

بررسی دیدگاه مستشرقین از نقش مدیریت و معماری روحانیت در انقلاب اسلامی ایران

سعید باغستانی*

چکیده

انقلاب اسلامی ایران، مهم‌ترین انقلابی است که شگفتی اندیشمندان جهان را برانگیخت. زیرا متفکران عالم در متن این حرکت با پدیده‌ای به نام مذهب و نقش آفرینی روحانیت، روبه‌رو می‌شوند که از نظر بسیاری از آنها، نماد جمود و تحجر شناخته می‌شدند. انقلاب اسلامی پس از گذشت چهار دهه از پیروزی، از جنبه‌های گوناگون مورد مطالعه قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین محورهای مطالعاتی که مستشرقین در این سال‌ها بر روی آن تمرکز کرده‌اند، نقش مدیریت روحانیت در انقلاب اسلامی است. تحقیق حاضر به دنبال این است با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به ارزیابی نظریات مطرح پیرامون این مسئله بپردازد. نتایج علمی این تحقیق، حکایت از این دارد که مستشرقین به علت عدم شناخت صحیح از ماهیت انقلاب اسلامی، رهبری آن و تردید در توان علمی اسلام، نتوانسته‌اند تحلیل درستی از نقش مدیریت روحانیت در انقلاب اسلامی ارائه دهند.

واژگان کلیدی

اسلام، روحانیت، انقلاب اسلامی، مدیریت، مستشرقین.

*. استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه امام خمینی علیه السلام و مدرس گروه معارف اسلامی.

sbaghestani598@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۲

مقدمه

ابتدا باید دانست که رهبر در هر انقلابی، مهم‌ترین عنصر سازمان‌دهنده بسیج مردمی و عمده‌ترین مقام مدیریت نیروهای انقلابی در پیشبرد گام‌به‌گام انقلاب به سوی پیروزی و حفظ آن از تهدیدهای عوامل وابسته و به‌جامانده از رژیم گذشته و تهدیدهای خارجی است. در صورت نبود رهبر حکیم و با تدبیر در صحنه‌های انقلاب، ممکن است عناصر فرصت‌طلب و مخالف از وضعیت موجود سوءاستفاده کنند و اوضاع را به نفع خود تغییر دهند. رهبری علاوه بر هدایت و مدیریت نیروهای انقلابی، ایدئولوگ انقلاب و زمامدار حکومت انقلابی (یا معمار جامعه بعد از پیروزی انقلاب) نیز هست. البته این سه‌چهره رهبری می‌تواند در یک نفر جمع شود که این ایده‌آل‌ترین و موفق‌ترین نوع رهبری انقلاب است. (محمدی، ۱۳۸۰: ۵۰ - ۴۸)

امام خمینی علیه السلام را می‌توان، رهبری محسوب نمود که دارای کار ویژه‌های سه‌گانه رهبری است. از تبیین ایدئولوژی ولایت‌فقیه تا بسیج توده مردم بر ضد نظام پادشاهی و سپس مدیریت ده‌ساله نظام جمهوری اسلامی ایران، همگی نمودی از کار ویژه‌های امام علیه السلام است.

باید دانست که پیدایی پیش‌بینی نشده انقلاب اسلامی در دنیای دین‌گریز معاصر به سرعت، نظرها را به رهبری مذهبی آن معطوف نمود؛ برای نمونه «جان‌ال. اسپوزیتو» در مقام بر شمردن سه مکتبی که به تحلیل انقلاب اسلامی می‌پردازند، نخستین مورد را مکتبی می‌دانند که باورمندان بدان، به‌طور عمده محوریت روحانیت و رهبری آنان را دیده و با احتساب نفوذ و قدرت رهبران مذهبی، بی‌توجهی گذشته خود را به آنان جبران کردند. (اسپوزیتو، ۱۳۸۲: ص ۱۵)

هرچند دیدگاه مستشرقین از نقش روحانیت در پیروزی انقلاب اسلامی در برخی از مقالات، مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما پژوهشی که به ارزیابی دیدگاه‌های متسشرقین از نقش مدیریت و معماری روحانیت با محوریت امام خمینی علیه السلام به‌طور مستقل و با ساختار منطقی انجام شده باشد، صورت نگرفته است. لذا در پژوهش پیش‌رو ضمن بیان دیدگاه‌های آنان به دنبال آن هستیم که چه دسته‌بندی می‌توان از دیدگاه‌های آنان ارائه کرد؟ چه ارزیابی می‌توان از دیدگاه‌ها ارائه داد؟ واقع‌نمایی هریک از دیدگاه‌ها، نسبت به این مسئله به چه میزان است؟ این سؤالاتی هست که در تحقیق حاضر نگارنده در پی پاسخ به آنهاست.

۱. مفاهیم

۱-۱. روحانیت

واژه «روحانی و روحانیت» اصطلاحی است که در قرن اخیر به عالمان دینی در ایران نسبت داده

شده است؛ زیرا در گذشته، تنها واژه «عالم» رواج داشت و القاب دیگر مانند: شیخ، آخوند، ثقة الاسلام از قرن پنجم هجری رواج پیدا کرده است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۱۰؛ بهشتی، ۱۳۸۳: ۳۳۸)

زمینه پیدایش کلمه «عالم و علماء» به آیات و روایات (مجادله / ۱۱؛ زمر / ۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۸ / ۱۸ و ۳۰۷) و نیز فرهنگ عمومی جوامع اسلامی باز می‌گردد. البته باید اذعان نمود که کاربرد آن منحصر به عالمان دینی نبوده است و دانشمندان علوم دیگر را شامل می‌شد؛ اما به یقین مصداق واضح و کامل آن علمای دینی بوده‌اند.

برخی از اندیشمندان، با گذر از نزاع بر سر منشأ ظهور واژه «روحانی» به مفاد آن توجه نموده و معتقدند روحانیت به معنای افراد دارای علم و تقوایی هستند که توانایی الگو شدن در اندیشه و در عمل برای جامعه اسلامی داشته باشند. چنین معنایی گویای آن است که اینان برخلاف مسیحیت، واسطه بین خالق و خلق نیستند؛ بلکه واسطه بین انسان و ائمه علیهم‌السلام برای بیان احکام و معارف اسلامی هستند. (بهشتی، ۱۳۸۳: ۴۰ - ۳۳۸)

با توجه به آنچه گفته شد، مفهوم واژه روحانیت در این تحقیق عبارت است از عالمان دینی که غالباً به لباس خاصی ملبّس هستند و در حوزه‌های علمیه تحصیل کرده و یکی از رتبه‌های اسلام‌شناسی از کارشناس اسلام گرفته، تا عالی‌ترین مقام که مرجعیت تقلید است را احراز کرده‌اند و متناسب با آن رتبه و مقامی که دارند، از تقوا و طهارت درونی برخوردارند. آنان به پیروی از امامان معصوم علیهم‌السلام سعی دارند ارزش‌های مذهبی اسلامی را در همه شئون سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه حاکم نمایند.

۲-۱. مستشرقین

استشراق (orientalism) در لغت به «شرق‌شناسی» و «خاورشناسی» معنا شده است؛ (Random House, 1365) اما وجود جلوه‌های گوناگون شرق‌شناسی در دوره‌های مختلف تاریخی و مناطق متعدد، مانع تعریفی قطعی از آن شده و به سختی آن افزوده است. از مجموع تعاریف، می‌توان دو تعریف عام و خاص بیان کرد:

تعریف عام استشراق عبارت است از آن دسته پژوهش‌های غربی که در خصوص میراث شرق، به‌ویژه مسائل مرتبط با تاریخ، زبان، ادبیات، هنر، علوم، عادات و سنن آن انجام می‌پذیرد. (زمانی، ۱۳۸۸: ۳۲)

تعریف خاص استشراق نیز عبارت است از مطالعات غربیان درباره لغات، آداب، تاریخ، عقاید و فرهنگ شرق اسلامی و آن‌گاه که در جهان اسلام سخن از استشراق و مستشرق به میان می‌آید، همین معنا به ذهن تبادر می‌کند. (زقزوق، بی‌تا: ۱۸)

شایان ذکر است که در این تحقیق مراد از مستشرقین، برخی اندیشمندان غربی و بعضاً ایرانی هستند که سالیان متمادی در غرب زندگی و تحصیل کرده و پیرامون انقلاب اسلامی نظریه‌پردازی کرده‌اند، می‌باشد؛ افرادی مانند: نیکی کدی، تدا اسکاچپول، فوکو و پرواند آبراهامیان.

۲. دیدگاه مستشرقین در مورد نقش مدیریتی و معماری روحانیت

با توجه به اهمیت رخداد انقلاب اسلامی و بازتاب جهانی آن بسیاری از اندیشمندان غربی، انقلاب را از زوایای گوناگون مورد بررسی و کنکاش قرار داده‌اند. یکی از محورهای مهم مطالعاتی آنان بررسی نقش رهبری روحانیت در مدیریت و مقابله با مشکلات داخلی و خارجی بود که برای انقلاب پیش آمده است. با بررسی دیدگاه‌های مستشرقین می‌توان گفت، آنان ضمن اعتراف به نقش مدیریتی روحانیت، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که نگاه مثبت به این نقش دارند و گروهی دیگر که نگاه منفی دارند. در این بخش ابتدا به بررسی دیدگاه‌های مستشرقین در این زمینه پرداخته می‌شود، سپس به بررسی و نقد اندیشه‌های آنان می‌پردازیم.

۱-۲. نگاه مثبت به نقش مدیریتی روحانیت

«میشل فوکو» یکی از مستشرقینی است که قائل به نقش مدیریتی روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی می‌باشد. به عقیده «فوکو» یکی از ویژگی‌های اختصاصی شیعه، وجود «مرجعیت شیعه» به‌عنوان رهبران طبیعی و واقعی مردم است؛ درحالی‌که فرمانروایی رسمی جامعه، نیاز به هزینه‌های زیادی همچون نیروی نظامی، نهادهای اجرایی و قانون‌گذاری و... دارد، مرجعیت شیعه بدون این هزینه‌ها، فرمانروایی واقعی جامعه را بدست می‌گیرد. حرف اعتصاب‌گران آبادان در مصاحبه با وی چنین بود: «ما به هیچ‌کس، جز خمینی و تنها به او اعتماد داریم». (فوکو، ۱۳۸۸: ۳۶)

فوکو در خصوص ویژگی‌های اختصاصی رهبر انقلاب اسلامی با بهت‌زدگی، می‌گوید که شخصیت امام خمینی علیه‌السلام شخصیتی «اسطوره‌ای» است که «پهلوی به افسانه می‌زند» و تاکنون هیچ رهبر و رئیس‌جمهوری حتی به پشتوانه تمامی رسانه‌های کشور متبوع خود نتوانسته است، ادعای چنین محبوبیتی کند. (همان: ۶۴)

بنابر باور میشل فوکو، امام علیه‌السلام نه تنها مدیریت سیاسی جامعه و انقلابیون ایران را بر عهده داشت؛ بلکه وظیفه خطیر ایدئولوگ بودن انقلاب را نیز عهده‌دار بود، به گونه‌ای که گروه‌های دیگر و حتی احزابی که هم‌عقیده با ایشان نبودند به همراه مردم او را پیروی و همراهی می‌کردند. او در ادامه می‌گوید که در روزهای پس از تظاهرات در تهران و قم می‌چرخیدم و از مردم می‌پرسیدم که شما چه

می‌خواهید؟ بیشتر مردم همان پاسخی را می‌دادند که امام به خبرنگاران می‌داد. آنها می‌گفتند: «حکومت اسلامی». (همان: ۳۶)

اسپوزیتو یکی دیگر از مستشرقین، می‌نویسد:

اسلام شیعی، چارچوبی ایدئولوژیک عرضه کرد و از طریق آن به نهضت مظلوم و محروم مخالفت با هر نوع طاغوت، معنا و مشروعیت بخشید؛ به نحوی که گروه‌های متنوعی توانستند به آن بپیوندند و در آن فعالیت کنند. روحانیونی چون آیت‌الله خمینی، مطهری، طالقانی و بهشتی در کنار ایدئولوگ‌های غیرروحانی نظیر بازرگان و شریعتی، ایدئولوژی‌های انقلابی و اصلاح‌گرایانه را بسط دادند. (اسپوزیتو، ۱۳۸۲: ۴۰)

وی سپس می‌گوید:

ایدئولوژی اسلامی و زیربنای مسجد - روحانیت، هسته انقلاب را تشکیل داد و مردم در آن زمان شعار می‌دادند: حسین سرور ماست، خمینی رهبر ماست. (همان: ۴۲)

مستشرق دیگر جان استمپل (عضو ارشد سفارت آمریکا در ایران) در کتاب خود می‌نویسد:

یک جنبه مهم رشد حرکت انقلابی، مشارکت دائمی و فزاینده سازمان‌های شیعی مذهب ایرانیان در جنبش، بوده است. در کشور ۳۵ میلیونی ایران، تقریباً ۸۰ تا ۹۰ هزار مسجد و ۱۸۰ تا ۲۰۰ هزار روحانی وجود دارد. سریع‌ترین و مطمئن‌ترین راه برای رساندن پیام از شهری به رهبران شهر دیگر از طریق شبکه مسجد انجام می‌گرفت که توسط روحانیون رده‌بالا، مانند آیت‌الله بهشتی که رابط بین تهران و پاریس بودند، سازمان می‌یافت. (استمپل، ۱۳۷۸: ۶۸)

وی سپس می‌گوید:

مردم از خمینی اطاعت می‌کنند؛ زیرا فکر می‌کنند آنچه را که او انجام می‌دهد، بهترین کاری است که برای مردم تحقق می‌یابد. (همان: ۷۳)

۲-۲. نگاه منفی به نقش مدیریتی روحانیت

برخی از مستشرقین هرچند اعتراف به نقش مدیریتی روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی دارند؛ اما معتقدند که روحانیت در ادامه دچار مشکل شده و حکومت اسلامی سقوط خواهد کرد و بعضی دیگر معتقدند که مدیریت و حکومت روحانیت، استبدادی است که در ذیل برخی از این دیدگاه‌ها خواهد آمد.

یکی از مستشرقین خانم «تدا اسکاچیل» است که به پیروی از «وندل فلیپس» بارها در کتاب

دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی تصریح کرده بود که «انقلاب‌ها می‌آیند و نه اینکه ساخته شوند». وی بر این اساس در ابتدا نقش و تأثیر آگاهانه رهبری و ایدئولوژی را در انقلاب‌ها مورد انکار قرار داده بود؛ ولی بعداً اعتراف به این حقیقت کرده و در مقاله «حکومت تحصیل‌دار» می‌نویسد:

اگر در واقع بتوان گفت که یک انقلاب در دنیا وجود داشته که عمداً و آگاهانه توسط یک نهضت اجتماعی توده‌ای «ساخته» شده است، تا نظام پیشین را سرنگون سازد، به‌طور قطع آن انقلاب، انقلاب ایران بر علیه شاه است. تا آخر سال ۱۹۷۸ کلیه بخش‌های جامعه شهری ایران تحت لوای اسلام شیعه گردآمده بودند و از رهنمودهای یک روحانی عالی‌قدر شیعه، آیت‌الله خمینی، در جهت مخالفت سازش‌ناپذیر علیه شاه پیروی می‌کردند... انقلاب آنها صرفاً نیامد، بلکه به‌صورت آگاهانه و منطقی ساخته شد... این انقلاب، هم چنین مرا وادار می‌سازد تا به درک خود در قبال نقش بالقوه و محتمل سیستم‌های عقاید و ادراک‌های فرهنگی در شکل بخشیدن به کنش‌های سیاسی، عمق و وسعت بیشتری ببخشم. (اسکاچپول، ۱۳۷۹: ۱۹۱ - ۱۸۹)

از نظر اسکاچپول، آیت‌الله خمینی با تکیه بر نوعی تلقی خاص از اسلام - که آن را نوعی تمامیت فراگیر که تمام جوانب زندگی را در برمی‌گرفت، تفسیر می‌کردند - انقلاب ایران را رهبری و با کمک روحانیون رادیکال، به‌عنوان معماران حکومت جدید به پیروزی نائل آمدند. اسکاچپول راز توفیق امام خمینی علیه‌السلام را در رهبری انقلاب به مقدار منابع سیاسی قدرتی می‌بیند که در اختیار وی قرار دارد؛ چنان‌که در این خصوص می‌نویسد:

برای درک اینکه کدام رهبری سیاسی در پروسه تحکیم و قدرت حکومت (یا حداقل در مراحل اولیه پروسه) در یک وضعیت انقلاب اجتماعی برنده خواهد شد، نباید پرسید کدام یک از رهبری‌ها بر حسب استانداردهای غربی و تکنیکی «مدرن‌تر» می‌باشند، بلکه باید پرسید که کدام‌یک دارای منابع سیاسی مناسب در شرایط سیاسی مشخص می‌باشند و یا اینکه کدام‌یک می‌توانند ساده‌تر به چنین منابعی دست یابند؟ در ایران پس از سقوط شاه و تجزیه و فروپاشی برخی از بخش‌های حکومت او دقیقاً روحانیون رادیکال بنیادگرای شیعه بودند که در پیروی از آیت‌الله خمینی و سازماندهی شده توسط آیت‌الله محمد بهشتی تحت لوای حزب جمهوری اسلامی، قادر به دستیابی به منابع لازم بودند، تا به‌عنوان معماران حکومت جدید، به پیروزی نایل آیند. (همان: ۲۰۸)

اسکاچپول در پایان مقاله خود دست به یک مقایسه می‌زند:

آیت‌الله خمینی و اطرافیان او، نقش محافظان، معماران و کنترل‌کنندگان حکومت را به عهده گرفتند، نقشی که با نقش «ژاکوب‌ها» در فرانسه بعد از انقلاب و «کمونیست‌ها» در انقلاب‌های چین و روسیه شباهت وافر داشت. (همان: ۲۱۲)

سپس اضافه می‌کند:

رهبران شیعه ایران در مقایسه با ژاکوب‌های فرانسه، ثابت کرده بودند که بیشتر قادر به استحکام بخشیدن به جمهوری اسلامی خود می‌باشند، در عین حال در توان اداره اقتصادی ایران توسط رهبران شیعه تردید می‌کند و در نهایت معتقد است که انقلاب اسلامی، عمری طولانی نخواهد داشت و ما هر لحظه باید منتظر شنیدن خبر سقوط انقلاب اسلامی ایران باشیم.

رهبران شیعه ایران در اداره تولیدات اقتصاد ملی در کشاورزی یا صنعت هم، چندان موفق نبوده‌اند، حال چه برسد به بسط و توسعه این تولیدات ... این ژاکوب‌های اسلامی به احتمال قوی به مدت طولانی‌تری از همتایان خود در فرانسه قرن هیجدهم در مسند قدرت خواهند ماند. مع الوصف آنها نمی‌توانند به‌طور نامحدود، قدرت خود را حفظ کنند؛ زیرا زمانی که نفت به پایان برسد... آنگاه بنیان مادی برای ایجاد یک مدینه فاضله انقلابی از میان خواهد رفت. (همان، ص ۲۱۳ - ۲۱۶)

آبراهامیان یکی دیگر از مستشرقین، هرچند در موضوع رهبری همانند موضوعاتی نظیر ایدئولوژی و سازماندهی انقلاب به‌صورت مستقل وارد بحث نشده است؛ ولی به مناسبت و در موقعیت‌های مختلف از شخصیت‌هایی که در نقش و موقعیت رهبری ظاهر شده‌اند، سخن گفته است. برای نمونه آبراهامیان هنگام بحث از جبهه ملی و تلاش برخی از احزاب این جبهه برای نزدیکی به مذهب و رهبران مذهبی، به نقل از نشریه «مجاهد» ارگان نهضت آزادی از امام خمینی علیه السلام به‌عنوان مخالف اصلی رژیم یاد می‌کند:

آیت‌الله خمینی که از سال ۱۳۴۲ در تبعید به سر می‌برد، اکنون مخالف اصلی رژیم است... ما همه توان خود را به‌کار خواهیم گرفت، تا بین مخالفان سیاسی و رهبران مذهبی به‌ویژه آیت‌الله خمینی اتحاد به‌وجود آوریم... نهضت آزادی، موفقیت خود را بیشتر مدیون ارتباط نزدیکی بود که با آیت‌الله خمینی ایجاد کرد. (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۴۲۴)

وی در مورد ایده‌های امام خمینی در مورد ایدئولوژی انقلاب، معتقد است:

[آیت‌الله] امام خمینی در تلاش برای گردآوردن روشنفکران در پشت سر خود، بعضاً

با مفاهیمی سخن می‌گفت که در انگاره‌های روشنفکران کاربرد داشت؛ مفاهیمی مانند بیرون انداختن امپریالیست‌ها، کمک به کشاورزان و حمایت از طبقه کارگر، تأمین آزادی‌های سیاسی، تشکیل دولتی دموکراتیک، حق رأی زنان. (همان: ۴۹۳)

آبراهامیان بر پایه اعتقاد خود مبنی بر تلاش امام خمینی برای جذب گروه‌های مخالف می‌گوید:

[آیت‌الله] خمینی با علم به محبوبیت شریعتی، از موضع‌گیری علیه سخنان ضد روحانی او امتناع می‌ورزید و حتی اصطلاحاتی همچون زباله‌دان تاریخ و مذهب افیون توده‌ها نیست را که در سخنرانی‌های حسینیه ارشاد رایج بود، به کار می‌گرفت... بسیاری از جوانان روشنفکر با شنیدن این عبارات و بی‌خبر از درس‌های نجف، بلافاصله نتیجه گرفتند که [آیت‌الله] خمینی با تفسیر شریعتی از اسلام انقلابی موافق‌اند... و بدین وسیله نیروهای اجتماعی وسیعی از بازاریان و روحانیان گرفته، تا روشنفکران و تهیدستان شهری و همچنین سازمان‌های سیاسی گوناگون از نهضت آزادی مذهبی و جبهه ملی غیرمذهبی گرفته، تا گروه‌های چریکی جدیدی که از میان پیروان شریعتی در دانشگاه‌ها پر می‌کشیدند [پشت‌سر آیت‌الله خمینی جمع شدند]. (همان: ۴۴۲)

وی در پیش‌بینی خود از آینده انقلاب به چند نکته اشاره می‌کند:

هیچ‌یک از جانشینان امام نخواهند توانست ویژگی‌های ایشان را در خود جمع کنند، نبود دشمن منفوری مانند شاه برای بسیج عمومی مردم و گسترش ناراضیتی در میان روشنفکران، روحانیت نمی‌تواند [آیت‌الله] خمینی دیگری به وجود آورد و در نهایت، سقوط روحانیت و حاکم شدن یکی از احزاب مخالف را پیشگویی می‌کند. (همان: ۴۹۶)

از نظر نیکی کدی، یکی از دلایل مهم موفقیت امام خمینی علیه‌السلام در رهبری انقلاب اسلامی، شخصیت کاریزماتیک ایشان است:

پیروزی قرائت مطلق‌گرایانه امام خمینی علیه‌السلام از اسلام درحالی که به نظریه‌های موجود در باب قدرت علما، نظریه حکومت مستقیم را اضافه نمود، به این دلیل نبود که بیشتر مردم واقعاً این را به قرائت‌های لیبرال‌تر و یا مترقی‌تر متفکرین اسلامی روحانی و غیر روحانی دیگر ترجیح دادند؛ بلکه به این دلیل بود که در کنار مطلق‌گرایی نظری، کاریزمای وی و ویژگی‌های رهبری او مؤثر بودند، امام خمینی علیه‌السلام سازش‌ناپذیرترین مخالف پهلوی، نظام پادشاهی، کنترل خارجی و سلطه فرهنگی بود. (کدی، ۱۳۷۷: ۳۱۳)

باید توجه داشت که وی مدتی بعد در کتاب *نتایج انقلاب ایران* با تکیه بر مطالعه سده‌دهه انقلاب، ضمن اعتراف به تمایز انقلاب اسلامی با انقلاب‌های دیگر به‌ویژه نقش رهبری منحصر به فرد روحانیان؛ اما این نظام و اندیشه ولایت‌فقیه را «غیردموکراتیک» و «مستبد» می‌نامد و تمسک به این اندیشه را برای دستیابی به حداکثر قدرت معرفی می‌کند. (کدی، ۱۳۸۳: ۲۸ - ۱۵)

۳. ارزیابی و نقد دیدگاه مستشرقین

شایان ذکر است که پس از بررسی آرای مستشرقین در زمینه نقش مدیریت و معماری روحانیت در انقلاب اسلامی، هرچند برخی از آنان مدیریت روحانیت، منحصر به فرد دانسته‌اند؛ اما چون اندیشمندان غربی از زاویه نگاه خود و با مبانی و پیش‌فرض‌هایی که دارند به این مسئله نگاه کرده‌اند، به طبع اشکالات بسیاری در برداشتی که ارائه کرده‌اند، دیده می‌شود.

۱-۳. ضعف در فهم ماهیت انقلاب اسلامی و مقایسه‌ای بی‌مبنا

مقایسه‌ای که افرادی مانند اسکاچپول، میان امام خمینی ره و انقلابیون فرانسه، چین و روسیه کرده‌اند، نادرست است؛ زیرا به‌طور اساسی ماهیت انقلاب اسلامی ایران که انقلابی کاملاً مذهبی است، با انقلاب فرانسه، چین و روسیه تفاوت دارد. اهداف انقلاب در این کشورها، مادی می‌باشد؛ اما انقلاب ایران، یک دید الهی به پیرامون خود دارد. تفاوت اصلی انقلاب ایران با سایر انقلاب‌ها، وابستگی آن به ایدئولوژی مترقی اسلامی است که حیات و بقای انقلاب را تضمین می‌کند؛ مطلبی که برخی از غربیان نیز به آن اعتراف دارند؛ چنان‌که «آنتونی گیدنز» متفکر غربی می‌نویسد:

انقلاب در آغاز، در نتیجه مخالفت داخلی با محمدرضا شاه شعله‌ور گردید... اما یک شخصیت مسلط در آن، آیت‌الله خمینی بود که تفسیر تازه‌ای از عقاید شیعه ارائه می‌داد. آیت‌الله خمینی، حکومتی را که بر طبق قوانین سنتی اسلامی سازمان یافته بود، تأسیس کرد. انقلاب اسلامی به گفته وی، دین را آن‌گونه که در قرآن مشخص گردیده است، اساس زندگی سیاسی و اقتصادی قرار می‌دهد. (گیدنز، ۱۳۷۳: ۵۰۷)

«رابرت. دی. لی» پروفیسور علوم سیاسی در دانشگاه کلرودا نیز درباره عظمت و جنبه‌های

ناشناخته این رستاخیز اسلامی می‌گوید:

انقلاب اسلامی، پیچیده و اسرارآمیز به‌نظر می‌رسد، مساوات طلب است؛ اما در عین حال سنتی نیز به‌نظر می‌رسد؛ بیگانه‌گریز است، اما به‌ندرت انزواگر است، و نمایانگر انقلاب‌های فرانسه، روسیه و یا تجربه آمریکا نیست. نظریه‌های علوم

اجتماعی راجع به نوسازی، خواه مارکسیست، خواه ملهم از سرمایه‌داری لیبرالی نتوانستند وقوع آن را پیش‌بینی کنند و هنوز توضیح قانع‌کننده‌ای برای آن نداده‌اند. تنها در دل تاریخ اسلام که با اعتراض‌های زاهدانه ادواری متمایز است، می‌توان معنایی برای این جنبش عظیم که جهان اسلام را در نور دیده است، پیدا کرد. (دی.لی، ۱۳۷۹: ۲۱۷)

بنابراین، انقلاب اسلامی ایران به تعبیر شهید آوینی علیه السلام، انقلابی است که نه در علل مؤجد و نه در متد و غایات خود هیچ مشابهتی با انقلاب‌های موجود ندارد، پس آن را باید به شیوه‌ای غیر از معیارهای موجود شناخت:

اگر علل مؤجد انقلاب اسلامی ایران هیچ‌یک از عللی نیست که انسان این روزگار را به تحرکات سیاسی و ایجاد انقلاب کشانده است، آیا می‌توان انتظار داشت که ثمره پیروزی انقلاب اسلامی یکی از حکومت‌های شناخته‌شده دنیای جدید باشد؟ مسلم است که مرجع ما برای تشکیل حکومت، نمی‌توانست هیچ‌یک از تجربیات تاریخی بشر، جز حکومت مدینه در صدر تاریخ هجری باشد؛ چراکه مؤجد انقلاب اسلامی نیز، از لحاظ نظری، نظریه ولایت‌فقیه بود که بنیانگذار جمهوری اسلامی آن را در کتاب ولایت‌فقیه طرح و تفسیر کرده است. پس هنگامی که نه در علل نظری ایجاد و نه در مرجعیت تاریخی، فی‌مابین انقلاب اسلامی و انقلاب‌های دیگری که در دنیای جدید رُخ داده است، اشتراکی وجود ندارد، به‌طریق‌اولی نمی‌توان انتظار داشت که این اشتراک در نظر حکومتی برخاسته از انقلاب اسلامی پیدا شود. (آوینی، ۱۳۷۸: ۷۴ - ۷۳)

محتوای درون انقلاب اسلامی چیزی جز اصول اسلام نبوده است، اسلامی که سال‌ها و بلکه قرن‌ها تلاش شده بود، تا از ذهن مسلمانان مؤمن کنار رود. انقلاب اسلامی بستری شد که مسلمانان بار دیگر فرصت رجعت به اسلام ناب را داشته باشند. در نتیجه انقلاب اسلامی رجعتی به حقیقت بود و در برابر فرهنگ غرب که فرهنگ غربت انسان از حقیقت است.

برخی از اندیشمندان غربی، با صراحت اعتراف کرده‌اند که انقلاب اسلامی را نمی‌توان طبق مبانی غربی تفسیر کرد، مانند: میشل فوکو که براساس تحقیقات و مشاهدات خود از انقلاب اسلامی، معتقد است، حکومت اسلامی معنای خاصی دارد که تنها باید آن را از دید ایرانیان معتقد نگرست؛ زیرا حکومت می‌خواهد کاری کند که این زندگی سیاسی مثل همیشه س‌دراه معنویت نباشد؛ بلکه به جلوه‌گاه و خمیرمایه آن تبدیل شود و در ادامه می‌گوید:

من دوست ندارم که حکومت اسلامی را «ایده» یا حتی «آرمان» بنامم؛ اما به‌عنوان

«خواست سیاسی»، مرا تحت تأثیر قرار داده است... چون کوششی است برای اینکه سیاست، یک بُعد معنوی پیدا کند. برای مردمی که روی این خاک زندگی می‌کنند، جست‌وجوی چیزی که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت، از دست داده‌ایم، چه معنایی دارد؛ جست‌وجوی معنویت سیاسی؟ هم‌اکنون صدای خنده فرانسوی‌ها را می‌شنوم؛ اما من می‌دانم که اشتباه می‌کنند. (فوکو، ۱۳۸۸: ۴۲ - ۴۱)

۲-۳. تقلیل‌گرایی در رهبری انقلاب

باید دانست که در نگاه افرادی مانند آبراهامیان، شریعتی به‌عنوان «قانون انقلاب» و «ایدئولوگ بزرگ» نام‌برده شده است که امام خمینی علیه السلام با علم به محبوبیت شریعتی، از موضع‌گیری بر ضد سخنان ضد روحانی او امتناع می‌ورزید و در تلاش برای گردآوری روشنفکران در پشت‌سر خود، بعضاً با مفاهیمی سخن می‌گفتند که در انگاره‌های روشنفکران کاربرد داشت.

با توجه به بیان یادشده مشخص نیست که مقصود آبراهامیان چیست؟! آیا او درصدد آن است که از امام خمینی چهره‌ای بسازد که در پشت شریعتی مخفی شده است، تا بدین‌وسیله نیروهای اجتماعی که با افکار شریعتی شکل گرفته‌اند از آن خود سازد؟ یا اینکه آبراهامیان به‌دنبال تعیین وضعیت امام خمینی در میان گفتمان‌های سیاسی موجود است؟

گزینه اول، احتمالی است که البته می‌توان قرائنی از کلمات آبراهامیان برای آن یافت؛ آنجا که یکی از دو عامل تعیین‌کننده در بروز انقلاب اسلامی را هوشمندی امام خمینی علیه السلام در گردآوری نیروهای سیاسی اجتماعی از قبیل نهضت آزادی، جبهه ملی، حزب توده، مجاهدین و فداییان مارکسیست می‌داند. (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۴۹۱) یا اینکه تصریح می‌کند:

[آیت‌الله] خمینی با وجود کناره‌گیری آیت‌الله مطهری از حسینیه ارشاد در اعتراض به سخنرانی‌های ضد روحانی شریعتی و درخواست حمایت از او - با علم به محبوبیت شریعتی - از موضع‌گیری امتناع ورزید. (همان: ۴۶۲)

در بررسی این احتمال می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. آبراهامیان در موضع رهبری و ایدئولوژی‌پردازی برای انقلاب، به انحای مختلف تلاش کرده است، امام خمینی را از جایگاه واقعی خود تقلیل دهد. با آنکه شریعتی در شعاع رهبری امام خمینی قرار می‌گیرد و به تصریح خود او نقش مقلد را ایفاء کرده است، از او چنان بحث شده است که گویا بازیگر اصلی در تحریک مردم بر ضد رژیم بوده و حتی «بیان انقلابی امام» بازتاب و متأثر از

شخصیت شریعتی بوده است؛ این گونه موضع‌گیری‌های آبراهامیان با عنایت به اینکه او امام خمینی را همچون لنین برای انقلاب بلشویکی، مائو برای انقلاب چین و کاسترو برای انقلاب کوبا می‌داند، بایستی به دوگانه‌پردازی و تعارض در سخن حمل کرد.

۲. تأثیر شریعتی بر انقلاب - که البته قابل‌انکار نیست - بیشتر در میان روشنفکران دانشگاهی بود. آبراهامیان با همه بزرگ‌نمایی که از شریعتی داشته است، دامنه و میدان تأثیرگذاری شریعتی را روشنفکران، به‌ویژه دانشجویانی می‌داند که هر سال از دانشگاه‌ها و مدارس فنی فارغ‌التحصیل می‌شدند؛ این در حالی است که انقلاب اسلامی از یک قشر و طبقه تشکیل نشده بود و علاوه بر قشر روشنفکر که خود با توجه به لایه‌های عمیق مذهبی‌اش مورد خطاب امام خمینی بود، اقشار و طبقات مختلف اجتماعی دیگری نیز بودند که ایشان با بهره‌گیری از انگیزه‌های مذهبی و نیازهای واقعی آنان و با اتکا بر رابطه تقلید و اجتهاد آنها را به سمت انقلاب، هدایت و تهییج کردند. کارگران شرکت نفت آبادان با دستور امام خمینی به اعتصاب رفتند، ارتش مسلح شاه با فتوای امام خمینی از پادگان‌ها فرار کرد و... همه نشان می‌دهد که عموم مردم تابع امام بودند، نه شریعتی.

۳. آبراهامیان معتقد است: امام خمینی با عدم مخالفت با افکار شریعتی توانسته است، طیف روشنفکران را با خود همراه سازد. (همان: ۴۲۴) معلوم نیست توقع آبراهامیان چه بوده است. امام خمینی از همان خرداد سال ۱۳۴۲ به‌عنوان بارزترین و پرنفوذترین چهره مخالف با رژیم شناخته شد؛ بنابراین، رهبری نهضت وظیفه دارد با تعیین اهداف عالی با ارائه تصویری ناخوشایند از رژیم و ترسیم چهره‌ای زیبا از آینده - که در نظریه ولایت‌فقیه ترسیم شده بود - همه تلاش‌ها را بر ضد رژیم یکپارچه سازد و از هدر دادن نیروها جلوگیری کند؛ چراکه مهم‌ترین وظیفه رهبری، ایجاد یگانگی و سازماندهی است. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۸۸) امام خمینی سوء استفاده‌های رژیم از ماجرای کتاب شهید جاوید را تجربه کرده بود و از این همه اختلافات تأسف خورده بودند. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۷ / ۴۱)

در ۲۰ تیرماه ۱۳۵۸ هنگامی که از امام علیه‌السلام تقاضا می‌شود برای جلوگیری از برخوردهای انحرافی و ایجاد حساسیت در قشر جوان تحصیل‌کرده مسلمان و جلوگیری از فتنه‌انگیزی برخی از افراد، موضع خود را در قبال شخصیت شریعتی بیان فرمائید، ایشان می‌گویند:

من جواب از این نمی‌دهم. همین مسئله، مسئله ایجاد اختلاف است. همین مسئله، اسباب این می‌شود که شما یک دسته بشوید، آنها یک دسته‌ای بشوند، مشغول یک کاری بشوید، آنها هم کار خودشان را بکنند. (همان: ۹ / ۴۳)

بنابراین، امام خمینی به‌مثابه یک رهبر، دلیلی برای مخالفت خود با شریعتی نمی‌یافت، هر چند

عدم مخالفت با او به معنای موافق بودن با دیدگاه‌های او نبود و در این مورد مخالفت خود را به‌طور غیرمستقیم با افکار التقاطی و انحرافی راه‌یافته در میان روشنفکران ابراز داشته‌اند، به‌عنوان مثال هنگامی که شریعتی تز اسلام به غیر از روحانیت را مطرح کرد، (شریعتی، بی‌تا: ۱ / ۷۹) حضرت امام علیه السلام بدون اینکه نامی از شریعتی ببرند در نقد وی در مناسبت‌های گوناگون می‌گویند:

می‌خواهند با نیت فاسد خود و با تز اسلام منهای روحانیت، روحانیت اسلام را که معارض منافع اربابان هستند، بکوبند. ملت باید توجه به این طور فکر استعماری و حيله مغرضانه غربی داشته باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۷ / ۴۶۶)

اگر گفتند اسلام منهای روحانیت، بدانید با اسلام موافق نیستند، این را برای گول زدن می‌گویند. اسلامی که گوینده ندارد، اسلام نیست. (همان: ۴۶۱؛ ۵ / ۲۷۹؛ ۸ / ۴۳۴)

یا هنگامی که شریعتی با تقسیم‌بندی تشیع صفوی و علوی به علمایی همچون علامه مجلسی که در دربار صفویه حضور دارند، حمله می‌کند، امام بدون اینکه نامی از شریعتی ببرند، در نقد این دیدگاه می‌فرمایند:

نباید کسی تا به گوشش خورد که مثلاً مجلسی، رضوان‌الله‌علیه، محقق ثانی، رضوان‌الله‌علیه، شیخ بهایی، رضوان‌الله‌علیه، با اینها (حکومت) روابطی داشتند و همراهی‌شان می‌کردند، خیال کند که اینها مانده بودند برای جاه و عزت، و احتیاج داشتند به اینکه شاه سلطان حسین یا شاه عباس عنایتی به آنها بکنند، این حرف‌ها نبوده در کار... مجاهده نفسانی کرده‌اند؛ برای اینکه این مذهب را به‌وسیله آنها، ترویج کنند. (همان: ۳ / ۲۴۰)

شایان ذکر است، پس از مرگ شریعتی عده‌ای از دانشجویان مقیم اروپا و آمریکا، مرگ شریعتی را به امام خمینی تسلیت می‌گویند. امام خمینی به این تسلیت‌ها پاسخ نمی‌گویند. بالاخره چند نفر به نمایندگی و با مدیریت ابراهیم یزدی به عراق می‌روند و ۱۰ تا ۱۲ روز در عراق می‌مانند و با اصرار فراوان از امام می‌خواهند که به این دانشجویان جواب بدهند؛ اما امام قبول نمی‌کردند و بالاخره با فشارهای زیادی حاضر شدند، پاسخی کلی به تسلیت آنها بدهند.

امام در این پاسخ، مرگ شریعتی را به‌عنوان یک «فقد» مطرح می‌کنند. فقد در تلقی عمومی، شایسته هیچ‌گونه تأسف و اظهار همدردی نیست. ایشان حتی از به‌کار بردن کلمه «مرحوم» در مورد مرگ شریعتی خودداری می‌کنند و در ادامه نسبت به‌وجود عناصر مرموز که درصدد تفرقه هستند، هشدار می‌دهند. (همان: ۲۰۷)

احتمال دوم نیز گزینه‌ای قابل بررسی است. براساس این احتمال، ابراهامیان درصدد آن است، تا

نسبت گفتمان امام خمینی را در میان طیف‌بندی‌های گفتمان‌های موجود مشخص کند. آیا او یک اسلام‌گرای سنتی است یا یک اسلام‌گرای روشنفکر، که در طرح کلی مدرنیسم قرار می‌گیرد؛ چنان‌که صریحاً می‌گوید:

[امام] خمینی را غالباً یک روحانی سنتی توصیف کرده‌اند؛ اما ایشان در واقع نوآور بزرگی بودند، هم به لحاظ نظریه سیاسی‌شان و هم از نظر استراتژی مردمی‌شان که وجهه مذهبی داشت. (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۴۴۲)

آبراهامیان، در مقابل این رویکرد، شیوه متضاد دیگری را نیز تعقیب کرده است؛ آنجاکه انقلاب امام خمینی را انقلابی بی‌همتا که نه با تکیه بر احزاب سیاسی و ایدئولوژی‌های غیرمذهبی؛ بلکه روحانیتی مسلح به منبر و مساجد به‌وجود آورد. این رویکرد متضاد، نشان‌دهنده سرگردان بودن آبراهامیان در تعریف انقلاب و رهبری آن است.

اگر صراحت قبلی آبراهامیان در مورد امام خمینی را در این مورد - که او روحانی سنتی نیست؛ بلکه نوآوری بزرگ در نظریه سیاسی و استراتژی مردمی است - بپذیریم، در این صورت امام خمینی از نظر آبراهامیان، بنابر دسته‌بندی‌های مشهور در کدام دسته جای می‌گیرد؟ سنتی یا مدرن؟ و آیا گفتمان میانه‌ای وجود دارد که نه سنتی باشد و نه مدرن؟

بی‌تردید ذهن آبراهامیان در تحلیل انقلاب ایران، کاملاً شرق‌شناختی است. مطرح کردن امام خمینی تحت مفهوم و چتر مردم‌گرایی، امام خمینی را در تقابل استبداد و جمهوری، به‌عنوان انسانی مدرن مطرح می‌کند. از این دیدگاه، اگر امام خمینی در تعارض با استبداد پهلوی قرار گرفت، با انتخاب استراتژی مردم‌گرایی به مدرنیسم ملحق می‌گردد؛ چنان‌که بابی سعید عقیده دارد:

آبراهامیان به اسلام‌گرایی امام خمینی علیه‌السلام از منظر تفکر غرب نگریسته است و این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که تئوری سیاسی غرب، حول تضاد بین جمهوری (دموکراسی) و استبداد، تدوین یافته است. (سعید، ۱۳۷۹: ۱۰۹)

باید دانست که اتخاذ چنین رویکردی، آبراهامیان را سخت در مخمصه قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد، تحلیل‌های طبقه‌ای و تحلیل‌های شرق‌شناختی آبراهامیان از انقلاب و امام خمینی او را از توجه کافی به اسلام‌گرایی بازداشته است. بی‌شک امام خمینی به‌خاطر استراتژی مردمی‌اش، مخالف استبداد بود؛ در عین حال، آیا می‌توان از گفتمان سیاسی اسلام و اسلام‌گرایی امام خمینی، تبیینی ارائه داد که امام خمینی با حفظ هویت گفتمان سیاسی اسلامی و نیز شخصیت ضد مدرنیسم او، همچنان به‌عنوان یک اسلام‌گرای سنتی باقی بماند یا اینکه می‌توان از اسلام‌گرایی امام

خمینی تفسیری ارائه داد که نه سنتی باشد، نه مدرن؟

از نظر برخی نویسندگان فارغ از این نگرش دوگانه، گرایش میانه‌ای نیز وجود دارد که از آن تحت‌عنوان اصلاح‌طلبی نام می‌برند. آبراهامیان با نسبت دادن برخی مطالب از قبیل سازگاری حکومت اسلامی با دموکراسی، آزادی، موافقت با حق رأی زنان در انتخابات به امام خمینی او را نماینده گروه‌های روشنفکری یا اصلاح‌طلبان معرفی می‌کند.

نگرش دوگانه سنت مدرن با توجه به اینکه از مبانی گرایش روشنفکری و اصلاح‌طلبی ارتزاق می‌کند، نمی‌تواند گرایشی مستقل به حساب آید؛ بلکه از فروعات مدرنیسم محسوب می‌گردد.

با فرض پذیرش نگرش‌های متنوعی در حد فاصل میان سنت مدرنیسم، آیا می‌توان امام خمینی را نماینده گروه‌های روشنفکری به‌ویژه نماینده تفکرات نهضت آزادی و شریعتی قرار داد. از ویژگی‌های گفتمانی که امام خمینی طراح آن بود، پی‌ریزی گفتمانی است که علی‌رغم استفاده از مفاهیم سیاسی مدرن، گفتمانش در قالب هیچ‌یک از گفتمان‌ها و دکترین‌های سیاسی مدرن نمی‌گنجد. اگر به این ویژگی عنایت داشته باشیم، امتیاز امام خمینی از سایر متفکران سیاسی و روشنفکران دینی همچون شریعتی و اصلاح‌طلبان قابل تشخیص است.

بابی سعید از گفتمان روشنفکر دینی به‌عنوان «گفتمان تدافعی» نام می‌برد و معتقد است: این گفتمان در حدود سال ۱۸۷۰ به بعد در جوامع اسلامی سعی داشت، انگاره‌های مدرن غرب را همساز با تفکرات اسلامی، تفسیر کند. بابی سعید ضمن اینکه این طرز تلقی را شیوه مسلط در بیان تفکرات این دوره؛ همچون تفکرات شریعتی و محمد عبده می‌داند، معتقد است:

برخلاف آنها [امام] خمینی این گفتمان تدافعی را رد کرد. وی نمی‌خواهد که اسلام را درون سنتی از تاریخ در حال پیشرفت جای دهد که در آن دستاوردهای عمده به‌عنوان مواردی اساساً ملهم از اسلام باز توصیف شوند. امام خمینی سعی نداشته که ادعا کند، اسلام «دموکراسی واقعی» است، یا اینکه اسلام بر سوسیالیسم اولویت دارد، یا اسلام با علم سازگار است و غیره. در کار وی هیچ تلاش آشکاری برای پیوند دادن یا حتی پرداختن به مفاهیم سیاسی مرتبط با گفتمان‌های ناسیونالیسم، مارکسیسم و لیبرالیسم دیده نمی‌شود. تنها با [امام] خمینی است که نقش گفتمان غربی به‌عنوان گفتمان عام دستخوش تزلزل می‌گردد... میان روشنفکران مسلمان صد ساله اخیر، تنها تفکری که قصد گفتگو با گفتمان غربی را ندارد، تفکر سیاسی [امام] خمینی است. (همان: ۱۳۰ - ۱۲۹)

بابی سعید از یکی از متفکران نقل می‌کند:

تعجب آور است که امام خمینی سعی ندارد خود را برحسب گفتمان غربی توجیه کند، امام خمینی طوری سخن می گوید، گویانکه تفکر غربی اصلاً وجود ندارد. (همان؛ یعقوبی، ۱۳۸۴: ۴۴۷ - ۴۴۰)

۳-۳. کاریزماتیک خواندن رهبری امام خمینی علیه السلام

از نظر برخی از اندیشمندان غربی، مانند فوکو و کدی، یکی از دلایل مهم موفقیت امام خمینی علیه السلام در رهبری انقلاب اسلامی، شخصیت کاریزماتیک ایشان است؛ اما تفسیر شیوه رهبری امام خمینی علیه السلام با نظریه رهبری کاریزماتیک «وبر» باعث می شود، رابطه مردم و امام، حول محور ویژگی های شخصی و رابطه عاطفی تبیین شود و این رابطه عاطفی فردی از بستر فرهنگی و زمینه های عقلی آن جدا شود. رابطه امام با مردم - که اقتدار سیاسی اسلام را به دنبال آورد - بی شک یک رابطه براساس عادت و رسوم اجتماعی و از قبیل کنش های سنتی وبر نبود. این رابطه در چارچوب کنش های عقل محاسبه گر و ابزاری یک نظام بوروکراتیک هم سازمان نمی یافت. (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۲۵۰)

رابطه امام و مردم در طول نهضت، رابطه مجتهد و مکلف بود. عشق و علاقه مردم به امام از نوع عشق و علاقه فردی و شخصی نبود؛ بلکه عشق به آرمان های اسلامی و عقاید شیعی امام بود. البته علاقه به امام ناشی از برخی خصوصیات و ویژگی های فردی بود؛ ولی ویژگی هایی که او را به الگوهای اصلی مردم، یعنی معصومین علیهم السلام نزدیک می ساخت، ویژگی هایی مثل: فقاقت، عدالت و اعتقاد به نیابت ایشان از امام زمان علیه السلام باعث نفوذ وی در بین مردم و اطاعت آنها از ایشان می شد؛ چنان که «چریل بنارد» نیز می گوید:

کاریزمایی که در [امام] خمینی نهفته است و به ایشان قدرت می بخشد، بعضاً کاریزمای نهادینه شده ای 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 را که از سوی وبر تفکیک شده اند را در مورد رهبران مسلمان به کار برد. (بنارد و خلیل زاد، ۱۳۷۸: ۱۰۹)

لذا افراد دیگری نیز که همین ویژگی های مذهبی و علمی را داشتند، به همین صورت در مردم نفوذ داشتند و مردم تابع نظرات و سخنان آنها بودند؛ چنان که این رابطه در جریان تنباکو، میان مردم و مرحوم میرزای شیرازی و در جریان نهضت مشروطه، میان مردم و مراجع وقت و در بسیاری از وقایع تاریخ معاصر ایران نیز دیده می شود؛ زیرا آنها نیز از همین ویژگی و خصوصیت برخوردار بودند.

«انگلرت کمپفر» از مسافران خارجی دوران صفویه در تبیین رابطه مردم با مجتهدین می‌نویسد:

پیروی مردم از مجتهد، تا بدان پایه است که شاه صلاح خود نمی‌داند به یکی از اصول غیرقابل تخطی دین تجاوز کند و یا در کار مملکت‌داری به کاری دست بزند که مجتهد ناگزیر باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند... مجتهد، نسبت به جنگ و صلح هم تصمیم می‌گیرد و بدون صلاح‌دید وی هیچ‌کار مهمی که در زمینه حکومت بر مؤمنین باشد، صورت نمی‌گیرد... (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۲۵)

تمام موارد یادشده حاکی از این است که رابطه مردم و علما، رابطه دینی براساس اعتقادات شیعی است و این مسئله، امر جدیدی نیست؛ بلکه از قدیم‌الایام در تفکر شیعه بوده و هست؛ ضمن اینکه رابطه شخصی نیست؛ بلکه رابطه شخصیتی است آن‌هم نه شخصیت فردی، بلکه شخصیت علمی با محوریت فقهت و عدالت. به‌طور اساسی به این دلیل است که ولایت‌فقیه را ولایت فقهت و عدالت خوانده‌اند، نه ولایت شخص فقیه، یعنی ولایت‌فقیه به دلیل فقهت و عدالت اوست و هیچ ربطی به شخص او و ویژگی‌های شخصیتی فردی او ندارد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۲۵۷)

لذا بستر و مسیر این ارتباط و کنش نه‌تنها امر شخصی و فردی نیست؛ بلکه مسیری به‌شدت عقلانی است. کسی که به‌عنوان مظهر فقهت و عدالت در مقام نیابت امام، عهده‌دار زعامت و رهبری 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. (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۲۵۱)

باید توجه داشت مشکل «وبر» این است که اولاً در فرهنگ و جامعه‌ای زندگی می‌کند که در آن اثری از ابعاد متعالی عقل (عقلانیت متافیزیکی و عقل عملی) نیست؛ زیرا در فرهنگ غرب از قرن نوزدهم به بعد حجیت و مرجعیت عقل در ابعاد مزبور، خدشه‌دار شده است.

ثانیاً «وبر» خود نیز نه در مقام شهروند غربی؛ بلکه در مقام متفکر و اندیشمندی با تأثیرپذیری از عقاید و باورها و غیرمسلمات و مقبولات زمانه، تنها به زوال اجتماعی مرجعیت عقل بسنده نکرده است؛ بلکه آن را به راستی زایل‌شده دانسته و به‌همین دلیل از تصور اقتداری کاریزماتیک که از هویتی عقلی و علمی نیز برخوردار باشد عاجز مانده است؛ لذا کسانی که با نگاه وبر به رهبری دینی امام خمینی علیه‌السلام در جامعه ایران می‌نگرند به‌همین دلیل از تصور ظرفیت‌های عقلانی و همچنین ابعاد متعالی و در عین حال غیرشخصی آن - که ریشه در آموزه‌های شیعی دارد - غافل می‌مانند و در

نتیجه از حضور امام در این تاریخ به‌عنوان واقعه فردی و استثنایی یاد می‌کنند.

بنابراین، به‌نظر آنان این حضور استثنایی اولاً، به دلیل ضابطه‌مند و قاعده‌مند نبودن، قابل دوام نخواهد بود. ثانیاً، در ذات خود یک حرکت الزاماً اصلاحی را به‌دنبال نمی‌آورد؛ بلکه نتایج آن به سلیقه‌ها و عملکرد فردی رهبری متکی است.

دیدگاه فوق مانع از آن خواهد شد که ولایت‌فقیه به‌عنوان نهادی مستقر و مستمر دیده شود؛ بلکه به‌عنوان یک مرحله گذار و درعین‌حال، نامطمئن و خطرناک دیده می‌شود. این رهبری به دلیل خصوصیت ناپایدار خود باید هرچه سریع‌تر به سوی دیگر انحای اقتدار و به سود آنها عمل کند. (همان: ۲۵۲؛ ابوطالبی، ۱۳۸۴: ۳۵۶)

به‌یقین، استفاده از مدل کارزمایی وبر برای تحلیل رهبری امام خمینی علیه‌السلام مشکلات فراوانی در پی دارد. به‌خاطر وجود همین مشکلات، برخی افراد که خواسته‌اند هم از این مدل استفاده کنند و هم از واقعیت حرکت امام خمینی علیه‌السلام دور نشوند، ناگزیر شده‌اند به شکل عجیبی از این نظریه استفاده کنند که با مبانی این نظریه ناسازگار است. یکی از نویسندگان که دچار همین مشکل شده است، باور دارد:

امام خمینی علیه‌السلام هر سه نوع اقتدار و مشروعیت (سنتی، کارزماتیک و عقلانی) را با هم داشتند. از یک‌سو به سبب مقام مرجعیت از مشروعیت سنتی برخوردار بودند و از سوی دیگر، مبارزات انقلابی و مواضع سازش‌ناپذیرشان در کنار ویژگی‌های شخصیتی ایشان چهره‌ای کارزماتیک به ایشان بخشیده بود. پس از پیروزی انقلاب نیز به‌واسطه استقرار نظام انتخاباتی، حضرت امام علیه‌السلام از مشروعیت حقوقی و عقلانی برخوردار شدند. (هادیان، ۱۳۷۷: ۴۸۹)

ناگفته پیداست که در نظریه وبر، این سه نوع مشروعیت قابل جمع نیستند؛ چون اگر مشروعیت سنتی و یا کارزمایی بود، دیگر امکان ندارد عقلانی باشد، لذا «چریل بنارد» نیز معتقد است:

نه‌تنها نمی‌توان هیچ‌کدام از اقتدارهای وبر را درمورد رهبران مسلمان به‌کار برد؛ بلکه حتی نمی‌توان ملغمه‌ای از این سه نوع اقتدار را نیز برای آنها به‌کار برد. (بنارد و خلیل‌زاد، ۱۳۷۸: ۱۰۹)

۴-۳. تردید در توان علمی و مدیریتی اسلام

یکی از اصول و پیش‌فرض‌هایی که می‌توان در کلام شرق‌شناسان، مشاهده کرد، نگاه تحقیرآمیز و ناتوان‌انگارانه به فرهنگ‌ها و ادیان شرقی به‌ویژه اسلام است. (دسوقی، ۱۳۷۶: ۶۸-۶۹) همان‌گونه که اشاره شد «اسکاچپول» و «آبراهامیان» معتقد بودند: رهبران جمهوری اسلامی در اداره کشور

ناتوان بوده و دور از ذهن است که بتواند قدرت را در کشور امروزی جهان مدرن حفظ نمایند و در آینده نزدیک این نظام سقوط خواهد کرد. «فوکو» نیز با آنکه معتقد به شخصیت افسانه‌ای امام در شکل‌گیری انقلاب اسلامی بود؛ اما قائل بود: «نور این انقلاب خاموش خواهد شد... پدیده‌ای که همه مردم را در بر گرفت، روزی از حرکت باز خواهد ایستاد». (فوکو، ۱۳۸۹: ۶۱)

«الیویه روآ» نیز آشکارا از شکست اسلام سیاسی به‌ویژه انقلاب ایران، سخن به‌میان می‌آورد. وی بحران‌هایی برای این انقلاب برمی‌شمرد و باور دارد می‌توان به یک بحران و آنهم ضعف و عملیاتی نبودن اندیشه‌ها و ابزارهای اسلامی که اسلام‌گرایان به آنها متوسل شده‌اند، فروکاست؛ به‌همین دلیل، نتیجه می‌گیرد: «بنابراین انقلاب اسلامی، دولت اسلامی، اقتصاد اسلامی و... دیگر افسانه‌ای بیش نیست». (روآ، ۱۳۷۸: ۳۱ و ۷۱)

در ارزیابی این نگاه به چند نکته می‌توان اشاره کرد:

اولاً: شرق‌شناسان در همه ادوار به‌دنبال مخالفت و ضدیت با ادیان شرقی به‌ویژه اسلام بوده‌اند. این مخالفت و ضدیت نیز خود تابعی از مقتضیات زمانی - مکانی غرب بوده است. (فصیحی، ۱۳۷۲: ۷۵) بدین معنا که مصادیق و نوع این مخالفت و ضدیت را منافع غرب در همان دوره و مقطع خاص تعیین می‌کرده است.

به‌عنوان مثال در مقطعی که غرب به‌دنبال القای برتری علمی خود و سرپوش‌گذاشتن بر سرقت‌های علمی خود از دنیای شرق بوده است، به‌طور طبیعی باید توان علمی شرق (به‌ویژه اسلام) را زیر سؤال می‌برده است، مثلاً «ارنست رنان» در سال ۱۳۰۰ق در دارالفنون سوربن خطابه‌ای با عنوان «رابطه اسلام و علم» ایراد می‌کند و طی آن صریحاً بیان می‌دارد که اسلام با علم و تمدن منافات دارد، وی در این سخنرانی به تعبیر «ادوارد سعید»، اسلام را تا اندازه خیمه و قبیله، کوچک و تقلیل داد. (سعید، ۱۳۷۱: ۱۹۴)

به‌نظر می‌رسد شرق‌شناسانی مانند اسکاچپل و دیگران نیز این نوع نگاه و خطمشی را دارند که در واقع نوعی خود برتری‌بینی است. پیش‌فرض قضاوت آنها این است که در فرهنگ غربی ظرفیتی برای درک، فهم و تصرف در همه فرهنگ‌های غیرغربی وجود دارد و این که فرهنگ‌های غیرغربی که مشخصاً فرهنگ‌های شرقی می‌باشند نه‌تنها توان درک، فهم و تصرف در فرهنگ غربی را ندارند؛ بلکه آنها از درک، فهم و تصرف در خودشان نیز بدون استمداد از غرب، عاجزند.

ثانیاً: اکنون با گذشت چهار دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، شاهد حضور گسترده مردم برای حفظ ارزش‌های اصیل انقلاب اسلامی هستیم و با تدبیرهای هوشمندانه رهبری انقلاب و مساعدت

بی‌شائبه مردم، این نظام برخلاف توطئه‌های گوناگون دشمنان در عرصه‌های مختلف علمی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی به موفقیت‌های بزرگی رسیده است.

افرادی مانند آبراهامیان اظهار می‌داشتند که با فوت امام، روحانیت توان ادامه راه را از دست خواهد داد؛ اما اکنون سال‌ها پس از رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی، انقلاب اسلامی به‌عنوان یک حرکت جریان‌ساز در تمام منطقه برقرار است. امام خمینی در واقع، رهبر و نمادی برای احیای آرمان تاریخی جامعه در حرکت به سمت عدالت و دین‌مداری بود که با فقدان ایشان نیز این حرکت تاریخی دچار توقف و انحراف نشد؛ لذا امروزه این مستشرقین باید دریافت‌های علمی خود از جامعه ایرانی را مورد تجدیدنظر قرار دهند و با فهم عمیق از مسائل جامعه‌شناختی ایران به اصلاح مفروضات و نظریه‌های خود بپردازند.

نتیجه

براساس یافته‌های پژوهش پیش‌رو می‌توان گفت، مستشرقین ضمن اعتراف به نقش مدیریتی روحانیت در انقلاب اسلامی به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که نگاه مثبت به این نقش دارند و گروهی که نگاه منفی دارند؛ اما هیچ‌کدام از آنان نتوانسته‌اند تبیین درستی ارائه دهند. علت اصلی قضاوت‌های غلط مستشرقین، جهل آنان نسبت به ماهیت انقلاب اسلامی می‌باشد؛ چون اگر آنان با سیر تحولات تاریخی که منجر به انقلاب شده و همچنین با ماهیت ایدئولوژی و مکتبی این انقلاب، آشنا می‌بودند. اولاً: انقلاب اسلامی را در کنار انقلاب‌های دیگر قرار نمی‌دادند؛ چون اهداف انقلاب در دیگر کشورها، مادی می‌باشد؛ اما انقلاب ایران، دیدی الهی به پیرامون خود دارد. همچنین تفاوت اصلی انقلاب ایران با سایر انقلاب‌ها، وابستگی آن به ایدئولوژی بلندمرتبه اسلامی است که حیات و بقای انقلاب را تضمین می‌کند.

ثانیاً: نباید رهبری انقلاب را در سطح روشنفکران تقلیل می‌دادند؛ چون این روشنفکران به‌تصریح برخی از مستشرقین در شعاع رهبری امام خمینی قرار می‌گیرند و نقش یک مقلد را داشته‌اند و تأثیر افرادی مانند شریعتی در انقلاب اسلامی، بیشتر در میان روشنفکران دانشگاهی بود، درحالی‌که انقلاب اسلامی با رهبری امام خمینی علیه‌السلام همه اقشار جامعه را در بر گرفته بود.

ثالثاً: رهبری انقلاب را نباید در سطح کاریزمای وبر، تقلیل می‌دادند؛ چون رابطه مردم و علما، رابطه دینی، براساس اعتقادات شیعی است و همچنین، یک رابطه شخصی نیست؛ بلکه یک رابطه شخصیتی علمی با محوریت فقاقت و عدالت است؛ علاوه بر اینکه مدل کاریزمایی وبر برای تحلیل رهبری امام خمینی علیه‌السلام مشکلات فراوانی در پی دارد.

رابعاً؛ در توان علمی روحانیت برای اداره کشور، تردید نمی‌کردند؛ زیرا اکنون با گذشت چهار دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، این نظام با تدبیر رهبری و مساعدت‌های مردم در عرصه‌های مختلف به موفقیت‌های بزرگی رسیده است و نادرستی این پیش‌فرض مستشرقین که کشورهای اسلامی در اداره کشور خود عاجز هستند و نیاز به غرب دارند، بر جهانیان آشکار شده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آبراهامیان، یرواند، ۱۳۷۸، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند و حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران، مرکز، چ دوم.
۳. آوینی، سید مرتضی، ۱۳۷۸، *آغازی بر یک پایان*، تهران، ساقی.
۴. ابوطالبی، مهدی، ۱۳۸۴، از مبارزه «در مرکزیت غرب» تا مبارزه با «مرکزیت غرب»، مندرج در: *آموزه*، کتاب هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. اسپوزیتو، جان. ال، ۱۳۸۲، *انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، تهران، بارز.
۶. استمیل، جان. دی، ۱۳۷۸، *درون انقلاب ایران*، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران، رسا، چ دوم.
۷. اسکاچپول، تدا، ۱۳۷۹، *حکومت تحصیل‌دار*، ترجمه محسن امین‌زاده، مندرج در: عبدالوهاب فراتی *رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف، چ دوم.
۸. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، دوره ۲۱ جلدی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. بشیریه، حسین، ۱۳۷۴، *انقلاب و بسیج اجتماعی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم.
۱۰. بنارد، چریل و زلمای خلیل‌زاد، ۱۳۷۸، «دنیاگرایی، صنعتی‌شدن و جمهوری اسلامی»، *هفتین*، س اول، ش ۲.
۱۱. بهشتی، سید محمد، ۱۳۸۳، *ولایت، رهبری، روحانیت*، تهران، بنیاد نشر آثار شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، چ سوم.
۱۲. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۱، *هفت نظریه برای اصلاحات*، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، *انقلاب اسلامی: چالش‌ها و بحران‌ها*، قم، دفتر نشر معارف.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *ولایت فقیه (ولایت فقاها و عدالت)*، قم، اسراء، چ دهم.
۱۴. دسوقی، محمد، ۱۳۷۶، *سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی*، ترجمه محمدرضا افتخارزاده، تهران، هزاران.

۱۵. دی.لی، رابرت، ۱۳۷۹، *انقلاب اسلامی و اصالت*، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، *رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف، چ دوم.
۱۶. روآ، اولیویه، ۱۳۷۸، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسن مطیعی‌امین، تهران، الهدی.
۱۷. زفروق، محمودحمدی، بی تا، *الاستشراق و الخلیفه الفکریه للصراع الحضاری*، قاهره، دارالمعارف.
۱۸. زمانی، محمدحسن، ۱۳۸۸، *آشنایی با استشراق و اسلام‌شناسی غربیان*، قم، المصطفی علیه السلام.
۱۹. سعید، ادوارد، ۱۳۷۱، *شوق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. سعید، بابی، ۱۳۷۹، *هواس بنیادین*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. شریعتی، علی، بی تا، *مجموعه آثار*، بی جا، بی نا.
۲۲. فصیحی، سیمین، ۱۳۷۲، *جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی*، مشهد، نوند.
۲۳. فوکو، میشل، ۱۳۸۸، *ایران‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، هرمس، چ چهارم.
۲۴. فوکو، میشل، ۱۳۸۹، *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی، چ هفتم.
۲۵. کدی، نیکی آر، ۱۳۷۷، «مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران»، ترجمه فردین قریشی، *متین*، س اول، ش ۱.
۲۶. کدی، نیکی آر، ۱۳۸۳، *نتایج انقلاب ایران*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. کمپفر، انگلرت، ۱۳۶۳، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران، خوارزمی.
۲۹. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۳، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی.
۳۰. محمدی، منوچهر، ۱۳۸۰، *انقلاب اسلامی زمینه‌ها و پیامدها*، قم، معارف.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *خاتمیت*، تهران، صدرا، چ سیزدهم.
۳۲. هادیان، ناصر، ۱۳۷۷، «اهمیت دیدگاه اسکاچپول و ایدئولوژی و رهبری در انقلاب اسلامی ایران»، *متین*، س اول، ش ۱.
۳۳. یعقوبی، عبدالرسول، ۱۳۸۴، *نظریه‌پردازی برای انقلابی که هرگز اتفاق نیفتاد*، مندرج در: کتاب *آموزه*، کتاب هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
34. House, Random, 2001, *Webster's Unabridged Dictionary of American English*, Newyork, Random House.