

دهند. نیروهای مذهبی به عللی از قبیل هزینه‌های برگزاری مراسم، نایب‌السلطنگی فرح پهلوی و مباحث این مراسم با اسلام به مخالفت با آن پرداختند. امام به‌عنوان مهم‌ترین شخصیت مخالف نظام پادشاهی نیز در برابر آن موضع گرفت و ضمن ایراد یک سخنرانی از تعارض این جشن‌ها با اسلام سخن گفت و شرکت‌کنندگان در این مراسم را بی‌دین خواند. به نظر می‌رسد دلیل اصلی مخالفت امام با جشن تاج‌گذاری که نمادی از مراسم و آیین‌های ایران باستان به شمار می‌رود از مبانی اندیشه‌ای ایشان در خصوص نوع حکومت سرچشمه می‌گیرد. چراکه در اندیشه ایشان هرگونه حکومت غیردینی فاقد مشروعیت بود و حکومت حق و عدالت، حکومت اسلامی با زعامت فقیه بود.

منابع

- آرشیو موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، سند شماره ۲-۳۲۲۷، ۲۷۷۴۵ ب.
- استوار، مجید. (۱۳۹۱) *انقلاب اسلامی نبرد نمادها*، تهران: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- _____ (۱۴۳۴ق) *ولایت فقیه (حکومت اسلامی) (موسوعة الامام الخميني ۲۱)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست‌ونهم.
- *انقلاب اسلامی به روایت اسناد ساواک*. (۱۳۷۸) تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- _____ (۱۳۸۰) تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- بولتن خبرگزاری پارس محرمانه. (۱۳۴۳/۱/۲۶) شماره ۲۲.
- *جشن تاج‌گذاری به روایت اسناد ساواک*. (۱۳۸۵) تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- حدیدی، مختار. (بهار ۱۳۷۷) «اسناد: پهلوی دوم و نمونه اندیشه‌های باستان‌گرایانه» *مجله تاریخ معاصر ایران*، سال ۲، شماره ۵، صص ۱۰۳-۱۸۸.
- *خاطرات احمد احمد*. (۱۳۸۷) به کوشش محسن کاظمی، تهران: سوره مهر.
- *خاطرات عزت شاهی*. (بی‌تا) به کوشش محسن کاظمی، نسخه الکترونیکی، تنظیم کتاب نیوز.
- خوانین‌زاده، حسین. (تابستان ۱۳۸۹) «تاج‌گذاری؛ نماد عظمت و قدرت دیکتاتوری»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، دوره ۱، شماره ۱، صص ۸۵-۱۰۲.
- دادفر، حبیب. (۱۳۶۴) «اصول اصلاحی متمم قانون اساسی»، *مجله حقوقی انتقادی کانون وکلا*، شماره ۱۰۵، صص ۲۲۲-۲۲۵.

- *روزنامه اراده آذربایجان*. (۱۳۴۳/۷/۲۵) شماره ۵۷۶.
- *روزنامه اطلاعات*. (۳ آبان ۱۳۴۶) شماره ۱۲۴۱۹.
- *روزنامه مرد مبارز*. (۱۳۴۳/۱/۲۹) شماره ۸۳۰.
- *سالنامه دنیا*. (۱۳۴۷) سال بیست و چهارم.
- *سپید و سیاه*. (۱۳۴۳/۲/۲۴)، شماره ۳۸.
- *سیر مبارزات امام خمینی در آینه اسناد به روایت ساواک*. (۱۳۸۶) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۳) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۷۸) *تکاپوهای دین سیاسی؛ جستارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: باز.
- صمیمی، مینو. (۱۳۹۱) *پشت پرده تخت طاووس*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: انتشارات اطلاعات.
- عامری، صغری (شهلا). (۱۳۹۵) *باستان‌گرایی در دوره پهلوی با تکیه بر جشن‌های ۲۵۰۰ ساله (به روایت اسناد)*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- فرهنگ قهرمانی، عطاءالله. (۱۳۵۶) *قانون اساسی، اصلاحات و سیر تکامل آن*، تهران: بی‌نا.
- مدنی، سید جلال‌الدین. (۱۳۶۱) *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مروارید، یونس. (۱۳۷۷) *از مشروطه تا جمهوری، نگاهی به ادوار مجالس قانون‌گذاری در دوران مشروطیت*، تهران: اوحدی.
- ملایی توانی، علیرضا. (۱۳۸۰) «فرآیند گرایش به انقلاب در اندیشه سیاسی امام خمینی»، *پژوهشنامه متین*، سال سوم، شماره ۱۳، صص ۱۷۹-۲۱۲.
- الموتی، مصطفی. (۱۳۶۸) *ایران در عصر پهلوی*، لندن: پکا.
- یاران امام به روایت اسناد ساواک (۱۳۷۶) *شهید آیت‌الله سید محمدرضا سعیدی*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- _____ (۱۳۷۸) *شهید محمدعلی رجائی*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- _____ (۱۳۷۸) *زبان گویای اسلام «حجت‌الاسلام والمسلمین محمدتقی فلسفی*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- _____ (۱۳۷۹) *روایت پایداری، شرح مبارزات حضرت آیت‌الله ربانی شیرازی*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- _____ (۱۳۸۰) *شرح مبارزات حضرت آیت‌الله محمد مهدی ربانی املشی*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.

_____ - (۱۳۸۲) آیت‌الله سید محمود طالقانی، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.

_____ - (۱۳۸۸) آیت‌الله حاج شیخ غلامحسین جعفری همدانی، تهران: مرکز بررسی اسناد

تاریخی وزارت اطلاعات.

_____ - (۱۳۸۹) شهید حجت‌الاسلام فضل‌الله مهدی زاده محلاتی، تهران: مرکز بررسی اسناد

تاریخی وزارت اطلاعات.

_____ - (۱۳۹۵) آیت‌الله سید محمدصادق لواسانی، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت

اطلاعات.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

«رهبری دینی»

در نهضت و در نظام

علی رضا شجاعی زند^۱

چکیده: رهبری دینی را از مصادیق رهبران کاریزماتیک دانسته‌اند؛ اگر در موقعیت نهضتی قرار بگیرد. تداوم و پایایی آن البته محل تردید است؛ خصوصاً وقتی که کار به جانشین و به تغییر موقعیت برسد. این جوهر نظریه کلاسیک ماکس وبر در باب کاریزماسم. تجربه انقلاب اسلامی و به تبع آن، برپایی جمهوری اسلامی در ایران، این نظریه را با چند نقض و چالش جدی مواجه ساخته و ضرورت برخی تجدیدنظرهای مبنایی را پیش کشیده است؛ از جمله درباره «ناپایداری مناسبات کاریزماتیک». مقاله حاضر نشان داده است که این مناسبات به‌رغم واقع شدن در مرحله «نظام» و وقوع پدیده «جانشینی»، همچنان برقرار است و این نیز به مدد عنصر عقیدتی-ایمانی مشترک در هر دو موقعیت است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، آیت‌الله خامنه‌ای، کاریزما، عقیده (ایدئولوژی)، نظام آرمانی، وضعیت متعارف

بیان مسئله

یکی از بارزترین عناصر تأثیرگذار در حیات سیاسی ایران در پنجاه ساله اخیر، رهبری دینی بوده و این در حالی است که این برهه خاص، وضع و شرایط بسیار متنوع و پرفراز و فرودی را تجربه کرده است. «ایران در آستانه ورود به شرایط انقلابی»، «ایران در برهه انقلاب»، «ایران در دوره استقرار نظام سیاسی جدید»، «ایران در دوره تثبیت» و «ایران در تلاطمات و مواجهات حاد بین‌المللی».

مسائل و شرایط حاکم بر این برهه چندان متعدد و متنوع است که اجازه دوره‌شناسی‌های تفصیلی‌یافته‌تر از این را هم می‌دهد و ارائه نیز شده است. ما، اما آن را با شاخص رهبری که

۱. دانشیار، عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. Email: shojaeez@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

پژوهشنامه متین/سال بیست و یکم/شماره هشتاد و پنج/زمستان ۱۳۹۸/صص ۱۲۵-۹۹

موضوع مطالعه این مقال است، به دو دوره «نهضت» و «نظام» تقسیم کرده‌ایم و قصد داریم به مقایسه این دو مقطع متفاوت پردازیم و نشان دهیم که موقعیت‌های متفاوت، تغییری در ماهیت رهبری دینی ایجاد نکرده است و نمی‌کند.

رهبر دینی که نقش سیاسی و حکومتی هم بر عهده گیرد؛ اساساً پدیده کم‌نظیری است^۱ و در دوران مدرن که با فروگاهی نقش و اهمیت دین در حیات سیاسی - اجتماعی جوامع همراه بوده، تقریباً بی‌نظیر است. یعنی اگر بتوان برای رهبران دینی در موقعیت‌های ادبار و یا اعتراض علیه سیاست‌ها و قدرت‌های سیاسی حاکم مصادیقی پیدا کرد و سراغ داد؛ در مناصب رسمی بنشسته بر مسند حکومت نمی‌توان. این پدیده نادر و بلکه نایاب در سامان سیاسی معاصر، اما توانسته در ایران و در منطقه‌ای پرتلاطم به بار بنشیند و نزدیک به نیم قرن دوام آورد. آن هم در شرایطی که بخش عمده‌ای از عوامل فرهنگی و ساختاری علیه آن بوده و علیه آن عمل کرده است و سرعت و شتاب تحولات نیز به مراتب بیش از گذشته بوده و فرصت‌های دوام استقرار را بسیار کوتاه نموده است.

زنده ماندن دین و فعال شدن آن در جهان معاصر و نقش آفرینی و مداخله‌گری‌های بیش‌ازپیش در ساحت‌های سیاسی و اجتماعی، خود موضوع فی‌نفسه اعجاب‌برانگیزی است و مسائل بغرنجی را هم برای محافل آکادمیک و تحلیل‌گران سیاسی و اجتماعی پدید آورده و نظریات و پیش‌بینی‌های فراوانی را به چالش کشیده است. در این اثنا، پدیده کم‌نظیر دیگری از تجربه جمهوری اسلامی بدان افزوده شده و ماجرا را پس پیچیده‌تر از پیش نموده است و فهم و تحلیل‌اش را هم دشوارتر. رهبری دینی بنشسته در جایگاه حاکم سیاسی، اندیشمندان اجتماعی را با سؤالاتی از قبیل چگونگی جمع میان این موقعیت‌ها و نقش‌های به‌ظاهر ناهمخوان مواجه ساخته و در گیر پرسش از امکان به هم آوری قدرت و قداست و یا اقتدار و محبوبیت کرده است.^۲

ما در این پژوهش از میان جنبه‌های متعدد این مسئله، به سراغ بررسی قابلیت‌های رهبری دینی در دو موقعیت کاملاً متفاوت رفته‌ایم و رهبری امام در برهه انقلابی و تأسیس را با رهبری آیت‌الله

۱. پیش از این در دوره صفوی و قاجار هم عالمان دینی راهی به درون حکومت پیدا کردند و بر مسندهای حکومتی نیز نشستند؛ اما هیچ‌گاه در رأس آن و در موقعیت رهبری دینی - سیاسی قرار نگرفتند.

۲. همین پدیده نامنتظر و به ظاهر متناقض نما (Paradoxical) بود که توجه فوکو را نیز در آستانه انقلاب به سوی ایران جلب کرد و باعث شد تا در کسوت خبرنگار روزنامه ایتالیایی کوریهره دلا سیرا دو بار (شهریور و آبان ۱۳۵۷) به ایران سفر کند. از برجسته‌ترین جنبه‌های مورد توجه او به جز «رهبری اسطوره‌ای حضرت امام»، آمیزشی است که میان «معنویت و سیاست» مشاهده کرده بود (فوکو ۱۳۷۷: ۴۰-۴۲). او که به دلیل همین مقالات و نگاه مثبت‌اش به انقلاب اسلامی ایران، با نقدهای فراوانی از سوی روشنفکران غربی مواجه شده بود، مجال نیافت و جدیتی هم نشان نداد تا این برداشت بسیط اولیه را با بررسی‌های بیشتری در دوره پس از پیروزی و استقرار نظام دینی تکمیل نماید.

خامنه‌ای در دوره تثبیت نظام مورد مقایسه و تحلیل قرار داده‌ایم تا از این طریق نشان دهیم که:

۱. رهبری دینی در تجربه اسلام شیعی، واجد مشخصات و ویژگی‌هایی است که به راحتی در قالب نظریات پیش از این مطرح درباره اقتدار قرار نمی‌گیرد.
۲. ظرفیت‌های رهبری دینی بسی فراتر از نقش آفرینی در دوره‌های اعتراضی و برهه‌های انقلابی است و می‌تواند در دوره‌های استقرار و تثبیت نظام نیز به کار آید و کارآمد باشد.
۳. رهبری دینی قادر است ماهیت کاریزماتیک‌اش را در «موقعیت‌های متعارف» در «نقش‌های رسمی و قانونی» و در «مرحله جانشینی» نیز حفظ کند و تداوم بخشد.

اینها در واقع مدعیات اصلی ما هستند و اجزا و ساختار این مقاله را شکل می‌دهند. در این بررسی و تحلیل، اعتنا و مراجعه ویژه‌ای به ماکس وبر و نظریه او در باب کاریزما خواهیم داشت؛ زیرا مشهورترین نظریه در باب رهبری دینی است و ذیل بحث جانشینی و روال مندی، به موقعیت‌های متفاوت مورد نظر ما در این مطالعه نیز نزدیک شده است. در بحث‌های ذیل هر یک از فرضیات سه‌گانه فوق نشان خواهیم داد که نظریه وبر با تمام ظرفیت‌هایش، به دلیل منبعث بودن از تجربه مسیحی و شرایط تاریخی خاص، قابلیت تعمیم به موقعیت‌های دیگر و به کارگیری آن در مصداق مورد نظر ما را ندارد و بانقص و ابطال‌های عدیده‌ای مواجه است و به دست آوردن درکی صائب و صادق از این موضوع، مستلزم بازنگری‌های نظری و بازمینی‌های دقیق‌تر میدانی است و ارائه نظریات جدیدتر.

ظرفیت‌های نظریه کاریزما

در تحلیل رهبری دینی در ایران

نظریه وبر اساساً درباره «قدرت دولت» است. تنها مرجعی که حق اعمال خواسته‌های خویش را بی‌اعتنا و بر خلاف خواسته دیگران دارد (۱۹۷۰: ۷۸). از همین جا بحث مشروعیت^۱ اعمال قدرت مطرح می‌شود و از دل آن پدیده‌ای به اسم اقتدار^۲ سر برمی‌آورد که به قدرت مشروع اشاره دارد. کاریزما یکی از انواع سه‌گانه اقتدار است که وبر شناسایی کرده است و البته پر مناقشه‌ترین نوع آن^۳. این موضوع و مفهوم مرکزی آن از معدود نظریات و مفاهیمی است که پُر تعدادترین

1. Legitimacy

۲. اقتدار (Authority) را برخی به سیادت هم ترجمه کرده‌اند (وبر ۱۳۷۴) که به نظر می‌رسد نامناسب و غلط‌انداز باشد.

۳. برای آشنایی بیشتر با آرای وبر درباره مشروعیت و انواع اقتدار (ر.ک: کتاب اقتصاد و جامعه ۱۹۷۸). این بحث ذیل بخش سوم با عنوان جامعه‌شناسی سیاسی آمده است.

مراجعات و ارجاعات را در ایران داشته و بیشترین اخذ و اقتباس‌ها، اصلاح‌ها و تکمیل‌ها و نقد و تردیدها هم نسبت به آن صورت گرفته است. این اقبال و امعان از یک‌سو به رهیافت تفهیمی و بر برمی‌گردد و رویکرد همدلانه او نسبت به دین و مقولات ارزشی^۱ و از سوی دیگر، ناشی از واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی ایران و رخداد‌های به وقوع پیوسته در چهار پنج دهه اخیر آن است. تشخیص تلائم و همخوانی میان ایده‌های نظری و بر با واقعیات ایران، به جریان فکری و رویکرد نظری خاصی اختصاص ندارد و متفکرین متنوعی از داخل و خارج ایران را با خود همراه و درگیر کرده است که جلوتر به برخی از آنان اشاره خواهیم کرد.

نظام مفهومی وبر: وبر را می‌شود با دو مشخصه «گونه‌شناسی^۲» و «نمونه‌های مثالی^۳» اش شناسایی و معرفی کرد. همین دو خصوصیت به او قابلیت‌های مفهوم‌شناختی شگرفی بخشیده و از دیگران ممتاز ساخته است. مقوله مورد بحث و ارجاع ما در اینجا نیز بیش از آنکه ذیل «نظریه»‌های وبر قرار گیرد، مربوط به ایده‌های «مفهومی» اوست و لذا محدودیت‌های خاص خود را دارد و نباید برای منظورهای تبیینی یا در تحلیل‌های کلان اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد.^۴ ما نیز همین انتظار را از آن داریم و به منظور بررسی و استفاده از همین حد از ظرفیت به دنبال آن رفته‌ایم. درک بهتر و جامع‌تر از انواع اقتدار وقتی حاصل می‌شود که گونه‌شناسی‌های دیگر وبر درباره کنش و عقلانیت را نیز به موازات آن مد نظر قرار دهیم و به نسبت‌های میان آن‌ها با دقت بیشتری نظر بیفکنیم. نسبت‌هایی که از منطق مشترک حاکم بر آن‌ها به دست می‌آید و مطمح نظر او بوده، هر چند مطرح نکرده باشد. ما این کار را در قالب جدول زیر انجام داده‌ایم:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. جایگاهی که وبر برای «عقلانیت ذاتی» (Substantive Rationality) در میان عقلانیت‌های چهارگانه قائل شده و سهمی که به آن در سامان‌یابی، جهت‌دهی و معنابخشی به زندگی و همچنین در تحولات مهم تاریخی داده است، یکی از شواهد اعتنای او به مقوله ارزش است. همین عطف توجه وبر به امور اخلاقی و ارزشی به مثابه پیش‌ران‌های اصلی زندگی و تاریخ است که او را در برابر مارکس قرار می‌دهد (در این باره ر.ک: کالبرگ ۱۹۸۰).

2. Typology

3. Ideal Type

۴. برای نمونه‌هایی از این قبیل استفاده‌های ناروا از مفهوم‌شناسی و گونه‌شناسی وبر (ر.ک: دباشی ۱۹۸۹؛ حجاریان ۱۳۷۸؛ بشیریه ۱۳۸۱). دباشی تلاش کرده است تا تمامی عوامل موجب انشعابات مذهبی مسلمانان را با مواصفات ذیل مفهوم اقتدار و انواع سه‌گانه آن تبیین و تحلیل کند. همین استفاده فوق ظرفیت را حجاریان برای توضیح و تشریح فرآیند عرفی شدن در ایران کرده است و بشیریه برای دوره‌شناسی تحولات در ایران پس از انقلاب. اینها در واقع مصادیقی از تصلب و اکتفای نظری است و تخلیه آب استخر با انگشت‌دانه.

اخلاق	قانون	اقتدار	عقلانیت					مکتب	
			حوزه	موضوع و مبنا	عرصه	واجدان	انواع		
پاتریمونینال سنجی	شکلی - ماهوی غیر عقلانی	اخلاق قومی ^۱	سنت‌ها و حافظه مشترک	آداب و سنن	عرف‌شناسی	-	-	عادت‌های عقلانی	
کاربرماتیک	شکلی غیر عقلانی ماهیتی عقلانی	اخلاق باور ^۲	امور دوقی	هنر و ادبیات	زیبایی‌شناسی	-	-	عاطفی	
			فلسفه و الهیات برهانی	مناظریک	حقیقت‌شناسی	فلاسفه	نظری ^۳	-	۲-
			نظام ارزشی	اخلاق و ایدئولوژی	نیکویی‌شناسی	عاملان اخلاق و ایدئولوژیست‌ها	ذاتی	ارزشی	غیر عقلانی
۷-		۶-	علاق و منافع شخصی	ملاحظات شخصی	منفعت‌شناسی	تجارت و صنعت گران و پیشه‌وران	عملی ^۵	هدفمند	
قانونی پور و کراتیک	شکلی عقلانی ماهیتی غیر عقلانی	اخلاق مسئولیت ^۴	حقوق و اقتصاد و سیاست و مدیریت	ملاحظات عمومی	حقوق‌شناسی	مدبران و حاکمان	صوری ^۸		

۱. وبر در گونه‌شناسی خود از اخلاق، هیچ اشاره‌ای به «اخلاق قومی» نکرده است. ما این نوع را با توجه به تمایزاتش با «اخلاق باور» و «اخلاق مسئولیت» و به منظور تکمیل تناظرات آن با گونه‌شناسی‌های او از کنش و عقلانیت و اقتدار اضافه کرده‌ایم.
2. Ethic of Conviction
۳. این به معنی آن است که کنش متناظر با عقلانیت نظری وجود ندارد و یا ارتباط میان آن‌ها غیرمستقیم است.
۴. عقلانیت نظری (Theoretical Rationality) را می‌توان همان عقلی دانست که در فلسفه مطرح است.
5. Practical Rationality
۶. بدیهی است که اخلاق در عرصه‌ی علائق و ملاحظات شخصی، چندان موضوعیتی ندارد و وبر نیز عقلانیت عملی را فاقد هر گونه وجه اخلاقی می‌داند (ر.ک: کالبرگ ۱۹۸۰).
۷. روشن است که طرح مسئله رهبری از هر نوعش در این مورد، بلاموضوع است.
۸. عقلانیت صوری (Formal Rationality) را ابزاری و رسمی نیز ترجمه و تعبیر کرده‌اند.
9. Ethic of Responsibility

چنانکه آمد، بعضی از خانه‌های جدول فوق را ما از مسیر استنتاجی و کشف منطقی حاکم بر آن کامل کرده‌ایم و لزوماً قابل انتساب به وبر نیست. مثلاً وبر در احصای انواع عقلانیت هیچ اشاره و تصریحی به سهمی که عقل در عرصه‌های زیبایی‌شناسی و عرف رایج میان مردمان دارد و منجر به کنش‌های عاطفی و عادت‌ی آنان می‌شود، نکرده است.^۱ این دو حوزه اگرچه با معنای مورد نظر وبری، «غیرعقلانی» محسوب می‌شوند؛ اما نمی‌توان ادعا کرد که فاقد هرگونه جنبه ذهنی هستند.

مزیت و فضل وبر بر دیگرانی که همچون او تلاش کرده‌اند تا واقعیت به شدت متنوع و متکثر را به کمک «گونه‌شناسی» مورد شناسایی قرار دهند و در اختیار گیرند، عبور از سنت رایج دوشقی‌هاست. دوگانه‌هایی که یا مولود بزرگنمایی و ساده‌سازی مفراط واقعیت بوده‌اند و یا ناشی از اکتفای به منطقی‌سازی و حصر عقلی. با وصف این، به دلیل عدم استقرای کافی و شناخت از نزدیک واقعیت‌های متنوع اجتماعی و تاریخی، برخی از گونه‌شناسی‌های او دستخوش نقص و نقض‌هایی شده است که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

اهمیت این کار وبر را باید در فرارفتن از دوگانه سنت و مدرن دید که کلیشه غالب بحث‌ها و تحلیل‌های اجتماعی آن روزگار تا به امروز بوده است. او با این کار، هم دین و ارزش و معنار را از زیر سایه مفهوم مبهم و رو به زوال «سنت» بیرون آورد و هم مدرنیته را به دلیل نادیده انگاشتن هستی و هویت مستقل آن‌ها به چالش کشید و مورد نقد قرار داد. کشف نوع متعین و متمایزی با عنوان اقتدار کاریزماتیک، محصول چنین رویکرد و گشایشی است در فضای نظری دوقطبی و به شدت سویافته مدرنیست‌ها. در این فضا، آنچه اصالت، اهمیت و موضوعیت دارد و باید مورد امعان نظر قرار گیرد، مدرنیته است و هرچه غیر از آن است، با وجود تمامی تمایزات مهم و شگرفشان، قابل اغماض یا قابل اندراج ذیل یک دسته بی‌تعیین و بدون حد و مرز به نام سنت. مخزنی همچون ناخودآگاه فروید که نهانگاه درهم ریخته‌ای از امور نامطلوب و از خود رانده شده است.^۲ کمترین اثر این رویکرد همدلانه و معتدل وبر، کشف و افزای مقولاتی همچون «عقلانیت ذاتی»، «کنش‌های عقلانی معطوف به ارزش»، «اخلاق باور» و از این قبیل بوده که قادر است جنبه‌های مهم و مغفول‌مانده‌ای از ابعاد مختلف زندگی اجتماعی را بازبایی نماید و بازتاب دهد.

۱. روشن است که عقلانیت عملی او نمی‌تواند به تنهایی پاسخگوی تمام آنچه در زندگی روزمره و در مناسبات بینافردي می‌گذرد، باشد. آنجا عرصه نقش‌آفرینی عواطف و عادات نیز هست و همچنین ارزش‌ها.

2. Dichotomies

۳. گونه‌شناسی‌های دوشقی عموماً برخاسته از سوگیری‌های پنهان‌اند؛ حتی اگر ظاهری توصیفی به خود بگیرند. بارزترین مصداق این سوگیری را می‌توان در همین دوگانه سنت و مدرن یافت که جا افتاده‌ترین نوع آن نیز هست.

گونه‌شناسی اقتدار: به تبع موضوع و مسئله مورد نظر، به سراغ گونه‌شناسی فراقطبی و بر از اقتدار آمده‌ایم و در تعقیب فرضیه نخست، تمرکزمان را بر اقتدار کاریزماتیک گذارده‌ایم که نوع خارج از چهارچوب و کمتر شناخته شده آن‌هاست و جایی را در حد فاصل الگوهای سنتی و مدرن اشغال کرده است.^۱ از مهم‌ترین معرّف‌های آن، اینکه مولود بن‌بست‌هایی است که در اقتدارهای سنتی و یا عقلانی - قانونی رخ داده و جامعه را از روال عادی و متعارف خود خارج ساخته است. در چنین شرایط متلاطم و بحرانی به لحاظ ساختاری و فرهنگی و آمادگی‌های روانی پدید آمده در مردمان برای دگرگونی، اگر شخصی که از نظر مردم واجد ویژگی‌های خاص و استثنائی است و پیام‌های روشنی برای رهایی و نیل به آرمان‌های بلند و متعالی دارد، پای به میدان بگذارد؛ جوانب لازم برای ظهور کاریزما فراهم شده است. کاریزما در واقع وصف کسی است که هیچ قالب و قاعده بیرونی، اعم از سنت و عادات یا قانون و ساختار بر او غلبه ندارد و آمده است تا علیه نظم و قاعده و قرارهای پیش از این موجود بشورد و جامعه را وارد یک دوره انقلابی بی‌پایان سازد (ویر ۱۳۷۴: ۴۳۶-۴۳۹). آنچه پشتوانه اوست، به جز ظرفیت و قابلیت‌های شخصی، اولاً، اذعان و باور مردم است به فوق‌العادگی او (ویر ۱۳۷۴: ۳۹۸)؛ ثانیاً، تناسب و همسویی پیام و شعارهایش است با ضرورت‌های اجتماعی و درخواست‌های مردم. عنصر و محرک اصلی در اولی «عواطف» به غلیان آمده مردم است (ویر ۱۳۷۴: ۳۹۸-۳۹۹) و در دومی «ارزش‌های» مشترک ایشان. این دو، بنیان‌های برپا دارنده مناسبات کاریزماتیک‌اند که از آنچه ویر در عقبه اقتدارهای سنتی و قانونی شناسایی کرده بود (ویر ۱۳۷۴: ۲۷۳-۲۷۴) متمایز است.

نکته برجسته دیگر نظریه او توجهی است که به ماهیت دوسویه و ربطی این پدیده نموده است. کاریزماتیک بودن در حالی به ویژگی‌های شخصی و شخصیتی رهبر اشاره دارد که ظهورش متکی و وابسته به قائلان است (ویر ۱۳۷۴: ۳۹۸؛ دوورژه ۱۳۵۸: ۱۲۰). واقعیتی ربطی که تنها با وقوف و اذعان متولد می‌شود و تحقق پیدا می‌کند. به بیانی دیگر، یک امر ذهنی^۲ است، اما نه برساختی^۳؛ بلکه برخاسته و برگرفته از واقعیتی در بیرون که ذهن قائلان را متأثر و متوجه خویش ساخته است. پس نه می‌توان آن را یک عینیت تام محسوب کرد و نه ذهنیتی که هیچ نسبتی با بیرون ندارد. شاید بهتر این باشد که از تعبیر «عینیت وابسته» برای آن استفاده نماییم که در برابر امور کاملاً ذهنی و تخیلی از یک سو و عینیت‌های مستقل از فاعل شناسا^۴ قرار می‌گیرد.

۱. بحث‌های ویر در این باره را نیز در فراز پنجم از بخش سوم کتاب *اقتصاد و جامعه* (۱۳۷۴) دنبال نمایید.

2. Subjective

3. Constructive

۴. عینیت «مستقل از فاعل شناسا» معنایی به جز «بی‌نیاز از فاعل شناسا» دارد و «عینیت» نیز تعبیری است متفاوت و ←

وقتی گفته می‌شود فلان کس کاریزما دارد، یعنی قائلانش خصوصیات را به نحو عینی در او یافته‌اند. پس کاریزما در جایی میان عین و ذهن ایستاده و به هر دو جانب ماجرا، یعنی واجد و قائل آن وابسته است و اتکاء دارد. وابسته و ربطی و لغزان بودن عینیت کاریزما به حدی است که با امعان نظر قائلان به تحقق می‌رسد و با کمترین تلاشی از سوی مدعیانش به منظور ابراز و برجسته‌سازی، زایل می‌شود. این خصوصیات دو گانه (ذهنی و عینی) و دوسویه (قائل و واجد) ماهیتی توأمان به کاریزما می‌بخشد که هم از جنبه روانشناختی و هم جامعه‌شناختی قابلیت بررسی دارد. تأملات جامعه‌شناختی در اطراف این پدیده بیشتر مربوط به «مناسبات کاریزماتیک» است؛ چه در فرآیند شکل‌گیری و ظهور و چه در سطح پیامدها؛ خصوصاً وقتی که با تأثیرات کلان اجتماعی همراه شود.

ویژگی مهم دیگری که بر برشمرده، ناپایداری و عدم استقرار و ماندگاری کاریزماست (۱۳۷۴: ۴۳۴). یعنی همچنانکه سرآغاز آن ناشی از انسدادی است که در گونه‌های رقیب رخ داده؛ سرانجام آن نیز با قلب شدن به یکی از دو نوع سنتی یا قانونی همراه خواهد بود.^۱ پس اقتدار کاریزماتیک چیزی نیست جز وقفه و برهه‌نه چندان بلندی از تاریخ یک جامعه. این خصوصیت از خصلت انقلابی و ضد ساختار و ضد نظم و قانون آن نشأت می‌گیرد و مربوط است به زیست و بقای آن در موقعیت‌های پرتلاطم و بحرانی.

بررسی شرایط امکان و تطبیق: سه عنصر لازم و گریزناپذیر در حیات سیاسی - اجتماعی جوامع وجود دارد که هیچ مفری از آنها نیست و خود را بر مردم و کارگزاران آن تحمیل می‌کند. همین سه ظاهر از موانع اصلی تداوم و تثبیت مناسبات کاریزماتیک‌اند و اجازه نمی‌دهند که صورت خالص این نوع اقتدار که برخی از ویژگی‌های آن را در فوق اشاره کردیم، عمری طولانی داشته باشد.^۲

۱. استقرار و «نظام‌سازی» ناگزیر؛

۲. زندگی روزمره و بازگشت دیر یا زود به «شرایط متعارف»؛

۳. «جانشینی» و اجتناب‌ناپذیری انتقال نقش‌ها.

برهمین اساس، هیچ حرکت انقلابی و تحول اجتماعی نیز با فرض عمق و گستردگی بسیار،

→ خاص‌تر از «واقعیت». بنابراین در حالی هیچ عینیت بی‌نیاز از فاعل شناسا متصور و ممکن نیست که واقعیت مستقل از فاعل شناسا ممکن است و چه بسیار.

۱. (ر.ک: شلوختر در وبر و دیگران ۱۳۷۹: ۱۵-۱۶).

۲. وبر نیز به صراحت بیان کرده که هم یافتن کاریزمای خالص و هم پایداری و دوام آن بسی دشوار است (۱۳۷۴: ۴۳۴-۴۳۵).

نمی‌تواند نسبت به استقرار و تثبیت اوضاع جدید و تحقق و پیاده‌سازی آرمان‌ها و شعارهای خویش و به تعبیر عام‌تر، نهادینگی و نظام‌سازی بی‌اعتنا باشد. خلاف آن ممکن است تنها در جریانات تند آنارشیستی که عدد و مصداق چندانی هم ندارند، صادق باشد. لذا با نظر به اقتضائات جامعه از یک سو و اغراض و غایات انقلاب‌ها درسوی دیگر، این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان میان کاریزما و جامعه را در ادوار مابعد انقلابی جمع کرد؛ در حالی که هر انقلابی پس از فراز و فرودهای فراوان در نهایت به نظم و نظام جدیدی می‌انجامد و در مسیر روال‌مندی قرار می‌گیرد؟ گویا کاریزما چاره‌ای جز وانهادن کار در نیمه‌های راه و تن دادن به یکی از دو ساختار پایدار، یعنی سنتی یا مدرن ندارد و این به معنی بازگشت بی‌حاصل به همان نقطه‌ای است که از آنجا شروع کرده بود و این همه انرژی و وقت و فرصت را در راه آن هدر داده است.^۱

اگر با روش‌شناسی وبر و نمونه‌سازی‌های مثالی او آشنا باشیم، می‌دانیم که گونه‌شناسی‌های او بیش از آنکه استقرائی، یعنی مأخوذ از واقع و منطبق با آن باشند، قیاسی و نظری‌اند و فاصله‌های همواره قابل‌اعتنائی با واقعیت دارند. در واقعیت ما بیشتر با ترکیبات به هم آمیخته‌ای از این گونه‌های مجازاً تمایز یافته مواجهیم.^۲ این مؤید بخشی از مدعای ما نیز هست که آنچه در تجربه رهبری دینی در ایران به وقوع پیوسته، با تمام قرابت‌هایش با نمونه مثالی کاریزما، از انواع بدیع و ترکیبی اقتدار و مشروعیت است و لذا قابل اندراج ذیل هیچ‌یک از گونه‌های مذکور به نحو خالص نیست. ما پیش‌تر در کتاب *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین* (شجاعی‌زند ۱۳۷۶: ۵۳-۵۴)، از این نوع مشروعیت ترکیبی، با عنوان «مشروعیت دینی» یاد کرده و آن را متمایز از انواع سه‌گانه وبری شناخته بودیم. جلوتر نیز نشان خواهیم داد که این نوع خاص، واجد عناصری است که در مشخصات ذکر شده در انواع سه‌گانه وبری نمی‌توان یافت و لذا نمی‌شود آن را با توجیه ترکیبی بودن، به همان انواع سه‌گانه تحویل بُرد.

دشواری‌های انطباق نظریه رهبری وبر با تجربه ایران در برهه انقلابی و دوره‌های استقرار و تثبیت نظام، بسیاری از نظریه‌پردازان را وادار ساخته تا به دستکاری و وارد کردن تعریض‌هایی به آن مبادرت کنند. این نقد و تصحیح‌ها در مقالات اخیر بیش از کارهای اولیه‌ای است که با ذوق‌زدگی و سطحی‌نگری، عمدتاً بر وجوه شبهه و عناصر همسو و مؤید انگشت می‌گذاشتند. از جمله برجسته‌ترین تلاش‌های از این دست، کار دباشی است که با عنوان *اقتدار در اسلام*

۱. همین نظرات است که وبر را از دایره نظریه‌پردازان خوش‌بین و معتقد به تحولات خطی و تکاملی بیرون می‌راند و به متفکرین قائل به تغییرات تناوبی و دوری نزدیک می‌سازد (ر.ک: کالینیکوس ۱۳۸۵: ۲۹۹-۳۰۰).

۲. برای تصریحی از وبر در این باب (ر.ک: ۱۳۷۴: ۲۷۴).

(۱۹۸۹) در امریکا منتشر شده و در آن به تلاش برای انطباق نظریه وبر با صدر اسلام و تحولات و انشعابات آن در سده‌های اول و دوم پرداخته است.^۱ او وجود برخی تعارضات و ناهمخوانی‌ها میان نظریه و واقعیت‌های مورد بررسی را پنهان نمی‌دارد و در عین حال می‌کوشد تا با مداخلات مفهومی و نظری خویش، کاستی‌های آن را مرتفع نماید. از دیگر تلاش‌هایی از این دست، مقالات حجاریان و حاضری است در دهه هفتاد در ایران. حجاریان نیز در ارائه تحلیل‌هایی از بنیان‌های مشروعیت نظام دینی در ایران، به دستگاه نظری وبر متوسل شده است؛ اما اصراری هم به وفادار ماندن به آن ندارد. او به خلاف وبر، هیچ تلاشی برای عبور از دو گانه سنت و مدرن و حتمیت نهفته در آن از خود نشان نمی‌دهد؛ به همین رو رهبری فرهمند او، نامتعیین و غیراصیل تر از کاریزمای وبر از آب در می‌آید و شأنی به شدت استعجالی و لغزان پیدا می‌کند. در همین چهارچوب است که امام خمینی از نظر او، «فقیه دوران گذار» می‌شود و در حالی که یک پا در سنت و پای دیگرش در جهان مدرن قرار دارد؛ مستعد آن است که جامعه را با تمامی مساعی و هزینه‌های صرف شده در راه دین و انقلاب، در نخستین پیچ تاریخی، به جانب تنها سرنوشت محتوم عالم، یعنی مدرنیته براند (حجاریان ۱۳۷۳؛ ۱۳۷۸). تأسی تلویحی دیگر حجاریان به وبر در موضوع فعالیت و زهد دنیایی پیوریتن‌هاست که بر پایه باورهای تقدیریشان در مقوله نجات و بی‌آنکه بخواهند، بستر و زمینه‌ساز ظهور سرمایه‌داری نوین گردیدند (وبر ۱۳۷۱). همین اثر و پیامد را او به رهبری فرهمند امام و به حکومت دینی برآمده از انقلاب ایران نسبت داده است؛ بدین معنا که به نحو ناخواسته و ندانسته موجب عرفی شدن دین و فرد و جامعه خواهند شد (حجاریان ۱۳۷۷؛ ۱۳۷۸؛ ۱۳۸۰: ۹۲-۱۲۲). حاضری (۱۳۷۷) هم با وجود همنوایی بسیار با نظریه کاریزمای وبر، مداخلات خارج از چهارچوبی در آن داشته و مدعی شده که کاریزمای امام در مقطع پس از رحلت ایشان به نظام منتقل گردیده است. بیشترین دخل و تصرف را شاید بشیریه مرتکب شده باشد؛ نه فقط در اصل نظریه؛ بلکه در واقعیتی هم که قرار است در پرتو آن تحلیل شود. بشیریه که با استفاده از برخی شاخص‌های درهم و سطحی دست به بره‌شناسی ایران پس از انقلاب زد، به وجود نوعی آمیختگی در مبانی مشروعیت و پایه‌های اقتدار نظام جمهوری

۱. اصرار دهباشی بر استفاده از ایده نظری- مفهومی وبر او را وادار کرده تا مهم‌ترین تحولات و انشعابات پدید آمده بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) را که علل و عوامل متعددی داشته‌اند، به فرآیندهای سه‌گانه تبدیل کاریزما تقلیل دهد. بر همین اساس، مدعی شده است که جریان اهل سنت از مسیر عادی شدن (Routinization) کاریزما، شیعیان با راهبرد انتقال کاریزما به امامان و ماندگار شدن (Prepetuation) آن و خوارج نیز با خطمشی تسری بخشی (Dessemination) کاریزما به جامعه، الگوهای متفاوتی از مناسبات اجتماعی را رقم زده‌اند (ر.ک: ۱۹۸۹: ۹).

اسلامی رسیده و همان را نشانه‌ای از دچار بودن نظام به بحران مشروعیت^۱ گرفته است (بشیریه ۱۳۸۱: ۳۹). او نظیر وبر و تابعین‌اش هیچ امکانی برای تداوم سیاست و اقتدار کاریزماتیک قائل نیست و به‌همین دلیل مدعی شده که این نوع اقتدار پس از رحلت امام، به «سنتی» و پس از دوم خرداد سال ۷۶، به «قانونی» تبدیل شده است (بشیریه ۱۳۸۱: گفتار سوم)^۲. این شاید سطحی و آشفته‌ترین استفاده‌ای است که از نظریه کلان وبر در باب مشروعیت و اقتدار شده است و همچنین شاید سخت‌ترین فشار و تحمیلی است که به واقعیت وارد آمده تا به هر طریق ممکن با این نظریه منطبق شود و در قالب‌های تنگ آن جای گیرد.

در ادامه به برخی از موارد دور از انتظار و خارج از چهارچوبی که در تجربه رهبری در ایران به وقوع پیوسته و بعضی از فروض مفهومی و نظری وبر را زیر سؤال برده است، اشاره می‌کنیم:

۱. در حالی منشأ مشروعیت و اقتدار کاریزماتیک از نظر وبر، ویژگی‌های انحصاری و فوق‌العاده شخص رهبر است که نمی‌توان آن را به همین صورت در باب امام مطرح کرد و پذیرفت. زیرا ایشان اعتبارش را قبل از هر چیز، از دین می‌گرفت و سپس از عمل و اندیشه و خصوصیات که منطبق بر آموزه‌ها و تعالیم آن بوده است و بالاخره از باور و ایمان دینی مردم و امعان و اذعان به این خصوصیات و اقبالی که به تبع آن، بدیشان نموده‌اند. پس در این تجربه ما با عناصری فراتر از آنچه وبر درباره کاریزمای خالص مطرح کرده و رازآمیز و سر بسته نگه داشته است، مواجهیم. تفاوت فقط در بیان اجمالی او و تفصیل ما در این باب نیست؛ بلکه در نادیده گرفتن عنصر «اعتقادات» است و برجسته‌سازی بیش از حد «ویژگی‌های شخصی»^۳.

۲. عقبه انگیزشی ظهور کاریزما از نظر وبر «عواطفی» است که در شرایط خاص و در مواجهه با خصوصیات ویژه در شخصیتی ماورائی به غلیان آمده است (۱۳۷۴: ۳۹۸-۳۹۹). حال اگر پای عقاید را هم به میان آوریم، چنانکه در بالا اشاره شد، پیش‌ران دیگری به ماجرا اضافه خواهد گردید به نام «ارزش‌ها» و در نتیجه صورت کامل و همه‌جانبه‌تری از مناسبات کاریزماتیک شکل

1. Legitimacy Crisis

۲. بشیریه می‌گوید اقتدار امام در مرحله فروپاشی، کاریزماتیک بوده است و در مرحله استقرار، کاریزماتیک-سنتی (۱۳۸۱: ۸۰). این اقتدار پس از رحلت امام، ماهیت سنتی پیدا کرد و در سال ۱۳۷۶ با روی کار آمدن جریان اصلاحات، به سوی اقتدار قانونی حرکت کرد (۱۳۸۱: ۱۰۰-۱۲۰).
۳. نادیده‌انگاری عنصر عقاید در کار وبر چنان برجستگی دارد که دیگران را هم به خطا انداخته است و به‌همین رو در مقام فهم و تحلیل رهبری امام در حرکت انقلابی مردم ایران، به نظریه «تسه‌جویی اسطوره‌ای» توسل جستند که بسیار دیرباورتر از نقش عقاید در این ماجراست (ر.ک: حسینی و بشیریه ۱۳۷۸).

خواهد گرفت که در برگیرندهٔ ساحات معنوی و اخلاقی و معرفتی نیز هست.^۱ این تصویر انطباق به مراتب دقیق و بیشتری با ماهیت رهبری در تجربهٔ جمهوری اسلامی دارد. عجیب است که وبر به عنوان کسی که به این مقولات توجه داشته، آن‌ها را در بحث از کاریزما وارد نکرده است.

۳. از مشخصات دیگری که وبر برای کاریزما برشمرده، «خواندن به خود» است. اینکه خواندن به خود موجب اقبال و جاذبهٔ بیشتر کاریزما شود، مستلزم فرض فاصله‌ای وجودی میان شخص او با مردمان عادی است. چرا که غیر از این مورد را مردم، به حساب خودخواهی و ضعف نفس مدعی می‌گذارند و از اطرافش پراکنده می‌شوند. پس نمی‌شود چنین قالبی را به سادگی بر اندام شخصی استوار ساخت که از جنس خودشان است و هیچ داعیهٔ برتری جویانه‌ای ندارد و کسی را هم به خود نمی‌خواند. به خود خواندن اساساً یک برداشت مسیحی از پیامبری است و هیچ یک از نحل‌های اسلامی بدان متوسل نشده و در حق پیامبر اسلام (ص) مطرح نکرده‌اند؛^۲ چه رسد به کسی که از مروجان آیین اوست و تمام شأن و اعتبارش را از پایبندی و متابعت از آن گرفته است و می‌گیرد.

۴. به اعتقاد وبر کاریزما، یک پدیدهٔ «نهضتی» است و لذا از تن دادن به هر گونه نظم و قاعده و پذیرفتن نقش‌های رسمی گریزان است. این برای کاریزما نه یک سلیقه یا انتخاب، بلکه یک خصلت وجودی است و هر گونه تلاش در راستای نظام‌سازی و دولت‌سازی می‌تواند آن را به سرعت تحلیل برد یا دچار دگرذیسی سازد. این همان عنصری است که رهبری کاریزماتیک را به یک میان‌پردهٔ گذرا و ناپایدار بدل کرده است تا انسدادهای پدیدآمده در ساخت‌های سنتی و مدرن را برطرف نماید و کمک کند تا خود را بازسازی کنند و از یک مرحله به مرحله بالاتری ارتقاء یابند (۱۳۷۴: ۴۰۲-۴۰۳). نکته اما در این است که ما این خصوصیت را بدین نحو خالص و بزرگنمایی شده در رهبری امام خمینی جز در دورهٔ انقلابی و مرحلهٔ براندازی نظام سابق نمی‌بینیم. امام در فاصلهٔ بسیار کوتاهی از فروپاشی رژیم شاه و با شتابی تند، حرکت خویش را در مسیر دولت‌سازی و شکل‌دهی به نظام سیاسی جدید آغاز کرد و در کمتر از دو

۱. وبر البته به برخی از این عوامل اشاره کرده و آن‌ها را در دگرگونی کاریزمای اصیل و دائمی شدن آن و تبدیل به اقتدار سنتی یا کاریزماتیک مؤثر دانسته است. این بدان معناست که هیچ سهمی برای آن‌ها در نضج‌گیری اولیهٔ کاریزما قائل نیست (۱۳۷۴: ۴۰۲-۴۰۳).

۲. مقایسهٔ نام‌گذاری این دو آیین که یکی خود را با نام پیامبرش (مسیحیت - Christianity) و دیگری با نامی مستقل از آورنده‌اش (اسلام - Isiam) معرفی می‌کند، به اندازهٔ کافی گویا و مایز است. وبر نیز خود به این تمایز مهم واقف است و به همین منظور دو مفهوم پیامبر اخلاقی و پیامبر آسوه را جعل کرده است. برای توضیحات بیشتر در این باب (پارسونز در وبر و دیگران ۱۳۷۹: ۴۹-۵۰؛ فروند ۱۳۶۲: ۲۰۷-۲۰۸؛ شیمل ۱۳۷۶: ۲۸؛ شجاعی زند ۱۳۸۸: ۴۵۸-۴۶۰).

سال، به تمامی ارکان آن صورت و رسمیت بخشید. در حالی که هنوز التهابات انقلابی آرام نگرفته و به دلیل درگیر شدن در یک جنگ خارجی، شدت نیز یافته بود. این روحیه با آنچه وبر از مشخصات کاریزما معرفی کرده است، چندان همخوانی ندارد و نمی‌توان برای آن در انقلاب‌هایی که مرحله براندازی را پشت سر گذارده و لحظه پیروزی را هم درک کرده‌اند سراغ داشت.

۵. با اینکه وبر از نخستین جامعه‌شناسانی است که به اهمیت و نقش تعیین‌کننده عقاید و ارزش‌های فرامادی در زندگی و به تبع آن در مناسبات اجتماعی پی برده و جایگاه مهمی را نیز در مباحث مربوط به عقلانیت و کنش و تحولات اجتماعی بدان اختصاص داده؛ اما حقیقت را در بحث مشروعیت و اقتدار چندان که باید آدا نکرده است. به اندکی از این کوتاهی ذیل محور ۲ اشاره شد و بیشتر از آن را باید در بی‌اعتنایی کلی‌اش به مقوله «ایدئولوژی» دید و همچنین در حذف ناخواسته «آرمان‌گرایی» در سایه برجسته‌سازی انقلابی‌گری. توضیح اولی را در محور ۶ دنبال خواهیم کرد و در اینجا به تقابلی اشاره می‌کنیم که مفروض گرفته شده و به حذف مقوله «آرمان» انجامیده است. آرمان منبعث از ایدئولوژی و ارزش‌هاست و مهم‌ترین عنصر انگیزه‌بخش در حرکت‌های فردی و اجتماعی. در تقابل مفروض میان نهضت و نظام، چنین گمان شده است که اولی همزاد و دومی متضاد با آن است و به همین رو هیچ امکانی برای برپاساختن نظامی آرمانی متصور نخواهد بود. وبر اگر پای این مقولات را که در بحث‌های دیگر به رسمیت شناخته بود، به بحث انواع اقتدار باز می‌کرد و در تشریح کامل‌تر مناسبات کاریزماتیک نیز استفاده می‌نمود؛ هیچ‌گاه با مشکل «تداوم» و تبدیل شدن به یک ساخت اصیل و ماندگار مواجه نمی‌شد. این همان خلاف آمد انتظاری است که در تجربه جمهوری اسلامی رخ داده و نظریه وبر را با تمام همراهی‌هایش، به چالش افکنده است. اگر رهبری کاریزماتیک به جای معرفی با وجهه پرهیجان و زودگذر انقلابی، با «عقاید» و «آرمان‌های» بلندش شناخته و شناسانده شود؛ هم مشکل بقاء و دوامش حل می‌شود و هم مشکل نظام‌سازی و نهادینگی و قانونمندی‌اش^۱.

۶. همین‌گونه است نقش عقاید، اعم از دینی و غیر دینی که سرچشمه ارزش و آرمان‌های فردی و اجتماعی هستند. وبر برای بذل توجه جامعه‌شناسی به عقاید و ایدئولوژی تمامی مقدمات لازم را فراهم آورده بود، اما خود کمتر به سراغ آن رفت. او در حالی که به اثر افکار و عقاید بر رفتار باورمندان اذعان داشت و رد آن را تا صورت بخشی به برخی از تحولات مهم تاریخی نیز

۱. برای بحثی تفصیلی درباره دو گانه نهضت و نظام و نقش آرمان در هر دو (ر.ک: شجاعی زند ۱۳۸۹).

دنبال می‌کرد؛ کمتر از آن به‌عنوان یک انتخاب خود آگاه و جهت‌بخش، خصوصاً در برهه‌های متعارف زندگی یاد کرده است.^۱ زندگی از دید وبر، در وضع متعارف، یا متأثر از عادات و سنت‌های بازمانده از گذشته است، بدون هر گونه عقلانیت و یا منبعث از عقلانیت مادی و صوری است که در آن منافع فردی و به حداکثرسانی سود و بهره‌وری اهمیت دارد. به نظر می‌رسد که برخی از خلل و نقصان‌های پدید آمده در فهم و تحلیل رهبری امام در مقطع براندازی رژیم پیشین و تأسیس و استقرار نظام جدید در ایران، ناشی از عدم ملاحظه عنصر عقیده و ایدئولوژی باشد و اکتفا به آنچه وبر در کاریزما به‌عنوان جاذبه شخصی و ماورائی یافته و برجسته کرده است.

۷. ما در اینجا تنها به لزوم بذل توجه به نقش عقاید اشاره کردیم و متعرض نوعیت و قابلیت‌های آن عقیده در شکل‌دهی به مناسبات کاریزماتیک نشدیم. بدیهی است که ادیان و ایدئولوژی‌های مختلف از این حیث، وضع متفاوتی دارند. دباشی با توضیحاتی ذیل سه ویژگی نشان می‌دهد که عقاید شیعی برای بازتولید کاریزما و تداوم‌بخشی به آن از ظرفیت بالایی برخوردار است:

- نظریه انتقال کاریزمای پیامبر به امامان که چیزی به جز انتقال موروثی مطرح در اقتدار سنتی است؛

- مقاومت در برابر روندهای منجر به نهادینگی و عادی شدن کاریزما که تاریخ پرتنش شیعه مؤید آن است؛

- مخالفتشان با تجزیه اقتدار کاریزماتیک و ادامه مستقل از هم آن در دو حوزه دین و دولت (۱۹۸۹: ۹۷-۱۲۰).

اثر این عقبه اعتقادی و تاریخی را می‌توان به عینه در تجربه پنجاه ساله اخیر ایران مشاهده کرد و علت تمایز و فاصله‌گیری از روایت نوعی وبر را از این پدیده به‌دست آورد.

۸. از دیگر نقصان‌هایی که نظریه وبر را در تحلیل رهبری امام با چالش مواجه کرده، آمیزش‌هایی است که میان گونه‌های سه‌گانه اقتدار رخ داده و کار اطلاق یکی از آنها را به ایشان دشوار ساخته است. وبر البته با توضیحاتی که ذیل نمونه‌های مثالی و تفاوت‌هایش با

۱. مصداق بارز این توجه وبر را باید در کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری (۱۹۵۸) یافت که در آن به تشریح اثر عقاید خاص کالونیستی در زمینه‌سازی برای شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری نوین پرداخته است. او که از حیث اعتنا به همبستگی میان «افکار» و «رفتار» از نظریه پردازانی نظیر مارکس و فروید و پارتو متمایز شده است؛ هیچ‌گاه آن را در سطح کلان اجتماعی تعقیب نکرد و به‌عنوان یک عنصر آگاهی‌بخش و جهت‌دهنده، نظیر آنچه در قالب ایدئولوژی در قرن اخیر به منصفه ظهور رسیده است، مورد بررسی قرار نداد.

مصادیق واقعی آورده، راه گریز از این تنگنا را به دنبال کنندگان نشان داده است؛ با این وصف جا دارد سؤال شود مدل و نظریه‌ای تا بدین حد لغزان و گشاده دست که قادر است با هر مصداق نقص یا نقیضی متساهلانه کنار آید؛ تا چه اندازه مفید و کارآمد خواهد بود و چقدر توان تبیین دارد؟ امام به دلیل داشتن صبغه روحانیت و فقاقت و مرجعیت و حسب برخی از تعبیر وبری^۱، به جهان سنت تعلق دارد و بخشی از مشروعیت و اقتدار منتسبه به او، ناشی از همین عقبه است. پس در باب ایشان ما با یک اقتدار خالص کارزماتیک مواجه نیستیم. از سوی دیگر، ایشان هیچ‌گاه نسبت به دستاوردهای عقل بشری و سازه‌های مدرن برخورد مقابله‌جویانه و سراسر منفی نداشته و عندالافتضاء از آن‌ها هم استفاده کرده و لذا از این طریق نیز کسب اعتبار و مقبولیت نموده است. لذا در عمل ما با یک مشروعیت چندمرجعی و اقتدار چندوجهی مواجهیم. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز خود مصداق بارزی از یک ترکیب بدیع متشکل از عدیل‌های سه‌گانه وبری است. دوره‌شناسی‌ها و جریان‌شناسی‌های صورت گرفته از برهه نیم‌قرنه رهبری دینی در ایران که جلوتر به برخی از آن‌ها اشاره شد هم نتوانسته است این نقصان‌های مفهومی و نظری و بر را رفع نماید.

رهبری در نهضت، رهبری در نظام

یکی از دوگانه‌های جاافتاده در جامعه‌شناسی سیاسی و انقلاب، همین دوگانه نهضت و نظام است که ادبیات آن در ایران با شریعتی شکل گرفته و دنبال شده است. و بر نیز وقتی به زمینه‌های اجتماعی- سیاسی ظهور گونه‌های مشروعیت و اقتدار اشاره می‌کند، گویا آن را پذیرفته و مطمح‌نظر داشته است. از نظر او ساخت‌های سنتی و مدرن، نظام‌های پایدار و قابل دوام روزگار خویش‌اند که با وقفه و میان‌پرده‌هایی از نهضت‌های کارزماتیک مواجه می‌شوند (۱۳۷۴: ۴۴۳-۴۴۵). بنابراین نه می‌شود از یک «نظام کارزماتیک» سخن گفت و سراغ گرفت و نه از یک «نهضت سنتی» یا «نهضت عقلانی»- قانونی». این محدودیت به همان دلیلی است که پیش‌تر هم اشاره کردیم و آن نادیده گرفتن نقش عقاید و ایدئولوژی‌هاست در شکل‌دهی به نهضت و به نظام. اگر این نقیصه در نظریه و بر برطرف شود؛ آن‌گاه بحث «رهبری در نظام» به اندازه «رهبری در نهضت» موضوعیت پیدا خواهد کرد و مقایسه آن‌ها امکان‌پذیر خواهد شد.

۱. و بر خالص‌ترین نوع کاریزما را در پیامبران یافته و ایشان را از این حیث در مقابل روحانیون عصر خویش قرار داده است (پارسونز در و بر ۱۳۷۹: ۴۷-۴۸؛ فروند ۱۳۶۲: ۲۰۶-۲۰۷).

پرسشی که فرضیه دوم ما را شکل داده این است که آیا ظرفیت‌های رهبری دینی محدود و منحصر به دوره‌های اعتراضی و برهه‌های انقلابی است یا قابلیت عبور به مراحل بعد از آن، خصوصاً دوره استقرار و تثبیت نظام جدید را هم دارد؟ در تعقیب این بحث و در گام نخست لازم است معیار، شاخص یا نشانه‌هایی برای تفکیک و تشخیص این دو موقعیت، یعنی نهضت و نظام به دست دهیم. ادوار متعاقب هم در جامعه‌ای که دستخوش یک حرکت انقلابی گردیده و لحظه پیروزی را نیز درک کرده و دولت انقلابی را برپا نموده و نظام جدیدی را طراحی و مراحل استقرار و تثبیت موقعیت خویش را هم طی کرده است، می‌توان به این به شرح از هم تفکیک کرد: فروپاشی نظام پیشین، استقرار نظام جدید و تثبیت نظام.

برهه‌شناسی‌ها به میزان زیادی سلیقه‌ای و کاربردی‌اند و قابلیت قبض و بسط بیش از این را هم دارند و راه برای طرح بدیل‌های دیگر آن نیز باز است؛ اما رایج‌ترین آن ظاهراً همین برهه‌شناسی سه‌گانه است. دوره نخست تمامی جنبش‌های اعتراضی پراکنده تا تبدیل شدن به یک جریان انقلابی گسترده را دربرمی‌گیرد و با نیل به نقطه پیروزی که توأم با سرنگونی قدرت سیاسی و فروپاشی نظام پیشین است به پایان می‌رسد. ظهور دولت انقلابی و تلاش در مسیر تدوین و تصویب قانون اساسی جدید و شکل‌دهی به ارکان برپادارنده نظام طراحی شده در آن، دوره دوم این فرآیند است. دوره سوم با استقرار کامل نظام جدید آغاز می‌شود و ضمن تعقیب اهداف و پیاده‌سازی برنامه‌های خویش، به تثبیت موقعیت خود در سطح ملی و منطقه‌ای و بین‌المللی مبادرت می‌نماید. اگر برای دوره‌های اول و دوم بتوان نقطه پایانی فرض کرد برای دوره سوم نمی‌توان؛ چراکه تابعی است از عملکرد و میزان توفیقات نظام جدید در مقابله با تهدیدات و نیل به اهداف و لذا مثل تمامی رژیم‌های سیاسی مستقل، در یک وضعیت متعارف و در عین حال مشکک به سر می‌برد و به نوعی در نوسان میان قوت و ضعف است. این شرایط برای رژیم‌های برآمده از یک انقلاب به مراتب شکننده‌تر نیز هست. به اعتقاد ما، مناسب‌ترین

۱. پایان دوره استقرار را اگر تدوین و تصویب قانون اساسی جدید بگیریم، آذر ماه ۱۳۵۸ است و اگر شکل‌گیری نهادهای جدید قانونی و کامل شدن ساختارهای جدید سیاسی قرار دهیم، خرداد ۱۳۵۹ است که با تشکیل اولین مجلس قانون‌گذاری، ارکان نظام جمهوری اسلامی در ایران تکمیل شد. برخی هم حاضر شدن رسمی نمایندگان رژیم جدید در نهادهای بین‌المللی را که به معنی به رسمیت‌شناسی جهانی است و در مهر ماه ۱۳۵۹ با سخنرانی شهید رجایی در سازمان ملل اتفاق افتاد، پایان دوره استقرار گرفته‌اند. برای احتیاط بیشتر اما می‌توان یکی دو معیار کیفی را هم بدان افزود: پایان یافتن مخاصمات داخلی و خارجی ناشی از انقلاب؛ فروکش کردن حرارت‌های انقلابی در سیاست‌ها و رویه‌ها. اینها معیارهای معناداری هستند؛ در عین حال دچار این مشکل که پایانی بر این قبیل مخاصمات و حرارت‌های انقلابی متصور نیست؛ مادامی که نظام برآمده از آن یک نظام ایدئولوژیک و آرمانی باشد.

خطی که می‌تواند این سه‌گانه را به دو گانه نهضت و نظام تبدیل کند؛ از انتهای دوره استقرار و ورود به دوره تثبیت می‌گذرد. منضم کردن دوره استقرار به برهه انقلابی و قرار دادن هر دو ذیل برهه نهضت به این دلیل است که التهابات انقلابی و روحیه ایثار و تمایلات آرمان خواهانه هنوز در بین مردم و رهبران و کارگزاران انقلابی رواج دارد و غالب است؛ به علاوه هنوز اجزای نظام جدید کامل نشده و عملیاتی نگردیده‌اند و احتمال واژگونه شدن اوضاع یا به درازا کشیده شدن پروژه استقرار به دلیل کشاکش‌های درونی و فشارهای بیرونی وجود دارد. این مرز جدا کننده در تجربه جمهوری اسلامی با نقطه عطف دیگری نیز همراه شده و بدان برجستگی و تمایز بیشتری بخشیده است و آن، تغییر رهبری است که با رحلت امام و اقدام مجلس خبرگان در شناسایی و معرفی جانشین ایشان به وقوع پیوست. بنابراین در ایران با دو دوره متمایز رهبری مواجهیم که در آن علاوه بر تغییر موقعیت از نهضت به نظام، ایفاگر آن نیز جابجا شده است. اهمیت همزمانی این دو اتفاق به اعتقاد ما به مراتب بیش از چالش جانشینی است که وبر مطرح کرده است. ابعاد جامعه‌شناسانه تری نیز پیدا کرده؛ زیرا عوامل ساختی و اجتماعی در آن بیشتر از واقعه جانشینی ملحوظ نظر قرار گرفته است.

مسئله ما در اینجا همین «استمرار» رهبری دینی است؛ در حالی که ماهیت «کاریماتیک» آن نیز محفوظ مانده است. مدعای ما در باب «استمرار کاریمات» یا سه مانع جدی روبه‌رو است و تا رفع و فصل مقنع آن‌ها، در حد یک گمانه و آرزوی صرف باقی می‌ماند:

۱. خاتمه «نهضت» و وارد شدن به موقعیت «نظام»؛

۲. تخلیه و فروکاهی التهاب و هیجانات انقلابی و تمایل عمومی برای بازگشت به شرایط متعارف؛

۳. رحلت رهبری واجد کاریمات و انتقال این نقش به جانشین او با استفاده از سازوکارهای رسمی و اداری.

وبر به این معضلات گریبانگیر کاریمات و موانع پیشروی آن، واقف بوده و ذیل دو مقوله «روال‌مندی»^۱ و «جانشینی»^۲ به آن‌ها اشاره کرده و آن‌ها را زایل کننده و خاتمه‌بخش مناسبات کاریماتیک دانسته است. ما نیز به وجود واقعیت‌های مذکور به عنوان موانع تداوم مناسبات کاریماتیک اذعان داریم و درعین حال معتقدیم که لزوماً پایان‌بخش آن نیستند یا لااقل در تجربه ایران این‌گونه نبوده‌اند. ریشه تفاوت و اختلاف ما با وبر نیز به آنجا برمی‌گردد که اولاً،

1. Routinization

2. Succession

کاریزما را یک امر صرفاً شخصی دیده است و ما آن را واجد منشأ اعتقادی و ایدئولوژیک؛ ثانیاً، تنها زمینه نشو و نمای آن را موقعیت‌های متلاطم و نهضتی دیده است و ما آن را قابل تسری به موقعیت‌های متعارف و پایدار. شرط و ضامن تسری، اما التزام و پایداری مردم است بر همان عقایدی که در برهه انقلابی، ایدئولوژی خیزش را عرضه می‌کرد و در مقطع نظام و وضعیت متعارف، ایدئولوژی لازم برای دنبال کردن اهداف بلند اجتماعی. در جای دیگری نیز آورده‌ایم که پایان انقلاب و آغاز نظام به معنای خاتمه یافتن کار ایدئولوژی‌ها نیست و ضرورت آن برای انگیزه‌بخشی به فعالیت‌های زیربنایی و جهت‌بخشی به سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه و مقابله با تهدیدات همچنان به قوت خود باقی است.^۱ خصوصاً در نظام‌هایی که به دنبال درانداختن طرحی نو در عالم هستند و در مسیری خلاف جریان عمومی و گفتمان‌های غالب حرکت می‌کنند. پس: ۱. تبدیل شدن نهضت به نظام لزوماً زایل‌کننده کاریزما نیست؛ اگر آن نظام، یک نظام ایدئولوژیک باشد و درصدد که بر آرمان‌های آن انقلاب و فادار بماند.

۲. تمایل عمومی در بازگشت به وضعیت متعارف و دنبال کردن زندگی بر موال عادی، موجب زوال علائق کاریزمایی مردم نخواهد شد؛ اگر بر اعتقاداتی که سرمنشأ این علائق بوده، استوار مانده باشند. باید توجه داشت که ظرفیت دین و اعتقادات دینی برای حضور و همراهی مردم در زندگی عادی و روزمره به مراتب بیش از ایدئولوژی‌های سیاسی است.

۳. با جانشینی و انتقال رسمی سمت رهبری، البته کاریزمای او منتقل نمی‌شود؛ درعین حال مانع از آن نیست که کاریزمای دیگری از نو پدید آید؛ اگر البته آن را منحصر به زمینه نهضتی‌اش ندانیم. آیت‌الله خامنه‌ای در اوآن جانشینی عمدتاً واجد اعتبار رسمی رهبری و وجهت منتقل شده از ناحیه امام بودند؛ اما به تدریج و در عرصه اندیشه و صحنه عمل آن را احیاء نمودند و از نو به دست آوردند. روشن است که این احراز و اکتساب در موقعیتی پس متفاوت از برهه نهضت بوده و عوامل افزون‌تری در آن مداخله کرده است. تشریح و توضیح دقیق این شرایط که آمیزه‌ای از «نظام»، «ایدئولوژی» و «تدبیر» بوده است، نیازمند مجال موسع و مقاله دیگری است و لاجرم به ذکر همین نکته اکتفا می‌کنیم که حاصل آن نوع خاصی از رهبری مرکب است که هیچ نسبت لزوماً مُضاد و حتی کاهنده‌ای در آن میان انواع سه‌گانه وبری برقرار نمی‌کند.

۱. (برای تفصیل بیشتر ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۹۴: ۱۲۹-۱۳۳).

بسط و بقای کاریزما در رهبری دینی

برای اینکه نقص و ایراد نظریه و بر درباره عدم امکان تداوم رهبری کاریزماتیک نشان داده شود؛ باید دو مطلب پیش از آن احراز گردد:

۱. جامعه ایران چند دهه‌ای است که از مرحله نهضت عبور کرده و در موقعیت یک نظام مستقر قرار دارد؛

۲. با اینکه رهبری دینی- سیاسی ایران در دور دوم از مسیر جانشینی و با استفاده از مجاری رسمی بر این مسند نشسته، اما واجد همان ویژگی‌های کاریزماتیک در دوره اول است.

صورت انضمامی‌تر این دو مدعا چنین می‌شود: با وجودی که رهبری آیت‌الله خامنه‌ای در «دوره تثبیت» و در «وضعیت متعارف» قرار دارد و از طریق «جانشینی» و به نحو «قانونی» و «رسمی» به دست آمده؛ اما کاریزماتیک است. این نکته را نیز باید به آن افزود که اثبات شیء نفی‌معدا نمی‌کند. یعنی اثبات کاریزماتیک بودن رهبری ایشان، نافی دیگر جنبه‌ها و پشتوانه‌های مشروعیت‌بخش آن نیست؛ چنانکه درباره امام نیز چنین نبود.

به نقل از وبر آورديم که کاریزما به شخص تعلق می‌گیرد و نه به منصب. به بیان دیگر، یک صفت موهبتی - حلولی یا اکتسابی است و نه انتقالی و انتصابی (۱۳۷۴: ۴۴۶-۴۴۹). به علاوه، وقوع آن و بروزش در مناسبات میان مردم و رهبری، یک فرآیند طبیعی است و نه نقشه طراحی شده و از پیش اراده شده. با این بخش از مدعای وبر می‌توان همراهی داشت و آن را با اندکی تفصیل و افزودن یکی دو تبصره تکمیلی پذیرفت. ماحصل آن اینکه اگر «زمینه‌های اعتقادی»، «شرایط اجتماعی» و «ظرفیت‌های شخصی» ظهور کاریزما فراهم باشد، از نظر وبر، موقعیت‌های سترون نیز پذیرای آن خواهند بود؛ هر چند ممکن است دشوار و دیرپاب‌تر از موقعیت‌های خاص مورد تأکید او باشند.

ذیل بحث برهه‌شناسی از پنجاه ساله اخیر نشان دادیم که دوره دوم رهبری دینی - سیاسی در ایران تماماً در بستر و زمینه‌ای به تحقق رسیده و سپری شده است که می‌توان از آن با عنوان «نظام» یاد کرد. درک صائب و مصدق این بستر مستلزم شناخت دقیق و همه‌جانبه‌تری از ایدئولوژی است و نسبت‌هایی که با نظام برقرار می‌کند. بخشی از اختلاف برداشت‌ها از ایدئولوژی و کارکردهای متفاوت نسبت داده شده به آن، ناشی از نقش دوگانه‌ای است که در تاریخ سیاسی - اجتماعی جوامع بازی کرده است. از یک سو عامل پویایی و تغییرات اجتماعی

بوده است و موتور محرکه نهضت‌ها و ازسوی دیگر، عامل توقف و حفظ ثبات و تحکیم نظام‌های مستقر^۱. حال اگر ایدئولوژی یا دینی ضمن ایفای نقش حمایتی و پشتیبانی‌کننده از یک نظام مقبول، ظرفیت‌های آرمانی و جهت‌بخش خویش را نیز حفظ و دنبال کند؛ موقعیت بدیعی پدید می‌آید که کمتر بدان پرداخته شده است. «نظام آرمانی» مصداقی از همین ترکیب به‌ظاهر متنافر است که می‌تواند ما را به فراتر از دو گانه نهضت و نظام ببرد. در چنین صورتی نظام هم نظیر نهضت، ظرفیت و قابلیت شکل‌دهی به مناسبات کارزماتیک را خواهد داشت. این اتفاق به میزان زیادی در سی ساله اخیر که مقارن با دوره دوم رهبری و تثبیت نظام سیاسی در ایران بوده، به‌وقوع پیوسته است.

کاریزما ربطی به بحث اکثریت یا اقلیت بودن ندارد و تعداد و نرخ جمعیت هوادار هم در آن چندان تعیین‌کننده نیست؛ درعین حال، وقتی از رهبری کارزماتیک یک کشور یا امت سخن می‌گوییم، باید بتوانیم وجود این تلقی و نسبت را در اکثریت مردم آن سامان نشان دهیم؛ بدیهی است که وجود افراد بی‌نظر و مخالف در آن منتفی نیست و بلکه بسیار هم جدی خواهد بود. زیرا اساساً موافقت و مخالفت‌ها که نوعاً در بسترهای ایدئولوژیک، جدی و قطبی هستند؛ طبعاً دامن‌گیر مسئله رهبری نیز خواهد شد.

بهترین راه سنجش عمق و گستردگی مناسبات کارزماتیک، البته پیمایش^۲ است که پس از طراحی و ساخت یک سنجه مناسب و مراجعه به کل جمعیت یا نمونه‌نمایی از آن صورت می‌گیرد. چرا پیمایش و نگرش‌سنجی را مناسب‌ترین راه اندازه‌گیری آن دانستیم؟ چون کاریزما همچنانکه اشاره شد، یک امر سوپراکتیو است و بیش از واجد آن، به قائلان به آن بستگی دارد. از اینکه آیا تاکنون چنین مطالعه‌ای صورت گرفته و روند تغییرات آن رصد شده است یا نه؛ اطلاع دقیقی نیست و پی‌جویی زیادی هم نکرده‌ام؛ درعین حال معتقدم ضروری است و منشأ آثار فراوان. چراکه از طریق ردیابی عوامل دخیل در تغییرات رخ داده در دو سوی ماجرا، یعنی در جانب رهبری و جانب مردم، علل کاهنده یا فزاینده آن شناسایی خواهند شد و امکان مداخله و کنترل آن‌ها فراهم می‌شود. عامل اصلی تأثیرگذار به اعتقاد ما، چیزی جز فرآیندهای «عرفی‌شدن» دین و فرد و جامعه نیست. این مقوله به مراتب بیش از پدیده «روال‌مندی» که وبر بر آن تأکید داشت؛ قادر است تغییرات رخ داده در این مناسبات را تبیین نماید.

۱. (برای بحثی تفصیلی در این باره ر.ک: شجاعی‌زندانی ۱۳۹۴: پیشگفتار دوم).

عرفی شدن موجب از دست رفتن وجه متعالی و عقبایی دین است از یک سو؛ و در سوی دیگر، دست شستن از جنبه ایدئولوژیک آن است. فرآیندی که با مقابل نشانی میان این دو جنبه آغاز می شود و در وهله نخست، یکی را به ازای دیگری، طرد می کند و در مرحله بعدی، دومی را نیز ترک خواهد گفت. روال مندی و بر را هم شاید بتوان در برداشتی خاص، به معنی تن دادن به روزمرگی گرفت و مشغولیت تام به اینجا و اکنون^۱.

در فقدان داده های لازم برای تشخیص چند و چون مناسبات کاریزماتیک و روند تغییرات آن در دوره دوم رهبری، ناگزیر باید سراغ برخی از شواهد و قرائن رفت؛ با اذعان به اینکه این قبیل شواهد نمی توانند از اتقان لازم برخوردار باشند و آن را تکافو کنند. ما در اینجا به جای نشان دادن شواهدی از وجاهت و محبوبیت رهبری در میان مردم، به ترسیم شرایطی می پردازیم که وجود آن فی نفسه می تواند مؤید برقرار بودن مناسبات کاریزماتیک باشد. این را بدان رو ترجیح دادیم که محاجه در بود و نبود «شرایط»، محصل تر از چون و چرا در کم و کیف «شواهد» است. تفاوت نظام های ایدئولوژیک خود آگاه با غیر آن^۲ در اتکاء و اعتنائشان به دو امر است: «اصولی» که بر پایه آن شکل گرفته اند و «اهداف» و آرمان های بلندی که مطرح و مجدانه دنبال می کنند. میزان و اندازه ایدئولوژیک بودن یا ایدئولوژیک ماندنشان هم تابعی است از اعتناء و اصراری که نسبت به این دو از خود نشان می دهند. این به معنی فراتر رفتن از دغدغه «بقا» و «رفاه» است. حداقل مسئله مشترکی که همه نظام های مستقر به نوعی با آن درگیرند؛ صرف نظر از اینکه از چه منشأ و خاستگاه و پشتوانه ای برخوردار بوده باشند. آنچه نظام های مورد نظر ما را از انواع دیگرش متمایز و در گیر برخی صعوبات می سازد؛ دغدغه های اضافی ناشی از ملاحظات ایدئولوژیک آنهاست. ایدئولوژی در این نظام ها، هم منشأ بروز مضایق است و هم رافع آنها. مقاومت و صبوری مردم و متولیان در این موقعیت ها غالباً از نوع فعال و انتخاب گرانه است و با تحمل های ناگزیر و از سر ناچاری که نوعاً در شرایط متعارف عارض می شود، تفاوت اساسی دارد. این وضع و صورت نظام و جامعه ما ایران در برهه پس از استقرار و تثبیت نظام بوده است.

۱. برای بحثی درباره دچار شدن به روزمرگی و اکتفای به اینجا و اکنون به عنوان نشانه های عرفی شدن (ر.ک: شجاعی زندانی ۱۳۹۴: ۴۲۶).

۲. افزودن پسوند «خود آگاه» به ترکیب نظام های ایدئولوژیک از آن رو ضرورت یافت که اساساً هیچ نظام و دولت غیر ایدئولوژیکی متصور و ممکن نیست. نظام های مستقر تماماً متکی به یک پشتوانه فلسفی و مرامی اند با این تفاوت که در برخی حقیقی و خود آگاه و فعال است و در برخی دیگر ساختگی و ناخود آگاه و غیر فعال. (برای تفصیل بیشتر ر.ک: شجاعی زندانی ۱۳۹۴: گفتار سوم). به علاوه این پسوند آن را از آن دسته از عقایدی که منشأ بروز تحولاتی خلاف انتظار و قصد نشده بوده اند، نظیر آنچه و بر در پروتستانیزم دیده بود، مجزا می کند.

فشارهایی که در این دوره بر جمهوری اسلامی وارد شده به مراتب بیشتر و پیچیده‌تر از دوره‌ی ماقبل از آن، یعنی برهه‌ی انقلابی بوده؛ در حالی که شور و هیجان انقلابی مردم و مسئولین نیز بسیار کمتر از آن ادوار است. نقش رهبری در این موقعیت و در سی ساله‌ی اخیر، حفظ خودآگاهی اعتقادی بوده و تقویت روحیه‌ی جهادی و مقاومت فعال در مردم و مسئولین. شرط توفیق آن‌ها نیز وجود مناسبات کارزماتیک در این میانه است.

به فعلیت رسیدن حقیقی و نه تشریفاتی رهبری در ساختار سیاسی ایران، با اینکه جایگاه و اختیاراتش در قانون آمده و بر نقش آن در صیانت از اصول و ارزش‌های دینی تصریح شده، همواره منوط به تحصیل مقبولیت و محبوبیتی از جنس کارزماتیک است. بروز و ظهور آن نیز در غیاب شرایط نهضتی و التهاب و هیجانات انقلابی نیز تقریباً غیرممکن و غیرقابل تصور است؛ مگر پای اعتقادات دینی مشترک در میان باشد. جنبه‌ای که در نظریه‌ی وبر نادیده گرفته شده است. بها دادن به سویه‌ی قائلان در بحث کاریزما، همچنانکه آمد به معنای یک سویه و برساختی قلمداد کردن آن نیست. خصوصاً در عصری که سطح آگاهی مردم بسی بالا رفته است و رقبایی متعدد و میدانی باز و کارسازی‌های فراوان در آن جریان دارد. در چنین شرایطی اگر قابلیت‌های چشمگیر و ویژگی‌های ممتاز و از همه مهم‌تر، صداقت و اخلاص لازم در سویه‌ی دیگر، یعنی در واجد آن نباشد؛ آن مقبولیت و محبوبیت پدید نخواهد آمد و اگر بر پشتوانه‌های اعتقادی محکم و متقنی استوار نباشند نیز آن مناسبات به تحقق نخواهد رسید یا تداوم پیدا نخواهد کرد. از نشانه‌های دیگر وجود آن، شکل‌گیری دوگانه «نظام پایدار» و «دولت‌های متغیر» است که در ایران جایگزین دوگانه‌ی نهضت و نظام شده و حفظ و بقای عنصر نهضتی را در جمهوری اسلامی به مثابه یک نظام مستقر میسر ساخته است. این را می‌توان از بررسی دقیق‌تر نسبت متفاوتی که مردم با هر یک از این دو جایگاه برقرار می‌کنند، به‌دست آورد. آنچه ویر از آن با عنوان اقتدار عقلانی - قانونی محض یاد کرده و جایگزین اقتدار کارزماتیک در دوره‌ی جانشینی و موقعیت‌های متعارف دانسته، عمدتاً در مناصب متغیر برآمده از انتخاب ادواری و مستقیم مردم بازتولید می‌شود. نوع محبوبیت و انتظارات و مناسباتی که مردم با این بخش‌ها دارند و برقرار می‌کنند، تفاوت‌های مهمی با تلقی‌اشان از رهبری دارد و لذا نمی‌توان آن دو را به راحتی ذیل همان نوع از اقتدار بُرد و تعریف کرد.

این تفاوت را همچنین می‌توان از طریق بررسی کیفی و کمی پایگاه اجتماعی رهبری و مقایسه‌ی آن با پایگاه اجتماعی دولت‌هایی که در ادوار مختلف از مردم رأی گرفته و بر مسند ریاست نشسته‌اند، به‌دست آورد. منظور از تفاوت‌های کمی آن دو معلوم است؛ هر چند هیچ‌گاه

مورد سنجش سراسری و آماری قرار نگرفته. تفاوت‌های کیفی را نیز باید در همان عمق وفاداری و دوام آن از یک سو و گونه‌شناسی هواداران و انگیزه‌های هواداری ایشان در سوی دیگر جست. نوعیت این اقشار اگر بررسی شوند، نشان می‌دهد که مناسب و مستعدترین رستگانه مناسبات کاریز ماتیک هستند.

از مبین‌های دیگری که می‌توان در بررسی و احراز ماهیت کاریز ماتیک رهبری مورد اشاره قرار داد، موضوع جایگاه قانونی یا فراقانونی رهبری است که همچون یک مسئله حل نشده در جمهوری اسلامی باقی مانده است. با اینکه جایگاه، وظایف و اختیارات رهبری به عنوان «ولی امر» و «امام امت» در قانون اساسی آمده است^۱ و امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای نیز به دفعات بر تابع قانون بودن رهبری تأکید و تصریح داشته‌اند؛^۲ اما پیچیدگی‌های نهفته در آن هنوز رفع نشده است و ظرفیت بالایی برای فوق قانون‌شماری آن وجود دارد. به نظر می‌رسد علت آن را بیش از هر چیز باید در ماهیت این پدیده جست. «رهبری دینی» به دلیل بنیان‌های مشروعیتش که چند پایه است (شجاعی‌زند^۳ ۱۳۹۴) و دامنه نفوذ و اعتبارش در فراتر از مرزهای ملی، به اضافه سابقه تاریخی خاصش در شیعه که غالباً بیرون از اطرار دولت‌ها بوده و عمل کرده، به میزان زیادی مستعد قبول چنین ماهیتی است. این را بیفزایید به شرایط خاصی که نوعاً بر نظام‌های ایدئولوژیک به دلیل حرکت‌های خلاف جریانشان عارض است و رهبری را وادار می‌کند تا به برخی مداخلات خارج از چهارچوب و مبتنی بر مصالح عام دین و ملاحظات کلان اجتماعی عمل نماید.^۳

۱. (ر.ک: به اصول ۵، ۵۷، ۱۱۰، ۱۱۲ و ۱۷۷ قانون اساسی. اگر در اصل ۱۰۷ قانون اساسی تصریح شده که: «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است»، مربوط به حقوق فردی ایشان است و دخلی به اختیارات قانونی یا فراقانونی ایشان ندارد).

۲. تصریحات آیت‌الله خامنه‌ای در این باره جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد. در جایی فرموده‌اند که: «یک جمله‌ای را امام بیان کردند: ولایت مطلقه فقیه. یک عده‌ای با مغالطه خواستند این قضیه را به نحوی مشوب کنند و یک معنای غلط و تفسیر غلطی بدهند. گفتند: معنای ولایت مطلقه این است که رهبری در نظام جمهوری اسلامی، مطلق از همه قوانین است؛ مثل یک اسب مهار کننده شده‌ای، هر جا بخواهد، هر کار بخواهد، می‌تواند بکند. مسئله این نبود؛ این نیست. امام بزرگوار خودش از همه بیشتر به رعایت قوانین، به رعایت اصول، به رعایت مبانی، به رعایت جزئیات احکام شرعی مقید بود و این وظیفه رهبری است» (۲۴ مهر ۱۳۹۰).

«بعضی‌ها خیال می‌کنند که این ولایت مطلقه فقیه که در قانون اساسی آمده، معنایش این است که رهبری مطلق‌العنان است و هر کار که دلش بخواهد، می‌تواند بکند. معنای ولایت مطلقه این نیست. رهبری بایستی موبه‌مو قوانین را اجرا کند و به آن‌ها احترام بگذارد» (۲۶ آذر ۱۳۸۲).

۳. «رهبری، یک مدیریت کلان ارزشی است. همین طور که اشاره کردم، گاهی اوقات فشارها، مضیقه‌ها و ضرورت‌ها مدیریت‌های گوناگون را به بعضی از انعطاف‌های غیر لازم یا غیر جائز وادار می‌کند؛ رهبری بایستی ←

نتیجه گیری

مسئله‌ای که با فعال‌گری و نقش‌آفرینی دین در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی پدید آمده بود؛ به تبع پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و برپایی حکومت دینی به اوج خود رسید؛ زیرا علاوه بر تغییر وضعیت جامعه از «نهضت» به «نظام»، زمینه‌های دگرگونی در مناسبات رهبری دینی با مردم را نیز فراهم آورد و «اقتدار سیاسی» را به «نفوذ اجتماعی» پیش از آن موجود، منضم کرد. مسئله اخیر وقتی بغرنج‌تر شد که بخشی از ایده‌ها و پیش‌بینی‌های مطرح درباره رهبران کاریزماتیک در این تجربه بدیع، نقض و ابطال گشت و ناظران و نظریه‌پردازان عرصه دین و سیاست را به تجدیدنظرهای اساسی در آن‌ها وادار ساخت.

از مرور و بررسی تاریخ نیم‌قرن اخیر ایران چنین به دست می‌آید که رهبری دینی در تجربه اسلام شیعی، واجد مشخصات و ویژگی‌هایی است که به راحتی در قالب نظریات پیش از این مطرح درباره اقتدار قرار نمی‌گیرد و ظرفیت‌های آن بسی فراتر از نقش‌آفرینی در دوره‌های اعتراضی و برهه‌های انقلابی است و می‌تواند در دوره‌های استقرار و تثبیت نظام نیز به کار آید و کارآمد باشد. به علاوه قادر است ماهیت کاریزماتیک‌اش را در «موقعیت‌های متعارف»، در «نقش‌های رسمی و قانونی» و در «مرحله جانشینی» نیز حفظ کند و تدام بخشد.

وارسی به منظور اخذ تأییدات مقنع به صوب این مدعیات، مسیر اصلی مقاله بود که در سه فراز با عنوان «ظرفیت‌های نظریه کاریزما»، «رهبری در نهضت و در نظام» و بالاخره «بسط و بقای کاریزما در رهبری دینی» دنبال شد. صورت موجز و نتایج حاصل از شواهد و براین ارائه شده بدین شرح است:

۱. از ممیزات رهبری دینی در تجربه اخیر ایران، با تمام قرابت‌هایش با نمونه مثالی و بر از کاریزما، ویژگی «ترکیبی» آن است و لذا قابل اندراج ذیل هیچ‌یک از گونه‌های اقتدار و مشروعیت او به نحو خالص نیست. به علاوه برجسته‌بودن عنصر «اعتقادات» و «ارزش‌ها» در آن است. همان جنبه‌ای که در نظریه و بر درباره منشأ کاریزما مغفول مانده است. این عامل همچنانکه در توضیحات تفصیلی ذیل آن آمده، می‌تواند هم علت محدثه و هم علت مبقیه آن باشد و مشکلات و ابهامات مربوط به ناپایداری کاریزما در مرحله جانشینی و با تغییر موقعیت از نهضت

→ مراقب باشد، نگذارد چنین اتفاقی بیفتد... مسئولین در بخش‌های مختلف، مسئولیت‌های مشخصی دارند... خیلی از تصمیم‌ها... ممکن است گرفته شود، رهبری قبول هم نداشته باشد؛ اما دخالت نمی‌کند. مسئولینی دارد؛ مسئولینش باید عمل کنند. بله، آنجایی که اتخاذ یک سیاستی منتهی خواهد شد به کج شدن راه انقلاب؛ رهبری مسئولیت پیدا می‌کند. در تصمیم و عمل رهبری باید عقلانیت در خدمت اصول قرار بگیرد؛ واقع‌بینی در خدمت آرمان‌گرایی‌ها قرار بگیرد (بیانات آیت‌الله خامنه‌ای ۲۴ مهر ۱۳۹۰).

به نظام را نیز برطرف نماید. قابلیت مذکور در آن دسته از عقایدی که از ظرفیت‌های بیشتری برخوردارند، به مراتب افزون‌تر نیز هست.

۲. امکان حفظ و بقای کاریزما در تجربه ایران که کار نهضت‌اش به برپایی حکومت و استقرار نظام جدید کشیده و واقعه ابدال و جانشینی رهبری نیز در آن از یک مجرای قانونی رقم خورده، همواره در مظان تردید بوده است. آنچه آن را از حیث نظری توجیه و تا حدی مرتفع می‌نمود، همان عنصر اعتقادی بوده که قادر است هم شکاف میان نهضت و نظام را از مجرای «نظام آرمانی» برطرف نماید و هم به‌جای فرض نامیسر انتقال کاریزما به جانشین، به ظهور کاریزمای جدیدی بیندیشد که از همان مبانی و خاستگاه برخاسته است.

۳. صورت انضمامی مدعایی که به لحاظ نظری از آن دفاع شد، این است که: رهبری آیت‌الله خامنه‌ای در «دوره تثبیت» و در «وضعیت متعارف» قرار دارد و از طریق «جانشینی» و به نحو «قانونی» و «رسمی» به دست آمده و در عین حال، کاریزماتیک است. رهبری کاریزماتیک در رأس یک نظام مستقر و در یک وضعیت متعارف البته یک واقعه بعید و نامنتظر به نظر می‌رسیده است و این نیز بیش از هر چیز ناشی از هژمونی نظریات کلاسیک و برداشت‌های جا افتاده در این باب است. تلاش ما در این فراز نشان داد که این وضعیت به‌ظاهر متعارض نما را می‌توان با جلوه‌هایی از وجود یک نظام آرمانی و شواهدی از صبغه کاریزماتیک رهبری در دوره دوم آن مرتفع ساخت.

منابع

- بشیریه، حسین. (۱۳۸۱) *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران (دوره جمهوری اسلامی)*، تهران: نگاه معاصر.
- بیانات آیت‌الله خامنه‌ای. (۱۳۹۰/مهر/۲۴)
- حاضری، علی محمد. (۱۳۷۷) «ارزیابی نظریه کاریزما در تطبیق با واقعیت انقلاب اسلامی ایران»، *فصلنامه مدرس علوم انسانی*، شماره ۸، صص ۲۱-۳۶.
- حجاریان، سعید. (بهار ۱۳۷۳) «نگاهی به مسئله مشروعیت»، *فصلنامه راهبرد*، شماره ۳.
- _____ (۱۳۷۷) «بررسی نظریه‌های رهبری انقلابی با تکیه بر رهبری امام خمینی» *پژوهشنامه متین*، شماره ۱، صص ۴۴۳-۴۵۴.
- _____ (۱۳۸۰) *عرفی شدن دین در سپهر سیاست: از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، تهران: طرح نو.

- حسینی، حسین و حسین بشیریه. (زمستان ۱۳۷۸) «فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷-۱۳۵۶)»، *فصلنامه مدرس علوم انسانی*، شماره ۱۳.
- دوورژه، موریس. (۱۳۵۸) *جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: نشر جاویدان.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۷۶) *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، تهران: نشر تبیان.
- _____ (۱۳۸۸) *جامعه‌شناسی دین*، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۹) «خاتمه انقلاب»، *پژوهشنامه متین*، سال ۱۲، شماره ۴۹، صص ۳۹-۵۵.
- _____ (الف) (۱۳۹۴) *دین در زمانه و زمینه مدرن*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (پ) (۱۳۹۴) «رویارویی اسلام و لیبرالیسم در روآوری به دموکراسی»، *فصلنامه راهبرد*، سال ۲۴، شماره ۷۷، صص ۲۴۳-۲۷۴.
- شیمل، آن‌ماری. (۱۳۷۶) *درآمدی بر اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صالح‌پور، جهانگیر. (۱۳۷۸) «امام‌خمينی فقيه دوران گذار: از فقه جواهری تا فقه المصلحه» *ماهنامه کيان*، شماره ۴۶، صص ۲۶-۳۷.
- فروند، ژولین. (۱۳۶۲) *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر نیکان.
- فوکو، میشل. (۱۳۷۷) *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی‌همدانی، تهران: نشر هرمس.
- کالینیکوس آلکس. (۱۳۸۵) *درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی*، ترجمه اکبر معصومی‌بیگی، تهران: نشر آگه.
- وبر، ماکس و دیگران. (۱۳۷۹) *عقلانیت و آزادی: مقالاتی از ماکس وبر*، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: نشر کتاب هرمس، چاپ اول.
- وبر، ماکس. (۱۳۷۱) *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت.
- _____ (۱۳۷۴) *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: نشر مولی.
- Dabashi, Hamid. (1989) *Authority in Islam, from the Rise of Mohammad to the Establishment of the Umayyads*, USA: New Bruswik. Transaction Publishers.
- Kalberg, Stephen. (1980) "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *The American Journal of Sociology*, (Vol. 85 No. 5) (pp: 1145-1179).
- Weber, Max. (1904 org.1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Trans. T. Parsons. New York: Scribner.

- ————. (1970) "Politics as vocation", in H. H. Gerth and C. W. Mills (eds.) From Max Weber. London: Routledge & Kegan Paul. (pp:77-78).

- ————. (1922 org.1978) *Economy & Society*, Edited by G. Roth & C. Wittich, Berkeley: university of California press.

