

«نبرد گفتمان‌ها»

در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته

حرکت تحول خواهانه

جامعه بزرگ ایران

انتشارات مستضعفین

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: «نبرد گفتمان‌ها» در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته حرکت
تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: زمستان ۱۴۰۳

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

«نبرد گفتمان‌ها»

در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته

حرکت تحول‌خواهان

جامعه بزرگ ایران

کالبد شکافی مشروطیت به‌عنوان یک «جنبش» فراگیر و یک «انقلاب» دوران‌ساز با کالبد شکافی مشروطیت به‌عنوان یک «گفتمان» فراگیر و حاکم بر جامعه ایران (حداقل تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ یعنی برای مدت ۴۷ سال) امری متفاوت می‌باشد؛ زیرا:

اولاً (مانند انقلاب کبیر فرانسه ۱۷۸۹ و انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه) «انقلاب مشروطیت ابتدا به‌صورت یک گفتمان و فرهنگ در جامعه ایران (توسط روشنفکران ایرانی از میرزا یوسف خان مستشارالدوله تا میرزا ملکم خان و نوگرایان حکومتی از عباس‌میرزا تا میرزا تقی خان امیرکبیر و سپهسالار و تا نواندیشان دینی یعنی سید جمال‌الدین اسدآبادی) مادیت پیدا کرد و بعداً از آن بود که گفتمان مشروطیت (فرهنگ مشروطیت) در پراکسیس سیاسی - اجتماعی معطوف به کنش‌گری اجتماعی شد؛ یعنی گفتمان مشروطیت توانست بدل به جنبش مشروطیت (از جنبش ضد استعماری تنباکو بر علیه کمپانی رژی تا جنبش دموکراسی‌خواهانه

مصدق در فرایند پشاه‌شهریور (۲۰) بشود.»

ثانیاً آنچه‌آنکه خود جنبش مشروطیت (در بستر پراکسیس اجتماعی - سیاسی جامعه بزرگ ایران) فرایندهای مختلفی داشته است، گفتمان مشروطیت هم صورت پروسه‌ای داشته است (نه صورت پروژه‌ای) و در پروسه زمانی آن روندهای مختلفی داشته است. همین پروسه گفتمانی مشروطیت، فرایندهای مختلفی داشته است که این فرایندهای مختلف گفتمانی، از فرایند گفتمان قانون‌خواهی (میرزا یوسف خان مستشارالدوله - میرزا ملکم خان) تا فرایند مدرن‌سازی و تجددخواهی (عباس‌میرزا - میرزا تقی خان امیرکبیر) و تا گفتمان نوگرایی دینی سید جمال‌الدین اسدآبادی و گفتمان عدالت‌خواهانه (میرزا آقا خان کرمانی - طالبوف) و غیره ادامه داشته است؛ و صد البته در فرایند پشاه‌شروطیت هم (آنچه‌آنکه فرایندهای جنبشی مشروطیت ادامه پیدا کردند) فرایندهای گفتمانی مشروطیت هم ادامه پیدا کردند؛ و در همین رابطه بود که «سیر کمال گفتمانی مشروطیت (بالاخره در فرایند پشاه‌شهریور ۲۰ توسط مصدق و حواریونش) به گفتمان آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه رسید.»

ثالثاً به موازات تحول گفتمانی مشروطیت از قانون‌خواهی تا عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی، جنبش مشروطیت هم از جنبش تنباکو (بر علیه کمپانی رژی) تا جنبش ضد استعماری ملی کردن صنعت نفت ایران و دولت ۲۷ ماهه دموکراتیک مصدق هم روندهای مختلفی داشته است. به‌طوری‌که

در این رابطه حتی جنبش مشروطیت در فرایند اول انقلاب مشروطیت (که تا زمان به توپ بستن مجلس توسط محمد علی شاه قاجار ادامه داشت) با جنبش مشروطیت در فرایند دوم (که در مرحله دوم انقلاب مشروطیت توسط جنبش مسلحانه ستارخان و باقرخان آغاز شد و تا فتح تهران ادامه داشت) و با جنبش مشروطیت در فرایند پسا جنگ اول بین‌الملل توسط جنبش‌های منطقه‌ای (تحت رهبری کوچک خان و شیخ محمد خیابانی و کلنل محمد تقی خان پسیان) و با جنبش مشروطیت در فرایند چهارم (که همان جنبش ضد استعماری و آزادی‌خواهانه تحت رهبری دکتر محمد مصدق می‌باشد) متفاوت می‌باشد.

رابعاً برای شناخت مشروطیت (با مکانیزم کالبد شکافانه دو مؤلفه‌ای گفتمان مشروطیت و جنبش مشروطیت، در روندهای مختلف آن) باید عنایت داشته باشیم که لازمه شناخت دیالکتیکی مشروطیت (به صورت دو مؤلفه‌ای گفتمانی و جنبشی آن) در گرو تکیه تقدیمی «شناخت گفتمانی مشروطیت بر شناخت جنبشی» آن می‌باشد، نه بالعکس.

خامساً در خصوص شناخت گفتمانی مشروطیت، باید توجه داشته باشیم که «این شناخت تنها در چارچوب فهم تفاوت نظریه صاحب گفتمان‌های مشروطیت ممکن می‌باشد»؛ به عبارت دیگر «بدون فهم جوهر اندیشه نظریه‌پردازان در پروسه گفتمانی مشروطیت هرگز و هرگز نمی‌توانیم به شناخت گفتمانی مشروطیت دست پیدا کنیم»؛ و البته این موضوع

در خصوص شناخت روندهای جنبش مشروطیت صورتی متفاوت دارد. چراکه در رابطه با «شناخت روندهای مختلف جنبشی مشروطیت، این شناخت تنها توسط شناخت گفتمان حاکم بر آن روندهای جنبشی ممکن می‌باشد». به بیان دیگر، «هرگز بدون فهم گفتمان جنبش‌ساز حاکم بر جنبش‌ها ما نمی‌توانیم به جوهر آن جنبش‌ها دست پیدا کنیم». برای مثال اگر جوهر جنبش تنباکو بر علیه کمپانی رژی، «جوهر ضد استعماری» تعریف بکنیم، برای فهم این جوهر ضد استعماری، باید ابتدا به شناخت گفتمان ضد استعماری سید جمال الدین اسدآبادی دست پیدا بکنیم. چرا که آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه می‌گوید: «این نهضت تنباکو که با فتوای کوچک میرزا حسن شیرازی آغاز شد، همه می‌دانند که این فتوای (میرزا حسن شیرازی) تحت‌تأثیر نامه سید جمال به او بود که به او بیدار باش می‌دهد، انجام گرفت. در آن نامه سید جمال خطاب به میرزا حسن شیرازی می‌گوید این مساله تنباکو نیست، این‌ها تنباکوی ما را نمی‌خواهند دود کنند، می‌خواهند سبیل ما را دود دهند، چپق ما را چاق کنند، هستی ما را بالا بکشند و اصالت‌های ما را خاکستر و دود بکنند. ساختمان کمپانی را که در تهران می‌سازند نگاه کنید، این همه برج و بارو و آن دیوارهایی که ده متر عرض دارد، چرا؟ تنباکو که این جور برج و بارو ندارد، این یک پایگاه سیاسی و نظامی است. میرزا احساس مسئولیت کرد و اعلام کرد که: از الان استعمال

تنباکو به هر شکلی که باشد در حکم محاربه با امام زمان است، شاهزاده کامران میرزا که نایب السلطنه و وزیر جنگ است به غلامش می‌گوید برو قلیان بیار، نمی‌آورد. زنش برایش قلیان چاق نمی‌کند. در اندرون همه قلیان می‌کشیدند، همه قلیان‌ها را در یک روز به‌عنوان وابستگی به این حکم شکستند» (م. آ - ج ۵ - ما و اقبال - ص ۷۶ - س ۴).

باری آنچنانکه در عبارات فوق شریعتی به وضوح آشکار است، داوری شریعتی در این رابطه بر این امر قرار دارد که علاوه بر اینکه «جنبش تنباکو بر علیه کمپانی رژی یک جنبش ضد استعماری بوده است» و علاوه بر اینکه «این جنبش ضد استعماری مولود فتوای ضد تنباکوی میرزا حسن شیرازی بوده است»، از همه مهمتر اینکه از نظر شریعتی، «این فتوای ضد تنباکوی میرزا حسن شیرازی (که آبشخور تکوین جنبش تنباکو بر علیه کمپانی رژی بوده است) مولود و سنتز پیام آگاهی‌بخش سید جمال به میرزا حسن شیرازی بوده است (نه زاییده رویکرد و گفتمان فقهی میرزا حسن شیرازی و حوزه‌های دگماتیست فقهی شیعه در آن زمان)»، بنابراین، در همین رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که در رویکرد شریعتی، «لازمه فهم جوهر جنبش ضد استعماری تنباکو، فهم گفتمان ضد استعماری سید جمال می‌باشد» و بدون فهم گفتمان ضد استعماری سید جمال، هرگز ما نمی‌توانیم به جوهر ضد استعماری جنبش تنباکو شناخت پیدا بکنیم. آنچنانکه «بدون فهم گفتمان ضد

استعماری مصدق در فرایند پسا شهریور ۲۰ ما هرگز نمی‌توانیم به جوهر ضد استعماری جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق در فرایند پسا شهریور ۲۰ دست پیدا بکنیم». بدین خاطر از اینجا است که باید بگوییم که «بدون فهم گفتمان جنبش‌ساز حاکم بر جنبش‌های مختلف (جنبش‌ها در روندهای مختلف آن) نمی‌توان به جوهر آن جنبش‌ها دست پیدا کرد.»

سادساً در خصوص شناخت گفتمان‌ها در روندهای مختلف آن (در بستر فرایندهای مختلف حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) باید عنایت داشته باشیم که تنها به شناخت و کالبد شکافی آن دسته از گفتمان‌هایی باید پردازیم که «آن گفتمان‌ها دارای جوهر معطوف به کنش‌های اجتماعی بوده‌اند» بنابراین هر نوع گفتمانی که در شرایط مختلف حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران (به‌خصوص در پروسه انقلاب دوران‌ساز تاریخی مشروطیت) نتوانسته‌اند معطوف به کنش‌گری اجتماعی بشوند، نیازمند به کالبد شکافی آن برای ما نیست. به‌بیان‌دیگر برای فهم جوهر پروسس گفتمانی مشروطیت از آغاز الی الان موظفیم تنها به کالبد شکافی آن دسته گفتمان‌های از مشروطیت اقدام بکنیم که (از اوایل نیمه دوم قرن نوزدهم یا فرایند پسا شکست ایران در جنگ‌های با روسیه) نتوانسته‌اند در جامعه ایران جنبش فرهنگی یا جنبش آگاهی‌بخش اجتماعی و یا پراکسیس سیاسی - اجتماعی ایجاد نمایند.

مثل «گفتمان قانون‌خواهی» انقلاب اول مشروطیت که با انتشار کتاب «یک‌کلمه» میرزا یوسف خان مستشارالدوله (که ترجمه «مقدمه قانون اساسی» انقلاب کبیر فرانسه بود) مادیت پیدا کرد و در ادامه آن با تلاش نظری میرزا یوسف خان مستشارالدوله بود که رویکرد قانون‌خواهی او توانست به‌عنوان یک گفتمان حاکم بر جامعه ایران مادیت پیدا کند و در تحلیل نهایی همین گفتمان قانون‌خواهی او بود که توانست «معطوف به کنش‌گری اجتماعی در جامعه ایران بشود» که انقلاب اول مشروطیت (که بیشتر یک انقلاب فرهنگی بود تا یک انقلاب سیاسی) بیشتر تحت‌تأثیر این گفتمان بود؛ و به همین دلیل است که معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه می‌گوید:

«نشانه‌های آغاز بیداری مشروطیت را در اواخر قرن نوزدهم باید جست. اعلام عدالت‌خواهی و حکومت قانون و طرد استبداد فردی در اواخر قرن ۱۹ است و این قبل از بزرگ‌ترین انقلابی است که تمام مشروطیت به‌صورت یک قیام مسلحانه سیاسی تجلی کرد. در پس هر انقلاب مسلحانه یک نهضت فکری و فرهنگی وجود دارد که زاینده انقلاب است» (م. آ - ج ۵ - ص ۷۸ - س ۲).

باری اگر در این چارچوب بخواهیم به طرح گفتمان‌های معطوف به کنش اجتماعی مشروطیت بپردازیم باید در طول ۱۱۵ سال گذشته به کالبد شکافی این گفتمان‌ها اقدام کنیم:

۱ - گفتمان اول که «گفتمان مدرن‌سازی و تجدیدطلبی یا نوسازی سنت بود» که چه در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی و چه در حوزه فکری متأثر از جامعه مدرن و اندیشه‌های مدرن غربی بوده است و اصلاح‌گرانی مانند عباس‌میرزا قائم‌مقام فراهانی، امیر کبیر و سپهسالار در عرصه‌هایی مانند نظام اداری، قضائی، نظامی، آموزشی و تشکیلات مالی با الگوبرداری از الگوی غربی پیشرفت و مبتنی بر تمایلات ترقی‌خواهانه بوده است که نخستین گفتمان تجدیدطلبی بر پایه نوسازی سنت در جامعه بزرگ ایران سامان داده‌اند.

۲ - گفتمان دوم «گفتمان عدالت اجتماعی و رفع تبعیض‌های طبقاتی» (در برابر گفتمان تجدیدخواهانه قبلی) می‌باشد که نظریه‌پردازان میرزا آقا خان کرمانی و طالبوف بودند. مطابق این گفتمان (طرفداران آن بر این باور بودند) که مدرن‌سازی جامعه سنتی ایران و همچنین اصلاحات اجتماعی - سیاسی و حاکمیت قانون در جامعه ایران تنها در گرو انجام جنبش عدالت‌خواهانه و رفع تبعیض‌های طبقاتی، اجتماعی، سیاسی، مذهبی، قومی، ملی و غیره در جامعه ایران می‌باشد و بدون جنبش عدالت‌خواهانه و رفع تبعیض‌ها در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران امکان مدرن‌سازی جامعه سنتی ایران و انجام اصلاحات اجتماعی - سیاسی و حاکمیت قانون وجود ندارد.

۳ - گفتمان سوم «انحطاط‌زدایی از جامعه ایران (در تمامی شاخه‌های

اجتماعی، سیاسی، اداری، فرهنگی، نظامی، اقتصادی، صنعتی، تکنولوژی و غیره آن) تنها از مسیر گفتمان سکولارگرایی در عرصه‌های سیاسی و فلسفی و اجتماعی تعریف می‌کنند» نظریه‌پرداز این گفتمان در فرایند پیشامشروطیت، میرزا فتحعلی آخوندزاده (متولد ۱۲۲۵ متوفی ۱۲۹۵ هجری قمری یا ۱۸۱۲ - ۱۸۷۸ میلادی) بود که در چارچوب این گفتمان سکولارگرایی بود که میرزا فتحعلی آخوندزاده مبانی انحطاط‌گرایی جامعه ایران را اینچنین تعریف می‌کرد:

الف - ناکارآمدی سنت در جامعه ایران، چراکه از نظر فتحعلی آخوندزاده سنت ایرانی مغایر پیشرفت و ترقی بود و باید با آن مبارزه کرد.

ب - فونکسیون یا عملکرد بازدارنده مذهب فقهاتی در جامعه ایران.

ج - دوری از عقل‌گرایی و یا راسیونالیسم در جامعه ایران.

د - تفکیک‌ناپذیری بین سیاست و دیانت.

ه - موجودیت دین به‌عنوان رکن اصلی سنت در ایران.

و - عدم تکیه بر سلطنت عقل و بر اصالت تجربه.

۴ - گفتمان چهارم «گفتمان سوسیال دموکراسی است» که نظریه‌پردازان اصلی آن (در فرایند پیشا مشروطیت) «حزب اجتماعیون عامیون» بودند. کنش‌گران حزب اجتماعیون عامیون در چارچوب رویکرد سوسیال دموکراسی بر این باورها اعتقاد داشتند:

اول - اعتقاد به مدرنیته بومی یا بومی کردن مدرنیته البته بدون تقلید

از مدرنیته مغرب‌زمین .

دوم - اعتقاد به ناسیونالیسم ایرانی .

سوم - استعمارستیز یا مخالف با سلطه مغرب‌زمین .

چهارم - اعتقاد به سه مؤلفه آزادی یعنی آزادی هویت و آزادی عقاید و آزادی قول که همان آزادی انتخاب، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماعات می‌باشند .

پنجم - در عرصه اقتصادی دارای گرایش سوسیالیستی بودند .

ششم - رویکرد قانون‌گرایانه مدرن و غیر از احکام فقه حوزه‌های فقهی داشتند .

هفتم - رویکرد ضد استعماری و ضد سرمایه‌دارانه داشتند، به طوری که بر این باور بودند که «اکثر متمولین این مغربیان متمدن‌نمای خوش‌ظاهر و خلیق مثل موش صحرائی دور عالم می‌گردند و هر جا آئنده‌ای جدید از حبوبات ثروت پیدا کنند، همراهان خود را دعوت کنند به هر حيله روپاهی که ممکن باشد رخنه بر آن آئنده بیندازند و در مدت قلیلی هر چه هست و صد سال دیگر خواهد بود، بی‌رحمانه بپردازند، بعد از آن به‌صورت انسان برآیند و از مراعات حقوق دیگری و آزادی و برابری الحان خوشایندی بسرایند و حل و تصفیه مسائل متنازعه را مطلق در قوه خود و ضعف دیگری شناسند.»

هشتم - مشروطه‌خواه بودند و مشروطه و یا مقید کردن قدرت مطلقه

حکومت را تنها بستر دستیابی جامعه استبدادزده و فقه‌زده و سنت‌زده و انحطاط‌زده ایران به سمت مدرنیته می‌دانستند و در این رابطه بود که می‌گفتند: «تاریخ ژاپن را بخوانید و بفهمید که مدرنیته چیست»، هادی وحشیان جزایر به صعود قله مدنیت و افتخار در عرض سی سال در ژاپن که بود؟ از امپراطور ژاپن، یکی از مقربین سؤال کرد که «چرا حق خود را مشروطه نمودی؟ فرمود: اولاً اجداد من آزادی مردم را به وام گرفته بودند، من چون وارث حق‌شناسی هستم، قرض موروثی را ادا نمودم. دوم چون معایب سلطنت مطلقه را فهمیدم و یقین کردم که تبعه مظلوم می‌شوند، اگر اصلاح او را نمی‌نمودم، البته فضای آسمانی به معاونت مظلومین بر می‌خاست و به اخلاف من کیفر بد می‌رسید.»

نهم - دارای رویکرد ملی‌گرایانه و ناسیونالیستی بودند و در همین رابطه بود که آنها هر گونه رویکرد تقلیدی کورکورانه به غربی‌ها را سرزنش و نفی می‌کردند و پیوسته از ایرانیان می‌خواستند که هویت ایرانی خود را حفظ کنند و فریب تلاکو غرب را نخورند و جز علم و صنعت و اطلاعات مفید چیز دیگری از غرب فرا نگیرند.

دهم - قانون‌گرای مدرن بودند.

یازدهم - برای اصلاح جامعه ایران معتقد به رویکرد روشنگری بودند اما در این رابطه آنها بر این باور بودند که «پروسه روشنگری در جامعه ایران باید از بالا صورت بگیرد نه از پایین» و لذا در همین رابطه بود که آنان

(برعکس فتحعلی آخوندزاده که جهت روشنگری جامعه ایران بر الگوی حرکت از پایین تکیه می‌کرد) بر الگوی روشنگری از بالا تکیه می‌کردند. دوازدهم - مانند سید جمال الدین اسدآبادی رویکرد ضد امپریالیستی داشتند و مسیر مبارزه ضد امپریالیستی جامعه بزرگ ایران را از کانال توسعه آگاهی ملل شرق از منزلت مقهور شده خود تعریف می‌کردند و باز از همین مسیر بود که آنها موضوع اتحاد جوامع ملل شرق در مبارزه ضد امپریالیستی برای دستیابی به حقوق خودشان (به تاسی از سید جمال الدین اسدآبادی به‌منزله قهرمان مبارزه ضد امپریالیستی ملل شرق در نیمه دوم قرن نوزدهم) تعریف و تبیین می‌کردند.

۵ - گفتمان پنجم «گفتمان ضد انحطاط و ضد استعماری و ضد امپریالیستی و تمدن‌خواهی بود که نظریه‌پرداز آن سید جمال الدین اسدآبادی بود» که مبانی رویکرد گفتمان پنجم عبارت بودند از:

الف - مانند معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، «سید جمال ادعای نجات امت اسلامی داشت». البته با این تفاوت که به‌لحاظ تاریخی از آنجایی که محمد اقبال در فرایند پسا فروپاشی خلافت عثمانی قرار داشت، اقبال معتقد به نجات امت اسلامی از طریق موقت دولت - ملت‌های مدرن بود و لذا در همین رابطه است که محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد) از حرکت ترکان جوان (در ترکیه پسا

فروپاشی خلافت عثمانی که از مسیر دولت - ملت مدرن به دنبال نجات جامعه خود بودند) دفاع می‌کند. البته در این رابطه اگرچه «به لحاظ استراتژی و هدف درازمدت بین اقبال و سید جمال وحدت رویکردی وجود داشت» اما با عنایت به «تفاوت شرایط تاریخی مسیر حرکت سید جمال برای نجات امت اسلامی بر پایه تکیه بر سلاطین مقتدر و عساکر جرار و روحانیت جلیل حوزه‌های فقهی یعنی حرکت از بالا و آن هم از مسیر غیر از آگاهی‌بخش استوار بود» که همین اشتباه استراتژی سید جمال در راه نجات امت اسلامی باعث شکست او شد که البته در اواخر عمر سید جمال به این اشتباه خود پی برد، ولی حتی در استراتژی جهت اصلاح اشتباه گذشته خودش هم باز به اشتباه دیگری در غلطید چراکه او در فرایند دوم حرکت‌اش جهت روشنگری جوامع مسلمان:

اولاً معتقد به روشنگری از طریق فلسفه یونانی مسلمانانی چون ابوعلی سینا و فارابی و غیره شد.

ثانیاً معتقد به این حرکت روشنگری از بالا و از طریق همان روحانیت حوزه‌های فقهی بود. (همان اشتباهی که بعد از او شاگردش محمد عبده هم دچار آن شد چرا که او هم مانند سید جمال معتقد به روشنگری از بالا توسط روحانیت ارتجاعی و دگماتیست حوزه‌های فقهی شد، البته بین سید جمال و محمد عبده در عرصه این استراتژی تفاوت در آنجا بود که محمد عبده این پروسه روشنگری از بالا و توسط روحانیت حوزه‌های فقهی

دگماتیست می‌خواست با شعار «بازگشت به قرآن» انجام بدهد در صورتی که سید جمال با همان رویکرد صوفی‌ستیزانه‌ای که داشت و رویکرد عارفانه و صوفیانه را در جوامع مسلمین عامل انحطاط ذهنی - عینی مسلمانان می‌دانست. جهت نجات مسلمین از انحطاط صوفیانه و عارفانه گذشته معتقد به حرکت عقل‌گرایی فیلسوفانه آن هم با رویکرد فلسفی یونانی‌زده فیلسوفان مسلمانان گذشته امثال بوعلی و فارابی بود) بدین خاطر، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که تفاوت رویکرد علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص «استراتژی نجات امت اسلامی» با سید جمال در این بود که اقبال علاوه بر اینکه معتقد به «تکوین امت اسلامی از طریق دولت - ملت‌ها بود» و علاوه بر اینکه «جهت دستیابی نجات امت اسلامی معتقد به حرکت روشنگری از طریق بازسازی اسلام تاریخی و با شعار نجات اسلام قبل از مسلمین بود»، از همه مهمتر اینکه در این مسیر (آنچنانکه در تضاد او با مهاتما گاندی در خصوص انقلاب سیاسی - اجتماعی در هندوستان در بستر مبارزه رهایی‌بخش بر علیه استعمار انگلستان مادیت پیدا کرد) او معتقد به «تقدم تحول فرهنگی از پایین بود» و در همین رابطه بود که او «بازسازی مسلمین را مؤخر بر بازسازی اسلام می‌دانست و بازسازی اسلام را (مانند معلم کبیرمان شریعتی) در راستای تحول فرهنگی از پایین جوامع مسلمین می‌خواست، نه مانند محمد عبده و سید جمال حرکت از بالا توسط

روحانیت حوزه‌های فقهی.»

ب - سید جمال دارای رویکرد «تجددگرایانه در دانش و علم تجربی بود» و از همین مسیر به دنبال تحول در تحجرگرایی و رویکرد دگماتیستی حوزه‌های فقهی بود». به طوری که در این رابطه در مقالات «جمالیه» در انتقاد از عدم تحرک و وجود تحجر و جزمیت در حوزه‌های فقهی و در اعتراض به روحانیان زمانه‌اش می‌گوید: «آنان صدی و شمس البارعه (دو تا از کتاب‌هایی که در آن زمان در حوزه‌های فقهی تدریس می‌شده‌است) می‌خوانند و از روی فخر، خود را حکیم می‌نامند و با وجود این دست چپ خود را از دست راست نمی‌شناسند و نمی‌پرسند که ما کیستیم و چیستیم و ما را چه باید و چه شاید... عجیب‌تر آن است که یک لمپنی (چراغ لمپا) در پیش خود نهاده از اول شب تا صبح شمس البارعه را مطالعه می‌کنند و یکبار در این معنا فکر نمی‌کنند که چرا اگر شیشه او را برداریم دود بسیار از آن حاصل می‌شود و چون شیشه را بگذاریم، هیچ دودی از آن پیدا نمی‌شود. خاک بر سر این‌گونه حکیم و این‌گونه حکمت حکیم آن ست که جمیع حوادث و اجزای عالم، ذهن او را حرکت بدهد نه آنکه مانند کورها در یک راهی برود که هیچ نداند پایان آن کجاست... علم فقه مسلمانان حاوی است بر جمیع حقوق... حال آنکه ما فقهای خود را می‌بینیم (که نه تنها) بعد از تعلیم این علم از اداره خانه خود عاجز هستند بلکه بلاهت را فخر خود می‌شمارند. علم اصول عبارت است از

فلسفه شریعت، یعنی علمای ما در این زمانه مانند فتیله بسیار باریکی هستند که بر سر او یک شعله بسیار خردی بوده باشد که نه اطراف خود را روشنی می‌دهد و نه دیگران را نور می‌بخشد» (سید جمال).

ج - سید جمال دارای «رویکرد ضد انحطاط» بود، لذا در همین رابطه بود او در مقالات «جمالیه» خود (که مقالاتی ژورنالیستی می‌باشند) و به زبان فارسی نوشته و در هند به چاپ می‌رسید، عمده‌ترین سؤالی که در آنجا مطرح می‌کند اینکه «چرا تمدن اولیه مسلمین از قرن پنجم دچار انحطاط و ضعف شده‌است؟» لذا در همین رابطه او در مقالات «جمالیه» می‌گوید: «این چه بلایی است نازل گشته؟ این چه حالی است پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن حشمت و اجلال؟ این تنزل بی‌اندازه را علت چیست؟ این مسکنت و بیچارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعده الهی شک نمود؟ معاذالله آیا می‌توان از رحمت خدا مأیوس شد؟ نستجیر به الله پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟ علت را از کجا تفحص کرده و از که جویا شویم جز اینکه بگوییم إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوهُ مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (سید جمال).

د - گفتمان سید جمال به همان میزان که از «رویکرد ضد استعماری و ضد امپریالیستی برخوردار بود، رویکرد ضد استثماری هم داشت». به‌طوری‌که در رساله «رد بر نیجریه» خود، در باب روسیه قبل از انقلاب اکتبر می‌نویسد «اشراف روسیه کارشان این است که ربا بگیرند و رباخواری

کنند و همیشه خون افراد ضعیف را بمکند و من از عاقبت روسیه می‌ترسم و روزی در روسیه انقلاب خواهد شد؟» (سید جمال).

۵ - سید جمال در چارچوب گفتمان خودش در نیمه دوم قرن نوزدهم «با تکیه بر وحدت دنیای اسلام از بالا به‌دنبال احیای قدرت جهانی مسلمین و انحلال ملیت‌های گوناگونی که از نظر دینی به اسلام معتقد بودند، در یک امت بزرگ اسلامی و با یک قدرت و مرکزیت سیاسی واحد بود»؛ به‌بیان دیگر سید جمال در چارچوب گفتمان خودش به‌دنبال «بازسازی و تجدید بنای خلافت اسلامی پنج قرن اول تاریخ مسلمانان بود. سلاطین مقتدر و عساکر جرار و علمای جلیل تاکتیک‌ها و یا ابزارهایی بودند که سید جمال در چارچوب گفتمان خودش به‌دنبال همان امت بزرگ مسلمانان یا امت بزرگ مذهبی و اسلامی بود» و در همین رابطه است که در مقایسه بین گفتمان‌های فوق با گفتمان سید جمال می‌توانیم داوری کنیم که برعکس دیگر گفتمان‌های فوق که بر «پایه تجدیدسازی یا مدرن‌گرایی در جامعه ایران بودند» سید جمال در چارچوب گفتمان خودش به‌دنبال «تمدن‌سازی یا بازسازی تمدن بود». البته در این رابطه وضع محمد اقبال لاهوری، سخت‌تر از سید جمال بود «چراکه محمد اقبال در فرایند پسا جنگ بین‌الملل اول که باعث فروپاشی امپراطوری عثمانی و نظام خلافت در اسلام قرار داشت، ولی سید جمال قبل از فروپاشی نظام خلافت عثمانی به‌دنبال پروژه امت بزرگ اسلامی بود؛ و

همین امر باعث گردید که در زمان اقبال تلاش او برای تجدید وحدت و تشکیل نظام خلافت اسلامی بیش از همه‌جا در هندوستان آن هم در بستر مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری با امپریالیسم انگلستان شروع شد که متأسفانه در این رابطه باید داوری کنیم که «با وفات محمد اقبال و تکوین کشور پاکستان یازده سال بعد از وفات‌اش باعث گردید که حرکت امت‌خواهی محمد اقبال هم مانند حرکت امت‌طلبی سید جمال شکست بخورد.»

باری، در این رابطه است که باید بگوییم که «سید جمال در چارچوب گفتمان خودش و استراتژی تمدن‌سازش و رویکرد وحدت‌دنیای اسلام و امت بزرگ مسلمانان و خلافت اسلامی در پروسه پیشامشروطیت ایران هرگز به‌دنبال بازسازی یک کشور مذهبی و فقهی تحت هژمونی روحانیت حوزه‌های فقهی (مانند خمینی) از کشور ایران در دوران قاجار نبود» بلکه برعکس سید جمال در بستر مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی خودش در نیمه دوم قرن نوزدهم (همزمان با مبارزه مارکسیست‌ها تحت هژمونی مارکس و انگلس در مغرب‌زمین که در چارچوب انترناسیونال کارگری به‌دنبال نظام واحد سوسیالیستی و یا کمونیستی در جهان بودند) به‌دنبال یک تمدن اسلامی بازسازی شده توسط اتحادیه یا ایجاد وحدت بین کشورهای تکه تکه شده مسلمانان بود.

و- جنبش و شعار دیگری که سید جمال در چارچوب گفتمان خودش با

شعار «سلفیه» مطرح می‌کرد، جنبش و شعار «بازگشت به خویش» بود که او در میان مسلمانان از خلیج فارس تا شمال آفریقا و کناره چین مطرح می‌کرد. «بازگشت به خویش» یا شعار «سلفیه» سید جمال بازگشت به دورانی است که او در مقالات جمالیه آن دوران را اینچنین توصیف می‌کرد: «ما در آن زمان علمای جلیل، سلاطین مقتدر، عساکر جرار داشتیم، صاحب ثروت و مکنت بودیم، به اجانب محتاج نبودیم، لوازم زندگانی را خود فراهم می‌کردیم، به یک کلمه جامعه همه اسباب پاک را صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان به در رفت و در عوض فقر پریشانی، ذلت و نکبت، احتیاج و مسکنت، بندگی و عبودیت در ما پیدا شد» (سید جمال) بنابراین شعار «بازگشت به خویش» یا شعار «سلفیه» سید جمال، احیای سنت‌های بومی و محلی و بدوی و جمع‌آوری و تظاهر به خرافات مذهبی و قومی و سنت‌های پوسیده انحرافی متحجر و عقب‌مانده ارتجاعی نبود. از نظر سید جمال و اقبال و شریعتی «بازگشت به خویش، یعنی احیای ارزش‌های فرهنگی و فکری‌سازنده و مترقی و آگاهی‌بخش خود ما.»

ز - اصلی‌ترین مشخصه گفتمان سید جمال در فرایند پیشامشروطیت ایران اینکه او:

اولاً جامعه ایران را یک «جامعه مسلمان» می‌دانست.

ثانیاً بر این باور بود که «اسلام در جوهر خالص قرآنی خودش یک حماسه

اجتماعی و متحرک است.»

ثالثاً او بر این باور بود که اگر «یک متفکر بتواند نهضت بیداری و آگاهی و رشد اجتماعی و فرهنگی توده‌های مردم ایران را بر این پایه استوار کند، موفقیتش حتمی و سریع است» و در همین رابطه بود که او در نیمه دوم قرن نوزدهم (توانست از روستای اسدآباد حرکت کند و بدون اینکه وابسته به هیچ طبقه‌ای و حزبی و گروه و یا دسته‌ای باشد، بلکه یک آواره که مثل توپ فوتبال از این مملکت به آن مملکت پرتاب‌اش می‌کردند آن هم در عصری که استعمار غرب در اوج سلطنت جهانی و شرق در حضيض خواب خرگوشی بودند و جامعه مسلمانان از خلیج فارس تا شمال آفریقا و تا کناره چین گرفتار رژیم‌های ارتجاعی و استبدادی و یا استعماری بودند) همچون صور اسرافیل فریاد آگاهی و بیدار باش بر این خفتگان مسلمانان بدمد تا آنها کفن‌ها را بر خویش بدرند و از قبرستان سکوت و رکود بر آشوبند و همین امر بود که باعث گردید که فریاد این یک تن تنها تا اعماق دل‌ها و تا اقصا سرزمین راه بکشد. چراکه ملت‌های مسلمان ندای سید جمال را ندای دعوت یک آشنا احساس می‌کردند و احساس کردند که این صدا از اعماق روح فرهنگ و تاریخ پر از افتخار و حیات و حماسه خودشان بر می‌آید.

در نتیجه همین امر بود که باعث گردید تا از دل گفتمان سید جمال در فرایند پیشامشروطیت در جامعه ایران، این آگاهی تبدیل به قیام ملی

تباکو بر علیه کمپانی رژی بشود، همان قیام ملی که خود بستر ساز و جاده صاف کن انقلاب دوران‌ساز مشروطیت در سر آغاز قرن بیستم در ایران گردید؛ و نخستین انقلاب دموکراتیک در قاره آسیا را مادیت بخشید و از اینجا است که باید داوری کنیم که «خودگفتمان مشروطیت یک گفتمان سنتزی و ترکیبی بوده است» که از آغاز نیمه دوم قرن بیستم به‌عنوان یک پروسه توسط نظریه‌پردازان مختلفی (که شرح آنها در پنج گفتمان فوق مطرح کردیم) در قالب گفتمان‌های مختلفی مطرح شده‌است، بنابراین بدین ترتیب است که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم گفتمان‌های پیشامشروطیت به سه دسته تقسیم نماییم:

اول - گفتمان‌های عدالت‌خواهانه.

دوم - گفتمان‌های قانون‌گرایانه یا حکومت قانونی.

سوم - گفتمان‌های طرد استبداد فردی و یا مشروط و مقید کردن قدرت استبداد فردی حاکم بوده است.

البته در بستر آسیب‌شناسی حرکت سید جمال، در همین جا لازم است که به این نکته اشاره کنیم که «رویکرد حرکت از بالای سید جمال (برعکس رویکرد حرکت از پایین معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی) باعث گردید که سید جمال در چارچوب گفتمان خودش در تمام عمرش یا با علما مراد داشته‌باشد و یا با سلاطین و حکام جوامع اسلامی» چرا که او می‌خواست آنها را به حرکت وادارد. «تشخیص اشتباه او این بود که

فکر می‌کرد اگر این دو طایفه بجنبند و حرکت کنند جامعه مسلمانان به حرکت در خواهند آمد». البته تجربه موفق اقبال و شریعتی نشان داد که تجربه سید جمال در این باب تجربه موفق نبوده است، به خصوص که خود اعتلای جنبش مشروطیت در دو فرایند انقلاب اول مشروطیت و انقلاب دوم مشروطیت پس از استبداد صغیر محمدعلی شاه هم نشان داد که تنها «با حرکت از پایین آن هم در شکلی جنبش همگانی و فراگیران (نه خیزش‌های اتمیزه بی‌سر و بی‌برنامه) امکان تحول ساختاری سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی در جامعه وجود دارد». لذا هر گونه حرکت از بالا در تحلیل نهایی همان آب در هاون کوبیدن می‌باشد؛ به بیان دیگر برعکس آنچه که سید جمال می‌گفت این علمای جلیل و سلاطین مقتدر و عساکر جرار نیستند که می‌توانند دوران‌ساز و تمدن‌ساز و تحول‌آفرین ساختاری در عرصه سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی بشوند بلکه برعکس تنها و تنها این جنبش‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر تکوین یافته از پایین هستند که می‌توانند دوران‌ساز و تحول‌آفرین ساختاری در عرصه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی بشوند.

ح - موضوع دیگری که سید جمال مانند طالبوف (و در ادامه او بعداً اقبال و شریعتی) در گفتمان خود بر آن تأکید می‌ورزید این بود که معتقد به «تحریف شدن اسلام (توسط اسلام فقاهتی و اسلام روایتی

و اسلام صوفیانه در قرن‌های گذشته) بود». یادمان است که در این رابطه طالبوف می‌گفت: «پس چرا می‌گذاریم به‌قول میرزا جعفرخان مشیرالدوله، فرنگی‌ها شریعت ما را بدزدند، اسمش را قانون بگذارند و معمول دارند و مجرا نمایند، از برکت شریعت ما متمدن گردند و آنچه از ما دزدیده‌اند به ما بفروشند. ما مسلمانان نیز تنها به اسم بی‌مسما اکتفا نموده و در میان گل و لای گندیده غسل جمعه بکنیم. عوض اینکه از دزدان ثروت و دیانت مسروقه خود را استرداد نماییم، از ماهوت آنها عبا بدوزیم، از تنزیت آنها عمامه بپیچیم و از سوزن گرفته تا کبریت و کفن اموات محتاج فرنگی‌ها بشویم، اقلاً ذل احتیاج را هم نفهیم» (طالبوف - کتاب احمد - ص ۱۱۳).

باری در همین رابطه تحریف اسلام توسط اسلام فقاهتی و اسلام روایتی دگماتیست حوزه‌های فقهی است که سید جمال اسلام دگماتیست آنها را مورد نقد و تخطئه قرار می‌داد و در مسائلی مثل قضا و قدر معتقد بود که همین قضا که مسلمین امروز از سرچشمه آن آب زهرآلود می‌نوشند و موجب مسمومیت عمومی‌شان شده‌است و همه‌چیز را به خدا و به نیروهای ماورایی نسبت می‌دهند و خود فلک‌زده و بی‌حال و ذلیل نشسته‌اند و دست به کاری نمی‌زنند، این همان چیزی است که یک روزی جنبانده اصلی مسلمین و تکیه‌گاه اصلی‌شان بوده است و این مفاهیم متعلق به مقام حرکت بوده است نه مقام سکون یعنی مسلمانان در حرکت بود

که متوکل بر خدا و قضا بر خدا می‌شدند نه اینکه مانند امروز در حالت سکون بنشینند و توکل و تقدیر را بهانه کنند، بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که سید جمال در گفتمان خود بر این باور بود که «یکی از علل انحطاط مسلمین تحریف و مسخ و بد فهمی اسلام توسط روحانیت حوزه‌های فقهی بوده است.»

ط - تأثیرگذاری گفتمان سید جمال در تکوین پروسه نظری و عملی مشروطیت تنها به جنبش نافرمانی مدنی تنباکو (که با آگاهی‌بخشی ترویجی و تبلیغی و تهییج او از کانال فتوای میرزا حسن شیرازی صورت گرفت) خلاصه نمی‌شود چرا که به «موازات جنبش تنباکو و آگاهی‌بخشی به میرزا حسن شیرازی، سید جمال با سید محمد طباطبایی هم در تماس تنگاتنگ بوده و با آموزش تبلیغی و ترویجی و تهییج خودش او را آماده حضور در جنبش مشروطیت می‌کرده» عنایت داشته باشیم که سید محمد طباطبایی در کنار سید عبدالله بهبهانی یکی از دو قطب‌های هژمونی روحانیت مشروطه‌خواه در برابر جناح ارتجاعی و استبدادطلب شیخ فضل الله نوری در مشروطیت اول بودند.

ی - از دیگر خودویژگی‌های گفتمان سید جمال اینکه اگرچه «او مانند ابن‌خلدون معتقد به تز نجات مسلمین قبل از اسلام بود و لازمه نجات اسلام را در نجات مسلمین تعریف می‌کرد» (برعکس عبده و اقبال و شریعتی که «نجات مسلمین را در گرو نجات اسلام مطرح می‌کردند و

به تز نجات اسلام قبل از مسلمین اعتقاد داشتند») سید جمال در کادر «نجات اسلام از تحریف‌ها و خرافات با رویکرد انطباقی تلاش بلیغی می‌کرد تا با وفق دادن اندیشه‌های دینی با علوم طبیعی (مانند مهندس مهدی بازرگان در رویکرد اسلامی انطباقی‌اش در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا ابتدای دهه ۷۰ به مدت بیش از نیم‌قرن) به این امر مهم بپردازد» هر چند که در تحلیل نهایی او با رویکرد انطباقی امکان نجات اسلام از تحریفات اسلام روایتی و اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی ارسطویی و اسلام دگماتیست صوفیانه اشعری‌گری پیدا نکرد، ولی او با همین «رویکرد انطباقی خودش تلاش می‌کرد تا مسلمانان را در راستای دستیابی به قدرت و تمدن و تجدد با تاسی از قوت‌یابی مغرب‌زمین یاری نماید.»

از اینجا است که سید جمال در آثار خودش در قوه بخار و در قوه کهربا و امثال این‌ها قوت مغرب‌زمین را تعریف می‌نماید و مسلمین را به این سوء می‌راند و قدرت مغرب‌زمین را در اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی آنها نمی‌داند بلکه تکنولوژی و علوم طبیعی اروپاییان می‌داند و به بیان دیگر در این باب بوده که سید جمال در «گفتمان خودش به دنبال پیوند دادن اندیشه دینی با علوم طبیعی بوده است.»

ک - از دیگر خودویژگی‌های گفتمان سید جمال اینکه «در تبیین و تعریف مؤلفه‌های مبارزه خودش اعم از مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی و ضد استثمار و ضد استبدادی‌اش بر رویکرد مدرن نظری

و عملی تکیه می‌کرد، نه با رویکرد اسلام فقاهتی و حوزه‌های فقهی». قابل ذکر است که روحانیت حوزه‌های فقهی شیعی و اسلام فقاهتی شیعی پیوسته در «چارچوب رویکرد قدرت‌طلبانه و خودمحوری و دگماتیستی خودشان، نگاه و عملکرد و حتی مبارزه خودشان را تحلیل کرده‌اند» و علی‌الدوام نیز تحلیل می‌کنند. به این ترتیب که آنها همیشه معتقد بوده‌اند که «کل حکومت‌های غیر روحانیتی دنیوی غاصب‌اند، چراکه از نظر آنها حکومت دنیوی فقط حق فقهای حوزه فقهی می‌باشد، نه حق مردم و دیگر گروه‌های اجتماعی و طبقاتی و غیر فقها هر کس و جریانی که قدرت را در دست بگیرد غاصب هستند». البته روحانیت شیعه که به‌صورت رسمی از قرن چهارم یعنی دوران آل بویه تکوین پیدا کرده‌اند، از آنجایی که در برابر قدرت مستبد سیاسی حاکم «توازن قوا به سود آنها نبوده است، پیوسته یا مانند دوران صفویه به مشارکت در قدرت تن می‌دادند و یا اینکه مانند دوره افشاریه و نادر شاه افشار به‌علت قوی بودن سببه قدرت نادر شاه در مقام احقاق حق (که در فقه دگماتیست حوزه‌های فقهی برای خود تعریف کرده‌بودند) بر نمی‌آمدند» زیرا به‌علت مناسب نبودن شرایط قوا به سود خودشان، شرایط را نامساعد می‌دیدند و در «توجیه ناتوانی خودشان در کسب قدرت سیاسی قیام را وظیفه خودشان نمی‌دانستند و تقیه را جایگزین قیام می‌کردند و شرط قیام به وظایف حکومتی را با اقبال عامه به آنها مشروط می‌کردند.»

بدین ترتیب خود این امر نشان دهنده آن است که روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه از آغاز الی الان «همه مسئولیت و مبارزه و رویکرد قدرت‌طلبانه اقتصادی و سیاسی و اقتصادی خودشان را تنها در چارچوب همان فقه دگماتیستی حوزه‌های فقهی توجیه و تعریف می‌کردند نه برعکس» و همین امر باعث گردیده است تا مبارزه ضد استعماری و ضد استثماری و ضد استبدادی سید جمال در مقایسه با مبارزه روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه به صورت یک پارادوکس درآید. به این ترتیب که «روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه از زاویه فقه و کلام حوزه‌ای خودشان با این مؤلفه‌های مبارزه برخورد می‌کنند، در صورتی که سید جمال از زاویه سیاسی در چارچوب گفتمان غیر حوزه‌ای خودش برخورد می‌کرده‌است».

برای مثال «باطل بودن استعمارگران و حکومت آنها برای روحانیت حوزه‌های فقهی مولود غصبی بودن آنها به خاطر اینکه حق شرعی فقهای حوزه‌های فقهی را به ناحق ان قدرت‌های سیاسی تصاحب کرده‌اند نه به خاطر اینکه قدرت حق مردم است و آن حاکمین به ناحق به جای مردم نشسته‌اند» در صورتی که سید جمال هرگز نه در نوشته‌های خود که بخش بزرگی از آنها هنوز به زبان فارسی وجود دارند و نه در گفته خود حتی برای یکبار هم نگفته که «چون قدرت حاکم حق فقهای حوزه‌های فقهی می‌باشد و آنها غصب کرده‌اند، باید با آنها مبارزه کرد» بلکه برعکس هر جا که سید جمال سخن از مبارزه صاحبان قدرت سیاسی و اقتصادی

چه در عرصه کشوری و چه در عرصه جهانی مطرح کرده است از «زاویه حق مردم و حق مسلمانان و حق توده‌ها سخن گفته». به بیان دیگر در این رابطه «حتی برای یکبار هم سید جمال از زاویه حق فقهای شیعه سخن نگفته»؛ و در آن نامه‌ای هم که به میرزا حسن شیرازی در خصوص کمپانی رژی می‌نویسد، سید جمال هرگز به میرزای شیرازی نمی‌گوید «این‌ها آمده‌اند که حق روحانیت حوزه‌های فقهی را به خطر بیندازند، بلکه برعکس به میرزا حسن شیرازی بیدار باش می‌دهد که این مساله تنباکو نیست این‌ها تنباکوی ما را نمی‌خواهند دود کنند می‌خواهند سبیل ما را دود کنند، چپق ما را چاق کنند هستی ما را بالا بکشند و اصالت‌های ما را خاکستر و دود کنند، ساختمان کمپانی رژی را که در تهران می‌سازند نگاه کنید این همه برج و بارو و آن دیوارهایی که ده متر عرض دارد برای چیست؟ تنباکو که این جور برج و بارو ندارد، این پایگاه سیاسی و نظامی است.»

از بعد از نامه سید جمال است که میرزا حسن شیرازی احساس مسئولیت می‌کند و اعلام می‌کند که «از الآن استعمال تنباکو به هر شکل که باشد در حکم محاربه با امام زمان است» و بدین ترتیب است که سید جمال در این رابطه توانست از کانال میرزا حسن شیرازی بزرگ‌ترین جنبش نافرمانی مدنی بر علیه کمپانی رژی بر پا کند و استعمار انگلیس را وادار به عقب‌نشینی نماید. به بیان دیگر «مبارزه سید جمال اصلاً یک مبارزه

فقهی با امپریالیسم انگلستان نبود، بلکه برعکس یک مبارزه مدرن آن هم در شکل جنبش همگانی و فراگیر و توده‌ای جنبش نافرمانی مدنی بود». شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که در طول هزار سالی که از عمر حوزه‌های فقهی شیعه می‌گذرد، حتی برای یک‌بار هم «مبارزه روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه با قدرت‌های مسلط مانند مبارزه سید جمال صورت سیاسی نداشته‌است. بلکه برعکس همه آنها تحت مقولات فقهی حرکت کرده‌اند و همه آنها از مفاهیمی چون غضب و حلال کردن حرام خدا و حرام کردن حلال خدا بهره جسته‌اند.»

باری، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «گفتمان سید جمال (برعکس گفتمان روحانیت حوزه‌های فقهی در طول هزار سال گذشته) از آغاز تا انتها هرگز جوهر فقهی نداشته‌است و هرگز سید جمال با رویکرد فقهی به مبارزه با قدرت‌های حاکم نپرداخته‌است». سید جمال در این مقولات پیوسته «به‌صورت امروزی و سیاسی نه فقهی برخورد کرده است و با زبان روز برخورد می‌کرده و سخن می‌گفته و در بستر مبارزه ضد انحطاط اصولاً توجهی مدرن داشته‌است» و در این رابطه حتی نایینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» خود (که خود این عنوان کتاب به‌معنای بیدار کردن امت و اصلاح کردن دین می‌باشد چرا که «تنزیه المله» به‌معنای اصلاح و احیای دین است و ملت در اینجا به‌معنای دین است و «تنزیه» به‌معنای تهذیب است و «تنبیه الامه» هم به‌معنای

بیدار کردن امت می‌باشد) «به‌دنبال مشروعه کردن مشروطه بوده است و از مسیر مشروعه کردن مشروطه می‌خواسته از مشروطه یا مقید کردن قدرت سلطان دفاع بکند». تمام اهتمام نایینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» بر این امر قرار دارد که «ردایی از فقه و فقهات و شریعت بر تن گفتمان مشروطه یعنی اولین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا بپوشاند» زیرا نایینی در این کتاب:

اولاً در چارچوب «گفتمان فقهاتی» حوزه‌های هزار ساله فقهی سخن می‌گوید و همچنان مانند دیگر فقهای حوزه دگماتیست فقهی در کادر «مقولات ولایت فقیه و حق فقیه عمل می‌نماید».

ثانیاً نایینی در کتاب فوق در راستای تبیین گفتمان مشروطیت مانند دیگر روحانیون حوزه‌های فقهی با همان ادبیات دگماتیست فقهاتی توسط «دفع افسد به فاسد» به حمایت از مشروطیت می‌پردازد؛ و در این باب معتقد است که «چون مشروطه کم مفسده‌تر از حکومت استبدادی قبلی قاجار می‌باشد، پس بهتر است.»

ثالثاً استدلال نایینی در این کتاب (در چارچوب همان گفتمان فقهاتی حوزه‌های فقهی شیعه) بدین ترتیب است که «چون در مشروطه حداکثر بر فقیه ظلم می‌رود (زیرا این تنها فقیه است که از نظر نایینی محق به قدرت حاکم می‌باشد و با حاکمیت استبداد سیاسی غیر فقیهان شخص فقیه است که از حشش محروم می‌شود نه مردم) ولی در عوض ستم از

روی مردم برداشته می‌شود»، بنابراین «اصلاً در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله نایینی در دفاع از مشروطیت سخن از حق مردم نیست، بلکه همه جای آن سخن از حق فقیه است» یعنی از نظر او مانند دیگر روحانیون حوزه‌های فقهی شیعه، «این تنها فقیه حوزه‌های فقهی است که حق حاکمیت و حکومت و قدرت را دارد و لا غیر».

رابعاً نه نایینی و نه آخوند خراسانی و غیره، یعنی «هیچ‌کدام از فقهای حوزه‌های هزار ساله شیعه حکومت مردمی را مشروع نمی‌دانند» و از نظر همه آنها (از آغاز الی الان) «مشروعیت حکومت در رویکرد فقهاتی آنها ناشی و نازل از مقام فقیهی است که در رأس حکومت قرار دارد و لا غیر». البته در این رابطه رویکرد نایینی و آخوند خراسانی و غیره که از مشروطه در حوزه‌های فقهاتی دگماتیستی دفاع می‌کردند، تنها در برابر رویکرد ارتجاعی و استبدادساز ولایت‌فقیه افرادی چون شیخ فضل الله نوری و حواریونش قابل دفاع است، زیرا از جایگاه بهتری در بستر گفتمان مشروطیت برخوردار می‌باشد. نباید فراموش کنیم که شیخ فضل الله نوری و حواریونش در مبارزه با مشروطه خواهان و گفتمان دوران‌ساز مشروطیت، «گفتمان مشروعیت ولایت‌فقیه را در برابر گفتمان مشروطیت قرار می‌دادند» و با حمایت از استبداد محمد علی شاه قاجار و پشتیبانی روسیه تزاری می‌کوشیدند «هر گونه رویکرد نظام‌مند در راستای مادیت پیدا کردن قدرت توده‌ها در برابر طبقه حاکم را به چالش بکشند»؛ و

رویکرد «قانون‌گذاری زمینی توسط مجلس اول مشروطیت را در برابر قانون‌گذاری آسمانی فقه ارتجاعی حوزه فقهاتی را به چالش بکشند.» «حمایت سید جمال (در چارچوب گفتمان خودش) از پروسس گفتمان مشروطیت (قبل از تکوین انقلاب مشروطیت اول) توسط دست‌پرورده‌های او (مثل سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی که از روحانیت برجسته عرصه اعتلای جنبش مشروطیت در داخل کشور بودند) نه به‌خاطر مشروعیت فقهی (آنچنانکه نایینی و آخوند خراسانی و یا شیخ فضل الله نوری و خمینی می‌گفتند) بوده است، بلکه برعکس به‌خاطر این بوده است که سید جمال گفتمان مشروطه را یک نظریه جدید در عالم سیاست می‌دانست و مشروطه را مقید کردن قدرت مطلقه حاکمیت تعریف می‌کرد». در این رابطه این گفته‌های سید جمال می‌تواند ترازوی داوری ما در باب گفتمان سید جمال قرار بگیرد:

۱ - سید جمال هر وقت که می‌خواست سوگندی یاد کند می‌گفت: «به عزت حق و به سر عدالت سوگند.»

۲ - سید جمال به کرار می‌گفت: «هر کس از حکام بترسد او را بیچاره و بینوا بدانید.»

۳ - او همچنین در این رابطه می‌گفت که «زنجر و قیدی که بر بدن انسان می‌زنند، از قیدی که بر عقول و افکار می‌زنند سبک‌تر است.»

ل - برای فهم جوهر سیاسی گفتمان سید جمال بهتر است که گفتمان

سید جمال را با گفتمان فقه‌های خمینی مقایسه کنیم چراکه «گفتمان فقه‌های خمینی که در چارچوب گفتمان ولایت‌فقیه او قابل تعریف می‌باشد، منهای اینکه یک گفتمان استبدادساز سیاسی و استبدادساز دینی بر جامعه می‌باشد، خود یک گفتمان صد در صد فقهی و فقه‌های است» زیرا:

اولاً «گفتمان خمینی یا گفتمان ولایت‌فقیه خمینی در چارچوب همین رویکرد فقهی و فقه‌های تبیین شده‌است». یادمان باشد که خمینی در کتاب ولایت‌فقیه خود «سلطنت پهلوی دوم را به‌خاطر اینکه حق فقها می‌دانست، غیر اسلامی تعریف می‌کرد». اضافه کنیم که همین خمینی در کتاب «ولایت‌فقیه» خود (که حاصل ۱۳ جلسه درس او در باب موضوع ولایت‌فقیه در سال ۱۳۴۸ در مسجد شیخ انصاری بوده است که بعداً جلال‌الدین فارسی آن را به‌صورت کتاب ولایت‌فقیه فعلی درآورده‌است) منهای اینکه «مشروع بودن حکومت مردمی (مانند آخوند خراسانی و نایینی و حسینعلی منتظری و دیگر فقهای حوزه فقهی هزار ساله شیعه) نفی می‌کند» و منهای اینکه در نظریه استبدادساز ولایت‌فقیه «اختیار فقیه را تا حد اختیار پیامبر اسلام بالا می‌برد» و منهای اینکه خمینی (در چارچوب نظریه استبدادساز ولایت‌فقیه خود) «مشروع بودن حکومت را زاینده تایید فقیه حوزه‌های دگماتیست فقه‌های تعریف می‌کند»، اصلاً خمینی (برعکس کتاب «کشف‌الاسرار») ش که پشاه‌شهریور ۲۰ نوشت،

در کتاب «ولایت فقیه» که ۲۴ سال بعد از «کشف‌الاسرار» مطرح کرده است) «ضد مشروطیت می‌باشد» و در ولایت فقیه (در چارچوب فقه حوزه‌های فقهی و فقه‌ای) گفتمان مشروطیت را با گفتمان فقه‌ای شیخ فضل الله نوری رد می‌کند. نباید فراموش کنیم که همین خمینی در کتاب کشف‌الاسرار (که در فرایند پسا‌شهریور ۲۰ در رد احمد کسروی نوشته‌است) با همین فقه حوزه‌های فقهی از حامیان مشروطیت و سلطنت و رویکرد مدرس بوده است.

ثانیاً خمینی در چارچوب گفتمان استبدادساز ولایت فقیه (در کتاب ولایت فقیه) «برای اولین بار در تاریخ هزار ساله حوزه‌های فقهی و عمر اسلام دگماتیست فقه‌ای، در تعریف قدرت فقه‌ای حوزه‌های فقهی مدعی شد که قدرت فقه‌ای حوزه‌های فقهی شیعه هم پای قدرت پیامبر اسلام می‌باشد». البته از سال ۶۲ به بعد (پس از نهادینه شدن قدرت رژیم مطلقه فقه‌ای) «خمینی حتی آن ادعای قبلی قدرت فقه‌ای حوزه فقهی را هم بالاتر برد، گسترش داد و حد قدرت ولایت فقیه در رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را در حد قدرت خدا دانست» و اعلام کرد که «فقیه (در رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) حتی می‌تواند نماز و روزه مردم نگون‌بخت ایران را هم تعطیل نماید». یادمان باشد که آذری قمی یکی از حواریون خمینی، در همان زمان در تایید این رویکرد خمینی می‌گفت: «ولایت فقیه در چارچوب رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم حتی می‌تواند حکم به تعطیلی

توحید هم بدهد» «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ».

ثالثاً خمینی در چارچوب همان تئوری استبدادساز ولایت‌فقیه خودش، پس از اینکه توانست (در فرایند پسا قیام بهمن ماه ۵۷ مردم نگون‌بخت ایران و کسب قدرت سیاسی) قدرت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را تحت هژمونی و حاکمیت مطلقه خودش تعریف کند، «عنصر مصلحت نظام را جایگزین رویکرد فقهی (کتاب ولایت‌فقیه) کرد.»

رابعاً خمینی در سال‌های ۶۷ - ۶۸ (پس از خروج حسینعلی منتظری از جرگه قدرت) در بستر بحران جانشینی‌اش، اصل ولایت مطلقه فقیه خودش را وارد قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم کرد و البته در همان زمان اعلام کرد که: «حتی همین اندازه قدرت ولایت‌فقیه که در قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تعریف‌شده، حداقل اختیارات ولایت‌فقیه می‌باشد، چراکه قدرت ولایت‌فقیه در حد خداست.»

خامساً نه خمینی و نه حتی حسینعلی منتظری در چارچوب همان «گفتمان ولایت‌فقیه هرگز و هرگز تا پایان عمرشان حتی برای یکبار هم مشروع بودن حکومت مردم توسط انتخابات و رأی خودشان و قانون‌گذاری زمینی آنها تایید نکردند». بلکه برعکس از نظر هر دو اینها «مشروعیت حکومت مردم ناشی و نازل از مقام فقیه‌ی می‌باشد که در رأس قدرت در رژیم مطلقه فقهاتی قرار دارند» و صد البته همین جوهر گفتمان ولایت‌فقیه خمینی بود که کاملاً مخالف گفتمان سید جمال بوده است؛ و

دلیل این امر همان است که در گفتمان سید جمال (در چارچوب همان رویکرد انطباقی که سید جمال در عرصه تمدن‌خواهی و تجددخواهی و مدرنیته‌طلبی که داشت همه‌جا من جمله در عرصه سیاسی) «او معتقد به اندیشه‌های نوین بود» و در همین رابطه بود که «در اندیشه‌های سید جمال صحبت از حق حقوق مردم بود». بر خلاف گفتمان فقهی خمینی که «در اندیشه‌هایش صحبت از تکلیف مردم و ولایت مطلقه فقیه می‌باشد.»

اضافه کنیم که «در گفتمان فقهی خمینی نه‌تنها سخن از حق و حقوق مردم مطرح نیست و نه‌تنها حتی سخن از حقوق دینی در این گفتمان فقهی مطرح نمی‌باشد، بلکه مهمتر از همه اینکه در گفتمان استبدادساز ولایت‌فقیه خمینی، از حقوق ماقبل دینی انسان، مثل حقوق بشر هم سخنی به میان نیامده‌است» و لذا در همین رابطه بود که خمینی در داوری خودش نسبت به اعدام‌های سیاسی که در دهه قدرت مطلقه او صورت گرفت می‌گفت: «این‌هایی که ما اعدام کرده‌ایم، انسان نبودند، این‌ها همه سبع (حیوان وحشی) بودند.»

ماحصل اینکه برعکس گفتمان فقهی و فقه‌آلودی حوزه‌های فقهی که تلاش می‌کردند که در قالب مقولات فقهی حتی پراکسیس سیاسی - اجتماعی جامعه بزرگ ایران را تعریف و تبیین بکنند، سید جمال در طول مبارزه خودش با اینکه در نیمه دوم قرن نوزدهم (بیش از ۱۳۰ سال پیش)

حرکت می‌کرد، «هرگز حرکت خودش را در چارچوب مقولات فقهی تعریف و تبیین نمی‌کرد». او به‌جای تکیه بر مقولات سنتی و فقهی در تبیین حرکت سیاسی - اجتماعی خودش به‌صورت برون حوزوی و برون فقهی عمل می‌کرد. آنچنانکه خود او در مقاله‌ای به‌نام «فضایل دین اسلام» که در واقع خلاصه‌ای از آخرین بخش «رساله نیچریه» او و در نقد سنت دینی است، تحصیل سعادت عامه مسلمین را به چهار شرط مشروط می‌کند:

۱ - باید لوح عقول امم و قبایل از کدورات خرافات و زنگ‌های عقاید باطله همیشه پاک بوده باشد زیرا آنکه عقیده خرافی حجابی است کثیف دین اسلام. اول رکن او این است که عقول را به صیقل توحید و تنزیه از زنگ خرافات و کدر اوهام و آلایش و همیات پاک سازد.

۲ - نفوس مسلمین باید متعصب بوده باشد به نهایت شرافت. دین اسلام امتیاز شرافت و جنسیت و صنفیت را از میانه برمی‌دارد و مزیت افراد انسانی را فقط بر کمال عقلی و نفسی قرار می‌دهد که کمترین دینی یافت می‌شود که این مزیت در او بوده باشد.

۳ - باید هر امتی از امم عقاید خود را که اول نقشه الواح عقول است بر براهین متقنه و ادله محکمه مؤسس سازند و دین اسلام آن یگانه دینی است که در هر جا خطاب به عقل می‌کند و جمیع سعادات را نتیجه خرد و بینش می‌شمارد.

۴ - باید در هر امتی از امم جماعتی به تعلیم سایرین مشغول بوده باشند و در تحلیه عقول آنها به معارف حقه کوتاهی نورزند و از امر به معروف و نهی از منکر غافل نشوند و دین اسلام، اعظم فروض و واجبات آن این دو امر، یعنی تعلیم و امر به معروف و نهی از منکر است و در سایر ادیان آن قدر اهمیتی در این امر نشده است. (کتاب سید جمال‌الدین - فضایل دین اسلام - ص ۱۰۲ - ۱۰۳).

با همین رویکرد برون حوزوی بود که سید جمال در جریان جنبش تنباکو توانست میرزا حسن شیرازی را به حرکت درآورد و باز توسط همین رویکرد برون حوزوی و غیر فقهی بود که مشروطیت توانست امثال نایینی و آخوند خراسانی را به حرکت درآورد و صد البته توسط همین رویکرد غیر حوزوی بود که کتاب «غرب‌زدگی» جلال توانست به لحاظ نظری خمینی را از مشروطیت جدا کند و به ولایت فقیه و رویکرد شیخ فضل الله نوری بکشاند.

باری، از اینجا است که باید در تعریف و تبیین گفتمان سید جمال بگوییم که:

- الف - گفتمان سید جمال واجد اندیشه‌ای مستقل بود.
- ب - سید جمال در گفتمان خودش به دنبال نجات امت مسلمان بود.
- ج - سید جمال در چارچوب گفتمان خودش بر نجات مسلمین قبل از نجات اسلام اعتقاد داشت.

د - سید جمال در چارچوب گفتمان خودش، مشرق زمینیان را به فرا گرفتن دانش و فن و راه ترقی افکار دعوت می‌کرد.

ه - سید جمال در بستر گفتمان خودش داعی شعار «آزادگی و برابری و مساوات» بود.

و - سید جمال در کادر گفتمان خودش بنیان‌گذار نهضت بازگشت به خویش یا همان نهضت سلفیه بود.

ز - سید جمال در عرصه گفتمان خودش به همان اندازه که طراح اصلی اتحاد مسلمانان و اسلام بود و به همان اندازه که ناقد استعمار و هجوم خارجی بود، ستایش‌گر فناوری و دانش غربیان هم‌بود.

ح - سید جمال در چارچوب گفتمان خودش همزمان هم ناقد سنت بود و هم ناقد مدرنیته.

ط - سید جمال در بستر گفتمان خودش ریشه انحطاط مشرق زمین را در رکود فلسفه و خروج دین از پیام اصلی‌اش یعنی «آزادی، برابری و مساوات» تحلیل می‌کرد. به‌طوری‌که در این رابطه خود او می‌نویسد: «دماغ‌های منطقی ما مسلمانان، پر است از جمیع خرافات و واهیات، بلکه هیچ فرقی در میان افکار اینها و افکار عوام بازاری یافت نمی‌شود. علم حکمت آن علمی است که بحث از احوال و موجودات خارجی می‌کند و علل اسباب و لوازم و ملزومات آنها را بیان می‌کند و عجب آن است که علمای ما صدری و شمس‌البازغه را می‌خوانند و از روی فخر

خود را حکیم می‌نامند و با وجود این دست چپ خود را از دست راست نمی‌شناسند و نمی‌پرسند که ما کیستیم؟ و چیستیم؟ و ما را چه باید و چه شاید؟ و هیچ‌گاه از اسباب این تار برقی‌ها (الکتریک) و اگنیپوت‌ها (کشتی بخار به زبان هندی) و ریل‌گاری‌ها (راه‌آهن) سؤال نمی‌کنند» (کتاب سید جمال الدین - ص ۱۳۲).

باز در همین رابطه است که سید جمال در جایی دیگر می‌نویسد که: «این بی‌توجهی به ما را چه باید و چه شاید؟ سبب شده‌است که از درک معنی و جوهر دین که همان، عروج امم بر مدار کمالات و صعود شعوب بر معارج و ارتقا قبایل بر مراقی فضایل و اطلاع طوائف انسان‌ها بر دقائق حقایق و استحصال آنها سعادت تامه حقیقه را در دار دنیا و آخرت است بر کنار بمانیم و هر گونه درکی از این دست را با بی‌دینی مترادف بدانیم: بی‌دینی ما این است که می‌گوییم مناصب دیوان و خزائن ملت، عوض اینکه مثل امروز به دلخواه اراذل، آلت خرابی دین و دولت باشد، باید به‌دست فضلالی ملت اسباب سعادت عامه بشود. خیانت بزرگ ما این است که می‌گوییم کشتی دولت ما در میان این طوفان سفاهت حکماً مفهوم خواهد شد و به حکم هر قانون شرعی و عقلی بر ذمه علمای دین واجب است که بلا تأخیر یک مجلس شورای کبری ملی ترتیب بدهند و موافق اصول شرع مقدس، حقوق ملت و شرایط بقای دولت را آن طوری که باید مقرر و مستحکم بسازند» (روزنامه قانون - شماره ۲۰ - ص ۱ - ۲).

۶ - گفتمان ششم «گفتمان قانون‌خواهی و قانون‌گرایی بود» که نظریه‌پردازان آن عبارت بودند از میرزا جعفرخان مشیرالدوله و میرزا ملکم خان. بدون تردید میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی را باید سرسلسله جنبان روشنفکری (به‌معنای واقعی کلمه) در ایران نامید. صد البته بدون کتاب «یک‌کلمه» (میرزا یوسف خان مستشارالدوله) هرگز و هرگز نمی‌توان جوهر گفتمان قانون‌خواهی در فرایند پیشامشروطیت را فهم کرد. چراکه محتوای کتاب «یک‌کلمه» همان ترجمه مقدمه قانون اساسی انقلاب کبیر فرانسه بود که میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی توسط آن به‌دنبال آن بود که «پیام قانون‌گرایی را به‌عنوان اولین پیام روشنفکری در جامعه ایران مطرح نماید.»

قابل‌ذکر است که عنوان یک‌کلمه برای این کتاب توسط یوسف خان مستشارالدوله دلالت بر همان قانون می‌باشد که مستشارالدوله تبریزی توسط این عنوان کتاب خود به‌دنبال آن بود تا به جامعه ایران تفهیم نماید که «تنها راه و مسیر انحطاط‌زدایی از جامعه ایران از مسیر قانون‌گرایی عبور می‌کند». البته در ادامه این مسیر قانون‌گرایی میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی بود که در عرصه پروسس تکوین انقلاب مشروطیت میرزا ملکم خان توسط روزنامه قانون توانست رویکرد قانون‌گرایی میرزا یوسف خان مستشارالدوله را بدل به گفتمان مسلط در انقلاب مشروطیت اول بکند. به‌طوری‌که در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم

که «محوری‌ترین گفتمانی که در مشروطیت توانست به‌عنوان گفتمان مسلط در عرصه پراکسیس اجتماعی - سیاسی مردم ایران مادیت پیدا نماید، گفتمان قانون‌خواهی یا قانون‌طلبی یا قانون‌گرایی میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی - میرزا ملکم خان بود» که البته نماد عینی «برتری گفتمان قانون‌گرایی در مشروطیت اول، همان تکوین مجلس اول مشروطیت می‌باشد.»

پر پیداست که «باید آن مجلس را به‌عنوان نگین درخشان انقلاب مشروطیت تعریف کرد». چرا که در تحلیل نهایی «تمامی دستاوردهای عینی مشروطیت، محصول همان مصوبات مجلس اول و مجلس دوم بوده است». آنچه‌آنکه در این رابطه باید بگوییم که «بدون دستاوردهای مجلس در مشروطیت اول، اصلاً گفتمان و انقلاب مشروطیت یک امر سترون و سالبه انتفاع به موضوع می‌باشد». نباید فراموش کنیم که اگر «مشروطیت را به‌عنوان مقید کردن قدرت مطلقه حکومت توسط قانون تعریف بکنیم» و اگر «بزرگ‌ترین دستاورد مشروطیت را مجلس قانون‌گذاری شورای ملی تعریف بکنیم» و اگر بر این باور باشیم که «مشروطیت و مجلس شورای ملی بزرگ‌ترین دستاورد تاریخی جامعه ایران در پراکسیس سیاسی - اجتماعی ۱۵۰ سال می‌باشد» و اگر قبول کنیم که «زمینی کردن قانون و مشروعیت بخشیدن به قانون مصوبه نمایندگان مجلس و انتخابات مردم ایران، جوهر اصلی انقلاب مشروطیت می‌باشد»، بدون تردید باید «گفتمان

قانون‌گرایی میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی - میرزا ملکم خان را به‌عنوان موفق‌ترین گفتمان در تکوین پروسه انقلاب مشروطیت و پروسس گفتمان مشروطیت تعریف بکنیم.»

در همین رابطه بود که به‌مجرد انتشار کتاب «یک‌کلمه» میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی، «روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه در زمان ناصرالدین شاه بر علیه این کتاب عصیان کردند» و در ادامه عصیان روحانیت حوزه‌های دگماتیست فقهی بود که ناصرالدین شاه با درخواست روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهی، میرزا یوسف خان را به قزوین تبعید کرد و از حاکمان خواست که بر میرزا سخت بگیرند و مع‌الوصف در این رابطه بود که حاکم قزوین پس از محاکمه میرزا یوسف خان آن‌قدر با کتاب «یک‌کلمه» بر سر میرزا یوسف خان مستشارالدوله کوبید که چشمان میرزا یوسف خان مستشارالدوله کور شد و بعد از آن بود که میرزا یوسف خان در زندان قزوین درگذشت و از اینجا است که باید بگوییم که «میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی نخستین شهید گفتمان قانون‌گرایی در مشروطیت بود.»

پر واضح ست که علت شورش روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه بر علیه کتاب «یک‌کلمه» و یا بر علیه گفتمان قانون‌گرایی میرزا یوسف خان مستشارالدوله به‌خاطر آن بود که روحانیت حوزه‌های فقهی با آسمانی انگاشتن احکام فقهی خودشان (تحت عنوان قانون آسمانی) به‌دنبال

انحصاری کردن به اصطلاح قانون آسمانی فقهی و به دنبال نفی و غیر شرعی کردن هر گونه قانون‌گرایی زمینی (قانون‌گذاری توسط مردم و نمایندگان منتخب مردم) بودند و در همین رابطه بود که شیخ فضل الله نوری (نماد ارتجاع و نماد استبداد دینی و نماد ولایت‌فقیه و نماد گفتمان فقهی) در پروسه انقلاب مشروطیت بزرگ‌ترین شعارش در نفی مشروطیت و نفی قانون‌گذاری زمینی (توسط نمایندگان منتخب مردم نگون‌بخت ایران) خلاصه می‌شد. چراکه او خوب می‌دانست که «قانون‌گرایی زمینی توسط نمایندگان منتخب مردم ایران، باطل‌السحر تمامی اندیشه اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های هزار ساله فقهی می‌باشد». از اینجا است که در عرصه کالبد شکافی گفتمان قانون‌گرایی (میرزا یوسف خان مستشارالدوله - میرزا ملکم خان) مشروطیت باید بگوییم که:

الف - جنبش روشنفکری (نه جنبش تجددطلبی) مشروطیت در فرایند پیشامشروطیت در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی با جنبش گفتمان قانون‌خواهی میرزا یوسف خان مستشارالدوله آغاز گردید و در همین رابطه است که «می‌توان میرزا یوسف خان مستشارالدوله را به‌عنوان سرسلسله جنبان جنبش روشنگری در جامعه ایران تعریف کرد». در این رابطه لازم است که عنایت داشته باشیم هدف و منظور میرزا یوسف خان از قانون (آنچنانکه خود او در کتاب «یک‌کلمه» بر آن تأکید می‌ورزد) این بود که مانند انقلاب کبیر فرانسه قانون سکولار و زمینی (مصوبه

نمایندگان منتخب مردم ایران) را جایگزین قانون آسمانی (احکام فقهی دگماتیست حوزه‌های هزار ساله فقهی شیعه) بکند، بنابراین، در همین رابطه بود که میرزا یوسف خان در فرایند اولیه حرکت خودش به‌خاطر قدرت روحانیت حوزه‌های فقهی دربار استبداد قاجاریه و ناصرالدین شاه با طرح شعار «فرنگی‌ها شریعت ما را دزدیده‌اند و اسمش قانون گذاشته‌اند» به‌دنبال آن بود تا به روحانیت حوزه‌های فقهی و دربار قاجار و ناصرالدین شاه «آدرس غلط بدهد» تا شرایط برای انتشار گفتمان قانون‌گرایی خودش را فراهم بکند.

یادمان باشد که میرزا یوسف خان (صاحب کتاب «یک‌کلمه» که مانیفست گفتمان و اندیشه‌های او می‌باشد) به‌خوبی می‌دانست که بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان انقلاب کبیر فرانسه در مبارزه با کلیسا به‌دنبال زمینی کردن قانون (مصوبه نمایندگان منتخب مردم) بودند و «کار بزرگی که انقلاب کبیر فرانسه کرد این بود که حکومت و مشروعیت حاکمیت مردم در فرانسه را از آسمان به زمین آورد» برعکس آنچه که خمینی در انقلاب ۵۷ و تکوین رژیم مطلقه فقهی در چارچوب تئوری استبداساز ولایت فقیه خود به انجام رسانید. چرا که اگر بخواهیم «تمامی دستاورد و کارکرد و فونکسیون گفتمان ولایت فقیه خمینی را در عرصه شکست انقلاب ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ تعریف بکنیم، بدون تردید باید بگوییم که خمینی حکومت و حاکمیت و قانون‌گذاری زمینی گفتمان

مشروطیت را که با مردم مشروعیت پیدا می‌کرد، از زمین به آسمان برد تا با تجویز حق آسمانی برای فقهای حوزه فقهی و برای خودش هم سنگ با اختیارات پیامبر اسلام مشروع بودن حکومت مردمی (همان اصل پایه‌ای که انقلاب مشروطیت برای اولین بار برای جامعه ایران به ارمغان آورد) نفی کند» و آنچنانکه شیخ فضل الله نوری (نماد ارتجاع تاریخ ایران در مشروطیت) شعار می‌داد، «خمینی مشروعیت حکومت را ناشی از ولایت فقیه و مقام فقیه و خودش تعریف کرد» و در چارچوب همین رویکرد بود که خمینی برای مقام فقیه یا ولایت فقیه اختیار خدایی قائل بود (تا آنجا که یکی از حواریون پرو پا قرص خمینی به نام آذری قمی ادعا می‌کرد که «ولایت فقیه حتی می‌تواند توحید را در جامعه ایران تعطیل نماید» و تا آنجا که خود خمینی در این رابطه می‌گفت: «ولایت فقیه می‌تواند حتی نماز و روزه مردم نگون بخت ایران را هم تعطیل بکند»).

ب - نباید فراموش کنیم که مهم‌ترین ارگان نهادینه کردن گفتمان قانون‌گرایی (میرزا یوسف خان مستشارالدوله - میرزا ملکم خان) در مشروطیت مجلس بود که در میان تمامی دوره‌های مجلس پسامشروطیت مجلس اول نقش محوری و کلیدی داشته است زیرا مجلس اول همان مجلسی بود که منهای اینکه قانون اساسی مشروطیت را تصویب کرد، حتی متمم قانون اساسی هم همین مجلس اول تصویب کرد. اضافه کنیم که مدت عمر مجلس اول بیش از دو سال طول نکشید که توسط محمد

علی شاه به توپ بسته شد؛ و به دستور محمدعلی شاه عمده و اکراه او تمامی دستاوردهای آن مجلس را نابود کردند و به زباله‌دان‌ها ریختند آنچه در رابطه با کالبد شکافی مجلس اول می‌توانیم مطرح کنیم اینکه: اولاً انتخابات مجلس اول مشروطیت یک انتخابات صنفی بود؛ یعنی هر یک از اصناف در مجلس اول مشروطیت یک نماینده داشتند و به همین دلیل باید انتخابات مجلس اول مشروطیت، انتخابات صنفی بنامیم که بدون تردید در این انتخابات آن‌چنان که بورژوازی تجاری نقشی محوری داشته است، روحانیت حوزه‌های فقهاتی هم در مجلس اول جایگاه برتری داشته‌اند. در نتیجه همین دو مؤلفه باعث تمایز بین مجلس در انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب مشروطیت شد؛ زیرا در انقلاب کبیر فرانسه، کنش‌گران آن انقلاب ابتدا با روحانیت تسویه حساب کردند و بعد مجلس قانون‌گذاری مردمی خودشان را شکل دادند. همچنین در مجلس اول و انقلاب مشروطیت اول، بورژوازی ایران که نقش محوری داشتند (برعکس بورژوازی در انقلاب کبیر فرانسه که یک بورژوازی صنعتی - تجاری بودند) تنها بورژوازی تجاری بودند. بدون تردید در مشروطیت اول، بورژوازی تجاری ایران متکی به بازار و کسبه و اصناف بودند که برای فهم جوهر این بورژوازی تجاری ایران در آن شرایط بهتر است که «متن مکاسب» شیخ مرتضی انصاری (که در خدمت همین بورژوازی تجاری می‌باشد و یکی از کتاب‌های فقهی است که طلاب در آموزش کلاسیک

خود می‌بایست حتماً تعلیم ببینند) مطالعه بشود.

باری، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که بین انقلاب مشروطیت و انقلاب کبیر فرانسه یا مجلس قانون‌گذاری ایران با مجلس قانون‌گذاری فرانسه این دو مؤلفه نقش تعیین کننده داشته است؛ یعنی: یکی «وجود روحانیت در مجلس‌های قانون‌گذاری که با همان رویکرد فقهاتی و فقهی که در حوزه‌های فقهی آموخته‌بودند، تنها به‌دنبال تزریق فقه حوزه‌ها به قوانین مجلس مشروطیت بودند» (در این رابطه یادمان باشد که وقتی که طرح حق انتخاب شدن و انتخاب کردن زنان در مجلس پنجم مطرح شد مدرس فریاد زد و گفت: «بزرگ‌ترین گناه در مجلس در حال انجام است»).

دوم «نقش بورژوازی تجاری و یا بورژوازی بازار در تکوین قوانین مجلس بود که بدون تردید در حمایت همان روحانیت حاضر در آن مجلس‌ها بوده است» یادآوری می‌کنیم که توسط انقلاب مشروطیت تغییر طبقاتی در جامعه ایران روی نداد. در صورتی که برعکس در انقلاب کبیر فرانسه، عامل اصلی انقلاب، تغییر طبقاتی در جامعه فرانسه بود. همچنین در انقلاب مشروطه شاه و سلطنت باقی‌ماند. برعکس انقلاب کبیر فرانسه که شاه و سلطنت با انقلاب از بین رفت؛ و البته آنچنانکه در جریان به توپ بستن مجلس و ظهور استبداد صغیر محمد علی شاه شاهد بودیم همین باقی ماندن شاه و سلطنت شرایط برای شکست مشروطیت و بازگشت

استبداد مطلقه سیاسی و فقهاتی در جامعه ایران را فراهم کرد، بنابراین مشروطیت در آغاز قدرت شاه را توسط قانون‌گذاری محدود کرد، اما هرگز نتوانست توسط قانون‌گرایی شاه را ریشه کند و از اینجا بود که با ظهور رضا خان توسط پروژه امپریالیسم انگلستان دیدیم که در مجلس پنجم آن شاه محدود شده توسط قانون (احمد شاه قاجار) از بین رفت و شاه مستبد (رضاشاه) به تخت سلطنت نشست که رضا خان همین مجلس را هم طویل نامید و در مدت ۲۰ سال حاکمیت استبدادی خودش مجلس را بله‌قربان گو و دست‌نشانده و در خدمت استبداد خودش درآورد.

در این رابطه است که می‌توانیم در یک جمع‌بندی بگوییم که هر چند که «مشروطیت در آغاز و در فرایند اول تکوینش توسط رویکرد قانون‌گرایانه و تصویب قوانین توسط نمایندگان منتخب مردم توانست هم نقش دربار را با قانون محدود کند و هم نقش روحانیت را» اما در ادامه با «ظهور استبداد پهلوی و استبداد مطلقه فقهاتی نشان داد که مشروطه با سلاح قانون هرگز نتوانست آنچنانکه مدعی بود چه استبداد سیاسی حاکم و چه استبداد دینی را مقید بکند.»

ثانیاً بزرگ‌ترین دستاورد مجلس اول قانون اساسی مشروطیت بود، چراکه با اینکه در مجلس اول روحانیت حوزه‌های فقهی نقش محوری داشتند (البته به‌لحاظ کمی روحانیت در مجلس اول اکثریت نداشتند ولی به‌لحاظ اجتماعی دارای قدرت محوری بودند چرا که - روحانیت مانند سال ۵۷

- در مشروطیت اول، در خلأ احزاب و سازماندهی توده‌ها قدرت بسیج اجتماعی داشتند) اما در تحلیل نهایی قانون اساسی محصول مجلس اول مشروطیت (برعکس قانون اساسی ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقهاتی، پس از شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) یک قانون اساسی عرفی بود، نه شرعی. هر چند که بعداً توسط متمم قانون اساسی (مانند متمم قانون اساسی ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقهاتی که در سال ۶۸ طبق طرح و نقشه از پیش مشخص شده خمینی: نهادهای شورایی تکوین یافته از بالا هم حذف شدند، ولایت‌فقیه مولود قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی قدرت مطلقه پیدا کرد، قدرت ولایت مطلقه فقیه و رای قانون قرار گرفت و غیره) تلاش کردند که این نقش عرفی قانون توسط گلوگاه چند روحانیت حوزه‌های فقهی (مثل شورای نگهبان امروز) به چالش بکشند اما به لحاظ رشد تضاد بین دربار و روحانیت در زمان رضا خان و برتری توازن قوا به سود استبداد سیاسی و دربار (تا انقلاب ۵۷ که تحت هژمونی خمینی برای اولین بار در عرصه توازن قوا بین استبداد سیاسی و استبداد دینی روحانیت حوزه‌های فقهاتی توانستند توازن قوا را به سود روحانیت تغییر بدهند) در دوران پسامشروطیت تا سال ۵۷ هرگز توازن قوا نتوانست به سود استبداد دینی یا روحانیت حوزه‌های فقهی تغییر نماید و همین امر باعث گردید تا روحانیت حوزه‌های فقهی نتوانند (مانند رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و فیلترینگ شورای نگهبان) توسط چند فقیه

در چارچوب متمم قانون اساسی مشروطیت بر مجلس مشروطیت مسلط بشوند.

ثالثاً مهم‌ترین فونکسیون‌ی که گفتمان قانون‌گرایی در عرصه نهادینه شدن مشروطه در جامعه ایران ایجاد کرد عبارت بود از: «جایگزین کردن حقوق شهروندی به‌جای نظام رعیتی» بدون تردید همین جایگزین شدن حقوق شهروندی به‌جای نظام رعیتی در چارچوب قانون‌گذاری در مشروطیت، شرایط برای «رویارویی روحانیت حوزه‌های فقهی با گفتمان قانون‌گذاری فراهم کرد»؛ چراکه حقوق شهروندی به کلی با ماهیت و جوهر فقه حوزه‌های فقهی در تضاد می‌باشد. تضاد اصلی جریان شیخ فضل الله نوری (به‌عنوان نماد استبداد دینی و ارتجاع مذهبی و گفتمان فقه‌گرایانه) با قانون اساسی و گفتمان قانون‌گرایی و مجلس شورای ملی در این بود که این جریان می‌گفتند: «فقه به‌عنوان قانون ما را بس است» و در این رابطه بود که شیخ فضل الله نوری و حواریونش «قانون زمینی (محصول مجلس شورای ملی زاییده انقلاب مشروطیت) را به‌عنوان آلترناتیو فقه دگماتیست حوزه‌های فقهی می‌دانستند.»

رابعاً دعوای اساسی بین مجلس و قانون‌گرایان و طرفداران گفتمان قانون‌گرایانه با حوزه‌های فقهی و روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهی از زمانی به او ج خود رسید که با تصویب متمم قانون اساسی (آنچنانکه در بند هشتم متمم قانون اساسی به صراحت آمده است) «همه مردم

شهروندند و همه مردم ایران در برابر قانون مساوی هستند». در نتیجه همین بند هشتم متمم قانون اساسی باعث گردید تا جناح شیخ فضل نوری (که تا آن مرحله با انقلاب مشروطیت، به‌خاطر موج فراگیری که در جامعه ایجاد کرده بود، به‌صورت صوری همراه بودند) از مشروطیت جدا بشوند و علم مخالفت با مشروطیت را (با بست نشستن در شاه‌عبد العظیم) بلند کنند.

طبیعی است که ریشه عدم تحمل روحانیت حوزه‌های فقهی در برابر گفتمان قانون‌گرایی و برابری‌طلبی مردم ایران در برابر قانون در این بود که اساس فقه و گفتمان فقه‌ای حوزه فقهی بر تبعیض طبقاتی، تبعیض جنسیتی، تبعیض مذهبی و تبعیض گروهی استوار می‌باشد و قطعاً با نفی تبعیض توسط قانون‌گرایی و مساوی بودن مردم در برابر قانون و جایگزین شدن حقوق شهروندی به‌جای نظام رعیتی، دیگر شرایط برای نهادینه شدن نظام تبعیض جنسیتی، تبعیض طبقاتی، تبعیض مذهبی و تبعیض اجتماعی و سیاسی توسط گفتمان فقهی حوزه‌های فقهی باقی نمی‌ماند. خامسا «واژه مشروطه یعنی قانون» که از اصطلاحاتی بود که از فرانسه به ترکیه (امپراطوری عثمانی آن زمان) رفته‌بود و از آنجا به ایران آمد ه بود. البته به‌لحاظ فونکسیون مشروطه را می‌توان همان مشروط کردن قدرت مطلقه استبداد سیاسی و استبداد دینی توسط قانون هم تعریف کرد، بنابراین، چه به‌لحاظ تحت‌اللفظی و چه به‌لحاظ کارکردی بخواهیم

بر مشروطه تکیه بکنیم، «اساس مشروطه بر قانون زمینی حاصل تصویب نمایندگان منتخب مردم ایران استوار می‌باشد» که این موضوع دلالت بر جوهر گفتمان قانون‌گذاری میرزا یوسف خان مستشارالدوله - میرزا ملکم خان می‌کند.

ساده‌تر در چارچوب گفتمان قانون‌گرایی در عرصه پروسه جنبش مشروطیت، «تفاوت مشروطه در ایران با انقلاب کبیر فرانسه در اروپا در این بود که در اروپا قبل از انقلاب‌های جدید قانون وجود داشته است و انقلاب‌های اروپای جدید تنها در رابطه با تعدیل آن قانون بوده است»، اما «در انقلاب مشروطیت، قبل از انقلاب در جامعه ایران قانون وجود نداشته و آنچه در جامعه تحت عنوان قانون مطرح می‌کردند فقط و فقط همان احکام فقه دگماتیست حوزه‌های فقهی بوده است». همین امر باعث گردید که محصول گفتمان قانون‌گرایی در جامعه ایران که همان قانون و یا قوانین زمینی بودند به‌عنوان آلترناتیو فقه حوزه‌های فقهی مطرح بشوند بنابراین، از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «قانون در کشور ایران، محصول گفتمان قانون‌گرایانه در بستر انقلاب مشروطیت بوده است» و از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که مادیت یافتن گفتمان قانون‌گرایی در بستر مشروطیت این بود که «حق قانون‌گذاری زمینی را به جامعه ایران عطا کرد» و از آن زمان بود که بین احکام فقهی دگماتیست حوزه‌های فقهی با قوانین زمینی (حاصل تصویب نمایندگان

منتخب مردم) دیوار چین ایجاد شد؛ چراکه منهای اینکه این امر باعث گردید تا روحانیت رفته‌رفته از عرصه قضاوت و آموزش خارج بشوند، شرایط برای رشد رویکرد سکولاریست حکومتی هم در جامعه ایران فراهم شد.

سابقاً گرچه مجلس اول کمتر از دو سال (با به توپ بستن مجلس توسط محمد علی شاه) به پایان رسید، از آنجایی که مجلس دوم پس از فتح تهران توسط مجاهدین تشکیل شد، با اینکه در دوران استبداد صغیر محمد علی شاه قاجار بسیاری از آزادی‌خواهانه من جمله میرزا جهانگیرخان شیرازی و ملک المتکلمین در باغشاه به دستور محمدعلی‌شاه اعدام شدند ولی از آنجایی که با سرنگون کردن محمد علی شاه توسط مجاهدین و جایگزین کردن احمد شاه فرزند ۱۱ ساله او شرایط برای بازتولید مشروطیت یا دموکراسی پارلمانی بر محور مجلس قانون‌گذار فراهم شد و همین امر باعث گردید تا مدتی باز نقش مجلس و قانون‌گذاری و گفتمان قانون‌گرایی در جامعه ایران ارتقا پیدا کند.

ثامناً تفاوت انقلاب دوم مشروطیت با انقلاب اول مشروطه همچنین تفاوت انقلاب دوم مشروطه با انقلاب کبیر فرانسه در این بود که در «انقلاب دوم مشروطه نظامیان و چهره‌های نظامی امثال ستارخان و باقرخان و غیره بودند که بر انقلاب و جامعه ایران مسلط شدند، اما در انقلاب اول مشروطیت و انقلاب کبیر فرانسه این چهره‌های روشنفکر و چهره‌های

تئوریک بودند که بر انقلاب و جامعه مسلط شدند». در نتیجه همین جابجایی‌ها در انقلاب دوم مشروطه باعث گردید که رفته‌رفته (برعکس مجلس اول مشروطه) به‌جای گفتمان‌ها و رویکردها که بر مجلس اول حاکم بودند، در مجلس دوم رفته‌رفته رویکرد قدرت‌گرایانه احزاب و جریان‌های سیاسی حاکم بشوند؛ که البته در فرایند پس از جنگ اول بین‌الملل با کودتای رضا خان در چارچوب پروژه امپریالیسم انگلستان شرایط برای حاکمیت بیشتر قدرت بر مجلس فراهم گردید؛ و با تثبیت قدرت بر دوره‌های بعدی مجلس بود که رضا شاه از مجلس ششم (تا مجلس چهاردهم) توانست مجلس را به‌عنوان بازوی اجرایی استبداد سیاسی حاکم درآورد (همان کاری که فرزندش محمدرضا شاه از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و از مجلس هیجدهم به‌بعد تا سال ۵۷ توانست انجام بدهد) و به‌عنوان یک نهاد فرمایشی و بله‌قربان‌گو بسازند.

باری، از مجلس چهاردهم تا مجلس شانزدهم که پس از شهریور ۲۰ (با تبعید رضا خان و سقوط استبداد ۲۰ ساله رضا خانی توسط امپریالیسم انگلستان به آفریقای جنوبی) با شکست طلسم استبداد مطلقه سیاسی رضا خان و با ورود مصدق و حواریونش شرایط برای بازتولید مجلس مشروطیت باز هم فراهم گردید؛ که البته با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (توسط امپریالیسم آمریکا) برای همیشه مشروطه پارلمانی در ایران به پایان رسید. پر پیداست که ۱۵ خرداد ۴۲ و شروع جنبش فقهاتی خمینی،

آخرین میخی بود که بر تابوت مشروطه ایران خورده شد. در نتیجه گفتمان قانون‌گرایی و مشروطه‌خواهانه برای همیشه به پایان رسید. در تحلیل نهایی اعلام شکست و پایان گفتمان مشروطه‌خواهانه و یا گفتمان قانون‌گرایانه مهندس مهدی بازرگان در سال ۱۳۴۳ در دادگاه نظامی شاه در دفاعیه خود اعلام کرد و گفت: «آقای رئیس دادگاه، ما آخرین گروهی هستیم که با قبول و احترام به این قانون اساسی فعلی فعالیت‌های سیاسی را در چارچوب‌های قانونی دنبال کردیم. بعد از ما دیگر این قانون اساسی را قبول نخواهند کرد.»

باری، از آنجا بود که از فرایند پسا ۱۵ کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ با شکست گفتمان قانون‌گرایانه و مشروطیت در جامعه ایران، رفته‌رفته شرایط برای ظهور سه گفتمان دیگر در دهه ۴۰ و ۵۰ فراهم گردید که این سه گفتمان عبارت بودند از:

الف - گفتمان فقه‌ای خمینی.

ب - گفتمان چریک‌گرایی مدرن رژی دبره‌ای.

ج - گفتمان روشنگری ارشاد شریعتی.

۷- گفتمان هفتم گفتمان ضد استعماری و ضد استبدادی و دموکراسی طلبانه مصدق. قبل از تبیین گفتمان دکتر محمد مصدق که می‌توان این گفتمان را آنچنانکه خود او در مجلس چهاردهم هم اعلام کرد، «در چارچوب بازتولید مشروطیت (که همان فرایند سوم مشروطیت می‌باشد) خلاصه

کرد» ضرورت دارد که در این رابطه به چند نکته محوری عنایت کنیم:
اول - خود مشروطه به‌عنوان یک گفتمان بود.

دوم - مشروطه به‌عنوان یک گفتمان خود سنتزی از پیوند پنج گفتمان (گفتمان تجددطلبی از عباس‌میرزا و قائم مقام فراهانی تا میرزا تقی خان امیر کبیر، گفتمان سکولار گرایی در عرصه سیاسی و فلسفی و اجتماعی - حقوقی میرزا فتحعلی آخوندزاده، گفتمان عدالت‌خواهانه و یا سوسیال دموکراسی اجتماعیون - عامیون و طالبوف میرزا آقا خان کرمانی، گفتمان ضد انحطاط و ضد استعماری و ضد امپریالیستی سید جمال، گفتمان قانون‌گرایانه از میرزا یوسف خان مستشارالدوله تا میرزا ملکم خان) می‌باشد، بنابراین در این رابطه است که هرگز ما نمی‌توانیم برای خود مشروطیت یک نظریه‌پرداز مشخص (در تاریخ پروسه تکوین مشروطیت) معرفی نماییم که مشروطیت از آنها شروع شده باشد.

سوم - در همین رابطه است که باید خود مشروطیت به‌عنوان یک سنتز محصول پیوند پنج گفتمان فوق تحلیل و تبیین کنیم.

چهارم - اگر در یک نگاه کلی «مشروطیت را یک پروسه بدانیم نه یک پروژه» جوهر پروسسی بودن مشروطیت باعث می‌گردد که مشروطیت را به سه فرایند مشروطیت اول و مشروطیت دوم و مشروطیت سوم تقسیم نماییم.

مشروطیت اول که کمتر از دو سال طول کشید، می‌توانیم از ۱۴ مرداد

۱۲۸۵ تا به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمد علی شاه و ظهور استبداد صغیر تعریف نماییم.

مشروطیت دوم از زمان فتح تهران توسط مجاهدین تحت هژمونی ستارخان و باقرخان و غیره تا کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ رضا خان میرپنج (که در چارچوب برنامه امپریالیسم انگلیس پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه و پس از جنگ بین‌الملل اول صورت گرفت) می‌باشد.

مشروطیت سوم از شهریور ۲۰ پس از تبعید رضا خان و فروپاشی استبداد ۲۰ ساله رضا خانی تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (توسط امپریالیسم آمریکا) می‌باشد.

پنجم - در کالبد شکافی سه فرایند مشروطیت اول و مشروطیت دوم و مشروطیت سوم، آنچه در این رابطه حائز اهمیت می‌باشد اینکه به لحاظ جوهری و محتوایی این سه مشروطیت دارای جوهر متفاوت از هم می‌باشند به این ترتیب که:

در مشروطیت اول، «مشروطیت جوهر فرهنگی داشت» که بدون تردید این جوهر فرهنگی مشروطیت در طول نزدیک به نیم‌قرن قبل از مشروطیت توسط نظریه‌پردازان و گفتمان‌سازان پنج گانه فوق حاصل شده بود.

مشروطیت دوم (برعکس مشروطیت اول) «بیشتر جوهر نظامی داشت تا جوهر فرهنگی». همین جوهر نظامی مشروطیت دوم باعث گردید تا مشروطیت دوم رنگ خشونت به خود بگیرد و هرگز نتواند در طول مدت

حیات خودش مانند مشروطیت اول از دستاورد سیاسی و اجتماعی و حقوقی دموکراتیک برخوردار گردد.

برعکس دو مشروطیت اول و دوم، «مشروطیت سوم از گفتمان دو مؤلفه‌ای ضد استعماری و آزادی‌خواهانه برخوردار بود که نظریه‌پرداز اصلی این گفتمان دو مؤلفه‌ای ضد استعماری و آزادی‌خواهانه یا دموکراسی‌طلبانه بدون تردید دکتر محمد مصدق بود» که از مجلس چهاردهم پس از شهریور ۲۰ به‌عنوان نماینده اول مردم تهران وارد مجلس شورای ملی گردید و از همان مجلس چهاردهم تا ۲۸ مرداد ۳۲ به‌مدت ۱۲ سال به‌دنبال بازتولید مشروطیت بود.

ششم - برای فهم محتوا و جوهر مشروطیت سوم باید عنایت داشته باشیم که:

۱ - کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ با طرح و حمایت مالی و اجرایی سرویس اطلاعات مخفی انگلستان (اس آی اس) و آژانس اطلاعات مرکزی آمریکا (سیا) و با همراهی ارتش رژیم کودتایی پهلوی و پشتیبانی روحانیت حوزه‌های فقهی ایران تحت هژمونی سید ابوالقاسم کاشانی و بهبهانی و بروجردی و دار و دسته طیب که وابسته به کاشانی و روحانیت بودند با هدف شکست مشروطیت سوم تحت هژمونی دکتر محمد مصدق انجام گرفت و از اینجا است که باید بگوییم کودتای ۲۸ مرداد شکست و پایان مشروطیت برای همیشه بوده است و مشروطیت سوم آخرین فرایند

پروسه ۳۷ ساله حیات گفتمان مشروطیت در تاریخ ایران بوده است.

۲ - گرچه مصدق از مجلس پنجم (دوران آغازین پساکودتای امپریالیستی سوم اسفند ماه ۱۲۹۹ امپریالیسم انگلیس در ایران) یعنی همان مجلسی که با نفوذ رضا خان میرپنج به‌دنبال انقراض دودمان قاجار و جایگزین کردن رضا خان بود و مصدق با مخالفت با این کودتای خزنده رضا خان در مجلس پنجم و دفاع از احمد شاه به‌دنبال بازتولید مجدد مشروطیت پس از کودتای امپریالیستی سوم اسفند ماه ۱۲۹۹ بود و باز در همین رابطه بود که مصدق در مجلس پنجم با صدای بلند اعلام کرد که: «سردار سپه (رضا خان میرپنج) با این کار تبدیل به حاکم مستبدی شده و تمام دستاوردهای انقلاب مشروطه را نابود خواهد کرد و آیا شما نمایندگان مجلس بعد از بیست سال خونریزی در راه آزادی و دموکراسی و مشروطیت قبول می‌کنید که یک نفر هم شاه باشد و هم نخست‌وزیر؟ این ارتجاع صرف است و استبداد خالص. اگر هدف رضا خان آن است که او به یک شاه دیکتاتور بدل شود، اگر سرم را ببرند و اندام‌های بدنم را قطعه قطعه سازند، هرگز با چنان امری موافقت نخواهم کرد» (نطق مصدق در مجلس).

۳ - مصدق از همان آغاز سلطنت پهلوی را مخلوق سیاست امپریالیسم انگلستان در راستای به شکست کشاندن مشروطیت می‌دانست و لذا در همین رابطه بود که با پایان گرفتن جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۵ میلادی همراه با خیزش استقلال‌طلبانه و ضد امپریالیستی و رهایی‌بخش

کشورهای پیرامونی در جهان، او پس از ۲۰ سال سکوت دوران استبداد رضا خانی، دو سال بعد از سقوط رضا خان جهت بازتولید مشروطیت شکست خورده در دوران استبداد ۲۰ ساله رضا خان میرپنج به عالم سیاست بازگشت و در انتخابات دوره چهاردهم مجلس به نمایندگی از مردم تهران (به‌عنوان نفر اول در انتخابات تهران) وارد مجلس چهاردهم شد؛ و در مهر ماه ۱۳۲۲ در مجلس چهاردهم با طرح رویکرد موازنه منفی در برابر دو قدرت جنوب (امپریالیسم انگلستان) و قدرت شمال (اتحاد جماهیر شوروی استالینیستی) پروژه بازتولید گفتمان مشروطیت خود را (که همان فرایند سوم مشروطیت بود) تعریف کرد. لذا در همین رابطه بود که مصدق در تعریف گفتمان خود (که همان گفتمان بازتولید مشروطیت بود) منهای اینکه هدف امپریالیسم انگلستان از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ و جایگزین کردن سلطنت پهلوی (به‌جای حکومت احمد شاه قاجار) در راستای به شکست کشانیدن مشروطیت می‌دانست و مبارزه با رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی دوم هم وجه سلبی گفتمان خود تعریف می‌کرد و در این رابطه کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ توسط امپریالیسم آمریکا را هم در راستای به شکست کشانیدن مشروطیت تحلیل می‌کرد، از همه مهمتر اینکه مصدق در باب وجه ایجابی گفتمان مشروطیت‌طلبی خودش بر رویکرد موازنه منفی در برابر دو قطب قدرت جهانی تکیه می‌کرد.

۴ - تأسیس جبهه ملی در سال ۱۳۲۸ تحت رهبری دکتر محمد مصدق

و انتخاب او به‌عنوان رهبری جبهه ملی تنها در چارچوب همان گفتمان بازتولید مشروطیت (همان گفتمان ضد استعماری و ضد استبدادی و آزادی‌خواهانه) مصدق قابل تعریف می‌باشد. چرا که مصدق هدف جبهه ملی را اعم از «آزادی و استقلال ایران» (که خود مبین پایه‌های گفتمان مشروطه‌خواهی او در فرایند سوم بر پایه آزادی و استقلال می‌باشد) تعریف می‌کرد.

۵ - شعار «ملی شدن صنعت نفت ایران که مصدق در مجلس شانزدهم همراه با دکتر حسین فاطمی مطرح کرد» و در ۲۹ اسفند ۱۳۲۹ به مراحل نهایی تصویب خود رسانید و در اردیبهشت ۱۳۳۰ همراه با تشکیل دولت خود و خلع ید از شرکت نفت انگلیس، او توانست در عرصه میدانی شعار ملی شدن صنعت نفت ایران را عملیاتی و مادیت ببخشد، خود نمایش تمام‌عیار وجه ضد استعماری و ضد امپریالیستی و رهایی‌بخش گفتمان مشروطه‌خواهی مصدق بود.

۶ - مصدق با شعار: «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» در دوران ۲۷ ماهه دولت خودش (که به‌عنوان تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران بود) تا حد امکان سعی می‌کرد تا «قدرت شاه را کاهش بدهد و با کاهش قدرت شاه (مانند زمان جانشینی احمد شاه ۱۳ ساله به‌جای محمد علی شاه پادشاه مستبد قاجار) به بازتولید مشروطیت در جامعه ایران دست پیدا کند»؛ و در این رابطه بود که او می‌گفت: «شاه به‌موجب قانون اساسی

مسئولیتی ندارد و به‌هیچ‌وجه من‌الوجه در امور مملکتی حق دخالت ندارد» بنابراین از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که «پایه دیگر گفتمان مشروطه‌خواهی مصدق (در راستای بازتولید مشروطیت در فرایند سوم پروسس مشروطیت) که همان جوهر ضد استبدادی گفتمان مصدق می‌باشد، با (شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت») کاهش دادن قدرت شاه مادیت پیدا کرد.»

پر پیداست که کودتای ۲۵ مرداد ۳۲ دربار پهلوی بر علیه دولت دموکراتیک مصدق تنها در همین رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشد؛ و البته در این رابطه مصدق تا آنجا پیش رفت که پس از کودتای ۲۵ مرداد ۳۲ شاه را ناچار شد که برای ادامه ستیز با مصدق میدان را خالی کند و به شمال ایران پناه ببرد و جهت برکناری مصدق از قدرت (در چارچوب برنامه از پیش طراحی شده امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و پشتیبانی روحانیت حوزه‌های فقهی داخل کشور تحت هژمونی سید ابوالقاسم کاشانی و بهبهانی و بروجردی و محمد تقی فلسفی و حمایت طیب و نوچه‌هایش که از عمله و اکره کاشانی بودند و پشتیبانی نوچه‌های شعبان بی‌مخ یا شعبان جعفری و ارتش وابسته به دربار) از ایران به عراق و مصر و اروپا فرار بکند.

۷ - خود مصدق در خصوص جوهر آزادی‌خواهی و دموکراسی‌طلبانه و گفتمان مشروطه‌خواهی‌اش می‌گفت: «بر فرض که ما با هواخواهان

رژیم پهلوی موافقت کنیم و بگوییم دیکتاتوری رضا خان به مملکت ما خدمت کرده است. در مقابل آزادی که رژیم پهلوی از ما سلب نمود چه برای ما کرد؟» و باز در همین رابطه بود که مصدق برای تبیین رویکرد آزادی‌خواهانه و مشروطه‌خواهانه گفتمان خودش در زمان ۲۷ ماهه دولتش رسماً اعلام کرد که «در جراید آنچه راجع به شخص این جانب نگاشته می‌شود، هر چه نوشته باشند و هر که نوشته باشد به هیچ‌وجه نباید مورد اعتراض و تعرض قرار بگیرد.»

۸ - مصدق در راستای بازتولید گفتمان قانون‌گرایی (مسلط بر گفتمان مشروطیت اول) که توسط نظریه‌پردازانی چون میرزا یوسف خان مستشارالدوله و میرزا ملکم خان مطرح شده بود، در بستر گفتمان مشروطیت‌خواهی خودش می‌گفت: «قانون برای مملکت است، نه مملکت برای قانون.»

۹ - جوهر مردمی گفتمان مشروطه‌خواهی مصدق تنها با نقل این عبارت از او برای ما روشن می‌شود: «هرچه فحش شنیدم و یا در جراید خواندم پر کاهی بر من اثر نمود و هر وقت به یاد پندی می‌آمدم که از مادرم شنیدم و آن پند این بود که وزن اشخاص در جامعه به قدر شدائد است که در راه مردم تحمل می‌کنند، برای مبارزه بیشتر حریص می‌شدم و خود را بهتر مجهز می‌کردم و من این نهضت را تا زنده‌ام ادامه می‌دهم و از آن راه منحرف نخواهم شد، من به حس و عیان می‌بینم که این نهال

برومند در خلال تمام مشقت‌هایی که امروز گریبان همه را گرفته به ثمر رسیده است و خواهد رسید. عمر من و شما و هر کس، چند صباحی دیر یا زود به پایان می‌رسد، ولی آنچه می‌ماند حیات و سرافرازی یک ملت مظلوم و ستمدیده است. من طی این همه فشار و ناملایمات، این همه تهدید و تضيیقات از علت اساسی و اصلی گرفتاری خود غافل نیستم و به‌خوبی می‌دانم که سرنوشت من باید مایه عبرت مردانی شود که ممکن است در آتیه در سراسر خاورمیانه در صدد گسیختن زنجیر و بردگی استعمار برآیند.»

۱۰ - تکیه بر استقلال سیاسی و اقتصادی و تعیین سرنوشت مردم ایران از محورهای اساسی دیگر گفتمان مشروطه‌خواهی مصدق بود؛ و در این باب بود که مصدق در مقابل نظریه حزب توده ایران در آن زمان که کشور ایران را به دو منطقه نفوذ قدرت‌های بزرگ تقسیم می‌کرد به مخالفت برخاست و به واقع از حق تعیین سرنوشت مردم ایران و حق فرمانروایی آنان بر سرزمینشان دفاع می‌کرد. یادمان باشد که نظریه حزب توده در برابر رویکرد موازنه منفی مصدق (که در مجلس چهاردهم مطرح کرده بود) در آن دوران توسط احسان طبری فرموله شده بود و او در این رابطه اعلام می‌کرد که «جنوب ایران تا حدود اصفهان منطقه نفوذ قدرت‌های غربی است و شمال ایران تا حدود قزوین منطقه نفوذ اتحاد جماهیر شوروی می‌باشد و لذا دولت مسکو حق دارد که خواهان دریافت امتیاز

نفت شمال ایران بشود» بدین خاطر مصدق در مخالفت با این نظریه حزب توده و در مخالفت با دادن امتیاز نفت شمال ایران به شوروی بود که مورد حملات همه جانبه حزب توده ایران و اتحاد جماهیر شوروی استالینیستی قرار گرفت؛ و در واقع مخالفت دول امپریالیستی و حزب توده ایران و جریان‌های ارتجاعی داخل کشور از روحانیت حوزه‌های فقهی تا حزب زحمت‌کشان بقایی و ارتجاع دربار پهلوی همه و همه برای آن بود که مصدق از استقلال سیاسی و اقتصادی کشور ایران دفاع می‌کرد و آن را جزئی از گفتمان مشروطه‌خواهانه خود می‌دانست.

هفتم - از نگاه مصدق ظهور رضا خان و رژیم پهلوی (پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ امپریالیسم انگلیس) نه تنها به‌عنوان یک فرایند در پروسس مشروطیت نبود، بلکه برعکس کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ امپریالیسم انگلیس در راستای جایگزینی رضا شاه به‌جای احمد شاه قاجار و ظهور استبداد مطلقه ۲۰ سال رضا خانی بر جامعه بزرگ ایران پروژه امپریالیستی در جهت شکست انقلاب مشروطیت بود و در این رابطه بود که تا شهریور ۲۰ که استبداد رضا خانی در کشور ایران، با تبعید او سقوط کرد، «مشروطیت در جامعه ایران تعطیل شده بود». البته دلیل اصلی شکست مشروطیت توسط رضا خان و یا رژیم پهلوی این بود که ظهور رضا خان به‌عنوان سنتز قرارداد و ثوق الدوله بود که در سال ۱۹۱۹ توسط امپریالیسم انگلیس به ایران تحمیل گردید؛ و در چارچوب «قرارداد

ننگین وثوق الدوله بود که آنچنانکه مصدق پیوسته بر آن تأکید می‌کرد، مشروطیت برای بار دوم (پس از استبداد صغیر و به توپ بستن مجلس توسط محمد علی شاه با حمایت روسیه تزاری) شکست خورد» و از آنجا بود که کشور ایران به‌صورت یکپارچه تحت نفوذ امپریالیسم انگلیس قرار گرفت و در راستای «اجرای همین قرارداد وثوق الدوله بود که امپریالیسم انگلیس جهت دستیابی به حکومت متمرکز در کشور ایران، کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ را (که بسترساز تکوین رژیم توتالیتر پهلوی در ایران بود) به انجام رسانید و با آن کودتا بود که امپریالیسم انگلیس توانست رضا خان میرپنج و رژیم پهلوی را در کشور ایران نهادینه قدرت بکند» بنابراین در این باب است که «هرگز نباید رویکرد تجددخواهی رضا خان در چارچوب منافع جهانی امپریالیستی و سرمایه داری جهانی به‌عنوان یک گفتمان در پروسه مشروطیت در کنار دیگر گفتمان‌های پیش او پسامشروطیت به‌حساب آوریم.»

برای درک اینکه چرا رضا خان با استبداد و تقویت دولت مرکزی منافع امپریالیسم انگلیس را در ایران تأمین کرد و همه دستاوردهای مشروطیت از آزادی تا مجلس و نظام سیاسی را نابود کرد؟ لازم است که به این موارد در عرصه علل ظهور رضا خان توجه بکنیم:

الف - پس از استقرار مشروطیت دوم روس‌ها و انگلیسی‌ها در راستای نابود کردن مشروطیت دوم، کشور ایران را به دو قسمت تحت نفوذ

خودشان تقسیم کردند. لهذا از اینجا بود که در سال ۱۹۰۷ یک قرارداد بین روس و انگلیس جهت تقسیم ایران به دو منطقه تحت نفوذ خودشان به امضا رسید که مطابق آن جنوب ایران منطقه نفوذ انگلیس‌ها شد و شمال ایران منطقه نفوذ روس‌ها.

ب - هفت سال بعد از قرارداد ۱۹۰۷ (روس‌ها و انگلیس‌ها بر سر تقسیم ایران) در سال ۱۹۱۴ جنگ جهانی اول شروع شد، لذا در همین رابطه بود که دو قدرت انگلیس و روس در سال ۱۹۱۵ به باز تقسیم ایران بین خودشان پرداختند و با حذف منطقه بی‌طرف مرکز (تهران و قم و ساوه، در قرارداد سال ۱۹۰۷) در سال ۱۹۱۵ قشون روس‌ها از شمال و قشون انگلیس‌ها از جنوب ایران آمدند و تمام ایران را اشغال کردند.

ج - اما در سال ۱۹۱۷ با انقلاب اکتبر روسیه روس‌ها از منطقه شمال ایران خارج شدند و با خروج روس‌ها از منطقه شمال ایران بود که جنبش‌های منطقه‌ای جهت بازتولید مشروطیت کوچک خان در گیلان و خیابانی در تبریز و کلنل محمد تقی خان پسیان در خراسان شکل گرفتند.

د - ولی در سال ۱۹۱۹ پس از انقلاب اکتبر و خروج روس‌ها از ایران انگلیس‌ها جهت تحت نفوذ خود در آوردن کل ایران با وثوق الدوله یک قراردادی امضا کردند که طبق آن قرارداد پس از خروج روس‌ها از خاک ایران کشور ایران به صورت یکپارچه تحت نفوذ امپریالیسم انگلیس درآمد. به خاطر مخالفت با قرارداد وثوق الدوله بود که در چهار گوشه

کشور جنبش‌های منطقه‌ای در راستای بازتولید مشروطیت (از گیلان کوچک خان تا آذربایجان شیخ محمد خیابانی و خراسان کلنل محمد تقی خان پسیان) شکل گرفتند و دولت مرکزی را ضعیف کردند، بنابراین «در نتیجه همین شکل‌گیری جنبش‌های منطقه‌ای و ظهور نظام ملوک الطوایفی در کشور ایران باعث گردید تا وثوق الدوله استعفا بدهد» و «امپریالیسم انگلیس برای بازتولید قرارداد وثوق الدوله در کشور ایران، نیازمند به دولت متمرکز مرکزی و حذف جنبش‌های منطقه‌ای بود که کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ و نهادینه شدن قدرت رضا خان میرپنج شرایط برای بازتولید قرارداد وثوق الدوله توسط رضا خان در راستای منافع امپریالیسم انگلیس و سرمایه داری جهانی فراهم کرد». در این رابطه است که می‌توان گفت که «کودتای سوم اسفند ماه ۱۲۹۹ کودتای انگلیس علیه مشروطیت بود.»

باری در این رابطه است که هرگز نباید ظهور رضا خان توسط کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ را به‌عنوان یک گفتمان در پروسه گفتمان‌های مشروطیت تعریف کرد بلکه برای تعریف گفتمان تجددخواهی رضا خان، باید این گفتمان را در چارچوب سیاست امپریالیسم انگلیس در کشور ایران به حساب بیاوریم. نباید فراموش کنیم که این سیاست انگلیس در منطقه، همزمان با ایران در دو کشور ترکیه و مصر هم توسط امپریالیسم انگلیس به اجرا درآمد.

هشتم - مشروطیت منهای «دست‌آورد گفتمانی آن» چه در فرایند پیش‌ا فرمان مشروطیت و چه در فرایند پسا فرمان مشروطیت (۱۴ مرداد ۱۲۸۵) «دست‌آوردهای عینی» هم داشته است؛ که این دست‌آوردهای عینی مشروطیت عبارت بودند از:

۱ - سازماندهی ارتش ایران توسط عباس‌میرزا در جنگ ایران روس و تدارک توپخانه توسط او، بنابراین غلط است که گفته می‌شود که بنای ارتش ایران از زمان رضا خان ریخته شده است. چرا که از زمان عباس‌میرزا الی الان کشور ایران ارتش و کارخانه اسلحه‌سازی و یگان توپخانه داشته است.

۲ - حتی نظام وظیفه هم قبل از کودتای رضا خان توسط مجلس سوم به تصویب رسیده بود و به اجرا در آمده بود.

۳ - شناسنامه و دادگستری و اجباری بودن تحصیلات همه قبل از رضا خان توسط مجلس اول و دوم و سوم مشروطیت به تصویب رسیده بود و چیزی نبود که رضا خان مطرح کرده باشد.

۴ - به همین ترتیب قطع دست روحانیت از قدرت موضوعی بود که از مجلس اول تا مجلس سوم دنبال می‌شده است، بنابراین در همین رابطه بود که در مجلس اول مشروطیت حتی امور جزایی در اختیار حکومت قرار گرفت و از اختیار روحانیت خارج گردید.

نهم - «میراث مشروطیت تا ۲۸ مرداد ۳۲ ادامه پیدا کرد» چراکه پس از

رفتن رضا خان و سقوط دیکتاتوری او در شهریور ۲۰ دوباره مشروطیت در کشور ایران بازتولید شد؛ اما پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (توسط امپریالیسم امریکا) دیگر مشروطیت نتوانست بازتولید بشود، بدین خاطر خود ظهور جنبش خمینی در ۱۵ خرداد ۴۲ نمایش شکست مشروطیت بود و نشان دهنده آن بود که با ظهور هیولای ارتجاع مذهبی و هژمونی روحانیت ارتجاعی حوزه‌های فقهی بر جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران دیگر مشروطیت در کشور ایران قابل بازتولید نیست.

۸ - گفتمان هشتم گفتمان اسلام سوسیالیستی و دموکراسی خواه انطباقی و تطبیقی از نهضت خدایپرستان سوسیالیستی تا جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در نیمه دوم دهه ۴۰:

اگر چه با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ میراث مشروطیت شکست خورد ولی نبرد گفتمان‌ها به‌عنوان میراث نظری مشروطیت همچنان در فرایند پس از کودتای ۲۸ مرداد الی الان ادامه داشته است. در چارچوب نبرد گفتمان‌های نظری پسامشروطیت (و پشاشهریور ۲۰ و پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲) که هم‌فاز با گفتمان ضد استعماری و ضد استبدادی و دموکراسی‌طلبانه مصدق و در ادامه طولی آن گفتمان‌ها شکل گرفتند، باید در اینجا از «گفتمان اسلام سوسیالیستی محمد نخب و معلم کبیرمان شریعتی سخن بگوییم که با دو رویکرد مختلف انطباقی و تطبیقی از فرایند پشاشهریور ۲۰ (به موازات تکوین گفتمان ملی‌گرایانه دکتر محمد

مصدق) توسط محمد نخب و حواریون او و از نیمه دوم دهه ۴۰ تا سال ۱۳۵۶ و اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران، توسط شریعتی تدوین پیدا کرده است». آنچه در راستای فهم گفتمان اسلام سوسیالیستی (نهضت خدایپرستان سوسیالیستی و جنبش روشنگری ارشاد شریعتی) ضرورت دارد که به آن عنایت ویژه داشته باشیم اینک:

اولاً نهضت خدایپرستان سوسیالیستی در عرصه پروسه گفتمان‌ها مشروطیت، «اولین رویکرد سوسیالیستی در چارچوب اسلام بود» و البته در آغاز معلم کبیرمان شریعتی هم یکی از کنش‌گران نظری و عملی این نهضت سوسیالیستی بوده است و ترجمه کتاب ابوذر خدایپرست سوسیالیستی (جوده السحار) او هم در همین رابطه صورت گرفته است. ثانیاً برعکس جبهه ملی مصدق و حزب توده ایران در فرایند پساشهریور ۲۰ «نهضت خدایپرستان سوسیالیستی نتوانست پایگاه توده‌ای وسیعی برای خود ایجاد کند». یادمان باشد که شریعتی با همین گفتمان سوسیالیستی در چارچوب دین و اسلام (اما برعکس محمد نخب که رویکردی انطباقی داشت، او با رویکرد تطبیقی) در دهه ۴۰ و آغاز دهه ۵۰ توانست توسط جنبش روشنگری ارشاد تا اعماق جامعه ایران نفوذ کند و دموکراسی سوسیالیستی تطبیقی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، هم در جبهه سلبی با شعار نفی زر و زور و تزویر و هم در جبهه ایجابی با شعار آگاهی، آزادی و

برابری) را برای اولین بار در تاریخ ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران توده‌ای بکند. به‌طوری‌که بسیاری حتی عامل تکوین انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران بر علیه رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی (که نسبت به جمعیت ایران بزرگ‌ترین انقلاب توده‌ای و مردمی قرن بیستم بود) همین توده‌ای شدن جنبش روشنگری ارشاد شریعتی تعریف می‌کنند.

عنایت داشته باشیم که «علت و دلیل اینکه گفتمان اسلام سوسیالیستی محمد نخب نتوانست همگانی و توده‌ای بشود، اما اسلام سوسیالیستی شریعتی توانست همگانی و توده‌ای بشود، این بود که گفتمان اسلام سوسیالیستی محمد نخب با رویکرد انطباقی تکوین پیدا کرده بود، اما گفتمان اسلام سوسیالیستی شریعتی با رویکرد تطبیقی تدوین یافته‌بود». در نتیجه همین رویکرد تطبیقی شریعتی در تدوین اسلام سوسیالیستی باعث گردید که گفتمان اسلام سوسیالیستی شریعتی منهای پتانسیل توده‌ای شدن، از آن‌چنان توانی برخوردار بود که برای اولین بار توانست همزمان دو اسلام دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای و اسلام انطباقی (از اسلام انطباقی مهندس مهدی بازرگان تا اسلام انطباقی سازمان مجاهدین خلق را) را به چالش بکشد و به بن بست بکشد، بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «مهم‌ترین کاری که شریعتی در عرصه گفتمان‌سازی خود در دهه ۴۰ و ۵۰ کرد، این بود که گفتمان

سوسیالیستی نهضت خدایرستان سوسیالیستی را از فرایند انطباقی محمد
نخشب وارد فرایند تطبیقی محمد اقبال لاهوری کرد.»

شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که پروسه اسلام
سوسیالیستی به‌عنوان یک گفتمان دارای دو فرایند بوده است:

اول - گفتمان سوسیالیستی انطباقی محمد نخشب.

دوم - گفتمان اسلام سوسیالیستی تطبیقی شریعتی.

اضافه کنیم که در این رابطه گفتمان اسلام سوسیالیستی مهندس محمد
حنیف نژاد هم باید در چارچوب همان گفتمان اسلام سوسیالیستی
انطباقی محمد نخشب تعریف بکنیم نه چیزی مستقل از آن.

ثالثاً وجه اشتراک گفتمان اسلام سوسیالیستی انطباقی محمد نخشب با
گفتمان اسلام سوسیالیستی تطبیقی معلم کیرمان شریعتی در این است
که هر دو آنها معتقد بودند که در تحلیل نهایی «دموکراسی سیاسی بدون
دموکراسی اقتصادی ممکن نیست» و هر دو آنها «جهت تبیین اخلاق
اجتماعی سوسیالیستی در جامعه بر توحید در مؤلفه‌های مختلف توحید
انسانی و توحید اجتماعی تکیه می‌کردند و توحید را در اسلام یک امر
ذهنی کلامی صرف نمی‌دانستند.»

رابعاً تفاوت کلیدی بین گفتمان اسلام سوسیالیستی انطباقی محمد
نخشب با گفتمان اسلام سوسیالیستی تطبیقی شریعتی در این است که
«محمد نخشب در بستر کسب قدرت سیاسی و حرکت از بالا و آن هم

با رویکرد حزبی اقدام به تئوری‌سازی سیاسی کرده است» اما برعکس او «شریعتی در عرصه تئوری‌سازی سیاسی (در کادر رویکرد تطبیقی) بر مبنای رویکرد جنبشی (نه حزبی) و حرکت از پایین (نه حرکت از بالا) و مشروعیت حکومت مردم بر مردم با جوهر اقدام به گفتمان‌سازی و تدوین نظریه و تئوری سیاسی کرده است.»

خامسا وجه مشترک دیگر بین گفتمان انطباقی اسلام سوسیالیستی محمد نخب با گفتمان تطبیقی اسلام سوسیالیسم شریعتی در این است که هر دو این‌ها بر این باور بودند که «بین اسلام به‌عنوان شریعت با اسلام به‌عنوان یک دین تفاوت وجود دارد، زیرا اسلام به‌عنوان یک شریعت یک رویکرد زمانی می‌باشد، در صورتی که اسلام به‌عنوان یک دین امری فرا زمانی است.» به همین دلیل است که «هر دو آنها در عرصه کلامی مبانی اسلام، اعم از توحید و نبوت و معاد و عدل و امامت در چارچوب همان رویکرد دینی تحلیل می‌کنند، نه در چارچوب شریعت.» خود عنوان نهضت خداپرستان سوسیالیست نشان دهنده همان تقدم رویکرد دینی بر رویکرد شریعت می‌باشد. طبیعی است که در صورتی که آن‌ها «به تقدم رویکرد شریعت بر دین اعتقاد می‌داشتند، می‌بایست نام نهضت مسلمانان خداپرست را برای خود انتخاب می‌کردند، نه نهضت خداپرستان سوسیالیست.»

سادساً عنایت داشته باشیم که تمام اندیشه‌های بشر از آغاز الی الان

صورت ترکیبی داشته است، تفکیک شکل ترکیبی اندیشه در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز الی در طول ۴۶ سال گذشته (به سه شکل تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم) تنها بر پایه مبانی ساختاری آنها انجام گرفته است.

سابقاً وجه مشترک دیگر گفتمان اسلام سوسیالیستی محمد نجشب با رویکرد انطباقی با اسلام سوسیالیست شریعتی با رویکرد تطبیقی در این است که هر دو این‌ها بر این باور بوده‌اند که «ما نباید (مانند خمینی و مانند گفتمان استبدادساز ولایت‌فقیه خمینی) حکومت را ایدئولوژیک بکنیم». البته آنها معتقد بودند که می‌توانیم «توسط گفتمان اسلام سوسیالیسم مبارزه یا پراکسیس سیاسی - اجتماعی خود را ایدئولوژیک بکنیم» و در همین رابطه است که از نظر هر دو این‌ها «گفتمان اسلام سوسیالیست مبنایی برای پیوند دو پایه دموکراسی (برابری و آزادی) می‌باشد» و همچنین از نظر هر دو آنها «اسلام سوسیالیست بستری است جهت تحقق برابری در آزادی» و باز هر دو آنها معتقدند که «سوسیالیسم را باید بر پایه جامعه تعریف بکنیم نه در چارچوب طبقه‌ای خاص از جامعه» و باز هر دو آنها اعتقاد داشتند که «سوسیالیسم مولود رادیکالیزه شدن دموکراسی یا دموکراتیک شدن دموکراسی است، نه (برعکس) دموکراسی مولود سوسیالیسم شدن دموکراسی است» به عبارت دیگر هر دو آنها بر این باور بودند که «برای دستیابی به سوسیالیسم، باید از دموکراسی شروع بکنیم،

نه بالعکس.»

۹ - گفتمان نهم گفتمان ضد مشروطیت، از گفتمان روشنفکری جلال آل‌احمد تا گفتمان فقهی خمینی: باری، کودتای ۲۸ مرداد و بازتولید رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی از بطن تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران (دولت دکتر محمد مصدق توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) نه تنها باعث شکست و پایان مشروطیت در جامعه ایران (پس از نیم‌قرن که از مشروطیت می‌گذشت) گردید، از همه مهمتر اینکه «کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بسترساز ظهور گفتمان ضد مشروطیت در جامعه ایران هم شد» که در رابطه با ظهور گفتمان ضد مشروطیت پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بیش از همه باید به «گفتمان ضد مشروطیت جلال آل‌احمد و در ادامه آن به گفتمان ضد مشروطیت خمینی، در چارچوب تئوری استبدادساز ولایت‌فقیه اشاره بکنیم». قابل ذکر است که این دو گفتمان ضد مشروطیت:

اولاً در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ تکوین پیدا کردند.

ثانیاً هر چند که به لحاظ خاستگاهی، نظریه‌پردازان هر دو گفتمان (جلال آل‌احمد و خمینی) موقعیت متفاوت داشته‌اند (چراکه خاستگاه جلال آل‌احمد گروه اجتماعی روشنفکران ایران بوده است در صورتی که خاستگاه خمینی روحانیت حوزه‌های فقهی می‌باشد) اما در پروسه تکوین هر دو گفتمان ضد مشروطیت جلال آل‌احمد و خمینی آبخور

مشترکی داشته‌اند به این ترتیب که در تحلیل نهایی «آبشخور گفتمان ضد مشروطیت خمینی، همان گفتمان ضد مشروطیت جلال آل‌احمد بوده است که خمینی از طریق مطالعه کتاب غرب‌زدگی جلال آل‌احمد (قبل از تبعید از ایران به ترکیه و عراق و قبل از تدوین نظریه ضد مشروطیت و استبدادساز ولایت‌فقیه) به آن دست پیدا کرده بود». اضافه کنیم که آنچنانکه خود جلال آل‌احمد نقل می‌کند، در سال ۴۳ پس از آزادی خمینی از بازداشت موقت و قبل از تبعیدش به ترکیه، جلال آل‌احمد به‌همراه همسرش سیمین دانشور برای بیعت با خمینی به خانه او می‌روند لهذا در همان زمانی که تشت آب آورده بودن تا در خانه خمینی سیمین دانشور همسر جلال با خمینی بیعت کند، به یک‌باره چشم جلال به کتاب غرب‌زدگی در کنار خمینی می‌افتد (که نشان دهنده آن بود که قبل از ورود آنها خمینی مشغول مطالعه آن کتاب بوده است) لذا جلال همان‌جا از خمینی با شوخی می‌پرسد: «مثل اینکه شما هم این چرت و پرت‌ها می‌خوانی؟» خمینی در پاسخ به او می‌گوید: «بله عمیقاً هم می‌خوانم». یادمان نرود که «نخستین کتاب روشنفکری که در کشور ایران ضد مشروطیت نوشته شد همان کتاب غرب‌زدگی جلال آل‌احمد می‌باشد» که جلال در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و پس از جدا شدن از حزب توده ایران به نگارش آن پرداخت؛ و البته در همین کتاب «غرب‌زدگی» است که جلال آل‌احمد «شیخ فضل‌الله نوری را که

نماد ارتجاع و حامی استبداد محمد علی شاه در مشروطیت و نماد علنی حرکت ضد مشروطیت اول بود شهید می‌خواند». مضافاً اینکه تا قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ «خمینی آنچنانکه در کتاب کشف‌الاسرار با صراحت مطرح می‌کند یکی از حامیان مشروطیت بوده است و از مدرس در این رابطه حمایت می‌کرده‌است». علی‌ایحال، در این رابطه می‌توان به‌صورت قطعی داوری کرد که خمینی:

اولاً بعد از کودتای ۲۸ مرداد موضع ضد مشروطیت در چارچوب گفتمان فقهی و فقهاتی پیدا کرده است.

ثانیاً جلال آل‌احمد ابتدا گفتمان ضد مشروطیت خودش را با نوشتن کتاب غرب‌زدگی آغاز کرده است.

ثالثاً در کتاب غرب‌زدگی جلال با رویکرد سنت‌گرایانه و حمایت از سنت‌های گذشته و مخالفت با مدرنیته به‌نقد مشروطیت و حمایت از ارتجاع مذهبی تحت هژمونی شیخ فضل‌الله نوری می‌پردازد.

رابعاً حمایت جلال از جنبش ۱۵ خرداد خمینی به‌خاطر رویکرد تازه مسلمان شده او نبود، بلکه برعکس جلال از موضع ضد مدرنیته و سنت‌گرایانه و ضد غرب‌زدگی که داشت، بهترین حامی سنت در جامعه فقه‌زده و سنت‌زده و استبدادزده ایران را روحانیت می‌دانست؛ و از آنجایی که روحانیت حوزه‌های فقهی، مانند خود جلال ضد مدرنیته و ضد نوگرایی و ضد غرب‌زدگی و البته سنت‌گرا بودند، لهذا جلال از

همان فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ روحانیت حوزه‌های فقهی بهترین خاستگاه ضد مدرنیته و حامی سنت در جامعه ایران می‌دانست.

باری، همین امر باعث گردید که به موازات اعتلای جنبش ۱۵ خرداد تحت هژمونی خمینی، «جلال فرصت را مغتنم شمارد و با حمایت از خمینی و جنبش او شرایط برای انتقال گفتمان ضد مدرنیته و ضد مشروطیت و سنت‌گرایانه خودش به سطح جامعه ایران از کانال روحانیت در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و سنت‌زده ایران فراهم نماید.»

خامسا باید عنایت داشته باشیم که «خمینی تا سال ۴۲ مانند دیگر فقهای حوزه‌های فقهی شیعه معتقد به برپایی حکومت فقهی قبل از ظهور امام زمان نبود». از فرایند ۱۵ خرداد ۴۲ بود که خمینی رفته‌رفته رویکرد آلترناتیوطلبانه‌ای در برابر دربار پهلوی پیدا کرد، مطالعات رویکرد حکومت‌طلبانه اخوان المسلمین و سید قطب در مصر به‌همراه رویکرد ضد مشروطیت جلال آل‌احمد بسترهای اصلی بودند که خمینی را وارد فرایند آلترناتیوسازی نظری در راستای تئوری‌سازی سیاسی ولایت‌فقیه کرد.

مع‌الوصف نباید فراموش بکنیم که کتاب «ولایت‌فقیه» خمینی حاصل ۱۳ جلسه سخنرانی خمینی بود که او از اول تا بیستم بهمن ماه سال ۱۳۴۸ در مسجد شیخ انصاری نجف در دوران تبعیدش به عراق می‌باشد.

به‌بیان‌دیگر به‌صورت مشخص «خمینی از نیمه دوم سال ۱۳۴۸ بود که با طرح نظریه ولایت‌فقیه توانست گفتمان فقهی خود را در چارچوب نظریه

استبدادساز ولایت‌فقیه فرموله نماید؛ و تا قبل از آن حداکثر برخورد خمینی با رژیم، برخورد افشاگرایان‌های بود.»

اصول گفتمان ضد مشروطیت خمینی یا گفتمان ولایت‌فقیه او عبارت بودند از:

۱ - اسلام از نظر خمینی همان فقه حوزه‌های فقه‌ای می‌باشد. آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید:

«کتاب‌های قطوری که از دیر زمان در زمینه‌های مختلف حقوقی تدوین شده، از احکام قضا و معاملات و حدود و قصاص گرفته تا روابط بین ملت‌ها و مقررات صلح و جنگ و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، شمه‌ای از احکام و نظامات اسلام است. هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی در باره آن نداده باشد» (ولایت فقه - ص ۱۲ - س ۸).

و وظیفه حکومت فقه‌ای هم از نظر خمینی عبارت است از «اجرای احکام فقهی در جامعه». آنچنانکه او در این رابطه می‌گوید:

«بنابراین، چون اجرای احکام (فقهی) پس از رسول اکرم (ص) تا ابد ضرورت دارد تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره ضرورت می‌یابد. بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریان‌ها و فعالیت‌های افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج به وجود می‌آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی

پدید می‌آید. پس برای اینکه هرج و مرج و عنان گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار فساد نشود چاره‌ای نیست جز تشکیل حکومت» (ولایت‌فقیه - ص ۲۷ - س ۳).

۳ - در رویکرد فقهی خمینی «سلطنت امری غیر اسلامی است.»

۴ - در بستر اسلام فقه‌های خمینی «فقیه حوزه‌های فقهی شیعه در دوران ختم نبوت اختیاراتی در حد اختیار پیامبر اسلام دارند.»

۵ - «جوهر گفتمان فقهی خمینی، ضد مشروطیت می‌باشد». آنچه‌آنکه خود او در این رابطه می‌گوید:

«حکومت اسلامی، نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است، البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آنکه تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته‌است، مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است. فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است که نمایندگان مردم یا شاه در این‌گونه رژیم‌ها به قانون‌گذاری می‌پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته‌است. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است هیچ‌کس حق قانون‌گذاری

ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب در حکومت اسلامی به‌جای مجلس قانون‌گذاری که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند» (ولایت‌فقیه - ص ۴۳ - س ۶).

آنچه از این بیان خمینی برای ما قابل فهم است اینکه:

اولاً در گفتمان فقهی خمینی، «این گفتمان ضد گفتمان مشروطیت و ضد گفتمان قانون‌گرایی پیشامشروطیت از میرزا یوسف خان مستشارالدوله تا میر ملکم خان می‌باشد». چراکه در عبارات فوق خمینی با صراحت مطرح می‌کند که: «در حکومت اسلامی مورد ادعای او تصویب قوانین در جامعه توسط اکثریت آرای مردم و یا نماینده مردم صورت نمی‌گیرد». از نظر خمینی در بستر گفتمان فقهی‌اش، «قوانین در حکومت اسلامی مورد ادعای او همان احکام و قوانین اسلامی است که از قبل توسط فقهای حوزه‌های فقهی تدوین شده است». لذا در این رابطه است که خمینی در عبارات فوق نتیجه می‌گیرد که «در حکومت اسلامی مورد ادعای او قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص دارد، نه نمایندگان مردم»؛ به‌بیان‌دیگر در کادر گفتمان فقهی خمینی «قوانین امر آسمانی هستند نه امر زمینی که مردم خود باید به تصویب آن‌ها دست

پیدا کنند.»

ثانیاً در عبارات فوق خمینی مانند شیخ فضل الله نوری «هر گونه قوانین زمینی مصوبه نمایندگان مردم (که اصل رکن در مشروطیت بوده است) رد می‌کند و تنها اصالت به قوانین آسمانی می‌دهد» و می‌گوید: «شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت.»

ثالثاً در عبارات فوق خمینی با صراحت «قوای سه گانه در حکومت مورد ادعای خودش رد می‌کند و برای قانون‌گذاری در جامعه وجود مجلس مقننه را هم رد می‌کند و جای آن مجلس برنامه‌ریزی می‌گذارد که البته منظور همان سازمان برنامه بودجه است چون مجلس برنامه‌ریزی معنا ندارد» به عبارت دیگر «خمینی در عبارات فوق وظیفه سازمان برنامه و بودجه هم اجرای احکام فقهی می‌داند.»

رابعاً در عبارات فوق خمینی «اجرای احکام فقهی در حکومت اسلامی مورد ادعایش، تحت عنوان قانون یا قوانین توسط مردم به‌عنوان یک تکلیف شرعی می‌داند، نه اجرای قانون و قوانین در راستای حقوق شهروندی.» شاید بتوان مطلب را اینچنین مطرح کرد که «خمینی قوانین در حکومت اسلامی مورد ادعایش در راستای حقوق مردم نمی‌داند، بلکه برعکس در راستای تکلیف مردم می‌داند.» اضافه کنیم که «خمینی با جایگزین کردن احکام فقهی به‌جای قوانین زمینی، قانون برای مردم نمی‌خواهد

بلکه مردم برای قانون یا احکام فقهی می‌خواهد». در این رابطه است که او می‌گوید: «حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد.»

خامسا در عبارات فوق «خمینی هر گونه مشروعیتی برای حکومت مردم بر مردم را نفی می‌کند و تنها مشروعیت به حکومت فقهی، تحت ولایت مطلقه فقیه می‌دهد» فرق حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است که «در این‌گونه رژیم‌ها نمایندگان مردم به قانون‌گذاری می‌پردازند، در صورتی که در حکومت اسلامی اختیار تشریح به خداوند متعال اختصاص دارد و شارع اسلام یگانه قدرت مقننه است.»

سادسا در عبارات فوق «خمینی به تفکیک قوا در حکومت اسلامی مورد ادعایش اعتقادی ندارد و تمام قدرت را در دست فقهای مقننه تعریف می‌کند». لذا می‌گوید: «در حکومت اسلامی به‌جای مجلس قانون‌گذاری که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی در سراسر کشور را تعیین می‌کند.»

۶ - در گفتمان فقهی خمینی فقیه حوزه‌های فقهی در عرصه حکومت بر

مردم اختیاری در حد پیامبر اسلام دارد.

«این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر (ع) بود و اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است، باطل و غلط است» (ولایت‌فقیه - ص ۵۰ - س ۲۲).

۷ - در گفتمان فقیه خمینی، «ولایت‌فقیه در رابطه با مردم مانند ولایت قیم بر صغار است لذا جامعه و توده‌ها و مردم در این گفتمان مانند صغار هستند». آنچنانکه در این رابطه خود او می‌گوید:

«ولایت‌فقیه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد» (ولایت‌فقیه - ص ۵۱ - س ۱۴).

بنابراین «خمینی در گفتمان فقهی‌اش مشروع بودن حکومت مردمی را نفی می‌کند» و به‌جای آن «مشروعیت حکومت تنها توسط مقام فقیه حوزه‌های فقهی تایید می‌نماید.»

باری، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

الف - هر چند که پس از شهریور ۲۰ «مشروطیت دوباره بازتولید شد، اما با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ مشروطیت شکست خورد و دیگر در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در کشور ایران مشروطیت نتوانست بازتولید بشود.»

ب - در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اگرچه «امکان اجتماعی - سیاسی

بازتولید مشروطیت از بین رفت، اما در عرصه نظری گفتمان‌سازی‌ها ادامه پیدا کرد.»

ج - گفتمان‌سازی‌ها در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲، صورت دو مؤلفه‌ای داشت که عبارت بودند از:

۱ - گفتمان‌سازی آلترناتیوی در راستای کسب قدرت سیاسی مانند گفتمان فقهی خمینی یا گفتمان چریکی مدرن دهه ۴۰ و ۵۰ که دارای گفتمان آلترناتیوی بودند و به دنبال کسب قدرت سیاسی بودند (البته با رویکردهای متفاوت از هم).

۲ - گفتمان‌سازی روشن‌گرانه در راستای خودآگاهی بخشیدن به جامعه و ایجاد حرکت از پایین مثل گفتمان روشنگری ارشاد شریعتی که به صورت مشخص در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ صورت فراگیر علنی داشت. بدون تردید گفتمان نواندیشان اسلامی که مخالف تعبیر سنتی از اسلام و به دنبال آشتی دادن اسلام با زمانه در دو شکل انطباقی (مانند مهندس مهدی بازرگان) و تطبیقی (مانند شریعتی) بودند و از فرایند پساشه‌ریور ۲۰ تا انقلاب ضد استبدادی ۵۷ زنجیروار ظهور کردند جزء دسته دوم می‌باشند. باری، آنچه که در یک نگاه کلی می‌توان در خصوص تفاوت بین گفتمان‌های پیشامشروطیت با گفتمان‌های پسامشروطیت و به‌ویژه گفتمان پساشه‌ریور ۲۰ و بالاخص گفتمان‌های پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ مطرح کرد این‌که در عرصه گفتمان‌های پیشامشروطیت اعم از گفتمان مدرن‌سازی و یا

گفتمان تمدن‌خواهی و یا گفتمان قانون‌گرایی و یا گفتمان عدالت‌خواهانه اجتماعی، منهای اینکه همه این گفتمان‌ها در تحلیل نهایی در عرصه تغییرخواهی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اجتماعی و حاکمیت قانون و آزادی‌اندیشه بیان و مطبوعات و اصلاحات ساختاری سیاسی و اجتماعی وجه مشترکی داشتند، از همه مهمتر اینکه همه این گفتمان‌های پیشامشروطیت سمت سوی واحدی در حرکت داشتند و در نتیجه به‌خاطر همین سمت سوی واحد بود که باعث گردید که برآیند حرکت همه آنها در تحلیل نهایی به تکوین گفتمان مشروطیت و همچنین انقلاب مشروطیت (۱۲۸۴ تا ۱۲۸۸) بیانجامد؛ تا آنجا که آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم در آئینه مشروطیت و گفتمان مشروطیت ما حتی «نمی‌توانیم داوری کنیم که از میان گفتمان‌های پنج‌گانه پیشامشروطیت کدامیک یک نقش کلیدی داشته‌اند»؛ و لذا در این رابطه است که تنها ما می‌توانیم بگوییم که «چه گفتمان مشروطیت و چه انقلاب مشروطیت نسبت به پنج گفتمان پیشامشروطیت صورت یک سنتز جدید داشته‌اند»؛ به بیان دیگر تنها ما می‌توانیم بگوییم که «گفتمان مشروطیت و انقلاب مشروطیت صورت سنتز جدیدی از ترکیب دیالکتیکی پنج گفتمان پیشامشروطیت داشته است» اما برعکس «گفتمان پیشامشروطیت در گفتمان پساشریور ۲۰ و به‌خصوص پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ موضوع صورت دیگر دارد». چرا که «مهم‌ترین مشخصه گفتمان‌های پسامشروطیت (در دو فرآیند

پساشهریور ۲۰ و پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲) غیر هم سوء و گاهاً متضاد هم بوده‌اند». جوهر این گفتمان‌ها برای مثال در مقایسه بین گفتمان فقهی خمینی و گفتمان اسلام سوسیالیستی با رویکرد تطبیقی شریعتی (در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲) هیچ‌گونه سنخیتی و وجه تشابهی وجود ندارد. چرا که:

اولاً «گفتمان فقهی خمینی، فقیه‌محور می‌باشد» و در نظریه استبدادساز ولایت‌فقیه او «تنها فاعل سیاسی و فاعل اجتماعی و فاعل حاکمیت و قدرت که هم مشروعیت آسمانی دارند و هم از نظر او صلاحیت کلامی و فقهی و سیاسی اجتماعی دارند اهل فقه و فقیهان حوزه‌های فقهی شیعه می‌باشند» اما برعکس در «گفتمان دموکراسی سوسیالیستی شریعتی (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی هم در جبهه سلبی با شعار نفی زر و زور و تزویر و هم در جبهه ایجابی با شعار آگاهی، آزادی و برابری) فاعل اجتماعی فقط مردم و جامعه است نه نخبگان از روشنفکران تا روحانیت و غیره».

ثانیاً «گفتمان خمینی یک گفتمان مذهب‌محور می‌باشد نه انسان‌محور». به بیان دیگر «در گفتمان خمینی همه‌چیز در راستای اسلام فقهاتی دگماتیست مورد باور او معنی پیدا می‌کند و انسان و جامعه هم تنها در ترازوی اسلام فقهاتی او معنی دارد». یادمان باشد که در ۱۲ بهمن ماه ۱۳۵۷ خمینی در هواپیما (در زمانی که از فرانسه به ایران می‌آمد) وقتی

که خبرنگار خارجی از او پرسید که شما امروز قدرت‌مندترین شخصیت ایران هستید از بازگشت به ایران چه احساسی دارید؟ زمانی که صادق قطب‌زاده پرسش خبرنگار را برای خمینی ترجمه کرد و از خمینی پرسید که حالا چه احساسی دارید؟ خمینی می‌گوید: «هیچ» این «پاسخ هیچ خمینی، یک واقعیتی بود که جوهر گفتمان فقهی خمینی را به نمایش می‌گذاشت»؛ و شاید اگر بخواهیم تمامی گفتمان فقهی خمینی را در یک داوری خلاصه کنیم باید در «همین پاسخ هیچ او به خبرنگار خارجی تکیه بکنیم». چرا که در «گفتمان فقهی خمینی، توده‌ها و انقلاب و تحول جایی ندارند، آنچه برای او مهم بود، تنها و تنها اجرای احکام فقهی حوزه‌های فقهی بوده است و لا غیر» اما برعکس برای شریعتی و در کادر گفتمان اسلام سوسیالیستی با رویکرد تطبیقی‌اش «این گفتمان انسان‌محور است نه فقه‌محور». همچنین «این گفتمان عدالت‌محور است، نه فقیه‌محور» و باز «این گفتمان مستضعفین‌محور است نه حکومت‌محور» و باز «این گفتمان جنبش‌محور است نه روحانیت‌محور» و باز «این گفتمان آرمان‌محور است نه قدرت‌محور».

در صورتی که برعکس گفتمان شریعتی، «گفتمان فقهی خمینی حکومت‌محور است نه جنبش‌محور». گفتمان خمینی «روحانیت‌محور است نه مستضعفین‌محور». گفتمان خمینی «فقیه‌محور است نه انسان‌محور» در گفتمان خمینی «انسان برای فقه و احکام فقهی تعریف

می‌شود، نه احکام فقهی برای انسان» و به قول عیسی مسیح (آنچنانکه در انجیل آمده است) «این‌ها انسان را برای شنبه می‌خواهند، نه شنبه برای انسان» و در همین رابطه بود که خمینی در چارچوب گفتمان فقهی خودش می‌گفت: «اقتصاد مال خرهاست، نه مال انسان‌ها». همچنین در همین رابطه بود که خمینی می‌گفت: «ما برای خریزه انقلاب نکردیم». البته همین خمینی در ۱۲ بهمن ماه سال ۵۷ وقتی که در بهشت‌زهرا با رویکرد پوپولیستی به‌دنبال یارگیری و جلب مردم ایران برای مقابله آلترناتیوی قدرت با رژیم پهلوی بود. به‌جای «گفتمان فقهی‌اش، بر گفتمان پوپولیستی‌اش تکیه می‌کرد و در آنجا همه شعار برق مجانی و آب مجانی و اتوبوس مجانی و زمین مجانی می‌داد» اگر چه هیچ‌کدام از آنها را هم اجرا نکرد و اصلاً یادش رفت که به مردم ایران آن همه وعده داده است، ولی پس از آنکه «خمینی بر دوش همین مردم سوار شد و عکسش را بر سطح کره ماه چسباند و قدرت خودش را نهادینه کرد، آنجا بود که گفتمان فقهی خودش را جایگزین گفتمان پوپولیستی قبلی‌اش کرد» و این بار برعکس بهشت‌زهرا بهمن ماه سال ۵۷ می‌گفت: «اقتصاد مال خرها است» و یا «مردم برای خریزه انقلاب نکرده‌اند» و یا می‌گفت: «آن زندانیان سیاسی که به‌دست ما اعدام و کشته‌شده‌اند، این‌ها انسان نبودند این‌ها سبوع بودند.»

باری، در این رابطه است که می‌توانیم تفاوت‌های بین گفتمان‌های

پیشامشروطیت و پسامشروطیت (در دو روند پشاه‌شهریور ۲۰ و پساکودتای ۲۸ مرداد) یعنی در طول ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران اینچنین فرموله نماییم:

اول - در گفتمان عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه پسامشروطیت «عدالت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در چارچوب رهایی انسان‌ها از قدرت‌هایی که (ستم‌گرانه و با زنجیر طبقاتی، جنسیتی، نژادی، قومی، فرهنگی) جامعه ایران را به یک جامعه زیردست بدل ساخته‌اند، معنی می‌شود» بنابراین در همین رابطه است که در این دست گفتمان‌ها، «عدالت اجتماعی و دموکراسی به‌معنای برابری انسان‌ها در تمام ابعاد می‌باشد» در صورتی که در «گفتمان‌های پیشا مشروطیت عدالت‌خانه (که شعار اولیه کنش‌گران انقلاب اول مشروطیت بود) یا عدالت به‌معنای حاکمیت قانون و انجام اصلاحات اجتماعی - سیاسی معنی می‌شد». در همین رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «جوهر گفتمان دموکراسی سوسیالیستی (سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی از دو زاویه سلبی و ایجابی و یا شعار عدالت‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه) شریعتی، تنها با برابری و رهایی جامعه و رهایی انسان قابل تعریف می‌باشد نه با چیز دیگر».

باری، در این رابطه بود که «شریعتی در چارچوب گفتمان عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه خود به‌دنبال یک جامعه ایده‌آل انسانی در انطباق با

هنجاری‌های عقلانیت و برقراری برابری میان انسان‌ها از هر جنس، قومیت و مهم‌تر از همه طبقات مختلف جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بود». همچنین «مبارزه برای آگاهی و آزادی و برابری، شعار محوری ایجابی گفتمان اسلام سوسیالیستی با رویکرد تطبیقی و یا دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی بود» آنچنانکه او «به‌صورت استراتژیک، این شعار ایجابی سه مؤلفه‌ای آگاهی و آزادی و برابری را در کنفرانس‌های قاسطین، مارقین و ناکشین تبیین می‌نماید.»

دوم - در چارچوب «گفتمان‌های آلترناتیو طلب (پسا مشروطیت) چه در جبهه مذهبی‌ها و چه در جبهه غیر مذهبی‌ها و یا مارکسیست‌ها و چه در جبهه ملی‌گراها همه این‌ها در عرصه میدانی و کسب قدرت سیاسی برای خود در صدد نابودی و انهدام رقیب و نفی حق حیات برای آن‌ها هستند» چرا که همه آنها مانند خمینی و حواریونش «تنها خودشان را جریان سزاوار و بایسته و تجلی حقیقت مطلق می‌دانند و نیروهای رقیب را ناحق، مرتد، محارب و باغی و یا وطن‌فروش و بورژوا و یا کافر و منافق می‌دانند». پر پیداست که در این رابطه تفاوتی بین رویکردهای مختلف وجود ندارد، حتی اگر در لحظه‌ای معین زور و امکانات نابودی و انهدام کامل رقبای سیاسی خود را نداشته‌باشند، ولی به‌محض فراهم شدن امکانات به این امر مهم اقدام خواهند کرد؛ اما برعکس «گفتمان‌های نیروهای آلترناتیوطلب، در گفتمان‌های آگاهی‌بخش و روشنگر (مثل

گفتمان شریعتی) حتی اگر هیچ زمینه مشترک میان ما و آنها هم وجود نداشته‌باشد و اگر هیچ راه حل عقلانی برای حل اختلافات هم وجود نداشته‌باشد، باز هم کنش‌گران گفتمان‌های آگاهی‌بخش، مشروعیت مخالفین خودشان را به رسمیت می‌شناسند و از حقوق اجتماعی و انسانی و سیاسی آنها دفاع و حمایت می‌کنند و به رویکرد دموکراتیک در این رابطه تکیه می‌کنند؛ و به همین دلیل بود که دیدیم که در شرایطی که شیخ مرتضی مطهری در چارچوب گفتمان فقهی خودش می‌گفت: «که سرمایه‌داری و مارکسیسم دو لبه یک قیچی هستند و باید با هر دو با شدت مبارزه کرد» شریعتی در کادر گفتمان دموکراسی - سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای خودش می‌گفت: «دشمن اصلی ما سرمایه‌داری و استبداد شاه است، در این مسیر مارکسیست‌ها رقیب ما هستند نه دشمن ما.» باز در همین رابطه بود که شریعتی در چارچوب تبیین دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای خودش می‌گفت:

«سوسیالیسم و دموکراسی دو موهبتی هستند که ثمره پاک‌ترین خون‌ها و دستاورد عزیزترین شهیدان و مترقی‌ترین مکتب‌هایی است که اندیشه روشنفکران و آزادی‌خواهان و عدالت‌طلبان به بشریت ارزانی کرده است» (م. آ. ج ۲۲ - ص ۱۳).

به‌بیان‌دیگر «در رویکرد شریعتی، ما همه در زمین مشترک تنها با حل اختلاف‌ها از راه دموکراتیک می‌توانیم دشمن اصلی را به‌زانو درآوریم.»

طبیعی است که با چنین رویکردی «اختلاف میان نیروهای سیاسی از طریق توسل به خشونت حل نمی‌شود». فاجعه کودتای اپورتونیست‌ها در سازمان مجاهدین خلق در سال‌های ۵۲ تا ۵۵ مولود و سنتز همین رویکرد انحرافی بود که «آن‌ها در چارچوب گفتمان آلترناتیوطلبانه و چریک‌گرایانه مدرن می‌خواستند از طریق توسل به خشونت حتی تضادهای درون تشکیلاتی خود را حل نمایند.»

یادمان باشد که در گفتمان‌های آلترناتیوطلبانه پسامشروطیت برعکس گفتمان‌های آگاهی‌بخش و رهایی‌بخش «هدف کنش‌گران آن گفتمان‌ها چه در گفتمان‌های راست و چه در گفتمان‌های چپ آن، تنها کسب قدرت و تسخیر یا مشارکت در قدرت با حاکمیت می‌باشد»؛ اما برعکس در «گفتمان‌های آگاهی‌بخش و رهایی‌بخش هدف کنش‌گران، نه تنها کسب قدرت سیاسی و تسخیر دولت نیست، بلکه به دنبال امر اصلاح حیات اجتماعی از پایین به دست خود جنبش‌های خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر تکوین یافته از پایین می‌باشد» و از اینجا است که «کنش‌گران گفتمان‌های آگاهی‌بخش در راستای عملیاتی کردن رویکرد دموکراتیک خودشان تلاش می‌کنند تا گفتمان و رویکرد خودشان را به صورت یک فرهنگ در جامعه نهادینه کنند.»

در چارچوب گفتمان‌های آگاهی‌بخش و رهایی‌بخش (برعکس گفتمان‌های آلترناتیوساز) «کنش‌گران این گفتمان‌ها با رقبا بحث و استدلال می‌کنند

نقاط ضعف طرف مقابل را در سپهر عمومی به چالش می‌کشند؛ اما همه این کارها در راستای مسابقه و رفاقت با نیروهای رقیب است و نه نابودی آنها». فاشیست‌های ایتالیایی در سال‌های دهه سی میلادی، بلشویک‌ها در روسیه پس از انقلاب اکتبر و فدائیان اسلام در سال‌های دهه بیست و سی شمسی و خمینی در فرایند پسا کسب قدرت سیاسی از فردای ۲۲ بهمن ۵۷ الی الان «همگی مصداق‌های گفتمان آلترناتیوطلب می‌باشند» اما «جبهه ملی تحت رهبری دکتر مصدق در سال‌های پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و جنبش ارشاد شریعتی در پروسه سال‌های ۴۷ تا ۵۶ نمونه کنش‌گران گفتمان آگاهی‌بخش و رهایی‌بخش می‌باشند».

گفتمان دهم - گفتمان مارکسیستی - گفتمان مارکسیستی که به صورت مشخص در جامعه ایران در فرایند پسامشروطیت به صورت جریانی و به خصوص در فرایند پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه مادیت پیدا کرده‌اند و قبل از آن اگرچه ممکن است که به صورت فردی یا جریانی (مثل حزب اجتماعیون - عامیون، فرد و جریان‌هایی در این رابطه بوده‌اند ولی به علت اینکه ما مطالب مدونی در باب آن‌ها نداریم نمی‌توانیم در باب آنها به داوری بنشینیم) بدین خاطر در این رابطه است که به صورت مشخص اگر بخواهیم از پروسه تکوین جریان‌های مارکسیستی در جامعه ایران سخن بگوییم راهی جز این نداریم مگر اینکه «آبشخور اولیه این جریان‌ها را به همان تکوین گروه ارانی در زمان رضا شاه متصل بکنیم» که از سال

۱۳۰۸ با بازگشت دکتر تقی ارانی از آلمان به ایران «حلقه ارانی تکوین پیدا کرد و در ادامه آن بود که در طول نزدیک به یک قرن گذشته گفتمان مارکسیستی به‌عنوان یک گفتمان فعال در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران حیات و فعالیت پیدا کرد.»

اگرچه این گفتمان در طول نزدیک به یک قرن گذشته به‌صورت جریان‌های متفاوت و گاه متضاد سیاسی و اجتماعی در داخل و خارج ایران مادیت پیدا کرده‌اند، ولی با همه این‌ها می‌توانیم با یک نگاه عام و کلی برای این جریان در طول نزدیک به یک قرن گذشته در جامعه ایران وجه مشترک‌هایی پیدا کرد که این وجه مشترک‌ها عبارتند از:

الف - تمامی این رویکردهای مارکسیستی ایرانی از اول الی الان «معتقد به حرکت از بالا بوده و هستند». یادآوری می‌کنیم که خود نظریه‌پردازان کلاسیک مارکسیستی (از خود مارکس و انگلس گرفته تا لنین و مائو و چه گوارا و رژی دبره و غیره) هم در تحلیل نهایی «معتقد به حرکت از بالا بودند، چراکه تکیه تک بعدی به طبقه کارگر یا پرولتاریای صنعتی و تولیدی و اعتقاد به تقدم، انقلاب سیاسی توسط طبقه کارگر بر انقلاب اجتماعی و انقلاب اقتصادی، همه این‌ها معرف همان رویکرد حرکت از بالای آنها می‌باشد». منتها در «تعریف شکل حرکت از بالا است که بین نظریه‌پردازان کلاسیک مارکسیستی تفاوت وجود دارد». خود کارل مارکس به‌خصوص از بعد از انقلاب کمون پاریس در آثار معروفش مثل

«نقدی بر برنامه گوتا» و «کمون پاریس» و غیره به صورت مشخص «این حرکت از بالا، بر تقدم دیکتاتوری پرولتاریا بر جامعه سوسیالیستی و در دوران گذار از سرمایه‌داری تعریف می‌نماید»؛ که البته در کتاب «مانیفست حزب کمونیست» کارل مارکس، «این حرکت از بالا را توسط جنبش پرولتاریای صنعتی به علت رهبری اکثریت عظیم بر اکثریت عظیم تعریف می‌کند و به آن چهره دموکراتیک می‌دهد»؛ اما بعداً به خصوص در فرایند پسا کمون پاریس «دیگر کارل مارکس از رویکرد دموکراتیک رهبری پرولتاریا دست برداشت و معتقد به رهبری پرولتاریا به صورت دیکتاتوری پرولتاریا شد که تا پایان عمرش هم بر این باور بود، به طوری که تنها در اثر بزرگ نقد برنامه گوتا، کارل مارکس ۱۲ بار بر این رهبری پرولتاریا بر جامعه به صورت دیکتاتوری تأکید و تکیه می‌نماید.»

البته در آثار بعدی هم این «رویکرد کارل مارکس به حرکت از بالا ادامه پیدا می‌کند» به طوری که در این رابطه به ضرس قاطع می‌توانیم داوری کنیم که هرگز «بعد از کمون پاریس کارل مارکس برای یک بار هم مانند احزاب بورژوازی زمان خودش بر حرکت از بالا به صورت دموکراسی تکیه نکرده است» و البته «قبل از کمون پاریس هم اگر در جاهایی مثل مانیفست حزب کمونیست بر رهبری پرولتاریا از بالا به شکل دموکراتیک تکیه کرده، هدف کارل مارکس هم در آنجا در بیان دموکراسی رهبری جامعه بر جامعه - آنچنانکه معلم کیرمان شریعتی می‌گفته - نبوده است

بلکه از آنجایی که کارل مارکس در همان آثار و در همان زمان‌ها بر این باور بود که خود پرولتاریا در نیمه دوم قرن نوزدهم در کشورهای متروپل سرمایه‌داری اکثریت عظیم و بزرگ جامعه به صورت فی نفسه می‌باشند، همین امر باعث می‌شود که انقلاب سیاسی پرولتاریا از بالا که بسترساز رهبری و حکومت پرولتاریا می‌شود خودبه‌خود این حکومت پرولتاریا حکومت دموکراتیک بشوند؛ چرا که باعث گردیده «تا اکثریت مطلق و عظیم و بزرگ پرولتاریا به حکومت برسند که فی نفسه این همان دموکراسی یعنی رهبری دموها بر دموها در جامعه می‌باشد، است.»

البته هر چند مارکس و مارکسیست‌ها هرگز نتوانستند تا اواخر قرن نوزدهم در کشورهای متروپل سرمایه‌داری شاهد این رویکرد خودشان نسبت به رهبری پرولتاریا بر جامعه بشوند (و البته در خصوص کمون پاریس هم که مدت ۲ ماه این انقلاب در یک شهر دو میلیون نفری پاریس صورت گرفت با رهبری پرولتاریا نبود بلکه برعکس اکثریت افراد رهبری، سربازان بازگشته از جبهه جنگ بودند و تازه همان سوسیالیست‌های کنش‌گران انقلاب کمون پاریس هم طرفداران پرودون بودند، نه طرفدار کارل مارکس که البته خود کارل مارکس در این رابطه در انترناسیونال اول با پرودون در ستیز همه جانبه در خصوص تحلیل کمون پاریس بود. اضافه کنیم که حتی خود کارل مارکس در ماه اول انقلاب کمون پاریس را به خاطر رویکرد کنش‌گران آنکه طرفدار پرودون بودند، رد می‌کرد تنها

در یک ماه آخر کمون پاریس بود که کارل مارکس نظرش برگشت و به حمایت از کمون پاریس پرداخت).

باری در این رابطه است که باید بگوییم «رویکرد حرکت از بالا از زمان خود کارل مارکس و انگلس شروع شد» و بعد از کارل مارکس و انگلس در قرن بیستم (که برای اولین بار در سال ۱۹۱۷ پس از جنگ اول جهانی مارکسیست‌ها توانستند در پروسه انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه رهبری با نظریه‌پردازی لنین را در دست بگیرند) باز هم «رویکرد لنین در انقلاب روسیه مانند رویکرد کارل مارکس و انگلس حرکت از بالا بود». البته با این تفاوت که «لنین برعکس مارکس و انگلس که بر رهبری طبقه کارگر و پرولتاریا تکیه می‌کردند رهبری حزب نخبگان را جایگزین رهبری طبقه کارگر کرد و حزب کمونیست نخبگان سیاسی مارکسیستی را جانشین طبقه کارگر کرد»؛ زیرا او بر این باور بود که «تنها با حزب کمونیست نخبگان سیاسی مارکسیستی می‌توان با حرکت از بالا قدرت سیاسی را در دست گرفت»؛ و لذا در همین رابطه بود که این «رویکرد لنین در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه جواب داد» و حزب کمونیست نخبگان سیاسی مارکسیستی توانستند از بالا در کشور روسیه انقلاب بکنند و پیروز بشوند و به نمایندگی از طبقه کارگر قدرت را در دست بگیرند.

البته «لنین و حزب سوسیال دموکرات‌های روسیه در چارچوب همان دیکتاتوری پرولتاریای کارل مارکس، آن دیکتاتوری پرولتاریا را (در خلأ

پرولتاریا با همان حزب کمونیست یا حزب نخبگان سیاسی مارکسیستی) به‌عنوان شکل حکومت در روسیه انتخاب کردند» که البته در تحلیل نهایی «سنتز این رویکرد لنین به ظهور هیولای استالین در اتحاد جماهیر شوروی انجامید» بنابراین از آنجایی که این «رویکرد لنین در بستر حرکت از بالا تحت عنوان حزب - دولت به‌صورت یک رویکرد فراگیر در جهان در قرن بیستم انجامید، مع‌الوصف همین رویکرد حرکت از بالا یا رویکرد تک‌حزبی کمونیست نخبگان باعث فروپاشی مارکسیست دولتی و بلوک شرق در دهه آخر قرن بیستم گردید». البته منهای لنین در روسیه، دیگر نظریه‌پردازان مارکسیست دولتی در قرن بیستم مانند مائو و فیدل کاسترو و رژی دبره هم معتقد به حرکت از بالا در اشکال دیگر بودند. مثلاً «مائو در چین معتقد به حرکت از بالا از طریق ارتش خلقی بود». آنچنانکه «فیدل کاسترو رژی دبره و چه گوارا در کوبا معتقد به حرکت از بالا از طریق هسته چریکی بودند» و قس‌علی‌هذا. باری در همین رابطه بود که در کشور ایران هم آنچنانکه فوقاً اشاره کردیم از بعد از انقلاب اکتبر روسیه بود که جریان‌های مارکسیستی شکل گرفتند لهذا باز در طول نزدیک به یک قرن که از عمر آنها می‌گذرد «تمامی جریان‌ها در اشکال مختلف به حرکت از بالا توسط حزب کمونیست نخبگان مارکسیستی روی آوردند».

ب - دومین مشخصه عام و کلی جریان‌های مارکسیستی در طول

نزدیک به یک قرن گذشته در کشور ایران (در اشکال مختلف آنها) این می‌باشد (که همه این‌ها به‌جای حرکت از بالا به‌صورت طبقه‌ای یا به‌صورت کارگری) «معتقد به حرکت از بالا به‌صورت حزب کمونیست نخبگان مارکسیستی می‌باشند». البته همه این‌ها در این رابطه، «حزب کمونیست نخبگان انقلاب کننده را تنها جریان خاص خودشان تعریف می‌کنند». لذا در این باب است که در طول یک قرن گذشته «تمامی جریان‌های مارکسیستی چه در داخل و چه در خارج از کشور ایران هرگز و هرگز نتوانسته‌اند با پیوند با یکدیگر حتی به آن حزب کمونیست نخبگان مارکسیستی به‌جای طبقه کارگر دست پیدا کنند»؛ و البته هر زمانی که چند جریان مارکسیستی در خارج از کشور جهت دستیابی به آن حزب واحد کمونیستی دور هم جمع می‌شوند، به‌جای دستیابی به حزب کمونیست نخبگان مارکسیستی جهت کسب قدرت سیاسی به‌جای طبقه کارگر ایران، «همان چند جریان در پایان هر نشست دچار چند انشعاب جدید می‌شوند» و چیزی جز انشعاب و تکه تکه شدن جدید نصیب جنبش کارگری ایران نمی‌شود، بنابراین حاصل این شده‌است که در طول یک قرن گذشته به‌جز در برهه دهه ۲۰ هرگز و هرگز «طبقه کارگر ایران به‌صورت طبقه‌ای، به این جریان نخبگان سیاسی به‌عنوان نماینده و رهبری خودشان نگاه نکرده‌اند»؛ و هرگز این جریان‌های هزار تکه را به‌عنوان نماینده خودشان نمی‌شناسند و اعتمادی هم به آنها

ندارند. لذا همین امر باعث گردیده که جنگ آنها در خارج از کشور بیش از همه جنگ بین خود این جریان‌های مارکسیستی می‌باشد تا جنگ مارکسیست‌ها با جریان‌های دیگر.

ج - سومین مشخص جریان‌های مارکسیستی در طول یک قرن گذشته در کشور ایران اینکه «بدون استثنا همه این جریان‌ها معتقد به کسب قدرت سیاسی توسط جریان خودشان هستند». در نتیجه همین «رویکرد کسب قدرت سیاسی در کنار رویکرد حرکت از بالا و در کنار رویکرد جایگزین کردن حزب کمونیست نخبگان مارکسیستی مولود جریان خودشان به جای طبقه کارگر همه و همه باعث گردیده که همه این‌ها خواه و ناخواه گرفتار رویکرد حزب دولت لنینیستی در اشکال مختلف حزبی و چریک‌گرایی و ارتش خلقی بشوند». هر چند که ممکن است در اندیشه و نظر مخالفان، تئوری‌پردازی و تئوری‌سازی هم بکنند؛ اما در «عرصه عمل همه آنها راه فراری جز حرکت در چارچوب حزب دولت و چریک‌گرایی و ارتش خلقی و کودتای نظامی و غیره ندارند»؛ و آن‌چنان این رویکرد در آنها نهادینه شده که در روز ۲۸ مرداد ۳۲ با اینکه حزب توده تنها شاخه نظامی‌اش بیش از ۷۰۰ افسر نظامی در نهادهای مختلف حکومت از شهربانی و ژاندارمری و نهادهای امنیتی تا ارتش داشت، به‌خاطر اینکه معتقد به حرکت از پایین نبود در برابر چند اوباش و نوچه طیب حاجی رضایی و شعبان بی‌مخ و رمضان یخی نتوانستند وارد عمل

باشوند و لذا بدون حداقل حضور نظاره‌گر حاکمیت دولت کودتا در کمتر از ۸ ساعت در کشور شدند. همان دولت کودتایی که از فردای کودتا قبل از همه به جان این سیاسیون قدرت‌طلب بیگانه از حرکت از پایین، افتاد. باری، پس از فهم و شناخت خودویژگی‌های جریان‌های مارکسیستی در کشور ایران در طول نزدیک به یک قرن گذشته حال در عرصه کالبد شکافی جریان‌های مارکسیستی در کشور ایران در طول نزدیک به یک قرن گذشته باید عنایت داشته باشیم که با همه تفاوت‌های که بین این جریان‌های مارکسیستی وجود دارد، می‌توانیم (در طول نزدیک به یک قرن گذشته) پروسه حرکت آنها را به سه فرایند تقسیم نماییم که این سه فرایند عبارتند از:

۱ - فرایند اول که فرایند تکوین مارکسیست‌ها در جامعه ایران می‌باشد که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، همان فرایند حلقه دکتر تقی ارانی می‌باشد.

۲ - فرایند دوم فرایند حزب توده در دهه ۲۰ و پساشهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد می‌باشد.

۳ - فرایند سوم از اواخر دهه ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ می‌باشد که جریان‌های مارکسیستی تحت گروه‌های چریکی (که در رأس همه آنها سازمان چریک‌های فدایی خلق می‌باشند) مادیت پیدا کرده‌اند.

فرایند اول یا فرایند تکوین آبخور جریان‌های مارکسیستی در کشور ایران توسط حلقه دکتر تقی ارانی، از سال ۱۳۰۸ پس از بازگشت تقی

ارانی از آلمان به ایران در راستای جریان‌سازی مارکسیستی در کشور ایران وارد عمل شد اما از آنجایی که در آن شرایط:

اولاً - دیکتاتوری رضا خانی بر جامعه ایران حاکم شده بود.

ثانیاً - رویکرد اسلام فقه‌ای روحانیت حوزه‌های فقهی بر پایه تکلیف و تقلید به‌عنوان گفتمان مسلط فرهنگی بر جامعه فقه‌زده و سنت‌زده ایران حاکم بود.

ثالثاً - بیش از ۹۰ درصد جامعه ایران بی‌سواد بودند.

رابعاً - بیش از ۷۰ درصد از جمعیت ایران در روستاهای پراکنده زندگی می‌کردند.

خامساً - مناسبات تولیدی حاکم بر جامعه ایران مناسبات زمین‌داری بود نه مناسبات سرمایه‌داری و زحمت‌کشان روستایی اکثریت زحمت‌کشان ایران را تشکیل می‌دادند.

سادساً - دانشگاه و مدرسه هنوز به آن شکل کلاسیک در کشور ایران تکوین پیدا نکرده بود و اگر هم بودند فرایند اولیه ظهور خود را طی می‌کردند.

این همه باعث گردید که تقی ارانی و حواریونش نتوانستند به‌صورت میدانی شرایط برای تکوین جنبش خودشان را بیابند در نتیجه همین امر باعث گردید تا آنها «حرکت خودشان را به‌صورت فکری و فرهنگی شروع کنند تا آنجا که به‌جای جنبش‌سازی و حزب‌سازی به تدریس

علوم و نوشتن کتب درسی در زمینه‌های فیزیک و شیمی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و روش علمی پرداختند؛ و در ادامه همین رویکرد بود که «حلقه ارانی در سال ۱۳۱۲ انتشار مجله دنیا را شروع کردند»؛ که البته «هدف این حلقه از انتشار مجله دنیا کار فرهنگی و فکری برای اشاعه اندیشه‌های مارکسیستی در جامعه ایران بود». در نتیجه همین امر باعث گردید که رفته‌رفته «حلقه ارانی در میان روشنفکران و تحصیل‌کرده‌های ایرانی به‌عنوان حلقه‌ای منتقد و مخالف استبداد و دیکتاتوری و معتقد به دفاع از حقوق زحمت‌کشان مطرح بشوند.»

باری هر چند مجله دنیا در سال ۱۳۱۲ با عنوان رسمی مجله‌ای علمی راه اندازی شد و تصویر روی جلد نخستین شماره آن شکافت اتم را نشان می‌داد و هدف این حلقه این بود که حداقل در برابر دستگاه امنیتی، آدرس غلط به آنها بدهند و به‌صورت ظاهری هدف مجله دنیا را روشنگری درباره موضوعات علمی صنعتی و حداکثر اجتماعی نشان بدهند، ولی جوهر ماتریالیستی مطالب علمی مجله دنیا باعث گردید که حوزه فقهی دگماتیست داخل کشور به‌سرعت علم مخالفت با این حلقه و مجله دنیا بردارند که البته در رأس آنها سید محمد حسین طباطبایی صاحب تفسیر المیزان و شاگردش شیخ مرتضی مطهری قرار داشتند که به‌سرعت با تشکیل کلاس‌های فلسفی یونانی‌زده خود در رد مطالب ماتریالیسم رویکرد تقی ارانی قد بلند کردند.

اضافه کنیم که بالاخره محصول همین کلاس‌ها و درس‌های آنها به صورت کتاب پنج‌جلدی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در آمد؛ که همراه با متن فلسفه یونانی‌زده محمد حسین طباطبایی و پاورقی یونانی‌زده شیخ مرتضی مطهری می‌باشد. یادآوری می‌کنیم که محمد حسین طباطبایی در برابر مخالفت بروجرودی نسبت به تدریس فلسفه در حوزه‌های فقهی، با پذیرفتن ناکافی بودن آموزه‌های سنتی حوزوی، «الحاد مارکسیستی را بزرگ‌ترین چالش فکری نسل جوان روحانیون شیعه می‌دانست» و لذا به همین دلیل بود که او خطاب به بروجرودی می‌گفت: «ما باید به نیازهای طلاب توجه کنیم و آن‌ها را برای مبارزه با ماتریالیست‌ها آماده کنیم» و البته باز در همین رابطه بود که شیخ مرتضی مطهری شاگرد طباطبایی می‌گفت: «ما در ارجاعات خود به اندیشه‌های مادی‌گرایی، بیشتر به نوشته‌های ارانی اعتماد می‌کنیم، بنابراین حتی پانزده سال پس از مرگ ارانی طرفداران ایرانی ماد گرایی دیالکتیکی هنوز نمی‌توانند بهتر از او بنویسند.»

همین جوسازی حوزه‌های فقهی داخل کشور بر علیه مجله دنیای و حلقه ارانی و رویکرد و اندیشه‌های دکتر محمد تقی ارانی باعث گردید که دستگاه امنیتی رضا خانی وارد کارزار بشوند و از شماره ۱۳ مجله دنیا توقیف نمایند. تنها ۱۲ شماره مجله دنیا ارگان فکری - فرهنگی حلقه ارانی انتشار پیدا کرد. یادمان باشد که دستگاه سانسور و امنیتی رضا

خان از همان آغاز تکوین حکومتش تبلیغ مرام اشتراکی یا جهان‌بینی مارکسیستی را ممنوع کرده بود؛ و با اینکه مجله دنیا در ۱۲ شماره خود از بحث مستقیم در مورد مارکسیسم و سیاست مبارزه طبقاتی و انقلاب کارگری پرهیز می‌کرد، اما همین تأکید حلقه ارانی بر طرح مطالب ماتریالیستی و تحریک محافل دگماتیست حوزه‌های فقهی داخل کشور باعث گردید تا دستگاه امنیتی رضا خانی تبلیغ ماتریالیسم مجله دنیا مساوی با تبلیغ الحاد و مارکسیسم در جامعه ایران تلقی کنند که خروجی نهایی این امر عامل آن گردید که در سال ۱۳۱۶ یعنی ۴ سال بعد از شروع انتشار مجله دنیا اعضای حلقه ارانی (۵۳ نفر) دستگیر بشوند و محاکمه بشوند و بیشتر آنها احکام زندانی طولانی دریافت کنند که البته حکم دکتر تقی ارانی ده سال بود، اما پس از مدت کوتاهی توسط دستگاه امنیتی رضا خان اعلام کردند که دکتر تقی ارانی به‌علت بیماری تیفوس در زندان فوت کرده است.

با کشتن دکتر تقی ارانی توسط دستگاه امنیتی رضا خان فرایند اولیه حرکت مارکسیست‌ها در کشور ایران پایان پیدا کرد. چراکه با آزادی گروه ۵۳ نفری در فرایند پسا شهریور ۲۰ از زندان رضا خانی (همراه با سقوط استبدادی رضا خان) دیگر «حرکت دکتر تقی ارانی توسط این ۵۳ نفر نتوانست بازتولید بشود» و البته «مهره‌های اصلی آزاد شده حلقه ارانی بستر ساز تکوین حزب توده ایران در فرایند پسا شهریور ۲۰ شدند.»

فرایند دوم - حرکت مارکسیست‌های ایران (نزدیک به یک قرن گذشته) یا فرایند حزب توده پساشهریور ۲۰ - ورود نیروهای متفقیان به ایران و سقوط دیکتاتوری رضاشاه، سیمای اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را دگرگون کرد چراکه: زندانیان سیاسی آزاد شدند، مطبوعات و سازمان‌های اجتماعی به فعالیت پرداختند و توده مردم ایران که از زیر فشار طاقت‌فرسای مظالم رضا خانی نجات یافته بودند به‌سوی مبارزات اجتماعی کشانده شدند؛ اما به‌علت استبداد ۲۰ ساله رضا خانی در آن زمان هیچ‌گونه سازمان و جبهه واحدی وجود نداشت تا مردم ایران را متشکل سازد و توده‌های ایران را در عرصه مبارزه دموکراسی‌خواهانه از پایین در موضع آلترناتیوی با حکومت استبدادی و کودتایی رضا خان قرار بدهد. لہذا در چنین شرایطی بود که در «خلأ احزاب و جبهه سازمانده توده‌ها دو رویکرد متفاوت از هم یعنی جبهه ملی‌گراها تحت هژمونی دکتر محمد مصدق و مارکسیست‌های آزاد شده از زندان (تحت عنوان ۵۳ نفری که همین‌ها در مهر ماه سال ۱۳۲۰ یعنی یک ماه بعد از تبعید رضا خان حزب توده ایران را تأسیس کردند) توانستند به سازماندهی جنبش اجتماعی ایران بپردازند.»

باری، حزب توده ایران که در مهرماه ۱۳۲۰ تأسیس گردید تا قبل از کنگره دوم در اردیبهشت ۱۳۲۷ (برعکس حلقه ارانی در سال‌های ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶) «به‌جد از تبلیغات ماتریالیستی و ضد مذهبی پرهیز می‌کردند»

و البته در مهرماه ۱۳۲۰ در زمان آغاز تشکیل حزب اعلام کرده بود که «ما یک سازمان ملی، دموکراتیک و ضد فاشیست هستیم». همچنین در آن زمان تأکید کرده بودند که «حزب توده ایران نه فقط مخالف مذهب نیست، بلکه به مذهب به‌طور کلی و به مذهب اسلام خصوصاً احترام می‌گذارد و روش حزبی خود را با تعلیمات عالی‌ه مذهب محمدی منافی نمی‌داند بلکه معتقد است که در راه هدف‌های مذهب اسلام می‌کوشد». البته از بعد از «کنگره دوم در اردیبهشت ۱۳۲۷ بود که گفتمان حزب توده ایران عوض شد و رسماً خود را جریانی مارکسیست - لنینیست اعلام کردند.»

حزب توده ایران «در نیمه اول دهه ۲۰ برای حفظ آرامش پشت جبهه شوروی، از اعتصاب کارگران کارخانجات اسلحه‌سازی و کارگران نفت آبادان حتی برای افزایش دستمزد و امتیازات صنفی هم جلوگیری می‌کرد، زیرا تضاد اصلی جهانی را در آن زمان تضاد بین فاشیسم و دموکراسی تعریف می‌کرد ولی در زمان دولت مصدق مبارزه طبقاتی کارگران را تشدید می‌کرد زیرا نمی‌توانست فهم کند که تضاد اصلی در مبارزه ملی ضد استعماری ملت ایران تضاد طبقه کارگر و سرمایه‌دار نیست.»

باری، در همین رابطه بود که حزب توده در دوران دولت مصدق برعکس آنچه که قبلاً می‌گفت که «متکی به هیچ نیرویی جز نیروی مردم نیست و با اتکا به این نیرو است که مبارزه می‌کند و خواهد کرد و هیچ عاملی

جز ملت ایران ما را نجات نمی‌دهد»، در دوره دولت مصدق نشان داد که به نیروی لایزال مردم ایران که به‌خوبی قادر به مبارزه با هیئت حاکمه مزدور و اربابان آن حزب بودند، ابداً ایمان و عقیده ندارد و تنها امید و تکیه‌گاهش عامل سیاست شوروی بود. علی‌هذا، همین امر باعث گردید که «گفتمان حزب توده ایران که در دهه ۲۰ با شعار دفاع از آزادی و دموکراسی در جامعه ایران شروع شده بود، در دولت دکتر محمد مصدق (تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران) در روند حمایت از منافع کشور شوروی استالینیستی حرکت کند که حاصل آن این گردید تا خورشید اقبال حزب توده ایران برای همیشه تاریخ ایران روند رو به افول پیدا کند». به‌طوری‌که «کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ سرمایه‌داری جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران، خود نشان دهنده شکست خوردن گفتمان حزب توده ایران برای همیشه در کشور ایران بود.»

در فرایند پسا ۲۲ بهمن ۵۷ اگرچه حزب توده ایران در جهت توان حرکت ارتجاعی‌اش در زمان مصدق تلاش کرد تا با خوش رقصی برای خمینی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و حمایت همه جانبه از رژیم مطلقه فقهاتی، شرایط برای بازتولید گفتمان شکست خورده خودش را فراهم کند، اما حمایت او از ارتجاع حاکم و سرکوب خمینی بالاخره این ترفند ارتجاعی حزب توده ایران را هم به شکست کشانید. ولی نکته‌ای که در

این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه با «شکست گفتمان حزب توده ایران در ۲۸ مرداد ۳۲ گفتمان مارکسیستی در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ تعطیل نشد» بلکه در بستر «گفتمان چریک‌گرایی در اواخر دهه ۴۰ تا اواسط دهه ۵۰ گفتمان مارکسیستی توانست در بستر جنبش چریک‌گرایی خود را بازتولید نماید.»

فرایند سوم - حرکت مارکسیست‌های ایران (نزدیک به یک قرن گذشته) با فرایند جریان‌های چریک‌گرایی مارکسیستی (که از اواخر دهه ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ مادیت پیدا کردند) شکل گرفت؛ که البته «در رأس فرایند سوم گفتمان چریک‌گرایی مارکسیستی در ایران، جریان سازمان چریک‌های فدایی خلق قرار داشتند». برای فرموله کردن فرایند سوم یا گفتمان چریک‌گرایی مارکسیستی در جامعه ایران (که از اواخر دهه ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ این جنبش چریک‌گرایی مارکسیستی تحت هژمونی سازمان چریک‌های فدایی خلق ادامه داشتند) باید به این موارد تکیه کنیم:

۱ - اگرچه اعلام موجودیت سازمان چریک‌های فدایی خلق در دوم فروردین ماه سال ۱۳۵۰ (با ادغام دو گروه سیاهکل، یا گروه بیژن جزنی - ظریفی که همان گروه جنگل یا کوه می‌باشند و گروه احمدزاده - پویان - مفتاحی که همان گروه شهری می‌باشند) صورت گرفت، اما برای «فهم گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی باید به قبل از

آن برگردیم و به شناخت اندیشه‌های بیژن جزنی و مسعود احمدزاده (به‌عنوان نظریه‌پردازان گفتمان چریکی) بپردازیم». به بیان دیگر «بدون فهم اندیشه‌های دو نظریه‌پرداز گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی در جامعه ایران یعنی بیژن جزنی و مسعود احمدزاده هرگز امکان فهم گفتمان چریک‌گرایی مارکسیستی در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد.»

۲ - در یک نگاه کلی «وجه مشترک دو نظریه‌پرداز فوق گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی این است که هر دو نظریه‌پرداز فوق بر این باور بودند که از اواخر دهه ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ اقدام مسلحانه به‌عنوان تنها راه برای شکستن سکوت و از بین بردن مانع برای ارتباط با توده‌ها بوده است.»

۳ - مسعود احمدزاده در مقدمه کتاب «مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک» خود (که یکی از کتاب‌های محوری گفتمان چریک‌گرایی مارکسیستی در ایران می‌باشد) می‌گوید: «گروه ما (مقصود همان گروه احمدزاده - پویان - مفتاحی یا گروه شهری سازمان چریک‌های فدایی خلق می‌باشد) با هدف عاجل آموزش مارکسیسم - لنینیسم و تحلیل شرایط اقتصادی - اجتماعی میهن ما تشکیل شده بود. گروه در طی رشد خود به این دو راهی رسید: یا باید در پی ایجاد حزب پرولتاریا بود و یا در صدد تشکیل هسته مسلحانه در روستا و آغاز جنگ چریکی؛ اما گروه ما در نهایت به این تحلیل رسید که راه تشکیل حزب پرولتاریا نیز تنها از

مسیر آغاز مبارزه مسلحانه می‌گذرد. گروه ما قبل از اتخاذ مشی مسلحانه شیوه‌های دیگری را تجربه کرده بود و از روی مدل چینی، ابتدا حزب و سپس دست زدن به عمل نظامی به کار سیاسی میان دهقانان و کارگران پرداخت. رفقا به روستاها و میان کارگران رفته و به ایجاد ارتباط با آنان می‌کوشیدند. برخورد عینی ما با تجارب این شیوه از عمل نشان دهنده بی‌ثمری مطلق این شیوه بود» (مسعود احمد زده - کتاب مبارزه مسلحانه هم استراتژی هم تاکتیک).

آنچه از این گفته مسعود احمدزاده در خصوص جوهر گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی برای ما قابل فهم است اینکه:

اولاً این نظریه‌پرداز گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی در کشور ایران می‌گوید «ما از گفتمان لنینیستی یا گفتمان لنین در انقلاب اکتبر روسیه شروع کردیم و در آن رابطه تحلیل شرایط عینی جامعه ایران یا فهم شرایط اقتصادی - اجتماعی کشور ایران را در دستور کار خود قرار دادیم». لذا پس از آن بود که «به یک‌دو راهی بین ایجاد حزب پرولتاریا و تشکیل هسته مسلحانه در روستا و آغاز جنگ چریکی قرار گرفتیم». پر پیداست که جوهر حرف مسعود احمدزاده در اینجا در خصوص دو راه فوق حرکت از بالا است؛ که البته در اینجا «او حرکت از بالا را به دو شکل مطرح می‌کند یکی همان شکل حزب طراز نوین لنین در روسیه است که در اینجا با عنوان حزب پرولتاریا از آن یاد می‌کند و دیگر همان تئوری

رژمی دبره یا هسته چریکی» بنابراین از اینجا است که می‌توانیم به این نتیجه‌گیری دست پیدا کنیم که «مشخصه اولیه گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی ایران همان اعتقاد حرکت از بالا می‌باشد» که البته قبلاً در این رابطه به‌اندازه کافی صحبت کرده‌ایم.

ثانیاً مسعود احمدزاده در عبارات فوق مدعی است که «در پروسه مطالعات گروه‌شان از استراتژی لنین بر پایه حزب طراز نوین نخبه‌ها، به استراتژی رژمی دبره بر پایه هسته چریکی در باب گفتمان چریک‌گرایی در کشور ایران رسیده‌اند» بنابراین می‌گوید: «در نهایت به این تحلیل رسیدیم که راه تشکیل حزب پرولتاریا نیز تنها از مسیر آغاز مبارزه مسلحانه می‌گذرد» بدون تردید این داوری احمدزاده همان نظریه چریک‌گرایی رژمی دبره می‌باشد.

ثالثاً در بیان فوق مسعود احمدزاده مدعی است که «گروه او قبل از رسیدن به نظریه رژمی دبره، نظریه مائو در چین هم در ایران تجربه کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌بودند که مدل مائو (که ابتدا باید حزب نخبه‌ها تشکیل داد و سپس توسط حزب اقدام به مبارزه به‌صورت ارتش خلقی کرد) در کشور ایران نشان دهنده بی‌ثمری مطلق است» بنابراین در یک جمع‌بندی از بیان فوق مسعود احمدزاده در خصوص جوهر گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی در کشور ایران «تنها استراتژی که در جامعه ایران دارای فونکسیون و کارکرد می‌باشد، همان رویکرد رژمی دبره بر پایه

هسته چریکی می‌باشد، نه استراتژی حزب طراز نوین نخبگان لنین و نه نظریه ارتش خلقی مائو؛ و شاید بهتر باشد که نتیجه‌گیری کنیم که از نظر مسعود احمدزاده «جوهر گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی همان نظریه رژی دبره در باب انقلابی است که مصداق آن توسط فیدل کاسترو و چه گوارا در کوبا انجام گرفت.»

در همین رابطه است که مسعود احمدزاده در پایان همان کتاب «مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک» خود «در چارچوب اندیشه‌های رژی دبره در باب کانون چریکی نتیجه‌گیری می‌کند که کانون چریکی نطفه حزب است و با سازمان دادن عمل مسلحانه و خود عمل مسلحانه است که می‌توان اتحادهای واقعی برای تشکیل حزب طبقه کارگر به وجود آورد»؛ و لذا در این رابطه است که او در پایان کتاب (مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک) خود می‌گوید: «در شرایط کنونی هر مبارزه سیاسی به‌ناچار باید بر مبارزه مسلحانه سازمان یابد و تنها موتور کوچک مسلح است که می‌تواند موتور بزرگ توده‌ها را به حرکت درآورد. شرایط ذهنی انقلاب در طی عمل مسلحانه به کمال شکل خواهد گرفت» (مسعود احمدزاده - کتاب مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک).

۴ - آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم در فهم جوهر گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی در کشور ایران، دو دیدگاه تأثیر محوری در تکوین گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی در کشور ایران داشته‌اند.

اول - دیدگاه مسعود احمدزاده در کتاب «مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک.»

دوم - دیدگاه بیژن جزنی در کتاب «نبرد با دیکتاتوری شاه.»

در همین رابطه است که بیژن جزنی در کتاب «نبرد با دیکتاتوری شاه» می‌گوید: «به نظر ما جنبش حاضر که مرحله‌ایست از جنبش رهایی‌بخش خلق، با شعار استراتژیک مبارزه با دیکتاتوری شاه مشخص می‌شود. در شرایط حاضر تضاد اساسی جامعه ما یعنی تضاد خلق با بورژوازی کمپرادور و امپریالیسم، به‌تمامی تضاد عمده محسوب نمی‌شود و دیکتاتوری رژیم (پهلوی) که وجهی از این تضاد است نقش عمده را ایفا می‌کند. در پروسه مبارزه با این عامل عمده است که تضاد اساسی به‌تمامی عمده می‌شود. در چنان شرایطی ما در آستانه انقلاب قرار خواهیم داشت و یا به‌عبارت دیگر شرایط ضروری برای انقلاب فراهم خواهد شد. روح این استدلال به‌خصوص در شرایطی که جنبش در سال ۴۹ داشته پاسخ‌گویی به نظرات تسلیم‌طلبانه‌ایست که نه‌تنها کاربرد عملیات قهری را بدون فراهم بودن شرایط عینی انقلاب انحراف می‌شناسد بلکه اصولاً هر گونه فعالیت پیگیرانه پیشاهنگ را موکول به‌نوعی فراهم شدن این شرایط از طریق مکانیکی می‌کنند، بنابراین ضمن آنکه ما به تحلیل این نحوه برخورد با موقعیت انقلاب می‌پردازیم از روح آن غافل نیستیم. مبارزه مسلحانه هرگز نمی‌تواند در شهر توده‌ای بشود لذا برای توده‌ای شدن

مبارزه مسلحانه این مبارزه باید در کوه آغاز بشود؛ اما ضربه‌ای که در جریان سیاهکل و سال ۵۰ به سازمان خورد، عملاً این امکان را از پیشاهنگ برای به راه انداختن مبارزه مسلحانه در کوه گرفت. جنبش مسلحانه، مبارزه مسلحانه را به‌منزله محور تاکتیک‌های خود و به‌عنوان عمده‌ترین و مناسب‌ترین شکل مبارزه می‌شناسد و تاکتیک‌های دیگر را فقط در رابطه با این شکل عمده یعنی با درک نقش تاکتیک‌های مسلحانه با اتکا به آن‌ها به کار می‌گیرد. در مبارزه مسلحانه وارد ساختن هر ضربه نظامی بر رژیم (پهلوی) نه به‌خاطر نبود ساختن گوشه‌ای از نیروی بزرگ دشمن است، بلکه به‌خاطر نشان دادن ضربه‌پذیری و شکستن سدی است که بر اثر قدرت نمایی طولانی دستگاه حاکمه و شکست‌های پیاپی جنبش در مقابل هر حرکت توده‌ای ایجاد شده و توده را به نومیدی از پیروزی بر دشمن و تسلیم و تحمل در برابر آن کشانده‌است. همان‌طور که تا امروز تاکتیک‌های نظامی محور مبارزه ما بوده، در آینده نیز این تاکتیک‌ها نقش عمده در گسترش و تکامل جنبش بازی خواهد کرد حتی اگر در شرایطی تاکتیک‌های سیاسی امکان گسترش فوق‌العاده پیدا کند باز تاکتیک‌های نظامی و جریان‌های مسلح جنبش اهمیت محوری و نقش استراتژیک خود را حفظ خواهند کرد. در حالی که تاکتیک‌های سیاسی می‌تواند نیروهایی را به مبارزه بر ضد رژیم (پهلوی) بکشانند تداوم این مبارزه و به کار گرفتن آن در راه سرنگون ساختن دستگاه حاکمه

از طریق تاکتیک‌های نظامی به دست می‌آید. گسترش و تکامل مبارزه توده‌ها از مراحل اقتصادی و سیاسی به مرحله نظامی مستلزم ادامه و رشد مبارزه مسلحانه در ایران است. در حال حاضر مبارزه مسلحانه در شکل چریک شهری محدود مانده است. گرچه این مرحله مبارزه در شهر نقش عمده دارد، ولی مبارزه در کوه می‌بایست آغاز می‌شد. ضرباتی که در یک سال اول به جریان‌های سیاسی - نظامی وارد شد، شروع این مبارزه را از جانب جنبش انقلابی به تأخیر انداخت. مبارزه مسلحانه در کوه نقش عمده‌ای در توده‌ای شدن مبارزه دارد. بدون این مبارزه، جنبش مسلحانه در مرحله معین از تکامل باز خواهد ماند.»

باری، آنچه که می‌توان از گفته‌های فوق بیژن جزنی در خصوص فهم جوهر گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی در کشور ایران دریافت کرد عبارتند از:

الف - جزنی در عبارات فوق در تبیین گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی در جامعه ایران بر این باور است که «تاکتیک مسلحانه یا همان جنگ چریک شهری و یا جنگ چریک در کوه و جنگل در تمامی پروسه مبارزه تاکتیکی محوری و عمده می‌باشد». مع الوصف، بدین ترتیب است که «جزنی مانند احمدزاده وظیفه پیشاهنگ تا سطح انقلاب کردن، به جای توده‌ها پیش می‌برد»، همچنین جزنی مانند احمدزاده «موتور کوچک را جانشین موتور بزرگ در انقلاب می‌سازد»؛ و این عیناً «همان رویکرد رژی

دبره می‌باشد» که قبلاً در این رابطه صحبت کردیم.

ب - گرچه هم مسعود احمدزاده و هم بیژن جزنی «هر دو شیوه تولید مسلط بر کشور ایران پس از اصلاحات ارضی شاه - کندی در دهه ۴۰ سرمایه‌داری می‌دانستند» اما هر دو این‌ها در چارچوب «مدل چینی مائو بر این باور بودند که مبارزه مسلحانه در روستا و در کوه، در کشور ایران می‌تواند توده‌ای بشود و تحت‌تأثیر جنگ درازمدت توده‌ای قرار بگیرد که البته تجربه سیاهکل در سال ۴۹ و شکست همه جانبه آنها در جنگ چریک کوه و روستا و جنگل نشان داد که این دیدگاه یا این مدل چینی مائو در کشور ایران هم خوانی ندارد.»

ج - هر چند در عبارات فوق جزنی بر این باور است که «در کشور ایران آن زمان، هنوز شرایط عینی انقلاب آماده نیست» و در عبارات فوق «جزنی بین شرایط عینی انقلاب، با رشد تضادها تفاوت قائل می‌شود» برعکس مسعود احمدزاده در کتاب «مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک» که به عدم رشد تضادها توجه نمی‌کرد و نقش بازدارنده دیکتاتوری و سرکوب حاکمیت را مطلق می‌کرد و معتقد بود که «تضادها در جامعه ایران به‌قدر کافی رشد کرده است و نارضایتی و اعتراض به‌قدر کافی وجود دارد و شرایط عینی انقلاب موجود است، مع ذلک تنها دیکتاتوری است که مانع جریان وسیع جنبش‌های خود به خودی و سرنگونی شاه می‌شود» با این رویکرد جزنی، «گرچه جنبش چریکی تابع او در آن مقطع وجود

شرایط عینی انقلاب را رد می‌کردند، اما تکیه جزئی در عبارات فوق بر مسئله تاکتیک مسلحانه در گفتمان چریکی به‌عنوان یک تاکتیک محوری خودبه‌خود باعث می‌گردد تا در گفتمان چریکی کل فعالیت سیاسی و حرکت در جامعه و در طبقه تحت الشعاع خود قرار بدهد.»

د - در گفته‌های فوق (در گفتمان چریکی مورد اعتقاد جزئی) در تحلیل نهایی «نگرش نسبت به مسئله دیکتاتوری، بر تضاد کار - سرمایه و خلق - امپریالیسم سایه می‌افکند و نبرد با دیکتاتوری (آن هم در شکل آلترناتیوطلبانه و با جوهر سلبی نه ایجابی توسط پیشاهنگ و موتور کو چک) بدل به یک استراتژی می‌شود»؛ یعنی همان «آفتی که در سال ۵۷ همه جریان‌های جامعه سیاسی ایران گرفتار آن شدند» و در نتیجه شد آنچه که در مدت ۴۱ سال گذشته شاهد آن می‌باشیم.

ه - در عبارات فوق «جزئی مبارزه با دیکتاتوری یا مبارزه با رژیم توتالیتر و کودتایی پهلوی را مستقل از تضاد کار - سرمایه و خلق - امپریالیسم در جامعه ایران تعریف می‌کند» و می‌گوید: «در شرایط حاضر تضاد اساسی جامعه ما یعنی تضاد خلق با بورژوازی کمپرادور و امپریالیسم، به‌تمامی تضاد عمده محسوب نمی‌شود و دیکتاتوری رژیم نقش عمده را ایفا می‌کند»؛ و معهدا، در همین رابطه است که در گفتمان چریک‌گرایی - مارکسیستی «با عمده کردن تضاد با دیکتاتوری، مبارزه با رژیم از بالا توسط پیشاهنگ عمده و مطلق می‌شوند و انجام انقلاب در جامعه هم از

آن طریق تعریف می‌کنند نه از شکل دیگر.»

و - جزئی در عبارات فوق بر این باور است که در عرصه گفتمان چریکی «بدون فراهم بودن شرایط انقلاب تنها توسط وجود تضادها در جامعه، پیشاهنگ (موتور کوچک) می‌تواند، به‌جای توده‌ها انقلاب بکنند» و در همین رابطه است که جزئی در چارچوب گفتمان چریک‌گرایی مدرن مارکسیستی معتقد است که استراتژی چریکی یا استراتژی جنبش انقلابی سه مرحله دارد:

اول - تثبیت مبارزه مسلحانه توسط کانون‌های چریکی پیشاهنگ.

دوم - حمایت مادی و معنوی توده‌ها از جنبش چریکی پیشاهنگ.

سوم - توده‌ای شدن مبارزه مسلحانه می‌باشد.

ز - گرچه جزئی در عبارات فوق «بر فعالیت سیاسی و صنفی هم تأکید می‌کند، اما از آنجایی که او در عرصه تبیین گفتمان چریکی در تمامی مراحل فعالیت سیاسی و صنفی نقش محوری به مبارزه مسلحانه و چریکی می‌دهد، دیگر در گفتمان چریکی جایی برای فعالیت سیاسی و صنفی باقی نمی‌ماند» و در همین رابطه است که او می‌گوید: «همان‌طور که تا امروز تاکتیک‌های نظامی محور مبارزه ما بوده، در آینده نیز این تاکتیک‌ها نقش عمده را در گسترش و تکامل جنبش بازی خواهد کرد.»

