

## غیبت و مفهوم سیاسی آن

یکی از جالب‌ترین تجربه‌هایی که، در بحث کاریزما، تاریخ شیعه اثنی عشری به جامعه شناسی 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 خارق‌العادگسی را می‌بیند و آن ارتباط با عالم ماوراءالطبیعه را حس می‌کند آشکارا نمی‌تواند بپذیرد که چنان آدمی نیز نظیر هر انسان

دیگر میمیرد و خاك میشود. پس او این مرگ را منکر میشود، و حتی اگر بچشم ببیند که صاحب کاریز ما را بسدرون خاك 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 يك 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 کارزماتیک به غیبت پیوسته برخلاف سایر رهبران کارزماتیک شناخته شده، نرهبری نهضت خاصی را بعهدہ داشت و نه اعضاء آن نهضت اورادیده و مستقیماً با اوسروکار داشتند. در اینصورت، در یک مقیاس کوتاه مدت، فقدان یک 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 کارزماتیک ملازمه دارد آن زمان وجود نداشت و غیبت اساساً می توانست نتیجه طبیعی چنین پیش آمدی باشد. اما از نقطه نظر یک مقیاس 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 افتام 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 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 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 ایللی 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 تاریخ 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 برآه 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 شیخی‌گری 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»<sup>۱</sup> 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<sup>۱</sup>، شغلی که از آن جادوگران، غنیگویان و رهبران باطنی جوامع است.