران بر تضاد خلق و حاکمیت مطلقه فقهائی ایران که در چارچوب جنبش اجتماعی خرداد ۸۸ و جنبش دموکراتیک دانشجویان و زنان و... انجام گرفت، با تکیه کردن بر تضاد جنبش اقلیت‌های قومی ایران با حاکمیت مطلقه فقهائی که در سال ۵۸ و ۵۹ وجود داشت، برابر می‌باشد؛ و از آنجائی که در سال‌های ۵۸ و ۵۹ تمامی تضادهای داخلی از کانال تضاد اقلیت‌های قومی با حاکمیت مطلقه فقهائی ایران می‌گذشت، لذا تکیه عمده بر جنبش اقلیت‌های قومی ایران با حاکمیت مطلقه فقهائی در سال‌های ۵۸ و ۵۹ بود، که بالطبع به معنای تکیه بر جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک و جنبش کارگری ایران در آن شرایط نیز بود!

آنچنان که در شرایط فعلی نیز به موازاتی که؛ امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و صهیونیسم بین‌الملل به سرکردگی اسرائیل جهت حمله نظامی به کشور ایران خیز برداشته‌اند، و رشد اعتلای تضادهای منطقه در چارچوب جنبش بهار عربی دوباره جامعه ایران را به لحاظ سیاسی در یک تندپیچ سیاسی جدید قرار داده است، که جهت آرایش تضادها و درک وظایف و مسئولیت‌های تاکتیکی پیشگام در این شرایط ما را موظف می‌کند تا در چارچوب تحلیل اوضاع جاری جدید و آرایش جدید از تضادها، که بر پایه آن به تعیین

مسئولیت و وظایف تاکتیکی خودمان بپردازیم.

البته سوال مهمی که در همین رابطه قابل بررسی می‌باشد این که؛ «تندپیچ اجتماعی» که عامل ارائه تحلیل جاری و یا آرایش مجدد تضادها و تعیین جدید مسئولیت‌های تاکتیکی ما می‌باشد کدام است؟ برای شناخت تندپیچ اجتماع تنها کافی است که به این اصل توجه کنیم و آن را معیار قرار دهیم که؛ هر زمانی شرایط یک جامعه با تغییر خود در مرحله‌ای قرار می‌گیرد که دیگر حل تضادها بر پایه آرایش قبلی تضادها امکان‌پذیر نمی‌باشد، باید دریابیم که آن جامعه در یک فرآیند جدید و تندپیچ جدید قرار گرفته است! که برای شناخت آن تندپیچ اجتماعی و آرایش جدید تضادها بر پایه آن و فهم و شناخت مسئولیت‌های تاکتیکی مان موظف و مجبور هستیم تا دست به تحلیل از اوضاع جاری جدید بزنیم.

برای مثال از زمانی که استراتژی تکوین خاورمیانه بزرگ امپریالیسم آمریکا و صهیونیسم بین‌الملل جهت سرنگونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران و رژیم بعثی در عراق و خانواده اسد در سوریه و نابودی حزب الله در لبنان و نابودی حماس در نوار غزه گره خورده است، و امپریالیسم آمریکا با حمایت عربستان و قطر و ترکیه توانسته است به مهار جنبش بهار عرب دست پیدا کند، برای ایران تندپیچ جدید سیاسی فرا رسیده است که در این رابطه بر آن شدیم تا با ارائه تحلیل اوضاع جاری از شرایط بین‌المللی و شرایط منطقه‌ای و شرایط تضادهای داخلی جامعه ایران به شناخت این تندپیچ اجتماعی ایران دست پیدا کنیم...

مکانیزم برخورد
بالائی‌های قدرت
با
تضادهای سیاسی

اسفند ماه امسال (سال ۹۰) انتخابات مجلس نهم است، که طبق سنوات ۳۳ سال گذشته ایران انتخابات مجلس نظام مطلقه فقهاتی نه تنها طبق اصول دموکراسی حرکتی در جهت تقسیم قدرت بالائی‌ها با پائینی‌های جامعه نمی‌باشد بلکه بالعکس، حرکتی در جهت تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های مختلف بالائی می‌باشد که توسط آن مقام عظمای مطلقه فقهاتی می‌کوشد توسط اهرم‌های فیلترینگ خود که همان شورای نگهبان و خز و خورجین متعلقه آن می‌باشد جهت فروکش کردن آتش تضادهای پیوسته شعله ور درون حاکمیت به تقسیم کرسی‌های قدرت بین جناح‌های درون حاکمیت بپردازد. چراکه آنچه که مسلم است اینکه در بافت نظام‌هایی توتالیتر سیاسی و اقتصادی و فرهنگی که در راستای منافع پائینی‌ها و توسط انتخاب توده‌ها بر اریکه قدرت سوار نشده باشند و حاکمیت مادام العمری توسط سرنیزه بر توده‌ها داشته باشند، تضادمند بودن آن امری محتوم و جبری می‌باشد و خود رشد این تضادهای داخلی است که در تحلیل نهائی آن رژیم را از پای در می‌آورد و همین رشد تضادها است که باعث می‌گردد تا در نقطه نهائی رژیم توسط آن تیر خلاص خود را به صدا در آورد و عاملی گردد تا توسط آن قدرت از بالائی‌ها به سمت پائینی‌ها ریزش کند و انقلاب یا اصلاحات واقعی اجتماعی تحقق پیدا کند. بنابراین:

اولا - تکوین و پیدایش تضاد و رشد آن در عرصه سیاسی بین جناح‌های قدرت رژیم‌های

غیر مردمی که نه به انتخاب توده‌ها بر کرسی قدرت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تکیه زده‌اند و نه منافع پائینی‌ها در عرصه تضاد بالائی‌ها را نمایندگی می‌کنند، امری جبری و طبیعی می‌باشد.

ثانیا - همین تضادهای سیاسی بین جناح‌های بالائی قدرت، خود معلول رشد تضادهای طبقاتی و اجتماعی و اقتصادی و... جامعه می‌باشد که در مرحله نهائی به صورت تضادهای سیاسی نمود پیدا می‌کند.

ثالثا - آنچه عامل اعتلای جنبش اجتماعی جامعه در مقابله کردن با قدرت بالائی‌ها می‌شود، همین انتقال تضادهای سیاسی بالائی‌ها در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت به پائینی‌ها می‌باشد. رابعا - تنها عاملی که توان حکومت کردن بالائی‌ها بر پائینی‌ها را می‌گیرد همین رشد تضادهای سیاسی بین جناح‌های قدرت در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت می‌باشد.

خامسا - تنها فونکسیون جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و دموکراتیک و سوسیالیستی همین رشد تضادهای سیاسی حاکمیت می‌باشد، یعنی تا زمانی که جنبش‌های مردمی نتواند باعث رشد تضادهای سیاسی درون حاکمیت گردند، نمی‌توان به سیر علمی آن‌ها اعتقادی داشت. به عبارت دیگر به همان میزان که انتقال تضادهای سیاسی عامل اعتلای جنبش‌های اجتماعی می‌شود، خود همین اعتلای جنبش‌های اجتماعی باعث رشد تضادهای سیاسی درون حاکمیت می‌گردد. که این رشد دیالکتیکی تضادها و اعتلای جنبش در تحلیل نهائی گورکنی می‌شود که آخرین ماشه تیر خلاص حاکمیت‌های غیر مردمی یا ضد مردمی را به صدا در می‌آورد. البته بالائی‌ها هم نه نسبت به رشد تضادهای درونی خود و فونکسیون آن نسبت به جنبش بی اطلاع هستند و نه در برابر آن‌ها بی تفاوت هستند، بلکه معمولا برای مقابله کردن با رشد این تضادهای سیاسی در درون خود سه راه حل یا سه مکانیزم به کار می‌گیرند، که یکی از این مکانیزم‌ها راه حل لیبرالیستی است و دوم راه حل دموکراتیک می‌باشد و سومی راه حل دسپاتیزم که در همین جا به شرح آن‌ها می‌پردازیم:

۱ - راه حل لیبرالیستی:

این مکانیزم که تئوریسین‌های آن منتسکیو و ژان لاک و روسو و «اصحاب دایره المعارف» می‌باشند و از بعد از انقلاب کبیر فرانسه که در سال ۱۷۸۹ تحقق پیدا کرد و با این انقلاب طبقه بورژوازی در اروپا به عنوان طبقه مسلط اجتماعی جایگزین طبقه زمیندار و فئودال‌ها گردید. از آنجائی که همراه با سقوط حاکمیت فئودال‌ها در اروپا و تثبیت حاکمیت بورژوازی در آنجا مناسبات سیاسی و فرهنگی و اجتماعی فئودالیسم در اروپا که اسکولاستیک نامیده می‌شد نیز سقوط کرد، طبقه بورژوازی اروپا یعنی طبقه استثمارگر حاکم جدید برای جایگزینی مناسبات اسکولاستیک زمینداری، مناسبات لیبرالیسم را به عنوان دستگاه فلسفی و معرفتی و اخلاقی و اقتصادی خود برگزید و آن را به عنوان پشتوانه فرهنگی، سیاسی، معرفتی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی جایگزین دستگاه فلسفی و فرهنگی و معرفتی فئودالیسم کرد که بر پایه این دستگاه لیبرالیسم جدید، یکی از مشخصه‌های این دستگاه مشخصه سیاسی آن بود که مطابق آن برعکس دستگاه سیاسی اسکولاستیک مناسبات زمینداری که بر پایه دسپوتیزم استوار بود.

در دستگاه لیبرالیسم طبقه بورژوازی حاکم جهت آمبورژوازه کردن پائینی‌ها جامعه غرب و حرکت ضد انگیزه‌ائی آن‌ها معتقد به مشارکت محدود در قدرت سیاسی و فرهنگی و اقتصادی توده‌ها بود. تا آنجائی که حاکمیت خود طبقه بورژوازی بر عرصه قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه اروپا دچار خدشه‌ائی نگردد و این مشارکت را به عنوان مکانیزمی جهت کاهش تضادهای داخلی خود و راه نجات از بحران‌های نگون ساز سیاسی و اجتماعی و اقتصادی تلقی می‌کرد. بر پایه این مکانیزم لیبرالیستی، دستگاه قدرت سیاسی امروز تقریباً تمامی کشورهای سرمایه‌داری و امپریالیستی غرب و در راس آن‌ها امپریالیسم جهانخوار آمریکا بافت حاکمیت سیاسی خود در داخل کشورشان استوار کرده‌اند. توسط این مکانیزم لیبرالیستی است که علاوه بر اینکه طبقه بورژوازی حاکم جهان سرمایه‌داری توانسته است حاکمیت سیاسی خود را در اروپا و آمریکا و کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته دیگری مثل ژاپن و کره جنوبی و... تثبیت نمایند، توانسته‌اند از وقوع انقلابات طبقه پائین

جامعه بر علیه خود جلوگیری نمایند. این راه حل لیبرالیستی برای مقابله کردن با رشد تضادهای سیاسی بین جناح‌های قدرت در بین بالائی‌ها عبارتند از :

الف - منتخبی بودن مسئولین اصلی قدرت توسط مردم به شکل انتخابات مستقیم یا غیر مستقیم؛

ب - تقسیم و تفکیک شاخه‌های قدرت به قوای جدا از هم؛

ج - زمان‌بندی کردن دوران مسئولیت منتخبین متولی قدرت توسط مردم؛

د - پاسخگو بودن مسئولین منتخب قدرت در عرصه مسئولیت خویش در برابر مردم؛

ه - وجود مکانیزم‌های قانونی جهت عزل منتخبین مسئول بر قدرت از قدرت، در هر زمانی که توده‌ها اراده جمعی کنند.

در راستای انجام مکانیزم فوق است که نخستین فونکسیون آن افول تضادهای داخلی حاکمیت می‌باشد، چرا که در اینجا بر پایه مکانیزم فوق دستگاه قدرت حاکم می‌تواند پیوسته خود را در برابر مردم نقد کند و هر سیستمی که پتانسیل آن را داشته باشد که بتواند به صورت دینامیک از درون، خود را نقد کند، این سیستم می‌تواند تضادها یا بحران‌های سیاسی داخل خود را حتی به صورت موقت هم که شده افول دهد. چراکه چنین سیستم دموکراتیکی می‌تواند تضادهای درونی خود را در خدمت قوام و حرکت خود در آورد. مولوی در این رابطه می‌گوید:

هست حیوانی که نامش اشغراست او به ضرب چوب خوب لمر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود او به ضرب چوب فربه می‌شود

بنابراین برعکس تضادهای نظام‌های توتالیتر، در نظام‌های لیبرالیستی نه تنها تضادهای درونی حاکمیت نمی‌تواند باعث فرسایش و بحران و بن بست سیستم بشود بلکه بالعکس، این تضادها درونی به صورت کاذب و فرمالیته و استعمارگرانه توسط بورژوازی یعنی طبقه حاکم در راستای قوام و حیات و پویائی آن‌ها در خواهد آمد.

۲- راه حل دموکراتیک تقسیم قدرت:

دکترین دیگری که به عنوان یک مکانیزم آلترناتیو راه حل لیبرالیسم مطرح می‌باشد دکترین دموکراتیک می‌باشد که مطابق این دکترین از آنجائی که مبنای تئوری این مکانیزم اصل شوری به عنوان یک نظام (نه به عنوان یک نهاد) می‌باشد، در عرصه نظام شورائی دکترین دموکراتیک می‌کوشد که به مقابله با پدیده تکاثر قدرت در سه عرصه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی در اجتماع بشری بپردازد. به عبارت دیگر از نظر طرفداران تئوری دموکراتیک تنها عامل فسادساز و نگون ساز و بحران آفرین در جامعه بشری اصل تکاثر قدرت می‌باشد، که تا زمانی که این موضوع تکاثر قدرت در اشکال سه گانه آن در جامعه وجود داشته باشد بحران و فساد در جامعه انسانی امری طبیعی خواهد بود.

از نگاه تئوریسین‌های این دکترین تنها عاملی که می‌تواند به مقابله با اصل تکاثر قدرت در سه شکل آن در جامعه بپردازد فقط و فقط اصل شورا می‌باشد، بر پایه اصل شوری به عنوان یک نظام است که طرفداران این نظریه معتقدند که شوری می‌تواند زمینه اجتماعی شدن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی در جامعه تکاثر زده طبقاتی فراهم کند. اگرچه در دکترین دموکراتیک و دکترین لیبرالیستی - که قبلا ذکرش رفت - اصل تقسیم قدرت و ثروت و معرفت مشترک می‌باشد، اما این اشتراک بین این دو دکترین تنها یک اشتراک لفظی است نه یک اشتراک حقیقی. چراکه اصل تقسیم قدرت همراه با اصل مشارکت توده‌ها در قدرت سه گانه جامعه اعم از قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی، قدرت معرفتی در دکترین دموکراتیک بر عکس دکترین لیبرالیستی یک شعار عوام فریبانه اجتماعی جهت انگیزه زدائی و آمبورژوازه کردن توده‌ها نمی‌باشد بلکه بالعکس، در عرصه دکترین دموکراتیک بر پایه اصل نظام شورائی که بر تمامی نهادهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و معرفتی از پائین تا بالا استوار می‌باشد، توزیع قدرت در عرصه سیاسی و اجتماعی و

۱. البته باز هم تاکید می‌کنیم که شورا به عنوان یک نظام. نه شورا به عنوان یک نهاد که امروز نظام‌های دسپاتیسمی مانند نظام مطلقه فقهانی حاکم بر ایران از آن به عنوان یک عصای استحمار استفاده می‌کند.

معرفتی و اقتصادی به معنای واقعی کلمه به انجام می‌رسد.

در این رابطه است که دیگر به معنای واقعی کلمه، توده‌ها می‌توانند بر سرنوشت خود سوار شوند و طبقه به معنای واقعی کلمه چه در عرصه طبقاتی و اقتصادی و چه در عرصه اجتماعی و سیاسی و معرفتی از بین می‌روند و در اینجا است که از نگاه طرفداران این دکترین تضادهای درون بالائی‌ها به صورت حقیقی و واقعی از بین می‌رود، چراکه دیگر بالائی وجود ندارد تا بر پائینی حکومت کند، مردم بر مردم حکومت می‌کنند و اینجا است که دموکراسی به معنای واقعی کلمه تحقق خارجی پیدا می‌کند و تضادهای کشنده در عرصه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی و معرفتی از بین می‌روند و تضادها موجود در این عرصه در خدمت اعتلای توده‌ها در خواهد آمد. پس اگر بخواهیم مبانی تئوریک دکترین دموکراتیک را در اینجا به صورت روتین شده مطرح کنیم باید بگوئیم که:

در دکترین دموکراتیک مبنای حل بحران‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و معرفتی مقابله با اصل تکاثر قدرت در سه شکل آن یعنی تکاثر قدرت سیاسی، تکاثر قدرت معرفتی و تکاثر قدرت اقتصادی می‌باشد.

از نگاه دکترین دموکراتیک تنها مکانیزمی که می‌تواند به عنوان آلترناتیو ویرانگر پدیده تکاثر قدرت در جامعه مطرح شود، اصل شوری است.

شورا در دکترین دموکراتیک به عنوان یک نظام مطرح می‌باشد نه نهاد، که مطابق آن شورا به عنوان یک نظام می‌تواند تمام ارکان اجتماعی را به صورت فراگیر از پائین در عرصه‌ها مختلف اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و معرفتی مطرح گردد.

بر پایه دکترین دموکراتیک شورا به صورت نظام نه نهاد، می‌تواند زمینه اجتماعی شدن قدرت در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه فراهم کند.

بر پایه دکترین دموکراتیک از آنجائی که عامل تمامی فسادهای اجتماعی چه فساد سیاسی و چه فساد اقتصادی و چه فساد معرفتی، اصل تکاثر قدرت می‌باشد، به موازات اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی بر پایه نظام شورائی بحران‌های نگون ساز اجتماعی در عرصه‌های سیاسی و معرفتی و اقتصادی از بین می‌رود و در جامعه تعادل به

معنای واقعی کلمه حاکم می‌گردد.

پس از اینکه بر پایه دکترین دموکراتیک در کانتکس نظام شورائی پدیده تکاثر قدرت در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و معرفتی در جامعه از بین رفت، تضادهای ویرانگر سیاسی و اقتصادی و معرفتی و اجتماعی صورت ویرانگری خود را از دست می‌دهند و صورت سازندگی به خود می‌گیرند، آنچنانکه پیامبر در این رابطه فرمود: «ان فی اختلاف امتی رحمه» یا «ان فی اختلاف علماء امتی رحمه» یا «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان فقد كفره یا فقد قتله» که در تمامی این کلام‌ها آنچه پیامبر بر آن تکیه می‌کند وجود تضادها درونی جامعه چه در عرصه سیاسی، چه در عرصه اقتصادی، چه در عرصه اجتماعی و چه در عرصه معرفتی به عنوان یک امر تعالی بخش و مثبت می‌باشد، که باز در همین رابطه مولوی در انتهای دفتر دوم مثنوی - چاپ نیکلسون - دفتر دوم - صفحه ۳۷۶ - سطر ۶ به بعد می‌گوید:

دو قبیله کاوس و خزرج نام داشت	یک زدیگر جان خون آشام داشت
کین‌های کهنه‌شان از مصطفی	محو شد در نور اسلام و صفا
اولا اخوان شدند آن دشمنان	همچو اعداد عنب در بوستان
وز دم المومنون اخوه به پند	در شکستند و تن واحد شدند
غوره و انگور ضدانند لیک	چونک غوره پخته شد شد یار نیک
غوره‌های نیک کایشان قابلند	از دم اهل دل آخر یکدلند
سوی انگوری همی رانند تیز	تا دوئی بر خیزد و کین و ستیز
پس در انگوری همی درنند پوست	تا یکی گردنند و وحدت وصف اوست

باز در این رابطه مولوی در دفتر اول مثنوی - صفحه ۳۶ - در تفسیر آیه «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ...» (سوره بقره - آیه ۱۳۶) می‌گوید:

جان حیوانی ندارد احقاد	تو مجوی این احقاد از جان باد
گر خورد نان این نگرده سیر آن	ور کشد بار این نگرده آن گران
بلکه این شادی کند از مرگ آن	از حسد میرد چو بیند برگ آن

متحد جان‌های مردان خداست	جان گرگان و سگان از هم جداست
جسمش‌ان معدود لیکن جان یکی است	مومنان معدود لیک ایمان یکی است
هر یکی باشد به صورت غیر آن	ده چراغ گر حاضر آری در مکان
چون به نورش روی آری بی شکی	فرق نتوان کرد نور هر یکی
لا نفرق بین احاد رسل	اطلب معنی من القرآن قل
صد نباشد یک شود چون بفشتری	گر تو صد سبب و صد ابی بشمیری

پس در بستر دکترین دموکراتیک بر پایه نظام شورائی نه تنها تضادهای سیاسی و اجتماعی و نژادی و فرهنگی عامل انحطاط نیستند بلکه بالعکس، همین تضادها در جامعه دموکراتیک باعث می‌گردند تا به عنوان موتور حرکت تعالی بخش جامعه انسانی بشوند. به این ترتیب است که در سوره الحجرات - آیه ۱۳ از این تضادها به عنوان وسیله شناخت یاد می‌کند:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» - ای مردم ما آفریدیم شما را از نر و ماده و گردانیدیم شما را شاخه‌ها و تیره‌هایی برای اینکه یکدیگر را بشناسید».

۳ - راه حل دسپاتیزم:

از آنجائی که این دکترین و نظریه در زمانی به کار گرفته می‌شود که نظام‌های سیاسی قدرت مسلط بر توده‌ها به خاطر غیر مردمی بودن یا ضد مردمی بودن حاکمیت آن‌ها امکان اجرای راه حل دموکراتیک و راه حل لیبرالیستی برایشان وجود ندارد، چراکه در اینگونه نظام‌های غیر مردمی و ضد مردمی به علت اینکه نظام‌های سیاسی مسلط بر توده‌ها بر پایه مشروعیت‌های کاذب ساختگی در غیاب توده‌ها به حاکمیت ضد مردمی خود مشروعیت و مقبولیت کاذب می‌بخشند. حال یا به صورت مشروعیت مذهبی یا مشروعیت فرقه‌ائی، نژادی، قومی، قبیله‌ائی، سنتی و بالاخره مشروعیت سرنیزه‌ائی. آن‌ها دیگر نیازمند به حضور مردم در عرصه کسب مشروعیت و مقبولیت قانونی و مردمی نیستند. قدرت سیاسی برای این‌ها موهبتی است که از آسمان و خدا توسط پیامبر و امام زمان و... تفویض شده و از

آنجائی که تنها خود این طایفه هستند که لیاقت ذاتی این تفویض قدرت از آسمان داشته‌اند؛ لذا مشروعیت و مقبولیت آن‌ها در آسمان‌ها توسط خدا و پیامبر و امام زمان و... تعیین شده است.

طبیعی است که هر گاه مشروعیتی و مقبولیتی در آسمان تعیین گردد، دیگری نیاز به تبیین و تائید آن در زمین نمی‌باشد و هر گاه برای کسب مشروعیت و مقبولیت دیگر نیازمند به حضور و مشارکت قدرت با مردم نباشد، خود دسپاتیزم می‌تواند به عنوان تنها آلترناتیو دو دکتترین دموکراتیک و لیبرالیسم پاسدار مشروعیت و مقبولیت اینگونه نظام‌های غیر مردمی باشد. از آنجائی که در اینگونه نظام‌های ضد مردمی نه سیستم‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و نه حاکمیت و نمایندگان قدرت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی منتخب توده‌ها نمی‌باشند، و لذا در اینگونه سیستم‌ها امکان تقسیم قدرت بین بالائی‌ها و پائینی‌های جامعه وجود ندارد و به جز سرنیزه، قدرت نظامی و پلیسی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی امکان فراهم کردن تثبیت قدرت برای آن‌ها نمی‌باشد و از آنجائی که تمامی متولیان اصلی قدرت در اینگونه نظام‌ها تمامیت خواه می‌باشند، امکان سیال کردن محدوده و زمان حاکمیت توسط قانون برای آن‌ها وجود نخواهد داشت. هر گونه رخنه کوچکی همراه با عقب نشینی آن‌ها به معنای نفی تمامیت موجودیت آن‌ها در برابر حرکت توده‌ها می‌باشد.

به همین دلیل است که تنها راه حل استمرار حیات این سیستم‌ها شعار، «همه یا هیچ قدرت» است یعنی یا باید تمامی قدرت مادام العمر و نسل به نسل در خدمت آن‌ها باشد یا اینکه هیچ. طبیعی است که برای اینچنین نظام‌هایی اجرای دکتترین دموکراتیک و لیبرالیستی به مثابه پذیرش تیر خلاص حیات قدرت خود می‌باشد و کوچک‌ترین عقب نشینی اختیاری و اجباری از قدرت به معنای به راه افتادن سونامی مرگ اینگونه رژیم‌های ضد مردمی می‌باشد. تنها دکتترینی که می‌تواند آینده حیات این چنین نظام‌هایی را بیمه بکند فقط و فقط سرنیزه و دکتترین دسپاتیزم می‌باشد. آنچنانکه ناپلئون بناپارت می‌گفت که «با سرنیزه هر کاری می‌توان کرد فقط روی آن نمی‌توان نشست». به همین دلیل است که این نظام‌ها:

اولا در عرصه تصاحب قدرت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی تمامیت خواه هستند و تن به پذیرش هیچگونه مشارکت مردمی نمی‌دهند.

در ثانی برای مشروعیت بخشیدن به قدرت نامشروع خویش راهی جز لباس آسمانی بخشیدن به قدرت نامشروع زمینی خود ندارند. حال این لباس آسمانی یا به صورت موهبتی الهی است که آنچنانکه در قانون اساسی مشروطیت بود و پهلوی اول و دوم مدعی آن بودند که از طرف خداوند به صورت یک پکیج بر اعلیحضرت تفویض شده است و یا آنچنانکه مقام عظمای ولایت مطلقه فقهاتی می‌گفت به صورت ولایت پیامبر از طریق امام زمان به جانشین امام زمام که همان روحانی یا مرجع تقلید و خود او می‌باشد تفویض گردیده است.

به عبارت دیگر آنچه بر قدرت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی رژیم‌های دسپات و توتالیتر و نامشروع و غیر دموکراتیک مشروعیت می‌بخشد، برعکس رژیم‌های دموکراتیک که رای و انتخاب توده‌ها می‌باشد - در اینگونه رژیم‌های نامشروع، مشروعیت ساختگی آسمانی می‌باشد که به نام ولایت، خود را جانشین خدا و پیامبر و امام زمان می‌دانند. البته در این رابطه هم تا زمانی که رابطه یک طرفه باشد یعنی خدا و پیامبر و امام زمان مشروعیت بخش به نظام نامشروع آن‌ها باشد، اینها به خدا و پیامبر و امام زمان تکیه می‌کنند و طبیعی است که هر زمانی که خدا و پیامبر و امام زمان و... آنچنان برای جامعه تبیین گردد که مشروعیت حاکمیت نامشروع آنها به چالش بگیرد، این خداپرستی و پیامبرشناسی، اعتقاد به امام زمان، یک خدا و پیامبر و امام زمان التقاطی می‌دانند که قائلین آن باید تحت لوای ارتداد و کفر و الحاد و نفاق ریشه کن شوند.

به این ترتیب است که آنچنانکه اقبال لاهوری در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» ترجمه مرحوم احمد آرام مبحث روح فرهنگ و تمدن اسلامی صفحه ۱۴۶ به بعد می‌گوید: «تنها راه حل مقابله کردن با این سونامی وحشتناک معرفتی و ارجاعی و تاریخی مذهبی و دسپاتیزم سیاسی در اسلام این است که ما طبق آیه ۴۰- سوره الاحزاب که می‌فرماید: **مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ...** - همراه با ختم نبوت محمد. ختم ولایت محمد را نیز اعلام کنیم». چراکه آنچنانکه علامه اقبال لاهوری می‌گوید ولایت برای پیامبر اسلام به عنوان بزرگترین اهرم تبلیغی در پیشبرد رسالتش بوده است، که زیرا پیامبر اسلام توسط ولایت خود شخصیت خودش را به عنوان دلیل و حجت پیامش مطرح می‌کرده است.

طبیعی است که از نظر علامه محمد اقبال زمانی که خود پیام با ختم نبوت محمد پایان یابد ولایت او نیز که مبین تکیه بر شخصیتش به جای حجت و دلیل پیامش می‌باشد نیز ختم می‌گردد. به عبارت دیگر در عصر جاهلیت و دوران کهن تاریخ انسان که محمد می‌کوشید تا شخصیت فردی خود را جایگزین دلیل و حجت کند تا توسط این امر به مردم بگوید، چون من این وحی را تجربه کرده‌ام شما موظف هستید آن را بپذیرید و از غیر از من هر کس دیگری که چنین ادعای نظری و عملی که من می‌کنم اگر بکند، نباید بپذیرید. اقبال معنی ولایت را این می‌داند و از آنجائی که اقبال معتقد است که محمد در دوران انتقال بشر از دوران کهن به دوران عقلانیت مبعوث شده است. لذا تنها با این سلاح ولایت بود که محمد توان آن را پیدا کرد تا تاریخ و سرنوشت بشریت را دگرگون سازد و گرنه اگر محمد می‌خواست بر پایه عقلانیت برهانی، به جای ولایت خویش به تبلیغ حرکت خود در جامعه عقب مانده بشریت در قرن هفتم میلادی بپردازد هرگز امکان اینکه بتواند حتی یک آکادمی به اندازه افلاطون در آتن به جای تمدن بزرگ اسلامی قرن هشتم میلادی بر پا کند برایش امکان پذیر نبود، تا چه رسد به اینکه بخواهد بزرگترین تمدن بشریت در عرض کمتر از بیست سال بر پا کند.

پس رمز موفقیت حرکت محمد از نظر علامه اقبال لاهوری در همین اصل ولایت نهفته است. ولی البته اقبال در همین مقاله وجدان مسلمانان را نسبت به این امر بیدار می‌کند که همین امر ولایت پیامبر که توانست توسط محمد تا این اندازه دارای فونکسیون مثبت باشد، اگر با مرگ محمد پایان یافته تلقی نکنیم و جایگزین آن عقل استدلال گر و استقرائی و برهانی قرار ندهیم به عنوان بزرگترین آفت استبدادساز جامعه بشریت و جامعه مسلمانان تجلی خواهد کرد. چراکه آنچنانکه رادها کریشنان هندی می‌گوید: «هنگامیکه زور لباس تقوی و مذهب به تن می‌کند بزرگترین فاجعه بشریت به وجود می‌آید» که نمونه آن امروز در ردا و لباس ولایت مطلقه فقهاتی که تحت عنوان ولایت محمد در کشور ما، فوق همه قانون‌ها و اخلاق‌ها قرار گرفته و خشن‌ترین و وحشتناکترین استبداد تاریخ بشریت را به نمایش گذاشته است، به رای العین می‌بینیم.

بنابراین از نظر علامه محمد اقبال لاهوری اگر ختم نبوت محمد را به ختم ولایت او تعمیم ندهیم هر کس بعد از محمد می‌تواند با تئوریزه کردن حاکمیت سیاسی و فرهنگی و اقتصادی

خود در کانتکس موضوع ولایت محمد علاوه بر مشروعیت بخشیدن به حکومت نامشروع خود همراه با نفی عقل استقرائی و برهانی، بزرگترین سیستم توتالیتر بر بشریت به نام ولایت پیامبر و امام زمان تحمیل کند. یعنی اگر مشکینی مدعی می‌شود که امام زمان زیر لیست نمایندگان مجلس هفتم که غیر دموکراتیکترین مجلس ۳۳ ساله گذشته رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشند امضاء کرده است و اگر دولت احمدی نژاد در مدت کمتر از یک هفته سی ملیون سی دی «ظهور امام زمان نزدیک است» در سرتاسر ایران پخش می‌کند و تا آنجا آش امام زمان را شور می‌کند که سر و صدای آشپزها، از سیستانی نجف تا مکارم قم بلند می‌کند و همگی بر علیه سید خراسانی و «رئیس جمهورش شعیب صالح» صف آرائی می‌کنند.

اگر مقام عظمای ولایت در حکم نخست وزیری بازرگان ادعا می‌کند که بنا به حکم شرع، جنابعالی را به نخست وزیری برمی‌گزینم. اگر احمدی نژاد در سازمان ملل هنگام سخنرانی هالهائی از نور می‌بیند و اگر آذری قمی معتقد است که مقام عظمای مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران نه تنها بر نفوس ملت ایران ولایت مطلقه دارد، بلکه بر کل موجودات کره زمین ولایت دارد و اگر مقام عظمای ولایت مطلقه فقهاتی در دی ماه ۶۶ در پاسخ خامنه‌ائی که در نماز جمعه ولایت نسبی فقهات را مطرح می‌کند، ولایت مطلقه خود را بسیار فراتر از آن می‌داند که در قانون اساسی فقهاتی ۵۸ آماده است و... همه این‌ها دال بر این حقیقت دارد که تا زمانی که بر پایه اندیشه اقبال لاهوری با اعلام ختم نبوت و ختم ولایت محمد، تئوری ولایت و نبوت را فقط مختص پیامبر اسلام نکنیم، این تئوری به صورت مهیبترین دیکتاتوری تاریخ بشریت بر تاریخ ما حکومت خواهد کرد و تمامی دستاوردهای دموکراتیک تاریخ ما را به نابودی خواهد کشانید.

تا زمانی که تئوری ولایت بر پایه اندیشه اقبال لاهوری به لحاظ تئوریک و مکتبی و مذهبی محدود به شخص شخیص پیامبر اسلام نکنیم، هرگز نمی‌توانیم توسط برخورد سیاسی با این هیولای مذهبی و سونامی ویرانگر در جامعه خودمان که به صورت اصل ولایت مطلقه فقهاتی درآمده است برخوردی بکنیم. چراکه به قول کارل مارکس «در یک جامعه مذهبی بزرگترین نقد تئوریک، نقد مذهبی می‌باشد» و بزرگترین نقد مذهبی جامعه امروز ما نقد تئوری ولایت فقیه است.

یعنی تا زمانی که تئوری ولایت در جامعه ما به صورت تئوریک و مذهبی نقد علمی نگردد هر گونه نقد سیاسی و تاریخی و اقتصادی تئوری ولایت نمی‌تواند کوچکترین لرزه‌ائی بر دامن این تئوری ایجاد کند، چراکه متن جامعه ما یک متن مذهبی سنتی است که این متن سنتی مذهبی جامعه ما باعث گردیده تا مذهب سنتی جامعه ما با رنگ بوی شیعه توسط اسلام فقاهتی محاصره گردد و همین سلطه اسلام فقاهتی حوزه بر اسلام سنتی است که باعث شده تا تئوری ولایت به صورت ولایت مطلقه فقاهتی در روحانیت شیعه جائی برای عرض اندام پیدا کند؛ و گر نه در هیچ فقه غیر شیعه، نه در اسلام و نه در مذاهب غیر از اسلام این تئوری هیولائی، کوچکترین عرصه‌ائی برای عرض اندام پیدا نکرده است که البته آنچه در دستگاه فقاهتی حوزه بر پایه تئوری ولایت پیامبر توانسته است جاده صاف کن این تئوری هیولائی گردد، بحث اعتقاد به امام زمان در شیعه است که اسلام فقاهتی برای تدوین این تئوری هیولائی خود غیبت امام زمان را در کنار ولایت پیامبر اسلام یدک کشیده است تا با جانشین کردن خود به جای پیامبر و امام زمان خود را صاحب ولایت مطلقه پیامبر و امام زمان بداند و پس از سوار شدن بر این کرسی شریعت است که دیگر تمام جنایت خود را مشروع و فرمان خدا می‌داند و هر مشروعی را نامشروع و هر نامشروعی را مشروع می‌کند.

بدین ترتیب است که رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر کوس اسلام سنتی و عاشورای سنتی و ولایت سنتی و امام زمان سنتی هر روز می‌دمد و پیوسته می‌کوشد تا این تنور را پیوسته داغ نگه دارد و به این ترتیب است که می‌گوئیم و باز هم می‌گوئیم تنها راه مقابله با این تئوری هیولائی نقد مذهبی آن می‌باشد، نه نقد سیاسی و اجتماعی و تاریخی و اقتصادی آن و تنها اندیشه‌ائی که در این رابطه می‌تواند هدایتگر ما باشد اندیشه علامه محمد اقبال لاهوری است.

چراکه علامه محمد اقبال لاهوری اولین و آخرین کسی است که تاکنون از درون مذهب به نقد این اندیشه پرداخته و به ارائه راه حل در این رابطه پرداخته، آنچنانکه مطرح کردیم راه حل اقبال ختم ولایت محمد همراه با ختم نبوت محمد می‌باشد. که البته باید در همین جا به این نکته آگاهی داشته باشیم که متاسفانه به علت مرگ زود هنگام معلم کبیرمان شریعتی و حصر و بند و زندان و ناتمام ماندن دوران تدوین تئوری او، شریعتی نتوانست مانند اقبال لاهوری به نقد این اندیشه هیولائی بپردازد و غیر از شریعتی هیچ اندیشه برون فقهی در جامعه ما

تاکنون به نقد این تئوری نپرداخته‌اند و هر نقد و برخوردی هم که در جامعه ما با این اندیشه شده از دالان اندیشه فقهی حوزه بوده که هیچگونه ارزش تئوریک ندارد.

آنچه می‌تواند به این نقد ارزش تئوریک ببخشد فقط و فقط نقد مذهبی این تئوری مانند اقبال است، نه نقد فقهی، یا فلسفی، یا عرفانی، یا سیاسی و... آن، به این دلیل است که باید در این رابطه باز شعار «اقبال، باز اقبال»، سر دهیم چراکه این تنها اقبال است که پهلوان این نبرد می‌باشد، این تنها اقبال است که در این زمان می‌تواند ولایت مطلقه فقهاتی به صورت درون دینی نقد مذهبی بکند، این تنها اقبال است که می‌تواند تئوری مطلقه فقهاتی را در این عصر بر پایه تئوری ولایت پیامبر اسلام نقد نماید، این تنها اقبال است که می‌تواند بر پایه تئوری قرآن و اندیشه قرآنی تئوری ولایت مطلقه فقهاتی به نقد بکشد، این تنها اقبال است که برای اولین بار توانست اصل خاتمیت پیامبر اسلام را تبیین تئوریک مذهبی بکند، این تنها اقبال است که برای اولین بار توانست بر پایه تئوری خاتمیت پیامبر اسلام اصل خاتمیت ولایت محمد را تبیین دینی و فلسفی بکند، این تنها اقبال است که برای اولین بار شجاعت و جسارت آن را داشت که پایان ولایت محمد را اعلام بکند، این تنها اقبال است که برای اولین بار توانست از اصل ولایت محمد یک تعریف کنکریت و مشخص ارائه دهد.

چرا بعد از اقبال اندیشمندان جهان اسلام چه در عرصه مذهب تسنن و چه در عرصه مذهب تشیع تا کنون نتوانسته‌اند کوچکترین دستاورد تئوریک در این رابطه به اندیشه اقبال اضافه نمایند؟ چرا بدون اقبال در این زمان برای هیچ کس امکان به چالش کشیدن تئوری ولایت مطلقه فقهاتی وجود ندارد؟ تا زمانی که بر پایه تئوری ولایت اقبال، تئوری مطلقه فقهاتی حاکم بر سرنوشت ملت ایران نقد مذهبی نکنیم اگر صد تا انقلاب و اصلاحات سیاسی دیگر هم در این کشور انجام گیرد باز این گریه مرتضی علی، تئوری ولایت فقیه به صورتی دیگر در صحنه تاریخ ما ظاهر می‌شود. در مشروطیت به شکل جنگ مشروعه و مشروطه نوری، در نهضت مقاومت ملی به صورت جنگ حکومت اسلامی کاشانی و نواب صفوی با مصدق، در انقلاب فقهاتی ۲۲ بهمن ۵۷ به صورت جنگ ولایت مطلقه فقهاتی با دموکراسی و در... ظاهر شده است. باید قبل از عقیم سازی سیاسی و اجتماعی و تاریخی این تئوری مانند اقبال به عقیم سازی مذهبی این تئوری بپردازیم و تا زمانی که این تئوری به صورت

مذهبی مانند اقبال عقیم نکنیم با صورتی هزار برابر هولناکتر از گذشته ظاهر می‌شود....

تیسین

قدرت سیاسی مسلط

در دستگاہ

حاکمیت مطلقہ فقہتی ایران

الف - چه نیازی به تبیین قدرت سیاسی مسلط در کشور داریم؟

یک برداشت غلطی که امروزه در جنبش سیاسی ایران تعمیم و همه گیر شده است اینکه، جریان‌هایی فکر می‌کنند که تبیین از قدرت سیاسی مسلط بر جامعه توسط جریان‌های سیاسی باعث می‌شود که این جریان‌ها یا احزاب و گروه جنبش سیاسی به سمت کسب قدرت سیاسی و اقتدارگرائی لنینیستی تمایل پیدا کنند، در صورتی که اصلاً تبیین از قدرت سیاسی مسلط بر هر کشور و هر جامعه‌ای در هر شرایط تاریخی شرط لازم تعیین و اتخاذ هر گونه تاکتیک و استراتژی در آن جامعه می‌باشد و شاید بهتر آن باشد که بگوئیم، علت اصلی شکست استراتژی‌ها یا تاکتیک‌های اتخاذی جریان‌های سیاسی جنبش سیاسی ایران در طول ۳۵ سال گذشته حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی و در ۵۰ سال حاکمیت رژیم توتالیتر و مستبد پهلوی عبارت بوده از:

۱ - عدم درک عینی از جامعه ایران.

۲ - عدم تبیین علمی از قدرت سیاسی مسلط بر کشور ایران.

قطعا بدون این دو فاکتور اتخاذ هر گونه استراتژی و تاکتیکی در هر جامعه و کشوری محتوم به شکست خواهد بود. به عبارت دیگر رمز موفقیت در اتخاذ هر گونه تاکتیک و استراتژی در هر گونه جامعه‌ائی در گرو فهم علمی این دو حقیقت می‌باشد. یکی تحلیل مشخص یا درک عینی از آن جامعه‌ائی که می‌خواهیم در آن حرکتی انجام دهیم، دیگری تحلیل مشخص یا تبیین علمی از قدرت سیاسی مسلط در آن جامعه است.

جنبش سیاسی ایران حداقل در طول ۱۰۰ سال گذشته در عرصه کسب این دو اصل گرفتار بحران تئوریک بوده است، به این ترتیب که برای بعضی از جریان‌ها نه توان کسب درک عینی و تاریخی از جامعه ایران بوده و نه تبیین علمی از قدرت سیاسی مسلط، آنچنانکه برای بعضی دیگر اگر امکان فهم درک عینی از جامعه ایران بوده است، توان تبیین علمی از قدرت سیاسی مسلط جامعه ایران نبوده، البته دسته سومی هم در این رابطه بوده‌اند که گرچه توان فهم و تحلیل علمی از قدرت سیاسی مسلط داشته‌اند، به علت اینکه توان تحلیل و درک عینی از جامعه ایران نداشته‌اند گرفتار این بحران تئوریک شده‌اند؛ لذا در این رابطه است که کلید واژه فهم بحران جنبش سیاسی ایران در طول ۱۰۰ گذشته در گرو جایگاه این دو اصل بوده، یا نداشتن درک عینی از جامعه ایران و یا عدم توانائی در تبیین علمی قدرت سیاسی مسلط بر جامعه ایران.

صد البته در این رابطه، این بحران در طول ۳۵ سال حاکمیت رژیم مطلقه ققاهتی بر ایران صورت حادثتری به خود گرفته است دلیل این امر هم این بوده که: اولاً ماهیت حاکمیت مطلقه ققاهتی در مقایسه با ماهیت حاکمیت توتالیتز پهلوی متفاوت و پیچیده‌تر می‌باشد.

ثانیا خودساختار اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران در دوران مطلقه ققاهتی به علت ندانم کاری‌های رژیم مطلقه ققاهتی در مقایسه با دوران پهلوی پیچیده‌تر شده است.

ب - مبانی تئوری‌های تبیین قدرت سیاسی مسلط یا حاکمیت در ایران در ۹۰ سال گذشته:

گرچه از بهمن ماه سال ۵۷ - که انقلاب ضد استبدادی مردم ایران تحت هژمونی از راه رسیده روحانیت فقاهتی و ولایتی حوزه‌های شیعه به پیروزی رسید - بحران تئوریک جریان‌های جنبش سیاسی ایران در خصوص تحلیل ماهیت رژیم مطلقه فقاهتی صورت همه جانبه‌ای به خود گرفت و هر جریان سیاسی تلاش می‌کرد در کانتکست تحلیل مشخصی که از رژیم مطلقه فقاهتی ارائه می‌داد به اتخاذ تاکتیک و استراتژی جهت مقابله با این رژیم بپردازد، که این امر باعث گردید تا بحران تئوریک به بحران استراتژی منتقل شود. اما به علت پیچیدگی در فهم ماهیت این رژیم نسبت به ماهیت رژیم توتالیتر پهلوی دایره تحلیل از این رژیم به شدت وسیع‌تر از دایره تحلیل‌ها از ماهیت رژیم توتالیتر پهلوی شد، چراکه در رابطه با ماهیت رژیم توتالیتر پهلوی به علت اینکه تقریباً تمامی جریان‌های سیاسی معتقد بودند که رژیم پهلوی یک رژیم وابسته به امپریالیسم غرب و سرمایه‌داری جهانی بوده، اختلاف‌های تحلیلی از قدرت سیاسی مسلط تا اندازه‌ای در مقایسه با رژیم مطلقه فقاهتی کمتر بوده است؛ و لذا در همین رابطه بود که اختلاف تحلیل‌ها در خصوص رژیم توتالیتر پهلوی بازگشت پیدا می‌کرد به:

۱ - طبقه‌ای که آن رژیم، نمایندگی سیاسی آن را به عهده داشت.

۲ - ساختار اقتصادی ایران که بستر ساز طبقه مسلط اقتصادی در آن زمان می‌شد که رژیم توتالیتر پهلوی نمایندگی سیاسی آن را یدک می‌کشید.

بنابراین در خصوص تعیین طبقه‌ای که رژیم توتالیتر پهلوی نمایندگی سیاسی آن را به عهده داشت، اختلاف جریان‌های سیاسی در آن زمان بازگشت پیدا می‌کرد به نوع تحلیلی که از ساختار اقتصادی ایران داشتند. که در این رابطه به خصوص از بعد از رفرم ارضی کنونی - شاه در سال ۴۲ سه نظریه قابل طرح می‌باشد که این سه نظریه عبارتند از:

نظریه اول، نظریه سرمایه‌داری وابسته یا کمپرادور که اکثریت جریان‌های جنبش سیاسی ایران در آن زمان به این نظریه اعتقاد داشتند. طرفداران این نظریه معتقد بودند به علت

اینکه از بعد از رفرم تحمیلی کندی بر شاه در سال ۴۰ - ۴۲ مناسبات زمینداری در ایران از صورت مسلط آن خارج شد و مناسبات سرمایه‌داری به صورت مسلط با تکیه بر سرمایه‌های نفتی جایگزین آن شد، از آنجائیکه این سرمایه‌داری مسلط شده بر مناسبات اقتصادی ایران صورت دستوری داشت نه تاریخی - ساختاری، لذا این امر باعث گردید تا سرمایه‌داری ایران به صورت یک زائده در خدمت سرمایه جهانی و امپریالیسم غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا بشود. به همین دلیل طرفداران این نظریه، سرمایه‌داری ایران را تحت عنوان سرمایه‌داری کمپرادور مطرح می‌کردند.

نظریه دوم، نظریه طرفداران اندیشه مائو در چین بود که با تاسی از اندیشه او معتقد بودند که مناسبات اقتصادی ایران نیمه فئودال - نیمه مستعمره است که خروجی نهایی اندیشه آن‌ها در باب مناسبات اقتصادی، نفی سرمایه‌داری حاکم بر مناسبات اقتصادی ایران بود. این جریان‌ها بر حاکمیت مناسبات زمینداری در ایران پای می‌فشرده و به علت وابستگی سیاسی قدرت سیاسی مسلط یعنی رژیم توتالیتر پهلوی، این مناسبات در کانتکس تئوری‌های سه جهانی مائو به صورت نیمه مستعمره - نیمه فئودال تبیین می‌کردند.

نظریه سوم، نظریه سوم در خصوص آن جریان‌هایی بود که گرچه معتقد بودند که از بعد رفرم کندی - شاه در سال‌های ۴۲ - ۴۰ سرمایه‌داری به عنوان مناسبات اقتصادی مسلط کشور ما شده است، اما از آنجائیکه بستر ساز اولیه این سرمایه‌داری، سرمایه‌های نفتی و داخلی بوده و مضافاً خود سرمایه‌های نفتی تزریقی در رفرم ۴۰ - ۴۲ همگی سرمایه داخلی بوده است. در این رابطه این جریان‌ها نقش سرمایه داخلی را عمده می‌کردند و نتیجه می‌گرفتند که سرمایه‌داری ایران یک سرمایه‌داری مانند مناسبات سرمایه‌داری دیگر کشورهای جهان می‌باشد، لذا نباید آن را وابسته یا کمپرادور دانست، چراکه اصلاً کمپرادور یک مشخصه است نه یک مناسبات و اصلاً ما در قرن بیستم در جهان، سرمایه مستقل نداریم و همه سرمایه‌ها به نحوی سرمایه وابسته یا کمپرادور می‌باشند. بنابراین جریان‌های سیاسی طرفدار این تئوری علاوه بر اینکه معتقد بودند که از زمان رفرم ارضی ۴۲ کندی - شاه در ایران مناسبات زمینداری به صورت مناسبات مغلوب درآمده است، به علت اعتقاد به عدم وابستگی سرمایه‌داری ایران، مناسبات سرمایه‌داری ایران را در کانتکس سرمایه‌های داخلی

به صورت طبیعی تبیین می‌کردند.

البته جا دارد که در همین جا به این نکته اشاره‌ای داشته باشیم که طرفداران این نظریه معتقد بودند که وابستگی سرمایه در ایران با سرمایه جهانی در کادر تقسیم کار سرمایه‌داری جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا یک پدیده طبیعی می‌باشد، چراکه از نظر طرفداران این تئوری از بعد از شکل‌گیری و تکوین پدیده امپریالیسم در کادر انحصارات مالی و بانکی کارت‌ها و تراست‌ها دیگر صحبت از سرمایه مستقل کردن امری ذهنی و ایده‌ایستی می‌باشد.

لذا در همین رابطه بعد از این تبیین‌های مختلف در باب مناسبات اقتصادی مسلط در ایران - بین سال‌های ۴۲ تا ۵۷ - موضوع بعدی، آرایش مختلف طبقاتی در کادر مناسبات اقتصادی در ایران توسط آن جریان‌ها شکل گرفت «چراکه همیشه تمامی دعاها برای امین است». به عبارت دیگر فونکسیون آن تحلیل‌های مختلف در باب مناسبات اقتصادی ایران طرح این سوال شد، تا این جریان‌ها به تبیین این موضوع بپردازند که رژیم توتالیتر پهلوی چه در دوران ۲۰ ساله رضاخان و چه در دوره سال‌های ۲۰ تا ۳۲ و به خصوص دوره دو ساله حاکمیت مصدق و چه در دوره ده ساله بعد از کودتا و چه در دوره بعد از رفرم ارضی کندی - شاه یعنی سال‌های ۴۲-۵۷ نماینده کدام طبقه می‌باشد؟ چراکه تا این حقیقت مشخص نمی‌شد، ما نمی‌توانستیم به اتخاذ تاکتیک و استراتژی مناسب جهت مبارزه با رژیم توتالیتر پهلوی دست پیدا کنیم و شاید بهتر این باشد که اینطور بگوئیم که، علت بحران استراتژی در میان جریان‌های جنبش سیاسی ایران در سال‌های به خصوص ۴۲ تا ۵۷ نداشتن تحلیل مشخص در باب آرایش طبقاتی در ایران و مشخص نکردن کنکریت طبقه‌ای بود که شاه و رژیم توتالیتر پهلوی نمایندگی سیاسی آن را به عهده داشت، چراکه اگر بخواهیم به صورت مشخص به آرایش طبقاتی سال‌های ۴۲ - ۵۷ که بستر ساز انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ شد اشاره‌ای داشته باشیم، باید بگوئیم که در این رابطه باز تحلیل‌های سه‌گانه‌ای از طرف جریان‌های سیاسی جنبش سیاسی ایران مطرح شد که عبارت بودند از:

۱- جریان‌هایی که در کادر تبیین سرمایه‌داری کمپرادور به عنوان مناسبات مسلط اقتصادی ایران معتقد بودند که تزریق یک طرفه سرمایه‌های نفتی توسط شاه به اقتصاد ایران در مرحله رفرم ارضی ۴۲، باعث گردید تا همان زمینداران راس مناسبات زمینداری سال‌های

قبل از رفرم ارضی ۴۲ دست نخورده یک شبه لباس زمینداری خود را با تحویل زمین‌ها جهت تقسیم بین دهقانان رها کنند و لباس سرمایه‌داری صنعتی به تن نمایند و یک دسته این سرمایه‌داران نو رسیده به عنوان بورژوازی انحصاری ایران در خدمت دربار و رژیم توتالیتر پهلوی در آیند. البته طرفداران این نظریه:

اولا طبقه بورژوازی ایران را یکدست نمی‌دانستند و آن را به صورت لایه لایه تبیین می‌کردند.

در ثانی معتقد بودند که رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی تنها نماینده سیاسی بورژوازی انحصاری و درباری بود نه همه طبقه بورژوازی ایران، که خود دربار توسط تزریق سرمایه‌های نفتی - یک شبه در معامله زمین با سرمایه‌های نفتی - به تکوین آن‌ها دست زده بود.

به همین دلیل این جریان‌ها علاوه بر اینکه به ضد خلق بودن طبقه بورژوازی انحصاری ایران اعتقاد داشتند، جهت نفی نماینده سیاسی این طبقه معتقد به برخورد آنتاگونیستی در کادر استراتژی چریک شهری یا روستائی یا ارتش خلقی بودند که البته از بعد از ضربه‌های سال‌های ۵۳ و ۵۴، در سال ۵۵ یواش یواش این جریان‌ها معتقد به عدم کارائی استراتژی قهرآمیز در ایران شدند؛ لذا سعی کردند که جهت ضربه زدن به رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی به سمت مبارزات تحزب‌گرایانه روی آورند که صد البته عدم درک عینی از جامعه آن روز ایران و برخورد انطباقی کردن این جریان‌ها با استراتژی تحزب‌گرایانه به صورت وارداتی باعث گردید تا این جریان‌ها نتوانند در عرصه تحول استراتژی بعد از بحران استراتژی قهرآمیز ۶ ساله در سال‌های ۴۹ - ۵۴ به دستاورد کیفی برسند، که این عدم دستاورد استراتژی تحزب‌گرایانه بعلاوه بن بست استراتژی مسلحانه، باعث گردید تا بستری جهت غصب هژمونی جنبش اجتماعی ضد استبدادی مردم ایران توسط از راه رسیده‌های اسلام ولایتی حوزه‌های فقهاتی فراهم شود.

۲ - دسته دوم جریان‌هایی بودند که هنوز بر پایه مناسبات زمینداری دوره ۲۰ ساله رضاخان معتقد بودند، آنچنانکه خود رضاخان به عنوان یک فئودال و زمیندار بزرگ نمایندگی زمین‌داران را به عهده داشت. پهلوی دوم تا آخر به عنوان نماینده طبقه زمیندار باقی ماند

و لذا این جریان‌ها، طبقه زمیندار ایران را طبقه مسلط بر اقتصاد ایران می‌دانستند نه طبقه بورژوازی و در این راستا می‌کوشیدند با تکیه بر زحمتکشان روستا به جنگ قهرآمیز با طبقه زمیندار و نماینده سیاسی آن‌ها - رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی - بپردازند. به عبارت دیگر از نظر این جریان‌ها، رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی در طول ۵۰ سال حاکمیت خود پیوسته هم خود جزو بزرگترین زمینداران ایران بوده و هم پیوسته نماینده سیاسی طبقه زمیندار ایران می‌کرده است.

۳ - دسته سوم جریان‌هایی بودند که به علت یکدست دیدن طبقه بورژوازی ایران، کل طبقه بورژوازی ایران را ضد خلق تحلیل می‌کردند و رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی را - به خصوص از سال ۴۲ به بعد - نماینده سیاسی طبقه بورژوازی ایران می‌دانستند و لذا جهت مقابله با این رژیم از سال ۴۲ به بعد معتقد به انقلاب سوسیالیستی شدند، برعکس جریان‌های اول و دوم که جهت سرنگونی طبقه حاکمه معتقد به انقلاب بورژوا دموکراتیک بودند، چراکه طرفداران جریان اول و دوم معتقد بودند که منهای طبقه کارگر در ایران - که یک طبقه ضد در صد انقلابی می‌باشد - به علت ضعف کمی و کیفی و تاریخی این طبقه و به علت وجود قشر گسترده زحمتکشان انقلابی در شهر و روستای ایران، تکیه منحصر به فرد بر طبقه کارگر توسط طرح شعار «انقلاب سوسیالیستی به رهبری منحصر به فرد طبقه کارگر ایران» باعث سکتاریسم و منفرد شدن طبقه کارگر ایران از هم پیمانان طبیعی‌اش می‌شود؛ لذا دو جریان ۱ و ۲ گرچه در تحلیل و تبیین طبقه زحمتکشان هم پیمان با طبقه کارگر ایران با هم اختلاف داشتند، اما در خصوص تکیه بر مرحله انقلاب بورژوا دموکراتیک، قبل از انقلاب سوسیالیستی در ایران با هم اختلافی نداشتند.

در خصوص جریان سوم یعنی طرفداران انقلاب سوسیالیستی از آنجائیکه این جریان‌ها، طبقه کارگر ایران را یک طبقه به کمال رسیده به لحاظ کمی و کیفی می‌دانستند و از آنجائیکه طبقه بورژوازی ایران و حتی طیف قشر خرده بورژوازی شهر و روستای ایران را ضد انقلاب می‌دانستند، لذا این جریان‌ها با تکیه بر شعار انقلاب سوسیالیستی به رهبری طبقه کارگر ایران (که خود این جریان‌ها هر کدام به عنوان نماینده سیاسی طبقه کارگر ایران جهت انجام انقلاب سوسیالیستی می‌دانستند) هر گونه مشارکت زحمتکشان دیگر ایرانی یا احزاب نماینده

آن‌ها را در انجام انقلاب سوسیالیستی به رهبری طبقه کارگر ایران غیر انقلابی و گاه‌ها ضد انقلابی می‌دانستند و حتی در این رابطه تا آنجا پیش رفتند که عامل شکست تمامی مبارزات گذشته طبقه کارگر ایران را تکیه بر هژمونی غیر کارگری یا تکیه غیر سوسیالیستی بر مرحله انقلاب اعلام می‌کردند.

ج - تبیین تئوری حاکمیت در کادر تز «ولایت فقیه»:

البته این تضارب مختلف تبیینی در جریان‌های جنبش سیاسی در باب ماهیت دولت یا حاکمیت تنها به تبیین ماهیت حاکمیت رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی خلاصه نمی‌شد، بلکه با تحقق انقلاب ضد استبدادی ۲۲ بهمن ۵۷ و تکوین حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی، از آنجائیکه روحانیت معتقد به اسلام ولایتی و فقهاتی و روایتی حوزه‌های فقهاتی شیعه پس از ۱۰۰۰ سال توانستند توسط این انقلاب برای اولین بار به قدرت سیاسی و حکومت دست پیدا کنند، این امر باعث گردید که گرچه از قبل از پیروزی انقلاب ضد استبدادی ۵۷ هیچگونه برنامه مدون سیاسی و اقتصادی و تشکیلاتی جهت مدیریت قدرت حاکمیت نداشتند و اندیشه اسلام ولایتی از زمانی به صورت یک تز فقهی در میان بخشی کوچک از روحانیت حوزه شیعه تکوین پیدا کرد که قبل از آن از سال ۱۹۲۸ اسلام حکومتی توسط حسن البنا معلم و آیدر فکری و یکی از بنیانگزاران جنبش اخوان المسلمین در مصر تکوین پیدا کرده بود.

حسن البنا از بعد از جنگ بین‌الملل اول و پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه و گسترش اندیشه دولت سوسیالیستی در جهان به خصوص در کشورهای پیرامونی و از جمله کشورهای مسلمان جهت مقابله با سلطه ضد ملی کشورهای متروپل پیروز از جنگ اول بین‌المللی و در راه تعیین و تدوین یک فلسفه سیاسی و حکومتی برای جنبش‌های کشورهای مسلمان به پاخاسته شمال آفریقا که از بعد از جنگ بین‌الملل اول بر علیه قدرت‌های سرمایه‌داری جهانی پاخاسته بودند و ایجاد یک آلترناتیو حکومتی اسلامی در برابر سوسیالیسم دولتی به حکومت رسیده حزب کمونیست روسیه برای اولین بار در تاریخ اسلام با تکیه بر اسلام روایتی تز اسلام حکومتی به صورت یک فلسفه سیاسی مطرح کرد که به علت شرایط تاریخی بعد از

جنگ بین‌الملل و بحران جهانی کشورهای امپریالیستی و شکست اندیشه لیبرال سرمایه‌داری غرب در بستر جنگ‌های بین‌المللی و نسل‌کشی و ایجاد بیابان‌های سوخته و کشتار مردم بی‌دفاع کشورهای سرمایه‌داری غرب توسط سلاح کشتار جمعی سرمایه‌داران و کارتل‌ها و تراست بین‌المللی و امپریالیستی که جز سود و منفعت به چیزی نمی‌اندیشیدند و حاضر بودند برای کسب سود بیشتر تمامی غرب و حتی تمامی زحمتکشان کشورهای سرمایه‌داری را هم نابود کنند و آنچنانکه برتراند راسل فیلسوف انگلیسی قرن بیستم می‌گوید «همه چیز حتی انسانیت و انسان توسط جنگ‌های بین‌المللی در پای قدرت‌های سرمایه‌داری ذبح شد» و همچنین به علت گسترش بین‌المللی تر سوسیالیسم دولتی که اولین بار توسط لنین در روسیه تدوین و عملی گردید و در ادامه آن توسط مائو در چین، نهرو در هند، کاسترو در آمریکای لاتین، تیتو در یوگسلاوی و انور خوزه در آلبانی و... گسترش پیدا کرده بود، تز و دکترین اسلام حکومتی حسن البنا به شدت توانست در کشورهای اسلامی خواهان و هوادار پیدا کند.

از جمله یکی از این داوطلبان، خمینی در حوزه فقه‌های شیعه بود که از طریق نواب صفوی که با اخوان المسلمین در تماس تشکیلاتی بود و دوره‌های آموزشی اسلام حکومتی در مصر را طی کرده بود با اندیشه اسلام حکومتی اخوان المسلمین آشنا شد و از آنجائیکه این تز اسلام حکومتی اخوان المسلمین به مذاق خمینی شیرین آمد، لذا خمینی تلاش کرد تا تز اسلام حکومتی حسن البنا را با تبیین فقهی و کلامی و روایتی در کانتکس اسلام فقه‌های شیعه تحت عنوان ولایت فقیه بازخوانی مجدد کند. البته شرایط حوزه بعد از مرگ بروجردی در سال ۱۳۴۰ که تنها مرجع بلامنزاع حوزه‌های فقه‌های شیعه قم، نجف، مشهد و... بود که مرگ او باعث شد تا شرایط برای مرجعیت متکثر حوزه‌های شیعه فراهم بشود بطوریکه هم زمان بعد از مرگ بروجردی بیش از ده مرجع از جمله حکیم، خوئی، شاهرودی در نجف و میلانی، قمی در مشهد و شریعتمداری، گلپایگانی، مرعشی، خوانساری، خمینی و... در قم اعلام مرجعیت و اعلامیت کردند و باز در همین رابطه تلاش پهلوی دوم جهت انتقال مرجعیت حوزه از ایران به عراق توسط تسلیتی که شاه بعد از مرگ بروجردی به جای اینکه به مراجع قم و مشهد بدهد، به حکیم در نجف داد که خود این امر نشاندهنده آن بود که پهلوی دوم که به عنوان تنها رهبر سیاسی کشور شیعه در جهان بود جهت انتقال مرجعیت از قم و ایران

به عراق و نجف تلاش می‌کرد، چراکه شاه در مدت مرجعیت بروجردی در ایران (گرچه بروجردی با سیاست کاری نداشت و در ماجرای کودتای ۲۸ مرداد از شاه در برابر مصدق از طریق محمد تقی فلسفی حمایت معنوی کرد و برگشت شاه به ایران پس از کودتای ۲۸ مرداد را تبریک گفت و با حمایت از کاشانی ضد مصدق و حامی کودتا و مخالفت سرسختانه با فدائیان اسلام و جریان نواب صفوی می‌کوشید حمایت اعلیحضرت یا شاه یا رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی را بدست آورد) به تجربه آموخته بود که جریان مرجعیت بروجردی در ایران باعث شد تا بروجردی توسط مدیریت قوی تشکیلاتی که داشت در کادر قدرت مرجعیت بلامنازع خود توانست پس از فروپاشی و رکود تشکیلات حوزه فقهاتی شیعه در ایران توسط رضاخان پهلوی از بعد از شهریور ۲۰ و تبعید رضاخان اقدام به بازسازی فراگیر حوزه‌های فقهاتی شیعه در ایران بکند بطوریکه در این امر تا آنجا موفق شد که توانست هژمونی حوزه‌های فقهاتی شیعه در ایران را حتی بر حوزه‌های فقهاتی شیعه نجف هم تثبیت نماید و همین اتوریته تشکیلاتی روحانیت شیعه فقهاتی حوزه در ایران بود که آنچنانکه برای رضاخان به عنوان یک آلترناتیو تلقی می‌شد، برای پهلوی دوم در دوران بروجردی و بعد از مرگ او به عنوان یک آلترناتیو مطرح شود.

البته سیاست پهلوی اول با برنامه پهلوی دوم جهت سرکوب تشکیلات روحانیت متفاوت بود، چراکه رضاخان توسط سرکوب عریان روحانیت فقهاتی ایران تلاش می‌کرد تا تز حکومتی کمال آتاتورک نسبت به روحانیت ترکیه در ایران را پیاده کند و حتی مانند آتاتورک حاضر به قبول لباس روحانیت در جامعه هم نبود گرچه تز رضاخان در باره روحانیت ایران نتوانست به دلیل شیعه بودن بافت مذهبی جامعه ایران که از زمان صفویه در کانتکس تشکیلات روحانیت به صورت یک پکیج به تاریخ ایران تزریق شده بود مانند تز کمال آتاتورک در ترکیه جواب بدهد و حتی تاثیر معکوسی به جا گذاشت.

آنچنانکه بعد از شهریور ۲۰ و تبعید رضاخان توسط انگلیس، گرایش مردم به اسلام سنتی و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی که رضاخان آن را سرکوب کرده بود فراگیر شود و همین گرایش فراگیر مردم به اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام سنتی بود که بستر ساز اعتلای اسلام فقهاتی و اسلام رساله‌های و اسلام ولایتی و اسلام روایتی توسط روحانیت سرکوب شده

حوزه‌های فقه‌ای ایران شد. به همین دلیل روحانیت سرکوب شده فقه‌ای حوزه‌های ایران بعد از نزل قدرت رضاخان کوشیدند جهت احیای قدرت روحانیت:

اولاً مرجعیت را از نجف به ایران منتقل کنند،

در ثانی با وحدت مرجعیت قدرت اتوریته روحانیت و مرجعیت و حوزه در برابر دستگاه سیاسی پهلوی دوم افزایش دهند. در این رابطه بود که بروجردی توانست با موفقیت این پروژه را به انجام برساند و روحانیت متلاشی حوزه‌های فقه‌ای ایران را دوباره بازسازی کند و به همین دلیل پهلوی دوم از بعد از کودتای ۲۸ مرداد نسبت به تشکیلات بازسازی شده حوزه فقه‌ای توسط بروجردی احساس خطر می‌کرد و تلاش می‌کرد تا بعد از مرگ بروجردی در عرصه تعدد مراجع جایگزین توپ مرجعیت را دوباره به سرزمین عراق و نجف روانه کند که به علت عدم اتوریته تشکیلاتی حکیم پهلوی دوم در این امر موفق نشد و لذا مرجعیت متعدد و متکثر ایران تلاش کردند تا به هر طریق شده این مرجعیت را در حوزه‌های ایران و قم نگه دارند.

البته بین روش مراجع داخلی جهت حفظ مرجعیت در داخل ایران تفاوت وجود داشت که به صورت عریان این صف‌بندی بین مرجعیت در حرکت مختلف خمینی و شریعت‌مداری مادیت عینی پیدا کرد بطوریکه شریعت‌مداری مانند بروجردی معتقد به ادامه حفظ اتوریته حوزه‌های فقه‌ای و روحانیت و مرجعیت ایران از طریق کسب حمایت دربار بود، اما خمینی برای حفظ این اتوریته کوشید که به تاسی از مدرس با دربار وارد چالش سیاسی بشود و قدرت حوزه را به صورت یک آلترناتیو سیاسی در جامعه ایران به حرکت درآورد؛ لذا از اینجا بود که خمینی از سن ۶۵ سالگی سیاسی شد و از چهره یک روحانی فقهی حوزه‌ای به صورت اسلام حکومتی حسن البنا در کانتکس تز ولایت فقیه ملا احمد نراقی دست به تبیین و تکوین یک فلسفه سیاسی حکومتی تحت عنوان ولایت فقیه بزند، که البته در این کتاب، خمینی کوشید تا با تکیه بر اسلام روایتی بسترهای این تز فقهی را به عرصه‌های کلامی گسترش دهد بطوریکه در این کتاب خمینی برای اولین بار واژه فقیه که تا آن زمان در دیسکورس اسلام فقه‌ای و اسلام حوزه‌ای به معنای عالم به احکام شرعی و فقهی بود، او این ترم را در

عصر غیبت به وصی پیامبر اسلام تعمیم داد و در کانتکس این تعمیم کلامی بود که خمینی اصل ولایت نبوی که اصلی مختص پیامبر اسلام بود و لازمه انجام آن تجربه نبوی پیامبر بود و آنچه‌انکه مولانا علامه اقبال لاهوری در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» می‌گوید «معنای ولایت در دیسکورس پیامبر اسلام تکیه پیامبر بر شخصیت و اتوریته خودش جهت ارائه حجت و دلیل برای احکام وحی و قرآن بود.»

به همین دلیل آنچه‌انکه علامه اقبال می‌گوید ختم نبوت پیامبر اسلام، ختم ولایت پیامبر اسلام را ممکن ساخت و باز آنچه‌انکه علامه اقبال می‌گوید بعد از پیامبر اسلام هیچکس حق ندارد ادعای ولایت بر مسلمین بکند. خمینی با تدوین کتاب «ولایت فقیه» خود برای اولین بار با تعلیم کلامی فقیه حوزه به عنوان وصی پیامبر اسلام، اصل ولایت پیامبر را پس از ختم نبوت و ولایت پیامبر اسلام به جامعه حوزه و فقه و فقاہت و مرجعیت و روحانیت تعمیم داد و همین تعمیم اصل ولایت از شخصیت پیامبر اسلام به دایره حوزه فقه و فقاہت و روحانیت و مرجعیت بود که اندیشه اسلام حکومتی حس الینا در دیسکورس خمینی دچار یک تحول کلامی فقهی شد و بنیانگذار یک فلسفه سیاسی شد که رژیم مطلقه فقاہتی در طول ۳۵ سال گذشته یک نمونه بسیار کوچکی از مادیت عینی آن فلسفه سیاسی کلامی فقهی می‌باشد.

د - اقبال و موضوع «ولایت فقیه»:

بزرگترین انقلابی که علامه محمد اقبال لاهوری در اندیشه اسلامی بوجود آورد حیات دوباره علم کلام بود که مدت بیش از ۱۰۰۰ سال با غلبه فلسفه یونانی بر اندیشه مسلمانان، علم کلام در میان مسلمانان که با جدال دو نحله کلامی اشاعره و معتزله از اواخر قرن اول تکوین پیدا کرده بود، تعطیل شده بود و به این ترتیب بود که بیش از هزار سال مسلمان محروم از علم کلام بودند تا اینکه علامه محمد اقبال با تقریر کتاب «تجدید بنای فکر دینی در اسلام» خود علم کلام اسلامی را دوباره زنده کرد، چراکه از نظر علامه محمد اقبال تجدید بنای اسلام در گرو اجتهاد در اصول می‌باشد و اجتهاد در اصول اسلامی زمانی تحقق می‌یابد که علم کلام اسلامی دوباره احیا شود و بدین خاطر بود که علامه محمد اقبال با احیای دوباره

علم کلام اسلامی جهت اجتهاد در اصول اسلامی توانست اصل وحی را بازسازی کلامی کند، بطوریکه از نظر اقبال اصل وحی در قرآن در بستر حیات و تکامل معنی پیدا می‌کند و به صورت اصل هدفداری در حیات و تکامل تعریف می‌شود و به این دلیل است که از نظر اقبال حیات و تکامل در بستر اصل وحی دارای شعور می‌باشد. در این رابطه اقبال می‌گوید:

«کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که قرآن وحی را خاصیتی از حیات می‌داند که شکل و خصوصیت وحی بر حسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت می‌باشد گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند. جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه دارای عضو تازه‌ائی می‌شود و انسانی که از اعماق درونی حیات روشنی تازه‌ائی دریافت می‌کند. همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنا بر ضرورت‌های ظرف پذیرای وحی می‌شوند. وحی در مرحله کودکی بشریت چیزی آشکار می‌کند که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می‌نامم ولی با تولد عقل استقرائی و عقل نقادی در بشر پروسه حیات در نتیجه نمو آن اشکالی از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت متوقف می‌سازد» (بازسازی فکر دینی - ترجمه مرحوم آرام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵ - س ۱).

و در همین رابطه است که اقبال معتقد است که حیات در پروسه تکامل خود در کانتکس هدفداری وحی در انسان به مرحله‌ائی رسید که عقل برهان استقرائی متولد گردید و همین تولد عقل استقرائی در انسان باعث گردید تا غریزه در انسان تعطیل بشود. مهم‌ترین اصلی که اقبال در عرصه تبیین جدید خود از وحی در کتاب «بازسازی فکر دینی» برای اولین بار در تاریخ اسلام مطرح کرد، اصل خاتمیت نبوت پیامبر اسلام است که در قرآن برای یک بار در آیه ۴۰ سوره احزاب مطرح شده است.

«مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»
- محمد پدر هیچکدام از مردان شما نمی‌باشد او رسول خدا و خاتم النبیین می‌باشد خداوند به همه چیز دانا می‌باشد.»

علامه محمد اقبال اولین متفکر و اندیشمندانی بود که در تاریخ اسلام در چارچوب علم کلام خاتمیت پیامبر اسلام را به صورت تبیینی و تحلیلی مطرح کرد. تا قبل از اقبال موضوع

خاتمیت پیامبر اسلام به صورت یک موضوع تعبدی در میان اندیشمندان و متفکران جهان اسلام مطرح بود و هیچ متفکری از آغاز تاریخ اسلام تا اقبال حتی غزالی و مولوی و ابن خلدون به خود اجازه ندادند تا با این موضوع سترگ و فربه حداقل برخورد تبیینی و تحلیلی داشته باشند. البته بعد از اقبال هم اگر به تاسی از اقبال متفکرینی در داخل و خارج در این رابطه قلمی زده‌اند همگی در کانتکسی غیر از کانتکس علامه اقبال لاهوری بوده است چرا که اقبال در کانتکس علم کلام و اصول به مساله خاتمیت پیامبر اسلام نگاه کرده نه آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری از کانال فقه و اجتهاد و شریعت به آن نگاه کرده است.

اقبال رمز و گوهر تجربه نبوی پیامبر اسلام را در اصل خاتمیت نبوت پیامبر اسلام می‌داند. اقبال بستر خاتمیت نبوت پیامبر اسلام را در بلوغ انسانیت و تولد عقل استقرائی در انسان می‌داند. از نظر اقبال پیامبر اسلام بین دو دنیای جدید و قدیم قرار داشت، از یک طرف صورت وحی و قرآنی بود که پیامبر اسلام با تکیه بر آن تلاش می‌کرد تا به تحول جامعه بشر بپردازد، از طرف دیگر محتوای وحی پیامبر اسلام بود.

اقبال به لحاظ مبدا و قالب وحی مبدا و وحی پیامبر اسلام را غریزه می‌دانست.

از نظر اقبال دوران غریزه متعلق به دوران قدیم بشر است اما به لحاظ محتوای وحی و قرآن پیامبر اسلام، اقبال محتوای قرآن و وحی پیامبر اسلام را عقلانیت می‌دانست که مربوط به دوران جدید بشریت است، به عبارت دیگر اقبال معتقد است که رشد بشریت بستر ساز خاتمیت نبوت در دوران پیامبر اسلام شده است. در همین رابطه است که اقبال می‌گوید «این کمال نبوت بود که در عصر پیامبر اسلام دریافت که باید خود را قطع و ختم بکند» و لذا در این رابطه است که اقبال می‌گوید «ما مسلمانان به دلیل ختم نبوت آزادترین مردم جهان هستیم، زیرا که با ختم نبوت دست خرد بشریت بر همه مقولات قابل اندیشیدن باز شده است» بنابراین از نظر اقبال چرائی ختم نبوت پیامبر اسلام بر می‌گردد به انتقال بشریت از مرحله غریزه به مرحله عقل استقرائی.

«پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آنجا که به منبع وحی او مربوط می‌شود پیامبر اسلام به جهان قدیم تعلق دارد و از آنجا که پای محتوا و روح وحی او به میان می‌آید

پیامبر اسلام متعلق به جهان جدید است. پروسه حیات در وحی پیامبر اسلام منابع دیگری از معرفت و عقلانیت کشف می‌کند که من نامش را ظهور و ولادت عقل برهانی استقرائی می‌گذارم و همین تولد عقل برهانی استقرائی بشتر در دوران پیامبر اسلام بود که ضرورت پایان یافتن رسالت و نبوت فراهم کرد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که حیات نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج توسط وحی و نبوت باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که قرآن به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم نبوت پیامبر اسلام می‌باشد. ولی ختم نبوت پیامبر اسلام به معنای آن نیست که تجربه عرفانی که از لحاظ کیفیت تفاوتی با تجربه پیامبرانه ندارد و توسط انسان‌ها امکان پذیر می‌باشد منقطع شده باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ترجمه مرحوم آرام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵ - س ۲۲).

اقبال موضوع ختم نبوت پیامبر اسلام را تنها محدود به نبوت پیامبر اسلام نمی‌کند بلکه در کنار آن و مهمتر از آن معتقد است که با ختم نبوت پیامبر اسلام ختم ولایت پیامبر اسلام هم تحقق پیدا کرد و بعد از پیامبر اسلام از نظر اقبال هیچکس حق ندارد با تکیه بر امر ولایت سخن و تجربه شخصی خودش را برای مردم تکلیف کند.

«اندیشه خاتمیت نبوت پیامبر اسلام را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهائی حیات جانشین کامل عقل به جای غریزه است، چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلانی ختم نبوت در این است که بشیریت توسط ختم نبوت در برابر تجربه دیگران وضع مستقل نقادانه پیدا می‌کند و این امر با تولد عقل استقرائی و ختم نبوت حاصل می‌شود که از بعد از پیامبر اسلام حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ترجمه مرحوم احمد آرام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۱۶).

بنابراین از نظر اقبال مهمتر از ختم نبوت پیامبر اسلام که توسط تولد عقل استقرائی بشر حاصل شد، ختم ولایت پیامبر اسلام می‌باشد چراکه از نظر اقبال از مشخصه پیامبران ابراهیمی و از جمله پیامبر اسلام این بود که در هنگام دعوت اجتماعی خود و تبلیغ وحی

نیوی و اعلام تجربه‌های باطنی خود در قالب وحی آن‌ها با تکیه بر شخصیت شخص خودشان تجربه خود را بر مردم تکلیف می‌کردند، لذا در این رابطه است که اقبال می‌گوید «با اعلام ختم نبوت پیامبر اسلام، حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت در تاریخ بشری به پایان رسیده است»؛

به عبارت دیگر از نظر اقبال از بعد از اعلام ختم نبوت دیگر کسی حق ندارد برای ارائه دلیل به مردم ادعای اتصال به آسمان یا انتقال ولایت پیامبر به خود بکند. با اعلام ختم نبوت همه مردم و همه مسلمانان زمینی برابر شده‌اند و همه موظفند در کانتکس عقلائیست استقرائی با هم برخورد کنند نه اینکه کسی بگوید «من ولی الامر مسلمین هستم» یا اینکه «حکم من از آسمان بر من تنفیذ شده» یا اینکه «آنچه من می‌اندیشم برای مردم تکلیف می‌شود» اصلاً و ابداً از این خبرها نیست. با ختم نبوت بین روحانی و جسمانی و بین امام و ماموم فاصله‌ها برداشته شد و دیگر هیچکس حق ندارد به مردم بگوید «ای مردم حرف و اندیشه من برای شما تکلیف است» و به این ترتیب بود که اقبال ختم ولایت پیامبر اسلام را مهم‌تر از ختم نبوت پیامبر می‌داند. اقبال گرچه با تکیه بر تولد عقل استقرائی در بشر ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام را اعلام می‌کند اما با همه این احوال معتقد به ختم شریعت پیامبر اسلام نیست، لذا در کانتکس اصل اجتهاد در اصول، معتقد به دینامیزم مکتب اسلام بعد از پیامبر اسلام می‌باشد.

«من می‌دانم که علمای اسلام مدعی خاتمیت مذاهب فقه اسلامی هستند ولی هرگز نمی‌توانند منکر امکان نظری یک اجتهاد کامل باشند کوشیدم تا علت‌هایی را بیان کنم که به نظر من سبب پیدا شدن چنین وضعی برای علمای دین شده است ولی از آنجا که اوضاع تغییر کرده و جهان اسلام امروز با نیروهائی مواجه و تحت تاثیر آن‌ها است که از گسترش فوق العاده فکر بشری در همه جوانب حاصل شده، هیچ دلیلی برای آن نمی‌بینم که چنین وضعی باز هم ادامه پیدا بکند. آیا موسسان مذاهب فقهی خود ادعا کرده بوده‌اند که استدلال و تفسیر آن‌ها جنبه خاتمیت دارد؟ هرگز. ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادی‌گری به اینکه می‌خواهند اصول حقوقی اساسی اسلام را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند به عقیده من ادعای کاملاً بر حقی است. تعلیم قرآن به اینکه زندگی فرابند آفرینش تدریجی است بالضرورة

مستلزم آن است که هر نسل به راهنمایی و نه در زیر قید و بند کارهای گذشتگان مجاز باشد که مسائل و دشواری‌های مخصوص به خود را حل کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ترجمه احمد آرام - ص ۱۹۲ - س ۷).

و در همین رابطه است که اقبال بر عکس شیخ مرتضی مطهری اصل اجتهاد را نه محدود به فروع می‌کند و نه فقط مختص به فقه و شریعت. اقبال در بستر عقلانیت نقادانه استقرائی بشر معتقد است که با چاقوی اجتهاد می‌توان تمامی اصول و فروع و فقه و شریعت مورد بازسازی مجدد قرار داد.

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ترجمه مرحوم احمد آرام - ص ۱۲ - س ۱).

و همان منبع - فصل آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲-۱۱۳ - س ۲۱ به بعد «بنابراین وظیفه‌ائی که مسلمان این زمان در پیش دارند بسیار سنگین است. باید بی آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده شاه ولی الله دهلوی بوده است ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته سیدجمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی جزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم و من در سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد.»

در همین رابطه اقبال در خصوص فصل آیات فقهی قرآن با تاسی از دکترین شاه ولی الله

دهلوی قرآن شناس و متفکر و مفسر و متکلم هندی بزرگ جهان اسلام در قرن هیجدهم که در کتاب «حجه الله بالغیه» خود مطرح کرده است، می‌گوید «از آنجائیکه پیامبر اسلام نمی‌توانست به هر قومی این اختیار بدهد تا طبق سلیقه خود برای خود قوانین فقهی وضع کند. کاری که پیامبر اسلام کرد این بود که یک قوم در مدینه النبی انتخاب کرد و قوانینی برحسب شرایط تاریخی و اجتماعی و انسانی آن قوم توسط آیات فقهی قرآن مشخص کرد تا توسط آن به همه آیندگان تنها یک الگوی نشان دهد نه اینکه قوانین و ضوابط فقهی ابدی و لایتغیر برای همه بشریت توسط آیات قرآن تعیین کند.» بنابراین از نظر اقبال و شاه ولی الله دهلوی هر جامعه و قومی در هر شرایط تاریخی نباید بنشینند و این آیات فقهی را طابق النعل بالنعل بر قوم خود پیاده کند بلکه بالعکس، باید متدلوژی استخراج پیامبر را کسب کنند و طبق آن متدولوژی به استخراج قوانین و ضوابط حقوقی برای جامعه خود بپردازد.

«کشف این مطلب ممکن نیست که آیا در مورد آن آداب و رسومی که پیامبر اسلام به صورت صریح یا تلویحی در آن‌ها تغییری نداده غرض پیامبر کلیت استعمال آن‌ها بوده است یا نه. شاه ولی الله دهلوی حقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. به عقیده شاه ولی الله روش آموزش پیامبر اسلام عبارت از این است که به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است دیده می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده. نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد رفتار و کردار وضع کنند. روش پیامبر اسلام به این شکل بوده که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد و آن قوم را همچون هسته‌ائی برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آن‌ها را با در نظر گرفتن رسم و عادات خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود مثل حدود شرعی که در مقابل جرائم معین می‌شود از لحاظی مخصوص آن قوم است و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست نباید منحصر همان‌ها را عینا در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۶ - س ۲).

بنابراین ما حاصل دیدگاه مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در باب ولایت فقیه اینکده:

۱ - تعریفی که اقبال برای ولایت می‌کند عبارت است از تکیه بر شخصیت شخص به عنوان حجیت و اعتبار ادعای شخص، یعنی شخصی ادعای آن داشته باشد که به دلیل اینکه من این امر را تجربه کرده‌ام تجربه من برای شما تکلیف می‌شود مثل ابراهیم خلیل که خطاب به فرزندش اسماعیل گفت من در خواب تجربه کردم که تو را می‌کشم و بدین ترتیب بود که اسماعیل خود را در اختیار پدر قرار داد و ابراهیم نیز کارد برداشت و تجربه خود را در خواب به اجرا گذاشت.

«فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمُرُ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ - فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ - وَنَادِيَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ - قَدْ صَدَّقْتُ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ - وقتی اسماعیل به حد بلوغ رسید ابراهیم به او گفت فرزندم خواب دیدم که تو را قربانی می‌کنم نظرت در این باره چیست؟ اسماعیل گفت پدرجان آنچه مامور شده‌ای انجام بده که به زودی انشاء الله مرا از صابران خواهی یافت - همین که آن پدر و پسر تسلیم امر خدا شدند و ابراهیم او را به زمین انداخت و صورتش را به خاک نهاد - ما (خداوند) او را ندا دادیم که ای ابراهیم ماموریت را به انجام رساندی ما اینچنین نیکوکاران را جزا می‌دهیم» (سوره صافات - آیات ۱۰۲ - ۱۰۶).

بنابراین تعریف ولایت از نظر اقبال تکیه بر شخصیت شخص به عنوان دلیل سخن خود است که از نظر اقبال این امر فقط مختص پیامبران ابراهیمی می‌باشد چراکه از نظر اقبال تفاوت تجربه باطنی عارف با پیامبر این است که مرد باطنی یا عارف دیگر معتقد به تکلیف کردن تجربه خود برای دیگران نیست اما پیامبر تجربه شخصی باطنی خودش که همان وحی می‌باشد انجام آن برای دیگران تکلیف می‌کند و البته پیامبران در تکلیف کردن تجربه باطنی خود ارائه دلیل به مردم نمی‌کنند بلکه تنها دلیل آن‌ها این است که می‌گویند چون من تجربه کرده‌ام بر شما تکلیف است که آن را انجام دهید. اقبال این حجت پیامبران را ولایت می‌داند و لذا معتقد است که این ولایت فقط مختص پیامبران است و در همین رابطه موضوع ختم نبوت پیامبر اسلام را ختم ولایت هم می‌داند و معتقد است که بعد از پیامبر اسلام به علت تکوین عقل استقرائی در بشر دیگر کسی نمی‌تواند مدعی اصل ولایت باشد. یعنی به جای

ارائه دلیل در باب مدعا و سخن خود بگوید چون من تجربه کرده‌ام بر مردم تکلیف است که آن را انجام دهند، خلاصه اینکه اقبال ختم نبوت را ختم ولایت می‌داند و معتقد است که بعد از پیامبر اسلام باید ارائه دلیل و عقلانیت جایگزین ولایت شود و هیچکس بعد از پیامبر اسلام حق ادعای ولایت ندارد.

۲ - اقبال نخستین متکلمی است که در تاریخ اسلام موضوع اصل خاتمیت نبوت پیامبر اسلام را تبیین و تحلیل عقلانی کرد و در کانتکس تبیین خاتمیت نبوت پیامبر اسلام از آنجائیکه خاتمیت رسالت پیامبر اسلام را فقط مشمول:

الف - قطع نبوت یعنی دیگر بعد از پیامبر اسلام پیامبری نخواهد آمد و بشریت بر پایه عقلانیت استقرائی خود باید راه خود را در ادامه راهنمایی‌های انبیاء پیدا کنند. آنچنانکه اقبال در این رابطه می‌گوید «این کمال نبوت بود که فهمید به علت بلوغ عقلانیت بشر در زمان پیامبر اسلام باید خود را قطع کند» و باز در همین راستا است که اقبال می‌گوید «به علت خاتمیت نبوت ما مسلمانان آزادترین افراد جهان هستیم زیرا پیامبر اسلام با ختم نبوت خود دست خرد بشریت را گشود که تا هر جا که می‌خواهد پرواز کند.»

ب - قطع ولایت پیامبر اسلام و جایگزین کردن دلیل و استدلال به جای ولایت بعد از پیامبر اسلام: اقبال در تبیین اصل خاتمیت نبوت پیامبر اسلام غیر از ختم نبوت و ختم ولایت معتقد است که مابقی امور ختم نشده، لذا با «تکیه بر اصل اجتهاد در اصول» مسلمانان می‌توانند به استمرار حیات و تکامل آن امور بپردازند. مثل اخلاق، جهان بینی، فقه و احکام اقبال در رابطه با این امور معتقد به خاتمیت نیست بلکه بالعکس، معتقد است که توسط «اصل اجتهاد در اصول» و «اجتهاد در فروع» تمامی اینها می‌توان توسط عقل استقرائی و خرد جمعی بعد از پیامبر رشد و تکامل داد.

۳ - اقبال در خصوص اصل ولایت فقیه معتقد است که اصل ولایت فقط خاص پیامبر اسلام می‌باشد و با خاتمیت ولایت پیامبر دیگر هیچ احد ناسی نمی‌تواند مدعی ولایت بر مردم باشند از جمله فقیه و فقها.

۴ - در خصوص فقه و فقها که شیخ مرتضی مطهری در کتاب «ختم نبوت» خود می‌کوشد

تا با محدود و محصور کردن اصل اجتهاد به دائره فروع فقهی فقه دگماتیسم هزار ساله حوزه‌های شیعه را جوابگوی تمامی مسائل بشریت در طول تاریخ اعلام کند و در این رابطه او دلیل موضوع ختم نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب اجتهاد فروع فقهی می‌داند. اما اقبال برعکس شیخ مرتضی مطهری علاوه بر اینکه اصل اجتهاد را برعکس مطهری از اجتهاد در اصول شروع می‌کند در ادامه آن به اصل اجتهاد در فروع و فقه نیز می‌رسد. او «اجتهاد در فروع» بدون «اجتهاد در اصول» را راه گشا نمی‌داند ولی تفاوت «اجتهاد در فروع» اقبال با «اجتهاد در فروع» مطهری در این است که «اجتهاد در فروع» علامه محمد اقبال پس از «اجتهاد در اصول» امکان پذیر می‌باشد، اما برعکس شیخ مرتضی مطهری به علت اینکه اعتقادی به «اجتهاد در اصول» ندارد، خود «اجتهاد در فروع» فقهی کافی و راه گشای بشریت در طول تاریخ می‌داند.

البته اقبال در خصوص اجتهاد در فقه به متفکر بزرگ مسلمان قرن هیجدهم هند شاه ولی الله دهلوی که از اعظم مشایخ طریقت بود تاسی می‌کند که در کتاب «حجه الله بالغه» خود می‌گوید که «آیات فقهی قرآن تقریر قوانین حقوقی به عنوان تکلیف در همه قرن‌ها و نسل‌ها نیست بلکه طرح این آیات در قرآن به آن خاطر است که از آنجائیکه پیامبر نمی‌توانست هر قومی را آزاد بگذارد تا مطابق سلیقه خود به تنظیم قوانین حقوقی و فقهی خود بپردازند. روشی که پیامبر اسلام برای این مقصود اتخاذ کرد به این ترتیب بود که یک قوم بگیرد و تربیت کند و قوانین و ضوابط فقهی حقوقی بر حسب شرایط تاریخی و فرهنگی و جغرافیائی برای آن‌ها معین کند تا به جوامع بعدی روش و متدولوژی کشف و تعیین و استخراج ضوابط حقوقی و فقهی بر حسب شرایط خاص تاریخی و فرهنگی و اجتماعی بیاموزد.»

بنابراین از نظر شاه ولی الله دهلوی و علامه محمد اقبال لاهوری هدف پیامبر اسلام این نبوده که توسط آیات فقهی قرآن یک سلسله ضوابط متقن و تغییر ناپذیر برای همه جوامع بشریت تعیین کند و تمامی جوامع بشریت در آینده را مکلف کنند که طابق النعل بالنعل آن ضوابط را مانند یک لباس از پیش تعیین شده بر تن جوامع خود کنند. اقبال و شاه ولی الله دهلوی معتقدند که تمامی جوامع پیرو پیامبر اسلام در هر مرحله تاریخی و در هر شرایط فرهنگی و اجتماعی که هستند موظفند جوامع خود را به صورت کنکریت و مشخص تحلیل

کنند و بشناسند و سپس با الگو قرار دادن روش و متدولوژی پیامبر اسلام به استخراج قوانین و ضوابط فقهی و حقوقی خاص جامعه خود بپردازند و لذا بدین ترتیب بود که علامه محمد اقبال لاهوری موضوع اصل اجتهاد را تنها در دایره «اجتهاد در اصول» محدود نکرد و به عرصه اجتهاد در فروع هم تسری داد و در کانتکس و چارچوب «اجتهاد در اصول»، «اجتهاد در فروع» و همچنین «اجتهاد در فقه» را به عنوان یک اصل مسلم تائید کرد و آنچنانکه خاتمیت پیامبر اسلام را در دو دایره خاتمیت در نبوت و خاتمیت در رسالت و خاتمیت در ولایت محدود کرد. اقبال به خاتمیت در اخلاق و خاتمیت در جهان بینی و خاتمیت در فقه و علم معتقد نیست و برعکس در چارچوب عقل استقرائی بشریت که اقبال آن را مولود بعثت پیامبر اسلام می‌داند، معتقد است که تمامی این امور باید توسط عقل بشر در بستر تاریخ باز تولید گسترده بشود.

ه - حاکمیت استثنائی دولت در چارچوب تز «ولایت فقیه»:

با عنایت به آنچه که مطرح شد، انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷ جنبش اجتماعی مردم ایران زمانی توانست رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی را به زانو درآورد که هیچ فلسفه سیاسی مترقی آلترناتیوی جهت جایگزین آن رژیم توتالیتر وجود نداشت و همین امر باعث گردید تا شرایط جهت هژمونی جریان‌های از راه رسیده روحانیت فراهم بشود و به این ترتیب بود که سردمداران این جریان از زمانی که در فرانسه مستقر شدند با تکیه بر حسن حبیبی کوشیدند تا اندیشه فقهی کتاب «ولایت فقیه» را به صورت قانون و نظام و دستگاه سیاسی قابل عرضه به جامعه ایران و جامعه جهانی درآوردند که البته حسن حبیبی که به عنوان بزرگترین معمار استحالته اندیشه ولایت فقیه خمینی به نظام حقوقی بود، ابتدا در پیش نویس قانون اساسی در فرانسه کوشید که با تاسی از قانون اساسی فرانسه و آمریکا خارج از عنوان ولایت فقیه مرحله گذار از حکومت به طرف ولایت فقیه را بسترسازی کند که تز حسن حبیبی در شورای خبرگان قانون اساسی توسط حسنعلی منتظری و سید محمد بهشتی و تائید خمینی با شکست روبرو شد و مثلث منتظری - بهشتی و خمینی و حمایت حسن آیت بالاخره توانستند توسط شورای خبرگان قانون اساسی که به پیشنهاد سید محمود طالقانی جایگزین

مجلس موسسان پیشنهادی مهندس مهدی بازرگان گردید، اندیشه ولایت فقیه خمینی را به صورت یک نظام سیاسی و حقوقی در لوای قانون اساسی درآوردند.

البته این نظریه فقهی که از سال ۵۸ به صورت یک فلسفه سیاسی و حکومتی درآمد، در طول ده سال چکش کاری سیاسی شد تا اینکه در سال ۶۸ در چارچوب متمم قانون اساسی و خارج کردن تز فقهی - سیاسی - حکومتی از چارچوب هژمونی مرجعیت حوزه شیعه (پس از شکست پروژه مرجع سازی رژیم مطلقه فقهاتی در خصوص حسنعلی منتظری که تز اصلی خمینی در کتاب «ولایت فقیه» بود و خمینی در کتاب «ولایت فقیه» مرجعیت حوزه را جایگزین پیامبر تعیین می‌کند تا توسط آن به لحاظ کلامی نه فقهی، انتقال ولایت از پیامبر اسلام به مرجعیت فقهی روحانیت ممکن بشود) شرایط جهت حزبی و جناحی کردن تز ولایت فقیه فراهم بشود و به این ترتیب است که امروز ۳۵ سال است که شاهدیم این تز به عنوان یک فلسفه سیاسی و حکومتی (گرچه در بستر تمامی تئوری‌های بورژوازی ۳۰۰ سال گذشته اروپا) خود را بازسازی کرده است و امروز از تفکیک قوای منتسکیو تا انتخابات جان لاک و... در ساختار تز ولایت فقیه خمینی یافت می‌شود.

با همه این احوال این تز فقهی امروز در عرصه فلسفه سیاسی و برنامه حکومتی به صورت دسپاتیزم ترین نظام سیاسی تاریخ بشر بر جامعه ایران سنگینی می‌کند. در همین راستا است که جنبش سیاسی ایران در طول ۳۵ سال گذشته یعنی از بعد انقلاب ضد استبدادی ۵۷ و سقوط رژیم مستبد و توتالیتر پهلوی در شناخت و تحلیل این رژیم دچار بحران و چند دستگی وسیعی شده است و همین عدم توانایی جریان‌های جنبش سیاسی ایران در طول ۳۵ سال گذشته در تحلیل ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی بوده که باعث گردیده تا در طول ۳۵ سال گذشته تاکتیک‌ها و استراتژی‌های مبارزاتی این جریان‌های مختلف و متنوع جنبش سیاسی ایران از حداقل فونکسیون مثبت برخوردار نباشد و طبعاً تا زمانیکه این جریان‌های جنبش سیاسی به تحلیل علمی و مشخصی از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی دست پیدا نکنند، این جنبش، کاری از پیش نخواهد برد.

در خصوص تحلیل‌های مختلفی که در طول ۳۵ سال گذشته از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی صورت گرفته است در یک تقسیم‌بندی کلی این تحلیل‌ها به پنج دسته تقسیم می‌شوند که

عبارتند از:

۱ - آن دسته از تحلیل‌هایی که معتقد بوده و هستند که با توجه به اینکه نظام اقتصادی ایران سرمایه‌داری وابسته و کمپرادور می‌باشد، از آنجائیکه این نظام از بعد از انقلاب سیاسی بهمن ماه ۵۷ نه تنها دچار تغییر و تحول ساختاری نشده بلکه بالعکس به شدت در جهت وابستگی بیشتر پیچیده‌تر هم شده است؛ لذا در همین رابطه آنچنانکه پهلوی دوم از بعد از رفرم ارضی سال ۴۲ توسط تکوین بورژوازی درباری با سرمایه‌های نفتی از دل همان زمینداران قبلی ایران توانست خود به عنوان نماینده سیاسی این بخش از بورژوازی درآید، رژیم مطلقه فقهاتی هم از بعد از انقلاب سیاسی ۵۷ بدون هر گونه تغییر ساختاری با جایگزین کردن بورژوازی درباری سپاه، سر بازار گمنام و... و آقازاده‌ها به جای بورژوازی دربار پهلوی، نمایندگی سیاسی این بخش از بورژوازی را دارا می‌باشد و در همین رابطه است که امروز بیش از ۸۰٪ قدرت سیاسی، اقتصادی، اطلاعاتی و تشکیلات مدیریتی کشور ایران در ید قدرت این بورژوازی درباری سپاه می‌باشد. بنا بر این از نگاه این جریان مبانی تحلیل ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۵ سال گذشته عبارتند از:

الف - به لحاظ ساختار اقتصادی، مناسبات ایران مانند دوران شاه بعد از رفرم کندی - شاه سال ۴۲ سرمایه‌داری وابسته یا سرمایه‌داری کمپرادور می‌باشد.

ب - با انقلاب سیاسی ۵۷ تنها بخشی از بورژوازی که ضربه خورد، بخش بورژوازی دربار بود که با ترک کردن ایران سرمایه‌های خود را به کشورهای متروپل انتقال دادند.

ج - از همان زمان سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی کوشیدند جهت جایگزینی بورژوازی درباری اقدام به بازسازی بورژوازی درباری توسط سپاه، آقازاده‌ها، سر بازار گمنام و... بکنند.

د - به موازات پروسه تکوین بورژوازی درباری رژیم مطلقه فقهاتی از دل نهادهای سپاه، روحانیت، سر بازار گمنام و... رژیم مطلقه فقهاتی به عنوان نماینده سیاسی این بخش از بورژوازی درآمده است.

ه - امروز بیش از ۸۰٪ قدرت سیاسی، اقتصادی، اطلاعاتی، مدیریتی، نظامی و انتظامی

کشور ایران در ید قدرت این بخش از بورژوازی درباری ایران می‌باشد که به صورت حزب پادگانی خامنه‌ای تمامی تصمیمات اقتصادی و سیاسی و مدیریتی و اطلاعاتی کشور را مشخص می‌سازند. البته نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه امروز هژمونی بورژوازی سپاه نه فقط بر تمامی طبقه بورژوازی و اقدشار خرده بورژوازی ایران گسترده می‌باشد بلکه این هژمونی امروز توانسته است طبقه کارگر ایران را هم در بر بگیرد.

۲ - تحلیل دوم از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی مربوط به آن جریان‌هایی از جنبش سیاسی ایران می‌شود که در طول ۳۵ سال گذشته در تحلیل ماهیت حاکمیت مطلقه فقهاتی معتقد بوده‌اند که از آنجائیکه بافت فرهنگی و ساختاری حکومت مطلقه فقهاتی یک بافت ارتجاعی و سنتی می‌باشد، لذا با عنایت به اینکه بافت ساختار طبقاتی سرمایه‌داری وابسته ایران یک بافت طیفی و رنگارنگ می‌باشد، لذا حاکمیت فقهاتی تنها نماینده بخش سنتی بورژوازی ایران می‌باشد که بیشتر در شاخه تجاری بورژوازی ایران هژمونی دارند؛ لذا این جریان‌ها معتقدند که:

الف - مناسبات اقتصادی ایران مانند دوران پهلوی دوم همان مناسبات سرمایه‌داری وابسته می‌باشد.

ب - رژیم مطلقه فقهاتی نماینده بورژوازی سنتی ایران یا بورژوازی تجاری می‌باشد.

ج - غلبه سیاست تکیه بر واردات و شکست تولید داخلی و رشد سرمایه‌های نفتی و تکیه بر سیاست صدور انقلاب و تلاش در جهت افزایش تورم و سیاست نظامی‌گری رژیم مطلقه فقهاتی از نظر این جریان‌های جنبش سیاسی ایران در راستای حفظ منافع بورژوازی تجاری و سنتی ایران می‌باشد که به صورت مشخص در طول ۳۵ سال گذشته حزب موثله بستر ساز هژمونی سیاسی و اقتصادی این جناح بورژوازی بوده است.

۳ - تحلیل سوم از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی مربوط به آن جریان‌هایی از جنبش سیاسی ایران می‌شود که معتقدند که رژیم مطلقه فقهاتی نماینده قشر متوسط شهری و روستایی می‌باشد. این جریان‌ها با تکیه بر مواضع ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۵ سال گذشته که به صورت مشخص از اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ صورت عریانی

به خود گرفته تا حضور و دخالت مستقیم این رژیم در جنگ داخلی سوریه که تا این زمان ادامه دارد و با برخوردهای رژیم مطلقه فقهاتی در جریان ده ساله گذشته انرژی اتمی با سرمایه جهانی و فدا کردن سود سرمایه در قبال قدرت اتمی در چارچوب تحریم‌های استخوان سوز ده ساله گذشته اقتصادی و تکیه کردن بر شعار صدور انقلاب در ازای فدا کردن سود سرمایه داخلی و برخوردهای آنارشیستی رژیم در عرصه دیپلماسی خاورمیانه در عراق و سوریه و لبنان و برخورد فاشیستی رژیم مطلقه فقهاتی در رابطه با سیاست داخلی اعم از سرکوب‌های سرنیزه‌ای و زندان‌ها و شکنجه گاه‌های قرون وسطایی همه و همه دلالت بر خوی و خصلت خرده بورژوازی رژیم مطلقه فقهاتی تبیین می‌کنند.

لذا در این رابطه آن دسته از جریان‌های سیاسی جنبش سیاسی ایران که در طول ۳۵ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی ایران را نماینده سیاسی خرده بورژوازی می‌دانند، معتقدند که این رژیم به همان اندازه که ضد طبقه کارگر می‌باشد، ضد امپریالیسم نیز می‌باشد اما این جریان‌ها مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۵ سال گذشته یک مبارزه انقلابی و مترقیانه نمی‌دانند بلکه یک مبارزه آنارشیستی می‌دانند؛ لذا در این رابطه این جریان‌ها در تحلیل نهایی امپریالیسم را برنده مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقهاتی ایران می‌دانند، چرا که معتقدند سرمایه‌های امپریالیستی که در بستر سرمایه‌داری ایران رشد می‌کنند به حیات و حرکت خود ادامه خواهند داد. بنابراین مبانی دیدگاه تئوری سوم در باب ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی عبارتند از:

الف - رژیم مطلقه فقهاتی نماینده سیاسی قشر متوسط و خرده بورژوازی شهر و روستا می‌باشد.

ب - به علت ماهیت خرده بورژوازی رژیم مطلقه فقهاتی این رژیم به همان میزان که ضد طبقه کارگر می‌باشد، ضد امپریالیستی نیز هست.

ج - مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقهاتی ماهیت مترقیانه ندارد چراکه از کانال مبارزه با سرمایه‌های داخلی نمی‌گذرد.

د - مبارزه آنارشیستی رژیم مطلقه فقهاتی با امپریالیسم جهانی و سیاست فاشیستی رژیم

مطلقه فقاهتی با خلق ایران از نظر این جریان‌ها دلالت بر همان ماهیت خرده بورژوازی رژیم مطلقه فقاهتی می‌کند.

ه - از آنجائیکه مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقاهتی در طول ۳۵ سال گذشته از کانال مبارزه با سرمایه‌داری داخلی و مبارزه با سرمایه‌های جهانی نگذشته است، در تحلیل نهائی از نظر این جریان‌ها این امپریالیسم جهانی است که برنده این مبارزه می‌باشد.

و - از نظر طرفداران تئوری سوم هم در جریان اشغال سفارت و هم در جریان جنگ هشت ساله رژیم مطلقه فقاهتی با صدام حسین و حزب بعث عراق و هم در جریان جنگ داخلی سوریه باز این امپریالیسم بوده که برنده بازی شده است.

۴ - تحلیل چهارم از ماهیت رژیم مطلقه فقاهتی مربوط به آن جریان‌هایی از جنبش سیاسی ایران است که در طول ۳۵ سال گذشته رژیم مطلقه فقاهتی ایران را نماینده سیاسی مناسبات ماقبل سرمایه‌داری می‌دانند. این جریان‌ها گرچه مناسبات اقتصادی ایران را سرمایه‌داری آن هم از نوع وابسته می‌دانند، از آنجائیکه معتقدند هنوز سرمایه‌داری وابسته ایران به مرحله تثبیت خود نرسیده است و دوران تکوین خود را طی می‌کند با همه این احوال مناسبات ماقبل سرمایه‌داری در بخش‌های جغرافیائی غیر شهری وجود دارد. به عبارت دیگر گرچه مناسبات ماقبل سرمایه‌داری در ایران به صورت مسلط و فراگیر نمی‌باشد اما وجود دارد و رژیم مطلقه فقاهتی از نظر این جریان‌ها، نماینده سیاسی این مناسبات ماقبل سرمایه‌داری می‌باشد.

لذا به همین دلیل از نظر این جریان‌ها آنچنانکه مبارزه ضد طبقه کارگر رژیم مطلقه فقاهتی در طول ۳۵ سال گذشته ماهیت ارتجاعی داشته است، مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقاهتی هم ماهیت ارتجاعی دارد؛ لذا این جریان‌های معتقد به تحلیل چهارم از رژیم مطلقه فقاهتی معتقدند که حتی مبارزه ضد لیبرالیستی رژیم مطلقه فقاهتی در سال‌های ۵۸ تا ۶۷ بر علیه دولت موقت و نهضت آزادی ماهیت ارتجاعی داشته است و در همین رابطه این جریان‌ها چه در آن زمان و چه در شرایط فعلی، جناح لیبرالیسم رژیم مطلقه فقاهتی تحت هژمونی بازرگان و نهضت آزادی را مترقی‌تر از رژیم مطلقه فقاهتی می‌دانستند و در جنگ

رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث و صدام، این جریان صدام و حزب بعث عراق را مترقی‌تر از رژیم مطلقه فقهاتی می‌دانند و در این رابطه حتی دست همکاری با صدام دادند و در جنگ بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی به نفع صدام و حزب بعث عراق شرکت کردند و در عرصه مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقهاتی حتی نمایندگان سرمایه جهانی مترقی‌تر از رژیم مطلقه فقهاتی می‌دانند.

لذا در این رابطه با افشا کردن فعالیت انرژی اتمی رژیم که به صورت مخفیانه صورت می‌گرفت به نفع امپریالیسم، با رژیم وارد نبرد جهانی شد و در شرایط حاضر هم در جنگ داخلی سوریه این جریان از آنجائیکه ماهیت رژیم اسد که با موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی پیوند استراتژیک دارد، ارتجاعی‌تر از ارتش حر یا ارتش آزادی سوریه می‌داند، در نتیجه در این رابطه با ارتش آزادی یا ارتش حر سوریه وارد همکاری تشکیلاتی شده است. بنابراین حاصل مبانی دیدگاه جریان‌های تحلیل چهارم از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی عبارتند از:

الف - این جریان‌ها در تحلیل ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۵ سال گذشته معتقدند که رژیم مطلقه فقهاتی نماینده سیاسی مناسبات ماقبل سرمایه‌داری در ایران می‌باشد.

ب - طرفداران این تحلیل معتقدند که گرچه در ایران از بعد از رفوم ارضی ۴۲ مناسبات سرمایه‌داری از نوع وابسته آن حاکم می‌باشد، اما به علت ضعف و بیماری و تزریقی بودن این مناسبات سرمایه‌داری برعکس غرب، این مناسبات سرمایه‌داری دستوری و تزریقی ایران در طول نیم قرن سلطه اقتصادی خود بر ایران هر چند در شهرها توانسته است استقرار پیدا کند، اما در روستاها هنوز مناسبات ماقبل سرمایه‌داری وجود دارد که رژیم مطلقه فقهاتی نماینده این مناسبات ماقبل سرمایه‌داری می‌باشد.

ج - طرفداران این تحلیل می‌گویند گرچه رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۵ سال گذشته هم با سرمایه‌داری داخلی تضاد داشته و هم با امپریالیسم جهانی و هم با ارتجاع منطقه، اما از آنجائیکه تضاد رژیم مطلقه فقهاتی از زاویه ارتجاعی بوده لذا هم تضاد این رژیم با سرمایه‌داری داخلی و هم تضاد این رژیم با ارتجاع منطقه و هم تضاد این رژیم با امپریالیسم جهانی ماهیت ارتجاعی دارد.

د - به دلیل اینکه جریان‌های معتقد به تحلیل چهارم، ماهیت تضادهای رژیم مطلقه فقهاتی را با سرمایه داخلی و ارتجاع منطقه و امپریالیسم را ارتجاعی می‌دانند، لذا در این رابطه جهت مقابله با رژیم مطلقه فقهاتی معتقد به همکاری با سرمایه جهانی و ارتجاع منطقه در عرصه مقابله با رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشند.

۵ - تحلیل پنجم از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی مربوط به جریان‌هایی است که توسط تئوری دولت‌های استثنائی رژیم مطلقه فقهاتی را تبیین ماهیت می‌کنند. از نظر این جریان‌ها در طول ۳۵ سال گذشته حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی دوگانگی در عملکرد حاکمیت موجب آن شده تا ما تنها از طریق تئوری دولت استثنائی که محصول تعادل قوای طبقه کارگر و طبقه بورژوازی می‌باشد، رژیم مطلقه فقهاتی را تبیین بکنیم. چراکه در جنگ و تضاد بین این دو طبقه که با هم وارد نبرد و مبارزه شده‌اند نه طبقه کارگر و نه طبقه بورژوازی هیچکدام نمی‌تواند بر یکدیگر غلبه کند، بنابراین در چنین شرایطی دولتی بر فراز هر دو ظاهر می‌شود که مستقل از هر دو می‌باشد و با هر دو تضاد دارد و می‌کوشد تا نظم سرمایه‌داری را حفظ کند.

بر پایه تئوری دولت استثنائی از آنجائیکه معتقدند دولت استثنائی دارای دو ماهیت فاشیستی و بناپارتیستی می‌باشد که ماهیت فاشیستی دولت استثنائی مربوط به زمانی است که توده‌ها از دولت استثنائی حمایت فعال می‌کنند، در صورتی که ماهیت بناپارتیستی مربوط به زمانی است که توده‌ها حمایت منفعلانه از حاکمیت دارند. بنابراین طرفداران تحلیل رژیم مطلقه فقهاتی در کادر تئوری دولت استثنائی معتقدند که رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۵ سال گذشته دارای دو فرایند فاشیستی و بناپارتیستی بوده است.

فرایند فاشیستی رژیم مطلقه فقهاتی مربوط به زمانی است که بر پایه مشروعیت مذهبی که رژیم در نگاه توده‌ها برای خود ایجاد کرده بود، توده‌ها از رژیم مطلقه فقهاتی حمایت فعالانه می‌کردند و رژیم مطلقه فقهاتی بر پایه این حمایت توده‌ها بود که فاشیستی‌ترین اعمال در رابطه با نیروهای مترقی و طبقه کارگر انجام می‌دادند که از کشتار و سرکوب سال ۶۰ تا نسل‌کشی تابستان ۶۷ زندانی‌های سیاسی نمونه‌ایی از عملکرد فرایند فاشیستی دولت استثنائی می‌باشد و اما از زمانی که بر پایه خودآگاهی اجتماعی توده‌ها رفته رفته به ماهیت حاکمیت

مطلقه فقهاتی پی بردند حمایت فعالانه فرایند فاشیستی توده‌ها از حاکمیت، بدل به حمایت منفعلانه می‌شود.

آنچنانکه ما از سال ۶۸ شاهد این فرایند از دولت استثنائی بوده‌ایم و دیدیم که حاکمیت مطلقه فقهاتی چگونه از سال ۶۸ جهت مقابله با حمایت منفعلانه توده‌ها از حاکمیت اقدام به نهادسازی کرد و تقریباً تمام حرکت‌های بسیجی و موجی سال‌های ۵۸ تا ۶۸ بدل به نهادهای جایگزینی شد. البته از نظر این جریان‌های که ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی را در چارچوب دولت استثنائی با دو فرایند فاشیستی و بناپارتی تبیین می‌کنند عملکرد رژیم مطلقه فقهاتی در دو فرایند فاشیستی و استثنائی یکی بوده و آن عبارت بوده از بسترسازی جهت گردش بی مانع سرمایه‌داری در ایران.

بنابراین ماحصل مبانی دیدگاه طرفداران ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی به صورت دولت استثنائی در دو فرایند فاشیستی و بناپارتیستی عبارتند از:

الف - تئوری دولت استثنائی در کشورها و جوامع زمانی اتفاق و تکوین پیدا می‌کند که طبقه کارگر و طبقه بورژوازی در آن کشور و در آن جامعه هیچکدام نمی‌تواند بر یکدیگر غلبه کند، در چنین شرایطی دولتی بر فراز این دو طبقه ظاهر می‌شود تا نظم سرمایه‌داری را در آن کشور تنظیم کنند.

ب - از آنجائی که سرمایه‌داری در هر شکل آن چه خصوصی و دولتی، چه فاشیستی و چه بناپارتیستی و چه اشکال دیگر آن بسترسازی جهت سود بیشتر سرمایه در آن کشور می‌باشد، لذا خروجی نهائی تمامی اشکال دولت و حاکمیت یکی بیشتر نمی‌باشد و آن فراهم کردن بستر جهت گردش آزاد سرمایه در آن کشور می‌باشد.

ج - دولت استثنائی بر پایه حمایت فعالانه و منفعلانه توده‌ها از حاکمیت دارای دو فرایند فاشیستی و بناپارتیستی می‌باشد که فرایند فاشیستی متعلق به زمانی است که توده‌ها از حاکمیت حمایت فعالانه می‌کنند و اما فرایند بناپارتیستی متعلق به زمانی است که توده‌ها از حاکمیت حمایت منفعلانه دارند.

د - از نظر طرفداران این تحلیل، از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی در ایران از آنجائیکه این

رژیم در سال ۵۷ توسط انقلاب ضد استبدادی جنبش اجتماعی مردم ایران حاکمیت را به دست آورده‌اند، به علت دو مؤلفه سیاسی و مذهبی و همچنین به علت فقدان سازماندهی کشوری طبقه کارگر ایران و ضرباتی که طبقه بورژوازی با متلاشی شدن بورژوازی درباری توسط انقلاب ۵۷ نصیبشان شد، شرایط جهت تکوین دولت استثنائی توسط رژیم مطلقه فقهاتی فراهم شد.

ه - گرچه رژیم مطلقه فقهاتی از سال ۵۸ با تثبیت خود تلاش می‌کرد تا به موازات سرکوب قهرآمیز طبقه کارگر ایران شرایط جهت سلطه سیاسی طبقه بورژوازی ایران را هم محدود کند، این محدودیت سلطه سیاسی بورژوازی و طبقه کارگران ایران را در خدمت سلطه هر بیشتر خود رژیم مطلقه فقهاتی بر مردم ایران بوده است.

و - نشر مستضعفین و تحلیل ماهیت حاکمیت:

نشر مستضعفین از سال ۵۸ که حرکت برونی خود را شروع کرد تا این زمان که مدت ۳۵ سال می‌گذرد، پیوسته در راستای تحلیل از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی معتقد بوده که بر عکس رژیم توتالیتر پهلوی که به لحاظ ساختاری عینی و ذهنی شکلی ساده داشت و تحلیل ماهیت آن کاری ساده بود، رژیم مطلقه فقهاتی با توجه به بستر تاریخی عینی و ذهنی جامعه ایران و تلاش رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۵ سال گذشته جهت به استخدام درآوردن این شرایط عینی و ذهنی تاریخی ایران در راستای مشروعیت و مقبولیت بخشیدن به حاکمیت خود، باعث شده است تا این رژیم به لحاظ ساختار عینی و ذهنی بسیار پیچیده‌تر از رژیم توتالیتر پهلوی باشد؛ لذا در این راستا نشر مستضعفین در طول ۳۵ سال گذشته معتقد بوده است که برای شناخت و تحلیل از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی باید به موارد ذیل توجه وافر بشود:

۱ - درک و شناخت و فهم اسلام فقهاتی حوزه شیعه در طول هزار سال گذشته در کنار شناخت اسلام محمدی و علوی؛ لذا در این رابطه بوده که نشر مستضعفین از ۳۵ سال پیش - یعنی از سال ۵۸ که حرکت برونی خود را آغاز کرد - فصل جدیدی در ادامه «کدامین اسلام؟» معلم کبیرمان شریعتی در ذهنیت جامعه بعد از انقلاب باز کرد، تحت عنوان «اسلام

دگماتیسم - اسلام انطباقی - اسلام تطبیقی» که هدف نشر مستضعفین از اعلام این فصل جدید آن بود تا بسترسازی ذهنی جهت تفکیک بین اسلام فقهاتی یا اسلام روایتی یا اسلام زیارتی یا اسلام ولایتی یا اسلام شفاعتی که بستر ساز ذهنی رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد، با اسلام انطباقی علوم طبیعی بازرگان و اسلام انطباقی علوم اجتماعی شهید محمد حنیف نژاد و اسلام تطبیقی حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری و اسلام تطبیقی معلم کبیرمان شریعتی و در ادامه اسلام تطبیقی نشر مستضعفین بکند.

دلیل تکیه استراتژیک نشر مستضعفین در ۳۵ سال گذشته بر این امر به آن خاطر بوده که از نظر نشر مستضعفین تفکیک بین اسلام‌های فوق کلید واژه فهم ذهنیت بستر رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد و صد البته در این زمان هم نشر مستضعفین بر این امر پای می‌فشارد و معتقد است که شرط اول فهم ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی و شرط اول فهم راه و مکانیزم و استراتژی مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی، فهم و مرزبندی این اسلام‌ها از یکدیگر می‌باشد؛ لذا از نظر نشر مستضعفین هر حرکتی که بدون فهم و مرزبندی این اسلام‌ها بخواهد به شناخت ماهیت این رژیم و به اتخاذ راه مبارزه با این رژیم بپردازد، سرانجامی جز افتادن به ورطه ضد مذهبی و سکتاریسم از توده‌ها و آب در هاون کوبیدن نخواهد داشت، آنچنانکه بیش از صد سال است که ما در تاریخ جنبش سیاسی کشورمان شاهد بیراهه رفتن و بن بست تاریخی این دسته از جریان‌های ضد مذهبی جنبش سیاسی می‌باشیم.

لذا در این رابطه است که معتقدیم قبل از هر امری برای شناخت ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی و شناخت راه مبارزه با رژیم و شناخت راه تحول ساختاری در جامعه خودمان باید به شناخت انواع اسلام دست پیدا کنیم. البته طرح این موضوع در این جا نباید تداعی این امر کند که نشر مستضعفین در طول ۳۵ سال گذشته تلاش کرده تا توسط طرح دولت ایدئولوژیکی عین را در جامعه ایران توسط ذهن توضیح بدهد، البته شاید طرح این موضوع در اینجا تکرار در مکرارت باشد ولی این تکرار را در اینجا سودمند می‌دانیم. چراکه نشر مستضعفین در طول ۳۵ سال گذشته - پیوسته بر عکس دیدگاهی که به رابطه یک طرفه بین عین به ذهن (ماتریالیستی) و ذهن به عین (ایده آلیستی) معتقد بوده و هستند - معتقد به رابطه دیالکتیکی بین عین و ذهن می‌باشد. آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه می‌گفت «من نه

معتقد به مارکسسم و نه معتقد به ماکس وبرم. من معتقد به مارکس وبر هستم» بنابراین طبق این متدولوژی نشر مستضعفین طرح تفکیک انواع اسلام در طول ۳۵ سال گذشته در ادامه راه اقبال و راه شریعتی در دستور کار خود قرار داده است و صد البته هر چه در این رابطه پیش می‌رویم نشر مستضعفین بر طبل تفکیک اسلام به عنوان یک امر استراتژیک می‌کوبد.

۲ - درک و شناخت موضوع ولایت فقیه از زوایای تاریخی و کلامی و فقهی و سیاسی و تشکیلاتی. چراکه آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم موضوع ولایت فقیه تا قبل از خمینی و کتاب «ولایت فقیه» او که توسط جلال الدین فارسی تنظیم و تدوین شده است تنها یک تز فقهی بود که برای اولین بار توسط ملا احمد نراقی مطرح گردید و در میان حوزه فقهانی شیعه هم حتی تا این زمان طرفداران اندکی داشته و دارد. البته خمینی بعد از جریان خرداد ۴۲ و مرگ بروجردی در سال ۴۰ برای اینکه نهضت ضد آزادی زن و ضد رفرم و اصلاحات سال ۴۲ شاه - کندی او تنها به صورت یک حرکت سیاسی باقی نماند، کوشید به این حرکت سیاسی خود چهره ثنوریک و ایدئولوژیک بدهد.

در همین رابطه با توجه به اینکه خمینی در آن شرایط خود را مرجع شیعه و حوزه می‌دانست و تا قبل از کسب مقام مرجعیت هیچگونه فعالیت سیاسی نداشت و از سن ۶۵ سالگی که به مرجعیت رسید حرکت سیاسی خود را آغاز کرد، طبیعی بود که تئوری ولایت فقیه او در کانتکس مرجعیت فقهی شیعه تنها راه برای او بود؛ لذا در این رابطه بود که او کوشید به بازسازی تز ولایت فقیه ملا احمد نراقی توسط تبیین کلامی این تز به جای تبیین فقهی ملا احمد نراقی بپردازد و باز در این رابطه بود که خمینی موضوع فقهی ولایت را بدل به موضوع کلامی ولایت کرد که برای انجام این مقصود ولایت فقیه را متصل و جایگزین ولایت نبوی پیامبر اسلام کرد و این تبیین و جایگزینی خطرناکترین تبیینی بود که خمینی کرد و آنچنانکه در تبیین اندیشه اقبال در خصوص موضوع ولایت مطرح کردیم از نظر اقبال معنی ولایت پیامبر یعنی تکیه پیامبر اسلام به شخصیت و تجربه نبوی خود به عنوان دلیل و حجت ادعای خود و تکلیف کردن آنچه که خود تجربه کرده بر مردم می‌باشد.

لذا آنچنانکه علامه اقبال لاهوری می‌گوید «با ختم نبوت پیامبر ختم ولایت پیامبر اسلام

هم حقیق پیدا کرد»، یعنی از نظر علامه محمد اقبال لاهوری بعد از پیامبر اسلام هیچکس حق ندارد نه ادعای نبوت و رسالت و تجربه نبوی بکند و نه ادعای ولایت و تکلیف کردن تجربه شخصی خود برای دیگران، از نظر اقبال به معنای نفی ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام می‌باشد. به همین دلیل از نظر اقبال تعمیم ولایت پیامبر بعد از فوت پیامبر اسلام به دیگران به معنای اعلام این امر است که شخص یا اشخاصی مدعی شوند که تجربه ما برای دیگران یا برای جامعه و مردم ایجاد تکلیف می‌کند، همان امری که خمینی با کلامی کردن موضوع ولایت فقیه مطرح کرد و این خطرناکترین تزی بود که در جهان امروز مطرح شد، چراکه به قول اقبال توسط این تز، اسلام تکلیفی جایگزین اسلام حقی می‌شود، زیرا از نظر حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری لازمه ولایت نبوی پیامبر اسلام تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد.

آنچنانکه اقبال می‌گوید «کسی که تجربه نبوی ندارد نمی‌تواند ادعای ولایت نبوی بکند»، لذا در این رابطه است که اقبال معتقد است با پایان تجربه نبوی پیامبر اسلام و ختم نبوت، موضوع ولایت نبوی برای همیشه در تاریخ پایان یافت و در همین رابطه است که اقبال دوران حیات نبوی ۲۳ ساله پیامبر اسلام را دوران گذار بشر از جهان قدیم به جهان جدید می‌داند، زیرا اقبال معتقد است پیامبر اسلام با سوار شدن بر عقلا نیت استقرائی بشریت توانست این مرحله گذار تاریخی از دوران قدیم به دوران جدید را طی کند و لذا در این راستا اقبال با اعلام ختم ولایت نبوی پیامبر اسلام معتقد است که هر چند دوران خود پیامبر اسلام نیازمند به اسلام تکلیفی جهت بسترسازی تولد عقل استقرائی بود، با تولد عقل استقرائی در دوران پیامبر اسلام دیگر جایی برای استمرار اسلام تکلیفی توسط ولایت نبوی در تاریخ اسلام پس از پیامبر اسلام باقی نخواهد ماند.

لذا در این رابطه است که طرح کلامی ولایت فقهی خمینی بسترساز تکوین دوباره اسلام تکلیفی به جای اسلام حقی و یا اسلام تعبدی به جای اسلام تعقلی و دلیلی می‌شود و به همین علت از ۳۵ سال پیش نشر مستضعفین در سال ۵۸ مهم‌ترین وظیفه خود را تدوین تئوری ولایت فقیه دانست که این امر باعث شد تا نشر مستضعفین اولین جریان سیاسی در جنبش سیاسی ایران بود که تز ولایت فقیه خمینی را به نقد تاریخی و کلامی و سیاسی کشید و لذا

معتقد است که تا زمانی که ما با نقد کلامی و تاریخی و سیاسی جایگاه این اندیشه فقهی و حوزه‌های را به چالش نکشیم، هر گونه برخورد استراتژیک با رژیم مطلقه فقهاتی غیر ممکن می‌باشد.

۳ - به لحاظ ساختار طبقاتی و اقتصادی از آنجائیکه عامل دینامیسم طبقاتی جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران پدیده نفت و دلارهای نفتی بوده نه مانند غرب سرمایه‌های تجاری، این امر باعث گردیده تا دسپاتیزم دولتی و دلارهای نفتی در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته به عنوان عامل آرایش و تحول ساختار طبقاتی جامعه ایران بشود؛ لذا به این دلیل است که ما می‌بینیم یک شبهه با تصمیم دربار پهلوی دوم همان زمینداران بزرگ ایران در کانتکس رفرم کندی - شاه زمین‌های خود را در روستا جهت تقسیم بین دهقانان رها می‌کنند و با گرفتن دلارهای نفتی از دربار - بابت قیمت آن زمین‌های خود، توسط این دلارهای باد آورده نفتی - این زمینداران سابق روستا بدل به بورژوازی دربار و صاحبان صنایع شهری می‌شوند.

آنچنانکه بعد از پایان جنگ بین رژیم مطلقه فقهاتی و صدام حسین و حزب بعث عراق که به قول هاشمی رفسنجانی بیش از هزار میلیارد دلار بر اقتصاد ایران هزینه سوار کرد، یک شبهه با تصمیم مشترک خامنه‌ای و هاشمی رفسنجانی بورژوازی سپاه - سربازان گمنام توسط دلارهای نفتی، جایگزین بورژوازی دربار شاه شد و تمامی گلوگاه‌های اقتصادی، سیاسی، مدیریتی، اطلاعاتی، نظامی و انتظامی تحویل بورژوازی سپاه - سربازان گمنام گردید، که این امر پس از تصفیه هاشمی رفسنجانی توسط خامنه‌ای باعث تکوین حزب پادگانی خامنه‌ای و کودتای این حزب در تیرماه ۷۸ و خرداد ماه ۸۸ بر تمامی شریان‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، مدیریتی، اداری، اطلاعاتی، نظامی و انتظامی مملکت گردید که تا این تاریخ ادامه دارد.

بنابراین آنچه که نقش دولت‌ها را در طول ۱۵۰ سال گذشته در آرایش طبقاتی عمده می‌سازد موضوع پدیده نفت و دلارهای باد آورده نفتی می‌باشد، بطوریکه تنها در طول ۸ سال دولت احمدی نژاد - که دوران تحریم هم بود - رژیم مطلقه فقهاتی بیش از ۸۰۰ میلیارد دلار تنها فروش نفتی داشته است، طبعاً بدون در نظر گرفتن جایگاه این دلارها امکان فهم و تحلیل ماهیت دولت‌ها در طول ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران وجود ندارد. بنابراین دلایل ما هرگز

نیاید بسان غرب در طول ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران به خصوص در طول ۳۵ سال گذشته حاکمیت رژیم مطلقه فقهانی دولت‌ها را نماینده سیاسی طبقه‌ائی از ساختار طبقاتی جامعه ایران بدانیم.

والسلام

