

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۳۶، زمستان ۱۳۹۷، ویژه علوم اجتماعی

بررسی انتقادی کاربست نظریه اقتدار وبر در تحلیل انقلاب اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۲۴

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۲۰

رسول صادقی*

چکیده

انقلاب اسلامی ایران بر اساس نظریه اقتدار وبر مورد تحلیل‌های مختلفی توسط اندیشمندان ایرانی واقع شده است. به طور کلی می‌توان این تحلیل‌ها را به دو دسته تحلیل‌های انطباقی یا تسلیم‌پذیر و انطباقی انتقادی تقسیم کرد. منظور از تحلیل‌های انطباقی تحلیل‌های است که سعی در انطباق کامل نظریه وبر همراه با نظام ارزشی وی بر جامعه ایرانی هستند. منظور از انطباقی انتقادی، تحلیل‌های است که نظریه اقتدار وبر را پذیرفته‌اند ولی سعی دارند با ارزش‌های ایران اسلامی آن را هماهنگ سازند. اما به تحلیل‌های متأثر از وبر در ایران نقدهای جدی وارد است که برخی از آنها عبارت از: ۱- تناقض با اصل نظریه اقتدار وبر ۲- عدم فهم صحیح نظریه اقتدار وبر ۳- نگاه ایدئولوژیک و ارزشی به تحلیل جامعه‌شناسی سیاسی و خلط آن با مباحث فلسفه سیاسی ۴- عدم نگاه جامع به خصوصیات رهبری انقلاب و عدم فهم صحیح نهاد مرجعیت در شیعه، می‌باشد. البته باید متذکر شد که برخی از انتقادهای وارد شده بر تحلیل‌های مبتنی بر نظریه اقتدار وبر در مورد انقلاب اسلامی ایران صحیح نمی‌باشد. بعضی از این انتقادات از قبیل نقدهای فقهی فلسفی می‌باشد که در این مقاله به آن پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی: اقتدار کاریزماتیک، اقتدار قانونی، اقتدار سنتی، انقلاب اسلامی ایران، ماکس وبر.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

نظریه اقتدار وبر یکی از مشهورترین نظریه‌های جامعه‌شناسی در زمینه اقتدار و اطاعت مردم از حاکمان می‌باشد. با توجه به اینکه وبر در نظریه خود بر خلاف دیگر جامعه‌شناسان کلاسیک به فرهنگ‌های غیر مدرن هم اهمیت داده و آنها را به رسمیت شناخته، نظریه وی در ایران که کشوری غیر مدرن و مذهبی است با استقبال فراوانی مواجه شده و موجبات تحلیل انقلاب ایران به وسیله این نظریه را فراهم کرده است. این تحلیل‌ها به دو دسته انطباقی و انطباقی انتقادی تقسیم می‌شود. منظور از تحلیل‌های انطباقی تحلیل‌های است که سعی در انطباق کامل نظریه وبر همراه با نظام ارزشی وی بر جامعه ایرانی هستند و منظور از انطباقی انتقادی، تحلیل‌های است که نظریه اقتدار وبر را پذیرفته‌اند ولی سعی دارند با ارزش‌های ایران اسلامی آن را هماهنگ سازند. با توجه به اینکه این تحلیل‌ها در فهم نخبگان و فرهیختگان جامعه از حکومت تأثیر دارد و موجبات کنش‌های سیاسی متناسب با خود را می‌گردد، لازم است که مورد بررسی و نقد علمی قرار گیرند. بنابراین ما در این مقاله بنا داریم بینیم تحلیل‌های موجود، دارای چه مشکلات و انتقادهای است.

پیشینه پژوهش

یکی از مهمترین کتاب‌ها در این زمینه کتاب *هفت موج اصلاحات* اثر حمید پارسانیا است. در این کتاب نویسنده بیشتر بر عدم سازگاری مبانی وبر با ارزش‌های ایران اسلامی و آسیب‌های استفاده از نظریه وبر در ایران تکیه دارد. به همین سیاق است پایان نامه‌ای تحت عنوان *آسیب‌شناسی تحلیل انقلاب اسلامی ایران بر اساس نظریه کاریزماتیک وبر*

نوشته نیره قوی. همچنین در کتاب نقد و ارزیابی نظریه کاریزمایی در تبیین رهبری امام خمینی نوشته بهرام اخوان کاظمی، نویسنده در صدد رد انطباق کاریزما با رهبری امام خمینی بوسیله شمارش تفاوت‌های شخصی امام خمینی با خصوصیات یک رهبری کاریزمایی که وبر نام برده است، می‌باشد. در کل نقد ایشان به تحلیل‌های انطباقی بیشتر صغروی می‌باشد همچنین پایان نامه‌ای تحت عنوان مطالعه تطبیقی کاریزما به مفهوم وبری با رهبری امام خمینی نوشته جهان بخش ایزدی و مقاله هدایت دینی امام خمینی، انقلابی در مفهوم رهبری کاریزماتیک اثر مجتبی عطارزاده هم به همین سیاق تکیه بر تفاوت شخصیت رهبری انقلاب با مصادیق کاریزمای وبری دارند. در مقاله شیوه رهبری امام خمینی و سیادت وبری اثر داود مهدوی زادگان نویسنده چارچوب نظری وبر در زمینه اقتدار را قبول دارند و حتی داشتن خصلت کاریزمایی امام را هم می‌پذیرند ولی معتقد به مدیریت سنتی و عقلانی امام بعد از انقلاب می‌باشد. شبیه این مقاله، مقاله ارزیابی نظریه کاریزما در تطبیق با واقعیت انقلاب اسلامی نوشته علی محمد حاضری می‌باشد در آنجا نویسنده نظریه کاریزمای وبر را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بر امام خمینی و انقلاب ایران تطبیق کند ولی معنای جهان سومی و عقب افتاده به مانند تحلیل‌های انطباقی، نداشته باشد. نقدهای فوق الذکر غالبا یا نقد بر سکولار بودن نظریه وبر است یا اشکال صغروی به مدعیان کاریزمای بودن امام. اما این مقاله در صدد است که به نقد تحلیل‌های آنها و بیان تناقضات و کج فهمی‌های آنها از خود نظریه اقتدار وبر بپردازد.

۱. مفاهیم اساسی نظریه اقتدار وبر

۱-۱- انواع کنش

کنش از منظر وبر رفتار انسانی است که دارای معنای ذهنی خاصی باشد. کنش زمانی اجتماعی می‌شود که شخص عامل، رفتار دیگران را نیز در معنای ذهنی خویش

منظور کند و رفتار خویش را با توجه به آن جهت دهد. (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳). انواع کنش اجتماعی از منظر وی عبارتست از: الف- کنش عقلایی هدفمند. این نوع کنش شامل گرایش به مجموعه‌ای از اهداف مشخص فردی است. در این گرایش، رفتار عوامل بیرونی و افراد دیگر پیش‌بینی می‌شود. اینگونه پیش‌بینی‌ها به مثابه شرایط و وسایل کسب توفیق‌آمیز اهداف عقلایی شخص است. ب- کنش عقلایی ارزشی. این کنش شامل باور آگاهانه به ارزش یک رفتار اخلاقی، زیبایی‌شناختی، مذهبی و غیره است که فارق از هرگونه چشم‌اندازی برای توفیق بیرونی می‌باشد و فقط به خاطر خودش وجود دارد. ج- کنش عاطفی. این نوع کنش ناشی از تمایلات خاص و وضعیت احساسی شخص است. د- کنش سنتی. این نوع کنش حاصل گرایش به سنت است که از طریق عادات طولانی مدت ایجاد می‌شود (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۸). انواع چهارگانه کنش نقطه آغاز تحلیل‌های وبر در جامعه‌شناسی می‌باشد.

۲-۱- انواع نظام‌های مشروع

نظام مشروع به طور خلاصه از منظر وبر، قوانین و ضوابط پذیرفته شده و مقبول می‌باشد. قید «نظام» اشاره به ضابطه‌مند بودن آن دارد و قید «مشروع» اشاره به مورد قبول مردم و دارای مقبولیت داشتن آن دارد. بنابراین نظام مشروع از منظر وبر نظامی است که مورد قبول مردم باشد (وبر، ۱۳۷۴، صص ۳۶ الی ۳۸). کنش‌گران در روابط اجتماعی خود بر اساس انگیزه‌های مختلفی که دارند، نظم‌های مختلفی را ایجاد می‌کنند. ولی از آنجا که این انگیزه‌ها و عوامل برای ایجاد نظم مشروع باید قوی، محکم و اساسی باشند ماکس وبر چهار نوع مشروعیت و مقبولیت و یا نظام مشروع را به شرح ذیل نام می‌برد.

الف: مشروعیت سنتی، که عبارتست از باور یا اعتقاد به مشروعیت آنچه همیشه وجود داشته است. این مشروعیت، عمومی‌ترین و ابتدای‌ترین شکل مشروعیت نظام‌ها است.

ب: مشروعیت عاطفی که به موجب نگرش عاطفی بوجود می‌آید؛ و یعنی اینکه چیزی به این خاطر که به تازگی تجلی یافته و یا الگوی است برای تقلید، معتبر و مقبول مردم می‌باشد.

ج: مشروعیت عقلانی ارزشی، که عبارتست از باور عقلانی به ارزش‌های غایی نظام به عنوان یک تعهد نهایی و مطلق، به طوری که خالص‌ترین نوع مشروعیت هم به حساب می‌آید. مانند حقوق طبیعی. در این نظام، تنها ارزش‌های عقلایی مانند عدالت و آزادی مورد قبول مردم می‌باشند.

د: مشروعیت قانونی به موجب استقرار قانون بوجود می‌آید. این قانونیت می‌تواند به موجب یکی از دو طریق مشروع تلقی گردد. ۱- توافق اختیاری طرفین. ۲- تحمیل و تمکین. در این نظام مشروع، قانون ملاک عدالت، ظلم و نوع رفتارهای مردم را مشخص می‌کند. همه پذیرفته‌اند آنچه قانون می‌گوید درست است. بنابراین خود قانون، دارای مقبولیت است (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۲).

۲- تعریف جامعه‌شناختی اقتدار

مباحث وبر در زمینه اقتدار در ذیل جامعه‌شناسی سیاسی وی قرار دارد. بنابراین تعریف وبر از اقتدار هم یک تعریف جامعه‌شناختی است نه فلسفه سیاسی. موضوع اصلی جامعه‌شناسی سیاسی بررسی رابطه میان قدرت دولتی و سیاسی از یک سو و جامعه و گروه‌های اجتماعی از سوی دیگر است. در این حالت اندیشمند سعی می‌کند ببیند چه رابطه‌ای در واقع بین دولت و جامعه در یک جامعه خاص وجود دارد. یعنی به دنبال توصیف است. در حالی که فلسفه سیاسی در زمینه رابطه میان دولت و جامعه دیدگاهی تجویزی دارد نه تحلیلی و توصیفی. فیلسوف سیاسی به دنبال این پرسش است که در یک جامعه چه رابطه‌ای باید بین دولت و جامعه برقرار باشد (بشیریه، ۱۳۹۲، ص ۱۸ و ۱۹).

اقتدار از منظر وبر قدرت مشروع یا مقبول است. به عبارتی دیگر، اطاعتی است که مردم علی‌الاصول در برابر سرور موظف بدان هستند (آرون، ۱۳۹۰، ص ۶۲۷).

عناصر تحلیلی تعریف اقتدار عبارتست از:

الف: فرد یا گروهی حاکم؛

ب: فرد یا گروهی از افراد حکومت شونده؛

ج: اراده حکام به تاثیرگذاری بر رفتار حکومت شوندهگان و بیان آشکار آن اراده (فرمان)؛

د: شواهد دال بر تاثیرگذاری حکمرانان با توجه به میزان عینی اطاعت از فرمان؛

ه: شواهد مستقیم یا غیر مستقیم این تاثیر با توجه به پذیرش ذهنی حکومت شوندهگان که بدلیل آن، از فرمان‌ها اطاعت می‌کنند. (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۳۱۷). همان‌طور که از تعریف اقتدار واضح است، هر اقتداری در ذیل یک نظام مشروع اتفاق می‌افتد. این نظام ارزشی مشروعیت دهنده، ملاک مهم و نهایی اقتدار است. بنابراین ما هنگامی از اقتدار صحبت می‌کنیم که اطاعت ارادی و بی‌چون و چرای یک گروه از مردم بر این اعتقاد مشترک آنها مبتنی باشد که تحمیل اراده مافوق بر آنها مشروع و عدم اطاعت آنها از مافوق نامشروع است. به عبارتی دیگر، زمانی که مردمی بر اساس معیار واحد کنش اجتماعی مشترکی دارند قاعدتا اقتداری که در آن جامعه شکل می‌گیرد متناسب با آن کنش مشترک و نظم مشروع آن جامعه می‌باشد. فلذا با توجه به انگیزش‌های اطاعت و انقیاد از این نظم مشروع، می‌توان انواع اقتدار را از هم تفکیک کرد (آرون، ۱۳۹۰، ص ۶۲۷).

۳- نظریه اقتدار وبر

وبر نوع خالص را برای فهم دقیق‌تر و بهتر پدیده‌های اجتماعی طراحی کرده است. بنابراین باید توجه داشت که از منظر وبر یک نوع آرمانی هیچ‌گاه به طور کامل در خارج وجود ندارد و آنچه موجود است چیزی است که بیشترین شباهت را به آن را دارد. (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۴). با این توضیحات، وبر اقتدار را به سه نوع انتزاعی تقسیم می‌کند.

۳-۱- اقتدار قانونی

این اقتدار مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال اقتدار کسانی است که این مقررات، آنها را برای اعمال سیادت فرا خوانده است.

۳-۲- اقتدار سنتی

این اقتدار مبتنی بر اعتقاد متداول به تقدس سنت‌های که از قدیم اعتبار داشته‌اند و مشروعیت کسانی که این سنت‌ها آنان را مأمور و مجاز به اعمال اقتدار می‌کند است.

۳-۳- اقتدار کاریزماتیک

این اقتدار مبتنی است بر فرمان‌برداری غیر عادی و استثنایی از یک فرد به خاطر تقدس، قهرمانی و یا سرمشق بودن وی؛ و از نظامی که وی ایجاد کرده یا به شکل وحی بر او نازل شده است و ایثار در برابر او و نظامش (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۳). نظر به اهمیت این اقتدار در این مقاله لازم است کمی بیشتر آن را توضیح دهیم.

واژه کاریزما برای خصوصیت ویژه شخصیت یک فرد که به خاطر این ویژگی از افراد عادی جدا انگاشته می‌شود، و به عنوان کسی که صاحب توانائی‌ها یا خصوصیات فوق طبیعی، فوق انسانی، یا حداقل استثنائی باشد، بکار می‌رود. این ویژگی‌ها بدان گونه‌اند که قابل دسترسی برای افراد عادی نیستند، بلکه منشأ آنها الهی یا منحصر به فرد تلقی

می‌شود، و بر این اساس فرد مورد نظر به عنوان رهبر تلقی می‌گردد (و بر، ۱۳۷۴، ص ۳۹۷). همان طور که از عبارت و بر در تعریف اقتدار کاریزماتیک واضح است، وی بین فرمان برداری از شخص دارای کاریزما و از نظامی که وی ایجاد کرده تمایز گذاشته است. در همین زمینه برخی شارحان و بر معتقدند که تحلیل و بر از اقتدار کاریزمایی هنگامی قابل فهم تر می‌شود که اقتدار به عنوان نتیجه رهبری کاریزمایی از اقتدار به عنوان نتیجه اقتدار کاریزمایی متمایز شود. (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷) البته اگر چه خود و بر به طور واضح در عبارات خود این تفکیک را نشان نمی‌دهد ولی در بعضی از عبارات خود نشان می‌دهد که این تفکیک را قبول دارد مانند قسمتی که وی در مورد کاریزمای منصبی، کاریزمای موروثی و کاریزمای شخصی صحبت می‌کند (و بر، ۱۳۷۴، ص ۴۰۹ و ص ۴۰۵). بنابراین در توضیح اقتدار کاریزماتیک بین اقتدار شخصی رهبر کاریزماتیک، و اقتدار غیر شخصی کاریزماتیک منصبی (نهادی) باید تفاوت بگذاریم.

۱-۳-۳- اقتدار رهبری کاریزمایی

مشروعیت رهبر کاریزمایی در بین انواع سه گانه مشروعیت وبری، یگانه نوع خالص مشروعیت به حساب می‌آید. یعنی بر خلاف انواع دیگر اقتدار هیچ گونه زور و اعمال فشار برای پذیرش فرامین رهبر وجود ندارد. زیرا رهبر کاریزمایی هیچ نفوذی بر پیروانش ندارد مگر بواسطه ایمانی که آنان به میل خود نسبت به او دارند (پارکین، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰) برخی از خصوصیات رهبری کاریزمایی به شرح ذیل است:

الف: رهبری کاریزمایی فاقد هر شکلی از تشکیلات اداری و رسمی می‌باشد (پارکین، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰) ولی دارای تشکیلاتی مبتنی بر نوعی از روابط تأنسی و احساسی است. ستاد اداری یک رهبری کاریزمایی از کارمندان تشکیل نشده است. انتخاب اعضای این ستاد نه بر اساس امتیازات اجتماعی و نه مبتنی بر وابستگی خانگی و شخصی، بلکه بر اساس صفات کاریزمایی اعضا است. هیچ چیزی تحت عنوان انتصاب یا انفصال یا سیر

ارتقائی یا ترفیع وجود ندارد. هیچ سلسله مراتبی وجود ندارد. چیزی به عنوان حقوق و مزایا برای کارمندان وجود ندارد. وقتی که اعضای تشکیلات قادر به انجام امور نباشند، رهبر خودش در امور دخالت می‌کند. (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳۹۹ و ص ۴۰۰)

ب: کاریزمای خالص با ملاحظات اقتصادی بیگانه است. رهبر کاریزمایی اغلب به طور کاملاً آگاهانه از ثروت نقدی و درآمد پولی ابراز انزجار می‌کند. رهبران کاریزمایی طالب غنیمت و به خصوص پول هستند. اما نکته تعیین کننده این است که کاریزما همواره کسب پول از راه عقلایی و با برنامه و اصولاً هر نوع اقتصاد عقلایی را به عنوان کاری دون رد می‌کند (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۳۳).

نکته آخر اینکه رهبری کاریزمایی در شکل ابتدایی و خالص خود از ملاحظات اقتصادی و کسب درآمد بیزار است. از طرفی چون مختص به دوران بحرانی است و دارای خصائص کاریزمایی شخصی می‌باشد برای همین همیشه زودگذر و بی‌ثبات می‌باشد. در صورتی که خصائص کاریزمایی دائمی شوند رهبری کاریزمایی هم از حالت گذرا بودن خارج و به یکی از اقتدارهای سنتی یا قانونی دگرگون می‌شود. علت این دگرگونی در روزمره شدن کاریزما است. زیرا روزمرگی وجه اختصاصی اقتدار سنتی و قانونی است. اما اینکه چرا کاریزما دچار روزمرگی می‌شود بخاطر دو دلیل عمده است (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۰۲). اولاً پیروان رهبر تا زمانی که به مشروعیت اقتدار رهبر کاریزما اعتقاد دارند خواهان حفظ این اقتدار برای خود و فرزندانشان هستند. ثانياً علاقه به منفعت و استفاده از زندگی مرفه دارند یعنی می‌خواهند از قبل نهاد یا جنبش ملهم از کاریزما زندگی کنند (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۳۳۲). در نتیجه شرط روزمره شدن کاریزما، بر طرف شدن اقتصاد گریزی آن است و اینکه رهبر کاریزما باید خود را با اقسام تأمین مالی پیروان تطبیق دهد (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۰۸) در این حالت رهبری کاریزمایی به اقتدار سنتی دگرگون می‌شود و گاهی هم با

اقتدار سنتی آمیخته می‌شود که البته در نهایت این اقتدار سنتی است که غالب می‌شود و جوهر کاریزما برای همیشه از دست می‌رود (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۴۵).

۲-۳-۳- کاریزمای نهادی

غیر شخصی کردن کاریزما می‌تواند از راه نهادی ساختن نیز صورت گیرد. در این مورد تصور می‌رود که کاریزما به جای آنکه از راه پیوند خونی انتقال یابد از طریق مراسمی جادویی منتقل می‌شود. عقیده کاتولیک‌ها مبنی بر توالی اقتدار مذهبی از طریق جانشینی پیوسته پاپ‌ها و اسقف‌ها، نمونه‌ای در این زمینه است. کاریزما از طریق این مراسم نمادین به کشیش جدید، آن هم نه به عنوان یک شخص بلکه به عنوان مسئول جدید منصبی رسمی انتقال می‌یابد. بوروکراتیک کردن کامل کلیسا پدیده‌ای نوین است. اما از همان آغاز، کلیسا بود که نهادی برخوردار از کاریزما به شمار می‌رفت نه اسقف رومی به عنوان یک شخص. بدین نحو کاریزما معنای خود را به منزله استعدادی خارق العاده و قابل آزمایش از دست می‌دهد و به صورت استعدادی غیرشخصی در می‌آید که در اصل قابل یاد دادن و یاد گرفتن است (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۳۳۸).

با توجه به توضیحات فوق، کلیسا دارای یک تشکیلات مذهبی می‌شود که دارای سلسله مراتب مستقل با نظام مالیاتی و نظم قانونی خاص خودش است. برای ایجاد تشکیلات مذهبی چهار شرط لازم است که عبارتند از: ۱- روحانیتی همراه با حقوق، رویه ترفیع مقام، شرح وظایف حرفه‌ای و یک شیوه زندگی نظم یافته معنوی خاص. ۲- ادعای اقتدار جهان شمول، بدین معنا که پیوندهای خویشاوندی و طایفه‌ای و نیز سرانجام همه موانع قومی و ملی از میان برداشته شوند. ۳- آموزه‌های دینی و عبادت، عقلانی شوند. یعنی تبدیل متون مقدس و تفسیرها به موضوع آموزشی نظام یافته. ۴- و در نهایت همه این موارد، در نوعی ساختار نهادی در هم آمیخته شوند. بنابراین در این فرآیند،

کاریزما به صفت یک نهاد تبدیل می‌شود که خصلت بوروکراتیک پیدا می‌کند. (بندی‌کس، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱).

۴- اقسام تحلیل‌های انقلاب اسلامی بر اساس نظریه اقتدار و بر

۴-۱- تحلیل‌های تسلیم‌پذیر و انطباقی

شاخص اصلی این گونه تحلیل‌های انقلاب اسلامی بر اساس نظریه و بر، این است که کلیه مؤلفه‌ها اعم از شرایط، ساختارها و عناصر (رهبر و مردم) را در انقلاب اسلامی مصداق یابی می‌کنند و جهت انقلاب را هم بر اساس حرکت جامعه به سوی اقتدار قانونی غرب در نظر می‌گیرند (قوی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۱). یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین تحلیل‌ها راجع به مشروعیت انقلاب اسلامی ایران و بلکه جمهوری اسلامی ایران از منظر و بر، تحلیلی است که نویسنده کتاب «جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران» مطرح کرده است. از آنجایی که ایشان استاد راهنمای بسیاری از دیگر مقالات و پایان نامه‌های نوشته شده در این زمینه می‌باشد فلذا ما نظریات ایشان را کمی مفصل‌تر توضیح می‌دهیم. وی در ابتدای مباحث خود، تفاوت مشروعیت حکومت از دیدگاه فلسفه سیاسی با مشروعیت حکومت از دیدگاه جامعه‌شناختی را بیان می‌کند سپس می‌گوید که بحث ما بر سر مشروعیت جامعه‌شناختی در ایران بعد از انقلاب است. (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱) وی در ادامه معتقد است نظام سیاسی ایران بنا به قانون اساسی آن دارای هر سه نوع اقتدار وبری می‌باشد ولی در هریک از دوره‌های بعد از انقلاب یکی از آنها غالب شده است. به اعتقاد وی مشروعیت جمهوری اسلامی از سال ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۸ بر اساس اقتدار کاریزمایی است و از سال ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶ اقتدار سنتی حاکم می‌شود و در نهایت از سال ۱۳۷۶ اقتدار قانونی بیشتر در جریان می‌باشد (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳). از منظر وی چون سنت و کاریزما نمی‌توانند در بلند مدت مبنای قابل اطمینانی برای تأمین مشروعیت به دست دهند

برای همین این دو نوع اقتدار دچار بحران مشروعیت می‌شوند و تبدیل به اقتدار قانونی می‌گردند (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷). در نهایت از منظر وی از دهه هفتاد و بعد از آن، این سه نوع اقتدار با هم در تعارض هستند و مسئله بحران مشروعیت در ایران بوجود آمده است (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹). عده ای دیگر از همین جریان استفاده خود از نظریات وبر بالاخص نظریه کارزماتیک وی را به فراتر از تحلیل انقلاب ایران سرایت داده‌اند. آنها معتقدند از آنجایی که امام خمینی دارای خصیصه کارزماتیک بوده است توانسته فقه سنتی را به فقه مدرن تبدیل کند. ایشان معتقد است فقه اهل سنت خیلی زودتر از ما بخاطر مباحثی مانند استحسان، عقلانی شده ولی چون فقه ما خصوصیات عقلانی را نداشت هنوز سنتی مانده بود. باید توجه داشت که ملاک عقل از منظر ایشان عقل ابزاری و قابل محاسبه است. با این توصیفات، امام خمینی بوسیله خصوصیات کارزماتیک و بوسیله مطرح کردن نظریه ولایت فقیه و ایجاد دولت دینی باعث عرفی شدن (بوروکراتیزه شدن) و در نتیجه عقلانی شدن فقه شده است. (حجاریان، ۱۳۷۶، ص ۲۶ و ۲۷). مبنای اظهارات وی ظاهراً ناشی از فهم وی از مشروعیت است. وی ابتدا بین مشروعیت در فرهنگ غرب که شامل قانون و عرف هم می‌شود و مشروعیت از دیدگاه اسلام که مبتنی بر وضع شارع است و مبنای قدسی دارد، تفاوت می‌گذارد ولی بلا فاصله سعی در همسان کردن دو مفهوم بوسیله سه توجیحی که می‌آورد است. (حجاریان، ۱۳۷۳، ص ۸۰) همچنین از خصوصیات تحلیلهای وی وجود نگرشی جهان شمول به سنت غرب است. او سنت شرق و غرب و فرآیند عرفی شدن آنها را یکسان تلقی کرده است (خلج، ۱۳۸۶، ص ۳۲۵). در نهایت ایشان با استفاده از نظریه اقتدار وبر، امام خمینی را دارای هر سه ویژگی مشروعیت سنتی، کارزماتیک و قانونی می‌داند و معتقد است که قبل از انقلاب، امام دارای مشروعیت سنتی بوده است و بوسیله انقلاب، مشروعیت کارزماتیک و پس از تصویب قانون اساسی، مشروعیت قانونی در امام پدید آمد (قوی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۰). به تعبیر دیگر اقتدار کارزماتیک امام باعث مدرن و قانونی شدن انقلاب ایران شده است. همچنین

ایشان مهمترین منبع ارزشهای قدسی را سنت و کاریزما، و منبع ارزشهای عرفی را قرارداد و مفید بودن می‌دانند. (قوی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۴). افراد دیگر این نوع نگاه به انقلاب اسلامی، اساس اقتدار در ایران را در طی یکی دو قرن اخیر اقتدار کاریزمایی و سنتی می‌دانند (قوی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۹) و بعضی دیگر نیز معتقدند بر اساس ویژگی‌های فوق طبیعی امام خمینی می‌توان رهبری کاریزمایی را به ایشان نسبت داد. فلذا انقلاب اسلامی ایران هم با توجه به اطاعت مردم از این رهبری کاریزمایی به پیروزی رسید. از منظر این نویسنده راز جذابیت انقلاب اسلامی برای مردم را باید در شخصیت استثنایی و ویژگی‌های فرهنگی و شرایط خاص سیاسی اجتماعی در ایران آستانه انقلاب دانست (قوی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۱). افراد دیگر این جریان که اقتدار امام خمینی را کاریزماتیک می‌دانند، منشا کاریزمایی بودن امام را فرهنگ شیعی می‌دانند. از منظر این دسته، کاریزمای امام خمینی منحصر در خصوصیات فردی وی نیست بلکه ریشه در فرهنگ تشیع دارد (حسینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱). عده‌ای دیگر نیز جنبش کاریزمایی امام را در پاسخ به بحران‌های سیاسی اقتصادی اجتماعی می‌دانند. ایشان می‌گویند که امام خمینی با اعتراض بر سنت و با اتکا بر سنت به عنوان رهبر کاریزمایی ایران ظاهر شدند ولی در عین حال به نهادهای وارده از دنیای جدید نیز گرایش داشتند. وجه کاریزماتیک امام خمینی تا زمان فوت ایشان ادامه داشت ولی با فوت ایشان پایه‌های شخصی اقتدار کاریزمایی ایشان فرو می‌ریزد. در این حالت ابتدا اقتدار کاریزماتیک بخاطر تطبیق با شرایط اقتصادی دچار روزمره گی می‌شود ولی سپس کاریزما با سنت مختلط می‌شود و اقتدار در ایران به اقتدار پاتریمونیالی (سنتی) روی می‌آورد. (زارع، ۱۳۷۷، ص ۲۲۱). بنا بر نظر وی مدل جانشینی کاریزمای و بر تا حد زیادی می‌تواند افول جنبش کاریزمای امام خمینی را توضیح دهد. (زارع، ۱۳۷۷، ص ۲۲۴). عقیده دیگری نیز وجود دارد مبنی بر اینکه ساختار حقوقی نظام جمهوری اسلامی حاصل تعامل سه نیروی مهم است. یکی خواسته عموم مردم بر نفی استبداد. دیگری خواسته روحانیون که بازوی رهبر انقلاب بودند و نیروی سوم، رهبر انقلاب می‌باشد که دارای خصلت

کاریزماتیک است. خواسته قدرتمندی وجود داشت که ایشان در قانون اساسی جایگاهی ارزشمند و قانونی مانند اصل ولایت فقیه داشته باشد. ولی با این وجود تا زمان حضور رهبر کاریزمایی، وجه کاریزماتیک انقلاب غالب است. با توجه به نوع مشارکت مردم که مستقل از انجمن‌ها و به خواست رهبر می‌باشد باید گفت که هنوز هم وجه غالب نظام ایران کاریزماتیک است. (علوی تبار، ۱۳۸۷، ص ۳۰۲).

۲-۴- تحلیل‌های انطباقی انتقادی

این تحلیل‌گران ضمن پذیرفتن نظریه اقتدار وبر، انتقادهای هم به دسته نخست دارند و سعی دارند وبر را به گونه‌ای در ایران تطبیق دهند که منافاتی با ارزش‌های انقلاب اسلامی نداشته باشد و به طور کل با مبانی ارزشی خودی، وبر را فهمیده‌اند. بعضی از این تحلیل‌گران معتقدند اقتدار امام خمینی اساسا کاریزماتیک نیست. ایشان به ندرت در دوران حکومت خود بر توانایی‌های شخصی خود تکیه می‌کرد و در غالب موارد مدیریت خود را مبتنی بر اقتدار سنتی و قانونی اعمال می‌کرد. (مهدوی زادگان، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶) به اعتقاد این نویسنده رهبری انقلاب ایران و هر رهبری انقلابی دیگر، حتما دارای خصوصیات کاریزماتیک هستند ولی رهبری نظام اسلامی ایران پس از استقرار نظام، خودش دیگر نمی‌خواهد بر اساس اقتدار کاریزماتیک رهبری کند. او اگر چه هنوز خصوصیات کاریزمایی را دارد ولی بوسیله دو اقتدار سنتی و قانونی اعمال اقتدار می‌کند (مهدوی زادگان، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷). در نهایت، این تحلیل می‌خواهد بگوید با نگاهی گذرا به سیره حکومت‌داری ده ساله امام خمینی، به سختی می‌توان موردی را مشاهده کرد که ایشان بر مبنای اقتدار کاریزمایی و با تکیه بر منزلت شخصی‌شان در میان مردم در صدد حل مسایل حکومتی برآمده باشند. در مقابل، بسیاری از رفتارهای حکومتی امام خمینی شاهدی بر اقتدار تلفیقی است. تدابیر حکومتی و مدیریتی ایشان یا بر مبنای اقتدار سنتی بوده یا بر مبنای اقتدار قانونی و یا در نهایت به نحو تلفیقی عمل کرده است. به عبارتی

دیگر رویه امام خمینی در رهبری جامعه و سیاست، عمدتاً بر مبنای اقتدار سنتی یا عقلایی بود. اگر هم بتوان مواردی را به شخصیت کاریزمایی امام خمینی نسبت داد این موارد نشانه رویه غالب ایشان نیست (مهدوی زادگان، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹). از منظر تحلیلی دیگر، دستگاه نظری وبر بر خلاف دیگر جامعه‌شناسان ظرفیت‌های خوبی برای بکارگیری در تحلیل انقلاب اسلامی ایران دارد. مهمترین این ظرفیت‌ها عبارتند از: تأکید بر روش تفهیمی و درک عدم کفایت روش‌های پوزیتیویستی و همچنین اشاره به کنش عقلانی ارزشی که در شکل‌گیری و فرآیند انقلاب اسلامی ایران و فهم آن بسیار مهم است. (حاضری، ۱۳۷۷، ص ۲۲). نویسنده این تحلیل به دو تحلیل از انقلاب و رهبری امام خمینی که یکی فقط به ویژگی‌های کاریزمایی امام تکیه می‌کند و دیگری با گرایش به غرب سعی در تقابل جمهوریت و اسلامیت، در نظام اسلامی ایران دارد و آرمان شهرشان اقتدار قانونی است، انتقاد می‌کند (حاضری، ۱۳۷۷، صص ۳۳ الی ۳۵) و نظریه خود برای تحلیل انقلاب اسلامی ایران را بدین شکل بیان می‌کند که فرایند تاریخی مورد نظر وبر، حرکتی از اقتدار سنتی به سمت اقتدار قانونی است و در حد فاصل این دو نظام که هنوز شرایط و زمینه‌ها برای تحقق نظام عقلانی قانونی فراهم نیست، با وقوع رخداد‌های غیر مستمر و نیز با ظهور شهاب وار رهبران کاریزما در افق عصر اقتدار سنتی، نوع بشر هر چند در دوره‌هایی کوتاه و موقت با گوشه‌های متمایز از اقتدار سنتی مواجه بوده است. شاید بتوان گفت که پیام انقلاب اسلامی بر پایه یک نظام اجتماعی مبتنی بر ویژگی‌های اقتدار کاریزمایی نه به صورت امری موقت و گذرا و ما قبل عصر اقتدار قانونی، بلکه به شکل نظامی متعالی‌تر از آن عصر است. به این صورت فرایند تاریخی مورد نظر وبر این‌گونه اصلاح می‌شود که بشریت در فرایند تکامل خود سه مرحله متمایز را طی می‌کند: اول: عصر اقتدار سنتی، دوم: عصر اقتدار قانونی و سوم: عصر اقتدار کاریزماتیک (حاضری، ۱۳۷۷، ص ۲۶ و ۲۷). بنابراین انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک نظام کاریزماتیک ثابت، بعد از اقتدار قانونی و متعالی‌تر از آن شناخته می‌شود؛ و تحویل نظام

کاریزماتیک به قانونی و سنتی در صورتی است که نظام کاریزماتیک قبل از اقتدار قانونی شکل گرفته باشد.

۵- نقدی بر تحلیل‌های انطباقی

با توجه به اینکه بشیریه^۱ مهمترین و اثرگذارترین شخصیت در عرصه تحلیل انقلاب اسلامی با توجه به نظریات وبر می‌باشد ابتدا ادعاهای ایشان را به طور مجزا بررسی و نقد می‌کنیم سپس سه نقد کلی از بقیه تحلیل‌گران ارائه می‌دهیم. باید توجه داشته باشیم که تمام نقدهای که به تحلیل بشیریه وارد کردیم، نوعاً بر دیگر تحلیل‌ها، بخاطر الگو بودن وی برای بسیاری از آنها هم وارد است.

۵-۱- نقدی بر تحلیل‌های بشیریه

ایشان با اینکه شناخت کافی به تفاوت مشروعیت و قدرت در فلسفه سیاسی با جامعه شناسی دارند (بشیریه، ۱۳۹۲، ص ۱۸ و ۱۹) ولی در هنگامی که می‌خواهد بحث تحلیل انقلاب ایران را مطرح کند به طور مبهم و مغالطه‌آمیز تفاوت این دو نوع مشروعیت را بیان می‌کند. ایشان در توضیح تفاوت این دو می‌گوید که مشروعیت در فلسفه سیاسی با معیار عقل‌گرایی و ذات‌گرایی تعیین می‌شود در حالی که در جامعه شناسی سیاسی از منظر مردم ملاحظه می‌گردد (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱). این در حالی است که تفاوت اصلی فلسفه سیاسی و جامعه شناسی، حتی به اذعان وی، در توصیفی بودن جامعه شناسی و تجویزی بودن فلسفه سیاسی است. (بشیریه، ۱۳۹۲، ص ۱۸ و ۱۹). اهمیت این مسئله در

^۱ حسین بشیریه در حقیقت جزو اولین افرادی است که انقلاب ایران را کاریزماتیک توصیف کرده و استاد راهنمای پایان نامه بعضی از افراد دیگر مانند سعید حجاریان با موضوع موعودیت در انقلاب روسیه و انقلاب اسلامی ایران، و عباس زارع تحت عنوان عادی شدن فره، بحثی در مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی، می‌باشد که هر دو راه استاد خود را پیموده‌اند.

این است که اگر چه وی ادعا می‌کند تحلیلیش راجع به انقلاب ایران، توصیفی-جامعه‌شناختی است ولی در ادامه تحلیل خود با مطرح کردن این بحث که روحانیون سنت‌گرا معتقدند مشروعیت نظام و رهبری هیچ ربطی به آراء مردم ندارد، (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸) بین این دو نوع مشروعیت عامدا یا سهوا خلط می‌کند. چون اساسا منظور روحانیون سنتی، بنا به تعبیر وی، مشروعیت فقهی فلسفی است نه جامعه‌شناختی. این تعبیر نشان دهنده این است که ظاهرا ایشان حقانیت یک نظام را به مقبولیت آن تقلیل داده‌اند و در مقام یک فیلسوف سیاسی به توصیف ایران اسلامی می‌پردازند که یک تناقض وحشتناک است. بنابراین به جای صرف توصیف مقبولیت در یک نظام سیاسی به مانند وبر، عقاید ایدئولوژیک و ارزشی خود را در قالب توصیف به مخاطب القاء می‌کند. این مسلک با مسلک وبر اساسا متفاوت است زیرا که وی به شدت تاکید دارد که دانشمند علوم اجتماعی نباید حکم ارزشی صادر کند و صرفا باید به توصیف جامعه بپردازد و با علم هرگز نمی‌شود حقانیت یا عدم حقانیت چیزی را فهمید. (آرون، ۱۳۹۰، ص ۵۷۴). بنابراین این تحلیل یک تحلیل جامعه‌شناختی نیست و اگر هم باشد نسبت دادن آن به وبر جفا در حق وی می‌باشد.

اشکال دیگری که به این تحلیل وارد است در فهم غلط یا ناقص نویسنده از خود نظریه اقتدار وبر می‌باشد. زیرا به عنوان مثال، ایشان علت قانونی شدن اقتدار از سال ۱۳۷۶ و بحران مشروعیت در اقتدار سنتی و کاریزماتیک را در قابل اتکا نبودن این دو برای تأمین مشروعیت در دراز مدت میدانند. (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷). درست است که اقتدار کاریزمایی بر مبنای کاریزمای رهبری، زودگذر می‌باشد و بادوام نیست ولی اقتدار سنتی اقتداری با دوام است مگر اینکه مقبولیت آن نزد مردم از بین برود. (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۳۲۹) در حالی که ایشان هر دو اقتدار را به صفت قابل اتکا نبودن برای دراز مدت، توصیف می‌کند. و همین امر را علت وجود اقتدار قانونی می‌دانند.

جملاتی مانند اینکه؛ اقتدار کاریزماتیک از سنت بر می آید و نهایتاً بدان باز می گردد (بشیریه، ۱۳۸۱، ص ۹۲). و یا این جمله که؛ مشروعیت سنتی و کاریزماتیک با یک دیگر آمیزش یافتند (بشیریه، ۱۳۸۱، ص ۹۵) به هیچ وجه با نظریه اقتدار وبر سازگار نیست. زیرا به اعتقاد وبر اساساً اقتدار کاریزمای بر خلاف اقتدار قانونی و سنتی، خصلتی انقلابی دارد و با هیچ کدام از این دو سازگار نیست؛ مخصوصاً رهبری کاریزمایی که نویسنده آن را به دوره اول انقلاب ایران نسبت می دهد. (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۰۰). البته رهبر کاریزمای در اثر روزمرگی ممکن است به اقتدار سنتی تبدیل شود ولی اینکه هر دو اقتدار به طور بالفعل حضور داشته باشند از منظر وبر بعید است. (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۴۵). البته وبر بین اقتدار کاریزمایی و سنتی شباهت‌های مثل تقدس نسبی اشخاص و رهبران را می بیند (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۴۴) کما اینکه بین آن و اقتدار عقلانی هم شباهت‌های وجود دارد ولی این امر دلیل بر یکی دانستن این دو اقتدار نیست و این شباهت فقط ظاهری است.

در پایان اشکال بسیار مهمی را باید متذکر شویم و آن اینکه در صورتی ما می توانیم ادعای وجود فلان اقتدار و مشروعیت را در جامعه‌ای داشته باشیم که بتوانیم ثابت کنیم نظم حاکم بر این جامعه و کنش اجتماعی غالب مردم بر اساس فلان شکل از اقتدار باشد و یا به عبارت ساده‌تر، نوع اقتدار ادعائی حاکم باید با نوع مشروعیتی که مردم آن را ساختند و قبول کردند یکسان باشد. این مهم، یعنی قبول اقتدار ادعایی حکام، با هر نوع اطاعتی از حکومت رخ نمی‌دهد. مانند اطاعت بخاطر ریا کاری یا صرف منافع مادی (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۲). بلکه این اطاعت باید آگاهانه و بر اساس درک صحیح از سیستم اعمال قدرت باشد. با این وجود، درک اینکه توده مردم ایران هر ۸ سال یک بار به فهم جدیدی از اعمال قدرت حاکمیت رسیده باشند و یا اینکه نظم و کنش اجتماعی، بعد از انقلاب، هر ۸ سال یک بار تغییر کرده، امری تقریباً غیر ممکن در عرصه جامعه‌شناسی است و حتی اگر هم ممکن باشد یقیناً در جامعه ایران رخ نداده است. از طرفی نکته مهمی که به آن باید توجه کرد این مطلب است که به دلیل همان مطالب فوق‌الذکر اساساً نظریه اقتدار

وبر توانایی توضیح تغییرات کوتاه مدت اقتدار را ندارد. در نهایت باید گفت این ایرادات نشان دهنده یکی از دو چیز است. یا نویسنده نظریه اقتدار وبر را متوجه نشده و یا سعی در استفاده ابزاری از آن و تطبیق و حقنه کردن آن بر جامعه ایرانی را دارد. در هر دو حالت ارزش علمی خود را از دست داده است.

۲-۵- انتقادهای بر سایر تحلیل‌گران

الف: نقدهای صغروی

بعضی از صاحب نظران اساساً به این گونه تحلیل‌ها اشکال صغروی کرده‌اند و گفته‌اند، اکنون که بعد از گذشت سالها از انقلاب، هنوز انقلاب اسلامی با همان آرمانها برقرار است؛ خود وجود همین امر دلالت بر باطل بودن این نظریات و ادعای روزمرگی و تبدیل به اقتدار قانونی یا سنتی شدن کاریزما، دارد (غلامی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۳). بر همین مبنا عده‌ای معتقدند، دلیل دیگر در رد کاریزمای بودن رهبری امام خمینی وجود خصلت آگاهی بخش و آگاهی دهنده امام به مردم بود. یا به عبارتی دیگر علت پیروی مردم از امام خمینی وجود خصلت معلمی و مرشدی وی بوده است. در نتیجه این خصلت امام با خصلت‌های یک رهبر کاریزمایی که مدعای اطاعت، به صرف ویژگی‌های شخصی است، فرسنگ‌ها فاصله دارد (محمدی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴). البته به نظر نمی‌رسد مردم بخاطر ویژگی معلمی و مرشدی امام خمینی از ایشان اطاعت کنند زیرا سوال دیگری که در این حالت مطرح می‌شود این است که چرا باید مردم به حرف یک مرشد یا معلم گوش فرا دهند. البته ایشان خصلت مرجعیت فقهی بودن امام را هم ذکر می‌کند ولی برای معلمیت امام وزن بیشتری قایل هستند. همچنین از برداشت کاریزمایی از اقتدار امام نقد دیگری با این مضمون شده است که رابطه رهبر با پیروان در بینش سیاسی اسلام نمی‌تواند رابطه‌ای صرفاً عاطفی باشد بلکه به منافع پیروان نیز معطوف است. اگر چه بعضی از مردم ممکن

است به خاطر خصایص کاریزمای اطاعت کنند ولی اکثریت بدلیل اینکه وی خودش را متعهد به حل مشکلات مردم کرده است از او اطاعت می‌کنند. (عطار زاده، ۱۳۷۸، ص ۸۰) ایشان موید ادعای خود را بیانات امام در صحیفه و پیروی روشنفکران و ارتشیان از وی که منطقی و غیر احساسی هستند، می‌داند. (عطار زاده، ۱۳۷۸، ص ۸۲) علاوه بر این، تبعیت مردم از امام خمینی یا هر مجتهد دیگری براساس اصول ثابتی است که به محض وجدان آن در هر شخص جامعه (شیعی) به سمت پیروی از وی حرکت می‌کنند (عطار زاده، ۱۳۷۸، ص ۷۸).

ب: نقدهای فقهی فلسفی

اشکال دیگری که از طرف منتقدین مطرح شده، استدلال بر مبتنی بودن مشروعیت امام خمینی به نصب عام الهی و در نتیجه رد مشروعیت کاریزماتیک امام خمینی از اساس می‌باشد. به اعتقاد این افراد مشروعیت امام به هیچ وجه کاریزماتیک نیست بلکه یک مشروعیت قدسی و الهی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه است. (غلامی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۳) و (قوی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۴ و ۳۱۵). البته باید متذکر شد که اشکالات این چنینی به نظریه وبر و تابعین وی در ایران به طور کل اشتباه است زیرا نظریه اقتدار وبر بنا ندارد حکم ارزشی صادر کند و اساسا مشروعیت در نظریه اقتدار وبر یعنی مقبولیت نه حقانیت. به تعبیر دیگر مسئله وبر به عنوان یک جامعه شناس فهم مقبولیت حکومت‌ها بوده است و وی در جایگاه یک فیلسوف سیاسی نیست که بگوید کدام یک از انواع اقتدار یا غیر آن حق است یا نه. البته این احتمال وجود دارد که تابعین وبر در ایران نظریه وبر را درست فهم نکرده باشند یا نخواستند فهم کنند و بخواهند از مشروعیت فقهی به مشروعیت جامعه شناختی پل بزنند.

ج: نقدی بر فهم غلط تحلیل گران از نظریه وبر و تناقضات آنها

اشکال اساسی که بر بسیاری از تحلیل‌های انطباقی وارد است عدم فهم صحیح نظریه اقتدار وبر و مبانی روشی وی می‌باشد. برخی از پیش فرض‌های این افراد که با مبانی وبر سازگار نیست. عبارتست از: نگاه تکاملی به تاریخ و حرکت قطعی جوامع به سمت تجدد، تلقی آرمان شهر از پدیده عرفی شدن و تلقی و برداشت مشابه از سنت شرق و غرب (خلج، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳ و ۳۱۴). از طرفی این افراد در بیانات خود اصرار بر نسبت دادن اقتدار کاریزمای به رهبری انقلاب اسلامی ایران دارند و با این نسبت می‌خواهند زوال مند بودن و زود گذر بودن آن را ثابت کنند غافل از اینکه، همان طور که در ابتدا توضیح دادیم، بنا بر نظر وبر اقتدار کاریزمایی فقط شامل رهبری کاریزمایی نمی‌شود و ما چیزی به نام کاریزمای نهادی هم داریم. کاریزمای نهادی دیگر زودگذر نیست و به شکل ساختاری نهادمند و بوروکراتیک است که البته جنس بوروکراسی اش با بوروکراسی مدرن متفاوت است (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱) این در حالی است که همین افراد مدعی‌اند که امام براساس نظریه ولایت فقیه و تشکیل دولت توانسته فقه سنتی را عرفی کند (حجاریان، ۱۳۷۶، ص ۲۶ و ۲۷) از طرفی تشکیل دولت بر اساس نظریه ولایت فقیه با کاریزمای شخصی سازگار نیست و به ناچار این عده باید قائل به کاریزمای نهادی باشند در حالی که اصلا کاریزمای نهادی را ذکر نمی‌کنند. این یک نمونه از تناقض در این تحلیل‌ها است.

به طور کل تحلیگران انطباقی که غالبا مدعی کاریزمایی بودن انقلاب اسلامی هستند و این ایده را از وبر اخذ کرده‌اند حتی زحمت مطالعه دقیق آثار وبر را به خود نداده‌اند و در نوشته‌های خود مباحثی از قبیل: اقسام اقتدار کاریزمایی، قفس آهنین و نیاز بوروکراسی به رهبر کاریزمایی که وبر مطرح کرده است را، مطرح نکرده‌اند. در حالی که اگر در مقدمه مباحث خود این موارد را ذکر می‌کردند نتیجه گیری مطلوب آنها حاصل نمی‌شد. ولی به هر حال مطرح نکردن دقیق انواع اقتدار کاریزمایی اصلا هیچ توجیحی بر نمی‌دارد و این تحلیل‌ها را از صفت علمی بودن ساقط می‌کند.

۶- نقدی بر تحلیل‌های انطباقی انتقادی

دیدگاه این دسته از تحلیل‌های انقلاب اسلامی نقد جدی نشده است زیرا خود این تحلیل‌ها در حقیقت نوعی نقد به دیدگاه انطباقی است و در ضمن نقد آنها، نظریه خود را به انقلاب را مطرح کرده‌اند. ولی به نظر می‌رسد انتقادهای جزئی به آنها وارد باشد. اینکه گفته شده امام خمینی پس از انقلاب به شکل اقتدار کاریزماتیک رهبری نمی‌کردند و فقط به شکل اقتدار قانونی و سنتی اعمال اقتدار می‌کردند با نظریات وبر در باب اقتدار سازگار نیست. زیرا جمع دو اقتدار سنتی و قانونی بنا بر توضیحی که در ابتدای بحث خود دادیم محال است و این ادعا با دستگاه نظری وبر سازگار نیست. مگر اینکه نویسنده مذکور ادعا کند که از نظریه وبر استفاده نکرده که در این حالت باید تمایز اقتدار قانونی و سنتی خود ساخته خود را با نظریه اقتدار وبر بیان کند. اشکال دیگری که به تحلیل بعدی وارد است، شبیه همین اشکال سابق می‌باشد. زیرا از طرفی تحلیل، بنا بر نظریات وبر و با دیدی متفاوت نسبت به تحلیل‌های قبل از خود که متاثر از وبر بوده اند، ادعا شده و از طرفی نسبتی با نظریات وبر ندارد. اینکه نظام کاریزماتیک بعد از اقتدار قانونی، با همان توضیحات نویسنده (حاضری، ۱۳۷۷، ص ۲۶ و ۲۷) بوجود می‌آید با نظریات وبر بیگانه است. اگر نویسنده خواهان ثابت کردن ثبات برای اقتدار کاریزمایی امام خمینی بودند می‌توانست به اقتدار کاریزماتیک نهادی وبر استناد کند که البته آن هم قبل از اقتدار قانونی شکل می‌گیرد. به هر حال به نظر می‌رسد این دسته از تحلیل‌ها کماکان متأثر از وبر هستند و مانند تحلیل‌های قبلی برداشت کاملی از نظریه وبر نداشته‌اند. ولی به علت فهم صحیح نسبت به انقلاب اسلامی سعی در برداشتی از وبر کرده‌اند که با مبانی دینی و انقلابی در تضاد نباشد.

نتیجه

همواره یکی از دغدغه‌های بعضی از متفکران جامعه ایران نداشتن علوم انسانی اسلامی است. یکی از علت‌های چنین دغدغه‌ای وجود تحلیل‌های اشتباه و غیر منطبق با فرهنگ ایرانی اسلامی است. در این اثر ما متوجه چنین دغدغه‌ای به طور عینی و مصداقی شدیم و دیدیم که چگونه استناد بدون نقد و بررسی به یک نظریه غربی مانند نظریه اقتدار وبر باعث فهم غلط از انقلاب اسلامی ایران شده است. اگر چه دو مطلب دیگر را نیز فهمیدیم. یکی اینکه حتی اگر علوم انسانی، اسلامی شوند، نگاه یک جانبه و غرب محورانه به علوم انسانی باز هم تحلیل‌های ما را دچار مشکل می‌کند زیرا که یکی از نقدهای جدی به تحلیل‌های مورد بررسی عدم فهم نظریه وبر بخاطر نداشتن نگاه ایدئولوژیک است. و دیگری، لزوم مطالعه مبانی روشی و فهم صحیح یک نظریه است زیرا که در این تحلیل‌ها فهم صحیحی از نظریه اقتدار وبر وجود نداشت.

منابع

- ۱- آرون، ریمون، (۱۳۹۰) مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۲- بشیریه، حسین، (۱۳۹۲) جامعه شناسی سیاسی، چاپ بیست و یکم، تهران، نشرنی
- ۳- بشیریه، حسین، (۱۳۸۱) دیباچه‌ای بر جامعه شناسی ایران، چاپ اول، تهران، موسسه نگاه معاصر
- ۴- بشیریه، حسین، (۱۳۷۸) جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران، تهران، موسسه نشر علوم نوین
- ۵- بندیکس، راینهارد، (۱۳۸۲) سیمای فکری ماکس وبر، ترجمه محمود رامبد، چاپ اول، تهران، هرمس
- ۶- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۱) هفت موج اصلاحات، چاپ اول، تهران، فر اندیش
- ۷- پارکین، فرانک، (۱۳۸۴) ماکس وبر، ترجمه شهناز مسمی پرست، چاپ اول، تهران، ققنوس
- ۸- حاضری، علی محمد، (۱۳۷۷) ارزیابی نظریه کاریزما در تطبیق با واقعیت انقلاب اسلامی ایران، مدرس علوم انسانی، شماره ۸
- ۹- حجازیان، سعید، (۱۳۷۳) نگاهی به مسئله مشروعیت، راهبرد، شماره سه
- ۱۰- حجازیان، سعید، (۱۳۷۶) امام خمینی فقیه دوران گذار، ماهنامه کیان، شماره ۴۶
- ۱۱- حسینی، حسین؛ (۱۳۷۸) بشیریه، حسین، فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب اسلامی ایران، مدرس علوم انسانی، شماره ۱۳
- ۱۲- خلیج، عباس، (۱۳۸۶) آرمان شدن عرفی دین در سپهر سیاست، مجله دانشکده علوم و حقوق سیاسی، دوره ۳۷، شماره ۳
- ۱۳- زارع، عباس، (۱۳۷۷)، عادی شدن فره، بحثی در مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقر العلوم
- ۱۴- عطار زاده، مجتبی، (۱۳۷۸) هدایت دینی امام خمینی انقلابی در مفهوم رهبری کاریزماتیک، پژوهش نامه انقلاب اسلامی، شماره سه
- ۱۵- علوی تبار، علیرضا، (۱۳۸۷) کاریزمایی و فرهنگندی، بازتاب اندیشه، شماره ۹۹
- ۱۶- غلامی، نجف علی، (۱۳۸۷) کاریزمایی و فرهنگندی، بازتاب اندیشه، شماره ۹۹
- ۱۶- فروند، ژولین، (۱۳۶۸) جامعه شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، چاپ دوم، تهران، رایزن
- ۱۷- قوی، نیره، (۱۳۹۴) آسیب شناسی تحلیل انقلاب اسلامی ایران بر اساس نظریه کاریزماتیک وبر، فصلنامه علمی پژوهشی نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، سال پنجم، شماره دو

- ۱۸- قوی، نیره (۱۳۹۵)، بازخوانی و آسیب شناسی انقلاب بر اساس نظریه کاریزماتیک ماکس وبر، رساله دکتری دانشگاه معارف
- ۱۹- محمدی، منوچهر، (۱۳۷۹) رابطه امام خمینی و مردم در انقلاب اسلامی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۴۷
- ۲۰- مهدوی زادگان، داود، (۱۳۸۴) شیوه رهبری امام خمینی و سیادت وبری، علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم، شماره ۲۹
- ۲۱- وبر، ماکس، (۱۳۷۴) اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، چاپ اول، تهران، ایران مصور

