

رهبری فرّه مندانه در آسیای امروزی:
مائو، گاندی و خمینی*

آلن اچ. مریام ترجمهٔ مینو حجت

تاریخ جدید آسیا، تا حد زیادی، دایرمدار یک رشته انقلابهای ملی است. ملل کنونی آسیا، از اندونزی، چین و ویتنام گرفته تا هند، پاکستان و ایران، نمایانگر آمیزه پیچیده‌ای از تمدنهای کهن و مبارزات انقلابی معاصرند. واضح است که طیف وسیعی از عوامل تعیین کننده، در خیزشهای اجتماعی قرن بیستم نقش داشته‌اند، که از آن جمله اند امپریالیسم غربی، علم و فن آوری نوین، علایق قومی متعارض، رودررو شدن نظامهای ارزشی سنتی با تلاش در جهت دین زدایی، و مقتضیات توسعه اقتصادی و تغییر اجتماعی.^۱

در عین حال که مجموعه متنوعی از عوامل تاریخی، سیاسی و فرهنگی، اوضاع و احوالی

مستعد تغییر اساسی را در آسیای امروزی ایجاد کرده‌اند، یک عامل بنیادین در هر انقلابی رهبری است. در رهبران یک جنبش می‌توان درون‌مایه‌های محوری، انگیزه‌های محرک، و روحیات گروه را تشخیص داد. زیرا از آنجا که رهبران، نیازها و خواسته‌های پیروانشان را با صراحت اظهار می‌کنند، به نظر می‌رسد که ناگزیر، به شکل تجسم نمادین توده‌ها درمی‌آیند. مثلاً نهضت اصلاح طلبی پروتستانیزم در اروپا ناگزیر با شخصیت مارتین لوتر پیوند خورده بود؛ درست همان طور که انقلاب امریکا نمی‌تواند از مبلغان اصلی آن: تامس جفرسون، ساموئل آدامز، و جرج واشنگتن جدا باشد.

اهمیت غیرقابل انکار رهبری در جنبشهای اجتماعی منجر به تألیفات محققانه قابل ملاحظه‌ای شده است.^۲ هر چند که محققان در باب میزان تعیین‌کنندگی‌ای که یکپاک رهبران نسبت به پیامدهای تاریخی دارند، که چیزی است غیر از واکنش صرف رهبران نسبت به شرایط اجتماعی و اقتصادی غیرشخصی، و همین‌طور در باب بهترین ابزار سنجش نفوذ یا تأثیر رهبران توافق ندارند. شکی نیست که ارتباط میان سخنگویان و حامیان جنبشهای توده‌ای متضمن تأثیر و تأثر پیچیده‌ای میان افکار عمومی، دخل و تصرف در نمادها، استراتژی‌های بسیج [نیروها]، و جنبه‌های روان‌شناختی انقلابیون است. براحتی می‌توان با این نتیجه‌گیری برنز همراه شد که «رهبری یکی از مشهودترین و فهم‌ناشده‌ترین پدیده‌های روی زمین است».^۳

این مقاله، در تلاش برای فهم بهتر ماهیت جنبشهای انقلابی در آسیای امروزی، به بررسی سه انقلاب - در چین، هند و ایران - با توجه به قهرمانان نمادین آنها: مائوتسه - دونگ، مهاتما گاندی و آیت‌الله خمینی می‌پردازد. من بر این مطلب استدلال خواهم کرد که این هر سه رهبر از «فره»، یعنی از قدرت و نفوذی فوق‌طبیعی بر پیروانشان، برخوردار بوده‌اند، و آثار این نفوذ می‌تواند در تبیین هویت و قوت این سه جنبش مفید باشد.

مفهوم فره ریشه در فلسفه یونان دارد و در کلیسای مسیحی صدر اول توسط پل قدیس، برای توجیه «موهبت لطف» که به روح القدس نسبت داده می‌شد، به کار رفت (نامه اول به قرنتیان، ۱۲). جامعه شناس صاحب نام آلمانی، ماکس وبر، اندیشه نفوذ فره‌مندانه را بسط و اشاعه داد و آن را در کنار قدرت عقلانی (یا قانونی) و قدرت سنتی (یا موروثی)، سه نوع مهم اقتدار در امور انسانی به حساب آورد. وبر می‌نویسد:

اصطلاح «فره» بر خصلتی خاص از آن شخصیتی منفرد اطلاق می‌شود که به

واسطه آن، آن شخصیت سوای از انسانهای عادی قرار می‌گیرد و کسی تلقی می‌شود که از موهبت قدرتها یا خصایل فوق طبیعی، فوق انسانی، یا لااقل به نحو بخصوصی استثنایی برخوردار است. این قدرتها یا خصایل چنانند که در دسترس اشخاص عادی نیستند، بلکه اسوه یا واجد منشأ الهی تلقی می‌شوند، و براساس آنها فردی که با آنها مرتبط است رهبر تلقی می‌شود.^۴

بندیکس در توضیح مفهوم پردازی نظری وبر متذکر شده است که رهبری فره‌مندانه در شرایط بحرانی، فراوان بروز می‌کند و «با هیجانی جمعی همراه می‌شود که توده‌های مردم از طریق آن به برخی تجارب خارق‌العاده که به موجب آنها خود را تسلیم رهبری قهرمانانه می‌کنند، پاسخ می‌دهند».^۵

پس رهبران فره‌مند مظهر یگانه افراد ملهمی هستند که قادرند وفاداری بنده وارگروهی از پیروانی را که از احساس فوری و فوری بودن اوضاع و احوال و رسالت خودشان سرشارند، جلب کنند.^۶ چنین اشخاصی توان آن را دارند که «هم نظام نمادین و شناختی ... و هم نظام نهادی» پیروانشان را نظم و سامان تازه بخشند.^۷ از این رو، اقتدار فره‌مندانه هم پر قدرت است و هم بالقوه بی‌ثبات؛ زیرا نیروی خود را از اراده جمعی مریدان می‌گیرد. عامل سرنوشت ساز این نیست که رهبر ملهم از عالم ربوبی باشد، بلکه این است که پیروانش او را بدین گونه شناخته باشند. چنانکه یک محقق چینی-امریکایی یادآور می‌شود:

بشر صرفاً در جهانی از واقعیات زندگی نمی‌کند. بلکه، ما در جهانی از واقعیات مدرک زندگی می‌کنیم که می‌تواند با خود واقعیت تطبیق کامل داشته یا نداشته باشد. چگونگی رفتار افراد تا حد زیادی وابسته است به این که آنان یاد گرفته باشند جهان اطرافشان را چگونه ادراک کنند.^۸

قدرت تحول ساز یک رهبر فره‌مند باید از طریق شیوه‌های خلاقانه عمل، دخل و تصرف مؤثر در اسطوره‌های مشترک [مردم] و اشکال مبتکرانه ابلاغ [پیام] بروز یابد. خیلی از اوقات، قهرمان فره‌مند مجاهدات خود را با «خواست خدا» یا حقایق سرمدی عالم برابر می‌گیرد، و جنبش خود را با مرتبط کردنش به یک «معیار اخلاقی متعالی» حقانیت می‌بخشد.^۹ وقتی پیامی پوشیده در استعاره و صور خیال منجیانه با شیوه‌های عمل همراه با از خودگذشتگی و ایثار توأم می‌شود، رهبر می‌تواند واجد ویژگیهای خداگونه شناخته شود. زنان و مردان عادی، از طریق وفاداری

نسبت به اشخاصی که گمان می‌رود تجسّمی از عالم ربوبی‌اند، جسارت می‌یابند که در طلب حدی از رستگاری شخصی و اجتماعی برآیند.

مائوتسه - دونگ و فرّه مندی در چین

یکی از انقلابیون بزرگ در تاریخ آسیا مائوتسه - دونگ (مائو تسدونگ) است. مائو، به عنوان پدر جمهوری خلق چین، اصلاحات بنیادینی در ساختار اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیک یک پنجم بشریت ایجاد کرد. بنا به برآورد ویلسن: «مائو در قرن ما تاکنون در قیاس با هر کس دیگر، بیشترین زندگیهای انسانی را به عمیق‌ترین وجه تحت تأثیر قرار داده است... معدودی از مردان عمل به اندازه او، در دورانی چنین طولانی، به شیوه‌ای تا بدین حد تمام و کمال و با چنین نوآوری‌ای، کار انجام داده‌اند.»^{۱۰}

یک راه سودمند برای تحلیل اهمیت این شخصیت این است که کمونیزم چینی را جنبشی در اصل، دینی تلقی کنیم که مائو رهبر معنوی آن بوده است. در واقع، جمعی از محققان در تفسیر مائوتسیم، از استعاره دینی سود جسته‌اند. مثلاً فیتز جرالده، با توجه به عناصر «فدیه، سعادت آتیه، مبارزه با بدی، ایمان، و احسان» که در کمونیزم و مسیحیت مشترکند، «تشابه بسیار چشمگیری» میان آن دو می‌دید.^{۱۱} لیفتن استدلال می‌کند که انگیزه مائو آرزویی بود برای کسب جاودانگی از طریق اطمینان به این که انقلاب هرگز نمی‌میرد، و از این رو درصدد آن بود که به پیروانش قدرت دهد تا فاتحان بی‌قید و شرط انسانها، فن‌آوری و مرگ گردند.^{۱۳}

البته، آرزوی غلبه بر مرگ، در ادیان جهانی، مضمونی است که دائم تکرار می‌شود. مائو جویای پیوندی نظیر آن با ابدیت بود؛ [البته] نه از طریق کارهای خیر یا لطف الهی، بلکه از طریق شور انقلابی، بدین ترتیب، شورهای اجتماعی‌ای چون جهش بزرگ به جلو (۱۹۵۸) و انقلاب کبیر فرهنگی پرولتاریا (۱۹۶۶-۶۹) می‌توانند تلاشهایی در جهت کسب تأثیری تطهیرگرانه، شبیه تأثیر قربانی شدن مسیح بر صلیب، که سبب ساز غلبه بر مرگ شد، تلقی شوند. انقلاب فرهنگی، برای مائوتسیمت‌های درست‌آیین، نوعی مناسک تطهیر بود؛ وسیله‌ای برای توقف حرکت به سوی فن‌سالاری‌ای که نمایندگان پراگماتیست‌هایی چون لیو شائو-چی و دنگ شیائو-پینگ بودند. دیوید اوئن، چین‌شناس انگلیسی، که در خلال دهه ۱۹۶۰ در چین زندگی می‌کرد، توضیح می‌دهد که مائو، تحت حمایت ارتش سرخ و گارد سرخ، از انقلاب فرهنگی به عنوان یک «فرآیند

تجدید عهد» برای نسل جدیدی از چینیان سود جست، تا آن نسل از نو خود را وقف «پیش
انجیلی» انقلاب معنوی و اجتماعی مائو گرداند.^{۱۳}

مائو، مشابه با نقش پیامبرانه عیسی (ع) و محمد (ص) در تگون ادیان جدید، ویژگیهای
منحصر به فرد رهبری فرّه مند را تجسم می بخشید. مثلاً «راهپیمایی طولانی» پریچ وخم
۱۹۳۴-۳۵ را وسیله ای برای تثبیت قدرتش در درون حزب کمونیست قرار داد و به رفقاییش گوشزد
کرد که راهپیمایی نشان داد که کلید پیروزی نهایی، همکاری و اتحاد با جمعیت عمدتاً روستایی
چین است. به تشویق مائو، تبلیغاتچیان بعدها از راهپیمایی طولانی به عنوان یک سفر زیارتی
قهرمانانه به سوی آزادی، که از نظر اهمیت نمادین، قابل قیاس با بیرون رفتن یهودیان از مصر به
رهبری موسی بود، تجلیل می کردند.^{۱۴} به همین ترتیب، «شنا»ی معروف مائو در رودخانه
یانگ تسه، در شانزدهم جولای ۱۹۶۶ «حادثه ای به دقت تدارک دیده شده» بود... که طراحی شده
بود تا تصویر مائو را در میان جوانان اشاعه دهد و مرحله توده ای انقلاب فرهنگی پایه ریزی
شود.^{۱۵}

تأثیر حضور مائو در برابر جماعت عظیم مردم شاهد چشمگیر این مطلب است که میلیونها
چینی وی را فرّه مند می دانستند. در طول انقلاب فرهنگی شهرت داشت که سربازانی که در پکن

رژه می‌رفتند، رژه رفتن را متوقف می‌کردند و از جلو رفتن امتناع می‌ورزیدند، مگر در صورتی که او برای تماشایشان بر سکو قرار می‌گرفت. در فاصلهٔ میان اوت و نوامبر ۱۹۶۶، مائو یازده بار در خلال اجتماعات توده‌ای از گارد سرخ سان دید؛ در هجدهم اوت از دختری خواست تا بازویند گارد سرخ را بر بازوی او ببندد تا حمایت خود را از آرمان آنان نشان دهد.^{۱۶} لیفتن تأثیر او بر اجتماعات عظیم را با «روش مرد مقدس هندی‌ای» مقایسه می‌کند «که برای انتقال قدرت خداگونه‌اش به مردم عادی فقط لازم بود که در برابر آنان ظاهر شود».^{۱۷}

مائو برای تثبیت تصویر نوعی قدرت فوق طبیعی، از وجوهی از جهان‌شناسی سنتی چینی بهره‌گرفت که ارتباط نزدیکی میان ارواح و آدمیان قائلند. بسیاری از قصه‌های [مربوط به دوران] پیش از کمونیسم، اندیشهٔ عامیانه‌ای را منعکس می‌کردند دربارهٔ خدایانی که در قالب انسان به زمین هیوط می‌کردند، و در عین حال، انسانهایی در آسمان به خدایی می‌رسیدند. مثلاً فون شن ین پی فرآیندی را توصیف می‌کند که از طریق آن «فرزندگان، قهرمانان و صالحان چنانکه باید و شاید به مقام خدایی رسانده می‌شوند و مورد پرستش قرار می‌گیرند تا آن‌که به مرتبهٔ خدایی می‌رسند».^{۱۸} علاوه بر این، حکمت عامیانه در چین سنتی قائل بود که انسانهای زنده می‌توانند «به صورت خدایانی نمودار شوند که جنبه‌ای از محیط طبیعی» چون درختان، رودها و کوهها را «تحت نفوذ داشته باشند».^{۱۹} جای تعجب نیست که بسیاری از اشعار خود مائو مشتمل بر کنش و واکنش متقابل استعارای ای میان آسمان و زمین است، و در آنها اهمیت فراوانی به پیروزیهای کمونیست‌ها بر ارتشیان کومیتانگ داده می‌شود.^{۲۰}

مائو در آخرین دهه‌های زندگانی‌اش به جایی رسید که فرقه‌ای از پیروانش او را، نه تنها به عنوان یک پیامبر سیاسی و قهرمان ملی، بلکه چونان خدایی بر روی زمین، تقدیس می‌کردند. حامیان او جزئیات بخصوصی از معجزاتی را که به قدرت فوق طبیعی تفکر مائو نسبت داده می‌شد، فراهم آوردند. افرادی که ادعا شده که از مشمول معجزه‌های پزشکی شده‌اند، شامل افراد کوری بودند که شفا یافتند و بینا شدند، کرو لالهایی که گویایی خود را باز یافتند، مبتلایان به غده و خونریزی‌ای که بهبود یافتند و، در چند مورد معدود نیز، کسانی که از نظر بالینی مرده بودند و به زندگی بازگشتند.^{۲۱} این‌گونه حوادث به نحو چشمگیری هم ردیف معجزاتی‌اند که در عهد جدید به عیسی (ع) نسبت داده شده است. و هرچند تفکر مارکسیست-لنینیستی معمولاً از تکوّن شخصیت پرستی رویگردان است و به جای آن بر ضرورت بی‌طبقه بودن [جامعه] تأکید می‌ورزد،

مائو از ستایشهای متملقانه‌ای که بر او بار می‌شد جانبداری می‌کرد و به ادگار شنو می‌گفت که ارتباطات انسانی، ناگزیر متضمن «طلب پرستش شدن و طلب پرستیدن است». ^{۲۲}

به دنبال درگذشت مائو در سال ۱۹۷۶ جریان پایداری از زیورآلات کم بها، کتابها، عکسها، مجسمه‌های نیم تنه، تمثالها، بناهای یادبود و زیارت زادگاه او در شائوشان گواه بر تداوم آن چیزی است که سکولمن آن را «یک دین توده‌ای واقعی متعلق به مائو» می‌نامید. ^{۲۳} با وجود این، در دوره اخیرتر، مقامات بلندپایه چینی کوشیده‌اند تا گرایش به خدا ساختن مائو را تغییر جهت دهند. در سوم اکتبر سال ۱۹۷۹ روزنامه خلق اعلام داشت که مائو «یک حکیم یا خدا نبود» و جمله‌ای از دنگ شیائوپینگ در سال ۱۹۵۶ را نقل کرد از این قرار که عشق به یک رهبر «در اصل جلوه‌ای از عشق به منافع حزب است ... و به هیچ وجه [به معنای] خدا ساختن آن فرد نیست». ^{۲۴} در بهار ۱۹۸۰، روزنامه شانگهای، روزنامه کارگران، گروه چهار نفره را به خاطر این که مائو را «از یک رهبر به یک خدا و تئوری انقلابی را از یک علم به یک دین» تبدیل کرده بودند، به باد انتقاد گرفت. این روزنامه اعلام داشت که آن رویکرد، موجد «ایمان کور» مبتنی بر خرافات بود. ^{۲۵} در عین حال که ممکن است سران امروزی [چین] به لحاظ سیاسی صلاح را در اسطوره‌زدایی از تصویر مائو ببینند، [خود] این واقعیت که آنان باید چنین کنند دلالت بر آن دارد که در سراسر یک نسل بسیاری از چینیان او را فرّه مند می‌دانسته‌اند.

مهاتما گاندی و فرّه مندی در هند

انقلابی آسیایی دیگری که زندگی او شاهد شگرف و خطاناپذیری بر نفوذ فوق طبیعی او بر پیروانش بود مهندس کارامچاند گاندی بود. گاندی، که به او لقب ستایش آمیز «مهاتما» (روح بزرگ) داده شده بود، مردم هند را از طریق شیوه‌های غیرخشن عصیان مدنی، علیه استعمار انگلیس بسیج کرد. چه بسا هیچ چهره دیگری در قرن بیستم چنان استفاده خلاقه‌ای از ابزارهای اخلاقی و معنوی برای رسیدن به اهداف سیاسی و عملی نکرده باشد.

شخصیت و راه و روش زندگانی گاندی شباهت نزدیکی با شخصیت و راه و روش زندگی یک قدیس هندو داشت. گاندی در بیشتر زندگی اش یک ذوتی (لنگ) ساده می‌پوشید، که منعکس کننده مفهوم هندویی اپرِیگره (عدم تملک) بود. وی همواره آیین اهیمنسه (عدم خشونت) را تبلیغ می‌کرد و اعتقاد خود به گیاهخواری را رکن مهمی از آن فلسفه می‌دانست. گاندی در سال

۱۹۰۶، به عنوان وسیله ای برای پرورش انضباط شخصی و ضبط و مهار شهوات، زندگی ای براساس میثاق بر همه چهره (ورع جنسی) در پیش گرفت. و این سیاستمدار قدیس گونه رعایت سکوت (نوعی امساک از گفتار) را در خود پرورد تا توانش را برای مراقبه و خلوت کردن با آنچه او آن را «صدای درون» می نامید بالا برد. زمانی یکی از ستاینندگان امریکایی [گاندی] گفت که تمرینات هفتگی او برای مراعات یک روز سکوت بزرگ ترین دستاورد گاندی بوده؛ زیرا به نحو سمبلیک نشان دهنده قدرت اخلاقی ای بود که در او اندوخته گشته و هرگاه نیاز بود رها می شد.^{۲۶}

مبارزه اخلاقی گاندی، طی اصلاحات اجتماعی بر سه هدف مهم متمرکز بود: استقلال هندیان، حذف نظام کاستی [=طبقاتی] و اتحاد هندوان و مسلمانان. گاندی در تلاش برای جلب حمایت عمومی نسبت به این اهداف، صور گوناگون و خلاقیانه ای از عمل انقلابی را به کار بست که همگی به نحو مؤثری با ارزشهای سنتی آیین هندو همسان بودند. برای مثال، در مخالفت با استفاده از لباس انگلیسی، هندیان را تشویق کرد که خرمن آتش عظیمی از اجناس خارجی برپا کنند، و بدین ترتیب، قابلیت تطهیرکنندگی آتش را که با آیینهای مرده سوزی پیوندی دیرین داشت به کار گرفت. گاندی برای تبلیغ برنامه اش در باب کار سازنده و صنایع دستی محلی، چرخه (چرخ نخ رسی) را به عنوان یکی از نمادهای اصلی جنبش استقلال تبلیغ کرد. و برای تشویق انضباط شخصی و ریاضت رهایی بخش در توسل به وجدان انگلیسی، خط مشی روزه گرفتن و اعتصاب غذا را در حدی بسط داد که در تاریخ بشر نظیری نداشت.^{۲۷}

گاندی پیوسته برنامه اعتراضات سیاسی و بازسازی شخصی اش را (که سَپیه گرهه یا «نیروی حقیقت» نامیده می شد) در لباس اصطلاحات دینی می پوشاند. گاندی در روزنامه اش هند جوان، در سال ۱۹۲۰، ادعا کرد که

بودا بدون هیچ ترسی جنگ را به درون اردوگاه دشمن کشانید و روحانیت پرنخوتی را به زانو درآورد... مسیح، تاجی از خار بر سر، بر صلیب جان داد و زیر بار زور یک امپراتوری تمام عیار نرفت. و من اگر مقاومتهای دارای یک سرشت خشونت پرهیزانه را پیش می کشم، براحتی و با فروتنی قدم جای پای این معلم بزرگ می نهم.^{۲۸}

گاندی از مراسم دعا به عنوان محلی برای تعلیم هزاران و، پس از پیدایش رادیو و تلویزیون، میلیونها تن از هواداران استفاده می کرد. او اعتصاب غذاهایش را که رواج فراوان می یافت

تمرینهای معنوی می دانست و اغلب آنها را با مراسم سرود مذهبی، آوازه‌های شکرگزاری و قرائت کتاب مقدس به پایان می برد. وقتی که گاندی، در مارس ۱۹۳۰، «راهپیمایی نمک» مشهور خود را در مخالفت با مالیات بستن انگلیسیان بر نمک، که مایه نفرت بسیار بود، به راه انداخت، به مریدان خود گفت: «من به درستی آرمانمان و پاکی سلاحهایمان ایمان دارم... سفر ما یک سفر زیارتی مقدس است.»^{۲۹} راهپیمایی ۲۴ روز به طول انجامید و صفی از حامیان را به خود جلب کرد که تا دو مایل ادامه داشت. به هنگام رسیدن به کرانه اقیانوس در دندی، مهاتما قانون استعماری را با برداشتن مشت‌های نمک در میان فریادهای «درود بر منجی!» زیر پا گذارد. بعدها، میلیونها هندی درگیر تحریمها و تمردهایی شدند که منجر به بازداشت شش هزار تن شد.

گیری فرّه مندانه گاندی ناشی بود از ترکیبی از پیام به هنگام و برانگیزاننده او، تصویر قدیس گونه و متواضع او، و اشکال مبتکرانه‌ای که برای مشارکت توده‌ای طراحی کرد. در همان سال ۱۹۱۲، وقتی که گاندی هنوز داشت آسیاییها را علیه سیاست تبعیض گرانه در آفریقای جنوبی بسیج می کرد، گوپال گوکال، ملی گرای میانه رو هندی، خاطر نشان کرد که «گاندی قدرت معنوی حیرت انگیزی در درون خود دارد که انسانهای عادی گرد او را به قهرمان و شهید بدل می کند.»^{۳۰} یک تاریخ نویس مسلمان اذعان کرده که کلمات شفاهی یا مکتوب گاندی «جذابیت خاصی برای توده عوام هندو داشت، زیرا بسیاری از هندیان او را در اذهان خود تا مرتبه یک آوتار یا تجسم خدا بالا می برند.»^{۳۱}

گزارشهای شاهدان عینی گرایش هندیان بی شمار را به این که گاندی را چهره‌ای خداگونه تلقی می کردند، تأیید می کند. یک مبلغ دینی آمریکایی نقل کرده که «جمعیتی حدود یکصد هزار نفر از مردم روستایی، زن و مرد، را دیده است که از دورترین نقاط کشور جمع شده بودند تا سخنان ساده او را گوش دهند... دیدار مهاتما گاندی به خودی خود، در نظر یکایک آنان نوعی تزکیه و عمل دینی بود.»^{۳۲} طی دوران سیر و سیاحت طولانی گاندی از سال ۱۹۳۳ تا ۳۴، که در خلال آن وی ۳۵۰۰۰۰ روپیه برای قضیه نجسها جمع کرد، مردمی که یک میلیون و دویست هزار نفر برآورد شدند تنها در عرض دو هفته با او دیدار کردند. یک زندگی نامه نویس جماعات انبوهی را که او در بیهار به گرد خود جمع کرد، این گونه توصیف کرده است: «سکوها ایستگاههای کنار جاده در همه جا شلوغ بود. مردم سراپا اشتیاق برای درشن او از رکاب کوبه اش بالا می رفتند. و برای این که سانحه ای پیش نیاید، قطار می بایست در چندین جا می ایستاد و رکابها خالی

می شدند». ۳۳ یک شاهد عینی از روی وجنات مردمی که بر مهاتما نظر افکننده بودند ادعا می کرد: «چنان بود که گویی آنان خدایی را دیده بودند.» ۳۴

مفهوم دَرشَن تأثیر عظیمی را که صرف دیدن شخصی که اَو تار تلقی می شود دارد، تا حدی تبیین می کند. دَرشَن، که از نظر لغوی به «نظر کردن» تعریف می شود، در جامعه هندی نمایانگر تجربه ای عاطفی است؛ نوعی اتحاد دیداری که هندیان از طریق آن نسبت به رهبری مورد تحسین احساس تعلق می کنند. واکر توضیح داده است که در نظر هندوان «نگریستن آگاهانه به یک شخص یا چیز مبارک برکت می آورد، زیرا رؤیت آن امر پربرکت خاصیت آن را به نگرنده منتقل می کند». ۳۵ این پدیده در عکس‌العملهای عمومی نسبت به ظاهر جسمانی گاندی، به وضوح تأثیرگذار بود.

ویژگیهای دیگر جامعه هندی می تواند این مسأله را که میلیونها تن از پیروان گاندی از او خدا ساخته بودند بیشتر تبیین کند. نظام کاستی، با فرضهای عمیقاً ریشه دارش در باب طبقه بندی جامعه، بدون شک در وجهه ای که گاندی در تصور عموم داشت، نقشی بسزا داشته است. این اندیشه ذاتی نظام کاستی است که بعضی از مردم، خصوصاً برهمنان، نسبت به دیگران توانایی بیشتری برای [انجام] وظایف روحانی و مقدس دارند. (البته گاندی این را قبول نداشت، و عمداً به پایین ترین طبقه اجتماع، [یعنی] نجسها، با عنوان هریجانها یا «فرزندان خدا» اشاره می کرد.) علاوه بر این، افتادگی و شگردی که گاندی بر خود واجب می شمرد، با تلقیهای سنتی در خصوص انسانهای مقدس مطابقت داشت. رویکرد معنوی گاندی به سیاست، وی را به صورت گوروهای هندی، که بیشتر از روی نحوه زندگی شان شناخته می شوند تا با فتاوی رسمی شان، درآورد. ۳۶ در واقع، سینگر دریافت که بسیاری از هندوان، گاندی را به عنوان یک سَدو (سالک زاهد) که از موهبت ستوه-گونه، [یعنی] خصلت قوه تمیز و اشراق الهی، برخوردار است مقدس می شمردند. ۳۷ بنابراین، می توان همراه با رودولفس نتیجه گرفت که

فره مندی گاندی مرجعی فرهنگی دارد... او به شیوه ای تازه و متناسب با زمان، این اندیشه را ابلاغ کرد که آنان که بتوانند بر خویشتن تسلط یابند، می توانند به آرامش، شایستگی دینی و سلطه بر محیطشان نایل شوند، و با این پیام، واکنشی را برانگیخت که تنها اقتدار او به عنوان یک سیاستمدار تمام عیار و کاردان نمی توانست برانگیزد. ۳۸

آیت الله خمینی و فره مندی در ایران
 نمونه‌ای متأخرتر از رهبری آسیایی که ردپای نفوذ او را می‌توان در
 این برداشت عمومی یافت که او ویژگی‌هایی منحصر به فرد و ملهم از جانب خدا
 دارد، روح الله موسوی خمینی، رهبر انقلاب اسلامی ایران است. خمینی، متولد سال
 ۱۸۹۹، مجتهد [یعنی] عالمی در زمینه فقه و فلسفه اسلامی، شد. وی که در سال ۱۹۶۳ به مقام
 مرجع تقلید ارتقا یافت، هر روز بیش از پیش جسورانه به اظهارنظر در باب مسائل سیاسی
 پرداخت، و با صلابت تمام به انتقاد از سلطنت پهلوی به جهت شیوه‌های دین زدایانه و مستبدانه آن
 در متجددسازی ایران پرداخت. خمینی بازداشت و سپس برای مدت پانزده سال تبعید شد، و در
 روز اول فوریه ۱۹۷۹ به دنبال سقوط محمدرضا شاه پهلوی، پیروزمندانه به ایران بازگشت.
 خمینی، مانند گاندی، خوف و حمایت بسیاری از هموطنانش را از طریق تمسک مؤثر به
 کوشش‌های دینی قوی آنان به دست آورد. وی سرسپردگی شدیدی نسبت به خواست خدا (الله) از
 خود نشان می‌دهد، و عکسهای بسیاری از وی در حال خواندن نماز گرفته شده است. لقب
 خمینی، آیت الله، به معنای «نشانه خدا» و مخصوص گروه برگزیده‌ای از روحانیان مسلمان است
 که به خاطر بینش معنوی استثنایی شان مورد احترامند. این که پایگاه فعالیت خمینی در شهر مقدس
 قم است وجهه قدیس گونه او را بیشتر تقویت می‌کند و این وجهه در پوستر سیاسی‌ای که به نحو
 گسترده‌ای توزیع شده و اعلام می‌دارد «دیو (شاه) چو بیرون رود فرشته (خمینی) درآید» منعکس
 شده است. خمینی تقریباً هر سخنرانی عمومی‌ای را با توسل به رحمت الهی آغاز می‌کند: «به نام
 خداوند (الله) رحمتگر مهربان.»
 فن بیان خمینی شیوه زاهدانه زندگی وی را استحکام بخشیده است. فریاد محکومیت فساد

شاه معزول و امپریالیسم امریکا توسط وی، از گிரایی عرفانی ای به واسطه خون، مرگ و شهادت سرشار است. خمینی که در ۲۴ اگوست ۱۹۷۹ در مدرسه دینی فیضیه قم سخن می گفت چنین اظهار داشت:

ما خونهای فراوان و شهیدان بسیار داده ایم. اسلام خون داده است و شهید داده است. ما از شهادت نمی ترسیم. ما هرچه برای اسلام بدهیم کم داده ایم. زندگی ما چه ارزشی دارد؟ کسانی که ضعف ما را می خواهند خیال نکنند که جوانان ما از مرگ یا شهادت می ترسند.^{۳۹}

خمینی، مانند همه انقلابیون واقعی، همواره پیروانش را به آمادگی برای جان باختن در راه آرمانشان ترغیب کرده است. بسیار بجا بود که اولین کار او در بازگشت به ایران دیدار از قبرستان بهشت زهراي تهران و بزرگداشت شهدای انقلاب اسلامی بود.

یک مجله آمریکایی در تحلیل تأثیر شگرف خمینی بر حیات ایرانیان اظهار داشته است:

حال و هوای انقطاع عارفانه به دقت پرورش یافته او اراده ای پولادین، وفاداری ای انعطاف ناپذیر و راسخ نسبت به آراء و نظرات ساده ای که چندین دهه آنها را تبلیغ کرده است، و شمی به ظرافت تنظیم شده برای بیان صریح شور و غضبهای مردمش را در خود پنهان می دارد... او واجد با مهابت ترین - و تهدیدآمیزترین - موهبتهای سیاسی است: توان برانگیختن میلیونها نفر، هم بر ستایش و هم بر خشم.^{۴۰}

و اگر ستایش جنون آمیز جماعات عظیم، آزمونی برای رهبری فره مندانه باشد، در باب صلاحیت خمینی کمتر شکی می توان داشت. در دهم دسامبر ۱۹۷۸، زمانی که وی هنوز در فرانسه بود، جمعیت انبوهی مرکب از دو میلیون نفر در میدان شهیاد (که اکنون نامش آزادی است) در تهران راهپیمایی کردند و در یک «همه پرسی خیابانی» قطعنامه ای را پذیرفتند که می گفت: «امام خمینی رهبر ملت است، و خواسته های او خواسته های همه ملت است؛ و این راهپیمایی رأی اعتمادی است که ما از دل و جان به او می دهیم».^{۴۱} شش ماه بعد، در هفدهم جولای ۱۹۷۹، ایرانیانی که طبق برآوردی یازده میلیون تن بودند، در پاسخی گسترده به ندای خمینی جمع شدند تا حمایتشان را از انقلاب نشان دهند.^{۴۲} در پنجم ژانویه ۱۹۸۰ تظاهراتی در تهران حدود یک میلیون طرفدار را به خود جلب کرد.

گیرایی خمینی برای جماعات عظیم با تأثیر عمیق او بر افرادی که او را ملاقات می‌کنند هماهنگ است. مشهور است که زایران مسلمانی صدها مایل راه رفته‌اند فقط به این خاطر که از خانه خمینی در قم دیدار کنند. یک مسلمان سنی پاکستانی تجربه منقلب کننده‌ای را که خود در

خلال دیداری خصوصی با آیت‌الله شاهد آن بوده چنین تعریف کرده است:

وقتی خمینی وارد اتاق می‌شود سکوت برقرار است. به نظر می‌رسد که او بر هوا گام می‌زند. او پشت به دیوار بر روی ملافه‌ای کتانی باوقار می‌نشیند، پشت او در هشتادسالگی مانند مردی جوان راست است. در چهره‌اش درخششی هست، ترکیبی از سرزندگی جسمانی و قدرت معنوی، همراه با

فروتنی و ملاحظتی غیر قابل وصف که به نظر می‌رسد برخاسته از فهم و حکمت فوق‌العاده باشد. او به نرمی سخن می‌گوید، بدون کوچک‌ترین نشانه‌ای از قدرتی که بر نفوس مستمعینش اعمال می‌کند.^{۴۳}

چنین برداشتی در درون بافت انقلابی جنبش اسلامی به خوبی پذیرفتنی است. به عقیده یک استاد دانشگاه ایرانی «آیت‌الله خمینی، گذشته از این‌که بی‌اندازه فره‌مند است، خصایص سستی‌ای را تجسم می‌بخشد که ایرانیان رهبران مقاومت مردمی‌شان را بدان وسیله مورد قضاوت قرار می‌دادند - استقامت و تقوا (صداقت، سادگی و فروتنی)».^{۴۴}

توفیق خمینی در بسیج میلیون‌ها طرفدار، همچون مائوتسه - دونگ و مهاتما گاندی، از توان او برای بیان صریح خواست عموم برحسب نیازهای اجتماعی متعالی نشأت می‌گیرد. این هر سه رهبر مقتضیات عدالت انسانی را به فرمانی آسمانی یا خواست الهی منسوب می‌کردند. و هر سه با این کار نقش خدمتگزار متواضع مردم را برعهده می‌گرفتند. خمینی در سخنرانی‌ای در ژوئن ۱۹۷۹، سالگرد پانزدهم خرداد، روزی در ژوئن ۱۹۶۳ که در آن بنا بر برآوردی پانزده هزار تن در تظاهراتی خونین علیه حکومت شاه کشته شدند، این رأی را مورد تأکید قرار داد: «از پانزده خرداد تا حالا شما (مردم) خون داده‌اید و در میدان جنگ جنگیده‌اید. ما (روحانیون) هیچ حقی نداریم - ما باید خدمتگزار شما باشیم.»^{۴۵}

درست همان‌طور که در چین و هند عوامل فرهنگی‌ای چون خدا ساختن ارواح انسانی و آموزه هندویی اوتار در مستعد شدن اوضاع و احوال اجتماعی برای رهبران فره‌مند سهم بسزا داشتند، همین‌طور جامعه ایرانی نیز واجد مختصات چندی است که می‌توانند در تبیین ابّهت و راز و رمز خمینی، ما را یاری دهند. دیر زمانی قبل از ظهور اسلام در ایران، قدرت سیاسی ایرانیان متکی بر نظریه‌ای در باب الوهیت در لباس شاهان بود. همان‌گونه که سوری نشان داده است، مفهوم «روحانی - شاه» در ایران از زمانی که کوروش کبیر شاهنشاهی هخامنشی را، در حدود ۲۵۰۰ سال پیش، تأسیس کرد و اعضای خاندان سلطنتی ایرانیان از آن زمان از فره‌ی مخصوص به خود برخوردار بوده‌اند وجود داشته است.^{۴۶}

با توجه به پافشاری اکید دین اسلام بر توحید و بر تساوی اجتماعی همه مردم، شاید چنین به نظر برسد که ورود اسلام به ایران در قرن هفتم پس از میلاد، سدّ راه پیدایش قهرمانان خداگونه شده باشد، اما نقش محوری پیامبر [اسلام] محمد(ص) در ابلاغ خواست خدا به انسان، امکان

[وجود] رهبر ملهم از جانب خدا را تصدیق کرد و، تا قرن شانزدهم، کیشهای شخصیت گوناگونی با نویسندگانی که معجزات الهی ای را به پیامبر (ص) نسبت می دادند حول محور او قد برافراشتند.^{۴۷} با وجود این، چیزی که برای اسلام ایرانی مهم تر بود گسترش تشیع بود، که فرقه ای از دین اسلام است که وجه تمایز آن ایمان به جانشینی امامان یا افرادی بسیار عظیم است که اوصاف «عصمت از گناه و عصمت از خطا» را به دست آورده اند و این بدانان امکان می دهد که نقش منجیانه ای را در روی زمین ایفا کنند.^{۴۸} وات گفته است که نظریه شیعیان در خصوص رهبری، بر یک سنت عربی دوهزار ساله در باور به شاهان نیمه الهی متکی است.^{۴۹} بنابراین آیت الله خمینی وارث نظام ارزشی ای است که در آن فرّه مندی نوع مشروعی از اقتدار است:

تشیع اقتدار دینی را در یک شخص ملهم متمرکز می کند... فرقه افراطی شیعیان در موهوب بودن امامان اغراق می ورزند و ادعا دارند که بعضی یا همه آنان ذاتی الهی دارند یا مظاهر مجسم خداوندند. شیعیان با داشتن این عقیده، به آنان حیثیت الهی می دهند... عموماً رهبران چنین جنبشهایی [نیز] درباره خود ادعاهایی می کنند که مستلزم اصل و ذات فوق بشری است. فرقه علی‌الیهان، که هنوز هم در فارس و هند پیروانی دارد، نام خود را از اعتقادش به خدا بودن «علی» [ع] اخذ کرده است.^{۵۰}

در عین حال که خمینی هرگز ادعا نکرده است که خداست، نفوذ فوق العاده او بر میلیونها شیعه ایرانی، به ناگزیر، با اعتقاد آنان به امام مقدس و انتظار برای او پیوند دارد.^{۵۱}

بحث

دیدیم که چگونه مائوتسه- دونگ، مهاتما گاندی و آیت الله خمینی هر سه در رهبری به مرتبه ای نایل شدند که میلیونها تن از پیروانشان آنان را واجد خصایص فوق بشری، اگر نگوئیم الهی، می دانستند. هریک از آنان، در هدایت جنبشهای انقلابی مربوط به خود در چین، هند و ایران، صفاتی را بروز دادند که غالباً با فره مندی پیوند دارد: رسالتی خطیر، اشکال نوآورانه شرکت توده ها در اقدامات سیاسی، استعداد دمیدن روح ایثار در پیروان خود و توان استفاده بجا و مؤثر از اسطوره ها و سنن فرهنگی. علاوه بر این، هر سه از اعتماد به نفس، از خود گذشتگی و علقه سختگیرانه ای به ضبط و مهار شخصی و کار سخت دفاع می کردند، و این مطلب این ادعای مازلیش را تأیید می کند که چنین مشخصاتی ویژگی رهبران انقلابی است.^{۵۲}

مسئلاً، این سه شخصیت با اختلافات مهمی از یکدیگر جدا می شوند. سرسپردگی شدید گاندی و خمینی به خدا، با پرستش الحادی حکومت طبقه پرولتاریا از سوی مائو ضدیت آشکاری دارد. پافشاری گاندی بر عدم خشونت، بر ضد این شعار معروف مائو بود که قدرت سیاسی از لوله تفنگ بیرون می آید. و با این همه، مواضع عدیده ای از مشابهت را میان این سه نفر می توان شناسایی کرد: هر سه در پی سامان دهی جدید و اساسی جامعه شان بودند؛ هر سه در طول عمرشان بسیار بحث برانگیز و مورد انزجار مخالفان بودند؛ هر سه بسیاری از مؤلفه های متجددسازی، دین زدایی و صنعتی سازی را رد می کردند؛ هر سه گرایش چشمگیری به ضد-عقل گروی داشتند؛ هر سه با توده های روستایی هم در فکر و هم در لباس احساس نزدیکی و همبستگی می کردند؛ هر سه بر انکار نفس و ایثار تا پای مرگ در صورت لزوم مصر بودند؛ هر سه مدافع فعالیت شدید اجتماعی بودند؛ هر سه گرایشهایی به ناسازگاری منطقی داشتند؛ هر سه علی رغم عدم قبول تصدی هرگونه موقعیت حکومتی رسمی، در مرکز تصمیم گیری بودند؛ و هر سه در برنامه ریزی اقتصادی در مجموع کفایتی نداشتند.^{۵۳}

ویژگی بارز و شگفت آور این تحقیق ناشی از ملاحظه این مطلب است که سه جامعه آسیایی بسیار مجزا و مختلف، هر سه رهبرانی بسیار فره مند در دامن خود پروردند. در واقع، شخصیتهای جهان سومی بسیار دیگری نیز فره مند شناخته شده اند: اگر بخواهیم چندتایی از آنان را نام ببریم می توانیم از سوکارنو، شیخ مجیب، ناصر، مهدی سودانی، [قوام] نکرومه و کاسترو

یاد کنیم. ^{۵۴} از این گذشته، نمونه‌های قدیمی‌تر بسیاری از جوامع آسیایی می‌توانند شاهد آورده شوند که قدرتهای الهی را به موجودات انسانی نسبت می‌دهند؛ نمونه‌هایی چون شمنها در سبیری، خدایان موسوم به لاما در تبت، و کیشهای پرستش دورجه (خدا-شاه) قرن دوازده کامبوج. همه این موارد بر غیاب نسبی خدا ساختن از انسان در فرهنگهای غربی تأکید می‌نهد. ^{۵۵} چرا به نظر می‌رسد که جوامع جهان سوم، بسیار بیشتر موجب پیدایش شخصیتهای فره‌مندند؟ دست کم سه تبیین ممکن است پیشنهاد گردد.

نخست این که، بعید نیست که میزان بالای بی‌سوادی موجود در بیشتر ملل جهان سوم در رواج کیشهای شخصیت سهیم باشد. به گفته لاکوچر، برای مردمی که زبان مکتوبی ندارند، «فهم یک انسان از فهم یک برنامه آسان‌تر است. جوامع بی‌سواد برای کلام ملفوظ حرمت قائلند و قدرت سخنوری از همین جا نشأت می‌گیرد... یک توده بی‌سواد مخاطبی نیمه‌اسیر است.» ^{۵۶} تحقیقات انسان‌شناسانه ارتباط قانع‌کننده‌ای را میان سواد و عقلانی‌سازی زندگی و پدید آمدن فرآیندهای شناختی‌ای چون توان انتزاع و تجرید و تعقل تحلیلی به اثبات رسانده‌اند. ^{۵۷} از سوی دیگر، بی‌سوادان، که به تعبیر لوی-برول «ذهنیتی ماقبل منطقی» دارند، ظاهراً در برابر اسطوره‌ها، سحر، غیب‌گوییها و اشخاصی که مرتبط با قدرتهای فوق‌طبیعی تلقی می‌شوند، منفعل‌ترند.

دوم این که، گرایش به طبقه‌بندی دقیق اجتماعی در سراسر بیشتر [بخشهای] جهان سوم، که نمونه‌اش ارتباطات سلسله‌مراتبی کنفوسیوسی و نظام کاستی در هند است، این فرض را تقویت می‌کند که برخی از مردم (بسته به اصل و نسب یا موقعیتشان) ممکن است به بینش ملکوتی نزدیک‌تر از دیگران باشند. در مقابل، تأکید غربیان بر فردگرایی و تساوی طلبی اجتماعی، که در عبارت «همه انسانها مساوی آفریده شده‌اند» ثبت و ضبط شده است، تلقی یک قهرمان «الهی» را تضعیف می‌کند. سوم این که، اصرار اکید غربیان بر جدایی کلیسا از حکومت، در جهان سوم به مراتب کمتر مشاهده می‌شود. بی‌شک، تاریخ اروپا آکنده از نمونه‌هایی از «حق الهی» شاهان است؛ نظریه‌ای که شاه ریچارد دوم شکسپیر با اطمینان خاطر آن را می‌ستود:

همه آبهای دریای متلاطم بی‌محابا نمی‌توانند

روغن را از تن شاهی تدهین شده بزداید

دم آدمیان این جهانی نمی‌تواند

نایی را که پروردگار برگزیده به زیر کشد. ^{۵۸}

با وجود این، اروپا تجربه تقریباً هشتصد ساله‌ای از تلاش برای ضبط و مهار این تصور را نیز دارد که قدرت زمینی تأیید آسمانی دارد، و این تلاش با «منشور عظیم» در ۱۲۱۵ آغاز شد و، در طول رنسانس و نهضت اصلاح دینی از طریق معارضه با اقتدار شاهان و پاپها، ادامه یافت، و در انقلابهای امریکا و فرانسه شتاب گرفت. بیشتر جوامع جهان سوم از چنین میراثی بی بهره‌اند، و در عوض از دل سنتهایی سر بر می‌آورند که در آنها قدرتهای مقدس و دنیوی به هم گره خورده‌اند و اقتدار دینی و سیاسی غالباً به گروه یا فرد واحدی تفویض شده است. علمای مسلمان و گریوت (پزشک جادوگر قبیله) آفریقایی این نکته را روشن می‌کنند.^{۵۹} از آنجا که فره مندی غالباً متضمن تداخل میان شئون معنوی و سیاسی است، بنابراین جهان سوم بسیار بیشتر موجب وجود یافتن آن است.

آخرین موضوعی که در این تحلیل مطرح شده، راجع به این است که ملتهایی که تحت نفوذ رهبری فره مندنند، چگونه می‌توانند تعهد و تحرك آرمان‌گرایانه جنبش را پس از مرگ رهبر حفظ کنند. به گفته هورویتز «رهبریهای فره مندانه غالباً رو به زوال می‌گذارند و به استبداد شخصی بدل می‌شوند». زیرا فرآیند مرید و مرادی‌ای که می‌آفرینند، عادتاً بیشتر بر نمادپردازی و شخصیت تکیه دارد تا بر بنای ساختارهای سیاسی و اقتصادی‌ای که برای فعالیت درازمدت ضروری است.^{۶۰} اسطوره زدایی جاری از مائو در چین که با بدنام کردن «گروه چهار نفره» بدان دامن زده شد، بحث و گفتگوی مستمر بر سر مناسبت گاندی برای هند امروزی، و تردیدهای مربوط به کارایی حکومت دینی اسلامی در ایران بر این مشکل تأکید می‌نهد. برای ملل و اقوام آسیا، این که چگونه میان مقتضیات متجددسازی و میراث‌های ایدئولوژیک قهرمانان فره مندان موازنه برقرار کنند، چالش مهمی است.

پی‌نوشتها:

* مشخصات کتاب شناختی اصل این مقاله چنین است:

Merriam, Allen H. "Charismatic Leadership in Modern Asia: Mao, Gandhi, and Khomeini", in *Asian Profile*, Vol.9, No.5, (October 1981), pp.389-400.

۱. برای اطلاع بر زمینه‌ای مفید در خصوص آسیای امروزی نگاه کنید به:

Jan M. Romein, *The Asian Century: A History of Modern Nationalism in Asia*,

- trans. R. T. Clark (Berkeley: U. Of California Press, 1962); Kavalam M. Panikkar, **Asia and Western Dominance** (New York: Collier Books, 1969); and Gunnar Myrdal, **Asian Drama; an Inquiry into the Poverty of Nations** 3 vols. (New York: Pantheon, 1968).
2. See, for example, Mostafa Rejai, with Kay Philips, **Leaders of Revolution** (Beverly Hills, Cal.: Sage, 1979); Jean Lacouture, **The Demigods: Charismatic Leadership in the Third World**, trans. Patricia Wolf (New York: Alfred A. Knopf, 1970); E. Victor Wolfenstein, **The Revolutionary Personality: Lenin, Trotsky, Gandhi** (Princeton: Princeton U. Press, 1967); and Harold D. Lasswell, **Psychopathology and Politics** (1930; New York: Viking, 1960).
 3. James MacGregor Burns, **Leadership** (New York: Harper and Row, 1978), p.2.
 4. Max Weber, **The Theory of Social and Economic Organization**, ed. Talcott Parsons (New York: Free Press, 1964), pp.358-359.
 5. Reinhard Bendix, **Max Weber: an Intellectual Portrait** (1960; Berkeley: U. of California Press, 1977), p.300.
 6. See Robert C. Tucker, "The Theory of Charismatic Leadership" in Dankwart A. Rustow (ed.), "Philosophers and Kings: Studies in Leadership," **Daedalus** 97 (Summer, 1968), 731-756; E. Shils, "Charisma, Order, and Status," **American Sociological Review** 30 (April, 1965), 199-213; and George P. Boss, "Essential Attributes of the Concept of Charisma," **Southern Speech Communication Journal** 41 (Spring, 1976), 300-313.
 7. Max Weber, **On Charisma and Institution Building: Selected Papers**, ed. S.N. Eisenstadt (Chicago: U. of Chicago Press, 1968), p.xl.
 8. Godwin C. Chu, "Revolutionary Language and Chinese Cognitive Processes," (Honolulu: Papers of the East-West Communication Institute, No.16, 1978), p.14.
 9. Shils, p.207.
 10. Dick Wilson (ed.), **Mao Tse-tung in the Scales of History** (Cambridge U. Press, 1977), pp.vii-viii.
 11. C.P. Fitzgerald, **The Birth of Communist China** (Middlesex, England: Penhuin

- Books, 1968), p.162.
12. Robert J. Lifton, **Revolutionary Immortality** (New York: Vintage Books, 1968), p.78.
 13. During a public lecture at Ohio University, Athens, Ohio on February 24, 1971.
 14. See Dick Wilson, **The Long March** (New York: Viking Press, 1972).
 15. Alan P.L. Liu, **Communications and National Integration in Communist China** (Berkeley: U. of California Press, 1971), p.100.
 16. Liu, p.102.
 17. Lifton, p.93. See also Stuart Schram, "Mao ad Charismatic Leader," **Asian Survey** 7 (June, 1967), pp.383-388.
 18. Ch'u Chai and Winberg Chai, **The Changing Society of China** (New York: Mentor, 1969), pp.150-155.
 19. Chu, p.17.
 20. See, for example, Mao's poems "On the White Cloud Mountain" (1931) and "The Lonely goddess" (1957) in Jerome Ch'en, **Mao and the Chinese Revolution** (London: Oxford University Press, 1965), pp.332 and 347.
 21. See George Urban (ed.), **The Miracles of Chairman Mao; a Compendium of Devotional Literature, 1966-1970** (Los Angeles: Nash, 1971).
 22. Quoted in Burns, p.251.
 23. Irwin J. Schulman, **Mao as Prophet, Hero, Magician, and God** (Pittsburgh: University of Pittsburgh, University Center for International Studies, 1972), p.28.
 24. "Mao's image crumbling in China," **Roanoke Times & World News**, October 4, 1979, p.A-4.
 25. "Chinese Students Reportedly Facing 'Crisis of Confidence'," **Chronicle of Higher Education**, March 17, 1980, p.19.
 26. John Mott, quoted in D. G. Tendulkar, **Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi**, IV (Bombay: Jhaveri and Tendulkar, 1952), p.126.

۲۷. برای اطلاع بر پیشینه و تحلیل نگاه کنید به:

Gene Sharp, **Gandhi Wields the Weapon of Moral Power** (Ahmedabad: Navajivan, 1960); my own "Symbolic Action in India: Gandhi's Nonverbal Persuasion,"

- Quarterly Journal of Speech** 61 (October, 1975), pp.290-306; and the many biographies of Gandhi.
28. Young India, May 12, 1920, quoted in Mohandas K. Gandhi, **Satyagraha** (Ahmedabad: Navajivan, 1951), pp.111-112.
 29. Tendulkar, III, pp.30-31.
 30. Quoted in Louis Fischer, **Gandhi: His Life and Message for the World** (New York: Mentor, 1954), p.43.
 31. Gulam Ali Allana, **Quaid-e-Azam Jinnah: The Story of a Nation** (Lahore: Ferozsons, 1967), p.103.
 32. C.F. Andrews, **Mahatma Gandhi's Ideas** (New York: Macmillan, 1930), p.61.
 33. Tendulkar, III, p.313.
 34. Tendulkar, III, p.310.
 35. Benjamin Walker, **The Hindu World**, I (New York: Praeger, 1968), p.351.
 36. Peter Brent, **Godmen of India** (New York: Quadrangle Books, 1972).
 37. See Philip Singer, "Hindu Holy Men: A Study in Charisma," Doctoral dissertation, Syracuse University, 1961.
 38. Lloyd I. and Susanne H. Rudolph, **The Modernity of Tradition: Political Development in India** (Chicago: U. of Chicago Press, 1967), p.159.
 39. Quoted in "Tools of the Superpowers," **Iran Voice**, September 10, 1979, p.1.
 40. "Man of the Year," **Time**, January 7, 1980, p.9-10.
 41. Jim Cockcroft, "Iran's Khomeini: His Life, His Program, His Words," **Seven Days** 3 (February 23, 1979), p.22.
 42. **Iran Voice**, August 6, 1979, p.5.
 43. Kaukab Siddique, "A Meeting with Ayatollah Khomeini," **Islamic Revolution**, November, 1979, p.15.
 44. Mansour Farhang, "A Rebuttal," **Iran Voice**, July 2, 1979, p.5.
 45. "The Speech of Ayatollah Khomeini on the 15th of Khordad." **Iran Voice**, June 18, 1979, p.3.
 46. Roger M. Savory, "Iran: a 2,500-Year Historical and Cultural Tradition," in

- Charles J. Adams (ed.), **Iranian Civilization and Culture** (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1972), pp.78-79.
47. S.A.A. Rizvi, "Muhammad in South Asian Biographies," in Wang Gungwu (ed.), **Self and Biography** (Sydney: Sydney University Press, 1975), pp.99-122.
48. Savory, p.86.
49. W. Montgomery Watt, "The Conception of the Charismatic Community in Islam," **Numen** 7 (1960), p.85.
50. "Shi'ahs," **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, ed. James Hastings, XI (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), p.457.
۵۱. برای ترجمه انگلیسی نطق فارسی شیخ ابوالقاسم ابراهیمی (متولد ۱۸۹۶) در باب اهمیت اندیشه امام غایب در تشیع نگاه کنید به:
- Henry Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth; from Mazdean Iran to Shi'ite Iran**, trans. Nancy Pearson (Princeton: Princeton U. Press, 1977), especially pp.261-266.
52. Bruce Mazlish, **The Revolutionary Ascetic: Evolution of a Political Type** (New York: Basic Books, 1976).
۵۳. ایده مائو برای تولید فولاد در کوره های حیاط خلوت، اعتقاد گانندی به این که هرکسی باید چرخ نخ ریزی را به کار گیرد، و پیشنهاد خمینی در پاسخ به تحریمهای اقتصادی مبنی بر این که همه ایرانیان می توانند «الاغ سوار شوند»، به سختی موجبات پیشرفت اقتصادی امروزی را فراهم می آورند. هریک از این افراد دورانندیش با مفاهیم درست آیینانه تری از سامان دهی صنعتی مورد حمایت همقطاران بوده اند. (Chou En-Lai, Jawaharlal Nehru, Abol-hassan Bani-Sadr, etc.).
۵۴. بررسیهای معمول فرّه مندی در جهان سوم شامل اینها می شود.
- Bernhard Dahm, **Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence** (Ithaca: Cornell U. Press, 1967); Zillar Rahman Khan, "Bangladesh: Demise of a Charisma and an Ideology," **The Third World Review** 4 (Spring, 1978), pp.1-11; Akbar S. Ahmed, **Millenium and Charisma Among Pathans** (London: Routledge and Kegan Paul, 1976); Shawky S. Zeidan. "The Emergence of Charisma: A Study of Nasser and Muhammad," Doctoral dissertation, U. of Colorado, 1976; Richard H. Dekmejian and Margaret J. Wyszomirski, "Charismatic Leadership in Islam:

The Mahdi of the Sudan,” **Comparative Studies in Society and History**, 14 (March, 1972), pp. 193-214; and Richard R. Fagen, “Charismatic Authority and the Leadership of Fidel Castro,” **Western Political Quarterly**, 18 (June, 1965), pp.275-284.

۵۵. رهبران غربی ای چون آدولف هیتلر، وینستن چرچیل، شارل دوگل، جان اف. کندی و مارتین لوتر کینگ پسر نیز گاه فره مند توصیف شده اند. ولی درجه فره مندی آنان محدودتر بود: اندکی از پیروان آنان ایشان را الهی می دانستند. در واقع، جامعه غالباً رهبرانی را که کیش شخصیت در ایالات متحده گرد آنان پدید آمده، روی هم رفته، اگر خیلی خوشبین باشد نامتعارف، و اگر خیلی بدبین باشد روان بیمار تلقی می کند. جان هومفری نویز از ناحیه اونییدا، چارلز متان، و جیم جونز که کیشی را در گویانا بنا نهاد نمونه های آنند.

56. Lacouture, pp.42-43.

مؤلف اظهار می دارد که «هیچ فره مندی حقیقی ای بدون سخنوری وجود ندارد.»

57. See Jack Goody and I.P. Watt, “The Consequences of Literacy,” **Comparative Studies in History and Society**, 5 (1963), pp.304-345; Jack Goody, **The Domestication of the Savage Mind** (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); and Lucien Levy-Bruhl, **Primitives and the Super-natural**, trans. by Lilian A. Clare (New York: Haskell House, 1973).

58. William Shakespeare, **King Richard the Second**, III, ii, pp.54-57.

59. See Hamid Algar, **Religion and State in Iran** (Berkeley: University of California Press, 1969); Claude Levi-Strauss, **The Savage Mind** (Chicago: University of Chicago Press, 1966); and W.E. Mulhmann, **Messianismes Revolutionaries du Tiers-Monde** (Paris: Gallimard, 1968).

60. Irving L. Horowitz, **Three Worlds of Development; the Theory and Practice of International Stratification** (New York: Oxford University Press, 1966), p.231.

همین نکته در منبع ذیل نیز آمده است:

Bryan S. Turner, **Weber and Islam; a Critical Study** (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), p.23.