

مطالعه تحولات و ساختار سیاسی صدر اسلام به شیوه‌های مختلفی صورت گرفته است. یکی از این رهیافتها استخدام رهیافت جامعه‌شناختی سیاسی ماکس وبری درباره ویژگی اقتدار سیاسی پیامبر اسلام (ص) و بویژه استفاده از الگوی «اقتدار کاریزماتیک» وبری می‌باشد. هرچند خود ماکس وبر مستقیماً به تحلیل اقتدار سیاسی پیامبر اسلام (ص)، جز اشارات پراکنده، نپرداخته است اما بعد از وی کسانی سعی نموده‌اند تا با استفاده از الگوی «اقتدار کاریزماتیک» وی اقتدار سیاسی و تحولات سیاسی صدر اسلام را بررسی نمایند. از جمله مهمترین محققان در این زمینه مونتگمری وات و برایان ترنر می‌باشند.^(۱) کاری که حمید دباشی در این کتاب انجام داده است به زاویه دیگری از استخدام رهیافت وبری برای تحلیل تحولات صدر اسلام مربوط می‌شود. درحالیکه مطالعات قبلی صرفاً به نوع خود اقتدار سیاسی پیامبر (ص) پرداخته‌اند. دباشی سعی دارد تا از این طریق و با توجه به فرایند عادی سازی (Routinization) اقتدار کاریزماتیک سیر تحولات صدر اسلام و شکل‌گیری سه شاخه عمده اسلامی تسنن، تشیع و خوارج را تحلیل نماید.

بخش نخست: معرفی کتاب

- کتاب دباشی از یک مقدمه و هشت فصل تشکیل می‌شود. نویسنده در مقدمه اهداف هفت‌گانه زیر را برای مطالعه خویش تعریف می‌کند: (P. XII)
۱. شناسایی شاخصهای اقتدار در جامعه جزیره العرب پیش از اسلام؛
 ۲. بررسی فرهنگ عرب قبل از اسلام به عنوان نظام فعال کنشهای اجتماعی که قیام فرهمند پیامبر (ص) بر آن تحمیل شد؛
 ۳. پیگیری انقلاب پیامبرانه حضرت محمد (ص) به عنوان نوعی خاص (Sui generis) که تحول عمده‌ای در بافت فرهنگ جزیره العرب ایجاد کرد و از این رو شیوه‌های الگوگذار فرهنگ جدید تثبیت یافت؛
 ۴. درک تداوم و تحول الگوهای فرهنگی اسلامی و قبل اسلامی بر اساس محوریت اقتدار در دوره تثبیت و استحکام اسلام پس از پیامبر اسلام (ص)؛
 ۵. بررسی و مطالعه شکل‌گیری شاخه‌های اسلامی سنی، شیعی و خوارج به عنوان نموده‌های خاص شکافهای عمیق موجود در کل فرهنگ سیاسی اسلامی؛

نقدی بر
اقتدار در اسلام:
از ظهور پیامبر (ص)
تا استقرار امویان
غلامرضا بهروزک

۶ ارزیابی شکل‌گیری این شاخه‌های سه‌گانه در صدر اسلام به عنوان نتایج دیالکتیک تعامل میان الگوهای اقتدار پیش از اسلام و الگوهای جنبش کاریزماتیک پیامبر(ص)؛
 ۷ طرح این مسأله که تقسیمات آشکار سیاسی در جامعه صدر اسلام، که عمیقاً ریشه در برخورد میان الگوهای اقتدار اسلامی و قبل اسلامی داشتند، تبلور شکل‌گیری الگوهای بنیادین اقتدار بود که در نهایت در تعامل دیالکتیکی با دیگر عوامل تاریخی خارجی روند تحولات تمدن اسلامی را شکل بخشید.

فصل نخست به «نزاع [اقتدار] دیرینه و کاریزماتیک» می‌پردازد. اقتدار کاریزماتیک پیامبر(ص)، اقتدار دیرینه پاتریمونیال سنتی عرب را به چالش کشید. از نظر نویسنده فرایندهای نیرومند سه‌گانه در محورهای افقی با شاخه‌های سه‌گانه اسلامی تسنن، شیعی و خوارج در محور عمودی متقاطع شدند. نیروهای سه‌گانه فعال در هنگام رحلت پیامبر(ص) (محورهای افقی) عبارتند از: ۱. مهمترین نیرو میراث کاریزماتیک پیامبر(ص) بود که گرایش شدیدی به تثبیت دائمی خود داشت؛ ۲. شکل اقتدار سنتی عرب، که در صدد بروز مجدد یا حداقل تضعیف برخی از اصول اقتدار کاریزماتیک است. ۳. عامل شخصیت منحصر بفرد پیامبر(ص) به عنوان خاتم پیامبران که نظیری برای وی پس از رسالت او نبود. چنین اقتدار شخصی کاریزماتیک پس از وی دچار تجزیه گردید. هرکدام از فرق اسلامی موضع خاصی نسبت به این نیروهای سه‌گانه فعال در هنگام رحلت پیامبر(ص) داشتند. جریان اهل تسنن در جستجوی نهادینه کردن میراث پیامبر و بازگشت به جریان عادی و عادی‌سازی زندگی بود. در این مورد نظریه «عادی‌سازی» (routinization) کاریزمای وبری صدق می‌کند. جریان شیعی در صدد جاودان سازی (perpetuation) کاریزما برآمد. از نظر خوارج اقتدار پیامبر(ص) بر کل جامعه انتقال می‌یافت. هرچند در نظریه اهل تسنن برخی از عناصر سنتی عرب پیش از اسلام، مثل انتخاب رئیس جامعه یا قبیله در سقیفه به عنوان سنتی قبیله‌ای، ظهور کرد، اما در نظریه شیعه و خوارج در برابر چنین بازگشتی مقاومت شده است. اکثریت جامعه پس از پیامبر به سنت پاتریمونیالی با برتری قریش برگشتند. (ص ۹)

مطالعات زیادی شکل‌گیری فرق مختلف اسلامی را از دیدگاه ارتداد مورد مطالعه قرار داده‌اند. اما پس از رنسانس شرق‌شناسان بجای چنین تحلیلهایی به جستجوی عوامل عینی برای تبیین این فرایند پرداختند. به‌رغم به‌کارگیری رهیافتهای نظری مختلف، «جامعه‌شناسی تفسیری» وبر و بویژه نظریه اقتدار او در این مورد به کار گرفته نشده‌اند. از نظر نویسنده دو مطالعه مونت‌گمری وات و بریان ترنر به‌رغم به‌کارگیری رهیافت وبری مستقیماً از آن برای تبیین تحولات صدر اسلام و پیدایش فرق مختلف اسلامی به کار گرفته نشده‌اند و در نتیجه با این مطالعه تداخل ندارند. (ص ۱۴) در واقع سؤال اصلی برای نویسنده این است که کدامین مجموعه عوامل باعث شکل‌گیری چنین مواضع و تمایزهایی شدند. (ص ۱۵) پاسخی که نویسنده در این کتاب به این پرسش اصلی می‌دهد آنست که تعارض دوگونه اقتدار سنتی عرب پیش از اسلام که در حال ظهور مجدد پس از پیامبر اسلام بود، با اقتدار کاریزماتیک پیامبر موجب ظهور شاخه‌های سه‌گانه اسلام گردید. بر این اساس سیر حوادث ۴۰ ساله صدر اسلام تحلیل می‌شود.
 در فصل سوم «اقتدار سنتی عرب: نظام تثبیت یافته» در آغاز نویسنده متذکر می‌شود که لحاظ نهضت پیامبر اسلام به عنوان قیام اجتماعی علیه نظام «غیر عادلانه» به لحاظ تاریخی قرائت نادرستی از این پدیده است. در واقع می‌بایست نهضت کاریزماتیک پیامبر(ص) را بناگزیر به عنوان تجلی تمام عیار نظام فرهنگی جدیدی دانست که نظام سنتی عرب را در تمامیت آن و به عنوان یک الگوی فرهنگی کامل به چالش کشید، و نه در احکام اجتماعی خاص آن - که البته برخی از آن را اسلام برگزیده است. (ص ۱۷).

ویژگی زندگی عرب قبیله‌ای زندگی در بیابان بود. به دلیل مهاجر بودن این قبایل ایجاد نظام سیاسی گسترده ممکن نبود و در نتیجه بر روابط خونی بسیار تأکید می‌شد. روابط خونی نمود طبیعی و فیزیکی از اقتدار سنتی بود. آداب و رسوم قدیمی و نیز روابط خونی همزمان دو نماد اقتدار سنتی عرب بود که میزانی از تداوم و ثبات را در جامعه پیش از اسلام تضمین می‌کرد (ص ۱۹) قبیله قریش توانست توسط قصی بنی‌کلاب بر دیگر قبایل تفوق و برتری یابد. چنین اقتداری به صورت سنتی در سرپرستی و تولیت خانه مقدس کعبه، که برای اعراب پیش از اسلام اهمیت دینی داشت، تبلور می‌یافت.

قصی جد پیامبر اسلام(ص) دارالندوه را برای حل و

فصل امور قبیله‌ای تاسیس کرد. پس از او عبدالمناف به ریاست قریش رسید. هنگام مرگ او هرچند عبدشمس پسر بزرگتری بود ولی به دلیل سفرهای متمادی وی و عدم حضور او هاشم فرزند کوچکتر و جد پیامبر ریاست را به عهده گرفت اما پس از عبد شمس فرزند او امیه بن عبدالشمس ادعای ریاست نمود و این اختلاف طبق رسوم سنتی عرب به کاهن ارجاع داده شد. کاهن به نفع هاشم رأی داد و اینجا اختلافات بین بنی امیه و بنی هاشم در قبیله قریش آغاز گردید که حتی پس از پیامبر (ص) نیز نمودهای آن تاریخ اسلام را رقم زد. علایق قبیله‌ای و نیز خصوصتهای قبیله‌ای به ایفای نقش مهم خویش در سراسر تاریخ اسلامی ادامه دادند. (ص ۲۲)

قصی را شاید بتوان مهترین اصلاحگر در فرهنگ سنتی عرب دانست. تأسیس دارالندوه و کاندیدا کردن پسر خویش برای جانشینی به منزلت فرا سنتی او برمی گردد. دارالندوه که محل اقامت قصی نیز بود محل ملاقات‌های عمومی و رتق و فتق امور قبیله‌ای نیز بود و دارای کارکردهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بود. قصی همچنین سنت ایفاد یا خودکشی افتخاری بازرگان ورشکسته را نسخ و از طریق وضع قراردادهای مختلف سنت اقتصادی جدید را ایجاد کرد. (ص ۳۰) در دوران ساختار سنتی عرب کعبه و حرم اهمیت بسیار زیادی داشت و قریش که در اطراف کعبه مستقر شده بودند به ترتیب منزلت قریش به بواطن و ظواهر تقسیم می شدند. همچنین محلون و محرمون نیز از جمله تقسیمات قابل توجه سنتی بود.

فرهنگ سنتی عرب از طریق شخصیت‌های خاص، نهادها و نمادهای اقتدار (مثل حرم) نیروی فعالی برای نظام سنتی زندگی بود. پارادیمهایی که نمایانگر فرهنگ سنتی عرب بودند همزمان در هر بعد زندگی سنتی عرب حاضر و فعال بودند. به لحاظ سیاسی آنها روابط فرمان - اطاعت را در ساختار سنتی قبیله‌ای عرب تنظیم می کردند.

در فصل سوم «اقتدار کاریزماتیک پیامبر: بسوی گونه‌شناسی اسلامی مترادف» نویسنده ضمن اشاره به تعریف وبر از کاریزما به بررسی معادلهای اسلامی آن می پردازد. از نظر وبر کاریزما «به کیفیت خاصی در شخصیت فرد مربوط می شود که بخاطر داشتن چنان امتیازی او فوق العاده تلقی شده و به عنوان کسی که از موهبتی فراطبیعی، فرانسائی یا حداقل به صورت خاص دارای صفات یا قدرتهای استثنائی تلقی می شود.» دو تعبیر رایج اسلامی از ویژگی کاریزماتیک پیامبر (ص) که از سوی

محققان مطرح شده است کرامت و ولایت می باشد. عزیزالدین نسفی نیز از پیامبر به انسان کامل تعبیر کرده است. مکدونالد تأکید دارد که واژه کرامت مترادف اسلامی کاریزماتیک می باشد: هم به دلیل تشابه فونوتیکی و هم به لحاظ تشابه معنایی. نویسنده معتقد است واژه کرامت نمی تواند مترادف کاریزما باشد زیرا اولاً اشاره‌ای به کاربرد قدرت فیزیکی ندارد، ثانیاً اشاره عمده و اساسی به اقتدار ندارد.



نوری علا نیز واژه ولایت را به عنوان مترادف اسلامی کاریزما پیشنهاد کرده است. اما نویسنده اشکالات زیر را مطرح می سازد:

۱. بسیار کلی و مبهم است.
 ۲. اشاره خاصی به کاریزما به عنوان موهبت الهی ندارد.
 ۳. اشاره به کاربرد قدرت فیزیکی ندارد.
 ۴. اختصاص به پیامبر ندارد.
- نویسنده خود واژه رسالت را برای بیان ویژگیهای کاریزماتیک پیامبر (ص) مناسب می داند و در واقع پنج

شرط را برای مترادف اسلامی کاریزما مطرح و آنها را در سه اصطلاح پیشنهادی فوق بررسی می‌کند:

۱. مستقیماً تداعی اقتدار پیامبر باشد. اینجا صرفاً رسالت چنین تداعی دارد.

۲. بیانگر موهبت و ویژگی استثنایی دارنده آن باشد. رسالت این تداعی را دارد. از این امر تعبیر به (Personal gift) می‌شود.

۳. بیانگر حق دارنده و ویژگی کاریزماتیک نسبت به استفاده از قدرت فیزیکی باشد. تعبیر قرآز: فرمان قتال به پیامبر با کفار این ویژگی را پوشش می‌دهد.

۴. خاص حضرت محمد(ص) باشد و منحصر به وی باشند. کرامت و ولایت این ویژگی را ندارند.

۵. واژه وضوح مفهومی داشته و نسبت به قرائتها و تفاسیر سیال مصون باشد. ولایت و کرامت این ویژگی را ندارند.

در فصل چهارم «استقرار اقتدار کاریزماتیک محمد(ص)؛ ظهور نظام جدید» فرایند و نموده‌ی کاریزماتیک پیامبر بررسی می‌شود. فرایند استقرار اقتدار کاریزماتیک پیامبر را می‌توان در تحولات مربوط به هجرت به حبشه، پیمان عقبه، پیمان مدینه و هجرت پیامبر و عملیاتهای نظامی مسلمانان علیه قریش مکه دانست، اقتدار کاریزماتیک پیامبر هیچ محدودیتی نداشت و نموده‌های آن را می‌توان در ابعاد زیر مشاهده کرد: ۱. فرماندهی نظامی؛ ۲. رهبری سیاسی

تشکیلات اداری جامعه اسلامی؛ ۳. رهبری دینی؛ ۴. رهبری معنوی. اقتدار معنوی صرفاً بر احساسات و عواطف و ابعاد غیرمادی افراد مربوط نمی‌شود. اقتدار دینی بر محوریت پیامبر به شکل نهادینه شده شریعت و اعتقادات اسلامی مبتنی است.

اقتدار معنوی پیامبر بر گروه افراد محدود اطراف پیامبر در آغاز، با هجرت به مدینه گسترش یافته و ابعاد «سیاسی»، «دینی» آن فزونی یافت، اما پس از پیامبر به دلیل فقدان شخصیت کاریزماتیک برای تحقق بخشیدن به تمامی ابعاد اقتدار پیامبر موجب فروپاشی و تجزیه آن گردید. خلیفه نخست تنها، اقتدار سیاسی پیامبر را در دست گرفت.

انتخاب جانشین پیامبر(ص) از سوی برخی در سقیفه بنی ساعده چنانکه وات اشاره کرده است نخستین نمود بازگشت به سنت عام عرب در مورد تصمیم‌گیری در باب رهبر و رئیس جامعه بود. ظاهراً هر قبیله‌ای برای خود محلی به نام سقیفه داشته است. (ص ۶۰) که می‌توان منشأ آن را تا دارالندوه قصی بنی کلاب ردیابی کرد. از زمان انتخاب ابوبکر عناصر سنتی اقتدار به تدریج بازگشت می‌نمود. البته در مورد شیعه، آنها تلاش داشتند که اقتدار کاریزماتیک پیامبر را با تحقق آن در شخص امام جاودانی سازند و مانع تجزیه ابعاد اقتدار پیامبر گردند.

در فصل پنجم «مبانی اقتدار سنتی: عادی‌سازی کاریزما» نویسنده با ذکر این مطلب آغاز می‌کند که آنچه ویژگی عمده شاخه‌های مختلف اسلامی را شکل می‌دهد این نیست که آیا آنها «درست‌آیین» هستند یا «مرتد»، بلکه موضع خاص آنها در راستای میراث کاریزماتیک پیامبر(ص) می‌باشد. (ص ۷۲)

برای اکثریت جامعه اسلامی اساسی‌ترین شکل «عادی سازی» اقتدار کاریزماتیک پیامبر صدق می‌نمود. استقرار امت به مثابه جامعه اسلامی مهمترین تجلی استحکام نظام اسلامی علیه ساختار قبیله‌ای سنتی بود. با این وجود علایق قبیله‌ای علیه آموزه جهانی اسلام به فعالیت خود ادامه داد. گونه‌های بازگشت سنت عرب در موارد زیر ملموس بود: ۱. نحوه انتخاب جانشین پیامبر(ص) در سقیفه بنی ساعده؛ ۲. تداوم برتری قبیله‌ای قریش بر دیگران؛ ۳. تداوم دشمنی‌های قبیله‌ای؛ ۴. ادعای برتری عرب بر عجم. انتخاب خلفای راشدین بویژه ابوبکر طبق الگوی سنتی عرب شکل گرفت. بیعت خود گونه سنتی شناسایی اقتدار رئیس قبیله بود. (ص ۸۳)

تجارت نهاد مهمی در فرهنگ سنتی عرب بود.



ضرورت‌های اقتصادی تشکیلات مسلمانان، بویژه کسانی را که با تاجار مکه مرتبط بودند بر آن داشت تا نظام اجتماعی - سیاسی با ثبات و عادی تری همساز با فعالیت‌های تجاری در پیش بگیرند. در تجربه کاریزماتیک پیامبر و میراثش که او بر جای گذاشت، هیچ دیدگاه اسلامی نبود که طبق آن اقتدار ابوبکر بتواند مشروعیت بیابد. از این روست که وات تصریح نموده است که عنوان: «خلیفه رسول الله» ابوبکر هیچ معنای دینی نداشته است. در واقع اقتدار او اقتداری عملی (de facto) اما طبق رسوم سنتی عرب بود. (ص ۸۴) انتخاب عمر و عثمان نیز صیغه سنتی داشت. در واقع مخالفت مروان بن حکم، سعد بن العاص و ولید بن عقبه با علی به گفته نویسنده، به این دلیل بود که علی پدران آنها را در جنگ بدر گشته بود. در اینجا، ترجیح عثمان بر علی، خود نمونه دیگری از بازگشت سنت‌های عرب بود. این نیروهای سنتی قبیله گرایانه در نهایت منجر به رویارویی علی (ع) و معاویه و سرانجام استقرار بنی امیه به عنوان نخستین سلسله اسلامی باشد.

به طور کلی طی فرایندی تدریجی و نظام مند، اقتدار کاریزماتیک پیامبر (ص) به شماری از اجزاء مختلف تقسیم شد که هر طبقه ای یکی از این حوزه‌ها را به خود اختصاص داد. در آغاز منصب خلافت اقتدار سیاسی را برگرفت. به تدریج قدرت قضایی در منصب قضاوت نهادینه شد. قدرت نظامی به امیران اختصاص یافت. مسؤولیتهای اداری به وزرا و مسؤولیتهای دینی به علما و در نهایت با گسترش تدریجی تصوف اقتدار معنوی پیامبر به بزرگان صوفی اختصاص یافت. این شخصیت‌های اقتدار حوزه‌های مستقل اقتدار را تشکیل می دادند که در هر دوره خاص تاریخ اسلامی می توانست ادعاها و خواسته‌های هر کدام را جلوگیری یا زمینه سازی نماید. (ص ۹۱)

در فصل ششم «مبانی اقتدار شیعی: جاودان سازی کاریزما» ضمن بررسی و ریشه یابی لفظ «شیعه» سه ویژگی عمده برای اقتدار کاریزماتیک شیعه مطرح می شود. الف) جاودان سازی اقتدار کاریزماتیک پیامبر (ص) در فرایند نهادینه شدن؛ ب) کمترین تأثیرپذیری از نیروهای سنتی عرب پیش از اسلام در تحول نظری و عملی اقتدار در عصر پس از پیامبر (ص)؛ ج) حفظ اقتدار کاریزماتیک فراشمول پیامبر (ص) در امام و جلوگیری از تجزیه آن به حوزه‌های مختلف (ص ۹۷) هر چند در مورد اهل تسنن اطلاق «فرایند عادی سازی» راه داشت اما در مورد شیعه چنین امری صادق نیست. در واقع در مورد شیعه نه تنها نمی توان هیچ فرایندی

را در عادی ساختن اقتدار و زندگی روزمره پس از عصر کاریزماتیک مشاهده کرد بلکه به عکس جریان کاریزماتیک در صدد تثبیت و جاودانی شدن در شخص امام بود. در واقع در سه خلیفه نخست مسأله کاریزماتیک حل شده و پایان یافته بود اما در نگاه شیعی کاریزما تداوم یافت.

طبق دیدگاه وبر یکی از راه‌حلهای ممکن برای مسأله کاریزما، «کاریزماتیک موروثی» است. از نظر وبر «... در مورد کاریزمای موروثی شناسایی و احترام دیگر نه به ویژگیهای کاریزماتیک فرد، بلکه به مشروعیت موضعی که او از طریق جانشینی موروثی کسب کرده است، نثار می گردد.» (ص ۱۰۲) نویسنده چنین مفهومی را برای نظریه امامت شیعی صادق نمی داند. زیرا علی (ع) به معنای خاص نسبی وارث حضرت پیامبر (ص) نبوده است و لذا تنها به صورت عامتر خویشاوندی چنین امری را می توان صادق دانست. مضافاً بر اینکه در امام شیعی برخلاف نظریه کاریزماتیک موروثی خود امام دارای صفات و ویژگیهای کاریزماتیک نیز فرض می شود. (ص ۱۰۳)

برخلاف نظریه تسنن در نظریه شیعه هیچ گونه تجزیه اساسی در اقتدار پیامبر (ص) صورت نگرفت ولایت امامان شیعی همانند پیامبر (ص) فراگیر بوده است. همچنین نظریه شیعه در مقابل بازگشت عناصر سنتی عرب پیش از اسلام مقاومت داشته است. با این حال برخی از عناصر قبیله‌ای در نظریه شیعی نیز مشاهده می شود مثل برتری قبیله قریش و اهل بیت پیامبر (ص). اما چنین ارزیابی را ویژگی خاص مشروعیت یابی امامان شیعی به چالش می کشد. مشروعیت امامان شیعی از منشأ الهی نشأت می گرفت. برخلاف اهل سنت که سقیفه بنی ساعده را به عنوان یک سنت عرب پذیرفت، شیعه هرگز چنین پذیرشی را برای نقش مردم و انتخاب اهل حل و عقد قائل نبود. (ص ۱۰۷)

سپس نویسنده درباره الهام گیری شیعه از سنت باستانی فره ایزدی ایران یا سنت‌های قبیله‌ای جنوب جزیره العرب بحث می کند. او ضمن اشاره به ویژگی الهی فره ایزدی شاهان ساسانی به نقش موبد موبدان زرتشت در تشخیص این ویژگی در شاه ساسانی متذکر شده و بدین لحاظ آن را متفاوت از اقتدار الهی امام که کاملاً مستقل از هر نوع مرجع زمینی است، می داند و آن را نوعی خاص و منحصر بفرد (Sui generis) معرفی می کند (ص ۱۰۸)

در بحثی دیگر نویسنده با اشاره به ساختار سه گانه اقتدار خداوند، پیامبر (ص) و علی و امامان شیعی (ع) در نظریه شیعه ۱۴ ویژگی کاریزماتیک حضرت علی (ع) را ذکر

می‌کند. (ص ۱۱۱)

او ضمن طرح مسأله «تداوم کاریزما» دیدگاه اسکاریلا (Scarrilla) را در این مورد بررسی می‌کند که معتقد است تناقض در مفهوم وبری «کاریزمای عادی شده» وجود دارد. استدلال او اینست که اقتدار کاریزماتیک به عنوان اقتدار شخصی نمی‌تواند «عادی شود». از این رو او به جای تحول کاریزما از «محض» به «عادی شده»، به تحول از «کاریزماتیک» به «غیرکاریزماتیک» تصریح می‌کند. در مقابل چنین تفسیری نویسنده استظهار می‌کند که تداوم کاریزماتیک در نظریه شیعی از «محض» به «محض» می‌باشد. (ص ۱۱۵)

در آخر به عنوان مهمترین نکته نویسنده معتقد است در نظریه کاریزماتیک شیعی تنشی در «نهادینه کردن» گونه‌ای از اقتدار که ذاتاً «غیرنهادینه» است، ایجاد می‌شود. تنشی که نتیجه آن تاریخ پرتنش شیعه می‌باشد. (ص ۱۲۰)

در فصل هفتم «مبنای اقتدار خوارج» به منشأ و خاستگاه خوارج اشاره نموده و آنها را با استناد به بغدادی از قبیلۀ تمیم می‌داند. خوارج اساساً تبلور آرمانهای تعداد کثیری از مسلمانان صدوق و محروم بود که هنگام پذیرش آیین جدید اسلام از علقه‌های تثبیت‌کننده نظام سنتی رها شدند و با این حال کاملاً تحت آمریت پیوند دهنده فرهنگ سیاسی جدید که از احکام اسلام به عنوان نظام الزام‌آور اخلاقی جدید نشأت می‌گرفت درنیامدند. (ص ۱۲۳) اکثر آنها، چه اعراب بدوی یا موالی عجم، عمدتاً از اقشار پایین اقتصادی و اجتماعی جوامع خویش بودند. مع هذا رهبری فکری خوارج لزوماً از این اقشار نبود. عالمان و افراد باسواد نیز در میان پیروان بعدی این نهضت وجود داشت.

خوارج فکر می‌کردند هم‌بنی‌امیه و هم قریش و اهل بیت پیامبر (ص) به آرمانهای آنها خیانت کرده‌اند. آنها درصدد احیای «دموکراسی» اسلامی برآمدند که در آن حتی «غلام حبشی» نیز می‌توانست از طریق «انتخاب و رضایت مردمی» رهبر امت اسلامی باشد. خوارج نه عادی‌سازی کاریزماتیک پیامبر (جریان اهل تسنن) و نه جاودان‌سازی آن را (جریان تشیع) می‌پذیرفتند. نه با رویه سنتی عرب در انتخاب حاکم و نه با حق الهی حاکم موافق بودند. سرنوشت اقتدار پیامبر (ص) در خوارج پخش شدن (dissemination) کاریزما بود.

برای خوارج معضل نهادینه نشدن اقتدار - نوعی مکانیسم خارجی که می‌توانست تداوم اسلام نوع آنها را تضمین کند - منجر به «پاک‌دینی افراطی» به عنوان تنها شیوه

تضمین معیاری برای عضویت در جامعه گردید.

مهمترین دلیل ناکامی خوارج در ارائه الگوی فرهنگی کارا، عدم بسط مبنای قابل قبولی برای مشروعیت مناصب اقتدار و نهایتاً بقای تاریخی خویش، و عدم پذیرش دلایل توجیه‌کننده‌ای بود که با آن میزانی از تساهل و در نتیجه تداوم می‌توانست در نظام کاملاً دافع آنها فراهم شود. (ص ۱۲۵) آموزه خوارج ناکارا باقی ماند. اساساً بخاطر فقدان هرگونه تداوم نهادی اقتدار کاریزماتیک پیامبر. مسأله رهبری در آموزه آنها چنان متزلزل بود که میراث اقتدار پیامبر (ص) سریعاً از هم پاشید و با فقدان فرایند عادی‌سازی یا جاودان‌سازی آن در شخص کاریزما به حادثه‌ای «گذرا و مقطعی» تبدیل شد. (ص ۱۲۹)

از نظر نویسنده مفهوم‌سازی خوارج به عنوان «جامعه دموکراتیک» توسط وات در غیاب هرگونه شخصیت کاریزماتیک دچار سوء فهم است. در واقع اقتدار کاریزماتیک پیامبر (ص)، به رغم اقتداربایی جامعه در آموزه خوارج، هیچ ارتباطی با نظریه اقتدار خوارج ندارد. (ص ۱۳۵)

وات گرایشات «جامعه‌گرایانه» خوارج را به تأثیرات قبیله‌ای پیش از اسلامی نسبت داده است و حتی این را به کل اسلام سرایت می‌دهد. مشکل چنین تصمیمی در آنست که اسلام فی‌الذات «جامعه‌گرا» است. او بر این اساس بود که جامعه خوارج را جامعه کاریزماتیک، می‌خواند. هرچند وبر خود اصطلاح «اجتماع کاریزماتیک» را در مورد آیینهای هندو و بودایی به کار برده است اما وات در آن تغییراتی ایجاد کرده که مشکل‌آفرین است. اجتماع کاریزماتیک طبق نظر وبر مبتنی بر گونه‌ای از احساس روابط اجتماعی است البته در تحلیل وبری در اجتماع کاریزماتیک، فرد کاریزما شخصاً حضور دارد. از این رو در عصر پس از پیامبر که فرایند عادی‌سازی اقتدار او آغاز گردید، اشاره و استناد به «اجتماع کاریزماتیک» خلط این مفهوم‌سازی و مبنای نظری آن بود. در واقع وات احتمالاً شخصاً برداشت خاص خود را از «اجتماع کاریزماتیک» ارائه کرده است. (ص ۱۴۱-۱۴۰)

در آخر چنین به نظر می‌رسد که مبنای تحلیل نویسنده در ظهور نوع اقتدار خاص خوارج ریشه در پایگاه اجتماعی و اقتصادی آنها دارد. همانطور که وات، پتروشفسکی و دیگران اشاره کرده‌اند پایگاه اجتماعی خوارج عمدتاً در میان اقشار اجتماعی اقتصادی پایین‌تر بوده است چنین پایگاهی در تلقی آنها از اقتدار پیامبر و اقتدار پس از پیامبر کاملاً مؤثر بوده است.

در آخرین فصل «انقلاب کاریزماتیک به عنوان شکل‌گیری مجدد نظام الزام اخلاقی و سرآغاز گونه‌های الگوگذار اقتدار» به تحلیل ماهیت انقلاب کاریزماتیک پیامبر و آثار آن بازمی‌گردد. نویسنده با اشاره به دیدگاه ریف (Riff) متذکر می‌شود که «نهضت کاریزما انقلابی است که به صورت بنیادی نهادهای رایج متزلزل را بسوی ایجاد فرهنگ جدید تغییر می‌دهد... از این رو نهضت کاریزماتیک یک فرایند نابودکننده / سازنده می‌باشد. ویژگی نظام قبل از اسلامی، یا به تعبیر اسلامی «عصر جاهلیت» نظام سنتی پاتریموینال بود. در چنین نظامی طبق الگوی تحلیل و بر «هنجارها از سنت برمی‌خیزند: اعتقاد به غیرقابل نقض بودن آن چیزی که از زمانهای بسیار دور وجود داشته است.» (ص ۱۴۹)

انقلاب کاریزماتیک پیامبر (ص) درصدد تغییر چنین نظامی بود. بارنز (Barnes) چهار ویژگی عمده برای شخصیت‌های کاریزما مطرح کرده است: ۱. آنها در دورانهای تحول اجتماعی حادث زندگی می‌کنند؛ ۲. آنها از جریان اصلی جامعه بریده‌اند؛ ۳. آنها نسبت دینی را مناسب می‌دانند؛ و ۴. آنها تعالیم ابتکاری دارند. بدون تردید ویژگی دوم در پیامبر اسلام صادق نیست. او همچون عنصری از اعضای جامعه مکه بود و در امر تجارت و فعالیت ایشان شرکت می‌کرد. (ص ۱۴۹)

پس از دورانی کوتاه نظام سنتی عرب پس از رحلت پیامبر دوباره ظهور کرد و درصدد تثبیت مجدد خویش برآمد. هرچند به دلیل قدرت اقتدار کاریزماتیک پیامبر (ص) چنین بازگشتی ممکن نبود اما هنگام بحث درباره جانشین پیامبر به تدریج چنین سنتهایی بازگشت نموده‌اند. (ص ۱۵۲) هیچ فرهنگی نمی‌تواند بدون عناصر مشروعیت، ناشی از شخصیتها یا نهادهای اقتدار تداوم یابد. جریان تسنن با پذیرش برخی سنتهای قبیله‌ای آن را در نهادهای اقتدار و جریان شیعی آن را در شخصیت امام تحقق بخشید. اما خوارج به دلیل عدم تمسک به شخصیت‌های اقتدار یا نهادهای آن سریعاً از بین رفت. (ص ۱۵۵)

بخش دوم: نقد کتاب

اثر دباشی به دلیل تلاش وی برای تبیین نظری تحولات صدر اسلام با استخدام ایده و بری «اقتدار کاریزماتیک و فرایند عادی‌سازی» آن در نوع خود قابل توجه است. با این حال می‌بایست نکات زیر را نیز مد نظر قرار داد:

الف) توجه به محدودیت‌های روش جامعه‌شناختی:

رهیافت جامعه‌شناختی به عنوان رهیافت برگزیده این

اثر صرفاً درصدد مطالعه بیرونی و تجربی تحولات اجتماعی است و از این رو هرگز درصدد بررسی حقانیت یا صدق و کذب ادعاهای دینی نمی‌باشد. این نکته را می‌توان با اشاره به رهیافتهای مختلفی که در بررسی منشأ دین صورت پذیرفته است، بیشتر توضیح داد. سه روش بحث در این باره ممکن است: الف) بحث منشأ دین به معنای منشأ فاعلی و بنیانگذار دین؛ ب) بحث منشأ دین به معنای بررسی انگیزش دین‌داران در گرایش به آن؛ و ج) منشأ دین به معنای بررسی حقانیت آن دین.^(۲)

بدون تردید رهیافت جامعه‌شناختی از تحولات دینی، همانند آنچه در کتاب حاضر صورت می‌گیرد، صرفاً می‌تواند معنای دوم منشأ دین را پوشش دهد. یعنی چنین مطالعه جامعه‌شناختی در نهایت می‌تواند علل و زمینه‌های گرایش افراد را به یک مذهب خاص از دین توضیح دهد. از این رو نادیده گرفتن این نکته و تحلیل کلی را تحولات تاریخی صدر اسلام بر اساس تحولات اجتماعی و تعمیم آن به حقانیت و صدق و کذب ادعاهای مذاهب به لحاظ روش‌شناختی کاملاً ناصحیح و ناروا خواهد بود. مطالعه کلی کتاب نشان می‌دهد که نویسنده نتوانسته است به محدودیت رهیافت مطالعاتی خویش و عدم ارتباط آن با حقانیت مذهبی خاص از دین اسلام متفطن گردد. به تعبیر دیگر او آنچنان غرق این رهیافت شده است که فارغ از توجه به حقانیت مذهبی خاص بر اساس منابع دینی معتبر سه شاخه مهم اسلامی را زائیده تحولات ناشی از نزاع بین اقتدار سنتی عرب و اقتدار کاریزماتیک پیامبر (ص) می‌داند. (ر.ک ص XII)

نکته دیگری که در ارتباط با نکته حاضر مطرح می‌شود اینست که به نظر می‌رسد رهیافت جامعه‌شناسی دین گاهی دچار افراط شده و دین را صرفاً ساخته عوامل اجتماعی می‌داند. مطالعات مانهایم در پیدایش دین به عنوان بنیانگذار جامعه‌شناسی دین از این قبیل می‌باشد. بدون تردید چنین نگرش افراطی نمی‌تواند مقبول باشد و به لحاظ مبانی روش‌شناختی و فلسفه علم توجیه‌پذیر نیست. سخنی از حقانیت دین و یا حتی مبدأ دین و فاعل آن مجموعه مباحثی است که صرفاً در صلاحیت فلسفه دین و نیز الهیات یا علم کلام قرار دارد. آگاهی به چنین محدودیت روش‌شناختی می‌تواند زمینه استفاده بهتر از مطالعات جامعه‌شناسی دین را فراهم آورد.

ب) میزان تمییز ویژگیهای اقتدار پیامبر از سنتهای عرب
نکته دیگر اینست که اصولاً اسلام به صورت مطلق

تمامی احکام و سنت‌های پیش از اسلام را نفی نکرده است. و چنانکه خود نویسنده نیز اذعان داشته است برخی از این سنتها را پذیرفته است. لذا سخن در حد و مرزهای چنین پذیرشی است. برخی مثالهایی که نویسنده آن را بازگشت نسبت عرب پس از پیامبر خوانده است، مثل بیعت، توسط خود پیامبر پذیرفته شده بود. در واقع اشاره قرآن به بیعت رضوان «اذ یبایعونک» و همچنین بیعت عقبه نشانگر پذیرش چنین عملی از سوی اسلام است. چنین احکامی را در فقه احکام امضایی می‌خوانند که در بسیاری از معاملات چنین است. در واقع سنت اقتدار کاریزماتیک پیامبر در حاله‌ای از سنتهای اجتماعی عرب تنیده شده است. البته این بدان معنا نیست که نحوه اقتدار پیامبر(ص) نیز قابل تمیز نباشد. به تعبیر دیگر ما به رغم پذیرش تفاوت نوعی اقتدار کاریزماتیک پیامبر از گونه اقتدار سنتی پاتریمونال عرب، نمی‌توانیم هرگونه تداوم سنت عرب را بازگشت سنتهای عرب در دوره پس از پیامبر(ص) تلقی کنیم. و در واقع بسیاری از آنها را مثل بیعت باید ویژگی امضایی سنتهای عرب از سوی اسلام دانست.

ج) نیاز به چارچوب نظری مکمل: نظریه شکافهای اجتماعی

به نظر می‌رسد رهیافت اقتدار کاریزماتیک وبری و فرایند عادی‌سازی آن نمی‌تواند به تنهایی چارچوب نظری مناسب را برای تحلیل تحولات صدر اسلام ارائه نماید. از این جهت نیاز به نظریه مکمل دیگری می‌باشد تا این جریان را بخوبی تبیین نماید. ویر تنها به بدیل‌های ممکن برای فرد کاریزما اشاره کرده است و از تعیین خاص آنها برای عصر پس از کاریزما سخن نگفته است. از جمله چارچوبهای نظری دیگری که می‌توان در اینجا به عنوان چارچوب نظری مکمل استفاده کرد، نظریه شکافهای اجتماعی (Social Cleavages) می‌باشد. «قاعده کلی جامعه‌شناسی سیاسی این است که زندگی سیاسی در هر کشوری به شیوه‌های گوناگون تحت تأثیر شکافهای اجتماعی خاص آن کشور و نحوه صورت‌بندی آن شکافها قرار می‌گیرد.»^(۳) مراد از شکاف اجتماعی وجود تفاوت‌های خاص طبقاتی، قومی، مذهبی و زبانی و امثال آن در درون یک جامعه است. این شکافها می‌توانند حالت‌های مختلف فعال، غیرفعال، متقاطع و متراکم به خود بگیرند. در واقع نحوه تأثیرگذاری آنها به نحوه فعال بون آنها و حالت آنها نسبت به یکدیگر می‌باشد.

براین اساس آنچه در جامعه جزیره‌العرب هنگام ظهور اسلام شکل گرفت، وحدت اقوام و افراد مختلف از

پایگاههای اجتماعی و جغرافیایی مختلف تحت لوای اسلام و رهبری کاریزماتیک پیامبر(ص) بود. پس از رحلت آن حضرت این نیروهای اجتماعی درصدد ظهور در عرصه سیاسی اجتماعی برآمدند. بازگشت سنت‌های جاهلی و نیز سودجویی برخی باعث گردید تا اختلافات و شکافهای اجتماعی مختلفی که تحت لوای اسلام و بر اساس میزان برتری تقوی غیرفعال و خاموش‌گردیده بود مجدداً فعال شوند. منشأ اجتماعی خوارج به عنوان افراد بادیه‌نشین و بسیط و نیز پایگاه اجتماعی اشرافی برخی از مسلمانان قریشی که درصدد تثبیت اوضاع و عادی‌سازی آن جهت فعالیت تجاری بودند، می‌تواند نمونه‌های بارز چنین امری باشد.

هرچند نویسنده در بررسی وضعیت اهل تسنن و خوارج عملاً بر این ویژگیها و خاستگاه اجتماعی آنها اشاره کرده است، اما هیچ چارچوب نظری لازم را برای تحلیل مناسب علت شکل‌گیری این تحولات ارائه نکرده است و بدیهی است که نظریه «فرایند عادی‌سازی اقتدار کاریزماتیک» چنانکه گذشت، به دلیل عدم اشاره به نحوه تعیین بدیل‌های مختلف نمی‌تواند ابزار نظری لازم را برای تحلیل تحولات صدر اسلام فراهم آورد.

د) تحلیل دیدگاه خوارج بر اساس خاستگاه اجتماعی و طبقاتی آنها و مشابه آن در شیعه

یکی از ابعاد مثبت کتاب حاضر توجه به زمینه‌های ظهور و شکل‌گیری عقاید خوارج می‌باشد. چنین بحثی را قبلاً وات و دیگران نیز مطرح کرده‌اند. سماجت و ساده‌اندیشی خوارج بدون تردید ریشه در خصلت بدوی و نارضایی ایشان از امتیازات سنتی و نیز هنجارهای قبیله‌ای داشت و آنها را مستعد پذیرش ایده‌های مساوات‌طلبانه و نفی امتیازات قبیله‌ای کرده بود. چنین تحلیلی نیز از سوی نویسنده و دیگران در مورد اعتقادات شیعی در مورد عصمت و ویژگیهای امامان نیز مطرح شده است. با این حال در هر دو صورت به نحو یکسان انگیزه‌های گرایش افراد نسبت به هر عقیده یا آیینی نمی‌تواند حقیقت و یا صدق آن آیین را مشخص کند. لذا خلط‌انگیزه با انگیزه می‌تواند مشکل‌ساز باشد.

هرچند دباشی داوری مستقیمی در مورد اعتقادات شیعی نکرده است و صرفاً دیدگاه شیعیان را در مورد ویژگیهای کاریزمایی امامان نقل قول کرده است، اما نویسنده‌هایی چون وات به تحلیل اعتقادات شیعی بر اساس منشأ گرایش ایرانیان به آنها پرداخته‌اند. و این امر

موجب خلط انگیزش ایرانیان به شیعه به دلیل سابقه حق سلطنت الهی در ایران باستان با حقانیت یا بطلان دعاوی شیعی گشته است.

ه) توجه به نقاط ضعف و قوت چارچوب تحلیلی اقتدار کاریزماتیک ماکس وبر در مورد تاریخ اسلام^(۴)

یکی از نکات مهم و قابل توجه، بررسی میزان تطبیق نظریه کاریزماتیک ماکس وبر با تحولات تاریخ اسلام می باشد. نویسنده خود در موارد متعدد (به عنوان مثال صص ۱۵-۵) در مورد میزان قابلیت انطباق این نظریه با اسلام مباحثی را مطرح و یا متذکر شده است. به نظر می رسد موارد عدم انطباق نظریه وبر با تاریخ اسلام نظریات شیعی و نظریات خوارج از سوی دیگر می باشد. طبق بدیلهایی که وبر برای فرد کاریزماتیک مطرح می سازد (بدیلهای شش گانه) نمی تواند دو حالت مطرح شده در مورد شیعه و خوارج را دربرگیرد. شیعه کاریزماتیک را جاودان ساخت و خوارج اساساً منکر تجلی اقتدار سیاسی در شخص خاص بود، و به گونه ای منحصر بفرد اقتدار پیامبر اسلام (ص) را به کل جامعه اسلامی بسط داد. اینها در نوع خود گونه های منحصر بفرد (Sui generis) محسوب می شوند که نویسنده نیز خود به آنها اشاره کرده است. نهادینه شدن اقتدار کاریزماتیک در شیعه امری است که از نظر نویسنده امری تناقض نما است. (صص ۱۶۵-۱۶۰) چنین تحلیلی این امر را مفروض می گیرد که «اقتدار کاریزماتیک ذاتاً امری گذرا و مقطعی است»، اما ویژگی نبیاء الهی حاکی از تداوم چنین اقتداری به صورت متناوب در انبیاء است. همچنین تجربه تاریخ اقتدار کاریزماتیک شاهان ایرانی تجربی های مختلفی هستند که به نحوی حاکی از تداوم چنین خصصت کاریزماتیک می باشند. تحقق چنین تجربه هایی حاکی از امکان تداوم این نوع اقتدار می باشند. در واقع در نظریه اقتدار شیعی صرفاً امامان شیعی به صورت متوالی تبلور اقتدار کاریزماتیک بوده و به نحوی آن را نهادینه کرده اند و این امر به تعیین الهی امامان برمی گردد. آنچه نویسنده «نهادینه کردن امر غیرقابل نهادینه» در اقتدار کاریزماتیک شیعه می داند و مشکلات خاص تاریخ پر التهاب شیعی را نتیجه آن می داند، صرفاً به عصر غیبت معصوم (ع) برمی گردد که در این عصر بنابر نظر شیعی جانشین امام لزوماً فردی کاریزما نخواهد بود. لذا در این عصر می توان اقتدار جانشین امام (ع) را به صورت نهادینه شده ارائه کرد.^(۵)

در مجموع کتاب دباشی اثری قابل توجه در بررسی و مطالعه تحولات سیاسی صدر اسلام با استخدام رهیافت وبری «اقتدار کاریزماتیک» و «فرایند عادی سازی» آن می باشد. چنین رهیافتی کمتر به صورت مبسوط در تاریخ اسلام مطرح و پیگیری شده است و می تواند با توجه به نکات مذکور مفید و قابل توجه باشد. مطمئناً مطالعات بعدی با رفع نواقص محتمل آثار متقن تری خواهند بود. در آخر لازم به تذکر است که اثر فوق توسط دوست ارجمند جناب آقای هدایت یوسفی ترجمه شده است و بزودی در اختیار جامعه علمی قرار خواهد گرفت.

پی نوشت ها

*. Hamid Dabashi. Authority in Islam: Form the Rise of Muhammad to the establishment of the Ummayyads. New Brunswick. Transaction Publishers. 1989. XIII + 169 P.

۱. رک: مونتگمری وات. فلسفه و کلام اسلامی. ابوالفضل عزنی. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۷۰. آقای دکتر سید جعفر شهیدی نیز در تعلیقات خود بر این کتاب به نکات مثبت و منفی آن اشاره کرده اند. در مورد ترنر نیز نک:

B.S.Turner. Weber and Islam. London. Routledge and Kegan Paul. 1974.

۲. ابوالقاسم فنایی. درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید. قم. انتشارات اشراق. ۱۳۷۵. صص ۱۲۱-۱۲۵.

۳. حسین بشیریه. جامعه شناسی سیاسی. تهران. نشر نی. ۱۳۷۴. ص ۹۹.

۴. برخی محققان معاصر نیز سعی کرده اند نظریه کاریزماتیک وبری را در مورد انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) بکار گیرند به عنوان نمونه رک: علی محمد حاضری. «ارزیابی نظریه کاریزما در تطبیق با واقعیت انقلاب اسلامی ایران». در فصلنامه مدرس. ش ۸. صص ۳۷-۲۱.