

# انقلاب اسلامی و پارادایم

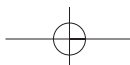
## ژاکوبینی روشنفکری<sup>(۱)</sup>

س.ج. طاهایی

دارند. این کار در زمان امام انجام نشد و تقریباً هنوز هم انجام نشده است. شناسایی متقابل هر چند ممکن است به سختی حاصل آید، اما ضروری است. گام اول در این شناسایی عبارت از بررسی‌های انتقادی روابط فیما بین است. بعد از این مرحله، مرحله داورى است که می‌توان به راهبردهای عملی در تقریب پرداخت؛ یعنی با بررسی انتقادی گذشته این مناسبات به آینده‌ای پرداخت که در آن دیالوگ بین اهداف و آرمان‌های امام با فعالیت‌های فکری - نظری روشنفکران ایرانی وجود داشته باشد. گزارش حاضر در پی ارزیابی مناسبات میان انقلاب و امام از یک سو و روشنفکران از سوی دیگر از سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۷ شمسی

### مقدمه

یکی از ویژگی‌های برجسته انقلاب اسلامی و رهبری آن، استقلال از رهنمودهای نظری روشنفکران، اعم از مارکسیست، ناسیونالیست و نواندیشان دینی است. این استقلال به دنبال خود رشته‌ای از کنش‌های سیاسی میان امام و پاره‌ای روشنفکران ایرانی را پدید آورد که از بسیاری جهات شایسته بررسی است. اما در این زمان، بررسی روابط انقلاب اسلامی و روشنفکران از این رو اهمیت ویژه‌ای می‌یابد که اهداف و تفکر امام جهت کسب هژمونی بر جامعه به هر حال نیازمند بازاندیشی‌های وفادارانه صاحبان فضایل دوربرد و انتزاعی است؛ کسانی که عموماً به روشنفکران اشتها



است. روشنفکران ایرانی از صبحگاه انقلاب اسلامی نیروی فراوانی از امام را مصروف خود کردند. مشکل اینجا بود که به هر دلیل، امام چندان از نیروی روشنفکران به نفع انقلاب استفاده نکرده بودند و در نتیجه «انقلاب» مستقل از آنان پدید آمد. از این رو، طبیعتاً امام و انقلاب اسلامی نیز نیروی فراوانی از روشنفکران را جهت درک انقلاب نامنتظر و تطبیق شان با آن - و در واقع تطبیق نظریه‌های عام بر این انقلاب - به خود معطوف داشتند. واقعیت قابل توجه آن است که استقلال امام و انقلاب از روشنفکران برای آنان بسیار پراهمیت بود. انقلاب اسلامی نظر به گستردگی وقوع خود و امواج ارزشی و اعتقادی پر قدرتی که پدید آورده بود، عملاً بخشی از روشنفکران را به حاشیه راند. امام به فضیلت اخلاقی روشنفکران نظر داشت و از آنان می‌خواست که در برابر عظمت قیام ملت خود زانو بزنند؛ ضمن آنکه از دیگر سو ابزارهای اصلی حضور و فعالیت آنان در سطح جامعه نیز از آنان دریغ شده بود. بنابراین از یک سو امام نقش دلخواهانه‌ای برای فعالیت‌های روشنفکری قائل نبود و از آنان می‌خواست که در صف سوم نهضت اسلامی پس از رهبری و توده‌های انقلابی، کارکردی توجیه‌گرایانه داشته باشند و چنان که خواهیم دید، راهگشایی‌های نظری - سیاسی را برای ملت به انجام برسانند در حالی که از سوی دیگر

این انقلاب مردمی که منابع تحرک خود را از سنت‌های کهن دینی به وام می‌گرفت و مصرانه می‌خواست آنها را در متن نهادهای مدرن جاری کند، عملاً ابزارهای اصلی نفوذ و تعیین‌کنندگی را از روشنفکران می‌ستاند. منافع اقتصادی و سیاسی روشنفکران تقریباً در همه جا وابسته به تداوم دسترسی آنها به رسانه‌های جمعی و مخصوصاً رسانه‌های توده‌گیر و نیز وابسته به آزادی‌های رسمی - نهادینی است که حق آنان را برای گفتن و نوشتن محفوظ نگاه می‌دارد.<sup>(۲)</sup> رهبران قیام مردمی، تربیون‌ها و مهم‌تر، مشروعیت استفاده از آنها را به خود اختصاص داده بودند. مآلاً، روشنفکران که در آغاز تاریخ مدرن اروپا، همواره یک نیروی اجتماعی عمده بودند و ائتلاف آنها با هر نیروی اجتماعی دیگر همواره تعیین‌کننده تعارضات طبقاتی بود، در حین انقلاب اسلامی به ایفای نقش فراخوانده نشدند و البته خود نیز چندان تحرکی بروز ندادند.

مواجهت امام و برخی از روشنفکران ایرانی ابعاد مختلفی داشت، با این حال درک نوع رابطه امام و روشنفکران مسئله پیچیده‌ای نیست. این رابطه در چارچوب عمومی رابطه میان ذهنیت نظریه‌پرداز و صاحبان ذهنیت کارشناسانه قابل درک است: در هیچ یک از مراحل مبارزه سیاسی امام، در اقوال و مکتوبات ایشان، نشانه‌ای از تقدم یک نظریه اجتماعی کلان یا آرمانی فلسفی بر عمل سیاسی به چشم



نمی‌آید. جهان امام (ضمن باور به سنت‌های الهی)، جهانی نامتین است. آن گستره‌ای هم که برای او متین است، راهنمای مسلمی برای عمل نیست. امام در وضعیت هبوط می‌اندیشد. در چنین دنیایی به طور کلی عمل براندیشه منضبط تقدم می‌یابد و جهت اندیشه نیز به عمل یا اقدام (Action) سمت و سو می‌گیرد. باور به وعده‌های خداوندی که امام سخت بدان متکی است، برای او به معنای قوانین لایتغیری از آن نوع نیست که موجب پردازان تاریخی مطرح می‌کنند. یاری خداوند یا وعده‌های نیک او، هر روزه و مکانیکی نیست. شرایطی که امام برای مردم انقلابی ترسیم می‌کند، سراسر واقعی و ملموس است. امام از ترسیم شرایطی عینی، به ضرورت اقداماتی آن هم عینی ره می‌سپرد. فقط در بحث «تکلیف» است که می‌توان از گونه‌ای تقدم نظری در نزد امام سخن گفت. «تکلیف» همانا درک امام از خواست خداوند است. اما این درک، پیچیده و نیز محتاج به منظومه‌های فلسفی و نظری وسیع نیست. تکلیف روشن است و مستقیماً ناظر بر عمل. تکلیف البته موضوع تفکر نیز هست، اما هر تفکر لزوماً مبتنی بر یک نظریه کلان نیست. به هر حال، تکلیف برای امام کانون الهام برای عمل است.

از سوی دیگر، روشنفکران مخصوصاً روشنفکران سنت انقلاب فرانسسه که روشنفکران ایرانی نیز به طور تاریخی در همان

فضا قرار دارند، به ابزارهای مفهومی و تحلیلی خود وابستگی کمابیش شوق‌آمیزی دارند. آنها نه با کار فکری، بلکه با شوق‌ورزی به کار فکری مشخص می‌شوند. همه آنان به مدد نظریه و با تقدم آن، به تحولات پیرامون خود می‌نگرند. به میزانی که یک روشنفکر مجهز به فرضیه‌های مشخص و عملیاتی‌تری باشد، به همان میزان کمتر روشنفکر یا ایده پرداز بوده و به سوی کارشناس بودن ره سپرده‌است؛ کارشناس از این رو که وی به شرایط عینی که مستلزم پرداخت‌های کم دامنه و کمتر انتزاعی است، متوجه شده است. روشنفکرانی که موضوع تأمل بیشتر این مقاله قرار می‌گیرند، نه فقط با پرداخت‌های کمابیش انتزاعی مشخص می‌شوند، بلکه آنان میزانی از تعلق نیز به دریافت‌های نظری از یک واقعیت یا موضوع می‌ورزند و به گونه‌گاه برجسته‌ای بر آن پافشاری می‌کنند. چنین روشنفکری در هر حال ناقض این حکم تجربی کارل پوپر است که علم در معنای تجربی آن عالم ندارد. روشنفکر گونه‌ای تعلق انسانی (و غیر تجربی) به برداشت‌های خود نشان می‌دهد. پس عمل‌گرایی‌های گاه مخرب او نیز در همین تعلقات شبه دینی وی نهفته است. در این معنا که بی تردید معنایی عمومی است، برجسته‌ترین روشنفکر «لنین» بود. او سرحلقه روشنفکران سیاست‌پرداز و انقلابی جهان سوم یا توسعه نیافته همچون کاسترو و مائو بود که با





واقعه محاکمه دریفوس Dreyfuss اول بارازسوی آنتول فرانس و به دنبال آن از سوی برخی معترضین تحت عنوان «بیانیه روشنفکران» Manifesto of Intellectuals در اعتراض به عملکرد دولت فرانسه اشاعه جهانی یافت.<sup>(۵)</sup>

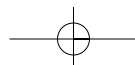
از نظر کرنتون (Cranston)، جامعه و فرهنگ فرانسوی که خود و اجداد هیچ سنتی از آزادیخواهی نبود، هنگامی که روایت‌های لاک (منسوب به جان لاک) و دولت‌گرایانه (اتاتیسی) از آزادی سیاسی را به درون فرهنگ خود می‌پذیرد، آزادیخواهی فراوانی را در درون خود به یمن سیاست پرشور و شرناشی از انقلاب ۱۷۸۹ تجربه می‌کند.<sup>(۶)</sup> وجه مشخصه همه روایت‌های فرعی از آزادیخواهی، انتزاعی بودن، زیاد معطوف به عمل بودن و به نحو ملت‌هپی، سیاسی‌گرایی آن بود. سیاست فرانسه و مشخصاً طبقه روشنفکر و سیاسی فرانسوی، آزادیخواهی لاک را برگزید و آن را با فرهنگ مجادله‌گر لاتینی خود درهم آمیخت. نتیجه، یک فردگرایی پرخاشگر بود که دولت را موضوع منفور کسب آزادی تلقی می‌کرد. فردگرایی پرخاشگرانه از ذهنیت تحلیلی غنی اندیشمندان و ادبای فرانسوی مایه گرفت و عنصر تجریدپردازی فلسفی را به خود اضافه کرد و مایه‌های کلی جنبش روشنفکری فرانسه را ساخت.

«آرون» زمانی گفته بود روشنفکر روسی به دولت (بلشویک) خود و روشنفکر آمریکایی به

ترکیبی از داعیه‌های ایدئولوژیک و مردم‌گرایانه به تشکیل دولت مبادرت ورزیدند. «لنینیزم» خود برجسته‌ترین مورد از ترکیب‌ایده‌های خصلتاً انتزاعی با شرایط اجتماعی-سیاسی واقعی است. اما به گفته گولدنر Gouldner با توجه به چنین ترکیبی، اولین ظهور سیاسی روشنفکران را پیشتر ژاکوبین‌ها در جریان انقلاب فرانسه شکل داده بودند.<sup>(۳)</sup> می‌توان همراه با سارتر گفت که روشنفکران عمدتاً به یمن سیاست‌گرایی‌های خود مشخص می‌شوند<sup>(۴)</sup> و هم‌اینان هستند که در انقلاب اسلامی مورد خطاب امام قرار می‌گیرند.

بنابراین آنچه اهمیت دارد آن که هویت آن بخش از روشنفکران ایرانی را که موضوع خطاب امام قرار می‌گیرند بهتر بشناسیم. این کار مستلزم آن است که ما برداشت خود را از فرد روشنفکر صراحت بیشتری بخشیم. در گزارش حاضر، روایتی فرانسوی از طبقه روشنفکر را در نظر داریم که تحت تأثیر انقلاب فرانسه با هدف معماری بزرگ سیاسی و شوق پیوند نظریه با عمل به میدان می‌آیند.

اصولاً روشنفکری، تا حدی به تفکیک از انتلیجنسیای روس که در سال ۱۸۶۰ در اشاره به نخبگان خود آگاهی که با تحصیلات غربی مشخص می‌شدند و نگاهی انتقادی به وضع داشتند، استعمال می‌شد، در کاربرد عمومی خود اصولاً محصولی از فرهنگ سیاسی فرانسوی است. این اصطلاح بعد از





جامعه خود می‌نازد. احتمالاً می‌توان به این گفتهٔ او افزود که روشنفکر فرانسوی نیز مخصوصاً در دهه‌های ۵۰ تا ۷۰ میلادی، به سنت دولت ستیزی خود می‌نازد. در دنباله خواهیم دانست که چگونه یک صدسال تأثیراندیشه انقلاب ۱۷۸۹ بر جامعه فکری کشور ماکنش های روشنفکران ایرانی را جهت داده است.

برخلاف روشنفکری فرانسوی با رویکردهای عمودی و اشراف طلبانه خود، روشنفکری انگلوساکسونی (بیشتر انگلیسی و کمتر آمریکایی) خود را با جامعه و دست بالا، با فرهنگ و تاریخ ملت خود درگیر می‌کند. این روشنفکری گرچه همچون همتای فرانسوی خود به آیین دولت حداقلی پایبندی دارد، با این حال، کم یا زیاد درگیر فروضی محافظه کارانه در باب سیاست کشور خود است. سیاست‌گرایی این روشنفکران اغلب مسالمت جویانه و در جستجوی قواعد ملایم نبرد است. جنبش روشنفکری هم در انگلستان و هم آمریکا به انحای فراوان خصلت ملی و داخلی گرایانه دارد. پیوندهای کمابیش مداوم و آگاهانه با نهاد مذهبی پروتستان، راقم یکی از ویژگی‌های اساسی این روشنفکری است. ارتباط کهنسال میان روشنفکری انگلیسی، مخصوصاً جریان عمل کننده در متن لیبرالیزم انگلیسی در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی بدان گونه بوده است که برخی معتقدند روشنفکران لیبرال انگلیسی اصالتاً از نهضت اصلاح دینی پروتستان

مشتق شده بودند.<sup>(۷)</sup> حدوث یک جریان روشنفکری خارج از این سنت، در جوامع انگلوساکسونی در حال حاضر غیرممکن نیست. برای مثال در آمریکا آنان اغلب تحت عنوان روشنفکران مستقل نامیده می‌شوند و مشخصهٔ آنان انتقادگرایی نسبت به ساختارهایی دولتی و میل به اصلاحات بنیادین در جامعه است. اما هزینه‌های سنگین استقلال‌گرایی فکری در این جوامع که معمولاً از نوع اقتصادی (در آمریکا) و هنجاری (در انگلیس) است، سبب می‌شود که به هر حال حیات روشنفکری در جوامع انگلوساکسونی به دلیل فقدان یا ضعف انگیزه‌های انقلابی ضعیف و فرتوت باشد.

اما روشنفکر فرانسوی، این دارندهٔ فرهنگ «بالا» و درآمد «پایین» و فرزند تفکرات انقلاب ۱۷۸۹، از ایده‌های عالم گیر آینده است. این در حالی است که جهان‌گرایی روشنفکر لیبرال انگلیسی سریعاً پس از عصر روشنگری دچار فتور گردیده و در آغاز قرن بیستم کاملاً ملی شده بود. ریمون آرون در کتاب مشهور «افیون روشنفکران» آورده بود که روشنفکران فرانسوی عادت کرده‌اند از زبان بشریت سخن بگویند و آرزو دارند در سراسر زمین منشأ اثر شوند و بنابراین می‌کوشند فحوای محلی مناقشات خویش را زیر ویرانه‌های مکتب فلسفهٔ تاریخ قرن نوزدهم پنهان کنند.<sup>(۸)</sup> به هر حال تاریخ فرهنگ و سیاست فرانسه





سیاست) سوق می‌دهند، این کارویژه‌ها نه به وسیله افرادی با توانایی‌های ذهنی متوسط، بلکه توسط بالاترین سطوح نخبگان جامعه انجام می‌شود.

برگردیم به موضوع اصلی این نوشتار. روشن است که امام با رونوشت ایرانی‌روشنفکری فرانسوی مواجه است؛ مخصوصاً آن نسل از این روشنفکران فرانسوی که فضای فکری و فرهنگی کشور خود را در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی از حضور تب‌آلود خود آکنده بودند؛ کسانی که در ابتدا به جای واقعیت، نظریه را می‌بینند و به نظر صاحبان عقل سلیم (common sense) چندان وقعی نمی‌نهند. اتفاقاً ترجیح نظریه بر عمل است که عتاب‌های سخت امام بر روشنفکران ایرانی را باعث می‌شود؛ چه چیزی غیر از این موجب می‌شود که آنان «مظاهر... را ببینند و بیدار نشوند»؟ «ای روشنفکران، ای متفکران! از این قدرت استفاده کنید. این قدرت بود که طاغوت را تا ته جهنم راند. شماها که نمی‌توانستید. چرا هر روز این مظاهر قدرت الهی و الوهیت را می‌بینید و بیدار نمی‌شوید؟ این چه مرضی است که بعضی از روشنفکران مادرانند؟ اگر عقل دارند از این قدرت استفاده کنند».<sup>(۱۰)</sup> بی‌شک، منظور امام از عقل، «عقل سلیم» است که یک روشنفکر اغلب به میزان فزونی پرداخت‌های نظری‌اش، از آن کم بهره است. البته این نقص نیست. به گفته آلفرد نورث وایتهد، محقق باید فاقد عقل سلیم

با گسترش جهانی خود در قالب ارزش‌های فلسفی و فکری انقلاب فرانسه، در واقع به ما می‌آموزد که روشنفکر در معنای عام و رایج خود، ملیتی اغلب فرانسوی دارد و یا حداقل، فرهنگی آن‌گونه دارد. این روشنفکر کسی است که داشته‌های فکری یا خصایل خود را کم یا زیاد خرج اهداف گزینشی شده «سیاسی» اش می‌کند؛ حقوقدانی که به سیاست می‌گراید، استاد جامعه‌شناسی که اعتبار علمی خود را به داعیه‌هایی سیاسی و اغلب ایدئولوژیک در خصوص سرنوشت کشورش پیوند می‌زند، مهندس تحصیلکرده، فیزیکدان، ادیب یا مترجم آثار ادبی، معلم اندیشه سیاسی و عضو هر صنفی که توانایی‌ها و منابع خود را درگیر انضمامی نمودن یک باور آرمانی، و در همان حال اغلب مدرن می‌نماید؛ آن‌هم باوری که به سختی قابل تعریف و عملیاتی شدن. یک چنین فردی به تعبیر ژان پل سارتر یک روشنفکر است.

در آمریکا و انگلستان، برخلاف فرانسه، روشنفکران نوعاً نه از جنس نخبگان فکری و علمی، بلکه افراد میان‌مایه‌ای هستند که اغلب وسائل ارتباط جمعی را در اختیار دارند و به یمن آن می‌توانند عقاید خود را منتشر و در اذهان جایگیر سازند و همین موضوع هایدک (Hayek) را بر آشفست.<sup>(۹)</sup>

اما در فرانسه و همه کشورهای مشابهی که در آنها گونه‌ای فرهنگ سیاسی مجادله‌گر، نیروی خشنی را از پایین به سوی بالا (دولت یا صحنه





باشد [تا بتواند درک خود را از جهان امور متعارف فراتر ببرد]. اما روشنفکر گاه بر اثر شوق خود به عمل، آن هم بفرافراز و از بالای سرسنت، این عبارت را به جهان عینی جامعه و سیاست کشور خود تسری می‌دهد و نتیجه آن می‌شود که یک اهل فضل به میزان پیچیدگی فضایل نظری‌اش، بیشتر اسیر ساده لوحی‌های عملی می‌شود. صاحبان فضایل تجریدی، همان‌گونه که رهبران توده‌ای (حزب توده) استحاله شده در رژیم شاه نشان می‌دهند، گاه با یک پرش به مرحله عمل‌گرایی‌های شدیددرمی‌غلطند و طی آن پیشینه و داعیه‌های ایدئولوژیک یکسره به فراموشی سپرده می‌شوند. این ساده انگاری‌های گاه مخرب از چه روست؟ روشنفکر ایرانی درحالی‌که باورداشت‌های خود را جهانی (کاسموپولیتیک) می‌انگارد، در همان حال می‌خواهد در حوزه سیاست ایران، آنها را انضمامی سازد. او تجلی چیزی را در ایران می‌طلبد که آن را جهانی و بنابراین شدنی - و دستکم قابل شدن - می‌انگارد. او به تعبیری، متواضع است، زیرا چیزی فراتر از هم‌نوایی کشورش - کشوری که یک «انقلاب» را تجربه کرده با قوانین یاروندهای جهانی مکشوف نمی‌طلبد. این فحوای سیاسی‌گرایی اوست. روشنفکر ایرانی به میزان گرایش‌های جهان‌گرایانه خود غیرایرانی‌تر می‌شود. یعنی از گذشته کشور و فرهنگ ملی خود وامکانات آن، به نفع گونه‌هایی نگاه دکترینی به آینده که

معلول جهان‌گرایی نظری است، بیشتر فاصله می‌گیرد. این درحالی است که مسئولیت بزرگ روشنفکران از نظر پل ریکور این است که آنان توازن و تعادل بین گذشته و آینده را حفظ کرده و به عنوان رابطین مؤثری بین حافظه و آتیه جامعه خود عمل کنند.<sup>(۱۱)</sup>

در جهان آنگلو ساکسونی این گرایش به جهان‌گرایی و سیاست‌گرایی انتزاعی، که اگر تنها باشد، بی‌تردید همسنگ نوعی بیماری روشنفکری تلقی می‌شود، برحسب تأثیراتی از جمله عقل سلیم عرفی اندیش و نبود سنت‌های نظری انقلابی و شرایط کمابیش اجابت شده اجتماعی - اقتصادی مردم، تعدیل می‌شود.

در سطح پدیدار شناسانه، گونه‌ای تقدم فاحش (و نه ملایم) نظریه بر عمل سبب می‌شود که روشنفکران در فرهنگ‌های لاتینی اغلب از اجرای کارویژه ضروری خود یعنی طراحی‌های ذهنی برای اصلاحات اجتماعی یا نظریه‌سازی معطوف به حیات آینده جامعه یا امید آفرینی‌های اخلاقی و روحی در جامعه، ارزیابی نواز قاعده‌ها و نهادها یا امور بدیهی و مسلم را دوباره مورد پرسش و مطالعه قرار دادن، ناتوان بمانند. تقدم فاحش نظریه بر عمل احتمالاً از آنجا مایه می‌گیرد که این روشنفکران به زیبایی اندیشه (تعبیری از برلین) بیشتر از امکانات عملیاتی آن بها می‌دهند. وجه مشخصه یک جریان روشنفکری سالم، اگر تجربه جوامع انگلیسی زبان ملاک باشد، حرکت از جامعه به



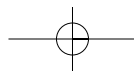


اخلاقی. در اینجا قبل از تکمیل حوزه‌های تعارض انقلاب اسلامی با روشنفکران، بهتر است کوششی در تقسیم‌بندی مراحل رویارویی انقلاب با روشنفکران صورت دهیم. در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب، امام لفظ روشنفکر را برای مجموعه‌ی اهل علم غیرمعمم اعم از دانشجو و استاد و غیره به کار می‌برد و در این مراحل خطاب عمده‌ی ایشان به جوانان است. در طی این سال‌ها اصطلاح «جوانان روشنفکر» به طور مکرر استفاده می‌شود. لفظ روشنفکر بدون هیچ‌گونه داوری اخلاقی در مورد مجموعه غیرروحانیونی به کار می‌رفت که «در راه تنویر افکار» می‌کوشند. در این دوران امام بر کارویژه‌های طبیعی روشنفکران یعنی تنویر افکار تأکید دارند. این زمان، زمانی نیست که امام روشنفکران را مورد خطاب قرار داده و از آنان اجرای مسئولیت‌هایشان را طلب کند. تدریجاً از حدود سال ۱۳۴۶ و مشخصاً از ۱۳۵۶<sup>(۱۴)</sup> - هر چه به سال ۱۳۵۷ نزدیک‌تر می‌شویم - لفظ «روشنفکران» به میزان بیشتری جای «جوانان روشنفکر» را اشغال می‌کند و این گویای آن است که در تصور امام مفهوم روشنفکر تدریجاً از انحصار نسل جوان خارج شده و به سوی داشتن کارویژه‌های خاص‌تر می‌رود. از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی، امام روشنفکران را در کنار علمای حوزوی «برای دفاع از اسلام عزیز» به ایفای مسئولیت‌هایشان فرا می‌خواند.<sup>(۱۵)</sup> به‌طور مشخص‌تر، آن چه امام از روشنفکران

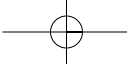
سوی دولت یعنی از زمینه‌سازی‌های فرهنگی به سوی نتیجه‌گیری‌های سیاسی است؛ لیکن علامت‌روشن یک‌جریان غیرمتعارف (آنومیک) روشنفکری - هر میزان هم که قوی و نافذ باشد - حرکت از سوی سیاست به جامعه یعنی از زمینه‌سازی‌ها و پرداخت‌های سیاسی به سوی نتیجه‌گیری‌های فکری و فرهنگی و غیره است. این نقیصه‌ی مهم که روشنفکران اغلب به واسطه‌ی ترجیحات عام‌و‌جهان‌گرایی ایدئولوژیک خود، در اغلب جاها و در ایران، حدود خود و حوزه‌ی محدود توانایی‌هایشان را نشناخته‌اند، وقتی در کنار رهیافت‌های اخلاقی آنان قرار می‌گیرد، بر شدت مسئله می‌افزاید. عدم تقیدات اخلاقی و باور آنان به آزادگذاری‌های اخلاقی که چامسکی را به خشم می‌آورد.<sup>(۱۶)</sup> مخصوصاً هنگامی که در یک جامعه‌ی اخلاقی یا شرقی مطرح شود (لیبرالیزم فرهنگی)، این بار امام را نیز نگران می‌سازد.<sup>(۱۷)</sup>

اینک که خصلت فرانسوی‌حیات روشنفکری در تقریباً سراسر جهان را متذکر شدیم و مخصوصاً نتایج پارادایم فرانسوی حیات روشنفکری ایران را به اجمال دیدیم، می‌توان به بررسی دقیق‌تر مناسبات انقلاب اسلامی با روشنفکران ایرانی پرداخت.

تا اینجا با دو جبهه‌ی تعارض میان انقلاب اسلامی و روشنفکران ایرانی به اجمال آشنا شدیم، یعنی تقدم شورانگیز نظریه بر عمل و تقیدات اخلاقی ضعیف و باور آنان به آزادگذاری





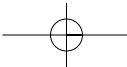


می خواهد آن است که «توجه به خودشان بکنند؛ خودشان را مستقل قرار دهند».<sup>(۱۶)</sup>

از حدود سال ۱۳۵۶ امام دیدگاهی کمابیش ارزشگذارانه تراز روشنفکران را برمیگزیند و از روشنفکرانی یاد می کند که به اسلام خدمت می کنند. اولین انتقادات مشخص نیز از همین زمان اما خالی از عتاب شروع می شود.<sup>(۱۷)</sup> این انتقادات به تدریج گسترش یافته و روشنفکران ملی گرا و روشنفکران دینی چپ گرا را شامل می شود. اما واقع آن است که این انتقادات به سرعت علاوه بر گسترش، شدت نیز می گیرند: «این ملت این قدر خون داده است. این قدر زحمت کشیده است. شما آن کناره ها نشستید تماشا کردید. مثل بسیاری از این روشنفکران آن کنار نشستید و تماشا کردید»<sup>(۱۸)</sup> و در کنار این تذکرات، تعاریف نسبتاً عملیاتی تری از روشنفکران «دلسوز و متعهد» مطرح می شود: روشنفکرهای متعهد به اسلام.<sup>(۱۹)</sup> آنجا که امام می گوید: «روشنفکران ما تحت تأثیر روشنفکران حرفه ای نروند» به راستی امید خود را به ظهور طبقه ای از روشنفکران مطرح می نماید که نسبت به انقلاب اسلامی وقوف داشته و بر ارزش های آن واقف هستند. روشن است که امام بسیار مشتاق بودند که در دوران حیات خود مخصوصاً در دوره دولت سازی (۱۳۵۷ تا ۱۳۶۸) شاهد چنین ظهوری باشند.

با ناامیدی از همگرایی روشنفکران با انقلاب

اسلامی بود که امام در اوایل سال ۱۳۶۶ از «روشنفکران اسلامی» و وظایف آنان سخن می گوید. وظیفه روشنفکران اسلامی این است که «راه پرفراز و نشیب دگرگون کردن جهان سرمایه داری و کمونیزم را بپیمایند و... راه سیلی زدن بر گونه ابر قدرت ها و قدرت ها خصوصاً آمریکا را بر مردم سیلی خورده کشورهای مظلوم اسلامی و جهان سوم ترسیم کنند».<sup>(۲۰)</sup> متأسفانه باز هم امید امام محقق نمی شود و روشنفکرانی پدید نمی آیند که به استراتژی واقع گرایانه امام وقعی نهاده و خواست او را اجابت نمایند. رفتار امام با روشنفکران بر درکی از سابقه مشخص و منفی آنها در تاریخ معاصر کشور<sup>(۲۱)</sup> و کلاً جوامع اسلامی مبتنی است. مواضع امام در قبال روشنفکران متأخر، روشن تر و سراسر است. فقط در پرتو انقلاب اسلامی است که امام باب دیالوگ با آنان را می گشاید و از آنان می خواهد در جناح انقلاب اسلامی قرار گیرند و تحرک سیاسی ملت خویش را توجیه نمایند. نتیجه باز هم روشن است؛ چه این که سرانجام در انتهای سال ۱۳۶۷، داوری های اوقاطعانه و یکسره می شود. در متنی اندوهگنانه، افعال مضارع استمراری که حاوی نصیحت ها و راهنمایی ها بود، جای خود را به احکامی با فعل زمان حال می دهد: «با کمال تأسف، نویسندگان به اصطلاح روشنفکر که به سوی یکی از دو قطب گرایش «دارند» به جای آن که در فکر استقلال و آزادی کشور و ملت





دکترینی آنان است. این ثقلت گاه مانع از دیدن تحول می شود. از نظر امام، این گمراهی است. روشنفکر «گمراه، از خاصیت مطلوب» ساقط شده است و با این کار، «ملت را نیز گمراه» می کند. نتیجه آن می شود که «یا پیروزی را عقیم و یابه مدت طولانی معوق می کنند».<sup>(۲۵)</sup> «خاصیت مطلوب» روشنفکری از نظر امام چیست؟ در دنباله بحث به آن می پردازیم.

از نظر امام ندیدن تحول انقلاب در وضعیت استقلالی آن، قابل نکوهش تلقی می شود: «ما هر چه داریم می خوریم از این طبقه ای است که ادعا می کنند ماروشنفکریم و ما حقوقدانیم و نمی دانم ما طرفدار چه هستیم.»<sup>(۲۶)</sup> امام به آنان هشدار می دهد و این هشدار بسیار ژرف می نماید: «اگر تبعیت نکنید [از ملت] محو خواهید شد»<sup>(۲۷)</sup> و این که «صلاح شما در این است که به ملت پیوندید». «اگر خدای ناخواسته این نهضت عقب بزند، شماها هم فدای غلطکاری های خودتان خواهید شد. لکن نهضت عقب نخواهد زد و نهضت به پیش می رود.»

مواضع امام در برابر روشنفکران، رابطه برابری را به ذهن مجسم نمی کند: «شماها تو سری خور سازمان امنیت [ساواک] بودید. شماها نمی توانستید اظهار وجود کنید حالا که اسلام آمده و شماها را از زاویه ها بیرون کشیده و از خارج وارد کرده در میدان عمل، حالا برضد همان اسلام که به شما خدمت کرده، قیام کردید»<sup>(۲۸)</sup>

باید پذیرفت که در متنی ملتهد از حیات

خود باشند، خودخواهی ها و فرصت طلبی ها و انحصارجویی ها به آنان مجال «نمی دهند» که لحظه ای تفکر نمایند و مصالح کشور و ملت خود را در نظر بگیرند... از تهمت ها و نارواها به این جمهوری تازه تولد یافته دست بکشند و با ملت و دولت در صف واحد بر ضد طاغوتیان و ستم پیشگان، زبان ها و قلم ها را به کار گیرند...»<sup>(۲۲)</sup> [تأکیدات از ماست]

البته از نگاه روشنفکران ایرانی، امام حق انتخابی برای آنان باقی نگذاشته بود. او تکلیف سختی را برعهده روشنفکران می گذارد؛ این که آنها از همه تعلقات ذهنی خود - غربی یا شرقی - دست بکشند و به درک انقلاب اسلامی نایل آیند. «به خود آمدن»، «اصالت خویشتن را دریافتن» و «هویت اصیل خویش را به جهان معرفی کردن»<sup>(۲۳)</sup> و اصطلاحاتی از این دست، به واقع معانی مضیقی در نزد امام دارند و آن همانی است که ذکر شد. روشنفکران اغلب و در هر جا مایل اند که تفسیر موسعی از مفاهیم یادشده به دست دهند. به علاوه آنان در زمینه مسائلی همچون اصالت خویشتن را دریافتن و یا معرفی هویت تاریخی خود، کمتر تابع هدف های مشخصاً تعیین شده ای می شوند. براین اساس، این که روشنفکران «هر چه دلشان می خواهد می نویسند و موجب تشنت می شوند»<sup>(۲۴)</sup>، قبل از آن که توطئه ای طراحی شده باشد، اجرای کار ویژه ای تاریخی از سوی آنان است. با این حال آنچه که اجرای این کارویژه های رایج را به اندیشه توطئه پیوند می زند، غفلت و یا ثقلت





سیاسی روشنفکری و عمیقاً متأثر از پارادایم فرانسوی آن، امکان تفاهم میان امام و پاره‌ای روشنفکران ایرانی وجود نداشت. مخصوصاً این‌که، برخلاف این روشنفکران، امام بر تقدم عمل بر نظریه معتقد است. البته امام به عنوان یک اصل همواره تأکید می‌کند که «تقوم‌والله»، اما او در عین حال خود را اسیر مسائلی همچون صورت‌بندی نظری قیام، مراحل قیام، مراحل نیل به این اهداف، پیوستگی اصولی مراحل به یکدیگر، تعریف دقیق اهداف، رابطه وسیله و هدف و غیره نمی‌کند. او اصولاً مأمور به نتیجه نیست. برخلاف روشنفکران که از اندیشه به اندیشه سیر می‌کنند و در اوج ارضای نظری شان، هر از چند گاه اقدامات تهور آمیزی را در صحنه تجویز می‌کنند، امام از آنها می‌خواهد که از اندیشه به واقعیت و آن گاه از واقعیت به اندیشه سیر کنند. منظور از «واقعیت» مشخصاً انقلاب اسلامی است. سیر دوگانه فوق، خصوصاً حرکت مجدد از واقعیت به اندیشه، در عبارتی از امام که پیشتر در وصف «روشنفکران اسلامی» آمد، منعکس است. اگر نیک بنگریم، ریشه تعارض امام با برخی از روشنفکران در همین ذهنیت عملیاتی امام به تفکیک از ذهنیت نظریه پرداز روشنفکران است. به این مسئله پیشتر همراه با جبهه لیبرالیزم فرهنگی به عنوان دو جبهه اصلی تعارض امام و روشنفکران اشاره شد. اما جبهه پراهمیت دیگر تعارض، تلقی امام است از

این که روشنفکران سیاست پرداز، وحدت اساسی ملت ایران را برهم می‌زنند. تلقی امام از وحدت، وحدتی دینی بود که به هر حال به تحقق رسیده، و به واقعیت پیوسته بود، اما روشنفکران اغلب به وحدتی مدرن یعنی متکثر (پلورال) می‌اندیشیدند. برای مبنا روشنفکران در هر جایی ممکن است یک خیزش جمعی و مقدس را دچار گسست‌های آزار دهنده نمایند. این گرایش، به تفرد آنان برمی‌گردد و به هر حال برای آنان ویژگی‌ای عام و متعارف است. اما این ویژگی مداوم و پذیرفته شده، ایجاد کننده حقی برای آنان به ویژه هنگامی که تحول بزرگ و معناداری در جامعه خود می‌بینند، نیست. در چنین شرایطی ویژگی تفرد و نفی‌کنندگی روشنفکران چنان که یاسپرس پند می‌دهد،<sup>(۲۹)</sup> می‌تواند خطراتی واقعی برای حیات آن تحول بیافریند. طبیعی است که امام یک خطر مهم روشنفکران را گروه گروه کردن ملت می‌داند. «هی گروهی درست می‌کنند، مازحمت کشیدیم، روحانیون زحمت کشیدند این گروه‌های مختلف را جوش دادند، شما در روزنامه‌ها بخوانید، ببینید، هر روز می‌بینید که...»<sup>(۳۰)</sup> «هر جمعی از روشنفکران ما درست می‌شود، باز همان حرف هاست همان حرف‌هایی که وقتی جمع می‌شوند دور هم می‌گفتند.»<sup>(۳۱)</sup>

یک جبهه دیگر تعارض، ناسیونالیزم برخی از روشنفکران ایرانی است. ملیت ایرانی، موضوع عدم واقع‌گرایی برخی روشنفکران



ایرانی بود (و اینک البته کمتر چنین است). این روشنفکران از زمان شاه، به گونه ناشیانه‌ای به رماتیک کردن تاریخ و ملت ایران پرداخته بودند و فقط در همین اواخر است که به نظر می‌رسد پختگی بیشتری در این پرداخت‌ها وارد شده است. به رغم این، به نظر می‌رسد که ملیت‌گرایی این روشنفکران، چندان امام را نگران نمی‌ساخت. (۳۲) نارضایتی امام از روشنفکران هنگامی آشکار شده و شدت می‌گیرد که آنها بر اساس باورهای خود به طرح مخالفت‌هایی با انقلاب، جمهوری اسلامی و حتی اسلام می‌پردازند. حکم ارتداد جبهه ملی تبلور همین نگرانی بود. دفاعیات پرشور از باستان‌گرایی ایرانی به ضرر اسلام موضوعی بود که آزدگی امام را موجب می‌شود: «اگر اینهار است میگویند که ما «مملکت» را می‌خواهیم ما «ملت» را می‌خواهیم، استقلال را می‌خواهیم، چرا قلمشان برخلاف مسائلی است که ادعا می‌کنند؟» (۳۳) [تأکید از ماست].

تبلور اصلی خصلت مجادله‌گر و سیاسی‌پرداز و انتزاعی‌اندیش روشنفکری ایرانی در باورهای مارکسیستی برخی نخبگان فکری است. داوری رُک و سراسر است آنان در خصوص این که «دین افیون‌توده‌هاست»، باعث واکنش امام می‌شود. (۳۴)

یک بحث متقابل می‌تواند این باشد که آیا خود روشنفکران ایرانی در طول تاریخ یک صد ساله خود عمیقاً اسیر مارکسیزم، این «افیون روشنفکران»، نبوده‌اند؟ بحثی که محتاج

پرداخت‌های بیشتری است. «تأثیرپذیری از مکاتب مادی و مارکسیستی که تأکید خود را بر تفاسیری تجربی و مکانیکی از حقایق جهان و حتی دین می‌گذارند» (۳۵)، موضوع انتقاد امام از روشنفکرانی است که تحت عنوان نواندیشان دینی یا مسلمان و امثال ذلک شناخته می‌شوند. تأثیرات شرقی یا مارکسیستی، سالیان بعد به تأثیراتی از فرهنگ‌ها و ارزش‌های سیاسی اروپایی بدل شد؛ سالیانی که دیگر امام در قید حیات نیست، اما به هر حال در خصوص روشنفکران دینی متأثر از جریان‌های سیاسی - فکری چپ، موضع امام روشن و بی‌گفتگو است: «آنها می‌خواهند اسلام را غیر از آنچه هست نشان دهند.» (۳۶) واکنش امام در قبال این روشنفکران رنگ و بو و منظری کاملاً سنت‌گرایانه دارد.

به راستی، اینک که زمانی از درخواست‌های امام از روشنفکران ایرانی گذشته است، آیا حق داریم به ارزیابی جدی‌تری از رابطه امام و روشنفکران بپردازیم؟ یک پرسش این است که آیا درخواست‌های امام از روشنفکران محتوی بارهای ایدئولوژیک بود؟ اگر چنین بوده باشد، ظاهراً این با بی‌طرفی کاذب علوم اجتماعی رفتاری و نیز عینیت‌گرایی (گوکه غیر واقعی) روشنفکران مارکسیست در تضاد قرار داشته است. اما کمترین مطالعه در اقوال و مکتوبات امام خلاف این را نشان می‌دهد. چنان که گفتیم، در کلی‌ترین تحلیل، امام فقط از روشنفکران



می‌خواست «یک شب با خود خلوت کرده» و انقلاب اسلامی را درک نمایند؛ مستقل و خودشان باشند؛ از خیزش انقلابی مردم به گونه‌ای که خاص توانایی‌های خود آنهاست، دفاع کنند؛ به محرومین جهان یعنی عینی‌ترین واقعیت جهانی بیندیشند، مبارزه با آمریکا را توجیه کنند؛ کشوری که اثبات بدرفتاری آن با ایران در پنجاه سال گذشته به هیچ روی، کار دشواری نیست و در مورد اسلام نیز بیشتر مطالعه کنند. بدین ترتیب درخواست‌امام از روشنفکران عمیقاً واقعی بود. نکته بعدی این که درخواست‌های امام چندان تبیینی با کارویژه‌های اساسی روشنفکری در یک جامعه مدرن نداشت. به عبارت دیگر، امام مفهوم روشنفکر را در معنای کمابیش مدرن آن یعنی کسانی که از طریق فعالیت‌های فکری از افشار

الگوی آنگلوساکسونی را در ذهن داشته باشیم و دقیقاً همین، توقع امام از روشنفکران است. امام این روشنفکران را «کارآمد» و دارای خاصیت مطلوب می‌نامند.<sup>(۳۸)</sup>

«آه، چه با شکوه! این که فرا می‌رسد یک انقلاب است.» امام می‌خواهد که روشنفکران ایرانی نیز همچون «مندل» در سال ۱۹۶۸، ظهور «آغاز» را دریابند و نگذارند که پیش دآوری‌های فلسفی که طبیعتاً در ذهن آنان جاری است، مانع از رؤیت واقعیت شود. امام بیداری آنان را می‌خواهد.<sup>(۳۹)</sup> در این معنا، بیداری نیز فعالیت فکری است، می‌دانیم که تقریباً همه روشنفکران این درخواست طبیعی را اجابت نکردند. این دآوری غیرمنصفانه‌ای نیست که بگوییم آنها نه به انقلاب و نه به اسلام (احیاشده) خوشامد گفتند.

برخی از روشنفکران ملی‌گرا به جای مردم، به تصوری از مردم دلبسته بودند. همچنین برای بسیاری از آنها «اسلام برای ۱۴۰۰ سال پیش خوب بود».<sup>(۴۰)</sup> آنها انقلاب اسلامی را انقلاب نامیدند، بی‌آن که (در معنایی کلاسیکی و تام) به انقلاب بودن آن باور داشته باشند.<sup>(۴۱)</sup> آنها انقلاب اسلامی را «انقلاب» نمی‌دانستند: یک قیام قهرمانی با ماهیت بورژوا-دموکراتیک، جنبشی با ماهیت مدرن برای همگام سازی پروژه مدرنیزم اقتصادی با مدرنیزم سیاسی (دموکراسی و مشارکت) یا تکمیل پروژه ناتمام مدرنیزم در ایران، قیامی کور با انگیزه‌های

دیگر متمایز می‌شوند، به کار می‌برد. البته قرینه‌ای در دست نیست که امام مفهوم‌بندی ایده‌آلیزم شیعی یا آرمان‌گرایی اسلامی تحول انقلاب اسلامی، «این اعجاز بزرگ تاریخ» را از روشنفکران طلب کرده باشد، اما روشن است که مبارزات نظری و افشاگری‌ها علیه دشمنان انقلاب اسلامی و «ایران»<sup>(۳۷)</sup> موضوع درخواست امام بود.

امام روشنفکران را ایرانی و در کنار ملت می‌خواست. تداوم ارتباط در سطحی هم تاریخی و هم نظری با جامعه خود، مشخصه یک جریان طبیعی روشنفکری است؛ اگر



انفعالی و به هر حال غیرتاریخی (آناکرونیک)، خیزش ملی برای تجدید دستاوردهای جنبش ۲۸ مرداد، واپسین تحرکات طبقات اقتصادی سنتی علیه دولت اجاره‌بگیر شاه، تعیین قدرتمندانه یک رهبری کاریزماتیک، تصعید انتظارات اجابت نشده، روانشناسی شاهانه، نتایج سیاسی اتکا بر درآمد نفت و غیره.

روشنفکران در درک خود از انقلاب به عنوان پدیده‌ای به هر حال ایرانی هم توفیق چندانی نیافتند و این موضوع انتقاد امام از آنان بود. مردم، ایران و انقلاب سال ۱۳۵۷، جملگی قربانی اولویت دانش‌های نظری شدند. این که حتی «فلاسفه [هم] دیر بر سر صحنه حاضر می‌شوند»، شاید ناشی از غلظت دانش‌های نظری باشد. در این صورت حضور دیرتر روشنفکران ایرانی برای درک انقلاب اسلامی قابل دفاع می‌نماید. زیرا روشنفکران، بنابر یک ضرب المثل ایرانی، «دیر و شیر می‌آیند». اما مشکل اینجاست که دانش‌های نظری روشنفکران ایرانی هیچ‌گاه چندان غلظتی نداشته است که چنین تأخیری را توجیه کند. آنها از صد سال پیش تاکنون هیچ تولید ماندگار و مشهوری در زمینه نظریه فلسفی یا اجتماعی نداشته‌اند که به عنوان اثر یا تولیدی ایرانی توجه دانشجویان علوم اجتماعی در جهان را به سوی خود جلب کرده باشد. آثار برخی کسان اکنون فقط از این رو که انعکاسی از انفعال روشنفکران ایرانی از جریان‌های عمومی

اندیشه غربی و تضعیف‌گر ایده‌آلیزم انقلاب اسلامی است، ترجمه شده و مطالعه می‌شود. اصولاً روشنفکران ایرانی درست همانند انقلابیون فرانسوی صبحگاه ۱۷۸۹ آکنده از شوق آتشین به تصورات خصلتاً انتزاعی انقلابی بودند. از آنجا که ایده‌آلیزم خردبار (شور مبتنی بر خرد روشنگری) رهبران انقلاب فرانسه گاه به نتایج عملی پرشکوهی منجر می‌شد و به عبارت دیگر ایده‌های ملت‌هت به نتایج عملی مفیدی منجر می‌شدند؛ پوزیتیویزم سیاسی آنان به میراثی برای روشنفکران ایرانی و غیر ایرانی مبدل شد. بدین ترتیب می‌توان گفت ایمان شبه دینی روشنفکران ایرانی به آموزه‌های فلسفی تمام مسئله نبود. زیرا این روشنفکران با اصراری که منشا قانونی آن هم معلوم نیست، مایل بودند درخواست‌هایشان جامه واقعیت به خود بپوشد. سیاسی‌گرایی و دولت‌ستیزی مفرط روشنفکران ایرانی در برابر انقلاب اسلامی، خود گویای گرایش‌های بیمارگونه اندیشه فلسفی در ایران بود. فلسفه یا اندیشه اجتماعی آئینه زمانه است. اما آنان خواست فعالانه و گسترده مردم خود را واقعاً نمی‌دیدند و به جای آن اسیر درخواست‌های سیاسی بلندپروازانه خود بودند. درخواست امام دایر بر «بیداری» آنان، از جمله شامل این هشدار نیز بود که آنها بدانند «این [تحمیل عقیده اقلیت به اکثریت] خلاف دموکراسی است که شما به آن عقیده دارید». (۴۲) بدین ترتیب،



سیاسی‌گرایی انتزاعی روشنفکران ایرانی آنها را به گرایش‌های خلاف عقل سلیم یا شعور متعارف سوق می‌داد؛ تا بدان جا که حتی «حاضرند امریکا و شوروی بر اینها حکومت کند و اسلام روی کار نیاید».<sup>(۴۳)</sup>

امام ایمانی در تداوم ایمان دینی به ملت ایران و خیزش بزرگ انقلاب اسلامی دارد. از همین رو است که به روشنفکران ناهمخوان هشدار می‌دهد: «صلاح شما است که به ملت پیوندید».<sup>(۴۴)</sup> این که صلاح روشنفکران ایرانی، در ایران - پردازی بیشتری در قبال انقلاب اسلامی است (به تفکیک از جهان‌پردازی) به گمان ما، اندیشه‌ای از حضرت امام است که بعد از ۲۰ سال همچنان روشنفکران ایرانی برای درک آن محتاج فرصت بیشتری هستند.

دانستیم که در صورت عدم توجه به ملت خود، روشنفکران ایرانی در خطر محو شدن قرار می‌گیرند. آیا نمی‌توان گفت که این زمان انقلاب اسلامی برای روشنفکران ایرانی فرصتی طلایی برای اظهار نمودن خود به عنوان یک حیات فکری اصالتاً ایرانی اعطا کرده است؟ طنز مطلب آن است که خلق چنین هویت مستقلی منوط به پذیرش میزانی فروتنی نسبت به انقلاب اسلامی و مردمی است که آن را از حیات سرشار کردند. این همانا خواست امام است.

امام برای نزدیکی به روشنفکران گام‌های مهمی برداشته است. او موجودیت مدرن آنان

را به رسمیت می‌شناسد و به وحدت و انسجام اجتماعی آنان باور دارد. امام از آنان اجرای نقش‌هایی کاملاً متناسب با کارویژه‌های فکری‌شان می‌خواهد. امام آنان را نه به خودش، بلکه به خودشان، ملتشان، ایران و محصول تاریخی ملت تاریخی‌شان یعنی انقلاب اسلامی فرامی‌خواند. امام روشنفکران را دارای کارویژه‌هایی ضروری و حساس می‌داند و از همین روست که «عدم همراهی» آنان را موجب «ناتوانی در برابر دشمنان ملت» برمی‌شمارد.

روشنفکران ایرانی دیر یا زود به تبعیت از الگوهای نظری بیرونی و دانشوران خارجی به ستایش انقلاب اسلامی روی خواهند آورد! اما امام، همواره شناسایی به موقع آنان را می‌طلبد. اینک که امام در بین ما نیست و روشنفکران در معرض داوری نسل‌های آینده قرار دارند، آشتی با امام مستلزم کنشی بیش و کم یکطرفه از سوی روشنفکران ایرانی است. فراتر از ستایش، آنان باید انقلاب اسلامی را همچون امام، به دیدهٔ تحیر و اعجاب بنگرند. آشتی با ایران و تاریخ عمدتاً دینی آن، تبلور خاص این تاریخ در بهمن ۱۳۵۷ و سرانجام، آشتی با فردی که ایران را در تمامیتش متبلور ساخت و نشان داد که «ایران» اساساً دارای بنیانی مذهبی است.

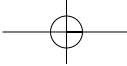
#### پانوشته‌ها

۱- در این گزارش، برداشت و تحلیل ما از روشنفکران ایرانی

عمدتاً متأثر از دو مقالهٔ ذیل است:

- ژان پل سارتر، «روشنفکر کیست؛ و روشنفکری چیست؟»،





- ترجمه عباس میلانی، کتاب آگاه، (مجموعه مقالات)، (تابستان ۱۳۶۷) صص ۱۱۵-۱۱۱.
- فریدریش آ، فن هایک، «روشنفکران و سوسیالیزم» ترجمه عزت... فولادوند، نگاه نو، (مهر و آبان ۱۳۷۱) صص ۳۵-۵۶؛
- 2- Alvin W. Gouldner, **The Future of Intellectuals and the Rise of New Class**, (N.Y. : Oxford Unive. Press, 1979) p.64.
- 3- I *bid.* .p.60.
- ۴- سارتر، پیشین.
- 5- Gouldner, **op.cit.**, p.57.
- ۶- موریس کرنستون، **تحلیلی نو از آزادی**، ترجمه جلال‌الدین اعلم، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۴)، صص ۸۲-۹۰.
- ۷- همان، ص ۷۹.
- 8- Raymond Aron, **Opium of the Intellectuals**, (London: Ecker & Warburg, 1957) p.64.
- ۹- هایک، پیشین. ص ۴۲.
- ۱۰- **صحیفه نور**، ج ۹، صص ۱۱۸-۹ (۵۸/۶/۲۳).
- ۱۱- پل ریکور، **پارادکس‌های قدرت سیاسی**، (سخنرانی)، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه، (۱۶ اسفند ۱۳۷۳).
- ۱۲- چامسکی می‌گوید: «مشکلات دولت باروشنفکران بر سر نخبگی آنان نیست؛ بلکه آن است که آنان نخبگی اخلاقی ندارند. نگاه کنید به:
- Noam Chomsky, **Intellectuals and the State**, (Leiden: 1977) pp.10-11
- ۱۳- در مورد انتقاد امام از رهیافت اخلاقی روشنفکران (آزادگذاری‌ها) نگاه کنید به: **صحیفه نور**، ج ۹، صص ۷۳-۴ (۵۸/۶/۱۸).
- ۱۴- **صحیفه نور**، صص ۵۰-۲۴۹ (۵۶/۸/۲۱).
- ۱۵- همان، ج ۱، صص ۵۱-۲۵۰ (۵۸/۸/۲۱).
- ۱۶- همان، ج ۷، صص ۵-۲۴ (۵۷/۳/۸).
- ۱۷- همان، ج ۱، صص ۲۵۷ (۵۶/۱۰/۱).
- ۱۸- همان، ج ۷، صص ۱۰۴ (۵۸/۳/۲۳).
- ۱۹- همان، ج ۷، صص ۱۶۲ (۵۸/۳/۳۰).
- ۲۰- همان، ج ۲۰، صص ۱۱۸ (۶۶/۵/۶).
- ۲۱- برای مثال نگاه کنید به: همان، ج ۹، صص ۲۵۸ (۵۸/۷/۱۴).
- ۲۲- همان، ج ۲۱، صص ۱۹۱ (۶۷/۱۷/۲۶).
- ۲۳- همان، ج ۸، صص ۹۱ (۵۸/۴/۱۸).
- ۲۴- همان، ج ۸، صص ۲۰۲ (۵۸/۴/۳۱).
- ۲۵- همان، ج ۲، صص ۴۱-۲ (۵۷/۷/۱۶).
- ۲۶- همان، ج ۸، صص ۲۰۳-۴ (۵۸/۴/۳۱).
- ۲۷- همان، ج ۱، صص ۱۷۰-۷۱ (۵۸/۶/۲۸).
- ۲۸- همان، ج ۸، صص ۲۵۱ (۵۸/۵/۲۷).
- ۲۹- کارل یا سپرس، **عالم در آئینه تفکر فلسفی**، ترجمه محمود عبادیان، (تهران: نشر پرسش، ۱۳۷۷)، صص ۱۱۹-۱۱۸.
- ۳۰- همان، ج ۷، صص ۲۰۸ (۵۸/۴/۵).
- ۳۱- همان، ج ۷، صص ۵-۲۴ (۵۸/۳/۸).
- ۳۲- همان، ج ۹، صص ۲۰۰ (۵۸/۷/۴).
- ۳۳- همان، ج ۸، صص ۲۰۲ (۵۸/۴/۳۱).
- ۳۴- همان، ج ۸، صص ۲۹-۳۰ (۵۸/۴/۱۴).
- ۳۵- همان، ج ۲، صص ۲۲۵ (۵۷/۸/۶).
- ۳۶- همان، ج ۸، صص ۲۷ (۵۸/۴/۱۴).
- ۳۷- ر.ک.ب، استناد شماره ۳۱.
- ۳۸- همان، ج ۸، صص ۲۰۴ (۵۸/۴/۳۱).
- ۳۹- همان، ج ۱۰، صص ۱۰۹ (۵۸/۷/۱۱).
- ۴۰- ر.ک.ب، استناد شماره ۳۳.
- ۴۱- برای مثال نگاه کنید به: بخش انتهایی مقاله آقای جواد طباطبایی، «انقلاب فرانسه در اندیشه سده نوزده» (۱)، **مجله سیاست خارجی**، (بهار ۶۸) صص ۱۴.
- ۴۲- همان، ج ۱۰، صص ۵-۳۴ (۵۸/۷/۱).
- ۴۳- همان، ج ۸، صص ۲۰۴ (۵۸/۴/۳۱).
- ۴۴- همان، ج ۸، صص ۲۵۱ (۵۸/۵/۲۷).

