

تحلیل تطبیقی نظریه اقتدار کارزماتیک وبر با نقش رهبری امام خمینی علیه السلام در انقلاب اسلامی ایران

بهجت یزدخواستی*

مهدی عزتی**

چکیده

در انقلاب ایران نقش مؤثر رهبری امام خمینی علیه السلام، موجب شد تا بسیاری از صاحب نظران، انقلاب اسلامی ایران را بر مبنای نظریه کارزماتیک وبر تفسیر کنند. لکن میان علم سیاست غربی و نهضت امام خمینی علیه السلام در میانی و مفاهیم تفاوت جدی و اساسی وجود دارد و نویسندگان بر این نظر است که این تفاوت و تعارض به تحریف و تقلیل نهضت امام خمینی علیه السلام در تحلیل های ارائه شده در چارچوب علم سیاست غربی انجامیده است. لذا، این مقاله با نگاه انتقادی به نظر وبر در ارتباط با انقلاب ایران، و بیان ویژگی های رهبری امام خمینی علیه السلام به این نتیجه رسیده است که رهبری ایشان را نمی توان مبتنی بر نظریه کارزماتیک وبر تحلیل کرد و با نشان دادن ماهیت اسلامی، تأکید بر عامل مرجعیت و رابطه شخصیتی، آن هم نه شخصیت فردی بلکه شخصیت علمی با محوریت «فقاہت» و «عدالت»، غیر شخصی و عقلانی بودن رهبری در انقلاب اسلامی ایران مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

انقلاب اسلامی ایران، اقتدار کارزماتیک، رهبری امام خمینی علیه السلام، مرجعیت.

مقدمه

عوامل متعددی می تواند شرایط انقلابی را در یک جامعه ایجاد کند؛ اما در یک دسته بندی کلی، می توان به

b.yazdkasti@ltr.ui.ac.ir

mehdi6064@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲

*. عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه اصفهان.

** کارشناس ارشد جامعه شناسی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳

وجود نارضایتی، ظهور ایدئولوژی جایگزین، روحیه انقلابی و سرانجام رهبری در انقلاب اشاره کرد. ولی آنچه بیش از همه در پیروزی یک انقلاب اهمیت دارد، رهبری است. رهبری در حقیقت، یکی از اضلاع مهم انقلاب است که در صورت اشکال در آن، وقوع انقلاب با مشکلاتی مواجه خواهد شد. پیروزی انقلاب نیازمند رهبری است که بتواند نارضایتی‌های موجود در جامعه را فعال سازد و با استفاده از نارضایتی و ایدئولوژی جایگزین، انقلاب را پیش ببرد. (هراتی، ۱۳۹۱: ۲۳۶)

در مطالعه تاریخ انقلاب اسلامی ایران، شک و شبهه‌ای وجود ندارد که امام خمینی علیه السلام چهره‌ای تعیین کننده در آن بوده است. هرگونه نظریه‌پردازی پیرامون انقلاب اسلامی، وابسته به بررسی دقیق نقش و جایگاه رهبری ایشان در این انقلاب است. در این راستا انقلاب اسلامی در ایران معماهای مختلفی پیش روی محققان علوم اجتماعی قرار داد که از جمله مهم‌ترین آنها، رهبری این انقلاب بود.

برای آنهایی که تحولات سیاسی - اجتماعی ایران در آن دوره را پیگیری می‌کردند، رهبری انقلاب به وسیله یک روحانی هفتاد و پنج ساله، آن هم از راه دور و عمدتاً با تکیه بر اعلامیه، نوار کاست و فتوا، پدیده‌ای غیرعادی و قابل تحقیق بود. اولین سؤالی که در این مورد، به ذهن متبادر می‌شود، این است که ایشان، چگونه و با چه اهرم نفوذی توانست مردم را به حرکت درآورد و در جهت اهداف انقلاب هدایت کند؟ در ارتباط با انقلاب اسلامی ایران بیشتر محققان در بررسی و تحلیل رهبری امام خمینی علیه السلام، به ویژگی کارزماتیک ایشان اشاره می‌کنند. به عنوان نمونه می‌توان به نظر نیکی آر کدی اشاره کرد که ویژگی کارزماتیک امام خمینی علیه السلام را در رهبری ایشان بسیار مؤثر می‌داند. (کدی، ۱۳۷۷: ۳۱۳)

در این راستا یکی از مهم‌ترین نظریاتی که برای تبیین رهبری انقلاب اسلامی ایران به کار می‌رود نظریه رهبری کارزماتیک ماکس وبر می‌باشد. در جامعه روشنفکری ایرانی نیز، درباره توانایی تبیین کنندگی بالای نظریه رهبری کارزماتیک وبر برای تحلیل جامعه‌شناختی نقش امام خمینی علیه السلام به عنوان رهبر در فرایند انقلاب اسلامی ایران، اتفاق نظر بالایی به وجود آمده است. از آن جمله می‌توان به مقاله «فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب ایران» (بشیریه و حسینی، ۱۳۷۸) و مقاله «ارزیابی نظریه کاریزما در تطبیق با واقعیت انقلاب اسلامی» (حاضری، ۱۳۷۷) اشاره کرد که نویسنده معتقد می‌باشد «بی‌شک اگر بتوان مصداقی برای نظریه کاریزمای وبر در جهان معاصر سراغ گرفت، رهبری امام خمینی علیه السلام در انقلاب اسلامی ایران، برجسته‌ترین مورد آن خواهد بود».

در هر دو مقاله، رهبری امام خمینی علیه السلام بر اساس نظریه کارزماتیک وبر تبیین شده است، ولی از آنجا که میان علم سیاست غربی و نهضت امام خمینی علیه السلام در مبانی، مفاهیم، تفاوت جدی و اساسی وجود دارد، نویسنده معتقد است که این تفاوت و تعارض به تحریف و تقلیل نهضت امام خمینی علیه السلام در تحلیل‌های ارائه شده در چارچوب علم سیاست غربی انجامیده است. بدین سبب در این مقاله ابتدا با پرداختن به نظریه اقتدار

کاریزماتیک و بر، با نگاه انتقادی به این نظریه، کوشش می‌شود با بازسازی نظریه انقلاب اسلامی ایران تبیین رساتری از علل و عوامل وقوع انقلاب اسلامی ارائه گردد تا به درون فهمی عمیق‌تری از علل وقوع انقلاب و رهبری امام خمینی علیه السلام نائل گردد.

چارچوب نظری

یکی از جامعه‌شناسانی که همه آثارش ترجمه شده و ادبیات او در آثار متفکران ایرانی زیاد به کار رفته است، ماکس وبر می‌باشد. وبر در جامعه‌شناسی تفهیمی اقتدار را از سه منظر مورد بررسی قرار می‌دهد: اقتدار عقلانی، اقتدار سنتی و اقتدار فرهنگد (کاریزماتیک). این تقسیم‌بندی مبتنی بر خصلت ویژه انگیزشی است که اطاعت از آن سرچشمه می‌گیرد. سلطه عقلانی، نوعی از سلطه است که مبتنی بر اعتقاد به قانونیت دستورها و قانونیت عناوین کسانی است که سلطه را اعمال می‌کنند. سلطه سنتی، سلطه‌ای است مبتنی بر اعتقاد به خصلت مقدس سنن کهن و مشروعیت کسانی که بنا به سنت، مأمور اعمال اقتدارند. اقتدار کاریزمایی نیز بر فرمانبرداری غیرعادی و استثنایی از یک فرد به دلیل تقدس، قهرمان یا سرمشق بودنش و فرمانبرداری از نظامی که او ایجاد کرده یا به شکل وحی بر او نازل شده مبتنی است. (وبر، ۱۳۸۴: ۳۱۳ - ۳۱۲)

نکته مهم‌تر در نظریه وبر، بحث مشهور وی درباره اقتدار کاریزمایی است. وبر به روشنی دریافته بود که قالب‌های مفهومی اقتدار سنتی و اقتدار دموکراتیک یا قانونی، برای تبیین همه انواع اقتدار، در نظام‌های اجتماعی تاریخ بشر کفایت نمی‌کنند. او توانست با ارائه مفهوم آرمانی «اقتدار کاریزمایی» بخش مهمی از تجارب تاریخی بشر را که در دو قالب عمومی وی نمی‌گنجد در پرتو کاریزما تفسیر کند.

کاریزما در اصل، واژه‌ای یونانی به معنای موهبت است و در کتاب مقدس مسیحیان، برای توصیف روح مقدس به کار رفته است. وبر این مفهوم را از رودولف سوهم^۱ (1841-1917) که معاصر خودش بود، به عاریت گرفته (فرونند، ۱۳۸۳: ۲۲۰) و به آن معنایی غیر مذهبی نیز افزود و آن را این چنین تعریف کرد:

واژه کاریزما به ویژگی خاصی از شخصیت فرد نسبت داده می‌شود که به صرف آن، او از افراد معمولی متمایز می‌گردد و با او چنان برخورد می‌شود که گویی دارای قدرت‌ها و کیفیت‌های مافوق طبیعی و مافوق انسانی است و یا دست‌کم به طور خاصی دارای قدرت‌ها و کیفیت‌های استثنایی است. منظور او، نوعی رابطه اقتداری است که طی آن، پیرو، صفات و ویژگی‌های استثنایی و فوق بشری برای رهبر قائل است و به دلیل همین صفات، داوطلبانه و با شور و شوق از او تبعیت می‌کند. (وبر، ۱۳۸۴: ۴۵۴)

در واقع، این صفات آن چنان هستند که در دسترس فرد معمولی نمی‌باشد، بلکه دارای منشأ الهی یا مثالی تصور می‌گردند و بر اساس آنها فردی که دارای آنهاست رهبر شناخته می‌شود. (کرایب، ۱۳۸۶: ۲۳۱) در این نوع رابطه، پیروان، شخص رهبر را دارای آن چنان فضایل و برجستگی‌های استثنایی و خارق‌العاده

1. Rudolph Sohm.

می‌دانند که نوعی تبعیت و انقیاد محض از وی را با میل و رغبت پذیرا می‌شوند و رهبر برای اعمال اراده خود به لوازمی مانند آنچه در نظامات سنتی و دموکراتیک مطرح است، محتاج نیست.

پیروان در این نوع اقتدار، در شخصیت رهبر کمالاتی می‌یابند که سعادت و فلاح حقیقی خود را در جلب رضایت وی می‌جویند، اما این سعادت لزوماً با جلب سود یا دفع ضرر در حیات مادی و این جهانی تعبیر نمی‌شود و چه بسا که پیروان، همه سختی‌ها را نیز به جان پذیرا باشند یا بر سر پیمان خود با رهبر و برای اجرای فرمان‌های وی، به سهولت از جان خویش نیز مایه بگذارند. (وبر، ۱۳۷۴: ۴۵۰ - ۲۶۷)

بدیهی است این رابطه ماهیتاً با روابط جاری در انواع اقتدار سنتی و قانونی متفاوت است؛ چراکه در این گونه روابط، پیروان نوعاً یا به دلیل ترس و نگرانی از اعمال مجازات، فرمان حاکم را اطاعت می‌کنند یا در چارچوب محاسبه عقلانی برای جلب منفعت و تنظیم امور حیات جمعی، اعمال ضوابط و مقررات ناشی از اراده جمعی را پذیرا می‌شوند و حاکمیت به نمایندگی از جمع، آن را اعمال می‌کند. (حاضری، ۱۳۷۷: ۲۴)

حتی و بر بر آن است که در تاریخ بشری، به ویژه در عرصه‌هایی که از منظر دین‌باوران، با حضور پیامبران و مصلحان دینی مواجهیم، نوعی رابطه اقتدار بین توده‌های مؤمن و آن رهبران دینی برقرار است که با ابزار مفهومی اقتدار سنتی و قانونی قابل تبیین نیست. وی معتقد است که «پدیده کاریزما در شکل خالصش، اغلب در حیطه مذهبی به چشم می‌خورد». (وبر، ۱۳۸۴: ۴۹۱)

وبر تصریح می‌کند که تأیید ویژگی‌های کاریزمایی از سوی دیگران، مربوط به یک اعتماد کامل شخصی به صاحب این خصوصیت است و حاصل شور، امید و یا ناامیدی است. روابط در این گونه از اقتدار برحسب «احساس» تکیه دارد و شدیداً شخصی است. این روابط و علائق احساس‌آلود و شخصی، پس از اثبات وجود «ویژگی‌های کاریزمایی» در شخص رهبر، در میان پیروان او شکل می‌گیرد و اقتدار کاریزمایی را صورت‌بندی می‌کند. همچنین و بر بر هویت هیجانی و عاطفی این نوع اقتدار تأکید می‌کند و می‌نویسد: «این ایمان، مولود شور و شرایط اضطراری است». (همان: ۴۹۸)

سیادت کاریزمایی، مولود وضعیت اضطراری و شور و هیجان پیروان در شرایط غیر عادی است. از این‌رو، و بر به عقلانیت‌گریزی رهبران کاریزمایی حکم می‌دهد و چنین بیان می‌کند که «سیادت کاریزمایی به طور اخص غیر عقلانی است». (کشاورز شکری و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۴) در نظام فکری و بر، اقتدار کاریزمایی مبنای عقلانی یا سنتی ندارد بلکه مبتنی بر رابطه‌ای احساسی و عاطفی است. بر این اساس، ویژگی‌های یک رهبر کاریزماتیک عبارتند از: جرئت، شجاعت تصمیم‌گیری، ابتکار، استعداد بیدار کردن ایمان و کسب اطاعت. (آرون، ۱۳۸۶: ۶۳۷)

از نظر و بر، بسیاری از انقلاب‌های جدید خصلت کاریزماتیک داشته‌اند. بنابه نظر ماکس وبر در اکثر انقلاب‌های موفق، حرکت انقلابی قائم به تصمیمات یک فرد که دارای قدرت کاریزماتیک است می‌باشد که این تصمیمات بیشتر بر اساس رابطه‌ای مبتنی بر عشق و احساسات به مرحله اجرا درمی‌آید. در نتیجه نوع و

چگونگی این تصمیمات تنها معطوف به ویژگی‌های شخصیتی رهبر است. اما همان‌گونه که مشخص است حتی اگر تصمیم‌ها غیر منطقی هم باشند چون اساس رابطه بر احساسات استوار است، این تصمیمات از طرف مردم با شور و اشتیاق پیروی می‌شود بدون آنکه پیروان این قبیل تصمیمات نیاز به کنکاش فکری برای ارزیابی دقیق و عمیق آن در خود احساس کنند.

این نوع رهبری‌ها در اکثر انقلاب‌های معاصر نیز به چشم می‌خورد. به عنوان مثال در جریان انقلاب چین به رهبری مائو عقب‌نشینی که به راهپیمایی دراز معروف است به دستور وی شروع می‌شود و از صدهزار نفر افراد ستون اصلی ارتش مائو بیش از پنجاه هزار نفر در جریان این راهپیمایی به هلاکت رسیدند. (مارکانت، ۱۳۴۳: ۲۷۲) رهبر کاریزمایی چه از نظر اخلاقی خوب باشد چه بد، آدولف هیتلر، ماهاتما گاندی، لنین، مائوتسه تونگ همه در یک طبقه قرار می‌گیرند. در ظل چنین رهبری‌ای، قواعد کاملاً جا افتاده چه سنتی چه قانونی - عقلائی، رها می‌گردند. (کرایب، ۱۳۸۶: ۱۳۲) در زمینه انقلاب اسلامی نیز با توجه به مطالعاتی که تاکنون به عمل آمده، بسیاری از اندیشمندان بر نقش کاریزماتیک امام خمینی علیه السلام در پیروزی انقلاب تأکید داشته‌اند. (رک به: بشیریه و حسینی، ۱۳۷۸؛ حاضری، ۱۳۷۷؛ ابوطالبی، ۱۳۸۴) حال سؤال اصلی نگارنده این است که تا چه اندازه رهبری امام خمینی علیه السلام بر پایه اقتدار کاریزماتیک و بر قابل تبیین است؟

ایران، اسلام و روحانیت

ایرانیان در مواجهه با اسلام خیلی خوب از آن استقبال کردند؛ به حدی که امروزه به جز عربستان هیچ کشوری به نسبت و اندازه ایران اکثریت مردم آن مسلمان نیست. در این دوره طولانی ۱۴۰۰ ساله ایرانی‌ها با اسلام به سر برده، در متن زندگی آنها وارد و جزو زندگی و اجتماع آنها شده است. تا آنجا که تاریخ، ادبیات، سیاست، قضا، فرهنگ، تمدن و شئون اجتماعی چنان با دین عجین شده که بخش عمده و اصلی و لاینفکی از ارزش‌های مسلط جامعه را تشکیل داده‌اند. در نتیجه این نفوذ عمیق اسلام در میان اقشار و گروه‌های اجتماعی ایران، به عنوان ارزش‌های مسلط جامعه ایرانی بود که مهم‌ترین و شاید تنها عامل مشترک وحدت ملی ایرانیان، بر آن ساخته و قوام یافته است. (محمدی، ۱۳۷۲: ۷۷) با این توضیحات می‌توان اذعان کرد که قدرت اجتماعی جامعه ایران در مذهب نهفته است و هر حرکت و جنبشی جدا از ارزش‌ها و معیارهای مذهبی برای تحقق اهداف سیاسی - اجتماعی نمی‌تواند با موفقیت همراه باشد.

اما در دو قرن اخیر افول تدریجی قدرت دولت‌های مقتدر کشورهای اسلامی زمینه را برای نفوذ استعمارگران غربی فراهم کرد. در این دوره، تمدن و فرهنگ اسلامی که به قول «آرنولد تیون-بی»^۱ در حال دفاع از خود بود و تمدن غرب که در حال احیاء و بیداری و آماده حمله بود به یکدیگر برخورد کرده و نهایتاً به برتری فرهنگی و سیاسی تمدن غرب منجر گردید. این امر در روحیات و رفتار مردم ایران هم تأثیر خود را

1. Arnold Toynbee.

گذاشت. گروهی به ویژه تحصیل کردگان در اروپا بر اثر مشاهده پیشرفت‌های علمی و صنعتی جوامع مزبور، شیفته و مجذوب شده و راه علاج مشکلات و عقب‌افتادگی‌های خود را در این می‌دیدند که ارزش‌های فرهنگی و مذهبی خود را رها کرده و جامعه‌ای جدید بر پایه و اساس معیارهای نوین غربی بنا کنند. ولی گروهی دیگر نیز که عمدتاً روحانیان و علمای مذهبی بودند علل عقب‌افتادگی را نه به دلیل پیروی از ارزش‌های اسلامی بلکه در رها کردن آن می‌دانستند و معتقد بودند جوامع اسلامی اگر چه ظاهر و پوسته جامعه اسلامی را حفظ نموده‌اند ولی آن را از محتوا و جوهر ارزش‌های واقعی و اصلیش خالی کرده‌اند. (همان: ۸۰)

این نظریه با سید جمال الدین اسدآبادی آغاز و تنها راه رستگاری و نجات جامعه و امت اسلامی را بازگشت واقعی به اسلام می‌دانست. در این راه تلاش و مجاهدت‌های وسیعی آغاز شد که سیر تکاملی آن را می‌توان در نهضت تنباکو، مشروطیت و ملی شدن صنعت نفت مشاهده کرد. از جمله پیشقراولان این فکر در ایران پس از سیدجمال‌الدین می‌توان از شیخ فضل‌الله نوری، سید حسن مدرس، آیت‌الله کاشانی و نواب صفوی نام برد.

در روند تکاملی این جریان، روحانیت در ایران به خصوص روحانیت شیعه دارای ویژگی خاصی است که در اجرای نقش مردمی و انقلابی آنها فوق‌العاده مؤثر بوده است. این ویژگی‌ها با جایگاه اجتماعی روحانیان که اکثر قریب به اتفاق آنها از میان طبقات محروم جامعه برخاسته و درد و رنج توده‌های اجتماعی را لمس کرده و با آن بزرگ شده‌اند بی‌ارتباط نخواهد بود. (Fischer, 1980: 80) در حالی که طبقات تحصیلکرده و روشنفکر در حرکت‌های اجتماعی و سیاسی خود طبقه ممتازی را با فرهنگ خاص خود تشکیل می‌دهند که از توده مردم جدا شده و ارتباط معنوی خود را با آنها از دست می‌دهند، در مقابل، روحانیان از میان مردم برخاسته و در میان آنها رشد و نمو کرده و با درد و رنج آنها آشنا و هیچ‌گاه ارتباط فرهنگی و معنوی خود را با آنها از دست نمی‌دهند.

روحانیان برای رژیم‌های سیاسی از همه مخالفان خطرناک‌تر بوده‌اند؛ زیرا آنها کمتر اهل سازش و تسلیم بوده و نه تنها با دوز و کلک‌های سیاسی آشنا نبوده بلکه اصولاً در مفهوم و معنای ماکیاوولی، تربیت سیاسی نیافته‌اند. در سیر تاریخ ایران بعد از اسلام، نهاد مذهب و به تبع آن عالمان مذهبی، از گذشته‌های دور نقش ویژه‌ای را ایفا کرده است. تا جایی که به اعتقاد یکی از ایران‌شناسان، «آنچه که انسجام جامعه را حفظ می‌کرد، اسلام بود». (لمیتون، ۱۳۷۹: ۱۴۰) از آغاز قرن دهم شمسی این نقش به اسلام شیعی واگذار شد و در این راستا روحانیت، محور ارتباطی بین مذهب و مردم قرار گرفتند. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۴۲)

با نگاهی جامعه‌شناختی می‌توان گفت روحانیت شیعه، لااقل از دوره صفویه، از جمله نیروهای مقتدر اجتماعی و یکی از ارکان مهم جامعه مدنی به شمار می‌آمده است. آنان همچون نیروها و گروه‌های دیگر اجتماعی، در تعامل با قدرت سیاسی علاوه بر ایفای نقش معنوی خود، عهده‌دار نقش سیاسی نیز بوده‌اند که کارکردهایی همچون مشارکت و نفوذ در ارکان دولت، انزوا و انفعال سیاسی، اپوزیسیون داخلی، رهبری قیام‌ها و انقلاب‌های اجتماعی را می‌توان برشمرد.

روحانیان شیعه در ایران، در مقایسه با دیگر علما در کشورهای اسلامی در شکل‌گیری حوادث سیاسی نقش فعال‌تری داشتند. محتوای اندیشه فقهای شیعه بر اساس ادله فقهی آنها شکل می‌گیرد که آن را باید در اندیشه امامت و غیبت امام آخر علیه السلام و نیابت عامه علما در دوران غیبت جست. (ازغندی، ۱۳۷۹: ۱۳۰) بر این اساس روحانیت تشیع، امر حکومت و دخالت در سیاست را دور از صلاحیت ذاتی خود ندانسته و در نظام سیاسی نیز نقشی برای خود قائل است، از همین رو بررسی عملکرد روحانیان از دوره مشروطه تا به حال نشان از حضور فعال آنان در تحولات سیاسی اجتماعی ایران دارد؛ آن‌چنان که این گروه در این دوران همواره جزو عناصر تأثیرگذار در روند تغییرات و بحران‌های اجتماعی بوده‌اند. با توجه به همین اندیشه فقهی است که انتظار به عنوان ایده‌ای انقلابی جلوه کرده و راه را بر هرگونه سازش با نظام‌های طاغوتی می‌بندد. چنین است که حتی سکوت روحانیت شیعی برای طاغوت‌ها معنادار و خطرناک بوده است.

این مقاومت سرسختانه یکی از ممیزه‌ها و شاخص‌های بی‌نظیر روحانیت شیعه است و در هیچ شرایطی و تحت هیچ عنوانی، به قدرت‌های مستبد و ضد‌مردمی، روی خوش نشان نداده است. به واسطه همین جایگاه عمیق در تاریخ مبارزاتی ایران، هر زمان که روحانیت با سیاست‌های دولت مخالفت می‌کند نظرات آنها دارای چنان مشروعیتی است که حتی در سخت‌ترین شرایط استبدادی مورد توجه مردم قرار می‌گیرد. (Graham, 1980: 218)

حال این سؤال پیش می‌آید که چرا با وجود مبارزات سیاسی و اجتماعی روحانیان در نهضت‌هایی همچون نهضت مشروطه و ملی شدن صنعت نفت و موارد مشابه که به حضور مردم در صحنه تحولات اجتماعی کمک شایانی کردند، هیچ کدام از این رهبران در پیشبرد اهداف سیاسی - اجتماعی خود کاملاً به نتیجه نهایی نرسیدند؟ مبارزات امام خمینی علیه السلام به عنوان یک روحانی دارای چه ویژگی‌هایی بود که موفق به بسیج عمومی و به ثمر رساندن انقلاب اسلامی ایران شد؟

اندیشه سیاسی شیعه

علمای شیعه در تعریف ایمان، غیر از ایمان به قلب و اقرار به زبان، شرط عمل و اجرا را نیز می‌افزایند که اصل، «اصالت عمل» است. عالمان شیعه با اصل «اصالت عمل» نشان می‌دهند که بینش اصلی شیعی، تا چه حد برای مسئولیت، اصالت قائل است؛ اصالتی که در ذات شیعه بودن نهفته است. (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۲) در اندیشه شیعه، شیعه بودن مسئولیتی ایجاد می‌کند، اخص از انسان بودن و متفکر بودن و مسلمان بودن؛ که خاک شیعه مسئولیت‌خیز است. (همان: ۱۶)

به تعبیر شریعتی، شیعه یعنی «خروش، جوشش و پوییش». در این راستا دو اصل عدالت و امامت، از اصول اساسی مذهب شیعه است که در کنار اصول عبادی، این مذهب را در اصول و نظریات، سیاسی‌تر و مسئول‌تر می‌کند. اصل عدل می‌فهماند که خداوند عادل است و نظام خلقت نیز مبتنی بر عدالت بنا شده و راز

بقا و دوام هستی وجود عدالت است. لذا نظام سیاسی و اجتماعی نیز که بخشی از کل نظام موجود است باید مبتنی بر عدل باشد تا انسان‌ها را به کمال و سعادت برساند. (هراتی، ۱۳۹۱: ۱۳۸) لذا شیعیان همیشه با نوعی حساسیت ویژه چشم به حاکمان دوخته‌اند و سیاست و حکومت، دست کم در سطح نظری از منظر شیعه جایگاه مهمی دارد و هرگاه از لحاظ اجتماعی و عملی نیز زمینه فراهم شده برای اقامه یک حکومت عادل قیام کرده‌اند.

اصل عدالت، به نوعی ادامه‌ساز اصل امامت نیز هست. دوازدهمین امام، یعنی حضرت مهدی علیه السلام آخرین امام است که به دلیل فشار شدید خلفای عباسی و زمینه‌های نامساعد اجتماعی در قرن سوم هجری به دستور خداوند از نظرها غائب شد. لذا شیعیان همواره در انتظار ظهور و فرج ایشان هستند تا حکام ظلم و جور را براندازد. به این ترتیب، مذهب شیعه برخلاف اهل تسنن در اصول و اعتقاداتش پیوند جوهری با سیاست دارد. شیعیان به سبب دو اصل عدالت و امامت از لحاظ نظری سیاسی‌ترند. همچنین به سبب آنکه امام اول شیعیان پس از رحلتی به حق رهبری خود نرسید در عمل سیاسی‌تر هم شدند. (هالم، ۱۳۸۴: ۷۸)

در این راستا یکی از موضوعات مطرح برای شیعه در زمان غیبت امام دوازدهم مفاهیمی چون مرجعیت، اجتهاد، ولایت و نیابت عام از معصوم است که در مباحث اعتقادی شیعه جایگاه اساسی دارد. این مباحث پایگاه اجتماعی نیرومندی برای مرجعیت فراهم می‌سازد که در طول تاریخ و به ویژه در قرن اخیر، بسیاری از جنبش‌ها و قیام‌ها علیه دولت، با بهره‌گیری از این پایگاه اجتماعی صورت گرفته است که نمونه‌های آن را در جنبش تنباکو و نهضت مشروطه می‌توان مشاهده کرد. (کربلائی‌پازوکی، ۱۳۸۳: ۲۵۳ - ۲۵۰) در واقع، اندیشه سیاسی شیعه بر این محور دور می‌زند که در دوران غیبت گرچه حضور رسمی امام دوازدهم در میان مردم منتفی است، با این حال نباید به تعطیلی احکام و زندگی سیاسی دست زد. از این رو علمای شیعه منزلت رهبری را برای فقیهان قائل هستند.

در ولایت و رهبری فقها، اداره امور جامعه در زمان غیبت امام عصر علیه السلام توسط فقهایی است که بر کتاب و سنت احاطه داشته و دارای شرایطی مانند عقل، علم، توانایی، عدالت و آگاهی به زمان، حافظ دین و مخالف هوای نفس باشند که ولایت فقیه به این معنا ضامن اجرای قوانین اسلام است. (حلی، ۱۴۱۳) محقق کرکی در این باره می‌نویسد:

اصحاب ما اتفاق دارند که فقیه عادل امامی و جامع شرایط فتوا که از آن به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می‌شود در زمان غیبت، نایب از جانب ائمه معصومین است در جمیع مواردی که برای نیابت در آن مدخل و وجهی وجود دارد. پس واجب است که به او مراجعه نموده و از حکم او انقیاد و اطاعت نمود ... همانا فقیه موصوف به اوصاف معین، منصوب از طرف ائمه معصوم ما بوده و در جمیع مواردی که نیابت در آن دخلی دارد نائب آنان است. (محقق کرکی، بی‌تا: ۱۴۲)

ولی در دوره معاصر امام خمینی علیه السلام با بصیرت خویش در دهه چهل در اثنای بحث فقهی موضوع «ولایت فقیه» و یا «حکومت اسلامی»، مبارزات را وارد مرحله جدیدی کرده و در سطح وسیع‌تر، تحول

عمیقی را در حوزه فقه سیاسی اسلام به وجود آورد و زمینه را برای طرح در ابعاد مختلف حکومتی فراهم کرد. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۴۲، ۱۳۳، ۱۵۸) از دیدگاه امام خمینی علیه السلام باقی بودن احکام و قوانین الهی و لزوم حفظ مرزهای اسلام در مقابل دشمنان دو دلیل وجوب حکومت است. از نظر ایشان کسی می‌تواند والی باشد که دارای دو صفت «علم به قانون» و «عدالت» باشد و به همین دلیل امر ولایت را مختص فقیه عادل دانسته و بر آنها واجب کفایی شمرده و ولایت فقیهان را همان ولایتی می‌داند که از جانب خدا به پیامبر و ائمه واگذار شده است. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۲۱ / ۳۴) از این رو مسئله ولایت فقیه و رهبری دینی از زاویه امامت در تفکر شیعه قابل تأمل است و به این نتیجه ختم می‌شود که امامت و رهبری یکی از اصول و ارکان مذهب تشیع است و ولایت فقیه در عصر غیبت ادامه دهنده همان راه امامت در تفکر شیعی است.

در نتیجه، شیعه عدالت در حاکمیت را شرط می‌داند و در تطورات اندیشه سیاسی، مجوز حرکت و قیام علیه دولت صادر می‌گردد. (اخوان کاظمی، ۱۳۷۷: ۳۵۴) با این حال طبق اندیشه سیاسی اهل سنت، حرکت علیه حاکم ظالم، نامشروع خواهد بود و رهبری که بخواهد انقلابی را هدایت کند، مشروعیتی ندارد تا بتواند مردم را به سوی انقلاب هدایت کند. این موضوع به خوبی در رهبری جنبش بیداری اسلامی در مصر دیده می‌شود. به عنوان نمونه، علمای الازهر و سران اخوان المسلمین، به عنوان یکی از گروه‌ها و جریان‌های مذهبی، در ابتدای حرکت مردمی، از تقابل با نظام حاکم خودداری می‌کردند و پس از براندازی نظام سیاسی مصر، وارد عرصه رهبری شدند. (هراتی، ۱۳۹۱: ۲۴۵)

به نوعی این تفاوت در مذهب شیعه و اهل سنت را در نهاد مرجعیت، فرهنگ ظلم‌ستیز و پویای شیعه می‌توان جستجو کرد. در واقع، مرجعیت در شیعه به نوعی استمرار امامت در عصر غیبت است که تا اندازه ممکن وظایف امام معصوم را بر عهده می‌گیرد. این تأکید، پشتوانه مردمی بسیار محکمی برای فقها و مراجع تقلید مهیا می‌کند تا از توانایی‌های اجتماعی - سیاسی بالقوه قدرتمندی در کنار توانمندی‌های دینی برخوردار شوند. (اشرفی، ۱۳۸۲: ۱۱)

در کلام شیعه، رجوع به «مرجع» و ترجیح دادن رأی او بر نظر دیگران باعث پذیرش رهبری مرجع از سوی مردم خواهد شد و این امر به مرجع، قدرتی می‌بخشد که می‌تواند در مقابل هر قدرتی که به نظرش نامشروع می‌آید، ایستادگی کند. به این ترتیب یکی از کارکردهای مرجعیت برای فقها، ایجاد قدرتی مشروع در کنار قدرت سیاسی در چهره مخالف با قوانین مذهبی است که مرجع محافظ آن به شمار می‌رود. تضاد بین آن دو منجر به ظهور و بروز نقش سیاسی مرجع خواهد شد و مرجع با برخورداری از حمایت‌های مردم، به علاوه پشتوانه نظری محکم که همواره مشروعیت قدرت حاکم را - که مجوزی از سوی امام معصوم ندارد - به رسمیت نمی‌شناسد، کلیه شرایط لازم را برای رهبری سیاسی پیروان خود به دست خواهد آورد و تمامی اقدامات او از مشروعیت لازم برخوردار خواهد شد. بدین سان راز پیروی مردم از مرجع را بایستی اولاً در

مفهوم مرجعیت و ثانیاً در کارکردهای آن جستجو کرد. هر کس در این موقعیت قرار گیرد همچون یک نهاد اجتماعی، شایستگی اطاعت و پیروی مردم از خود را به دست خواهد آورد و این امر با توصیفی که ماکس وبر از کاریزما ارائه می‌کند به کلی متفاوت است.

بازخوانی رهبری الهی امام خمینی علیه السلام در انقلاب اسلامی ایران

با در نظر گرفتن ساختار جامعه ایران، شهید مطهری تأکید می‌کند که «هویت یک ملت، آن فرهنگی است که در جان‌ش ریشه دوانیده است، هویت ملی مردم ایران نیز اسلام است». مردم ایران، از نظر روحی با فرهنگ اسلام عجین شده‌اند و به امام خمینی علیه السلام به عنوان یک پیشوای مذهبی و اسلامی خود می‌نگریستند. (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴۶) امام خمینی علیه السلام نیز تمامی آرمان‌ها و مطالبات نهضت را برپایه تلقی اسلامی و در قالب تعابیر اسلامی عرضه می‌داشت که با توجه به در هم تنیدگی فرهنگ مردم ایران با فرهنگ اسلام، با اقبال عمومی مواجه می‌شد. (کشاورز شکری و دیگران، ۱۳۹۱: ۷۱) امام خمینی علیه السلام در اوج مبارزه، رسماً اعلام می‌کند: «موافقت با نظام شاهنشاهی چه به صراحت و چه به وسیله طرحی که لازمه‌اش بقای آن است، خیانت به اسلام و قرآن کریم و مسلمین و ایران است». (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱: ۵۹۰) به همین دلیل امام خمینی علیه السلام در پاسخ به سؤال روزنامه الهدف لبنان و رادیو اتریش مبنی بر اینکه رژیم شاه تصمیم دارد قانون اساسی را با شریعت اسلام متناسب و تعدیل کند می‌افزاید: «اینها همه دروغ است. اگر راست می‌گویند اول چیزی که در قانون اساسی مخالف با اسلام است سلطنت شاه و اصل رژیم سلطنتی است» که باید برداشته شود. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۲ / ۴۸۳) از این رو، امام در فرایندی کاملاً طبیعی، خودجوش و مردمی، در جایگاه رهبری نهضت و انقلاب مردم ایران قرار گرفت.

امام خمینی علیه السلام در سال‌های ۵۶ - ۴۲ عمدتاً نقش یک ایدئولوگ را ایفا کرد. وی با تأکید بر اصولی همچون تفکیک‌ناپذیری دین از سیاست، و جوب کوشش برای استقرار حکومت اسلامی و زدودن زنگارهای گوشه‌نشینی از اسلام از سویی و تأکید بر آزادی‌خواهی، استقلال‌طلبی و عدالت‌گرایی - که مبانی حکومت اسلامی هستند - کوشید اسلام را دینی سیاسی، مترقی و همه‌جانبه توصیف کند و آن را به عنوان ایدئولوژی برتر در مبارزه با شبه‌مدرنیسم مطرح سازد. از نگاه امام خمینی علیه السلام رابطه دین و سیاست رابطه عام و خاص مطلق است؛ بدین معنا که سیاست درون دین جریان دارد و ضوابط و اصول کلی خود را از شریعت می‌گیرد تا راه را برای حرکت تکاملی انسان هموار سازد. (فوزی، ۱۳۸۹: ۱۰۰ - ۵۶)

در کنار این مسائل، نکته‌ای که نباید فراموش کرد این است که امام بعد از ارتحال آیت‌الله بروجردی در مقام «مرجعیت» قرار داشت که در فرهنگ شیعی، عالی‌ترین مرتبه دینی پس از امام معصوم قلمداد می‌شود. با تثبیت مرجعیت امام خمینی علیه السلام پس از رحلت آیت‌الله بروجردی، میزان دخالت ایشان در امور سیاسی

افزایش یافت و ایشان در اولین فتوای خود، حرمت تقیه را صادر کردند (محمدی، ۱۳۶۵: ۹۶) و به این وسیله موانع موجود بر سر راه مبارزه را مرتفع ساختند. به این ترتیب امام خمینی علیه السلام با تحریم تقیه در مواردی که حیثیت اسلام در معرض خطر بود و نیز با رد تسلیم‌طلبی و انفعال، تفسیر تازه‌ای از امر به معروف و نهی از منکر ارائه دادند و موجب اشاعه تفکر مبارزه‌جویی و انقلابی در میان پیروان خود شدند.

همه این موارد با برخورداری ایشان از پایگاه مرجعیت شیعه امکان پذیر شد؛ چرا که در غیر این صورت امکان صدور فتوا از سوی ایشان در موارد مختلف از جمله تحریم تقیه در وجوب اعتراض در قبال حکومت طاغوتی نبود. استمرار مبارزات عملی و نظری امام با رژیم پهلوی منجر به نفی سلطنت و خلاف شرع دانستن آن و تأکید بر نظریه ولایت فقیه و حکومت اسلامی از سوی ایشان شد. به این ترتیب، جواز قیام علیه قدرت مستقر صادر شد و تئوری انقلاب اسلامی شکل گرفت. (شفیعی‌فر، ۱۳۷۵: ۳۲۶) نفی وضع موجود از سوی امام، موجب تحول عظیمی در تفکر معاصر شیعی شد. امام خمینی علیه السلام فقط با استفاده از پایگاه مرجعیت شیعه توانستند رژیم سلطنتی پهلوی را غیر مشروع دانسته و «حکومت اسلامی» را به عنوان طرحی جایگزین ارائه نماید.

امام خمینی با ارائه تفسیر و قرائت جدید از مفاهیمی مانند انتظار، تقیه، شهادت و زدودن زنگار تسلیم‌طلبی و انزواگرایی از چهره این مفاهیم، زمینه تفکر و ذهنیت انقلابی را مهیا ساخت و با جایگاه مرجعیت، موجب مشروعیت یافتن و فراگیر شدن برداشت‌های جدید ارائه شده از سوی روشنفکران دینی شدند. (هنری لطیف‌پور، ۱۳۷۹: ۱۷۸) بنابراین، مشروعیت رهبری امام خمینی علیه السلام، نه فقط به دلیل داشتن صفاتی صرفاً شخصی، بلکه به سبب قرار گرفتن در جایگاهی دینی بود که مردم مسلمان شیعه گوش به فرمان ایشان سپرده بودند و اطاعت از وی را بر خود فرض و واجب می‌دانستند.

بنابراین در مکتب شیعه تأثیر سخن و حرکت یک فقیه و «مرجع تقلید» در میان توده‌های مردم بسیار شگرف و عمیق است. نمونه‌هایی از این رابطه، در جریان تنباکو، میان مردم و میرزای شیرازی دیده می‌شود. در جریان تنباکو و امتیاز رژی حتی میرزای شیرازی حکم تحریم تنباکو را به خود نسبت نمی‌دهد، بلکه استعمال آن را در حکم محاربه با امام زمان علیه السلام اعلام می‌کند. در این قضیه به طور مشخص هیچ کس برای میرزای شیرازی شخصیتی کاریزماتیک قائل نشده است، بلکه این تنها جایگاه مرجعیت و ولایت او بود که چنان مشروعیتی به وی داد که با اعلام آن حکم، آن حرکت عظیم اجتماعی را ناشی گردید. در این واقعه کاملاً برعکس، ابتدا حرکت‌هایی از اصفهان و مشهد و دیگر شهرها آغاز می‌شود و علمای دیگر همراه با مردم اقداماتی را علیه حکومت رقم می‌زنند و بعد با اصرار از آیت‌الله میرزای شیرازی خواسته می‌شود که وارد صحنه شوند. اوج این قضیه در نامه‌ای که سید جمال‌الدین اسدآبادی به ایشان می‌نویسد قابل مشاهده است. (مدنی، ۱۳۹۱: ۳۰ - ۲۳) همان طور که مشخص است، این همه اقتدار میرزای شیرازی که سیدجمال از آن یاد می‌کند نه از جانب ویژگی‌های خارق‌العاده شخصی ایشان - که در آن عصر، شاید حتی بسیاری از مردم

ایشان را ندیده بودند و اصلاً کمترین اطلاعات را راجع به ایشان داشتند - که از جایگاه مرجعیت و فقاہت او و انتصاب ایشان به ولایت الهی است.

ویژگی‌های شخصی امام خمینی علیه السلام که تا حدودی با شاخص‌های ارائه شده توسط ماکس وبر به عنوان ویژگی‌های یک رهبر کارزماتیک منطبق هستند عبارتند از: قدرت تصمیم‌گیری، شجاعت، جسارت که در سخنرانی‌های معروف ایشان درباره محمدرضا شاه و تلاش در بیدار کردن وجدان خفته مسلمانان نسبت به اشغال سرزمین فلسطین توسط اسرائیل و سخنرانی معروف در فیضیه تا صدور اعلامیه‌های آتشین در محکومیت رژیم سلطنتی در موضوعات مختلف نمود پیدا می‌کند. ولی تفسیر شیوه رهبری امام خمینی علیه السلام با نظریه رهبری کارزماتیک وبر باعث می‌شود، رابطه مردم و امام، حول محور ویژگی‌های شخصی و رابطه عاطفی تبیین شود؛ رفتار عاطفی که از نظر جامعه‌شناسی متضمن عناصر غیر عقلانی و درنیافتنی است.

در این کنش، مردم وقتی به هیجان آمده و احساسات آنها به کسی که در حد زیادی از آنها متفاوت است معطوف شود، به طور طبیعی، نسبت به او مطیع شده و سلطه او را پذیرا می‌شوند. به عبارت دیگر، منبع تولید این قدرت، فردی است. در نتیجه بنابر تئوری وبر، این رابطه عاطفی فردی از بستر فرهنگی و زمینه‌های عقلی آن جدا می‌شود. این در حالی است که رابطه امام با مردم «اقتدار سیاسی اسلام» را به دنبال آورد و ما شاهد احیا و دفاع از ارزش‌های دینی و مذهبی توسط مردم و به رهبری امام خمینی علیه السلام در برابر سیاست‌های غرب‌گرایانه رژیم پهلوی هستیم. در این الگو، تعهد طرفین، یعنی هم امام و هم مردم، به اسلام است نه چیز دیگر! حتی به طور خاص، نظریه ولایت فقیه نیز ابداع شخص امام خمینی علیه السلام نبود که بتواند توجیه‌گر رفتارهای رهبر و برانگیزاننده مردم باشد. چنان‌که امام خمینی علیه السلام می‌فرماید:

ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳)

نظریه ولایت فقیه و حکومت اسلامی، جنبه‌ای کاملاً عقلانی به حرکت انقلابی امام خمینی علیه السلام داد. مردم هم نسبت به این نظریه، اگرچه نه به صورت رسمی، بلکه به صورت عرفی و تاریخی، هم‌نوایی داشتند. بدون شک، رابطه امام و مردم در جریان مبارزات یک رابطه بر اساس عادت و رسوم اجتماعی و از قبیل کنش‌های سنتی وبر نبود. این رابطه در چارچوب کنش‌های عقل ابزاری و محاسبه‌گر یک نظام بوروکراتیک هم سازمان نمی‌یافت. (پارسا، ۱۳۸۶: ۲۵۰) نفوذ قدسی امام در بین توده‌ها معلول نفوذ قدسی فرهنگ اسلامی - شیعی در میان مردم بود، نه شخص امام؛ به این سبب هر فرد دیگری هم که در موقعیت و منزلت اجتماعی وی قرار گیرد، به چنین نفوذ و اقتداری دست می‌یابد و این نفوذ و اقتدار منحصر در شخص خاصی نیست!

با در نظر گرفتن رویکرد رهبری کاریزماتیک، انگیزش‌های پیروان در پیروی از رهبر را باید مورد توجه قرار داد. طبق این نظریه، انگیزش‌ها هستند که موجب اطاعت و پذیرفتن سلطه در مردم را موجب می‌شوند. ولی با نگاه اجمالی به تاریخ مبارزات علمای شیعه در فرهنگ اسلامی - شیعی، این انگیزش را می‌توان نه در شخصیت خاص روحانیت بلکه در جایگاه این قشر در ساختار فرهنگ و جامعه شیعی جست. جایگاهی که با استقلال از حاکمیت سیاسی و اقتصادی و زندگی ساده و برخوردار از زهد و اخلاص این قشر و ارتباط تنگاتنگ و مستمر با مردم می‌توان تبیین کرد. در این راستا رابطه امام و مردم در طول نهضت، رابطه مقلد و مقلد بود. عشق و علاقه مردم به امام از نوع عشق و علاقه فردی و شخصی نبود؛ بلکه عشق و علاقه به آرمان‌های اسلامی و عقاید شیعی امام علیه السلام بود. هرچند عشق و علاقه به امام بی‌تأثیر از برخی خصوصیات و ویژگی‌های فردی همچون ساده زیستی نیز نبود. (James.A and Springbarg, 1990: 208-207) ولی ویژگی‌هایی که او را به الگوهای اصلی و اسوه‌های اولی مردم، یعنی معصومین علیهم السلام نزدیک می‌ساخت ویژگی‌هایی مثل فقاقت، عدالت و اعتقاد به نیابت ایشان از امام زمان علیه السلام باعث نفوذ وی در بین مردم و حرف‌شنوی آنها از ایشان می‌شد. چنان‌که «چریل بنارد» نیز می‌گوید:

کاریزمایی که در [امام] خمینی علیه السلام نهفته است و به ایشان قدرت می‌بخشد، بعضاً کاریزمای نهادینه شده‌ای است که در ذات آن، سنتی وجود دارد که ایشان متعلق به آن هستند. ایشان جزئی از بدنه نهادهای اقتدار و دانش مذهبی هستند که حامی آن سنت است. مشکل بتوان اقتدارهای کاریزماتیک، سنتی و قانونی عقلایی که از سوی وبر تفکیک شده‌اند را در مورد رهبران مسلمان به کار برد. (Cheryl & Khalilzad: 1986)

امام خمینی علیه السلام در ایران، تنها مجتهدی با این جایگاه بود که آشکارا به شاه و مفسد حکومت او حمله می‌برد. (بشیریه و حسینی: ۱۳۷۸، ۱۱۷) ایشان با راه اندازی نهضت اسلامی در ایران و با استفاده از این ظرفیت‌ها توانست یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های قرن را رهبری کند. شهید مطهری در این باره بیان می‌کند:

اگر امام، عنوان پیشوایی مذهبی و اسلامی را نمی‌داشت و اگر مردم ایران در عمق روحشان یک نوع آشنایی و انس و الفتی با اسلام نداشتند و اگر عشقی که مردم با خاندان پیامبر دارند وجود نمی‌داشت و اگر نبود که مردم حس کردند که این ندای پیامبر و ندای حضرت علی علیه السلام یا ندای امام حسین علیه السلام است که از دهان این مرد بیرون می‌آید، محال بود نهضت و انقلابی به این وسعت در مملکت ما به وجود آید. (تاجدینی، ۱۳۷۴: ۸۶)

خانم تدا اسکاچپول نیز معتقد به ماهیت و ایدئولوژی اسلامی - شیعی در انقلاب اسلامی ایران است و در این باره می‌نویسد:

اگر بتوان گفت یک انقلاب در دنیا وجود داشته که به طور عمد و آگاهانه توسط یک نهضت اجتماعی توده‌ای «ساخته» شده تا نظام پیشین را سرنگون کند، به طور قطع آن انقلاب،

انقلاب ایران علیه شاه است. تا آخر سال ۱۹۷۸ کلیه بخش‌های جامعه شهری ایران تحت لوای اسلام شیعی گرد آمده بود و از رهنمودهای یک روحانی عالی‌مقام شیعه، آیت الله روح‌الله خمینی در جهت مخالفت سازش‌ناپذیر علیه شاه و کلیه افراد وابسته به او پیروی می‌کردند. (Scocpol, 1982: 265)

اسکاچپول به نقش بالنده و محتمل سیستم‌های اعتقادی و ادراکات فرهنگی در شکل‌دهی به کنش‌های سیاسی، عمق و وسعت می‌بخشد. از نظر او مرکزیت تمامی حرکت انقلابی حول محور اسلام شیعی دور می‌زند. مذهب تشیع که در سال ۱۵۰۱، مذهب رسمی اعلام شد، در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ جایگاه روحانیت تثبیت و در نهایت روحانیت به استقلال رسیدند. اقتدار و اختیارهای مذهب شیعه، به طور نظری و نهادی مستقل از دولت، گسترش یافته و کنترل آنها بر منابع محسوس مستقل از بوروکراسی دولت حفظ شد و بالاخره در انقلاب ایران، روحانیت شیعه و رهبری امام خمینی علیه السلام در برابر دولت طلوع کرد. (Arjomandi, 1986)

در جدول زیر شاخصه‌های رهبری کاریزما درمقایسه با ویژگی‌های رهبری امام خمینی علیه السلام بیان شده است.

شاخصه‌های رهبری کاریزماتیک از دیدگاه وبر	شاخصه‌های رهبری امام خمینی <small>علیه السلام</small> در انقلاب اسلامی ایران
— جدا از افراد معمولی، دارای قدرت‌ها و کیفیت‌های مافوق طبیعی و انسانی	— زندگی ساده و ساده‌زیستی امام که ایشان را به مردم نزدیک می‌کرد.
— دارای منشأ الهی (مثل رهبران الهی)	— شخصیت علمی با محور فقاقت و عدالت امام در مقام نیابت امام زمان <small>علیه السلام</small>
— پیروی توده مردم از کاریزما مولود شور و شرایط اضطراری و محصول شور، امید یا ناامیدی در برهه‌ای خاص از زمان	— نفوذ امام در بین مردم، معلول نفوذ قدسی فرهنگ اسلامی - شیعی در میان مردم.
— روابط در اقتدار کاریزمایی بر حسب احساس، عاطفه و شدیداً شخصی	— عشق و علاقه مردم به امام از نوع عشق و علاقه فردی نبود، بلکه عشق و علاقه به آرمان‌های اسلامی و عقاید شیعی امام بود. در واقع انگیزش مردم در پیروی از روحانیون شیعه به ویژه مرجعیت، نه در شخصیت خاص بلکه بایستی در جایگاه این قشر در ساختار فرهنگ و جامعه شیعی دانست.
— جرأت، شجاعت، ابتکار کاریزما و قدرت بیدار کردن ایمان و کسب اطاعت	— پیروی از امام، علاوه بر صفات شخصیتی (همچون ساده‌زیستی، جرأت و شهامت و قاطعیت) ایشان مربوط به جایگاه دینی و مرجعیت امام بود.
— اطاعت پیروان از کاریزما بدون کنکاش فکری و کورکورانه	— از دیدگاه شهید مطهری، هویت اسلامی مردم ایران و مقام فقاقت و مرجعیت امام عامل مهم در شکل‌گیری انقلاب می‌باشد.
— رهایی کاریزما از قوانین سنتی و عقلانی	

شاخصه‌های رهبری کاریزماتیک از دیدگاه وبر	شاخصه‌های رهبری امام خمینی <small>علیه السلام</small> در انقلاب اسلامی ایران
	<p>- نظر اسکاچپل بر ماهیت اسلامی - شیعی در انقلاب ایران و تأکید بر سیستم‌های اعتقادی و ادراکات فرهنگی در شکل‌دهی به کنش‌های اجتماعی است. بر این اساس، حرکت انقلابی مردم و رهبری امام جنبه کاملاً عقلانی پیدا می‌کند.</p>

شاخصه‌های رهبری کاریزماتیک از دیدگاه وبر و شاخصه‌های رهبری امام خمینی علیه السلام

در انقلاب اسلامی ایران

نتیجه

عوامل مؤثر در مشروعیت سیاسی رهبر در هر انقلاب و نظام سیاسی به شرایط فرهنگی، اجتماعی و مذهبی آن جامعه بستگی دارد. در ایران به دلیل حاکمیت فرهنگی تشیع، بحث اجتهاد، تقلید، ولایت فقهی و مرجعیت، مقبولیت و رواج یافته و به جزئی از فرهنگ اجتماعی و مذهبی مردم تبدیل گردیده است. به همین دلیل، نهاد فقاقت و مرجعیت از پشتوانه فرهنگی، فکری و اجتماعی برخوردار شده و برخی کارکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را به خود اختصاص داده است که مشروعیت عملکرد و رهبری سیاسی - اجتماعی «مرجع» را تأمین می‌کند.

در جمع‌بندی نهایی، می‌توان گفت که از نگاه این مقاله در ارتباط با نظریه‌های موجود در مورد امام خمینی علیه السلام هر چند با در نظر گرفتن ویژگی‌های شخصی ایشان همچون قدرت تصمیم‌گیری، شجاعت، جسارت که در سخنرانی‌های معروف ایشان و اطاعت توده مردم در جهت برپایی راهپیمایی‌ها و شکستن حکومت نظامی‌ها در راستای خواسته‌های امام خمینی علیه السلام را می‌توان با شاخص‌های ارائه شده توسط ماکس وبر به عنوان ویژگی‌های یک رهبر کاریزماتیک تا حدودی منطبق دانست ولی نمی‌توان انقلاب و رهبری امام خمینی علیه السلام را بر اساس نظر اقتدار کاریزماتیک وبر مورد تحلیل و تفسیر قرار داد.

در انقلاب و ساختار جامعه ایران، رابطه مردم و علما یک رابطه دینی برخاسته از اعتقادات شیعی است و این مسئله، امر جدیدی نیست؛ بلکه از قدیم الایام در تفکر شیعه بوده و هست. و این رابطه، یک رابطه شخصی نیست؛ بلکه یک رابطه شخصیتی است آن هم نه شخصیت فردی بلکه شخصیت علمی با محوریت «فقاقت» و «عدالت». اساساً به همین دلیل است که «ولایت فقیه» را «ولایت فقاقت» و «عدالت» خوانده‌اند نه ولایت شخص فقیه؛ یعنی ولایت فقیه به دلیل فقاقت و عدالت اوست و هیچ ربطی به شخص او و ویژگی‌های شخصیتی فردی او ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰) لذا بستر و مسیر این ارتباط و کنش نه تنها یک امر شخصی و غیر عقلانی نیست؛ بلکه یک مسیر به شدت عقلانی است.

کسی که به عنوان مظهر فقاقت و عدالت در مقام نیابت امام، عهده‌دار زعامت و راهبری سیاسی جامعه اسلامی می‌شود، علاوه بر آنکه در مقام حراست و اجرای احکام دینی موظف است با فراست از عقلانیت ابزاری به شایسته‌ترین نحو استفاده کند، در شناخت و استنباط احکام و همچنین در اصول و مبانی اعتقادی،

از عقلانیت متافیزیکی و همچنین از عقل عملی بهره می‌برد؛ زیرا در فرهنگ شیعی، عقل همگام با نقل از حجیت و مرجعیت برخوردار است. امام خمینی علیه السلام نیز از دهه ۱۳۴۰ با احیاء نظریه ولایت فقیه و حکومت اسلامی با برخوردار شدن از عنوان مرجعیت، مبارزات خود را با رژیم شاه و عملکردهای خلاف اسلام آن رژیم شروع کرد و پس از دستگیری در ۱۳ خرداد ۱۳۴۲ و قیام مردم، از آن پس امام خمینی علیه السلام به صورت رهبر بلامنازع نهضت اسلامی مطرح گردید و ادامه منطقی این نهضت به پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ منجر شد. پس اطاعت مردم از ایشان نه به دلیل ویژگی‌های شخصیتی ایشان که به دلیل پایبندی ایشان به اسلام و وعده اجرای آن در صورت تشکیل حکومت اسلامی بود. این اسلام و به طور خاص، «ولایت فقیه» نیز نه در حد یک ایدئولوژی انقلابی که ساخته و پرداخته رهبری کاریزماتیک باشد، بلکه به عنوان حقیقتی مطلق مندرج در آموزه‌های اسلامی است.

منابع و مأخذ

۱. ابوطالبی، مهدی، ۱۳۸۴، «از مبارزه در مرکزیت غرب تا مبارزه با مرکزیت غرب»، *شرق‌شناسی نوین و انقلاب اسلامی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲. اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۷۷، *جایگاه عدالت در اندیشه سیاسی اسلام*، رساله دکتری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. آرون، ریمون، ۱۳۸۶، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۸.
۴. ازغندی، علیرضا، ۱۳۷۹، «تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران»، ج ۱، تهران، سمت.
۵. اشرفی، اکبر، ۱۳۸۲، نقش مرجعیت در رهبری امام خمینی علیه السلام، *پژوهشنامه متین*، شماره ۲۱.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. _____، ۱۳۷۶، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
۸. بشیریه، حسین، ۱۳۷۲، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۹. _____، ۱۳۷۴، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نشر نی، چ ۲.
۱۰. بشیریه، حسین و حسین حسینی، ۱۳۷۸، «فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷ - ۱۳۵۶)»، *مجله مدرس علوم انسانی*، شماره ۴.
۱۱. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۶، *هفت موج اصلاحات: نسبت تئوری و عمل*، قم، بوستان کتاب.
۱۲. تاجدینی، علی، ۱۳۷۴، *انقلاب اسلامی از دیدگاه شهید مطهری*، شورای هماهنگی نیروهای انقلاب اسلامی.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت*، قم، نشر اسراء.
۱۴. حاضری، علی محمد، ۱۳۷۷، «ارزیابی نظریه کاریزما در تطبیق با واقعیت انقلاب اسلامی ایران»، *مجله مدرس علوم انسانی*، شماره ۸.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف ابن مطهر اسدی، ۱۴۱۳، *مختلف الشیعه*، مؤسسه نشر اسلامی قم، ج ۱.
۱۶. شریعتی، علی، ۱۳۸۹، *مسئولیت شیعه بودن*، تهران، مؤسسه بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
۱۷. شفیعی فر، محمد، ۱۳۷۵، «بینش اجتهادی در انقلاب اسلامی ایران»، در *تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی*، به اهتمام موسی نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. فراتی، عبدالوهاب، ۱۳۸۰، «نظریه انقلاب در اندیشه امام خمینی علیه السلام»، *مجله علوم سیاسی*، سال چهارم، شماره شانزدهم.
۱۹. فروند، ژولین، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، توتیا.
۲۰. فوزی، یحیی، ۱۳۸۹، *اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام*، قم، نشر معارف، ج ۱۳.
۲۱. کدی، نیکی آر، ۱۳۷۷، «مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران»، ترجمه فردین قریشی، متین، سال ۱، ش ۱.
۲۲. کرایب، یان، ۱۳۸۶، *نظریه‌های اجتماعی کلاسیک*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، آگه.
۲۳. کربلایی پازوکی، علی، ۱۳۸۳، *اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت*، قم، نشر معارف.
۲۴. کشاورز شکری، عباس و دیگران، ۱۳۹۱، «ماهیت رهبری امام خمینی در نظریه علامه شهید مطهری»، *فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی*، سال نهم، شماره ۲۹.
۲۵. لمبتون، آن.کی.اس، ۱۳۷۹، «*نظریه دولت در ایران*»، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، نشر گویو، ج ۲.
۲۶. مارکانت، هانزی، ۱۳۴۳، *زردهای سرخ*، ترجمه هوشنگ منتصری، تهران، عطائی.
۲۷. محقق کرکی، علی، بی تا، *رسائل المحقق الکرکی*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۸. محمدی، منوچهر، ۱۳۶۵، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، تهران، امیر کبیر.
۲۹. _____، ۱۳۷۲، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، تهران، امیر کبیر، ج ۴.
۳۰. مدنی، جلال‌الدین، ۱۳۹۱، *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران، صدرا.
۳۲. هالم، هایس، ۱۳۸۴، *تشیع*، ترجمه محمد تقی اکبری، قم، نشر ادیان.
۳۳. هراتی، محمد جواد، ۱۳۹۱، «تفاوت نقش و جایگاه رهبری در انقلاب اسلامی ایران و - جنبش بیداری مصر»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال نهم، شماره ۲۸.

۳۴. هنری لطیف پور، یدالله، ۱۳۷۹، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳۵. وبر، ماکس، ۱۳۷۴، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی.
۳۶. _____، ۱۳۸۴، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی نژاد و دیگران، تهران، سمت.
37. Cheryl, Benard & Zalmay Khalilzad, 1986, "Secularization, Industrialization, and Khomeinis Islamic Republic", *Political Science uarterly*, Vol 42, No.3.
38. Fischer, Michael, 1980, *Iran; From Religious Dispute to Revolution*, Harvard Univ. press.
39. Graham, Robert, 1980, *Iran: the Illusion of power, St*, NewYourk, Martin press
40. James A. Bill and Robert Springborg, 1990, *Muhammad Reza Shah Pahlavi: The Traditionalism of a Modernizing Monarch*, Politics in the Middle East.
41. Amir Arjomandi, Said, 1986, "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective", *World Politics*, Vol. 38, April.
42. Theda Scopol, 1982, "Rentier State and Shia Islam in the Iranian Revolution", *Theory and Society*, Vol. II, No. 3, May.

