

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی رہبانی

سال هفدهم، شماره ۶۵، زمستان ۱۴۰۲
صفحه ۱۶۱ تا ۱۷۸

تکوین مفهوم «امام» در انقلاب اسلامی با تاکید بر آرای شریعتی

محمد باقری / استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

mohammadbagheri61@pnu.ac.ir

چکیده

انقلاب اسلامی ایران دارای ابعاد متعددی بوده که اگرچه تئوری‌ها و نظریات مختلفی در باب چرایی و چگونگی آن توسط محققین و پژوهشگران مختلف ارائه شده است ولی همچنان وجوہات متعددی دارد که باید مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرد. یکی از این موضوعات مسئله رهبری انقلاب است که با لقب امام نامیده شد، آن هم در حالی که این عنوان تا پیش از این در ادبیات شیعی دلالتی کاملاً الهیاتی داشت. این مقاله، این پرسش اصلی را مطمئن نظر قرار داده که مفهوم امام در انقلاب اسلامی چگونه شکل گرفت و چه مبانی و اصولی داشت. برای این منظور مقاله بر آرای علی شریعتی تکیه و تاکید داشته است. فرضیه مقاله این است که با توجه به ماهیت انقلاب ایران که نه بورژوازی بود و نه کارگری، بلکه اساساً جنبشی دینی بود، و از همین رو، با توجه به مبانی ارزشی انقلاب اسلامی و آرای برخی از ایدئولوگهای آن، موجبات همگرایی میان مفهوم امام شیعی و رهبر انقلابی فراهم شد تا این تحول در دلالت این مفهوم رخ دهد و «امام» معنای راه‌بری انقلاب را پیدا کند. یافته‌های تحقیق نشان داده که با تکوین ایدئولوژی انقلابی و تاکید بر ارزش‌های اسلامی و اصول الهی داشت، اساساً بسترهای اجتماعی و تاریخی همپوشانی بین امام شیعی و رهبر انقلاب فراهم شده بود، و با تأمل مجددی که علی شریعتی در کتاب امت و امامت از نسبت جامعه و امام ارائه کرد، زمینه‌های فکری آن نیز فراهم شد تا در نهایت لقب امام دلالتی انقلابی پیدا کند. روش مقاله توصیفی-تحلیلی و شیوه جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه: انقلاب اسلامی، امام، رهبری، شریعتی، امام خمینی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳

مقدمه

از سولاتی که پیرامون تحلیل انقلاب ۵۷ وجود دارد، این است که چرا رهبری انقلاب در دستان یک شخصیت مذهبی-ارزشی قرار گرفت؟ چرا مردم آیت الله خمینی را به رهبری (Leadership) انقلاب برگزیدند و چرا به او لقب «امام» دادند. لذا فهم رهبری انقلاب یکی از پرسش‌های جامعه‌شناسی انقلاب‌هاست که خود متوقف بر تأملی بر چیستی و چرایی هر انقلاب است. در واقع انقلاب (revolution) چنان پدیده پیچیده و چند ضلعی و ذوالابعادی است که حتی در تعریف آن نیز هیچ اجماعی وجود ندارد. برای مثال کرین برنتون در مقدمه کتاب مشهورش با عنوان کالبدشکافی چهار انقلاب، در مورد امکان تعریف این مفهوم و طیف دلالت‌هایی که در این واژه وجود دارد می‌نویسد انقلاب واژه دقیقی نیست، انقلاب بزرگ فرانسه، انقلاب آمریکا، انقلاب صنعتی، انقلابی در هابیتی، یک انقلاب اجتماعی، انقلاب سیاهپوستان آمریکا، انقلاب در اندیشیدن ما، یا انقلاب در داد و ستد پوشاک خانمها و یا انقلاب در صنعت اتومبیل‌سازی- این فهرست می‌تواند تقریباً بی‌پایان باشد. در واقع، در منتهالیه یکی از طیف‌های معانی اش، انقلاب در کاربرد همگانی، معنایی بیش از یک معادل برای «دگرگونی شدید و ناگهانی» ندارد (برنتون، ۱۳۷۰:۱). اما هانا آرنه (Hannah Arendt) بر این باور است که انقلاب صرفاً دلالت بر صرف «دگرگونی» ندارد و معنای آن هم مدرن است و هم گسترده‌تر از دگرگونی: «انقلاب به هر نحو که تعریف شود، فقط به معنای دگرگونی نیست. انقلاب‌های عصر جدید نه با *mutation rerum* تاریخ روم قدر مشترکی دارند، نه با *stasis* یونانی یعنی کشمکش و شورش در درون دولت‌شهرها، و نه معادل‌اند با آنچه افلاطون *metabolai* می‌خواند؛ یعنی تبدیل نیمه طبیعی صورتی از حکومت به صورت دیگر یا آنچه پولویوس *politeion anakukosis* می‌نامید؛ یعنی دور یا چرخه معینی که امور بشری به علت آن که همیشه از کرانی به کران دیگر می‌رود، در دامنه آن محدود می‌گردد (آرنه، ۱۳۶۱:۲۳)». در واقع، واژه انقلاب در اصل بر دو معنا دلالت دارد: تغییر بر اثر حرکت؛ و حرکتی که به نقطه آغازش باز می‌گردد. در مفهوم مدرن انقلاب، که در دوران انقلاب فرانسه ابداع شد، معنای تغییری که توأم با حرکتی رو به جلو است غالب است. اما حتی در این انگاره هم رگه‌هایی از مفهوم پیشین که در آن جنبه چرخه‌ای و دورانی این واژه غالب بوده به چشم می‌آید (گیلبرت، ۱۳۹۱:۱). بنابراین می‌توان گفت که انقلاب اصولاً واژه‌ای مبهم و حداقل دو معنایی است و نیازمند تعریف دقیق؛ به تعبیر رژی دبره، در تأمل درباره انقلاب اولین سؤال همان سؤالی است که پیش از همه تحریم شده است: یعنی معنی دقیق کلمه «انقلاب»

چیزی که زندگی را وقف آن می‌کند و در راهش جان می‌بازد. این لغت، لغت فوق‌العاده‌ای است. واژه‌ای است برای محنت و جلال که طنین قوی و لطافت عمیق و تلفظ آتشین آن فقط در مکالمات شفاهی نمایان می‌شود. ولی معنی‌اش چیست؟ چه کاری انجام می‌دهد؟ به چه قیمتی؟ مقصد نهایی‌اش چیست؟ (دبره، ۱۳۹۸: ۸۴). از منظر تعریفی فنی‌تر و تخصصی‌تر، انقلاب تحول سیاسی پیچیده‌ای است که در طی آن حکومت مستقر به علل و دلایلی توانایی اجبار و اعمال زور را از دست می‌دهد و گروه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی به مبارزه بر می‌خیزند تا قدرت سیاسی را قبضه کنند (بشیریه، ۱۳۷۴: ۱).

از سویی دیگر ما همیشه مجبوریم تا تجربه انقلاب را مورد بازخوانی و بازتفسیر قرار بدهیم. اگر انقلاب‌های زمانه ما بنا دارند الگوهایی ویژه خود ابداع کنند، نمی‌توانند بر مبنای «لوحی سپید» عمل کنند، یا بدون جسم بخشیدن به خاطره پیکارهای گذشته، حال چه پیروزی‌های آنها چه، بیش از آن، شکست‌هاشان. بی‌تردید این اثر از جنس کار سوگواری است ولی در عین حال مشقی است برای نبردهای نو. گریزی از سروکله زدن با گذشته نیست، نه فقط به علت وجود اسکلت‌های بسیار در پستوی تاریخ، بلکه همچنین از آن رو که نمی‌توانیم مطالبات بر حق گذشته از خودمان را نادیده انگاریم. انقلابها پیوستار تاریخ را منفجر می‌کنند و گذشته را نجات می‌دهند. آنها - خواه از این موضوع آگاه باشند خواه نباشند - در خود تجربه‌های اسلاف خویش را حمل خواهند کرد. این دلیل دیگری است برای این که چرا باید در تاریخ آنها تعمق کنیم (تراورسو، ۱۴۰۲: ۴). بنابراین می‌توان گفت که یکی از وظایف نسل‌های بعد از هر انقلابی آن است که هم فهم درستی از آن کسب کنند و هم این که تفسیری معقول از آن ارائه کنند.

موضوع انقلاب در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی به عنوان پدیده‌ای که تحولات و تغییرات را بازنمایی می‌کند مورد بررسی و کاوش قرار می‌گیرد و برای توضیح و تبیین و فهم آن نظریات و تئوری‌های مختلفی ارائه شده است. به طور کلی برای فهم علل و عوامل انقلابها، باید نخست عوامل نظم و تعادل اجتماعی را که قبل از وقوع انقلاب وجود دارد، مطالعه کرد و دید که عوامل نظم و تداوم نظام سیاسی چیست و سپس دلایل بهم خوردن تعادل میان اجزاء جامعه را یافت. تغییرات موثر بر تعادل اجتماعی بر دو گونه اند؛ تغییرات دوری، که هرچند یکبار، دوباره اتفاق می‌افتند، مثلاً رکود اقتصادی و جنگ از این نوع است؛ و تغییرات خطی، که اصولاً تکرار ناپذیرند. مثلاً رشد علم و صنعت در قرون گذشته فرایند واحد و غیرقابل بازگشتی بوده است.

علل درازمدت انقلاب که تغییراتی از نوع خطی هستند، عموماً عبارت اند از ظهور طبقه اجتماعی جدید؛ نوسازی اجتماعی و اقتصادی که علت اصلی انقلاب در درازمدت وقوع تحولات اقتصادی و اجتماعی به واسطه اصلاحات و نوسازی از بالاست که فشارهایی برای تغییر در خود نظام سیاسی ایجاد می‌کند. در مواردی که دولت در مقابله با اشراف پیروز شد (مثلاً در ژاپن و آلمان) «انقلاب از بالا (revolution from above)» رخ داد. اما در مواردی که دولت در آن مقابله شکست خورد (مثلاً در فرانسه، چین و روسیه) انقلاب‌های اجتماعی به وقوع پیوستند؛ ظهور دولت مطلقه؛ دولت‌های مطلقه در غرب در فاصله زوال فئودالیسم و ظهور سرمایه داری و لیبرالیسم استقرار یافتند؛ و ظهور ایدئولوژی انقلابی؛ ژرژ سورل، نویسنده فرانسوی بر آن بود که ایدئولوژیها، افسانه‌های تازه‌ای برای زندگی تولید می‌کنند. اندیشه روشنگری در فرانسه پیش از انقلاب، زمینه فکری لازم برای انقلاب را فراهم کرد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۹۸). از همین رو، برای فهم انقلاب در ابتدا باید عوامل ثبات را بررسی کرد و نشان داد که ثبات سیاسی پیشاانقلابی بر چه اصولی استوار بوده است.

در ایران قبل از انقلاب، رژیم شاه مبتنی بر پنج اصل بود: کنترل منابع بزرگ مالی از طریق کنترل منابع عظیم نفتی؛ به فرجام رساندن برنامه رشد و ثبات اقتصادی و مداخله شاه در اقتصاد به منظور تضمین ثبات اقتصادی؛ تلاش مستمر برای بسیج توده‌ها و ایجاد تعادل طبقاتی از طریق مداخله در اقتصاد و کنترل اقتصادی طبقات؛ ایجاد رابطه ولی نعمت-نوجه (Patron-client relation) با بورژوازی رده بالا و کنترل و نظارت مستقیم شاه بر اقتصاد آزاد با مشارکت در فعالیتهای کارآفرینانه؛ و گسترش نیروهای قهریه و سرکوب گر دولت و اتکا به پشتیبانیهای غرب و بویژه آمریکا (بشیریه، ۱۳۹۹: ۶۴). از سویی دیگر، ویژگی‌های نظام پهلوی از قبیل محافظه کاری مستبدانه، تصلب ساختاری و انحصار تمام اشکال فعالیت سیاسی، باعث شده بود هرگونه تلاش برای وارد کردن برخی نیروهای اجتماعی به درون ساختار قدرت یا سهم کردن برخی نیروهای سابقاً غیرقانونی در نظام سیاسی با شکست مواجه شود. از این رو در همان زمانی که رژیم در حال رسیدن به اوج قدرت خود بود، فرایند زوال آن نیز آغاز شده بود (کامروا، ۱۳۹۸: ۴۸).

با وقوع بحران اقتصادی و نارضایتیهای اجتماعی، ظهور ایدئولوژی اسلام انقلابی، خیزش روحانیت، و ناتوان رژیم در مدیریت فضا، ارکان ثبات سیاسی از دست رفت. مشروعیت و کاریزمای الهی امام خمینی (بشیریه، ۱۳۸۵: ۷۳۱) موجب شد تا وقتی که اعتصابات کارگران و اعتراضات کمونیست‌ها، ملی‌گراها و سایر گروه‌های غیرمذهبی

گسترش یافت و طبقات تجاری شهری نیز به آنها پیوستند (بک، ۱۳۹۸: ۷۱)، در نهایت ائتلاف فراگیر اقشار و طبقات همگی رهبری امام خمینی را بی چون و چرا پذیرند. سوی از علل انقلاب و تئوریه‌ها و فرضیه‌هایی که می‌توان برای آن ارائه کرد، کما این که پژوهشگران متعددی همچون تدا اسکاچپول، یرواند آبراهامیان (Ervand Abrahamian) و مانند آنها، در این زمینه تحلیل‌هایی را ارائه کرده‌اند، ولی یکی از مولفه‌های انقلاب که هنوز جای مطالعه دارد، بحث «رهبری» (leadership) است. از آنجایی که انقلاب یکی از تحولات بزرگ اجتماعی است که آثار آن در تغییر آمایش سیاسی فضای عمومی جوامع محسوس و بسیار تاثیرگذار است، تأمل در فاعل انقلاب، که از یک سو توده‌ها و از سوی دیگر رهبری است، حائز اهمیت می‌باشد؛ اصولاً الگو و شیوه رهبری رکن مهم و تعیین کننده‌ای در موفقیت و شکست یک انقلاب است، کما این که در مواردی همچون جنبش‌های اعتراضی خاورمیانه و شمال آفریقا، تعدد رهبری، ضعف پایگاه اجتماعی رهبران، بی‌ثباتی کادر رهبری و تفاسیر متفاوت آن‌ها در نهایت نه تنها موجب موفقیت انقلاب و جنبش نشد، بلکه منجر به بحران و بی‌ثباتی‌های مستمر در فضای سیاسی کشورهای درگیر گردید (رسولی و سوری، ۱۴۰۰: ۲۴۵).

در همین راستا، این مقاله، با طرح این سوال که چرا در انقلاب ۵۷ مفهوم دینی «امام» دلالتی انقلابی پیدا کرد، می‌کوشد با بررسی موضوع به آن پاسخ دهد. فرضیه این پژوهش این است که اساساً انقلاب ۵۷ از نظر ماهیت قابل دسته‌بندی در مقوله‌هایی همچون انقلاب بورژوازی (همانند انقلاب فرانسه)، یا انقلابات کارگری (مانند انقلاب روسیه) نیست و نمی‌توان آن را در درون این سنتها جای داد و طبقه‌بندی کرد، بلکه سرشت این انقلاب بیش از هر چیزی یک جنبش دینی بود و مختصات معرفتی و کنشگرانه خاص خودش را داشت. در ادامه ضمن بررسی چارچوب نظری، مقاله خواهد کوشید پاسخی مستدل به این پرسش، با توجه به فرضیه مطروحه، ارائه کند.

چارچوب نظری: تئوری رهبری در انقلاب‌ها

رهبری در انقلاب‌ها یکی از ارکان اصلی است، بویژه اگر آن انقلاب ریشه در یک گفتمان دینی داشته باشد، رهبری می‌تواند صبغه‌ای مذهبی نیز به خود بگیرد، اگرچه الزاماً این چنین نیست. از همین رو، فهم چگونگی تکوین رهبری در هر انقلابی مهم است، چرا که برخلاف نظریه پردازانی همچون تدا اسکاچپول (Theda Skocpol) که در تحلیل انقلاب بر دیدگاه‌های «غیر اراده‌گرا و ساختاری» تاکید می‌کنند و توجه بیش از حد به خواسته‌ها و نیات پیشگامان انقلابی را خطا می‌دانند (اسمیت، ۱۳۹۸: ۱۱۶)، به نظر می‌رسد

که نظام ارزشی و اصول اخلاقی و چارچوب‌های ایدئولوژیکی که رهبران انقلابی برای توده‌ها تعریف می‌کنند و متعاقباً، خواسته‌ها و مطالبات ارزشی و اصولی عموم مردمی که در انقلاب شرکت می‌کنند، حائز اهمیت بسیار است. معمولاً این نظام ارزشی و نمادپردازی اخلاقی را رهبران و ایدئولوگهای انقلابی ترسیم می‌کنند و اگر منطبق با چارچوبهای اخلاقی و جهان‌بینی توده‌ها باشد، مورد پذیرش، و متعاقباً، تبعیت آنها قرار می‌گیرد. ریمون آرون مردم جامعه را از نظر فکری به سه دسته کلی تقسیم می‌کند: دسته اول: تولیدکنندگان اندیشه و نظریه پردازان انقلابی؛ دسته دوم، انتشاردهندگان آن و کسانی که به اشاعه، ترویج و توزیع اندیشه‌های دیگران می‌پردازند؛ و دسته سوم، مصرف‌کنندگان آن. به این اعتبار، رهبر (Leader)، نظریه پرداز انقلاب است و ویژگیهای شخصیتی او، قدرت و نفوذ کلامش از عوامل مهم جلب وفاداری مردم می‌باشد (احمدوند، ۱۳۷۴: ۷۲). پس، نقش رهبری، در انقلاب، صرفاً یک مولفه نمایشی و نمادین و فرعی و حاشیه‌ای نیست. اگرچه عناصر ساختاری و مولفه‌های کلان تاریخی-اجتماعی برای بسترسازی رُخداد انقلاب دارای اهمیت بسیار است، ولی غالباً این «رهبر»ها هستند که می‌توانند همچون موتور پیشران انقلاب عمل کنند و توده‌ها را به حرکت درآورند.

اهمیت نقش رهبری و نظام ارزشی و نمادهای اخلاقی‌ای که آنها ترسیم و نمایندگی می‌کنند، چنان (به ویژه در مورد انقلاب ایران) غیر قابل انکار است که تحلیل‌گری همچون اسکاچپول که بر عوامل ساختاری و غیراراده‌گرا در انقلاب تاکید داشت، بعد از انقلاب ایران، دیدگاه خودش را اصلاح کرد و در نظریه مکملی گفت اگر پیشامدی تاریخی سر برآورد که در آن دولتی آسیب‌پذیر با گروههای اجتماعی آماده مخالفت و دارای همبستگی و خودمختاری و منابع اقتصادی مستقل مواجه شود، در آن صورت انواع نمادهای اخلاقی و اشکال ارتباطات اجتماعی از آن گونه که به وسیله اسلام شیعی در ایران ارائه شد، می‌توانند خودآگاهی را احیاء کنند و وسیله پیشرفت و ایجاد یک انقلاب را فراهم سازند (اسمیت، ۱۳۹۸: ۱۲۴). نکته‌ای که اسکاچپول ذکر کرده در کانون تعریف ساموئل هانتینگتون از انقلاب قرار گرفته است. انقلاب از نظر او «تحولی سریع، اساسی و خشونت بار در ارزشها و اسطوره‌های حاکم بر جامعه و نهادهای سیاسی، ساخت اجتماعی، رهبری، فعالیت و سیاستهای حکومتی است (هانتینگتون، ۱۳۷۱: ۲۱۴)» هم در تعریف دوم اسکاچپول و هم در تعریف هانتینگتون، تاکید بر ارزشها و اسطوره‌ها و نمادهای اخلاقی است. در این گونه تعاریف و مفهوم‌پردازی از انقلاب تفاوتی اساسی وجود دارد که

تعریف این پدیده را از تعاریفی که انقلاب را به مولفه‌های اقتصادی یا سیاسی تقلیل می‌دهد متمایز می‌کند و مبنای خوبی برای تحلیل انقلاب ایران فراهم می‌کند.

اساساً در فهم انقلاب ایران و متعاقباً تحلیل رهبری در این انقلاب، توجه به دگرگونی در نظام ارزشی جامعه و بحرانی که از این منظر ایجاد شد ضروری است. با روی کار آمدن حکومت پهلوی اول و دوم و فرایند «مدرنیزم کاذب» آن، طبقات جدیدی شکل گرفته بودند. چرا که با اندکی تسامح می‌توان پذیرفت که تقسیم کار حاصل از انقلاب صنعتی در یک سو و برآمدن نظام سرمایه‌داری و نیازهای انباشت سرمایه در سوی دیگر، مؤید سیاست‌ورزی مشخصی گشتند که از آن با عنوان سیاست‌ورزی طبقاتی یاد می‌شود و طی قرون نوزدهم و بیستم میلادی، شکل غالب سیاست‌ورزی در اروپای غربی بود (بیات، ۲۴:۱۴۰۱)، و رژیم پهلوی نیز در فرآیند مدرنیزاسیون خودش همین سیاست‌ورزی را تقلید کرده بود. برای مثال یک طبقه تازه متوسط شهری، شامل صاحبان مشاغل آزاد، کارمندان، نظامیان، معلمان، و روزنامه‌نگاران نیز، از برنامه حکومت‌سازی ملی منتفع می‌شد و نیروی خلاق یک فرهنگ تجددگرا را تأمین می‌کرد. مطابق معیارهای معمول جهانی، بار عمده در فرایند شکل‌گیری ملیت، بر دوش قاطبه مردم بود و هزینه عمده آن را می‌پرداخت. برای مثال، در حالی که ثروتمندان مالیات نمی‌دادند، اکثریت مستمند باید هزینه ساخت راه آهن سرتاسری ایران، بزرگترین پروژه «هنرنامه» ملت نوین را، با پرداخت مالیات اضافی برای قند و چای تأمین می‌کرد. روستاییان متحمل استثمار مرارت‌باری بودند که قوانین جدید حافظ مالکیت خصوصی و زمین به آن دامن می‌زد. عشایر نیمه‌خودمختار را خلم سلاح کرده از مراتع اشتراکی رانند، و در کنار کشاورزان، به خدمت نظام یا گروه‌های کار اجباری فرستادند. یک طبقه کارگر شهری جدید سر برآورد که از نظر شمار اندک ولی از نظر کارایی ویژه در میدین نفتی خوزستان و چند صنعت نوین در تهران و تبریز و اصفهان و شهرهای مازندران، مستقر بود، ولی با قوانین «منع فعالیت‌های جمعی» کنترل می‌شد که سازماندهی و تشکیل اتحادیه‌های کارگری و اعتصاب را ممنوع می‌کرد (دریایی، ۳۲۷:۱۴۰۰)، و همین آرایش جدید طبقات و اقشار اجتماعی تا فروپاشی رژیم تداوم یافت؛ البته شکاف فقیر و غنی و فساد اقتصادی رژیم پهلوی موضوعی قابل انکار نیست، کما این که برای مثال همسر انور سادات در سفر به ایران از آن همه حیف و میل اموال بیت المال در کنار توده‌های گرسنه شگفت زده می‌شود و می‌نویسد: «در مهمانی شام بسیار مفصل خداحافظی، تا این حد ریخت‌وپاش را هرگز ندیده بودم. به انور گفتم: احساس می‌کنم به‌زودی اینجا انقلاب می‌شود. پولدارها خیلی پولدارند و فقرا خیلی فقیر. دنیا دارد تغییر

می‌کند و دیگر جایی برای یک امپراتور نیست (سادات، ۱۳۹۷: ۳۴۶). لذا افزایش ثروت ناشی از نفت در واقع خرج تجمل‌گرایی نخبگان شده بود (بک، ۱۳۹۸: ۸۹) و نه توسعه پایدار کشور. ولی در نهایت آن چه که انقلاب ۵۷ را شکل داد نه متکی بر طبقات بورژوازی و یا طبقه کارگری و جنبشهای پرولتاریایی و ناشی از انگیزه‌های اقتصادی و سیاسی، بلکه خواست احیای یک نظام ارزشی و اخلاقی بود. این نکته مهم مورد توجه مورخ انگلیسی شهیر مارکسیست معاصر، اریک هابسبام (Eric John Ernest Hobsbawm)، نیز قرار گرفته است که انقلاب ایران را «انقلاب اجتماعی به نام خدا» (۱۹۷۹)، نخستین شورش عمده اجتماعی در رد و انکار سنت‌های برآمده از انقلاب‌های فرانسه (۱۷۸۹) و روسیه (۱۹۱۷) «(هابسبام، ۱۳۸۰: ۲۸۷) می‌داند. انقلاب فرانسه یک انقلاب بورژوازی علیه اشراف، و انقلاب روسیه یک انقلاب کارگری متکی بر شکاف کار و سرمایه بود، ولی انقلاب ایرانی به تعبیر هابسبام، انقلابی به نام خدا بود. در اینجا لوکوموتیو انقلاب بر ریل ارزشها و اصولی حرکت می‌کند که ریشه در منابع وحیانی و دینی و اصول اخلاقی دارند و به انقلاب رنگ و بوی یک جنبش دینی و مذهبی می‌دهند. به همین دلیل، ارنست نولته (Ernst Nolte)، متذکر می‌شود که در انقلاب ایران، که نمونه‌های اعلای اسلام‌گرایی به مثابه سومین جنبش رادیکال بوده است، نباید با تئوریهای مارکسی یا جامعه‌شناسی غربی به تحلیل روی آورد، چرا که در این انقلاب نهاد روحانیت شیعه نقشی بسیار قابل توجه داشته که در تحلیلهای معمول چندان به آن توجهی نشده است (نولته، ۲۷۴: ۱۴۰۰).

این نکات در انقلابی مانند انقلاب ۵۷ ایران که اساساً بر یک «نظام ارزشی» و «چارچوبهای اخلاقی» استوار بوده است، اهمیتی دو صد چندان می‌یابد. انقلاب ایران نه ماهیتی بورژوازی داشت، و نه بر شکافت کار و سرمایه استوار بود و نه در درون منازعات تاریخی زمین‌داران و دولت تعریف می‌شد، بلکه بیش از هر چیزی سرشتی دینی و اخلاقی داشت و توده‌هایی که به میدان آمده بودند خواهان احیای چارچوبهای دینی، اصول اخلاقی، و برپایی ارزشهایی بودند که توسط یک رژیم غرب‌گرا بر باد رفته بود. این ماهیت ارزش‌مدار انقلاب ۵۷ اساساً مبنایی را فراهم می‌کرد که بر اساس آن نقش «رهبر»ی و ایدئولوژی‌ای که ترویج می‌کرد، بیش از عوامل دیگر - علل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی - بر فرایند انقلابی تاثیرگذار می‌شد. این نظام ارزشی «چارچوبهای وحیانی - اخلاقی اسلامی» بود که در تعارض با وضعیت موجودی قرار گرفته بود که آن ارزشها را نقض می‌کرد، از همین رو، توده‌ها به دنبال رهبری بودند تا آنها را از وضعیت موجود

نامطلوب به وضعیت مطلوب ناموجود گذر بدهد. بنابراین «رهبر»ی در انقلاب ایران دارای اهمیتی دوچندان است چرا که در اصل راهبر یک نظام ارزشی الهی در انقلابی بود که بیش از آن که انقلابی سیاسی یا اقتصادی باشد، در اصل یک «جنبش دینی» بود.

جنبشهای دینی، بنا به تعریف، حول یک رهبر مذهبی که جاذبه ای استثنایی دارد، شکل می گیرند. این رهبری رسالتی پیامبرگونه (prophetic mission) دارد و به تغییراتی بنیادی می اندیشد. از این رو، مطالعه درباره ی مسئله ی رهبری در انقلاب های دینی باید در چارچوب نظریه های مربوط به اقتدار فرهمندی (charismatic authority) صورت گیرد. پندار ماکس وبر این بود که کنشگران جنبش های اجتماعی از آن رو حول رهبران فرهمند گرد می آیند که این رهبران قادرند به مردم بیاوراند که شرایط کنونی در معرض انقراض است. در عوض، شرایط آتی شامل نظم نوینی است که همگان در آن هویت می یابند. وبر از آن رو «فره» را مهم ترین نیروی انقلابی تاریخ می دانست که این نیرو قادر به سمت گیری مجدد (reorientation) ذهنی مؤمنان است. از طریق همین تحول درونی است که محیط خارجی نیز، به تبع آن، تغییر می کند (حجاریان، ۱۳۷۷:۴۴۴).

بنابراین، کنش انقلابی در انقلاب ۵۷ را باید به زبان وبری «کنش عقلانی معطوف به ارزش» تعریف کرد. ماکس وبر در تقسیم بندی خودش در جامعه شناسی تفسیری اش از انواع کنش، کنشها را به چهار دسته کنشهای عقلانی معطوف به هدف؛ کنشهای عقلانی معطوف به ارزش؛ کنشهای انفعالی و یا عاطفی؛ و در نهایت کنشهای سنتی تقسیم می کند. کنش عقلانی معطوف به هدف (Rational-purposeful Action) تقریباً مترادف همان کنش منطقی پارتو است. این نوع کنش، کنش مهندسی است که پلی را می سازد، کنش سوداگری است که درصدد کسب منفعت است، و کنش سرداری است که پیروزی را از آن خود می کند. در تمامی این موارد، کنش عقلانی معطوف به هدف، بر این اساس تعریف می شود که فاعل کنش هدفی روشن را در نظر دارد و همه وسایل را برای رسیدن به آن با هم به کار می گیرد (آرون، ۱۳۹۰:۵۶۷). بنابراین کنش عقلانی به هدف، بیشتر شکلی از معادله هزینه-فایده است که بر طبق آن کنشگر رفتاری تقریباً تاجرمانانه دارد و خواهان آن است که اگر هزینه ای انجام داد حتماً سودی عاید او گردد، یا دست کم، متضرر نشود.

آن کنشی که به طور بی واسطه ناشی از حال وجدانی است یا خلق فاعل است، در نزد وبر، کنش انفعالی نامیده می شود. مانند سیلی ای که مادر، به دلیل غیرقابل تحمل بودن رفتار فرزند، به گوش وی می نوازد، یا مستی که یکی از بازیگران، در ضمن بازی فوتبال،

به دلیل از دست دادن تسلط خویش بر اعصابش به بازیگری دیگر می زند. در تمامی این موارد، هدف یا سیستمی از ارزش ها، مبنای تعریف کنش نیست، بلکه کنش در واقع عبارت از واکنشی عاطفی که فاعل کنش در اوضاع و احوالی معین نشان می دهد.

کنش سنتی کنشی است که از عاداتها، عرف یا باورهایی که طبیعت ثانوی (second nature) فاعل را تشکیل می دهند برمی خیزد. فاعل کنش، برای عمل سنتی خویش، نیازی به تصور یک هدف، یا درک یک ارزش، یا احساس یک عاطفه ندارد، بل فقط به انگیزه ی بازتابهائی که بر اثر ممارستهای طولانی در او ریشه دوانیده اند عمل می کند.

اما ریمون آرون در تفسیر کنش عقلانی معطوف به ارزش (Value-rational Action) وبری می گوید نمونه کنش عقلانی معطوف به ارزش، کنش لاسال، سوسیالیست آلمانی، است که خود را در پیکار تن به تن به کشتن داد. یا کنش ناخدایی است که همراه با کشتی اش به غرق شدن در دریا تن در می دهد. عقلانی بودن این کنش از آن جهت نیست که می خواهد به هدفی معین و خارجی برسد، بل از آن جهت است که تن به ستیز ندادن یا کشتی در حال غرق شدن را رها کردن نشانه افتخار تلقی نمی شود. بنابراین فاعل کنش، با پذیرش خطرها، به نحوی عقلانی رفتار می کند نه برای آن که به نتیجه ای برون ذاتی نسبت به اقدام خویش دست یابد بلکه برای آن که به تصویری که خود وی از افتخار دارد وفادار بماند (آرون، ۱۳۹۰: ۵۶۷). از همین رو، فعالان انقلابی و توده های بسیج شده انقلاب ۵۷ اولاً به تحریک انگیزه های اقتصادی و سیاسی به میدان نیامده بودند، بلکه بیش از هر چیزی مطالباتی اخلاقی و ارزشی و دینی داشتند؛ در ثانی، کنش آنها عقلانی بود اما معطوف به هدفهایی ارزشی؛ و ثالثاً همین دو مولفه این انقلاب را ماهیت یک جنبش دینی می بخشید که نیازمند رهبری فرهمند بود تا آن را به سمت ایده آلهای مذهبی و اخلاقی اش راهبری کند. از همین جهت، رهبری انقلاب می توانست ذیل مفهوم امامت قرار بگیرد، اما برای این منظور بی تردید یک نظریه پردازی تفسیری مورد نیاز بود تا این تحول در مفهوم امامت را تئوریزه کند، کاری که علی شریعتی در پروژه امت و امامت به آن اهتمام ورزید.

شریعتی و نظریه امت و امامت

امت و امامت بحثی که در الهیات و کلام شیعی طرح شده و قبل از شریعتی نیز سابقه ای در ادبیات شیعی داشته است، اما شریعتی خود با التفات کامل به این موضوع که نظریه امت و امامت را با توجه به شرایط معاصر بازخوانی کرده و آن را صورت بندی جدیدی داده است، می گوید: «امت و امامت از کهن ترین و مشهورترین اصول اعتقادی اسلام است، و به ویژه در تشیع پایه اساسی عقیده ماست. اما از طرفی بحثی تازه است؛ بدین جهت که تا

کنون بیشتر علمای ما... در جهت کلامی و اصولی و فلسفی به عنوان یک مساله اعتقادی صرف و مساله‌ای صد در صد ماوراءالطبیعی به بحث کشیده اند. در حالی که امت و امامت، اگر نگوییم که مبحثی است صد در صد مربوط به زندگی انسان، لااقل باید گفت که برجسته ترین خصیصه این بحث و این اصل، خصیصه اجتماعی آن است... و آنچه عرض کردم برجسته ترین وجهه - مقصودم وجهه جامعه شناسی مبحث امت و امامت - است (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۷۴)».

شریعتی اساساً تاریخ را به صورت امری دیالکتیکی، غیر راکد و همواره پیش رونده و در حال شدن می بیند «کوره‌ای که انسان در آن شکل می گیرد و بالاخره به شکل نهایی خویش خواهد رسید، نامش تاریخ است» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۴۶۸). از همین رو، می توان گفت که تاریخ برای شریعتی، همچون هگل، به سوی یک وضعیت مطلق آرمانی در حرکت است، و به همین دلیل، هر گونه شرایطی که با آن ایده آل نهایی در تعارض باشد در نهایت فرو خواهد پاشید؛ و طاغوت در هر عصری مهمترین موقعیت متضاد هر دوره‌ای است چرا که به خیال خام خود می خواهند مانع استقرار حکومت عدل الهی بر زمین بشوند، ولی در نهایت این حق است که بر هر شمشیر جور و ستمی پیروز می گردد. اما نکته مهم در الگوی تحلیلی شریعتی آن بود که بین تحلیل طبقاتی و تحلیل ارزشی-مذهبی تناظری برقرار کرده بود تا نشان دهد که تنش و دیالکتیک اصلی که در زیربنای این طبقات وجود دارد در واقع جدال میان دو نیروی طاغوت و اسلام راستین است که در هر دوره‌ای جلوه‌ای خاص به خود می گیرد. این تدقیق مفهومی را شریعتی «طبقات عقیدتی» می نامد و آن را از «طبقات اجتماعی» متمایز می کند و برای این مفهوم پردازی شأنی ویژه در تحلیل تاریخی قائل می شود (نولته، ۱۴۰۰: ۴۲۸).

در همین راستا، و برای مثال، شریعتی استدلال می کرد که نهضت ضد بت پرستی ابراهیم نه تنها قیام علیه شرک و بت‌های مکه، که در واقع نخستین نهضت تاریخی بر ضد جامعه طبقاتی، نژادپرست و مشرک بود. شرک نماد جامعه طبقاتی و پراز تبعیض بود و هر مجسمه و بت نماد یک طبقه، نژاد یا مرحله اجتماعی خاص. شریعتی به صراحت می گوید «متولیان ریاکار دین» که در طول تاریخ بی عدالتی و وضع طبقاتی موجود را توجیه می کردند و معقول جلوه داده‌اند، مشرک حقیقی هستند (رهنما، ۱۳۸۵: ۳۴۸). بدین گونه شریعتی می کوشید تا با مدل طبقات عقیدتی که از جهاتی ناشی از وحدت ایدئولوژیهای شبه مذهبی و مناسبات اقتصادی بود، تحول تاریخی را توضیح دهد.

کارگزاری (agent) که شریعتی برای این سیر دیالکتیکی تاریخ تعریف می کند «امت» نام دارد. از نظر شریعتی «امت جامعه‌ای است از افراد انسانی که همفکر، هم عقیده، هم مذهب و همراهند، نه تنها در اندیشه مشترک آند، که در عمل نیز اشتراک دارند، افراد یک امت یک گونه می‌اندیشند و ایمانی همسان دارند و در عین حال در یک رهبری مشترک اجتماعی، تعهد دارند که به سوی تکامل حرکت کنند... آدم مسلمان است که دشمنی‌اش به خاطر دین است... (شریعتی، ۱۳۶۴:۱۲۴)» شریعتی حتی پا را از این فراتر می‌گذارد و به امت شکلی استعلایی می‌دهد تا تاکید کند امت با ملت در تداول مدرن آن کاملاً متفاوت است «امت جامعه‌ای است که در هیچ سرزمینی ساکن نیست. امت جامعه‌ای است که براساس هیچ پیوند خونی و خاکی استوار نیست. امت جامعه‌ای است که بر مبنای هیچ تشابهی در کار و شکل زندگی و درآمد شکل نیافته است. امت عبارت است از جامعه‌ای که افرادش، تحت یک «رهبری» بزرگ و متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می‌کنند و متعهدند که زندگی را نه «بودن» به شکل راحت، بلکه «رفتن» به سوی بی‌نهایت و به سوی کمال مطلق، دانایی مطلق، خودآگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزش‌های متعالی، نماندن در هیچ منزلی و شکلی و قالبی و شدن و همیشه شدن تکاملی انسانی و هجرت نهفته در عمق فطرت آدمی و شکوفایی در همه ابعاد گوناگون بشری تلقی کنند و بالاخره در جهت کمال‌های مطلق شدن و به سوی ارزش‌های متعالی رفتن (شریعتی، ۱۳۸۸:۳۴۹)».

شریعتی توضیح میدهد که اصولاً بشریت در طول تاریخ به دنبال تکامل بوده و غایت این تکامل رسیدن به «انسان کامل» است. یعنی هم انسان (در سطح خرد) و هم امت (در سطح جمعی) و هم تاریخ (در سطح کلان) اولاً در حرکت دائمی‌اند و در ثانی یک غایتی را جست‌وجو می‌کنند و برای این غایت الگو و اسوه‌ای می‌خواهند: «جامعه‌شناسی و به خصوص روان‌شناسی امروز به شدت در جست‌وجوی انسان کامل است. مخصوصاً که جامعه فرد را چنان تکامل می‌دهد که روزه‌روز از آن انسان کامل دورش می‌کند. عرفان ما این انسان را انسان کامل می‌نامد. و برای اولین بار شاید فارابی است که این اصطلاح را به کار می‌گیرد. اما این مفهومی است که در همه فرهنگ‌ها و مذاهب وجود دارد و انسان همیشه به دنبال انسان کاملش می‌گشته، که انسان کامل یک نیاز دائمی غریزی فطری همه افراد انسانی در طول تاریخ است... بنابراین انسان در حساس‌ترین و عمیق‌ترین تلاش‌های روانی، تلاش برای کسب کردن یا ساختن انسان مطلق یا متعالی یعنی انسان کامل بوده

است (شریعتی، ۱۳۸۸:۳۶۴). چنین تفسیری از تاریخ و جامعه و فرد نیازمند آن است تا تصور رایج از سیاست به چالش کشیده شود.

شریعتی با نقد مبانی فلسفی مفهوم پلیتیک (politics) در فلسفه یونانی و دنباله آن در تمدن اروپایی، تعریفی جانشین از آن ارائه می‌کند: «مسلم‌ها در طول تاریخ اشکال منفی و تلقی‌های منفی و سوءاستفاده‌های فراوانی از این معنا وجود داشته‌اند. به‌ویژه مفهوم سیاست که بر اساس رهبری و تربیت جامعه و تغییر دادن طرز تفکر و روح و اخلاق افراد انسانی است، به همان اندازه که از مفهوم پلیتیک مترقی‌تر است، بیشتر از آن قابل سوءاستفاده است، چون ظاهراً شبیه استبداد است و به تعبیر درست‌تر، استبداد شبیه به آن. یعنی دیکتاتوری راحت‌تر می‌تواند عمل خود را به معنی رهبری یا تربیت جامعه توجیه کند و مثلاً بر کرده مردم شلاق کشد و بگوید چوب استاد است و به ز مهر پدر. و این است که در یونان، رم و غرب امروز که بر اساس بینش پلیتیک به فلسفه حکومت می‌نگرند، دموکراسی پدید آمده است که با آن سازگار است و در شرق دو جلوه متناقض ولی به ظاهر مشابه، یکی دیکتاتوری و دیگری پیامبری! که این رهبری و پرورش مردم است و آن ادعای رهبری و پرورش مردم، و در حقیقت پرورش کره اسب عاصی و آزاد است با شکنجه و شلاق برای رام‌شدن و نجیب‌شدن و سواری‌دادن! و این چقدر شبیه به معلمی است! (شریعتی، ۱۳۶۴:۱۳۶)» اما، امام شریعتی از سرشت دیگری است و اصلاً در الگوهای رایج تقسیم بندی‌های نظام‌های سیاسی نمی‌گنجد «امامت فلسفه سیاسی و رژیم خاصی است که نه رژیم دموکراسی است و نه رژیم ارثی و وراثت و نه رژیم استبدادی و نه رژیم طبقاتی و خانوادگی (شریعتی، ۱۳۶۴:۳۸)»

امام راهبر امت به شرایط آرمانی است فلذا شخصیت و جایگاهی فراتر از سیاسیون و مدیران حکمرانی دولتی دارد: «امام در کنار قدرت اجرایی نیست. هم پیمان و هم پیوند با دولت نیست، نوعی همسازی با سیاست حاکم ندارد. او خود مسوولیت مستقیم سیاست جامعه را داراست و رهبری مستقیم اقتصاد، ارتش، فرهنگ، سیاست خارجی و اداره امور داخلی جامعه با اوست. یعنی امام، هم رئیس دولت است و هم رئیس حکومت و ... شیعه پیروی از امام را بر اساس آیه أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ توصیه می‌کند و امام را ولی امر می‌داند که خدا اطاعتش را در ردیف اطاعت از خود و اطاعت از رسول شمرده است و این تقلید نیز برای رهبری غیر امام که نایب اوست در شیعه شناخته می‌شود (۱۳۶۴:۱۸۲)». از نظر شریعتی امام راهبر جامعه در همه ابعاد آن است. رهبریتی جامع الاطراف که می‌تواند سعادت بشری را در همه وجوه آن متحقق کند: «امام کسی است

که نه تنها در یکی از ابعاد سیاسی، اقتصادی، روابط اجتماعی یا حتی در یک زمان محدود، انسان‌ها را رهبری می‌کند، بلکه انسان را در همه ابعاد گوناگون انسانی خودش نمو می‌دهد و به این معنی است که امام همیشه و در همه جا حاضر و شاهد است و زنده و جاوید (شریعتی، ۱۳۸۸:۲۶۲)»

به همین دلیل بود که ائتلافی از تحصیل‌کردگان و نخبگان دانشگاهی از رهبری امام خمینی حمایت کردند و یاری‌گر ایشان در پیروزی انقلاب شدند (مناشری، ۱۴۰۰:۴۲۸). چرا که همان تصویری را از رهبری داشتند که شریعتی در امام و نقش آن تعریف کرده بود و او را از آسمانها به زمین آورده بود تا راهبر همین مردم عادی کوچه و خیابان بشود: «چنان که از خود معنی این کلمه برمی‌آید و چنان که از شیوه زندگی امامان ما برمی‌آید و چنان که از اطلاق اصطلاح امام حتی به پیغمبران و به پیغمبر ما نیز برمی‌آید، امام اعم از رهبر سیاسی است، امام اعم از نگهبان و سرپرست جامعه است، اعم از قهرمان یا پیشوای ابرمردی است که جامعه خودش را در زمان خودش به طرفی می‌راند، امارت، سرپرستی روح و اخلاقش، شیوه زندگی‌اش، به انسان‌ها نشان می‌دهد که چگونه باید بود و چگونه باید زیست... امام یک مافوق انسان نیست، او یک انسان مافوق است (شریعتی، ۱۳۸۸:۳۷۹)»

از همین رو، می‌توان گفت که انتقاداتی که برخی از پژوهشگران به مفهوم «امت» در اندیشه شریعتی وارد کرده‌اند، ناشی از عدم توجه به این جنبه از اندیشه شریعتی بوده که اساساً او این مفهوم را برای این مرحله خاص از تاریخ ایران تدوین کرده است. طباطبایی در نقد شریعتی می‌نویسد امت، در معنایی که اهل ایدئولوژی از سید جمال تا شریعتی تدوین کرده‌اند، ربطی به «امت» در معنای قدیمی آن ندارد. این دریافت از امت مضمونی داشت که به جماعات انسانی پیش از تشکیل جامعه‌های دوران جدید مربوط می‌شد و ادیان کوشش کرده‌اند از طریق آئین‌ها و مناسک دینی، بنیان استواری برای آن جماعات فراهم آورند. آنچه درباره «سیاسی» بودن برخی دین‌ها گفته می‌شود، در واقع، به معنای «اجتماعی» بودن همه دین‌هاست، که درست فهمیده نمی‌شود، زیرا از زمانی که گروهی از مردم دینی را می‌پذیرند اجتماعی را ایجاد می‌کنند که در تداول علوم اجتماعی جدید — چنانکه جامعه‌شناس آلمانی، فردیناند تونیس، توضیح داده است — آن را Gemeinschaft یا جماعت می‌نامند. در تاریخ دین‌های مختلف، تحول از این جماعت — امت یا Gemeinschaft — به Gesellschaft یا جامعه به صورت‌های متفاوتی ممکن شده است (طباطبایی، ۱۳۹۷:۹). اما بر خلاف نقد طباطبایی، مفهوم امت در دستگاه فکری شریعتی

ناظر بر جامعه‌ای است که توسط یک «امام» از وضعیتی که توسط طاغوت زمانه ارزش‌زدایی شده عبور می‌کند، و به شرایط ایده‌آلی راهبری می‌شود که در آن ارزشها و اصول اخلاقی و الهی حاکم است. در واقع امت در برابر مدرنیزاسیون تقلیدی غرب و در واکنش به آن شکل می‌گیرد، کما این که شریعتی در نقد این تقلیدگرایی متذکر می‌شود: «نهضت تشبه به غرب همچون طوفانی، برج و باروی تعصب را که بزرگترین و قوی‌ترین حفاظ‌های وجود ملت‌ها و فرهنگ‌ها بود، فروریخت و راه برای نفوذ و ویرانی ارزشهای تاریخی و سنتی و اخلاقی ملت‌های شرق باز شد و مردم ما در برابر آن بی‌دفاع ماندند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۸۵).»

با چنین تصویری، و آسیب‌شناسی خاصی که علی شریعتی از وضعیت جامعه، طاغوت موجود، نظام تقلیدی آن، و الگوی آرمانی امام ارائه می‌دهد، هدف چیزی جز «انقلاب» نمی‌تواند باشد، انقلابی که همچون یک کنش معطوف به ارزش تبدیل به راهبرد توده‌ها برای تغییر جهان می‌شود: «من در این بخش از جهان و در این برهه از تاریخ امیدوارم که در آینده که شاید همین فردا و یا هر وقت دیگر باشد انقلابی جهانی به نفع حقیقت عدالت و توده‌های مستضعف روی دهد. انقلابی که من نیز باید در آن به ایفای نقش پردازم. انقلابی که نه با دعا بلکه در سایه بیرق و شمشیر و جهادی مقدس با شرکت تمامی مومنان به دست می‌آید. من ایمان دارم که این جنبش به طور طبیعی پیروز خواهد شد (شریعتی، ۱۳۶۴: ۱۱۵).» شریعتی که خود به وجوهات رادیکال اندیشه‌اش – که در برابر ایدئولوژیهای غربی قرار می‌گرفت – واقف بود، پاسخ منتقدان را این چنین می‌دهد: «برخی روشنفکران کلاسیک که هنوز قرن نوزدهمی فکر می‌کنند و هوای لیبرالیسم و دموکراسی غربی در دماغ دارند، بر من خرده گرفته‌اند که محکومیت شدید دموکراسی و دفاع از رهبری متعهد ایدئولوژیک، که سال‌هاست از آن دم می‌زنم و علی‌رغم روح حاکم بر روشنفکران و آزادی‌خواهان، رسماً عنوان کرده‌ام، تضعیف جبهه‌ای است که شعارش آزادی آرا و انتخابات آزاد است و توجیه نظام‌های غیردموکراتیک و استبدادهای فردی [است ولی] آنچه واقعیت دارد، صورت ظاهر نیست، حقیقت باطن است، برای محکومیت دیکتاتوری، ساده‌لوحانه است اگر به شعار دموکراسی امید بندند، فقط به این دلیل که دموکراسی و دیکتاتوری با هم شباهتی در ظاهر ندارند، و از «رهبری ایدئولوژیک» دم زنیم، فقط به علت اینکه دیکتاتوری می‌تواند خود را در صورت رهبری نمایان سازد [اما] آنچه رهبری را از دیکتاتوری جدا می‌کند، فرم نیست، محتواست. واقعیت محسوس و آشکار اجتماعی است (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۴۷).»

بدین گونه شریعتی با برساختن یک فلسفه تاریخ غایت گرا که به دنبال نیل به تکامل است؛ تکاملی که الهی است و وحیانی، فرآیندی از استکمال را تعریف می کند که تنشی دائمی و رادیکال را در جامعه شکل می دهد. جامعه‌ای که برای او در واقع چیزی نیست جز «امت» که عاملیت تحول انقلابی را بر عهده دارد. امتی که طاغوت موجود را نفی می کند و خواهان راه سپردن به سوی آینده است، آینده‌ای که آرمانشهر خودش را نه در دموکراسی غربی بلکه در حکومت امام جست‌وجو می کند. بنابراین، راه‌بری را لازم دارد تا رهبری این حرکت را برعهده بگیرد. حرکت از وضعیت تحت لوای طاغوت به وضعیت تحت زعامت امامت؛ و در اینجا است که امام شریعتی با امام شیعی همسان و واحد می شود. امام هم دلالتی الهی و هم دلالتی انقلابی پیدا می کند تا رهبری انقلاب را بر عهده بگیرد. از همین روست که می نویسد: «امامت عبارت است از هدایت این امت، به طرف آن هدف، از این نظر در خود اصطلاح امت و جوب و ضرورت امامت صد در صد نهفته است... فرد انسانی وقتی عضو امت است که در برابر رهبری جامعه متعهد باشد و تسلیم، البته تسلیمی که خود آزادانه اختیار کرده است، فرد در امت دارای یک زندگی اعتقادی متعهد در برابر جامعه است و جامعه نیز متعهد به ایدئولوژی یا عقیده و ایدئولوژی نیز متعهد به تحقق ایده‌ال و نیل به هدف (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۸۳)».

نتیجه گیری

اگرچه انقلاب‌ها پدیده‌هایی هستند که در یک مقطع زمانی رخ می دهند و سپس موضوعی تاریخی می شوند، ولی اندیشیدن به آنها هیچ گاه به پایان نمی رسد. انقلاب‌ها در مقاطع زمانی مختلف بازتفسیر می شوند و یا ابعاد ناپژوهیده یا کمتر پژوهش شده آنها مورد بررسی و مطالعه قرار می گیرد. در همین راستا، این مقاله، پرسش از چگونگی تکوین مفهوم «امام» در انقلاب ۵۷ را در کانون توجه خود قرار داده بود. با توجه به فرضیه تحقیق که ماهیت انقلاب ایران اساساً از انقلاب‌های بورژوازی و کارگری، همچون انقلابات فرانسه و روسیه، متفاوت است و این انقلاب مبتنی بر مطالبات ارزشی و مذهبی و اخلاقی بوده، از همین رو، باید آن را یک جنبش دینی قلمداد کرد که خواهان احیای ارزش‌های اخلاقی و حیانی بوده است.

از آنجایی که جنبش‌های دینی عموماً دارای یک رهبری الهی یا شبه‌الاهی هستند که رسالتی ابلاغی را برعهده دارد، در این جنبش‌ها، غالباً نقش رهبری حائز اهمیت است و بیش از ارکان دیگر انقلاب‌ها - مانند ایدئولوژی و بسیج توده‌ای - دارای وزن و تاثیرگذاری است. در انقلاب ۵۷ نیز که از نظر ماهیت جنبشی دینی بود، رهبری انقلاب

نقش موتور پیشران تحولاتی را ایفا می کرد که خواهان استقرار آرمانشهری دینی-اخلاقی بود. بدین معنا فضا برای شکل گیری یک شخصیت فرهمند (کاریزما) که سیمایی قدیس گون داشته باشد، فراهم شد.

اما سواى از این تحولات اجتماعى و سیاسى، تکمیل این تصویر نیازمند یک بازپرداخت ایدئولوژیک نیز بود که این مهم به دست على شریعتى و در نظریه امت و امامت او فراهم شد. با تعریفى که شریعتى از امت و رهبرى آن (امام) به دست داد، تحولات اجتماعى و ایدئولوژیک انقلاب همسو شدند و مفهوم «امام» دچار انقلابی در دلالت شد و از حصر امامت در کلام شیعه خارج شد و معنای «رهبرى» انقلابی را به خود گرفت. البته آن رهبرى که به سان همان تعریف شریعتى از امام، مى تواند امت را به سمت تکامل تاریخی خود راهبرى کند. بدین گونه نظریه رهبرى در انقلاب ایران اساساً بر محوریت امامی تعریف مى شود و تکوین پیدا مى کند که اگرچه عقبه فکرى اش در متون و حیانی اسلام ریشه دارد، ولی بازپرداختى معاصر و متجدد پیدا مى کند که منطبق با شرایط معاصر ایران بوده است.

منابع و مآخذ:

- آرنت، هانا (۱۳۶۱)، **درباره انقلاب**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی
- آرون، ریمون (۱۳۹۰) **مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی**، ترجمه باقر پرهام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- احمدوند، شجاع (۱۳۷۴)، **فرایند بسیج سیاسی در انقلاب اسلامی، در «انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن» (مجموعه مقالات)**، تهران، انتشارات نهاد نمایندگی ولی فقیه
- اسمیت، دنیس (۱۳۹۸)، **برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی**، ترجمه سید هاشم آقاجری، تهران، انتشارات مروارید
- بریتون، کرین (۱۳۷۰)، **کالبدشکافی چهار انقلاب**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات نشر نو
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، **انقلاب و بسیج سیاسی**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- بشیریه، حسین (۱۳۸۵)، **عقل در سیاست**، تهران، انتشارات نگاه معاصر
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶)، **آموزش دانش سیاسی**، تهران، انتشارات نگاه معاصر
- بشیریه، حسین (۱۳۹۹)، **دولت و انقلاب در ایران: ۱۳۴۱-۱۳۶۱** شمسی، ترجمه محمود رافع، تهران، انتشارات مانیا هنر
- بک، کالین جی (۱۳۹۸)، **رادیکالها، انقلابیها، و تروریستها**، ترجمه محمد بابایی و ایرج همتی، تهران، نشر لوگوس
- بیات، آصف (۱۴۰۱)، **طبقه، سیاست و نظریه اجتماعی**، ترجمه کیهان صفری، تهران، انتشارات شیرازه ما
- تراورسو، انزو (۱۴۰۲)، **تفسیر انقلابها**، ترجمه مراد فرهادپور، منتشر در سایت تر یازدهم
- جانسون، چالمز (۱۳۶۳)، **تحول انقلابی (بررسی نظری پدیدة انقلاب)**، ترجمه حمید الیاسی، تهران، نشر امیرکبیر
- حجاریان، سعید (۱۳۷۷). **بررسی نظریه های رهبری انقلابی با تکیه بر رهبری امام خمینی (س) پژوهشنامه متین**، (۱)، ۴۴۳-۴۵۴.
- رسولی مجید، سوری مرتضی (۱۴۰۰)، **مقایسه نقش رهبری در انقلاب‌های کلاسیک و جنبش‌های اعتراضی معاصر جهان عرب**، **فصلنامه آمایش سیاسی فضا**، ۱۴۰۰؛ ۳(۴): ۲۴۴-۲۵۵
- رهنما، علی (۱۳۸۵)، **مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد: زندگینامه‌ی سیاسی علی شریعتی**، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران، انتشارات گام نو
- دیره، رژیس (۱۳۹۸)، **عنصر نامطلوب**، ترجمه نادر هدی، تهران، انتشارات نشر نو
- دریایی، تورج (ویراستار) (۱۴۰۰)، **تاریخ ایران آکسفورد**، ترجمه خشایار بهاری و محمدرضا جعفری، تهران، انتشارات نشر نو
- سادات، جهان (۱۳۹۷)، **زنی از مصر**، ترجمه مریم بیات، تهران، انتشارات نشر نو
- شریعتی، علی (۱۳۶۱)، **اسلام شناسی**، تهران، نشر خیام
- شریعتی، علی (۱۳۶۴)، **امت و امامت**، تهران، انتشارات دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار شهید دکتر علی شریعتی
- شریعتی، علی (۱۳۷۸) **میعاد با ابراهیم**، تهران، انتشارات دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار شهید دکتر علی شریعتی
- شریعتی، علی (۱۳۸۸)، **مجموعه آثار**، جلد ۲۶، تهران، نشر آزمون طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۷)، **دل ایران‌شهر. فصلنامه سیاست‌نامه**، شماره دهم، پائیز ۱۳۹۷، ص ۸-۱۲
- کامروا، مهران (۱۳۹۸)، **انقلاب ایران؛ ریشه‌های ناآرامی و شورش**، ترجمه مصطفی مهرآیین، تهران، نشر کرگدن
- گیلبرت، فلیکس (۱۳۹۱)، **انقلاب**، ص ۳۹-۱ در **کتاب فرهنگ اندیشه‌های سیاسی**، ویراستار فیلیپ وینر، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی
- مناشری، دیوید (۱۴۰۰)، **نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن**، ترجمه محمد حسین بادامچی و عرفان مصلح، تهران، انتشارات سینا
- نولته، ارنست (۱۴۰۰)، **اسلام‌گرایی: سومین جنبش رادیکال**، ترجمه مهدی تدینی، تهران، انتشارات ثالث
- هابسیام، اریک (۱۳۸۰)، **عصر نهایتها**، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، انتشارات آگه
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۱) **سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران نشر علم