

ماهیت رهبری امام خمینی علیه السلام در نظریه علامه شهید مطهری علیه السلام

* عباس کشاورز شکری

** زاهد غفاری

*** مهدی جمشیدی

چکیده

مقاله در پی اثبات این است که رهبری امام خمینی، مبتنی بر نظریه رهبری کاریزمایی «ماکس وبر» نیست، بلکه از الگوی نظری دیگری نشئت گرفته است که در این بحث با تکیه بر آرای علامه مطهری بیان شده است. در بخش اول، ماهیت رهبری پیامبران الهی در پرتو ابطال نظریه رهبری کاریزمایی روشن شده است. در بخش دوم نیز، ماهیت رهبری امام خمینی در قالب شناخت علل گراییدن توده های مردم به ایشان بیان شده است. در پایان نیز علت اصلی گرایش مردم ایران به امام خمینی، انطباق و اتصال ایشان با فرهنگ اسلامی - شیعی و نه ویژگی های فردی و خودبنیاد وی بیان شده است.

واژگان کلیدی

رهبری کاریزمایی، کنش عاطفی، عقلانیت، خود معیار انگاری، فرهنگ اسلامی - شیعی، روحانیت، مرجعیت.

keshavarz@shahed.ac.ir

z_ghafari@yahoo.com

m.jamshidi.60@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۷

*. استادیار دانشگاه شاهد.

** استادیار دانشگاه شاهد.

*** کارشناس ارشد جامعه شناسی انقلاب اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۱۵

مقدمه

بدون شک، انقلاب اسلامی ایران، با فهم حقیقت و چگونگی رهبری امام خمینی علیه السلام در این انقلاب و علل گرایش مردم ایران به ایشان، پیوند و ارتباطی مستحکم دارد. از این رو، بیشتر تحلیل‌گران و اندیشمندی که به تحلیل و تعلیل انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند، درباره نقش علی و منزلت اجتماعی امام خمینی علیه السلام نیز اظهار نظر کرده‌اند. یکی از چارچوب‌های نظری پرکاربرد برای فهم رهبری امام خمینی علیه السلام در جریان انقلاب اسلامی، نظریه «رهبری کاریزمایی» ماکس وبر است، به طوری که بسیاری از تحلیل‌گران سیاسی و اجتماعی معتقدند امام خمینی علیه السلام به سبب برخورداری از ویژگی‌های شخصیتی کاریزمایی، توانست به رهبری مطلق انقلاب اسلامی ایران دست یابد و مردم ایران را به گونه‌ای وصف‌ناپذیر و گسترده، شیفته خود سازد.

به منظور درک دقیق چیستی رهبری کاریزمایی در اندیشه وبر، در گام نخست باید سایر گونه‌های اقتدار و رهبری را که وی بر شمرده است، معرفی کنیم. ماکس وبر در کتاب «اقتصاد و جامعه»، به جامعه‌شناسی سیاسی و مقوله اقتدار پرداخته و به انواع آن اشاره کرده است. (وبر، ۱۳۸۴: ۳۱۲ و ۳۱۳)

۱. اقتدار عقلایی: بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال اقتدار کسانی که این مقررات، آنان را بر اعمال اقتدار فراخوانده، مبتنی است.

۲. اقتدار سنتی: بر اعتقاد متداول به تقدس سنت‌هایی مبتنی است که از گذشته اعتبار داشته‌اند و به کسانی که این سنت‌ها، آنان را مأمور و مجاز به اعمال اقتدار می‌کند، مشروعیت می‌بخشد.

۳. اقتدار کاریزمایی: بر فرمان‌برداری غیرعادی و استثنایی از یک فرد به دلیل تقدس، قهرمان یا سرمشق بودنش و نیز فرمان‌برداری از نظامی که او ایجاد کرده یا به شکل وحی بر او نازل شده، مبتنی است.

وبر درباره اقتدار کاریزمایی می‌نویسد:

واژه کاریزما برای خصوصیت ویژه شخصیت یک فرد که به سبب همین ویژگی از افراد عادی جدا انگاشته می‌شود، و به عنوان کسی که صاحب توانایی‌ها یا

خصوصیات فوق طبیعی، فوق انسانی، یا حداقل استثنایی است، به کار می‌رود. این ویژگی‌ها بدان گونه‌اند که برای افراد عادی قابل دسترس نیستند، بلکه منشأ آنها الهی یا منحصر به فرد است و بر این اساس، فرد مورد نظر به‌عنوان رهبر تلقی می‌شود. (همان: ۴۵۴ و ۴۵۵)

وی رهبری «پیامبران الهی» را نیز در این گروه قرار می‌دهد و آنها را نوعی رهبر کاریزمایی می‌انگارد (همان: ۴۵۵) و ادعا می‌کند که «پدیده کاریزما در شکل خالصش، اغلب در حیطه‌های مذهبی به چشم می‌خورد». (همان: ۴۹۱)

ولی علامه مطهری، رهبری امام خمینی علیه السلام در انقلاب اسلامی را «پیامبرگونه» توصیف کرده و آن را از نوع رهبری پیامبران الهی دانسته است. از این رو، ابتدا باید درک و دریافتی از ماهیت رهبری پیامبران الهی به دست آوریم و سپس به سراغ فهم ماهیت رهبری امام خمینی علیه السلام که در ذیل آنها قرار می‌گیرد، برویم. بنابراین، در بخش اول از دو زاویه به رهبری پیامبران الهی نگریسته‌ایم و ناکارآمدی نظریه رهبری کاریزمایی را در زمینه تبیین آن روشن ساخته‌ایم. در بخش دوم، رهبری امام خمینی علیه السلام را بررسی کرده‌ایم.

انکشاف ماهیت رهبری پیامبران الهی (در پرتو ابطال نظریه رهبری کاریزمایی)

۱. عقلانیت‌گریزی یا عقلانیت‌گرایی

نظریه اول: 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». (همان: ۴۵۶) روابط در این گونه از اقتدار، بر «احساس» تکیه دارد (همان) و «شدیداً شخصی» است. (همان: ۴۶۰) این روابط و علایق 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 وبر بر هویت هیجانی و عاطفی این نوع اقتدار تأکید می‌کند و می‌نویسد: «این ایمان، مولود شور و شرایط اضطراری است»؛ (همان: ۴۹۵) «سیادت کاریزمایی، مولود وضعیت اضطراری و شور و هیجان پیروان در شرایط غیرعادی است». (همان: ۴۹۸) از این رو، او به عقلانیت‌گریزی رهبر کاریزمایی حکم می‌دهد و چنین

می‌نگارد: «سیادت کاریزمایی به‌طور اخص، غیرعقلانی است». (همان: ۴۵۸) در واقع می‌توان گفت وبر، اقتدار کاریزمایی را ناشی از «کنش عاطفی» می‌داند. او کنش‌های اجتماعی را به چهار دسته تقسیم می‌کند: (همان: ۵۴ - ۵۱)

یک. کنش عقلایی هدفمند: گرایش به مجموعه‌ای از اهداف مشخص فردی است؛ به‌صورتی که هدف، ابزار و نتایج ثانوی آن همگی به شکل عقلایی در نظر گرفته و سنجیده شده باشد.

دو. کنش عقلایی ارزشی: اعتقاد آگاهانه به ارزش یک رفتار اخلاقی، زیبایی‌شناختی، مذهبی و غیره است که فارغ از هرگونه چشم‌اندازی برای موفقیت بیرونی است و فقط به سبب خودش وجود دارد. از این رو، فقط در انتخاب ابزار است که یک کنش عقلایی، به مجموعه‌ای از اهداف معین شخص معطوف می‌گردد، وگرنه خود اهداف به دلیل ارزشی بودن غیرعقلانی‌اند. در تلقی وبر، «ارزش‌ها» اموری غیرعقلانی، استدلال‌ناپذیر و دلخواهانه هستند، اما «دانش»، از واقعیت خارجی حکایت می‌کند. (آرون، ۱۳۸۱: ۵۹۳) برخلاف دیدگاه وبر، همه ارزش‌ها، امور سلیقه‌ای و شخصی نیستند. باورها و ارزش‌های اسلامی که در کتاب و سنت ریشه دارند، قضایایی «واقع‌نما» و کاشف از «مصلح و مفاسد نفس‌الامری و حقیقی» هستند؛ زیرا کاملاً از ناحیه عقل تأیید می‌شوند. از این رو، انسان در سایه باورها و ارزش‌های یادشده، به کمال و سعادت نایل می‌شود یا به حقایق درباره انسان، جامعه، تاریخ و هستی دست می‌یابد. وبر، از نمونه‌های این جهت‌گیری، به کنش اشخاصی اشاره می‌کند که بدون توجه به زیان‌های فردی و به دلایلی چون دعوت مذهبی، وظیفه، شرف و وفاداری شخصی، ملزم به عملی کردن یک اعتقاد باشند.

سوم. کنش سنتی: حاصل گرایش به سنت است که از طریق عادات طولانی‌مدت ایجاد می‌شود.

چهارم. کنش عاطفی: ناشی از تمایلات خاص و وضعیت احساسی شخص است. اقتدار کاریزمایی بر پایه کنش عاطفی استوار است؛ زیرا عاری از هرگونه عقلانیتی، تنها بر «اعتمادی بی‌چون و چرا به شخص رهبر» متکی است. (فرون، ۱۳۸۳: ۲۲۰)

نظریه دوم: از نظر شهیدمطهری، کنش‌های انسان دو گونه است: (مطهری، ۱۳۸۸: ۴۹ - ۴۷) یک. کنش‌های التذادی: همان فعالیت‌های ساده‌ای است که انسان تحت تأثیر مستقیم

«غریزه و طبیعت» یا «عادت» - که طبیعت ثانوی هستند - برای رسیدن به یک لذت یا فرار از یک رنج انجام می‌دهد.

در مقایسه با تقسیم‌بندی وبر از کنش‌ها، «کنش عاطفی» از آن جهت که از طبیعت بشر برمی‌خیزد و «کنش سنتی» به لحاظ مبتنی بودن بر عادات فرهنگی و هنجارهای تثبیت‌شده، در این گروه قرار می‌گیرند.

دو. کنش‌های تدبیری: انسان به حکم «عقل» و «اراده»، به دلیل مصلحتی که در انجام یا ترک عملی می‌بیند، آنها را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند؛ یعنی علت غایی و نیروی محرک و برانگیزاننده انسان، «مصلحت» است نه «لذت». لذت را طبیعت تشخیص می‌دهد و مصلحت را عقل. لذت، برانگیزاننده میل است و مصلحت، برانگیزاننده اراده.

اما نکته مهم این است که صرف وجود عقلانیت در کنش‌های تدبیری، موجب مطلوبیت آنها نمی‌شود، بلکه شرط دیگری نیز لازم است:

فعالیت تدبیری فرضاً به اوج کمال خود برسد، برای انسانی شدن فعالیت‌های انسانی کافی نیست. فعالیت تدبیری انسان، شرط لازم انسانیت است؛ زیرا نیمی از انسانیت انسان را عقل و علم و آگاهی و تدبیر او تشکیل می‌دهد، اما شرط کافی نیست. فعالیت انسانی آنگاه انسانی است که علاوه بر عقلانی بودن و ارادی بودن، در جهت گرایش‌های عالی انسانیت باشد و لاقلاً با گرایش‌های عالی در تضاد نباشد، و الاً جنایت‌آمیزترین فعالیت‌های بشری، احیاناً با تدبیرها و تیزهوشی‌ها و مآل‌اندیشی‌ها و طرح‌ریزی‌ها و تئوری‌سازی‌ها صورت می‌گیرد. (همان: ۵۰ و ۵۱)

«کنش عقلانی معطوف به هدف» و «کنش عقلانی معطوف به ارزش» در نظام فکری وبر، همسان «کنش‌های تدبیری» هستند؛ با این تفاوت که وبر، عقلانیت را در قلمرو «حساب‌گری‌های مادی و روزمره انسانی» محدود می‌سازد و «ارزش‌های انسانی» را نامعقول و سلیقه‌ای قلمداد می‌کند.

استاد مطهری تأکید می‌کند که انسان هر اندازه از ناحیه عقل و اراده، تکامل یافته‌تر باشد، فعالیت‌هایش بیشتر تدبیری است تا التذادی، و هر اندازه به افق حیوانیت نزدیک‌تر باشد، فعالیت‌هایش بیشتر التذادی است تا تدبیری؛ زیرا همه فعالیت‌های حیوان، التذادی است.

بنابراین، چنانچه گرایش توده‌های مردم به یک رهبری دینی را نوعی «کنش عاطفی» قلمداد کنیم، در حقیقت، همراه با زدودن «عقلانیت» از این کنش جمعی، آن را در حد یک «کنش التذادی و حیوانی» فروکاسته‌ایم؛ حال آنکه این کنش از «طرح‌ریزی عقلایی» در امتداد «گرایش‌های عالی معنوی و الهی» انسان حکایت می‌کند. برخلاف اینکه وبر، گرایش مردم را به انبیا الهی، «کنش عاطفی» می‌پندارد، این گرایش بر دو مقوله «عقلانیت» و «فطرت» مبتنی است؛ بدین معنا که گرایش انسان‌ها به «دین الهی»، از یک سو پس از اتمام حجت عقلی بر آنها از طریق عرضه «معجزه» و «دلایل عقلی» از سوی پیامبران الهی صورت می‌پذیرد و از سوی دیگر، پاسخی به نیازهای اصیل «فطرت الهی» انسان است. از این رو، این کنش نه فارغ از عقل‌ورزی است و نه ناشی از غرایز و تمایلات نازل حیوانی.

شهید مطهری، «جهان‌بینی اسلامی» را مبتنی بر عقلانیت معرفی کرده، می‌نویسد:

در برخی مذاهب مانند اسلام، جهان‌شناسی مذهبی در متن مذهب، رنگ فلسفی یعنی رنگ استدلالی به خود گرفته است و بر مسائلی که عرضه شده است با تکیه بر عقل، استدلال و اقامه برهان شده است. از این رو، جهان‌بینی اسلامی در عین حال یک جهان‌بینی عقلانی و فلسفی است. (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۱۵)

ماکس وبر پنداشته است که چون رهبری انبیا الهی بر پایه «معجزه» استقرار یافته و معجزه نیز امری غیرعقلانی است، اقتدار پیامبران از تمکین عاطفی و احساسی توده‌های مردم برمی‌خیزد، نه از عقلانیت و منطق انسانی آنها. اما قرآن کریم، معجزات انبیا را «دلیل قاطع» و «حجت مسلم عقلی و منطقی» بر صدق مدعای آورنده آنها برشمرده و تقاضای مردم را از پیامبران که بدون «آیت» و «بیّنه» تسلیم نمی‌شدند، تقاضایی معقول و منطقی دانسته و معجزه را «برهان» معرفی کرده است. (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۷۳) هر پیامبری که از جانب خدا مبعوث می‌شود، از قدرت و نیرویی خارق‌العاده برخوردار است و با آن قدرت خارق‌العاده، یک یا چند اثر مافوق قدرت بشر ابراز می‌دارد که نشان‌دهنده بهره‌مندی او از آن نیروی خارق‌العاده الهی و گواه راستین بودن دعوت و آسمانی بودن سخنش است. متکلمین اسلامی از آن نظر که این نشانه‌ها، عجز و ناتوانی سایر افراد را آشکار می‌سازد، آنها را «معجزه» خوانده‌اند. (همان: ۱۳)

وی بر فطری بودن گرایش مردم به انبیای الهی نیز تأکید می‌کند:

قرآن به حکم اینکه برای انسان، قائل به فطرت است و فطرت را یک بُعد وجودی اساسی انسان می‌شمارد که به نوبه خود، منشأ یک سلسله اندیشه‌ها و خواسته‌هاست، دعوت توحیدی انبیا را پاسخ‌گویی به این نیاز فطری می‌داند و برای توحید، زیربنایی جز فطرت توحیدی عمومی بشر قائل نیست. (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۶۱)

پیامبر می‌کوشد نیروهای فطری بشر را بیدار کند. به این سبب، خود را «مذکر» (بیدارکننده) می‌خواند؛ یعنی تلاش می‌کند «خودآگاهی الهی» نهفته در بشر را به ظهور و عینیت برساند. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۸۱ و ۸۲) این تذکر و آگاهی‌دهی در سه سطح صورت می‌پذیرد: (مطهری، ۱۳۸۷ د: ۲۱۳ - ۲۱۰)

اول. تذکر به مبدأ و معاد (آگاهی خدایی یا آگاهی جهانی)؛

دوم. تذکر به کرامت و شرافت ذات انسان (آگاهی انسانی)؛

سوم. تذکر به حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی.

۲. خودمعیارنگاری یا خدامعیارنگاری

نظریه اول: رهبر کاریزمایی، چارچوب‌های سنتی و عقلایی را می‌شکند و طرحی نو درمی‌افکند که برخاسته از امیال و علایق خود اوست. و بر برای تبیین این خصوصیت رهبر کاریزمایی، به این گفته منتسب به حضرت عیسی علیه السلام در کتاب مقدس اشاره می‌کند: «شنیده‌اید که گفته‌اند ... اما من به شما می‌گویم که ...». (و بر، ۱۳۸۴: ۴۵۷) او تصریح می‌کند:

سیادت سنتی و عقلایی، اشکال به‌خصوص روال روزمره کنترل کنش هستند، در حالی که نوع کاریزمایی، درست مخالف اینهاست. سیادت دیوان‌سالارانه مقید به ضوابط قابل تحلیل است، در حالی که سیادت کاریزمایی به‌طور اخص غیرعقلایی است؛ بدین معنا که با همه قواعد، بیگانه است. سیادت سنتی مقید به پیشینه‌هایی است که از گذشته به جای مانده و بنابراین معطوف به قواعد است. اما سیادت کاریزمایی در حیطه مدعایش، گذشته را تکفیر می‌کند و بدین معنا، یک نیروی انقلابی است. [...] تنها مبنای مشروعیت برای آن، کاریزمای شخصی است. (همان: ۴۵۸)

رهبر کاریزمایی، «خودمعیار» است و فراتر از خود را نادیده می‌انگارد:

کاریزما فقط ضوابط و حدود درونی خود را می‌پذیرد. [...] کاریزما همیشه خصوصیتی فردی است. از این رو، حدود کیفی رسالت و حدود قدرت را مقررات خارجی تعیین نمی‌کند، بلکه این حدود، ناشی از عوامل درونی است. (همان: ۴۹۱)

در اقتدار کاریزمایی، حدود و هنجارها را خود رهبر به موجب اقتدار شخصی‌اش تعیین می‌کند. از این رو، «مشروعیتش را مستقل از هر معیار خارجی، از درون خودش بیرون می‌کشد». (فرونده، ۱۳۸۳: ۲۲۰) در اقتدار قانونی، رهبر موظف به رعایت قانون است و در اقتدار سنتی، رهبر باید وفادار به سنت دیرینه باشد، اما در اقتدار کاریزمایی، رهبر «حد و مرزی نمی‌شناسد»؛ زیرا «خودش، هنجار خودش است» و یا به اصطلاح خود و بر، «خودش، حجت خودش است». (همان: ۲۲۱)

نظریه دوم: برخلاف نظریه رهبری کاریزمایی که بر پایه شخصیت‌محوری و معیارانگاری یک فرد استوار است، تفکر اسلامی، انسان را از چنین خصوصیتی پرهیز می‌دهد:

شخصیت‌های بزرگ تاریخی یا معاصر از نظر عظمتی که در نفوس دارند، بر روی فکر و اندیشه و تصمیم و اراده دیگران اثر می‌گذارند و در حقیقت، هم فکر و هم اراده دیگران را تسخیر می‌کنند. دیگران آن‌چنان می‌اندیشند که آنها می‌اندیشند و آن‌چنان تصمیم می‌گیرند که آنها می‌گیرند؛ دیگران در مقابل آنها، استقلال فکر و اراده خود را از دست می‌دهند. قرآن کریم ما را دعوت به استقلال فکری می‌کند و پیروی‌های کورکورانه از اکابر و شخصیت‌ها را موجب شقاوت ابدی می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۸: ۶۸ و ۶۹)

شهید مطهری در ادامه به آیه ۶۷ سوره احزاب استشهد کرده است که در آن، مردمی که به واسطه شخصیت‌گرایی دچار گمراهی شده‌اند، در قیامت می‌گویند:

رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا.

پروردگارا! ما بزرگان و اکابر خویش را پیروی و اطاعت کردیم و در نتیجه، ما را گمراه ساختند.

افزون بر این، «اطاعت» در واقع نوعی «پرستش» است. از این رو، اگر به غیر خدا تعلق

گرفته باشد، انسان گرفتار «شرک در پرستش» شده است:

از نظر قرآن، هر اطاعت امری، عبادت است؛ اگر برای خدا باشد، اطاعت خداست و اگر برای غیر خدا باشد، شرک به خداست. (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۶۸)

استاد مطهری تصریح می‌کند که پیامبران، وسیله‌ای هستند برای انتقال وحی به بشریت. لذا، خود موضوعیت مستقلی ندارند:

پیامبران به منزله دستگاه گیرنده‌ای هستند که در پیکره بشریت کار گذاشته شده‌اند. پیامبران افراد برگزیده‌ای هستند که صلاحیت دریافت این نوع آگاهی را از جهان غیب دارند. (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۱۱)

بدین سبب است که به پیامبران، «عصمت» داده می‌شود تا در رسالت خود گرفتار لغزش و خطا نشوند و انسان بتواند به آنها اعتماد کامل داشته باشد. (همان: ۱۴) البته پیامبران به سبب همین فضیلت‌ها، به مرتبه «انسان کامل» دست می‌یابند و الگوی سایر انسان‌ها می‌شوند، اما در اینجا نیز تنها هادی بشر به سوی خدا هستند. (همان: ۲۳)

پیامبران الهی دو گروه‌اند: (همان: ۲۳)

اول. گروهی که به صورت مستقل، به خود آنها یک سلسله قوانین و دستورات وحی شده است و مأموریت یافته‌اند آن قوانین را به مردم ابلاغ و آنها را براساس آن قوانین و دستورات هدایت کنند.

دوم. پیامبرانی که از خود، شریعت و قوانینی نداشته‌اند، بلکه مأمور تبلیغ و ترویج شریعت و قوانینی بوده‌اند که در زمان آنها وجود داشته است.

بنابراین، پیامبران نه بشر را به سوی خود دعوت کردند، نه مرکزیت و محوریتی برای خود قائل بودند و نه خود را حجت خود انگاشتند. پیامبر به واسطه برگزیده و مبعوث شدن از سوی خداوند، اعتبار و ارزش می‌یابد و این امر نیز از طریق معجزه، اثبات می‌شود.

رهبری پیامبرگونه امام خمینی علیه السلام در انقلاب اسلامی

همان‌گونه که بیان شد، شهید مطهری بر این باور است که «انقلاب اسلامی ایران»، انقلابی

از نوع «انقلاب پیامبران الهی»، و همچنین «رهبری امام خمینی علیه السلام»، رهبری از نوع «رهبری پیامبران الهی» است. وی می‌نویسد:

این نهضت، نهضتی است از تیپ نهضت پیامبران، یعنی برخاسته از خودآگاهی الهی یا خداآگاهی. این خودآگاهی ریشه‌اش در اعماق فطرت بشر است، از ضمیر باطن سرچشمه می‌گیرد. هرگاه تذکری پیامبرانه، شعور فطری بشر را به خالق و آفریدگارش، به اصل و ریشه‌اش، به شهر و دیاری که از آنجا آمده و یک آشنایی مرموز نسبت به آنجا در خود احساس می‌کند، بیدار سازد، این بیداری خودبه‌خود به دل‌بستگی به ذات جمیل‌الاطلاق منتهی می‌گردد. دل‌بستگی به خدا که سرسلسله ارزش‌هاست، به‌دنبال خود، دل‌بستگی به کمال و زیبایی و عدل و برابری و گذشت و فداکاری و افاضه و خیررسانی در او به‌وجود می‌آورد. (مطهری، ۱۳۸۶: ۶۴)

امام خمینی علیه السلام توانست با «تذکری پیامبرانه»، احساس خداجویی و خداپرستی را که در فطرت هر فرد، نهفته است، بیدار سازد و توده‌های مردم را در همین امتداد به حرکت درآورد. از این رو، ویژگی‌های شخصیتی جذاب و برجسته امام خمینی علیه السلام، اگرچه در قرار گرفتن ایشان در جایگاه رهبری و گرایش مردم به وی بی‌تأثیر نبود، نقش کانونی و اصلی را نیز بر عهده نداشت. رابطه میان مردم و امام خمینی علیه السلام را باید در «بستر فرهنگی و تاریخی جامعه ایران» فهم و تفسیر کرد، نه اینکه آن را از این بستر برکنند و در چارچوب نظریه‌ای وارداتی و غیربومی تحلیل کرد. مطهری در تحلیل خود از علل گرایش توده‌های مردم به امام خمینی علیه السلام و مقبولیت اجتماعی وسیع وی، بر همین زمینه فرهنگی و تاریخی، انگشت تأکید می‌نهد و چنین اظهارنظر می‌کند:

علت اینکه امام خمینی علیه السلام رهبر بلامعارض و بلامنازع این نهضت شد، این است که علاوه بر اینکه واقعاً شرایط و مزایای یک رهبر از قبیل صداقت، روشن‌بینی، شجاعت، قاطعیت و ... در فرد ایشان جمع بود، ایشان در مسیر فکری و روحی و نیازهای مردم ایران قرار داشت که دیگران در این مسیر قرار نداشتند. (مطهری، ۱۳۸۷ هـ: ۸۶)

واقعیت یادشده مبتنی بر این قاعده اجتماعی است:

همین طور که یک فرد، روح دارد، یک جامعه هم روح دارد. هر جامعه‌ای که دارای فرهنگ هست، فرهنگ آن جامعه، روح آن جامعه را واقعاً تشکیل می‌دهد و اگر در نهضتی کسی بتواند روی آن روح جمعی انگشت بگذارد و آن روح را زنده کند، تمام اندام جامعه را یکجا به حرکت درمی‌آورد. (همان: ۷۱)

علامه مطهری تأکید می‌کند که «هویت یک ملت، آن فرهنگی است که در جانش ریشه دوانیده است. هویت ملی این مردم، اسلام است». (همان: ۲۴۶) مردم ایران، از نظر روحی، با فرهنگ اسلامی عجین شده‌اند و به امام خمینی علیه السلام به مثابه «پیشوای مذهبی و اسلامی» خود می‌نگریستند. (همان: ۸۷) امام خمینی علیه السلام نیز تمامی آرمان‌ها و مطالبات نهضت را بر پایه تلقی اسلامی و در قالب تعابیر اسلامی عرضه می‌داشت که با توجه به درهم‌تنیدگی فرهنگ مردم ایران با فرهنگ اسلام، با اقبال عمومی مواجه می‌شد. (همان) مطهری تصریح می‌کند:

وقتی نگاه می‌کنیم که این رهبر چه مسیری را طی کرده، روی چه اهرم‌هایی بیشتر تکیه کرده و چه منطقی را به کار برده است، می‌بینیم که این رهبر جز منطق اسلامی، هیچ منطق دیگری را به کار نبرده، پس همین خودش نشان می‌دهد که نهضت ما واقعاً یک نهضت عدالت‌خواهانه بود، ولی عدالت را در سایه اسلام می‌خواست؛ نهضت اسلام‌طلبی بود، استقلال را در سایه اسلام می‌خواست. همه چیز را در سایه اسلام می‌خواست. (همان: ۸۹)

ایشان ضمن تأکید بر اینکه «ندای امام، ندای برخاسته از متن فرهنگ و تاریخ مردم بود»، (همان: ۲۴۶) می‌نویسد:

ندای امام خمینی علیه السلام از قلب فرهنگ و از اعماق تاریخ و از ژرفای روح این ملت برمی‌خاست. مردمی که چهارده قرن حماسه محمد، علی، زهرا، حسین، زینب، سلمان، ابوذر و صدها و هزاران زن و مرد دیگر را شنیدند، علی را و حسین را در چهره او دیدند. او را در آئینه تمام‌نمای فرهنگ خود - که تحقیر شده بود و داشتند اعتقاد و اعتماد خود را از کارایی ایمان خود و فرهنگ خود از دست می‌دادند - تشخیص دادند. (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۷)

مردم آن چنان آرمان‌ها و اهداف خود را در نظر و عمل امام خمینی علیه السلام متبلور دیدند که

نوعی پیوستگی و وحدت میان «امام» و «امت» شکل گرفت:

کمتر در تاریخ سابقه دارد که ملتی و خواسته‌های ملتی در یک فرد، این‌چنین تشخّص و تجسم پیدا کند و این همیشه در جایی است که آن فرد از فردیت خودش خارج شده است و تجسم ایده‌های عالی جامعه است. (مطهری، ۱۳۸۷ ه: ۲۲)

از این رو، امام در فرایندی کاملاً طبیعی، خودجوش و مردمی، در جایگاه رهبری نهضت و انقلاب مردم ایران قرار گرفت:

وضع انقلاب ما طوری بود که خودبه‌خود، خود انقلاب، رهبر برای خودش انتخاب کرد؛ نه اینکه افراد رهبر را انتخاب کردند [...] یعنی انتخاب طبیعی بود. (همان: ۱۰۱)

افزون بر این، امام خمینی علیه السلام در مقام «مرجعیت» قرار داشت که در فرهنگ شیعی، عالی‌ترین مرتبه دینی پس از امام معصوم علیه السلام قلمداد می‌شود. بنابراین، تأثیر سخن و حرکت یک «مرجع تقلید» در میان توده‌های مردم، بسیار شگرف و عمیق بود:

وقتی که مردم از زبان یک مرجع تقلید، کسی که کوچک‌ترین آداب مذهبی خودشان را با وسواس تمام کوشش می‌کنند با دستورهای او منطبق کنند، در کمال صراحت می‌شنوند دین از سیاست جدا نیست، ای کسی که از سیاست کسورت دوری کرده‌ای تو از دین دوری کرده‌ای، تأثیر صدچندان دارد. این امر نقش زیادی در این بسیج عمومی داشت. (همان: ۸۸)

گرایش مردم به امام خمینی علیه السلام، اولاً و بالذات، معطوف به «فرهنگ و تفکر اسلامی - شیعی» بود، نه شخص امام خمینی علیه السلام و خصوصیات فرد ایشان. امام خمینی علیه السلام از آن جهت که مصداق معاصر فقاہت و عدالت و نیابت امام غایب علیه السلام بود، آن هنگام که پا در عرصه مبارزه و ستیز با رژیم طاغوت نهاد و از هیچ تهدید و مخاطره‌ای نهراسید، در کانون محبت و علاقه جمعی مردم ایران قرار گرفت و به رهبر مطلق نهضت اسلامی مردم تبدیل شد. اگر ایشان از این «تطابق فرهنگی» برخوردار نبود، هر خصوصیت دیگری را که می‌داشت، در این فرهنگ هرگز آن‌چنان مورد استقبال و حمایت مردم قرار نمی‌گرفت. (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۷۳)

نفوذ قدسی امام در بین توده‌های مردم، معلول نفوذ قدسی فرهنگ اسلامی - شیعی در میان آنها 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. (همان) برخلاف این تلقی، نظریه رهبری کارزمایی به‌جای تأکید بر خصوصیات غیرشخصی و ساختاری (فرهنگی)، بر خصوصیات شخصی و فردی تأکید می‌کند. در فرهنگ اسلامی - شیعی، «روحانیت» و به‌ویژه «مرجعیت»، از نفوذ اجتماعی گسترده و توان بالای بسیج مردمی برخوردار است. این قابلیت به عواملی بازمی‌گردد که عبارتند از: اول. قداست و حرمت معنوی و مذهبی، به‌دلیل قرار داشتن در موقعیت نیابت امام غایب علیه السلام؛ دوم. مرجعیت فکری و رفتاری توده‌های مردم از نظر بیان تعالیم و احکام دین؛ سوم. برخورداری از فضایل اخلاقی از جمله ساده‌زیستی، پارسایی، زهد و اخلاص؛ چهارم. استقلال از حاکمیت‌های سیاسی؛ پنجم. برقراری ارتباط تنگاتنگ و مستمر با مردم؛ ششم. برخورداری از شبکه گسترده نیروی انسانی در سراسر کشور؛ هفتم. وجود ساختارهای زمانی و مکانی ارتباط‌زا و اجتماع‌آفرین در فرهنگ اسلامی - شیعی از قبیل مساجد، حسینیه‌ها، اعیاد و عزاداری‌های مذهبی. امام خمینی علیه السلام به‌منظور راه‌اندازی نهضتی اسلامی در ایران، از تمام این ظرفیت‌ها و قابلیت‌های ساختاری بهره‌گرفت و توانست یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های قرن بیستم را رهبری کند.

نتیجه

ماهیت رهبری امام خمینی علیه السلام منطبق بر نظریه رهبری کارزمایی نیست؛ زیرا الگوی رهبری ایشان با آنچه در این نظریه بیان شده، متضاد است. این تضاد در دو عرصه بیشتر نمایان و برجسته است: نخست اینکه در رهبری کارزمایی، عاطفه و احساس سیطره دارد نه عقلانیت و منطق، حال آنکه رهبری امام خمینی علیه السلام بر عقلانیت مردم مبتنی بود؛ دیگر اینکه رهبر

کاریزمایی، خودمعیار و خودمرکزبین است، اما امام خمینی علیه السلام مشروعیت و حقانیت خود را از اسلام کسب کرد و نظر و عمل خود را مستند به آن ساخت.

رهبری امام خمینی، شعاعی از رهبری پیامبران الهی بود و بر الگوی رهبری آنها تکیه داشت. از این رو، «عقل‌ورزی»، «فطرت‌گرایی» و «خدامحوری» بر آن حاکم بود. با توجه به این واقعیت‌ها، بهره‌گیری از نظریه رهبری کاریزمایی به‌منظور تبیین رهبری امام خمینی، هر محققى را به‌سوی نتایج و لوازم نادرستی سوق می‌دهد. برای فهم راستین علت‌گرایش مردم به امام خمینی علیه السلام و جذابیت و محبوبیت عمیق و گسترده ایشان در نزد آنها، باید سراغ ساختاری رفت که وی داشته‌های اجتماعی خود را از طریق همسویی حداکثری با آن به دست آورد؛ یعنی فرهنگ اسلامی - شیعی که در ضمیر و سرشت توده‌های مردم ایران ریشه داشت و امام خمینی علیه السلام، مثل اعلا و مصداق ممتاز آن در جامعه ایران و بلکه در دنیای معاصر بود.

منابع و مأخذ

۱. آرون، ریمون، ۱۳۸۱، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۶، *هفت موج اصلاحات: نسبت تئوری و عمل*، قم، بوستان کتاب.
۳. فروند، ژولین، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر، تهران، توتیا.
۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
۵. _____، ۱۳۸۶، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، تهران، صدرا.
۶. _____، ۱۳۸۷ الف، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جهان‌بینی توحیدی*، جلد دوم، تهران، صدرا.

۷. _____، ۱۳۸۷ ب، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: وحی و نبوت*، جلد سوم، تهران، صدرا.
۸. _____، ۱۳۸۷ ج، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن*، جلد چهارم، تهران، صدرا.
۹. _____، ۱۳۸۷ د، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جامعه و تاریخ*، جلد پنجم، تهران، صدرا.
۱۰. _____، ۱۳۸۷ هـ، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران، صدرا.
۱۱. _____، ۱۳۸۸، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان*، جلد اول، تهران، صدرا.
۱۲. وبر، ماکس، ۱۳۸۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، سمت.

