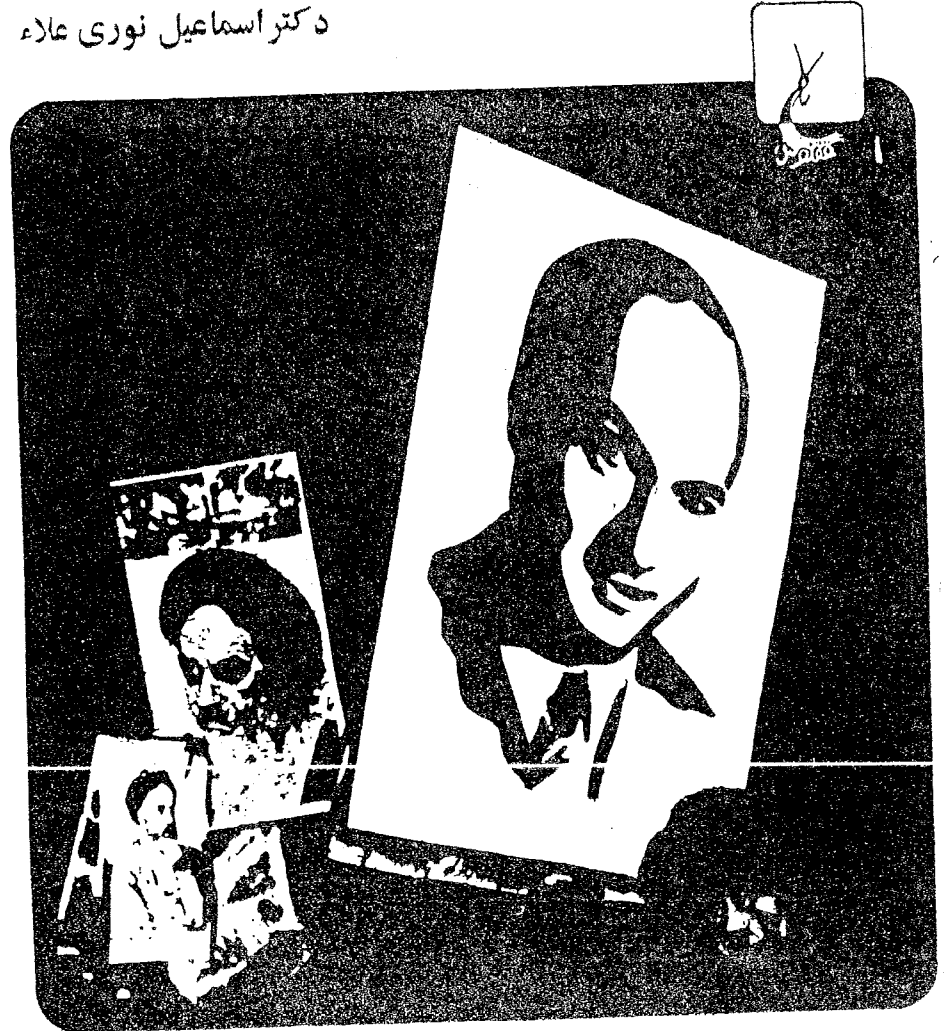


جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری

دکتر اسماعیل نوری علاء



دکتر اسماعیل نوری علاء
جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری
چاپ اول: ۱۳۵۷
چاپخانه کاویان
حقی چاپ و محفوظ
انتشارات ققنوس
شاهرضا، مقابل دانشگاه، بازار کتاب، تلفن ۶۶۰۰۹۹



منابع مراجعه از میان کتب ماکس وبر و شارحین او:

- BRM Bendix, Reinhard. Max weber, An Intellectual Portrait.
London. 1963
- BRR - - - , «Reflections on Charismatic Leadership»
in Wrong, Denis. Max weber - New york - 1970
- GMP Gerth, H.H. & Mills, Wright (eds.). From Max weber.
London - 1974
- HMS Hill, Michael. A Sociology of Religion - London - 1973
- WJS Wach, Joachim. Sociology of Religion - Chicago - 1971
- WME Weber, Max. Economy and Society - Vol. III
- WML - - - , On law, in Economy and Society - New
york - 1967
- WMS - - - , The Sociology of Religion. Boston. 1967
- WMT - - - , The Theory of Social and Economic
Organisation - New York - 1947

فهرست :

۵	مقدمه
۱۱	فصل اول - بررسی کیفیت رهبری پیامبر اسلام
۲۴	فصل دوم - بحران جانشینی
۴۱	فصل سوم - غیبت و مفهوم سیاسی آن
۵۶	فصل چهارم - رسمی شدن مذهب
۶۵	فصل پنجم - ایدئولوژی و حکومت اسلامی
۷۵	تکمله ای درباره تشیع صفوی
۸۱	یک توضیح
۸۳	منابع

مقدمه

پرداختن به جامعه‌شناسی سیاسی و بازدید تاریخ تحول نظریه‌های سیاسی دین لزوماً ملازم با نفی ریشه‌های آسمانی ادیان نیست، چرا که جامعه‌شناسی سیاسی، برخلاف جامعه‌شناسی عمومی و یا جامعه‌شناسی دین، با این فرض آغاز نمی‌کند که خدا، پیامبری، و دین همگی پدیده‌هایی اجتماعی‌اند. جامعه‌شناسی سیاسی اساساً با اینگونه مسایل بنیادی کاری ندارد، بلکه بدان قایل است که چون پیامبری ظاهر شد، بعثت خود را به اطلاع همگان رساند، دعوتش پذیرفته شد، و بدین‌سان سازمان یا نهاد تازه‌ای در جامعه پیدا شد، سازمان یا نهاد مزبور خودبخود پدیده‌ای اجتماعی‌ست، دارای حرکت و اثر اجتماعی‌ست، و در نتیجه می‌توان آنرا مورد مطالعه اجتماعی قرار داد. بسا این دید یک پیامبری از آنجا که یکی از انواع رهبری جوامع است بعنوان یک موضوع مطالعه از مهمترین نکات جالب برای دانشجوی جامعه‌شناسی سیاسی می‌باشد.

شیعه بطور عام و شیعه اثنی عشری بطور خاص از آن رو برای مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی جذابند که بر دو محور «رهبری و جانشینی» دور می‌زنند و این درست دو موضوعی است که مورد مطالعه جامعه‌شناسی سیاسی، یا لاقلاً بخش مهمی از آن قرار می‌گیرد.

به نظر ما انجام مطالعه‌ای درباره شیعه اثنی عشری در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی می‌تواند بحال هر دو قطب این مطالعه مفید باشد، چرا که احتمال می‌رود با بکار بردن اصطلاحات، طرح‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی بتوان تصویر دقیق‌تر و مفهوم‌تری از مسئله «رهبری و جانشینی» در شیعه بدست داد، و از سوی دیگر، در جریان فراهم آوردن این تصویر، همه طرح‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی در حوزه «رهبری و جانشینی» را آزمود و وسعت، شمول و عام بودنشان را امتحان کرد.

اما دیداری از شیعه اثنی عشری از لحاظ جامعه‌شناسی سیاسی دارای فایده‌های دیگری هم هست. یکی از مهمترین مشخصات دین اسلام بطور اعم، و مذهب تشیع بطور اخص، در آمیختگی تاریخ آنها با سیاست است. اسلام در حیات بنیان‌گذار خویش فرصت آن را یافت که از صورت نهضت مقاومت و مبارزه بر علیه جامعه در حال تکوین و طبقاتی شدن شبه جزیره عربستان بیرون آمده و خود دست به تأسیس حکومت و دولت زند. باین ترتیب نه تنها اسلام، از آغاز کار، بصورت ایدئولوژی گروه‌های ستم‌دیده، رنگی سیاسی داشت، بلکه در طی نیمی از عمر رسالت بنیان‌گذار خود نیز مستقیماً درگیر تأسیس نهادهای سیاسی بود. همین در آمیختگی ذاتی با مسایل سیاسی موجب شده

است که، در طی چهارده قرن اخیر، اسلام، برخلاف اکثریت قریب به اتفاق مذاهب بزرگ جهان، هرگز بصورت امری غیر سیاسی در نیاید و صرفاً در محدوده عبادت خداوند و بریدن از جامعه و عدم دخالت در امور سیاسی زندانی نشود. براین اساس رسیدن به این نتیجه امری آسان و حتی بدیهی است که اگر اسلام نخود اینگونه درگیر مسایل سیاسی است، خود بخود حرکات و گروه‌بندی‌های داخل آن نیز نمی‌تواند امری صرفاً غیر سیاسی باشد، و برای فهم این حرکات و گروه‌بندی‌ها لازم است علاوه بر جنبه‌های دیگر کار، به ماهیت و ذات سیاسی آنان نیز توجه کافی بشود.

خوشبختانه به نظر می‌رسد که در این راه قدم‌های بسیار مؤثری برداشته شده است و این هوشیاری تاریخی رفته رفته در درون امت‌های اسلامی شکل می‌گیرد که بجای دعوا و نزاع بر سر حوادث تاریخی، و یا جاودانی کردن یک تاریخ، بکوشند اسلام را در راه و رسمی که تعبیه و توصیه می‌کند دریابند. بخصوص که بهر حال اینگونه اختلافات پس از وفات پیامبر اسلام و بعد از «اکمال دین» پیش آمده است، و در نتیجه لازم است آنها را در بعد تاریخی خود هم مورد بررسی قرارداد و به جنبه‌های سیاسی آنها هم رسیدگی کرد.

نتیجه البته احتمالاً پیدا کسردن راه حل اختلاف نیست؛ مهم این است که از پس چنین نگرشی به تاریخ و ماهیت عقاید مذهبی خود، در واقع به نوعی خود شناسی تاریخی رسیده‌ایم که موجب میشود تا در هر دو اردو گاه مذهبی بسیاری از «بت‌های ذهنی» خویش را بشکنیم و دریابیم که هر تغییر و تحولی در نهادهای دینی بهر

حالت دارای علت و زیربنائی اجتماعی است و بدین لحاظ حاوی معنایی سیاسی می‌باشد. و به عبارت دیگر، جبهه‌گیری در دین - چه آگاهانه و چه ناخود آگاهانه - نوعی جبهه‌گیری سیاسی هم هست، و کار ما از این لحاظ چون اثر اجتماعی دارد، مسؤولیت اجتماعی را هم، که در اسلام بالاترین مسؤولیت‌هاست، با خود به‌مراه می‌آورد.

اما توجه داشته باشیم که قدرتمندان تاریخ اسلام نه تنها در این توفیق داشته‌اند که به اختلاف سیاسی رنگت مذهبی بدهند و در نتیجه امور موقت را تبدیل به پدیده‌های ازلی کنند، بلکه آنها ابزار بررسی واقعیت این پدیده‌ها را نیز از ما گرفته‌اند. بعبارت دیگر ما، با فراموش کردن ماهیت سیاسی اختلاف، و ژرف‌پیمائی در جنبه‌های «دینی»، و انتقال اختلاف سیاسی به حوزه اختلاف دینی، فی‌الواقع خود را از لحاظ سیاسی عقیم کرده‌ایم، و با ازدست دادن اندیشه سیاسی در واقع ابزار-های تحلیل واقعیت پدیده‌های تاریخی دینی را فروهسته‌ایم. حال اگر آن هوشیاری امیدوار کننده‌ای که از آن سخن گفتیم بخواهد عملاً وارد صحنه کارزار تحلیل و تعلیل سیاسی شود چاره‌ای نخواهد داشت جز اینکه ابزار کارش را جدا از آن تاریخ بیافریند، و در این آفرینش البته شرط عقل آن است که راه‌های رفته دیگران را دوباره نرود، و از یافته‌های دیگران سود بجوید.

نکته مهم و اساسی این که در این استفاده باید که ابزار را برای کار مخصوص خویش قالب‌ریزی کنیم. بهر حال مسئله این است که می‌بینیم متفکران بزرگ اسلام در طی يك قرن اخیر نه تنها به‌امکان شناخت درست اختلاف‌ها و قوف یافته و آن را يك ضرورت تاریخی

- لااقل این بار بر علیه تسلط جهان‌خواهانه غرب سرمایه‌دار - دانسته‌اند، بلکه در جستجوی یافتن ابزارهائی برای بررسی این اختلاف‌ها به بسیاری از پدیده‌های علمی، و از جمله جامعه‌شناسی سیاسی و مفاهیم آن، روی آورده‌اند. و این شیوه‌ای است که ما نیز چاره را در پذیرش آن دیده‌ایم.

اما در این بررسی نظر ما به همه نحلله‌های جامعه‌شناسی سیاسی نیست، بلکه بیشتر منظومه نظری جامعه‌شناس بزرگ آلمانی ماکس وبر را در نظر داریم که قسمت اعظم آن به بررسی مسئله رهبری و جانشینی اختصاص دارد و از نقطه نظر مطالعه مذهب تشیع اثنی‌عشری جامع‌ترین کامل‌ترین منظومه نظری بشمار میرود. در این مقاله کوشیده‌ایم این منظومه را تا آنجا که به بررسی ما درباره تشیع اثنی‌عشری مربوط میشود به تفصیل توضیح داده و نقاط ضعف و قدرت آن را به‌مدد تجربه دینی و غنی تاریخ تشیع اثنی‌عشری شرح نمایم.

در عین حال ذکر این نکته نیز لازم است که بهنگام نوشتن مقاله حاضر چنین فرض کرده‌ایم که خواننده ما با تاریخ شیعه آشناست و ازهای مختلف این تاریخ را می‌داند. بعبارت دیگر کوشیده‌ایم که این مقاله از حداقل شرح و تفصیلات تاریخی استفاده کنیم و هر کجا لازم شده مطلب را صرفاً به اشاره‌ای برگذار کرده‌ایم.

خواننده‌ای که با این تاریخ آشنا نیست البته مشکل خواهد داشت مطالب مطروح در این مقاله را تعقیب کند، بخصوص که هنوز بسخ مشروح و مدونی از سیر تحولات تشیع بطور اعم و تشیع اثنی‌عشری بطور انحصار در دست نیست و اگر عمری باشد نویسنده این

تعهد را برعهده گرفته است که نتیجه تحقیقات هشت ساله خود را در این باره بزودی بدست چاپ بسپارد؛ لکن شاید بهترین مجموعه مدون و خلاصه از چنین تاریخی را بتوان در کتاب «شیعه در اسلام» اثر استاد علامه سیدحسین طباطبائی یافت. کسیکه با مطالب آن کتاب آشنا شود بسهوات و عمق بیشتری بحث مقاله حاضر را تعقیب خواهد کرد.

نویسنده آرزو دارد که مقاله حاضر بجای برانگیختن هرگونه پیشداوری و تعصبی موجب پیدایش يك بحث اساسی در زمینه نقش فعال تشیع اثنی عشری در صحنه سیاست جهان اسلام و کشور ایران باشد.

اسماعیل نوری علاء

بررسی کیفیت رهبری پیامبر اسلام

از نظر جامعه‌شناسی سیاسی نخستین سؤالی که پیرامون مسئله رهبری در اسلام و تشیع پیش می‌آید آن است که «حضرت محمد بن عبدالله (ص) چگونه رهبری است؟» چرا که -لا اقل در سطح نظری- کار مسلمانان نسخه‌برداری از تعالیم آن حضرت و «تقلید»، دوره‌ای از اسلام است که در سایه فعالیت‌های او بخود شکل گرفته. اما این سؤال در واقع خود مبتنی بر چند پیش‌فرض تلویحی است. بعبارت دیگر این سؤال آنجا مطرح می‌شود که نخست بطور کلی انواع رهبری و رهبران را مطالعه کرده باشیم و سپس سعی کنیم که در قالب الگوی خود به فهم یک مورد مشخص، که در اینجا رهبری پیامبر اسلام است، پردازیم. پس برای ورود به مطلب از طرح طبقه‌بندی‌های موجود در جامعه‌شناسی

سیاسی گریزی نیست. مهم‌ترین کسی که در این نوع جامعه‌شناسی به مسئله رهبری پرداخته است ماکس وبر آلمانی است، اما در جامعه‌شناسی سیاسی و بخصوص در آثار ماکس وبر محور تفکر در مورد رهبری فی الواقع مسئله «تسلط» افراد است بر جامعه، و ماکس وبر این تسلط را چنین تعریف می‌کند:

«امکان قبولانیدن اراده فردی بر رفتار سایرین»^۱

نکته قابل توجه در این تعریف آن است که از یکسو به تسلط «فرد» بر جامعه نظر دارد - یعنی همانی که در اسلام و بخصوص در تشیع مطرح است - و از سوی دیگر این تسلط را در شکلی بسیار محدود مطالعه می‌کند. ماکس وبر می‌نویسد:

«ما اصطلاح تسلط را صرفاً بشکلی بسیار محدود بکار می‌بریم، در این شکل انواع موقعیت‌هایی که در آن منشاء قدرت رابطه آزادانه طرف‌های درگیر در مسئله است - مثلاً نظیر روابط موجود در بازار و اقتصاد آزاد - مورد نظر نیست. در کار ما تسلط بمعنی قدرت رهبری آمرانه گرفته شده است.»^۲ این تعریف نیز نه تنها اندیشه وبر را به حکومت در اسلام و تشیع نزدیک می‌کند، بلکه اساساً بین آن و طرز حکومت در مشرق زمین و بخصوص آسیا اشتراکات متعدد فراهم می‌آورد.

شاید ارتباط دادن «قدرت رهبری آمرانه» با اسلام و تشیع در زمانه ما، که زمانه گرایش به حکومت دموکراسی است، تا حدی زنده به نظر رسد. اما این ارتباط وجود دارد. در اسلام پیامبر را کسی

«انتخاب» نمی‌کند و او بر اساس قانون اساسی مصوب مردم حکم نمی‌راند. و در تشیع «امام» نیز چنین است.

اما این طرز تلقی از آمرانه بودن حکومت پیامبر یا امام با طرز تلقی نسبت به حکومت آمرانه دیگر رهبران جوامع اسلامی، مثلاً سلاطین غزنوی یا آل بویه، فرق دارد. تفاوت اساسی موجود بین این دو نوع حکومت آمرانه را مفهوم دیگری مشخص می‌کند که در اصطلاح جامعه‌شناسی سیاسی ماکس وبر «مشروعیت تسلط و حکومت» خوانده می‌شود. از نظر وبر هر حکومت و تسلطی، اگر بخواهد مورد پذیرش جامعه باشد، باید از «مشروعیت و حقانیتی» برخوردار باشد. و بخش عمده‌ای از جامعه‌شناسی سیاسی او متوجه یافتن منابع این مشروعیت است و او انواع تسلط و حکومت را بر اساس انواع منابع مشروعیت آنان دسته‌بندی می‌کند. بقول یکی از شارحین آثار وبر «مشروعیت یک نظم مسلط صرفاً امری فلسفی نیست. اعتقاد به آن می‌تواند موجب ثبات رابطه حکومت آمرانه با مردم باشد... همچون همه کسانی که بر دیگران نفوذ دارند، مردان قدرت نیز می‌خواهند تا قدرشان مشروع و تسلطشان بر حق شناخته شود و تبعیت دیگران از آنان امری طبیعی به حساب آید.»^۱

جوامعی که در جهان نو با مفهوم قوانین اساسی آشنا شدند میدانند که اکنون مشروعیت حکومت عبارت است از «قانونیت حکومت». به عبارت دیگر امروزه منشاء مشروعیت قدرت تسلط و حکومت «قانون» است و قانون خود نشانه اراده مردم محسوب می‌شود. این آشکارا

1- WME-942/WML-328

2- WME-946

تصوری جدید از منشاء مشروعیت است و جوامع تا بدین جا راه درازی را طی کرده‌اند. در این موارد کثراً حتی نمی‌توان از تسلط فرد سخن گفت، چرا که قانون و مسئله انتخابات قدرت را نه به یک فرد که به گروهی از افراد منتخب می‌سپارد و به حکومت آنان مشروعیت می‌بخشد. پس به هر دو لحاظ ما در این مقال به این نوع مشروعیت نظر نداریم، بلکه متوجه آن نوع مشروعیتی هستیم که منشاء آن قانون مصوب مردم معین نباشد و در عین حال به حکومت آمرانه یک فرد معین مربوط گردد.

برای این نوع حکومت و قدرت ما کس و بردن نوع منشاء مشروعیت می‌جوید. او نخست در این بحث می‌کند که در اکثر موارد مشروعیت قدرت‌های فردی ناشی از تقدس «سنت» است. مراد او از سنت بسادگی همه آن چیزهایی است که بشکل عادت‌های همیشگی اطاعت از افراد معینی را به اعضای جامعه توصیه می‌کنند.^۱ او دومین منشاء مشروعیت قدرت فردی در دوران پیش از پیدایش مفهوم قوانین اساسی را «کاریزما»^۲ می‌خواند.

در اصطلاح کلیسای مسیحی «کاریزما» عبارتست از لطفی که از جانب خداوند به قدیسان میشود و در نتیجه‌اش آنان در مرتبه‌ای بالاتر از آدمیان عادی قرار می‌گیرند.^۳ ماکس وبر این اصطلاح را در جامعه‌شناسی سیاسی و دینی خود توسعه بخشیده و از آن بعنوان خاصیتی یاد می‌کند که موجب میشود یکی از افراد جامعه در باور خود و نیز در باور

1- WME-954

2- charisma

3- WJS-329

سایرین صاحب قدرت‌های خارق‌العاده باشد. از نظر او «کاریزما» از نخستین پدیده‌هایی است که در ذهن انسان ظهور می‌کند و جهان‌بینی امروزی بشر تنها در مقایسه با جهان‌بینی معتقد بوجود «کاریزما» است که می‌تواند به معنی حقیقی خود وقوف یابد.

و بر در این مورد می‌نویسد: «تنها ما که بر اساس طرز تلقی‌های جدید از طبیعت به قضاوت می‌پردازیم می‌توانیم بطور عینی آنچه را در فراگرد علیت صحیح است از آنچه نادرست بحساب می‌آید تفکیک کرده و آنچه را از نظر قانون علیت نادرست است غیر منطقی بنامیم. حال آنکه از نقطه نظر کسیکه به نیروهای ماوراءالطبیعی اعتقاد دارد این تفکیک کلاً بصورت دیگری انجام میشود. او در واقع به کمتر یا بیشتر «عادی بودن» پدیده‌ها کار دارد. مثلاً البته برای او هر تکه سنگی نمی‌تواند واجد قدرت‌های غیر عادی باشد. بهمین ترتیب هر کس نیز قابلیت آن را ندارد که در «حال» فرورود. داشتن این حال فی الواقع شرط اولیه بدست آوردن نیروهای خاص نظیر هواشناسی، پیشگویی، معالجه مرضاء، و ارتباط گرفتن با سایر افراد از راه دور است. ما این قدرت را که در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف نام‌های گوناگونی دارد کاریزما می‌خوانیم.»^۱

بهر حال و در همه زمان‌ها مهمترین خاصیت کاریزما آن بوده است که شخص واجد آن میتواند بین جهان نادیدنی و جهان انسانی، مابین انسان و خدا، یا خدایان، بصورت واسطه‌ای عمل کند. چنین شخصی خود بخود و بنابه تعریف در جامعه بعنوان آدمی واجد صفات و قدرت-

1- WMS-2

تصوری جدید از منشاء مشروعیت است و جوامع تا بدین جا راه درازی را طی کرده‌اند. در این موارد کثراً حتی نمی‌توان از تسلط فرد سخن گفت، چرا که قانون و مسئله انتخابات قدرت را نه به یک فرد که به گروهی از افراد منتخب می‌سپارد و به حکومت آنان مشروعیت می‌بخشد. پس به هر دو لحاظ ما در این مقال به این نوع مشروعیت نظر نداریم، بلکه متوجه آن نوع مشروعیتی هستیم که منشاء آن قانون مصوب مردم معین نباشد و در عین حال به حکومت آمرانه یک فرد معین مربوط گردد.

برای این نوع حکومت و قدرت ما کس و بردن نوع منشاء مشروعیت می‌جوید. او نخست در این بحث می‌کند که در اکثر موارد مشروعیت قدرت‌های فردی ناشی از تقدس «سنت» است. مراد او از سنت بسادگی همه آن چیزهایی است که بشکل عادت‌ها و همیشگی اطاعت از افراد معینی را به اعضاء جامعه توصیه می‌کنند.^۱ او دومین منشاء مشروعیت قدرت فردی در دوران پیش از پیدایش مفهوم قوانین اساسی را «کاریزما»^۲ می‌خواند.

در اصطلاح کلیسای مسیحی «کاریزما» عبارتست از لطفی که از جانب خداوند به قديسان میشود و در نتیجه اش آنان در مرتبه‌ای بالاتر از آدمیان عادی قرار می‌گیرند.^۳ ماکس وبر این اصطلاح را در جامعه‌شناسی سیاسی و دینی خود توسعه بخشیده و از آن بعنوان خاصیتی یاد می‌کند که موجب میشود یکی از افراد جامعه در باور خود و نیز در باور

1- WME-954

2- charisma

3- WJS-329

سایرین صاحب قدرت‌های خارق‌العاده باشد. از نظر او «کاریزما» از نخستین پدیده‌های ایست که در ذهن انسان ظهور می‌کند و جهان‌بینی امروزی بشر تنها در مقایسه با جهان‌بینی معتقد بوجود «کاریزما» است که می‌تواند به معنی حقیقی خود وقوف یابد.

و بر در این مورد می‌نویسد: «تنها ما که بر اساس طرز تلقی‌های جدید از طبیعت به قضاوت می‌پردازیم می‌توانیم بطور عینی آنچه را در فراگرد علیت صحیح است از آنچه نادرست بحساب می‌آید تفکیک کرده و آنچه را از نظر قانون علیت نادرست است غیر منطقی بنامیم. حال آنکه از نقطه نظر کسیکه به نیروهای ماوراءالطبیعی اعتقاد دارد این تفکیک کلاً بصورت دیگری انجام میشود. او در واقع به کمتر یا بیشتر «عادی بودن» پدیده‌ها کار دارد. مثلاً البته برای او هر تکه سنگی نمی‌تواند واجد قدرت‌های غیر عادی باشد. بهمین ترتیب هر کس نیز قابلیت آنرا ندارد که در «حال» فرو رود. داشتن این حال فی الواقع شرط اولیه بدست آوردن نیروهایی خاص نظیر هواشناسی، پیشگویی، معالجه مرضاء، و ارتباط گرفتن با سایر افراد از راه دور است. ما این قدرت را که در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف نام‌های گوناگونی دارد کاریزما می‌خوانیم.»^۱

بهر حال و در همه زمان‌ها مهمترین خاصیت کاریزما آن بوده است که شخص واجد آن میتواند بین جهان نادیدنی و جهان انسانی، مابین انسان و خدا، یا خدايان، بصورت واسطه‌ای عمل کند. چنین شخصی خود بخود و بنا به تعریف در جامعه بعنوان آدمی واجد صفات و قدرت-

1- WMS-2

های خارق‌العاده از دیگران مشخص می‌شده و با خصوصیات خود در واقع بر دیگران تسلط می‌یافته است. آشکار است که تسلط او بر سایر افراد جامعه را نه قانون مشروعیت می‌بخشیده و نه سنت. این مشروعیت زاده عنایت نیروهای مافوق‌الطبیعه به شخص صاحب «کاریزما» بوده است.

اگر بخواهیم پدیده کاریزما را در حوزه جامعه‌شناسی عمومی مورد بحث قرار دهیم، و به عبارت دیگر با این فرض که هیچ پدیده اجتماعی نمی‌تواند واجد علتی اجتماعی نباشد ب جستجوی علت وجودی کاریزما در میان سایر عناصر جامعه باشیم، آنگاه می‌توانیم در تجزیه و تحلیل‌های وبر به سطور کوتاهی بر بخوریم که او در طی آنها میکوشد تا منشأ اجتماعی کاریزما را تا حدودی روشن سازد، هر چند که در این مورد چندان قاطعیتی در سخن او نیست. مثلاً وبر معتقد است که ظهور رهبران و قدرتمندان «کاریزماتیک»^۱ با دوره‌های خاصی از تاریخ همزمان است. او این مردان را «رهبران طبیعی اوقات بحران» می‌خواند و می‌نویسد: «در لحظات پریشانی - چه روحی باشد، چه بدنی، چه اقتصادی، چه اخلاقی و چه سیاسی - رهبران طبیعی جوامع نه صاحب منصبان منتخب مردمند و نه کسانی که در زبان امروزی ما «حرفه‌ای» خوانده میشوند... بلکه این رهبران را باید در میان صاحبان قدرت‌های خارق‌العاده بدنی و ذهنی جستجو کرد، قدرت‌هایی که عموماً ما وراء‌الطبیعی بحساب می‌آیند.»^۲ به اعتقاد او تبعیت بی‌چون و چرای پیروان اینگونه رهبران

1- Charismatic

2- WME - III/2

خارق‌العاده از آنان نیز ناشی از «پریشانی و اشتیاق» مردم است.^۱

نکته دیگر در مورد «کاریزما» اینکه وبر، برخلاف اصراری که دارد، بطور تلویحی نوعی «فلسفه تاریخ» را طرح کرده و اعتقاد دارد که کاریزما مهمترین منشأ مشروعیت تسلط فرد بر جامعه است، اما پس از مرگ یک رهبر کاریزماتیک مشروعیت جانشینان او، اگر قبول عام یابد، رفته‌رفته ماهیتی «سنتی» می‌یابد. ب عبارت دیگر، مشروعیت سنتی خود ناشی از وجود یک مشروعیت کاریزماتیک در لحظه‌ای از تاریخ جوامع است. اما اگر حکومت مشروع سنتی زمانی نتواند پاسخگوی نیاز جامعه به نظم باشد و آن «پریشانی» که گفتیم دیگر باره سر بر کشد آنگاه وضع پریشان جدیدی زاینده رهبران طبیعی جامعه و حکومت مشروع کاریزماتیک دیگری میشود. بدینسان در ذهن وبر و بطور تلویحی تاریخ مشروعیت حکومت‌ها در نوسانی دائمی بین «سنت» و «کاریزما» حرکت می‌کند، تا اینکه عاقبت جوامع به جهان نو پا می‌گذارند و مشروعیت سنتی و کاریزماتیک رافرو می‌نهند تا مشروعیت قانونی را جانشین آنها کنند.^۲ به یک تعبیر جوامعی که در آنها منشأ مشروعیت حکومت هنوز باسنت است و یا کاریزما هنوز به دوره تسلط منطق عینی معاصر پا ننهاده‌اند. از نظر وبر کاریزما، خاصیتی انقلابی و ضدنظام موجود دارد و از آن رو بظهور می‌پیوندد که جامعه در درون نظام موجود قادر نیست تا دیوارهای کهنه و پوسیده آن را از راه‌های سنتی و مستقر درهم شکند. کاریزما زاده سنت مستقر نیست، بلکه برضد آن عمل می‌کند و آن را

1- GMF - 249

2- BRM-326

یکی دیگر از خصوصیات مهم کاریزما، که ماکس وبر کمتر به آن پرداخته، عبارتست از قدرت آن در بهم ریختن نظم تقسیم وظایف رهبری و متمرکز ساختن انواع کارکردهای رهبری در وجود شخص کاریزماتیک. هر جامعه، در حالت عادی، از جنبه‌های مختلف دارای رهبران مختلفی است. مثلاً براحتی میتوان بین رهبری سیاسی با رهبری دینی و رهبری قضائی و رهبری جنگی تفاوت قایل بود. با ظهور رهبر کاریزماتیک این تفکیک‌ها از بین می‌رود و همه این انواع رهبری در وجود او متمرکز میشود. اما با مرگ او و آغاز فراگرد عادی شدن اوضاع بار دیگر این حوزه‌ها و جنبه‌ها از هم تفکیک شده و در هر زمینه رهبران خاص آن حوزه پیدا میشوند و بکار می‌آغازند.

سیر حرکت ظهوری رهبران کاریزماتیک مصادف است با تصرف يك يك مواضع رهبری سنتی در يك جامعه. مثلاً پیامبران، که از نظر وبر مهمترین نمونه‌های رهبری کاریزماتیک هستند، در آغاز بعثت خود با مقاومت همه صاحبان مناصب سنتی روبرو میشوند، اما همچنانکه دامنه نفوذ و تعداد پیروانشان فزونی می‌گیرد تک تک این مناصب را تصرف کرده و از آن خود می‌سازند. جادوگران نخستین کسانی که باید در برابر پیامبران قرار گیرند و شکست بخورند، آنگاه روحانیت مستقر است که با پیامبران بمبارزه برمی‌خیزد. در اینجا آن روحانیتی مورد نظر است که در واقع کل سیستم آموزش و فرهنگ جامعه را رهبری می‌کند. پیامبران این رهبری را از اینان نیز می‌گیرند. آنگاه دولتمندان از راه می‌رسند و جنگ پیامبران با آنان اگر به پیروزی انجامد - موجب میشود

که این رهبران کاریزماتیک منصب رهبری سیاسی و نظامی جامعه را نیز تصرف کنند. بدینسان اگر مبارزه رهبر کاریزماتیک قرین توفیق باشد او در طول زمان موفق میشود تا از همه جنبه‌ها و در همه زمینه‌ها رهبری جامعه را در دست گیرد.

حضرت محمد بن عبدالله (ص)، به لحاظ پیامبری خویش، در زمره مهمترین رهبران کاریزماتیک تاریخ قرار دارد. او «هدایت» مردم را نه همچون انقلابیون امروزی جهان، که بنا بر خواست و اراده نیروئی که خود را بنام «الله» به او معرفی کرده بود آغاز کرد و بدینسان از همان نخستین لحظات دعوت خویش واجد «کاریزما» بود. او با عالم «غیب» ارتباط داشت و ملک کبیر این عالم، که جبرائیل خوانده میشد، راه و رسم آن هدایت را بدو می‌آموخت. از لحاظ اجتماعی نیز زمینه برای ظهور يك چنین رهبری آماده بود. بهم خوردن مناسبات اجتماعی و شروع فراگرد پیدایش جامعه طبقاتی در عربستان، در هم ریختن نظم زندگی عشیرتی، ظهور انواع مالکیت‌های خصوصی و نظام برده‌داری، همه و همه نوعی پریشانی «اجتماعی - روانی» را بر جامعه عربستان مسلط کرده و درست در این هنگام بود که ندای رسالت محمدی از شهر مکه برخاست. تنها بیست و سه سال وقت لازم بود تا کاریزمای پیامبری همه سطوح و کارکردهای رهبری را در خود جذب کنند و محمد (ص) بصورت رهبر بلامنازع عربستان درآید و نخستین دولت اسلامی تأسیس گردد. برای مسلمانان او رهبر باطنی، ظاهری، قضائی، آموزشی و روحانی جامعه بود.

برای دانشجوی جامعه‌شناسی سیاسی که به مطالعه تاریخ اسلام

می پردازد همیشه این سؤال مطرح است که در برابر اصطلاح «کاریزما» کدام مفهوم اسلامی را می توان یافت. سخن بر سر ترجمه این کلمه به فارسی نیست، چرا که در آن صورت فارسی سره دارای اصطلاحی معادل «کاریزما» هست، و آن همان «فره ایزدی» است. عبارت دیگر ما در ایران و در آئین های پیش از اسلام دارای چنین مفهوم معادلی بوده ایم. در حوزه نظر، فره ایزدی که از آن زرتشت بود بعدها به شاهان ساسانی منتقل شد و در اجتماع ساسانی شاهنشاه مظهر نیروهای زمینی و آسمانی و پیوندی میان ایزدان و آدمیان شد.^۱ پس هر آن رهبری که صاحب این فره باشد در واقع «رهبر فرهمند» است و رهبریش از نسوع «رهبری فرهمندان» بشمار می رود. اما در اسلام چه؟ مفهوم معادل «کاریزما» و «فره» در اسلام چیست؟ در این مورد هیچگونه تحقیق خاصی انجام پذیرفته است. شنیده شده که بعضی ها مفهوم معادل را در حوزه کلمات هم خانواده با «کرامت» جستجو می کنند، شاید از آنجا که بجای توجه به کارکرد «کاریزما» به نتایج آن توجه می کنند، که لااقل در مورد رهبران باطنی و پیامبران بصورت معجزه و کرامت و خرق عادت تجلی می کند. لکن در جامعه شناسی سیاسی مفهوم کاریزما پیش از آنکه از نقطه نظر اخیر مورد توجه باشد، به این خاطر طرح میشود که موجد و موجب برقراری رابطه «تسلط» بین رهبر و پیروان اوست. به عبارت دیگر کاریزما مفهومی است که در ظل آن این تسلط ممکن میشود. حال اگر در برقراری تسلط ظهور معجزه و کرامتی هم در کار باشد، این امر جنبه فرعی و عرضی دارد.

۱- شاهرخ مسکوب- مقدمه ای بر رستم و اسفندیار - ص ۱۸

پس در میان مفاهیم اسلامی باید در جستجوی مفهومی بود که رساننده معنای «تسلط» باشد.

این تسلط در اسلام، در همه اشکال خود، اگر دارای مشروعیت باشد، به «ولایت» تعبیر میشود (به فتح واو) و معنای آن «نصرت و ربوبیت» است و کسی که صاحب اینگونه ولایت باشد «ولی» و یا «مولا» خوانده میشود. در اسلام «اکمل ولایات ولایت بساری تعالی نسبت به سلسله کاینات است. چه کافه ممکنات در تمام شئون و اطوار نیازمند بحق و مقهور اویند، و بهیچ وجه از حیث وجود استقلال ندارند و تقدم وجودی آنها به ذات پروردگار است...»^۱ و مقصود از ولایت در آیه «هنالك الولاية لله الحق»^۲ هم همین ربوبیت است.

اما این «ولایت» دو وجه «طبیعی» و «حادث» دارد. به عبارت دیگر در بعضی از موارد ولایت کسی بر دیگری امری طبیعی است، مثل ولایت پدر بر فرزند، و همینکه کسی صاحب فرزندی شد بطور طبیعی بر او ولایت دارد. اما اغلب این ولایت امری تفویضی است و در نتیجه جنبه حادث دارد. عبارت دیگر در این مورد هنگامیکه سخن از ولایت کسی می رود لازم است منشاء تفویض این ولایت روشن و دلیل این ادعا معلوم باشد. مثلاً تسلط رهبر سیاسی یا مذهبی از نوع ولایت حادث است و در نتیجه میتوان از دلیل و منشاء تفویض آن پرسش کرد. پاسخ به این پرسش در واقع بیان نوع مشروعیت آن ولایت است. از آنجا که در اسلام ولایت اصیل و همیشگی و قدیم از آن خداوند است، همه انواع دیگر ولایات باید بصورتی مشروعیت خود را در اتصال با این

۱- سنکلیجی- عقود و ایفاعات - ص ۱۳۷

۲- سوره کهنف- آیه ۴۴

منشاء تفویض جستجو کنند. در ولایت طبیعی به لحاظ اینکه خداوند خالق کل ممکنات است این مشروعیت خود بخود وجود دارد و تفویض امر ولایت از طریق خلقت انجام پذیرفته است. اما در ولایت حادث باید همواره سلسله مراتب اتصال این نوع ولایت را با خداوند مورد پرسش قرارداد. در اندیشه قرآنی ولایت کلی از جانب خداوند به پیامبر تفویض شده است. دلیل آنهم وجود آیات متعددی است که بر این امر حکایت دارند، آیاتی که پیامبر را مسلط بر مردمان معرفی می کنند:

۱- انما ولیکم الله ورسوله، (سوره مائده - آیه ۵۵)

(بدرستی که ولی شما خداوند و رسول اوست.

۲- النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم (سوره احزاب - آیه ۶)

(پیامبر بر مؤمنین بیش از خودشان تسلط دارد.)

بدینسان در اسلام ولایت الهی از طریق وجود پیامبر به روی زمین و بداخل جامعه منتقل میشود. پس بنا به تعریفی که درباره رهبری کاریزماتیک پیامبران کردیم روشن میشود که از لحاظ جامعه شناسی سیاسی ولایت پیامبر اسلام و تسلط او بر مردم نوعی ولایت و تسلط کاریزماتیک است. به عبارت دیگر هر کجا که ما سخن از «ولایت نبوی» میگوئیم در واقع به یکی از نمونه های رهبری کاریزماتیک اشاره می کنیم که در قالب پیامبر اسلام ظهور کرده است و در نتیجه میتوانیم «ولایت نبوی» را معادل اسلامی اصطلاح «رهبری کاریزماتیک» بدانیم. حال در صورتیکه در جستجوی معادلی اسلامی برای اصطلاح «کساریزما» باشیم میتوانیم در برابر آن «ولایت نبوی» را بگذاریم. بدینسان «نبی»

همان «ولی کاریزماتیک» خواهد بود، یعنی کسی است که صاحب «کاریزما» یا «فره» و یا «ولایت نبوی» است.

محمد (ص) از طریق ولایت نبوی بود که توانست وظیفه انقلابی خویش را به سامان رساند، همه تشکیلات جامعه عرب را درهم ریزد، و اساس اجتماع و امت اسلامی را فراهم آورد. در واقع این «ولایت نبوی» بود که به اعمال او مشروعیت و حقانیت می بخشید و رهبری او را در همه سطوح سیاسی، باطنی و روحانی مشروع میساخت.

بحران جانشینی

یکی از مهمترین مسائلی که در بحث راجع به رهبری کاریزماتیک پیش می آید مسئله مرگ رهبر کاریزماتیک و ضرورت تعیین جانشین برای اوست. میراث هر رهبر کاریزماتیک را می توان به دو بخش تقسیم کرد. بخش نخست عبارتست از آنچه که او به پیروانش آموخته: حرفهایش، عقایدش، درسهایش و نظریه‌هایش. به مجموعه این‌ها اغلب بعنوان چیزی «مقدس و تغییرناپذیر» نگریسته میشود و - لاقلاً بطور نظری - جامعه جدید بر بنیاد این مجموعه تأسیس شده و به حیات خود ادامه میدهد. دومین میراث عبارتست از همان مجموعه کارکردهای اجتماعی و مناصب رهبری که بصورت یک «منصب ترکیبی کاریزماتیک» از رهبر کاریزماتیک متوفی بجای می ماند.

بدینسان می توان به وجود دو نوع کاریزما اعتقاد داشت، نوع نخست «کاریزمای شخصی» است که در شخص کاریزماتیک فرودمی آید،

اورا به رهبری می رساند، حکومت اورا مشروعیت می بخشد، و با مرگ او از بین می رود؛ و نوع دیگر «کاریزمای غیر شخصی» است که موجب مشروعیت منصب بازمانده از رهبر کاریزماتیک می باشد. در واقع این نوع نخست کاریزماست که بیشتر مورد بحث و برقرار گرفته و او آن را «کاریزمای ناب» نامیده است، و همین کاریزماست که انقلابی و ضد نظام مستقر عمل می کند. در واقع حتی میتوان به نوعی تضاد بین کاریزمای شخصی و غیر شخصی قایل بود، چرا که کاریزمای شخصی از راه در افتادن با نظم مستقر به جنگ سنت‌های منشاء مشروعیت حکومت موجود می آید، سنتی که خود حاصل ادامه کاریزمای غیر شخصی در قالب «منصب» بازمانده از رهبر کاریزماتیک قبلی است^۱ در مرگ هر رهبر کاریزماتیک نخستین مسئله این است که چه کسی یا کسانی شایسته احراز این منصب ترکیبی هستند. البته باید توجه داشت که ضرورت جدائی کارکردهائی که در وجود رهبر کاریزماتیک با هم جمع میشوند معمولاً به یک تن خاص اجازه نمیدهد تا مطلقاً وارث همه آن کارکردها شود، مگر آنکه شرایط اجتماعی خاصی که با ظهور رهبر کاریزماتیک ملازم بوده همچنان برقرار باشد و این شرایط ادامه رهبری کاریزماتیک را در وجود رهبر کاریزماتیک بعدی ایجاب کند آنچه معمولاً پیش می آید تقسیم شدن تدریجی این کارکردهاست. بدینسان در فراگرد تجزیه منصب ترکیبی میتوان امکانات متعددی را جست. در هر شرایطی بعضی از کارکردها زودتر مستقل میشوند، و بعضی تادیرزمانی بایکدیگر باقی مانده و در اختیار یک تن خاص قرار میگیرند.

در همین جا می‌توان به تشابه ظاهری این وضع با بحران جانشینی که معمولاً پس از مرگ دیکتاتورهای پیش می‌آید اشاره کرد. اگر رهبر کاریزماتیک به لحاظ قدرت جاذبه کاریزما اداره کار کرده‌ای گوناگون رهبری را بطور طبیعی بعهده می‌گیرد، دیکتاتورهایم بابکار بردن زور و حيله همه سازمان‌ها و نهاد‌های رهبری جامعه را تعطیل می‌کنند و خود عهده‌دار همه انواع کار کردهای رهبری میشوند. نتیجه اغلب در پی مرگ رهبر کاریزماتیک یا دیکتاتور یکی است، چرا که بحران جانشینی در واقع عبارت است از شروع فراگردی که در طی آن منصب ترکیبی رهبر سابق روبه تجزیه می‌گذارد.

بهر حال باید توجه داشت که کار کردی که «رهبری سیاسی» نام دارد معمولاً زودتر از سایر کار کردها خود را از مجموعه این منصب ترکیبی رها کرده و مستقل میشود، چرا که در پی مرگ رهبر کاریزماتیک آنچه بیش از همه چیز برای جامعه فوریت حیاتی دارد یافتن یک جانشین قابل برای احراز منصب رهبری سیاسی است. تفکیک کار کردهای رهبری در حوزه‌های قضائی، آموزشی و نیز روحانیت با کندی و سختی بیشتری انجام می‌پذیرد و در مورد جامعه‌شناسی سیاسی هم درست همین کار کرد سیاسی و مسایل مربوط به آن در امر جانشینی است که حائز اهمیت می‌باشد و ماکس وبر به آن پرداخته است.

آنچه در مورد نتایج فراگرد تجزیه منصب ترکیبی بازمانده از رهبران کاریزماتیک برای کار ما اهمیت خاصی دارند آن است که عموماً هر یک از کار کردها در این فراگرد زاینده منصبی خاص میشوند. مثلاً کسیکه منصب قضاوت را احراز می‌کند در واقع در پی جدائی کار کرد

قضائی رهبری از کل منصب ترکیبی آمده است و بهر حال منصب خود را همان منصب رهبر کاریزماتیک می‌بیند و می‌داند. این موضوع در سایر حوزه‌ها نیز پیش می‌آید و بدین ترتیب رهبر کاریزماتیک نه یک جانشین بلکه چندین جانشین پیدامی‌کند. این جانشینان از آنجا که هر یک منصب خود را همان منصب رهبر کاریزماتیک می‌بیند، خود را نیز جانشین منحصر بفرد آن رهبر برمی‌شمارد و در نتیجه بین جانشینان متعدد رهبر کاریزماتیک اختلاف و تضاد عمیقی بوجود می‌آید و هر یک خود را جانشین برحق رهبر کاریزماتیک دانسته و دیگران را «غاصب» این حق اعلام میدارند. این اختلاف بخصوص در دو سطح رهبری مذهبی و رهبری سیاسی همیشه وجود دارد، چرا که لااقل بطور سنتی سایر کار کردهائی نظیر امور آموزش و پرورش و قضاوت اغلب تابع یکی از این دو نوع رهبری هستند. دستگاه روحانیت در واقع مدعی آن است که اساس رهبری همانا تنزیل کاریزما و ظهور آن در رهبر گذشته است و از آنجا که روحانیت تنها دستگاه مربوط به امور ماوراءالطبیعه بحساب می‌آید، این کاریزما مستقیماً و صرفاً برای این دستگاه به ارث گذارده میشود. البته دستگاه‌های دیگری هم نظیر سازمان‌های باطنی و جادوئی هستند که مدعی همین توارثند، لیکن در اکثر موارد روحانیت بخاطر وسعت کار خویش بیش از آن سازمان‌ها در طرح این ادعا کوشاست. بخصوص باید به این نکته توجه داشت که روحانیت، با در دست داشتن کار کردهای مربوط به رهبری آموزشی و قضائی، بیش از دستگاه‌های باطنی دارای هویتی سیاسی است. بهر حال میتوان در هر بحران جانشینی نشانی از مرگ رهبر کاریزماتیک به پیدایش یک مثلث رهبری اشاره کرد: رهبری

سیاسی، رهبری روحانی و رهبری باطنی. این هر سه مدعی اند که وارث برحق منصب بازمانده از رهبر کاریزماتیک هستند و در نتیجه باید یکدیگر اختلاف دارند. اما اگر اختلاف بین رهبری باطنی و رهبری روحانی اختلافی بیشتر مذهبی است، تضاد بین رهبری سیاسی و رهبری روحانی عموماً ماهیتی سیاسی دارد. تفاوت اساسی دیگر آن است که ادعای رهبری باطنی بر این فرض استوار است که ارتباط باعوالم ماوراءالطبیعی با مرکز رهبر کاریزماتیک به پایان نرسیده است و اتصال کاریزماتیک همچنان ادامه دارد، حال آنکه رهبری سیاسی و رهبری روحانی هر دو کار خود را با این فرض آغاز می کنند که با مرکز رهبر کاریزماتیک آن ارتباط و این اتصال به پایان آمده است و آنچه باقی مانده همان دو میراث مقدس رهبر است که عبارت باشند از کتاب و منصب.

در سطح رابطه بین رهبری سیاسی و روحانی به این نکته نیز اشاره کنیم که گاه رابطه دوستانه بین این دو نوع رهبری میتواند سخت برای هر دو مفید باشد، چرا که روحانیت میتواند «مشروعیت» رهبری سیاسی را تأمین کند و رهبری سیاسی نیز قادر است تا روحانیت را در برابر مخالفت رهبری باطنی جامعه حفظ نماید. اما اگر بین رهبری روحانی و رهبری سیاسی اختلاف رخ دهد، آنگاه رهبری باطنی میتواند نقش تعیین کننده ای را در این میان بازی کند.

بهر حال آنچه در اینجا ذکر آن اهمیت دارد اینست که در مطالعه تاریخ اغلب میتوانیم شواهد بسیاری را در نزدیکی رهبری سیاسی با روحانیت بیابیم، لکن این نزدیکی نافی اختلاف اساسی و ذاتی این دو نوع رهبری با هم نیست. کافیست تاریخ رهبری سیاسی در طی یک بحران

اجتماعی ضعف و فتوری از خود نشان دهد تا بلافاصله این اختلاف آشکار گردد و روحانیت بگوشد تا از آن بحران و این ضعف بسود استقلال خویش عمل کند. بهمین دلیل است که ماکس وبر نیز به حل نهایی اختلاف بین این دو نوع رهبری قایل نیست و می نویسد:

«کم اتفاق می افتد که اختلاف بین نیروهای سیاسی و روحانی با پیروزی کامل یکی برد دیگری حل شود. تاریخ همه کلیساها و دستگاه های مذهبی نشان میدهد که حتی قوی ترین روحانیت ها نیز مجبور به سازش با واقعیات اقتصادی و سیاسی هستند...»^۱

در اسلام بحران جانشینی بطور طبیعی و بلافاصله پس از مرگ پیامبر پیش آمد. آنچه از پیامبر به میراث رسید کتاب مقدس قرآن بود و منصب رهبری جامعه در همه سطوح خود جستجوی دلایل اختلافانی را که بلافاصله در تعیین جانشینی پیش آمد به مطالعات تاریخی وا میگذاردیم و به این میپردازیم که فراگرد عادی شدن کاریزما چگونه آغاز شد و چه تحولاتی را بخود پذیرفت. جانشین پیامبر از طریق شورائی که در «سقیفه بنی ساعده» برپا گردید «انتخاب» شد و همین انتخاب در نخستین قدم و بطور آشکار نشان داد که این جانشین منتخب صاحب هیچگونه کاریزمای شخصی نیست. مشروعیت او در این بود که برای احراز منصب کاریزماتیک پیامبر انتخاب میشد و بدینسان مشروعیت جانشین پیامبر نه به لحاظ اتصال او به کاریزمای رهبر، بلکه به خاطر انتخاب او بروش های «سنتی» اعراب بدست می آمد. در انتخاب نام منصف جانشین هم همین ملاحظه بکار رفت و بجای آنکه نامی انتخاب گردد که واجد اشاره ای به «ولایت نبوی» پیامبر باشد از لفظ «خلیفه»

استفاده شد که در قرآن برای معرفی «آدم» بعنوان خلیفه خداوند در زمین بسکار رفته است^۱. بعبارت دیگر و چون لفظ «خلیفه» در قرآن اشاره به ولایت طبیعی انسان بر سایر موجودات می کند، میتوان نتیجه گرفت که غرض از انتخاب این نام برای جانشین پیامبر آن بود که بیشتر بر ولایت طبیعی رهبر جامعه سنتی تأکید شود نه بر ولایت حادث نبوی. بکلامی دیگر از همان آغاز شورای سقیفه نشان داد که تنها در جستجوی يك جانشین سیاسی برای رهبر کاریزماتیک از دست رفته است و به سایر وجوه این رهبری کاری ندارد. این امر را خلیفه دوم با انتخاب نام «امیر المؤمنین» برای خود آشکارتر کرد، چرا که کلمه «امیر» مشتق از فعل «امر» است و اربساطی با ولایت نبوی ندارد. در اینجا اشاره البته به سفارش قرآن هم بود که میگوید «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اول الامر منکم»^۲ (یعنی اطاعت کنید از خداوند و رسول و صاحبان امری که در میان شما هستند). بدینسان خلیفه اسلام مدعی شراکت در ولایت نبوی نبود بلکه کارکردی سیاسی داشت و «صاحب امر» بود، همانگونه که در افق سیاست خداوند و رسول او هم صاحب امر هستند. پس منصب خلافت منصب جانشینی سیاسی پیامبر است و مشروعیت آنهم در اعمال روش های «سنتی» بوده است نه اسلامی. خلیفه «رهبر سنتی» است و مشروعیت خود را به لحاظ بیعت مردم با خود بدست می آورد نه به لحاظ شراکت در ولایت نبوی پیامبر.

اعتراض علی بن ابیطالب (ع) و دوستان معدود او از همان آغاز در واقع متوجه همین فراموش کردن جنبه «ولائی» جانشینی پیامبر بود، بخصوص که پیامبر در آخرین سال حیات خویش به شهادت همگان و

۱ - سوره بقره - آیه ۳۵ ۲ - سوره نساء - آیه ۵۹

به تصریح تمام علی (ع) را در واقعه ای که به «واقعه غدیر خم» شهرت یافت در «ولایت نبوی» خود شریک کرده بود. او پس از دعوت مسلمانان به گردهم آمدن، در بزرگترین اجتماع مسلمانان آنروز از آنان پرسیده بود که:

الست اولی بکم من انفسکم ؟

(آیا من از شما بر شما مسلط تر نیستم؟)

و پاسخ شنیده بود که «بلی». پس اعلام داشته بود که:

- من كنت مولا فلهذا علی مولا .

(هر آنکس که من مولای اویم، این علی مولای اوست).

و مردم را برای بیعت کردن با علی (ع) دعوت کرده بود. البته باید توجه داشت که این بیعت با آن بیعت مربوط به انتخاب خلیفه فرق دارد. اینجا مردم اطاعت امر رسول می کنند و بیعتشان شکل خارجی آن اطاعت است و در واقع از طریق این بیعت هیچ حقی رابه کسی وا نمی گذارند، چرا که حق و مشروعیت آن حق از جانب رهبر کاریزماتیک تفویض شده است.

وجود يك چنین سابقه ای در انتخاب جانشین، که یکی از معدود موارد تاریخی است، خود موجب شد که دستگاه رهبری سیاسی اسلام بدقت هرچه تمامتر از بحث درباره «ولایت» خودداری کند و بدنبال الفاظ «خلیفه» و «امیر» برود. اما از نظر علی (ع) و طرفداران معدودش حق جانشینی به او تعلق داشت و مشروعیت این حق نیز از طریق وصیت رهبر کاریزماتیک بدست می آمد. بهر حال جریان امور در آن لحظات تاریخ صدر اسلام طوری بود که این اعتراض کاری از پیش نبرد و علی (ع)

بصورت معترضی خاموش در داخل محیط بسته پایتخت اسلامی در آمد و یارانش هم، در قالب یک اقلیت سیاسی، نام «شیعه علی» بخود گرفتند.

علی (ع) بیست و چهار سال بعد از رحلت پیامبر (ص) از جانب سربازان شورشی عرب که از ظلم خلافت اسلامی به جان آمده و سومین خلیفه را کشته بودند به رهبری «انتخاب» شد. همین نفس «انتخاب» از یکسو و نیز این حقیقت که علی در سالهای آخر عمر خویش در مقام رهبری جامعه «خلیفه» و «امیر المؤمنین» خوانده میشد از سوی دیگر، نشانه آن است که در طی بیست و چهار سال مزبور رهبری سیاسی جامعه، باتکیه به گسترش وسیع اسلام و آمدن مردمی تازه، به خوبی موفق شده بود که مفهوم «ولایت» را تغییر دهد و خاطرۀ واقعه «غدیر خم» را پاک بشوید.

یکی از روش های بکار گرفته شده برای این تغییر مفهوم کوشش در بزرگ کردن دیگر معانی کلمه «مولا» و جدا کردن آن از حوزه مفهوم «ولایت» است. برای «مولا» حدود ده معنای مختلف وجود دارد که یکی از آنها به معنی «اولی به تصرف» است و بقیه چیزهایی هستند در حدود «محب»، «ناصر» و «دوست». دستگاه رهبری سیاسی اسلام همه کوشش خود را بکار برد تا نشان دهد که در جریان واقعه غدیر خم کلام پیامبر ناظر بر این معانی بوده است نه به معنای «اولی به تصرف» و در نتیجه جلوگیری از جانشینی علی (ع) امری خلاف سفارش پیامبر نمی باشد، حال آنکه با توجه به سؤال نخستین پیامبر در غدیر خم (الست اولی بکم من انفسکم؟) آشکارا استفاده از کلمه «مولا» ناظر بر معنای «اولی به تصرف» آن است. اما توفیق کسانی که کوشیدند تا این معنای خاص از کلمه مزبور مستفاد نشود آنچنان بوده است که اکنون نیز حتی بسیاری

از شیعیان بحث درباره شایستگی علی (ع) را، برای جانشینی پیامبر از لحاظ سیاسی، دون شأن او میدانند و «خلافت» را نه بعنوان یکی از جلوه های محتمل «ولایت» که ضد آن برمی شمارند.

واقعه غدیر خم از نظر جامعه شناسی سیاسی دارای اهمیت خاصی است، زیرا در طی آن یکی از نوادر موارد تاریخی پیش می آید و یک رهبر کاریزماتیک برای خود جانشینی تعیین می کند. از آنجا که میدانیم رهبر کاریزماتیک مناصب مختلف و کارکردهای گوناگونی را در حوزه رهبری خود جذب کرده و از جمع آنها یک منصب ترکیبی میسازد، بهنگام برخورد با موردی که در آن رهبر کاریزماتیک جانشینی برای خود تعیین می کند این پرسش پیش می آید که نامزد جانشینی فی الواقع از لحاظ کدام یک از جنبه های مختلف رهبری بعنوان جانشین تعیین شده است؛ و آیا همچون خود پیامبر در کلیه جنبه ها، چه باطنی و چه ظاهری، و چه سیاسی و چه روحانی، بر مردمان ولایت دارد و یا فقط در یک یا چند جنبه به جانشینی انتخاب شده است. مبهم بودن این نکته است که موجب شده تا علی (ع) تحت عناوین مختلفی به جانشینی پیامبر شناخته شود. عده ای او را صرفاً جانشین سیاسی پیامبر دانسته اند، و عده ای نیز همه خصوصیات پیامبر را برای او قایل بوده اند، جز اینکه او مأمور ابلاغ وحی نبوده است. بعبارت دیگر، در تصور این عده اخیر «ولایت نبوی» که از جانب خداوند به پیامبر اسلام عرضه شده بود در طی واقعه غدیر خم به علی (ع) منتقل شده و او نیز یک رهبر کاریزماتیک است و با وجود او «ولایت نبوی» بصورت «ولایت علوی» ادامه یافته است. این نظریه در واقع منکر آن است که با مرگ رهبر کاریزماتیک، اتصال

کاریزماتیک نیز پایان رسیده و از آن پس تنها کتاب مقدسی باقی مانده است و منصب کاریزماتیکسی. از دید این نظریه اساساً دوره رهبری کاریزماتیک پایان پذیرفته است و کاریزما از رهبری به رهبری دیگر انتقال یافته است. در همین نظریه است که برای علی (ع) نیروهای ماوراءالطبیعی بسیاری قایل شده و به آنها بعنوان نشانه‌های ادامه حیات کاریزما در وجود او اشاره میشود.

در هر حال و لااقل سه چهاردهه پس از ترور سیاسی علی (ع) اعتقاد به کاریزماتیک بودن رهبری او بصورت جزئی از اعتقادات کسانی در آمد که شیعه خوانده شده و در برابر سلطنت جدیدالتاسیس اموی جبهه گرفته بودند. شرایط نیز دیگر باره ظهور رهبران کاریزماتیک را ایجاد میکرد. ظلم امویان، نارضایتی بخش عمده‌ای از اعراب، و سرخوردگی ملل مقهور بدست ارتش اسلام که جذب شعارهای مساوات طلبانه و عدالت خواهانه آن شده بودند، همه و همه یک حرکت وسیع انقلابی را در درون جامعه زمینه‌سازی می‌کرد و اقتضای این حرکت وجود ظهور رهبران جدید کاریزماتیک بود. شیعه اکنون نام همه نهضت‌های انقلابی و مردمی بود که علی (ع) و دو فرزندش حسن (ع) و حسین (ع) را بعنوان تمثیل اعلای مخالفت با ظلم و رهبری توده‌ها پذیرفته و در نهانخانه ذهن خویش هر روز بعدی تازه از نیروهای ماوراءالطبیعی آنان را کشف میکردند. در آن زمان «ولاء علوی» تنها زمینه‌ساز مشروعیت هر آنکسی می‌توانست باشد که خیال رهبری جامعه را در سرمسی بخت و «ولایت علوی» دیگر در هیچ دلی و مغزی تنها معنای جانشینی سیاسی یا روحانی رانداشت، بلکه نیاز به رهبری کاریزماتیک از این «ولایت» مفهومی عام

را می‌طلبید که بر ظاهر و باطن هر دو حکم براند. در این حال بود که لفظ «امام» رفته رفته در مقابل لفظ «خلیفه»، که صرفاً معنای رهبر سیاسی سنتی را داشت، به معنی رهبر کاریزماتیک بکار گرفته شد. «امام» شیعیان هر آنکسی بود که «ولاء علوی» به او می‌رسید، همانگونه که «ولاء علوی» خود زاده انتقال «ولاء نبوی» به علی (ع) بود. اکنون برای شیعیان تنها دلیل مشروعیت ادعای رهبری افراد داشتن این «ولاء» یا «کاریزما» بود.

تاریخ تشیع به جامعه شناسی سیاسی می‌آموزد که هنگامیکه در جامعه‌ای شرایط ملازم با ضرورت وجود رهبری کاریزماتیک از نسلی به نسلی منتقل میشود خود بخود کاریزما نیز باید قابلیت انتقال داشته باشد، اما باید دید که این انتقال کاریزما چگونه می‌تواند صورت پذیرد. سنتی‌ترین نوع تصور در مورد این انتقال البته داشتن قرابت خونی و رابطه پدر و فرزندی با رهبر کاریزماتیک است. کاریزمای پدر از راه خون می‌تواند به فرزند انتقال یابد. در تساریخ تشیع نیز همین مسئله مورد قبول واقع شد، اما امکان حصر کار بر این نوع انتقال وجود نداشت چرا که در تاریخ آغاز شیعه «ولاء نبوی» نه از طریق خون که از راه وصایت به «علی» منتقل شده بود. در عین حال نخست حسن (ع) و سپس حسین (ع) دریافت کنند «ولاء» پدر خویش بودند، یعنی دو برادر و نه یک پدر و فرزند. این وضعیت پریشانی‌هایی را در امر یافتن رهبر کاریزماتیک بعدی پیش می‌آورد. مثلاً مختار ثقفی، که بنام انتقام خون شهدای کربلا قیام کرد، رهبری کاریزماتیک را نه در علی بن حسین (ع) که در محمد حنفیه، فرزند دیگر علی بن ابیطالب (ع)، جستجو کرد؛ و

یا چون انقلاب وسیع شیعی بر حکومت اموی پیروز شد این عباسیون بودند که مدعی شدند «ولاء علوی» بر طبق وصیت هاشم بن محمد حنفیه به آنان منتقل شده است. بدینسان خاندان عباسی جانشین خاندان اموی شدند و ادعای داشتن مشروعیت کاریز ماتیک کردند. همین ادعاست که موجب شده تاهریک از خلفای این خاندان لقبی برای خود تعبیه کرده و جزئی از این لقب را نام «الله» قرار دهد. وجود نسام خداوند در لقب خلفای عباسی نشانه ادعای آنانست نسبت به مشروعیت کاریز ماتیک خود.

پیروزی عباسیان و ادامه سیاست‌های ظالمانه اموی بوسیله ایشان ضربت سختی بود که بر پیکر انقلاب توده‌ها وارد شد و در نتیجه موجب گردید تا در نظریه انتقال کاریز ما نیز تجدید نظر شود. در اینجا بسود که انظار دیگر باره متوجه رابطه خون‌ریز رهبران کاریز ماتیک بسا یکدیگر گردید و در بازبینی تاریخ گذشته اعلام شد که کاریزمای پیامبر اگر چه بوسیله نصب و وصیت به علی (ع) انتقال یافته، لیکن ارتباط خون‌ریز همچنان مهمترین عامل این انتقال بوده است. کاریزمای پیامبر و علی (ع) در واقع از طریق خون نیز به حسن (ع) و حسین (ع) منتقل شده است و جز علی (ع) دیگر رهبران کاریز ماتیک، با ائمه واقعی شیعی، نمیتوانند جز فرزندان فاطمه (ع) باشند. اینگونه بود که مشروعیت رهبری محمد حنفیه، هاشم پسر او، و نیز مشروعیت حکومت خاندان عباسی به یکباره نفی شد و شیعه این بار توانست بنام ائمه فاطمی خویش در برابر خلافت اسلامی وضع بگیرد. و لاء نبوی یکبار از راه وصیت و یکبار از راه خون به ائمه فاطمی منتقل شده بود و جز آنان هیچ کس نمی‌توانست داعیه مشروعیت داشته باشد.

از آن پس یافتن رهبر کاریز ماتیک بسیار آسان‌تر بسود و همین

نکته موجب گردید که فاطمیون در سراسر دوران حکومت عباسیون بشدت تحت مراقبت قرار گیرند و از فعالیت سیاسی محروم شوند. ائمه فاطمی شیعه از امام صادق (ع) به بعد همواره تحت مراقبت و شکنجه بودند و امکان فعالیت از آنان سلب شده بود. نهضت‌های شیعی نیز ناگزیر راه مخفی کاری در پیش گرفتند و «تقیه»، یا روش پنهان داشتن عقاید واقعی و تظاهر به هم‌رنک جماعت بودن، بر زندگی آنان مسلط شد.

در هر حال اینهمه که گفتیم برای اثبات این نظر بود که مفهوم اسلامی کاریز ما چیزی جز «ولاء نبوی» نیست که در تشیع به «ولاء علوی» تغییر نام میدهد. لفظ «ولایت علی بن ابیطالب (ع)» معنایی جز «رهبری کاریز ماتیک» آن امام ندارد و در تشیع به راحتی می‌تواند بجای کلمه «لا اله الا الله» بنشیند، چرا که شیعه جز از راه کاریزمای علی (ع) نمی‌تواند به خداوند دست یابد. فرزندان فاطمه (ع) و علی (ع)، که در واقع فرزندان پیامبر اسلام هستند، این «ولاء» را در خون خویش حمل می‌کنند و اتصال به آنها اتصال به خداوند بحساب می‌آید. از این روست که تا امروز نیز «سادات» اشرف افراد جامعه مسلمانان و بخصوص شیعه بحساب می‌آیند و مقابر و اشیاء متعلق به آنان متبرک محسوب میشود.

اما گفتیم که اگر پس از مرگ رهبر کاریز ماتیک به پایان یافتن دوره رهبری کاریز ماتیک قایل شویم، آنگاه باید به تماشای شروع فراگرد تجزیه ترکیبی بنشینیم که از گردهم آمدن مناصب و کارکردهای گوناگون فراهم آمده است. این اتفاق در عالم تسنن اسلامی رخ داده است. همانگونه که دیدیم بلافاصله پس از مرگ پیامبر (ص) این فراگرد

بصورت پیدایش منصب خلافت، که بنوعی متضمن مشروعیت سیاسی از طریق اتکاء به سنت بود، آغاز شد و رهبری سیاسی حساب خود را با سایر جنبه‌های رهبری کاریزماتیک جدا کرد. کاریزمای مشروع کننده - اگر بتوان به چنین چیزی در حوزه خلافت اسلامی قایل بود - نه به شخص رهبر که به منصب رهبری جامعه اسلامی تعلق داشت و سه خلیفه نخست، و سپس خلفای اموی، با تکیه بر این نکته، و نیز با استفاده از روش سنتی بیعت گرفتن، مشروعیت رهبری خود را فراهم می‌کردند. مرحله بعدی فراگرد تجزیه پیدا شدن قشر روحانیون بود که از یکسود امر قضا و از سوی دیگر در کار آموزش رسمی دست داشتند. آنان بر اساس کتاب مقدس اسلام و نیز مجموعه باقی مانده از رفتارها و کردارها و گفتارهای پیامبر که «اخبار» یا «احادیث» خوانده میشد - و جعل و دروغ بسیار در آنها راه یافته بود - «فقه» سنی را پایه نهادند و به استخراج موازین زندگی اجتماعی پرداختند. رابطه روحانیت سنی با خلافت اسلامی رابطه‌ای مسالمت آمیز بود، چرا که هر دو در برابر خطری مشترک قرار داشتند که انقلاب شیعی توده‌ها نام داشت. قدم بعدی در فراگرد تجزیه پیدایش رهبران باطنی بود که پیامبر اسلام را نه بعنوان رهبر سیاسی یا روحانی که بصورت رهبر باطنی مردم میدیدند و از این رو راه جانشینی این جنبه از کار او را پیش گرفتند. این عده که به نام صوفیه شهرت یافتند در پی آن بودند که بطور باطنی با «ولاه نبوی» متصل شوند و از آن طریق به مقام «فناء فی الله»، که بالاترین مدارج کمال باطنی محسوب میشد، برسند. جدا از ائمه شیعیان، این عده که به لحاظ داشتن ادعای اتصال با عالم غیب صاحب کاریزما بودند

و به رهبری سیاسی و روحانی اعتنائی نمی کردند، خطری جدی برای مشروعیت رهبری سیاسی و رهبری روحانی جامعه تسنن اسلامی محسوب میشدند و سالها طول کشید تا این رهبران تشخیص دادند که بهترین وضع گیری در برابر جذابیت تشیع، که هر سه نوع رهبری را یکجا در وجود ائمه جویا بود، تقویت همین تصوف است. در واقع با کوشش های امام محمد غزالی بود که نوعی آشتی بین رهبری های سه گانه باطنی، سیاسی و روحانی عالم تسنن پیش آمد و این دو رهبری اخیر کوشیدند تا، با تکیه بر جاذبه های کاریزماتیک صوفیان و پیران و مشایخ خانقاه ها، قطبی در برابر جذابیت های رهبران تشیع بوجود آورند. آنچه را که گفتیم می توانیم چنین خلاصه کنیم که تسنن به لحاظ قایل شدن به اتمام دوره رهبری کاریزماتیک روش تجزیه منصب ترکیبی رهبری را در پیش گرفت و خلافت و روحانیت و خانقاه در پی تجزیه آن منصب پدید آمدند و با یکدیگر روابطی متضاد یا تکمیلی پیدا کردند، حال آنکه تشیع با اصرار بر ادامه دوره رهبری کاریزماتیک و جستن رهبرانی فرهمند در هر عصر از پیش آمدن این فراگرد تجزیه جلو گیری کرد و «امامت» هر سه قلمرو رهبری را در تحت نام «ولایت» در خود متمرکز داشت.

از نایج مهم آغاز این فراگرد تجزیه و پایان یافتن دوره رهبری کاریزماتیک آن بود که منابع تفقه و تفکر در عالم تسنن اسلامی به قرآن و احادیث مربوط به پیامبر محدود شد، حال آنکه در تشیع، با قایل بودن به رهبری کاریزماتیک ائمه (ع)، خبر رفتارها و گفتارهای آنان نیز جزئی از حدیث محسوب شد و بدینسان منابع تفقه و تفکر شیعی بسیار

وسیع تر و متنوع تر از تسنن شد. ائمه تنها کسانی بودند که بسا تکیه بر کاریزمای خویش می توانستند مشکلات و پیچیدگی های قرآن و حدیث را روشن کنند، حال آنکه روحانیت سنی نظراً فقط حق داشت در درون منابع کار خود تفحص کند و بر طبق قوانین و اصول خاصی که در فصلی دیگر از آن سخن خواهیم گفت به مطالب مورد نیاز خود دست یابد.

یکی دیگر از درس هایی که دانشجوی جامعه شناسی سیاسی از تاریخ تشیع میتواند بگیرد آن است که فاصله بین ظهور دو رهبر کاریزماتیک مستقل از هم اما متعلق به یک جامعه نمی تواند خیلی کم باشد. بعبارت دیگر رهبر کاریزماتیک کاملاً جدید باید قرن ها شاید با رهبر قبلی فاصله داشته باشد، در غیر اینصورت رهبر کاریزماتیک جدید تنها در رابطه با رهبر پیش از خود می تواند عمل کند و در واقع وارث کاریزمای او محسوب خواهد شد. امامت در تشیع امری جدای از نبوت نیست، بلکه ادامه آن و تکمیل کننده آن بحساب می آید. امامت و نبوت کلاً دو صورت مختلف از یک امر واحدند که ولایت خوانده میشود. خداوند از طریق ولایت نبوی احکام خویش را «نازل» می کند و به کمک «ولایت امامی» به تشریح آنها می پردازد.

غیبت و مفهوم سیاسی آن

یکی از جالب‌ترین تجربه‌هایی که، در بحث کاریزما، تاریخ شیعه اثنی عشری به جامعه‌شناسی سیاسی عرضه می‌دارد مسئله غیبت امام است. فکر «غیبت رهبر کاریزماتیک» البته اختصاصی به شیعه اثنی عشری ندارد و حتی خیلی قدیم‌تر از اسلام است و شاید اساساً باید مسئله «غیبت» را یکی از قلمروهای وابسته به مسئله «کاریزما» دانست. لیکن در متونی که به بحث درباره خصوصیات کاریزما اختصاص دارد چندان اشاره‌ای به این پیوند نمی‌بینیم.

ذکر یکی دو علت برای پیوند مفهوم کاریزما با غیبت شاید کافی باشد. نخست البته باید به خاصیت کاریزما در ارتقاء دادن خصوصیات آدم‌عادی و تبدیل او به یک انسان خارق‌العاده اشاره کرد. ذهنی که این خارق‌العادگی را می‌بیند و آن ارتباط با عالم ماوراءالطبیعه را حس می‌کند آشکارا نمی‌تواند بپذیرد که چنان آدمی نیز نظیر هر انسان

دیگر میمیرد و خاک میشود. پس او این مرگ را منکر میشود، و حتی اگر بچشم ببیند که صاحب کاریز ما را بسدرون خاک کرده اند یقین دارد که این نمایشی بیش نیست و لحظه ای دیگر او بسوی آسمانها خواهد شتابید. علت دوم را باید در خلاء هو لئناک و بلافاصله ای جستجو کرد که مرگ صاحب کاریز ما در نتیجه انقطاع ارتباط با عوالم روحانی پیش می آید. این خالی را هیچ چیز بلافاصله ای نمی تواند پر کند، بخصوص اگر شرایط اجتماعی ملازم. با ظهور رهبر کاریز ماتیک برقرار باشد. بارها شده است که عنوان غیبت رهبر کاریز ماتیک از جانب اطرافیان او طرح شده و باین وسیله از ظهور یک بحران سیاسی جلوگیری گردیده است. حتی برای طبیعی نشان دادن این غیبت یسا صعود به آسمانها نمایش هائی واقع گرایانه نیز انجام میشده است. نظیرش را میتوان در داستان فرورفتن درخمره تیزاب یافت که به حسن صباح نسبت میدهند. بهر حال مسایل سیاسی همیشه یکی از علل طرح مسئله غیبت رهبر کاریز ماتیک بوده است.

صعود به آسمانها یا غیبت می تواند با مسئله دیگری هم ملازم باشد و آن وعده رجعت است. گاه رهبر کاریز ماتیک به آسمانها صعود می کند یا از دیدگان مخفی میشود تا در زمانی دیگر و در هنگام ظهور شرایطی خاص دیگر باره به میان جامعه برگردد. این مفهوم «رجعت» نه تنها تاحدی دشواری تحمل مرگ رهبر کاریز ماتیک را آسان می کند، بلکه موجب میشود که آینده نیز به نام او معنی و هدفی داشته باشد.

آنچه ذکر آن در اینجا اهمیت دارد آنست که اگر ذهنی توانست از جهان مادی و باورهای با اصطلاح علمی امروز بیرون آید و کاریز ما

را همچون امری واقعی قبول کند، آنگاه صعود یا غیبت رهبر کاریز ماتیک نیز در جهان او امری خارق العاده اگر هست، نامنتظر نیست.

باری باز گردیم به مورد شیعه اثنی عشری. آنچه در این مورد اهمیت دارد آنست که علت غیبت نظیر آنچه تا کنون گفتیم نیست. همانگونه که دیدیم ائمه شیعه اثنی عشری، پس از خیانت عباسیون به انقلاب شیعه، و پس از آنکه در میان شیعیان فاطمی بودن جزء شرایط اعلام شده امامت شناخته شد، دیگر فرصت آن را نیافتند تا مستقیماً به رهبری توده ها در انقلاب های اجتماعی بپردازند. آنان از بدو تولد بعنوان امام شناخته شده بودند و زیر نظر قرار داشتند. بدینسان پس از امام جعفر صادق (ع) دیگر فرصت رهبری سیاسی و اجتماعی علنی برای ائمه شیعه پیش نیامد و رشته ارتباط آنان با مردم همراه تولد و امامت هر امام تازه بریده تر شد. حتی ولایتعهدی امام هشتم نیز از این خصلت عاری نبود و کار نظارت بر ارتباطها و مباحثات همچنان ادامه داشت. ائمه دیگر بطور مستقیم رهبری مبارزات را برعهده نداشتند و از عهد نهمین امام «انتظار فرج» بهترین عمل شیعیان شناخته شد. این فرج را خروج یکی از ائمه آینده ممکن میکرد و چون شرایط این خروج آماده نبود و بیم آن میرفت که این امام نیز به قتل رسیده و شهید گردد رشته امامت در دوازدهمین امام به پایان آمد و این آخرین رهبر شیعیان در همان اوان کودکی، و بقولی در پنج سالگی، از دیدگان پیروانشان مخفی شد. تا هفتاد سال کسانی بودند که به اعتقاد پیروان با امام ارتباط داشتند و با اصطلاح «باب» یا «نایب» امام خوانده میشدند، لیکن بامرگ آخرین نایب این امکان ارتباط نیز از دست رفت و غیبت صفرای امام به غیبت کبرای او تبدیل شد.

از نقطه نظر جامعه شناسی نکته حائز اهمیت آن است که این رهبر کاریزماتیک به غیبت پیوسته برخلاف سایر رهبران کاریزماتیک شناخته شده، نرهبری نهضت خاصی را بعهدہ داشت و نه اعضاء آن نهضت اورادیده و مستقیماً با اوسروکار داشتند. در اینصورت، در يك مقياس کوتاه مدت، فقدان يك چنین رهبری نمی توانست واجد نتایج مهمی برای جامعه باشد و به عبارت دیگر آن، خلأ هولناکی را که از آن سخن گفتیم بوجود آورد. پیروان او در لحظه غیبت اقلیتی کوچک بودند که حالت رزمندگی علنی خود را از دست داده و با توسل به «تقیه» در دل اکثریت های غیر شیعی بسر می برند. فی الواقع آنچه که با ظهور رهبران کاریزماتیک ملازمه دارد آن زمان وجود نداشت و غیبت اساساً می توانست نتیجه طبیعی چنین پیش آمدی باشد. اما از نقطه نظر يك مقياس بلند مدت، نتایج سیاسی این غیبت بسیار بوده است.

از آنجا که غیبت امام آخرین ملازم بود با این وعده که روزی جهان چشم بیدار جمال این ناجی روشن خواهد کرد، برخلاف آنچه در عالم تسنن اتفاق افتاد مسئله این نبود که کاریزمای شخصی رهبر با مرگ قطعی او تبدیل به کاریزمائی غیر شخصی شده باشد. این کاریزما در کلیت خود وجود داشت و هیچگونه نیاز بلافاصله سیاسی یا قضائی و فقهی نیز موجود نبود که در نتیجه آن فراگرد تجزیه کاریزما آغاز گردد. اولین نتیجه مهم این باصطلاح «تعلیق» - و نه «توقف» - کاریزما آن بود که «مشروعیت» هر گونه رهبری در تمام طول غیبت امام مورد سؤال قرار می گرفت، خواه این رهبری از آن گروه شیعه باشد و خواه سنی. رهبری به امامی تعلق داشت که کلاً از این عالم رخت بر نبسته

و در نتیجه کاریزمای خود را به سیر تجزیه رها نکرده بود. این رهبر زنده بود، ناظر بر کار عالم و پیروان خویش، و هر زمان که خود مناسب تشخیص میداد می توانست باز گردد و رهبری علنی و مستقیم را بدست گیرد. پس با وجود این «حاضر غایب» هیچ کس نمی توانست با مشروعیت رهبری سیاسی یا قضائی یا فقهی را بطور کامل در قبضه اختیار خود در آورد.

عمق این مسئله را مثلاً در بقدرت رسیدن شاهان آل بویه میتوان یافت که بلافاصله پس از غیبت امام تا بغداد - مرکز خلافت سنی - تاختند و خلیفه را دست نشانده خود کردند. آنان شاهان شیعی مذهب بودند؛ به امامت علی (ع) و فرزندان او اعتقاد داشتند، اما در عین حال نمی توانستند همچون مثلاً خلفای سه گانه نخست، و سپس امویان و عباسیون، خود را «خلیفه امام» معرفی کنند و باین ترتیب و از راه این اتصال مشروعیت خویش را بدست آورند. بهمین دلیل هم بود که آنها خلافت بغداد را بر نیانداختند و منصب فرماندهی را از دست خلیفه بغداد گرفتند. پس منبع مشروعیتشان در عین شیعی بودنشان هویتی شیعی نداشت.

تجربه آل بویه بوسیله تزکانی که پس از آنان زمام اختیار عالم اسلام را بدست گرفتند نیز تکرار شد و آنان اگرچه کوشیدند تا تحت عناوینی نظیر «ظل الله» نوعی استقلال مشروع را برای خود دست و پا کنند، اما در همه حال به حفظ خلافت بغداد و گرفتن منصب فرماندهی از دست خلیفه میکوشیدند.

مطالعه جبهه شیعه اثنی عشری، و بخصوص روشنفکران این

شیعه، نسبت به اینگونه رهبران حائز اهمیت است. آنان در مقابل سلاطین سنی «تقیه» می کردند، و در برابر سلاطین «شیعه» راه مسالمت را پیش می گرفتند و در همه حال بر این مشعر بودند که هیچکدام اینها دارای مشروعیت واقعی نیستند. از نظر آنان هر آن حاکمی که راه عدل و داد را پیش می گرفت قابل تأیید بود، اما این تأیید ربطی به تصدیق مشروعیت حکومت او نداشت.

یکی از مهمترین جلوه های این طرز تلقی را میتوان در مسئله «نماز جمعه» یافت. نماز جمعه از واجبات دین اسلام است، لکن در تشیع و جوب این نماز با حاضر بودن امام عصر پیوند زده شده است، و در نتیجه یکی از جنجالی ترین مباحث در تشیع اثنی عشری آن است که در عهد غیبت امام آبا «نماز جمعه» واجب است یا نه. اکثریت متفکران شیعه معتقد بوده اند که چون رهبری نماز جمعه با امام راستین است و این امام غایب می باشد لذا نمی توان به وجوب آن قایل بود. در مذهب تسنن البته خلیفه و نیز سلطان وقت «امام» محسوب شده و رهبری نماز جمعه را بر عهده داشته اند و لذا این نماز در عالم تسنن تعطیل نشده است. حال آنکه تعطیل آن در شیعه خود می تواند بعنوان نفی امامت خلیفه و سلطان - به معنی رهبری عام - باشد.

نتیجه مهم دیگر غیبت امام تشیع اثنی عشری این بود که در درون جامعه معتقد به این غیبت نیز امکان ظهور رهبران کاریزماتیک کم و بیش از بین رفت، چرا که هیچ کس، چه از برون و چه در درون این جامعه نمی توانست برای ادعای رهبری خود مشروعیت قسابل پذیرشی فراهم آورد. این امر مآلآ به «غیر سیاسی» شدن جامعه کوچک شیعیان اثنی عشری

انجامید، رنگ نهضت سیاسی را از آن گرفت، و تشیع اثنی عشری را بیش از پیش مبدل به مذهب يك فرقه خاص کرد و در درون این تشیع مقدمات ظهور چیزی پدید آمد که امروزه گاه از آن تحت عنوان «شیعه صفوی» نام می برند، حال آنکه این تشیع ضرورتاً به صفویه مربوط نیست و پیدایش حکومت صفوی تنها نقطه بروز ظهور این نوع تشیع در يك مقیاس وسیع سیاسی - اجتماعی محسوب میشود. تشیع عهد غیبت دز دایره بسته ای گرفتار آمده بود که عمل سیاسی را عقیم و زایش نیروهای رهبری اجتماعی را کم و بیش ناممکن میکرد. بخصوص که همه دستگاه های سیاسی در دست اهل تسنن بود و کسی از شیعه بطور صریح بدان راه نداشت.

این دایره بسته را حمله مغول به سرزمین های اسلامی درهم شکست. مغول ها دو خصم نیرومند در برابر خود داشتند، نخست سلطنت ترکان بود و پیوند دیرینه اش با خلافت بغداد و دیگری تشیع اسماعیلی که بر توده های ناراضی حکم میراند. پس این هر دو بدست مغول ها درهم شکستند و در خاکستر آنها برای نخستین بار روشنفکران اثنی عشری فرصت خودنمایی یافتند و سیر تاریخ یکباره آنان را به صحنه سیاست کشاند. آنان البته برای مغول ها نیز نمی توانستند مشروعیتی قایل باشند، پس اگر چه کوشیدند شیعه اثنی عشری را در دربارهای مغول به رسمیت بنشانند - و گاه نیز در این کار توفیق یافتند - اما برای مشروعیت سلطنت مغول هیچگونه منشاء مشروعیت اسلامی نمی شد یافت. بدینسان مغول ها همچنان بر مشروعیت سنتی ایلی خود تکیه داشتند و در نتیجه مسند امام را «غصب» کرده بودند. سرگردانی همچنان ادامه

شیعه، نسبت به اینگونه رهبران حائز اهمیت است. آنان در مقابل سلاطین سنی «تقیه» می کردند، و در برابر سلاطین «شیعه» راه مسالمت را پیش می گرفتند و در همه حال بر این مشعر بودند که هیچکدام اینها دارای مشروعیت واقعی نیستند. از نظر آنان هر آن حاکمی که راه عدل و داد را پیش می گرفت قابل تأیید بود، اما این تأیید ربطی به تصدیق مشروعیت حکومت او نداشت.

یکی از مهمترین جلوه های این طرز تلقی را میتوان در مسئله «نماز جمعه» یافت. نماز جمعه از واجبات دین اسلام است، لکن در تشیع و جوب این نماز با حاضر بودن امام عصر پیوند زده شده است، و در نتیجه یکی از جنجالی ترین مباحث در تشیع اثنی عشری آن است که در عهد غیبت امام آیا «نماز جمعه» واجب است یا نه. اکثریت متفکران شیعه معتقد بوده اند که چون رهبری نماز جمعه با امام راستین است و این امام غایب می باشد لذا نمی توان به جوب آن قایل بود. در مذهب تسنن البته خلیفه و نیز سلطان وقت «امام» محسوب شده و رهبری نماز جمعه را بر عهده داشته اند و لذا این نماز در عالم تسنن تعطیل نشده است. حال آنکه تعطیل آن در شیعه خود می تواند بعنوان نفی امامت خلیفه و سلطان - به معنی رهبری عام - باشد.

نتیجه مهم دیگر غیبت امام تشیع اثنی عشری این بود که در درون جامعه معتقد به این غیبت نیز امکان ظهور رهبران کاریزماتیک کم و بیش از بین رفت، چرا که هیچ کس، چه از برون و چه در درون این جامعه نمی توانست برای ادعای رهبری خود مشروعیت قسابل پذیرشی فراهم آورد. این امر مآلاً به «غیر سیاسی» شدن جامعه کوچک شیعیان اثنی عشری

انجامید، رنگ نهضت سیاسی را از آن گرفت، و تشیع اثنی عشری را بیش از پیش مبدل به مذهب يك فرقه خاص کرد و در درون این تشیع مقدمات ظهور چیزی پدید آمد که امروزه گاه از آن تحت عنوان «شیعه صفوی» نام می برند، حال آنکه این تشیع ضرورتاً به صفویه مربوط نیست و پیدایش حکومت صفوی تنها نقطه بروز ظهور این نوع تشیع در يك مقیاس وسیع سیاسی - اجتماعی محسوب میشود. تشیع عهد غیبت دزدایره بسته ای گرفتار آمده بود که عمل سیاسی را عقیم و زایش نیروهای رهبری اجتماعی را کم و بیش ناممکن میکرد. بخصوص که همه دستگاه های سیاسی در دست اهل تسنن بود و کسی از شیعه بطور صریح بدان راه نداشت.

این دایره بسته را حمله مغول به سرزمین های اسلامی درهم شکست. مغول ها دو خصم نیرومند در برابر خود داشتند، نخست سلطنت ترکان بود و پیوند دیرینه اش با خلافت بغداد و دیگری تشیع اسماعیلی که بر توده های ناراضی حکم میراند. پس این هر دو بدست مغول ها درهم شکستند و در خاکستر آنها برای نخستین بار روشنفکران اثنی عشری فرصت خود نمایی یافتند و سیر تاریخ یکباره آنان را به صحنه سیاست کشاند. آنان البته برای مغول ها نیز نمی توانستند مشروعیتی قایل باشند، پس اگر چه کوشیدند شیعه اثنی عشری را در دربارهای مغول به رسمیت بنشانند - و گاه نیز در این کار توفیق یافتند - اما برای مشروعیت سلطنت مغول هیچگونه منشاء مشروعیت اسلامی نمی شد یافت. بدینسان مغول ها همچنان بر مشروعیت سنتی ایلی خود تکیه داشتند و در نتیجه مسند امام را «غصب» کرده بودند. سرگردانی همچنان ادامه

داشت، اما افق‌های سیاست برای تشیع اثنی عشری بازتر شده بود. صوفیان صفوی در چنین موقعیتی بود که به سرگردانی هاخاتمه دادند. «اسماعیل صفوی» را نمیتوان با هیچ يك از سلاطین اسلامی پیش از او مقایسه کرد. او برای مشروعیت خویش به هیچ فرضیه سیاسی رایجی تکیه نکرد، بلکه مدعی داشتن «کاریزما» شد. این کاریزما میتواند همه مشکلات را حل کند. او ادعا میکرد که شیعه است و به امامت دوازده امام ایمان دارد، اما در عین حال او «پیر» خانقاه بود و، با تکیه بر اتصال کاریزماتیکی که «پیر»ها مدعی آنند، خود را از کسب فیوضات آسمانی محروم نمیدانست. از سوی دیگر مدعی بود که با ائمه شیعه اتصال دارد و آنان او را به کسب قدرت سیاسی و رسمی کردن تشیع اثنی عشری مأمور کرده‌اند، و بالاخره اینکه با تکیه بر ادعای سیادت - یعنی فاطمی بودن - بنوعی خود را میراث بر ائمه میدانست.

اینگونه بود که مشروعیت صفویه در حوزه تفکر تشیع اثنی عشری تلویحاً پذیرفته شد. جالب توجه است که بدانیم هر آنچه تشیع اثنی عشری با آنها مبارزه کرده بود اینک بمدد خروج این تشیع از بن بست تاریخی خود آمده بودند؛ همانگونه که گفتیم تصوف چندان ربطی به تشیع اثنی عشری نداشت، اما در آن زمان مرشد اعظم خانقاه صفوی تشیع اثنی عشری را رسمی اعلام میکرد و خود را جانشین امام میدانست.

رسم بر این است که قایل شدن به مشروعیت قطعی سلطنت شاهان صفوی از جانب بزرگان اثنی عشریه اکنون انکارشود و چنین

بیان گردد که آنان چون دیدند که شاهی بنام ائمه حکم میراند، تشیع اثنی عشری را - که مذهب حقه است - رسمی می کند، و در احترام به شعائر آن میکوشد، در تقویت او کوشیده و با او به همکاری مسالمت - آمیز پرداختند، اما این همکاری بمعنی شناختن مشروعیت کامل حکومت او نیست و بهر حال او نیز «غاصب» حق امام است، اما این غصبی است که با سوء نیت و سوء استفاده همراه نیست. پس حکومت او شرعاً حکم غصب را دارد، اما غصبی که میتوان به دیده اغماض بر آن نگریست.

بنظر می رسد که این ادعا درست نباشد، چرا که پس از حمله افغان ها و اضمحلال حکومت صفوی دیگر باره مشروعیت حکومت همه مدعیان - چه سنی و چه شیعه - مطرح شد و به تصریح اشاره رفت که آنان غاصب «حق» شاهان صفوی هستند. قایل شدن به این حق خود نشانه آن است که مشروعیتی هم در کار بوده است. در عین حال میتوان به پیدایش منصب «امام جمعه» در عهد صفویه اشاره کرد که تلویحاً نشانه مشروعیت رهبری سلاطین صفوی است، لکن پس از آنان به این منصب با خوش بینی نگریسته نشده است. بهر حال در تارخ موارد متعددی را می یابیم که کسانی بعنوان بازماندگان صفویه قیام کرده اند و توانسته اند انظار را بخود جلب کنند. حتی میدانیم که کریم خان زند از آنرو خود را پادشاه نخواند که وسیله ای برای اثبات مشروعیت ادعای خویش نداشت و بنام کودکی از خاندان صفوی حکومت میکرد. قاجاریه نیز با همین مشکل روبرو بودند، حتی با تکیه بر این داستان که چادشان نه يك قاجار که فرزند شاه ساطان حسین بوده است و در ایل

قاجار بزرگ شده، می‌خواستند تا با صفویه ارتباط خونی پیدا کنند. حتی فتح‌علیشاه قاجار قصد داشت به‌نگام تاجگذاری، با افشای این اتصال، بنام شاه صفوی بر تخت بنشیند اما رؤسای قاجار مانع این کار شدند. به‌رحال شاهان قاجار تا انقلاب مشروطیت همچنان بعنوان غاصب‌حق امام از یکسو و سلسله صفویه از سوی دیگر گرفتار نداشتن مشروعیت بودند. در واقع پس از انقلاب مشروطه و تدوین قانون اساسی و «قانونی» شناختن سلطنت قاجاریه بود که مشکل این سلسله از نقطه نظر مشروعیت حل شد و سلطنت قاجاریه بعنوان سلطنتی که واجد «قانونیت» است شناخته شد.

و در واقع تنها با انقلاب مشروطه است که تاریخ «مشروعیت» حکومت‌ها به پایان می‌رسد و دوره «قانونیت» آنها آغاز می‌شود و منشأ حقانیت حکومت‌ها از داشتن اتصال مستقیم با آسمان بریده می‌شود، هر چند که به‌رحال این اتصال، به لحاظ حضور تشیع اثنی‌عشری در متن قانون اساسی، همچنان وجود دارد، اما موهبت الهی سلطنت را پادشاه مستقیماً دریافت نمی‌کند، بلکه این موهبت از آن ملت است و ملت آن را به پادشاه تفویض می‌نماید.

آنچه توجه به آن در اینجا اهمیت دارد آن است که با پیدایش قانون اساسی در ایران دیگر اشاره‌ای به «امام» وجود ندارد و مشروعیت سلطنت از خداوند به ملت و از ملت به پادشاه می‌رسد. باین ترتیب می‌توان گفت که قانون اساسی ایران با ظرافت خاصی از مشکل تعلیق کاریزمای امام غایب گذشته است و به تشتم‌ها و سرگردانی‌های حاصل از این تعلیق که هر گونه حکومتی را «غصبی» اعلام می‌کند خاتمه

داده است.

اما مسئله تعلیق کاریزما دارای نتایج سیاسی مهم دیگری هم هست از جمله اینکه اگرچه این تعلیق موجب شده تا نوعی امتناع از عمل سیاسی در تشیع اثنی‌عشری ظاهر شود لکن همیشه امکان عمل سیاسی شدید دردل این تشیع وجود دارد و کافی است تا راه حلی برای فعال کردن آن کاریزما که گفتیم یافت شود تا دیگر باره کسانی، بسا تکیه بر کاریزمای فعال شده، دست به انجام حرکات سیاسی و اجتماعی بزنند.

یکی از راه‌های تحقق بخشیدن به این امکان جستن وسایلی برای دست یافتن به امام غایب بوده است. انجام این کار را در تاریخ به چند صورت می‌توانیم ببینیم. نخست باید به آن دسته از مبارزات اجتماعی اشاره کرد که تحت نام انتظار ظهور امام انجام می‌شده، مثلاً در تاریخ می‌خوانیم که مردم شهرهای مختلف، به علامت اعتراض سیاسی، اسبی را زین کرده و روز جمعه (که در احادیث روز ظهور امام غایب است) آن را به بیرون شهر برده و در انتظار امام می‌ماندند. این حرکت که بطور صریح عملی سیاسی محسوب می‌شود در عین حال دل‌شکست‌کنندگان حرکت را به ظهور رهبر کاریزماتیکی که قرن‌ها منتظر او بودند گرم می‌کرده است.

راه دوم این بوده است که مدعیان رهبری، برای اثبات مشروعیت ادعای خویش، خود را «باب» امام معرفی می‌کرده‌اند. این ادعا بر این فرض مبتنی بوده است که اگرچه امام غایب است لکن امکان برقراری ارتباط با او و حتی گرفتن مأموریت از جانب او بهیچ روی از بین نرفته است. بهمین دلیل ما تا به امروز نیز به کسانی بر می‌خوریم که یا خود

مدعی تشرف به حضور امامند و یا دیگران این اعتقاد را نسبت بایشان دارند. مثلاً بخش مهمی از کتاب «منتهی الامال» شیخ عباس قمی به ذکر نام کسانی اختصاص دارد که در زمان غیبت امکان یافته اند بحضور امام تشرف حاصل کنند. کسانی که با طرح این تشرف قصد عمل سیاسی داشته اند اغلب خود را «باب» امام نامیده اند. مشهورترین حادثه مربوط به این نوع به ادعای سیدعلیمحمد شیرازی مربوط میشود و فتنه ای که او در عهد سلطنت ناصرالدین شاه قاجار بر اه انداخت.

راه سوم آن است که مدعی رهبری جامعه یکباره خود را همان امام منتظر غایب معرفی کند. در این مورد نیز به حوادث تاریخی متعددی برمیخوریم و از جمله باز میتوان بهمان قضیه فوق اشاره کرد، زیرا سیدعلیمحمد مزبور پس از اینکه ابتدا خود را «باب» امام زمان معرفی کرد، یکباره مدعی شد که خود آن امام است. آنچه تحقق چنین ادعائی را کمتر قرین توفیق میکند تصریح احادیث تشیع اثنی عشری است. بر اینکه امام غایب همان فرزند حضرت امام حسن عسگری (ع) است، و هم او است که در پایان عهد غیبت دیگر باره ظهور می کند و جهان را پراز عدل و داد میسازد.

بهر حال از نقطه نظر سیاسی مهم آنست که توجه کنیم، بسا وجود بن بستى که غیبت امام و تعلیق کاریزمادردرون جامعه شیعه بوجود آورده، در طول تاریخ هر کجا که شرایط اجتماعی ظهور یک رهبر کاریزماتیک را ایجاد می کرده است ضرورتها، بصور مختلف، پیدایش نظریه ها و ادعاهای توجیه کننده و مشروعیت تراش متعددی را دیکته میکرده است. به عبارت دیگر در هر مورد از این موارد تاریخی برای درك علت

۳۳ باید در جستجوی زمینه و شرایط اجتماعی خاصی بود که به اینگونه حرکات می انجامیده است.

یکی از مهمترین مواردی که در طی آن کوشش شده تا با تکیه بر مباحث نظری به بن بست تعلیق کاریزمای امام خاتمه داده و آن را بداخل جماعت بازگردانده و حالت استمرارى به آن بخشد مورد شیخ احمد (حسائی) ست. شیخ احمد احسائی در عهد فتحعلیشاه قاجار بر این نکته احتجاج کرد که اصل غیبت نمی تواند مانع استمرار فیض و باعث محرومیت جماعت از آن باشد و اگر چه امام غایب است لکن مسلماً باید مسیری برای ادامه رسیدن فیض امامت وجود داشته باشد. او این راه را در وجود کسی جست که «رکن رابع» نام گرفت؛ «رابع» از آن جهت که پس از سه رکن دیگر و اجد کاریزما قرار میگرفت، یعنی خداوند، پیامبر و امام. این «رکن رابع» در واقع کسی بود که فیض کاریزما را از ناحیه مقدسه امام غایب دریافت میداشت و به لحاظ آن می توانست مدعی مشروعیت رهبری جامعه شیعه باشد. از دل همین مطالب و مباحث نظری بود که سیدعلیمحمد ادعای بابیت و سپس امامت خود را مطرح کرد، اما نتیجه دیگر آن بوجود آمدن يك امکان دائمی برای استفاده از فیض امامت بود که بوسیله شاگرد شیخ احمد، یعنی سید کاظم رشتی، بصورت پیدایش «مکتب شیخیه» و حضور دائم يك «رکن رابع» درآمد.

اما تجربه مکتب شیخیه، و همچنین تجربه فرقه اسماعیلیه در عهد قاجاریه، و نیز تجربه همه سلسله های باطنی، بندانشجوی جامعه شناسی سیاسی می آموزد که استمرار وجود کاریزما در جامعه، اگر ملازم با شرایط خاص اجتماعی نباشد، همه خصلت های انقلابی و بنیادشکن

کاریزما و رهبری کاریزماتیک را ازین می برد. رابطه همه اینگونه نهضت‌ها با دستگاه‌های سیاسی و نظم موجود وقت خود نشان دهنده فقدان خصلت‌های ویرانگرانه کاریزماتیک در آنهاست.

به عبارت دیگر شاید علاوه بر کاریزمای شخصی و کاریزمای غیر شخصی بتوان بوجود نوع سومی از کاریزما نیز قایل بود که خصلتی «نیمه شخصی - نیمه غیر شخصی» دارد. در این نوع کاریزما هم بایک «منصب» کاریزماتیک روبرو هستیم و هم بایک رهبر کاریزماتیک. اما از آنجا که درمباحث قبل دیدیم که این دو نوع کاریزما ذاتاً بسایکدیگر مخالف دارند و کاریزمای شخصی امری «ضد منصب» است، پس وقتی این دو در وجود یک شخص جمع آمد حاصل کار امری خنثی از لحاظ سیاسی خواهد بود، بخصوص که استمرار وضع موجود ملازمه ظهور کاریزما را با شرایط اجتماعی خاص ازین برده باشد.

اگر تجربه ادعای سیدعلیمحمد شیرازی کم و بیش واجد خصوصیات کاریزماتیک بود، تجربه سید کاظم تنها به ظهور نوع خاصی از سلسله‌های باطنی انجامید که در طول تاریخ همچون همه سلسله‌های صوفیانه، نه بر علیه وضع و نظم موجود که بر له آن فعالیت داشته‌اند. از این نقطه نظر جالب است که بدانیم اکثر شاهان قاجار و اشراف دوره حکومت آنان تعلق خاصی به شیخی گری داشته‌اند.

باری نتیجه گیری کنیم که «کاریزمای ناب» ضد نظم موجود و در عین حال، بقول ماکس وبر: «مخالف همه فعالیت‌های منظم اقتصادی و شغلی برای رهبر کاریزماتیک است»^۱ و تنها به ادعای رهبر کاریزماتیک مشروعیت می بخشد، اما پس از مرگ او این کاریزما بدو صورت «غیر

شخصی» و «شخصی - غیر شخصی» بسکار ادامه میدهد. در مورد اول منصب کاریزماتیک بوجود می آید و رهبری به فعالیت‌های منظم اقتصادی و شغلی می پردازد، و در صورت دوم بوجود آورنده چیزی میشود که ماکس وبر آن را «قدیم ترین مشاغل» می خواند^۱، شغلی که از آن جادوگران، غنیگویان و رهبران باطنی جوامع است.

عده زیادی به جمع آوری و تدوین کتب روایات و اخبار و احادیث شیعی
بپردازند و مردم نیز در مواقع احتیاج به ایشان مراجعه کرده و پاسخ مشکل
خود را از بین احادیث جمع آوری شده بیابند.

کوشش برای استخراج پاسخ مناسب از بین احادیث موجود در
اسلام «اجتهاد» نام دارد و کسی که قدرت آن را بیابد تا بر اساس اصول
معینی به کار استخراج پاسخ و راه حل دست زند «اصولی» و «مجتهد»
خوانده میشود. پس کسانی که جهان بینی و عمل خود را بر اساس به
اصطلاح «علوم ائمه (ع)» استوار میگردند یا به جمع آوری حدیث
مشغول بودند، یا به تدوین اصول استخراج احکام، و یا به خود عمل استخراج.
اما در هر حال از آنجا که از یکسو قدرت سیاسی در دست آنان نبود
و نیز آنان با قدرت سیاسی پیوند نداشتند و همچنین چون با وجود قابل
بودن به حضور امام نمیشد کسی را برای رهبری جامعه برگزید، حوزه
عمل این محدثین، فقها، اصولیون و مجتهدین بسیار تنگ و کم دامنه بود.
با اینهمه میتوان گفت که اگر در عالم تسنن به لحاظ اولویت امور سیاسی
فراگرد تجزیه کاریزهای پیامبر اسلام با ظهور منصب رهبری سیاسی
آغاز شد، در عالم تشیع این فراگرد کم و بیش با ظهور منصب رهبری
روحانی آغاز گردید. اما این رهبری از آنجا که دارای هیچ ارتباط صریحی
با کاریزهای امام نبود و بر «علم» صاحب منصب مورد نظر تکیه داشت
امری بود کاملاً غیر کاریزماتیک.

باحمله مغول، در آمیختگی مذاهب باهم، تساهلی که مغولان در
مورد شیعه اثنی عشری اعمال میکردند، و نیز خطرناک بودن تظاهر به سنی
یا اسماعیلی بودن، همه و همه موجب گردید که گسریشی در صوفیه و

رسمی شدن مذهب

همانگونه که گفته شد غیبت امام (ع) موجب تعلیق کاریزها شد
و این تعلیق خود موجب شد که کاریزهای امام بلافاصله در معرض فراگرد
تجزیه قرار نگیرد. به عبارت دیگر با غیبت امام از او «منصبی» باقی ماند
که هیچ آدم عادی را یارای اشغال آن نبود. این مسئله باعث شد که، بر
خلاف عالم تسنن، در تشیع اثنی عشری از درون منصب مزبور منصبهای
سه گانه رهبری سیاسی، روحانی و باطنی بلافاصله بیرون نیاید. اما
اگر چه شیعیان اثنی عشری اقلیتی محروم از قدرت سیاسی بودند،
لکن در امور روزمره خویش ناگزیر بودند تا به کس یا کسانی
مراجعه کرده و کسب تکلیف نمایند. در این مورد البته سفارشهایی هم
از امام غایب، بوسیله نواب اربعه، در دست بود؛ از جمله اینکه شیعیان
در عهد غیبت باید برای مسایل مبتلا به خود به روایت کنندگان احادیث
ائمه (ع) مراجعه می کردند. این امر موجب گردید که در بین شیعیان

باطنیة اسماعیلی نسبت به اثنی عشری شدن بوجود آید و بدینسان در این عهد نوعی تصوف شیعی با گرفت و سلسله‌های صوفیان و باطنیه شیعی پیدا شدند. با توجه به باطنی بودن اساس کار این سلسله‌ها و آمدنشان بداخل شیعه اثنی عشری، نوعی رهبری باطنی نیز در این تشیع پیدا شد که پیش از آنکه حاصل فراگرد تجزیه کاریزمای امام باشد، ناشی از جانشین شدن يك منبع مشروعیت دیگر بجای آن بود.

بقدرت رسیدن صفویه و رسمی شدن تشیع اثنی عشری در ایران به يك معنی معادل است با پیدایش منصب رهبری سیاسی در تشیع اثنی عشری. اما همانگونه که دیدیم صفویه برای اثبات مشروعیت رهبری خود توانستند از نوعی کاریزمای خاص استفاده کنند که در محتوای ادعاهای شاه اسماعیل صفوی نهفته بود.

در واقع پیدایش مناصب گوناگون رهبری شیعی در عهد صفوی علاوه بر آنکه حاصل فراگرد تجزیه کاریزمای امام محسوب میشود، بیشتر ناشی از تجزیه کاریزمای نخستین پادشاه صفوی می باشد. او بود که از یکسور رهبری سیاسی محسوب میشد و از سوی دیگر رهبری باطنی و مرشد اعظم خانقاه. آنچه در واقع او کم داشت مقام رهبری روحانی و تشریحی بود. این کمبود از طریق دعوت علمای شیعی به ایران رفع شد، و از آنجا که این علماء در ایران چندان ریشه نداشتند، مجبور بودند برای ادامه کار خود بقدرت شاه صفوی تکیه کنند.

بدین ترتیب همچنانکه کاریزمای شاه صفوی روبرو تجزیه نهاد و شاهان صفوی رفته رفته مبدل به رهبرانی صرفاً سیاسی شدند، دستگاه‌های درویشی و رهبری باطنی از یکسو و دستگاه روحانیت از سوی دیگر

نضج گرفتند. و این هر سه رهبری، یعنی شاه و قطب و روحانی ریشه مشروعیت خود را هم در کاریزمای امام داشتند و هم در کاریزمای شاه اسماعیل.

حملة افغان‌ها و انقراض سلسله صفویه موجب شد که هر سه دستگاه رهبری از یکی از منابع مشروعیت خود محروم شوند، هرج و مرج از یکسو خلاء سیاسی را بهمراه آورد و از سوی دیگر موجب شد تا دو دستگاه دیگر هر چه بیشتر بر مشروعیت خود بسوسيله اتصال به کاریزمای امام تأکید کنند. جنگ خونینی که بین این دو دستگاه در طی دوران هرج و مرج پیش آمد خود از همین روی بود.

هنگامیکه با بقدرت رسیدن قاجارها هرج و مرج به پایان رسید معلوم شد که از دل آشوب‌ها روحانیت و تصوف شیعی توانسته‌اند پیوندهای خود را با کاریزمای امام هر چه بیشتر محکم کنند، حال آنکه رهبری سیاسی بسکلی فاقد این اتصال و در نتیجه مشروعیت است. رهبری سیاسی کوشید تا با نزدیک شدن به رهبری باطنی، و بخصوص بعدها با شیخیه، ضعف‌های خود را بپوشاند. لکن روحانیت جان گرفته از هرج و مرج، با تکیه بر مشروعیت خویش از یکسو و بی پشتوانه بودن حکومت از سوی دیگر، از آن پس توانست در مقابل رهبری سیاسی موضع بگیرد و در اکثر مواقع بر علیه آن اقدام کند.

به يك تعبیر اگرچه انقلاب مشروطه با کمک روحانیت به پیروزی رسید، لکن نتیجه آن، همچنانکه دیدیم، فراهم آوردن منبع جدیدی برای مشروعیت سلطنت قاجار بود، سلطنتی که تا آن زمان نتوانسته بود مشروعیت معینی برای خود فراهم آورد در نتیجه محکوم بود تا با زور و دیکتاتوری حکم براند.

بهر حال روحانیت که از یکسو از طریق دامن زدن به قدرت «اجتهاد»، و در نتیجه و داشتن مردم به «تقلید»، و از سوی دیگر با تکیه به طبقه متوسط شهری، بقدرتی اجتماعی تبدیل شده بود خود بخود توانست برای مدت زمانی در حوزه رهبری سیاسی هم قدم علم کند، با اعلام جهاد بر علیه روسها حکومت را به جنگ وادارد، امتیاز تنها کو راملغی سازد و انقلاب مشروطیت را به پیروزی رساند. باری، رابطه اجتهاد و تقلید و مشروعیت روحانیت از یکسو، و مشروعیت نداشتن حکومت از سوی دیگر، بقولی روحانیون را تبدیل به «رهبران طبیعی» جامعه کرد^۱

آنچه در اینجا و از لحاظ مطالعه ما حائز اهمیت است طبیعت دو گانه مشروعیت روحانیت تشیع است. مجتهدین از یکسو «نایب عام» امام محسوب میشوند و بنام او عمل می کنند و از سوی دیگر مبنای رهبریشان همچنان پیش از آنکه در اتصالی کاریزماتیک نهفته باشد به «اعلمیت» و دانش آنها مربوط است. به عبارت دیگر از دیده پیروان خویش آنان مردانی صاحب کاریزما هستند، توده مردم به آنان بچشم آدم عادی نمی نگرند، دستشان را می بوسند و از ایشان التماس دعا - و حتی شفاعت - دارند. اما خود آنان بر این ادعایستند که مردمی غیر عاریند، یا با اتصالی و لائی به امام (ع) پیوند دارند. از لحاظ نظری آنان صرفاً مردمی «عالم» هستند و توفقی اگر بردیگران دارند به لحاظ همین علم است.

البته در همه کتب شرح حال رجال و تذکره های علماء به موارد

۱- حمید الگار - «نقش روحانیت پیشرو در جنبش انقلاب مشروطه» - ترجمه

دکتر ابوالقاسم سری - ۱۳۵۶ .

متعددی بر می خوریم که عالمی اهل «حال» میشود، امام را در خواب می بیند، یا احیاناً - مثل مورد آیت الله بحر العلوم - در بیداری به محضر او مشرف می گردد. اما اینها همه جنبه های سمبلی کار است و از لحاظ نظری منصب «اجتهاد» فاقد هر گونه اتصال کاریزماتیک با مبدا روحانی است.

این نکته را بخصوص در بحث های پیرامون آینده منصب مرجعیت تقلید در می یابیم. منصب مرجعیت تقلید مولود طبیعی رابطه اجتهاد و تقلید از یکسو و ضرورت تقلید از مجتهد اعلم از سوی دیگر بوده است، و اگر چه هیچگونه معیار و ضابطه تشریفاتی برای تعیین رئیس مذهب و مرجع کل تقلید وجود نداشته، لکن عملاً کسانی توانسته اند در دو قرن اخیر به این منصب دست یابند. با مرگ مرجع بزرگ پیشین حضرت آیت الله بروجردی - بحث های مختلفی در مورد آینده این منصب در گرفت. آنچه در همه این بحث ها از لحاظ این مطالعه جالب توجه است آنست که هیچ کس به ضرورت وجود یک رابطه کاریزماتیک بین مرجع و امام عصر (ع) اشاره ای نکرده است، حتی عده ای این نظر را طرح کرده اند که رهبری روحانیت تشیع اثنی عشری باید به یک شورای منتخب واگذار شود. این خود قبل از هر چیز نشانه فقدان کاریزما در ذات این منصب است.

البته طبیعی ست که، با وجود اعتقاد به حضور امام عصر (ع)، هر آنکس که رهبری دین را در تشیع بدست می گیرد خود بخود پیش از یک مجتهد اهل تسنن - حتی اگر مفتی اعظم باشد - دارای جذابیت است، چرا که او امام را در پیش روی خویش دارد حال آنکه روحانی

اهل تسنن جز کتاب و سنت تکیه گاهی بدست نیاورده است .

آنچه میتواند روحانیت شیعه را بیش از این ها جذاب کند، کثرت مواردی است که سادات در مقام مجتهد و مرجع ظاهر میگردند . همانگونه که دیدیم اعتقاد به توارث خونی کاریزمای پیامبر اسلام موجب گردیده است که سادات در بین شیعیان از احترام خاصی برخوردار باشند ، حال اگر این سادات به کسوت روحانیون در آیند و به مقام اجتهاد و سپس مرجعیت تقلید برسند خود بخود رنگی از کاریزما را در قدرت جاذبه خویش خواهند داشت .

در عین حال کوشش هایی هم بعمل آمده است تا علاوه بر «اعلمیت» صفات دیگری را نیز برای مرجعیت شرط بشمارند، که از آن جمله اند تقوی ، زهد، و این او اخر - شجاعت، قیام به امر به معروف و نهی از منکر . این صفات می توانند بر حقانیت مشروعیت منصب مرجعیت بیافزایند و بخصوص در این دو صفت آخر کاملاً بوئی از نیاساز به داشتن صفات کاریزماتیک استشمام میشود .

بهر حال آنچه از لحاظ مطالعه رابطه دستگاه روحانیت و دستگاه رهبری سیاسی در ایران اهمیت دارد آن است که تشیع اثنی عشری ، که حدود پانصد سال پیش مذهب اقلیتی پراکنده در سرزمین های اسلامی بود، اکنون مذهب اکثریت ایرانیان است و در واقع وجه مشخصه ای محسوب میشود که ایران را از جهان اسلام متمایز میسازد . حتی استظهار صفویه به این مذهب را ریشه توفیق آنان در مستقل کردن ایران بعنوان يك کلیت سیاسی دانسته اند و بعبارت دیگر مورخین تشیع اثنی عشری را شرط اولیه و لازم این استقلال می دانند .

پیشینه سیاسی و گرایش طبیعی این مذهب به اثر گذاشتن بر جریانات سیاسی موجب آن گردیده است که در همه زیر و بم های ایران اسلامی مستقل نقش خاصی بعهده عناصر مذهبی گذارده شود . لذا در هر بحثی درباره تحولات اجتماعی - سیاسی ایران ، روحانیت این مذهب نیز بعنوان یکی از عوامل ضروری و مربوط تلقی گردیده است . نقش این روحانیت در جریانات سیاسی چیزی بیش از تأثیر عمومی مذاهب ، بعنوان يك پدیده فرهنگی و در نتیجه روبنائی ، در تحولات اجتماعی است ؛ زیرا هر کجا که تاریخ ایران اسلامی مستقل مطرح میشود، بلافاصله این روحانیت در مرکز توجه قرار می گیرد و نه تنها حضور آن را باید از لحاظ ارائه نظریه های سیاسی ، بلکه از لحاظ فعالیت ها و درگیری های سیاسی نیز مورد توجه قرار داد . هیچ يك از مطالعات ایرانشناسی فاقد اشارات مفصلی به موضع فعال سیاسی این روحانیت و تأثیر آن بر تاریخ ایران نیست .

اما آنچه در اغلب اینگونه مطالعات مورد توجه قرار نمی گیرد نقش حیاتی استقلال ایران است در زنده ماندن و رشد تشیع اثنی عشری . حال آنکه درست همین حقیقت است که نقش سیاسی روحانیت را همواره تا حدودی محدود و فعالیت های آن را به مسیر و جهت معینی هدایت کرده است . چرا که تا زمان ما این مذهب بدون وجود ایران مستقل همواره مورد تهدید مذهب تسنن که مذهب بقیه عالم اسلام بشمار میرود بوده است .

برای روحانیت اثنی عشری این تهدید اکنون بیش از آنکه از ی عالم تسنن باشد از جانب کمونیزم بین المللی احساس میشود و

همین مسئله اکنون نیز حیات تشیع اثنی عشری را به حیات ایران مستقل، در وضع امروز خود، پیوند می زند. بدینسان گرایش طبیعی این مذهب بسوی رهبری اجتماعی از یکسو و آسیب پذیری آن در مقابل نیروهای مختلف از سوی دیگر کار آن را به یک موقعیت دو گانه کشانده است، موقعیتی که در واقع عبارتست از نوسان بین داشتن موضعی تهاجمی و عقب نشینی محافظه کارانه در مقابل دستگاه های رهبری سیاسی. در واقع با فراموش کردن این موقعیات متضاد و توجه به ظهور گهگاه این مذهب در صحنه سیاست است که آن مطالعات کمتر متوجه دلایل اعمال ظاهراً ناهماهنگ سیاسی این مذهب شده اند.

اما بطور آشکار توجه به سرچشمه های اجتماعی - سیاسی مذهب اثنی عشری از یکسو و رابطه حیاتی آن با استقلال ایرانی که اثنی عشریه را مذهب رسمی بداند از سوی دیگر می تواند راهگشای درک شکل و جهت موضع گیری های سیاسی روحانیت در ایران باشد.

ایدئولوژی و حکومت اسلامی

اگر چه آنچه تاکنون در این مقال تحت عنوان «جامعه‌شناسی سیاسی» مورد بحث قرار گرفت کلاً به موضوع «مشروعیت رهبری» اشاره داشت، لکن دریغ است اگر این دفتر رافرو بندیم و اشاره‌ای - هر چند گذرا - به موضوع مهم دیگری که ازارگان بحث‌های جامعه‌شناسی سیاسی است نداشته باشیم. بخصوص که این موضوع نیز با مسئله «مشروعیت» در ارتباط مستقیم است.

جامعه‌شناسی سیاسی در بررسی نهضت‌های اجتماعی علاوه بر «رهبری»، و «مشروعیت» آن، به «ایدئولوژی» آنها نیز توجه دارد. این اصطلاح را نخستین بار فیلسوف فرانسوی دستوت دوتراسی^۱ سکه‌زد. منظور او علمی بود ناظر بر «ایده‌ها» یا «انگاره‌های ذهنی»، بمنظور بررسی صحت و سقم آنان به مدد یک نظام نظری انتقادی که به

1 - Destutt de Tracy (1755 - 1836)

فراگردهای عمل ذهن توجه داشت. بعبارت دیگر او میخواست، در «علم انگاره‌ها»، به کمک بررسی انتقادی این فراگردها، به صحت و سقم انگاره‌ها پی ببرد. لکن این اصطلاح بزودی بطور وسیعی مورد استفاده قرار گرفت و بجای آنکه چنان معنایی از آن استنباط شود، بیشتر معنی «نظام کلی تفکرات، عواطف و طرز تلقی‌های آدمی نسبت به جهان، جامعه و انسان» را واجد شد و بخصوص آن را در حوزه تفکر سیاسی به معنی «جهان بینی سیاسی» بکار بردند. پس ایدئولوژی در واقع اکنون به مجموعه‌ای کلی اطلاق میشود که در درون آن تفکرات، عواطف و طرز تلقی‌های سیاسی افراد حضور دارد. حال یا این مجموعه می‌تواند در خود آگاهی فرد بصورتی مرتب و منظم حضور داشته باشد، و یافرد بی آنکه بر آن آگاهی منظم داشته باشد بر حسب آن عمل کند. بدین ترتیب ایدئولوژی دیگر لزوماً واجد کمال و انسجام منطقی نباید باشد و به این لحاظ با «فلسفه» و «علوم مثبت» متفاوت است، و در واقع ملاط و نخ تسبیح اجزاء آن بیشتر از جنس عواطف و گرایش‌های عاطفی است تا فراگردهای عقلی و منطقی. در باره کسب منافع طبقاتی را زیر ساز و شالوده ایدئولوژی گروه‌ها دانسته‌اند. و کارل مانهایم^۱ این مفهوم را رساننده آن مجموعه فکری و عاطفی میدانند که خواستار حفظ وضع موجود و یا بازگشت به گذشته‌ای معین و از دست رفته است. این برداشت البته هنوز قبول عام نیافته است، لکن بهر حال تفکیک دو نوع ایدئولوژی از هم ضرورت دارد. این دو نوع ایدئولوژی عبارتند از

ایدئولوژی خواستار حفظ وضع موجود و یا بازگشت به گذشته (که مانهایم دقیقاً همین را «ایدئولوژی مطلق» میداند) و دودیدگر ایدئولوژی شوریدن بر علیه وضع موجود، طرح افکندن دین نو و سیاست نو، و انتظار برای آینده. این نوع دوم را مانهایم «یوتوپیا» یا «ناکجا آباد» می‌خواند.

در یک بررسی جامعه‌شناسی سیاسی درباره تشیع بطور عام و نیز تشیع اثنی عشری بطور خاص توجه به مسئله ایدئولوژی ضرورت دارد، چرا که بهر حال عمل ناب سیاسی - چه در سطح رهبری و چه در سطح توده‌های پیرو دستگاہ رهبری - از این منبع تغذیه کرده و در واقع مشروعیت آن بوسیله ایدئولوژی توجیه می‌گردد.

خصلت آشکار موضع سیاسی تشیع اثنی عشری دو گانه بودن آن است، چرا که از یکسو به لحاظ توجه به دوران صدر اسلام، و بخصوص دوره حیات پیامبر (ص) و خلافت علی (ع)، ذاتی گذشته گرا دارد، و از سوی دیگر بخاطر وجود انتظار برای ظهور امام عصر (ع) خصلتی آینده نگر و انتظاری را احراز کرده است. آنچه در این میان همواره اعتبارش مورد تردید و نفی واقع شده همان «وضع موجود» است. پس شیعه اثنی عشری چه از لحاظ بحث مشروعیت رهبری و چه از لحاظ ماهیت ایدئولوژیک خود با «وضع موجود» موافقت ندارد. یا می‌خواهد به گذشته‌ای بسیار دور باز گردد و یا چشم بر آفاق آینده‌ای دارد که نمی‌داند. کی فرا خواهد رسید.

همانگونه که در فصول قبل دیدیم، پس از غیبت آخرین امام (ع) در تشیع اثنی عشری فراگرد غیرسیاسی شدن تفکر مذهبی آغاز شد و تشیع را، چه به لحاظ غیبت امام، و چه به لحاظ ضرورت «تقیه»، بصورت دستگامی غیرسیاسی در آورد. اما سقوط صفویه، قطع ارتباط روحانیت شیعه با دربار صفوی، روبرو شدن با اقدامات شدید افغانها و نادرشاه افشار در جهت تحدید قدرت اجتماعی و اقتصادی روحانیت، موجب شد تا روحانیت، با تکیه بر نظام «اجتهاد و تقلید»، بیش از پیش بر طبقات متوسط شهری تکیه کند و بزودی بصورت متحدان طبیعی آن، ویا بهتر بگوئیم سخنگوی رسمی آن، در آید. و از آنجا که منافع این طبقات در تمام طول دو بیست ساله اخیر بوسیله نیروهای استعماری خارجی در خطر بوده و طبقات مزبور همواره، در آشکار و نهان، به مبارزه با این نیروها مشغول بوده اند، روحانیت نیز ناگزیر در گیرمبارزات اجتماعی شده و توانسته است در موارد خاص نیروهای سیاسی را در مسیرهای معینی بکار اندازد. اما آنچه در طی این مدت پیش آمد نشان داد که دستگام روحانیت تشیع اثنی عشری، به لحاظ سابقه تاریخی خود، دارای هیچگونه ایدئولوژی خاص نیست، و به عبارت دیگر نه می تواند مستقلاً خواستار قدرت سیاسی باشد و نه قادر است قدرت سیاسی را بسوی گذشته یا آینده ای معین راهنمائی کند. همین سرگردانی موجب شد تا در دو بیست ساله اخیر روحانیت بصورت بسازبچه ای در آید در دست دولتمندان، سیاستمداران و روشنفکران غیر مذهبی. مسئله اینان همه این بوده که در تحقق خواستهای مندرج در ایدئولوژیهای خاص خویش چگونگی میتوانند از نیروی

روحانیت در جهت بحرکت در آوردن توده ها استفاده کنند. این مشغله ذهنی را هم میرزا ملکم خسان ارمنی داشت، و هم سید جمال الدین اسدآبادی؛ هم مشروطه خواهان و هم روشنفکران عهد ملی شدن صنعت نفت؛ و هم جلال آل احمد.

اما آنچه در این معادله حائز اهمیت است آنست که همه آنانی که به مذهب بعنوان یک نیروی بزرگ سیاسی نگریسته اند، از یکسودر بیرون از آن واقع بوده اند و از سوی دیگر صرفاً حل مسئله خود را در گرو راه آمدن قشر روحانی دانسته اند. بعبارت دیگر اینان در جستجوی آن بر نیامده اند که در میان توده های مسلمان کشور به شناخت مبانی ایدئولوژیک عقاید پردازند و بکوشند تا آن حرکتی را که می خواهند با کمک این ایدئولوژی و در یک سطح وسیع اجتماعی بوجود آورند و ببینند تا روحانیت تا چه حد میتواند خود را با این حرکت وسیع همساز کند. در داخل صفوف رهبری روحانی نیز به لزوم پرداخت یک ایدئولوژی - در اینجا به معنی یک نظام کلی معنی دار - چندان توجهی نشده است. بهمین دلیل فقدان ایدئولوژی به پراکنندگی صفوف، تکیه بر نیروهای دیگر، و سرگردانی بین قبول و رد پدیده های زندگی امروز انجامیده است. روحانیت سیاسی بجای آنکه بربیک ایدئولوژی کلی تکیه کند، بر «علم» تکیه کرده است و بجای آنکه از خود مذهب یک دستگام کار آمد ایدئولوژیک بسازد، در حاشیه آن و عنداللزوم، به فعالیت سیاسی پرداخته است. بر فهرست علت های ظهور این وضع بیافزائیم نفوذ خارجی را و سنت دل بستن به وعده های این و آن را - که سرگذشت ملت های مسلمان و

سایر اعضا جهان غیر صنعتی را بر سر میزهای مذاکره خود حل می کنند. امادر بیست ساله اخیر همه افشار اجتماعی ما - چه روشنفکران مذهبی و چه غیر مذهبی - فرصت آنرا داشته اند تا نمودی از حسن- نیت نیروهای خارجی را، چه چپ و چه راست، بیازمایند و راه نجات را در تکیه بر خویش و سنت ها و فرهنگ خود جستجو کنند. کوشش در یافتن یا ساختن يك ایدئولوژی منسجم نیز خود تنها حاصل يك چنین تجربه ای می تواند باشد.

در حوزه يك چنین نگرشی ست که اهمیت کارهای دکتر علی شریعتی در تاریخ تشیع اثنی عشری آشکار میشود. او نخستین کس است که بضرورت نیاز به عمل سیاسی و التزام ناگزیر آن به داشتن يك ایدئولوژی خاص و صاحب هویت پی برده و در جهت ساختن يك چنین کلیتی به بازنگری همه تاریخ، شخصیت ها و مفاهیم تشیع اثنی عشری پرداخته است. آنچه او آنرا فراگرد «استخراج و تصفیة منابع فرهنگی» می نامد چیزی نیست جز کوشش در جهت شکل بخشیدن به يك ایدئولوژی کامل اثنی عشری که در ظل آن شیعه به «يك حزب کامل» مبدل میشود، از سیاهی به سرخی می گراید، و همه مفاهیم خویش را در افق این تفکر سیاسی جدید بصورتی کاملا بدیع عرضه می کند. شریعتی بر این اعتقاد بود که فرهنگ هر ملت واجد امکانات بی شمار است - بقول خودش مثل منابع نفت که زیر پای ملتی گرسنه واجد انواع امکانات تولید انرژی و محصولات صنعتی ست - و کسار روشنفکر آن است که این منابع را استخراج کند، تصفیة نماید و در این «پالایش» از هر ماده خام کار، ماده ای

انرژی زا و بحرکت در آورنده بسازد. او با تکیه بر همین روش بود که به تاریخ تشیع بصورتی انتقادی تقرب کرد و آنرا به دو بخش تشیع علوی و تشیع صفوی تقسیم نمود. در این تقسیم بندی نظر او در واقع به دو گونه امکان برای تحلیل و تفسیر مفاهیم واحد بود. او کوشید تا نشان دهد که مفاهیم تشیع اثنی عشری در طی تاریخ قلب ماهیت شده و معنائی عکس آن را میدهند که در عصر پیدایش خویش داشته اند. بدینسان او با وجود آوردن يك نظم (سیستم) کلی - که خود از آن بعنوان «ایدئولوژی اسلامی» یاد میکرد - کوشید تا کلیه مفاهیم موجود در تشیع اثنی عشری را معنائی تازه - یا پالوده - بخشد و روح حرکت سیاسی را در آنها بدمد. به قول خودش:

«دقیق ترین مدرک تشخیص و تفکیک میان ایدئولوژی با فرهنگ، فلسفه، علوم، و هنر، این است که: ایدئولوژی اسلامی «مجاهد» می پرورد... و علوم اسلامی - به معنی امروزیش - «مجتهد» یا «روحانی» و «آیت الله»، و «فقیه»... ایدئولوژی امروز «مبارز» می سازد، و فرهنگ جدید «فیلسوف» و «دانشمند» و «استاد دانشگاه»!

بدینسان در شناخت کوشش های دکتر شریعتی باید در نظر داشت که او می خواهد تا این ایدئولوژی مجاهد ساز مبارز پرور را بکار گیرد و کل فرهنگ تشیع اثنی عشری را دیگر باره معنی کند. و دیده ایم که او از یکسو تا چه حد در این بازبینی تاریخ و مفاهیم کوشیده و از سوی دیگر چگونه توانسته است بمدد ساختن این ایدئولوژی توده های مسلمان را

بحرکت در آورد. این حرکت خواه ناخواه قشر روحانی را - چه بخواهد و چه نخواهد - با خود میکشاند.

امادر کنار کوشش‌های دکتر شریعتی برای بیرون کشاندن تشیع اثنی عشری از بن بست غیرسیاسی بودن ویا ایدئولوژی نداشتن، باید به کوشش‌های دستگاه روحانیت نیز در بوجود آوردن يك نظم کلی اسلامی از لحاظ سیاسی اشاره کرد، یعنی همان که امروزه از آن بعنوان «حکومت اسلامی» یاد میشود.

تفکر مبتنی بر اعتقاد به «حکومت اسلامی» البته همچنان از نقش ایدئولوژی در خلق يك تشکل سیاسی کلی غافل است، اما بجای آن در واقع کوشش می کند تا نوعی تصور امروزین از نهاد سیاست و حکومت را بدست داده و به نحوی از انحاء برنامه‌های مشخص کار خویش را ارائه دهد. این تفکر بطور طبیعی، و از آنجا که همچنان تحول مذهبی را در درون قشر روحانیت می بیند، و روحانیت را نه منتخب مردم بلکه رهبر مستقل و طبیعی آنان میدانند، همچنان در وهله نخست نگران اثبات مشروعیت خویش است. و همین کوشش است که در سیر تحولات سیاسی تشیع اثنی عشری حرکتی قاطع بسوی سیاسی شدن این مذهب و دستگاه رهبری آن بحساب می آید.

تبیین تفکر مبتنی بر اعتقاد به «حکومت اسلامی»، بزبان جامعه شناسی سیاسی، آن است که رهبری روحانی - باتکیه بر مبحث «ولایت فقیه»، که در آن فقیه بعنوان جانشین عام امام (ع) تنها رهبر مشروع جامعه

بحساب می آید - خود را فراتر از رهبری سیاسی قرار میدهد و به رهبری سیاسی صرفاً بصورت آلت اجرایی کار خویش می نگردد، دستگامی که بهمین لحاظ دیگر دارای ماهیتی سیاسی نمی تواند باشد. و آنگاه دستگاه روحانیت - وبخصوص این مطلب در نوشته‌های آیت الله العظمی خمینی وجود دارد - به تشریح این نکته می پردازد که دستگاه رهبری عالی «روحانی - سیاسی» چه برنامه‌هایی را برای اجرا به دستگاه سیاسی سابق - که اکنون بصورت آلت اجرایی در آمده - احاله می کند. بدینسان حرکتی خلاف آنچه تا کنون مرسوم بوده آغاز میشود. تا کنون دولت‌ها میکوشیده‌اند تا روحانیت را از سیاسی شدن باز دارند و مذهب را امری غیرسیاسی بدانند، حال آنکه در تفکر مبتنی بر «حکومت اسلامی» این روحانیت است که به دولت بچشم يك نهاد غیرسیاسی می نگردد، همانگونه که مثلاً به قوای انتظامی می نگردد یا به نیروهای دفاعی.

آنچه دو حرکت فوق‌الذکر را از یکدیگر مشخص میسازد بسیار است. مهم‌ترین آنها عبارتند از آنکه فکر ایدئولوژی اسلامی به ساختن جهان بینی مردم توجه دارد، حال آنکه فکر حکومت اسلامی به تغییر قاطع تلقی‌های روحانیت از موضع خود پرداخته است. ایدئولوژی اسلامی به ساختن زیربنای فکری و شالوده جامعه آینده اولویت میدهد، اما فکر حکومت اسلامی بسا این تصور می آغازد که چنان زیربنا و شالوده‌ای همواره وجود داشته است و مشکل صرفاً در حوزه نحوه اجرا نهفته است.

بهر حال تجربه تحولات جاری ایران نشانه آن است که این دو

از یکدیگر جدائی ناپذیرند. حکومت اسلامی با توافق مردم توحه
میپذیرد و مردم در صورتی به این توافق می‌رسند که از يك ایدئولوژی
عمومی سیاسی برخوردار باشند و حکومت اسلامی بتواند در متن
این ایدئولوژی جایی برای خود پیدا کند.

تکمله‌ای دربارهٔ تشیع صفوی

در فصول سوم و پنجم این مقاله اشاره‌ای شده به اصطلاح تشیع صفوی و اینکه خصوصیتی که تحت این نام به تشیع اثنی عشری نسبت داده میشود قدیم تر از عهد صفویه است و بسیاری از آنها ناشی از نتایج جنبی غیبت امام و شروع فراگرد غیرسیاسی شدن اقلیت اثنی عشری در جهان اسلام است. اینک قبل از فرو بستن این دفتر بهتر است در این مورد توضیح بیشتری داده شود.

اصطلاح «تشیع صفوی» را نویسندهٔ پر قدرت معاصر، و گشایندهٔ راه مطالعهٔ تشیع از دیدگاه جامعه‌شناسی، یعنی مرحوم دکتر علی شریعتی وضع کرد، به این خاطر که نشان دهد چگونه تشیع در طول تاریخ رفته رفته رنگ باخته، و با تبدیل شدن «نهضت» به «نهاد»، همهٔ مفاهیم سیاسی و انقلابی آن تبدیل به مفاهیمی ارتجاعی و محافظه کارانه و غیرسیاسی شده است. از نظر ما یک چنین تحول و تغییری در تاریخ تشیع رخ داده

است، اما زمان این تحول خیلی دورتر از ظهور صوفیان صفوی و رسمی شدن مذهب اثنی عشری است و شروع آن را باید در شکست نهضت شیعه بهنگام به خلافت نشستن عباسیون جستجو کرد.

توضیح میدهم: مسلماً تشیعی که در زمان حیات شش امام نخست ما وجود داشت با تشیع پس از این عهد تفاوتی ماهوی دارد. درست است که اصطلاح «شیعه علی» در عهد خود پیامبر اسلام وضع شد و به کسانی اطلاق گردید که روش علی را پیروی می کردند، اما هنگامیکه شورش سربازان ناراضی عرب منجر به قتل عثمان شد، همین سربازان بودند که، از بین بزرگان مدینه، علی (ع) را به «خلافت» انتخاب کردند. بهمین سبب هم «دید» آنان نسبت به علی (ع) بادی که اهل شیعه در قرن‌ها بعد پیدا کردند تفاوت داشت. آنان علی را انتخاب کرده بودند برای اینکه او در تمام طول خلافت سه خلیفه اول با همه اقدامات آنان که در جهت تقویت فراگرد طبقاتی شدن جامعه اسلامی بود مخالفت کرده بود. در نظر آنان چنین کسی شایسته رهبری آنان بود؛ و این رهبری مشروعیت خود را از این انتخاب داشت نه از حادثه غدیر خم. بعبارت دیگر آنان به علی (ع) بعنوان يك رهبر سیاسی سنتی می نگریستند، نه يك رهبر کاریزماتیک که در ولایت پیامبر اسلام شراکت دارد. و همین‌ها بودند که «شیعه علی» خوانده میشدند و در رکاب علی (ع) با طلحه و زبیر و عایشه و معاویه جنگیدند، و همین‌ها بودند که در تمام این مدت خون بدل علی (ع) کردند و عاقبت هم پس از ماجرای حکمیت، چون نتیجه را بسود خود نمیدانستند، از اردوگاه علی (ع) بیرون رفتند و به نام خوارج مشهور شدند.

در ماجراهای پس از واقعه کربلا می بینیم که چگونه اسرای خاندان پیامبر (ص) ناگزیرند خود را معرفی کنند و خاطر نشان سازند که همخون پیامبرند. این خود نشانه آن است که کمتر کسی به این همخونی واقف بوده و یا به آن اهمیت میداده است.

«شیعه» در آن زمان دارای هیچ رنگ اسرار آمیز باطنی نبود. بهمین دلیل مادر آن تاریخ حتی به اصطلاح «شیعه معاویه» هم بر می خوریم. شیعه علی آن توده ناراضی خشمگین بود که بر علیه ظلم خلفای جنگید و کوفه را با خون خویش رنگین می کرد، و پس از علی (ع) با حسن (ع) بیعت کرد، و پس از او حسین (ع) را برای رهبری نهضت انقلابی به کوفه خواند و ماجرای خون آلود کربلا را بوجود آورد، سپس همین شیعه بود که در رکاب مختار ثقفی جنگید، بای زید بن علی خون ریخت، و در اوج نهضت ضد اموی چشم به خانه امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) دوخت. این شیعه البته که شیعه علی بود، و همین شیعه بود که از این دو امام آخر ابعاد و معانی وسیع ظاهری و باطنی امامت را آموخت. پس «تشیع علوی» که میگوئیم بر آستی به این ماهیت سیاسی و انقلابی فعال اشاره می کنیم که از شورش سربازان ناراضی کوفه و مصر آغاز شد و تا بر افتادن خلافت اموی بدست ابومسلم خراسانی راه آمد.

اما بر افتادن امویان مصادف شد با خلافت عباسیون، یعنی خیانت ریشه دار به نهضت تشیع، منصور عباسی را با خاطر آوریم که چگونه، چون دزد با چراغ آمده، به جان سرکردگان نهضت‌های شیعی افتاد، امام جعفر صادق (ع) را بزند و افکند و به شکنجه کشید، و یاران او را در

اکثر شهرهای اسلامی قتل عام کرد. در این عهد بود که امام صادق (ع) فرمان تقیه را صادر کرد و به نام همین تقیه شیعه را به حفظ آرامش و تجدید قوا خواند. البته همه شیعیان از این فرمان اطاعت نکردند. جدا شدن ابوالخطاب و مطرح شدن امامت اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) از همین روی بود. آنان چنان در تب مبارزه فرورفته بودند که نمی توانستند تغییر قاطع اوضاع را درک کنند و یابان آن تن دهند، پس به کار ادامه دادند، قتل عام شدند، و یاران شان بنام تشیع اسماعیلی گریختند، پراکنده شدند، و مخفی کاری پیش گرفتند تا زمینه را برای يك شورش بزرگ دهقانی که تا عهد مغول همه حکومت های اسلامی را متزلزل کرد فراهم آورند. پس از لحاظ سیاسی تشیع اسماعیلی ادامه همان راهی بود که تشیع علوی رفته بود.

آنان که به مبارزات مخفی دهقانی نپیوستند و در زیر حکومت خفقان و ظلم عباسیون به اطاعت امر امام خویش پرداختند، البته که زیر نظر بودند و لاجرم محروم از هر گونه فعالیت سیاسی و مبارزه علنی. و همین ها بودند که برخلاف اسماعیلیه به توقف سلسله امامت رأی ندادند و تا دوازدهمین امام راه آمدند، روز بروز از فعالیت های سیاسی دورتر شدند، و عاقبت همانگونه که در فصل سوم دیدیم - به عصر محتم غیبت رسیدند و نتایج سیاسی آن را متحمل شدند. این تشیع، از شکست انقلاب شیعی در پایان عهد اموی تا ظهور صفویه، در اغلب اوقات از مبارزات علنی و سازمان یافته سیاسی بدور بود و همین تشیع است که در مقابل تشیع اسماعیلی بنام «تشیع جعفری» خوانده میشود.

رسمی شدن مذهب تشیع جعفری در عهد صفویه بهنگامی صورت

گرفته بود که این نوع تشیع تقریباً همه مدارج را در سیر شکل گرفتن مفاهیم دینی تا به کمال پیموده بود، و باین ترتیب نه صفویان چیزی بر آن افزودند و نه روحانیتی که در کنار دربار صفویان بوجود آمد و با خود شیخ بهائی ها، میردامادها، محقق کرکی ها، و مجلسی ها را به همراه آورد. اینان فقط به تدوین و تنقیح آن اصول و مفاهیم پرداختند و به تبلیغ آن در ایران کوشیدند.

پس اگر در مسیر این تاریخ به جستجوی اصطلاحی برای معین کردن دودوره از زندگی تشیع هستیم باید آن را در دو اصطلاح «تشیع علوی» و «تشیع جعفری» جستجو کنیم، که اگر اولی تشیع عهد انقلاب شیعه است و فعالیت های سیاسی آن، این دومی تشیع عهد شکست انقلاب است و تسلط روزهای سیاه خفقان و ترور. و همین دومی است که عهد شش امام دیگر را می پیماید، ضربه غیبت را متحمل میشود، تا عهد حمله مغول بصورت اقلیت های پراکنده شهری در پوشش غلیظ «تقیه» بسر می برد، و بعد با درهم شکستن ارتجاع بغداد و انقلاب الموت بدست مغول های کبار و به شتاب برای بازی کردن نقشی در صحنه سیاست فراخوانده میشود و بدست صفویه رسمیت می یابد.

غرض اینکه تحول درونی تشیع که بر اساس تأثیر گریزناپذیر «تقیه» پیش آمد و به غیر سیاسی شدن جبهه انجامید امری نیست که با ظهور صفویه آغاز شده باشد. تنها کاری که صفویه کرد این بود که تشیع جعفری را رسمی اعلام کرده و بوسیله علمای مهاجر به ایران اصول آن را تبلیغ نمود. و البته آنگاه این اصول در پیوند خویش با روحانیت وابسته به دربار صفوی راه تحجیر پیش گرفت.

پس اگر در جستجوی پالودن شیعه از سوء تفاهم‌ها و بدفهمی‌های ناشی از «تقیه» هستیم باید بدانیم که اصطلاح «تشیع صفوی» کساری جز ایجاد يك سوء تفاهم تاریخی نمی‌کند و حتی به نظر می‌رسد که این اصطلاح صرفاً از آن روی طرح شده است که «مصلحت» نبوده از اصطلاح «تشیع جعفری» نام برده شود. اما این مصلحت بینی باعث میشود که، اگرچه میتوان در ظل آن توده‌های شیعی را بحرکت آورد، اما در سطح کسانی که با تاریخ واقعی تشیع سروکار و آشنائی دارند نوعی واکنش منفی نسبت به اینگونه قلب حوادث واقعی تاریخی پیش آید. بنظر ما ملحوظ داشتن چنین مصلحتی هرگز بسود تشیع نیست، بلکه باید با ضراحت تمام نشان داد که چگونه پس از صدور فرمان تقیه، بمنظور حفظ اصالت انقلابی تشیع، همین تقیه در محیط پرخفقان حکومت خلفاء و سلاطین موجب شد تا تشیع جعفری روز بروز از تشیع علوی دورتر شود. آنگاه روشن خواهد شد که صفویه چگونه تشیعی را رسمیت بخشیده است. اینگونه تشیع در طی يك تاریخ پانصد ساله ساخته شده بود و صفویه آن را به ارث بردند و سهم آنان و روحانیت وابسته به آنان تنها مدون کردن اصول این تشیع است نه ساختن آن.

راه نیست و مردم بطور کلی آنان را یا دارای منشائی الهی و یا واجد کیفیاتی استثنائی می‌شمارند ، و بهر حال بر اساس این ویژگی‌هاست که شخص معینی بعنوان رهبر شناخته میشود.^۱

آنگاه هنگامیکه میخواهد نمونه‌های رهبری کاریزماتیک را نام ببرد به «فهرمانان ملی»^۲ و «پدرشاه» های گروه‌های ابتدائی^۳ اشاره می‌کند .

آن ابهام در تعریف و این ارائه نمونه از دوتایی که لزوماً مدعی داشتن رابطه باعوالم ماوراء الطبیعی نیستند موجب گردیده است که ، هر چند «وبر» در همه آثار خود، و بخصوص در جامعه شناسی سیاسی خویش، هرگز دیگر از این تیپ‌ها نام نبرده است، لفظ کاریزما کاربردی وسیع‌تر از آنچه در این مقاله دارد بیابد و بخصوص از طریق روزنامه نویس‌ها و نثر ژورنالیستی معاصر در سراسر دنیا هر آنکس که بتواند برای مدتی انظار مردم را بسوی خود جلب کند «کاریزماتیک» خوانده شود . چنین است که یکباره از الویس پریسلی گرفته تا جان کندی و قوام نکرومه همه و همه بوسیله روزنامه‌ها بعنوان رهبران کاریزماتیک معرفی میشوند.^۴

ما از آنجا که این ابهام را در کار ماکس وبر ضعف آثار او میدانیم ، در متن اصلی مقاله کوشیدیم که این نکته را طرح نکنیم و بهمان تعریف درست از کاریزما ، که منشاء الهی مشروعیت رهبری محسوب میشود، قانع باشیم .

1- WMT-358

2- WME - 954

3- WME - 1142

4- BRR - 168/HMS - 126

يك توضیح

در این مقاله به لحاظ اینکه کوشش میشد تا تئوری کاریزما و مسئله جانشینی ماکس وبر با تاریخ تشیع اثنی عشری آزموده شده و احیاناً در این آزمایش تئوری مزبور توسعه یافته و منقح گردد ، بیشتر توجه ما به آن قسمت از تعریف کاریزما بود که شرط اول را ایمان به داشتن رابطه‌ای با عالم ماوراء الطبیعه میداند . اما حقیقت آنست که تعریف ماکس وبر از کاریزما دارای تکمله‌ای هم هست که نه تنها کل این تعریف را مبهم می‌کند ، بلکه همه ضوابط و معیارهای شناخت رهبر کاریزماتیک را از انواع دیگر رهبران غیر ممکن می‌سازد . اودریکی از تعاریف خود از کاریزما می‌نویسد :

«اصطلاح کاریزما در مورد ویژگی‌های خاصی بکار میرود که یک فرد معین را از آدم‌های عادی مشخص کرده و او را صاحب نیروها و خصوصیات ماوراء الطبیعی ، مافوق انسانی ، و یا حداقل استثنائی می‌کند . این نیروها و خصوصیات آنچنانند که آدم عادی را بدان‌ها