

## اسماعیل نوری علا

### ضرورت مذهب زدائی از مفهوم بنیادین حکومت

مفهوم کلی «سیادت» (به معنی آقائی) که به همه اعراب فاتح ایران اطلاق می شد (همانگونه که هندی ها انگلیس ها را «صاحب» می خواندند)، رفته رفته فقط به فرزندان فاطمه تعلق گرفت. سید کسی بود که از طریق اتصال به فاطمه با پیامبر پیوند خونی داشت و به لحاظ داشتن چنین خون گرانقدر و معجزه آسائی شاهزاده ای محسوب می شد که می توانست مدعی برحق حکومت اسلام هم باشد.

[esmail@nooriala.com](mailto:esmail@nooriala.com)

تصرف مفاهیم از جانب گروه های صاحب ایدئولوژی همواره مشکلات عمده ای را در زمینه روند رشد اندیشه در جوامع ایجاد کرده است. بخصوص هنگامی که برخی از مفاهیم علمی را از یک زبان به زبان دیگر منتقل می کنیم باید متوجه نتایج گزینش یا آفرینش واژگان معادل آن مفاهیم در این زبان دوم باشیم. نکته در این است که واژه های چسبیده به مفاهیم علمی لزوماً باید از هر نوع گرایش ایدئولوژیک (و در نتیجه، ارزشی) دور باشند تا بتوانند معنای علمی مفهوم ها را بصورتی غیر جانبدارانه ارائه دهند.

مثلاً، در گذشته، هنگامی که مارکسیسم، بویژه در ادبیات حزب توده و متفکرانش، به ایران پا نهاد و تعداد زیادی از مفاهیم مارکسیستی را در زبان فارسی سرریز کرد، به لحاظ گرایش های ایدئولوژیک سنجاق شده به مارکسیسم - لنینیسم وارداتی، اختصاص واژه های ارزشی در برابر واژه های علمی بکار رفته در متون اصلی مارکس رایج شد. نمونه اش مفهوم evolution بود که در زبان علم به معنای «از حالی به حالی در آمدن، تحول، و تطور» است اما مارکسیست های ایرانی آن را با واژه «تکامل» برابر نهادند که یک «واژه - مفهوم» ارزشی است و در دل خود نوعی باور متعلق به فلسفه تاریخ را حمل می کند که بر اساس آن سیر جریانات تاریخ همواره مسیری به سوی کمال گراینده را طی می کند. حال آنکه مفهوم «کمال» بکلی غیر علمی و صد در صد اخلاقی و مذهبی است. این گونه برابر نهادن های غیرمسئولانه باعث شد که مارکسیسم در ایران بصورتی اعجاب انگیز با نگرش های مذهبی شباهت پیدا کند و خود تبدیل به مذهبی نو گردد.

\*\*\*

امروزه نیز ما با مشکل دیگری از همین نوع سر و کار داریم که ضرورت بررسی تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه ایران توجه به آن را اجتناب ناپذیر می کند. از این منظر که بنگریم، حادثین پرسش کنونی در حوزه فلسفه سیاسی آن است که در «جمهوری اسلامی» حقانیت حاکمیت آخوندها (به اصطلاح خودشان، فقها) بر سرنوشت ملت ایران از کجا و با چه استدلالی ثابت می شود. در این رابطه است که می بینیم ما ایرانیان هنگام بحث در مورد موضوع مزبور، به جای استفاده از واژه «حقانیت» (به معنی صاحب حق و حقوق بودن) از واژه «مشروعیت» استفاده می کنیم و با این کار خود را یکسره تسلیم «شریعتمداران» (که همان آخوندهای مکلا و فکلی باشند) کرده و در بازی آنان با قواعد از پیش ساخته شده خود آنها شرکت می کنیم.

در واقع، شاید در حوزه جامعه شناسی سیاسی مهمترین مفهوم همانی باشد که متأسفانه در فارسی واژه مصطلح درستی برای آن برنگزیده ایم. این مفهوم در زبان فرنگی legitimacy است که با legal و legislation همریشه است و این واژه ها خود در زبان لاتین همه از ریشه lex می آیند که در مراجعه به فرهنگ های ریشه شناسی در برابر آن واژه law را پیدا می کنیم که خود از یکسو به معنی «قانون» است و، از سوی دیگر، به معنای «حق» (مفرد «حقوق»). خوشبختانه، در زبان فارسی و در همه حوزه

های کاربردی - از علم گرفته تا ادبیات - ما، در برابر law، واژه «قانون» و «حق» را داریم و به کار می بریم و در برابر هر واژه مشتق از آن هم می توانیم واژه ای معادل داشته باشیم. مثلاً در برابر legislation از «قانونگذاری» استفاده می کنیم و در برابر legal می گذاریم «حقوقی» و از این قبیل. اما وقتی به واژه اساسی legitimacy می رسیم بجای «قانونیت» یا «حقانیت» می گوئیم «مشروعیت!»

معنای این حرف آن است که اگر بخواهیم از مشتق ها به ریشه ها برگردیم، آنکه legitimacy را با «مشروعیت» برابر می گذارد، در واقع، به ما می گوید که در برابر واژه ریشه ای law هم، به جای «قانون»، باید گذاشت «شرع». و همه گرفتاری ما با همین سوء تفاهم ظاهراً ناآگاهانه و باطناً - بنظر من - عامدانه آغاز می شود.

دو مفهوم هم‌ریشه «حق» و «قانون» تنظیم کننده روابط اجتماعی انسان هایند. گاه این آمیزه «حق و قانون» از آسمان به زمین ابلاغ می شود و گاهی آدمیان خود برای یکدیگر حقوقی قائل شده و برای تنظیم روابط خویش قوانین و مقرراتی بوجود می آورند. بهمین دلیل، می توان گفت مفهوم «حق / قانون» چندان در بند منشاء صدور خود نیست و بیشتر پذیرش و کارکرد اجتماعی خویش را مطرح می سازد. اما، از سوی دیگر، واژه «شرع» شدیداً در بند منشاء خویش است و بر نازل شدن خود از آسمان غیب به زمین ظاهر تأکید می کند. لذا، کسی که واژه legitimacy را به «مشروعیت» ترجمه می کند، در واقع و تلویحاً به ما می گوید که هیچ قانونی جز قانون خدا را - که «شرع» خوانده می شود - قبول ندارد.

مسئله هنگامی پیچیده تر می شود که بخواهیم از واژه legitimacy صفت بسازیم و به واژه legitimate برسیم. در این صورت، این صفت را به چه باید ترجمه کرد؟ مثلاً، در دنیای متمدن امروز، فرزندی که در خارج از ازدواج مذهبی به دنیا می آید ممکن است «مشروع» نباشد اما می تواند «قانونی» باشد. یا رابطه زن و مردی که، بجای گوش کردن به او رااد عربی آخوند، ازدواج خود را در دفتر شهرداری ثبت می کنند نیز همینطور. در عالم مسلمانی اما دفتر ثبت احوالات آدمیان با بازوی شرع اداره می شود و کسی نمی تواند بدون پذیرفتن کلمات بسیار زننده ای که صیغه نکاح را بوجود آورده و قرار است ازدواج را «مشروع» کنند به رابطه زناشویی «قانونیت» ببخشد. بی این کار، فرزند این دو نیز «نامشروع» و، در نتیجه، «حرام زاده» محسوب می شود. اینگونه است که می بینیم قبل از بلوای 1357 هم ما دارای یک حکومت سراپا سکولار نبوده ایم و «شرع مقدس» در بسیاری از جاها بجای «قانون مدون» می نشست و عاملیت دارشته است.

گفتم که این مشکل در حوزه جامعه شناسی سیاسی دارای نمود بارزتری است. داستان این است که از نظر این جامعه شناسی (و بخصوص بنیانگزارش، «ماکس وبر» و ادامه دهندگان راه او) هر حاکمیت سیاسی برای اینکه باقی بماند و ادامه یابد ناگزیر است دارای نوعی legitimacy باشد. خود ماکس وبر به وجود سه نوع legitimacy در طول تاریخ تمدن بشر اعتقاد داشت: سنتی (انتصابی / خونی)، قدسی (مذهبی / شرعی)، و مردمی (دموکراتیک / قانونی)؛ و حرکت تاریخ جوامع بشری را از اولی به سوی آخری می دید.

امروزه، جوامع مختلف مدرن، با اختراع صندوق رأی گیری، دیگر منشائی جز اراده و رأی مردم برای legitimacy حکومت ها نمی شناسند. اما، پیش از دوران معاصر، آن دو منشاء دیگر بعنوان سرچشمه های اصلی مطرح بوده اند. سنت اغلب بر رابطه خونی تکیه می کرده است و به همین دلیل سلسله های پادشاهی و سلطنت که در آن رهبری از پدر به پسر (و گاه برادر) می رسیده مطرح بوده است. و یا، مثل خانقاه ها، بصورت انتصاب از جانب رهبر قبلی عملی می شده است. در واقع، تا پیش از پیدایش

نظام های مدرن که حاکمیت را از آن مردم دانسته و حق حاکمیت را، از طریق انتخاب و نمایندگی، به حاکمان موقت منتقل می کنند، شیوه سنتی (خونی / انتصابی) رایج ترین شیوه بوده است.

اما، همواره در این زمینه، با ظهور هر پیامبر درچه ای نو گشوده شده و سرچشمه ای جدید سرباز می کند که شکننده سنت است، چرا که منشاء legitimacy را نه از رابطه خونی یا انتصابی که از «رابطه قدسی» پیامبر با عالم غیب می گیرد. در این دیدگاه، حاکمیت از آن عالم غیب و خداوند است و از جانب او به پیامبران منتقل می شود. ما می توانیم به این نوع از حاکمیت صفت «مشروع» را اطلاق کنیم، چرا که سرچشمه خود را نه در سنت و نه در انتخاب مردمی که در «شرع قدسی» می داند.

حال، کسی که واژه legitimacy را به «مشروعیت» ترجمه می کند، در واقع، تنها به یک نوع legitimacy توجه می کند و آن نوع شرعی (پس، مذهبی و نهایتاً قدسی) آن است. در این صورت به راحتی می توان دریافت که چرا آخوندها نه حاکمیت سنتی را قبول دارند و نه حاکمیت مردمی را، و معتقدند که تنها یک نوع «حق حکومت» وجود دارد و آن هم از جانب خدا و عالم غیب نازل می شود.

بدینسان، کسی که در حوزه جامعه شناسی سیاسی به فارسی می اندیشد باید به این آلودگی یک مفهوم عام و اساسی علمی به یک گرایش خاص مذهبی توجه کند و در این دامچاله نیافتد. برای این کار لازم است درباره مفهوم legitimacy (که گفتیم از ریشه lex هم به معنی حق و هم به معنی قانون می آید) بازاندیشی کرده و، با زدایش واژه «مشروعیت»، به واژه عام تر و علمی تری دست بیابیم. دیده ام که عده ای در این زمینه به واژه «قانونیت» توجه کرده و آن را برابر نهاده درستی برای legitimacy می دانند. من اما با این نظر موافق نیستم، چرا که - همانگونه که نشان دادم - «قانونیت» هم همچون «مشروعیت» یکی از انواع legitimacy است. این یکی منشاء را در عالم قدس می جوید و آن یکی منشاء را در رأی مردم می یابد. پس، باید واژه ای داشت که هر سه نوع مورد نظر جامعه شناسی سیاسی را در بر گیرد. اعتقاد من آن است که برای این کار باید به معنای «حق» در واژه lex توجه داشت، و از آن ریشه به واژه «حقانیت» رسید که من استفاده از آن را در این مقاله از قبل از ورود به مطلب آغاز کرده و تا به پایان هم ادامه خواهم داد.

عده ای با توجه به اینکه واژه «حق» در عربی با واژه / مفهوم فلسفی «حقیقت» هم‌ریشه است، از بکار گرفتن آن پرهیز می کنند؛ حال آنکه واژه «حق»، جز در متون فلسفی (آن هم با مزاج عرفانی)، در هیچ متن علمی با واژه «حقیقت» قرابت ندارد. به کار بردن این واژه توجه کنیم: حق تعیین سرنوشت، اعلامیه حقوق بشر، حق سرپرستی کودکان و غیره... در واقع تمدن بشری بر پایه تصور «حق» بوجود آمده است و برای تضمین این «حق» است که قانون (در شکل تعهدات و مقررات و غیره) مطرح می شود. بدین سان است که، با استفاده از واژه «حقانیت» ما می توانیم به «حقانیت سنتی»، «حقانیت قدسی» و «حقانیت قانونی» اشاره کنیم و به واژه ای برسیم که هر سه نوع مزبور را در خود بگیرد.

بنظر من، تنها از طریق این انتخاب آگاهانه است که زبان جامعه شناسی سیاسی در فارسی نیز باز می شود و می توان به این زبان، بی خلط مبحث، به گفتگو درباره منشاء و سرچشمه «حقانیت» حکومت ها یا مدعیان آنها پرداخت. نیز به مدد این تفاوت گزاری است که مثلاً می توان به عمق معنای سخنان آیت الله مشکینی - رئیس مجلس خبرگان رهبری، مجلسی که رهبر حکومت اسلامی را تعیین کرده و عملیات او را زیر نظر می گیرد - رسید؛ آنجا که او - علیرغم «جمهوریت» رژیم و رأی گیری های مدام آن

از مردم - ولی فقیه و رئیس جمهور و حتی نمایندگان مجلس شورای اسلامی را برگزیدگان عالم غیب می داند و صریحاً اظهار می دارد که احکام حاکمیت آنان را امام زمان در شب قدر امضاء کرده است.

در عین حال و با این تصحیح، علیرغم توضیحات طولانی اصلاح طلبان اسلامی، می توان مشاهده کرد که اندیشه ای که به جعل منصب «ولی فقیه» - بعنوان تنها حاکمیت صاحب حق - انجامیده بر این شالوده قرار دارد که حقانیت حکومت تنها یک سرچشمه می تواند داشته باشد که آن «حقانیت قدسی / شرعی حکومت» است. یعنی، مشکل ما با اصلاح طلبان اسلامی در آن است که اصرار دارند، فریبکارانه، به همگان بقبولانند که حقانیت حاکمیت در جمهوری اسلامی نه از «مشروعیت» که از «قانونیت» مبتنی بر آراء مردم برمی آید. آنان می کوشند سخنان کسانی همچون آیت الله مصباح یزدی را - که به صراحت می گوید تئوری ولایت فقیه بر بنیاد «حقانیت شرعی» ساخته شده و نظر آیت الله خمینی هم از ابتدا همین بوده است - با بکار بردن صفاتی همچون «فاشیست» و «بنیادگرا» مخدوش سازند و به جریان فریب کاری که از خود خمینی آغاز شد و با پوشاندن مفهوم «حقانیت شرعی» در لاف واژه «جمهوریت» این شبهه را ایجاد کرد که حکومت اسلامی آنان دارای «حقانیت قانونی» است، ادامه دهند.

واقعیت آن است که «ولایت فقیه» بر بنیاد اندیشه انحصارطلبانه قشر آخوند بوجود آمده و حقانیت حاکمیت این قشر را هم نه از بابت رأی مردم که از بابت وراثت آنان نسبت به امر قدسی رسول الله می داند.

امروزه، یک اندیشمند سکولار باید از خود بپرسد که چگونه می توان از «مشروعیت حاکمیت دموکراتیک» سخن گفت و متوجه تضاد بنیادی این عبارت نشد؟ اگر این سخن را آخوند و فکلی اصلاح طلب دینی بر زبان براند، بر او ایرادی نیست، چرا که کل ترفندهای او بر بنیاد همین مغالطه کاری ها گذاشته شده است. اما سکولارها، بدون دوری گزینی از «شرع» و نزدیک شده به «قانون»، هرگز نمی توانند به آمال خود راه یابند. وظیفه سکولارها (و نیز همه اهل «علم» - باز نه در معنای مذهبی این واژه اخیر) مذهب زدائی از مفهوم «حقانیت حکومت» و نیافتادن در دامچاله ای است که آخوند با قلب واژه ها در سر راه آنان ساخته است.

یکی از نتایج مهم توجه به این مسئله بدست آوردن ابزار برای بازبینی تاریخ تحولات سیاسی در اسلام است. آشکار است که قایل شدن به برابری «حقانیت» و «مشروعیت» در را بروی اینگونه تحقیقات می بندد و همه تاریخ را در پستوی «مشروعیت داشتن حکومت ها» قفل می کند. اما اگر «مشروعیت» را فقط یکی از انواع «حقانیت حکومت» بدانیم به کلیدی برای گشودن معمای بسیاری از جریانات سیاسی در تاریخ اسلام دست می یابیم و، بدین ترتیب، می توانیم این تاریخ را از این منظر بازخوانی کنیم.

\*\*\*

بگذارید در اینجا نمونه ای از این بازخوانی را توضیح دهم.

هنگامی که محمد بن عبدالله در مکه بدنیا آمد، حاکمیت آن جامعه کوچک (که بصورت پرده داری بتخانه کعبه متجلی می شد) با فرزند زادگان «عبدمناف» بود که در دو شاخه «بنی امیه» و «بنی هاشم» قرار داشتند. در آن روزگار «حقانیت حکومت» را روش های سنتی انتصاب و خون تعیین می کرد و این «پرده داری»، سنتاً، در خاندان «بنی امیه» مستقر بود و، در نتیجه، برای کسی همچون محمد، بعنوان یکی از اعضاء بنی هاشم، راهی برای رسیدن به این منصب وجود نداشت.

از جمله راه هائی که می توانست این ترتیب سنتی را بهم زند یکی تغییر دادن منشاء «حقانیت حاکمیت» بود. و این درست همان جریانى است که با آغاز پیامبرى محمد در مکه رخ می کند. به ادعای محمدی که، در پس اعتکافی طولانى در غار حرا، از کوه فرود آمده و به خانه خدیجه باز می گردد، فرشته اعظم «الله»، که جبرئیل نام داشت، در آن غار بر او ظاهر شده و او را پیامبر عالم غیب کرده است. پس او از کوهستان فرود آمده است تا زمام رهبرى جامعه را در دست گیرد و مردمان را به راهی که قرار بود الله تعیین کند رهنمون شود. این رهبرى، خودبخود اگر جدی و همه گیر می شد (که ده سالى بعد شد) به حاکمیت سیاسى ترجمه می شد، اما حاکمیتى بود که حقانیت خود را نه از سنت که از اتصال به عالم غیب گرفته بود و مى خواست تا روش های انتصاب و رابطه خونى را براندازد و برای حاکمیت منشائى قدسى برقرار سازد.

این حاکمیت در شهرک «یثرب» (که، پس از کشتار یهودیان دعوت کننده پیامبر، به نام «مدینه النبى» مشهور شد) به بار نشست و محمد نخستین حاکم دولتى شد که حقانیت خود را از گزینش الهى برگرفته و از سنت و رأى مردم بری بود، چرا که هر که با محمد «بیعت» می کرد او را به پیامبرى بر نمى گزید بلکه تنها حقانیت الهى حاکمیت او را تصدیق مى کرد.

اما روزی که پیامبر اسلام دیده از جهان فرو بست، جامعه مدینه (با حدود 10 هزار سکنه) با بحرانی عمیق روبرو شد. با مرگ مظهر حقانیت الهى و لزوم ادامه حاکمیت، بحث در منشاء حقانیت حاکمیت در مرکز امور سیاسى آن جامعه قرار گرفت. به آنها گفته شده بود که «از خدا و رسول خدا و صاحبان امر در میان خود اطاعت کنید». دو قسمت نخست این حرف واضح بود. آنک نه خدا و نه رسول خدا هیچکدام مستقیماً بر مسندى دیدارى و شنیدارى ننشسته بودند تا بتوان از آنان - بعنوان حاکمان بر حق جامعه - اطاعت کرد. پس باید در مورد «صاحب یا صاحبان امر در بین خود» توافق می شد. و، چنانکه سیر حوادث نشان داد، این توافق با بازگشت به سنت - اما برای شروعى تازه - انجام شد. یعنى، از لحاظ نظرى، همگان پذیرفتند که که برای یافتن «حقانیت حکومت» به شیوه «سنتى» برگردند چرا که در ورودى به «حقانیت الهى» با مرگ پیامبر بسته شده بود.

گزینش نخستین «خلیفه» رسول الله» (به معنی «جانشین پیامبر الله») صورتى صد در صد سنتى انجام گرفت. اشراف مدینه (از مهاجران و انصار) به خلافت ریش سفید قبیله، ابوبکر، رأى دادند و با او بیعت کردند و از دیگران هم خواستند که چنین کنند.

اگر گرد و خاک جعلیات تاریخی شیعیان را کنار بزنیم، براحتى مى توانیم بینیم که استدلال های مخالفان این انتخاب و بیعت هم، در آن روزگار آغازین، همچنان در درون تصور «حقانیت سنتى حکومت» جای داشت و آنان - در برابر آن «انتخاب» - به اصل «انتصاب» (که صورتى از شق «حقانیت سنتى» است) توسل مى جستند. در واقع، همهء اهمیت واقعهء «غدیر خم» در طول تاریخ اسلام نه آن است که امروزه شیعیان بدان نسبت مى دهند. در آن روزگاران نخستین، استدلال مخالفان خلافت ابوبکر آن بود که پیامبر قبل از مرگش و در استراحت پس از بازگشت از مراسم حج، در آبگیری به نام «غدیر خم»، على ابن ابیطالب را بعنوان جانشین خود «منصوب» کرده و از مردمان برای این «انتصاب» بیعت گرفته است. هیچکس، حتى تا اواسط عهد اموى، یعنى پنجاه سالى پس از مرگ محمد، از كسى نشنید که حقانیت على برای حاکمیت منشائى الهى دارد. طرفداران او «حقانیت انتخابى» ابوبکر در «سقیفه بنى ساعده» را نوعى کودتا بر علیه «حقانیت انتصابى» على مى دانستند.

به هر حال، این قائله پس از بیعت کردن على با ابوبکر پایان گرفت و جریان نهادسازی در جامعه جدیدالتأسیس مدینه و گسترش حکومت اسلامى آغاز شد. على با

عمر و عثمان نیز، که هر دو از طریق همان روش سنتی برگزیده شدند بیعت کرد، با آنان در امور کشور داری همکاری داشت و، به نوعی، رئیس شورای مصلحت حکومت اسلامی مدینه بود. در یکی از خطبه های «نهج البلاغه» (که ظاهراً مجموعه خطبه ها و گفتارهای علی بن ابیطالب است و سندی است که سی سد و اندی سال پس از مرگ او بوسیله شیعیان امامی - و نه سنی ها - گردآوری شده) می خوانیم که او عمر را رهرو پیامبر و خود را تابع عمر می داند و از او به عنوان «امید اسلام» نام می برد.

جریان «حقانیت سنتی حکومت» اما در پایان خلافت عثمان بکلی در هم شکست. اعراب (به خصوص اعراب آمده از جنوب شبه جزیره عربستان و یمن) که دیرتر به قافله اسلام پیوسته بودند و از آنان بعنوان سربازان خط مقدم جبهه جنگ در ایران استفاده می شد و در سلسله مراتب دیوانی - که در عهد عمر بوجود آمد - در مرتبه پائینی قرار داشتند و کمترین سهم را از غنائم حاصل از فتح ایران بدست می آوردند، به عنوان اعتراض به سوی مدینه بازگشتند، بر ظلم عثمان شوریدند، او را کشتند و جامعه اسلامی را با مشکل گزینش خلیفه بعدی روبرو کردند؛ چرا که تا آن زمان سه خلیفه اول را اشراف مدینه انتخاب کرده بودند اما حالا سربازان پابرهنه «جند اسلام» خلیفه را کشته و خود به رایزنی برای انتخاب خلیفه چهارم پرداخته بودند.

این رایزنی به گزینش علی بن ابیطالب انجامید. گزینشی که به هیچ روی موافق نظر اشرافیت جامعه اسلامی نبود و برای آن «حقانیت» خاصی قائل نبودند. هم از این رو بود که عایشه، همسر محبوب پیامبر، همراه با صحابی سرشناسی همچون طلحه و زبیر از یکسو و معاویه که از جانب عثمان حاکم سوریه شده بود (یعنی، پسر ابوسفیان، رئیس مکه در زمان آغاز پیامبری محمد و دشمن شماره یک او که در سال آخر عمر پیامبر اسلام آورد)، از سوی دیگر، بر علی بن ابیطالب تاختند و کار را به «حکمیت» رساندند که طی آن علی از خلافت خلع شد و معاویه جای او را گرفت. در اینجا هم علی از حقانیت سنتی حکومت خود گذشت.

می بینید که در همه این ماجرا ها «حقانیت حکومت» امری سنتی محسوب می شده است؛ چرا که نه هنوز تصور دموکراتیک حاکمیت مردم از ذهن کسی گذشته بود و نه از حقانیت ناشی از اتصال با عالم غیب سخنی می رفته است. اساساً با قائل بودن به اینکه شخص خلیفه جانشین پیامبر است حقانیت او هم جنبه سنتی و هم جنبه شرعی داشت و به اصطلاح امری چهارمیخه محسوب می شد.

با پیروزی معاویه و - اندکی بعد - کشته شدن علی، خلافت بدست آمده با زور شمشیر این بار به حقانیت سنتی نوع دیگری روی کرد که تا آن زمان از آن استفاده نشده بود؛ حقانیتی که موجب شد مفهوم «امامت» در برابر «خلافت» سر برکشد. مخالفان معاویه و خاندان ابوسفیان، یعنی شیعیان (به معنی «پیروان») علی، که دیگر استدلال ناظر بر «انتصاب علی» را برای برکشیدن بازماندگان او کارا نمی دیدند به نظریه «وراثت خونی» رو کردند و از نظرشان «امام» کسی شد که حقانیت خود را از پیوند خونی اش با پیامبر بدست می آورد. در این ساخت، خون جای نصب را گرفته و یک نوع حقانیت سنتی را جانشین نوعی دیگر می کرد.

فرزند بزرگتر علی، حسن، بر اساس همین نظریه خود را جانشین پدر خواند و در واقع مبتکر زنده شدن نظریه «پیوند خونی» برای اثبات حقانیت حکومت خود گردید. اما بلافاصله مقهور معاویه شد و تن به خلافت او داد. اندکی بعد معاویه، در محیطی سرشار از رعب و وحشت، از همین نظریه «پیوند خونی» استفاده کرد و از دیگران برای پسرش - یزید - بیعت گرفت و او را جانشین خود ساخت.

بدینسان، در هر دو اردوی متخاصم، نوع خونی حقانیت سنتی مورد استفاده قرار گرفت و مستقر شد. معاویه می گفت من از خاندان عبد مناف و ابوسفیانم که ده ها سال حاکم مکه بوده اند و عثمان، خلیفه سوم مسلمین به من امارت داده است و در عین حال حق غصب شده بوسیله سربازان شورش و علی را با شمشیر ستانده ام و از این پس نیز این حق را به همخوانم منتقل می کنم. حسن هم می گفت که من پسر علی و نوه پیامبر هستم و خلافت حق من است. در این برخورد سیاسی اما، حسن بن علی، با گرفتن غرامت ها و پاداش های هنگفت به نفع معاویه کنار رفت. و معاویه مرکز خلافت را از مدینه به دمشق منتقل کرد.

پس از مرگ معاویه و آغاز تنش های سیاسی همگام با خلافت یزید، ادعای حسین بن علی (فرزند دیگر علی) در برابر یزید (صرفنظر از دلایل سیاسی آن که مورد بحث من در این مقاله نیست) و ادعای محمد بن علی موسوم به حنفیه (برادر دیگر حسن و حسین) همه از همین «حقانیت سنت خونی» سرچشمه می گرفت. اما هیچ کدام از این ادعا ها راه بجائی نبردند و خلافت در خاندان معاویه پایدار شد و سلسله «امویان» تا سده ای دیگر ادامه یافت.

در تمام این دوران، مخالفین حکومت اموی برای اثبات حقانیت ادعای خود نسبت به حاکمیت جامعه اسلامی همه بر نظریه «حقانیت سنتی پیوند خونی» تکیه می کردند و هرکس که مدعی رهبری «اپوزیسیون اموی» می شد، دلیل حقانیت خود را در ارتباط خونی داشتن با پیامبر می جست. نمونه اش شورش زید بن علی بن حسین بن علی است که سکوت پدرش (زین العابدین) را بر نمی تابد، فرقه شیعیان زیدی پنج امامی را ایجاد می کند، اما در کوفه بشدت سرکوب می شود. بدینسان مدعیان (که رهبران گوناگون فرق شیعه محسوب می شدند) برتری خود را بر بنی امیه به لحاظ قرابت خونی با پیامبر می دانستند، هرچند که بنی امیه و بنی هاشم هر دو از فرزندان و بازماندگان عبدمناف مکی محسوب می شدند و با هم پیوند خونی داشتند. در واقع، دعوا در میان دو خاندان مکی جریان داشت.

در اواخر عهد اموی بود که ماجرا بشدت بالا گرفت و افراد مختلفی از طایفه بنی هاشم (خاندان پیامبر) وارد کارزار سیاسی زیرزمینی شدند و به صورتی مخفیانه به یاری گیری پرداختند. در همین دوران بود که شاخه ای از درخت بشدت رشد کننده «غلو» در دل همه فرقه های شیعی رشد کرد. بنظر من، دو عامل در مورد شیوع این غلو مؤثر بوده اند. یکی شرکت وسیع طبقات کشاورز و زحمت کش اما بی سواد و بشدت خرافاتی بوده است و دیگر نفوذ اندیشه های ماقبل اسلام ایرانی در مورد حقانیت حاکمیت. در واقع، با ورود دهقانان ایرانی ناراضی به کازارهای سیاسی که شیعه خوانده می شدند، این اندیشه در دل فرقه های شیعی رشد کردن گرفت که خون پیامبر خونی عادی نیست و در گوهر خود دارای خاصیتی است که خون های دیگر فاقد آنند. بدینسان، صورت های مبتذل و عامی شده اندیشه «فره ایزدی» که شاهان ایرانی را از بقیه ممتاز می کرد و بوسیله پیوند خونی قابل انتقال بود، در مرکز تصور تازه از امامت شیعی جای گرفت.

پیروزی ابومسلم و برافتادن بنی امیه در سد و سی سالی پس از هجرت پیامبر به مدینه، با این واقعیت همراه بود که، از میان مدعیان امامت که حقانیت خود را بواسطه ارتباط خونی با پیامبر می دانستند، برنده فرزندان عموی پیامبر که عباس نام داشت بودند. بدینسان، فرزندان علی (بخصوص جعفر صادق) باری را به عموزادگان پیامبر باختند و سلسله بنی عباس، که، با رسیدن به قدرت، نام خلیفه را بر امام ترجیح دادند، تأسیس شد. باری، برخلاف تصور امروزی شیعیان، منشاء حقانیت حکومت خلفای عباسی از یکسو از این واقعیت می آمد که با پیامبر همخون بودند و، از سوی دیگر، مبتنی بر این

فرض بود که خلافت (مسند «صاحب امر مسلمین» که در لقب «امیرالمؤمنین» تجلی می یافت) اساساً دارای حقانیتی شرعی است.

اعضاء خاندان علی، در برابر باختی که امید آنان برای رسیدن به حاکمیت را بر باد می داد، در جستجوی آن برآمدند تا حقانیت طلب خود و عدم حقانیت خلافت بنی عباس را از راه تازه ای به اثبات برسانند؛ چرا که دیگر از راه اتصال خونی کلی با پیامبر نمی شد مسئله را حل کرد. اینجا بود که یکباره یک چهره گمشده در تاریخ اسلام، پس از قرنی، از تاریکی بیرون آمد و جنبه ای مرکزی یافت. در واقع، آنچه علویان صاحبان پیوند خونی با پیامبر را از عباسیان - و یا هر نوع صاحب پیوند خونی دیگری - ممتاز می ساخت اتصال از طریق علی نبود بلکه اتصال از طریق فاطمه (دخت پیامبر) بود که باید اهمیت می یافت؛ چرا که، با مرکزی کردن چهره فاطمه در نظریه «حقانیت حکومت»، هم مدعیان دیگر پیوند خونی با پیامبر (یعنی، حتی فرزندان دیگر علی بن ابیطالب از زنان دیگرش) را ناحق می کرد و هم تنها فرزندان فاطمه می توانستند ادعای حقانیت سنتی و خونی برای بدست گرفتن حاکمیت بر جامعه را عرضه بدارند.

بدینسان، در دوران طولانی خلافت عباسی، حقانیت ادعای رهبران معاند آنان نه از ارتباط با علی که از «فاطمی» بودن آنان سرچشمه می گرفت. در کنار این جریان، مفهوم کلی «سیادت» (به معنی آقائی) که به همه اعراب فاتح ایران اطلاق می شد (همانگونه که هندی ها انگلیس ها را «صاحب» می خواندند)، رفته رفته فقط به فرزندان فاطمه تعلق گرفت. سید کسی بود که از طریق اتصال به فاطمه با پیامبر پیوند خونی داشت و به لحاظ داشتن چنین خون گرانقدر و معجزه آسائی شاهزاده ای محسوب می شد که می توانست مدعی برحق حکومت اسلام هم باشد.

در عهد آل بویه روزگار سادات سخت رونق گرفت و بنا بر فتوای فقهای شیعی آنها وارث پیامبر و سهم امام بگیر شدند، اما چون این سخنان در جوامع سنی شهرنشین بردی نداشت، این سادات باید تا رسمی شدن تشیع امامی در عهد صفویه صبر می کردند. پس از آنکه شاه اسماعیل صفوی - برای تحکیم حقانیت حکومت خود - مدعی شد که جد اندر جد سید بوده است، یکباره دنیا به کام سادات شد، از هر روزنی سیدی بیرون آمد، و فقها هم با عمامه های سیاه و سفید از هم متمایز شدند و آخوند با عمامه سیاه بسیار محترم تر از آخوند سفید عمامه شد.

بدینسان، می توان چنین نتیجه گرفت که حقانیت حکومت در سراسر تاریخ اسلام بصورت سنتی، ابتدا در شکل انتصابی و سپس در شکل پیوند خونی، مطرح بوده و هر یک - در عین حال - خود را واجد «حقانیت شرعی» دانسته و مخالف خود را «نامشروع» خوانده اند. در واقع، همه این تحولات تئوریک برای تعیین «صاحب امر» است که بجای الله و رسولش حقانیت حکومت می یابد. در تسنن، مشروعیت خلیفه را امر «انتخاب» و سپس «انتصاب» و «همخونی» تعیین می کرد و در تشیع این امر از طریق «انتصاب» و سپس «همخونی» و عاقبت به شکل «فاطمی بودن» معین می شد.

در پایان جالب است که نظر خواننده را به این نکته جلب کنم که حکومت اسلامی مسلط بر ایران، با همه شعبده بازی های ظاهری که در «جمهوری» بودن آن بکار رفته، از یکسو حقانیت خود را از طریق بحث در «مشروعیت» خویش مطرح می کند و، از سوی دیگر، حاکم اصلی را «امام» می خواند و او را از میان «سادات فاطمی» بر می گزیند. با توجه به آنچه آمد و نیز با توجه به سوابق و توانائی های بازیگران صحنه سیاست در حکومت اسلامی فعلی ایران، به یقین می توانم گفت که اگر خامنه ای عمامه سیاه و رفسنجانی عمامه سفید نبود، وضع حاکمیت در ایران اکنون شکل دیگری داشت.



و حاکمیت شرعی - خونی - انتصابی ولایت فقیه و نشستن آن بر جای حاکمیت  
خونی - سنتی پادشاهی، به خوبی به ما نشان می دهد که جامعه ایرانی هنوز تا چه  
حد از رسیدن به دوران مدرن و برقراری حکومتی با «حقانیت قانونی» به دور است.

[esmail@nooriala.com](mailto:esmail@nooriala.com)

برگرفته از نشریه «ایرانیان»، چاپ واشنگتن  
آرشیو «جمعه گردی ها»:

<http://www.puyeshgaraan.com/ES.Notes1.htm>